

## Alt und unabhängig. Äthiopien, Indien und die Perspektiven der Ausereuropäischen Christentumsgeschichte (Asien, Afrika, Lateinamerika)

Klaus Koschorke

Dieser Priester der Äthiopisch-Orthodoxen Kirche in Debra Mariam am Tanasee hält einen jener uralten und wunderschönen – von Hand geschriebenen und illustrierten – Bibel-Kodizes, die hierzulande längst im Museum hinter Panzerglas verschwunden wären, in den Kirchen Äthiopiens aber unverändert im gottesdienstlichen Gebrauch sind. Aufgenommen habe ich das Foto auf einer Reise nach Äthiopien im Jahr 1995. 2002 sah es Ogbu U. Kalu, der Doyen der afrikanischen Kirchenhistoriker, bei einem Besuch in München und wählte es als Titelbild für den von ihm herausgegebenen Sammelband »African Christianity: An African Story« (Pretoria 2005). Dies ist die erste umfassende Christentumsgeschichte des Kontinents, die

nur von afrikanischen Autoren verfasst wurde und sich zum Ziel gesetzt hat, »[to] tell the story of African Christianity, not Christianity in Africa, as an African story, by intentionally privileging the patterns of African agency without neglecting the noble roles played by missionaries«. So wurde das Foto zum Beitrag eines europäischen Kollegen zu einer ansonsten allein von Afrikanern verfassten Gesamtdarstellung der Christentumsgeschichte des Kontinents. Zugleich möchte ich dieses Bild meinem Beitrag für Christine Lienemann voranstellen. Sie hat sich, neben ihren sonstigen Aufgaben, in sensibler Weise mit unterschiedlichen Aspekten der afrikanischen Christentumsgeschichte befasst und nicht nur die Anliegen afrikanischer Theologie einem weiteren Publikum zu vermitteln vermocht, sondern insbesondere auch den spezifischen Beitrag afrikanischer Kirchen zur Entwicklung einer »ökumenischen politischen Ethik« und anderen Themen des globalen ökumenischen Diskurses eindrücklich herauszuarbeiten verstanden.<sup>1</sup>

## Äthiopien

Dass ein renommierter afrikanischer Historiker ein äthiopisches Motiv als Titelbild seiner Geschichte des afrikanischen Christentums gewählt hat, dürfte kein Zufall sein. Denn Äthiopien hat einen hohen Symbolwert. Es ist nicht nur ein Land mit einer langen und eigenständigen Tradition des Christentums – die nach dem Urteil der Historiker kontinuierlich bis ins 4. Jahrhundert und nach äthiopischem Selbstverständnis bis in biblische Zeiten zurückreicht. Es ist darüber hinaus auch die einzige Nation Afrikas (neben Liberia), das – abgesehen von einem kurzen Intermezzo in den 1935er Jahren – nie europäischer Kolonialherrschaft unterstand. Im Gegenteil: In der Schlacht von Adwa im Jahr 1896, also auf dem Höhepunkt des europäischen Imperialismus, vermochten die Äthiopier eine italienische Invasionsarmee vernichtend zu schlagen – ein Vorgang, der antikolonialen Bewegungen auf dem gesamten Kontinent Auftrieb gab. Äthiopien fungiert also als das *Symbol einer sowohl politischen wie auch kirchlichen Unabhängigkeit*. Christen gab es in Äthiopien über ein Jahrtausend, bevor dort europäische Missionare auftauchten. Und als sie – wie zunächst vor allem die portugiesischen Jesuiten – im 16. Jahrhundert kamen, von den Äthiopiern gerufen und anfangs auch begrüßt als Bundesgenossen im Kampf gegen den vorrückenden Islam, da machten sie sich rasch unbeliebt, weil sie die äthiopische Kirche römischer Kontrolle zu unterwerfen suchten. Bereits

1555 sah sich der äthiopische Kaiser Galawdewos in seinem berühmten »Bekenntnis« genötigt, den Glauben und die spezifischen Gebräuche seiner Kirche (wie die Praxis der Sabbath-Heiligung und der Beschneidung) gegenüber katholischer Kritik zu verteidigen. Der Konflikt spitzte sich zu, und Kaiser Fasilidas (1632–1667) warf die Portugiesen schliesslich ganz aus dem Land. Christlichen Europäern war fortan der Zugang zu Äthiopien verwehrt – anders als Kopten, Syrern, indischen Thomaschristen, Armeniern, Russen und sonstigen Orthodoxen, die weiterhin das Land besuchten.

Es ist jedoch nicht nur das »alte« christliche Äthiopien – mit seinem Reichtum liturgischer und kirchlicher Traditionen, seinem besonderen biblischen Kanon, der eigenen Sakralsprache (dem *Ge'ez*) und seiner unverwechselbaren Bildkunst –, das bis heute überlebt hat und stets von neuem grosses Interesse weckt. Mindestens ebenso faszinierend ist die enorme Bedeutung, die »Äthiopien« in den Debatten des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts zur Bildung missionsunabhängiger Kirchen auf dem Kontinent zufiel. Letztere stellen ja bekanntlich einen wesentlichen Faktor des explosiven Wachstums des afrikanischen Christentums im 20. Jahrhundert dar. Für die emanzipationsorientierten afrikanischen Eliten der Jahrhundertwende muss das Wort »Äthiopien« einen geradezu magischen Klang gehabt haben. Man wollte Christ sein, ohne sich deshalb missionarischer Kontrolle zu unterwerfen. Und welch besseres Vorbild gab es dafür als das christliche Königreich im Bergland Abessinien, das über Jahrhunderte hinweg seine Eigenständigkeit sowohl gegenüber islamischer Bedrohung wie gegenüber allen Versuchen europäischer Vereinnahmung hatte behaupten können? Dies gilt auch dann, wenn man über dies »Äthiopien« im Einzelnen herzlich wenig wusste. Jedenfalls fand der ehemalige methodistische Prediger Mangena Maake Mokono, der 1892 in Pretoria die erste von Afrikanern geleitete und »äthiopisch« genannte Kirche gründete, rasch zahlreiche Nachfolger. Zugleich schwoll die Äthiopienbegeisterung auch in anderen Teilen Afrikas sowie in der afroamerikanischen Diaspora auf der andern Seite des Atlantiks weiter an. Noch heute findet man in Kingston, der Hauptstadt Jamaikas, so gut wie keinen Laternenpfahl, der nicht in gelb/grün/rot, den Farben der äthiopischen Nationalfahne, koloriert ist.

Die Anfänge des äthiopischen Diskurses sind hier nicht darzustellen. Sie reichen zurück bis ins 18. Jahrhundert. Ausgangspunkt war dabei übrigens nicht Afrika selbst, sondern die afroamerikanische Diaspora in der Karibik und den USA. Ebenso bemerkenswert ist: es war weniger das konkrete afrikanische Land selbst als vielmehr bestimmte biblische Texte, die die Debat-

ten lange Zeit prägten. Neben Apg. 8 – dem Bericht über die Taufe des »äthiopischen« Eunuchen – spielte dabei vor allem Psalm 68,31 (in der Fassung der King James-Bibel) eine entscheidende Rolle: »Äthiopien wird seine Hände ausstrecken zu Gott«. Dieser Vers wurde als Verheissung an alle Menschen afrikanischer Abstammung verstanden.<sup>2</sup>

Bereits 1783 wurde in Jamaica von dem früheren Sklaven George Liele die *First Ethiopian Baptist Church* gegründet. 1829 veröffentlichte der in New York lebende Afroamerikaner Robert Alexander Young sein *Ethiopian Manifesto*. Auch David Walkers *Appeal to the Coloured Citizens of the World* erschien im selben Jahr. In der Folgezeit beschleunigte sich die Bewegung. 1882 veröffentlichte der in der Karibik geborene und seit 1851 in Liberia tätige afroamerikanische Gelehrte und Politiker Edward Wilmot Blyden einen Artikel über »Philip and the Eunuch«. Blyden plädierte darin für ein selbstbewusstes afrikanisches Christentum und verwies auf das Beispiel der äthiopischen Kirche, die von Afrikanern selbst gegründet worden war – lange vor allen Aktivitäten westlicher Missionare und sogar ohne die Unterstützung des biblischen Evangelisten Philipp. Dieser war ja laut Apg 8,39 nach der Taufe des Eunuchen vom Geist »entrückt« worden. Damit aber, so Blyden, wurde er von der Vorsehung zugleich daran gehindert, sich in die Angelegenheiten der entstehenden äthiopischen Kirche einzumischen – dies ein aktueller Hinweis auch an die Adresse der europäischen Missionare. »Erst im vergangenen Jahr beschied der abessinische Monarch bestimmten katholischen und protestantischen Missionaren, die sich auf seinem Territorium niederlassen wollten, dass er beide nicht im Land haben wolle, da die Äthiopier bereits Christen seien und an ihrem Glauben stets auch unter Belastungen festgehalten hätten, die ihn bei stärker prosperierenden und zivilisierteren Völkern zerstört hätten«. Blyden wurde für die Verbreitung äthiopistischer Ideen in Westafrika wichtig und spielte insbesondere in den Debatten, die in den 1890er Jahren zur Gründung unabhängiger Kirchen im heutigen Nigeria führten, eine bedeutsame Rolle. Zeitgleich kam es, wie bereits erwähnt, auch im Süden des Kontinents zur Gründung afrikanisch geleiteter Kirchen, die sich in Namensgebung und Programmatik am Modell Äthiopiens (beziehungsweise dem, was man dafür hielt) orientierten. Diese »äthiopischen Kirchen« spielten in der weiteren Geschichte Südafrikas – und darüber hinaus in Zentral- und Ostafrika – eine wichtige Rolle.

Dies alles sind Entwicklungen und Debatten, die zum Verständnis des afrikanischen Christentums und seiner Geschichte unverzichtbar sind. Sie

lassen sich nur sehr begrenzt unter der Rubrik »Missionsgeschichte« abhandeln – wenn man darunter, wie lange Zeit üblich, vor allem die Abfolge westlicher Sendungsunternehmen versteht, mit entsprechender Fokussierung auf europäische Akteure und die westlich-konfessionellen Gestalten des Christentums. Dementsprechend hat es in den vergangenen 30 Jahren zahlreiche historiographische Initiativen gegeben, um den veränderten Realitäten gerecht zu werden – in Afrika selbst (wie zuletzt das eingangs erwähnte und von Kalu herausgegebene Gemeinschaftsunternehmen) ebenso wie vor allem in der internationalen englischsprachigen Diskussion. Dort erleben gegenwärtig Projekte und Institutionen zur »History of Christianity in the Non-Western World«, »Third World Church History«, »World History of Christianity« oder »History of the World Christian Movement« einen wahren Boom. Im Bereich der deutschsprachigen Kirchengeschichte ist es vor allem die neue Teildisziplin der »Ausereuropäischen Christentums-geschichte (Asien, Afrika, Lateinamerika)«, die eine neue Landkarte der Christentums-geschichte zu zeichnen und dabei den spezifischen Erfahrungen der Christen und Kirchen in der südlichen Hemisphäre angemessenen Raum zu bieten sucht. Dies geschieht in enger Kooperation mit Vertretern der Missionswissenschaft sowie der einschlägigen Regional- und Kulturwissenschaften. Die traditionelle Missions- bzw. westliche Sendungs-geschichte ist bei diesen verschiedenen Projekten unverändert von grosser Bedeutung, aber als Teil eines umfassenderen Ganzen. Das primäre Interesse gilt vielmehr den spezifischen Ausprägungen des Christentums im Kontext einer gegebenen Kultur. Weniger die europäischen Missionare als vielmehr die lokalen Akteure und einheimischen Multiplikatoren des Christianisierungsprozesses stehen im Zentrum des Interesses. Die spezifischen Herausforderungen durch das jeweilige religiöse, kulturelle und sozioökonomische Umfeld, die darauf bezogenen Debatten, Kontroversen und Versuche einer innerchristlichen Konsensfindung sowie die resultierenden vielfältigen Gestalten des Christentums sind Gegenstand der Diskussion. Zugleich stellt sich in neuer Weise die Aufgabe, über eine blosser Addition einzelner Lokal- und Regionalgeschichten hinaus eine neue Gesamtsicht der Geschichte des Christentums in den bezeichneten Regionen und Kontinenten zu entwickeln. Komparatistische Untersuchungen sind ein wichtiges Mittel zur Erreichung dieses Ziels. Diese neue Landkarte der Christentums-geschichte soll zugleich die Orientierung in der aktuellen ökumenischen Landschaft erleichtern.

## Indien

Äthiopien war übrigens keineswegs das einzige Land, in dem die portugiesischen Entdeckungsreisenden des 16. Jahrhunderts auf bereits bestehende christliche Gemeinschaften stiessen. Eine vergleichbare Konstellation bestand in Indien, das eine portugiesische Flottille unter dem Kommando Vasco da Gama erstmals im Jahr 1498 (und damit 22 Jahre vor dem Eintreffen der Portugiesen in Äthiopien) erreicht hatte. Vasco da Gama erwartete in Indien – so ein Augenzeuge der Ereignisse – »Christen und Gewürze«, und beide Erwartungen wurden nicht enttäuscht. Dank ihrer militärischen Überlegenheit gelang es den Portugiesen bald, die muslimische Konkurrenz im Gewürzhandel auszuschalten. Zwar nicht bei der ersten, wohl aber bei ihrer zweiten Indienexpedition im Jahr 1500 trafen die Portugiesen dann auch auf die indischen Thomaschristen, die im Land seit mehr als 1000 Jahren kontinuierlich präsent waren. Die Begegnung beider Parteien folgte einem ähnlichen Muster wie in Äthiopien. Anfänglicher Freundschaft – beide Seiten wussten sich aufeinander angewiesen – folgte wachsende Entfremdung sowie schliesslich der in Indien anders als in Äthiopien erfolgreiche Versuch einer erzwungenen Union. Die Portugiesen entdeckten die Unterschiede zu den Thomaschristen, die weder Papsttum noch Zölibat, noch die Siebenzahl der Sakramente kannten. Umgekehrt vermeldete der portugiesische Priester Penteado um 1516 seinem König in Lissabon: »Die Thomaschristen legen keinen Wert auf Gemeinschaft mit den Portugiesen. Dies nicht etwa deshalb, weil sie nicht froh wären, wie wir Christen zu sein. Sie tun es vielmehr, weil wir für sie das sind, was die Engländer und Deutschen für uns sind. Ihre Sitten und Gebräuche sind korrupt ...«. Seit der Mitte des 16. Jahrhunderts verstärkte sich dann, parallel zur gefestigten Kolonialpräsenz der Portugiesen und zur Rezeption des Tridentinums in ihren asiatischen Besitzungen, der Latinisierungsdruck auf die Thomaschristen. Auf der berüchtigten Synode von Diamper im heutigen Kerala wurden sie schliesslich 1599 mehr oder minder gewaltsam in die portugiesische Kolonialkirche eingegliedert. Zwar konnten sich Teile der Thomaschristen 1653 wieder aus dieser Zwangsunion lösen. Andere Gruppen folgten später. Dennoch ist Diamper den indischen Christen quer über die Konfessionsgrenzen hinweg als traumatisches Datum in Erinnerung geblieben.

Ähnlich wie in Afrika im Fall der äthiopischen Kirche kam es auch in Indien gegen Ende des 19. Jahrhunderts zu einer Neuentdeckung der Tho-

maschristen durch die indigen-christliche Elite des Landes. Als Vertreter eines alten, eigenständigen und vorkolonialen Typus des Christentums erfreuten sie sich steigender Wertschätzung. Das war nicht immer so gewesen, ganz im Gegenteil. Lange Zeit wurden sie von der protestantischen Intelligentsia des Landes – die sich selbst, obwohl nur Minderheit einer Minderheit, vielfach als die Speerspitze des »sozialen und moralischen Fortschritts« Indiens ansah – entweder völlig ignoriert oder als rückständig belächelt. Das änderte sich mit dem Aufkommen des indischen Nationalismus seit den 1880er Jahren. Dieser verband sich mit einem Revival des Hinduismus als der alten und »nationalen« Religion Indiens und kritisierte zugleich die westlichen Missionen und die aus ihrer Arbeit hervorgegangenen Gemeinden als »denationalisierend«. Daraus resultierte im protestantischen Lager ein neues Interesse an den alten thomaschristlichen Kirchen im Südwesten des Landes. Sie galten zunehmend als Repräsentanten eines authentischen »indischen« Christentums.

Bemerkenswerterweise sind auch hier die ersten Anzeichen dieser veränderten Wahrnehmung nicht im Land selbst zu registrieren, sondern in Übersee. So wurde 1896 in London die »Indian Christian Association of Great Britain« gegründet, die die Verbindung zu den indischen Glaubensgenossen in »Indien und den Kolonien« aufrecht zu erhalten suchte und mit dem »Indian Christian Guardian« ein eigenes Journal herausgab. Darin plädierte sie für die Gleichheit zwischen indischen und europäischen Christen und verwarf unter anderem den Konfessionalismus und »Sektarianismus« der Missionare. In diesem Zusammenhang liefert sie auch ein bemerkenswertes Portrait der syrisch-orthodoxen Kirche Keralas. Diese wird in geradezu hymnischer Weise als die »alte« und »verehrungswürdige« »Mutterkirche Indiens« beschrieben und zugleich als Modell der indischen Kirche der Zukunft präsentiert:

*The ancient Indian Christian Church is no new sect. She existed before either Rome or England sent out her missionaries. She exists today in her native simplicity, and has proudly declined the overtures both of Rome and England. Alas! the missionaries, having failed to absorb her within their own Doxies, began to set up little sects of their own, calling them after their own names – Roman Catholic, Anglican, Presbyterian, Baptist, and many others. God help us, members of the Indian Christian Union. We each and all claim to belong to one or the other of*

*these sects, and shame upon us, that none of us are in communion with the beloved mother Church of India.*<sup>3</sup>

Auch im protestantischen Indien selbst erfuhren die thomaschristlichen Kirchen nun wachsende Anerkennung. Sie spielten etwa eine wichtige Rolle bei der Gründung der »National Missionary Society« im Jahr 1905, einer bemerkenswerten Initiative einheimischer Christen. »Indian men, Indian money, Indian leadership« lautete das Motto der Bewegung, die zwar nicht in Konkurrenz zu den bestehenden westlichen Missionsgesellschaften treten, ihnen aber doch eine einheimische Alternative gegenüberstellen wollte (und zahlreiche indische Kirchenführer wie V.S. Azariah hervorbrachte). In den führenden protestantischen Zeitschriften wurden die Thomaschristen in neuer Weise dargestellt. Sie galten nun als »die älteste und in vielerlei Hinsicht wichtigste christliche Gemeinschaft im Land«. Ihre Bereitschaft zur Kooperation mit den anderen Zweigen des indischen Christentums wurde als vorbildlich und als Ausweis ihres »christlichen Patriotismus« gewürdigt – nun, da sich auch »unter den indischen (Thomas-) Christen ein nationales Bewusstsein entwickelt hat«. Sie waren an zahlreichen Aktivitäten der entstehenden indischen Ökumenebewegung beteiligt und spielten etwa auch bei einer konfessionsübergreifenden Konferenz 1911 im südindischen Kottayam zu sozialen Fragen eine tragende Rolle. Der *Christian Patriot*, Organ der protestantischen Intelligentsia Indiens, wertete dies in seiner Ausgabe vom 20.5.1911 als Beweis dafür, dass »die Welle des nationalen Selbstbewusstseins« nun auch den Süden des Subkontinents erreicht »und die alte christliche Gemeinschaft von Travancore« aus ihrer »jahrhundertelangen Lethargie« aufgerüttelt habe. In feindlicher Umgebung hätten sie überlebt und damit zugleich die »oft wiederholte Behauptung der Missionare« widerlegt, »dass indische Christen, wenn sie sich selbst überlassen werden, ins Heidentum zurückfallen«.

Doch nicht nur in der christlichen, sondern auch in der ausserchristlichen Öffentlichkeit Indiens fanden die Thomaschristen wachsendes Interesse. Führer der nationalen Bewegung wie Gandhi und Nehru schlossen sie in ihr Bild von Indiens vorkolonialer goldenen Vergangenheit ein. Selbst ein Vivekananda stellte 1895 fest: »The purest Christians in the world were established in India by the Apostle Thomas«. Auch asiatische Kirchenführer verwiesen nun zunehmend auf die Thomaschristen als Vorbild für nationalkirchliche Bestrebungen in ihren Ländern.

Damit ist aber zugleich auch ein Hinweis auf die unterschiedliche Funktion gegeben, die dem Rekurs auf indigen-christliche Traditionslinien in Afrika und Indien zu Beginn des 20. Jahrhunderts zukommt. Diente in Afrika der Verweis auf das »äthiopische« Modell vor allem zur Begründung der Forderung nach kirchlicher Unabhängigkeit, so verband sich in Indien mit dem Rekurs auf die Thomaschristen vor allem die Vision einer geeinten indischen Kirche, die frei ist vom importierten Konfessionalismus der westlichen Missionare. Die praktischen Konsequenzen bestanden in dem einen Fall also im kirchlichen Separatismus und im andern in Impulsen zur Ökumenebewegung.

Der Apostel Thomas, Kündler kirchlicher Eigenständigkeit auch in Amerika

Die Äthiopier beriefen sich auf den Evangelisten Philipp, die indischen Christen auf den Apostel Thomas. Thomas aber war eine weitgereiste Persönlichkeit. Er war nicht nur in Mesopotamien, Persien und Indien unterwegs, sondern ebenso auch in zahlreichen Regionen Amerikas. Letzteres ist zwar weniger bekannt, ergibt sich aber aus der Darstellung kreolischer Ordensleute und mestizischer bzw. indianischer Chronisten aus dem 16.–18. Jahrhundert, die früh das Modell einer »Urevangelisierung« (M. Delgado) des amerikanischen Kontinents ins Spiel brachten. Mit dieser Theoriefigur aber konnte ein Doppeltes bewiesen werden: 1. Amerika ist ein christlicher Kontinent. 2. Dies ist nicht primär den Spaniern zu verdanken, den gegenwärtigen Kolonialherren. Vielmehr geht dies auf die frühere Tätigkeit des Apostel Thomas zurück – woraus sich umgekehrt die Folgerung ergibt, dass man sich von spanischer Herrschaft emanzipieren kann, ohne im Geringsten den christlichen Glauben anzutasten oder den Apostel Thomas zu kränken. Man konnte also guter Christ und trotzdem gegen die Spanier sein.

Dies ist zumindest der Diskussionsstand, den wir am Vorabend der mexikanischen Unabhängigkeit im Werk des kreolischen Dominikaners Servando Teresa de Mier (1763–1827) antreffen.<sup>4</sup> 1794 hielt dieser beim Guadalupe-Fest in Mexiko eine aufsehenerregende Predigt, die ihm prompt zehn Jahre Klosterarrest und Verbannung nach Europa einbrachte. In dieser Predigt verknüpft er zwei bis dato getrennte Traditionslinien. Das eine ist die weit verbreitete – und Mitte des 17. Jahrhundert erstmals auch schriftlich bezeugte – Überlieferung von der Erscheinung der dunkelhäutigen

Jungfrau von Guadalupe beim indianischen Visionär Juan Diego Cuauhtlatotzin im Jahr 1531. Das andere ist die Legende von der Evangelisierung Amerikas durch den Apostel Thomas, lange vor der Ankunft der Spanier. Das Christentum – und die für das sich entwickelnde mexikanische Nationalgefühl so wichtige Verehrung der Jungfrau von Guadalupe – kamen also nicht erst im Windschatten der spanischen Conquista ins Land. Sie reichen vielmehr, so die Botschaft dieser Predigt, bis in apostolische Zeiten zurück. »Schon zu Beginn der Kirche wurden die Indios Christen«, und alles, was zum christlichen Glauben gehört – von der Kenntnis des einen Gottes, dem trinitarischen Bekenntnis, den sonstigen Glaubensartikeln, der Eucharistie, der Ohrenbeichte bis hin zur Praxis des 40tägigen Fastens –, »hat sie (bereits) der Hl. Thomas gelehrt«. Dass von diesem ursprünglichen Christentum der Indianer bei der Ankunft der Spanier nur noch so wenig übrig geblieben war, ist dann freilich eine andere Geschichte: »es wurde im Lauf der Zeiten verunstaltet«. Aber Abfall hat es im Verlauf der Kirchengeschichte auch an anderen Orten gegeben. Ähnlich wie die Portugiesen in Indien und Äthiopien kamen also auch die Spanier – folgt man dieser Logik – in Mexiko in ein Land, in dem es bereits Christen oder zumindest immer noch Spuren des Christlichen gab.

Der politischen und kirchlichen Emanzipation der Kreolen Mexikos geht, wie dies Beispiel zeigt, eine geschichtstheologische voraus. Wie in den diskutierten Beispielen aus Afrika und Südasien ist dieser Emanzipationsprozess verbunden mit der Wiederentdeckung – bzw. der Neukonstruktion – einer *nicht-missionarischen und nicht-kolonialen christlichen Vergangenheit*. Dass diese Diskussionen in Mexiko ein Jahrhundert früher stattfanden als die entsprechenden Debatten in Asien und Afrika, verwundert dabei nicht. Vollzog sich doch auch der Prozess der Dekolonisierung und der Bildung nationaler Bewegungen in Spanisch-Amerika charakteristisch früher als im kolonial beherrschten Afrika und Asien. Aber auch dies dürfte eine reizvolle Aufgabe für eine komparatistisch orientierte Aussereuropäische Christentumsgeschichte sein: Gleichzeitigkeit und Ungleichzeitigkeit analoger Entwicklungen und Debatten in unterschiedlichen kulturellen, politischen und kirchlichen Kontexten wahrzunehmen und zu beschreiben.

## Anmerkungen

- 1 So vor allem in ihrer immer noch sehr anregenden und methodisch weiterführenden Habilitationsschrift: Christine Lienemann-Perrin, *Die politische Verantwortung der Kirchen in Südkorea und Südafrika. Studien zur ökumenischen politischen Ethik*, München: Chr. Kaiser, 1992.
- 2 Zum Folgenden vgl. Klaus Koschorke, »History of Christianity in Africa and Asia in comparative perspective«, in: ders. (Hg), *African Identities and World Christianity in the Twentieth Century*, Wiesbaden: Harrassowitz, 2005, 265–281; Verena Böll, »Von der Freundschaft zur Feindschaft. Die äthiopisch-orthodoxe Kirche und die portugiesischen Jesuiten in Äthiopien«, in: Klaus Koschorke (Hg), *»Christen und Gewürze«. Konfrontation und Interaktion kolonialer und indigener Christentumsvarianten*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998, 43–58; Teotonio de Souza, »The Indian Christians of St. Thomas and the Portuguese Padroado: Rape after a century-long courtship (1498–1599)«, a.a.O. 31–42. Klaus Koschorke (Hg), Themenheft »Aussereuropäische Christentumsgeschichte (Asien, Afrika, Lateinamerika)«, in: *Periplus. Jahrbuch für Aussereuropäische Geschichte* 2006. Relevante Primärtexte in deutscher Übersetzung zu den hier verhandelten Beispielen sind zu finden in: Klaus Koschorke / Frieder Ludwig / Mariano Delgado (Hg), *Aussereuropäische Christentumsgeschichte (Asien, Afrika, Lateinamerika) 1450–1990*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2004, Dokumente Nr. 1–8/18–20/66ff./108/123–126/170f./242/262.
- 3 Indian Christian Guardian Vol. I (1897).
- 4 Einzelheiten bei Mariano Delgado, »Die Jungfrau von Guadalupe, der Apostel Thomas und die kreolischen Emanzipationsbestrebungen in Mexiko um 1800«, in: Klaus Koschorke (Hg), *Transkontinentale Beziehungen in der Geschichte des Aussereuropäischen Christentums*, Wiesbaden: Harrassowitz 2002, 315–329.