
Konzepte kirchlicher Pluralität in der Geschichte des außereuropäischen Christentums

Klaus Koschorke

I.

Bestimmte Themen haben an verschiedenen Orten zu verschiedener Zeit unterschiedliche Aktualität. So etwa die Konfrontation von Kirche und Theologie mit einer Pluralität des religiösen Angebotes – ein nicht unwesentlicher Aspekt unseres Konferenzthemas. Während beispielsweise das Stichwort einer multikulturellen, multireligiösen Gesellschaft eine Herausforderung bezeichnet, die sich für die historischen Kirchen Europas in ganz neuer Weise stellt und sie zu einer in vielem veränderten Standortbestimmung nötigt, stellt diese für das außereuropäische Christentum (etwa in Asien) keineswegs ein neues Thema dar. Zählt doch dort die Situation als Minderheit in einem mehrheitlich durch nichtchristliche Kulturen bestimmten Umfeld zu den determinierenden Faktoren der eigenen Geschichte. Daraus resultierten vielfältige Diskussionen und Formen der Problemwahrnehmung, die sich zugleich oft in entsprechende Modelle einer Pluralisierung von Theologie und Kirche umsetzten.

Drei solcher historisch wirksam gewordener Modelle möchte ich im folgenden vorstellen. Es ist dies das Konzept der *Akkommodation*, der *Indigenisierung* und der *Kontextualisierung*. Damit sind drei Begriffe genannt, die auch in der aktuellen ökumenischen Diskussion eine große Rolle spielen, wenngleich sie dort zumeist unscharf verwendet werden und weitgehend gegeneinander austauschbar erscheinen. Es läßt sich jedoch zeigen, daß die drei genannten Konzeptionen spezifischen Problemkonstellationen und Etappen der außereuropäischen Christentumsgeschichte zuzuordnen sind (bzw. dort ihre klassische Ausprägung erfahren haben). Sie stellen also historische Varianten der Begegnung von Christentum und außerchristlicher Kultur dar. Zugleich aber blieben sie – was im Regelfall kaum wahrgenommen wird – nicht ohne Rückwirkung auf die traditionellen (westlichen) Zentren der Christenheit. Lokale Lernerfahrungen wurden also, wenngleich in unterschiedlichem Ausmaß, jeweils auch gesamtkirchlich wirksam. Beschränken werde ich mich im folgenden auf Beispiele aus der Christentumsgeschichte Asiens.

II.

1. Akkommodation

Das erste hier zu diskutierende Modell – das der Akkommodation – verbindet sich v.a. mit der *Jesuitenmission im Asien des 16. bis frühen 18. Jh.s.* Den direkten Seeweg nach Indien, den Kolumbus 1492 im Westen gefunden zu haben glaubte, hat Vasco da Gama ja bekanntlich sechs Jahre später im Osten tatsächlich (mithilfe eines arabischen Lotsen) neu für die portugiesische Krone entdeckt; und wie zuvor bereits Franziskaner und Dominikaner wurde auch die 1540 vom Papst approbierte Gesellschaft Jesu sehr bald in Übersee missionarisch aktiv – in Asien (seit 1542), in Amerika (seit 1553 Provinz Brasilien) sowie in Afrika (Präsenz im Kongo seit 1548). Dabei aber sahen sich die Jesuiten (und die aus ihrer Arbeit hervorgegangenen Gemeinden) in Asien einer spezifischen Herausforderung gegenüber: als Minderheit in zumeist nichtchristlicher Umgebung. Denn anders als in Amerika, wo die spanischen Conquistadores rasch geschlossene Landstriche eroberten und später auch großräumig besiedelten, bestand das Imperium der Portugiesen in Asien im Regelfall nur aus einem Netz von Stützpunkten – ausreichend zur Durchsetzung des von ihnen beanspruchten Handelsmonopols, zudem zumindest in der Anfangsphase auf das Wohlwollen der jeweiligen Landesherren angewiesen. Außerdem erwiesen sich die einheimischen Kulturen Asiens gegenüber dem europäischen Christentum als sehr viel resistenter, als dies in den indigenen Gesellschaften Amerikas und Afrikas der Fall war. Schließlich waren die Jesuiten in Asien von Anfang an auch außerhalb der portugiesisch kontrollierten Territorien tätig. Schon aus diesem Grund waren sie dort in ganz anderer Weise genötigt, sich auf die lokalen Kulturen einzulassen, als dies für zeitgleiche Unternehmungen etwa in Spanisch-Amerika galt.

Man kann dies am Beispiel des *Francisco Xavier* (1506 – 1552) illustrieren. Am 15. Mai 1542 im indischen Goa angekommen, verließ er sehr bald die portugiesische Enklave, um weiter im Süden des Subkontinents unter den bereits christianisierten Paravas tätig zu werden, außerhalb der portugiesischen Besitzungen. 1545 – 1547 wirkte er in Malakka und auf den Molukken, von wo er (nach zeitweiliger Rückkehr nach Indien) nach Japan aufbrach, dessen Boden er erstmals am 15. August 1549 betrat. Von Japan aus richtete er seine Blicke nach China, vor dessen Toren (auf der Insel Sanzian [San Tschao] bei Kanton) er am 3.12.1552 verstarb. Prägend für sein Verständnis christlicher Missionsarbeit wurden v.a. seine Erfahrungen in Japan¹. Die Japaner beurteilte er als die »bei weitem besten [Menschen], die man bis jetzt entdeckt hat, und mir will scheinen,

1. G. Schurhammer, *Franz Xaver. Sein Leben und seine Zeit.* Bd. I/II.1-3, Freiburg 1955/73; P. Aoyama Gen, *Die Missionstätigkeit des hl. Franz Xaver in Japan aus japanischer Sicht,* St. Augustin 1967.

daß wir unter den Heiden niemals ein Volk finden werden, das den Japanern gleichsteht«. Daraus resultierte ein neues Konzept, das an die Stelle der bisher auch von ihm vertretenen tabula-rasa-Theorie trat: die Vorstellung einer Transformation der vorgefundenen Kultur durch das Evangelium, in Anknüpfung an darin vorgefundene positive Elemente. Seine Nachfolger haben diese Vorstellung dann schrittweise in Theorie und Praxis weiterentwickelt. In seiner Geschichte der europäischen Expansion hat der Historiker Wolfgang Reinhard dieser Konzeption der Jesuiten »welthistorische« Bedeutung zugesprochen – als »Alternative zum blinden europäischen Ethnozentrismus« späterer Zeiten.²

Klassische Ausprägung haben diese Grundsätze v.a. durch das Wirken Valignano's und Ricci's erhalten. *Alessandri Valignano* (1537-1606) war 1573 zum Visitor der Jesuitenmissionen in Asien bestellt worden. Er forderte – v.a. im Blick auf Japan – ein intensives Sprachstudium, die genaue Kenntnis der örtlichen Sitten und Etiquette, Anerkennung und Beachtung der Kulturwerte des Landes sowie Hochschätzung der Japaner durch die Missionare. Dem entsprach seine gegen ordensinterne Widerstände durchgesetzte Entscheidung, einheimische Christen (Japaner, Chinesen) in die Gesellschaft Jesu aufzunehmen (seit 1580) sowie die Bildung eines einheimischen Klerus anzustreben (1601 erste Priesterweihe in Japan). Sein Programm einer kulturellen Akkomodation³ wurde v.a. durch *Matteo Ricci* (1552-1610) in die Tat umgesetzt, dessen Ankunft in China 1583 den Beginn einer dauerhaften Präsenz der Jesuiten im Reich der Mitte markierte (nachdem zahlreiche frühere Vorstöße fehlgeschlagen waren). 1601 gelang es ihm sogar, sich in Peking niederzulassen und Zutritt zum Kaiserhof zu erlangen. Ricci's Vorgehen⁴ war von der Zielsetzung bestimmt, die gebildeten Klassen zu gewinnen. Gelehrtendisputationen, nicht aber öffentliche Predigt waren darum seine Methode. Als Referenzsystem dienten ihm dabei nicht der als Götzendienst verworfene Buddhismus und Taoismus, sondern die konfuzianische Tradition. Diese freilich nicht in jener – von Ricci als materialistisch verworfenen – Ausle-

2. W. Reinhard, Geschichte der europäischen Expansion. Bd. I, Stuttgart etc. 1983, 185; ders., Gelenkter Kulturwandel im 17. Jahrhundert. Akkulturation in den Jesuitenmissionen als universalhistorisches Problem (in: HZ 223, 1976, 529-590), 535: »Entwurf einer weltgeschichtlichen Alternative«.
3. J.F. Schütte, Valignanos Missionsgrundsätze für Japan. 2 Bde., Rom 1951/1958; G.H. Dunne, Das große Exempel, Stuttgart 1965. – Als technischer Begriff findet sich der Terminus »Akkomodation« m.W. nicht bei Valignano. Er spricht von »noster modus procedendi«.
4. Ch. E. Ronan/Bonnie B.C. Oh (Hg.), East Meets West. The Jesuits in China, 1582-1773, Chicago 1988; D.E. Mungello, Ricci's Formulation of Jesuit Accomodation in China, in: ders., Curious Land. Jesuit Accomodation and the Origins of Sinology, Stuttgart 1985, 44-73; J. Gernet, Christus kam bis nach China. Eine erste Begegnung und ihr Scheitern, Zürich/München 1984; W.K. Müller, Matteo Riccis Beitrag zur Kenntnis der Religionen Chinas (in: J. Triebel [Hg.], Der Missionar als Forscher, Gütersloh 1988, 130-154); M. Übelhör, Geistesströmungen der späten Ming-Zeit, die das Wirken der Jesuiten in China begünstigten (in: Saeculum 23, 1972, 172-185).

gung der neokonfuzianischen Kommentare der Sung-Zeit (etwa der Schriften eines Chu Hsi [1130-1200]), wie sie in China seit 1313 regierungsamtliche Anerkennung erlangt hatte und zur Grundlage des Prüfungssystems für Staatsbeamte gemacht worden war. Vielmehr plädierte er für eine Rückkehr zu den klassischen Texten, wo er einen monotheistischen Glauben vorzufinden meinte. Die Übersetzung der konfuzianischen Klassiker (insbesondere der »Vier Bücher«) ins Lateinische zählte darum für Matteo Ricci (und seine Nachfolger) ebenso zu ihren Aufgaben⁵ wie die Produktion theologischer Schriften in chinesischer Sprache. Unter diesen sollte v.a. Ricci's Schrift *Die wahre Bedeutung (der Lehre) des Herrn des Himmels* (T'ien-chu shih-i [Tian-zhu shi-yi]) von 1603/04 – ein in Dialogform gestalteter Katechismus⁶ – weite Verbreitung finden.

Ricci's Vorgehen war in den eigenen Reihen keineswegs unumstritten. Zur großen Kontroverse kam es aber erst *nach* seinem Tod. Sie machte sich v.a. an zwei strittigen Punkten fest: der Bewertung der Zeremonien zu Ehren des Konfuzius (und der Ahnen) sowie der Frage einer angemessenen Wiedergabe des Gottesbegriffes im Chinesischen. Gegenüber dem »zivilen« Verständnis der Konfuziusriten, wie Ricci es vertreten hatte, wurde Einspruch laut, ebenso gegen seine theistische Interpretation des »Himmelskönigs« der konfuzianischen Texte. Durch die Ankunft dominikanischer Prediger aus den Philippinen im Jahr 1632 – mit ihrer sehr viel stärker auf die Gewinnung unterer Volksschichten ausgerichteten Missionspraxis – verschärfte sich die Auseinandersetzung. Unter dem Stichwort »*Ritenstreit*« ist diese mehr als ein Jahrhundert andauernde Kontroverse in die Geschichte eingegangen⁷. Ihre Bedeutung liegt u.a. darin, daß damit eine lokale Auseinandersetzung gesamtkirchliche Bedeutung gewann. Denn nun meldeten sich nicht nur die in Asien rivalisierenden Orden mit konträren Stellungnahmen zu Wort. Spätestens seit 1645 war auch die Glaubens-Kongregation zu Rom mit dem Streit befaßt. Und deren Serie widersprüchlicher Stellungnahmen⁸ spiegelt nicht nur den wechselnden Informationsstand durch die am Streit beteiligten Parteien wider, sondern zugleich auch die Unsicherheit der römischen Zentrale in der Beurteilung fern abliegender Vorgänge. Am Ende freilich stand das definitive Verbot der einheimischen Riten (und damit eines auf die kulturellen Traditionen Chinas bezogenen Kirchenmodells) durch Papst Benedikt XIV. Neben der Verwendung der chinesischen Gottesbezeichnungen T'ien und Shang-ti untersagte

5. D.E Mungello, The Seventeenth-Century Jesuit Translation of the Confucian Four Books (in: Ronan/Oh, East Meets West [s. Anm. 4]), 252-272.
6. Chinesisch-englische Edition durch: D. Lancashire/P. Hu Huo-chen (Hg.), Matteo Ricci S.J. The True Meaning of the Lord of Heaven, Paris/Taipei 1985.
7. G. Minamiki, The Chinese Rites Controversy. From Its Beginnings to Modern Times, Chicago 1985; Y. Ranguin, Das Problem der Inkulturation und der chinesische Ritenstreit, in: M. Sievernich/G. Switek (Hg.), Ignatianisch, 2. Aufl., Freiburg etc. 1990, 272-292; Th. Grentrup, Die kirchenrechtlichen Bestimmungen über die chinesischen Riten: ZMW 15 (1925), 100-110.
8. Minamiki, Rites 25-76.

die im Jahr 1742 erlassene Bulle »Ex quo singulari« auch zahlreiche andere von den Jesuiten bis dato tolerierte einheimische Gebräuche. Zugleich bedeutete sie das faktische Ende der Jesuitenmission in China (und weitgehend auch der jesuitischen Unternehmungen in Indien, auf die sich die gleichgerichtete Bulle »Omnium Sollicitudinem« von 1744 bezieht). Die formelle Aufhebung des Ordens 1773 sollte ihrer Arbeit dann nur noch den letzten Stoß versetzen. Erst mit der kirchenamtlichen Aufhebung des Riteneides im Jahr 1939⁹ wurde die Entscheidung von 1742 auch offiziell revidiert.

Trotz dieses negativen Ausgangs sind von den Experimenten der Jesuiten in Asien *weitreichende Impulse* ausgegangen, innerkirchlich wie außerkirchlich, in Asien selbst ebenso wie in Europa. Ich hebe hervor:

1. Unter den römischen Voten insbesondere die *Missionsinstruktion der Propaganda von 1659* (Instructio Vicariorum ad Regna Sinarum, Tochini et Cocinae profiscentium), die die Richtlinien für die ersten Apostolischen Vikare für China und Indochina enthält. Sie zeichnet sich aus durch die Unterscheidung des zu predigenden Evangeliums und seiner »europäischen« Gestalt und warnt davor, »Frankreich, Spanien, Italien oder einen anderen Teil Europas nach China einzuführen .. Tauscht niemals Bräuche jener Leute gegen europäische aus«¹⁰. In ihrer Zeit ohne allzu weite Resonanz, ist dies Dokument in der jüngeren Diskussion ganz neu entdeckt und v.a. in der katholischen Missionswissenschaft als »Meilenstein der Geschichte der Inkulturation« gewürdigt worden¹¹.

2. Im Blick auf die Wahrnehmung dieser Vorgänge durch das *aufgeklärte Europa* ist insbesondere eine Persönlichkeit wie G.W.Leibniz (1646-1716) hervorzuheben, der in einem intensiven Austausch mit den in China tätigen Jesuiten-Patres stand und sich zur innerrömischen Kontroverse mit einem eigenen Votum *De cultu Confucii civili* zu Wort meldete. In seinen *Novissima Sinica* von 1697 (1699²) sucht er das Interesse des gelehrten Publikums auf China als eine den europäischen Gesellschaften gleichrangige, wenn nicht in manchem sogar überlegene Zivilisation zu lenken. Damit verbindet er den Vorschlag, Akademien einzurichten und einen Wissenschaftsaustausch zwischen Europa und China in Gang zu setzen¹². Die sinophilen Tendenzen der europäischen Aufklärung (greifbar etwa in

9. Minamiki, Rites 183ff.; AAS 32 (1940) 24-26.379.
10. E. Schmitt (Hg.), Dokumente zur Geschichte der europäischen Expansion. Bd. III, München 1987, 522-525 (Text und Kommentar).
11. H. Rzepkowski, Lexikon der Mission, Graz etc 1992, 210f.; G. Collet (Hg.), Theologien der Dritten Welt. EATWOT als Herausforderung westlicher Theologie und Kirche, Imensee 1990, 134f.
12. R. Widmaier (Hg.), Leibniz korrespondiert mit China. Der Briefwechsel mit den Jesuitenmissionaren (1689-1714), Frankfurt 1990; C. Collani (Hg.), Eine wissenschaftliche Akademie für China, Stuttgart 1989; H.-G. Nesselrath/H. Reinbothe (Hg.), G.W. Leibniz. Novissima Sinica. Das Neueste von China, Köln 1979.

Voltaires »Essai« von 1756) sind durch seine Vermittlungstätigkeit entscheidend mitbedingt. Zugleich aber gingen von Leibniz wesentliche Impulse auch für die *Anfänge der protestantischen Missionsbewegung* aus. Stand doch etwa A.H.Francke, der spiritus rector des dänisch-halleschen Pionierunternehmens im indischen Tranquebar (1706), dabei in lebhaftem Meinungs-austausch mit Leibniz¹³.

3. Schließlich verweise ich auf die *innerasiatische Rezeption* des jesuitischen Modells, greifbar nicht nur in der aktuellen Wertschätzung Ricci's selbst durch das regierungsamtliche China¹⁴, sondern wichtiger noch in seinen Fernwirkungen auf andere asiatische Kirchen. So auf die katholische Kirche in *Korea*, deren Anfänge im Jahr 1784 ebenso wenig bekannt wie absolut bemerkenswert sind. Gegründet und (trotz massiver Verfolgungen) im Lande verbreitet wurde sie nämlich durch koreanische Christen selbst, 50 Jahre *vor* dem Eintreffen der ersten europäischen Missionare im Land (1835). Dabei hatten sie Kenntnis der katholischen Religion durch chinesische Schriften der in China tätigen Jesuiten, die im (ansonsten hermetisch abgeriegelten) Korea teilweise bereits seit Mitte des 17. Jh.s bekannt (und in konfuzianischen Zirkeln diskutiert worden) waren. Die Anfänge des Katholizismus in Korea sind also nicht nur das Resultat einer auch im asiatischen Vergleich singulären Selbstausbreitung. Zugleich stellen sie sich *auch* als Ergebnis jener intellektuellen Vorarbeit dar, die die Jesuiten in China – durch die Art ihrer Auseinandersetzung mit dem auch in Korea tonangebenden Konfuzianismus – bereits über ein Jahrhundert zuvor geleistet hatten¹⁵.

2. Indigenisierung

Das nächste hier zu verhandelnde Beispiel, das Konzept der *Indigenisierung*, ist in einer ganz anders gearteten Problemkonstellation entstanden: der Konfrontation der westlichen Missionskirchen mit dem erwachenden Nationalismus der asiatischen Gesellschaften im ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jh.¹⁶. Das 19. Jahrhundert ist ja durch eine ganz neuen Etappe der europäischen Expansion gekennzeichnet. Kolonialpolitisch stand diese in Asien zunächst ganz eindeutig im Zeichen britischer Vorherrschaft; missionsgeschichtlich ist sie weitgehend durch die Dominanz protestantischer Missionsunternehmungen gekennzeichnet.

13. F.R. Merkel, G.W. von Leibniz und die China-Mission. Eine Untersuchung über die Anfänge der protestantischen Missionsbewegung, Leipzig 1920, 158f., 160ff., 214-224.
14. Als Protagonist eines gleichberechtigten Kulturaustausches zwischen Ost und West wurde Ricci etwa in den amtlichen Verlautbarungen zum Jubiläumsjahr 1983 gewürdigt.
15. Einzelheiten bei H. Diaz (Hg.), *A Korean Theology. Chu-Gyo Yo-Ji: Essentials of the Lord's Teaching by Chóng Yak-jong Augustine (1760-1801)*, Immensee 1986, v.a. pp. 16ff., 22ff.
16. Die Bemerkungen dieses Abschnitts stehen im Zusammenhang eines (vom Vf. durchgeführten) Forschungsprojekts des Schweiz. Nationalfonds über »Die christlichen Kirchen Sri Lanka's und der revival von Buddhismus und Hinduismus 1880-1920«.

Dabei waren diese nicht nur evangelisatorisch tätig – durch die Verbreitung eines protestantischen Christentumstyps zumeist angelsächsischer Provenienz. Zugleich übten sie, oft unbewußt, als Agenten westlicher Modernisierung einen tiefgreifenden Einfluß auf die traditionsbestimmten asiatischen Gesellschaften aus. Fand doch mit dem europäischen Missionar nicht nur die Bibel, sondern etwa auch die Druckerpresse Eingang ins Land; und noch vor der christlichen Kapelle wurden vielerorts ein Missionsspital oder eine Missionsschule errichtet – für die einheimische Bevölkerung oft der einzige Zugang zu westlich-moderner Bildung. Die überkommenen Religionen Asiens hatten dem lange Zeit wenig entgegenzusetzen. In zahlreichen Gebieten sahen sie sich darum sowohl seitens ihrer missionarischen Kritiker wie ihrer eigenen Anhänger mit der Prognose eines baldigen Aussterbens konfrontiert.

Gegen Ende des Jh.s freilich sind die Anzeichen eines *revival der traditionellen Religionen Asiens* unverkennbar. Verbreitung fand er zunächst gerade unter den Angehörigen der westlich gebildeten Eliten. Freilich waren es zumeist keineswegs die überkommenen Religionen als solche, die ein solches revival erfuhren. Vielmehr war es zumeist eine modernisierte Form, die sich in vielen Einzelzügen oft genug dem bekämpften missionarischen Vorbild verdankte. Für den Buddhismus in Sri Lanka (Ceylon) beispielsweise wird dieser Sachverhalt in der religionssoziologischen Diskussion unter dem Stichwort »Protestant Buddhism« verhandelt. Gemeint ist damit ein doppeltes: a) der *Protest* gegen das missionarische Christentum; b) die *Imitation* des verhaßten protestantischen Vorbildes¹⁷. Beispiele aus Sri Lanka: So wurde dem (gerade unter der studentischen Elite einflußreichen) Y.M.C.A. (Young Men's Christian Association) bald ein Y.M.B.A. (Young Men's Buddhist Association) – und später auch ein Y.M.H.A. (*Hindu*), dann Y.M.M.A. (*Muslim*) sowie schließlich Y.M.Cath.A. (*Catholic*) – gegenübergestellt. Christliche Katechismen wurden durch einen »*Buddhist Catechism*« ersetzt sowie – besonders bemerkenswert – sogar »*Buddhist Sunday Schools*« eingerichtet.

Im gesamtasiatischen Kontext ist dieser religiöse revival v.a. dadurch von Bedeutung, daß er zumeist die Vorstufe eines auch *politischen Nationalismus* darstellt. Das neugewonnene Eigenwertgefühl der vom westlichen Kolonialismus unterworfenen Völker drückte sich zunächst (und politisch ungefährlich) in der Rückbesinnung auf das eigene religiös-kulturelle Erbe und erst später in der Forderung nach erweiterten politischen Rechten aus¹⁸. Umgekehrt wurde nun zunehmend religiöse Identität als Ausdruck einer auch »nationalen« Gesinnung gewertet. Wer

17. G. Obeyesekere, *Religious Symbolism and Political Change in Ceylon: Modern Ceylon Studies VI* (1970) 43-63; R. Gombrich/ G. Obeyesekere, *Buddhism Transformed*, Princeton 1988.

18. K.M. De Silva, *A History of Sri Lanka*, Oxford/Bombay etc. 1981, 339ff.; G. Thomas, *Christian Indians and Indian Nationalism 1885-1950*, Frankfurt 1979, 16ff. Aus zeitgenössischer Sicht: J.R. Mott, *The Decisive Hour of Christian Missions*, London 1910, 57ff.

Singhalese ist, muß darum also auch Buddhist sein, und der indische Patriot in gleicher Weise Hindu. Damit verbindet sich die Abgrenzung von allem »Westlichen«, »Fremden« – in Gestalt bestimmter europäischer Praktiken und Institutionen (wie z.B. des Alkoholismus oder der britischen Kolonialadministration), aber auch des missionarischen Christentums, das nun zunehmend als *Foreign* und *Western* kritisiert wurde. »Denationalisierend« (*Denationalising*) wurde in den Auseinandersetzungen dieser Zeit zu einem der bestimmenden Schlagworte. Dies ist der Punkt, an dem für die christlichen Kirchen Asiens die *Frage der Indigenisierung* dringend wurde – als Suche nach einer »einheimischen«, nicht-westlichen, einer »nationalen« Gestalt des Christentums. Erreicht wurde dieser Diskussionsstand in den einzelnen Regionen zu unterschiedlichen Zeiten. Doch sollte sich das Jahr 1904/05 – der Sieg des asiatischen Japan über das europäisch-christliche Zarenreich – als ein entscheidendes Datum für die Ausbildung eines gesamtasiatischen Bewußtseins erweisen. Dies ist zugleich die Situation, die die Weltmissionskonferenz von Edinburgh 1910 im Auge hat. Die Situationsbeschreibung ihrer Schlußerklärung ist dabei in erster Linie auf Asien gemünzt: »Wir haben gehört vom Erwachen großer Nationen .. Die nächsten zehn Jahre werden .. ein Wendepunkt in der Geschichte der Menschheit sein ..« Fragen, an denen sich diese Suche nach einer »einheimischen«, »orientalischen«, »nationalen« Gestalt des Christentums¹⁹ festmachte:

1. *Kulturelle Ausdrucksformen*. Spürbar wurde diese Tendenz zunächst v.a. im Bereich der kirchlichen Musik, Kunst und Architektur. Dies ist der primäre Ansatz des Indigenisierungskonzeptes. Er entspricht der Wiederentdeckung des eigenen kulturellen Erbes im nationalen Leben. Kirchen beispielsweise sollten nicht länger im neogotischen Kolonialstil der viktorianischen Ära, sondern in Anlehnung an einheimische Architekturformen errichtet werden. Diskussionen dieser Art gab es etwa in Ceylon seit der Jahrhundertwende, erste Ergebnisse seit etwa 1920. Auch in anderen Bereichen des kirchlichen Lebens (Musik, Liturgie, Kleidung) ist eine analoge Öffnung gegenüber Ausdrucksformen der lokalen Kultur zu beobachten. In diesem Zusammenhang sind beispielsweise auch die 1912/17 einsetzenden Anfänge der christlichen Ashrambewegung in Indien zu sehen.

2. *Theologische Ansätze*. Die Formulierung einer eigenständigen Theologie ist zunächst weniger bestimmendes Thema der Indigenisierungsbewegung, wenngleich auch hier eindeutige Ansätze zu einer nicht an westlichen Vorbildern orientierten Verkündigung zu erkennen sind. Sollte doch – so etwa eine missionarische Stimme des Jahres 1908 – nicht länger ein »englischer«, sondern ein

19. »*Indigenous expression*« oder »*national form of Christianity*«. Technisch wurde der Begriff »Indigenisierung« (*Indigenization*) v.a. in Kontrast zum Konzept der Kontextualisierung; s.u. bei Anm. 29.

»orientalischer« Christus verkündet werden²⁰. Indische Christen (und Nicht-Christen) hatten dergleichen schon sehr viel früher gefordert und zugleich eine »asiatische« Interpretation des Christusereignisses unter Bezug auf die religiösen Traditionen Indiens verlangt²¹. Im Bereich der (missions-)schulischen Curricula entsprachen diesem Postulat verschiedene Experimente einer betonten Förderung der einheimischen Sprachen sowie der (im Vergleich zur bisherigen Dominanz europäischer Themen) ungleich stärkeren Berücksichtigung von Geschichte, Literatur und Kultur des eigenen Landes im Unterricht²². In diesem Zusammenhang änderte sich auch die Wahrnehmung der nicht-christlichen Religionen. Modelle einer »Erfüllungs-Theologie« (Christus als die »Krone« von Hinduismus, Buddhismus etc.) werden nun zunehmend diskutiert²³.

3. *Forderung nach einheimischer Kirchenleitung* (»*indigenous leadership*«). Untergeordnete Stellung sowie die begrenzten Aufstiegsmöglichkeiten des einheimischen Klerus sind einer der Punkte, die in den Kontroversen der Zeit immer wieder auftauchen. Sie hatten ihre besondere Brisanz u.a. darin, daß seit den Tagen eines Henry Venn und Rufus Anderson die Zielvorstellung einer sich selbst regierenden, ausbreitenden und finanzierenden Kirche an sich längst Maxime der offiziellen Missionspolitik (etwa der anglikanischen Church Missionary Society [C.M.S.]) war²⁴. Einheimische Christen beriefen sich nun auf diese Grundsätze. Bei Nichtbeachtung konnten sie – so etwa eine Denkschrift ceylonesischer Christen aus dem Jahr 1878 – die Gründung einer unabhängigen einheimischen Kirche (»Independent Native Church«) fordern²⁵. Analoge Ansätze zur Bildung missionsunabhängiger Kirchen sind gegen Ende des Jahrhunderts in Asien an verschiedenen Stellen zu beobachten. Treibende Kraft waren dabei zumeist westlich gebildete einheimische Eliten, teilweise identisch mit jenen, die auch in den sich formierenden politischen Unabhängigkeitsbewegungen eine entscheidende Rolle spielten²⁶. Die Missionskirchen suchten diesem Postulat vielfach durch Programme qualifizierter theologischer Ausbildung für

20. A.G. Fraser, *The Problem before Educational Missions in Ceylon*, London 1908, 4f.
21. K. Baago, *Pioneers of Indigenous Christianity*, Madras 1969; M.M. Thomas, *Christus im neuen Indien. Reformhinduismus und Christentum*, Göttingen 1989, 30ff.
22. Für Ceylon cf. B. Leathard, *The Rev. A.G. Fraser. His ecclesiastical, educational and political activities in Ceylon 1904-1924*, Ph.D. Loughborough 1990, 122-165.
23. Z.B. J.N. Farquhar, *The Crown of Hinduism*, Oxford etc. 1913; T. Isaac Tambyah, *Foregleams of God. A Comparative Study of Hinduism, Buddhism and Christianity*, London/Madras 1925.
24. C.P. Williams, *The Ideal of the Self-Governing Church. A Study in Victorian Missionary Strategy*, Leiden 1990.
25. K. Koschorke, *Kirchliche Unabhängigkeitsbestrebungen im kolonialen Ceylon*, NZM 50 (1994), 131-136.
26. K. Baago, *The First Independence Movement Among Indian Christians: Indian Church History Review 1* (1967), 65-78.

einen künftigen indigenen Klerus zu entsprechen (so v.a. im Umfeld der Diskussionen von Edinburgh 1910).

4. *Ökumenische Kooperation*. Hervorstechendes Merkmal der Indigenisierungsbewegung ist schließlich das Bemühen um Überwindung der westlichen Denominationalismus. Galt doch die Vielzahl der von den Missionaren ins Land gebrachten Denominationen als sichtbarer Beweis für den »fremden«, ausländischen Charakter des Christentums²⁷. Die Anfänge der ökumenischen Bewegung in Asien – die denen im Protestantismus der alten Welt streckenweise deutlich vorangehen – sind also ein Stück weit als Protest gegen das importierte westliche Christentumsmodell zu interpretieren. Greifbar sind diese Anfänge an zwei verschiedenen Stellen. Einmal in den bereits erwähnten kirchlichen Unabhängigkeitsbewegungen wie etwa der 1868 gegründeten *Bengal Christian Association* oder der *National Church of Madras* 1886, die nicht nur die »Rechte der indischen Christen zu schützen«, sondern auch »die zufälligen westlichen Unterschiede zwischen den Kirchen« zu beenden angetreten waren. Zweitens als Thema der Missionskonferenzen des indischen Subkontinents, die mit zunehmender Dringlichkeit Bündelung der zersplitterten missionarischen Kräfte, interne Koordination (»comity«) sowie Überwindung der innerchristlichen Spaltungen verlangten (so etwa Madras 1902). Über Edinburgh 1910 wurden diese Impulse dann auch für die ökumenische Bewegung des Westens bestimmend²⁸.

Ich halte als *Ergebnis* fest: Die Indigenisierungsdebatten der asiatischen Kirchen – die Suche nach einer nicht-westlichen, den jeweiligen lokalen Traditionen angepaßten Gestalt des Christentums – stellt in vielen Merkmalen einen Reflex auf die erste Welle des asiatischen Nationalismus um die Jahrhundertwende dar; und in einem wichtigen Teilaspekt, dem Impuls zu ökumenischer Kooperation, hatten sie via Edinburgh 1910 zugleich unmittelbar gesamtkirchliche Rückwirkungen. Mit der zweiten Welle des asiatischen Nationalismus (im Zusammenhang des Dekolonisierungsprozesses nach dem 2. Weltkrieg) sollte die Indigenisierungsbewegung dann einen neuen Höhepunkt erleben. Analoge Bewegungen im katholischen Bereich sind teilweise erst im Zusammenhang der Rezeption des Zweiten Vatikanum in Asien zu beobachten.

27. H.-R. Weber, *Asia and the Ecumenical Movement 1895-1961*, London 1966, 16ff.; John C.B. Webster, *The Christian Community and Change in 19th Century North India*, Dehli 1976, 93ff., 187ff.

28. Man kann dies an einer Gestalt wie J.R. Mott und seinen wiederholten Asienreisen vor 1910 illustrieren. Umgekehrt setzte sich Edinburgh in Asien fort – in Gestalt der 21 (von J.R. Mott geleiteten) *Edinburgh Continuation Committee Conferences* 1912/13, aus denen später (um 1922/23) die *Nationalen Christenräte* des Kontinents hervorgingen.

3. Kontextualisierung

Mit dem Modell der *Kontextualisierung* schließlich ist jenes Konzept bezeichnet, das in der ökumenischen Diskussion der letzten beiden Jahrzehnte in besonderer Weise einen Boom erfahren (und mit wachsender Beliebtheit zugleich erheblich an begrifflicher Schärfe verloren) hat. Die *technische* Verwendung dieses Terminus dürfte sich wohl auf die Diskussionen des Theologischen Ausbildungsfonds (TEF) des ÖRK Anfang der Siebziger Jahre zurückführen lassen. In einer 1972 erschienenen Studie, die die Zielsetzung theologischer Ausbildung in den Kirchen der Dritten Welt beschreibt, wird erstmals das Konzept der Kontextualisierung zum Programm erhoben und dabei von der bis dahin gebräuchlichen Leitvorstellung einer Indigenisierung abgegrenzt. Letztere, so heißt es, habe die Christen in der Dritten Welt dazu veranlaßt,

»das Evangelium in den Begriffen einer traditionellen Kultur zu beantworten. Kontextualisierung ignoriert dies zwar nicht, rückt aber auch den Prozeß der Säkularisierung, die Technologie sowie den Kampf für menschliche Gerechtigkeit, die die geschichtliche Bewegung von Nationen in der Dritten Welt charakterisieren, ins Blickfeld«.

Die Kategorie der Kontextualisierung geht demnach also weiter als das Konzept der Indigenisierung. Über eine primär kulturell verstandene Verwurzelung des Evangeliums hinaus (bezogen v.a. auf die historischen Kulturen Asiens) sucht sie zugleich bzw. in erster Linie die sich verändernden sozioökonomischen Realitäten des Kontinents ins Auge zu fassen. Mit diesem Verständnis knüpfte der TEF an das Beispiel der Presbyterianischen Kirche Taiwans an, die in analoger Weise »contextualisation« als kritisch-veränderndes Verhalten von einer unkritischen Anpassung an vorgefundene kulturelle (und gesellschaftliche) Normen (bezeichnet als »indigenization«) unterschieden hatte²⁹.

Breitenwirkung hat das Konzept der Kontextualisierung dann v.a. durch die Diskussionen in und um die *Ecumenical Association of Third World Theologians (EAT-WOT)* erhalten. 1976 als Gesprächsforum für Theologen (sowie damals eine Theologin) aus Ländern der Dritten Welt gegründet, hat sich diese Vereinigung der Vorstellung eines Pluralismus theologischer Artikulationen verschrieben, und zwar in polemischer Abgrenzung gegenüber einem Alleingeltungsanspruch »westlicher«, europäischer Theologie. Kontextuelle Theologie bezieht sich auf Wahrnehmung, Erfahrung und Verarbeitung des je eigenen Kontexts, und die Analyse der vielfältigen eine Theologie konditionierenden Faktoren – Bedingungen politischer, sozialer,

29. Chr. Lienemann-Perrin, *Training for a Relevant Ministry. A Study of the Contribution of the Theological Education Fund, Madras/Genf 1981, 174ff.*; F. Kollbrunner, *Theorien einer Pluralisierung von Kirche und Theologie*, in: G. Collet (Hg.), *Theologien der Dritten Welt*, Immensee 1990, (133-182) 143ff. – Der Bezug auf die hier referierte Diskussion fehlt etwa bei H. Waldenfels, *Art. Kontextuelle Theologie*, in: K. Müller/Th. Sundermeier (Hg.), *Lexikon missionstheologischer Grundbegriffe*, Berlin 1987, 224-230.

ökonomischer, kultureller und rassischer Art – wurde als erster Schritt einer Dritte-Welt-Theologie erklärt. Während soweit Übereinstimmung bestand, erwies es sich als ungleich schwieriger, bei der inhaltlichen Bestimmung solcher Kontextualität zu einem Konsens zu gelangen. Neben befreiungstheologisch orientierten Ansätzen, die das Thema der sozialen Gerechtigkeit ins Zentrum rücken, standen von Anfang an auch ganz anders geartete Theologiemodelle, die sich etwa primär durch den Bezug auf die religiösen und kulturellen Traditionen ihrer jeweiligen Völker definierten. Dazu kam es im Gespräch zwischen Vertretern verschiedener Kontinente (wie etwa Lateinamerikanern und Asiaten) zu teils heftigen Kontroversen. Je mehr sich der Kreis der Teilnehmer weitete, umso unübersichtlicher wurde zugleich die Diskussionslage. Das war nicht nur zwangsläufige Folge der unterschiedlichen methodischen Orientierung der Gesprächsteilnehmer, sondern zugleich auch Hinweis auf ihren im einzelnen sehr verschiedenen Erfahrungshintergrund.

Wesentliches Motiv bei der Gründung von EATWOT war der Wunsch nach Aufbau einer eigenen Kommunikationsstruktur. Ein auslösendes Moment war beispielsweise die Entdeckung, daß es zwar im politischen Bereich längst einen Dialog zwischen Afrika und Indien gab, nicht aber im Bereich der Theologie, wo nach wie vor (fast) alle Wege über Rom oder Genf (bzw. sonst eine der westlichen Metropolen) führten. Noch heute ist es für asiatische Studenten oft ungleich leichter, ein Stipendium zum Studium in den USA oder Europa als im eigenen Nachbarland zu erhalten. Parallel zu dem direkten Erfahrungsaustausch mit anderen Kirchen bzw. Theologen der Dritten Welt wurde man sich bewußt, in welchem Ausmaß die eigene Selbstwahrnehmung von westlichen Vorgaben bestimmt war. Um ein Beispiel aus unserem eigenen Fach (der Kirchengeschichte) zu nehmen: In Indien – einem Land mit einer immerhin fast 1800jährigen kontinuierlichen Christentumsgeschichte – diente bis in die Sechziger Jahre als Grundlage des kirchengeschichtlichen Unterrichts an protestantischen Colleges die 1908 erschienene englische Übersetzung der »Indische(n) Missionsgeschichte« des deutschen Missionswissenschaftlers Julius Richter aus dem Jahr 1906 (!). Abgelöst wurde Richters Lehrbuch durch verschiedene Unternehmungen einer Kirchengeschichte in indischer Perspektive, koordiniert durch die 1959 wieder ins Leben gerufene *Church History Association of India*, die die indische Christentumsgeschichte im Kontext der nationalen Entwicklung (sowie fokussiert auf die einheimischen Christen) zu beschreiben sucht. Zeitgleich kam es auch in vielen anderen Ländern der Dritten Welt zu zahlreichen Experimenten einer eigenständigen Kirchengeschichtsschreibung. Unter diesen sind insbesondere die verschiedenen Publikationen der 1974 gegründeten *Comisión de Estudios de la Iglesia en Latino América* [CEHILA] hervorzuheben. Veränderte Selbstwahrnehmung (wie sie sich in solchen Kirchengeschichtsprojekten artikuliert) und die verschiedenen Neuansätze zur Formulierung christlicher Identität (kontextuelle Theologien) entsprechen dabei einander³⁰.

30. J.C. Webster, *The History of Christianity in India: Aims and Methods*, in: *Bangalore Theolo-*

Diese Entwicklungen sind in der protestantischen Theologie des deutschsprachigen Raums zunächst nur zögernd zur Kenntnis genommen worden. Stellte Lukas Vischer noch 1979 fest, daß das ihm gestellte Thema – »Europäische Theologie – weltweit herausgefordert« – allenfalls als Euphemismus zu bezeichnen sei, da dort von einer Annahme der Herausforderung durch die Kirchen der Dritten Welt bis dato keine Rede sein könne³¹, so hat sich die Diskussionslage inzwischen doch deutlich verändert. Ich möchte dies hier nicht im einzelnen ausführen und verweise statt dessen auf drei Bucherscheinungen jüngerer Datums. Die erste ist der von Giancarlo Collet herausgegebene Band »Theologien der Dritten Welt. EATWOT als Herausforderung westlicher Theologie und Kirche« (Immensee 1990), der eine detaillierte Analyse und Dokumentation der v.a. im katholischen Raum geführten Diskussion enthält. Zugleich stellt er die vollständigste deutschsprachige Theologiegeschichte der Dritten Welt dar, die wir bislang besitzen. – Als zweites nenne ich (aus dem protestantischen Bereich) Klauspeter Blaser's Studie »Volksideologie und Volkstheologie. Ökumenische Entwicklungen im Licht der Barmer Theologischen Erklärung« (München 1991). Der Lausanner Systematiker setzt sich dabei mit sehr unterschiedlichen theologischen Stimmen v.a. aus Afrika auseinander. Er tut dies mit dem Ziel der Herstellung einer neuen Form ökumenischen Konsenses – nicht in Verkennung der unterschiedlichen Kontexte (und der auf sie bezogenen Theologien), sondern in deren kritischer Würdigung, und zwar am Leitfaden der Barmer Erklärung. – Schließlich verweise ich auf die 1993 im Druck erschienene Habilitationsschrift von Christine Lienemann-Perrin »Die politische Verantwortung der Kirchen in Südkorea und Südafrika« (München 1993). In vergleichender Analyse von politischer Praxis und theologischer Reflexion der Kirchen im Südkorea der Yushin-Verfassung und im Südafrika des Apartheid-Systems sucht sie zugleich Strukturen einer ökumenischen – gleichsam interkontextuellen – Ethik zu entwickeln.

Wichtiger als einzelne (durchaus kontrovers zu diskutierende) Entwürfe kontextueller Theologie dürfte die *veränderte Wahrnehmung von Ökumene* sein, die aus dieser Diskussion resultiert. Ökumene ist eben nicht nur in Kategorien konfessioneller, sondern auch kontextueller Identität zu definieren. Viele der aktuellen Streitfragen im zwischenkirchlichen Gespräch liegen quer zu den traditionellen konfessionellen Kontroversen; und im globalen Maßstab nimmt das Gewicht der Kirchen in den Ländern der Dritten Welt (bereits angesichts der sich teils dramatisch verschiebenden Nord-Süd-Relation) ständig zu. Anfragen, die sich aus ihrem jeweiligen soziokulturellen Umfeld ergeben, werden auch die Kirchen des Westens zunehmend beschäftigen. Das Aufsehen (und die Ratlosigkeit), welches

gical Forum 10 (1978) 110-148; K. Koschorke, Kontextualität und Universalität als Problemstellung der Kirchengeschichte: EvTheol 52 (1992) (209-224), 215ff.

31. L. Vischer, Europäische Theologie – weltweit herausgefordert, in: T. Rendtorff (Hg.), Europäische Theologie. Versuche einer Ortsbestimmung, Gütersloh 1980, 13-26.

das Referat der Koreanerin Hyun Kyung Chung auf der Vollversammlung des ÖRK 1991 in Canberra ausgelöst hat, ist nur ein Indiz dieser Entwicklung. Eine qualifizierte Wahrnehmung der veränderten ökumenischen Rahmenbedingungen ist notwendig, um angesichts solcher Anfragen nicht in unkritischer Zustimmung oder pauschaler Ablehnung stehen zu bleiben.

III.

Was ergibt sich aus diesem Überblick? Drei Bemerkungen zum Schluß.

1. Diskutiert wurden unterschiedliche Modelle der Begegnung von Christentum und außerchristlicher Kultur. Dabei handelt es sich im Regelfall zunächst um *lokale* Vorgänge, um die Konfrontation mit den Lebensverhältnissen und religiösen Gegebenheiten vor Ort. Aus dieser Begegnung resultierten historische *Lernprozesse* und zugleich unterschiedliche Ansätze einer – auf das jeweilige sozio-kulturelle Umfeld bezogenen – Pluralisierung von Theologie und Kirche.
2. Trotz ihres lokalen Charakters hatten die hier vorgestellten Entwicklungen jeweils zugleich auch überregionale, *gesamtkirchliche Rückwirkungen*. Exemplarisch greifbar ist dies am Beispiel des Ritenstreites, der innerkatholischen Diskussion des 17. und 18. Jh.s um die Frage der chinesischen (und indischen) Riten, mit ihren weitreichenden Auswirkungen auf die inner- wie außerkirchliche Öffentlichkeit im Europa dieser Zeit. G.W.Leibniz – Philosoph, Protestant, Gesprächspartner hochgestellter jesuitischer China-Missionare, Initiator eines Wissenschaftsaustausches mit sowie Propagandist einer protestantischen *missio per scientias* nach China – mag als Illustration dieses Vorganges gelten. – Analoges gilt für die Auseinandersetzung der westlichen Missionskirchen mit dem *revival* der traditionellen Religionen sowie dem beginnenden Nationalismus Asiens um die Wende vom 19. zum 20. Jh., die zum Konzept einer *Indigenisierung* des asiatischen Christentums führte. *Ein* Aspekt dieser Indigenisierung – der Protest gegen den importierten westlichen Denominationalismus bzw. der Impuls zu verstärkter ökumenischer Kooperation – wurde via Edinburgh 1910 in der gesamten protestantischen Welt wirksam. – Schließlich sind die vielfachen Entwürfe *kontextueller Theologie* aus den Kirchen Asiens, Afrikas und Lateinamerikas seit den Sechziger und Siebziger Jahren dieses Jahrhunderts nicht nur als Ausdruck lokaler Emanzipation von einem westlich dominierten Einheitsmodell zu werten. Sie machen zugleich darauf aufmerksam, daß die aktuelle Ökumene in der gegenwärtigen polyzentrischen Phase der Christentumsgeschichte stets zugleich durch eine Vielfalt kontextueller Artikulationen charakterisiert ist.
3. In dieser Diskussion um eine angemessene Wahrnehmung der Ökumene wird die Kirchengeschichte (als theologische Disziplin) in ganz neuer Weise relevant.

Dies v.a. dann, wenn sie die globalen Dimensionen der Christentumsgeschichte thematisiert und Lernprozesse (wie die oben skizzierten), die in anderen Regionen teils sehr viel früher als in Europa stattgefunden haben, wahrnimmt. Eurozentrische Engführung bzw. Spaltung der globalen Christentumsgeschichte in eine (westliche) Kirchen- und eine (außereuropäische) Missionsgeschichte werden demgegenüber zunehmend obsolet. Vielmehr werden die historischen Lernerfahrungen der universalen Christenheit zunehmend nicht nur für das ökumenische Gespräch, sondern auch für die eigene Ortsbestimmung wichtig.