

Patristik und Weltchristentum

Einige persönliche (und wissenschaftsgeschichtliche) Bemerkungen

Klaus Koschorke

1. Kirchengeschichte und Ökumene

Was ist Kirchengeschichte? Die Geschichte der Kirche. Welcher Kirche? Nicht einer partikularen – auf eine bestimmte Konfession, Region oder Kultur begrenzten – Gemeinschaft. Sondern der Kirche Gottes in ihrer denominationellen, geographischen und kulturellen Vielgestaltigkeit bzw. der globalen Ökumene. Kirchengeschichte und Ökumene lassen sich somit beschreiben als *zwei Seiten derselben Medaille*: das aktuelle Weltchristentum als Endprodukt von 2000 Jahren Christentumsgeschichte; und umgekehrt Kirchengeschichte als die akademische Disziplin, die die Entwicklungsstufen und Lernerfahrungen und kulturellen Ausprägungen auf dem Weg zur gegenwärtigen Vielfalt christlicher Gemeinschaften, Bewegungen und Lebensformen erforscht. Das ist die Einsicht, die ich von meinem verehrten akademischen Lehrer Alfred Schindler (damals in Bern) gelernt habe. Sie hat mir sehr geholfen, nach einer prägenden ersten Gastdozentur in Sri Lanka im Jahr 1982/83 die neuen, aus der Begegnung mit asiatischen Christen und Kulturen resultierenden Erfahrungen in einem größeren konzeptionellen Gesamtzusammenhang zu verorten.

Schindler selbst hatte noch ein eher traditionelles Verständnis von Ökumene. Er bezog sich dabei – analog den Projekten einer Ökumenischen Kirchengeschichte in den 1970er Jahren – auf die Pluralität der klassischen Konfessionsfamilien von Katholizismus, Protestantismus und Orthodoxie. Die geographisch-kulturelle-kontextuelle Vielgestaltigkeit des Weltchristentums (das inzwischen auch seinen demographischen Schwerpunkt längst im globalen Süden hat) lag noch nicht eigentlich in seinem Blickfeld. Aber er hatte für mich doch die Denkformen bereit gestellt, nach der Rückkehr aus Sri Lanka 1983 die neuen asiatischen Erfahrungen in ein erweitertes Verständnis von Ökumene zu integrieren –, und zugleich jenes Konzept einer „polyzentrischen“ Geschichte des Weltchristentums zu entwickeln, das dann später (seit 1993) am Münchener Lehrstuhl – neubenannt für „Ältere und Weltweite Christentumsgeschichte“ – zum Hauptgegenstand meiner Arbeit wurde.¹

¹ Klaus Koschorke / Adrian Hermann (Hg.), *Polycentric Structures in the History of World Christianity / Polyzentrische Strukturen in der Geschichte des Weltchristentums* (StAECG 25), Wiesbaden

2. Veränderte Perspektiven

Was bedeutet nun diese Einsicht – Kirchengeschichte und Ökumene als zwei Seiten der selben Medaille – für das Thema des vorliegenden Heftes? Welche Bedeutung hat sie für die Art und Weise, wie wir die Christentümer in Zeiten der Alten Kirche und des europäischen Mittelalters erforschen und im akademischen Unterricht vermitteln? Zunächst ganz einfach dies: auch die Themen der antiken und mittelalterlichen Christentumsgeschichte im Horizont der gegenwärtigen globalen Ökumene zu bedenken – und *die Linien* nicht nur zu den konfessionellen Kirchentümern Mitteleuropas auszuziehen (wie dies v.a. in protestantischen Lehrbüchern der Kirchengeschichte immer noch verbreitet ist), sondern *zur aktuellen Weltchristenheit in ihren vielfältigen Ausprägungen und geographischen Weite*.

Das schließt zunächst einmal – ganz banal – auch die sogenannten altorientalischen Kirchen (Armenier, Kopten, Äthiopier etc.) ein. Die aber sind längst nicht mehr nur in weit entfernten Weltgegenden beheimatet, sondern inzwischen vielerorts in Gestalt von Migrationsgemeinden auch vor Ort anzutreffen. In der Begegnung mit ihnen dürften elementare Kenntnisse dieser ihrer Geschichte – und zugleich einer über die westliche Missionsgeschichte hinausgehenden gemeinsamen Vergangenheit – zumindest nicht unnützlich sein. Hinzu kommt, dass es ja gegenwärtig nicht nur die als „altorientalisch“ klassifizierten Christentümer sind, die sich auf ihre Anfänge vor dem Kommen der Europäer beziehen. Daneben gibt es etwa in Asien sehr vielfältige – anfangs aus westlicher Mission hervorgegangene – Kirchen, die bewusst die Erinnerung daran wach halten, dass das Christentum ursprünglich eine asiatische Religion war, lange vor Eintreffen der ersten europäischen Missionare. Das sogenannte nestorianische Kreuz etwa findet sich als Symbol über dem Eingang theologischer Colleges in Hongkong, Shanghai, Singapur oder Kuala Lumpur, in christlichen Ashrams und methodistischen Kirchen Südasiens oder auf dem Ornat des anglikanischen Bischofs (und meines früheren Fakultätskollegen) im srilankanischen Kurunagale. Und es sind gerade die Kirchen des globalen Südens, deren Bedeutung im Kontext der globalen Ökumene stetig zunimmt und die mit wachsendem Selbstbewusstsein auf diese frühen – vorkolonialen, vormissionarischen und vorwestlichen – Anfänge der christlichen Bewegung in Asien oder Afrika blicken.

2014; Klaus Koschorke (Hg.), *Etappen der Globalisierung in christentumsgeschichtlicher Perspektive / Phases of Globalization in the History of Christianity* (StAECG 19), Wiesbaden 2012; ders. (Hg.), *Transkontinentale Beziehungen in der Geschichte des Außereuropäischen Christentums / Transcontinental Links in the History of Non-Western Christianity* (StAECG 6), Wiesbaden 2002; ders. (Hg.), „Christen und Gewürze“. Konfrontation und Interaktion kolonialer und indigener Christentumsvarianten (StAECG 1), Göttingen 1998; ders., *Grundzüge der Außereuropäischen Christentumsgeschichte. Asien, Afrika und Lateinamerika 1450–2000* (UTB 5934), Tübingen 2022; Ciprian Burlacioiu / Adrian Hermann (Hg.), *Veränderte Landkarten. Auf dem Weg zu einer polyzentrischen Geschichte des Weltchristentums*. FS K. Koschorke, Wiesbaden 2013; Adrian Hermann / Ciprian Burlacioiu / Peter C. Phan (Hg.), *The 'Munich School of World Christianity'* (Special Issue of 'The Journal of World Christianity' Vol. 6/1), Pennsylvania State University Press 2016. – In Vorbereitung: Klaus Koschorke / Ciprian Burlacioiu / Philipp Kuster (Hg.), *Early South-South Links in the History of World Christianity (16th – 18th Centuries)*, Wiesbaden 2024.

Umgekehrt werden die historischen Erfahrungen und Lebenswelten der Christinnen und Christen anderer Weltregionen in neuer Weise auch für die *europäischen Kirchen* relevant. Eine veränderte Wahrnehmung der eigenen Gegenwart führt zugleich zu *veränderten Sichtweisen auf die Vergangenheit* und stellt festgefahrene Deutungsmuster in Frage. *Migration* ist eines dieser Stichworte. Lange Zeit war etwa die kirchliche Landschaft Mitteleuropas gekennzeichnet durch „sesshafte Formen“ der Religion – wie Ciprian Burlacioiu sie genannt hat – in abgegrenzten Territorien, mit jeweils geschlossenem konfessionellem Profil. Die gegenwärtigen globalen Migrationsströme haben auch dies geändert und nicht nur zur Auflösung monokonfessioneller Lebenswelten in Zentraleuropa geführt, sondern zu veränderten Religionsgeographien weltweit. *Migration* aber ist keine Erscheinung erst der jüngeren Vergangenheit, sondern elementare Erfahrung in der Christentumsgeschichte seit ihren neutestamentlichen Anfängen. Selbst der Römerbrief des Paulus etwa ist an eine bereits bestehende (und nicht vom „Heidenapostel“ neu gegründete) Gemeinde gerichtet, deren – anonyme – Ursprünge wohl auf die hohe Fluktuation und jüdische Diasporanetzwerke im Römischen Reich zurückgehen. Auch in Zeiten der frühen Neuzeit ist die transregionale Ausbreitung des Christentums mindestens ebenso durch Ströme freiwilliger oder unfreiwilliger Migration befördert worden wie durch gezielte missionarische Aktivitäten westlicher Zentralen. Der transatlantische Sklavenhandel² oder die rasch einsetzende Verfolgung lokaler christlicher Gemeinschaften (etwa im srilankanischen Mannar) führten bereits im 16. Jahrhundert auch zu vielfältigen Formen einer von indigenen Multiplikatoren getragenen Ausbreitung.³

Religiöser Pluralismus ist ein anderes Dauerthema in der Geschichte des globalen Christentums. Vom Bild eines monokulturellen christlichen Abendlandes haben wir uns längst verabschiedet. Gleichwohl ist die Erfahrung außerchristlicher religiöser Konkurrenz auch im Herzen Europas für viele Zeitgenossen neu (und einer der Gründe für den Zulauf etwa zur AfD). Die Wiederentdeckung (bzw. verstärkte Berücksichtigung) der reichen Tradition interreligiöser Gespräche in unterschiedlichen Epochen der Christentumsgeschichte ist darum lohnendes Thema auch im akademischen Kirchengeschichts-Unterricht. Ob wir nun an Justin's Dialog mit dem Juden Trypho im zweiten Jahrhundert denken, an die frühbyzantinischen Auseinandersetzungen mit dem Islam oder die Schriften des Raimundus Lullus und Tho-

² Zu den transatlantischen Verbindungen etwa des indigenen Kongo-Christentums im 16.–18. Jahrhundert siehe die klassische Darstellung von John Thornton, *Africa and Africans in the Making of the Atlantic World*, Cambridge 21998, 235–271, v.a. 254 f. und 262 f.; sowie jüngst ders., *Early Kongo Christianity in its Transatlantic Connections*, in: Koschorke u.a., *Early South-South Links* (s. Anm. 1).

³ Zu Migration als einem Leitthema der Christentumsgeschichte unterschiedlicher Epochen siehe Ciprian Burlacioiu (Hg.), *Migration and Diaspora Formation. New Perspectives on a Global History of Christianity* (AKG 152), Berlin 2022; Jehu Hanciles, *Migration and the Making of Global Christianity*, Grand Rapids 2021; ders., *Beyond Christendom. Globalization, African Migration, and the Transformation of the West*, Maryknoll, New York 2008; Afe Adogame / James Spickard (Hg.), *Religion Crossing Boundaries. Transnational Religious and Social Dynamics in Africa and the New African Diaspora*, Leiden 2010; Peter C. Phan (Hg.) *Christian Theology in the Age of Migration: Implications for World Christianity*, Lanham 2020.

mas von Aquin im lateinischen Westen, die Religionsgespräche später der Jesuiten mit Buddhisten im neuentdeckten Japan oder der Franziskaner mit den Azteken im Mexiko des frühen 16. Jahrhundert – dies alles sind bemerkenswerte Beispiele intensiver Auseinandersetzungen und einer interreligiösen Gesprächskultur, die zugleich tiefe Spuren in der Formation der jeweiligen lokalen Christentümer hinterlassen haben. Besonders bemerkenswert (und didaktisch geeignet) ist etwa das Religionsgespräch am Hof des Mongolenherrscher Möngke Khan bei Karakorum im Jahr 1254.⁴ Dies nicht nur wegen der Vielzahl der beteiligten Parteien – vertreten waren Katholiken, „Nestorianer“, Buddhisten und Muslime – und angesichts des überraschenden Ausgangs (das Ganze endete in einem großen Saufgelage). Es führt v.a. auch anschaulich die Präsenz christlicher Akteure in Regionen wie dem Reich des Dschingis Khan vor Augen, wo sie heute von den meisten Zeitgenossen (sowie von kirchlichen Insidern) kaum vermutet würden.

3. Globalisierung in Zeiten des europäischen Mittelalters: transregionale und gesamtasiatische Netzwerke der Kirche des Ostens

Damit verbindet sich ein dritter Aspekt: die enorme Bedeutung überregionaler Netzwerke bereits in früheren Etappen der allgemeinen Religions- und gerade auch der globalen Christentums-Geschichte. Die „weltweite“ Ausbreitung des Christentums (im Rahmen der jeweils bekannten Welt) bzw. der Prozess seiner Globalisierung wird in der breiten – auch innerkirchlichen – Öffentlichkeit immer noch primär als das Ergebnis westlicher Missionsaktivitäten seit der frühen Neuzeit angesehen. Dabei stießen etwa die portugiesischen „Entdecker“ des frühen 16. Jahrhunderts sowohl in Indien wie auch in Äthiopien auf bereits bestehende uralte christliche Gemeinschaften. In Asien etwa bestand in Zeiten des europäischen Mittelalters in Gestalt der ostsyrischen „Kirche des Ostens“ ein *drittes Zentrum der zeitgenössischen Christenheit*.⁵ Obwohl überall nur eine Minderheit, übertraf diese zumindest in ihrer geographischen Ausbreitung die zeitgenössische griechische und lateinische

⁴ Vgl. Hans D. Leicht / Wilhelm von Rubruck (Hg.), *Reisen zum Großkhan der Mongolen*, Stuttgart 1984, 182–192; vgl. auch Martin Heimgartner, *Die Disputation des ostsyrischen Patriarchen Timotheos (780–823) mit dem Kalifen Al-Mahdi (Hab.-theol.)*, Halle-Wittenberg 2006.

⁵ Michael Borgolte (siehe seinen Beitrag in diesem Heft) spricht von der ‚Kirche des Ostens‘ als dritter „Großkirche“ dieser Zeit; vgl. auch ders., *Die Welten des Mittelalters*, München 2022, 422–553 („Drei Christenheiten und dezentrale Sonderkirchen“), v.a. 427 ff., sowie ebd. 585–592, wo er „Christen und Muslime des Mittelalters als *religiöse Pioniere der Globalisierung*“ (Hervorhebung K.K.) beschreibt. – Zum ostsyrischen Christentum vgl. Wilhelm Baum / Dietmar W. Winkler, *Die Apostolische Kirche des Ostens*, Klagenfurt 2000; Roman Malek / Peter Hofrichter (Hg.), *Jingjiao. The Church of the East in China and Central Asia*, Sankt Augustin 2006; Dietmar W. Winkler / Li Tang (Hg.), *Hidden Treasures and Intercultural Encounters. Studies on East Syriac Christianity in China and Central Asia*, Wien 2009; Li Tang / Dietmar W. Winkler, *Silk Road Traces: Studies on Syriac Christianity in China and Central*, Wien 2022; Dorothea Weltecke, *Jenseits des ‚Christlichen Abendlandes‘. Grenzgänge in den Religionen des Mittelalters*, Konstanz 2010; David Wilshurst, *The Martyred Church. A History of the Church of the East*, London 2011; sowie die Beiträge von Sam N.C. Lieu, Wolfgang Hage, Folker Reichert zur Kirche des Ostens als kontinentalem Netzwerk, in: Klaus Koschorke (Hg.), *Phases of Globalization in the History of Christianity* (StAECG Vol. 19), Wiesbaden 2012, 39–82.

Christenheit des Westens bei weitem. Auf dem Höhepunkt ihrer Ausbreitung im 13./14. Jahrhundert erstreckte sie sich von Syrien bis Ostchina und von Sibirien bis nach Südindien und Sri Lanka. Ständig werden neue Zeugnisse dieser transregionalen Ausbreitung entdeckt, so in Zentralasien, der Mongolei, in China oder entlang des Persischen Golfs.⁶ Vasco da Gama traf auf seiner ersten Indienexpedition 1497/98 bereits im ostafrikanischen Malindi (im heutigen Kenia) auf thomaschristliche Seeleute aus dem fernen Kerala.⁷ Noch 1510 wusste der italienische Kaufmann Ludovico Varthema – dem Europa genauere Kenntnisse der Handelswege im Indischen Ozean verdankt – von „nestorianischen“ Christen im indischen Bengalen, Pegu (Myanmar) und Thailand zu berichten.⁸

Beeindruckend ist insbesondere auch das Selbstverständnis der Ostsyrer als globale Kirchengemeinschaft. In seinem Rechtsbuch (§§ 31.33) etwa warnt der Katholikos-Patriarch Timotheus I. (780–823) davor, voreilig die Frauen verschollener Kaufleute zu Witwen zu erklären. Denn – so seine etwas überraschende Begründung – ob ein vermisster (und im Fernhandel tätiger) Ehemann noch lebt oder nicht, „bleibt [uns] nicht verborgen“. Ob dieser „nun unter den Indern oder Chinesen weilt“ – überall könne man problemlos Nachforschungen anstellen, durch das enge Netz der lokalen Bischöfe und ostsyrischer Gemeinden.⁹ Wie realistisch diese Einschätzung war, ist dann freilich eine ganz andere Frage. Wir wissen beispielsweise von Wilhelm von Rubruk im 13. Jahrhundert, dass die Kanäle transregionaler Kommunikation immer wieder unterbrochen wurden. So traf der Franziskaner in Zentralasien auf Gebiete, wo nur alle fünfzig Jahre ein ostsyrischer Bischof vorbeikam. Dieser taufte dann nicht nur alle inzwischen geborenen Gemeindeglieder, sondern weihte zur Sicherung der sakramentalen Versorgung gleich auch noch alle männlichen Kinder zu Priestern – „auch wenn sie noch in Windeln liegen“.¹⁰ Auch als Mittler kulturellen Wissens (etwa zwischen Byzanz und den Arabern oder zu den herrschenden Eliten im Mongolenreich) spielten die Ostsyrer eine enorm wichtige (und in letzter Zeit zunehmend gewürdigte) Rolle.¹¹

⁶ Siehe bereits die sehr ausführliche (und inzwischen weiter zu ergänzende) bibliographische Übersicht bei Malek / Hofrichter (Hg.), *Jingjiao* (s. Anm. 5), 499–698. – Während eines Besuchs in der chinesischen Kaiserstadt Luyaoang 2012 habe ich selbst miterlebt, wie dort ein gerade frisch entdeckter ostsyrischer Grabstein ausgegraben und ein anderer im Longmen-Museum ausgestellt wurde.

⁷ Vgl. Pius Malekandathil, *St. Thomas Christians and the Indian Ocean Trade, 800–1800*, in: Klaus Koschorke u.a. (Hg.), *Early South-South Links* (s. Anm. 1; erscheint 2024).

⁸ Vgl. Ludovico de Varthema, *Reisen im Orient*, in: Jürgen Osterhammel / Folker Reichert (Hg.), *Fremde Kulturen in alten Reiseberichten*, Sigmaringen 1996, 2, 189 f., 209 f., 211.

⁹ Text bei: Eduard Sachau (Hg.), *Syrische Rechtsbücher II*, Berlin 1908, 79–83.

¹⁰ Zu Einzelheiten siehe Klaus Koschorke, „‘Ob er nun unter den Indern weilt oder unter den Chinesen...’“. Die ostsyrisch-nestorianische ‘Kirche des Ostens’ als kontinentales Netzwerk im Asien der Vormoderne“, in: *Jahrbuch für Europäische Überseeschichte* 9 (2009), 9–35, hier: 22 ff.

¹¹ Vgl. etwa Marijke Metselaar, *Die Nestorianer und der frühe Islam: Wechselwirkungen zwischen den ostsyrischen Christen und ihren arabischen Nachbarn*, Frankfurt 2009; Tang Li, *Sorkaktani Beki. A prominent Nestorian woman at the Mongol Court*, in: Malek / Hofrichter (Hg.), *Jingjiao* (s. Anm. 5), 349–356; Anna-Dorothea von den Brinken, *Die ‘Nationes Christianorum Orientalium’ im Verständnis der lateinischen Historiographie*, Wien 1973, 291 f., 300–308; vgl. ferner Sebastian Brock u. a. (Hg.), *Die verborgene Perle. Die syrisch-orthodoxe Kirche und ihr antikes Erbe*. Bd. 2. *Die Empfänger des aramäischen Erbes*, Rom 2001.

Mitte des 14. Jahrhunderts setzte dann freilich ein dramatischer Rückgang ein. Das Ende der Mongolenherrschaft 1368 in China, die Verfolgungen durch Timur Lenk (seit ca. 1390) in Zentralasien sowie die seit 1550 verstärkte Latinisierungspolitik der Portugiesen in Indien, die die Thomaschristen zunehmend von der Verbindung zum Katholikos in Mesopotamien abschnitten, beschleunigten den Niedergang. Zu Beginn der Neuzeit war die einstige „Weltkirche“ – so die Formulierung von Baum / Winkler – außerhalb Indiens „zu einer Regionalkirche in Kurdistan zusammengeschmolzen“.¹²

4. Etappen christlicher Globalität, Fragen der Periodisierung

Die überregionale Ausbreitung bzw. „Globalisierung“ des Christentums¹³ verlief also in Wellen. Sie erfolgte in Schüben, mit Phasen der Expansion und Fragmentierung, und stellt sich in unterschiedlichen Epochen sehr unterschiedlich dar. Das Christentum – dessen Jüngerinnen und Jünger sich „bis an die Enden der Erde“ gesandt wussten (Act 1,8; Mt 28,19; Mk 16,15) – hat sich von Anfang an als weltweite Bewegung verstanden, im Rahmen der jeweils bekannten Welt. Nur war eben diese „jeweils bekannte Welt“ eine andere im zweiten, fünften oder achten Jahrhundert, in Zeiten der Kreuzzüge und zu Beginn der iberischen Kolonialexpansion (sowie der in ihrem Windschatten erfolgenden katholischen Übersee-Mission) des 15./16. Jahrhundert, oder im 19. Jahrhundert, dem „großen Jahrhundert“ (K.S.Latourette) der protestantischen Missionsbewegung. Eine wichtige Aufgabe dürfte darin bestehen, die unterschiedlichen Gestalten und Konturen christlicher Globalität in den verschiedenen Etappen und Konstellationen ihrer *gesamten* Geschichte herauszuarbeiten, vergleichend zueinander in Beziehung zu setzen und Elemente der Kontinuität und Diskontinuität zu identifizieren.

¹² Baum / Winkler, Apostolische Kirche des Ostens (s. Anm. 5), 101.

¹³ Zur Anwendung des „schillernden“ (Peter Gemeinhardt) Begriffs ‚Globalisierung‘ auch auf vormoderne Epochen vgl. etwa Jürgen Osterhammel / Niels P. Petersen, Geschichte der Globalisierung. Dimensionen – Prozesse – Epochen, München 2003; Peter Feldbauer / Gottfried Hödl / John Leitner (Hg), Rhythmen der Globalisierung. Expansion und Kontraktion, Wien 2009; A.E.G. Hopkin, Globalization in World History, New York 2002; Knut Borchardt, Globalisierung in historischer Perspektive, München 2001; Sebastian Conrad, Globalgeschichte. Eine Einführung, München 2013; P.E. Fässler, Globalisierung. Ein historisches Kompendium, Köln 2007. Zu unterscheiden sind dabei u.a. wirtschaftliche, technologische, politische, kulturelle und religiöse Aspekte der Globalisierung, die durchaus sehr unterschiedlichen Verlaufsmustern folgen konnten. In meiner eigenen Verwendung des Terminus sind die Aspekte transregionaler bzw. transkontinentaler Kommunikation, Interaktion und Netzwerkbildung besonders wichtig. „Religious globalization preceded economic and political globalization“ – so etwa der Historiker Wolfgang Reinhard („Globalization of Religion?”, in: Heinz Schilling / Silvana Seidel Menchi [Hg.], The Protestant Reformation in a Context of Global History, Bologna 2022, 25–47, hier 25). Von „Premodern Patterns of Globalization“ spricht etwa auch Richard Foltz im Blick auf die Religionen der Seidenstrasse (Richard Foltz, Religions of the Silk Road: Premodern Patterns of Globalization, New York 2010), relevant auch für die ‚Kirche des Ostens‘. – Ein „globales Bewusstsein“ lässt sich im Übrigen in frühen Etappen der Christentumsgeschichte weitgehend auch ganz unabhängig vom konkreten Ausmass transkontinentaler Verflechtung konstatieren, nicht nur unter indigen-christlichen Eliten in Übersee, sondern bemerkenswerterweise gerade auch unter Laienchristen und sog. marginalisierten Gruppen.

Ich bin wiederholt gefragt worden, warum meine „Grundzüge“¹⁴ – die ja *expressis verbis* die Geschichte außereuropäischer Christentümer zum Gegenstand haben – erst um 1500 einsetzen und nicht bereits die früheren Anfänge christlicher Gemeinschaften in Asien und Afrika behandeln. Das hat einerseits pragmatische Gründe (Lesbarkeit, begrenzter Raum) und ergibt sich andererseits aus der Einsicht, dass die Zeit um 1500 gerade aus Perspektive einer ‚History of World Christianity‘ eine Zäsur von singularer Bedeutung markiert. Denn das frühe 16. Jahrhundert ist gekennzeichnet durch eine doppelte Entwicklung:

- (a) die Anfänge der reformatorischen Bewegung mit der Folge der konfessionellen Pluralisierung des westlichen Christentums, die das Bild der organisierten globalen Ökumene bis heute prägen;
- (b) die beginnende Ausbreitung der christlichen Religion in zahlreichen Weltregionen, wo sie zuvor gänzlich unbekannt war und in den folgenden Jahrhunderten das stärkste Wachstum erfahren sollte (bis hin zu dem sich seit Mitte der 1980er Jahre vollziehenden demographischen „Shift of Centers“ von Norden nach Süden).

Um die Terminologie von Michael Borgolte aufzunehmen: es markiert den Übergang von einer „trikontinentalen“ zur einer quatro- bzw. multikontinentalen Präsenz des Christentums. Heute lebt eine wachsende Mehrheit der christlichen Weltbevölkerung im globalen Süden, so in Lateinamerika oder im subsaharischen Afrika. Deren Geschichte als integrativen Bestandteil einer Geschichte des Weltchristentums – und nicht nur als Appendix zur westlichen Missions- und Kirchengeschichte – zu erzählen, in der sowohl die Vielzahl regionaler Ausprägungen wie die unterschiedlichen multidirektionalen Verflechtungen und überregionalen Netzwerke einen angemessenen Platz finden, ist gewiss eine Aufgabe von herausragender ökumenischer Bedeutung.

Demgegenüber verlieren interne, v.a. auf den lateineuropäischen Raum bezogene Periodisierungsmodelle an Bedeutung. So die verschiedenen, sich aus der Diskussion um das Verhältnis von protestantischer Reformation und sukzessiven katholischen Reformbewegungen im 15. und 16. Jahrhundert ergebenden chronologischen Ansätze.¹⁵ Auch die Debatten über die Eignung der – von vielen als „ausgemustert“ betrachteten¹⁶ – Kategorie „Mittelalter“ für die Geschichtswissenschaft im Allge-

¹⁴ Koschorke, *Grundzüge der Außereuropäischen Christentumsgeschichte* (s. Anm. 1); eine englische Ausgabe soll 2024 unter dem Titel: „A Short History of Christianity Beyond the West: Asia, Africa and Latin America 1450–2000“ erscheinen.

¹⁵ Zur Diskussion um die Reformation als Epoche siehe jüngst: Thomas Kaufmann, *Wider die Pluralisierung der Reformation! Refutation einer semantischen Expropriation und Plädoyer für die Reformation als erste Etappe einer Epoche der Frühen Neuzeit*, in: Kaspar von Greyerz / Anselm Schubert (Hg.), *Reformation und Reformationen. Kontinuitäten, Identitäten, Narrative* (SVRG 221), Gütersloh 2022, 38–61; ders., *Die Reformation als Epoche? Epochengrenzen der Geschichte in kirchenhistorischer Diskussion*, in: *Verkündigung und Forschung* 47, 2002, 49–62. Vgl. auch: Dale Irvin, *The Protestant Reformation and World Christianity*, Grand Rapids, New York 2017; Frieder Ludwig u.a. (Hg.), *Reformation in the Context of World Christianity. Theological, political and social interactions between Africa, Asia, the Americas and Europe*, Wiesbaden 2019.

¹⁶ Bernhard Jussen, *Richtig denken im falschen Rahmen. Warum das ‚Mittelalter‘ nicht in den Lehrplan gehört*, in: *GWU* 67 (2016), 558–576; Thomas Bauer, *Warum es kein islamisches Mittelalter gab. Das Erbe der Antike und der Orient*, München²2019; C. Warren Hollister, *The Phases of European History and the Non-Existence of the Middle Ages*, in: *Pacific Historical Review* 61 (1992), 1–22.

meinen und die kirchengeschichtliche Historiographie in Besonderen¹⁷ – sind davon eigentlich unberührt, da sich die hier gewählte Zäsur um 1500 primär am Kriterium einer neuen Etappe christlicher Globalität (und deren Relevanz im Kontext einer polyzentrischen Geschichte des Weltchristentums) orientiert.

Andererseits gibt es seit kurzem auch sehr bemerkenswerte Diskussionen über Formen eines „afrikanischen“, „indischen“, „chinesischen“ bzw. eines „globalen Mittelalters“ jeweils in unterschiedlichen Kulturräumen¹⁸, die zu einer „komplexeren Genealogie des Mittelalters“ und zugleich zu räumlich differenzierten Periodisierungsansätzen führen. Verbunden damit ist die Frage nach „historischen Globalitätskonzepten jenseits der Moderne und jenseits Europas“.¹⁹ Das dürfte auch für die historische Verortung der außermediterranen Christentümer in Zeiten des europäischen Mittelalters nicht ohne Bedeutung sein. Gleiches gilt für deren Einzeichnung in die unterschiedlichen „Beziehungsnetze der Religionen“, die Michael Borgolte in seinem Opus Magnum analysiert hat.²⁰ Weiter reichende Impulse ergeben sich desweiteren aus den unterschiedlichen Überlegungen zu „multiplen Spätantiken“²¹ sowie „multiplen Mittelaltern“.²² Peter Gemeinhardt hat zurecht darauf hingewiesen, dass es bei der Entwicklung globaler Perspektiven auf die Christentums-geschichte nicht nur um die geographische Erweiterung des Untersuchungsgegenstandes geht, sondern zugleich um die Frage nach dem „Zusammenhalt“ und den Kommunikationskanälen zwischen verstreuten Inseln christlicher Präsenz sowie vor allem auch um den veränderten „Blick von außen nach innen“.²³

Was wusste man etwa im spätmittelalterlichen Europa vom christlichen Kaiserreich Äthiopien, und wie blickte man von dort auf die Glaubensgenossen im Okzident? Bemerkenswerterweise weiß der Kebra Nagast – das äthiopische National-epos aus dem 13./14. Jahrhundert – von zwei Söhnen des Königs Salomo und der Königin von Saba zu berichten (nach 1Kön 10; 2Chr 9). Von denen wurde dann der eine (Menelek) zum Stammvater der in Äthiopien seit dem 13. Jahrhundert regierenden „salomonischen“ Dynastie, der jüngere – und damit *nachgeordnete* – hingegen zum Ahnen der byzantinischen Herrscher in ‘Rum’. Im Rahmen eines biblisch geprägten Weltbildes wurde somit der Anspruch der afrikanischen Herrscher auf Vorrang gegenüber den christlichen Bruder-Nationen des Westens zum Ausdruck gebracht.

¹⁷ Vgl. jüngst Christoph Marksches, Wie sinnvoll ist es, von „Mittelalter“ zu reden? Neuere Debatten über Epochen und Epochenwandel in der Geschichtswissenschaft und ihre möglichen Folgen für die Christentums- bzw. Kirchengeschichte, in: ThLZ 148 (2023) 289–310.

¹⁸ Überblick bei Christina Brauner, Das ‚globale Mittelalter‘ und die Gegenwart der Geschichtswissenschaft, in: *Traverse: Zeitschrift für Geschichte*. Heft 29/2 (2022): Vormoderne postkolonial?, 41–61.

¹⁹ Ebd. 59.

²⁰ Borgolte, *Welten des Mittelalters* (s. Anm. 5), 310–592.

²¹ Peter Gemeinhardt, „Multiple Spätantiken“? Denkräume und Ungleichzeitigkeiten in der Geschichte des Christentums, in: Nora Schmidt / Angelika Neuwirth (Hg.), *Denkraum Spätantike. Reflexionen von Antiken im Umfeld des Koran* (Episteme in Bewegung 5), Wiesbaden 2016, 533–563.

²² Brauner, Das ‚globale Mittelalter‘ (s. Anm. 18), 42.

²³ Vgl. seinen Beitrag in diesem Heft (Teil V).

5. Nicht nur museales Relikt: Orthodoxes Äthiopien und der Äthiopismus als transatlantische Emanzipationsbewegung im 19./20. Jahrhundert

Altorientalische Kirchen – vielerorts bedrängt und von Abwanderung bedroht²⁴ – existieren bis heute. Sie faszinieren den Besucher immer wieder durch ihre scheinbar archaische Gestalt. Persönlich fühle ich mich bei meinen Besuchen in Äthiopien stets in vergangene Zeiten versetzt: Priester und Mönche, die stolz ihre handgeschriebenen und reich illustrierten Geez-Bibeln präsentieren; die Pracht der liturgischen Gewänder, Zeremonien und Feste; abgelegene Klöster, die (wie das Kloster Debre Damos in der Tigray-Region) oft nur durch schwindelerregende Kletterpartien zu erreichen sind.

Gerade im Kontext von Studien zur Geschichte des Weltchristentums ist aber zu beachten, dass diese orientalischen Christentümer *keineswegs nur museale Relikte* untergegangener Welten darstellen, die sich in die Gegenwart haben retten können. Vielfach waren sie auch *Impulsgeber für moderne und dynamische Emanzipationsbewegungen* unter einheimischen Christen in den Kolonialgesellschaften des 19. und 20. Jahrhundert, ohne die entscheidende Weichenstellungen und aktuelle Konfigurationen im Weltchristentum des 20. Jahrhunderts gar nicht verstanden werden können.

So gerade im Fall Äthiopiens, das im 19. Jahrhundert geradezu zum *Symbol kirchlicher und politischer Unabhängigkeit* unter schwarzen Christen auf *beiden* Seiten des Atlantik mutierte. Denn Äthiopien war schwarz, unabhängig und galt als Repräsentant eines eigenständigen afrikanischen Christentums. Seit der Vertreibung der Jesuiten im frühen 18. Jahrhundert ließ es lange Zeit keine europäische Missionare mehr ins Land und schaffte es 1896 – also auf dem Höhepunkt des westlichen Kolonialismus und Imperialismus – durch seinen Sieg über eine italienische Invasionsarmee bei Adwa, als einziges afrikanisches Land (neben Liberia) frei von kolonialer Herrschaft zu bleiben. Wer also im subsaharischen Afrika im 19. und frühen 20. Jahrhundert religiös modern – und das hieß im Regelfall zugleich: Christ – sein wollte, ohne sich aber zugleich europäischer Vormundschaft zu unterwerfen, blickte darum auf Äthiopien als Symbol religiöser wie auch politischer Eigenständigkeit. In der Folge entstanden auf *beiden Seiten des Atlantik* rasch schwarze Kirchen unter indigener Leitung, die sich selbst – wie die ‚Ethiopian Church‘ des früheren Methodisten-Predigers Mangena Mokone 1892 in Pretoria – als „äthiopisch“ bezeichneten. In den Amerikas beflügelte Äthiopien bereits seit Ende des 18. Jahrhunderts unter (ehemaligen) schwarzen Sklaven zahlreiche Back-to-Africa-Bewegungen sowie frühe Initiativen afroamerikanischer Missionstätigkeit in Afrika selbst. In Süd- und Westafrika beschleunigte dieser sog. „Äthiopismus“²⁵ um

²⁴ Überblick etwa bei Deanna F. Womack, Christian Communities in the Contemporary Middle East. An Introduction, in: Exchange 49 (2020) 189–213; Matthias Vogt, Christen in Nahost. Zwischen Martyrium und Exodus, Darmstadt 2019.

²⁵ Vgl. Ogbu U. Kalu, Ethiopianism in African Christianity, in: ders. (Hg.), African Christianity. An African Story, Pretoria 2005, 258–277; Eberhard Kamphausen, Die Anfänge der kirchlichen Unabhängigkeitsbewegung in Südafrika. Geschichte und Theologie der Äthiopischen Bewegung, 1872–1912, Bern 1976; ders., Äthiopien als Symbol kirchlicher und politischer Unabhängigkeit, in: Koschorke (Hg.), Transcontinental Links (s. Anm. 1), 293–314; G.M. Frederickson, Black Liberation. A Comparative History of Black Ideologies in the United States and South Africa, New York 1996;

die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert die geradezu explosionsartige Verbreitung der sog. ‚African Independent Churches‘ sowie vielfältige panafrikanischen Bestrebungen und transatlantische Netzwerke. Dies, obwohl unter schwarzen Christen lange Zeit kaum konkrete Kenntnisse über das ostafrikanische Land selbst bestanden. Es entstanden, inspiriert von „athiopischen“ Idealen, auch politische Massenbewegungen, die teils Millionen erfassten (so die ‚United Negro Improvement Association‘ des Marcus Garvey) sowie transatlantische schwarze Kirchen wie die ‚African Methodist Episcopal Church‘ (*1816/1896) oder die ‚African Orthodox Church‘ (*1921/1924), die bis heute bestehen. Der Äthiopismus – so der renommierte nigerianische Historiker Ogbu U. Kalu – „could be said to have nurtured the roots of modern African Christianity“.²⁶

Der entscheidende Punkt ist, dass Äthiopien und Äthiopismus *nicht einfach als separate Phänomene* zu behandeln sind, verortet in unterschiedlichen disziplinären Kontexten (meist ohne gegenseitige Kenntnis) und abgelegt in säuberlich getrennten Schubladen. Die in Zeiten der altkirchlichen Ökumene entstandenen afrikanischen und asiatischen Christentümer hatten vielfach *eine enorme Rezeptions- und Wirkungsgeschichte* und konnten dynamische Entwicklungen in Gang setzen, die weit über ihre – oft primär rein philologische – Behandlung etwa im Rahmen konfessionskundlicher Studien zum sog. Christlichen Orient hinaus gehen. In unterschiedlichen Kontexten wurden sie auch als Gegenmodelle zu westlicher Modernität und den vielfach mit dem Kolonialismus verquickten Missionskirchen wahrgenommen.

6. Patristik und globale Ökumene

Ich komme zum Ausgangspunkt zurück: Patristik und Weltchristentum – oder: Patristiker und globale Ökumene, und nenne einige Namen, die mir als Gesprächspartner auf dem eigenen Weg von der Alten Kirchengeschichte zu den History of World Christianity Studies wichtig gewesen sind.

Alfred Schindler (1934–2012) – bei dem ich in Heidelberg promovierte und mich in Bern habilitierte, jeweils mit einer patristischen Arbeit²⁷ – habe ich bereits erwähnt. „Kurz: die Kirche [als Gegenstand der akademischen Disziplin Kirchengen-

James T. Campbell, *Songs of Zion. The African Methodist Episcopal Church in the United States and South Africa*, Chapel Hill 1998; Ciprian Burlacoiu, „Within three years the East and the West have met each other“. Die Genese einer missionsunabhängigen schwarzen Kirche im transkontinentalen Dreieck USA – Südafrika – Ostafrika (1921–1950), Wiesbaden 2015; ders., ‚Ethiopianism is most rampant in cities‘ – African Christianity between migration and urban settlement. South Africa around 1900, in: Moses O. Biney u.a. (Hg.), *World Christianity, Urbanization, and Identity*, Minneapolis 2020, 201–219; Andrew E. Barnes, „The Christian Black Atlantic. African Americans, Ethiopianism, and Christian Newspapers in Africa“, in: Klaus Koschorke u.a. (Hg.), *To Give Publicity to our Thoughts*, Wiesbaden 2018, 345–362; Jehu Hanciles, *The Black Atlantic and the Shaping of African Christianity, 1820–1920*, in: Koschorke / Hermann (Hg.), *Polycentric Structures* (s. Anm. 1), 29–50; Klaus Koschorke, *Transatlantic Ethiopianism: Ethiopia as a Symbol of Redemption and Interdependency Among Black Christians on Both Sides of the Atlantic*, in: ders. u.a. (Hg.), *Early South-South Links* (s. Anm. 1) (erscheint 2024).

²⁶ Ogbu U. Kalu, „Ethiopianism in African Christianity“ (s. Anm. 25), 277.

²⁷ Klaus Koschorke, *Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchliche Christentum. Unter besonderer Berücksichtigung der Nag-Hammadi-Traktate „Apokalypse des Petrus“ (NHC VII,3) und „Testi-*

schichte] heute ist die Ökumene“ – so lautete etwa die Quintessenz seines Vortrags von 1976 über „Die geschichtliche Gestalt der europäischen Kirchen und ihrer Theologie und die Kirchengeschichte als theologische Disziplin“.²⁸

Ein anderer wichtiger Gesprächspartner in Bern, v.a. nach der Rückkehr aus Sri Lanka 1983, war *Lukas Vischer* (1926–2008). Promoviert hatte er über Basilius den Großen (4. Jahrhundert). In Genf war er beim World Council of Churches (1961–1979) und Reformierten Weltbund (1982–1989) tätig. Vor allem aber organisierte er dort 1983 die erste Konferenz der History Group der ‚Ecumenical Association of Third World Theologians‘ (EATWOT) – also von Historikerinnen und Historikern aus dem heute sog. globalen Süden, die erstmals eine integrierte „History of the Church in the Third World“ aus Sicht der dortigen Christen und Kirchen zu entwerfen suchten.²⁹ Besonders bemerkenswert bei diesem Treffen war ein scharfer Disput und zugleich ungemein inspirierende Auseinandersetzung zwischen den Teilnehmern aus Lateinamerika und Asien. Erstere argumentierten weithin – im Rahmen eines befreiungstheologisch inspirierten Modells – mit unterschiedlichen „Zyklen“ der Expansion des euroamerikanischen Kapitalismus in den Ländern der „Peripherie“, denen sie sukzessive Phasen evangelisatorischer Erschließung des Subkontinents zuordneten. Letztere verwiesen demgegenüber auf die vielfältigen Formen christlicher Präsenz in Asien bereits lange vor, außerhalb und nach dem Erscheinen europäischer Missionare und westlicher Kolonialherren. Nicht zufällig war darum die Leitfrage der Tagung die der Periodisierung – also die Frage, ob und wieweit es angesichts sehr heterogener Erfahrungen in unterschiedlichen Kontexten und Weltgegenden auch Strukturen gemeinsamer Erfahrungen (und historiographischer Darstellung) geben kann.

In Liverpool hatte ich mehr als zehn Jahre – erst als Senior Fellow und dann als Permanent Visiting Professor – das Privileg kontinuierlicher Zusammenarbeit mit *Andrew Walls*. Der 2021 verstorbene Andrew Walls war prägende internationale Leitfigur und Impulsgeber der History of World Christianity Studies (so der wesentlich von ihm geprägte Begriff), mit Dutzenden von akademischen Schülern jeweils in den USA, Großbritannien, Westafrika, Südafrika und Asien (Singapur, China). Begonnen hatte aber auch er als Patristiker. Während seiner langjährigen Tätigkeit als Dozent in Sierra

monium Veritatis“ (NHC IX,3), Leiden 1978; ders., Spuren der alten Liebe. Studien zum Kirchenbegriff des Basilius von Caesarea, Fribourg (Schweiz) 1991.

²⁸ Alfred Schindler, Die geschichtliche Gestalt der europäischen Kirchen und ihrer Theologie und die Kirchengeschichte als theologische Disziplin, in: Georg Picht / Enno Rudolph (Hg.), Theologie – was ist das?, Stuttgart / Berlin 1977, 355–372, hier 370. „Die Auslegung der Schrift ist also heute gegenwärtig in Gestalt vieler divergierender Kirchen ... Man kann auch sagen: Die Vielgestaltigkeit des biblischen Kanons wird heute in der Vielgestaltigkeit der Kirchen greifbar. Aber mehr noch: Viele Auslegungsstufen, welche in der Vergangenheit durchlaufen wurden, sind heute präsent in Form älterer und jüngerer Kirchen. Der Monophysitismus ist zwar vom Methodismus über tausend Jahre entfernt, aber es gibt beide Kirchen auch noch heute“ (ebd. 370).

²⁹ Lukas Vischer (Hg.), Towards a History of the Church in the Third World. The Issue of Periodisation, Bern 1985; vgl. ebenfalls Lukas Vischer (Hg.), Church History in an Ecumenical Perspective. Papers and Reports of an International Ecumenical Consultation (October 1981, Basle), Bern 1982; sowie von ihm organisatorisch unterstützt: Ogbu Kalu (Hg.), African Church Historiography: An Ecumenical Perspective, Bern 1988.

Leone fiel ihm immer stärker auf, wie sehr die Inkulturationsprozesse in den sogenannten „jungen Kirchen“ Westafrikas denen in der Alten Kirche des zweiten oder dritten Jahrhunderts ähnelten. Hier realisierte er auch – so seine Worte –, „that I was actually living in the second-century church“.³⁰ Daraus entwickelte er das Programm der Cross Cultural Studies als Leitthema bei der Erforschung der Geschichte des Weltchristentums – begrenzt nicht auf einzelne Phasen (wie beim klassischen Hellenisierungs-Paradigma für das antike Christentum), sondern als kontinuierlicher Prozess, der sich beim sukzessiven Eintritt des Christentums in unterschiedliche Kulturräume jeweils von neuem vollzieht.³¹ Damit verbunden war – so ein anderer Leitbegriff seines Konzepts – der Vorgang andauernder „Übersetzung“ des Evangeliums in unterschiedliche Sprachen, Kulturen und Lebenswelten.

In München schliesslich hatte ich die Ehre, 1993 Nachfolger von *Georg Kretschmar* (1925–2009) zu werden, des wohl führenden deutschsprachigen Patristikers seiner Generation (und zugleich prominenten kirchlichen Zeithistorikers).³² Kretschmar hat wiederholt auf die ökumenische Weite der Alten Kirche hingewiesen – im Kontrast etwa zur Enge konfessioneller Kirchentümer späterer Zeiten. Nach seiner Emeritierung ging er nach Hongkong, Riga und St. Petersburg, wo er erst Rektor des wieder eröffneten theologischen Seminars sowie schließlich (1994 bzw. 1999) (Erz-)Bischof der lutherischen Kirche in den Territorien der früheren Sowjetunion wurde. Die Situation der versprengten und isolierten lutherischen Gemeinden unter Leitung lokaler „Ältester“, so erwähnte er wiederholt, habe ihn immer wieder an die Gemeindestrukturen des zweiten Jahrhunderts erinnert.

Es scheint also, dass die Beschäftigung mit der Formationsphase des altkirchlichen Christentums die Sensibilität für vielfältige Entwicklungen in der globalen Ökumene späterer Epochen schärft. Und ich sehe darin ein noch nicht ausgeschöpftes Potential auch für künftige patristische Forschungen.

Patristics and world Christianity. Some personal (and historico-scientific) remarks

From its very beginning, Christianity has seen itself as a global movement within the framework of the then known world. But this "known world" was different in the 2nd, 5th or 9th century,

³⁰ Interview mit James Ault in 2001: “The only way I could describe what happened was a dawning realization one day that I was actually living in the second century Church. My own great teacher had told me that we know hardly anything about the Church before the Council of Nicaea in 325. And because our own sources are so fragmentary and so on. And suddenly it became clear to me: you are living in the second century Church, all this is going on around you. All these things, which that fragmentary literature is talking about there, going on before your eyes. Shut up, look around you, listen!” (“Andrew Walls – life and revelations”, in: James Ault, *African Christianity Rising. Complete Educational Edition* [4 DVDs], 2013).

³¹ Andrew F. Walls, *Crossing Cultural Frontiers. Studies in the History of World Christianity*, Maryknoll 2017; ders., *The Cross-Cultural Process in Christian History. Studies in the Transmission and Appropriation of Faith*. Maryknoll 2002; ders., *The Missionary Movement in Christian History*, Maryknoll 1996. – Zu Andrew Walls siehe jüngst u.a. die Würdigungen durch Kyama Mugambi / Jackie Jia Chyi Hwang u.a., in: *Studies in World Christianity* 29/2 (2023) 121–142.

³² Carsten Nicolaisen, *Zur Erinnerung an Georg Kretschmar* (* 31. 8. 1925 † 19. 11. 2009), in: *Mitteilungen zur kirchlichen Zeitgeschichte* 4 (2010) 171–176.

in the times of the Crusades and the Iberian overseas expansion in the 15th/16th century, or in the 19th century, the "great century" of the Protestant missionary movement. This results in the challenge of working out the different forms and contours of Christian globality in the various stages of its entire history and identifying elements of continuity and discontinuity. In general, the history of Christianity in the times of the early church and the European Middle Ages provides diverse – and often largely unused – approaches to an ecumenically oriented church history that does justice to the plurality of contemporary world Christianity. For many Christians in today's so-called Global South, churches that emerged in pre-modern times – such as the East Syrian 'Church of the East' or Ethiopian Christianity – are relevant as a point of reference in the search for non-Western forms of Christianity.

