Theologische Zeitschrift
herausgegeben von der Theologischen Fakultät der Universität Basel
Jahrgang 38 - 1982 Friedrich Reinhardt Verlag, 4012 Basel

Separatdruck

III Auf dem Weg zur Geschichte der ganzen Kirche – Neue Horizonte

1. Die Geschiche der Kirche in Lateinamerika Eine Interpretation

Enrique Dussel

Einführung

Jedes geschichtliche Ereignis ist unwiederholbar, einzigartig. Kein Bericht, keine Beschreibung eines historischen Tatbestandes kann transparent, neutral, unmittelbar sein; denn: der «Tatbestand» ist nicht das Ereignis selbst, sondern eine Form, in der es sich manifestiert. Jeder Bericht setzt eine «Interpretation» voraus, bewusst oder unbewusst, beabsichtigt oder unbeabsichtigt. Jede Kirchengeschichte (als wissenschaftlicher Bericht – Historie –, nicht als das Ereignis selbst) handhabt die kirchlichen Fakten auf eine bestimmte Weise. Die Geschichte, welche man schreibt, wird abhängen von dem jeweiligen Kirchenbegriff (sei dieser profanhistorisch oder theologisch geprägt). In Lateinamerika zielen wir auf eine Kirchengeschichte, welche auf einer ganz bestimmten Erfahrung und Theologie der institutionellen Gemeinde beruht, wie sie durch Jesus Christus gegründet worden ist.

Allem Anschein nach soll die Mission der Kirche demselben Plan folgen wie die historische Mission des Gründers des Christentums. Jesus Christus verkündet diesen Plan, als er das Buch Jesaja Kap 61,1 aufschlägt: «Und er kam nach Nazaret... und als er das Buch auftat, fand er die Stelle, wo geschrieben stand: ‹Der Geist des Herrn ruht auf mir, weil er mich gesalbt hat; er hat mich gesandt, den Armen frohe Botschaft zu bringen, den Gefangenen Befreiung zu verkündigen...› ...Heute ist dieses Schriftwort erfüllt vor euren Ohren» (Lk 4,16–21).

Wenn «den Armen frohe Botschaft bringen»[1] sein konkretes historisches Ziel war, wie auch das seiner Kirche, so besteht darin notwen-

[1] Der Begriff der «Armen» (πτωχοί bei Lukas, *ʿnāwîm* bei Jesaja) wurde 1973 von der CEHILA (Kommission für das Studium der Geschichte der Kirche in Lateinamerika) zum leitenden interpretativen Gesichtspunkt für das Projekt einer ‹Allgemeinen Ge-

digerweise auch das unbedingte und vorrangige Kriterium für eine christliche Interpretation der Kirchengeschichte: es muss eine wissenschaftliche, aber zugleich – vom Glauben her – eine christliche und – vom wissenschaftlichen Gespräch über den Glauben her – eine theologische Interpretation sein. Der «Sinn» des Ereignisses ergibt sich folglich aus der positiven oder negativen Beziehung zum armen, unterdrückten, einfachen Volk. Nicht im Triumphalismus der grossen Kathedralen oder im Glanz der päpstlichen Kaiserkrönung liegt das Kriterium für eine Kirchengeschichtsschreibung, vielmehr in der christlichen Liebe beim «Brotbrechen» der christlichen, verfolgten, armen, missionierenden, prophetischen Gemeinden: eine Geschichte vom Volk her für das Volk, Geschichte des je gleichen Volkes in pastoraler, katechetischer, evangelisierender Funktion.

Um dies Ziel zu erreichen, müsste man, wie schon gesagt, die biblische Kategorie des «Armen», Unterdrückten, Enteigneten, als Kategorie der historischen Wissenschaft einführen. Man müsste die sozialen Gesamtverhältnisse einer Epoche in ihrer Abhängigkeit von bestimmten praktischen Produktionsverhältnissen untersuchen (feudalistischen, kapitalistischen etc.), welche ihrerseits erlauben würden, die gesellschaftlichen Klassen zu definieren. Die verschiedenen Arten, wie sich besagte Klassen in historischen Konturen, «historischen Blök-

schichte der Kirche in Lateinamerika› erklärt (vgl. CEHILA, Para una historia de la Iglesia en America Latina, Nova Terra, Barcelona 1975, 23 ff.). Der erste Anstoss dazu kam aus Gesprächen, die 1959 mit Paul Gauthier (Jésus, l'Eglise et les pauvres, Ed. Universitaires, Tournai 1962) in Nazareth geführt wurden. In diesen Gesprächen entwickelten wir die Idee, eine Kirchengeschichte «rückwärts» zu schreiben: ausgehend von den Armen (vgl. Hipotesis para una historia de la Iglesia en America Latina, Estela, Barcelona 1967). Im Verlauf der Jahre wurde jedoch deutlich, dass mit der Verwendung des Begriffs der «Armen» als einer Kategorie historisch-wissenschaftlicher Beschreibung eine hermeneutische Problematik verbunden war. Dieses methodologische Problem stand im Zentrum des siebenten Symposiums der CEHILA in San Juan (Puerto Rico) im Jahre 1979. Zu dieser Frage vgl. unsere Ausführungen in Kap. I, Bd. I/1 der ‹Allgemeinen Geschichte der Kirche in Lateinamerika› (die in englisch bei Orbis Books, New York erscheinen wird). Für alle bibliographischen Informationen über die Geschichte der Kirche in Lateinamerika sei auf dieses elfbändige Werk verwiesen (das seit 1977 auch bei Vozes, Petropolis und seit 1981 auch bei Sigueme, Salamanca erscheint). Vgl. ferner F. Zubillaga/L. Lopetegi/A. de Egana, Historia de la Iglesia en America Latina, Bde. I–II, BAC, Madrid 1965–1966; Hans-Jürgen Prien (Hg.), Die Geschichte des Christentums in Lateinamerika, Göttingen 1978; und mein Buch: History of the Church in Latin America, Grand Rapids 1981.

ken», ausdrücken, erlauben es, den Geist einer Epoche, einer Periode, einer Phase oder eines Ereignisses zu erspüren.

Vom Armen her als beherrschter Rasse, Geschlecht, Klasse, Volksgemeinschaft, Nation, kann man den christlichen Sinn des Ereignisses entdecken. Gleichermassen kann man die Kirche, ihre Entstehungsgeschichte, sinnvoll beschreiben, wenn man die Verflechtung der besagten geschichtlichen Gemeinde mit der ganzen sozialen Gesellschaft entdeckt. Während der ersten drei Jahrhunderte ihrer Existenz hat sich die Kirche mit der Gesellschaft insofern verflochten, als sie ausschliesslich in den Kreisen der Beherrschten ihre Strukturen entwickelte und ihre Gläubigen fand (Randgruppen und unterdrückte Klassen): als Kirche der Armen, der Verfolgten, der Märtyrer. Es war ein «Modell» von Kirche, welche sich weder mit dem Staat vermischte noch sich auf die Macht der herrschenden Klassen stützte.

Seit dem vierten Jahrhundert tritt ein anderes «Modell» für die Verknüpfung der Kirche mit der Gesellschaft in Erscheinung: das «Modell» der Christenheit. Jetzt rechtfertigt die Kirche die Zwangsmassnahmen des Staates und der Staat erfüllt kirchliche Funktionen (wie z. B. Bau der Gottesäuser, Schutz der Missionare, Verpflichtung Abtrünniger zum Gehorsam gegenüber den kirchlichen Autoritäten etc.).

Das «Modell» einer Kirche der Armen oder Volkskirche sowie das der Christenheit werden zu hermeneutischen Kategorien, welche als Interpretationsprinzipien wirken. Vor allem geht es darum, die Kirchengeschichte *von* den Armen her *für* die Armen zu schreiben und, – das wäre das Ieal, dem wir uns annähern möchten –[2], *durch* die Armen selbst.

Diese wissenschaftstheoretische Frage könnte Gegenstand langer Debatten sein. Wir sind uns ihrer Bedeutung bewusst und wissen vor

[2] In ihrer jüngsten Versammlung in Manaus, dem neunten jährlichen Symposium, organisierte die CEHILA einen experimentellen Typ von workshop der «historisch-volkstümlichen Produktion», bei dem der Historiker die Grundelemente liefert (häufig Bilder, oder bloss den Kontext der Ereignisse, die in der allgemeinen Erinnerung der «Alten», der «weisen Männer» oder der volkstümlichen Dichter noch lebendig sind), so dass das Volk selber in seinen eigenen Kategorien, Sprachformen und Symbolen die Geschichte der Kirche ausdrücken kann. So definiert das Volk die «Entdeckung» Amerikas durch Kolumbus und die Christen um als die «Invasion» Amerikas (im Blick auf die amerindianos, die im Land lebten), wie das in einem workshop zur volkstümlichen Geschichte in Recife (Brasilien) ausgedrückt wurde. Vgl. dazu Eduardo Hoornaert, A questão do destinador e do destinatario, in Boletin CEHILA 14–15 (1978), 19 ff.

allem, dass sie tiefgreifende methodologische Forderungen beinhaltet, welche wir erst zu erhellen begonnen haben.

2. Prolegomenon: Lateinamerika innerhalb der Universalgeschichte

Als Kirchenhistoriker von Lateinamerika begegneten wir einer zwiefachen Schwierigkeit. Es ging nicht nur darum, eine Kirchengeschichte zu schreiben. Vielmehr mussten wir im gleichen Zug die Geschichte Lateinamerikas als genügende Basis für eine Kirchengeschichte neu interpretieren. Wir mussten die Geschichte Lateinamerikas innerhalb der Universalgeschichte neu situieren, um dem unterdrückten Volk seinen Wert zurückzugeben: zuerst dem Indianer, dann dem Negersklaven und zuletzt dem Campesino und dem Arbeiter ; sowie der Frau aller Epochen und Klassen.

2.1. Amerindia als Vorgeschichte der Kirche

Amerindia war nicht das Gebiet, welches durch Spanien und Portugal entdeckt und erobert wurde. Amerindia ist ein Konglomerat menschlicher Kulturen, deren Emigrationszentrum sich in Nordostasien befand und die von dort durch die Beringstrasse auswanderten. Neolithisches Einflusszentrum ist der Pazifische Ozean. Über diesen kommen die amerikanischen Kulturen von Osten.

Wenn es so ist, dass die neolithische Revolution ihren Höhepunkt im Zusammenschluss der Städte in Mesopotamien im vierten Jahrtausend v.Chr. oder in Ägypten im dritten Jahrtausend sowie in den Kulturen des Industales oder im zweiten Jahrtausend in China erreichte, dann muss man die grossen Städtekulturen Amerikas innerhalb dieser immensen Zivilistationsströmung ansiedeln, welche sich von Westen nach Osten bewegt, vom mittleren zum fernen Osten und von den polynesischen Kulturen bis Amerika.

Im ersten Jahrtausend n.Chr. (ca. 300–900 n.Chr.) stehen zwei grosse, klassische Kulturen in Blüte, die Tiahuanaco-Kultur beim Titicaca-See (heutiges Bolivien) und die Teotihuacan-Kultur in der Nähe des Tezcoco-Sees (Tal von Mexico). Der Glanz dieser Kulturen, welche mit dem Inka-Reich (Peru) und dem Azteken-Reich (Mexico) im 15. Jh.

n. Chr. ihren Höhepunkt erreichten, bezeichnet einen klaren Ort Lateinamerikas in der Weltgeschichte.

Seien es die Nomaden des Nordens oder Südens, die Pflanzer der Mississippitäler und der Antillen bis zum Orinoco, Amazonas und Plata oder die Bewohner der schon erwähnten Städtekulturen, zu denen man noch die Mayas und die Chibchas zählen müsste, – der amerikanische Mensch war Träger hoher Kulturen, Erzeuger einer ursprünglichen Zivilisation mit einer Religiosität, verschwenderisch an Reichtum und Gefühl.[3]

Auf diesen Menschen, auf seine Rasse, Kultur und Religion, wird sich die christlich-europäische «Invasion» stürzen wie «Wölfe, Tiger und Löwen, hungrig seit vielen Tagen» – mit den Worten von Bartolomé de las Casas. Die Würde, Zahl und Schönheit des amerikanischen Menschen ist der fruchtbare und positive Boden, auf welchem man die Geschichte Lateinamerikas bauen wird: ein verachteter, vergessener, ausgebeuteter Boden.

2.2 Die Urgeschichte

Wie die Geschichte der amerikanischen Kulturen kirchliche Vorgeschichte ist, so wird die gesamte Geschichte des Christentums (von seinen Ursprüngen an über die Erfahrung und Assimilation im Mittelmeerraum bis hin zur Ankunft auf der iberischen Halbinsel) Urgeschichte sein für eine Kirchengeschichte in Lateinamerika: deren erster und bestimmender Verlauf – mit seinen Vorzügen und grundlegenden Mängeln. Ein vollständiges Neulesen der Kirchengeschichte in ihrer Gesamtheit und von ihren Anfängen her ist nötig, um unsere lateinamerikanische Geschichte verstehen zu können.

Freilich – die Fähigkeit des Kirchenhistorikers in Lateinamerika zu einer kritischen Interpretation des Christentums, welches «uns» im 16. Jh. aus Europa «erreichte», hängt in grossem Masse von der Frage ab, ob er eine eigene Sicht vom Gesamtverlauf des Christentums in der Weltgeschichte entwickelt hat, ausgehend von dem Kriterium, «den Armen frohe Botschaft zu bringen». Darum ist es Aufgabe des christlichen Historikers in der Dritten Welt, die Gesamtgeschichte des Christentums neu zu lesen.

[3] Vgl. W. Krickeberg/H. Trimborn/W. Müller/O. Zerries, Die Religionen des alten Amerika, Stuttgart 1961.

Über die indoeuropäischen Kulturen und Staaten – von den Phrygiern und Hethitern über die Griechen und Römer, Meder und Perser bis zu den Ariern und vielen anderen – brachen aus der syrisch-arabischen Wüste die Semiten herein, – von den Akkadern, Assyrern, Babyloniern, den Phöniziern und Amorräern bis zu den Hebräern und Jahrhunderte nachher den Arabern. Die Geschichte Israels wird im Kontext der semitischen Geschichte geschrieben, insbesondere wegen seiner Kämpfe gegen die Reiche von Mesopotamien und Ägypten, gegen Griechen und Römer. Für uns ist es wichtig, dass die «religiöse Gemeinde» Israels (von den Patriarchen und Propheten bis zur Synagoge in der Diaspora) ein «Modell» des Judentums darstellt, welches sich von dem einer Monarchie beträchtlich unterscheidet, wo ja der Staat sich mit dem auserwählten Volk deckt.

Ebenso ist das Urchristentum der ersten drei Jahrhunderte als Kirche der Märtyrer ein Modell der Kirche der Armen, welches sich vom «Modell» der nachkonstantinischen Christenheit deutlich abhebt. Die armenische, byzantinische, lateinische, koptische und später russische, böhmische, polnische usw. Christenheit bildet geschichtliche Einheiten, welche das Christentum unausweichlich mit den westlichen europäischen Kulturen gleichsetzen.

Darum stellt die iberische Christenheit, von ihrer ersten, der römischen Etappe an über die westgotische Periode und die muselmanische Besetzung bis zum langen Prozess der Reconquista, welche 1492 mit der Eroberung von Granada endet, den Kontext der christlichen Expansion in Lateinamerika dar.

Weil sich das spanisch-portugiesische Christentum seit langem zu einer Christenheit entwickelt hat, geht der Verlauf der Evangelisation in Amerika Hand in Hand mit dem Zivilisationsprozess, d.h. mit der Zerstörung von Kultur und Politik der amerindischen Völker. Das Evangelium kommt zusammen mit dem Schwert der Unterdrückung, der Gewalt, der Eroberung. Amerika trug folglich eine Kirche, die sich mit dem Staat identifizierte. Der Amerikaner lernte das Christentum in der Form eines lateinisch-spanischen Christenheit-Modells kennen.

3. Erste Epoche. Das Christentum der Kolonialzeit (1492–1807)

Die Kirchengeschichte in Lateinamerika gliedert sich in drei klare Epochen: die indianische Christenheit unter der spanisch-portugiesi-

schen Herrschaft, in der Situation des Handelskapitalismus und der ausschliesslichen Präsenz des Katholizismus. Es folgt die Krise der indianischen Christenheit und die Situation des neuen neokolonialen Bündnisses unter der angelsächsischen, zunächst englischen, später nordamerikanischen Herrschaft, die Zeit der Abhängigkeit vom industriellen Kapitalismus, zuerst vom Freihandel, später vom Imperialismus, sowie die Zeit wachsender Präsenz des Protestantismus, zuerst europäisch, später beinahe ausschliesslich amerikanisch geprägt, bis hin zu den pfingstlerischen und den fundamentalistischen Sekten. Die dritte Epoche wird die Abhängigkeit vom Kapitalismus in eine Krise führen. Es ist die Epoche des Übergangs zu einer nachkapitalistischen Periode.

3.1. Erste Periode. Die Karibik (1492–1519) und die brasilianische Küste (1500–1549)

Unter den Gefährten des Kolumbus befand sich offenbar ein Priester, der 1492 auf der «Isla de los Lucaios» die erste Messe des Kontinents zelebrierte. Es handelt sich um Pedro de Arenas. Auf alle Fälle war die «Entdeckung» (die Invasion der Beherrscher bei den Einwohnern Amerikas), ausgeführt durch einen Händler und Seefahrer aus dem Mittelmeerraum, ein Moment der Expansion der iberischen Christenheit. Spanien und Portugal bildeten, wie Wallerstein sagen würde, das Zentrum des «Welt-Reichs». Die Epoche der Isabella (1492–1504) und Ferdinands (1506–1516) gab der indianischen Christenheit ihre Struktur, indem sie das Patronat über die Kanarischen Inseln und Granada auf die neu beherrschten Länder ausdehnte.

Die Antillen erlebten den ersten Kolonisations-Zyklus; er war gekennzeichnet durch das Gold und durch die «Enkomendierung» der Indianer. Nach der Pockenepidemie 1518 in Santo Domingo blieben kaum 3000 Ureinwohner am Leben. Das war das Ende des goldenen Zyklus und der Beginn der Periode des Zuckers, der Negersklaverei und der Plantagen.

Bereits 1493 mit Bruder Bernal Boyl spaltet sich die kirchliche Macht von der zivilen des Kolumbus ab, verbürgt durch die Bulle *Piis Fidelium.* Nun kamen die franziskanischen Laienbrüder. Die amerikanische Evangelisation begann. 1505 gründen die Franziskaner die erste Mission in Westindien. 1510 kommen die Dominikaner. Aus ihrer

Mitte, durch António de Montesinos, ertönt 1511 der erste prophetische Aufschrei: «Ich bin die Stimme, welche ruft in der Wüste dieser Insel».

Am 15. November 1504 gründet Papst Julius II die ersten drei amerikanischen Diözesen: Bayoense, Magüense und Ayguacense. Ferdinand leistet Widerstand und erhält das Patronat über die indianische Kirche. Die Bulle *Universalis Ecclesiae* vom 28. Juli 1508 bezeichnet den formalen Beginn des Christentums. Auf Vorschlag des Königs werden im Jahre 1511 die drei ersten Bischöfe ernannt: von Santo Domingo, Concepción de la Vega und Puerto Rico. In der Ratsversammlung von Burgos 1512 lässt sich der König die Eintreibung und Verteilung der Zehnten übertragen.

Bewusst oder unbewusst verknüpft sich die Kirche in ihren hierarchischen Herrschaftsstrukturen mit der Macht der Eroberer. Die Klasse der Eroberer, der Encomenderos und der Händler präsentiert sich dem Ureinwohner vermischt mit Missionaren und Klerus. Es wird wichtige Ausnahmen geben.

Aufähnliche Weise ist der Zyklus, der die brasilianische Küste in der ersten Etappe (1500 bis 1559) von der Ankunft des Pedro Alvares Cabral bis zu Tomé des Sousa erfasst, eine chaotische Epoche, gekennzeichnet durch die Ausbeutung des Ureinwohners, des *«pau brasil»*, sowie durch die Teilung des Territoriums zu Capitanías. In dieser Zeit breitet sich die Mission noch nicht systematisch aus. Die Anwesenheit einiger Franziskaner ermöglicht keine bedeutsame christliche Präsenz. Brasilien war ein Stützpunkt, um nach Afrika zu gelangen, zum «Arabischen Meer» (Indischer Ozean) und in den fernen Osten (Goa, Conchin etc.).

3.2. Zweite Periode. Die grossen Missionen (1519–1551) und die Jesuiten in Brasilien (seit 1549)

1519, mit der Invasion der von Kuba aufgebrochenen Cortés im Aztekenreich, beginnt der allgemeine Evangelisationsprozess. Er setzt ein mit dem Evangelisationszyklus I (Karibik) und schreitet fort zu den Zyklen von Mexico, Zentralamerika, des Inka- und des Chibchareiches (Zyklen II, IV, V, VI). In diesem Gebiet wohnte die Mehrheit der prähispanischen Bevölkerung Amerikas. In gleicher Weise markiert die Ankunft von Tomé de Sousa sowie der ersten Jesuiten in Brasilien

am 7. Januar 1549 den systematischen Beginn des Zyklus I der portugiesisch-amerikanischen Küste.

Das Spanien Karls V. (unter seiner Regierung von 1516 bis 1556) und Portugal zur Zeit seiner Seeherrschaft begegnen sich auf dem Höhepunkt ihres Glanzes. Sie bilden das Zentrum des «Welt-Reiches», obwohl der Boom der Minenausbeutung noch nicht stattgefunden hat. Es ist die Zeit des «militanten Katholizismus»: die Evangelisation nach dem Prinzip der *tabula rasa* setzt das Modell der indianischen Christenheit durch. Seite an Seite mit Hernán Cortés geht Bruder Bartolomé de Olmedo nach Mexico, und Bruder Vicente Valverde bricht zusammen mit Pizarro und Almagro auf. «Nuestra Señora de los Remedios» verteidigt Cortés gegen die Azteken und «Nossa Senhora de Vitória» unterstützt im Jahre 1555 Alvaro de Castro gegen die Ureinwohner Brasiliens. Die christliche Religion rechtfertigt die Beherrschung.

Die organische Evangelisation beginnt, als am 14. Mai 1524 die franziskanischen «Zwölf Apostel» in San Juan de Ulúa ankommen. Am 2. Juli 1526 landen zwölf Dominikaner, am 22. Mai 1533 die Augustiner. Die Missionare, die anfangs mit Hilfe von Dolmetschern predigen, machen rasche Fortschritte; bald erlernen sie persönlich eine ganze Anzahl von Sprachen (Ausarbeitung von Wörterbüchern, Grammatiken, Katechismen, Beichtspiegeln und Predigtsammlungen).

Santa María la Antigua del Darién (das spätere Panama) ist 1513 als Diözese gegründet worden, Cuba 1517, Florída 1520. Die kontinentalen Bischofssitze waren damals: Carolense (das spätere Puebla) 1519, Mexico 1530, Honduras, Nicaragua und Coro (später Caracas) 1531, Santa Maria, Cartagena und Guatemala 1534, Oaxaca 1535, Michoacán 1536, Chiapas 1539 und Guadalajara 1548. Im Süden begann Pizarro von Panamá aus – gemäss den Abkommen von Toledo vom 26. Juli 1529 – seinen Eroberungszug. 1537 wurde die Diözese von Cuzco gegründet, 1541 Lima, 1546 Quito und Popayán und 1547 Asunción del Paraguay – noch nicht von Peru, sondern vom südlichen Atlantik her. In Brasilien, von Paraiba bis São Vicente, begannen zuerst die Jesuiten und später die Franziskaner und andere Orden, ihre Evangelisationsarbeit in die Wege zu leiten.

So beginnt langsam das «christliche Volk» in Erscheinung zu treten. Noch gegen den Willen der spanisch-portugiesischen Christen setzt die ursprüngliche, kreative Rezeption des Evangeliums ein von seiten des lateinamerikanischen Mischlingvolkes, des unterdrückten Volkes, der ausgebeuteten Klassen, der werdenden Kultur: der Ureinwohner,

Mischlinge, Negersklaven, verarmten Spanier und Portugiesen. Die beginnenden Aufstände – besonders der Inkas, die nie ganz unterlagen – werden Anstoss geben für den langen Weg der Befreiung. Bereits 1537 erheben sich in Mexico Negersklaven und 1539 die Huaynomota und die Guazamota im Norden. Gegen das herrschende Christentum entsteht ein anderes Modell von Kirche: eine «Volkskirche», die ausserhalb der «Spanierrepublik», auf dem Land, in den Armenquartieren der Städte, sich mit dem leidenden, duldenden, blutenden Christus identifiziert und ihre Befreiung erwartet. Die volkstümlichen Christus-Darstellungen in Lateinamerika heben die Folter und Gewalt des Kreuzes hervor, ihr «tremendismo» drückt aus, wie betroffen sich das lateinamerikanische Volk durch das Christus wie ihm selbst zugefügte Leid fühlt. In dieser Periode beginnen auch die heldenhaften Kämpfe für Gerechtigkeit im Umfeld der *Neuen Gesetze* von 1542. Und wenn auch die Stellung von Las Casas auf der ganzen Linie unterliegen wird, so bleiben doch die Ereignisse beispielhaft für unsere Gegenwart. Die Christenheit in Westindien/Amerika wird auf dem Blut des Indio und auf dem Leiden des Negersklaven ihre Existenz aufbauen.

3.3. Dritte Periode. Die Organisation der Kirche (1551–1620)

1551 wird mit San Salvador de Bahía die erste brasilianische Diözese gegründet; im selben Jahr begeht man das erste amerikanische Provinzial-Konzil: das von Lima. Im spanischen Amerika werden 1546 die drei ersten Erzdiözesen errichtet (Santo Domingo, Mexico und Lima). Erst 1556 dankt Karl V. ab und Philipp II. besteigt den Thron. 1548 wird im Norden von Mexico Silber entdeckt (Evangelisationszyklus III) und fast zu gleicher Zeit in Peru (Evangelisationszyklus VIII).

Der «militante Katholizismus» beginnt einer Herrenklasse Raum zu geben, einer Oligarchie von Landbesitzern, Zuckerrohrpflanzern und Minenbesitzern: es ist der «patriarchale Katholizismus» des «Señor de la casa grande», der über die *«Senzala»* (Sklavenhaus) gebietet.

Durch die «Junta Grande» von 1548 blieb die Kirche unter vollständiger Kontrolle des Staates in einem Patronatssystem, innerhalb dessen vom kleinsten Kirchendiener bis zum bedeutendsten Erzbischof jede Ernennung durch die zivile und politische Gewalt erfolgt.

tung Kolumbien, Ecuador und Bolivien (1810–1821). In ihrem Gebiet kämpfen der Priester Hidalgo und später ein anderer Priester mit Namen Morelos gegen die Kreolen und Spanier und werden 1810–1815 in Mexico vernichtend geschlagen. 1821 erreichen Mexico und Zentralamerika mit Iturbide ihre Unabhängigkeit (Unabhängigkeits-Zyklus III).

Brasilien folgt einem anderen Rhythmus. Da der König von Portugal vor Napoleon flieht und in Rio die Hauptstadt seines Reiches gründet, führt Brasilien eigentlich keinen Unabhängigkeitskrieg – obwohl Helden wie Tiradientes den Freiheitskampf des Volkes vorwegnehmen. Als Pedro I. 1822 sein Bleiben kundgibt, ist Brasilien von Portugal unabhängig, behält jedoch das monarchische System bei, bis sich 1889 die Republik etabliert. Die Kirche leidet im Vergleich zum spanischsprachigen Amerika weniger unter dem Prozess und sieht sich in ihrer Mitte nicht so stark gespalten.

Der Unabhängigkeits-Zyklus V, jener der Karibik, ist viel komplexer. Seine Anfänge liegen in den ersten Jahren des 19. Jh. und bis heute ist er nicht abgeschlossen (Belice ist es mittlerweile gelungen, eine freie Nation zu werden). Haiti geht als erste schwarze unabhängige Nation allen anderen lateinamerikanischen Ländern voran. Bald erreicht auch Santo Domingo die Unabhängigkeit von Spanien, wird jedoch 1822–1844 durch Haiti besetzt. Cuba und Puerto Rico bleiben weiterhin spanische Kolonien bis 1898, als sie in die Hände der Vereinigten Staaten übergehen. Die anderen Inseln der Karibik werden noch lange Zeit die Herrschaft Englands, Frankreichs, Hollands und sogar Dänemarks ertragen müssen – einschliesslich der beiden Guyana und Surinams.

Überall strebten die neuen Regierungen sofort danach, ein nationales Patronat über die Kirche zu errichten, was in den meisten Fällen gelang, wenn auch gegen den Willen Roms.

Der nationale Unabhängigkeitskrieg warf das Christentum aus dem Gleis. Seminarien wurden geschlossen, Bibliotheken verbrannt, Klöster aufgelöst, die Ankunft neuer Missionare verhindert. Das «christliche Volk» setzte den Freiheitskampf mit seinem eigenen Glauben und mit seinen katholischen Volksbräuchen in eins. Sein Gewissen blieb völlig ungespalten. In der neuen Klasse der Kreolen, welche an die Macht gelangte, war das anders: hier bildete sich die Klasse der Liberalen – eine Handelsklasse, verknüpft mit dem angelsächsischen industriellen Kapitalismus.

4.2. Zweite Periode. Die Kirche und die nationale Organisation (1831–1880)

Die liberale Klasse bestand hauptsächlich aus der kommerziellen Oligarchie, welche die Abhängigkeit zum Ausdruck brachte; sie verbündete sich mit den erzkonservativen Landbesitzern, welche landwirtschaftliche Produkte aus den Tropen oder Produkte aus Minen exportierten. Beide gründen die neuen neokolonialen Staaten im Sinne des neokolonialen Paktes: d.h. sie verkaufen Rohmaterial und kaufen Fertigprodukte.

In Brasilien ist es die Zeit von Pedro II. (1840–1889), in Mexico von Santa Ana und anderen vorübergehenden Regierungen (1824–1857), der Zerstörung der Einheit Zentralamerikas (1831), der Instabilität Kolumbiens nach dem Tode von Bolivar (1830), die Epoche von José Perez in Venezuela (1829–1846), von Rosas in Argentinien (1835–1852), von Flores und später Rocafuerte in Ecuador, auf den García Moreno folgt. Es ist die Zeit der «pipiolos» in Chile bis zum Jahre 1861.

Nachdem die Gesandtschaft Tejada von Gross-Kolumbien eine Verbindung zu Rom erlangt hatte – nach dem Misserfolg der Mission Muzi 1823, durch welche Rom zum ersten Mal mit Lateinamerika direkten Kontakt aufgenommen hatte – und obwohl nachher Diözesanbischöfe ernannt wurden, gestaltete sich die Situation für die Kirche immer schwieriger. Irgendwie einig mit den Konservativen, wenn es darum ging, die riesigen Ländereien zu verteidigen (Güter aus «toter Hand» oder aus traditioneller, nichtkapitalistischer Ausbeutung), sah sie sich in der Rolle eines Objekts der Säkularisation und musste in zunehmendem Masse die Enteignung ihrer Güter durch die Liberalen hinnehmen, welche eine eher kapitalistische Vorstellung von der nationalen Entwicklung hatten. Am Ende dieser Periode (etwa seit 1850) bauen die Liberalen ihre Macht aus (in Kolumbien kamen sie 1849 bis 1866 an die Macht, in Brasilien schon in den 70er Jahren, in Argentinien seit Mitre und mit dem Triumph von Buenos Aires seit 1860, in Mexico mit Juarez 1857, in Chile mit Perez 1861, in Uruguay steigen die «colorados» 1852 auf). Der Staat erlaubt der Kirche nicht, das Christenheits-Modell zu verwirklichen, im Gegenteil – er plant eine ideologische, antiklerikale Hegemonie.

In diesem Zusammenhang, angesichts der beginnenden sozialen Umwälzung, kam es in Europa zu einer Krise der Mission. Erst mit der

Restauration setzt eine neue Epoche ein. 1858 wird in Rom durch Pius XIX. das Colegio Pio Latinoamericano gegründet, wo ein grosser Teil der Bischöfe des späteren 19. Jahrhunderts ausgebildet wird. Auch die religiösen Erziehungskongregationen beginnen seit der Mitte des 19. Jh. ihre Mitglieder zu senden. Es beginnt sich eine gewisse «Romanisierung» der lateinamerikanischen Kirche abzuzeichnen. Bis dahin war sie mehr iberisch als römisch geprägt gewesen.

In dieser Zeit (1848) wird der Norden von Mexico (Texas, Neu-Mexico, Arizona und Kalifornien) auf dem Wege nach *far west* gewaltsam durch die Vereinigten Staaten besetzt. So entsteht die «iglesia chicana», eine «schikanierte» Kirche, die beherrscht wird durch den anglo-nordamerikanischen Katholizismus, die französische oder englische Bischöfe ertragen muss, deren mexicanische Priester exkommuniziert werden und welche sich bis 1960 weder in ihrer Sprache noch in ihrer Kultur ausdrücken kann.

4.3. Dritte Periode. Die Kirche und die Abhängigkeit vom Imperialismus (1880–1930)

In der Zeit von 1870–1880 kommt es unter den Staaten der kapitalistischen Welt zu fundamentalen Verschiebungen. Sie haben tiefgreifende Folgen für Lateinamerika und damit auch für das Leben der Kirche in Lateinamerika. Sie ermöglichen ein zwar langsames, aber doch stetes Wachstum des Protestantismus in Lateinamerika.

Der Imperalismus, d.h. eine neue Etappe in der Entwicklung des Kapitalismus, nämlich die Konzentration des finanziellen und industriellen Potentials auf monopolistische Weise, dringt jetzt systematisch in Lateinamerika ein. Der Bau der Eisenbahnen bringt einen neuen «Unternehmergeist» in den Kontinent. Der Liberalismus, eine Klasse, die nach aussen vollständig abhängig ist, erreicht unbestrittene Hegemonie und prägt die Strukturen der neokolonialen Staaten. Das Volk, die konservativen Kreise, der Liberalismus des «Binnenmarktes» (also nicht des Importes; dieser Liberalismus kommt allein in Paraguay für kurze Zeit an die Macht, verliert aber 1870 seinen Einfluss), ja auch die Kirche selbst werden in die Defensive oder sogar in die Opposition gedrängt. Sie warten auf eine nächste geschichtliche Etappe.

Methodisten aus den Vereinigten Staaten ein und 1819 wird in Brasilien die erste anglikanische Kapelle gebaut. Deutsche lutherische Gemeinden lassen sich 1824 in Santa Catarina nieder. Kurz danach erreichen Waldenser Uruguay. Nach und nach verbreitet sich der Protestantismus in ganz Lateinamerika.

Die eigentliche Verbreitung des Protestantismus in Lateinamerika beginnt mit der Tätigkeit von Missionsgesellschaften – der Methodisten in Mexico 1871, in Brasilien 1876, auf den Antillen 1890 und allmählich in allen Ländern. Die presbyterianische Mission dringt 1860 in Brasilien, 1866 in Argentinien, 1872 in Mexico und 1882 in Guatemala ein. Die Baptisten kommen 1881 nach Brasilien, 1886 nach Argentinien, 1888 nach Chile. Zu Beginn des 20. Jh. zählte der Protestantismus etwa 100000 Mitglieder. Mit den Kongressen von Panama (1916), Montevideo (1925) und Havanna (1929) wird der Protestantismus zu einer lateinamerikanischen Realität.

4.4. Vierte Periode. Die Stellung der Kirche gegenüber dem Populismus (1930–1955)

Die Wirtschaftskrise von 1929, der Kampf um die Hegemonie im Zentrum des Kapitalismus (USA gegen England, obwohl es die Achsenmächte waren, welche die beiden Kriege begonnen haben), zerstört teilweise den neokolonialen Pakt Englands und schwächt die liberale Importklasse. In diesem Moment entsteht eine neue Klasse: die nationale industrielle Bourgeoisie Lateinamerikas, Erbin der Liberalen auf dem Binnenmarkt, die Klasse der Handwerksgruppen und der konservativen Landbesitzer, welche nicht exportieren. Ein neuer «historischer Block» übernimmt die Macht: der lateinamerikanische Populismus. Diese nationalistische Bourgeoisie stellte sich nicht mehr gegen die Kirche, da ja die gemeinsamen Feinde die angelsächsischen Industriemächte waren. Sie betrachtete daher die Kirche als natürliche Verbündete (obwohl die Kirche antiliberal und nationalistisch gewesen war). Die lateinamerikanischen Populismen (Vergas in Brasilien ab 1930, Irigoyen seit 1918 und Peron seit 1945 in Argentinien mit Ausnahme eines Cárdenas seit 1934 in Mexico, wo die Erhebung der «Cristeros» 1926 die Kirche in Gegensatz zum mexicanischen Staat bringt) schlagen der Kirche wieder ein Christenheits-Modell vor. Darum spre-

chen wir von der Periode der «Neuen Christenheit». Der populistische Staat (so genannt, weil er zwar einen kapitalistischen Plan verfolgt, aber dennoch nationalistische Autonomie und Verbesserungen für Arbeiter und Campesinos verwirklichen will) erlaubt der Kirche, mit Hilfe enormer Eucharistischer Kongresse «die Strasse zu gewinnen» sowie in den staatlichen Schulen katholischen Religionsunterricht zu erteilen (was der Liberalismus seit der «Laienunterweisung» 1880 verboten hatte).

Die «Neue Christenheit» trat in religiöser Hinsicht besonders durch die Ausbreitung der Acción Católica in Erscheinung (wie sie in Italien in ähnlicher Situation organisiert wurde, als Mussolini dem italienischen Populismus seine Struktur gab). 1929 organisiert sich die Acción Católica in Cuba, 1930 in Argentinien, 1934 in Uruguay, 1935 in Costa Rica und Peru, 1938 in Bolivien. Die Kirche widmet ihr ganzes Interesse der Klein-Bourgeoisie, welche in den verschiedenen Erscheinungen des lateinamerikanischen Populismus oder des europäischen Faschismus eine politisch zentrale Rolle spielt.

So geschah eine bedeutsame geistige Erneuerung, teilweise inspiriert durch Jacques Maritain, in Brasilien bezeichnet durch Tristão de Atayde (Amoroso Lima). Dieser trat an die Stelle von Jackson de Figueiredo (welcher 1930 starb). In Argentinien hatten die intellektuellen Antipositivisten (wie Manue Estrada, 1842–1894) eine durch ihre Bildung privilegierte Generation zurückgelassen (wie Martinez Villada, 1886–1959), die einer Nachkriegsgeneration den Weg eröffnete, so dass sie das christliche Gedankengut in das allgemeine Geistesleben des Landes einbringen konnte. Dieselbe Bedeutung kam in Mexico einem Vasconcelos oder Antonio Caso zu. Gewiss ist, dass neue katholische Universtitäten gegründet wurden (da ja im 19. Jh. die kolonialen Universitäten durch die Liberalen verstaatlicht worden waren): die Xaveriana von Bogotá (1937), die Universität von Medellín (1945), São Paulo (1947), Porto Alegre (1950), Campinas (1956), Buenos Aires und Córdoba (1960), Valparaiso (1961) und viele Dutzende neuer Ausbildungsstätten.

Der soziale Kampf führt auch zur Bildung neuer Kader. Es entstehen Christliche Gewerkschaften und Zentren für soziale Forschung nach dem Zweiten Weltkrieg: besonders wichtig ist die Gründung der JOC (Christliche Arbeiterjugend), die 1961 in Brasilien 500 Sektionen und fast 100000 Mitglieder zählte. Dasselbe gilt auch von der JAC (Katholische Landjugend).

4.5. Fünfte Periode. Die Kirche, Entwicklungspolitik und Nationale Sicherheit (seit 1955)

Diese gegenwärtige Periode soll als die neueste und besonders bedeutende genauer behandelt werden. Dies geschieht in drei Phasen. Die erste (1955–1964) bezeichnet die eigentliche Wachstumsphase, also das Entwicklungsmodell, welches die Einführung nordamerikanischen und europäischen Kapitals und deren Technologie voraussetzt. Die zweite Phase (1964–1976) ist gekennzeichnet durch grausamste Diktaturen mit militärischen Staatsstreichen zur Nationalen Sicherheit. In der dritten Phase (seit 1976) tauchen aufgrund der Trilateralen Doktrin verschiedene Modelle auf (neopopulistisch, sozialdemokratisch, Rückkehr zur Nationalen Sicherheit etc.).

4.5.1. Entwicklung, Christliche Demokratie und Erneuerung der Kirche (1955–1964)

Die zehn Jahre nach dem Krieg (1945–1955) reichten den Vereinigten Staaten aus, um ihre Hegemonie in Europa zu errichten (das deutsche «Wunder»), ebenso in Asien (Aufstieg Japans). Bei einer Umschau begegneten an der Peripherie, in Lateinamerika, kapitalistische Nationalregierungen. Man betrachtete den «Nationalismus» als den Hauptfeind für die beginnende Expansion, die später die transnationale Korporation werden sollte. Die populistischen Regierungen fallen (Vargas 1954, Perón 1955, Rojas Pinilla und Pérez Gímenez 1957, Batista 1959 etc.). An ihre Stelle treten Entwicklungsregierungen, die die Abhängigkeit vom nordamerikanischen und europäischen Kapitalismus zum Ausdruck bringen (Kubitschek in Brasilien 1956, Frondizi in Argentinien 1957, López Mateos in México 1958, Betancourt in Venezuela 1959, und im Verbund damit die Christdemokraten E. Frei in Chile 1964 und Calderas in Venezuela 1969). Diese Regierungen sind alle formell demokratisch.

Die Kirche hat ihre Erneuerung nach dem Krieg begonnen und hat ein Modell, das sie realisieren will: Erneuerung der Liturgie, der Katechese und der Pastoral, Erneuerung der europäischen Theologie, Acción Católica auf der Ebene der Laien, Christliche Demokratie im politischen Bereich. Die Kirche von Chile dient als Beispiel und Führerin. Mons. Manuel Larráin ist in dieser Zeit Prototyp eines Bischofs. Es ist eine Zeit des Wachstums, der Organisation. Vom 25. Juli bis zum

4. August 1955 wird die erste Allgemeine Lateinamerikanische Bischofskonferenz in Rio de Janeiro abgehalten und CELAM (Consejo Episcopal Latinoamericano) gegründet.

In dieser Zeit werden gegründet: Bund der Lateinamerikanischen Ordensleute (CLAR, 1958), Organisation der Lateinamerikanischen Seminare (OSLAM, 1958), Konferenz des Internationalen Bundes der Katholischen Jugend (1953), Informationszentrum der Christlichen Arbeiterjugend (JOC, 1959), Vertretung der Lateinamerikanischen Unternehmer (UNIAPAC, 1958), Christliche Familienbewegung (1951), Lateinamerikanisches Institut für Katechese (1961), Lateinamerikanischer Verband der Katholischen Presse (ULAPC, 1959), Lateinamerikanischer Bund Christlicher Gewerkschaften (CLASC, 1954), Organisation der Katholischen Universitäten in Lateinamerika (ODUCAL, 1953), Christlicher Amerikanischer Lehrerverband (1955) usw.

D.h. es war eine Zeit wachen Bewusstseins auf dem Kontinent mit einem optimistischen Glauben an die Entwicklung und die Möglichkeiten christlichen Engagements. Daneben war es die Zeit der Teilnahme am II. Vatikanischen Konzil (1962–1965), noch in der Rolle der Zuschauer, der «Beobachter», noch nicht als Akteure und Urheber. Man wird sich bewusst, dass unter 186 Millionen Katholiken nur 39000 Priester sind (4700 Gläubige pro Pfarrer). Am dringlichsten stellt sich daher die Frage des Priestermangels, des kommunistischen Vormarschs sowie der Verbreitung des Protestantismus (unter den Katholiken).

Die Protestanten ihrerseits hatten seit 1930 eine bedeutende Entwicklung erlebt. 1936 gab es ca. 2400000 Gläubige protestantischer Konfessionen und Kirchen. 1960 hatten sie bereits die Zahl von 10 Millionen erreicht. In dieser Zeit wuchs der ökumenische Protestantismus und es entstanden Organisationen für die Zusammenarbeit auf lateinamerikanischer Ebene.

4.5.2. Die Kirche unter den Diktaturen der Nationalen Sicherheit (1964–1976)

Angesichts der Unfähigkeit der formalen Demokratien zu einer Entwicklung, die das Volk aus der wachsenden Unterdrückung und Abhängigkeit vom nordamerikanischen Kapitalismus entlassen hätte, ging man zu einem neuen System über: den Militärdiktaturen. Sie ermöglichten eine Entwicklung des Kapitalismus ohne Demokratie.

Am 31. März 1964 fand der Militärputsch in Brasilien statt, 1971 in Bolivien, 1973 wurde der Kongress in Uruguay aufgelöst, am 11. September desselben Jahres wurde Allende ermordet und Pinochet kam an die Macht, 1975 ergreift Francisco Morales Bermúdez in Peru die Regierungsgewalt, 1976 fällt die Nationalregierung von Ecuador, im selben Jahr kommt Videla in Argentinien an die Macht. Lateinamerika bleibt in der Lage der Unterdrückung und Verfolgung. Es ist eine Zeit der Gefangenschaft. Die Kirche ihrerseits wird eine ihrer tiefsten Erfahrungen seit ihrer Niederlassung in Amerika machen. Nach dem II. Vatikanischen Konzil wird die II. Allgemeine Bischofskonferenz in Medellín (1968) eine Wende herbeiführen: Von der Kirche der Entwicklung zur Kirche der Befreiung. Die Theologie der Befreiung wurde zur selben Zeit geboren wie ein starkes politisches Verantwortungsbewusstsein für die Unterdrückten. Unterdrückt waren sie ja durch die Entwicklung, durch die kapitalistische Abhängigkeit, nun aber vor allem durch schreckliche und blutige Diktaturen.

Die Jahre von 1964/65 bis 1968 sind eine Zeit des Wachstums und der Vorbereitung. Die Zeit von 1968 bis 1972 (von Medellín zur XIV. Versammlung von CELAM in Sucre, Bolivien) bringt eine grundlegende schöpferische Kraft hervor, ein Engagement vieler Christen für das Volk, prophetische Bewegungen, die von einer neuen Erfahrung christlichen Lebens zeugen. Es entstanden und wuchsen die kirchlichen Basisgemeinden, das Instituto de Pastoral (IPLA) von CELAM florierte. 1969 erfährt man zum ersten Mal das Martyrium: Antonio Pereira Neta stirbt als Märtyrer in Recife (Brasilien), gefoltert, von Kugeln durchlöchert und durch paramilitärische Kräfte an einem Baum aufgehängt. Er ist der erste Priester. Seither sind es Hunderte von Zeugen des Evangeliums. Am 24. März 1980 wird Mons. Oscar Romero zum Märtyrer, diesmal ein Bischof. Zahllos sind die Laien, Arbeiter, christliche Campesinos, die für ihren Glauben gestorben sind. So zeichnet sich langsam ein neues Modell von Kirche ab.

1973 schrieben die Bischöfe von Nordostbrasilien ein Dokument: «Ich habe den Schrei meines Volkes gehört». Es handelt sich um die Äusserung einer Volkskirche, einer Kirche, die durch das Wirken des Geistes im Volk entsteht. Nun hat das Volk das Wort ergriffen, es hat seine Pastoral, seine Theologie, seine Bischöfe, seine Pfarrer.[4]

[4] Vgl. mein Buch De Medellín a Puebla, Una década de sangre y esperanza (1968–1979), Edicol, Mexico 1979, 618 pp. Für eine Bibliographie des Protestantismus

Von daher hat die Kirche in der schwierigsten Etappe (von Sucre bis zum Aufstieg Carters, 1972–1976) eine Bekehrung erlebt: die Spiritualität des Märtyrertums begleitet die Realität. Die lateinamerikanische Kirche zeigt sich in dieser Weise auf den Römischen Synoden von 1971 und 1974: sie hat ein eigenes Wort zu sagen. Doch zu gleicher Zeit ist es der lange Weg des Kreuzes, auf dem sie geht.

4.5.3. Die Kirche und neue Modelle des abhängigen Kapitalismus (seit 1976)

Seit dem Fall des Populismus (1955) kann der lateinamerikanische Kapitalismus nur noch abhängig und repressiv sein. Die «harten» Diktaturen (Brasilien, Chile etc.) reiben sich auf. Carter schlägt eine «Erweichung» vor, Verteidigung der Menschenrechte, Rückkehr zur Demokratie. Dies dauert aber nicht lange. Reagan (seit 1980) weist auf eine Rückkehr zur Repression des Volkes hin. Es sind Modelle im Fluss, in einer geschichtlichen Periode, wo die kapitalistische Abhängigkeit durch den ständigen Entzug von Kapital eine Entwicklung der Völker unmöglich macht. Dies wiederum mobilisiert die unterdrückten Klassen. Das Problem des Rechtes auf Arbeit, Rechtes auf Leben – ein zentrales theologisches Thema unserer Zeit – deutet auf eine Strukturkrise des lateinamerikanischen Kapitalismus.

Die Kirche ist gespalten. Auf der einen Seite beabsichtigt das Entwicklungsmodell der «Neuen Christen», durch die Democracia Cristiana oder die Sozialdemokratien die lateinamerikanische Kirche mit ihrer Theologie, Pastoral etc. ähnlich wie die Kirche in Europa zu erneuern. Auf der anderen Seite will das Modell der Kirche der Armen oder der Volkskirche sich dem Volk selbst verpflichten, dem armen, unterdrückten, hungernden Volk. Dafür schafft es eine neue Pastoral, eine neue Theologie etc. Auf der III. Allgemeinen Bischofskonferenz in Puebla (1979) kamen diese beiden Positionen deutlich zum Ausdruck und sie verfolgen ihren Weg bis heute.

Nun ist es die brasilianische Kirche, welche die Richtung zeigt, mit ihren über 100000 kirchlichen Basisgemeinden, mit ihren Bischöfen,

vgl. John Sinclair, Protestantism in Latin America: A Bibliographical Guide, South Pasadena 1979. Für den Katholizismus vgl. die Bibliographie in meinem Werk History and Theology of Liberation, New York 1979, 183–189.

welche sich engagieren für die Verteidigung des Bodens der Campesinos, für die Rechte der Ureinwohner, für die Unterstützung des Streiks und der Forderungen der Arbeiter (besonders in São Paulo), indem sie Raum geben für die politische Organisation, für die Kritik der Intellektuellen. Die Kirche in Brasilien erfüllt eine besondere prophetische Aufgabe.

Der Protestantismus seinerseits – mit Körperschaften wie ISAL, ULAJ, CELADEC – erreicht einen entscheidenden Punkt mit dem Lateinamerikanischen Kongress für Evangelisation (CLADE, Bogota 1969), wo angesichts der Krise zur Verantwortung aufgerufen wird. Auf der Conferencia Evangélica Latinoamericana III (CELA III) erreicht man eine klare Ortsbestimmung auf politischem, wirtschaftlichem und sozialem Gebiet. Der Protestantismus ist nun ein lateinamerikanischer mit eigener kontinentaler Prägung innerhalb des weltweiten Protestantismus.

Die Kirchenversammlung von Oaxtepec (1978) bringt die Unión Evangélica Latinoamericana (UNELAM) in die Conferencia Latinoamericana de Iglesias (CLAI), was – wie bei den Katholiken – eine wachsende Präsenz konservativer Mitglieder gegenüber dem prophetischen Geist der ökumenischen Bestrebungen anzeigt.

5. Dritte Epoche. Jenseits des Kapitalismus (seit 1959)

Jede Periodisierung ist auf irgendeine Art *ad placitum;* sie hat immer etwas Künstliches. Auf der anderen Seite erscheinen die historischen Phänomene nicht überall gleichzeitig. Der Prozess der nationalen Unabhängigkeit begann in Haiti zu Beginn des 19. Jh. und endete 1981 in Belice. D.h. die zweite Epoche beginnt in Belice. Ebenso die geschichtliche Epoche, in der die Christen, die Kirchen, in einem Kontext zu leben beginnen, der nicht mehr kapitalistisch, sondern postkapitalistisch ist mit Problemen, Situationen und Strukturen, die bisher unbekannt, neu, verwirrend sind.

In Lateinamerika nehmen die Christen tatsächlich an einer kontinentalen Revolution teil – langsam, wachsend, sporadisch, verborgen – gegen den abhängigen Kapitalismus. Dies wird gegenwärtig besonders aktuell in der Karibik und in Zentralamerika erlebt. Deshalb nehmen wir zum Schluss zwei prototypische Beispiele aus dieser dritten Epoche.

5.1. Die Kirche in Cuba

Die karibische Insel wurde durch Kolumbus am 27. Oktober 1492 entdeckt. Sie war spanische Kolonie bis 1898. 1954 wurde Fulgencio Batista zum Präsidenten gewählt, der faktisch seit 1933 regierte. 1956 begann der Advokat Fidel Castro in Sierra Maestra den Kampf gegen den Diktator. Im Juli 1953 hatte sich Mons. Pérez Serantes, Erbzischof von Santiago de Cuba, für die Flüchtlinge eingesetzt, welche den Militärposten Moncada überfallen hatten. In der Stunde seines Todes rief Mons. Serantos im Blick auf den Sieg der Revolution, die Fidel Castro selbst anführte: «Alles, was uns zustösst, geschieht nach der Vorsehung. Wir glauben mehr an unsere Schulen als an Jesus Christus». Am 2. Januar 1959 marschierte Castro in Santiago ein und wurde am 8. mit Triumph in Havanna begrüsst. Im selben Monat verkündete Papst Johannes XXIII. die Einberufung eines Konzils. Sicherlich war sich die cubanische Kirche nicht bewusst, dass sie – ohne genügende Vorbereitung – in eine neue historische Epoche eintrat.

Die erste Phase der Revolution kann man als «demokratisch und humanistisch» bezeichnen. Der Erzbischof von Santiago versendet jedenfalls ein eindringliches Rundschreiben «Angesichts der Erschiessungen» am 29. Januar. Am 17. Mai wird das Agrarreformgesetz beschlossen, welches die Interessen des nordamerikanischen Privatbesitzes betrifft – die Nordamerikaner besassen 40% des Kulturlandes von Cuba. Im November 1959 ruft der Katholische Kongress in Havanna aus: «Wir wollen ein katholisches Cuba» und weiter: «Cuba ja, Russland nein!» Die Konfrontation begann.

Am 27. Juni sagte Castro in einer entscheidenden Ansprache: «Wer antikommunistisch ist, ist antirevolutionär». Wir befinden uns im Jahre 1960. Am 17. April 1961 findet die Invasion in der Schweinebucht statt – durch exilierte Gegner Castros, die auf Anweisung Kennedys durch den CIA unterstützt werden. Die Kirche stellt sich bereitwillig auf die Seite der Antisozialisten. Castro ruft aus: «Die Pfarrer sind verbündet mit dem Raub, mit dem Verbrechen, mit der Lüge. Sie bilden heute die fünfte Säule der Konterrevolution».

Die Jahre von 1961 bis 1968 sind geprägt durch den Abbruch der Beziehungen, durch totales Missverständnis auf beiden Seiten. Die Kirche verharrt in einem unentschuldbaren kapitalistischen Konservativismus, ein grosser Teil der Regierungspartei in einem ebenso unentschuldbaren importierten dogmatischen Marxismus. Das Wir-

ken Mons. Cesar Zacchis, des apostolischen Gesandten von Rom, beginnt Brücken zu bauen. Gewiss geben das Konzil und besonders Medellín der Kirche ein anderes Gesicht. Derselbe Fidel Castro sagt im Januar 1968 vor 500 Intellektuellen in Havanna: «Wir stehen unbestreitbar neuen Tatsachen gegenüber. Das ist das Paradoxe in der Geschichte: Was sollen wir davon halten, wenn sich Teile des Klerus in revolutionäre Kräfte verwandeln?» – er dachte dabei unter anderem an Camillo Torres –. «Müssen wir uns dann damit abfinden, dass sich Teile des Marxismus in konservative Kräfte verwandeln?» Mons. Zacchi erklärt: «Die Kirche muss anfangen, sich Klarheit zu verschaffen über den Ort, den sie in der neuen sozialistischen Gesellschaft einzunehmen hat».

Am 10. April 1969 kritisiert der cubanische Episkopat die nordamerikanische Blockade gegen Cuba: «Besorgt um das Wohl unseres Volkes, vor allem um das Wohl der Ärmsten, in Übereinstimmung mit dem Gebot Christi und dem Engagement, das kürzlich in Medellín verkündet worden ist, verwerfen wir die ungerechte Situation der Blokkade, die nur dazu beiträgt, Leiden anzuhäufen.» Und am 3. September desselben Jahres wird eine weitere Äusserung bekannt: «Dies ist eine Zeit, in der wir, wie zu allen Zeiten, die Gegenwart des Reiches Gottes zu entdecken wissen müssen inmitten der positiven Aspekte der Krise. Denn es besteht ein weites Feld gemeinsamer Aufgaben zwischen den Menschen, und zwar allen Menschen, seien sie Atheisten oder gläubig». Die Überwindung der Krise hat begonnen.

5.2. Die Kirche in der zentralamerikanischen Revolution. Die Frage der Religion

Die zentralamerikanischen Staaten gehen durch gewaltige Veränderungen hindurch. Zentralamerika wurde im 16. Jh. gewaltsam erobert, während seiner ganzen Geschichte ausgebeutet, durch die Interessen des angelsächsischen Kapitalismus aufgeteilt, besetzt und bis aufs letzte ausgenützt durch die transnationalen Gesellschaften und eine Oligarchie ohne soziales Verantwortungsgefühl, die den Boden besitzt. Heute stellt sich Zentralamerika auf eigene Beine, und die Christen beteiligen sich dabei. Vom heiligmässigen Bischof Antonio Valdivieso OP, der im Februar 1550 das Martyrium erlitt, weil er die Rechte der Ureinwohner

gegen den Conquistador Contreras in León (Nicaragua) verteidigte, bis zu den Tausenden von Märtyrern in unseren Tagen ist Zentralamerika heute ein Beispiel eines Christentums geworden, das im Kampf für die Befreiung des Volkes engagiert ist.

Seit Anfang der 70er Jahre begann eine Entwicklung, die selbst den besten Kennern der Lage verborgen blieb. Eine Gruppe von jungen Leuten, zu denen auch die späteren Kommandanten der sandinistischen Gruppe «Proletarier» gehörten (Luis Carrión, Joaquin Cuadra und viele andere wie z.B. Monica Baltodano) war als christlich engagierte Studenten in der Gemeinde Santa Maria de los Angeles in der Peripherie von Managua tätig. Sie entschloss sich, der nationalen sandinistischen Befreiungsfront beizutreten. Die Beteiligung von Christen am Befreiungskampf war eine neue Tatsache. Sie zogen gemeinsam mit den anderen siegreich am 19. Juli 1979 vor einem jubelnden Volk in die Stadt ein. Die Basisgemeinden, selbst die Bischöfe, die Kirche überhaupt, hatten offen gegen die Diktatur von Somoza gekämpft, selbst wenn der päpstliche Nuntius noch wenige Tage vor der Bombardierung von León mit dem Diktator getafelt und getrunken hatte.

Am 17. November desselben Jahres gab der nicaraguanische Episkopat einen Hirtenbrief von historischer Bedeutung heraus mit dem Titel «Das christliche Engagement für ein neues Nicaragua». Es wird hier folgendes ausgeführt:

«Wenn Sozialismus bedeutet – und es muss dies bedeuten –, dass den Interessen der Mehrheit von Nicaragua der Vorrang gegeben wird, wenn Sozialismus das Modell einer sozial geplanten Ökonomie bedeutet, die von Solidarität getragen ist und in wachsendem Masse Mitbestimmung zu verwirklichen sucht, haben wir nichts einzuwenden... Wenn Sozialismus dazu führt, dass die Macht in der Perspektive der grossen Mehrheiten ausgeübt wird und in wachsendem Masse dem Volke selbst anvertraut wird, wird er im christlichen Glauben nur Motivation und Unterstützung finden können. Wenn der Sozialismus kulturelle Prozesse in Gang setzt, die die Würde der Volksmassen erhöhen, handelt es sich um eine Humanisierung, die in Übereinstimmung steht mit der Menschenwürde, die der christliche Glaube verkündet. Wir haben das Vertrauen, dass der revolutionäre Prozess in Nicaragua etwas Ursprüngliches, Kreatives, zutiefst in der Nation Verankertes ist und sich seine Vorbilder nicht von anderswo holt».

Ein Jahr darauf, am 17. Oktober 1980, gab die nationale Direktion der sandinistischen Front eine offizielle Erklärung über die Religion ab. An zentraler Stelle heisst es dort: «Unsere Erfahrung beweist, dass die Christen aufgrund ihres Glaubens fähig sind, auf die Bedürfnisse des Volkes und die Notwendigkeiten der Geschichte einzugehen. Die Überzeugung ihres Glaubens führt sie zur revolutionären Militanz.

Unsere Erfahrung zeigt, dass man gleichzeitig gläubig und revolutionär sein kann und dass kein unlösbarer Gegensatz zwischen diesen beiden Eigenschaften besteht». Das ist das Ende einer Epoche und der Beginn einer neuen! Es ist das erste Mal in der Universalgeschichte, dass eine revolutionäre nachkapitalistische Bewegung praktisch und theoretisch diese Haltung der Religion gegenüber einnimmt. Das ist ein gewaltiger Schritt nach vorn und das Echo liess nicht auf sich warten in Cuba, Mozambique und in anderen sozialistischen Staaten.

Die Erfahrung von Nicaragua steht nicht allein. Auch die langjährige Beteiligung von Christen, Priestern, Ordensleuten, Laien bis hin zu der Märtyergestalt von Bischof Oscar Romero (der Held des Volkes, den die Menge bereits heiliggesprochen hat) am Befreiungskampf von El Salvador, Guatemala und Honduras ist in dieser Hinsicht von Bedeutung. Aufgrund dieser Vorgänge lässt sich sagen, dass sich eine Volkskirche unwiderstehtlich aus dem Volke selbst herausgebildet hat.

Der oberste Führer der FDR (Frente Democratico Revolucionario) von Salvador hat erklärt, dass die bäuerliche Bevölkerung seit dem Massaker an den Campesinos von 1932 den Zusammenhalt verloren habe. Sie wurde einzig durch die Kirche wieder zusammengeführt, vor allem durch die Basisgemeinden, deren erster Apostel P. Rutillo Grande SJ war, einer der über zwanzig Priester, die in Zentralamerika in den letzten fünf Jahren ermordet wurden. Die Basisgemeinden gaben den Campesinos Organisation, gemeinsames Bewusstsein und politischen Willen. Die Kirche ist also an der Basis zu finden, eng verbunden mit dem Ursprung des Befreiungsprozesses. Noch ist die Zeit des Triumphes nicht gekommen, die Kirche dient dem Werden der Befreiung des Volkes.

Die Evangelisation mit dem Blut von Märtyrern und der Arbeit vieler Christen im täglichen Leben setzt sich allmählich gegen die Tätigkeit vieler Christen durch, die in den kirchlichen Strukturen Verantwortung tragen. Jetzt ist es das Volk selbst, das einfache, demütige und arme Volk, das zum Subjekt seiner eigenen Befreiung geworden ist. Seit der Conquista ist es gewaltsam unterdrückt worden, von Grundbesitzern und Minenbesitzern beherrscht, von Oligarchien und liberalen Politikern, von Inhabern von Latifundien und transnationalen Kapitalisten. Dieses Volk ist erwacht, dieses Volk, das sich mit Christus, dem Zimmermann, identifiziert, der gefoltert und gekreuzigt worden ist und vor den Soldaten des Kaiserreiches verblutete.

6. Schlussfolgerungen

Diese «Interpretation» der lateinamerikanischen Kirchengeschichte ist, wie jedermann bemerkt haben wird, auf theoretischen und theologischen Voraussetzungen aufgebaut. Es handelt sich darum, das historische Geschehen aufgrund bestimmter Kategorien zu beurteilen. Die Interpretationskategorie «Christenheit» ermöglicht es, zu unterscheiden zwischen der Kirche und einem höchst zweideutigen, durch die Allianz mit der unterdrückerischen Macht kompromittierten geschichtlichen Modell. Sie erlaubt es uns, zu entdecken, dass das christliche Volk in dieser Erscheinungsform des Christentums, also innerhalb des Christenheits-Modells, zu den Unterdrückten gehörte und dass es das Evangelium empfing trotz der Umstände, unter denen das Evangelium gepredigt wurde (auf katholischer Seite unter dem iberischen Handelskapitalismus, auf protestantischer Seite unter dem angelsächsischen, industriellen Kapitalismus).

Die erste Epoche der kolonialen Christenheit war belastet von strukturellen Sünden. Sie ist aber zugleich auch eine Zeit unbestreitbarer Werte: das grosszügige Engagement Tausender von Missionaren und von Laien aller Art, Spaniern, Portugiesen, Mischlingen, Ureinwohnern und Sklaven; vor allem Frauen sind als grosse Erbauerinnen der Kirche zu nennen.

Die zweite Epoche, in der sich heute noch die Mehrheit der lateinamerikanischen Kirchen befindet, beginnt mit der Krise der Christenheit, mit dem Unabhängigkeitskrieg, der aber schliesslich doch nur in die Abhängigkeit des Neokolonialismus führt. In konservativer Haltung bleibt die Kirche verbunden mit dem durch die Liberalen unterdrückten Volk. Im 19. Jh. existierte eine authentische «Volkskirche», oft ohne Priester, eine Laienkirche als Hort des Widerstandes gegen die positivistische kapitalistische Ideologie, gegen die antinationalistische Abhängigkeit. Die Kirche war also nicht, wie es die liberale Geschichtsschreibung haben will, nur oligarchisch. Sie war auch Volkskirche.

Die Erinnerung des Volkes an diese Kirche, aber auch die Beteiligung eines Teils der Kirche an den Widerstandskämpfen des Volkes haben dazu geführt, dass es heute, in der dritten Epoche, Christen gibt, die aktive Subjekte der Befreiung sind.

2. Die Geschichte der Kirche im Pazifik

John Garrett

Kirchengeschichtsschreibung im Pazifik: eine komplexe Aufgabe

Die pazifischen Kirchen sind umgeben vom grössten Ozean der Welt. Jeder, der sich mit ihrer Geschichte befasst, muss diese aussergewöhnliche Lage berücksichtigen. Zahlreiche Vorurteile müssen revidiert werden. So wird zum Beispiel in den meisten Berichten über die Expansion Europas das Wort «Entdeckung» verwendet, während es sich doch in Wirklichkeit bloss um eine Kontaktaufnahme handelte. Eine Entdeckung machten umgekehrt die Inselbewohner des Pazifik: da landeten menschliche Wesen mit rosa Hautfarbe, denen die Bräuche und Fertigkeiten der Inselbewohner offensichtlich unbekannt waren, obwohl sie allerlei interessante Werkzeuge und Medikamente mitbrachten. Und da den Neuankömmlingen die Umgebung völlig fremd war, konnten die Einheimischen die Weissen für ihre Zwecke einspannen. Die christlichen Missionare glaubten, den Inselbewohnern eine höhere Wahrheit zu bringen; doch ihre Katechumenen betrachteten sie häufig als neue Quelle willkommener, ihnen bisher unbekannter Kräfte, als Magie, die sich auf eine ihnen fremde Kosmologie stützte. Da die Religion der Weissen Hand in Hand ging mit der Schreibkunst, dem Gebrauch von Stahl und der Macht von Kanonen und Gewehren, kamen die Inselbewohner zum Schluss, dass sie den eigenen Religionen überlegen sein müsse. Aus den persönlichen Briefen und Tagebüchern vieler Missionare der ersten Zeit geht hervor, dass sie sich über diesen Sachverhalt wohl im klaren waren; in den gedruckten Berichten und den Aufrufen für missionarische Spenden ist allerdings kaum davon die Rede. Für jede Darstellung der Geschichte der Kirchen im Pazifik ist die angemessene Berücksichtigung dieser unbequemen Tatsachen jedoch eine Voraussetzung.

Die klassischen Missionsgeschichten müssen korrigiert werden, um zu Perspektiven zu gelangen, die weniger herablassend und einseitig sind. Nehmen wir als Beispiel K. S. Latourettes Darstellung in seiner berühmten *History of the Expansion of Christianity* (Geschichte der Ausbreitung des Christentums). Er stützt sich in seinem Band über den

Pazifik fast ausschliesslich auf gedruckte Quellen und Dokumente.[1] Ralph Wiltgen, ein römisch-katholischer Wissenschaftler, hat in neuerer Zeit eine Fülle europäischen Quellenmaterials durchgearbeitet und in seinem Buch *Founding of the Roman Catholic Church in Oceania 1825–1850* (Gründung der römisch-katholichen Kirche in Ozeanien 1825–1850) vorgestellt.[2] Auch dieses Buch geht nur flüchtig auf die geschichtliche und kulturelle Lage auf den Inseln bei der Ankunft der römisch-katholischen Misionare ein. Es wird nicht einmal der Versuch gemacht, die freiwillige Annahme oder die Ablehnung der missionarischen Botschaft aus der Perspektive der Einheimischen zu erklären. Soll eine ausgewogene ökumenische Darstellung zustandekommen, müssen die in Wiltgens Buch enthaltenen Informationen und Interpretatitionen durch den Versuch vervollständigt werden, die lokale Geschichte der pazifischen Inseln aufzuarbeiten; mündlich überlieferte Berichte von Inselbewohnern und weissen Siedlern, die jene Zeit als Beobachter oder Teilnehmer noch miterlebt haben, können dabei eine wichtige Hilfe sein.[3] Die Inselbewohner der heutigen Generation sind häufig in der Lage, Geschichtswissenschaftlern anderer Länder den Zugang zu wertvollen mündlichen Informationsquellen zu verschaffen; es kommt inzwischen auch vor, dass sie selbst die Geschichte ihrer Kirchen aufschreiben, wobei sie den Vorteil der einheimischen Perspektive haben. Um zu einer gründlichen, alle Faktoren berücksichtigenden Analyse zu kommen, muss man sich einer Vielzahl von Disziplinen zuwenden: Geographie,[4] Bau und Geschichte von Booten und Schiffen,[5] Ethnographie und Völkerkunde,[6] Wirtschafts- und Handels-

[1] K.S. Latourette, A History of the Expansion of Christianity. The Great Century 1800–1914 (Bd. 4); The Great Century in the Americas, Australasia and Africa (Bd. 5), London 1949.

[2] R.M. Wiltgen, The Founding of the Roman Catholic Church in Oceania 1825 to 1850, Canberra, London, Norwalk (Conn.) 1979.

[3] H. Laracy, Marists and Melanesians, A History of Catholic Missions in the Solomon Islands, Canberra 1976, hat dies für ein Gebiet getan.

[4] Atlas of the South Pacific, External Intelligence Bureau, Prime Minister's Department, Wellington, New Zealand. Wellington 1978, gibt zuverlässige, neuere und detaillierte Karten. Eine ältere Quelle detaillierter Karten und Information ist der Britische Pacific Islands Naval Intelligence Survey aus der Zeit des zweiten Weltkriegs.

[5] Zwei Beispiele: D. Lewis, We, the Navigators. The ancient art of landfinding in the Pacific, Canberra 1972; M. Steven, Merchant Campbell, 1796–1846, A Study of Colonial Trade, Melbourne 1965.

[6] Beispiele: E.S.C. Handy, History and Culture in the Society Islands, Honolulu

geschichte der Inseln,[7] die Geschichte der Siedlungen und Wanderungen vor der Begegnung mit dem Westen,[8] komparative Sprachkunde,[9] Geschichte des Kolonialismus[10] – alles in sorgfältiger Ausgewogenheit. Ein Wissen um diese Komplexität ist Voraussetzung für einen wahrhaft ökumenischen Ansatz.[11] Die Geschichte des Pazifik ist weitgehend bestimmt durch die oikumene, die bewohnte Erde, die diese fast endlose Wasserfläche umgibt. Sie wurde von fernen Mächten gesteuert. Der Hintergrund der Auseinandersetzungen zwischen britischen Protestanten und französischen Katholiken in Ozeanien war weit komplexer als die Verfasser der Kolonialgeschichte in der Regel wahrhaben wollen. Offensichtlich wusste man auf beiden Seiten, dass Kriegsschiffe eingreifen konnten und es auch taten.[12] Weniger bekannt ist bzw. seltener zugegeben wird die Tatsache, dass diese Auseinandersetzungen von den Einheimischen zur Bildung von Allianzen in ihren eigenen Kriegen zwischen rivalisierenden Inselhäuptlingen benutzt wurden. Dies trifft auf all die traurigen Schlachten zu, die sich Christen auf Tonga,[13] Rotuma[14] und den neukaledonischen Loyalty-Inseln[15] liefer-

1930; A.R. Tippet, Oral Tradition and Ethnohistory. The Transmission of Information and Social Values in Early Christian Fiji 1835–1905, Canberra 1980.

[7] Beispiele: D. Shineberg, They Came for Sandalwood. A Study of the Sandalwood Trade in the South-West Pacific, 1835–1865, Melbourne 1967; P. Corris, Passage, Port and Plantation. A History of Solomon Islands Labour Migration 1870–1914, Melbourne 1973.

[8] M.G.W. Levison and John W. Webb, The Settlement of Polynesia. A Computer Simulation, Canberra 1973.

[9] Eine neuere Untersuchung über einen Übersetzer-Missionar von einem Linguisten: A.J. Schütz, (Hg.), The Diaries and Correspondence of David Cargill, 1832–1843, Canberra 1977.

[10] R.P. de Salinis, Marins et Missionnaires. Conquête de la Nouvelle-Calédonie, Paris ^{2}1927; W.P. Morrell, Britain in the Pacific Islands, Oxford 1960.

[11] J.W. Davidson, Understanding Pacific History, in: K.S. Inglis (Hg.), The History of Melanesia, Canberra 1971, 1–16.

[12] A.A. Koskinen, Missionary Influence as a Political Factor in the Pacific Islands, Helsinki 1953.

[13] H.G. Cummins, Missionary Politicians, in: The Journal of Pacific History, 10/1,2 (1975), 105–112; S. Làtùkefu, Church and State in Tonga. The Wesleyan Methodist Missionaries and Political Development, 1822–1875, Canberra 1974.

[14] J. Langi, The History of the Church in its Rotuman setting: an introductory outline, B.D. thesis, PTC, Suva 1971.

[15] K.R. Howe, The Loyalty Islands. A History of Culture Contacts 1840–1900, Honolulu 1977; S. McFarlane, The Story of the Lifu Mission. London 1873; R.H. Leen-

ten. Die Gründe dafür lagen nicht in den unterschiedlichen Konfessionen. Die Ehre europäischer Flotten vermischte sich mit der missionarischen Lehre vom Herrn der Heerscharen. Die Inselbewohner, die sich bekämpften, hatten nur eine undeutliche Vorstellung von der christlichen Lehre.

Die Kirchen des Pazifik sind durch ihre extreme Isolierung voneinander zu einem besonders eindrucksvollen Gleichnis der Uneinigkeit der Christen geworden.[16] Die einzelnen Inselgruppen liegen geographisch weit voneinander entfernt, theologische, kulturelle, liturgische sowie rechtlich-kanonische Unterschiede lassen aber diese Entfernung auf einer anderen Ebene noch grösser werden. Auf dem Kontinent ist eine physische Kommunikation zwischen gespaltenen Christen trotz grosser Entfernungen noch möglich; im Südpazifik waren solche Kontakte aber bis zum Aufkommen des Flugverkehrs selten. Als die Kontakte dank der modernen Technik regelmässiger wurden, trat zum Schock des Neuen noch die Einführung konfessioneller Zwietracht hinzu. Die Einwohner der Fidschi-Inseln z.B. hatten lange Zeit nur methodistische und römisch-katholische Missionare gekannt. Als die britischen Kolonialadministratoren ankamen, mussten sie mit Erstaunen feststellen, dass es Menschen gab, die man Anglikaner nannte, und die weder John Wesley noch den Papst anerkannten. Wenn einheimische Historiker die Geschichte ihrer Länder schreiben wollen, müssen sie sich zunächst um ein tieferes Verständnis der charakteristischen Eigenarten für sie fremder christlicher Konfessionen bemühen. Diejenigen unter ihnen, die für diese Arbeit eine fortgeschrittene Ausbildung genossen haben, sind oft von Professoren unterrichtet worden, die zwar auf soziale, politische und ethno-historische Rekonstruktion spezialisiert sind, für Theologie und die Nuancen der Kirchengeschichte aber nur wenig Sinn haben, wenn nicht von unverhüllten Vorurteilen geleitet sind. Die jüngeren Historiker im Pazifik haben darum oft die Neigung, das Gewicht dieser Tradition zu unterschätzen. Diese Haltung kann aber zu einem falschen Bild führen. Christliches Denken und christliche Theologie sind zu integrierten Bestandteilen im Denken der

hardt, Au Vent de la Grande Terre, Histoire des Iles Loyalty de 1840 à 1895, Paris 1957.

[16] G. Blaineys Buch The Tyranny of Distance, Melbourne 1970, weist darauf hin im Blick auf das Australien des 19. Jahrhunderts; diese Feststellung kann auch auf die Inseln des Pazifik ausgedehnt werden.

Mehrzahl der Inseln in den drei grossen Regionen Ozeaniens – Polynesien, Melanesien und Mikronesien – geworden. Christliche Geschichte, Theologie und Gottesdienst sind heute fester Bestandteil pazifischer Kultur geworden. Sie können nicht zu Randerscheinungen oder sekundären Faktoren heruntergespielt werden. Eine unangemessene Reaktion auf den theologischen Triumphalismus eines grossen Teils der Missionsgeschichte kann zu schwerwiegenden Verzerrungen des Gesamtbildes führen.

Lehrer und Studenten des interkonfessionellen *Pacific Theological College* (PTC) auf den Fidschi-Inseln beschäftigen sich seit 15 Jahren zusammen mit dem nahegelegenen römisch-katholischen *Pacific Regional Seminary* mit den hier angesprochenen Problemen. Viele Studenten des PTC haben Doktor- und Seminararbeiten über Aspekte der Geschichte ihrer Heimatkirchen geschrieben.[17] Die Kapelle der Schule ist eine Gedenkstätte für 1200 Familien der Inselbewohner, die zur Missionierung in andere Teile des Pazifik ausgereist sind. Dank dieser bemerkenswerten Wanderbewegung von Missionaren konnte der Pazifik weitgehend von den Inselkirchen selbst, die allerdings von einer Minderheit ausländischer Missionare geleitet wurden, für den christlichen Glauben gewonnen werden. Die Bewegung breitete sich in weitem Bogen von Osten nach Westen aus. Einige der missionierenden Inselbewohner waren römisch-katholisch, doch die Mehrheit gehörte anderen Traditionen an. Die meisten von ihnen sind in einem Buch aufgeführt, das in der Kapelle auf dem Abendmahlstisch liegt. Durch die weiterbestehende Solidarität der Familien untereinander sind sie mit den heutigen Studenten verbunden. Als das Christentum zu den Vorfahren der heutigen Inselbewohner kam, hatte es in der Regel bereits einheimische Form angenommen und fasste in den Dörfern dank der Arbeit von einheimischen Lehrern aus anderen Teilen der Region schnell Fuss. Familienerinnerungen und mündliche Überlieferung, Wiederauffinden von seit langem vergessenen Briefen in einheimischen Sprachen, handgeschriebene Tagebücher und andere Erinnerungen sind für die Forschungsarbeiten unentbehrlich.[18] Das Leben kleiner

[17] Eine Liste ist erhältlich beim PTC, Box 388, Suva, Fiji; Abschlussarbeiten und Dissertationen über die Pazifik-Inseln werden jährlich in einer Pacific History Bibliography aufgeführt, die als Anhang zum Journal of Pacific History (Canberra) erscheint.

[18] Beispiele: R. G. und M. Crocombe, The Works of Ta'unga. Records of a Polynesian Traveller in the South Seas. 1833–1896, Canberra 1968; J. Bulu, The Autobiography

Kirchen, die auf ihre eigene Weise seit den ersten Taufen weitergewachsen sind, stellt sich auf einmal ganz neu dar, bereichert durch das, was man heute über die Beziehungen zwischen Grossfamilien und das Gleichgewicht der Macht zwischen verschiedenen Gruppen weiss. Da mit Hilfe dieser geschichtlichen Ausschnitte das Gesamtbild wieder lebendig wird, werden sich Forscher und Geschichtsschreiber auch dessen bewusst, wie die heutige ökumenische Begegnung im Pazifik zu verstehen ist. Der Prozess der Geschichtsschreibung vermittelt somit ein anregendes Modell der ökumenischen Situation in Zeit und Raum.

Glücklicherweise können diejenigen, welche Kirchengeschichte auf diese Art, d. h. von den Inseln her, schreiben wollen, auf die Hilfe einer Reihe von Studienzentren zählen, die sich in ihrer Region oder deren weiterer Umgebung befinden. Die *Research School of Pacific Studies* der *Australian National University* in Canberra[19] verbindet ein hohes Niveau mit ausgezeichneten Archiven und einer reichen Bibliothek – sowie mit grosszügiger Finanzierung. An anderen Universitäten in Australien und Neuseeland sind ebenfalls Fakultäten für die Geschichte des Pazifik eingerichtet worden. Auch die beiden grössten Materialsammlungen zum Pazifik – die *Mitchell Library* in Sidney und die *Alexander Turnball Library* in Wellington – sind in Reichweite. Die Universität von Hawaii und Sammlungen in Honolulu besitzen besonderes Quellenmaterial zur Geschichte Polynesiens und Mikronesiens.[20] Das *Institute of Pacific Studies* der *University of the South Pacific* auf den Fidschi-Inseln fördert und veröffentlicht Monographien einheimischer Schriftsteller.[21] Durch das in Canberra erscheinende *Journal of Pacific History,* das seit Jahren in Wellington herauskommende *Journal of the Polynesian Society* und das *Journal de la Société des Océanistes,* das in Paris erscheint, werden unsere Kenntnisse stän-

of a Native Minister in the South Seas, tr. by a Missionary, London 1871; M. T. Crocombe, Maretu's Narrative of Cook Islands History, Univ. of Papua New Guinea M. A. thesis, 1974; Kekela-Briefe, Hawaiian Mission Children's Society Library, Honolulu (in Übersetzung durch Nancy J. Morris).

[19] Ein Führer zu Manuskriptsammlungen im Zusammenhang mit den Pazifik-Inseln ist erhältlich vom Pacific Manuscripts Bureau der Australian National University.

[20] Die Hawaiian Mission Children's Society Library ist besonders nützlich für Kirchengeschichte.

[21] Eine Liste vorhandener Titel ist erhältlich beim Institut, Box 1168, Suva, Fiji.

dig erweitert. Das Material, das auf diese Weise verfügbar wird, gleicht einem Schatz, der vom Meeresgrund gehoben wird.

Theologisch gesehen kann die Komplexität der Geschichte des Pazifik zu einer geradezu verwirrenden Wahrnehmungsübung werden. Lassen Sie mich hierzu etwas mehr sagen. Viele unterschiedliche Formen des Christentums und verwandter Kulte sind in die pazifische Inselwelt eingedrungen. Man denkt unwillkürlich an eine tropische Lagune, in der Seeanemonen, Seesterne, Moränen, grosse Haie und Tausende von vielfarbigen kleineren Fischen versuchen, miteinander auszukommen. Wie soll man das Innenleben so vieler miteinander verbundener, aber dennoch voneinander verschiedener Lebensformen beschreiben, geschweige denn versuchen, sich in sie hineinzuversetzen? Wir wollen einige Aspekte der konfessionellen Uneinigkeit in Ozeanien herausstellen, wobei wir nicht vergessen dürfen, dass die ursprüngliche Gestalt der missionarischen Gründungen durch die Inselumgebung angepasst und verändert worden ist.

Die römisch-katholische Mission

Um mit den Römisch-Katholiken zu beginnen, so haben sie ihre eigene innere Verschiedenheit. Ihre Missionsorden und Gemeinschaften bieten ein Bild beinahe ebensogrosser Vielfalt wie die protestantischen Missionsgesellschaften. Die Väter von den Heiligen Herzen Jesu und Mariä (SSCC[22] – aufgrund der Strasse, in der das Mutterhaus in Paris stand, auch Picpusianer genannt) haben einen Typus von Frömmigkeit hervorgebracht, der sich durch nicht weniger Eigenart auszeichnet als etwa der Methodismus. Ihre Postulanten kamen vorwiegend aus den am Meer gelegenen französischen Provinzen und fühlten sich im östlichen Polynesien mit seinen salzigen Winden und Sturmfluten zu Hause. Sie waren die Pioniere des Katholizismus auf Tahiti und Hawaii.[23] Die Maristen, Väter und Brüder der Gesellschaft Mariä (SM), die nach ihnen kamen und sich in Zentralozeanien und Neuseeland niederliessen, fühlten sich Maria als dem Stern des Ozeans (stella

[22] New Catholic Encyclopaedia, s. v.

[23] P. H. Laval, Mémoires pour servir à l'histoire de Mangareva (hg. v. C. W. Newbury und Patrick O'Reilly). Paris 1968; R. Yzendoorn, History of the Catholic Mission in the Hawaiian Islands, Honolulu 1927.

maris) zwar ebenso verbunden wie die Picpusianer, hatten jedoch weit grössere Schwierigkeit, sich einzugewöhnen. Denn die Maristen stammten in erster Linie aus den lieblichen Binnengebieten von Lyon oder dem Pays de Bresse,[24] wo sie weder Salzwasser noch Seekrankheit kennengelernt hatten. Die dritte Hauptgruppe des 19. Jahrhunderts, die Missionare vom Heiligen Herzen (MSC), waren geprägt von der Spiritualität ihres Heimatzentrums; ihre gelegentlich exzessive Büsseraskese ist Ausdruck der mit dem Wallfahrtsort Issoudun verbundenen Frömmigkeit. Sie waren von dem fieberhaften Eifer beseelt, den Verfolgung und Exil unter den Ferry-Gesetzen der französischen Dritten Republik hervorgerufen hatten.[25]

Alle drei Orden haben ihre Voraussetzungen in den Pazifik mitgebracht. Bei allen spielen mehr oder weniger vorübergehende Phänomene europäischer Geschichte eine wichtige Rolle. Diese Besonderheiten des französischen, lokalen, post-tridentinischen Katholizismus waren bei allen drei verbunden mit der Loyalität gegenüber Kirche und Papst. Alle drei Gruppen waren aus der ultramontanen Erneuerungsbewegung hervorgegangen. Wenn der äussere Anlass solcher Bewegung wegfällt, verlieren sich in der Regel die Besonderheiten, die sie kennzeichnen. Sie finden wieder Anschluss an den Hauptstrom. Im Leben der jungen Kirchen im Pazifik ist es aber oft so, dass gerade diese zeitgebundenen Aspekte aufgenommen wurden, als wären sie das Wesentliche.

Den drei grossen Pioniergruppen folgten viele andere katholische Missionsgesellschaften, die speziell gegründet worden waren, um einer bestimmten Bedürfnislage zu entsprechen oder bestimmte Akzente zu setzen. Hierzu gehörten die Maryknoll Gesellschaft, die französischen und kanadischen Josephsschwestern, die Columbaner aus Irland, Amerika und Australien, die Missionare der Societas Verbi Divini (SVD) aus Deutschland, den Niederlanden, den Vereinigten Staaten und Australien, die Franziskaner und die Jesuiten (besonders in Mikronesien). Die drei Pioniergruppen hatten Kontakte untereinander, doch gerieten die Maristen, die durch ihren General eine direkte Verbindung zum Papst hatten, manchmal mit den ortsansässigen Bischöfen, den

[24] J. und G. L. Coste, Origines Maristes (1786–1836), (4 Bde.). Rom 1960–67.

[25] Die ‹dévotions particulières› werden diskutiert in F. Heyer, The Catholic Church from 1648 to 1870 (tr. D. W. D. Shaw), London 1969, 177–183; R. P. Cadoux, L'Apôtre des Papous: Mgr. Henri Verjus, Lyon 1931, beschreibt die Praxis extremer Härte in einem besonderen Fall.

apostolischen Vikaren, in Streit. Die Protestanten hatten sich während den Feldzügen Napoleons bereits vor den Katholiken in Ozeanien festgesetzt. Das Ziel der Katholiken bestand nun zum Teil darin, bereits von den Protestanten besetztes Gebiet zurückzugewinnen. Dies führte zu einer Reihe von mitunter scharfen Auseinandersetzungen, die die späteren Beziehungen vergifteten – z. B. auf Tahiti, den Gilbert-Inseln (jetzt Kiribati) und den Neuen Hebriden (jetzt Vanuatu). Die Katholiken bezeichneten die Protestanten in der Regel pauschal als Methodisten, während die Protestanten aus derselben Unkenntnis heraus behaupteten, alle Katholiken seien Jesuiten. Die Spannungen liessen gelegentlich etwas nach, ja es kam manchmal zu ergreifenden Begegnungen, wenn beiden Seiten die Gemeinsamkeiten des Lebens unter der tropischen Sonne wichtiger erschienen als die Wiederholung der europäischen Kriege des 17. Jahrhunderts.[26]

Die protestantische Mission

Die protestantischen Traditionen, Theologien und Gottesdienstformen waren noch vielfältiger. Die Londoner Missionsgesellschaft (LMS), die 1798 nach Tahiti kam, war von englischen, walisischen und schottischen Dissidenten gegründet worden, die calvinistischen,[27] nicht-etablierten Kirchen angehörten, die die Kindertaufe praktizierten. Sie konnten sich leichter als die Katholiken Schiffe verschaffen. Nachdem sie die ersten Hindernisse überwunden hatten, machten sie sich daran, bekehrte Inselbewohner zu – häufig ordinierten – Missionaren auszubilden und in andere Teile des Pazifik zu schicken.[28] Die Katholiken dagegen bildeten im 19. Jahrhundert nur wenige Einheimische zu Priestern aus.[29] Die gesprächigen und geselligen Inselbewoh-

[26] J. Garrett, Thunder and Rainbows. Maschinenschrift einer Ansprache vor der Theological Society, 1977, beschreibt einige Begegnungen zwischen Katholiken und Protestanten.

[27] J. Wilson, A Missionary Voyage to the Southern Pacific Ocean performed in the year 1796, 1797, 1798 in the ship Duff..., London 1799, 48.

[28] Drei frühe und einflussreiche theologische Schulen im Südpazifik waren in Malua in Samoa (LMS), Takamoa auf der Cook-Insel von Rarotonga (LMS), und Navuloa in Fidschi (Wesleyanisch).

[29] J. V. Broadbent, Attempts to form an indigenous clergy in the Catholic Vicariates Apostolic of Central Oceania (Wallis, Futuna, Tonga) and the Navigator's Islands (Samoa and Tokelau) in the nineteenth century, Louvain Univ. Ph. D, 1976.

ner, denen der Ozean Jahrhunderte der Einsamkeit aufgezwungen hatte, hatten grosse Schwierigkeiten, sich an eine individualistische, asketische Zucht zu gewöhnen. Auch der Zölibat hatte einen schweren Stand in der sexuell aufgeschlossenen pazifischen Bevölkerung.

Der Amerikanische Ausschuss für Auslandsmission *(American Board of Commissioners for Foreign Missions)* landete 1820 auf Hawaii.[30] Es handelte sich dabei ebenfalls um Calvinisten und Anhänger der Kindertaufe. Einige ihrer Vertreter kamen zusammen mit Missionaren der Kirche von Hawaii in den 50er Jahren des 19. Jahrhunderts auf die Marquesas-Inseln und nach Mikronesien. Wesleyaner aus Grossbritannien kamen über Stationen in Australien und Neuseeland nach Tonga, Fidschi und Samoa. In Samoa kam es dann zu peinlichen Auseinandersetzungen mit der Londoner Missionsgesellschaft (LMS), die zum Teil auf alte Feindseligkeiten zwischen den von den Wesleyanern beschäftigten tonganischen Missionslehrern und einflussreichen Kreisen der samoanischen Gesellschaft zurückgingen, die sich mit der Londoner Missionsgesellschaft verbunden fühlten.[31]

Als dann die britische von der französischen Flotte im Pazifik herausgefordert wurde, zunächst in Tahiti und später in Neukaledonien, übergab die Londoner Missionsgesellschaft diese beiden Missionsfelder durch Vereinbarung der Pariser Mission. Die Ortskirchen waren zur Zeit der Übergabe an beiden Orten kulturell fest in ihrem eigenen Boden verankert. Die Bibel in den Volkssprachen wurde fast zu so etwas wie apokalyptischer Literatur. Sie war das geheime Wissen, durch das das Volk seine Sprachen und Lebensweisen gegen die Übergriffe der französischen kolonialisierten *mission civilisatrice* verteidigte. Die protestantischen Mehrheitskirchen haben sich auch heute an beiden Orten für die Unabhähngigkeit von Frankreich ausgesprochen.[32].

Die Londoner Missionsgesellschaft und die Pariser Mission überliessen es den Bekehrten, ihre eigene Form von Kirchenleitung zu

[30] C. J. Phillips, Protestant America and the Pagan World: The First Half Century of the American Board of Commissioners for Foreign Missions, 1810–1860, Ph. D., Harvard, 1954, Nachdruck als No. 32, Harvard East Asian Monographs 1968.

[31] J. Garrett, The Conflict between the London Missionary Society and the Wesleyan Methodists in mid-19th century Samoa, The Journal of Pacific History, Bd. 9, 1974, S. 65–80.

[32] Die Form und der Zeitplan für die Unabhängigkeit sind jedoch nicht im Detail ausgemacht worden.

wählen. Auf die Neuen Hebriden, Melanesien, gelangte in den 50er Jahren des 19. Jahrhunderts ein eher presbyterianisches Modell der Kirchenleitung. Von der Londoner Missionsgesellschaft ausgebildete Lehrer aus Samoa und von den Cook-Inseln hatten den Weg dafür bereitet. Die auf dem Neuen Hebriden missionierenden Prebyterianer waren aufgrund von Spaltungen in den Kirchen Schottlands selbst untereinander zerstritten. John Geddie,[33] der Pionier, war aus Neuschottland im kanadischen Osten gekommen. Die Wurzeln für seine missionarische Berufung sind in den *Scottish Secession and Relief Churches* zu suchen, von denen einige Mitglieder auch mit der Londoner Missionsgesellschaft zu tun hatten. Andere Kanadier mit ähnlicher kirchlicher Bindung folgten ihm in den Pazifik. Er begann seine Arbeit mit Hilfe der Londoner Missionsgesellschaft in Samoa.

Auf die Insel Aneityum, auf der er sich niedergelassen hatte, kam bald auch John Inglis[34], ein Schotte aus der grösseren Freikirche. Inglis hatte bereit unter weissen Siedlern in Neuseeland gearbeitet. Aufgrund der unterschiedlichen Jurisdiktionen ihrer Heimatkirchen blieben die beiden Männer etwas auf Distanz und unterhielten getrennte Missionsstationen. Sie arbeiteten jedoch gut zusammen, um für die Bekehrten auf Aneityum eine gemeinsame Kirchenordnung zu schaffen. Als John G. Paton[35], der engere Bindungen an die verfasste Kirche von Schottland hatte, aus Australien auf die Neuen Hebriden kam, komplizierte sich die inner-prebyterianische Situation noch um einen weiteren Grad. Paton war einer der redegewandtesten und energischsten Förderer der Mission. Er schlug neue, rauhere Töne an, die nach Kolonialismus und unverhohlenem Imperialismus klangen. So kam es zum Zusammenstoss mit Geddie, der für einen diskreteren Missionsansatz eintrat und seine frühere Verbindung zur Londoner Missionsgesellschaft pflegte, ja seine Tätigkeit als Beitrag zur Arbeit dieser Gesellschaft verstand.[36]

[33] R.S. Miller, Misi Gete, John Geddie, Pioneer Missionary to the New Hebrides, Launceston (Tasmania) 1975; weitgehend in Geddies eigenen Worten.

[34] J. Inglis, In the New Hebrides. Reminiscences of Missionary Life and Work, especially on the island of Aneityum, from 1850 till 1877, London 1887.

[35] J. Paton (Hg.), John G. Paton, Missionary to the New Hebrides. An Autobiography, (2 Bde.), London 1889.

[36] Geddie an Henry Nisbet, 22. Juli 1867, Nisbet Papers, Mitchell Library, Sydney, Bd. 8, 92–93.

Als erster weisser protestantischer Missionar, der für eine längere Zeit in Melanesien lebte, musste sich Geddie auf die Erfahrungen der einheimischen Missionare stützen. Die Kontakte zwischen diesen von der Londoner Missionsgesellschaft ausgebildeten polynesischen Missionaren und den melanesischen Geistanbetern auf den Neuen Hebriden waren von einiger Bedeutung für die spätere prebyterianische Kirche. Manche ihrer Besonderheiten gehen darauf zurück. Die polynesischen Gesellschaften sind im allgemeinen pyramidisch strukturiert mit einer erblichen Hierarchie; melanesische Stämme hingegen anerkennen die Autorität dynamischer Führer, die ihre Macht nicht auf dem Weg der Erbfolge, sondern durch Schläue, Reichtum und Waffen erlangen. Dieser Unterschied, zusammen mit den bereits erwähnten Aspekten, muss bei der historischen Beurteilung der Presbyterianischen Kirche auf den Neuen Hebriden (Vanuatu) berücksichtigt werden.[37]

Die ökumenische Verständigung in dieser Inselgruppe wurde noch schwieriger, als die französischen, römisch-katholischen Maristen 1887 aus dem nahen Neukaledonien herüberkamen.[38] Sie waren dem Drängen eines jovialen, franzosenfreundlichen Anglo-Iren, John Higginson,[39] gefolgt, der seinerseits Anglikaner war, schlecht französisch sprach und Viehzucht auf den Neuen Hebriden betrieb. In Neukaledonien war er mit den französischen Nickelwerken und der Rothschild-Bank verhängt. So wie Higginson sich mit den Franzosen verbunden fühlte, war die presbyterianische Mission auf den Neuen Hebriden dem britischen Reich verpflichtet.[40] Die Mehrzahl der presbyterianischen Missionare waren überzeugte Anti-Katholiken. Was das alles für die ökumenische Gemeinschaft bedeutete, liegt auf der Hand, vor allem wenn man die Macht und Allgegenwart der Erbsünde mit in Rechnung stellt.

[37] G. S. Parsonson, Early Protestant Missions in the New Hebrides, 1839–1861, M.A. thesis, University of New Zealand, 1949.

[38] Doucéré, Victor, La Mission Catholique Aux Nouvelles-Hébrides, D'Après les documents écrits et les vieux souvenirs de l'auteur, Lyon-Paris 1934.

[39] Higginson, s. v., in: P. O'Reilly, Calédoniens. Repertoire biobibliographique de la Nouvelle-Calédonie, Paris 1953.

[40] N. Gunson, The Theology of Imperialism and the Missionary History of the Pacific, Journal of Religious History, 5(1969), 255–265; J. Garrett, To Live Among the Stars. The Origins of Christianity in Oceania, Suva 1982, und A Way in the Sea. Aspects of Pacific Christian History with reference to Australia, Melbourne 1982.

Die anglikanische Mission

Higginson war ein anglikanischer Bewunderer der von den Maristen geleisteten Missionsarbeit. Aber wie stand es nun mit der eigentlichen anglikanischen Mission im Pazifik, und wie verliefen die Begegnungen der Anglikaner mit den evangelischen Protestanten und den Römisch-Katholiken?

Das erste anglikanische Missionsunternehmen in Polynesien zu Anfang des 19. Jahrhunderts wurde von Samuel Marsden[41] geleitet, dem evangelisch-anglikanischen Geistlichen der kleinen Sträflingskolonie Sidney in Australien. Obgleich ein ordinierter anglikanischer Geistlicher, fühlte sich Marsden den calvinistischen Methodisten, den Anhängern George Whitefields[42], von denen einige Pionierarbeit für die Londoner Missionsgesellschaft geleistet hatten, eng verbunden. Die Neuseeländer betrachteten Marsden, der am Weihnachtstag 1814 den ersten christlichen Gottesdienst auf neuseeländischem Boden hielt, als einen der Väter der kolonialen Entwicklung ihres Landes. Er leitete in den ersten Jahren die Tätigkeit der (anglikanischen) Church Missionary Society unter den Maori[43], die zu den polynesischen Völkern zählen; siebenmal durchquerte er im Rahmen dieser Aufgabe die stürmische Tasman-See. Trotz Meinungsverschiedenheiten mit den wesleyanischen Methodisten – er war Calvinist, sie Arminianer – stand er ihnen tatkräftig zur Seite, als sie sich in Neuseeland und später, in den 20er Jahren des 19. Jahrhunderts, in Tonga niederliessen. Marsden praktizierte ökumenische Gemeinschaft aufgrund dessen, was er als gemeinsames Apostolat betrachtete. Sein Wirken ist ein zwar nicht bahnbrechender, aber doch bedeutsamer Fall von ökumenischer Praxis in Ozeanien.

Nicht alle Anglikaner jener Generation stimmten mit Marsdens theologischem Denken überein. Um die 50er Jahre war ein Traktarianer, der die theologischen Ideen der frühen Oxford-Bewegung vertrat, zum ersten anglikanischen Bischof Neuseelands ernannt worden. George Augustus Selwyn[44] glaubte an die ununterbrochene Sukzession

[41] A. T. Yarwood, Samuel Marsden. The Great Survivor, Melbourne 1977.

[42] Oxford Dictionary of the Christian Church, s. v. Huntingdon, Selina, Countess of (1707–91).

[43] J. R. Elder (Hg.), The Letters and Journals of Samuel Marsden 1765–1838, Dunedin 1932, und J. R. Elder (Hg.), Marsden's Lieutenants, Dunedin 1934.

[44] J. H. Evans, Churchman Militant: George Augustus Selwyn, Bishop of New

des dreifachen Amtes seit der Zeit der Apostel. Edward Bouverie Pusey, der Freund Newmans, gehörte zu seinen geistlichen Mentoren. Selwyn und sein brillanter junger Mitarbeiter, John Coleridge Patteson, der erste Missionsbischof Melanesiens, der 1871 auf einer der Inseln ermordet wurde, waren auf fast romantische Weise von dem Vorbild der britischen Missionsreisen im 8. Jahrhundert unter Bonifatius und Willibrord nach Deutschland und den Niederlanden geleitet. Sie holten junge Melanesier zur Ausbildung nach Neuseeland und später auf die Norfolk-Inseln und schickten sie nachher als christliche Lehrer in ihre Heimat zurück. Die Londoner Missionsgesellschaft, die Presbyterianer und die Wesleyaner beobachteten die Erfolge der anglikanischen Missionsarbeit in Melanesien[45] mit einem gewissen Misstrauen. Sie bezeichneten deren führende Köpfe als «Puseyten» und hegten die Befürchtung, dass die Kirche von England dem Erbe der Reformation untreu geworden sei. Durch freundschaftliche Abmachungen konnte verhindert werden, dass es zu Überschneidungen zwischen den Anglikanern und den protestantischen Gesellschaften im Pazifik kam, doch die Beziehungen zwischen ihnen waren nicht immer einfach. Selwyn und Patteson hatten Universitätsausbildung; viele der Nichtanglikaner hingegen waren – obwohl häufig sehr fähig und intelligent – keine Akademiker. Als Patteson z. B. auf der neukaledonischen Insel Lifou einem anderen ausgebildeten Linguisten und Klassizisten, dem Maristenpater Xavier Montrouzier[46] begegnete, unterhielten sich die beiden als Gentlemen und Akademiker auf Französisch. Montrouzier fand, Patteson sei, obschon Schismatiker, doch recht zivilisiert. Patteson missbilligte Montrouziers strenge Mariologie, schätzte aber seinen Sinn für Katholizität. Ebenso wie in manchen anderen Teilen der Welt bemühte sich auch im Pazifik die vorwiegend eine mittlere Position vertretende Missionsarbeit der Anglikaner darum, Brücken sowohl zu Rom als auch zur Reformation zu bauen; allerdings interessierten sich weder Rom noch die englischen Dissenter dafür, dauerhafte Brücken zu ihnen zu bauen.

Zealand and Lichfield, London 1964; W. P. Morrell, The Anglican Church in New Zealand. A History, Dunedin 1973.

[45] D. Hilliard, God's Gentlemen. A History of the Melanesian Mission, 1849–1942, St. Lucia, Queensland, 1978.

[46] H. M. Laracy, Xavier Montrouzier. A missionary in Melanesia, in: J. W. Davidson und D. Scarr (Hg.), Pacific Islands Portraits, Canberra 1970.

Weitere Missionsunternehmen im 20. Jahrhundert

Im 20. Jahrhundert haben alle bisher genannten Kirchen die Auswirkungen des Wachstums kleinerer Glaubensmissionen in der pazifischen Region zu spüren bekommen. Eine der ersten unter ihnen, die Evangelische Südseemission (SSEM) auf den Salomon-Inseln, ging zurück auf die Initiative Florence Youngs, einer bewunderungswürdigen alleinstehenden Frau[47], die früher für Hudson Taylors China-Inlandmission in China gearbeitet hatte. Sie wählte unter den Melanesiern, die von Händlern für die Arbeit auf den Zuckerplantagen Queenslands (Australien) angeworben worden waren, fähige Leute für die Missionsarbeit aus.[48] Sie und ihre Familie waren Mitglieder des offenen Flügels der Plymouth-Brüder.[49] Doch dem australischen Komitee der Missionsgesellschaft gehörten auch andere konservative Evangelische, die die Theologie der Keswick-Convention vertraten, sowie einige Anglikaner an. Eine weitere Mission, die die Immersionstaufe praktizierenden Churches of Christ, deren Entstehung auf die Bekehrung melanesischer Plantagenarbeiter in Queensland zurückging, breitete sich seit 1901 vom Norden der Neuen Hebriden kommend über die Inseln aus, und zwar vor allem durch die Tätigkeit von Toby Man Con, einem ehemaligen Plantagenarbeiter. Die Churches of Christ auf den Neuen Hebriden folgen der Lehre des Disciples of Christ,[50] speziell auch ihrer Lehre von der Wiedergeburt Erwachsener durch die Taufe. Auch die Siebenten-Tags-Adventisten, eine weniger ökumenisch orientierte Kirche als die Südseemission oder die Churches of Christ, brachten ihre Lehren und ihre Vorschriften in die pazifische Region. Ihre Ausbreitung in Melanesien vollzog sich parallel zu ihrem Wachstum in Australien, wo sich ihre amerikanische Gründerin, Ellen G. White[51], in den 90er Jahren des vorigen Jahrhunderts niedergelassen hatte. Im östlichen Ozeanien bekehrten sie die gesamte Bevöl-

[47] F.S.H. Young, Pearls from the Pacific, London & Edinburgh 1925.

[48] D. Scarr, Recruits and Recruiters. A portrait of the labour trade, in: Pacific Islands Portraits (A.46, oben), 225–251.

[49] F.R. Coad, A History of the Brethren Movement..., Exeter 1976.

[50] E. Molland, Christendom. The Christian churches, their doctrines, constitutional forms and ways of worship, London 1959, 298–299.

[51] A.W. Spalding, Origin and History of Seventh-day Adventists (Bde.2, 3), Washington 1962.

kerung der winzigen Pitcairn-Insel, auf der die Nachkommen der Meuterer der «Bounty» leben.

Weitere, noch unterschiedlichere Gemeinschaften, namentlich die Heiligen der Letzten Tage, erfordern eine vorurteilsfreie Untersuchung. Die reorganisierte Kirche Christi der Heiligen der Letzten Tage (mit Sitz in Independence, Missouri/USA), die den grossen christlichen Kirchen näher steht als die Mormonen, hat sich in Französisch-Polynesien, insbesondere im Tuamotu-Archipel, niedergelassen. Die Mormonen (mit Sitz in Salt Lake City, Utah/USA) kamen 1850, als die Amerikaner nach Westen vorzudringen begannen, nach Hawaii. Einer der faszinierendsten Vertreter der Mormonen zu jener Zeit, Walter Murray Gibson[52], gründete auf einer der Inseln Hawaiis, Lanai, ein Zion für die belagerten Heiligen. Nachdem er sich mit Brigham Young, der sein abenteuerliches Unterfangen zuvor unterstützt hatte, überworfen hatte, setzte er sich nach Hawaii ab und wurde dort Premierminister des ausserordentlichen Monarchen Kalakaua. Er starb fast vergessen, nachdem er in seinen letzten Jahren ein Bewunderer und Diener der römisch-katholischen Kirche in Hawaii geworden war. Dies war nicht der einzige Kontakt zwischen Mormonen und den Kirchen der pazifischen Region, der einer eingehenderen Untersuchung bedürfte. Wer die Geschichte der Kirchen im Pazifik verstehen will, muss sich darum bemühen, das System und die Geschichte der Mormonen sorgfältig zu untersuchen. Weshalb hat eine so spezifisch amerikanische Bewegung wie diese[53] im Pazifik und insbesondere auf Tonga, Samoa und bei den Maori Neuseelands Wurzeln schlagen können? Eine Analyse der Beziehungen zwischen Mormonen und Freien Wesleyanischen Methodisten im Königreich Tonga würde u.a. die Erforschung der kulturellen, ökonomischen und gesellschaftlichen Kontakte sowohl in Tonga als auch im Westen der USA voraussetzen.[54]

Einheimische Kulte

Seit dem Anfang des 19. Jahrhunderts haben in der pazifischen Region zahlreiche einheimische Kulte unter unternehmenden und ori-

[52] J. Adler und G. Barrett (Hg.), The Diaries of Walter Murray Gibson, 1886, 1887, Honolulu 1973; G. Daws, A Dream of Islands..., New York 1980, 129–161.

[53] Darauf verweist S. E. Ahlstrom, A Religious History of the American People, New Haven & London 1972.

[54] Persönliche Mitteilung, S. A. Havea, Pacific Theological College, Suva.

ginellen Führern mit offiziellen Formen des Christentums koexistiert. Ihr Autreten hat verschiedene Gründe: «Mangel an Liebe»[55] seitens der Missionare und Kolonialbeamten gegenüber den Einheimischen, Übernahme und Anpassung der christlichen Apokalypse, Wiederbelebung unterdrückter Elemente der vorchristlichen Religionen usw. Diese Kultformen sind zu unterschiedichen Zeiten in jeder der drei Hauptregionen Ozeaniens aufgetaucht. Eine der ersten war die Mamaia-Religion auf Tahiti in den Jahren 1826–1841.[56] Kurze Zeit später entstand auf Samoa – kurz vor der Ankunft der Christen und eine Zeitlang in Konkurrenz mit ihnen – der Sio-Vili-Kult.[57] Auf den Fidschi-Inseln, an der Grenze zwischen Polynesien und Melanesien, vermischten sich im Tuka-Kult[58] Elemente einheimischer Tradition mit kolonial-militärischen Inhalten. Die sog. Cargo-Kulte Melanesiens sind von zahlreichen Anthropologen und Historikern eingehend untersucht worden.[59] «Cargo» ist die Erwartung eines unmittelbar bevorstehenden materiellen Milleniums. Dies ist eines der vielen ineinander verwobenen Themen, die in diesen heute noch lebendigen religiösen Reaktionen zum Ausdruck kommen. Eine der jüngsten Bewegungen findet sich auf den westlichen Salomon-Inseln, und zwar die Christliche Gemeinschaftskirche des Propheten Silas Eto,[60] der vorchristliche Gebräuche mit eingeführtem Methodismus verknüpfen will. Ein aus dieser Gegend stammender jüngerer Historiker hat die Auffassung vertreten, Etos Gottesdienst weise Parallelen zum Geist der orthodoxen Liturgie in osteuropäischen Dörfern auf – ein überraschender Gedanke angesichts der Tatsache, dass die östliche Orthodoxie in Ozeanien ja

[55] So D. B. Barrett, Schism and Renewal in Africa: an analysis of 6000 Contemporary Religious Movements, Nairobi 1968.

[56] N. Gunson, An Account of the Mamaia or Visionary Heresy of Tahiti, 1826–1841, Journal of Polynesian Studies 71, No. 2, Juni 1962.

[57] E. Ta'ase, Beyond Samoan Christianity. A study of the Siovili Cult and the problems facing the church in Samoa today, B. D. thesis, Pacific Theological College, Suva 1971.

[58] A. B. Brewster, The Hill Tribes of Fiji, London 1922, Kap. XXIII, XXIV, XXV, XXVI.

[59] P. Worsley, The Trumpet Shall Sound. A Study of Cargo Cults in Melanesia, London 1970.

[60] A. R. Tippett, Solomon Islands Christianity: A Study in Growth and Obstruction, London 1967; E. Tuza, Towards indigenization of worship in the Western Solomons, B. D. thesis, Pacific Theological College, Suva, 1970.

nicht vertreten ist.[61] Von den mikronesischen Kulten wäre noch der kurzlebige Protest der «Schwerter Gabriels»[62] zu erwähnen – es handelt sich um eine heftige Reaktion unter Protestanten von Süd-Kiribati auf der Insel Onotoa gegen die römischen Katholiken im Jahre 1930.

Die ökumenische Herausforderung

Ebenso wie Häresien und Schismen überall geben diese Kulte Historikern wichtige Anhaltspunkte für die Geschichte des Pazifik. Sie weisen auf Neuerungen und latenten Protest hin, der für das Selbstverständnis des wandernden Gottesvolkes, der *Una Sancta,* eine Herausforderung darstellt. Das gegenwärtige und künftige *esse* der ganzen Kirche sieht sich heute, nachdem sie die Kirche der ganzen Welt geworden ist, mit einer ganzen Reihe von neuen Fragen konfrontiert. Die gegenwärtige Realität der Kirche im 20. Jahrhundert muss untersucht werden als eine Realität, die in scharfem – und theologisch fruchtbarem – Kontrast steht zu all dem, was die Kirche bisher darstellte. Der zahlenmässige Rückgang engagierter Christen in Europa und Nordamerika ist bei weitem wettgemacht worden durch die rasche Ausbreitung des Christentums in zahlreichen neuen Formen in Afrika, Lateinamerika und Ozeanien; die zahlenmässigen Veränderungen in Asien sind weniger spektakulär. Das *depositum fidei* war zunächst in hebräischer, später in griechischer und dann in lateinischer Sprache formuliert worden. Seit dem 16. Jahrhundert jedoch klopfen zunehmend andere Sprachen, andere Kulturen und Weltanschauungen an die Tore der Stadt Gottes. Wer Liturgien in der Tonga-Sprache oder einer der vielen Pidgin-Sprachen, der blühenden *Koine* Melanesiens, gesungen hört, wird daran erinnert, dass die zahlreichen christlichen Denkformen der Dritten Welt sich zum europäischen und nordamerikanischen Christentum ebenso verhalten wie diejenigen der Kirchen des Paulus zum Jerusalem der nachapostolischen Zeit.

Historiker haben die Aufgabe, sich zu den asiatischen, afrikanischen, lateinamerikanischen, karibischen und ozeanischen Christen zu

[61] E. Tuza, persönliche Mitteilung, Pacific Theological College, Suva, 1970.

[62] H. E. Maude, The Swords of Gabriel. A Study in participant history, Journal of Pacific History, 2, (1967), 113–136; G. H. Eastman Papers, Pacific Theological College, Suva; E. Sabatier, Astride the Equator, Melbourne 1977, 256–261 (Übersetzung von Sabatiers Sous l'Equateur du Pacifique. Les Iles Gilbert et la Mission Catholique, Paris 1939).

begeben. Sie müssen den Versuch machen, die eine Kirche Gottes mit *ihren* Augen zu betrachten, sie müssen ihr theologisches Denken und liturgisches Leben in vollem Umfang ernstnehmen. Dann wird die Vergangenheit des ganzen Volkes Gottes zwangsläufig in einem anderen Licht erscheinen. Denn die Christen der Dritten Welt sagen uns – bei aller Loyalität gegenüber Rom, Athen, Moskau, Wittenberg, Genf oder Canterbury: «Gott hat etwas Besseres für uns vorgesehen. Sie sollten nicht ohne uns vollendet werden.» (Hebr 11,40)

Aus einer anderen Perspektive betrachtet bedeutet eine solche Offenheit gegenüber der Dritten Welt auch die Bereitschaft, unsere Vorstellungen durch die Weiterentwicklung der Geschichte in Frage stellen zu lassen und uns nicht zu rasch darauf festzulegen, was das letzte Gericht und Urteil sei. Die historische Realität der modernen ökumenischen Bewegung steht beunruhigend vor uns. Was sollen wir über die richtige Feier der Eucharistie sagen auf einer Insel, an der oft monatelang kein Schiff anlegt und wo man weder Weintrauben noch Weizen kennt? Der Vorrat an Abendmahlswein und Brot geht zu Ende; es gibt keinen ansässigen Priester. In der tropischen Feuchtigkeit und Hitze vermodert selbst die geweihte Hostie und wird unbrauchbar. Protestanten und Katholiken benutzen für das Abendmahl immer häufiger unbekümmert ein aus Wasserbrotwurzeln gebackenes Brot und den Saft des Kokosnussbaumes – Nahrungsmittel, die ihnen aus ihrem Alltag vertraut sind. Wie könnten wir ihren Glauben kritisieren, dass derjenige, der Wasser in Wein verwandelt, in der Eucharistie ihre Bedürfnisse auch durch ihre täglichen Nahrungsmittel stillt? Der auferstandene Christus erscheint hier als reale Gegenwart an neuen Orten und unter einem anderen Himmel.

Und wie steht es mit der Forderung des Zölibats für die Priester oder dem protestantischen Verbot, in Gebeten die Ahnen anzurufen? Sie werden von den jungen Kirhen kritisch hinterfragt werden. Der Pazifik, diese unendliche Wasserwüste, fordert durch seine einzigartige Geographie und Geschichte mit Nachdruck eine Neubewertung der Ganzheit der Kirche. Propheten kommen aus der Wüste, und diese Propheten stellen Fragen an die Schriftgelehrten, einschliesslich der Historiker, die ihre Heimat und Erfahrung für die normale Quelle rechter Lehre halten. *Quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est?* Die Dritte Welt, einschliesslich des Pazifik, macht deutlich, dass wir uns um ein neues Verständnis des Kanons des Vinzenz von Lerinum bemühen müssen.

3. Die Indische Vereinigung für Kirchengeschichte Ein ökumenisches Experiment

Henry S. Wilson

Einführung

Die dreissiger Jahre dieses Jahrhunderts waren eine Zeit, in der die Kirchenvereinigungsbewegung sowohl in Nord- als auch in Südindien stetig an Boden gewann. Es war auch eine Zeit, in der die Theologen und christlichen Führer in Indien sich des Gewichts des Kirchengeschichtsstudiums und seiner Lehre erneut bewusst wurden. Artikel wie «Das Studium der Kirchengeschichte in Indien» von A.J. Appaswamy[1], «Eine Prüfung von Aufzeichnungen vergangener Zeiten» von H. Gulliford[2], «Ein Lehrplan für eine theologische Hochschule» von Stephen A. Neill[3] (der Lehrplan wurde einem für theologische Ausbildung in Südindien zuständigen Ausschuss unterbreitet; er empfahl die Aufnahme des Studienfachs «Kirche in Indien» unter die kirchenhistorischen Vorlesungen) und «Das Studium der Kirchengeschichte in Indien» von C.E. Abraham[4] erschienen alle in dieser Zeit und betonten

[1] The study of Church History in India, National Christian Council Review 53 (März 1933), 123–128 u. (April 1933), 185–193. «Im Bereich der säkularen Geschichte erscheinen bereits unzählige Geschichtsforscher am Horizont und durchstöbern die Aufzeichnungen der Vergangenheit mit dem Ziel, die Geschichte neu zu rekonstruieren. Möglichkeiten sollten geschaffen werden, die historischen Aufzeichnungen zu sammeln und zu bewahren, und die historische Forschung sollte angeregt und ermutigt werden. In jedem theologischen College sollten Anstrengungen unternommen werden, Material zu sammeln, das zukünftigen Kirchenhistorikern helfen könnte» (126).

[2] A study of by-gone records, National Christian Council Review 56 (Dezember 1936), 650–654. «Es war eine grosse Freude, mit jenen in Kontakt zu kommen, die uns voraufgegangen sind und zu sehen, wie sie sich für das Wohl Indiens eingesetzt haben. Der Mangel an gemeinsamen Aufzeichnungen über das, was in den letzten sechzig oder siebzig Jahren getan worden ist, um Indien zu evangelisieren und ihm zu helfen, ist zutiefst bedauerlich» (650–651).

[3] A curriculum for a theological school, National Christian Council Review 53 (Mai 1933), 246–254. Von 1941 an wurde indische Kirchengeschichte zu einem eigenen fakultativen Lehrfach für Theologiestudenten in Indien. Erst 1969 wurde es zum Pflichtfach.

[4] The study of Church History in India, The International Review of Missions 25 (Oktober 1936), 461–469. «Es gibt auch besondere Gründe, warum das Geschichtsstudium in Indien ermutigt werden sollte. Nicht zu Unrecht wirft man den Indern vor, ihnen

die Notwendigkeit, sich näher mit der Kirchengeschichte zu befassen.

Zwei der oben erwähnten indischen Autoren, A.J. Appaswamy und C.E. Abraham, sahen eine direkte Verbindung zwischen dem Studium der Kirchengeschichte und dem Wunsch nach kirchlicher Vereinigung in Indien.

A.J. Appaswamy schreibt:

Eines der dringendsten Probleme in Indien heute, insbesondere im Süden des Landes, ist dasjenige der Kirchenvereinigung... Es gibt viele Verhandlungen über die Bedingungen einer solchen Vereinigung... Man kann indes keine angemessene Antwort auf die verschiedenen und dringenden Probleme finden, die sich aus diesen Verhandlungen für eine Vereinigung der Kirchen ergeben, ohne auf die Kirchengeschichte zurückzugreifen... Wer sich mit dem Studium der kirchengeschichtlichen Entwicklungen im Blick auf die eine oder andere dieser Kontroversfragen (einander widersprechende Lehren, unterschiedliche Riten und Praktiken) beschäftigt, dessen Arbeit sollte als ein wesentlicher Beitrag zur Festigung der neuen indischen Kirche betrachtet werden.[5]

C.E. Abraham führt aus:

Eines der Probleme, die für die Zukunft des Christentums in Indien von grösster Tragweite sind, ist die Bewegung für eine Kirchenvereinigung sowohl in Nord- als auch in Südindien. In der modernen Missionsgeschichte ist dies ein seltenes Vorkommnis. Die südindische Unionsbewegung, die auf das Jahr 1919 zurückgeht, gewinnt trotz der immer wieder im Verlauf der Verhandlungen zwischen den sich vereinigen wollenden Kirchen auftretenden vorübergehenden Rückschläge allmählich an innerer Triebkraft und wird hoffentlich am Ende Erfolg zeitigen... Wenn wir uns mit der Frage der Kirchenvereinigung befassen, so erkennen wir zudem, dass dies ein jahrhundertealtes Problem ist, das nicht angemessen gelöst werden kann, ohne dass man auf seine Wurzeln zurückgreift, die tief in der Geschichte der Kirchen im Osten und im Westen liegen... Die Geschichte der universalen Kirche mag für die Kirche in Indien auch insofern von Wert sein, als sie gegenüber der Gefahr des Sektierertums ein Korrektiv sein kann... Heute hat man überall eingesehen, dass kein einzelner Zweig der Kirche für sich allein genommen in der Lage ist, das Denken und Wollen Christi ganz zu verstehen und ihn auch nur einigermassen vollständig zu repräsentieren. Daher ist das Zeugnis einer einzelnen Konfession, so hoch sie auch stehen und so rein sie auch sein mag, notwendigerweise unzulänglich... Sektiererischer Eifer muss durch ein Wissen um die Vergangenheit erleuchtet und in Zucht genommen werden, wenn er dem Evangelium nicht Gewalt antun oder den Fortschritt des Gottesreiches verzögern soll.[6]

fehle es an historischem Gespür. Obwohl Indien eine Reihe bekannter Historiker und Forscher hervorgebracht hat, interessieren sich Inder im grossen und ganzen mehr für Logik als für Fakten, mehr für abstrakte Spekulation als für historische Kritik» (465).

[5] A.J. Appaswamy, op. cit. 185–186.

[6] C.E. Abraham, op. cit. 462–466.

Beide Autoren verlangen ein Studium der Kirchengeschichte als unterstützende Massnahme bei den Anstrengungen zur Kirchenvereinigung in Indien, dringen dabei aber nicht auf einen neuen Ansatz. Nichtsdestoweniger könnte man sagen, dass sie indirekt für einen neuen ökumenischen Ansatz im Studium der Kirchengeschichte eintreten, der die Einheit in der Kirche erleichtern sollte, anstatt Kirchengeschichte zur Verherrlichung und Rechtfertigung der eigenen Tradition zu betreiben. In einer der späteren Reden von G.H.C. Angus, einem der Gründerväter der Indischen Vereinigung für Kirchengeschichte (Church History Association of India), finden wir diese Verquickung zwischen dem neuen Ansatz für die Kirchengeschichte und der indischen Kirchenvereinigungsbewegung bestätigt. Als man in den Kirchen begann, auf Vereinigung zu drängen, erkannten nach Ansicht von Angus die Kirchenführer, dass die «gegenseitige Unkenntnis über das Wirken der anderen, die in verschiedenen Kirchen und Missionen vorherrschte, ein ernsthaftes Hindernis für die Entfaltung eines ökumenischen Bewusstseins»[7] war.

Die Betonung der allgemeinen/universalen Kirchengeschichte in Indien bedeutete bis zu einem gewissen Grad gleichzeitig die Forderung des Studiums der regionalen und indischen Kirchengeschichte, obwohl dies nicht ausdrücklich erwähnt wurde. Will man sich indes mit der indischen Geschichte näher befassen, so stellt man fest, dass das leicht zugängliche Material weitgehend von westlichen Missionaren geschrieben wurde. Dabei zeigt sich nach Angus, dass «die westlichen Missionare und ihre indischen Bekehrten die Tendenz hatten, die europäischen christlichen Traditionen und deren Geschichte und Theologie auf Kosten der Ostkirchen (und der sich entfaltenden indischen Kirchen) übermässig zu betonen.[8] Somit stellte sich den indischen Christen die herausfordernde Aufgabe, die indische Kirchengeschichte neu zu schreiben und verstehen zu lernen.

Die dreissiger Jahre waren auch eine Zeit des indischen Naitonalismus, der langsam an Unterstützung und Kraft gewann und die Inder dazu veranlasste, nach ihrer eigenen Einheit zu suchen, um die Kolonialmacht zu stürzen und ihr Geschick selber zu bestimmen. Zur Erleichterung dieses Ziels musste die indische Geschichte in einem

[7] M. A. Laird, Editorial, Bulletin of the Church History Association of India, Februar 1962, 3 (nachfolgend Bulletin).

[8] Ibid.

neuen Licht gesehen werden. Nur so konnte man erkennen, dass Indien seine eigene Geschichte besass und es in dem Subkontinent trotz der vielen Unterschiedlichkeiten eine Einheit gab, die neu entdeckt und erhalten werden musste. Die indische Kirche musste sich als integraler Teil der indischen Gesellschaft mit dem aufkommenden Nationalismus auseinandersetzen und angemessen auf ihn eingehen. Das beinhaltete, dass die indische Kirche versuchen musste, sich selbst und ihre Geschichte im Kontext Indiens und seiner Geschichte zu begreifen, wollte sie sich selbst als eine *indische* Kirche sehen und anderen so darstellen. Trotz dieser Einsicht dauerte es noch viele Jahre, bevor der Traum Wirklichkeit wurde, eine Geschichte des Christentums in Indien zu schreiben. In diesem Prozess sollte die Indische Vereinigung für Kirchengeschichte eine Schlüsselrolle übernehmen. Diesem Prozess wollen wir uns nun zuwenden.

Gründung der Vereinigung

1931/32 wurde vom Internationalen Missionsrat eine Delegation von Kirchenhistorikern nach Asien gesandt.[9] Auf einer Konferenz von Vertretern der Kirchen, Missionen und College-Rektoren, die vom Nationalen Christenrat am 28. Januar 1932 in Serampore einberufen worden war, und an der auch die Mitglieder der Delegation teilnahmen, tauchte der Gedanke auf, eine Vereinigung zu gründen.[10] Die Angelegenheit wurde dem Senat von Serampore überwiesen.[11] Der Senat begrüsste auf seiner Sitzung vom 7. Dezember 1934 den Vorschlag und drängte seinerseits auf die Gründung einer solchen Vereinigung.

Gemeinsam wurde dann von den Rektoren des Serampore-College und des Bishop's College sowie vom Archivar des Senats von Seram-

[9] C.E. Abraham, op. cit. 466–467.

[10] Ibid.

[11] Der Senat des Serampore College wurde 1918 eingesetzt, um das von William Carey, John Marashman und William Ward einhundert Jahre zuvor gegründete Serampore College in die Lage zu versetzen, sich andere theologische Colleges in Indien anzugliedern, um so eine nationale Struktur für theologische Ausbildung unter protestantischen und orthodoxen Kirchen in Indien zu bilden. Hochschulabsolventen der angeschlossenen Colleges erhalten ihren akademischen Titel vom Senat. Zu diesen angeschlossenen Colleges gehört eine Mischung von konfessionellen und ökumenischen Schulen.

pore auf den 1. Februar 1935 ein Treffen nach Kalkutta einberufen, an dem eine «recht grosse Zahl von Vertretern der Kirchen und Missionen in Kalkutta sowie auch einige aus anderen Teilen Indiens, Birmas und Ceylons»[12] teilnahmen. Auf diesem Treffen wurde die «Vereinigung für Kirchengeschichte von Indien, Birma und Ceylon» (Church History Association of India, Burma and Ceylon) gegründet. 1935 gehörten ihr 53 Mitglieder an. Die vorläufige Satzung, die von derselben Konferenz angenommen worden war, ermöglichte allen eine Mitgliedschaft, die die Zielvorstellungen der Vereinigung[13] teilten. Der betreffende Artikel lautete: «Jeder, der mit dem Ziel und den Aufgaben der Vereinigung übereinstimmt, kann entweder als ordentliches Mitglied aufgenommen oder zum Ehrenmitglied erklärt werden»[14].

Obwohl in diesem Artikel keine weiteren Einzelheiten über die Mitgliedschaft dieser Vereinigung erwähnt wurden, war sie im Grunde ökumenisch konzipiert. Dennoch kam der Grossteil der Mitglieder dieser neuen Vereinigung aus der Gegend von Kalkutta und gehörte der anglikanischen Kirche oder anderen protestantischen Konfessionen an.

Der erste Exekutivausschuss dieser neu gegründeten Vereinigung schlug vor, eine Geschichte der christlichen Kirche in Indien in drei Bänden zu schreiben[15], was jedoch nie geschah. Ausserdem sollten

[12] C. E. Abraham, Church History Association of India, Burma and Ceylon: Report for the year 1935, The National Christian Council Review 56 (März 1936), 160.

[13] Ziele und Aufgaben: (i) Sich für die Sammlung und Erhaltung von Quellenmaterial über die Geschichte des Christentums in Indien einzusetzen, indem zentrale Sammelstellen angeordnet werden, Kataloge von bei den verschiedenen Kirchen und Missionsgremien vorhandenen Dokumenten ausgearbeitet werden etc. (ii) Die Forschung der Kirchengeschichte, besonders der Geschichte der Kirchen in Indien anzuregen. (iii) Das Andenken der Pioniere und Führer der Kirche in Indien lebendig zu erhalten. (iv) In verschiedenen Zentren Gruppen zur Diskussion und für das Studium der Probleme zu bilden, die mit dem Leben und der Geschichte der Kirche in Vergangenheit und Gegenwart zusammenhängen, und Kontakt mit Gruppen aufzunehmen, die ähnliche Ziele verfolgen. (v) Unterricht in Kirchengeschichte zu fördern, und zwar in der englischen und in den verschiedenen indischen Sprachen. Church History Association of India: Provisional Rules, Bulletin (August 1961), 19.

[14] Ibid.

[15] 1. Die Geschichte der syrischen Kirche von Malabar. 2. Die Geschichte der römisch-katholischen Missionstätigkeit von den Anfängen bis in die Gegenwart. 3. Die Geschichte aller anderen Missionen und Kirchen, von den Anfängen bis in die Gegenwart. C. E. Abraham, Church History Association of India, Burma and Ceylon: Report for the Year 1935, The National Christian Council Review 56 (März 1936), 163.

kurze Lebensbilder von Pionieren und Führern der indischen Kirche und ein kleiner Band über das Leben von Heiligen verfasst werden. Die Vereinigung konzentrierte sich ferner auf die Sammlung von Quellenmaterial und die Entwicklung eines Archivs zur Erhaltung dieser Materialien, die dann später in die Bibliothek des Serampore Colleges eingegliedert wurden.

Von 1936 an wurde auch ein jährliches Bulletin herausgegeben, in dem die Vereinigung über ihre Arbeit berichtete.[16] Ab 1940 litt jedoch die Tätigkeit der Vereinigung ernsthaft unter dem Krieg und kam schliesslich sogar zum Stillstand.[17]

Wiederbelebung der Vereinigung

Die Erlangung der Unabhängigkeit in Indien im Jahre 1947 und die Gründung der Vereinigten Kirche – der Kirche von Südindien – im selben Jahre beeinflussten zweifellos die Einstellung zur Geschichte der indischen Kirche. Zu dieser Zeit war der Begriff der «jüngeren Kirchen», der für Kirchen gebraucht wurde, die sich in Asien als Ergebnis der westlichen Missionsarbeit gebildet hatten, bereits allgemein anerkannt.

In dieser Zeit erschienen zwei kurze allgemeine Geschichtsdarstellungen des Christentums. Die Titel waren: Das Kreuz über Indien (1952–The Cross over India) von Rajaiah D. Paul[18], dem Generalsekretär der Kirche von Südindien, und Christen und Christentum in Indien und Pakistan (1954–Christians and Christianity in India and Pakistan) von P. Thomas[19], einem syrisch-orthodoxen Christen. Beide Geschichtsdarstellungen waren aus der indisch-nationalen Perspektive heraus geschrieben, und insofern kann man sagen, dass sie eine neue Zeit der Geschichtsschreibung für die indische Kirche einläuteten. Der Band von Paul ist als «erste indische nationalistische Geschichte des

[16] Das Bulletin wurde in den Jahren 1936, 1937, 1938 und 1941 herausgegeben.

[17] «Die Nachwirkungen des Krieges und die Unruhen nach der Teilung brachten die Arbeit (der Vereinigung) praktisch zum Stillstand». Report: The Church History Association of India 1935–1960, The Indian Journal of Theology 9 (1960), 167.

[18] London 1952.

[19] London 1954.

Christentums in Indien»[20] bezeichnet worden, während der Thomassche Ansatz «nichtkonfessionell» war, in dem die «Geschichte des Christentums in Indien weder mit der Geschichte der christlichen Mission... noch mit der der indischen Kirche,... sondern mit der der christlichen Gemeinschaft in Indien»[21] gleichgesetzt wurde.

In der Zwischenzeit war die Indische Vereinigung für Kirchengeschichte, die seit 1940 wenig Aktivität entfaltet hatte, 1959 wiederbelebt worden. Auch die Zeitschrift der Vereinigung erschien von August 1961 an wieder. Der Name der Vereinigung wurde geändert in «Indische Vereinigung für Kirchengeschichte» (Church History Association of India – CHAI), um damit den Tätigkeitsbereich der Vereinigung auf die Indische Union zu beschränken.[22] Die Vereinigung fasste in Indien bald Fuss. 1961 zählte sie 25 Mitglieder[23] (mit Ausnahme eines Syrisch-Orthodoxen waren alles Protestanten). In den darauffolgenden zwei Jahren stieg ihre Zahl auf 104 an.[24] 1964 waren es dann schon 129 Mitglieder, von denen einige ausserhalb Indiens lebten. Der Tätigkeitsbericht des Sekretärs für 1964 erwähnt, dass «unsere Vereinigung ganz ökumenisch (geworden ist); die Mitglieder vertreten beinahe alle Kirchen in Indien von Kashmir bis Kap Comorin und von Manipur bis Maharaschtra»[25]. 1964 wurde ein römisch-katholischer Historiker, Dr. Fr. E.R. Hambye, zu einem der Vizepräsidenten der Vereinigung gewählt.

In den Jahren nach 1961 prüfte die Vereinigung einen Vorschlag, der von Dr. Hambye unterbreitet worden war. Dr. Hambye war gleichzeitig auch Sekretär der indischen Sektion der Internationalen Kommission für vergleichende Kirchengeschichte (ICCCH), die dem Internationalen Kongress für historische Wissenschaften angeschlossen war. Er hatte vorgeschlagen, dass sich seine Organisation mit der CHAI verei-

[20] J.C.B. Webster, The History of Christianity in India: Aims and Methods, Indian Church History Review (nachfolgend ICHR) (Dezember 1979)), 107.

[21] Ibid. 108.

[22] D.A. Christadoss, Church History Association of India: A statement of the work, 1941–1961, Bulletin (August 1961), 4.

[23] Church History Association of India; List fo Members, August 1961, Bulletin (August 1961), 15.

[24] From the Secretary's Desk, Bulletin (Februar 1963), 19.

[25] From the Secretary's Desk, Bulletin (August 1964), 2.

nigen und dass die CHAI als indische Sektion der ICCCH gelten sollte.[26] Nach reiflicher Überlegung stimmte die CHAI diesem Vorschlag zu. Sie wurde im September 1965 auf der Wiener Konferenz von der ICCCH offiziell als indische Sektion anerkannt.

Die Tätigkeit der Vereinigung wurde weiter gestärkt durch die Gründung der südlichen und nördlichen Zweige (1963), gefolgt von den westlichen und östlichen indischen Zweigen. 1977 kam dann noch ein nordöstlicher Zweig dazu. Auf der südindischen Regionalkonferenz vom Juni 1963 kamen Historiker aus der römisch-katholischen Kirche, der Kirche von Südindien und verschiedenen lutherischen und baptistischen Kirchen zusammen. Einladungen waren zwar auch an Vertreter der syrisch-orthodoxen Kirche und der Mar Thoma Kirche ergangen, aber keiner der offiziellen Historiker dieser Kirchen hatte sich für die Konferenz freimachen können.[27] Auf der Konferenz legten die römisch-katholischen Geschichtswissenschaftler Papiere vor, und von November 1963 an begannen die römisch-katholischen Historiker auch im Bulletin zu publizieren. Die südliche Regionalkonferenz bat den römisch-katholischen Erzbischof von Bangalore, Ehrenpräsident der Regionalvereinigung zu werden. Der auf dieser Konferenz gewählte Exekutivausschuss setzte sich sowohl aus protestantischen als auch aus römisch-katholischen Geschichtswissenschaftlern zusammen. Das Ergebnis der südlichen Regionalkonferenz war der organisatorische Zusammenschluss der Berufshistoriker oder einzelner Personen, die am Studium der indischen Kirchengeschichte interessiert waren, unabhängig von ihrer kirchlichen Zugehörigkeit und Konfession.

Seit den sechziger Jahren wurde die CHAI wirklich zu einer Vereinigung von ausgebildeten und professionellen Historikern, obwohl auch theologische Lehrer, Kirchenführer und Laien, die am Thema der Kirchengeschichte interessiert sind, als Mitglieder zugelassen wurden und in der Vereinigung aktiv mitarbeiteten. Der heutige Generalsekretär und einer der Vizepräsidenten der CHAI sind christliche Laienhistoriker. Es ist sogar vorgekommen, dass nichtchristliche Historiker Papiere zu gewissen Aspekten des Christentums auf einer der CHAI-Konferenzen vorgelegt haben.

[26] From the Secretary's Desk, Bulletin (Februar 1963), 18–19.

[27] Kaj Baago, The Regional Conference in Bangalore in 1963, Bulletin (November 1963), 1.

Neuere Entwicklungen

Der wesentliche Durchbruch in dem Versuch, eine Geschichte des Christentums in Indien aus (indischer) kontextueller und ökumenischer Perspektive zu schreiben, gelang mit dem Plan, unter der Federführung der CHAI eine sechsbändige Geschichte des Christentums in Indien herauszugeben (vgl. Anhang II).

Bis heute ist die Geschichte des Christentums in Indien nicht selten als eine Ausweitung der westlichen Kirchengeschichte nach Osten hin behandelt worden. Dabei wurde die Betonung entweder auf ihre innere Geschichtsentwicklung gelegt oder auf ihre Dimension der «Aussenmission», so dass die Kirche als eine relativ in sich geschlossene Grösse gesehen wurde, die auf die Gesellschaft um sie herum einwirkte und auf die die Gesellschaft ihrerseits wieder einwirkte. In den letzten Jahren haben nun eine Reihe von Studien sowohl zum Christentum als auch zur indischen Gesellschaft deutlich gemacht, dass diese Sichtweise ernsthaft revidiert werden muss. Nun soll die Geschichte des Christentums im Kontext der indischen Geschichte geschrieben werden.[28]

Das Projekt wurde 1973 in Angriff genommen. Dem herausgebenden Gremium gehörten Historiker der protestantischen, der Mar Thoma und der römisch-katholischen Kirche an. Die Autoren wurden aus verschiedenen Konfessionen gewählt. Für jeden einzelnen Band wurde ferner ein Team von drei Beratern ernannt, die wiederum verschiedene Konfessionen repräsentierten. Historiker aus Übersee, die schon längere Zeit in Indien leben, sind auch beteiligt beim Verfassen einzelner Bände und sie unterstützen als Mitglieder des Herausgebergremiums das Gesamtprojekt. Ein aus dieser neuen kontextuellen und ökumenischen Perspektive geschriebener Band ist bereits fertiggestellt und von den Beratern und dem Herausgebergremium zur Veröffentlichung freigegeben worden.

Die neue Perspektive beleuchtet die Kirchengeschichte unter den folgenden vier Aspekten: (a) soziokulturell, (b) regional, (c) national und (d) ökumenisch. Diese werden folgendermassen definiert:

[28] A scheme for a comprehensive History of Christianity in India, ICHR (Dezember 1974), 89. Dr. Kaj Baago trat für diesen Ansatz bereits 1962 ein, als er schrieb: «Die wesentliche Aufgabe vor uns besteht darin, die Geschichte der Kirche neu zu schreiben und Lehrbücher für unsere Kurse zu verfassen, die die Geschichte aus einer indischen Sicht heraus betrachten». On Teaching of Church History in India, Bulletin (September 1962), 7.

a. *Der soziokulturelle Aspekt:* «Die Geschichte des Christentums in Indien soll als ein integraler Bestandteil der soziokulturellen Geschichte des indischen Volkes gesehen werden und nicht als eine davon losgelöste Entwicklung. Die Geschichte wird deshalb die Aufmerksamkeit auf das christliche Volk in Indien lenken, darauf, wer die Christen waren und wie sie sich selbst verstehen. Ihre sozialen, religiösen, kulturellen und politischen Begegnungen werden im Zentrum des Interesses stehen».
b. *Der regionale Aspekt:* «Der soziokulturelle Ansatz verpflichtet uns weitgehend dazu, Regionen oder selbst noch kleinere Bereiche als grundlegende Arbeitseinheiten zu nehmen; dies verlangen die regionalen oder sogar örtlichen sozialen und kulturellen Unterschiede in Indien».
c. *Der nationale Aspekt:* «Der bestimmende Rahmen dieser Studie ist... ein nationaler... (allerdings) werden die internationalen Kontakte und Verbindungen der Christen in Indien nicht einfach ausser acht gelassen; sie müssen jedoch vor dem Hintergrund der indischen Geschichte des Christentums gesehen werden».
d. *Der ökumenische Aspekt:* «Das Christentum und nicht nur ein einzelner Sektor der christlichen Kirche muss den anderen grundlegenden Rahmen für das Studium hergeben. Konfessionelle Unterschiede sollen nicht ignoriert oder unterbewertet werden. Auch hier sollen Gemeinsamkeiten der verschiedenen konfessionellen Erfahrungen im Laufe der Geschichte in jeder Region untersucht... werden».[29]

Die ersten drei Aspekte bedingen eine Konzentration auf den indischen Kontext. Unsere Aufgabe in Indien besteht nicht nur darin, eine ökumenische Geschichte zu schreiben, sondern auch darin, diese als eine Geschichte des Christentums in Indien oder als indische Kirchengeschichte zu schreiben. Daher ist gerade der kontextuelle Ansatz bei der neuen Perspektive in Indien wichtig. Man muss die «Geschichte des Christentums im Kontext der indischen Geschichte» sehen. Im Rahmen dieses kontextuellen Ansatzes tragen drei verschiedene Elemente zu dieser Perspektive bei. Diese sind: 1. das nationale oder indische, 2. das ökumenische oder nichtkonfessionelle und 3. das professionelle Element.

[29] Der volle Text der Neuen Perspektive ist in Anhang I enthalten.

Erstens: In Indien werden heute Bemühungen unternommen, die Einflüsse des Christentums auf das Volk herauszuarbeiten. Jeder Forscher muss daher folgende Fragen bedenken: Inwiefern hat das Evangelium die Inder herausgefordert? Wie haben sie auf das Evangelium geantwortet? Wie werden sie heute vom Evangelium geleitet? Die Geschichte des Christentums darf somit nicht um einige Missionare und prominente christliche Führer kreisen, sondern muss auf das gesamte indische Volk eingehen. Daher müssen sowohl die Historiker als auch die Christen die Geschichte des Christentums über einen engen Konfessionalismus hinaus als die Geschichte des indischen Volkes begreifen. Indien selbst ist Gegenstand des vereinigenden Interesses und Antrieb für eine ökumenische Perspektive.

Zweitens: Bei der Geschichtsschreibung aus dieser Sichtweise sind die Historiker nicht mehr daran interessiert, eine Geschichte von Missionsgesellschaften oder einzelnen Konfessionen nachzuzeichnen, sondern sie wollen die Geschichte der Kirche in Indien in ihrer Gesamtheit erfassen. Bezugspunkt ist dabei der Weg der Kirche durch die Jahrhunderte und nicht der Fortschritt der Missionsgesellschaften. Unserer Erfahrung nach gilt: Je weiter wir uns von der Missions- und Konfessionsgeschichte entfernen, desto deutlicher entdecken wir unsere Einheit.

Drittens: Professionelles Engagement unter den Historikern hat auch eine gewisse Einmütigkeit in ihrem Zugang zum Thema hervorgebracht, unabhängig von ihrer jeweiligen konfessionellen Zugehörigkeit. Das gemeinsame fachliche Ringen dreht sich heute um die Suche nach einer sachgemässen historischen Methodologie in Indien, um die zu verwendenden Quellen und um die Entwicklung einer indischen Historiographie. Abgesehen von ihrer Verpflichtung zur nationalen oder ökumenischen Perspektive erwächst bei den Historikern auch bereits bei diesem Bemühen eine gewisse Einheit. Insofern bilden die Fragen, die die Berufshistoriker im Blick auf die Geschichtsschreibung in Indien aufwerfen, einen einigenden Faktor.

Während das von mir oben als zweites Element des kontextuellen Ansatzes erwähnte ökumenische Anliegen, d. h. das Abrücken von der konfessionellen Geschichte, von den Historikern in Indien gewöhnlich allgemein anerkannt wird, muss der von mir als vierter Punkt der neuen Perspektive für eine Kirchengeschichtsschreibung in Indien angegebene ökumenische Aspekt noch weiter vertieft werden. Das heisst: «Das Christentum und nicht nur ein einzelner Sektor der christlichen

Kirche» muss den Rahmen der Studien darstellen. Die indischen Christen sollten im Brennpunkt der historischen Untersuchungen stehen, aber der gesamte Untersuchungsbereich sollte mehr umfassen als nur die indischen Christen und die institutionelle Kirche. Man sollte die Geschichte aller Bewegungen mit einbeziehen, die, auf welche Weise auch immer, mit den Tätigkeiten der Kirche und der Christen verbunden waren.

Eine ganze Reihe von Wissenschaftlern hat immer wieder darauf verwiesen, dass das Christentum in Indien vor dem Hintergrund der gesamten indischen Gesellschaft gesehen werden muss.

Die Kirchengeschichte ist nicht nur die Geschichte der christlichen Religion, sondern sie ist die Geschichte der direkt oder indirekt mit dem Namen Christi verbundenen Bewegungen[30].

Die Kirchengeschichte sollte nicht nur als die Geschichte der institutionellen Kirche angesehen werden, sondern als die Geschichte der Wechselbeziehungen zwischen dem Evangelium und der indischen Kultur.[31]

Wir müssen die indische Kirchengeschichte derart untersuchen, dass die Geschichte des Christentums im Kontext der politischen und sozialen Geschichte Indiens als ganzer gesehen wird. Oft sind die Bewegungen der indischen Kirche als isolierte Phänomene einer besonderen, kleinen Welt dargestellt worden; in Wirklichkeit sind sie jedoch eng mit der «säkularen» Geschichte des Landes verbunden.[32]

Die CHAI möchte die Geschichte des Christentums in Indien und nicht nur die Geschichte der Kirche in Indien darstellen. Daher müssen die Historiker, abgesehen von der Darstellung der Geschichte der institutionellen Kirche, gleichzeitig auch die Auswirkung des Christentums auf die gesamte indische Gesellschaft aufzeigen. Aufgrund dieser kontextuellen und ökumenischen Orientierung, der sich die CHAI verpflichtet hat, soll das sechsbändige zukünftige Werk den allgemeinen Titel «Geschichte des Christentums in Indien» tragen.

[30] Kaj Baago, Indigenization and Church History, Bulletin (Februar 1967), 27.

[31] Lesslie Newbegins Erklärung, erwähnt in: Report of the Church History Conference held at Gurukul Theological College, Madras, on January 3–5, 1969 von T.V. Philip, ICHR (Juni 1969).

[32] D.A. Christadoss, Editorial, ICHR (Juni 1967), 2.

Schlussfolgerungen

Das vorbereitende Arbeitspapier für diese Tagung fragt: «Wie können die getrennten Kirchen ihr Verständnis und ihre Darstellung der Kirchengeschichte miteinander in Einklang bringen?» Und dann lesen wir: «Heute sind sie dazu noch nicht in der Lage. Ihre jeweiligen Ansätze sind zu unterschiedlich.» Die CHAI versucht, diese Unterschiede zu transzendieren, indem sie sich der Geschichte aus der indischen kontextuell-ökumenischen Perspektive nähert, so dass die indische Vergangenheit als die gemeinsame Vergangenheit aller Kirchen gesehen werden kann.

Wie man sich denken kann, muss ein solches Unterfangen wie das der Vereinigung für Kirchengeschichte, die die Geschichte aus der Sicht der kontextuellen Gegebenheiten und der ökumenischen Zusammenarbeit heraus schreiben will, notwendigerweise auf zahlreiche Probleme stossen. Hier können nur eine Vision der Einheit der Kirche und ein ökumenischer Geist den Historikern und den indischen Kirchen helfen, ihr Ziel weiter zu verfolgen. Wie dem auch sei, die Vereinigung hat einen ersten Versuch unternommen, die Geschichte des Christentums in Indien aus dieser neuen Perspektive heraus zu verstehen, und es bleibt zukünftigen Generationen vorbehalten zu beurteilen, inwiefern sie ihr Ziel erreicht hat.

Wir wollen diesen Aufsatz mit einem Zitat von einem unserer bedeutenden Historiker abschliessen, der den heute für die indische Geschichtsschreibung notwendigen Geist und die geforderte Grundorientierung unmissverständlich dargelegt hat:

«Bis vor kurzem ist die Kirche Indiens nur unter dem Aspekt der westlichen missionarischen Expansion gesehen worden. Erst allmählich beginnen die Kirchenhistoriker zu begreifen, dass zwar die ausländischen Missionen im Leben und Wachstum der indischen Kirche eine wichtige Rolle gespielt haben, ihre Geschichte jedoch am besten als eine unabhängige Geschichte verstanden wird... Die Geschichte von den ersten Anfängen der christlichen Zeit bis zur Gegenwart ist der gemeinsame Besitz aller Christen in Indien. Die Geschichte des Christentums in jedem Teil Indiens ist integraler Teil der Geschichte der Kirche überall im Land... Leider sind die bisherigen Aufzeichnungen nur konfessionelle Geschichtsdarstellungen. Die konfessionelle Sicht der Geschichte ist im wesentlichen eine kommunale und keine das Ganze umfassende. Wenn wir einzelne Geschehnisse oder Teile vom Ganzen isolieren, verlieren wir die gemeinsame Identität, die sich aus dem Studium des Ganzen ergibt. Die Geschichte der Kirche in Indien ist viel breiter und reicher als unsere konfessionellen Geschichten, mögen diese nun römisch-

katholisch, protestantisch oder orthodox sein. Die indische Kirche hat eine eigene Geschichte und Tradition. Diese Art, die Einheit der Geschichte zu sehen, ist zur Aufrechterhaltung der Integrität und der Ganzheit der indischen Kirche wesentlich.»[33]

Anhang I

Schema für eine umfassende Geschichte des Christentums in Indien, (ICHR, Dezember 1974, 89–90)

Die Neue Perspektive: Bis heute ist die Geschichte des Christentums in Indien nicht selten als eine Ausweitung der westlichen Kirchengeschichte nach Osten hin behandelt worden. Dabei wurde die Betonung entweder auf ihre innere Geschichtsentwicklung gelegt oder auf ihre Dimension der «Aussenmission», so dass die Kirche als eine relativ in sich geschlossene Grösse gesehen wurde, die auf die Gesellschaft um sie herum einwirkte und auf die die Gesellschaft ihrerseits wieder einwirkte. In den letzten Jahren haben nun eine Reihe von Studien sowohl zum Christentum als auch zur indischen Gesellschaft deutlich gemacht, dass diese Sichtweise ernsthaft revidiert werden muss. Nun soll die Geschichte des Christentums im Kontext der indischen Geschichte geschrieben werden. Das besondere Anliegen dieses vielbändigen Geschichtswerks über das Christentum ist daher erstens die Perspektive, aus der dieses Thema angegangen wird, und zweitens die neuen Informationen, die eine aus dieser Perspektive geschriebenen Geschichte ans Licht bringen soll. Eine solche Geschichtsschreibung wird daher sowohl eine Neubewertung des vorhandenen Materials als auch neue Forschungen in diesem Bereich notwendig machen.

Diese neue Perspektive umfasst vier wichtige Aspekte:

1. *Der soziokulturelle Aspekt:* Die Geschichte des Christentums in Indien soll als ein integraler Bestandteil der soziokulturellen Geschichte des indischen Volkes gesehen werden und nicht als eine davon losgelöste Entwicklung. Die Geschichte wird deshalb die Aufmerksamkeit auf das christliche Volk in Indien lenken, darauf, wer die Christen waren, und wie sie sich selbst verstehen. Ihre sozialen, religiösen, kulturellen und politischen Begegnungen werden im Zentrum des Interesses stehen und damit auch die Veränderungen, die diese Begegnungen bei der Aufnahme des christlichen Evangeliums in ihnen selbst und in der indischen Kultur und Gesellschaft, zu der sie gehörten, bewirkt haben. Alle diese Elemente sind Teil der Geschichte des Christentums in Indien und nicht nur Themen, die in einigen, einer institutionellen Studie angehängten Kapiteln behandelt werden können. Diese Geschichte sollte daher einen Einblick geben in die sich im Laufe der Jahrhunderte verändernde Identität des christlichen Volkes in Indien.

[33] T. V. Philip, Protestant Christianity in India since 1858, in: Christianity in India. A history in Ecumenical perspective, hg. von H. C. Perumalil und E. R. Hambye, Alleppey: Prakasam Publications, 1972, 300.

2. *Der regionale Aspekt:* Der soziokulturelle Ansatz verpflichtet uns weitgehend dazu, Regionen oder selbst noch kleinere Bereiche als grundlegende Arbeitseinheiten zu nehmen; dies verlangen die regionalen oder sogar örtlichen sozialen und kulturellen Unterschiede in Indien.

3. *Der nationale Aspekt:* Der bestimmende Rahmen dieser Studie ist indes ein nationaler. Nicht nur werden die Gemeinsamkeiten verschiedener Regionalgeschichten zu verschiedenen Zeitepochen untersucht werden, sondern auch die gesamtindischen Entwicklungen werden so beschrieben werden, dass regionale Verschiedenheit nicht die nationale Einheit verdunkelt. Zudem werden die internationalen Kontakte und Verbindungen der Christen in Indien nicht einfach ausser acht gelassen; sie müssen jedoch vor dem Hintergrund der indischen Geschichte des Christentums gesehen werden.

4. *Der ökumenische Aspekt:* Das Christentum und nicht nur ein einzelner Sektor der christlichen Kirche muss den anderen grundlegenden Rahmen für das Studium hergeben. Konfessionelle Unterschiede sollen nicht ignoriert oder unterbewertet werden. Auch hier sollen Gemeinsamkeiten der verschiedenen konfessionellen Erfahrungen im Laufe der Geschichte in jeder Region untersucht und das Wachstum der ökumenischen Bewegung in Indien so beschrieben werden, dass grundlegende Einheit neben der Verschiedenheit deutlich wird.

Es wird erwartet, dass diese Geschichte zum Standardwerk auf diesem Gebiet wird. Sie soll einen wichtigen Beitrag zum gegenwärtigen Verständnis der Geschichte Indiens und des Christentums liefern. Sie soll das aktuellste Nachschlagewerk für in diesem Bereich interessierte Wissenschaftler sein. Stilistisch soll das Werk für den gebildeten Nichtfachmann geschrieben werden, mag er nun Inder oder Nichtinder, Christ oder Nichtchrist sein.

Die Unterteilung der Studie hält sich an die Zeitabschnitte, die durch bedeutende Wandlungen in der Geschichte des Christentums in Indien gekennzeichnet sind. Ferner wird sie in Kapitel unterteilt, die sich mit regionalen Entwicklungen befassen. Das Material in jedem Abschnitt wird eher thematisch als konfessionell geordnet sein. Am Ende jeder Untersuchung über einen spezifischen Zeitraum soll ein Kapitel die verschiedenen Regionalgeschichten zusammenfassen und Schlussfolgerungen für Indien als ganzes ziehen.

Anhang II

Die Themen der sechs Bände sind folgende:

Band I: Von den Anfängen bis zur Mitte des 16. Jahrhunderts
Band II: Von der Mitte des 16. Jahrhunderts bis zum Ende des 17. Jahrhunderts
Band III: 18. Jahrhundert
Band IV: 19. und 20. Jahrhundert
Band V: 19. und 20. Jahrhundert – Nordindien
Band VI: 19. und 20. Jahrhundert – Gesamtindische Fragen

Die ersten beiden Bände werden im Sommer 1982 erscheinen; das Gesamtwerk soll bis Ende 1985 abgeschlossen sein.

4. Kirchengeschichte in Afrika heute

Ogbu U. Kalu

Einige Vorfragen

Dem Studium der Kirchengeschichte stehen in Afrika heute beträchtliche Hindernisse im Wege. Sie hängen weitgehend mit der Stellung der Kirchengeschichte an Universitäten, Hochschulen und anderen Stätten der Ausbildung zusammen. Solche Institutionen sind auf dem afrikanischen Kontinent erst im Entstehen. Viele Disziplinen, unter ihnen auch die Kirchengeschichte, können noch nicht auf eine Tradition zurückblicken. Sie müssen ihre Existenz rechtfertigen und ihre Grundlagen und Voraussetzungen klären.

Die Kirchengeschichte ist dabei in einer besonderen Situation. Manche Faktoren tragen dazu bei, dass sie nicht mit besonderer Gunst zu rechnen vermag. Da ist zunächst die allgemeine Atmosphäre. Die Bemühung, in der Auseinandersetzung mit den hochindustrialisierten Ländern die Naturwissenschaften und das technische know-how zu entwickeln, führt fast unausweichlich zu einer geringen Achtung der Humanwissenschaften. Zu dieser Haltung trägt vermutlich weiter bei, dass der Sinn für die Vergangenheit in Afrika nicht derselbe ist wie in Europa. Die Afrikaner haben die Fähigkeit noch nicht, die Vergangenheit auf so wirksame Weise als ideologische Untermauerung ihrer Ziele zu brauchen, wie es die Europäer in den Jahrhunderten ihrer Herrschaft über die ganze Welt getan haben. Die Kirchengeschichte wird vor allem dadurch betroffen, dass die allgemeine Überschätzung der Wissenschaftlichkeit die Geringschätzung der Religion mit sich bringt. Das gilt für das moderne Afrika, wie es für das 19. Jahrhundert in Europa galt. Der Beitrag der Religion zur Entwicklung wird von vielen nicht gesehen und verstanden, vor allem von denen nicht, die unter Entwicklung nicht mehr als den Ausbau der Infrastrukturen eines Landes, die Zunahme des Bruttosozialproduktes und ähnliches verstehen.[1] Die Kirchen werden durch diese allgemeine Stimmung in die Defensive gedrängt. Geschichte und a fortiori Kirchengeschichte werden in der

[1] O.U. Kalu, Religion as a Factor in National Development, in: E.C. Amucheazi (Hg.), Readings in the Social Sciences: Issues in National Development, Fourth Dimension Publ. 1979, 307–320.

Schule unzureichend unterrichtet; sie haben in den Lehrplänen keinerlei Priorität. Die Kirchengeschichte ist so vergleichbar mit einem jener Samenkörner im Gleichnis, das auf «ungastlichen» Boden fiel; oder man könnte auch sagen: sie ist wie ein Feld, das man nicht bestellen will.

Aber nicht nur die öffentlichen Institutionen, auch die Kirchen haben die Bedeutung der Kirchengeschichte noch nicht wirklich erkannt. Die Entwicklung des Projektes «Kirchengeschichte» der *West African Association of Theological Institutions* zeigt das deutlich. Die kirchlichen Geldquellen fliessen dafür nur spärlich. Die Kirchenleiter haben kein wirklich geschichtliches Interesse; sie möchten im besten Fall die Chronik ihrer Diözesen und Denominationen erstellt wissen. Der Versuch, die Geschichte *der* Kirche zu schreiben, wird in dieser Welt des Denominationalismus als Bedrohung empfunden. Die Gemeinden, besonders in den ländlichen Gebieten, sind ohnehin nicht in der Lage, die Kirchengeschichte als Instrument der Besinnung auf Identität und Auftrag für die Zukunft zu benützen. Sie begnügen sich mit dem Hinweis auf die Namen und Ankunftsdaten der ersten Missionare; die Dynamik der Geschichte entgeht ihnen. Die Kirchengeschichte hat also, wie wir sehen, sowohl in den Elfenbeintürmen der Kirchenleitungen als auch in den Gemeinden mit grossen Schwierigkeiten zu kämpfen.

Nun hat aber die Disziplin der Kirchengeschichte auch ihre eigenen inneren Probleme. Sie ist durch ein Dilemma gekennzeichnet. Sie versteht sich einerseits als Geschichtsschreibung, konzentriert aber andererseits ihre Aufmerksamkeit auf eine bestimmte Institution – die Kirche. Diese Institution hat durch die Jahrhunderte grossen Einfluss gehabt. Sie hat das Leben von Menschen, Nationen und Kulturen geprägt. Sie ruft darum auch heute noch die verschiedensten Reaktionen hervor. Während die einen nichts als Verachtung für sie übrig haben, identizifieren sich die anderen leidenschaftlich mit ihrer Geschichte. Und zwischen diesen beiden Extremen finden sich alle möglichen «mittleren Positionen».

Historiker, die akademische Objektivität für sich in Anspruch nehmen, bringen in der Regel wenig Achtung auf für eine Disziplin, deren Voreingenommenheit so offensichtlich ist. Das Bekenntnis zum christlichen Glauben lässt wissenschaftliche Historiker sofort argwöhnisch werden. Das Misstrauen wird noch erhöht durch die Tatsache, dass die meisten Kirchenhistoriker als Theologen, nicht als Historiker ausge-

bildet worden sind. Lord Acton eröffnete seine berühmte Antrittsvorlesung über «Das Studium der Geschichte» mit einer Anekdote. Er erzählte, wie ein wortbegabter Reformationshistoriker in Berlin Leopold von Ranke begegnete und ihn überschwänglich als Kollegen umarmen wollte. «Oh bitte», soll da der Vater wissenschaftlicher Geschichtsschreibung gesagt haben, indem er sich der Umarmung entzog, «zwischen uns besteht ein grosser Unterschied: Sie sind in erster Linie Christ, ich in erster Linie Historiker.» Ranke und mit ihm Sir Isaiah Berlin haben viel dazu beigetragen, den Begriff der wissenschaftlichen Geschichtsschreibung zu allgemeiner Geltung zu bringen. Seine Grundlage war das naive Verständnis, das das 19. Jahrhundert von «Objektivität» hatte. Ranke hatte nicht das Ziel, die Kirchengeschichte zu verunglimpfen. Es ging ihm vielmehr darum, die Schemata der Betrachtung zu überwinden, die von der Macht des «Fingers Gottes» oder anderen theologischen Konzepten bestimmt waren.

Die Antwort auf die Sicht Rankes ist nicht ausgeblieben. E. Harris Harbison meinte dazu: Die Bemühungen, angefangen von Voltaire bis zu Bayle, die Darstellung der Kirchengeschichte von Aberglauben und klerikalen Verzerrungen zu reinigen, die Leidenschaft also für Genauigkeit, Objektivität und Vollständigkeit, wie sie die deutsche Schule der wissenschaftlichen Geschichtsschreibung im 19. Jahrhundert kennzeichnet, stehen ihrem tieferen Wesen nach keineswegs im Widerspruch zum christlichen Glauben.[2] Wir müssen aber noch weitergehen als Harbison in dieser Aussage. Auch die wissenschaftliche Geschichtsschreibung selbst ist nicht wertfrei. Der Anspruch der Objektivität kann heute nicht mehr erhoben werden. Wir brauchen nicht so weit zu gehen wie Trevelyan und Geschichtsschreibung als Kunst zu bezeichnen. Er hat aber sicher recht, wenn er sagt, dass die Geschichte mit allen verfügbaren technischen Mitteln wissenschaftlich erforscht werden müsse, dass sie aber dann ohne wissenschaftliche Verbrämung mit Gespür und so lesbar wie ein Roman darzustellen sei. Die Voreingenommenheit des Autors muss dabei offen zugegeben werden. Sie muss nicht verschämt verborgen werden. Denn die Voreingenommenheit kann ja der Ausdruck des Engagements sein, mit dem jede Generation die Quellen der Vergangenheit neu liest und mit den Bedürfnissen ihrer Zeit in Verbindung zu setzen sucht.[3] Unbeteiligte Geschichtsschreibung ohne jeg-

[2] E. Harris Harbison, The Marks of a Christian Historian, in: C. T. McIntire (Hg.), God, History and Historians, OUP 1977.

[3] E. H. Carr, What is History? Penguin 1964.

liche ideologische Perspektive ist nicht notwendigerweise gute Geschichtsschreibung.

Diese Feststellung hat besonderes Gewicht für den Kirchenhistoriker. Denn er geht ja mit der grundlegenden Voraussetzung an die Geschichte heran, dass das Reich Gottes in diese Welt eingebrochen ist und sowohl jedem Einzelnen als auch der menschlichen Gemeinschaft die Möglichkeit innerer Erneuerung und Umgestaltung bringt. Er sucht nicht nur das Wesen und das Gefälle dieser Gegenwart zu verstehen, sondern auch ihre ungreifbaren und doch mächtigen Auswirkungen. Er wird seine Aufmerksamkeit nicht allein auf die Institution beschränken, sondern den Versuch machen, den Gang der Geschichte in christlicher Perspektive zu interpretieren. Er geht von der Überlegung aus, dass das Reich Gottes als Ferment in der Geschichte am Werke ist und wird sich im Lichte dieser Überzeugung darum bemühen, die komplizierten Vorgänge der Umwandlung zu untersuchen, die im Leben der Völker im Laufe der Zeit stattgefunden haben. Die Betonung muss auf dem Dynamischen liegen. Hosbawn hat mit Recht gesagt, dass eine Geschichtsschreibung nur etwas taugt, wenn sie den Versuch macht, die Art der Wechselbeziehungen in der Gesellschaft, vor allem die Mechanismen, Tendenzen und Richtungen, die bei der Umgestaltung der Gesellschaft wirksam sind, aufzudecken.[4]

Die Eigenart der Kirchengeschichte besteht darin, dass sie von der Gegenwart des Reiches Gottes ausgeht. Diese Annahme mag einen triumphalistischen Zug haben. Aber kann es anders sein? Jede Geschichtsschreibung, die von der Annahme ausgeht, dass die Geschichte einem Ziele zustrebt, wird einen triumphalistischen Zug haben (auch die marxistische Geschichtsschreibung). Das heisst nicht, dass die Annahme darum falsch wäre. Sie muss allerdings so gehandhabt werden, dass die präzise Forschung dabei nicht leidet. Die Regeln, die die wissenschaftliche Geschichtsschreibung für den Umgang mit den Quellen entwickelt hat, müssen eingehalten werden.

Folgerungen für die Kirchengeschichte

Was bedeutet dieses Verständnis der Kirchengeschichte für den afrikanischen Kontinent? Neue Perspektiven ergeben sich. Der Historiker,

[4] E. Hobsbawm, Historical Predictions, Populi 8, 2 (1981), 40–44.

der die Geschichte der Kirche von diesem Verständnis her darstellt, wird davon ausgehen, dass Gott in Afrika gegenwärtig war, bevor die Missionare ankamen. Er wird versuchen, die Spuren dieser Gegenwart aufzuzeigen, ein Versuch, der für das Selbstverständnis der Gemeinden heute von grösster Bedeutung ist; denn einzig indem sie sich selbst in dieser umfassenden Perspektive sehen, werden sie ihre Berufung und ihren Auftrag richtig verstehen können. Der Historiker wird überdies die Geschichte von vornherein in ökumenischer Perspektive darstellen müssen. Er weiss, dass sich die Geschichte der Gegenwart des Reiches Gottes nicht in der Geschichte einer einzelnen Kirche erschöpfen kann und wird darum seine Aufmerksamkeit nicht auf bestimmte Denominationen, Lehren oder Interessengruppen beschränken. Das heisst auch, dass die Geschichte der Kirchen in Afrika allen entgegengesetzten Meinungen zum Trotz nicht einfach die Geschichte der Missionen ist. Es handelt sich nicht nur darum, zu beschreiben, was die Missionare taten oder nicht taten. Es muss vielmehr deutlich werden, wie die Afrikaner die missionarische Botschaft aufgenommen haben und wie sie mit ihr umgegangen sind. Die Aufmerksamkeit muss den neuen Formen christlichen Lebens gelten, die im raschen Umbruch der nachkolonialen Zeit entstanden sind und noch entstehen.

Eine Erläuterung mag hier am Platze sein. Der Begriff «Missionswissenschaft» kann in weitem Sinn verstanden werden. In der Regel wird aber unter «Missionswissenschaft» die Beschäftigung mit der Ausbreitung des christlichen Glaubens von einem Kulturraum in den anderen verstanden. Dieses enge Verständnis birgt aber zwei Probleme in sich:

- Die durch die Voraussetzungen der Missionswissenschaft bestimmte Geschichtsschreibung hat die Neigung, die christlichen Gemeinschaften losgelöst von ihrem Kontext darzustellen. Sie geht nur unzureichend auf die Gesellschaft ein, in die diese Gemeinschaft als Zeichen von Christi Gegenwart hineingestellt ist. Eine umfassendere Sicht ist erforderlich. Denn es muss gesehen werden, dass die besondere Gestalt der christlichen Tradition in hohem Masse durch die kulturellen, sozialen, ökonomischen und politischen Voraussetzungen der jeweiligen Gesellschaft bestimmt sind.

- Die zweite Schwierigkeit besteht darin, dass diese eng verstandene Geschichtsschreibung fast unvermeidlich rassistische oder doch ethno-zentrische Züge annimmt. Der Eindruck wird erweckt, dass das

eigentliche Thema der Geschichte die Missionsgesellschaften oder, wie die Ghanesen sagen, Oburoni Kurom, die «Stadt des weissen Mannes», sei. Das Thema reicht aber weiter. Es geht darum, die Reaktionen zu untersuchen, die durch das Evangelium in der afrikanischen Gesellschaft hervorgerufen worden sind. Ein weiteres Spektrum von Fragen bedarf in diesem Zusammenhang der Klärung. Etwa: Inwiefern sind die Grundlagen des gesellschaftlichen Zusammenlebens verändert worden? In welcher Weise hat sich der Umgang mit der Natur gewandelt?

Eine schöpferische Analyse der christlichen Gegenwart in Afrika muss sich darum mit besonderem Nachdruck der Begegnung zwischen westlichem und afrikanischem Welt- und Kulturverständnis zuwenden. Was ist in dieser Begegnung geschehen? Die Darstellung darf nicht von der Annahme ausgehen, dass die europäische Spielart der christlichen Tradition die Antwort für Afrikas Zukunft sei. Die Geschichte Afrikas beginnt nicht mit dem Eindringen der westlichen Welt. Der Ausgangspunkt sind vielmehr die vielgestaltigen Kulturen Afrikas. Die Auseinandersetzung zwischen Europa und Afrika lässt deutlich werden, worin die Stärken und worin die Schwächen beider Traditionen liegen. Keine der beiden Welten darf mit einem Glorienschein umgeben werden.[5]

Die Geschichtsschreibung hat die Aufgabe, aufzuzeigen, wo sich die Kräfte der Transzendenz und der Veränderung in der Geschichte manifestieren. Sie kann die Vorgänge nicht aus der Distanz betrachten. Jede Darstellung wird zum Engagement.

Die Entwicklung der Kirchengeschichte in den letzten beiden Jahrzehnten

Nach diesen allgemeinen einleitenden Bemerkungen können wir uns nun dem Kontext des afrikanischen Kontinents zuwenden. Worin bestehen die Kennzeichen der Kirchengeschichte in Afrika in den vergangenen zwei Jahrzehnten?

[5] O.U. Kalu, Over a Century of Christian Presence in Africa: A Historical Perspective, Bulletin de Théologie Africaine 1,1 (Janvier–Juin) 1979, 112–126.

Missionsgeschichte. Ich frage mit Absicht nach dieser Zeitspanne, denn bis in die letzten Tage des kolonialen Zeitalters wurde die Geschichte Afrikas vornehmlich von Fremden geschrieben: Kolonialbeamten, Handelsleuten, Ethnologen, Anthropologen und weissen Missionaren. Von Zeit zu Zeit leisteten auch einige Afrikaner ihren Beitrag. Die Kirchengeschichte war bis zu diesem Zeitpunkt aufs Ganze gesehen Missionsgeschichte. Sie wurde (und wird weitgehend auch heute noch) von Missionaren und ihren Schützlingen verfasst, die sich die missionarische Ideologie kritiklos zu eigen gemacht hatten. Die Darstellung hatte in der Regel einen propagandistischen Zug und drang nicht in die tieferen Zusammenhänge ein. Sie hatte oft das offensichtliche Ziel, das Selbstbewusstsein der missionarischen Werke zu stärken und die personellen und materiellen Mittel sicherzustellen, um das Evangelium auch weiterhin von Grönlands eisbedeckten Bergen bis in die dunkeln Winkel Afrikas, wo angeblich Medizinmänner die Menschen im Bann der Furcht gefangen halten, weiterzugeben.

Lassen Sie mich ein Beispiel geben: Fred William Dodds von der *Primitive Methodist Missionary Society* wurde von der Zentrale der Kirche in London immer wieder aufgefordert, Berichte zu verfassen, aus denen der Fortschritt des Unternehmens, die Härten des missionarischen Lebens und die finanziellen Bedürfnisse der «guten Sache» ersichtlich würden. In der Zeitschrift der Kirche *«Advance»* hiess es: «Wer kann den Einfluss voll ermessen, der von einer Persönlichkeit ausgeht, die sich hohen Idealen ganz verschrieben hat? Das grösste Verdienst unserer Missionare ist oft das Zeugnis, das sie durch mündliche und schriftliche Berichte in ihrer eigenen Heimat ablegen.»[6] Fred William Dodds schrieb nicht nur Artikel, sondern ganze Bücher wie z. B. «Die Geschichten des afrikanischen Wilden» (Tales of the African Wild, 1911) und «Durchbruch bei den Ibos» (The Ibo Opening, 1923). Aber es braucht keine ausführlichen Bücher, um der Ideologie gewahr zu werden, von welcher diese Darstellungen beherrscht sind. Es genügt, die in den Zeitschriften der Missionsgesellschaft veröffentlichten Artikel zu lesen, um sich ein Bild von den Vorstellungen zu machen, die die Missionare von Afrika hatten. Die Haltung, die in diesen Artikeln zum Ausdruck kommt, steht auch hinter den Darstellungen der Kirchengeschichte Afrikas, die in jener Zeit entstanden sind. Die Betonung lag darauf, wie das Evangelium nach Afrika gebracht wurde. Das Leben der

[6] Primitive Methodist Archive, SOAS London, ADVANCE, April 1926, 77.

mutigen Männer und Frauen wurde geschildert, die viel erduldeten, um den Glauben mit Erfolg weiterzugeben.

Die Darstellungen, die um die Jahrhundertwende erschienen, trugen dramatische Titel. Eva Stuart z. B. schrieb zwei Bände über die Kwa-Ibo Mission – «Für Gott entflammt» (Aflame for God) und «Auf der Suche nach Seelen im Kwa-Ibo-Land» (Quest for Souls in Kwa Iboe Country). Der methodistische Missionar H. G. Brewer sprach in militantem Ton in seinem Buch «Invasion für Gott» (Invasion for God, 1944) von den «Schwierigkeiten, Härten des Herzens und dem gelegentlichen Blutvergiessen», die er auf dem Marsch von Okigwi in das nördliche Igboland erlebte. Jacob W. Richards gab noch 1957 seinem Buch den Titel «Kannibalen waren meine Freunde» (Cannibals were My Friends). Solche Anspielungen waren bestimmt, ihn zu Hause zum Helden zu machen und die Geldquellen zum Fliessen zu bringen. F. D. Walker schlug einen anderen Ton an. Er war der Verfasser der «Romanze des schwarzen Flusses» (Romance of the Black River) und beschrieb in seinem Buch «Der Ruf des dunkeln Kontinents» (Call of the Dark Continent, 1911) jene Faszination und Anziehungskraft, die Afrika eigen sind und erklären, warum so viele sich für die Mission einsetzten und sogar das Martyrium auf sich nahmen. E. W. Smith setzte diesem Einsatz ein Denkmal in dem Band «Die gesegneten Missionare» (The Blessed Missionaries, 1950). Titel dieser Art liessen sich leicht vermehren. Sie spiegeln den Geist der Erweckung wider, der auf Versammlungen wie denjenigen in Exeter Hall herrschte.[7]

Ich möchte das missionarische Unternehmen mit solchen Hinweisen keineswegs verächtlich machen. Selbst ein Nationalist wie Wilmot Blyden hat vor solcher Undankbarkeit gewarnt.[8] Auch Kwame Nkrumah seligen Angedenkens anerkannte die Bedeutung der Mission. Ich möchte nur deutlich machen, dass diese Literatur Ausdruck eines Ethnozentrismus war, der die Erfolge der Mission wieder in Frage stellte. Das Bild Afrikas, das hier vorausgesetzt wurde, ist von F. W. Dodds im ersten Vers eines seiner Lieder auf klassische Weise zusammengefasst worden:

[7] J. P. Curtin, Scientific Racism and the British Theory of Empire, Journal of the Historical Society of Nigeria (JHSN) 2,1 (Dec. 1960), 40–51.

[8] E. W. Blyden, The Return of the Exiles, Lagos 1891; vgl. Nkrumah, Garden Address to the Delegates of the International Missionary Council, 1957, in: R. K. Orchard, The Ghana Assembly of the I.M.C., 1958, 148.

Fest hält die Nacht! Wie lang die Stunden säumen,
Seit Urzeit liegen sie, die dunkeln Völker und träumen.
Mach, dass des Morgens Wellen bald die Berg' umschäumen
von Afrikas dunkel-trunkenem Land.[9]

Man kann sich fragen, was hier armseliger ist – der Inhalt oder das Versmass! Wer so dichtete, musste die Rolle der Missionare überbetonen und über den afrikanischen Beitrag in der Entstehung der Kirche hinweggehen. Die Afrikaner blieben anonyme Gestalten. Träger neuer Spiritualität wie Vater Tansi aus Ostnigerien finden in den Handbüchern keine Erwähnung.[10]

Die nationalistische Geschichtsschreibung. Diese missionarischen Darstellungen wurden in den Sechzigerjahren allmählich durch die nationalistische Geschichtsschreibung abgelöst. Ein Zwischenglied darf bei diesem Übergang nicht übersehen werden. Bereits vor dem Durchbruch der nationalistischen Geschichtsschreibung hatten Afrikaner über die Mission zu schreiben begonnen. Sie schrieben aber wie ihre Meister. W.H. Mobley nennt die Produkte dieser Gruppe in seinem Buch «Was die Ghanäer von den Missionaren denken» (The Ghanaians' Image of the Missionary, 1970) «Literatur von Bevormundeten». Sie sprachen einerseits von der Würde des Menschen, waren aber andererseits geprägt von offensichtlicher Dankbarkeit gegenüber ihren Herren. Die Missionare wurden überlebensgross dargestellt.

Die nationalistische Geschichtsschreibung setzte sich aber allmählich durch. Der Fanti-Jurist Menson Sarbah, ein Pionier unter den Afrikanern (geb. 1864), sprach die Warnung aus: «Verachtung für den von den Missionaren geprägten Afrikaner ist unverdient und verachtenswert... Vermutlich wird niemand je voll ermessen, wieviel Westafrika den Christen verdankt, die konvertierten, ohne aufzuhören, Afrikaner zu sein.»[11] Er hat ohne Zweifel recht. Eine kritischere Stimme, diejenige von Casley Hayford, wurde etwa zur selben Zeit laut. Während Sarbah die Vergewaltigung Afrikas nie verurteilt hatte, sprach er davon, dass «das Christentum Europas und Nordamerikas mit seinen hierarchischen Strukturen, seinen Klassenvorurteilen und diskrimina-

[9] Primitive Methodist Archive, SOAS London, ADVANCE, July 1926, 128.

[10] E. Isichei, Father Tansi, Macmillan, 1980.

[11] J.M. Sarbah, Fanti National Constitution 1906, xiv; S. Tenkorang, John Mensah Sarbah, 1864–1910, Trans. Hist. Soc. of Ghana 14,1 (June 1973), 65–78.

torischen Haltungen, seinen merkantilen Interesen, seiner arroganten Einmischung in die Sitten und Gebräuche anderer Völker nicht das Christentum Christi sein könne».[12]

Dieselbe Redeweise kennzeichnet ein Buch, das später erschien und den vielsagenden Titel «Befreites Äthiopien» (Ethiopia Unbound) trägt. Die Veröffentlichung dieses Werkes kann als die Geburtsstunde der nationalistischen Geschichtsschreibung bezeichnet werden. Es ist beherrscht von einem defensiven, kritischen, ja schrillen Ton. Quaison-Sackey nahm den Titel auf; er schrieb 1963 in seinem Buch «Befreites Afrika» (Africa Unbound), dass es das Ziel der Geschichtsschreibung sein müsse, «das Bild zu korrigieren, nach dem Afrika nach wie vor nichts anderes als ein dunkler, von Wilden bewohnter Kontinent ist». Das ideologische Ziel dieser ersten Generation nationalistischer Historiker bestand darin, rassistische Vorurteile der Weissen dadurch zu bekämpfen, dass der Wert des Afrikanischen betont und die Geschichte mit einer neuen Achtung für Ursprung und Tradition der afrikanischen Kultur geschrieben wurde. Die neue Achtung kennzeichnet auch die ersten belletristischen Werke Afrikas, wie z.B. Camara Layes nostalgisches Buch «Afrikanisches Kind» (African Child) oder die Veröffentlichungen der Négritude Bewegung. Aimé Césaires zynisches «Hurra denen, die nie etwas erfanden» und Senghors süsses und sinnliches Lied auf die afrikanische Frau gehören in diesen Bereich.

Die Kirchengeschichte folgte diesen Spuren. Als Beispiel sei die Studie von Kenneth Dike in Nigerien, «Handel und Politik im Niger-Delta» (The Trade and Politics on the Niger Delta, 1956) genannt, in der er die unternehmerischen Fähigkeiten der Afrikaner pries. Er bildete zusammen mit J.C. Anene eine Reihe von jungen Gelehrten heran, die diese kritische Einstellung vertieften. E.B. Idowu hielt eine Reihe von Radiovorträgen, die später von der Oxford University Press unter dem Titel «Auf dem Weg zu einer afrikanischen Kirche» (Towards an Indigenous Church, 1964) herausgegeben wurden. Ein Jahr später erschien J.F. Ajayis wohldokumentierte Studie «Christliche Mission in Nigerien 1841–1891: die Schaffung einer neuen Elite» (Christian Missions in Nigeria, 1841–1891: The making of a New Elite). Die Betonung lag dabei auf dem Untertitel. Denn anders als in der missionarischen Geschichtsschreibung wurde hier aufgrund sorgfältiger Untersuchungen gezeigt, wie unter dem Einfluss der missionarischen

[12] J.E. Casely Hayford, Ethiopia Unbound, 1911, 189 f.

Erziehung eine neue afrikanische Elite entstand mit allen wirtschaftlichen, sozialen und politischen Konsequenzen, die damit verbunden sind. Diese Studie kam 1965 heraus. Im selben Jahr fand in Ghana ein Treffen von Kirchenhistorikern statt, auf dem der Mangel an brauchbaren Lehrbüchern für afrikanische Kirchengeschichte[13] sowie die Schwierigkeiten im Umgang mit den Quellen, die Probleme der Methode, der Finanzierung und der Kommunikation diskutiert wurden. Ergebnisse dieser Tagung wurden von Christian Baeta (Ghana) herausgegeben (Christianity in Tropical Africa). Grosse Erwartungen wurden erweckt. Regionale Gruppen von Kirchengeschichtlern wurden gebildet, ja eine besondere Zeitschrift *«Bulletin for the Society of African Church History»* sollte herauskommen. Ein prosaischer und schwerfälliger Titel für ein so vielversprechendes Unterfangen. Der Plan wurde aber nie verwirklicht, allerdings nicht wegen des Titels, sondern weil der nigerianische Bürgerkrieg (1967–1970) dazwischenkam.

Emmanuel A. Ayandele. Unmittelbar vor dem Krieg hatte Emmanuel A. Ayandele seine Studie «Die Auswirkungen der Mission im modernen Nigerien» (Missionary Impact on Modern Nigeria, 1966) veröffentlicht. Die Perspektive dieses Buches ist interessant. Seine Aufmerksamkeit galt nicht der «Ankunft des christlichen Glaubens», wie früher so oft gesagt worden war. Er suchte vielmehr darzustellen, welche Auswirkungen das missionarische Unternehmen auf Kulturen in Nigerien hatte, die an sich lebensfähig gewesen wären. Ayandele betrachtet, wie aus seinem Gesamtwerk hervorgeht, die Missionare als agents provocateurs des Kolonialregimes. Er warf ihnen vor, der westlichen Herrschaft den Weg bereitet zu haben. Sie hätten mit Kolonialbeamten und Handelsleuten Hand in Hand gearbeitet. Sie hätten gelegentich sogar an kolonialen Aktionen zur «Zivilisierung» bestimmter Gegenden teilgenommen wie z. B. an der Aro-Expedition von 1901–1902. Ayandele wandte sein Interesse darum im besonderen jenen Afrikanern zu, die Widerstand leisteten. Die «Helden» in seiner Darstellung sind Männer wie König Jaja von Opobo, der die christliche Verkündigung als Täuschungsmanöver betrachtete. Denn musste diese Bibel nicht Lüge und Torheit sein, so fragte er zynisch, wenn sie von einem Gott sprach, der seinen einzigen Sohn getötet hatte? Ayandele

[13] Es scheint, dass sich Unterrichtende wesentlich auf die vier Bände von C. P. Groves, The Planting of Christianity in Africa, London, Lutherworth Press 1955 stützten.

persönlich war nicht dieser Meinung. Er war im Gegenteil stolz darauf, der baptistischen Kirche anzugehören und war sogar neben seiner Lehrtätigkeit an der Universität Ibadan in der kirchlichen Sonntagsschule aktiv. Der romantisierende Charakter der neuen Geschichtsschreibung tritt aber bei ihm deutlich hervor. Er bewunderte z. B. Mojola Agbebi und James Johnson (den «Heiligen» Johnson), die sich von den Missionskirchen trennten und sich afrikanischen Kirchen zuwandten, die auf eigenen Füssen standen und gegenüber der afrikanischen Tradition eine kreative Haltung einnahmen.

Ayandele zeigt an einem bedenkenswerten Beisiel, welchen Einfluss wirtschaftliche Faktoren auf die religiöse Geschichte haben konnten: dem Verhältnis zwischen den Anglikanern und der *Niger Company.* Der christliche Glaube wurde bei den am Flusse lebenden Brass-Stämmen zunächst bereitwillig aufgenommen. Sie übernahmen in der neuen Situation die Rolle von Zwischenhändlern. Angesichts der wirtschaftlichen Depression beschnitt aber das Management der Gesellschaft diese Rolle. Die Brass-Stämme wandten sich daraufhin in naiver Erwartung an ihre «Freundin», die Königin. Die Göttin aus dem fernen England antwortete aber nicht. Das öffnete den Brass-Stämmen die Augen. Sie verliessen die Kirche und kehrten zu den früheren Göttern zurück.[14] Und warum sollte es der Zufall nicht wollen, dass Flussgeister ein wirtschaftliches Problem lösen?

Ayandele nahm es mit den historischen Fakten nicht immer genau. Adiele Afigbo hat z. B. Zweifel darüber geäussert, ob seine Hinweise auf die Beteiligung der Missionare an der Aro-Expedition wirklich untermauert seien. Es ist inzwischen auch deutich geworden, dass der Vorgang der Veränderung komplizierter ist, als Ayandele angenommen hatte. Aber diese Einschränkungen heben seine Verdienste nicht auf. Seine Sicht der Geschichte ist dennoch von grösster historiographischer Bedeutung. Seine Arbeiten lassen erkennen, wie neue ideologische

[14] E. A. Ayandele, The Relations between the C.M.S. and the Royal Niger Company, 1886–1900, JHSN 4,1 (Dec. 1968); ders., Background to the «duel» between Crowther and Goldie on the Lower Niger, 1857–1886, JHSN 4,1 (Dec. 1967), 42–62; ders., The Missionary Factor in Brass, 1857–1900: A Study in Advance and Recession, Bulletin of the Soc. of Afric. Church Hist. (Bull. SACH) 2/3 (1967), 249–257. Vgl. auch G. O. M. Tasio, King Jaja of Opobo and the Christian Missionaries under Bishop Samuel Ajayi Crowther, ODUMA 3,1 (1976), 4–10. – Die Literatur bis zu dieser Periode wurde in einer kurzen Übersicht dargestellt von N. Q. King, African Church History in the Making, JEH 18,2 (1967), 237 ff.

Voraussetzungen zu neuen Themen und Akzenten führen. Zum ersten Mal haben wir es mit einem Versuch zu tun, statt der Missionsgeschichte die sozialen und kulturellen Strukturen Afrikas zum Gegenstand der Untersuchung zu machen.[15]

Die Afrikanische Perspektive. Aber noch eine andere Verschiebung lässt sich feststellen. Die Aufmerksamkeit gilt jetzt mehr und mehr der Frage, wie das missionarische Unternehmen von den Afrikanern gesehen wurde. Die Studien von Felix Ekechi bieten gute Illustrationen dafür. Der bestimmte Aspekt, unter dem seiner Meinung nach die Geschichte der Kirche im Igboland geschrieben werden muss, ist die Konkurrenz der verschiedenen Denominationen. Die Tatsache dieser Konkurrenz erklärt die Verbreitung des Glaubens, die Gründung von Schulen und anderen Institutionen und auch den Nachdruck, der auf bestimmte theologische Inhalte gelegt wurde. Schulen, Spitäler und landwirtschaftliche Genossenschaften waren Werkzeuge der Rivalität und Indoktrinierung. Als Ekechis Buch «Missionarisches Unternehmen und Rivalitäten in Igboland» (Missonary Enterprise and Rivalry in Igboland, 1971) erschien, wurde ihm von vielen vorgeworfen, es habe die Geschichte auf den Kopf gestellt und die Zusammenarbeit zwischen den Denominationen nicht genügend betont. Das mag stimmen. Aber es ist darum nicht weniger wahr, dass die Bemühungen der Denominationen, zusammenzuarbeiten oder sich gar zu einer Kirche zu vereinigen, an einem kleinen Ort sind. Die Unionsbewegung in Nigerien umfasste sogar auf ihrem Höhepunkt nicht mehr als vier Kirchen, und in Ghana sind die Auseinandersetzungen noch im Gange. Der römisch-katholische-evangelische Gegensatz hat kaum etwas von seiner Schärfe verloren. Der Glaube ist in Denominationen aufgespalten.[16]

[15] A.E. Afigbo, The Missionaries and the Aro Expedition of 1901/02. West African Religion (Nsukka), Bd. 9 (1971), 13–27; O.U. Kalu, Missionaries, Colonial Government and Secret Societies in South-Eastern Igboland, 1920–1950, JHSN 9,1 (Dec. 1977), 75–90; ders., Formulation of Cultural Policy in Colonial Nigeria, in: E. Ijekweazu (Hg.), Readings in African Humanities II, Fourth Dimension, 1981.

[16] F. Ekechi, Colonialism and Christianity in West Africa: the Igbo Case, 1900–1915, Journal of Afric. Hist. 12,1 (1969), 103–116; O.U. Kalu, Divided People of God: Church Union Movement in Nigeria, 1875–1966, New York, NOK Publ. Ltd. 1978; ders., The Shattered Cross, in: O.U. Kalu (Hg.), History of Christianity in West Africa, Longman 1980; ders., Church Unity and Religious Change in Africa, in: R. Gray et al. (Hg.), Christianity in Independent Africa, London, Rex Collings 1978, 164–176.

Die Studien Ekechis sind darum so wichtig, weil er durchwegs die afrikanischen Mitarbeiter zur Geltung kommen lässt. Dasselbe Anliegen findet sich auch bei Elizabeth Isichei. Ajayi und Aynadele hatten längst zuvor auf dieses Defizit in der Kirchengeschichte hingewiesen. Inzwischen ist dieses Bemühen zum Allgemeingut geworden. Es findet sich überall, ob nun Odanttem über Ghana, Ranger über Tanzania, Tuma über Uganda oder Temu über Kenya schreibt. Paul Jenkins schrieb einen ausführlichen Artikel über die Rolle der Afrikaner in der anglikanischen Missionsarbeit in Ghana. Die verchiedensten Gruppen haben die Missionsarbeit in Afrika mitgetragen: die Schwarzen aus der Karibik, die Leute aus Sierra-Leone, die in der frühen Zeit eine wichtige Rolle spielten, befreite Sklaven, die zurückkehrten, wie z.B. Bischof Crowther, Katecheten, Pfarrer, Lehrer, Evangelisten, Laienprediger, Mitglieder der Frauen- und Müttervereine, vor allem aber die Gemeinden selbst, die den Bau von Kirchen und Institutionen finanzierten oder selbst an die Hand nahmen.[17]

Eines ist jedenfalls deutlich geworden: es sind nicht die Weissen, die für den heutigen Stand der Kirche verantwortlich sind. Gewiss, sie haben die Entscheidungen in allen wichtigen Gremien getroffen. Die Afrikaner haben aber die eigentliche Arbeit geleistet. Das schwer zu ertragende Klima, die sprachlichen Hindernisse und Mangel an Geld machten es unmöglich, genügend Missionare nach Afrika zu senden. Es waren darum letztlich die Afrikaner, die die Afrikaner evangelisierten.

Die unabhängigen Kirchen. Das neue Interesse an den afrikanischen Reaktionen ist wohl auch der Hintergrund für die wachsende Aufmerksamkeit, die heute den unabhängigen Kirchen entgegengebracht wird. Bengt Sundklers bahnbrechende Forschung über die südafrikanische Situation hat vor allem im Westen ein starkes Echo gefunden; die Geschichte der Sekten war ja von jeher mit besonderem Interesse verfolgt worden. Die Erfahrung Lateinamerikas mag daran nicht ganz

[17] Ajayi and Ayandele, Writing African Church History, in: The Church Crossing Frontiers (In honor of Bengt Sundkler), 90–108; E. Isichei, Seven Varieties of Ambiguity: Some Patterns of Igbo Response to Christian Missions, Journal of Rel. in Africa 3,3 (1970), 209–227; Paul Jenkins, The Anglican Church in Ghana, 1905–1924, Trans. Hist. Soc. of Ghana XV, 2 und XVI (1974); Tom Tuma, Building a Ugandan Church, Nairobi: Kenya Lit. Bureau 1980; vgl. auch T. O. Ranger, The African Churches in Tanzania (eine Studie über den Beitrag einheimischer Tanzanianer zur Begründung des Christentums in ihrem Land); A.J. Temu, British Protestant Missions in Kenya, Longman, 1972.

unbeteiligt gewesen sein; sie hat den Blick geöffnet für die politische Bedeutung gewisser linksgerichteter, sektiererischer Gruppen. Lantenari hat gezeigt, dass es sich dabei um eine «Religion der Unterdrückten» handle, und die Frage wurde aufgeworfen, ob die Betonung der eschatologischen Erwartung nicht zwangsläufig radikale politische Haltungen zur Folge habe.[18]

Zwei Perspektiven scheinen bei der Beurteilung der Unabhängigen Kirchen eine wichtige Rolle zu spielen. Während die einen sie als Signal des erwachenden Nationalgefühls interpretieren, gehen die anderen eher auf das Verhältnis zwischen Missionskirchen und Unabhängigen Kirchen ein.

In der ersten Perspektive werden die Unabhängigen Kirchen vor allem als Widerstandsbewegung gegen das Kolonialregime gesehen. Auch das Entstehen der Aladura (Betende Kirche) wurde in dieser Weise erklärt, obwohl sie sich nie an irgendwelchen politischen Aktionen offen beteiligt hat (sie verhielt sich z. B. in der umstrittenen Steuerfrage Ende der Zwanzigerjahre neutral). Coleman, Robert Mitchell und John Peel sind die Autoren, die diese These des politischen Widerstands mit besonderem Nachdruck vertraten. Auch Christian G. Bactas Studie über die Geistlichen Kirchen Ghanas hält sich im Rahmen der nationalistischen Geschichtsschreibung.

Andere Historiker wie W. H. Turner und Victor Hayward interessierten sich hingegen in erster Linie für die Perspektive des Widerspruchs gegen die Missionskirchen. Was sollten die Missionare denken? Eine gewisse Unsicherheit hatte sie ergriffen, als eine afrikanische Nation nach der anderen ihre Unabhängigkeit gewonnen hatte. Viele Weisse hegten die Befürchtung, dass der christliche Glaube sich in der nationalistischen Bewegung verlieren würde. T. A. Beetham warf noch 1967 die Frage auf, ob das Evangelium in Afrika wohl ausreichende Wurzeln geschlagen habe oder ob Afrikaner zur Religion ihrer Ahnen zurückkehren würden. Auch die portugiesische Mission des 15. und 16. Jahrhunderts in Benin und Warri hatte schliesslich nur wenige Spuren hinterlassen! Was war von den Unabhängigen Kirchen in dieser Situation zu halten? H. W. Turner untersuchte in einem Werk von zwei Bänden und in einer grossen Zahl von Artikeln einen Zweig der Aladura, die Church of the Lord, insbesondere ihre Verfassung, Liturgie

[18] Vgl. O. U. Kalu, The Politics of Religious Sectarianism in Africa, West African Religion 16,1 (1975), 16–25.

und Theologie, und kam zum Schluss, dass sie in der gesunden christlichen Tradition stehe. Diese Bescheinigung brachte allerdings noch keine Lösung der Probleme an der Basis. Viele Denominationen beschworen auch weiterhin Himmel und Hölle auf die Abtrünnigen herab, die sich heimlich in die Gebetsversammlungen der Unabhängigen Kirchen begaben.[19] Aber wie dem auch sei, die Geschichtsschreibung ging mehr und mehr auf die Frage ein, welche Lehren aus dem Entstehen der Unabhängigen Kirchen zu ziehen seien. Wie tief sind in Wirklichkeit die Wurzeln, die die missionarische Botschaft in afrikanischem Boden geschlagen hat? Warum suchen Afrikaner in Zeiten der Krise ihre Zuflucht bei den Unabhängigen Kirchen und sogar bei Medizinmännern? Welche Gründe haben die Afrikaner dazu geführt, die Götter ihrer Vorväter zugunsten des christlichen Glaubens zu verlassen? Jesus war schliesslich keiner ihrer Ahnen!

Ein neuer Anfang. Ein weiterer Hinweis ist wichtig. Eine Flut von Literatur behandelt den Vorgang des Einheimischwerdens des christlichen Glaubens, die Gründe der Bekehrung und des religiösen Wandels überhaupt.[20] In diesem Zusammenhang gewann die Frage nach der Selbständigkeit der afrikanischen Kirchen Bedeutung. Vielleicht, so wurde gesagt, sollte ein «Moratorium» für westliche Hilfe ausgerufen werden: Die europäischen und amerikanischen Missionsgesellschaften sollten ihr Personal und ihre finanzielle Unterstützung für fünf Jahre zurückziehen, damit die afrikanischen Kirchen lernen, ihren «Brotkorb in erreichbare Höhe zu hängen» und mit den Mitteln auszukommen, die sie selbst aufbringen konnten. Die Struktur des missionarischen Unternehmens habe den Kirchen eine nicht lebensfähige Gestalt gegeben. Einzig ein Moratorium könne die Dinge ins richtige Gleichgewicht bringen. Ob das aber wirklich stimmt? Eine gewisse Weisheit ist der Bemerkung nicht abzusprechen: Wenn die Kirche ein Leib ist, kann dann das Auge die Nase bitten, für eine Weile zu pausieren?[21]

[19] Victor Hayward, International Review of Missions 49 (1962); H.W. Turner, A History of an African Independent Church, 2 Bde., Oxford, Garendan, 1967; J.C. Messenger, Reinterpretations of Christian and Indigenous Belief in a Nigerian Nativist Church, American Anthropologist 62,2 (Ap. 1960), 268–278.

[20] John Peel, Religious Change in Yorubaland, Africa 37,3 (1967), 292–306; R. Horton, African Conversion, Africa 41 (1971), 87–108; 45 (1975), 219–235, 372–399; O.U. Kalu, Gods in Retreat: Models of Religious Change in Africa, Nigerian Journal of Humanities (Benin) 1,1 (Sept. 1977), 42–53.

[21] O.U. Kalu, Peter Pan Syndrome: Aid and Selfhood of the Church in Africa,

Alle diese neuen Fragen und Aspekte zeigen, dass die Kirchengeschichte in Afrika mündig geworden ist. Die Diskussionen werden nicht mehr zwischen Weissen und Schwarzen ausgetragen. Die Afrikaner schreiben über sich selbst. Sowohl die defensive Haltung als auch die Romantik der nationalistischen Geschichtsschreibung sind im Abklingen. Adiele Afigbo hat in einem scharfen Artikel «Die Armseligkeit der afrikanischen Geschichtsschreibung» (Poverty of African Historiography) das Signal gegeben für den Angriff sowohl auf die romantisierenden Tendenzen in der nationalistischen Geschichtsschreibung als auch auf den Hang, negative Bilder zu entwerfen.[22]

Fragen der Methode

Die Veränderung der Perspektiven der Geschichtsschreibung brachte auch eine Veränderung der Methode mit sich. Zu den grundlegenden Voraussetzungen westlicher Geschichtsschreibung gehören Rasse und schriftliche Quellen. Alan Ryder stellt aber mit Recht fest: «Für den Grossteil des afrikanischen Kontinents sind die schriftlichen Quellen unzureichend als Grundlage für die Geschichtsschreibung. Der Zugang zur afrikanischen Geschichte liegt in der mündlichen Tradition.»[23]

Die mündliche Tradition. Der Ausgangspunkt für diese These ist die Feststellung, dass die Afrikaner die Erinnerung an die Vergangenheit auf nicht-literarische Weise wachhalten – durch Sprichwörter, Mythen, Kunst, Folklore, Legenden, Bräuche, Initiationsriten usw. Eine schriftliche Überlieferung existierte in der Gestalt von *Nsibidi,* der eigentliche Schatz der Tradition wird aber in mündlicher Form und auch in Liedern weitergegeben. Diese Art der Überlieferung ist da und dort institutionalisiert worden wie z. B. in den *griots* im Senegaltal. Die «Weisheit der Väter» kann auch auf zeremonielle Weise im Zusammenhang

Missiology 3,1 (Jan. 1975), 15–29; ders., Church, Mission and Moratorium in Africa, in: ders. (Hg.), A History of Christianity in West Africa, Longman, 1980.

[22] A.E. Afigbo, The Poverty of African Historiography, Lagos, Afrografka 1977; ders., Fact and Myth in Nigerian Historiography, Nigeria Magazine No.122/23 (1977), 81–99.

[23] Alan Ryder, Traditions and History, in: J.D. Fage (Hg.), Africa Discovers Her Past, Oxford, 1970, 32.

mit Familien- und Stammeskrisen zum Ausdruck kommen. Der Schluss liegt nahe: Will man die Afrikaner so erforschen, wie sie sind, muss man auf die mündliche Tradition zurückgreifen. Basil Davidson hat diese Forderung immer wieder aufgestellt, und Jan Vansina hat sein Buch «Mündliche Traditionen» (Oral Traditions) aus einzig diesem Grund geschrieben.[24] Er hat sich zwar auf die Erforschung bestimmter Aspeke beschränkt; seine Studie hat aber nichtsdestoweniger Neuland erschlossen.

Mündliche Überlieferungen sind zwar hilfreich, müssen aber natürlich mit Vorsicht verwendet werden. Philips Stevens jr. sagte einmal: «Wer den mündlichen Traditionen keine Beachtung schenkt, klammert einen Reichtum von historischen Fakten aus.» Er war sich aber auch der Gefahren bewusst: die Wahrheit kann durch persönliche, familiäre und politische Interessen entstellt werden. Das Bewusstsein für den zeitlichen Ablauf kann verlorengehen, weil sich die Aufmerksamkeit Heldenfiguren zuwendet. Der Historiker muss darum über vier Aspekte Klarheit gewinnen: a) Worin besteht das Wesen der Überlieferungsform, mit der er es zu tun hat? b) Wie geht die Überlieferung mit dem tradierten Stoff um? c) Welche Faktoren gesellschaftlicher oder anderer Art haben möglicherweise zu einer Entstellung der Wahrheit geführt? d) Welchen Einfluss hat der kulturelle Kontext, insbesondere die Sprache auf die Überlieferung? Wenn er sich diese Fragen gestellt hat, kann er vergleichende Studien vornehmen. In den letzten Jahren sind die Methoden zur Erforschung der mündlichen Tradition noch verfeinert worden – vor allem durch den Beitrag chronologischer Studien, der Sprachwissenschaft (Chronologie der Lautverschiebungen) und der Archäologie.

Der Historiker, der eine ganzheitliche Darstellung bieten will, muss sich diese neuen Werkzeuge zunutze machen. Die Anforderungen an seinen Beruf werden dadurch noch erhöht, und es bedarf kaum der Erwähnung, dass nur wenige diesen Anforderungen genügen.

[24] J. Vansina, Oral Tradition: A Study in Historical Methodology, Chicago, 1965; Phillips Stevens Jr., The Uses of Oral Traditions in Writing of African History, Tarikh 6,1 (1978), 21–30; O.U. Kalu, NSIBIDI: Pictographic Communication in Pre-colonial Cross-River Basin Societies, Cahiers d'études des Religions Africaines XII, 23/4 (Janv.–Juillet 1978), 97–106; auch in: O.U. Kalu (Hg.), Readings in African Humanities: African Cultural Development, Fourth Dimension Publ., 1978, Kap. 6.

Die Schwierigkeit im Umgang mit den Quellen. Wie steht es also mit dem Kirchengeschichtler in Afrika? Seine Aufgabe erscheint auf den ersten Blick nicht allzu schwierig. Da die missionarische Bewegung erst im 19. Jahrhundert zur Entfaltung kam, muss er sich ja nur mit der neuesten Epoche befassen. Gewiss, Teile Afrikas wie der Maghreb wurden bereits im Mittelalter christianisiert, andere Teile wurden in der Renaissance-Zeit mit der christlichen Botschaft konfrontiert. Die grosse Bewegung kam aber erst in verhältnismässig junger Vergangenheit, und wer sie beschreiben will, verfügt über zahlreiche Quellen, weil die Missionare viele Einzelheiten ihrer Erfahrungen festgehalten haben. Dieser erste Eindruck ist aber trügerisch. Die Hindernisse, die dem afrikanischen Historiker im Weg stehen, sind in Wirklichkeit erheblich. Schon allein die Aufbewahrung von Dokumenten ist von jeher ein Problem gewesen. Vieles ist verlorengegangen, weil es in der tropischen Hitze zerfiel; der Mangel an zentralen Bibliotheken, gelegentliche Naturkatastrophen und Kriege haben das Ihre beigetragen. Das Bedürfnis, Ereignisse auf alle Zeiten schriftlich festzuhalten, ist in Afrika noch wenig entwickelt, und die Europäer haben überdies viele Dokumente mit sich genommen. So sind für den afrikanischen Historiker die Quellen gar nicht so leicht zugänglich, wie man zunächst denken könnte. Er muss sich zunächst das Geld für eine Reise an die Heimatstandorte der Missionsgesellschaften beschaffen. Da die Missionare aber aus verschiedenen Nationen kamen, ist sofort einsichtig, wie schwierig und aufwendig eine umfassende Darstellung der Kirchengeschichte ist. Vielleicht ist hier die Erklärung für die Tatsache zu suchen, dass die Kirchengeschichte Afrikas bisher immer nur in Bruchstücken geschrieben worden ist. Einzig Denominationen sind bereit, historische Studien zu finanzieren; die Darstellungen, die auf diese Weise zustandekommen, sind in der Regel nicht viel mehr als die Fortsetzung der früheren Missionsgeschichte. Das gilt z. B. von der Reihe «Church Growth», die vom Fuller Theological College herausgegeben wird und bei W. Eerdmans in Chicago erscheint.

Die Zugänglichkeit der Quellen bringt aber noch andere Probleme mit sich. Je nach der Verfügbarkeit der Quellen entsteht ein einseitiges Bild. Die Tätigkeit der *Church Missionary Society,* deren Archive wohl geordnet sind, ist z. B. intensiver untersucht worden als die Tätigkeit anderer Gesellschaften. Die Dokumente über die Kwa-Ibo-Mission hingegen müssen in dem etwas abseits gelegenen Dublin eingesehen werden, und die Archive der Presbyterianer in Schottland befinden sich

in schlechtem Zustand. Die römisch-katholische Kirche hält viele wichtige Dokumente hinter Schloss und Riegel und beginnt erst allmählich, anderen Einblick in sie zu gewähren; und auch jetzt noch macht sie sie vor allem ihren eigen Konvertiten zugänglich. Kleinere Gruppen wie die *Sudan Interior Mission,* die *Sudan United Mission,* die Niederländisch-Reformierte Mission, die Siebenten-Tag-Adventisten und die Unzahl von anderen Gesellschaften haben bisher kaum einen guten Historiker gefunden. Einige Dissertationen sind geschrieben worden. Das Probem ist damit aber nicht gelöst.

Zu diesen Schwierigkeiten kommen noch regionale Unausgewogenheiten. Über die Kirchengeschichte Gambias ist fast überhaupt noch nichts geschrieben worden. Die Dokumente über Fernando Po sind mit der Ausnahme der Berichte der *Primitive Methodist Mission* fast alle auf portugiesisch verfasst. Der Afrikaner, der eine umfassende Kirchengeschichte Afrikas schreiben möchte, ist also gezwungen, sich in der ganzen babylonischen Verwirrung der europäischen Sprachen auszukennen! Die wichtigsten Werke über die Kirchengeschichte von Sierra Leone und Liberia sind in der Reihe *«Church Growth»* erschienen, deren Perspektive aber, wie wir gesehen haben, zu eng ist. Mit Ausnahme von einigen Dissertationen, die in wenig bekannten denominationellen Colleges in den Vereinigten Staaten geschrieben worden sind, gibt es sonst nur wenig anderes.

Man kann nur hoffen, dass dieses Problem der Quellen in seiner Tragweite erkannt wird und Lösungen gefunden werden. Glücklicherweise hat die Technologie in dieser Hinsicht grosse Fortschritte gemacht. Historisches Material kann auf Mikrofilmen und Mikrofiches gesammelt und an bestimmten leicht zugänglichen Orten Afrikas gespeichert werden. Grosse Anstrengungen werden heute in einzelnen Teilen Afrikas wie z.B. in Nigerien unternommen, um die Archive auszubauen; im Zuge dieser Anstrengungen sollte es möglich werden, die für die Kirchengeschichte Afrikas relevanten Quellen in Afrika zu vereinigen.

Vielfalt der Methoden. Kehren wir aber zum Thema der mündlichen Überlieferung zurück. Ein grosser Teil der Bevölkerung Afrikas gehört noch zu den drei ersten Generationen, die das Eindringen des Westens miterlebt haben. Diese Erinnerung mag in vieler Hinsicht mangelhaft sein, für den Historiker ist sie aber dennoch von grösster Bedeutung.

Der Forscher steht ja vor der Aufgabe, ein möglichst vollständiges Bild zu geben von der Art und Weise, wie die Afrikaner die christliche

Botschaft aufgenommen haben. Er muss sich dafür mit der ganzen Vielfalt von sozio-politischen, ökonomischen, kulturellen und ökologischen Fragen befassen. Lassen Sie mich dies verdeutlichen: Der Einfluss der christlichen Botschaft auf eine Gesellschaft kann z. B. durch die geographische Lage mitbestimmt werden. Völker, die am Meer lebten und leicht auf dem Wasserweg erreicht werden konnten, kamen früher in Kontakt mit den Europäern und bekamen das ganze Gewicht ihrer Präsenz zu spüren. Völker hingegen, die in entfernten Waldgebieten wohnten, blieben davon verschont. Oder: Stämme, die sich durch eine wohlorganisierte und zentralisierte politische und soziale Ordnung auszeichneten, waren leichter in der Lage, den fremden Einfluss zu absorbieren. Die Stämme mit locker gefügten Strukturen hingegen erlagen ihm in der Regel rascher und liessen sich leicht von ihm bestimmen. Ein besonderes gesellschaftliches System konnte natürlich auch durch eine militärische Niederlage aus den Angeln gehoben werden und aus diesem Grund unter fremde Herrschaft geraten. Die Niederlage führte in solchen Fällen zu der Überzeugung, dass die überlieferten Gottheiten nicht in der Lage gewesen seien, den Stamm zu schützen und dass sie darum durch die mächtigere Gottheit ersetzt werden müssten. Die Frage nach der Macht hat bei dem Vorgang der Bekehrung fast immer eine wichtige Rolle gespielt. Auch ökonomische Faktoren dürfen nicht übersehen werden: Stämme, die in einem fruchtbaren Gebiet angesiedelt waren, zeichneten sich in der Regel durch ein Bewusstsein der Unabhängigkeit aus, während Stämme in unfruchtbaren und übervölkerten Gebieten stärker auf Kontakte mit der Aussenwelt angewiesen waren und darum universale Perspektiven und neue Götter leichter annahmen.

Die Bedeutung dieser Beobachtungen ist offensichtlich. Bevor das Bild der gesamten Veränderung in Afrika entworfen werden kann, muss jede einzelne kulturelle Region unter allen Aspekten untersucht werden, und der Historiker muss sich bei dieser Aufgabe aller Quellen der Information bedienen.

Er muss lernen, wie mündliche Tradition erschlossen werden kann. Es handelt sich um eine schwierige Kunst, weil ihre Ausübung die genaue Kenntnis der Normen voraussetzt, die zwischenmenschliche Beziehungen und Austausch beherrschen. Faktoren wie Misstrauen gegenüber Fremden, Haltung gegenüber Regierungsbeamten und -interessen, Art der Weitergabe der Information usw. spielen dabei eine wichtige Rolle. Adiele Afigbo hat in einem bemerkenswerten Artikel

seine Erfahrungen bei der Sammlung von mündlicher Information für die Erstellung einer Studie über das Wesen der Kolonialverwaltung beschrieben.[25]

Da die meisten Gemeinden sich auf dem Land befinden, muss der Kirchenhistoriker neue Methoden entwickeln, um die Information zu gewinnen. Historiker anerkennen heute die Notwendigkeit interdisziplinärer Forschung. Sie sind sich einig, dass insbesondere die Soziologie einen wichtigen Beitrag zur Erforschung der Religion zu leisten habe. Sie bleiben aber in der Regel skeptisch gegenüber dem Gebrauch von soziologischen Modellen und insbesondere gegenüber der fast modischen Betonung der Statistik. Die Verwendung von solchen Modellen oder Hypothesen erweckt oft den Eindruck, dass das Ergebnis von vornherein feststehe, während es sich doch aus dem Umgang mit den Fakten ergeben müsste. Gewiss, Modelle und Hypothesen sind eine Hilfe, wenn es darum geht, die grossen Probleme und Linien zu artikulieren. Der Historiker kann aber nie die Bedeutung der Ausnahmen übersehen.

Und wie steht es mit der Fragebogen-Methode? Sie kann im Kontext Afrikas nur mit grosser Zurückhaltung angewandt werden. Ihre Voraussetzung ist eine Bevölkerung, die zu lesen versteht. In Afrika kann es leicht geschehen, dass die wenigen, die mit Geschriebenem umzugehen wissen, die Fragen beantworten und dadurch das Ergebnis im Interesse ihrer Klasse entstellen. Eine bessere Methode ist das Interview von Gruppen, da hier die einzelnen Mitglieder die Aussagen zu korrigieren vermögen.

Eine neue Methode ist in jüngster Zeit da und dort versucht worden. Gemeinden wurden aufgefordert, eine Kirchengeschichtsgruppe zu bilden. Der Vorteil dieser Methode besteht darin, dass die Gemeinde an der Darstellung der Geschichte beteiligt wird. Eine solche Gruppe kann ähnlich arbeiten wie eine marxistische Selbstkritik-Gruppe. Die Diskussion bringt Anregung und vertieft das Bewusstsein der Identität. Verzerrungen des Bildes können dadurch korrigiert werden, dass aneinander angrenzende Gemeinden sich gegenseitig «in die Karten schauen». Aufzeichnungen aus Missionsarchiven können in vielen Fällen als Kontrollinstanz benützt werden. Wenn so vorgegangen wird, wird das

[25] A. E. Afigbo, Oral Tradition and History in Eastern Nigeria, African Notes (Ibadan) 3,3 (1966); 4,1 (1966); P. D. Curtin, Field Techniques for Collecting and Processing Oral Data, Journal of African. Hist. 9 (1968).

Ergebnis nicht mehr das voreingenommene Bild eines Autors sein, sondern es wird deutlich werden, wie die Gemeinde sich selbst und den Einbruch des Reiches Gottes in ihre Mitte versteht.

So wichtig alle diese Bemerkungen sind, müssen wir uns aber im klaren sein, dass die afrikanischen Kirchen nach wie vor grosse Schwierigkeiten im Blick auf den Zugang zu ihrer eigenen Vergangenheit zu überwinden haben. Ein europäischer Historiker, der über die Kirchengeschichte Afrikas arbeitete, sagte einmal: Wenn doch nur eine zuverlässige allgemeine Geschichte Afrikas vorläge, in die ich meine Information über die Mission eintragen könnte. Der afrikanische Kirchenhistoriker kann aber in der Tat nicht von dieser Basis ausgehen. Er muss die Arbeit von den Ursprüngen bis zur Gegenwart selbst leisten; er muss sich mit den Mythen, die am Anfang standen, genauso auseinandersetzen wie er eine Erklärung geben muss für die Art und Weise, wie das Evangelium aufgenommen wurde.

Glücklicherweise sind in Afrika in jüngster Zeit eine Reihe von guten wissenschaftlichen Zeitschriften entstanden. Sie sind für den afrikanischen Historiker kleine «Gefässe der Gnade». Es hängt heute nicht mehr einfach von europäischen Zeitschriften ab, ob ein Artikel veröffentlicht wird, der ja in der Tat keinem Europäer hilft, ein tieferes Verständnis seiner Gegenwart und Zukunft zu gewinnen. Afrikanische Kirchengeschichte ist langsam auf dem Wege, mündig zu werden.

5. Gelebte Geschichte des christlichen Volkes

Voraussetzungen eines neuen methodischen Zugangs zur christlichen Geschichte

Francesco Chiovaro

Die Arbeit der 33 Historiker, die gemeinsam die «Gelebte Geschichte des christlichen Volkes»[1] verfasst haben, wurde von Jean Delumeau konzipiert. Er wäre wie kein anderer qualifiziert gewesen, hier die Hauptlinien eines Versuchs – denn um einen solchen handelt es sich – darzustellen, der für all jene Historiker von Interesse sein dürfte,

[1] Histoire vécue du peuple chrétien; Toulouse, Privat, 1979, 2 Bde. (im Folgenden zitiert als Histoire I und II).

die sich darum bemühen, eines Tages zu einer Perspektive der Kirchengeschichte zu gelangen, die allen christlichen Konfessionen mehr oder weniger gemeinsam ist. Da er an dieser Tagung nicht teilnehmen konnte, vertraute er mir die Aufgabe an, dies an seiner Stelle zu tun. Die Tatsache meiner Mitarbeit an diesem Werk, vor allem aber meine häufigen Gespräche mit ihm sowie meine Teilnahme an seinen Lehrveranstaltungen im Collège de France liessen ihn wohl zur Überzeugung kommen, dass ich, wenn auch nicht am kompetentesten, so doch seinem Denken am treuesten gewesen sei.

Ich werde also zuerst versuchen, den Grundgedanken darzustellen, der am Anfang dieses Werkes steht, und ihn kurz in den allgemeinen Rahmen der Historiographie und der heutigen französischen Kultur hineinstellen. Anschliessend werde ich darlegen, wo meines Erachtens die Grenzen und die Vorteile der verfolgten Methode liegen und zwar mit spezieller Bezugnahme auf das Ziel dieser Tagung. Schliesslich werde ich, als Beispiel, meine eigenen Nachforschungen darstellen: die christliche Ehe im Mittelalter. So hoffe ich an einem konkreten Punkt die eröffneten ökumenischen Perspektiven einer Untersuchung im Bereich des gelebten christlichen Glaubens anschaulich zu machen.

Eine Arbeithypothese

Wir wollen gleich zu Beginn zugeben, dass der Titel der zwei Bände – «Gelebte Geschichte des christlichen Volkes» – ungenau, ja sogar zweideutig erscheinen kann: Kann man denn andere Geschichte schreiben als die gelebte? Doch behalten wir den Titel mindestens als Provisorium bei. Bisher wurde noch kein besserer gefunden. Lassen Sie mich aber von vornherein festhalten, dass wir unter der «Histoire vécue» nicht die Erweiterung der Serie «La vie quotidienne» verstehen;[2] ich sage das ohne jeden verächtlichen Beiton. Im Gegenteil, die Serie weist eine Reihe von Meisterwerken auf. Die Wurzeln unseres Werkes liegen anderswo.

1. *Gelebte Geschichte und Neue Geschichte (Nouvelle Histoire).* Es genügt, die Seiten der Einleitung zu lesen, um sich über diesen Punkt

[2] Es sei nur auf E. Faral, La vie quotidienne au temps de Saint-Louis, Paris 1937, und J. Carcopino, La vie quotidienne à Rome à l'apogée de l'Empire, Paris 1947, hingewiesen.

Rechenschaft zu geben. Der Leitfaden der Arbeitshypothese, die Jean Delumeau zu begründen versucht, ist gekennzeichnet durch Begriffe wie «religiöses Feld» (8), «Akkulturation» (11.12.15), «Historiographie der Mentalitäten» (12), «Diachronie» (12.15), «lange Dauer» (12.15), «sukzessive religiöse Sedimentationen» (14), «religiöse Mentalität» (15). Delumeau nennt die «Neue Geschichte» nie, aber es ist offensichtlich, dass in ihr die kulturelle Matrix der Gelebten Geschichte, wie Delumeau sie versteht, zu suchen ist.

Was meinen wir mit «Neuer Geschichte»? Wir wollen uns weder auf eine unmögliche Definition, noch auf eine sterile Polemik einlassen: die «Neue Geschichte» gibt es seit 50 Jahren und sie scheint wohlauf zu sein. Die vollständigste Beschreibung ihrer Vergangenheit, ihrer Ziele, ihrer Methoden und ihrer Widersprüche, zugleich aber auch ihre stärkste Apologie liegt in dem umfangreichen, von J. Le Goff herausgegebenen Band vor, dessen Titel bezeichnenderweise «Die neue Geschichte»[3] lautet. An dieses Werk vornehmlich sind alle diejenigen zu verweisen, die sich für die aus den Annalen hervorgegangene, 1929 gegründete französische historiographische Schule interessieren.[4]

Für meinen Teil, und unter Berücksichtigung der uns hier interessierenden Perspektive, sehe ich das Hauptverdienst dieser von Marc Bloch und Lucien Febvre gegründeten Schule im Aufbrechen des starren Rahmens, der der Historiographie vom Positivismus des 19. Jahrhunderts auferlegt worden war. Unter «Neuer Geschichte» verstehe ich vor allem *eine neue Mentalität der Historiker,* die ihre Materie künftig in Offenheit für die Beiträge der anderen Humanwissenschaften mit ihren Fragestellungen, ihren Ergebnissen und Methoden angehen. Daher die Aufmerksamkeit, die namentlich der Ökonomie, der Soziologie und der Geographie, aber auch der Psychologie, der Linguistik,

[3] La nouvelle histoire, Paris 1978. Besonders die folgenden fünf Kapitel sind hilfreich, um die wesentlichen Elemente der «Neuen Geschichte» zu verstehen: J. Le Goff, L'histoire nouvelle, 210–244; E. Patlagean, L'histoire de l'imaginaire, 249–269; M. Vovelle, L'histoire et la longue durée, 316–343; Ph. Aries, L'histoire des mentalités, 402–423; K. Pomian, L'histoire des structures, 528–553.

[4] In den siebziger Jahren waren die Annalen Gegenstand mehrerer Untersuchungen, sogar ausserhalb von Frankreich: T. Stoianovich, French historical method: The Annals paradigm, Ithaca-London 1976; L. Allegra, A. Torre, La nascita della storia sociale in Francia. Dalla Commune alle Annales, Torino 1977. Andere Titel werden aufgeführt bei J. Revel, Le paradigme des Annales, in: Annales (Economies, Sociétés, Civilisations), 34 (1979), 1360–1375, und bei A. Burguiere, La naissance des Annales, ibid. 1347–1359.

der vergleichenden Mythologie und der kulturellen Anthropologie entgegengebracht wird. Ich glaube, man kann den Geist dieser Schule nicht verstehen, ohne sich das französische kulturelle Klima der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts vor Augen zu halten: von Blondel bis Bergson, von Durkheim bis Maus, von Martinet bis De Saussure und Benveniste, von Dumézil bis Lévi-Strauss.[5]

Die «Neue Geschichte» wurde durch die Beiträge dieser Denker wesentlich gefördert. Sie brach mit der Vorstellung, dass die Geschichte eine Art von Theaterbühne sei, deren Vordergrund durch «grosse Persönlichkeiten» besetzt ist, die systematisch «die Wirklichkeit, die er (der Historiker) erfassen will, (verbergen)...: nämlich den durchschnittlichen Menschen, welcher nicht zu denen gehört, die Schriftstücke hinterlassen haben; die banale, alltägliche Wirklichkeit, die nicht für wert erachtet wurde, aufgezeichnet zu werden».[6]

In diesem Geist hat sich die von J. Delumeau geleitete Gruppe die Frage nach dem gelebten christlichen Glauben gestellt, oder genauer: nach einer Kirchengeschichte, die hauptsächlich und vor allem *eine Geschichte der Christen* sein sollte. Welcher Art war das Selbstverständnis der Christen? Wie haben sie die evangelische Botschaft verstanden und gelebt? Welches waren die Anpassungen oder Entstellungen, denen diese Botschaft in Zeit und Raum unterworfen wurde?

2. *Gelebte Geschichte (histoire vécue) und ereignisbezogene Geschichte (histoire événementielle): eine neue Synthese.* Einer der von der neuen Geschichte bevorzugten Bereiche war die Geschichte der Mentalitäten. Wie und warum, das hat G. Duby seit 20 Jahren erklärt.[7] J. Delumeau selbst hat am Collège de France den Lehrstuhl für Geschichte der religiösen Mentalitäten im modernen Europa inne. Dieses vornehmliche Interesse am Gebiet der Mentalitäten und der Vorstel-

[5] Wäre hier auch der Marxismus zu erwähnen? Ja, antwortet G. Bois in einem Kapitel der Nouvelle Histoire, 375–393. Sein Plädoyer ist eindrucksvoll, aber zu wenig überzeugend: seine ganze Argumentation beruht auf der Annahme gewisser analytischer Prinzipien des Marxismus («in sehr unterschiedlichem Mass») seitens einiger Repräsentanten der «Neuen Geschichte» und auf der Tatsache, dass einige Historiker dieser Schule Marxisten sind. Klarer ist die Position von J. le Goff in dem in A. 3 zitierten Kapitel, 236–237.

[6] Ph. Wolff, L'étude des économies et des sociétés avant l'ère statistique, in: L'Histoire et ses méthodes, hg. von C. Samaran, Paris 1961, 861.

[7] L'histoire des mentalités, 937–965. Vgl. auch das in A. 3 erwähnte Kapitel von Ph. Ariès.

lungen hat den Vorwurf aufkommen lassen – manchmal zu Recht –, dass die Bedeutung der historischen Fakten vernachlässigt und mit den Dokumenten zu leichtfertig umgegangen wird. Und es stimmt, dass einige, die sich auf die «Neue Geschichte» berufen, manchmal mit Geringschätzung von der ereignisbezogenen Geschichte reden – jede kulturelle Bewegung erzeugt eben eine Mode als ihr Nebenprodukt. Dieser Umstand ist aber gewiss kein Fehler, den man den Meistern der neuen Schule zur Last legen kann, am allerwenigsten J. Delumeau, der gezeigt hat, welchen Gewinn man aus dem Umgang mit den Fakten ziehen kann, um die Verhaltensweisen und die Mentalitäten zu studieren.[8] Ich muss hinzufügen, dass die von der «Neuen Geschichte» üblicherweise untersuchten Fakten nicht immer dieselben sind wie die, die das narrative Gerüst der traditionellen Geschichte darstellen, und dass der Zugang zu denselben Ereignissen sich mit einer unterschiedlichen Blickrichtung vollzieht. Darin liegt eine mögliche Zweideutigkeit.

Wie dem auch sei, «Die Gelebte Geschichte des christlichen Volkes» hat jede mögliche Zweideutigkeit aus dem Wege zu räumen versucht durch die deutliche Hervorhebung des wörtchens «Gelebte». Dabei ging man jedoch von der Voraussetzung aus, dass mit diesem Partizip Perfekt nicht die sonderbare oder gelehrte Anekdote gemeint ist, sondern die Verhaltensweisen, die geistige Einstellung (auch sie ist ein historisches Faktum), die Reaktionen jeder Art gegenüber einer Botschaft, welche für den Christen göttlich, also in ihrem Ursprung unwandelbar, gleichzeitig aber historisch ist, also der Veränderung unterliegt in ihrer Formulierung, in ihrer Interpretation und – was noch wichtiger ist – in den Verhaltensweisen, die sie hervorruft.

3. *Das Einklammern der Institutionen und der Theologie.*

«Die Darstellung, die wir hier vorlegen, beruht auf einer Entscheidung, die sich aus der Arbeit einer Gruppe von Forschern ergeben hat. Sie haben seit 15 Jahren, einzelne unter ihnen sogar länger, die Vergangenheit des Christentums unter gewissen Prämissen untersucht. Das vorliegende Werk spiegelt die Veränderung in ihren Hauptanliegen und ihren Interessenschwerpunkten wider. Sie richten ihr Augenmerk weniger auf die grossen Persönlichkeiten, die Dogmen und die Institutionen der Kirche – lange Zeit der sichtbarste Teil des christlichen Eisberges –, sondern auf das, was P. Bourdieu das ‹religiöse Feld› genannt hat. Denn die ‹Heilsgüter›, d. h. insbesondere die Gesten, Riten und Texte, sind Gegenstand einer kollektiven Nachfrage und nicht nur eines Angebotes. Sie werden produziert und verbreitet, ebensosehr aber verlangt, konsumiert und reproduziert. Es besteht also so etwas wie ein ‹geistlicher Markt›; die religiöse Geschichte besteht aus

[8] La peur en Occident. XIV[e]–XVIII[e] siècles: une citée assiégée, Paris 1978.

‹Investitionen› – auch sie geistlicher Art –, bestimmt für gewisse Menschengruppen. Die einen fragen danach, die anderen setzen ihnen Weigerungen entgegen oder verbergen sich hinter der Tarnung scheinbarer Annahmen. Man versteht sofort, dass die Vielfalt dieser Aspekte des gelebten Religiösen uns von den Hauptanliegen der traditionellen Historiker des Christentums wegführt, was aber nicht Geringschätzung bedeutet, denn sie haben nützliche Arbeit geleistet. Ihre Arbeiten sind uns unentbehrlich: unsere Arbeiten steuern indes die notwendige Ergänzung zu dieser Art der Forschung bei. Sie haben die Strukturen, die Hierarchie, die kanonisierte Heiligkeit, die offiziellen Theologien bevorzugt. Seither fiel es der modernen historischen Schule und der Soziologie zu, den im Schatten belassenen Bereich auszukundschaften, in dem die Alltagschristen lebten und leben, die weder Heilige noch Theologen waren und sind».[9]

Ich habe diesen Worten, die den ersten der beiden Bände der «Gelebten Geschichte des christlichen Volkes» eröffnen, nicht viel beizufügen. Alles ist klar ausgedrückt: sowohl das anspruchsvolle Programm als auch das Warum einiger Auslassungen. Dennoch drängt sich eine Beobachtung auf: Delumeau redet vom Standpunkt der Moderne aus. Ich will damit sagen, dass er als Historiker der Moderne an ein Programm denkt, das in der heutigen Zeit mit den Mitteln der heutigen Geschichtsschreibung möglich geworden ist; daher sein explizites Einbeziehen der Soziologie. Die Dinge stehen anders für die alte und mittelalterliche Geschichte. Das hat vor allem zwei Gründe. Zum einen gestattet uns die Spärlichkeit der Quellen nicht, in einer mehr als zufälligen und diskontinuierlichen Weise zu diesem erwähnten «religiösen Feld» vorzustossen. Zum andern muss man sich, wenn man es erreicht, davor hüten, allzu übereilte Folgerungen daraus zu ziehen, besonders wenn es sich um schriftliche Quellen handelt. Denn diejenigen, die schrieben, die das Monopol des Wortes besassen, waren in der Regel Geistliche, Leute also, die sich in der Institution eingerichtet hatten, ja solche, die die Rechtsordnung und die theologische Orthodoxie ex officio zu verteidigen hatten. Darum kann z. B. Edward A. Tiryakian in seinem Kapitel «Die Vereinigten Staaten als religiöses Phänomen» von Jesus Christus Superstar reden und John N. Neuman oder die Entwicklung der katholischen Hierarchie im 19. Jahrhundert leichter Hand ignorieren,[10] während diejenigen, die sich um den gelebten christlichen Glauben in der Antike oder im Mittelalter bemühen, die Dekretalen der Päpste oder die Kanones der Provinzialkonzilien und erst recht die liturgischen Bücher und die kanonischen Sammlungen

[9] Histoire I, 7–8.
[10] Histoire II, 433–458.

nicht vernachlässigen können, sondern versuchen müssen, aus diesen Zeugnissen auf den gelebten christlichen Glauben zurückzuschliessen.[11]

Vor- und Nachteile für eine ökumenische Perspektive

Dieser zweite Teil meines Vortrags ist als eine Reihe von Folgerungen gedacht, die sich aus der Schau der christlichen Geschichte ergeben, die das hier diskutierte Werk vorgeschlagen hat. Es ist kaum nötig, daran zu erinnern, dass das Vorläufige dieses Versuches sich unweigerlich auf die Folgerungen auswirkt, die ich Ihnen vorlegen werde. Auch ist die Tatsache zu unterstreichen, dass die «Gelebte Geschichte» zwar ausserhalb jeder konfessionellen Voreingenommenheit, aber auch ohne jede ökumenische Absicht konzipiert und ausgearbeitet wurde. Es wurde der Versuch gemacht, die Christen aller Lager leben zu sehen, ohne nach ihren Ausweispapieren zu fragen. Da wir die dogmatischen und institutionellen Aspekte des Christentums von vornherein ausgeklammert hatten, wären wir ohnehin nicht mehr in der Lage gewesen, ihre Gültigkeit zu verifizieren.

1. *Nachteile.* So wichtig und fruchtbar diese von allen Mitarbeitern vollzogene Ausklammerung ist, ist damit doch weder das Problem der ekklesialen Institutionen noch die Frage nach dem wahren Glauben gelöst. Das ökumenische Gespräch muss seine Aufmerksamkeit diesen Fragen zuwenden; aber zu diesem Gespräch leisten wir keinen direkten Beitrag. Hier liegt eine unbestreitbare Grenze unserer Geschichte. Das heisst nicht, dass das gesammelte Material und vor allem die verfolgte Methode keine Hilfe sein können für eine Theologie des «Volkes Gottes», wie sie im zweiten Kapitel von Lumen gentium vorgesehen ist und noch zu erarbeiten wäre.

Um dies zu tun wird zuerst durch eine Reihe von Versuchen der zweite Nachteil des Werkes aus dem Wege geräumt werden müssen: die Diskontinuität. Denn es genügt, die beiden Bände durchzublättern, um den folgenden Worten zustimmen zu können:

«Auch haben wir nicht behauptet, eine fortlaufende und vollständige *Geschichte des Volkes Gottes* abzufassen; das wird noch lange nicht zu verwirklichen sein. Denn um ein solches Projekt durchzuführen, wird man zuvor viele punktuelle Studien durchgeführt

[11] P. Riche, La pastorale populaire en Occident, in: Histoire I, 195–219.

haben müssen, die einen Zeitraum von 20 Jahrhunderten und eine sehr weite Geographie abdecken. Zugegeben, diese Monographien, in denen Ethno-Historie und Soziologie zu Worte kommen, werden heute immer zahlreicher. Aber wir sind erst bei partiellen Ergebnissen angelangt. Und zudem geben wir hier nur einige unter ihnen wieder... Wir sind uns völlig bewusst, dass sich unsere Darstellung über vieles ausschweigt. Sie ist ein Beginn und kein Abschluss, eine Folge von Essays und keine Summe».[12]

Schliesslich ist es legitim – und ich nenne damit die dritte Grenze unseres Werkes – zu fragen, ob die Geschichte des gelebten christlichen Glaubens dasselbe ist wie Kirchengeschichte. Oder kann wenigstens gesagt werden, dass die Geschichte des gelebten Glaubens der bedeutsamste Aspekt der Kirchengeschichte ist? Die Antwort hängt weitgehend davon ab, welche Bedeutung man dem Begriff «Kirche» gibt. Die Antwort auf diese Vorfrage gehört aber nicht mehr in den Bereich des Historikers, oder mindestens nicht nur in seinen Bereich, und ich ziehe es darum vor, die Frage offen zu lassen.

2. *Vorteile.* Kommen wir nun zu dem, was man als Vorteile einer Geschichte des gelebten christlichen Glaubens betrachten könnte. Ich möchte drei ökumenisch verheissungsvolle Aspekte unterstreichen, die bei der Lektüre dieser Geschichte hervorzuspringen scheinen.

Erstens möchte ich – selbst wenn es sich beim gegenwärtigen Forschungsstand um nicht mehr als ein Detail handelt – auf die Tatsache hinweisen, dass sich in einem homogenen kulturellen Kontext manchmal die konfessionellen Unterschiede in der Praxis des christlichen Lebens verlieren. So konnte beispielsweise E. A. Tiryakian von einigen der christlichen Bewegungen in den Vereinigten Staaten sagen:

«Beiläufig kann man festhalten, dass sich die ökumenische Bewegung auf zwei Stufen oder Ebenen vollzieht. Auf der ersten Stufe überschreiten die kirchlichen oder theologischen Autoritäten die alten Grenzen, um ein tieferes Verständnis der Lehren und Dogmen der andern zu entwickeln. Ich würde sagen, dass es sich hier um eine Begegnung der Eliten und akademischen Persönlichkeiten handelt. Auf der zweiten Ebene wohnen wir der Begegnung der Charismatiker bei, in deren Verlauf die Grenzen der einzelnen Glaubensgemeinschaften ebenfalls überwunden werden können in einer gemeinsamen Anerkennung des Heiligen Geistes. Diese letztgenannte Bewegung ist weit verbreitet, und ich kenne Gebetsgruppen, wo sich Laien und Geistliche auf die Initiative von Laien hin zusammenfinden».[13]

[12] Histoire I, 8–9.

[13] Histoire II, 453.

Dieses Phänomen ist weder auf die Vereinigten Staaten noch auf die zeitgenössische Geschichte begrenzt und verlangt eine Erklärung.[14] Dies führt uns zur Erörterung des zweiten und wichtigsten positiven Aspektes der «Gelebten Geschichte».

Seit den Anfängen scheint die Einheit des christlichen Volkes eher Gegenstand einer idealen, tief empfundenen Sehnsucht als eine Wirklichkeit gewesen zu sein, die einmal erreicht war und zu der man zurückkehren müsste. Mit ihrer Verwurzelung in verschiedenen Kulturen ist die christliche Botschaft dazu bestimmt – und das gilt gleichermassen für jede Botschaft –, sich notwendigen Modifikationen zu unterziehen, um lebensfähig zu sein. Diesen Prozess nennt man heute «Akkulturation». Aber jedes Phänomen von Akkulturation trägt ein Risiko in sich, das Risiko nämlich, die Botschaft zu verwässern und in wesentlichen Punkten zu verfälschen. Diese Risiko wird besonders gross durch die gegenseitige Abkapselung der traditionellen Kulturen. Es bleibt bloss zu hoffen, dass das dank den Medien einsetzende Zerbrechen der gegenwärtigen kulturellen Grenzen den Dialog und damit die Suche nach Einheit erleichtern wird.

Auf jeden Fall scheint eine der wichtigsten Funktionen der Hierarchie und der Theologen durch die ganze christliche Geschichte hindurch darin bestanden zu haben, dass sie die Macht hatten, in den gelebten Glaubensvollzug einzugreifen, um diesen oder jenen Aspekt der Akkulturation für legitim oder illegitim zu erklären. Diese Interventionen können sich ihrerseits rechtfertigen durch den Verweis auf die wahre Lehre, die die Authentizität der evangelischen Botschaft sicherzustellen hat. Theoretisch funktioniert dieses Schema einfach: den Initiativen der Basis entsprechen die korrigierenden Interventionen der leitenden Elite.

Nun lehrt uns aber die Geschichte, dass die Dinge viel komplexer sind. Denn die leitende Elite unterliegt selbst dem Prozess der Akkulturation; ihre Interventionen zielen darum nicht immer in die gleiche Richtung. Beschränken wir uns auf ein einziges Beispiel: Gegenüber gewissen volkstümlichen Manifestationen des Glaubens sind die Interventionen der französischen Geistlichkeit des romantischen, ultramon-

[14] Das erklärt beispielsweise die starke Verbreitung im katholischen Raum von J. Arndts Buch: Vom wahren Christentum, Brunswick 1606, dessen lateinische Übersetzung (De vero Christianismo, Luneburgi 1625) einen Einfluss ausgeübt hat, der dem der Imitatio vergeichbar ist.

tanistischen 19. Jahrhunderts nicht mehr dieselben wie die des aufklärerischen, gallikanischen 18. Jahrhunderts.[15]

Ja noch mehr: Manchmal gewinnt man den Eindruck, dass sich die Basisbewegungen schlussendlich der hierarchischen oder intellektuellen Elite aufdrängen. «Es scheint, dass die Frömmigkeit der Massen die Theologen häufig in Verlegenheit gebracht hat (G. Dragon) – beispielsweise indem sie Byzanz einen Bilderstreit aufdrängte – und dass die offiziellen Kirchen mehr Druck von seiten der Gläubigen erleiden mussten, als sie es zugegeben haben».[16] Ein ganzes Bündel von komplexen Interaktionen liegt vor, das zweifellos noch genauer untersucht werden muss als es bisher geschah, das aber bereits erkennen lässt, dass eine Theologie der Kirche als Volk Gottes sich nicht beschränken kann auf eine abstrakte Besprechung der Strukturen und der von der Hierarchie für authentisch erklärten religiösen Produkte. Der Geist weht, wo er will, und ist nicht monopolisierbar, auch nicht durch die ekklesialen Strukturen.

Der letzte positive Aspekt, den ich kurz hervorheben möchte, betrifft eine Methodenfrage. Um die «Gelebte Geschichte des christlichen Volkes» zu verwirklichen, wandte man sich an Historiker, die nicht alle Christen waren: man hat sie aufgefordert, ganz einfach ihr Handwerk als Historiker auszuüben, und es wurde nur ihre fachliche Kompetenz in Rechnung gestellt. Dass das Gesamtresultat dieser Zusammenarbeit vorläufig ist, ist offensichtlich; dass diese Geschichte noch fragmentarisch ist, unbestreitbar; aber die Durchführung dieses ersten Versuchs lehrt mindestens, dass eine neue Kirchengeschichte möglich ist. Diese ruht auf bestimmten Voraussetzungen: Erstens gilt es, die Türen zu öffnen für eine freie Konfrontation der durch Forscher verschiedener kultureller Herkunft gefundenen Ergebnisse. Zweitens geht es darum, aus dem Ghetto einer Kirchengeschichte auszubrechen, die sich fälschlicherweise für objektiv hält, aber in Wirklichkeit ein apologetisches Anliegen verbirgt, das uns veranlasst, immer wieder auf dieselben Themen zurückzukommen und andere, ebenso interessante Themen, wie vor allem die Geschichte des christlichen Lebens (die aber nicht verwechselt werden sollte mit der klassischen Geschichte der Spiritualität oder der Geschichte aussergewöhnlicher Christen) beiseite

[15] Vgl. M. Lagree, Religion populaire et populisme religieux au XIX siècle, in: Histoire II, 157–177.

[16] Histoire I, 8.

zu lassen. Drittens besteht die Aufgabe, unsere christliche Vergangenheit in ihrem Verhältnis zu den kulturellen Milieus zu studieren, in die sie hineinverwoben ist (geistige Einstellung, soziale Organisation, materielle Existenzbedingungen etc.) und die uns helfen, sie besser zu verstehen. Schliesslich geht es darum, eben diese Vergangenheit von der gegenwärtigen Beschäftigung mit dem kirchlichen Leben her zu untersuchen und zu befragen, damit Kirchengeschichte nicht bloss ein Monument der Gelehrsamkeit bleibt, sondern zu einer Unterstützung der Bemühungen um eine Erneuerung der Theologie wird. In diesem Sinne kann die «Gelebte Geschichte» einen eigenständigen Beitrag zur Sache des Ökumenismus leisten.

Das impliziert einen Zugang zur christlichen Geschichte von der Basis her, so wie dies in der «Neuen Geschichte» der Fall ist. Ich meine, dass sogar die dogmatischen Formulierungen und die institutionellen Strukturen – man kann und soll sie in einer ökumenischen Geschichte nicht ausklammern – mit einbezogen werden müssten, ohne aus ihnen je zeitlose Gegebenheiten machen zu wollen. Vielmehr müsste man sie einschliessen ins Studium des christlichen Gesamtzusammenhanges. Und schliesslich brauchen wir vor allem einen neuen Blick für die Geschichte des Christentums. Die Laien, die sich in zunehmendem Masse mit der Kirchengeschichte beschäftigen und die freier sind von den theologischen und strukturellen Befangenheiten als die Geistlichen, können uns helfen, einen solchen Blick wieder zu gewinnen. Eine Geschichte, die ökumenisch sein will, kann die Laien nicht übergehen.

Die christliche Ehe

Ich komme nun zu meinem eigenen Beitrag zur «Gelebten Geschichte des christlichen Volkes», der christlichen Ehe im Mittelalter. Ich habe nicht die Absicht, Ihnen eine Zusammenfassung des ganzen Kapitels zuzumuten. Ich möchte mit Ihnen bloss einen einzigen Aspekt dieser langen Geschichte neu betrachten: die Entwicklung der Eheformen vom Altertum bis in die Moderne. Dieser Aspekt scheint mir von exemplarischer Bedeutung zu sein im Kontext der von der «Gelebten Geschichte» vorgeschlagenen historischen Vision; er eröffnet zudem einige ökumenische Perspektiven.

Es steht ausser Zweifel, dass der grösste Teil der Christen aller Zeiten ihren Glauben in der häuslichen Gemeinschaft gelebt haben.[17] Daher ist es normal, dass es der Kirche – wie jeder anderen zivilen oder religiösen Gemeinschaft – immer ein Anliegen war, eine Anzahl Regeln festzulegen, die die eheliche Verbindung betreffen. Die Ehe und die Sexualität sind seit jeher das bevorzugte Feld sozialer Reglementierung gewesen, weil das Überleben der Gesellschaft von ihnen abhängt. Andererseits wurde die Ehe während Jahrhunderten mit der Etikette der «natürlichen Institution» versehen; sie wurde als etwas Absolutes, fast ausserhalb der Geschichte Stehendes betrachtet, und zwar nicht nur von Christen. Daher die Notwendigkeit, diese Institution einer strengen historischen Analyse zu unterwerfen.

Warum gerade das Mittelalter? Weil meiner Meinung nach – und ich werde das im folgenden erklären – das Mittelalter, genauer das 11. und 12. Jahrhundert, den Wendepunkt in der Geschichte der Ehe im Westen darstellt. Hier lassen sich das Aufkommen und die Fixierung der die Ehe betreffenden Regeln beobachten, die durch viele Jahrhunderte hindurch in Geltung bleiben sollten und auch heute noch fast intakt sind, obwohl sie von vielen radikal bestritten werden.

1. *Vielfalt der Formen ehelicher Verbindung (Altertum und Hochmittelalter).* Die christliche Antike und das Hochmittelalter haben keine hierarchischen Interventionen gekannt, die das Wesen der ehelichen Verbindung definiert hätten.[18] Unabhängig vom sakralen Wert, der der Paarbildung beigemessen wurde, und der rituellen Manifestationen, die im Zusammenhang mit ihr auftreten konnten, scheint das in Kraft stehende Prinzip gewesen zu sein: «Die Christen verheiraten sich wie alle anderen auch»;[19] d.h., wie Johannes Chrysostomus erklärt, gemäss den Gesetzen der irdischen Stadt.[20] Daraus ergibt sich eine Vielfalt von Formen ehelicher Verbindung, die alle legitim sind aufgrund des Umstandes, dass sie durch das Gesetz oder den Brauch der Gegend, in der die Christen leben, als gültig anerkannt sind.

[17] Vgl. C. Pietri, Le mariage chrétien à Rome: IV^{e}–V^{e} siècles, in: Histoire I, 105–131.

[18] Vgl. J. Gaudemet, Le lien matrimonial; les incertitudes du haut moyen âge, in: Le lien matrimonial, Strasbourg 1970, 81–105; wieder abgedruckt in: J. Gaudemet, Sociétés et mariages, Paris 1980, 185–209.

[19] A Diognète; hg. v. H.-I. Marrou, Paris 1951, 62.

[20] Homil. 16 ad populum Antiochenum; PG 49, 164.

Wenn sich die institutionelle Kirche nicht das Recht nahm, in diesem Bereich des Rechtes zu intervenieren, so heisst das nicht, dass sie gegenüber den Ehen der Gläubigen indifferent gewesen wäre. Sie verlangte von ihnen zusätzlich die Beachtung eines Moralgesetzes, das zur Rechtsordnung hinzukam und sie vervollständigte. Das ist der Sinn der Unterscheidung zwischen «Gesetzen Christi und Gesetzen Caesars».[21] Dieser Moralkodex ruhte seit den Anfängen auf drei grundlegenden Geboten: der Monogamie, der Exogamie und der Unauflösbarkeit. Auch andere Regeln umgaben die Ehe der Christen; sie vervielfachten sich durch Akkumulierung im Laufe der Zeit.[22] Noch einmal muss aber unterstrichen werden, dass diese Regeln nicht den Anspruch erhoben, die weltliche Rechtsordnung zu ersetzen. Sie hatten den Charakter pastoraler Anweisungen. Die Nichtbeachtung einer oder mehrerer von der Hierarchie diktierter Normen hatte keine Auswirkung auf die Gültigkeit der Ehe, konnte aber den vorübergehenden oder definitiven Ausschluss der Schuldigen aus dem Schosse der Gemeinschaft der Gläubigen hervorrufen.[23]

Aber verheirateten sich denn alle Christen? Das Altertum und das Hochmittelalter kannten noch andere Gemeinschaftsformen, die nicht Ehen waren: so zum Beispiel das *Kontubernium* der Sklaven, das *Konkubinat* und die *Friedelehe* oder Ehe auf dänische Art.[24] Dokumente, die sich über die Zeitspanne vom 3.–11. Jahrhundert verteilen, lassen vermuten, dass die Christen die Wahl hatten zwischen einer legitimen Ehe (iustae nuptiae), die nicht immer möglich war, und einem einfachen Zusammenleben (der Begriff Konkubinat bezeichnet verschiedene Sachverhalte: Kontubernium, Konkubinat im strengen Sinn des Wortes und germanische Friedelehe), vorausgesetzt, dass sie nicht gleichzeitig das eine und das andere praktizierten.[25] Diese auf dem

[21] Hieronymus, Epist. 77 ad Oceanum; PL 22, 691.

[22] Die kanonischen Sammlungen waren das Hauptinstrument dieser Akkumulierung. Ich habe versucht, ihre Funktion zu erklären in: F. Chiovaro, Discretio pastoralis et scientia canonica au XI[e] siècle, in: Studia Moralia XV, Roma 1977, 445–468.

[23] Bzgl. der Unterscheidung von Rechtsordnung und evangelischer Ordnung vgl. bereits Augustin, De nuptiis et concupiscentia, I, 10; PL 44, 420.

[24] G. Duby, Le chevalier, la femme et le prêtre. Le mariage dans la France féodale, Paris 1981, 47–49.

[25] Die erste Entscheidung, die in diese Richtung zu weisen scheint, ist die von Hippolyt in den Philosophumena, IX, 12, 24–25; hg. v. Wendland, Leipzig 1916, 250 (PG, 16–3, 3386–3387) Calixt zugeschriebene. Vgl. J. Gaudemet, La décision de Callixte en matière de mariage, in: Sociétés et mariage, 104–115.

ersten Konzil von Toledo 398 klar formulierte Regel war ursprünglich eine regionale pastorale Richtlinie; aber durch ihre fortwährende Wiederaufnahme durch die Provinzialkonzilien des lateinischen Mittelalters wurde sie zu einer allgemeinen Regel.[26] Zum letzten Mal erscheint sie meines Wissens 1059 auf der Lateran-Reformsynode.[27] Der Erfolg dieser Formulierung scheint darauf zurückzuführen zu sein, dass sie eine Praxis festgehalten hat, die Verbindungen zwischen Personen zuliess, die sonst zu einer erzwungenen sexuellen Enthaltsamkeit verurteilt gewesen wären.

Hier stellt sich nun ein weiteres Problem: waren diese mehr oder weniger freien Verbindungen denselben disziplinarischen Regeln unterworfen wie die legitimen Ehen? Eine eindeutige Antwort ist schwierig. Der zitierte Kanon des Konzils von Toledo ist vor allem eine Bekräftigung des Prinzips der Monogamie; aber die Tatsache, dass er zwischen dem 4. und 11. Jahrhundert ständig wieder aufgenommen wurde, lässt vermuten, dass die Praxis des Konkubinats seitens verheirateter Männer vorkam, wie sie ja auch andernorts als in den höheren Schichten der Gesellschaft verbreitet bezeugt ist.[28] Die Regel der Exogamie wurde vermutlich strikter eingehalten, wenn man nur an die Abscheu denkt, die der Inzest hervorrief.[29] Das Prinzip der Unauflöslichkeit hingegen war absolut undurchführbar. In diesem Sinne sieht man Papst Leo I. intervenieren und sich in einem Dekretale, das zu einem der am häufigsten zitierten Texte in den kanonischen Sammlungen werden sollte, klar und deutlich äussern.[30]

Wir fassen zusammen. Von den Anfängen bis in die Mitte des 11. Jahrhunderts stellt man eine Vielfalt von Formen eheähnlicher Verbindung fest gemäss den Gegenden, in denen sich das Christentum ausgebreitet hat. Im Westen, im Einflussbereich des römischen und germanischen Rechts, steht man anderen Formen von Lebensgemeinschaft gegenüber, die nicht Ehen sind, die aber von der Kirche toleriert werden. Die pastorale Haltung der Kirche besteht darin, den Christen in einem objektiv schwierigen Kontext die Prinzipien der evangelischen Moral in Erinnerung zu rufen, ohne dabei zu behaupten, eine

[26] Can. 17; hg. v. Bruns, I, 206.

[27] Can 12; Mansi, XIX, 899 und 910.

[28] G. Duby, op. cit. (A. 24).

[29] Die Gründe für die zunehmende Ausweitung des Inzest-Begriffs bleiben unklar, vgl. Histoire I, 236–238.

[30] Epist. 167, 4–6; PL 54, 1204.

rechtliche Definition eines christlichen Ehemodells aufzustellen. Gerhard von Cambrai drückt diese Situation 1025 trefflich aus, wenn er die Ehe der Gläubigen humanae consuetudinis lex definiert:[30] ein Gesetz menschlicher Sitte, d.h. eine von Gott gewollte, aber von der Gesellschaft selbst zu regelnde Notwendigkeit des sozialen Zusammenlebens.

2. *Das kanonische Modell als einziges Modell christicher Ehe.* Ein Jahrhundert später redet Hildebert von Lavardin im Jahre 1124 von der Ehe bereits als von einer Institution der himmlischen Stadt: ein Sakrament, das grösste der Sakramente.[32] Was war geschehen?

Verschiedene historische Voraussetzungen, die ich hier nicht im Detail darstellen kann, scheinen die Kirche – zuerst die Kanonisten und Theologen – veranlasst zu haben, die Ehe der Gläubigen näher zu bestimmen. Zu diesen Voraussetzungen gehören: der Zerfall des weltlichen Rechtssystems aufgrund der feudalen Revolution; das Vorhandensein von Fürstbischöfen in den Strukturen der neuen sozialen Organisation; die Reform und Zentralisierung der Kirche; die zunehmende Nachfrage nach Segnungen und Riten von Seiten der Gläubigen usw. Tatsache ist, dass – in kaum 50 Jahren – ein neues Ehemodell entsteht; es nimmt in drei untereinander verbundenen Phasen allmählich Gestalt an, wobei die drei Phasen nicht streng chronologisch aufeinander folgen: rechtliche Definition der ehelichen Verbindung; exklusive kirchliche Gerichtsbarkeit über die Ehen der Gläubigen ; Einreihung der Ehe unter die Hauptzeichen des Glaubens.

Die Bemühung um eine neue Definition der ehelichen Verbindung beginnt mit den Arbeiten des Anselm von Lucca und vor allem Yvo von Chartres, um mit Petrus Lombardus und Gratian einen Abschluss zu finden, nachdem die Schulen von Laon, von Hugo von St. Viktor und von Peter Abaelard das Ihre dazu beigetragen haben.[33] Diese Entwicklung führt zu einer genial einfachen Lösung – der Konsenstheorie.

[31] Mansi, XIX, 450.

[32] Mansi, XXI, 307.

[33] G. Le Bras, La doctrine du mariage chez les théologiens et les canonistes depuis l'an mille, in: Dict. de Théol. Cath. IX (Paris 1927) 2044–2317; H. Portmann, Wesen und Unauflöslichkeit der Ehe in der kirchlichen Wissenschaft und Gesetzgebung des 11. und 12. Jahrhunderts, Roma 1938; F. Salerno, La definizione del matrimonio canonico nella dottrina giuridica e teologica dei secoli XI–XII, Milano 1965; G. Fransen, La formation du lien matrimonial au moyen âge, in: Le lien matrimonial, Strasbourg 1970, 106–126.

Diese neue Theorie räumt mit allen von den vorangehenden Rechtssystemen geforderten Formalitäten radikal auf. Das bedeutet vor allem die Abschaffung der Vielfalt von Eheformen. Sie werden zwar weiterhin praktiziert, werden aber mehr und mehr in den Bereich des blossen Brauchtums verbannt und behalten rechtliche Bedeutung höchstens noch für den Aspekt der Erbfolge. Da die neue Theorie der ehelichen Verbindung nur noch die gegenseitige Willenskundgebung fordert, ist – und darin liegt eine weitere bedeutende Konsequenz – das Konkubinat in allen seinen Formen eine Unmöglichkeit geworden; seine Praxis ist mit dem kanonischen System nicht mehr vereinbar.

Diese Definition und ihre praktischen Implikationen müssen nun durchgesetzt werden. Und das kann nicht ohne Gerichtsbarkeit, und zwar nicht ohne exklusive Gerichtsbarkeit in dieser Sache, geschehen. Die Verlautbarungen in diese Richtung beginnen um 1080[34] aufzutauchen. Aber man muss bis 1139[35] warten, um eine klare und unzweideutige Erklärung der exklusiven Zuständigkeit der Kirche in Sachen Ehe zu finden. Anlass dafür ist die Angelegenheit der Priesterehe. Die gregorianische Reform hatte den Zölibat der Priester zu einem ihrer Pfeiler gemacht. Aber in der Praxis waren die Ergebnisse spärlich: Priesterehen waren zwar verboten, hatten aber dennoch rechtliche Gültigkeit. Um mit diesem Problemkreis fertig zu werden, mussten die Priesterehen für illegitim, zu Nicht-Ehen erklärt werden. Sie wurden nun mit dem von nun an verbotenen Konkubinat gleichgesetzt. Um dies zu erreichen, war es nötig, dass die Kirche in dem Moment, in dem sie das neue Modell vorlegte, auch ihre Zuständigkeit für die Ehen der Gläubigen erklärte. Dies geschah mit den Kanones 7 und 8 des II. Laterankonzils. Mit einem Schlag wurden die pastoralen Regeln der kirchlichen Disziplin zu Rechtsnormen, die allein Gültigkeit hatten für die Ehen der Gläubigen. Die Zeiten müssen für diese Richtungsänderung reif gewesen sein, denn unter den vielen Fällen von Widerstand gegen die Anwendung der kanonischen Regeln in Familienangelegenheiten finden wir nicht eine grundsätzliche Bestreitung der kirchlichen Kompetenz im ehelichen Bereich.

Besiegelt wurde diese Änderung durch das Einfügen der Ehe in die Liste der sieben Sakramente. Die Ehe, auch die der Christen, hatte seit

[34] Can. 2, Mansi, XX, 556.

[35] Conciliorum Oecumenicorum decreta; hg. v. Istituto per le scienze religiose di Bologna, 1962, 174.

jeher einen heiligen Charakter gehabt. Damit war aber etwas anderes gemeint als mit der Sakramentalisierung der Ehe. So paradox die Behauptung klingt, ist sie wohl doch zutreffend: die Einreihung der Ehe unter die Sakramente hatte zur Voraussetzung eine gewisse Entsakralisierung der ehelichen Verbindung selbst. Die Eheleute, die sich gegenseitig das Jawort geben, sind nicht mehr auf Zeremonien und andere Ausdrucksformen des Heiligen angewiesen, um ihre Verbindung einzugehen. Anwesenheit des Priesters, kirchliche Trauung und Segnungen gehören weder zur Definition der ehelichen Verbindung noch zu derjenigen ihrer Sakramentalität. Das gegenseitige Jawort, von Laien ausgesprochen, genügt, um das Sakrament, das Zeichen des Glaubens, zu begründen. Indem dieses Jawort zum Sakrament erklärt wird, wird es der Zuständigkeit der hierarchischen Kirche, ihren Regeln und Gerichten unterstellt.

3. *Neuere Perspektiven.* Hier endet mein Beitrag. Die folgende Geschichte ist beser bekannt: Einpflanzung des kanonischen Modells im Bereich der westlichen Christenheit; Anerkennung des Prinzips der exklusiven Kompetenz der Kirche; Export dieses Modells in die für den Katholizismus gewonnenen Gebiete zur Zeit der grossen geographischen Entdeckungen.

Aber im gleichen Moment, in dem dieses Modell in neuen Territorien Wurzeln zu schlagen beginnt, erfährt es verschiedentlich Bestreitung im alten Europa. Für die Reformation hört die Ehe auf, ein Sakrament zu sein, behält aber ihren heiligen Charakter bei. Im 17. und 18. Jahrhundert interessieren sich auch die weltlichen Regierungen für die «Grundzelle der Gesellschaft» und fordern ein Interventionsrecht ausserhalb der kirchlichen Kontrolle. Im 19. Jahrhundert erhebt fast überall der Staat den Anspruch auf die exklusive Zuständigkeit für die Eheschiessung der Bürger und setzt sich in diesem Bereich an die Stelle der Kirche. Eine Ordnung der doppelten Eheschliessung setzt sich in ehemals christlichen Ländern durch; in anderen Ländern wird die kirchliche Eheschliessung vom Staat anerkannt, der den kirchlichen Amtsträgern den Status eines Zivilstandsbeamten ad casum verleiht. Dies ist möglich, weil die Struktur der kanonischen Ehe ohne entscheidende Änderungen in die Rechtsordnung des Staates übergegangen ist.

In jüngster Zeit ist die überlieferte Form der christlichen Ehe durch zwei weitere Entwicklungen erschüttert worden. Die in den industrialisierten Ländern aufkommende Ablehnung jeglicher zivilen oder

kirchlichen Einmischung in Angelegenheiten der Ehe: das Zusammenleben ohne Trauschein nimmt zu, und in einigen Ländern wird solches Zusammenleben gesetzlich anerkannt. Die erweiterten Scheidungsmöglichkeiten führen dazu, dass die Ehe de facto ein zweites Mal eingegangen werden kann. Sie wird dadurch zur freien Erfahrung. In den neu christianisierten Ländern fordert man zunehmend den Respekt für die überlieferten Regeln in Sachen Ehe. Das kanonische Modell – selbst in seiner weltlichen Version – wird vielerorts als Importprodukt empfunden, das sich nicht brauchen lässt, weil es nicht mit den Wertsystemen übereinstimmt, die die autochthonen Kulturen bestimmen. Von verschiedener Seite wird die vorbehaltlose Anerkennung einer Eheordnung gefordert, die – ich weiss nicht warum – «natürliche Ehe» genannt wird, die aber nichts anderes ist als die alte, auf dem Recht der Gewohnheit beruhende Ehe, die früher von der Kirche als gültig und legitim anerkannt wurde.

Was kann man aus diesem Exkurs zu einem speziellen Aspekt des gelebten christlichen Glaubens lernen? Beim gegenwärtigen Stand der historischen Forschung würde ich die folgenden Folgerungen ziehen:

- Nichts steht der Einführung einer christlichen Eheordnung im Wege, nach der die Kirchen die Legitimität der Ehen vorbehaltslos anerkennen, die von den Christen nach den Normen der zivilen Gesellschaft geschlossen wurden, in der sie leben.
- Das Recht, Bestimmungen über die Gültigkeit ehelicher Verbindungen festzulegen, steht dieser Gesellschaft zu.
- Die den realen Situationen der Gläubigen angepassten kirchlichen Regeln können wie in früheren Jahrhunderten als pastorale Richtlinien verstanden werden. Sie werden zur Verwirklichung des evangelischen Ideals in der häuslichen Gemeinschaft darum wirksamer beitragen, weil die Kirche dann nicht durch das Halseisen einer rechtlichen Ordnung belastet ist und ihr Zeugnis nicht länger entstellt wird durch die Komplikationen, die mit kirchlichen Eheprozessen so oft verbunden sind.

In diesen drei Punkten scheint mir eine Übereinstimmung der christlichen Konfessionen erreichbar zu sein. Es bleibt die Sakramentalität als trennendes Moment. Aber ich will ja auch nicht behaupten, dass die Geschichte, und sei es die Geschichte des gelebten christlichen Glaubens, die einzig mögliche Plattform des Ökumenismus sei.