

Der Sultan und der Heilige

Islamisch-Christliche Perspektiven auf die Begegnung
des hl. Franziskus mit Sultan al-Kamil (1219–2019)

herausgegeben von
Amir Dziri, Angelica Hilsebein,
Mouhanad Khorchide und Bernd Schmies

Sonderdruck

 **Aschendorff**
Verlag

Münster
2021



Umschlagabbildung

Zeitgenössisches Mosaik von Marco Rupnik in San Giovanni Rotondo, © Voci di Padre Pio, Foggia

© 2021 ASCHENDORFF VERLAG GMBH & CO. KG, MÜNSTER
www.aschendorff-buchverlag.de

Das Werk ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere die der Übersetzung, des Nachdrucks, der Entnahme von Abbildungen, der Funksendung, der Wiedergabe auf fotomechanischem oder ähnlichem Wege und der Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen bleiben, auch bei nur auszugsweiser Verwertung, vorbehalten. Die Vergütungsansprüche des § 54, Abs. 2, UrhG, werden durch die Verwertungsgesellschaft Wort wahrgenommen.

Printed in Germany

Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier

ISBN 978-3-402-24644-3

E-Book (PDF): ISBN 978-3-402-24645-0

Inhalt

Vorwort IX

Einleitung

AMIR DZIRI / ANGELICA HILSEBEIN /
MOUHANAD KHORCHIDE / BERND SCHMIES
Einleitung 3

MICHAEL BORGOLTE
Hört zu, wir müssen reden! Über Begegnungen von Christen,
Muslimen und Juden im Mittelalter 7

Historische Perspektive

STEFAN TEBRUCK
Der Fünfte Kreuzzug (1217–1221) im Kontext der Kreuzzugsbewegung 41

THOMAS WÜRTZ
Was ereignet sich? Ein Überblick über die Ereignisgeschichte
der Kreuzzüge aus muslimischer Perspektive 95

JOACHIM JAKOB
Kreuzzüge und Kreuzfahrer aus der Perspektive
syrisch-christlicher Autoren des 12. und 13. Jahrhunderts 135

NIKLAUS KUSTER OFMCap
Franz von Assisi (1182–1226). Von bürgerlicher Enge
zu universaler Weite 173

BERND SCHMIES
Franziskus und al-Malik al-Kāmil: Ihre Begegnung im Spiegel
der lateineuropäischen christlichen Quellen 203

KURT FRANZ
Franziskus ignotus. Zur zeitgenössischen orientalischen Schau
des Kreuzzuges gegen Damietta 279

Rezeption

- MARTINA KREIDLER-KOS
Zwischen großer Angst und christlicher Propaganda.
Der Überfall auf die Gemeinschaft der hl. Klara von Assisi
im September 1240 337
- NIKOLAS JASPERT
Konversion zum Islam im spätmittelalterlichen
Mittelmeerraum und die Entscheidungen des Anselm Turmeda
alias ‘Abdallāh at-Tarğumān 367
- CHIARA FRUGONI / ANCILLA RÖTTGER OSC
Franziskus und die Länder der Nichtchristen. Das Gewicht der Bilder 397
- NIKLAUS KUSTER OFMCap
Franziskus und Sultan Muḥammad al-Kāmil in Kino und Fernsehen.
Filmszenen einer prophetischen Begegnung. 419

Theologischer Kontexte

- GEORGES TAMER
Theologische Grundlagen des interreligiösen Dialogs
in der Bibel und im Koran 453
- MARIANO DELGADO
Zum Verstehenshorizont der franziskanischen Mission
in der Frühen Neuzeit 465
- WILLEM MARIE SPEELMAN
Friede als Weg. Der Friede bei Franziskus und in unserer Gegenwart 487
- ANDREAS RENZ
Auf den Spuren des hl. Franziskus. Wie zwei Franziskaner die
Konzilserklärung über die Muslime inspirierten: Louis Massignon OFS
(1883–1962) und Jean-Mohammed Ben Abd-el-Jalil OFM (1904–1979) 499
- AMIR DZIRI / CATHARINA RACHIK
Verkündigung, Aufruf, Bekehrung?
Sondierungen zum islamischen *da‘wa*-Begriff 517

Interreligiöser Dialog heute

- MICHAELA QUAST-NEULINGER
Konversion zur *gemeinsamen* Mission. Eine katholische Perspektive
auf christlich-muslimische Beziehungen 800 Jahre nach Damiette 535
- JOHANNES B. FREYER OFM
Interreligiöser Dialog aus der Perspektive
der franziskanischen Ordensfamilie heute 555
- STEFAN FEDERBUSCH OFM
Begegnungsspiritualität. Franziskanische Dialoginitiativen 571
- MOUHANAD KHORCHIDE
Vom Dialog mit Gott zum Dialog zwischen den Menschen:
Interreligiöse Begegnung als islamische Aufgabe 587

Interreligiöser Dialog aus der Perspektive nichtfranziskanischer Akteure

- DAVID RÜSCHENSCHMIDT
Der christlich-islamische Dialog in der deutschen Zivilgesellschaft
aus (zeit-)historischer Perspektive 617
- LUDGER KAULIG
800 Jahre Franziskus in Damiette: Dialog – Basis – Perspektive 647
- ULRICH DEHN
Interreligiöser Dialog aus evangelischer Perspektive 661
- MILED ABBOUD
Der Libanon: Vorbild einer Koexistenz 675
- RUPRECHT POLENZ
„Wie hast Du’s mit dem Staat“ – Politik und interreligiöser Dialog 699
- Abkürzungsverzeichnis 717
- Personenregister
- Autorenverzeichnis

Zum Verstehenshorizont der franziskanischen Mission in der Frühen Neuzeit

von Mariano Delgado

Die Reise von Franziskus zum Sultan al-Malik al-Kamil im Jahre 1219 im Schatten des fünften Kreuzzugs ist zwar durch verschiedene Quellen bestätigt, aber es ist wenig plausibel, dass es dabei zu einem „Religionsgespräch“ mit dem Sultan gekommen sein könnte.¹ Sicher ist, dass die Franziskaner von Anfang an eine beachtete Missionsdynamik entfalteten: nicht nur unter den ärmeren Schichten der Christenheit, sondern auch in muslimischen Territorien. Das missionarische Wirken der Franziskaner war von der spirituellen Erfahrung ihres Gründers und von der Art geprägt, „wie Franziskus die Sendungsreden Jesu aufgefasst und in seiner Missionsreise zum Sultan verwirklicht hat“.² Daraus ergeben sich nach Leonhard Lehmann folgende Prinzipien für die franziskanische Mission:

„1. Die Überzeugung, berufen und gesandt zu sein über die Christenheit hinaus; 2. Gehen und bezeugen aus dem Anruf des Evangeliums heraus; 3. Das Ziehen durch die Welt in kleinen Gruppen, wenigstens zu zweit; 4. Die Buß- und Friedensbotschaft weitertragen; 5. Entschlossene Friedfertigkeit als Methode und Ziel; 6. Verzicht auf Waffen und Geleitschutz, wenn dieser nicht angeboten wird; 7. Eine Portion Abenteuerlust, Kühnheit und Wagemut; 8. Im Sinne der Bergpredigt Verzicht auf Aggression und Gewalt; 9. Die Bereitschaft, um Christi willen Ablehnung, Misserfolg, Leiden zu ertragen; im äußersten Fall auch das Martyrium, das aber nicht zu suchen ist; 10. Von den Anfängen her eine besondere Nähe und Beauftragung zur Islam-Mission“.³

Mit der Entdeckung der Neuen Welt geriet die Islam-Mission in den Hintergrund. Nun galt es, die niemals zuvor einer anderen Religion zuteil gewordene Chance wahrzunehmen, „auf einen so großen Teil der Menschheit Einfluß zu

1 Vgl. LEPPIN, Volker: Franziskus von Assisi. Darmstadt 2018, 195.

2 LEHMANN, Leonhard: Franziskanische Mission als Friedensmission. Ein Vergleich der frühen Quellen. In: ZMR 92 (2008) 238–271, hier 258.

3 Ebd., 258.

gewinnen“⁴ – so Kenneth Scott Latourettes Urteil über die „drei Jahrhunderte des Fortschritts“ in der Ausbreitung des europäischen Christentums zwischen 1500 und 1800. Doch von der Möglichkeit zur globalen Ausbreitung im Entdeckungs- und Konfessionalisierungszeitalter profitiert zunächst vor allem die römisch-katholische Variante des Christentums, während die russische Orthodoxie weniger aktivistisch war und der Protestantismus in den Anfangsstadien seiner Entwicklung mit der Festigung seiner theologischen Position vollauf beschäftigt war. Die römische Kirche konnte sich auf zwei wichtige institutionelle Voraussetzungen stützen: auf die Kolonialmächte, die am Anfang „ausnahmslos und entschieden katholisch“ waren; und auf „das Vorhandensein der eigentümlich katholischen Einrichtung der Orden, denn nur diese konnten damals das Personal und die organisatorische Infrastruktur für eine erfolgreiche Missionsarbeit bereitstellen. Den Reformationskirchen stand aber nichts derartiges zur Verfügung“.⁵

Unter den Orden spielen die Franziskaner (die im 16. Jh. neu entstandenen Kapuziner miteingeschlossen) eine herausragende Rolle – quantitativ wie qualitativ. Mit 7725 Personen machten sie etwa die Hälfte der über 15.000 Ordensleute aus, die vom 16. bis 18. Jahrhundert als Missionare nach Amerika gingen. Und qualitativ ist ihnen, wie ich anderswo festgehalten habe,⁶ eine vielfache Pionierrolle zu bescheinigen: Sie waren Pioniere der Missionsdörfer mit der Neigung zur „Franziskanisierung“ der Indios als quasi *genus angelicum*; sie waren Pioniere der Missionsmethoden mit der Neigung zur Verteufelung der indianischen Religionen; und sie waren Pioniere der Missionsethnographie in doppelter Absicht: zur besseren Ausrottung des Götzendienstes und zur Ehrenrettung der indianischen Kulturen. Dabei entwickelten die Franziskaner ihre eigene Art des *modus operandi*, zunächst in Mexiko und anderen Ländern Amerikas, ab den späten 1570er Jahren auf den Philippinen und ab 1645 im Kongo-Reich, um nur von den Gebieten zu sprechen, in denen sie unter dem Schutz

4 LATOURETTE, Kenneth Scott: Geschichte der Ausbreitung des Christentums. Göttingen 1956, 47.

5 REINHARD, Wolfgang: Was ist katholische Konfessionalisierung? In: REINHARD, Wolfgang / SCHILLING, Heinz (Hg.): Die katholische Konfessionalisierung. Wissenschaftliches Symposium der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum und des Vereins für Reformationsgeschichte 1993. Münster – Gütersloh 1995, 419–452, hier 447.

6 DELGADO, Mariano: „Eure Götter sind keine Götter, sondern Geschöpfe ohne jegliche Macht“ – Aspekte der franziskanischen Mexiko-Mission im 16. Jahrhundert. In: HOLDEREGGER, Adrian / DELGADO, Mariano / ROTZETTER, Anton (Hg.): Franziskanische Impulse für die interreligiöse Begegnung. Stuttgart 2013 (Religionsforum 10) 159–178.

der katholischen Kolonialmächte Spanien und Portugal arbeiten konnten. Für sie galt in dieser neuen Missionsstunde das Prinzip, das der Generalminister Francisco de los Ángeles Quiñones im Aussendungsschreiben von 4. Oktober 1523 den ersten Franziskanern Mexikos einschärfte: dass sie „den Fußspuren unseres Vaters Sankt Franziskus“ folgen sollten, der seinerseits tat, was er von Christus und den Aposteln gelernt hatte: „so führte er es uns vor, indem er selbst zum Predigen in ein Land ging und seine Brüder in ein anderes schickte. Damit wollte er zeigen, wie wir die apostolische und evangelische Regel einzuhalten hätten, die wir gelobt haben“.⁷

Dieser Beitrag möchte zeigen, wie die Kapuziner der hiezulande wenig bekannten *Missio antiqua* im Kongo-Reich (1645–1835) mit den Franziskanern der Mexiko-Mission den Verstehenshorizont teilten. Die *Missio antiqua* gehört zur dritten Phase der Missionsgeschichte,⁸ die mit den Entdeckungsfahrten begann und durch den Eifer geprägt war, mit dem Europa seine Religion und Kultur in Übersee verbreiten wollte. Verglichen mit dem Interesse an Amerika und Asien spielte dabei Afrika missionarisch nur eine Nebenrolle. Die Stunde Afrikas kommt erst in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts im Schatten des westlichen Imperialismus, also in der vierten Phase der Missionsgeschichte. Und das Erwachen Afrikas in der Kirche und der Weltgemeinschaft findet um die Mitte des 20. Jahrhunderts mit der Entkolonisierung nach dem Zweiten Weltkrieg statt. Diese Ereignisse, verbunden mit der Gründung des Weltkirchenrats und dem Zweiten Vatikanischen Konzil, schließen dann die vierte Phase der Missionsgeschichte ab und eröffnen zugleich die fünfte, in der wir uns heute befinden, die Phase der Globalmission mit Schwerpunkt in der südlichen Weltkugel und mit Religionsfreiheit, Interkulturalität und interreligiösem Dialog als prägenden Merkmalen.⁹

7 Vgl. deutsche Übersetzung des Aussendungsschreibens in: BEY, Horst von der (Hg.): „Auch wir sind Menschen so wie ihr!“ Franziskanische Dokumente des 16. Jahrhunderts zur Eroberung Mexikos. Paderborn 1992, 22–26, hier 22 und 23.

8 Vgl. z. B. SIEVERNICH, Michael: Epochen der Evangelisierung. Ein kurzer Blick auf eine lange Geschichte. In: KRÄMER, Klaus / VELLGUTH, Klaus (Hg.): Evangelisierung. Die Freude des Evangeliums miteinander teilen. Freiburg 2015 (TheW 9) 21–39; SCHMIDLIN, Josef: Die Missionsunterschiede der drei kirchlichen Zeitalter (Altertum, Mittelalter und Neuzeit). In: ZMR 13 (1923) 12–20.

9 Vgl. SIEVERNICH, Epochen (wie Anm. 8) 38.

Richard Gray hat die *Missio antiqua* der Kapuziner „the most important mission sent to Africa by Rome before the middle of the nineteenth century“¹⁰ genannt. Ein ausführliches Kapitel darüber fehlt in keinem wichtigen Werk über die Kirchengeschichte Afrikas.¹¹ Dank des Quellenführers von Teobaldo Filesi und Isidoro de Villapadierna sind wir heute über die vielen Quellen (Dekrete, Instruktionen der *Propaganda fide* sowie Berichte, Briefe, Chroniken, Katechismen und linguistische Werke der Kapuziner), die in den Archiven schlummern und von denen nur ein kleiner, aber wichtiger Teil bisher Gegenstand von Studien und Editionen wurde, gut informiert.¹²

Als die Kapuziner, zunächst Spanier und dann Italiener, durch die Propaganda-Kongregation 1645 ins Kongo-Reich entsandt wurden, hatte das missionarische Wirken der Franziskaner in der genannten dritten Phase bereits 150 Jahre Lernerfahrung nach dem Prinzip von Trial and Error. Es gab auch eine theoretische Reflexion über den *modus operandi*, natürlich unter der Voraussetzung, dass die Missionare Kinder ihrer Zeit waren, was ihre Theologie und Ekklesiologie und auch ihre Wahrnehmung des Anderen, seiner Kulturen und Religionen prägte. Dies alles bildet das, was ich den Verstehenshorizont nennen möchte, der die Missionstätigkeit der Kapuziner in der *Missio antiqua* konditionierte – ebenso wie solche Voraussetzungen die Mission in anderen Epochen bedingen. Der Verstehenshorizont wechselt, aber es bleibt das das von Josef Schmidlin betonte Prinzip, dass es in der Geschichte der Mission immer „eine Strategie und ein Akkomodationsprinzip“¹³ gibt, was bereits in den Anfängen des Christentums der Fall war: Der neue Volk-Gottes-Begriff, in dem es weder Juden noch Griechen gibt, sondern alle eins in Christus sind (vgl. u. a. Gal 3,28), konvergiert mit dem römischen Universalismus und stellt die Strategie des Urchristentums dar, die zu seinem Erfolg in der Antike beitrug. Dazu kommt die Translations-, Akkomodations- oder Inkulturationsfähigkeit, die man nicht nur beim Jerusalemer Konzil merkt, als man darauf verzichtet, die Neuchristen aus dem Heidentum

10 GRAY, Richard: *Christianity, the Papacy an Mission in Africa*. Ed. with an Introduction by Lamin SANNEH. Maryknoll – New York 2012, 27.

11 Vgl. dazu u.a. HASTINGS, Adrian: *The Church in Afrika 1450–1950*. New York 1994; BAUR, John: *Christus kommt nach Afrika. 2000 Jahre Christentum auf dem Schwarzen Kontinent*. Aus dem Englischen übersetzt, überarbeitet und ergänzt von B. MUTH-OELSCHNER. Fribourg – Stuttgart 2006 (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte 6) 59–87.

12 Vgl. FILESI, Teobaldo / VILLAPADIERNA, Isidoro de: *La „missio antiqua“ dei Cappuccini nel Congo (1645–1835)*. Studio preliminare e guida delle Fonti. Roma 1978 (Subsidia Scientifica Franciscalia, Cura Instituti Historici Capuccini 6).

13 SCHMIDLIN, Josef: *Die Lehren der Missionsgeschichte*. In: ZMR 22 (1932) 217–224, hier 221.

auf die Beschneidung zu verpflichten, sondern auch bei der Wahl des Griechischen, der *lingua franca* der antiken Ökumene, als Kommunikationsvehikel für die Schriften des neuen Testaments.¹⁴

1. Der Religionsbegriff der Renaissance

Religion war für die Europäer der Renaissance eine historische Strukturkonstante. Denn der Mensch war nur als *homo religiosus* denkbar. Mit Cicero im Kopf dachte man, dass kein Stamm so wild oder zahm unter den Menschen wäre, „der nicht wusste, daß man einen Gott haben müsse, selbst wenn er in Unkenntnis lebt, was für ein Gott zu haben sich ziemt“.¹⁵ Aber man unterschied zwischen dem Christentum als *vera religio* und dem Rest als *falsa religio* oder teuflischem Götzendienst. Es genüge hier Martin Luther zu zitieren: „*Extra Christum omnes religiones sunt idola*“.¹⁶ Mit dem Axiom „*Extra ecclesiam nulla salus*“, durch das Konzil von Florenz (1442) zu Beginn des Entdeckungszeitalters und des neuen missionarischen Eifers zum Dogma erhoben,¹⁷ formulierte die katholische Kirche dieses exklusive Prinzip in ekklesiozentrischer Form. Aber unter Religion verstand man eine öffentliche Gottesverehrung mit deutlich identifizierbaren Kultdienern und Kultstätten oder Tempeln. Wo diese Zeichen jedoch auf den ersten Blick fehlten, hatten die Europäer Schwierigkeiten, die fremde Religiosität wahrzunehmen. So dachten Katholiken und Protestanten, dass die als Halbnomaden ohne feste Kultstätte und ohne die anderen sichtbaren Zeichen einer öffentlichen Religion lebenden Tupi-Indianer Brasiliens keinen Gott und keine Religion hätten. Für eine Schamanenreligiosität, bei der Rauschkräuter, Zauberer und Tanz eine zentrale Rolle spielten, hatten die Europäer der Renaissance keinen Blick. Diese Fehleinschätzung finden wir 1549 beim Jesuiten

14 Vgl. DELGADO, Mariano: Das Christentum – die historische Konstruktion seiner Identität. In: HOFF, Gregor Maria / WALDENFELS, Hans (Hg.): Die ethnologische Konstruktion des Christentums. Fremdperspektiven auf eine bekannte Religion. Stuttgart 2008, 64–83.

15 MARCUS TULLIUS CICERO: Über die Rechtlichkeit (*De legibus*). Übers. von Karl BÜCHNER. Stuttgart 1989, 16 (I,24).

16 FEIL, Ernst: Religio. Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs vom Frühchristentum bis zur Reformation. Göttingen 1986 (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 36) 241 (s. dort auch das Zitat Luthers).

17 Vgl. DENZINGER, Heinrich: Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum / Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen. Lateinisch-Deutsch. Hg. von Peter HÜNERMANN. Freiburg 422009, Nr. 1351.

Manoel da Nóbrega (1517–1570),¹⁸ dem Oberen der ersten Jesuitengemeinschaft in Brasilien, 1557 beim Calvinisten Jean de Léry (1534–1613),¹⁹ der die erste Hugenottenexpedition zur Bucht von Rio de Janeiro begleitete, und ebenso äußert sich Anfang des 17. Jahrhunderts der französische Kapuziner Claude d’Abbeville (†1616) über die Einwohner des brasilianischen Nordostens: „Ich bin nicht der Ansicht, dass es irgendeine Nation auf der Welt gibt, die ohne eine Spur von Religion gewesen wäre, es sei denn die Tupinambá-Indios, die bisher keinen Gott angebetet haben, weder einen himmlischen noch einen irdischen, weder aus Gold noch aus Silber, weder aus Stein noch aus Holz noch aus sonst irgendetwas, was es auch sei. Bis heute haben sie weder Religion noch Opfer und folglich auch keine Priester und Kultdiener, keinen Altar und keine Tempel noch irgendwelche Kirchen. Sie wissen nichts von Gelübden oder Fürbitten, von Andachten oder Gebeten, seien sie öffentlich, seien sie persönlich“.²⁰

Im Kongo-Reich war es offenkundig, dass alle Stämme Götzen, Opfer und Zeremonien kannten, aber die Kapuziner reservierten sich die besonders negative Wahrnehmung für den Stamm der Jagas, die als Menschenfresser galten und von denen Giovanni Antonio Cavazzi da Montecuccolo in seinem Werk *Istorica Descrizione de Tre Regni Congo, Matamba e Angola* (Bologna 1687) sagt, dass sie „mehr als andere Götzendiener unmenschliche und grausame Zeremonien zu tun pflegten“;²¹ außerdem „glauben sie an keinen Gott [...], denn sie sind nicht fähig, aus der Kenntnis der materiellen Dinge die Existenz von spirituellen und körperlosen Substanzen zu schließen. Daher sollte man sie eher Atheisten als Götzendiener nennen“.²²

Von den anderen Kongolesen sagt er uns, indem er aus ihnen – wie vorher schon die Franziskaner Mexikos mit den Azteken²³ – eine Art *genus angelicum* machte, denen nur der Glaube fehlte: „wenn der Glaube sie zum wahren Gott führen würde“, ginge kein anderes Volk „ihnen bei der Kummulierung spiritu-

18 DELGADO, Mariano (Hg.): Gott in Lateinamerika. Texte aus fünf Jahrhunderten. Ein Lesebuch zur Geschichte. Düsseldorf 1991, 124.

19 Vgl. LÉRY, Jean de: Brasilianisches Tagebuch 1557. Tübingen 1967, 276.

20 DELGADO, Gott (wie Anm. 18) 125f.

21 Ich konnte in Fribourg nur die hier zitierte portugiesische Übersetzung konsultieren: CAVAZZI DE MONTECÚCCOLO, Giovanni António: Descrição histórica dos três reinos do Congo, Matamba e Angola. Tradução, notas e índices pelo P.e Graciano Maria de LEGUZZANO. Introdução biobibliográfica por F. Leite de FARIA. 2 Bde. Lisboa 1965, Bd. 1, 128 (Buch I, Nr. 268).

22 Ebd., Bd. 1, 193 (Buch II, Nr. 37).

23 Vgl. DELGADO, Mariano: Die Franziskanisierung der Indios Neu-Spaniens im 16. Jahrhundert. In: Stimmen der Zeit 210 (1992) 363–376.

eller Schätze und dem sicheren Eingang ins Paradies“ voran.²⁴ Die Kapuziner nehmen wahr, dass die Kongolesen an einen Gott glauben, den sie „*Nzambi-a-mpungu* oder ‚den Gott von oben‘“²⁵ nannten, oder „*Nzambi-caca*, d. h. ‚den einzigen Gott‘“, oder „*Nzambi-a-diulu*, d. h. ‚den Gott des Himmels‘“.²⁶ Aber die Kapuziner vermochten nicht, die Logik der traditionellen afrikanischen Religion zu verstehen, die in der dreifachen Verehrung der Ahnen, der Geister im Himmel und der Geister der Erde oder der Fruchtbarkeit, bestand. Sie unterschieden auch nicht zwischen den *Nganga* oder einfachen Zauberern, die das Volk oft für Betrüger hielt, und den *Quitome*, den Herren der Erde, die für die Fruchtbarkeitsriten verantwortlich waren und vom Volk sehr geachtet wurden. Ausgehend vom Verstehenshorizont, dass allerlei Magie und Zauberei aus einem Teufelspakt herrührte, und ohne die interne Logik der afrikanischen Riten für die Ahnen und die Fruchtbarkeit zu verstehen, unterschieden die Kapuziner nicht „zwischen nützlicher und schädlicher Magie, zwischen Heilern und Zauberern“.²⁷ Sie bekämpften beide Gruppen radikal, weil sie sie für Teufeldiener hielten, nachdem sie die afrikanische Religiosität insgesamt als *falsa religio* oder unentschuldbaren teuflischen Götzendienst nach dem Römerbrief 1,18-21 eingestuft hatten. Wir werden bis ins 20. Jahrhundert hinein warten müssen, bis ein anderer Kapuziner, der Belgier Placide Tempels, die Logik der Philosophie und Ethik der Bantu-Völker angemessen verstand.²⁸

2. Der Götzendienst als *falsa religio* oder teuflische Religion

Auch für die Beurteilung des Götzendienstes als etwas Teuflisches hatten die Kapuziner Modelle in der kirchlichen Tradition und in der jüngsten Mission unter den Indios Amerikas. Die Franziskaner Mexikos stufte die indianischen Götter allesamt als „schwarze“, „schmutzige“ und „übelriechende“ Teufel ein,²⁹

24 DE MONTECÚCCOLO, Descrição (wie Anm. 21) Bd. 1, 83 (Buch I, Nr. 157).

25 Ebd., Bd. 1, 88 (Buch I, Nr. 169).

26 Ebd., Bd. 1, 88 (Buch I, Nr. 171).

27 BAUR, Christus (wie Anm. 11) 73.

28 Vgl. TEMPELS, Placide: Bantu-Philosophie. Ontologie und Ethik. Heidelberg 1956.

29 Sterbende Götter und christliche Heilsbotschaft: Wechselreden indianischer Vornehmer und spanischer Glaubensapostel in Mexiko 1524. ‚Coloquios y doctrina cristiana‘ des Fray Bernardino de Sahagún aus dem Jahre 1564. Spanischer und mexikanischer Text mit deutscher Übersetzung von Walter LEHMANN. Aus dem Nachlaß hg. von Gerdt KUTSCHER.

die von den gefallenen Engeln abstammten. Der Jesuit Acosta sah in den andinen Religionen nur „Idolatrie, Pest, Lues und Erbkrankheit“, hervorgerufen durch die „Täuschungen des Teufels“.³⁰ Sogar die Riten, die auf den ersten Blick eine Ähnlichkeit mit den kirchlichen Sakramenten zu haben schienen, waren für Acosta nichts anderes als eine „teuflische Nachäffung der wahren Religion“.³¹

Nur der Dominikaner Bartolomé de Las Casas versteht in der dritten Phase der Missionsgeschichte die Logik der indianischen Religionen und verteidigt eine nicht-dämonologische Sicht des Götzendienstes: Die wahre Absicht (*communis et finalis intentio*) der Götzendiener bestehe nicht darin, Steine anzubeten, sondern in ihnen und durch gewisse Erscheinungen der göttlichen Macht den Weltenschöpfer und -beweger zu würdigen, gemäß der fragmentarischen Kenntnis, die sie von ihm besäßen. So bestehe die wahre Absicht der Götzendiener letztlich darin, den wahren Gott anzubeten, von dem sie mit dem Licht der bloß natürlichen Vernunft wissen, dass es ihn gibt, ohne wirklich sagen zu können, was er in seinem Wesen letztlich sei. Im Götzendienst haben wir es also mit einer authentischen Religiosität der *recta intentio* und nicht mit einem diabolischen Phänomen zu tun.³²

Die Kapuziner der Kongo-Mission denken und handeln ähnlich wie die Franziskaner Mexikos. Für Cavazzi ist der Götzendienst der Kongolesen eine „Tyrannei des Teufels“.³³ Diese Wahrnehmung des Götzendienstes führte zu einer allgemeinen negativen Einstufung der Kongolesen, auch wenn die Kapuziner anfangs geneigt waren, sie als eine Art *genus angelicum* zu betrachten. Im Werk Cavazzis werden die Afrikaner oft als Götzendiener, als „perfide“ und abergläubische Menschen bezeichnet, besonders die Zauberer.³⁴ Und auch im

Stuttgart 1949 (Quellenwerke zur alten Geschichte Amerikas aufgezeichnet in den Sprachen der Eingeborenen III) 87, 88, 90, 93, 122, 129, 131, 134.

30 Vgl. SIEVERNICH, Michael: Missionstheologien nach Las Casas. In: LAS CASAS, Bartolomé de: Werkauswahl. Bd. 1: Missionstheologische Schriften. Hg. von Mariano DELGADO. Paderborn 1994, 71.

31 ACOSTA, José de: De procuranda indorum salute. 2 Bde. Madrid 1984–1987 (CHP 23, 24) Bd. 2, 424–429 (Buch VI, Kp. 12).

32 Vgl. DELGADO, Mariano: Religion in der Renaissance und die Innovation des Bartolomé de Las Casas. In: DELGADO, Mariano / WALDENFELS, Hans (Hg.): Evangelium und Kultur. Begegnungen und Brüche. Festschrift für Michael Sievernich. Fribourg – Stuttgart 2010 (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte 12) 397–410.

33 DE MONTECÚCOLO, Descrição (wie Anm. 21) Bd. 1, 87 (Buch I, Nr. 166).

34 Vgl. GUERRERO MOSQUERA, Andrea: Espejo cultural africano: imágenes de los reinos del Congo y Angola en la Costa Caribe del reino de Nueva Granada. In: Memorias. Revista digital de historia y arqueología desde el Caribe colombiano 10 (23/2014) 153–179, hier 163.

noch unveröffentlichten Werk des spanischen Kapuziners Antonio de Teruel, der zu den ersten Kongo-Missionaren gehörte, kommen Bezeichnungen wie „Heiden, Götzendiener und Zauberer“ häufig vor.³⁵

Zur Bekämpfung des Götzendienstes folgten die Missionare in der dritten Phase der Missionsgeschichte allgemein dem Modell der „augustinischen Unterscheidung“. Der Bischof von Hippo sprach von zwei Epochen der Kirchengeschichte. In der einen, nämlich bevor mit der konstantinischen Wende im Verlauf des 4. Jahrhunderts das Christentum nach und nach unter Verbot der heidnischen Kulte zur Staatsreligion erhoben wurde, war der Kirche die Macht nicht gegeben, um gegen Polytheismus und Götzendienst mit Unterstützung des Staates vorgehen zu können. In der anderen Epoche kann und soll aber die Kirche die ihr gegebene Macht einsetzen.³⁶ Daher zögerten die Missionare nicht, die Unterstützung des weltlichen Arms der Christenheit in Anspruch zu nehmen, um die Zeugnisse anderer Religionen zu zerstören und deren Vertreter zu verfolgen. Dies gilt für Spanisch- und Portugiesisch-Amerika, für die Philippinen und auch für die *Missio antiqua* im Kongo-Reich, die, obwohl sie organisatorisch von der Propaganda-Kongregation abhing, auf die Gunst der getauften Kongo-Könige zählen durfte.

Nachdem die Franziskaner Mexikos, wie Jerónimo de Mendieta erzählt, eingesehen hatten, „dass es verlorene Zeit war und sie sich vergeblich um die Evangelisierung mühten, solange die Tempel und die Götzen vor ihren Augen stünden“,³⁷ begannen sie, diese mit Hilfe der Kinder und Jugendlichen ihrer Schulen im Rahmen einer Politik der *tabula rasa* zu zerstören und durch christliche Bilder und Zeichen zu ersetzen. Acosta, der ein wenig vorsichtiger war, verteidigt zunächst das ideale Vorgehen: dass die Indianer selbst nach ihrer Bekehrung ihre alten Götzen und Tempel zerstören. Sollte dies aber nicht geschehen, dann zögert Acosta unter Berufung auf die augustinische Unterscheidung der zwei Kirchenepochen nicht, Zwangsmaßnahmen gegen die götzendienerischen Priester und Zauberer sowie die systematische Substitution der heidnischen Zeremonien durch christliche zu verlangen.³⁸

35 Ebd., 164.

36 Vgl. AUGUSTINUS, Sermo 62: De Verbis domini. In: PL 38, 420–423.

37 MENDIETA, Jerónimo de: Historia eclesiástica indiana. 2 Bde. Ed. FRANCISCO SOLANO Y PÉREZ-LILA. Madrid 1973 (Biblioteca de Autores Españoles 260, 261) Bd. 1, 138 (Buch III, Kap. 20).

38 ACOSTA, De procuranda (wie Anm. 31) Bd. 2, 270–277.

Nur Las Casas hat stets die gute Lehre verteidigt, dass die bekehrten Indios selbst ihre Götzen zerstören sollten und dass die Substitution der heidnischen durch die christlichen Zeremonien das Ergebnis der Überzeugung des Verstandes ohne jeden Zwang sein sollte. Und er hatte dazu folgende gute Argumente: weil niemand aus freiem Willen und gern das verlässt, „was er viele Jahre für seinen Gott gehalten, was er mit der Muttermilch eingesogen hat und was ihm durch seine Vorfahren bezeugt wurde, ohne zuvor verstanden zu haben, dass das, was er erhält oder wofür er seinen Götzen eintauscht, der wahre Gott ist“.³⁹

Die Kapuziner handelten mit einer ähnlichen Ungeduld, wie sie vorher schon die Franziskaner Mexikos gezeigt hatten. Am 19. September 1648, kaum im Kongo angekommen, erreichten sie von König García II. ein Dekret, das seinen Untertanen anordnete, die Predigten der Kapuziner zu hören und auf keinen Fall die Zerstörung „der letzten Spuren des Götzendienstes“ zu behindern.⁴⁰ Am 2. März 1653 bekräftigte der König das Dekret, nachdem er gehört hatte, dass P. George de Geel tödlich verletzt worden war, als dieser die Fetische zu verbrennen versuchte. Mit Hilfe der als Katechisten, Übersetzer und Lehrer ausgebildeten Jugendlichen unternahmen die Kapuziner einen wahren Kreuzzug gegen die Polygamie und den Götzendienst. Nach zwei Generationen Kapuzinermission bedauert Cavazzi, dass man noch „überall irgendeinen versteckten Teufeldiener“ findet.⁴¹ Ähnliches kann man in den Chroniken des 18. Jahrhunderts lesen. Giuseppe Monari da Modena, der zwischen 1713–1723 in Kongo und Angola war, sagt in den *avvertimenti* oder Empfehlungen seines Werkes *Viaggio al Congo*, dass man alles „senza rispetto di chi si sia“⁴² zerstören solle; natürlich um die heidnischen Götzen und Riten durch christliche zu ersetzen.

Ähnlich wie es bereits in Amerika der Fall gewesen war, traf der Wille der Missionare, keinerlei Form einer *falsa religio* neben der *vera religio* zu dulden, auf eine afrikanische Mentalität, die bereit war, das Christentum neben der eigenen Religion und Lebensart zu dulden und sogar anzunehmen. In einer Versammlung, die um 1680 in Soyo stattfand und in der die Kongolesen zu wählen

39 LAS CASAS, Bartolomé de: Historia de las Indias. In: DERS.: Obras completas. Ed. Paulino CASTAÑEDA. Bd. 5. Madrid 1994, 2264 (Buch III, Kap. 117).

40 BAUR, Christus (wie Anm. 11) 71.

41 CAVAZZI DE Montecúccolo, Descrição (wie Anm. 21) Bd. 1, 87f. (Buch I, Nr. 168).

42 MONARI DA MODENA, Giuseppi: Viaggio al Congo... . Biblioteca Estense de Modena, mss ital. 1380 (V. A. 37) = Alfa n. 9.7., ff. 142, Avv. 16, f. 297, hier zitiert nach ALMEIDA, José carlos: Entre gente ,aspra e dura'. Advertências de un missioário no Congo e Angola (1713–1723). In: Revista lusófona de Ciência das Religiões 7 (2008) Nr. 13/14, 463–483, hier 479.

hatten zwischen den Gesetzen des Christengottes und ihren götzendienerischen Zeremonien, wollten diese beides miteinander kombinieren: „Wir glauben fest an den Christengott und an alles, was man uns gelehrt hat; aber wir glauben auch an unsere Zeremonien und Sitten“.⁴³ Es gab aber keinen Platz für solche Kompromisse: Die Kongolesen hatten zu wählen zwischen Himmel und Hölle, dem Reich Gottes oder des Teufels. Das Ergebnis war, dass viele Afrikaner, wie die Indianer Amerikas, versuchten, im Verborgenen die Riten weiterhin zu praktizieren, die sie öffentlich nicht mehr vollziehen durften; so mussten sich die Kapuziner sehr anstrengen, um den „verborgenen Götzendienst“ aufzuspüren und zu beseitigen.

Der Eifer, den die Kapuziner bei der Zerstörung der Fetische an den Tag legten, auch gegen den Willen ihrer Besitzer, wurde von der Propaganda-Kongregation um 1715 kritisiert:

„devon guardarsi li Missionaj di farsi trasportare tanto del desiderio e zelo di salvar l’anime, che facciano qualche attione che mostri forza, come minacciarli di levare alcuna cosa dalle loro case, o di fargli perdere a gratia delli loro Signori [...] dicendo que sono gente rotta e bestiale, e se non si fa con qualche timore, mai daranno rimedio alle anime loro, né si leveranno mai dal peccato, perché questo seria fare espressamente contro la mente della Sacra Congregatione e del Pontifice, quale manda alli Ministri Ecclesiastici a predicare la parola di Dio, ad imitatione di Christo. Minaccino lo castighi di Dio, le pene dell’inferno, e l’allettino con la speranza de’ premij eterni, ma mai si servano di cose temporali, che indichino violenza“.⁴⁴

Mit der Zeit fehlte bei diesem Substitutionsprozess nicht die praktische Klugheit. In seinem Werk *Missione in practica* (1747) unterscheidet Bernardino d’Asti die schlechten Sitten, die man ausrotten, von den indifferenten Bräuchen, die man dulden, und von den guten, die man übernehmen sollte.⁴⁵ Heute kennen wir in der katholischen Missionswissenschaft das klare Inkulturationsprinzip von *Nostra aetate* Nr. 2: „Die katholische Kirche lehnt nichts von alledem ab, was in diesen

43 BAUR, Christus (wie Anm. 11) 76.

44 SACCARDO, Graziano: Congo e Angola. Con la storia dell’antica missione dei cappuccini. A cura di Emilio da CAVASO. 3 Bde. Venezia-Mestre 1982–1983, 155.

45 Vgl. BAUR, Christus (wie Anm. 11) 74.

Religionen wahr und heilig ist. Mit aufrichtigem Ernst betrachtet sie jene Handlungs- und Lebensweisen, jene Vorschriften und Lehren, die zwar in manchem von dem abweichen, was sie selber für wahr hält und lehrt, doch nicht selten einen Strahl jener Wahrheit erkennen lassen, die alle Menschen erleuchtet“.⁴⁶ Aber die Kapuziner der *Missio antiqua* hatten abgesehen von ihrer praktischen Klugheit keine Instruktion erhalten, wie sie die Propaganda-Kongregation 1659 an die apostolischen Vikare gab, die nach China und Indochina gesandt wurden: „Verwendet keine Mühe und ratet keinesfalls jenen Leuten, ihre gewohnten Riten und Sitten zu ändern, es sei denn, sie widersprüchen offensichtlich der Religion und den guten Sitten“.⁴⁷ Die Propaganda-Kongregation hat sorgsam vermieden, den Afrikamissionaren des Entdeckungszeitalters eine ähnliche Instruktion zu geben.

Auch dies hat mit dem Verstehenshorizont in der dritten Phase der Missionsgeschichte zu tun, die der Jesuit Acosta klar formulierte und die Propaganda-Kongregation übernahm. Für Acosta gab es im Entdeckungszeitalter drei verschiedene Klassen von Heiden oder Barbaren, und die Missionsmethode musste entsprechend angepasst werden. Zur ersten Klasse gehören die Chinesen, die Japaner und die Mehrzahl der ostindischen Völker, die fast so zivilisiert seien wie die Europäer, denn sie haben „in Recht gegossene Regierungsformen. Staatsgesetze, befestigte Städte, sehr geschätzte Regierungsbeamte, einen blühenden Handel und – was am wichtigsten ist – eine allgemeine Kultur der Schriftlichkeit“.⁴⁸ Zur zweiten Klasse gehören die Indios der amerikanischen Hochkulturen der Maya, Azteken und Inka, die, obwohl sie die Kultur der Schriftlichkeit nicht kannten, über ein gut organisiertes politisches Regiment und einen glänzenden religiösen Kult mit Priestern und Tempeln verfügten. Zur dritten Klasse gehören schließlich die Guaraní und die Mehrzahl der amerikanischen Völker, die ohne Gesetz und König, ohne Verträge und staatliche Verwaltung und auch ohne einen gut organisierten religiösen Kult leben. Acosta sprach nicht von den Schwarzafrikanern, aber es ist klar, dass er diese eher zwischen der zweiten und der dritten Klasse einstufen würde, wie es die Propaganda-

46 Das Dokument kann abgerufen werden unter: URL: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_ge.html (zuletzt abgerufen am 11.03.2019).

47 KOSCHORKE, Klaus / LUDWIG, Frieder / DELGADO, Mariano (Hg.): Außereuropäische Christentumsgeschichte. Asien, Afrika, Lateinamerika 1450–1990. Neukirchen-Vluyn 2012 (Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen 6) 28.

48 ACOSTA, De procuranda (wie Anm. 31) Bd. 1, Proemium 60–64.

Kongregation schließlich tat. Für Acosta sind all diese „Heidenklassen“ des Glaubens fähig, weil sie ja aus Menschen bestehen, aber die Missionsmethode sollte der Kulturentwicklung angepasst werden, und bei den Heiden der zweiten und dritten Klasse können Formen des Paternalismus und des sanften Zwangs dazu gehören.

3. Notwendigkeit und Dringlichkeit der Taufe

Um die Notwendigkeit und Dringlichkeit der Taufe in der dritten Phase der Missionsgeschichte zu verstehen, muss man nicht nur das bereits erwähnte Dogma des „*extra ecclesiam nulla salus*“ des Konzils von Florenz (1442) berücksichtigen, sondern auch dass das Trienter Konzil 1547 die Heilsnotwendigkeit der Taufe bekräftigte.⁴⁹ Man dachte, dass die Nicht-Getauften kaum eine Heilchance hatten. So argumentiert z.B. Juan Ginés de Sepúlveda in der Kontroverse von Valladolid (1550–1551), um die rasche Eroberung und Verkirchlichung der Neuen Welt durch die Spanier zu rechtfertigen.⁵⁰ Ebenso muss man bedenken, dass viele Missionare sich von einer eschatologischen Ungeduld tragen ließen: Ausgehend von Mk 16,16 versuchten sie, so viele Menschen wie möglich zu taufen und damit zu ‚retten‘; und im Sinne von Mt 24,14 sahen sie in der raschen Evangelisierung der Welt eine Möglichkeit zur Beschleunigung der ersehnten Parusie oder Wiederkunft des Herrn. Dies erklärt, warum sich viele Missionare, wie etwa die Franziskaner der Mexiko-Mission, beeilten, die neu-entdeckten Völker zu taufen, auch mit Massentaufen, bei denen der individuelle Taufritus nicht vollzogen wurde und die katechetische Vorbereitung mangelhaft war. Und dies erklärt auch, warum viele von ihnen um die Mitte des 16. Jahrhunderts nach der Taufe der Azteken davon träumten, nach China zu fahren, um dort ihre apostolische Tätigkeit fortzusetzen.⁵¹

In seinem Brief an Kaiser Karl V. vom 2. Januar 1555 berichtet der in Mexiko tätige Franziskaner Toribio de Benavente (Motolinía) von einem Zwischenfall mit Bartolomé de Las Casas, dem er vorwirft, ohne jedes „Mitleid“ das Tauf-

49 DENZINGER, *Enchiridion symbolorum* (wie Anm. 17) Nr. 1618 (vgl. auch Nr. 1524).

50 Vgl. LAS CASAS, *Obras completas* (wie Anm. 39). Bd. 10, 143, 145. Vgl. DELGADO, Mariano: *Glaubenstradition im Kontext. Voraussetzungen, Verdienste und Versäumnisse lascasiani-scher Missionstheologie*. In: LAS CASAS, *Werkauswahl* (wie Anm. 30) Bd. 1, 35–58, hier 56.

51 Vgl. BECKMANN, Johannes: *China im Blickfeld der mexikanischen Bettelorden im 16. Jahrhundert*. Schöneck – Beckenried 1964.

sakrament einem Indio verweigert zu haben, der seit drei Tagen unterwegs gewesen war und, so Motolinía, auch sehr gut auf die Taufe vorbereitet war.⁵² Las Casas bezog sich auf die Bulle *Altitudo Divini Consilii* von Papst Paul III. (1. 6. 1537) und auf die darin enthaltenen Maßnahmen für die Kirche in Mexiko.⁵³ Der Papst entschuldigt darin die anfängliche Praxis der Massentaufen ohne den individuellen Ritus, sofern dies aus der Not heraus und *bona fide* geschah. Von nun an aber sollte man den Taufritus bei jedem einzelnen einhalten, wie die Kirche immer angeordnet hatte. Aufgrund dieser Bulle entstand in Mexiko die Frage, ob man den Erwachsenen das Taufsakrament ohne die angemessene katechetische Vorbereitung spenden dürfte.

Auf dieses *dubium* antworteten mit einem Gutachten vom 1. Juli 1541 der Dekan und sieben Professoren der Theologischen Fakultät Salamancas, darunter die Dominikaner Francisco de Vitoria und Domingo de Soto sowie der Franziskaner Andrés Vega.⁵⁴ Nach einer Darlegung der Argumente dafür und dagegen im Stil einer scholastischen *quaestio*, fällt die Antwort im Sinne der Kirchenlehre aller Epochen deutlich aus: „Die Heiden der Neuen Welt dürfen nur getauft werden, wenn sie vorher ausreichend unterwiesen wurden, nicht nur im christlichen Glauben, sondern auch in der christlichen Moral und Lebensführung sowie in allem, was zu ihrem Heil nötig ist; und man müsse auch sich vergewissern, dass sie es gut verstehen und respektieren sowie dass sie wirklich die Taufe empfangen und in der christlichen Religion leben und bleiben wollen“.⁵⁵

Trotz dieses Gutachtens und ähnlicher Entscheidungen der Provinzialsynoden in Mexiko und Lima war die Taufvorbereitung in Spanisch-Amerika nicht immer so, wie man sie sich gewünscht hätte, zumindest bis zu Beginn des 17. Jahrhunderts. Besonders bei den schwarzen Sklaven waren Massentaufen häufig, bei denen eher pro forma der individuelle Taufritus schnell vollzogen wurde. Am Ende des 16. Jahrhunderts beschreibt uns Acosta ein desolates Bild. Er betont, dass zum Empfang der Taufe drei Dinge nötig seien, wie die Kirche

52 Vgl. Carta de Fray Toribio de Motolinía al Emperador Carlos V (Enero 2 de 1555). In: BENAVENTE, Toribio de: *Historia de los indios de la Nueva España*. Ed. Claudio ESTEVA, Madrid 1985 (Crónicas de América 16) 299–326, hier 306.

53 Vgl. lat. Wortlaut in: *América pontificia primi saeculi evangelizationis 1493–1592. Documenta pontificia ex registris et minutis paresertim in Archivo Secreto Vaticano existentibus*. Ed. Josef METZLER. Vatikanstadt 1991 (Collectanea Archivi Vaticani 27/1) 361–365.

54 Vgl. den lateinischen Text des Gutachtens in: VITORIA, Francisco de: *Relectio de Indis o Libertad de los indios*. Ed. Luciano PEREÑA e.a., Madrid 1967 (Corpus hispanorum de pace 5) 157–164.

55 Ebd., 158.

immer gesagt habe: die freie Entscheidung, der Glaube und die Bekehrung, wobei man die Kandidaten eine lange Zeit im Katechumenat behalten sollte, „damit sie besser ausgebildet sind und nach und nach das Geheimnis des Heils besser verstehen“.⁵⁶ Acosta fügt dieses vernichtende Urteil hinzu: „In dieser Neuen Welt hat man die traditionelle Praxis der Kirche derart missachtet, dass meiner Meinung nach an keinem anderen Ort man so viel und so fahrlässig gegen das Evangelium gesündigt und dem Heil der Menschen so viel Schaden angerichtet hat“.⁵⁷ Man muss natürlich dieses Urteil mit Vorsicht lesen, denn Acosta bezieht sich einerseits auf die Andenregion, in der die erste Evangelisierungsphase große Schwierigkeiten hatte, nicht aber auf Mexiko, wo die Franziskaner alles in allem eine bewundernswerte Arbeit leisteten; andererseits neigten die Jesuiten, die nicht gerade bescheiden waren, zur Meinung, dass die wahre Evangelisierung erst mit ihnen begann.⁵⁸ Das Urteil Acostas ist jedenfalls ein Symptom dafür, dass es in der dritten Phase der Missionsgeschichte nicht einfach war, eine systematische Taufvorbereitung einzuführen, die dem Katechumenat der alten Kirche vergleichbar wäre.

Bei der *Missio antiqua* der Kapuziner finden wir einerseits in den Instruktionen der Propaganda eine Lehre im Sinne der Bulle von Paul III. und der Theologen Salamancas, während wir andererseits bei den Missionaren vor Ort eine Taufpraxis feststellen, die die gute Theorie mit den praktischen Möglichkeiten und der eschatologischen Ungeduld in Verbindung zu bringen versuchte. Besonders für die ersten Jahre werden riesige Zahlen von Taufen angegeben, die sehr schwer zu kontrastieren sind, weil es keine Taufregister gibt. Heutzutage geht man davon aus, dass es im Kongo-Reich damals etwa eine halbe Million Menschen gab, von denen ca. 150.000 im 16. Jahrhundert von den Portugiesen und weitere 150.000 von den Kapuzinern getauft wurden. Um 1800 wäre also die Hälfte der Bevölkerung getauft gewesen. Als realistisch gelten die Zahlen, die Bernardino d’Asti nennt. Er sagt, dass er ausnahmsweise an einem einzigen Tag mehr als 200 Taufen gespendet habe, aber meistens wären es etwa 50 gewesen. Daraus schließt Teobaldo Filesi, dass – wenn d’Asti diese Zahlen für

56 ACOSTA, *De procuranda* (wie Anm. 31) Bd. 2, 362f. (Buch VI, Kap. 3).

57 Ebd., Bd. 2, 362f. (Buch VI, Kap. 3).

58 Vgl. z. B., was ein Jesuit Ende des 16. Jahrhunderts über die Evangelisierung Perus sagt, in: KOSCHORKE / LUDWIG / DELGADO, *Außereuropäische Christentumsgeschichte* (wie Anm. 47) 231.

außerordentlich hält – der normale Tagesdurchschnitt deutlich „unter solchen Zahlen liegen müsste“.⁵⁹

Die Kapuziner teilten die Taufkandidaten in drei Klassen auf: die Kinder, die Jugendlichen von 13 oder 14 Jahren und die Erwachsenen. Graziano Saccardo, der die Kapuziner gegen Verleumdung und Pauschalkritik zu verteidigen versucht, schreibt folgendes darüber:

„I primi venivano battezzati senz'altro. I secondi dovevano essere esaminati, se fossero capaci d'istruzione. In tal caso si dovevano istruire, secondo le loro capacità, mentre gl'incapaci d'istruzione venivano battezzati come bambini. Gli adulti dovevano essere istruiti, secondo al loro capacità, prima d'essere battizzati“.⁶⁰

Wenn sie mit mehreren Frauen zusammenlebten, mussten die Erwachsenen eine einzige daraus auswählen und auf die Polygamie verzichten, aber auch auf jedweden Aberglauben, indem sie versprachen, ihre Amulette zu zerstören. Für die Erwachsenen, die sich mehr für das christliche Leben interessierten, schufen die Kapuziner von Anfang an Bruderschaften, fast nach Art eines dritten Ordens. Aus den Statuten, die der Spanier Antonio de Teruel entworfen hat, kann man ein Programm christlichen Lebens entnehmen, das dem der Bruderschaften im europäischen posttridentinischen Katholizismus ähnlich war:

„Il confrattello doveva osservare la Legge di Dio e i Precetti della Chiesa con detestazione dei concubinati e dei riti pagani. Doveva ascoltare la Messa ogni giorno e fare l'esame di coscienza a mezzogiorno e a sera. Ogni giorno doveva applicarsi all'orazione mentale, almeno per un quarto d'ora, recitando poi il piccolo rosario, cioè 12 Ave Maria e tre Padre Nostro. Infine doveva visitarli i malati, recando loro consolazione spirituale e anche materiale con qualche regalo, specialmente se poveri. In caso di morte, doveva partecipare ai loro funerali“.⁶¹

59 FILESI, Teobaldo: Studio preliminare. In: FILESI / DE VILLAPADIerna, La „missio antiqua“ (wie Anm. 12) 9–133, hier 44.

60 SACCARDO, Congo e Angola (wie Anm. 44) Bd. 3, 147.

61 Ebd., Bd. 3, 139.

Das war ein ambitioniertes und kaum zu quantifizierendes Programm, das jedenfalls nur in den wenigen Zentren funktionieren konnte, in denen die Präsenz der Kapuziner mehr oder weniger stabil war, weil sie dort ihre Spitäler (in jeder der acht Provinzen gab es jeweils nur eines) hatten, aber nicht in den weitläufigen Gebieten, die sie nur von Zeit zu Zeit besuchten. Die getauften Erwachsenen wie die Kinder, die aus Angst, dass sie ohne Taufe sterben konnten, allgemein schnell getauft wurden, wuchsen in einer heidnischen Umwelt auf und kehrten praktisch zum Heidentum zurück.

Die Taufe fand normalerweise im Rahmen einer Feier statt, die bei den Kongolesen Assoziationen mit einigen traditionellen Riten ihrer Zauberer hervorrief. Vor der Wassertaufe bekamen die Kandidaten ein Salzkorn auf die Zunge, und daher nannten die Einheimischen die Taufzeremonie *Kulia Mungwa* oder „Salz essen“; obwohl die Kapuziner die Bezeichnung *Lusukulu Langwisi* oder „heilige Waschung“ einführten, nannten sie sie weiterhin wie vorher, weil sie darin eine „starke und beschützende Medizin“ sahen, mit der sie die Religion des weißen Mannes, die auch die Religion ihres Königs war, beschützte.⁶²

4. Akkomodation und einheimischer Klerus bzw. einheimische Katecheten

Die Instruktionen der Propaganda für die Kapuziner waren sehr restriktiv in Bezug auf die Polygamie oder den afrikanischen Brauch des Zusammenlebens während einer Zeit vor der Heirat, so zusagen auf Probe. Beides wurde nicht als kulturelle Eigenart angesehen, sondern als Beweis dafür, dass die Afrikaner ihren sexuellen Appetit nicht zügeln konnten. Es ist zwar schwierig, die Vergangenheit mit der Mentalität der Gegenwart zu beurteilen, und wir dürfen die negativen Aspekte der „Probe-Ehe“ nicht vergessen: dass Frauen in dieser Phase abgelehnt wurden und später viele Schwierigkeiten hatten, einen Mann zu finden. Im Übrigen bemühten sich die Kapuziner, die Ehe zu würdigen und einen Mann für die Konkubinen der alten Polygamisten zu finden, indem sie die Hochzeiten mit großem Pomp feierten. Es wird von 50.085 Ehen zwischen 1673 und 1701 berichtet, was für eine halbe Million Einwohner eine beachtliche Zahl ist.

62 Vgl. BAUR, Christus (wie Anm. 11) 77.

Wir haben bereits gesagt, dass die Propaganda den Missionaren, die nach Afrika ausreisten, nie eine Instruktion gegeben hat, wie die berühmte von 1659 für die apostolischen Vikare, die nach Indochina gehen sollten. Die Kapuziner unternahmen keine großen Anstrengungen, um einen einheimischen Klerus unter solchen widrigen Umständen zu fördern:⁶³ Für die Gründung eines Seminars war es notwendig, ein Bistum zu errichten, was aufgrund von Konflikten zwischen Portugal und der Propaganda nie geschah, und es gab auch anthropologisch-kulturelle Vorbehalte über die Eignung der Kongolesen. Die gleichen Reserven hatten die Franziskaner Mexikos dazu veranlasst, ihre Kollegien zu schließen und den Eintritt von Indianern in den Orden für vier Generationen zu verbieten.⁶⁴ Im Kongo förderten die Kapuziner die Bildung von Katecheten, Dolmetschern und „Maestri“, die aus den Kindern der besten Familien ausgewählt wurden. Sie waren nicht nur eine Brücke zwischen den Kapuzinern und dem Volk, sondern auch die Vertrauenspersonen der Neophyten, während sich die Kapuziner vor allem der Verwaltung der Sakramente widmeten, ohne dass die Laien in ihrer Abwesenheit überhaupt taufen durften. Dies wird manchmal als Zeichen des posttridentinischen „Klerikalismus und Sacramentalismus“ kritisiert,⁶⁵ aber es ist eher eine Eigenart der *Missio antiqua* im Kongo, während es in den Anden anders war: Der Indianer Felipe Guamán Poma de Ayala erzählt, dass einheimische Katechisten in Abwesenheit des Priesters Beerdigungen und Taufen vornahmen.⁶⁶

Der Mangel an einheimischem Klerus in der *Missio antiqua* ist sicherlich einer ihrer negativen Aspekte und einer der großen ideologischen Widersprüche der Propaganda, vor allem wenn man die Strenge bedenkt, mit der Francesco Ingoli, der erste Sekretär, die Qualität der Missionsarbeit im spanischen Weltreich kritisierte, gerade wegen des Fehlens einheimischer Geistlicher. Aber auch in den Tätigkeitsgebieten der Propaganda-Missionare war nicht alles Gold, was da glänzte. 250 Jahre nach der Errichtung der Propaganda gab es beim Ersten Vatikanischen Konzil kaum asiatische oder afrikanische Bischöfe. Die Enzyklika *Maximum illud* (30.11.2019) Benedikts XV. ist in gewisser Weise die Anerkennung eines Scheiterns und gleichzeitig ein Weckruf, um daran zu erinnern, dass sich

63 Vgl. BAUR, Christus (wie Anm. 11) 74.

64 Vgl. MENDIETA, Historia (wie Anm. 37) Bd. 2, 60f. (libro IV, cap. 23).

65 BAUR, Christus (wie Anm. 11) 74.

66 Vgl. POMA DE AYALA, Felipe Guamán: Nueva crónica y buen gobierno. Eds. John V. MURRA u. a. 3 Bde. Madrid 1987 (Crónicas de América 29a, 29b und 29c) Bd. 2, 882.

die Zeiten ändern und der einheimische Klerus endlich gefördert werden muss. Nur dank dieser Enzyklika und nicht aufgrund der Propaganda-Instruktion von 1659, wird es beim Zweiten Vatikanischen Konzil einen Paradigmenwechsel geben: Es nahmen daran viele Bischöfe aus Asien und Afrika teil, die das Konzil, so Karl Rahner, zu einer wirklich weltkirchlichen Versammlung machten.⁶⁷

Bei der Propaganda-Instruktion von 1659 ist auch die Kritik von Josef Schmidlin zu berücksichtigen, wenn man Theorie und Praxis vergleicht: Sie wurde so umgesetzt, dass die Einheimischen nie über den Europäern standen und nur dann einen Missionsbezirk leiten konnten, „wenn nur einheimische Priester da waren“.⁶⁸ Tatsächlich war der einheimische Klerus in den Regionen der Propaganda bis zu *Maximum illud* ein zweitklassiger Klerus, ein Hilfsklerus der Europäer.

Einen großen Akkomodationsaufwand gab es aber in der *Missio antiqua*, wenn es darum ging, den Inhalt und den Stil der Evangelisierung an die Kapazität der Zuhörer anzupassen, wie es schon in Amerika der Fall gewesen war. Wir haben bereits darauf hingewiesen, dass sowohl die Indianer als auch die Afrikaner als einfache und unkultivierte Menschen angesehen wurden, etwa wie europäische Bauern. Die Art und Weise, wie die christliche Lehre in diesen Fällen gelehrt wird, folgt der Matrix, die der heilige Augustinus in seinem Werk *De catechizandis rudibus* entworfen hat. Acosta selbst, dem wir bereits mehrmals begegnet sind, hat uns ein schönes Beispiel in den Empfehlungen über die Art und Weise, wie man die Christenlehre den Indianern beibringen sollte, hinterlassen. Sie wurden 1584 in Lima als Teil des *Tercer Catecismo y Exposición de la Doctrina cristiana por sermones* gedruckt. Nachdem er sich auf Augustinus berufen hat, hält Acosta vier Empfehlungen oder Ratschläge fest: sich an die Kapazität der Zuhörer anpassen, nur die elementarsten Dinge des Glaubens oder des ABC lehren, ohne „komplizierte Dinge“ zu predigen; die wesentlichen Punkte mit Nachdruck wiederholen; sich klar, einfach und kurz ausdrücken, „wie bei einem Gespräch unter Freunden“; und schließlich mit guten Argumenten überzeugend wirken, die Lügen und Irrtümer der Zauberer aufdecken und die Zuneigung der Zuhörer wecken.⁶⁹

67 Vgl. RAHNER, Karl: Theologische Grundinterpretation des II. Vatikanischen Konzils. In: DERS.: Schriften zur Theologie. Bd. 14. Zürich 1980, 287–302, hier 288f.

68 SCHMIDLIN, Josef: Katholische Missionslehre im Grundriss. Münster 1923, 311.

69 Ebd., 352–356.

Wenn wir dies mit den vielen Beispielen von Empfehlungen und Ratschlägen einiger italienischer Kapuziner der *Missio antiqua* wie Giovanni Belotti da Romano⁷⁰, Giuseppe Monari da Modena⁷¹ und Bernadino Ignazi d'Asti⁷² vergleichen, werden wir eine große Ähnlichkeit finden: nicht etwa, weil sie Acosta gelesen hätten, sondern weil sie auch dem augustinischen Modell in *De catechizandis rudibus* folgten. Da Modena erinnert z. B. in der 15. Empfehlung die Missionare daran „di usare nei contatti coi nativi un linguaggio molto semplice e di evitare di conseguenza di entrare in ‚cose‘ da niuno die questi paesi intese, perque saria un mettere le margarite avanti li porci, per essere li negri molto ignoranti, et incapaci di tali cose“.⁷³

5. Ausblick

In den Publikationen über die *Missio antiqua* der Kapuziner im Kongo-Reich fehlt manchmal nicht die Kritik der Vergangenheit im Lichte der Gegenwart. Man wirft dann den Kapuzinern ihren Eifer gegen die Fetische vor, ihre schlechte Interpretation der Werte der afrikanischen Religion und Kultur oder dass sie eine Stütze des Kolonialismus waren. Dem „Verstehenshorizont“ in der dritten Phase der Missionsgeschichte wird dabei kaum Rechnung getragen. Gerade dies war das Anliegen dieses Beitrags. Die dritte Phase der Missionsgeschichte ist von Verstehensvoraussetzungen und einem Missionseifer geprägt, die man

70 Vgl. BELOTTI DA ROMANO, Giovanni: Avvertimenti Salutevoli Alli Apostolici Missionarij Specialmente Ne Regni del Congo, Angola, e circonvicini... (c. 1680). Biblioteca del Clero di S. Alessandro. Bergamo, ms. 43. Vgl. FILESI, Studio preliminare (wie Anm. 58) 66–72.

71 Vgl. DA MODENA, Viaggio al Congo (wie Anm. 42). Vgl. FILESI, Studio preliminare (wie Anm. 58) 72–74; PIAZZA, Calogero: La relazione inedita di Fra' Giuseppe da Modena OFM Cap. ‚Viaggio al Congo‘ (1723). In: Africa. Rivista trimestrale di studi e documentazione dell'Istituto italiano per l'Africa e l'Oriente 27, Nr. 2 (6/1972) 247–264; ALMEIDA, Entre gente (wie Anm. 42).

72 Missione in pratica dei P.P. Cappuccini Italiani ne Regni di Congo, Angola e adiacenti, brevemente esposta p. lume, e guida de Missionari a quelle Sante Missioni destinati. Manuscrito de 1747 (89 folios) Atribuído ao P. B. I. d'ASTI. Hier zitiert nach dem digitalisierten italienischen Original (ohne Seitenzählung) in: http://www.comune.torino.it/cultura/biblioteche/iniziative_mostre/mostre/missione/frontespizio.html (zuletzt abgerufen am 25.03.2019). Es gibt eine französische Übersetzung: La Pratique Missionnaire des PP Capucins Italiens dans les royaumes de Congo, Angola et contrées adjacentes, brièvement exposée pour éclairer et guider les missionnaires destinés à ces saintes missions. 1747. Éditions de l'Aucam / E. Desbarax Editeur. Louvain 1931. Vgl. FILESI, Studio preliminare (wie Anm. 58) 74–79.

73 Zitiert nach FILESI, Studio preliminare (wie Anm. 59) 73.

heute schwer verstehen kann. Nicht zuletzt aufgrund der „augustinischen Unterscheidung“ waren die Kapuziner der Kongo-Mission nicht immer imstande, den irenischen Fußspuren ihres Ordensgründers zu folgen. Uns, die wir durch die Gnade der späten Geburt vieles besser wissen, steht nicht zu, über die Glaubensapostel des Entdeckungszeitalters moralisch zu urteilen. Verglichen mit diesen Riesen ist uns von der Geschichte eher die Rolle jener Zwerge vorbehalten, die zwar weiter sehen als sie, aber vergessen, dass sie auf deren Schultern sitzen. Sie waren einfallsreiche Pioniere der frühneuzeitlichen Missionsmethoden sowie waghalsige, mutige und eifrige Verbreiter des Evangeliums auf der ganzen Welt, damit der Herr wiederkomme und diese Welt zu Ende gehe (vgl. Mt 24,14).

Sie lebten auch verkehrstechnisch und gesundheitsmäßig in einer anderen Zeit: Wer in die Mission ging, verabschiedete sich zumeist für immer von der geliebten Scholle; und er musste damit rechnen, Opfer von Schiffbrüchen, Krankheiten oder wilden Tieren zu werden. Zanobi Maria da Firenze schrieb am 18. April 1820 an die Propaganda:

„Di 434 cappuccini venuti in queste missioni, e di cui trovo alcuna memoria, 228 lasciarono la presente vita, e quasi tutti dopo ben poca dimora, in queste parti; gli altri per la maggior parte si ritirano di quà attaccati da varie malattie, e ben pochi ritornarono vivi e sani in Italia“.⁷⁴

In einer anderen Bilanz aus dem Jahr 1708 heißt es über die Jahre zwischen 1673 und 1701, dass in dieser Zeit in Angola und im Kongo 49 Kapuziner gestorben waren; sechs starben bereits unterwegs und 38 kamen am Ende ihrer Arbeit nach Italien zurück, viele davon mit unheilbaren Krankheiten.⁷⁵ Diese „Verlustgeschichte“ christlicher Mission, die auch eine „Heroismushistorie“ ist, wurde bisher kaum erforscht.

74 FILESI, Studio preliminare (wie Anm. 58) 23.

75 Vgl. ebd. 31.