

Ökumenegeschichtsschreibung¹

Claudia Jahnel

1. Ökumenegeschichtsschreibung ohne Routine

»Diese ›Geschichte‹ ist keine Propagandaarbeit. Sie bemüht sich darum, nüchtern und unparteiisch darzustellen, was sich in mehr als vier Jahrhunderten auf einem wichtigen Felde christlicher Bestrebungen ereignet hat. Aber es wäre merkwürdig, wenn der Leser nicht herausfände, daß die Männer und Frauen, die mit diesem Werke befaßt waren, sich einer Sache verpflichtet wissen. ... Ihnen wird es die rechte Genugtuung sein, wenn das Studium dieses geschichtlichen Berichts vom hingebenden Dienst an einer großen Sache den Leser zu gleicher Hingabe veranlasst und ihn spüren lässt, dass es zu seiner Aufgabe gehört, für die Wiederherstellung der sichtbaren Einheit aller Christenleute zu beten und zu arbeiten.«²

In ihrer Einleitung zum 1957 erschienenen ersten Band des für eine Untersuchung der Ökumenegeschichtsschreibung zentralen 3-bändigen Werks »History of the Ecumenical Movement« entwickeln die Herausgeberin und der Herausgeber, Ruth Rouse und Stephen Neill, ein spannungsreiches Programm, das paradigmatisch ist für eine Vielzahl von Werken der Ökumenegeschichtsschreibung: Keine »Propagandaarbeit« will »die Geschichte« sein, und doch ist sie gespickt mit werbendem Enthusiasmus; eine »nüchterne und unparteiische Darstellung«, aber im Auftrag des Ökumenischen Rats der Kirchen verfasst von Menschen, die selbst in der Ökumene aktiv sind.

¹ Ökumenegeschichtsschreibung meint hier die Historiographie der »modernen« Ökumenischen Bewegung. Aufgrund ihrer globalen Dimension steht sie zwar in deutlicher Nähe zur »ökumenischen Geschichtsschreibung« im Sinne von »Weltgeschichtsschreibung« und teilt mit ihr einige grundsätzliche Probleme, ihre Konzentration auf die »Weltchristenheit« unterscheidet sie aber auch deutlich von Letzterer; zur Ökumenegeschichtsschreibung als Weltgeschichtsschreibung vgl. etwa Gunilla Budde/Sebastian Conrad u. a. (Hg.), *Transnationale Geschichte. Themen, Tendenzen und Theorien*, Göttingen 2006.

² Ruth Rouse/Stephen Charles Neill (Hg.), *Geschichte der Ökumenischen Bewegung: 1517–1948*, Göttingen 1957, Erster Teil, x.

Ökumenege­schichtsschreibung ist Ge­schichtsschreibung, die entwirft, wie es sein soll, einen Idealzustand der Christenheit der Welt. Was ihr dabei bislang fehlt, ist Routine. Im Bewusstsein eines besonderen, quasi »heilsge­schichtlichen Rangs« der Ökumene erzählt ihre Ge­schichtsschreibung von immer wieder neuen *epochalen* Akzenten, *epochemachenden* Einschnitten und Paradigmenwech­seln der Ökumene; oder aber – vor allem in den letzten 20 Jahren – von enttäuschten Erwartungen, erstickter Euphorie, »Krise« und Herausforderung. Die Ökumenege­schichtsschreibung hat die Funktion einer publizistischen Verstärkung über­nommen. Sie unterstreicht die epochalen Einschnitte und verstärkt das Bild einer Erfolgs- und/oder Krisenge­schichte der Ökumene.

Kennzeichen der fehlenden Routine der Ökumenege­schichtsschreibung ist die bislang mangelnde Reflexion und Historisierung ihrer eigenen Methoden und Voraussetzungen.³ Eine grundsätzliche Theorie- und Methodendiskussion der Ökumenege­schichtsschreibung steht noch aus. Seit einigen Jahren gibt es allerdings Ansätze einer kritischen Revision der Ökumenege­schichtsschreibung. Eher implizit als explizit kritisieren Autorinnen und Autoren – vor allem aus den Ländern Afrikas, Asiens und Lateinamerikas – bisher dominante Darstellungen der Ge­schichte der Ökumenischen Bewegung. Diese Kritik steht in deutlicher Nähe zur postkolonialen Kritik an eurozentrischer Ge­schichtsschreibung und greift Schlüssel­themen auf, die in den kulturwissenschaftlichen Fächern seit der Vielzahl von *turns* unter dem Oberbegriff *Cultural Turn* zentral sind: der Abschied von Meta-Narrativen, die Entlarvung des Zusammenhangs von Wissensproduktion und Macht, die Revision von Differenz- und Identitätskonstruktionen oder die kritische Infragestellung von Kategorien wie Rasse, Geschlecht, Klasse, aber auch Raum und Zeit.

Diese kulturwissenschaftlichen Erkenntnisinteressen werden in der neueren Ökumenege­schichtsschreibung zunehmend wichtig; sie perspektivieren die Ge­schichte der Ökumene neu.

³ Erste Ansätze einer kritischen, weil die kirchliche Zeitge­schichtsschreibung erweiternden Ökumenege­schichtsschreibung lassen sich erkennen in Katharina Kunter/Annegreth Schilling (Hg.), *Globalisierung der Kirchen. Der Ökumenische Rat der Kirchen und die Entdeckung der Dritten Welt in den 1960er und 1970er Jahren*, Göttingen 2014.

2. Revision der Ökumenegeschichtsschreibung in der Spannung zwischen dem Ganzen und seinen Teilen

Beispielhaft für diesen Richtungswechsel in der Ökumenegeschichtsschreibung, aber auch für die Ambivalenzen, die den Übergang zu einer kritischeren, selbst-reflexiven Geschichtsschreibung begleiten, ist der 2004 erschienene 3. Band der eingangs zitierten »History of the Ecumenical Movement«⁴. Als Publikation des Ökumenischen Rats der Kirchen nimmt er, wie die beiden vorangegangenen Bände, eine besondere Stellung in der Ökumenegeschichtsschreibung ein. Schon die Herausgabe durch drei Repräsentanten verschiedener Konfessionen und Kulturen und verschiedenen Geschlechts – den englischen Baptisten John Briggs, die ghanaische Methodistin Mercy Amba Oduyoye und den orthodoxen Großpresbyter des Ökumenischen Patriarchats, Georgis Tsetsis – verrät das Bemühen um ein nicht eurozentrisches, nicht männlich und nicht kulturell dominiertes Erscheinungsbild der ökumenischen Geschichtsschreibung. Im Vorwort der Herausgeber fällt eine Spannung auf, die sich in anderen Beiträgen fortsetzt: Einerseits will die Veröffentlichung eine maßgebliche und verbindliche Darstellung – ein »authoritative account« – und eine »konsolidierte Interpretation« *der* (Singular!) Geschichte der Ökumene der letzten fast vier Jahrzehnte zur Verfügung stellen; andererseits sollten auch »kritische Stimmen« und »entgegengesetzte Einflüsse« zu Wort kommen. Diese Intonierung von (Selbst-)Kritik ist ebenso neu wie die von den Herausgebern hervorgehobene hohe Beteiligung von Frauen als Autorinnen, die internationale und interkonfessionelle Pluralität unter den Verfassern sowie die sich in neun Kapiteln niederschlagende, zunehmend an Bedeutung gewinnende Dokumentation der Geschichte der »regionalen Ökumene« in Afrika, Asien, der Karibik, Europa, Lateinamerika, dem Mittleren Osten, Nordamerika und dem pazifischen Raum. Programmatisch werden also der Abschied von Euro- und »Männer-Zentrismus«, das Zu-Wort-kommen-Lassen von Gegengeschichten und die Schwerpunktverlagerung hin auf die einstige Peripherie postuliert. Der viel zitierte »shift of gravity« der Christenheit von Nord auf Süd und der mit ihm einhergehende »shift of emphases« werden zum Bestandteil der »autoritativen« Ökumenegeschichtsschreibung erhoben.⁵

⁴ John Briggs/Mercy Amba Oduyoye u. a. (Hg.), *A History of the Ecumenical Movement*. Vol. 3: 1968–2000, Genf 2004.

⁵ Siehe etwa *Crisis and Challenge of the Ecumenical Movement. Integrity and Indivisibility*, published for the Institute of Ecumenical Research, Strasbourg/Genf 1994, 8–10.

Viele weitere jüngere Veröffentlichungen heben die Bedeutung der regionalen, nationalen und kontinentalen Ökumene hervor. Besondere Aufmerksamkeit richtet sich hierbei auf die Councils of Churches. Sie werden als zentrales und sichtbares Beispiel für das dezentralisierende Bemühen der Ökumenischen Bewegung wahrgenommen und dargestellt. Auffallend ist das Bemühen um eine positive Darstellung der regionalen Ökumene: Die geographische und institutionelle »Peripherie« wird gleichsam zum Ort »frischer ökumenischer Experimente«. ⁶ So konstatiert etwa der Generalsekretär der Reformierten Kirche in Amerika, Wesley Granberg-Michaelson: »Fresh ecumenical experiments tend to be found on the periphery of established structures and institutions« ⁷.

Das 2006 erschienene, 624 Seiten schwere »Handbook of Churches and Councils« weist neben den Church Councils dem Global Christian Forum eine besondere Bedeutung zu. Dieser vor 1998 eingerichtete »offene Raum« (open space) wird ebenfalls als Ausdruck des dezentralisierenden Bemühens gekennzeichnet, da hier Nicht-Mitglieder des ÖRK, zu denen u. a. die in Zahl und Einfluss wachsenden Pfingstkirchen gehören, zum ökumenischen Austausch eingeladen werden. ⁸

Neben den *partikular-regionalen* Geschichten werden, dem »shift of emphases« entsprechend, Teilaspekte der Geschichte der Ökumenischen Bewegung hervorgehoben. Besondere Bedeutung kommt hier der Integration von Differenzen sowie den Themen Rassismus und Ethnozentrismus zu. Auch diese Beiträge haben einen programmatischen und normativen Charakter, fordern sie doch – wie etwa der Beitrag von Elisabeth Raiser, »Inclusive Community«, oder Hugh McCullums »Racism and Ethnicity« –, dass Ökumene wesentlich die Integration von Differenzen und Pluralität und den Kampf gegen Rassismus impliziert. ⁹

Eingeführt und umrahmt schließlich werden die regionalen Perspektiven und die Geschichten der Teilaspekte der Ökumenischen Bewegung von Beiträgen,

⁶ Vgl. etwa Diane Kessler/Michael Kinnamon, *Councils of Churches and the Ecumenical Vision*, Genf 2000; Thomas F. Best (Hg.), *Instruments of Unity. National Councils of Churches within the One Ecumenical Movement*, Genf 1988.

⁷ Wesley Granberg-Michaelson, *The Future of Ecumenism in the 21st Century*. October 21, 2005, Symposium hosted by His Holiness, Aram I, <http://www.oikoumene.org/en/resources/documents/wcc-programms/ecumenical-movement-in-the-21st-century/foundational-texts/the-future-of-ecumenism-in-the-21st-century> (07/14).

⁸ *A Handbook of Churches and Councils. Profiles of Ecumenical Relationships*, compiled by Huibert van Beek, Genf 2006.

⁹ Siehe Elisabeth Raiser, *Inclusive Community*, in: Briggs/Oduoye u. a. (Hg.), *Ecumenical Movement*, 243–277; Hugh McCullum, *Racism and Ethnicity*, in: Briggs/Oduoye u. a. (Hg.), *Ecumenical Movement*, 345–371. Inklusivitäts- und Pluralitätsanspruch dienen wiederum häufig als »Legitimation« der gegenwärtigen »Krise« der Ökumene; siehe z. B. *Crisis and Challenge*, 18–20.

die die Ökumene stärker in ihrer globalen Dimension und im weltweiten Zusammenhang verorten; die partikularen Geschichten werden in einen Gesamtzusammenhang eingeordnet. Diese einordnend-ordnende Tendenz legt sich beispielsweise bereits im Titel des Beitrags von Michael Kinnamon nahe: »Assessing the Ecumenical Movement«¹⁰. Als paradigmatisch für das systematisierend-ordnende Interesse kann auch der Beitrag von Martin E. Marty, »The Global Context of Ecumenism 1968–2000«, betrachtet werden,¹¹ der ein räumliches Modell für die Einordnung/Ordnung der Ökumenischen Bewegung und Geschichte entwickelt: Während die Ökumenische Bewegung bis 1968 überwiegend von zentripetalen Kräften angetrieben worden und auf *ein* Zentrum hin zugesteuert sei, würden seit 1986 in der Ökumenischen Bewegung wie in der Weltgeschichte überhaupt die zentrifugalen Kräfte überwiegen, so Marty. Neue partikularistische (oder auch tribalistische) Bewegungen, die Betonung von »localism« und Unterschieden etc. lösten den Traum vom globalen Dorf oder der Menschheitsfamilie ab.

Ich werde an späterer Stelle auf die »Ordnung der Geschichte der Ökumenischen Bewegung« mittels räumlicher (und zeitlicher) Kategorien zurückkommen. Zunächst jedoch sei ein Problem thematisiert, das schon jetzt am dritten Band der »History of the Ecumenical Movement« exemplarisch deutlich wird: das Bemühen, einerseits partikulare Geschichtsschreibung, andererseits Universalgeschichtsschreibung zu betreiben. Angelehnt an Jürgen Osterhammel sei gefragt, wie es gelingen kann, einerseits die Ökumenegeschichte als »Gegengeschichte aus der Sicht minoritärer Eliten« zu verstehen und zu schreiben, sie aber gleichwohl andererseits auch »affirmativ und versöhnend-therapeutisch als Sanktionierung und geistige Überwölbung von [ökumenischen] Integrationsleistungen« zu positionieren.¹²

Die Ökumenegeschichtsschreibung ist hier vor eine ganz ähnliche Spannung und Frage gestellt wie die neuere Global History: Wie können diese beiden widersprüchlichen Ansprüche nach Einheit der Ökumenegeschichte als Universalgeschichte auf der einen Seite und Fragmentierung und Pluralität von Geschich-

¹⁰ Michael Kinnamon, *Assessing the Ecumenical Movement*, in: Briggs/Oduyoye u. a. (Hg.), *Ecumenical Movement*, 51–81.

¹¹ Martin E. Marty, *The Global Context of Ecumenism 1968–2000*, in: Briggs/Oduyoye u. a. (Hg.), *Ecumenical Movement*, 3–22.

¹² Siehe Jürgen Osterhammel, *Imperien*, in: Budde/Conrad u. a. (Hg.), *Transnationale Geschichte*, 56–67, 56: »Der Bedarf [einer Geschichtsschreibung] entsteht in gewissen Phasen ... antizipatorisch als Entwurf einer noch unerfüllten gemeinsamen Vergangenheit, affirmativ und versöhnend-therapeutisch als Sanktionierung und geistige Überwölbung von Integrationsleistungen, kritisch als Gegengeschichte aus der Sicht minoritärer Eliten, nostalgisch ... im Gefolge von Katastrophen.«

ten auf der anderen wahrgenommen werden und wie kann Ökumenegeschichtsschreibung beiden gerecht werden? In welches Verhältnis zueinander werden transnationale, globale Geschichte einerseits und lokale Geschichte in ihrer kulturellen Differenz und Eigenstruktur andererseits gesetzt?

Das Problem der Spannung zwischen dem Ganzen und seinen Teilen wird von Akteuren der Ökumene und der Ökumenegeschichtsschreibung deutlich wahrgenommen. In der gegenwärtig inflationären Rede von der »Krise« der Ökumene etwa ist die Spannung zwischen partikularer und globaler Ökumenegeschichte zentraler Bestandteil.¹³ Es fehlt aber eine historiographisch-theoretische und »disziplinenübergreifende« Auseinandersetzung mit den logischen Problemen und Fragestellungen, die mit dem doppelten Anspruch einhergehen.

So konstatieren Briggs, Oduyoye und Tsetsis im Vorwort zwar, der dritte Band der »History of the Ecumenical Movement« habe sich vor das methodische und hermeneutische Problem gestellt gesehen, wie mit diesen divergierenden Ansprüchen umzugehen sei und wie die unterdrückten und machtlosen Stimmen neben den »powerful players« zu Wort kommen könnten. Ihre »Lösung« besteht darin, die Ökumenegeschichte so »inklusiv« und »vollständig« wie möglich zu gestalten.¹⁴ Sie reflektieren aber nicht, welche Bedingungen und Konsequenzen der Perspektivenwechsel mit sich bringt, ob bspw. die Ansprüche der verschiedenen Geschichten einander ausschließen, ob dieses inklusive Vorgehen tatsächlich ökumenisch oder vielleicht doch eher westlich dominiert ist, welche Rolle der Ökumenische Rat der Kirchen (ÖRK) als auftrags- und finanzgebender Akteur der Geschichtsschreibung spielt oder in welches – symmetrische oder asymmetrische – Verhältnis die verschiedenen Akteure der Geschichtsschreibung zueinander gestellt sind.

Ohne Zweifel bilden Perspektivenvielfalt und offenere narrative Struktur den Leitfaden für den 3. Band der »History of the Ecumenical Movement« wie auch für andere neuere Ökumenegeschichtsschreibungen: Das Hinterfragen von Meistererzählungen wird zugelassen, der Infragestellung einer objektiven historischen Realität wird Raum gegeben und die kontextuell geprägte Sichtweise des »Anderen« wird integriert. Auch ist ein Wandel der »mental maps«¹⁵, der Vor-

¹³ Vgl. etwa *Crisis and Challenge*. Hier wird der Anspruch der Inklusivität sowohl als Erfolg und Fortschritt als auch als Last dargestellt, also in der Ambivalenz, die auch den 3. Band der »History of the Ecumenical Movement« kennzeichnet.

¹⁴ Briggs/Oduyoye u. a. (Hg.), *Ecumenical Movement*, xviii.

¹⁵ Die Termini »Mapping« und »Maps« haben jüngst auch in der Ökumene Einzug gehalten; siehe z. B. Samuel Kobia, *Called to One Hope. A New Ecumenical Epoch*, Genf 2006, Kap. 3 (56–74): »Mapping

stellungen von Ökumene, ihren Agenten, Institutionen, Zentren, Methoden und ihrem Ziel – die »Einheit der Kirchen« – deutlich bemerkbar. Die nicht-westliche Welt ist als Agent der Ökumene und ihrer Geschichtsschreibung stärker in den Blick gekommen und mit ihr die Themen Kultur und Gesellschaft.¹⁶

In Anlehnung an Arif Dirliks Kritik an neuen und alten Formen der Weltgeschichtsschreibung sei aber kritisch rückgefragt: Sind diese Bemühungen um eine perspektivenreichere Ökumenegeschichtsschreibung nicht eine Variation westlicher Geschichtsschreibung, den »Anderen« und die »andere Kultur« – in freundlicher Umarmung – für sich zu vereinnahmen und zu instrumentalisieren? Werden nicht genau dadurch die Gegengeschichten – die Geschichten der ehemals Unterdrückten und Subalternen – homogenisiert und in ihr Gegenteil verkehrt? Handelt es sich hier nicht – wiederum – um eine weltumspannende ökumenische Geschichte aus westlicher Perspektive, die alte hegemoniale Asymmetrien prolongiert?¹⁷

3. Wissenssoziologische Gesichtspunkte prägen ökumenische Gegengeschichten

Die Kritik mag überzogen erscheinen. Sie trifft aber den für neuere kritische Revisionen der Globalgeschichtsschreibung zentralen *wissenssoziologischen* Gesichtspunkt: Zunehmend hinterfragen kritische Globalgeschichtsschreibungen die Kategorien, Strukturen und internationalen Hierarchien und Asymmetrien als Produkte westlicher Wissensproduktion und diskursiver Praktiken. Die Wirklichkeit, die die Globalgeschichtsschreibung bislang generierte, wird als eine kontextuelle, spezifisch westliche identifiziert und ihr Universalanspruch bestritten. Dies gilt auch für die Ökumenegeschichtsschreibung. Weder die genannte Kritik noch die anhaltende Prägung und Dominanz der Ökumenegeschichtsschreibung durch westliche Kategorien und Perspektiven können verwundern, liegen doch die Ursprünge der Ökumenegeschichtsschreibung wie die

the Oikumene«; Jill Hawkey, *Mapping the Oikoumene. A Study of Current Ecumenical Structures and Relationships*, Genf 2005.

¹⁶ Diesbezüglich sind deutliche Analogien zwischen der Ökumenegeschichtsschreibung und der Weltgeschichtsschreibung zu erkennen; siehe zu Letzterer Georg G. Iggers, *Modern Historiography from an Intercultural Global Perspective*, in: Budde/Conrad u. a. (Hg.), *Transnationale Geschichte*, 83–93.

¹⁷ Arif Dirlik, *History without a Center? Reflections on Eurocentrism*, in: Eckhardt Fuchs/Benedikt Stuchtey (Hg.), *Across Cultural Borders. Historiography in Global Perspective*, Lanham u. a. 2002, 247–284.

der modernen Geschichtswissenschaft in einem Zeitalter westlicher Vorherrschaft und kultureller Dominanz. Entsprechend ist auch, so kann in Anlehnung an Iggers konstatiert werden, kaum zu erwarten, dass sich diejenigen, die sich außerhalb des Westens auf dem Feld der Ökumenegeschichtsschreibung betätigen, gefügig in die Rolle des postkolonialen, radikal »Anderen« begeben.¹⁸

Historiographisch verorten sich diese wissenssoziologisch-kritischen Revisionen der Global- und Ökumenegeschichtsschreibung unter der Gattung »Gegengeschichtsschreibung«, die von Markus Völkel in folgender Weise charakterisiert wird:

»Die Urform [der Gegengeschichte] bestand darin, Tatsachen und Erzählungen einfach in ihr Gegenteil zu verkehren. Fortschrittlicher ist die Methode, die gleichen Quellen neu zu interpretieren, modern schließlich der Ansatz, ganz andere, bisher verborgene oder als solche gar nicht akzeptierte Quellen einzubeziehen.«¹⁹

Zu beachten ist aber, dass sich schon die ältere Ökumenegeschichtsschreibung als Gegengeschichtsschreibung des zweiten Typs, der Neuinterpretation von Quellen, verstanden hat. So hebt Reinhold von Thadden-Trieglaff, Vorsitzender des Kuratoriums des Ökumenischen Instituts des ÖRK in Bossey, im Vorwort zum zitierten ersten Band der »Geschichte der Ökumenischen Bewegung« von Rouse und Neill hervor:

»Kirchengeschichte ist oft unter dem Gesichtspunkt [von] Spaltungen geschrieben worden. Schon lange hatte man [daher] das Gefühl, die Zeit sei gekommen, da die Geschichte der Kirche unter dem *entgegengesetzten* Gesichtspunkt behandelt werden mußte, nämlich im Licht der *ernsten Einigungsbestrebungen*, durch die sich nahezu jedes Jahrhundert kennzeichnete.«²⁰

Ist die Ökumenegeschichtsschreibung per se Gegengeschichtsschreibung? Und ist sie es nicht umso mehr, als sie im Unterschied zu und in Abgrenzung von der herkömmlichen Kirchengeschichte wie auch von der vorfindlichen kirchlichen Praxis schon von ihrem Beginn an wider den begrenzten räumlichen Horizont »löckt« und transnationale Verflechtungen ins Bewusstsein hebt? Dennoch: Aus der Perspektive neuerer Gegengeschichten fällt diese Einordnung der frühen, noch sehr eurozentrischen Ökumenegeschichtsschreibung als »Gegengeschichte«

¹⁸ Siehe Iggers, *Modern Historiography*.

¹⁹ Markus Völkel, *Geschichtsschreibung. Eine Einführung in globaler Perspektive*, Köln 2006, 301.

²⁰ In Rouse/Neill, *Geschichte der Ökumenischen Bewegung*, vf. (Hervorhebung C.).

schwer. Wenn sich Gegengeschichten allerdings dadurch auszeichnen, dass sie, wie Völkel konstatiert, erstens »die *unhierarchische und mittelpunktlose* Verfaßtheit des heutigen historiographischen Feldes« ankündigen und dass sie, zweitens, »auch wieder ›*Andere*‹ d. h. *Gegner* erzeugen«²¹, dann kann die von Rouse und Neill herausgegebene »Geschichte der ökumenischen Bewegung« tatsächlich als Gegengeschichte charakterisiert werden. Denn erstens beginnt das Feld der Ökumenegeschichtsschreibung heute tatsächlich, »mittelpunktlos« zu werden.²² Zweitens behandeln die heutigen »Gegner« der herkömmlicheren »Ökumenegeschichte« die Ökumenegeschichte nun wiederum weniger »im Licht der ernstesten *Einigungsbestrebungen*«, sondern im Licht der *Unterschiede* und *Besonderheiten*.

Freilich gilt dann aber auch die ebenfalls von Völkel konstatierte Forderung, dass alte Gegengeschichten mit neuen zu konfrontieren seien, denn:

»Die für viele Gegengeschichten konstitutiven ›Feindbilder‹ fordern zur Vorsicht beim Umgang mit ihnen auf. Man sollte sie nicht mehr allein zu Wort kommen lassen, sondern beharrlich mit den heute entstandenen neuen Gegengeschichten konfrontieren.«²³

Eine solche konfrontative Gegenüberstellung soll im Folgenden unter der Perspektive der für die Geschichtsschreibung zentralen Konstruktionen von Raum und Zeit vorgenommen werden.

4. Raum-Zeit-Ordnungen der Ökumenegeschichtsschreibung

Für die Erfassung der Konstruktion von Raum und Zeit in der Ökumenegeschichtsschreibung bietet ein weiterer Blick auf den dritten Band der »History of the Ecumenical Movement« einen Einstieg. Hier zitiert der frühere Generalsekretär des ÖRK, Konrad Raiser, seinen Vorgänger, Eugene Carson Blake, aus dessen Beitrag zum zweiten Band der »History of the Ecumenical Movement«:

»Uppsala markiert das Ende einer Ära in der Ökumenischen Bewegung. Es markiert aber auch einen neuen Anfang.«²⁴

²¹ Völkel, *Geschichtsschreibung*, 302 (Hervorhebung CJ).

²² Darin spiegelt Ökumenegeschichtsschreibung die oft beklagte, von anderen geforderte und von wieder anderen teils geförderte, teils befürchtete wachsende Mittelpunktlösigkeit der Ökumenischen Bewegung überhaupt – Ökumenegeschichtsschreibung ist somit deutlich Teil der Brüche und Ambivalenzen, die sie diagnostiziert.

²³ Völkel, *Geschichtsschreibung*, 302.

²⁴ Konrad Raiser, *Introduction*, in: *Briggs/Oduyoye u. a. (Hg.), Ecumenical Movement*, xiii-xv, xiii.

40 Jahre nach Uppsala sei, so Raiser, die ökumenische Bewegung in eine neue Phase getreten, die im Unterschied zu der Zeit bis zur 4. Vollversammlung des ÖRK in Uppsala 1968 allerdings nicht von Optimismus und »revolutionary excitement« geprägt sei, sondern eher als Zeit der Krise und des Verlusts ökumenischer Erinnerung zu bezeichnen sei.

Auch Michael Kinnamon bezeichnet Uppsala als deutlichen Einschnitt, ja er stellt die Weltkonferenz sogar in den Kontext weltgeschichtlicher Ereignisse:

»Das Jahr 1968 wird in der Geschichte des 20. Jahrhunderts als bahnbrechendes Jahr eingehen: die Tet-Offensive in Vietnam, die Sowjetische Invasion in der Tschechoslowakei, die Ermordungen von Martin Luther King Jr. und Robert Kennedy in den USA, die Studentenrevolte in den Straßen von Paris und an den Universitäts-Campussen weltweit, die erste Umrundung des Mondes ... Dieses Jahr war auch ... bahnbrechend in der Geschichte der Ökumene. Für viele Beobachter war die Vollversammlung des Ökumenischen Rats der Kirchen in Uppsala ein Signal dafür, dass sich die Bewegung in die richtige Richtung bewegt, das erste Zeichen dafür, dass sich die Ökumenische Bewegung ablöst von westlicher Vormundschaft. Für andere war Uppsala der Punkt, an dem der ÖRK in besonderer Weise vom richtigen Weg abgekommen ist, der Moment, in dem er seinen geschichtlich gewachsenen Fokus auf der Einheit der Kirche einer revolutionären, politischen Agenda unterworfen hat. Just in dem Moment, als die Bewegung, wie Visser't Hooft sagte, »in eine Phase der erstaunlich reichen Ernte eintrat, wurde sie mehr als je zuvor infrage gestellt. Und wieder einmal ist das grundlegende Thema dabei das der Beziehung zwischen der Kirche und der Welt.«²⁵

Der Beitrag über die ökumenische Bewegung in der Region »Europa« schließlich bewertet die Weltkonferenz in Uppsala als einschneidendes Ereignis für die Kirchen des Südens – endlich hätten sie ihre Forderung nach Gerechtigkeit zu Gehör bringen können, gefolgt von der neuen ökumenischen Häresie »Eurozentrismus«.²⁶

Während Uppsala bei den genannten »westlichen« Darstellungen also einen besonderen, Epoche machenden Platz innerhalb der *kulturellen Kontinuierung* bzw. *Traditionsbildung*, d. h. innerhalb der institutionalisierten Auswahl (dem Kanon) und der Interpretation des zu bewahrenden Materials erhält, urteilt Mercy Amba Oduyoye – aus der Perspektive der regionalen Ökumene in Afrika:

²⁵ Kinnamon, *Assessing the Ecumenical Movement*, 78.

²⁶ Keith Clements/Todor Sabev, *Europe*, in: Briggs/Oduyoye u. a. (Hg.), *Ecumenical Movement*, 533–564, 533.

»Für viele ist die Weltkonferenz in Uppsala ein Wendepunkt ... ›Siehe, ich mache alles neu‹ – das Thema der Vollversammlung – kündigte einen signifikanten Wechsel in Tempo und Intensität im ökumenischen Tagesgeschäft an, für Afrika hingegen bedeutete Uppsala keinen Kurswechsel – das ökumenische Schiff begab sich nicht in neue Gewässer. Ein solcher Wechsel, wenn es überhaupt je einen gab, musste bis in 1980er und 1990er Jahre warten, als Antworten auf politische Entwicklungen unvermeidbar waren. ... Aus afrikanischer Perspektive gab es niemals einen Paradigmenwechsel. Herausforderungen häuften sich nur immer weiter an, und die Kirchen versuchten, so gut sie konnten, sie zu bewältigen. Wenn es überhaupt einen Wechsel gab, dann hinsichtlich einer direkteren Beteiligung an der Entscheidung darüber, was die Herausforderungen waren.«²⁷

Der Beitrag zur Ökumene in Lateinamerika schließlich erwähnt Uppsala überhaupt nicht und geht stattdessen unter der Jahreszahl 1968 ausführlich auf die katholisch-protestantischen Dialogbemühungen des Consejo Episcopal Latinoamericano (der Konferenz der Bischöfe Lateinamerikas/CELAM II) in Medellín und Puebla (1968) ein.²⁸

Die unterschiedlichen Darstellungen und Bewertungen der Weltkonferenz in Uppsala unterstreichen zum einen die weithin akzeptierte Einsicht, dass, wie die Historikerin Janet Abu-Lughod formuliert, »jede Geschichte über ›den anderen‹ oder ein ›Weltsystem‹, die aus der Perspektive nur eines Akteurs oder einer Gesellschaft geschrieben wurde, nur eine partielle Erzählung der *storia* sein kann, wie gelehrt sie auch sein mag«²⁹.

Darüber hinaus weisen die divergierenden Bezugnahmen auf Uppsala aber auch darauf hin, dass die herkömmliche Ökumenegeschichtsschreibung *Raum und Zeit* in besonderer, inzwischen nicht mehr unhinterfragter Weise konstruierte und damit das Orientierungs- und Wahrnehmungssystem der Geschichte der Ökumenischen Bewegung prägte, es normalisierte und normierte.

²⁷ Mercy Amba Oduyoye, Africa, in: Briggs/Oduyoye u. a. (Hg.), *Ecumenical Movement*, 469–493, 471. Für die ökumenische Bewegung in Afrika wesentlich bedeutsamer sei, so Oduyoye, die Gründung der All African Conference of Churches (AACC) in Kampala/Uganda im Jahr 1963, auf deren Agenda von Anfang an die den Kontinent kontinuierlich und ohne den Ansatz eines Paradigmenwechsels betreffenden Themen Unabhängigkeit, Armut, Krieg, Krankheit gestanden hätten.

²⁸ Dafne Sabanes Plou, Latin America, in: Briggs/Oduyoye u. a. (Hg.), *Ecumenical Movement*, 565–589, 567, 583.

²⁹ Janet Abu-Lughod, On the Remaking of the History. How to Reinvent the Past, in: Barbara Kruger/Phil Mariani (Hg.), *Remaking History*, Seattle 1989, 111–129, 112 (Übersetzung CJ). Abu-Lughod bezieht sich in diesem Zusammenhang auf Edward Saïds Orientalismus (1979) und die Arbeit indischer Historiker, die sich als »Subalterne« bezeichnen.

Für die Analyse der Ökumenegeschichtsschreibung scheint mir eine Untersuchung dieser Raum-Zeit-Konstruktion aufschlussreich – und zwar in Anlehnung an die kulturwissenschaftliche Einsicht, Raum und Zeit nicht als Universalien zu betrachten, sondern als in gesellschaftlichen Diskursen konstituierte, das Denken und Handeln fundamental und normativ formende Kategorien.³⁰ Vertreter insbesondere auch der politisch-postkolonialen Theorie sehen Raum und Zeit als »von Herrschaft und Macht durchzogen [und arbeiten] auf eurozentrismuskritische Umkartierungen von Zentrum und Peripherie« ebenso hin wie darauf, das dominante Zeitverständnis als Konstrukt »der europäischen Ideologie evolutionärer Entwicklung und ... Fortschrittsgeschichte« zu hinterfragen.³¹

Untersucht man die Raum-Zeit-Konstruktion der Ökumenegeschichtsschreibung – die Wahl der Schauplätze, die Abfolge der Ereignisse und die Bewegungen in Raum und Zeit – also als *storia*, als narrative Strategie, die Wissen und Bedeutung produziert, dann fällt zunächst die Einteilung der Ökumenegeschichte in Epochen, besondere Zeiten und über die Welt verteilte Orte auf. Zeiten und Orte wie das eben erwähnte »Uppsala 1968«, aber auch etwa die Unterstützung des Kairos-Dokuments gegen Apartheid in Südafrika (1985) oder die Eröffnung der Dekade zur Überwindung von Gewalt in Harare (1998) markieren, so wird häufig argumentiert, den Beginn neuer Abschnitte in der Geschichte der Ökumenischen Bewegung.

Diese und andere »Kairoi« und Epochen werden linear und kumulativ aneinander gereiht und lassen eine zeitliche und räumliche Gliederung und Ordnung der Geschichte der Ökumenischen Bewegung entstehen. Zugleich sind diese bestimmten Orte und Zeiten, die die Augen »alter Hasen« glänzen lassen – etwa Edinburgh (1910), Amsterdam (1948), Neu-Delhi (1961), Uppsala (1968), Nairobi (1975), Canberra (1991) –, mit besonderen Themen geradezu verschmolzen.

³⁰ Zur »Zeit« als »Fundamentalkategorie« der Kulturwissenschaften siehe Jörn Rüsen, Art.: »Geschichte«, in: Christoph Auffarth/Jutta Bernard u. a. (Hg.), Metzler Lexikon Religion. Gegenwart – Alltag – Medien, Bd. 3: Paganismus–Zombie, Stuttgart 2000, 697–702. Als Beleg für den Konstruktions-Charakter von Raum und Zeit können etwa die vielen Widerstände und »Gegenästhetiken« zum modernen Regime leerer homogener Zeit« angeführt werden; siehe Britta Krause/Tania Meyer u. a., Den Kreis rund denken? Agency in ZeitRäumen, in: Dies. (Hg.), Chronotopographien. Agency in ZeitRäumen, Frankfurt/Main u. a. 2006, 9–20, 13.

³¹ Strukturelle hegemoniale Raumbüche zwischen Nord und Süd werden ebenso kritisch analysiert wie Zeitbrüche, die mit »denial of coevalness«, der Leugnung der Gleichzeitigkeit und »Gleichaltrigkeit«, und der Konstruktion eines zeitlichen Nacheinandern von fortgeschrittenen und zurückgebliebenen Gesellschaften einhergehen; vgl. Johannes Fabian, Time and the Other. How Anthropology Makes Its Object, New York 1983; Doris Bachmann-Medick, Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften, Hamburg 2006, 285, 287.

Darüber hinaus sind für die Zeit-Raum-Konstruktion – oder, wie von Michail Bachtin eingeführt: den Chronotopos³² – der Ökumenegeschichtsschreibung vor allem zwei Motive charakteristisch: Das erste ist das der Bewegung bzw. des *Wegs*; die Ökumenegeschichtsschreibung versteht sich als Dokumentation der Geschichte einer Bewegung.³³

Veröffentlichungen mit Weg-Metaphern im Titel gibt es en masse: etwa Reinhard Frielings *Der Weg des ökumenischen Gedankens*,³⁴ Konrad Raisers *Ökumene im Übergang*³⁵ oder *Schritte auf dem Weg der Ökumene*³⁶ oder auch Michael Weinrichs *Ökumene am Ende*.³⁷ Auch das *Schiff auf hoher See* im Logo des ÖRK und auf der Titelseite des dritten Bands der »History of the Ecumenical Movement« spricht vom Unterwegssein. Henning Wrogemann hat jüngst die häufige Verwendung des Bildes der Bergwanderung unter »Autoren der Ökumene« poetisch kommentiert:

»Es wird darauf verwiesen, dass es bestimmter Etappenziele bedürfe, um auf dem langen Marsch nicht zu ermüden. Auf einem Plateau müsse innegehalten werden können, so Johannes Oeldemann, um neue Kräfte zu sammeln. Otto Hermann Pesch spricht gar von einer Steilwand, vor der man sich befinde. Meines Erachtens machen diese Bilder deutlich, dass es ein legitimes Bedürfnis gibt, salopp gesagt, irgendwann einmal irgendwo anzukommen. Wenigen Menschen ist es gegeben, fortwährend auf dem Weg sein zu können.«³⁸

Das zweite typische Motiv im Chronotopos der Ökumenegeschichtsschreibung ist das der *Begegnung*. Es spielt vor allem in Dokumentationen von Konferenzen oder Dialogprogrammen eine hervorgehobene Rolle:

³² Siehe Michail M. Bachtin, *Formen der Zeit im Roman. Untersuchungen zur historischen Poetik*, Frankfurt/Main 1989, 7. Diese Zeit-Raum-Konstruktion bestimmt das jeweilige Bild von der Welt und vom Menschen.

³³ Siehe auch Henri d'Espine, Vorwort, in: Harold E. Fey (Hg.), *Geschichte der ökumenischen Bewegung: 1948–1968*, Göttingen/Zürich 1974, Dritter Teil, 7–10, 9: »Die obigen Bemerkungen mögen genügen, um zu zeigen, daß ›Bewegung‹ das rechte Verbindungswort zu ökumenisch ist.«

³⁴ Reinhard Frieling, *Der Weg des ökumenischen Gedankens. Eine Ökumenekunde*, Göttingen 1992.

³⁵ Konrad Raiser, *Ökumene im Übergang. Paradigmenwechsel in der ökumenischen Bewegung*, München 1989.

³⁶ Konrad Raiser, *Schritte auf dem Weg der Ökumene*, Frankfurt/Main 2005.

³⁷ Michael Weinrich, *Ökumene am Ende? Plädoyer für einen Realismus*, Neukirchen-Vluyn 1995.

³⁸ Henning Wrogemann, *Ökumene in der Perspektive einer Theorie der Toleranz – Vom Umgang mit konkurrierenden religiösen Wahrheitsansprüchen aus toleranztheoretischer Sicht*, in: Hans Krech/Udo Hahn (Hg.), *Ökumenische Konzeptionen und Perspektiven. Im Auftrag der Bischofskonferenz der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD)*, Breklum 2007, 41–75, 54f.

»We have met each other at depth«, heißt es beispielsweise in einer solchen recht typischen Dokumentation eines Dialogprogramms. »We have been built up by each other's faith in Jesus Christ. We have been challenged truly to listen to one another. We have been called to let go of prejudices and misunderstandings which in the beginning we did not know we possessed. We have grown in respect and love for both our traditions. We have learnt much. We have become aware that the Spirit of God is at work in our meetings, calling us to a change of mind and heart.«³⁹

Dieses für die Dokumentation ökumenischer Begegnungen typische Zitat gibt einen »hohen Grad an emotional-wertmäßiger [oder wertorientierter⁴⁰] Intensität«⁴¹ wieder, der laut Michail Bachtin charakteristisch ist für den Chronotopos der Begegnung. Darüber hinaus zeigt es, dass die Geschichte der Ökumene eine Geschichte *erfahrener* Begegnungen ist. Entsprechend sieht sich die Ökumene-geschichtsschreibung vor die Herausforderung gestellt, die Geschichte als Erinnerung und Weitergabe von Erfahrungen intensiver Begegnungen zu schreiben.⁴²

Das Bild, das die Raum-Zeit-Konstruktion der herkömmlicheren Ökumene-geschichtsschreibung präsentiert, ist eigentümlich spannungsreich-widersprüchlich. Einerseits erscheint die Ökumenische Bewegung räumlich wie zeitlich höchst konkret und komprimiert: Raum und Zeit, die emotional und wertorientiert intensiven Begegnungen, Konferenzen etc. sind materielle und reale Größen. Andererseits erscheint die Ökumenische Bewegung als raum-zeitlich universale Größe: Die besonderen Orte, Zeiten und Epochen, die die Geschichte gliedern, werden als symbolische Orte und Ereignisse konstruiert und erscheinen zeitlich und räumlich dekontextualisiert.

Anders gesagt: Die Ökumene-geschichte oszilliert: Orte/Räume, Zeiten und Ereignisse werden gleichzeitig als materielle und symbolische, reale und konstruierte, in konkreten Raum-Zeit-bezogenen Praktiken ebenso wie in Bildern repräsentierte konzeptualisiert; sie werden zu »real-and-imagined places«, zu

³⁹ Pastor and Priest. Australian Lutheran – Roman Catholic Dialogue, Adelaide 1990, 3, zitiert nach Gideon Goosen, *Bringing Churches Together. A Popular Introduction to Ecumenism*, Genf 2001, 2.

⁴⁰ Siehe Bachtin, *Formen der Zeit*, 22; der »wertorientierende« Charakter der Begegnung resultiert aus der Tatsache, dass »die Begegnung ... erwünscht oder unerwünscht, freudig oder traurig, zuweilen schrecklich sein [kann], sie kann auch ambivalenten Charakter haben«.

⁴¹ Bachtin, *Formen der Zeit*, 192.

⁴² Vgl. etwa Konrad Raisers Verweis auf das Problem der Weitergabe von Erinnerung und Erfahrung an die nächste Generation, in: Raiser, *Introduction*, xiii.

höchst konkreten Orten und Zeiten, die der Geschichtlichkeit ihrer Existenz jedoch zugleich immer wieder entzogen werden.⁴³

Heutige Gegengeschichtsschreibungen reagieren auf diese Ambivalenz und Widersprüchlichkeit mit der Wiederentdeckung von lokal-regionalen Ortsbezügen und mit der Tendenz zur Stabilisierung lokaler und kultureller Identität (bis hin zu deren separatistischen und essenzialistischen Überbetonung). Sie brechen das zwischen Ort-/Zeitlosigkeit und Ort-/Zeit-Bezug, zwischen dem Symbolischen und dem Konkreten oszillierende Bild auf, indem sie die »Permanenzen des Raums« und der Zeit⁴⁴ bestätigen und auf die anhaltende Existenz von Differenzen wie Zentrum vs. Peripherie, Nord vs. Süd hinweisen. Gegen die Hegemonie herkömmlicher Raum-Zeit-Symbole werden andere, regionale Orte und Zeiten gesetzt, denn: »The margin refuses its place as Other.«⁴⁵

Diese konfrontative Reaktion weist darauf hin, dass die herkömmliche Geschichtsschreibung im Subtext Hierarchien und imperiale Einschreibungen perpetuiert. Postkoloniale Interpretationen wie die von Musa Dube unterstreichen diesen Eindruck: In ihrem Aufsatz – zu Deutsch: »Retter *der* Welt, aber nicht von der Welt. Eine postkoloniale Lektüre der Raum-Konstruktion im Johannesevangelium« – kritisiert sie die Interpretation des »Wortes« Gottes als Raum-Zeit-lose Größe (am Anfang, vor aller Zeit, war das Wort und das Wort war bei Gott) und das dahinterstehende Interesse, mittels dieser Interpretation missionarischen Bemühungen den Anschein einer außerweltlichen, außergeschichtlichen und unhinterfragbaren Autorität zu verleihen.⁴⁶

5. Beispiele ökumenischer Gegengeschichtsschreibung

Die Raum-Zeit-Ordnung ist implizit oder explizit in den neueren ökumenischen Gegengeschichtsschreibungen präsent. Drei Modelle ökumenischer Gegengeschichtsschreibungen aus dem afrikanischen Kontext seien im Folgenden skizziert.

⁴³ Bachmann-Medick, *Cultural Turns*, 298.

⁴⁴ Siehe Rudolf Maresch/Niels Werber, *Permanenzen des Raums*, in: Dies. (Hg.), *Raum – Wissen – Macht*, Frankfurt/Main 2002, 7–30.

⁴⁵ Edward Soja/Barbara Hooper, *The Spaces that Difference Makes. Some Notes on the Geographical Margins of the New Cultural Politics*, in: Michael Keith/Steve Pile (Hg.), *Place and Politics of Identity*, London/New York 1993, 183–205, 190.

⁴⁶ Musa Dube, *Savior of the World but not of This World. A Post-Colonial Reading of Spatial Construction in John*, in: R. S. Sugirtharajah (Hg.), *The Postcolonial Bible*, Sheffield 1998, 118–135.

Kritische und kontrapunktische Re-Lektüre von Quellen

Methodisch und perspektivisch gibt es eine große Variationsbreite an Gegengeschichten: Einige unterziehen die traditionellen Quellen und ihre Interpretationen einer kritischen Revision und decken versteckte und offene Verbindungslinien zu imperialen Stereotypen und Asymmetrien auf. Sie greifen damit von der Forschung vernachlässigte, ausgeschlossene und verschwiegene Aspekte und Lücken auf und dechiffrieren sie. Dazu zählen bspw. Stanley Friesens oder Brian Stanleys Untersuchungen der Quellen und Interpretationen der Weltmissionskonferenz von Edinburgh 1910.⁴⁷ Beide Forscher kommen nach ihrer kritischen Re-Lektüre der Quellen von Edinburgh zu dem Schluss, dass Schwarzafrika hier »stiefmütterlich« behandelt wurde. Afrika erscheint als der »ganz andere« *Raum*, der »schwarze« Kontinent; der Afrikaner wird, anders als der Asiate, als der unvergleichbar »Andere«, als ein unzivilisierter, kultur- und religionsloser Heide konstruiert, der auf einer *zeitlich* früheren Stufe der Entwicklung stehen geblieben ist; ihm wird keine *coevalness* – Gleichzeitigkeit und Gleichaltrigkeit – zuerkannt.

Hervorhebung marginalisierter Quellen und Inversion der Geschichte

Einen ganz anderen Typ der ökumenischen Gegengeschichte stellt James Amanzes »History of the Ecumenical Movement in Africa« (1999) dar.⁴⁸ Amanze konstruiert Afrika als *den* zentralen und impulsgebenden Ort der weltweiten Ökumene und geht detailliert auf die Akteure der Ökumene in Afrika ein – etwa

⁴⁷ J. Stanley Friesen, *Missionary Responses to Tribal Religions at Edinburgh, 1910* (Studies in Church History, hg. v. William Fox, Vol. 1), New York u. a. 1996; Brian Stanley, *Africa through European Christian Eyes. The World Missionary Conference, Edinburgh 1910*, in: Klaus Koschorke (Hg.), *African Identities and World Christianity in the Twentieth Century. Proceedings of the Third International Munich-Freising Conference on the History of Christianity in the Non-Western World (September 15–17, 2004)*, Wiesbaden 2005, 166–180.

⁴⁸ James N. Amanze, *A History of the Ecumenical Movement in Africa*, Gaborone (Botswana) 1999. Amanze ist Associate Professor am Department für Theologie und Religious Studies in Botswana. Weitere »Geschichten« der ökumenischen Bewegung aus afrikanischer Sicht sind u. a. Eugene E. Uzukwu, *Ecumenism in Africa. Challenges and Prospects*, in: Justin S. Upkong, *Evangelisation in Africa in the Third Millennium. Challenges and Prospects*, Port Harcourt 1992, 163–171; Bethuel Kiplagat, *Ecumenisms in Africa Today*, in: M. Cassidy/L. Verlinden (Hg.), *Facing New Challenges*, Nairobi 1978, 240–243; Gosbert T. M. Byamungu, *Constructing Newer »Windows« of Ecumenism in Africa*, in: *Ecumenical Review* 53, 3 (Juli 2001).

William Carey oder James E. K. Aggrey. Ferner schildert er zahlreiche »ökumenische« Konferenzen des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts in Afrika. Er führt damit ganz andere Zeiten und Orte ein und bewertet sie als zentral für die Geschichte der Ökumene.

Die Kirchen Afrikas seien, so Amanze, schon im 19. Jahrhundert ökumenisch reifer und denen Europas und der USA überlegen gewesen. Während Letztere aufgrund ihrer konfessionellen Rivalitäten das christliche Leben in Afrika empfindlich verwirrt hätten,⁴⁹ seien die Kirchen Afrikas schon gegen Ende des 19. Jahrhunderts reif genug gewesen, »um die Übel, die die geteilte Kirche unter der afrikanischen Bevölkerung anrichtete, zu erkennen«⁵⁰.

Amanze nutzt also das Mittel der Inversion, um die hegemonialen Kontraste umzukehren. Besonders deutlich wird dies an seiner – stark an Bewegungen wie die Negritude oder den Pan-Afrikanismus erinnernde – Umkehrung der Metapher vom schwarzen Kontinent:

»Während die Kirchen in Afrika die mutigsten Schritte unternahmen, um die Kirche zu einer organischen Einheit aufzurufen, schlummerten die Mutterkirchen der nördlichen und westlichen Hemisphäre weiterhin in der *Dunkelheit* der reformatorischen Trennungen. Ironischerweise ging der Ruf nach Einheit in Afrika der Konferenz in Edinburgh voraus, sodass argumentiert werden kann, dass die Ökumenische Bewegung in Afrika sowohl Katalysator für den Start der Ökumenischen Bewegung in Edinburgh im 20. Jahrhundert war als auch geistiges Kind der Initiativen, die auf der Konferenz in Edinburgh unternommen wurden.«⁵¹

Amanzes Betonung der Kirchen Afrikas als – wenngleich oft von den Mutterkirchen abgelehnten – Hauptagitatoren der Ökumene in Edinburgh steht in einer bemerkenswerten, aber nicht unversöhnlichen Spannung zu Friesens und Stanleys Feststellung der »stiefmütterlichen« Behandlung Afrikas. Deutlich wird daran umso mehr Amanzes perspektivenleitendes Interesse, die Dominanz Afrikas in der ökumenischen Geschichte darzustellen. Hier steht er in einer historiographischen Tradition innerhalb Afrikas, die eine oftmals antiwestliche Geschichtsschreibung mit essenzialistischen Identitätskonstruktionen verbindet. Diese Form der Gegengeschichtsschreibung übernimmt Methoden westlicher Ge-

⁴⁹ Amanze, *Ecumenical Movement*, 287; siehe zu diesem Argument auch Adrian Hastings, *Church and Mission in Modern Africa*, London 1967, 238.

⁵⁰ Amanze, *Ecumenical Movement*, 155.

⁵¹ Amanze, *Ecumenical Movement*, 154.

schichtsschreibung wie auch westliche Projektionen oder »Erfindungen« Afrikas⁵² und interpretiert sie im neuen – »afrikanischen« und identitätsaffirmierenden – Sinn. Kontinuitätsbrüche oder Vermischungsprozesse sind hier kaum im Blick.⁵³

Untersuchung der *agency* in der Geschichte

Die beiden erwähnten Modelle weisen bereits auf die zentrale Bedeutung ökumenischer Akteure hin und kritisieren den Ausschluss nicht-europäischer »agency« aus den gängigen eurozentrischen Darstellungen der ökumenischen Geschichte.

Ein dritter »Typ« neuerer kritischer Geschichtsschreibung stellt genau dieses, kulturwissenschaftlich zunehmend wichtige Thema »agency« in den Mittelpunkt.⁵⁴ Die Anwendung des reflektierten und theoretisch durchdachten Konzepts von »agency« auf die Ökumenegeschichtsschreibung im engeren Sinn fehlt bislang, sodass sich die folgenden Ausführungen auf die Ökumenegeschichtsschreibung im weiteren Sinne beziehen.

Unter Aufnahme der Untersuchungen Jean und John Comaroffs zur Missionsgeschichte Südafrikas⁵⁵ sowie der Überlegungen von Michel de Certeau⁵⁶ und James Scott⁵⁷ zum subversiven Widerstand weist Tinyiko Maluleke darauf hin, dass Geschichtsschreibung die Subalternen stärker als geschichtlich handelnde

⁵² Siehe V. Y. Mudimbe, *The Invention of Africa. Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge*, Indianapolis/London 1988.

⁵³ Einen besonderen Einfluss auf die identitätsaffirmierende Funktion von Geschichtsschreibung im Kontext »Afrika« hatte die afrikanische Diaspora und die von Leopold Senghor, Alioune Diop und vielen anderen unterstützte Bewegung *Négritude*. Mit der Zeitschrift *Présence Africaine* hatte die Bewegung ein wichtiges, internationales Publikationsorgan, das auch eine besondere Geschichtsschreibung generierte und vorantrieb; vgl. dazu: Bogumil Jewsiewicki, *Présence Africaine as Historiography. Historicity of Societies and Specificity of Black African Culture*, in: V. Y. Mudimbe (Hg.), *The Surreptitious Speech. Présence Africaine and the Politics of Otherness 1947–1987*, Chicago/London 1992, 95–117; Catherine Coquery-Vidrovitch, *Présence Africaine. History and Historians of Africa*, in: Mudimbe (Hg.), *Surreptitious Speech*, 59–94.

⁵⁴ Zum Thema *Agency* siehe u. a. Anke Barthels/Michael Schultze u. a. (Hg.), *Re/Defining the Matrix. Reflections on Time – Space – Agency*, Frankfurt/Main u. a. 2006; Krause/Meyer u. a., *Chronotopographien*.

⁵⁵ Jean Comaroff/John L. Comaroff, *Of Revelation and Revolution. Christianity, Colonialism and Consciousness in South Africa*, Bd. 1, Chicago 1991.

⁵⁶ Michel de Certeau, *The Practice of Everyday Life*, Berkeley 1984.

⁵⁷ James C. Scott, *Weapons of the Weak. Everyday Forms of Peasant Resistance*, Yale 1985; Ders., *Domination and the Arts of Resistance. Hidden Transcripts*, Yale 1990.

Subjekte und nicht nur als Opfer der Geschichte in den Blick nehmen müsse.⁵⁸ Dazu müssten zum einen mündliche Quellen – die *Oral History*⁵⁹ – stärker einbezogen werden, weil die herkömmliche Geschichtsschreibung fast ausschließlich »die Sieger der Geschichte« – die weißen Kolonialherren – als geschichtliche Subjekte betrachtet; zum andern müssten traditionelle Texte auf ihre Subtexte hin befragt werden.

Maluleke steht hier in deutlicher Nähe zur gegenwärtigen Diskussion der Frage nach dem handelnden Subjekt in den Kulturwissenschaften. Gegenüber einem strukturellen Determinismus, der das Subjekt als von Faktoren bestimmt sieht, die außerhalb seines Einfluss- und Kontrollbereichs liegen, kritisieren Vertreter der Cultural Studies, und hier insbesondere der Subaltern Studies und der Postcolonial Studies, dass das Bestreiten von Möglichkeiten zur »agency« den Einzelnen letztlich aus der Verantwortung für das eigene Handeln nehme.⁶⁰ Dies führe ferner dazu, dass die Möglichkeit ausgeschlossen werde, die »Subalternen« könnten ihre Lebensbedingungen verändern. Mit dem Begriff »agency« verbindet sich das Interesse, das Subjekt wie auch Institutionen neu – weniger zeit-, kontext- und geschichtslos und mehr unter Perspektivierung individueller und gemeinschaftlicher Handlungsoptionen – zu denken. Die Ansätze bewegen sich dabei »zwischen den zwei Extrempolen des absolut freien und unabhängigen Menschen und dem Subjekt als Effekt von Diskursen oder ... vom sozialen Kontext bewegt«⁶¹ – wie Margaret Archer konstatiert:

⁵⁸ Tinyiko Sam Maluleke, A Historical Quest for a Black Presence that »Walks«, in: Philippe Denis (Hg.), *Orality, Memory and the Past. Listening to the Voices of Black Clergy under Colonialism and Apartheid*, Pietermaritzburg 2000, 229–250; Ders., *The Rediscovery of the Agency of Africans*, in: *Journal of Theology for Southern Africa* 108 (Nov. 2000), 19–37; Ders./Saronjini Nadar, *Alien Fraudsters in the White Academy. Agency in Gendered Colour*, in: *Journal of Theology for Southern Africa* 120 (Nov. 2004), 5–17.

⁵⁹ Das Interesse an der Aufarbeitung bislang mündlich überlieferter Geschichten, das in Südafrika schon vor dem Ende der Apartheid vorangetrieben wurde, hat durch die auf der Wahrnehmung von »stories« basierende Wahrheits- und Versöhnungsprozesse sowohl neuen Auftrieb als auch neue Impulse bekommen; vgl. hierzu etwa die facettenreichen Veröffentlichungen von Philippe Dennis: Ders. (Hg.), *The Making of an Indigenous Clergy in Southern Africa. Proceedings of the International Conference held at the University of Natal, Pietermaritzburg, 25–27 October 1994*, Pietermaritzburg 1995; Ders., *Orality*; Ders., *The Use of Oral Sources in Church History*, in: *Bulletin for Contextual Theology in Southern Africa and Africa* 2 (April 1995), 32–35; Ders., *Oral History in a Wounded Country*, in: Jonathan A. Draper (Hg.), *Orality, Literacy and Colonialism in Southern Africa*, Atlanta/Pietermaritzburg 2003, 205–216; Ders./James Worthington (Hg.), *The Power of Oral History: Memory, Healing and Development*. XIIth International Oral History Conference, Pietermaritzburg, 24–27 June 2002, Pietermaritzburg 2002.

⁶⁰ Siehe Peter Jelavich, *Cultural History*, in: Budde/Conrad u. a., *Transnationale Geschichte*, 227–237.

⁶¹ Krause/Meyer u. a., *Chronotopographien*, 11.

»On the one hand, Enlightenment thought promoted an ›undersocialised‹ view of man, one whose human constitution owed nothing to society and ... who simply operated in a social environment. On the other hand, there is a later but pervasive ›oversocialised‹ view of man whose every feature, beyond his biology, is shaped and moulded by his social context.«⁶²

In der Verortung von »agency« zwischen diesen beiden Extrempolen liegt die Anfälligkeit für den Missbrauch dieses Konzepts. Entsprechend warnt auch Maluleke, dass die Erforschung der »agency« der Subalternen der Geschichte eine Gratwanderung sei und von verschiedenen Seiten funktionalisiert werde: Die Geschichtswissenschaft beispielsweise benutze die Darstellung der Unterdrückten als geschichtlich handelnde und verantwortliche »agents« gelegentlich dazu, um von der Unterdrückungsgeschichte abzulenken, strukturelle Asymmetrien in der Machtverteilung zu kaschieren und Schuldgefühle des Westens zu beruhigen. Auch die Politik missbrauche den Begriff »agency« und verwende ihn als Strategie, um – konservativ-behavioristisch und nach der Art des positiven Denkens – an gewünschte Einstellungen wie den »unbezwingbaren Geist« oder die »lebendige Spiritualität der Afrikaner« oder afrikanischer Christen zu appellieren.⁶³

Konservative Politiker und Verhaltenswissenschaftler »fordern schwarze Menschen auf, sich selbst als Handelnde zu sehen, nicht als Opfer«, so analysiert Cornel West. »Oberflächlich betrachtet ist dies ein tröstlicher Rat, ein nettes Klischee für die Unterdrückten. Aber inspirierende Parolen können eine substantielle historische und soziale Analyse nicht ersetzen. Wenngleich Schwarze nie ausschließlich Opfer waren, die in Selbstmitleid schwelgen und um weiße Geschenke betteln, so wurden – und werden – sie gleichwohl Opfer. Daher macht die Aufforderung an Schwarze, agents zu sein, nur Sinn, wenn wir auch die Dynamiken untersuchen, die sie zu Opfern machten und machen und gegen die sich ihre agency zum Teil richtet.«⁶⁴

⁶² Margaret S. Archer, Realism and the Problem of Agency, in: *Journal of Critical Realism* 5, 1; 2002, 11–20, 11. Zum Problem von »agency« vgl. Edward Sojas Hinweis darauf, dass in den Cultural Studies fast jeder Einkauf, jede Programmwahl o. a. als Ausdruck einer vermeintlich subversiven und heimlichen »agency« gesehen werden kann, sodass der Begriff beliebig wird; siehe Edward Soja, *Thirdspace. Journeys to Los Angeles and Other Real-and-Imagined Places*, Malden/Oxford 1996, 11.

⁶³ Maluleke, *Rediscovery*, 27.

⁶⁴ Cornel West, *Race Matters*, Boston 1993, 14.

Eine Revision der Geschichtsschreibung durch die bloße Hinzufügung schwarzer Gesichter als »agents« der Christentums- und Ökumenegegeschichte genügt also nicht. Geschichte werde damit nicht kritisch-neu geschrieben, so Maluleke; vielmehr unterstreiche eine solche scheinbar vollständigere Geschichte die hegemoniale Geschichtsschreibungspraxis.

Ogbu Kalu, Prof. für Religious Studies in Nigeria, hat schon 1988 darauf hingewiesen, dass »native agents« in seien und in die Geschichte eingefügt würden, um das koloniale Bild der Missionsgeschichte zu korrigieren.⁶⁵ Ironischerweise aber seien viele dieser »agents« trotz schwarzer Hautfarbe eher westliche »agents« gewesen; durchaus mit Stolz hätten sie oftmals Franz Fanons »weiße Masken« getragen.

Mit Maluleke, West, Kalu u. a. bahnt sich also ein Weg in der Ökumenegegeschichte an, der die eurozentrische Geschichtsschreibung und ihre Resultate nicht einfach in ihr Gegenteil umkehrt und Kontraste und Kontrastfolien zwischen West und Rest, »Eigenem« und »Fremdem« noch verstärkt. Vielmehr wird erstens Geschichtsschreibung selbst unter die Lupe genommen und auf ihre »Ideologien« und Asymmetrien hin befragt, und zwar, zweitens, nicht nur von Historikern oder mittels geschichtswissenschaftlichen Repertoires: Maluleke ist Religions- und Missionswissenschaftler in Pretoria und Cornel West Prof. für Religion und African American Studies in Princeton; ihre Referenzen stammen aus der Anthropologie (Comaroffs), Philosophie, Religionsgeschichte und Kulturtheorie (Michel de Certeau) oder Soziologie (James Scott).⁶⁶ Und drittens werden mit dem Thema »agency« zentrale Fragen an die Ökumenegegeschichte gestellt: Wer wird als geschichtlich handelnder Akteur konstruiert? Wird er als freier, selbstbestimmter Mensch oder Institution gezeichnet oder als Effekt von Diskursen und sozialem Kontext? Wie wird die Komplexität sozialer Interaktionen und kultureller und imperialer Dynamiken berücksichtigt? Werden die transkulturellen Aushandlungsprozesse und subversive Aneignungen wahrgenommen und untersucht? Und in welches Verhältnis zueinander werden universale und partikuläre Ökumene gesetzt? Die Erforschung dieser

⁶⁵ Ogbu U. Kalu (Hg.), *African Church Historiography. An Ecumenical Perspective*. Papers presented at a Workshop on African Church History, held at Nairobi, August 3–8, 1986, Bern (Evangelische Arbeitsstelle Ökumene Schweiz) 1988. Siehe auch den jüngeren Artikel von Kalu, *Jesus Christ, Where Are You? Themes in West African Church Historiography at the Edge of the 21st Century*, in: *Missionalia* 30, 2 (August 2002), 235–264.

⁶⁶ Vgl. Maluleke, *Rediscovery*, 35.

Komplexität wie auch die Theoriediskussion, die sich hiermit verbindet, steht in der Ökumene-geschichtsschreibung am Anfang.

(Dr. Claudia Jähnel leitet das Referat Mission Interkulturell in Mission EineWelt, Neuendet-sau)

ABSTRACT

The historiography of the ecumenical movement is slowly changing from a rather Eurocentric and universal historiography to a historiography that takes into account regional differences, the plurality and particularity of perceptions and the voices from the so-called margins and thus questions the western meta-narrative. While this shift can be demonstrated by the differences between the first and the third volume of the »History of the Ecumenical Movement« – edited 1957 and 2004 – there is still a tendency to harmonize the various views on the ecumenical movement into an all-encompassing universal story. But besides the »official« historiography there are alternative paths, counter-histories that scrutinize the power relations of global and ecumenical historiography, its myths and narratives, and highlight the agency of the so-called global south.