

Globales Christentum

Transformationen, Denkformen,
Perspektiven

Herausgegeben von
Mariano Delgado und Volker Leppin

Schwabe Verlag
Kohlhammer

Dieses Buch ist mit Unterstützung des Hochschulrats
der Universität Freiburg Schweiz veröffentlicht worden.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische
Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2023 Schwabe Verlag, Schwabe Verlagsgruppe AG, Basel,
Schweiz / W.Kohlhammer Verlag GmbH, Stuttgart, Deutschland

Dieses Werk ist urheberrechtlich geschützt. Das Werk einschließ-
lich seiner Teile darf ohne schriftliche Genehmigung
des Verlages in keiner Form reproduziert oder elektronisch
verarbeitet, vervielfältigt, zugänglich gemacht oder verbreitet
werden.

Abbildung Umschlag:

»Der geistliche Jäger«

Aus dem barocken Festsaal des Klosters Benediktbeuern

Bildrechte: Dr. Marion Romberg

Lektorat: Cand. Dr. phil. Miriam Stawski

Umschlaggestaltung: icona basel gmbh, Basel

Cover: Kathrin Strohschnieder, STROH Design, Oldenburg

Layout | Satz: GraphicDesign Sievernich & Rose

Druck: Hubert & Co., Göttingen

Printed in Germany

ISBN Printausgabe 978-3-7965-4928-1 (Schwabe)

ISBN Printausgabe 978-3-17-043775-3 (Kohlhammer)

ISBN eBook (PDF) 978-3-7965-5032-4 (Schwabe)

DOI 10.24894/978-3-7965-5032-4

Das eBook ist seitenidentisch mit der gedruckten Ausgabe
und erlaubt Volltextsuche. Zudem sind Inhaltsverzeichnis
und Überschriften verlinkt.

rights@schwabe.ch

www.schwabe.ch



Inhaltsverzeichnis

| | | |
|----------------------------------|-----|---|
| Vorwort | 9 | Mariano Delgado Volker Leppin |
| Einleitung | | Mariano Delgado Volker Leppin |
| | 11 | Globales Christentum: Transformationen, Denkformen, Perspektiven |
| I | | Gudrun Nassauer |
| Antike und Spätantike | 23 | Allen alles? Innovation und ihre Begründung im paulinischen Christentum |
| | | Mischa Meier |
| | 41 | Das Christentum auf der arabischen Halbinsel und der frühe Islam |
| II | | Christoph Mauntel |
| Mittelalter | 75 | Die (christliche) Welt im Blick. Die Darstellung globaler Christentümer in der mittelalterlichen Kartographie |
| | | Ludwig Steindorff |
| | 99 | Die Einbeziehung des östlichen Europa in die christliche Welt |
| | | Uta Heil |
| | 125 | Heilige Zeiten und feierliche Bekenntnisse. Globale und universale Perspektiven im Christentum des Frühmittelalters |
| | | Niklaus Kuster |
| | 159 | Friedensboten einer geschwisterlichen Welt. Hoffnungen und Ziele der frühfranziskanischen Mission |

- Hans-Joachim Schmidt**
183 Pierre Dubois (um 1300):
Einsatz der Frauen zur Ausbreitung
des Christentums
- Volker Leppin**
197 Konstanz: das Konzil als Repräsentation
des globalen Christentums
- III**
**Entdeckungsfahrten und
Kolonialmission**
- Mariano Delgado**
215 Die Folgen der Entdeckung der Neuen Welt
für die Wahrnehmung des Christentums
- Christoph Nebgen**
239 Die Jesuiten als Akteure einer frühmodernen
Wissensgesellschaft im Kontext der »Missionen«
- Hartmut Lehmann**
255 Der Pietismus als globales Phänomen
- Volker Reinhardt**
267 Montaigne, die Kannibalen, die Frage nach dem
natürlichen Menschen und die Inquisition
- Judith Becker**
281 Repräsentationen »der Anderen«:
Othering in der Basler Mission
- Michael Sievernich SJ**
307 »Mission« als katholische Leitidee im langen
19. Jahrhundert
- IV**
**Aktuelle Formen
des globalen
Christentums**
- Katharina Kunter**
333 Einsatz für eine zivilisierte Welt:
Das Christentum als globale multilaterale
Kraft des 20. Jahrhunderts
- Peter Neuner**
349 Globalisierungsmodelle im Widerstreit

| | | |
|---------------|--|--------------------------------|
| | | Barbara Hallensleben |
| 367 | Einheit und Differenz in der Selbstwahrnehmung der Orthodoxie | |
| | | Claudia Hoffmann |
| 391 | Mission als Grundsäule der ökumenischen Bewegung | |
| | | Klaus Koschorke |
| 409 | Globalisierung des Christentums und die transregionalen Netzwerke missionarischer und indigen-christlicher Akteure im frühen 20. Jh. | |
| | | Klaus Vellguth |
| 433 | Missionswissenschaftliche Netzwerke als Foren der Kommunikation im Zeitalter eines globalen Christentums. Theologische und missionswissenschaftliche Vereinigungen in der Perspektive von <i>Ad gentes</i> und <i>Veritatis gaudium</i> | |
| | | François-Xavier Amherdt |
| 469 | Die Beiträge der französischsprachigen afrikanischen Theologie zum Verständnis des Christentums heute | |
| | | Henning Wrogemann |
| 487 | Globalperspektive oder Zwischenräume? – Zum Profil von <i>Intercultural Theology</i> im Gegenüber zu <i>World Christianity</i> und <i>Anthropology of Christianity</i> | |
| | | Reinhold Bernhardt |
| 503 | Von der »neuen Katholizität« zur »Theology without Walls«. Strategien zur Globalisierung der Theologie | |
| Anhang | 528 Personenregister | |
| | 534 Verzeichnis der Autorinnen und Autoren | |

Die Folgen der Entdeckung der Neuen Welt für die Wahrnehmung des Christentums

von Mariano Delgado

Für das Studium der Geschichte ist seit der Renaissance die Einteilung in Epochen oder Perioden ein heuristisches Mittel. Wir kennen alle die klassische Einteilung der allgemeinen Geschichte – aus westlicher Sicht wohlgermerkt – in Antike, Mittelalter, Frühe Neuzeit und Neuzeit mit verschiedenen Teilperioden wie Spätantike, Früh-, Hoch- und Spätmittelalter, Renaissance und Barock etc. Eine solche Einteilung wird vielfach auch für die Kirchengeschichte übernommen, wobei Strömungen des Protestantismus seit Leopold von Ranke dazu neigen, von der so genannten »Reformationszeit« oder gar vom »Zeitalter der Reformation« als Wendepunkt der Christentumsgeschichte zu sprechen, etwa nach dem Diktum Hegels, wonach die Reformation »die alles verklärende Sonne [...] nach der langen folgenreichen und furchtbaren Nacht des Mittelalters« war.¹ Die Entdeckungszeit mit der globalen Ausbreitung des Christentums ist dann in dieser Sicht ein sekundäres Phänomen, und nicht »der« Kairos der europäischen Christenheit in der Frühen Neuzeit. Ich möchte nun eingangs einige der m. E. interessantesten Periodisierungen der Kirchengeschichte kurz vorstellen, bevor ich meine eigene erläutere und auf die Folgen der Entdeckung der Neuen Welt für die Wahrnehmung des Christentums eingehe.

1 Einige Periodisierungen der Kirchen- bzw. Missionsgeschichte

Im Zusammenhang mit seiner Interpretation des Zweiten Vatikanischen Konzils als epochale kirchengeschichtliche Zäsur hat Karl Rahner eine dreifache »theologische« Periodisierung der Kirchengeschichte vorgeschlagen, die in

¹ G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte (Theorie Werkausgabe 12), Frankfurt a. M. 1970, 491.

ihrer scheinbarer Simplität auf das tiefgründige Problem der Inkulturation aufmerksam macht: »(1) die kurze Periode des Juden-Christentums, (2) die Periode der Kirche in einem bestimmten Kulturkreis, nämlich des Hellenismus und der europäischen Kultur und Zivilisation, (3) die Periode, in der der Lebensraum der Kirche von vornherein die ganze Welt ist.«² Denn die Kirche habe beim Konzil »mindestens anfanghaft ... lehrmäßig als Weltkirche zu handeln begonnen«.³ Eine Unterteilung dieser Perioden durch verschiedene Zäsuren wäre natürlich möglich, aber für Rahner ist »diese Dreiteilung der Kirchengeschichte als solche theologisch richtig«,⁴ ja, sie scheint ihm, »die einzig richtige zu sein«.⁵ Was heute anstünde, wäre dann die Frage, ob in der globalen Christenheit ein afrikanischer oder asiatischer Weg zum Christentum möglich wäre, der die antike dogmatische Matrix als Referenz nimmt, ohne diese in Lehre, Leben und Kult so gut wie 100% mit nur leichten kulturellen Adaptationen reproduzieren zu müssen, wie dies bisher der Fall war. Ein Christentum also, das aus dem »Ritenstreit« seine Lehre gezogen hat und heute weitgehende Inkulturationen erlaubt. Ähnlich dachte Gottlieb Söhngen, der Doktorvater von Joseph Ratzinger, als er etwa nach einem eigenen chinesischen Weg zum Christentum fragte.⁶

Wolfhart Pannenberg ist ein anderer systematischer Theologe, der sich um eine Periodisierung der Christentumsgeschichte bemüht hat.⁷ Ausgehend von den Kategorien Erwählung, Bund und Gericht entwirft er eine stark »geschichtstheologisch« und teilweise auch »reformatorisch« geprägte Sicht der Geschichte mit vier Perioden, die durch ein als Gericht Gottes über die sündige Christenheit verstandenes historisches Ereignis jeweils zu Ende gehen: (1) Periode: Das christliche Imperium; Fehlentwicklung: der Ausschließlichkeitsanspruch und die Verdrängung des jüdischen Volkes aus dem Auswählungsbewusstsein; Gericht Gottes: Aufstieg des Islam. (2) Periode: Die klerikale Theokratie des Mittelalters; Fehlentwicklung: Klerikalismus und Papalismus; Gericht Gottes: morgenländisches Schisma und Reformation. (3) Periode: Die neuzeitlichen Nationalstaaten und Nationalkirchen; Fehlentwicklung: Selbstvergötzung der Nationalidee (Nationalismus); Gericht Gottes: die zwei Weltkriege dieses Jahrhunderts. (4) Periode: Kirche zwischen Kapitalismus und Kommunismus; Fehlentwicklung: die Leugnung der christlichen Wurzeln der abendländischen Freiheitsidee und Kultur; Gericht: der Aufstieg des Kommunismus.

² *Karl Rahner*, Theologische Grundinterpretation des II. Vatikanischen Konzils, in: KRSW Bd. 21/2 (2013) 970-981, hier 975.

³ Ebd., 974.

⁴ Ebd., 975.

⁵ Ebd., 976.

⁶ Vgl. *Gottlieb Söhngen*, Der Weg der abendländischen Theologie. Grundgedanken zu einer Theologie des »Weges«, München 1959, 23.

⁷ Vgl. *Wolfhart Pannenberg*, Die Bestimmung des Menschen. Menschsein, Erwählung und Geschichte, Göttingen 1978, 109-112.

Wir wissen nicht, ob Pannenberg den Fall der Berliner Mauer am 9.11.1989 oder die Attentate vom 11.9.2001 als Fanal für eine fünfte Periode gesehen hat, in der wir uns nun befinden. Es fällt aber auf, dass die Entdeckung der Neuen Welt in seiner eurozentrischen Sicht der Christentumsgeschichte offenbar keine Rolle spielt.

Der dritte Systematiker, der eine interessante Periodisierung der Kirchengeschichte als »Theologiegeschichte« vorgeschlagen hat, ist Hans Küng. Ausgehend von der Theorie des Paradigmenwechsels, mit der Thomas S. Kuhn die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen interpretiert hat,⁸ macht Küng in der Theologiegeschichte verschiedene Paradigmen ausfindig (z. B. Kirchenväter mit Paradigmenwechsel von Origenes zu Augustinus, Scholastik, Reformation, Aufklärung, Moderne), die in seinem eigenen »postmodernen« Paradigma gipfeln.⁹ Die »Missionstheologie« spielt dabei kaum eine Rolle.

Andere Autoren mit einem Blick für die Missionstheologie wie David Bosch entwerfen ein Schema, das unserem Anliegen ebenso wenig gerecht wird.¹⁰ Er spricht von drei Missionsparadigmen, wobei er die griechische Antike dem Missionsparadigma der Ostkirche zuordnet, das Mittelalter dem Missionsparadigma der katholischen Kirche und die Neuzeit dem der protestantischen Reformationen. Wie Michael Sievernich geschrieben hat, insinuiert diese simple konfessionalistische Zuordnung »eine Art Evolutionsschema und unterschlägt dabei die Tatsache, dass die Mission der katholischen Kirche alle Epochen prägte, besonders die Frühe Neuzeit, als Amerika und Asien im Fokus standen«.¹¹

Sievernich selbst spricht lieber von fünf Missionsepochen und geht dabei eher von der Überschreitung geographischer Räume aus: in den ersten fünf Jahrhunderten (1) verbreitete sich das Christentum stetig eher »auf kapillare Weise durch christliche Kaufleute, Beamte, Soldaten oder Unfreie und kleine Gemeinden«;¹² mit der Taufe des merowingischen Königs Chlodwig (499) beginnt symbolisch die Mission des Mittelalters in Europa und Asien (2) wobei der Typ des professionellen Missionars immer mehr an Bedeutung gewinnt; es folgen die Mission der Frühen Neuzeit in Amerika und Asien (3) das 19. Jahrhundert und die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts mit einem besonderen Schwerpunkt in Afrika (4) während die fünfte Epoche von der Dekolonisierung, der Religionsfreiheit und dem Dialog in der

8 Vgl. *Thomas S. Kuhn*, Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen, Frankfurt 2¹⁹⁸⁴.

9 Vgl. *Hans Küng*, Theologie im Aufbruch (HKSW18), Freiburg 2018.

10 Vgl. *David J. Bosch*, Mission im Wandel. Paradigmenwechsel in der Missionstheologie, Gießen 2012.

11 *Michael Sievernich*, Epochen der Evangelisierung. Ein kurzer Blick auf eine lange Geschichte, in: *Klaus Krämer / Klaus Vellguth* (Hgg.), Evangelisierung. Die Freude des Evangeliums miteinander teilen (Theologien der einen Welt 9), Freiburg i. Br. 2015, 21-39, 24.

12 Ebd., 25.

gegenwärtigen Globalisierung geprägt ist (5) Sievernichs Interpretation, die seinem Standardwerk *Die christliche Mission. Geschichte und Gegenwart* zugrunde liegt,¹³ ist bestechend, weil sie in den genannten Epochen so gut wie allen großen Christentumsformen gerecht zu werden versucht. So schreibt er über das Mittelalter, dass es zwei große parallele Missionsbewegungen kannte, »die jeweils etwa ein Jahrtausend währten: in Europa durch die westliche Kirche mit Sitz in Rom, in Asien durch die assyrische Kirche des Ostens mit Sitz in Bagdad. Unter den Völkern Europas sollte sich das Christentum dauerhaft verwurzeln, während es in Asien nur punktuell präsent blieb.«¹⁴ Der heuristische Wert solcher Einteilungen der Geschichte des Christentums hängt von den Kriterien ab, die ihnen zugrunde liegen.

2 Meine eigene Periodisierung

Für die Periodisierung, die ich hier vorschlagen möchte, gehe ich einerseits von einem eher formalen geographischen Kriterium der steten Überschreitung bzw. Erweiterung der Grenzen der Christenheit aufgrund der missionarischen »Geht-hin-Denkform« des Christentums und andererseits von einem eher inhaltlichen Kriterium des Wandels in der missionstheologischen Denkform aus. Mit der Kombination dieser zwei Kriterien und bezogen zunächst auf den Weg des westlichen Christentums ließen sich dann folgende drei Grundepochen unterscheiden:

1 Die Ursprungsprägung Das Christentum wird so zusagen in die römisch-griechische Welt hinein geboren. Auf dem Boden des Hellenismus entsteht seine dogmatische Prägung in der Lehre, während Leben/Recht und Kult auch römisch beeinflusst sind. Dies alles, verkörpert durch die Beschlüsse der ersten Konzilien und die Schriften der Kirchenväter, bildet die erste Denkform des Christentums, seine Ursprungsprägung, während seine geographischen Räume nach und nach mit denen des römischen »mundus« und der angrenzenden Gebiete konvergieren.

¹³ Darmstadt 2009.

¹⁴ *Sievernich*, *Epochen* (Anm. 11), 29f. Für weitere Epochen-einteilungen aus katholischer Sicht vgl. *Alphons Mulders*, *Missionsgeschichte. Die Ausbreitung des katholischen Glaubens*, Regensburg 1960; *Josef Schmidlin*, *Die Missionsunterschiede der drei kirchlichen Zeitalter* (Altertum, Mittelalter und Neuzeit), in: *ZMR* 13 (1923) 12-20.

¹⁵ Hier zitiert nach *Kurt Koch*, *Christsein im neuen Europa. Provokationen und Perspektiven*, Freiburg/Schweiz 1992, 202.

¹⁶ *Paulus Orosius*, *Die antike Weltgeschichte in christlicher Sicht*, 2 Bde. Übersetzt von Adolf Lippold. Eingeleitet von Carl Andersen, Zürich/München 1985-1986, hier Bd. 2, 9 (V, 2, 1).

¹⁷ *Aurelius Augustinus*, *Der Gottesstaat – De civitate Dei*. Bd. 2 (XV-XXII), in deutscher Sprache von Carl Johann Perl, Paderborn 1979, hier Buch XXII, 8: CCL 48/815.

Entscheidend für den weiteren Verlauf sind die drei Merkmale des Christentums aus dieser Zeit, angefangen mit dem neuen »Volk-Gottes-Begriff«, in dem es »nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau« gibt, denn alle Christen und Christinnen sind »einer in Christus Jesus« und »Abrahams Nachkommen, Erben kraft der Verheißung« (Gal 3,28-29). Aufgrund dieses Volk-Gottes-Begriffs, der mit dem römischen Universalismus konvergiert, war das Christentum imstande, Menschen aus verschiedenen Völkern und Kulturen in eine neue Religion universaler Geschwisterlichkeit zusammenzuführen. Dazu kommt als zweites Merkmal die »Translations- und Inkulturationsfähigkeit«, die im Apostelkonzil in Jerusalem (Apg 15) mit dem Verzicht auf die Beschneidung der Heidenchristen zum Ausdruck kommt, aber auch darin, dass das Christentum von Anfang an keine Sprache als Offenbarungsvehikel sakralisiert/tabuisiert, denn das Wort Gottes ist Jesus selbst, von dem die Schriften des Neuen Testaments in jeder Sprache berichten können. Das dritte Merkmal ist die praktizierte »Kultur der Barmherzigkeit«, Kern einer neuen Moral, die von der Würde eines jeden Menschen als Abbild Gottes geprägt ist und die antike Welt am meisten beeindruckt haben dürfte. Selbst Kaiser Julian (360-363), der nach der »Konstantinischen Wende« das Rad der Geschichte wieder umdrehen wollte, bestätigt die moralische Anziehungskraft der Christen, wenn er von ihnen schreibt, dass es deren Menschenfreundlichkeit gegen die Fremden, die Vorsorge für die Bestattung der Toten und die vorgebliche Reinheit des Lebenswandels seien, die ihre »Sekte« am meisten gefördert haben.¹⁵

Diese erste Epoche, in der die »professionellen« Missionare weitgehend fehlen, erreicht ihren Höhepunkt zu Beginn des 5. Jahrhunderts, als der hispanische Presbyter und Augustins Schüler Paulus Orosius schreiben konnte, wo man als Römer und Christ auch hinkomme, finde man »Zuflucht«, denn überall sei »ein Vaterland, ein Gesetz und eine Religion«: »Die Breite des Ostens, die Ausdehnung des Nordens, die südliche Weite, die sehr ausgedehnten und sehr sicheren Wohnsitze der großen Inseln sind meines Rechtes und meines Standes, weil ich zu Christen und zu Römern als Römer und als Christ komme.«¹⁶ In diesem römisch-christlichen »mundus« konnte auch Augustinus über die verbliebenen Heiden, die nach Wunder oder Zeichen für die Überlegenheit des christlichen Glaubens verlangten, mit Verwunderung schreiben: »Magnum est ipse prodigium, qui mundo credente non credit« (wer immer noch Wunder braucht, um sich zum Glauben zu entschließen, »ist selber eine ganz und gar wunderliche Erscheinung, da er nicht glaubt, wo die Welt glaubt«).¹⁷

2 Völkerwanderung und Islam In Spätantike und Frühmittelalter fand ein doppelter Zusammenbruch des alten römisch-christlichen »mundus« statt, und zwar durch die Völkerwanderung und den Islam. Bei der Völkerwanderung handelt es sich um Völker, die diesen »mundus« bewunderten

und religionsgeschichtlich gesehen von »außerchristlichen« Religionen geprägt waren, d. h. von Religionen, von denen wichtige Elemente in die Ursprungsprägung des Christentums während der ersten Epoche nicht eingegangen waren, und die von ihrem Selbstverständnis her auch nicht resistent oder autoimmunisiert gegen christliche Mission waren. Die Kirche versucht im Mittelalter, die Germanen und Slawen kulturell und religiös in das christliche Projekt zu integrieren – mit den dazu nötigen »kleinen« Anpassungen der Ursprungsprägung an ihre Sprache und Mentalität, wie es in der zweiten Epoche der Missionsgeschichte die Norm sein wird.¹⁸ Dies setzte die Kirche mit verschiedenen Missionsmethoden um, u. a. mit Wandermönchen als professionellen Missionaren, aber auch nach dem germanischen Gefolgschaftsprinzip des »cuius regio eius et religio« avant la lettre. Viele Kirchenhistoriker würden das Urteil Joseph Lortz' sicherlich unterschreiben: »In dieser religiösen und geistigen Erziehung der neuen Völker durch die Kirche ist das ganze Mittelalter grundgelegt.«¹⁹

Gravierender war für die Kirche ab dem 7. Jahrhundert der Einbruch des Islam in die Ursprungsgebiete des Christentums Palästina und Nordafrika. Denn als »nachchristliche« Religion, die nach dem Christentum kommt und dieses als »wahre Religion« ersetzen möchte, war der Islam religions-theologisch gesehen »immunisiert« gegen Missionsversuche aus der »falschen« christlichen Religion; vielmehr stellte er eine attraktive Alternative zum Religionswechsel dar, der mit der »strukturellen Gewalt« der hohen Kopfsteuer bei Nicht-Konversion indirekt gefördert wurde.

Das Ergebnis dieses doppelten Einbruchs in den römisch-christlichen »mundus« war, dass im 15. Jahrhundert, zu Beginn der Entdeckungsfahrten, die Grenzen der Christenheit sich zwar verschoben hatten (von Nordafrika und dem Nahen Osten nach Mittel- Ost- und Nordeuropa), aber die Zahl der Christen und Christinnen de facto um 1500 nicht höher als um 500 war. Geändert hatte sich allerdings im Mittelalter die missions-theologische Denkform des Christentums, und zwar im Sinne einer Verengung der Kirchenvätertheologie, die auch ein inklusives Denken in Bezug auf das Heidentum oder vorchristliche Religionen im Sinne der »ecclesia ab Abel«

¹⁸ Vgl. u. a. *Arnold Angenendt*, *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, Darmstadt 42009.

¹⁹ *Joseph Lortz*, *Geschichte der Kirche in ideengeschichtlicher Betrachtung*, Münster¹⁴1948, 97.

²⁰ *Heinrich Denzinger*, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum/Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*. Lateinisch-Deutsch, hg. von *Peter Hünermann* Freiburg i. Br. 432010), DH, Nr. 1351.

²¹ *Wilhelm G. Grewe*, *Fontes Historiae Iuris Gentium/Quellen zur Geschichte des Völkerrechts*. Bd. 1, Berlin/New York 1988, 350.

oder der »praeparatio evangelica« kannte. Nun geht es um die Ausschließlichkeit der Papstkirche. Dafür steht u. a. die Dogmatisierung des »extra ecclesiam nulla salus« beim Konzil von Florenz (1442) nicht nur gegenüber Juden und Heiden, sondern auch im Verhältnis zu den »schismatischen« Kirchen ohne Kommunion mit Rom.²⁰

Die zweite Verengung betrifft das so genannte Missionsrecht. Im 13. Jahrhundert, als die professionellen Missionare mit der Gründung der Bettelorden einen großen Schub bekamen und einige davon jenseits der Grenzen des christlichen »mundus« auch bei den Moslems, den Mongolen und Chinesen in Afrika und Asien den christlichen Glauben als einzigen Weg zum Heil nach Mk 16,16 predigen wollten, formulierte Papst Innozenz IV. im Jahr 1243 in einem Dekretale-Kommentar das dazu passende »Missionsrecht«. Er bekräftigte darin das Recht der Christen auf Verkündigung des Evangeliums auf der ganzen Welt, ein Recht, das die Herrscher der Heiden nicht behindern dürfen, ohne von den christlichen Herrschern dafür bestraft zu werden. Auf die rhetorische Frage, die er sich selbst stellte, ob dies in Umkehrschluss auch bedeutete, dass christliche Herrscher ihrerseits verpflichtet wären, etwa Verkünder des »betrügerischen« Islam zu dulden, antwortete er: »Man darf über jene nicht in gleicher Weise urteilen wie über uns, da sie im Irrtum befangen sind, wir aber auf dem Weg der Wahrheit gehen, was uns als Glaubensgewissheit verbürgt ist.«²¹

3 Der große Wandel mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil Bis zum Konzil kann ich im Hinblick auf die genannten zwei Verengungen der Tradition im Bereich des Heils-Exklusivismus und des Missionsrechts keinen Wandel in der katholischen Kirche erkennen. Deshalb möchte ich vorschlagen, von einer langen zweiten Epoche der Missionsgeschichte zwischen dem Einbruch des Islam im 7. bzw. dem Mendikantenaufbruch im 13. Jahrhundert und dem Vatikanum II zu sprechen. Dieses steht als Fanal für eine dritte, neue Epoche, in der wir von allgemeiner Religionsfreiheit statt vom einseitigen Missionsrecht sprechen, sowie von der Anerkennung des Wahren, Schönen und Guten in anderen Religionen, vom Heilsinklusionismus durch die Mittlerschaft Christi (vgl. *Gaudium et spes* 22, und *Ad gentes* 7, aber auch *Lumen gentium* 16) und vom ökumenischen und interreligiösen Dialog statt von der Verkettung anderer Konfessionen oder der Betrachtung anderer Religionen als falsche oder defizitäre Religionen im Schatten eines Heils-Exklusivismus der Papstkirche.

Zwischen dem Einbruch des Islam und dem Konzil haben sich zwar die Grenzen des christlichen »mundus« verschoben bis hin zur Entstehung einer Weltkirche oder einer wahrhaft globalen Christenheit in allen Kontinenten

dank der Dynamik der Missionsgeschichte seit der Entdeckung der Neuen Welt. Demographisch ist das Christentum dabei zur größten Weltreligion geworden. Die Denkform hat sich jedoch bis zum Konzil kaum geändert – das ist die Tragik der katholischen Mission im Entdeckungszeitalter: dass sie auf die Völker der Neuen Welt theologisch nicht vorbereitet war; dass sie die mittelalterliche bzw. tridentinische Denkform mit kleinen Anpassungen nach Übersee unter dem Schutz christlich-europäischer Kolonialmächte transportierte und das Missionsrecht wie im 13. Jahrhundert verstand; dass sie dabei zwar die »Kultur der Barmherzigkeit« pflegte, aber dass sie den Volk-Gottes-Begriff durch einen europäischen Ethnozentrismus gegenüber anderen Völkern einschließlich des einheimischen Klerus sowie durch die Hinnahme der »Negersklaverei« verdunkelte; und schließlich, dass sie ihre Translations- und Inkulturationsfähigkeit ängstlich bremste, wenn es in dieser Zeit zu einem »Ritenstreit« kam.

Auch die Kirchen- und Theologiegeschichte ist nicht unschuldig: oft kommt der Wandel zu spät, weil man zu wenig gelernt hat, auf die Zeichen der Zeit zu schauen und auf die Propheten zu hören.

3 Einige Folgen der Entdeckung der Neuen Welt für das Christentum

Wie reagierten nun die katholische Kirche und ihre Theologen auf die Entdeckung der Neuen Welt, auf eine historische Stunde oder einen »Kairos«, von dem der amerikanische Historiker Kenneth Scott Latourette geschrieben hat, dass niemals zuvor einer anderen Religion die Möglichkeit zuteil geworden war, »auf einen so großen Teil der Menschheit Einfluss zu gewinnen«?²² Erstmals seit dem Zusammenbruch des römisch-christlichen »mundus« erlebte die Kirche zwischen 1500 und 1800 drei Jahrhunderte des geographischen »und« demographischen Wachstums.

Die erste Reaktion war das Staunen und das Fragen. Es wurden viele Fragen gestellt: nach der Natur der Neuen Welt, nach der Zivilisations- und Glaubensfähigkeit der neuentdeckten Menschen, nach der ethischen Rechtmäßigkeit der Eroberung und Unterwerfung, nach der Evangelisierungsart und den Missionsmethoden, nach der providentiellen Bedeutung der katholischen Missionserfolge in einer Zeit, in der ein bedeutender Teil Europas sich von der Papstkirche trennte.

Die tiefe geschichtstheologische Frage, warum so viele Menschen 1500 Jahre nach Christus von der Vorsehung außerhalb des alten »mundus« scheinbar vergessen wurden, wurde damals im frommen Glauben stillgelegt – oder mit für uns heute skurrilen Interpretationen der Geschichte beantwortet. Warum die Frohe Botschaft des Evangeliums manche Völker früher und andere später

erreicht, ist ein tiefes Geheimnis. Bartolomé de Las Casas war mit Augustinus davon überzeugt, dass wir nicht fragen sollten: »Warum jetzt?« – oder: »Warum so spät?« – oder: »Warum erst nachher?«²³ Es genüge zu glauben und zu hoffen, dass Gottes unergründliche Weisheit allen und jedem einzelnen Menschen in Liebe gerecht wird: »Machtvoll entfaltet sie ihre Kraft von einem Ende zum andern und durchwaltet voll Güte das All« (Weish 8,1).²⁴

Um 1600 konnten sich die Mestizen und Kreolen, d. h. die Nachfahren aus der Mischung von Spaniern und Indianern oder die in der Neuen Welt geborenen Spanier, nicht damit zufrieden geben. Sie fühlten sich als »Amerikaner« und sahen in der Geringschätzung und Verteufelung der indianischen Religionen und Kulturen durch die Missionare auch eine Beleidigung ihrer langsam keimenden kulturellen Identität. Indem sie nun die indianischen Religionen positiv deuteten, versuchten sie die geistigen Voraussetzungen für ein Miteinander von Indianern, Mestizen und Kreolen zu schaffen – dazu war eine neue Interpretation der Geschichte nötig. Die indianischen Mythen, die von einem alten Kulturheros mit Tunika und Bart, ja einem »weißen Gott« – *Viracocha* bei den Quechua und Aymara, *Zumé/Zomé* oder *Sumé* bei den Tupí-Völkern, *Bochica* bei den Chibcha, *Quetzalcóatl* bei den Azteken oder *Cuculcan* bei den Maya – berichteten, konnten im Lichte des neuen Erkenntnisinteresses mühelos als legendäre Erinnerung an eine Urevangelisierung durch den Apostel Thomas uminterpretiert werden. Denn aufgrund apokrypher Literatur, die mit viel Fantasie gelesen wurde, dachte man, dass dieser Apostel nach Osten gegangen und nicht nur in Indien, sondern auch jenseits des Ganges bis in Amerika gepredigt hatte. Am deutlichsten ist die Tendenz zur Rehabilitierung der indianischen Vergangenheit bei dem peruanischen Augustiner und Kreolen Antonio de la Calancha spürbar, für den der Apostel Thomas nicht zuletzt aus Gründen »evangelischer Vorsehungsgerechtigkeit« in der Neuen Welt gepredigt haben muss: Warum sollte die Verkündigung oder die universale Erlösung des Christentums räumlich auf die Alte Welt begrenzt gewesen sein? Denen, die solches behaupten, warf Calancha schlichtweg vor, sie suchten einen Vorwand, um die Verteufelung der indianischen Religionen und Kulturen mit gutem Gewissen vorantreiben zu können. Seine Gegenthese lautete: Die Indianer sind genauso Christen der ersten Stunde gewesen wie die Spanier,

22 Kenneth Scott Latourette, *Geschichte der Ausbreitung des Christentums*, Göttingen 1956, 47.

23 Bartolomé de Las Casas, *Werkauswahl*, Bd. 2: *Historische und ethnographische Schriften*, hg. von Mariano Delgado, Paderborn 1995, 176.

24 Zitiert von Bartolomé de Las Casas, *Werkauswahl*, Bd. 1: *Missionstheologische Schriften*, hg. von Mariano Delgado, Paderborn 1994, 108 und an vielen anderen Stellen (s. *Bibelstellenregister*).

doch im Verlauf der Zeit verdunkelte sich das Licht des Glaubens durch den Mangel an Priestern und Lehrern, der die Arbeit des Teufels begünstigte. Sehen wir genauer hin, so stellten viele ihrer Riten nicht die radikal zu beseitigende teuflische »Nachäffung der wahren Religion« – so die gängige These der Missionare – dar, sondern lediglich vom Heidentum überwucherte christliche Sakramente und Feste; diese würden dann wieder an die Oberfläche kommen, wenn man behutsam die heidnische Patina abtrüge, an der die Indianer keine allzu große Schuld hätten, da sie während so vieler Jahrhunderte von der Kirche der Macht des Teufels allein überlassen wurden.

Viel lohnender ist die Beschäftigung mit anderen Fragen, zu denen die Entdeckung der Neuen Welt führte, und die bereits 1511 bei der Adventspredigt des Dominikaners Antón Montesino an die Spanier in Santo Domingo laut wurden: »Mit welchem Recht und mit welcher Gerechtigkeit haltet ihr diese Indios in solch grausamer und entsetzlicher Knechtschaft? [...] Sind sie etwa keine Menschen? [...] Seid ihr nicht verpflichtet, sie wie euch selbst zu lieben?«²⁵ Wie so oft musste das Evangelium zunächst und vor allem »in der Kirche« gepredigt werden. Bei diesem Ereignis, einem der spirituellen Gipfel der Weltgeschichte, meldet sich die Stimme des christlichen Gewissens mit prophetischer Sensibilität für das Unrecht und Kompassion mit fremdem Leid zu Wort. Die Fragen Montesinos konnten die Kolonialmaschinerie nicht aufhalten, aber sie eröffneten eine kolonial-ethische Kontroverse.

3.1 Mit welchem Recht?

Ich kann hier auf diese Kontroverse nicht näher eingehen, die ich in anderen Publikationen ausführlich behandelt habe.²⁶ Es genüge hier zu sagen, dass Francisco de Vitoria (†1546), Juan Ginés de Sepúlveda (†1573) und Bartolomé de Las Casas (†1566) die darin vorkommenden Positionen paradigmatisch verkörpern; und dass es eine solche Debatte bei den anderen kolonialen bzw. imperialistischen Expansionen christlicher Völker seit dem 16. Jahrhundert nicht gegeben hat.

Der Dominikaner und Salamanca-Professor *Francisco de Vitoria* äußerte sich nur, weil die Frage nach dem Recht der spanischen Expansion in der Neuen Welt eine umstrittene sei und man sie »nicht allein den Rechtskundigen« überlassen dürfe; da es um die Instanz des Gewissens gehe, sei sie vielmehr »Aufgabe der Theologen«.²⁷ Vitoria, ein subtiler Scholastiker, behandelte die Frage im Stil einer Quaestio, bei der man die verschiedenen Argumente sorgfältig abwägt. Im ersten Teil seiner Vorlesung *De Indis* (Über die Indios) im Frühjahr 1539 demontierte er die angeblichen legitimen Gründe

für Eroberungskriege und zivilisatorische Obhut der Spanier, einschließlich der päpstlichen Konzessionsbulle von 1493, die nur als Evangelisierungsauftrag verstanden wird, nicht als Herrschaftsübertragung. Denn für die guten Scholastiker hatte der Papst keine direkte Gewalt über die Ungläubigen. Im zweiten Teil erläuterte Vitoria die Gründe für ein humanitäres Interventionsrecht – nicht zuletzt um die Faktizität der seit mehr als vierzig Jahren stattgefundenen Expansion zu rechtfertigen und die Krone zu beruhigen. Die wichtigsten Interventionsargumente sind die Verletzung des Migrations- und des Missionsrechts der Spanier durch die Indianer.

Ausgehend vom Vernunftpostulat, dass am Anfang der Welt es jedem erlaubt gewesen sei, überall hinzugehen, und dass seitdem das Menschengeschlecht eine universale Republik, gleichsam eine »Kommunikationsgemeinschaft« (»... totus orbis, qui aliquo modo est una republica ...«²⁸) bilde, forderte Vitoria für die Spanier – modern ausgedrückt – die freie Ein- und Auswanderung, das Recht auf Niederlassung, den freien Handel, die freie Ausbeutung der Naturressourcen und das Einbürgerungsrecht. Die Spanier dürfen dieses Migrationsrecht beanspruchen, sofern ihre Präsenz den Indianern keine Nachteile oder Schäden bringe. Aber wer bestimmt das? Dass die Spanier die Interpretationshoheit behalten, geht aus diesem Schluss hervor: Wenn die Indianer die Spanier angreifen, auch nachdem diese ihnen bedeutet haben, dass sie keinen Nachteil oder Schaden von ihnen hätten, so dürfen die Spanier Gewalt anwenden, »weil es erlaubt ist, Gewalt mit Gewalt abzuwehren«.²⁹ Sogar Schüler Vitorias wie Melchor Cano und Domingo de Soto (von Las Casas ganz zu schweigen) mussten betonen, dass die Spanier nicht als Wanderer, sondern als Invasoren auftraten: »Kämen die Franzosen so nach Spanien, würden die Spanier das nicht dulden«.³⁰

Ähnlich verhält es sich mit dem Missionsrecht. Aus dem Sendungsbefehl Christi und aus dem Evangelisierungsauftrag des Papstes leitete Vitoria ein mehrstufiges Interventionsrecht ab, »bis sich Gelegenheit und Sicherheit

25 *Las Casas*, Werkauswahl, Bd. 2 (Anm. 23), 226.

26 Vgl. u. a. *Mariano Delgado*, »Mit welchem Recht ... ?« – Die Kontroverse über die Legitimität der Unterwerfung der Indios durch die Spanier im 16. Jahrhundert, in: *ders./Volker Leppin/David Neuhold* (Hgg.), Ringen um die Wahrheit. Wissenskonflikte in der Christentumsgeschichte (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte 15), Fribourg/Stuttgart 2011, 157–187.

27 *Francisco de Vitoria*, Vorlesungen (Relectiones), 2 Bde. (Theologie und Frieden 7 und 8), hg. von *Ulrich Horst/Hans-Gerd Justenhoven/Joachim Stüben*, Stuttgart/Berlin/Köln 1995–1997, hier Bd. 2, 372–373 und 380–383 (De Indis I, praeludium 8).

28 *Vitoria*, Vorlesungen (Anm. 27), Bd. 1, 156–157 (De potestate civili 21–22).

29 *Vitoria*, Vorlesungen (Anm. 27), Bd. 2, 468–469 (De Indis I 3, 1).

30 So z. B. Melchor Cano, hier zitiert nach *Ulrich Horst*, Leben und Werke Francisco de Vitorias, in: *Vitoria*, Vorlesungen (Anm. 27), Bd. 1, 13–99, hier 94.

zur Verkündigung des Evangeliums (und zum Schutz der Bekehrten) einstellen.«³¹ Dass ein solches Missionsrecht nicht reziprok gelten, sondern nur von den Christen beansprucht werden konnte, gehörte, wie schon erwähnt, zu den selbstverständlichen Annahmen des »christlichen Europa« seit dem 13. Jahrhundert.

Am innovativsten ist bei Vitoria die universale Orbis-Idee, die Betrachtung der einen Welt als Rechtsgemeinschaft, zumindest in formaler Hinsicht. Denn die Anwendung des Migrations- und Missionsrechts ohne Reziprozität zeigt, dass es sich darin nicht um ein wirklich universelles Völkerrecht handelte, wie es heute intendiert wird, sondern um ein zum Wohle der christlichen Welt verstandenes Völkerrecht.

Seine Beteiligung an der Kontroverse rechtfertigte der Humanist und Hofchronist *Ginés de Sepúlveda* mit der eitlen Bemerkung, er dürfe nicht schweigen, »wenn so viele redeten.«³² Mit seinem Werk *Democrates secundus* (1544) wollte er »andere Gründe für einen gerechten Krieg gegen die Indianer« ins Spiel bringen, »die nicht so oft zur Anwendung kommen, aber als sehr gerecht gelten und dem natürlichen sowie dem göttlichen Gesetz« entsprechen.³³ Diese sind die aristotelische Lehre der Sklaven von Natur, die Sünde des Götzendienstes, die Befreiung von Unschuldigen aus dem sicheren Tod in Menschenopfern, und schließlich die Erleichterung der Evangelisierung.

Wie der in Paris lehrende Nominalist John Major bereits 1509, aber viel ausführlicher, stufte Sepúlveda alle Indianer als »Sklaven von Natur« ein, als Menschen, die unfähig wären, sich selbst als Personen und ihre Gemeinwesen vernünftig zu regieren und die sich deswegen zu ihrem eigenen Wohl den Spaniern freiwillig unterwerfen oder von diesen »wie wilde Tiere« mit Gewalt dazu gezwungen werden sollten.

Sünden wider die Natur wie Sodomie und Menschenopfer, Folgen des »teuflischen« Götzendienstes, rechtfertigten den Krieg, weil sie bei den Indianern von ihren Gesetzen gutgeheißen werden, d. h. als öffentliche, strukturelle Sünden zu betrachten wären. Hatte Augustinus geschrieben, ein Krieg sei nur als Antwort auf erlittenes Unrecht gerecht, so meinte Sepúlveda, dass es hier um das Unrecht gegen Gott ginge, »das ja auch am meisten der Rache würdig ist.«³⁴

Die Befreiung der Unschuldigen war für ihn, wie für Vitoria, ein Gebot der Nächstenliebe, zu dem man vom Naturrecht verpflichtet wäre. Sepúlvedas Akzent lag darin, dass er – den Berichten von Hernán Cortés Glauben schenkend – von über 20'000 Menschen sprach, die allein in Mexiko den Götzen jährlich geopfert wurden. Die Menschenopfer gewannen damit den Charakter einer »Massenvernichtungswaffe«, die man schnell aus der Welt schaffen müsste.

Auch die präventive Herrschaftsübernahme zwecks Erleichterung der Christianisierung war für Sepúlveda eine Folge des Liebesgebots, damit eine unendliche Zahl von Menschen, die »in der gefährlichen Finsternis« umherirrte, »auf dem nächstgelegenen und kürzesten Weg zum Licht der Wahrheit« angezogen würde.³⁵

Sepúlveda ist ein Humanist, kein Scholastiker. Das merkt man nicht nur an seinem eleganten Latein, sondern auch an der Art und Weise, wie er mit theologischen Argumenten (Unglaube, Missionsrecht, Spanier als Vollstrecker des Zornes Gottes) umgeht.

Anders als Vitoria und Sepúlveda war *Bartolomé de Las Casas* seit 1502 ein Augenzeuge der Expansion. Er hatte die von den Hunden und den Waffen der Spanier zerfleischten Leiber der Indios mit einem mitleidigen Herzen wahrgenommen. Die Schrecken des Krieges beschrieb er daher mit einer empathischen Feder, welche Kompassion mit den Opfern und Entsetzen über das Wüten von »Christen« wecken möchte. Und diese Feder hat die Schärfe eines Schwertes!

Las Casas klagte einen Perspektivenwechsel ein. Er fragte sich, ob ein John Major – oder ein Sepúlveda – so sprechen würde, »wenn er selbst ein Indianer wäre.«³⁶ Während man seit Sokrates unter Apologie die Verteidigung der eigenen Position versteht, schreibt Las Casas 1551-1553 seine *Apologia* zur Verteidigung der anderen. Dass sie manchmal idealisierende Züge trägt – so z. B. wenn er von den Indios der Bahamas sagt, sie seien so einfältig, gelassen und friedfertig, dass es scheine, »Adam habe in ihnen nicht gesündigt«³⁷ –, darf nicht verschwiegen werden.

Die Indianer seien keine Sklaven von Natur, sondern zivilisations- und glaubensfähig wie wir, ja, »unsere Brüder, für die Christus sein Leben hingegeben hat.«³⁸ Ihre Kulturen seien nicht barbarisch, sondern in ethischer Hinsicht besser als die meisten der Antike. Ihre Religionen seien als redliches Verlangen nach dem wahren Gott zu verstehen. Selbst die bestialischen Menschenopfer seien Ausdruck davon, wenn auch durch das Fehlen des Glaubenslichtes ein irregeleiteter. Wenn die Indianer nach wiederholter Ermahnung Menschenopfer beibehielten, könnte man sie unter Anwendung

31 *Vitoria*, Vorlesungen (Anm. 27), Bd. 2, 476-477/De Indis I 3,2). (*Delgado*, Recht [Anm.26], 169).

32 *Juan Ginés de Sepúlveda*, *Demócrates segundo* – o De las justas causas de la guerra contra los Indios, (lat.-span.), hg. von *Ángel Losada*, Madrid 1984, 1-2.

33 Ebd., 19.

34 Ebd., 60.

35 Ebd., 64.

36 *Bartolomé de Las Casas*, *Obras completas*, hg. von Paulino Castañeda, Bd. 9, Madrid 1988, 604.

37 *Ders.*, *Obras completas* (Anm. 36), Bd. 8, Madrid 1992, 1319.

38 *Ders.*, *Obras completas* (Anm. 36), Bd. 9, 664.

eines gemäßigten Zwangs daran hindern, sie aber nicht dafür bestrafen oder ihnen Herrschaft und Güter wegnehmen; und zuvor sollte man abwägen, ob die Zahl der unschuldigen Opfer aufgrund der Intervention größer wäre, als die Zahl derer, die man vor dem ungerechten Tod zu retten beabsichtige – wobei Las Casas meinte, dass die Eroberungskriege der Christen das größere Übel seien.

Las Casas' Apologie gipfelt in einem Manifest der Einheit des Menschengeschlechts:

»So gibt es denn ein einziges Menschengeschlecht, und alle Menschen sind, was ihre Schöpfung und natürlichen Bedingungen betrifft, einander ähnlich, und niemand wird unterrichtet geboren [...] Alle Völker der Welt haben Verstand und freien Willen und das, was sich beim Menschen aus diesen beiden Vermögen ergibt, nämlich die Entscheidungsfreiheit, und demzufolge haben alle die innere Kraft und Befähigung oder Eignung und den natürlichen Hang zum Guten, um in Ordnung, Vernunft, Gesetzen, Tugend und allem Guten unterwiesen, für sie gewonnen und zu ihnen geführt zu werden.«³⁹

Ein solches Menschenbild, das auch in der Allgemeinen Menschenrechts-erklärung der Vereinten Nationen von 1948 zu finden ist, wenn auch ohne Gottesbezug, ist die Bedingung der Möglichkeit einer partnerschaftlichen Weltordnung, wie sie heute intendiert wird.

3.2 Sind sie etwa keine Menschen?

Mit seinem Manifest der Einheit des Menschengeschlechts beantwortete Las Casas deutlich die zweite Grundfrage Montesinos 1511: Die Indianer sind Menschen wie wir, d. h. zivilisations- und glaubensfähig. Dies entsprach dem allgemeinen Trend bei den Missionaren. Denn die rhetorischen Fragen Montesinos deuteten bereits eine solche Antwort an. Für die Franziskaner der Mexiko-Mission und für Las Casas waren die Indianer sogar besser als

³⁹ *Las Casas*, Werkauswahl, Bd. 2 (Anm. 23), 377.

⁴⁰ *Klaus Koschorke / Frieder Ludwig / Mariano Delgado* (Hg.), *Aussereuropäische Christentums-geschichte: Asien, Afrika, Lateinamerika 1450-1990* (Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen 6), 5. Auflage (Durchgesehener Nachdruck der Ausgabe von 2012), Göttingen 2021, 226.

⁴¹ Aus der Welt der Azteken. Die Chronik des Fray Bernardino de Sahagún. Mit einem Vorwort von Juan Rulfo. Übersetzung von Leonhard Schultze Jena, Eduard Seler und Sabine Dedenbach-Salazar-Sáenz. Ausgewählt und mit einem Nachwort versehen von *Claus Littscheid*, Frankfurt am Main 1989, 14-15.

die Europäer für das Christentum geeignet, weil ihnen der Hauptlaster der europäischen Renaissance, nämlich die Habgier, fehlte. Die Mendikanten konnten erreichen, dass Papst Paul III. 1537 mit der Bulle *Sublimis Deus* (2.6.1537, auch *Veritas ipsa* genannt) die Zivilisations- und Glaubensfähigkeit der Indianer, d. h. ihre Menschenwürde proklamierte, aber auch dass er die friedliche Evangelisierung betonte und ausdrücklich festhielt, dass sie »ihrer Freiheit und ihres Besitzes nicht beraubt werden [...]. Auch ist es nicht erlaubt, sie in den Sklavenstand zu versetzen.«⁴⁰

Noch um 1570 hielt es der Franziskaner Bernardino de Sahagún in seiner imposanten Geschichte der aztekischen Religion und Kultur *Historia general de las cosas de Nueva España* für nötig, nochmals deutlich festzuhalten: »Denn es ist ganz sicher, dass alle diese Völker unsere Brüder sind, hervorgegangen aus dem Stamm Adams wie wir; sie sind unsere Nächsten, die wir verpflichtet sind zu lieben wie uns selbst.«⁴¹

Aber es gab auch andere Stimmen, denn die Einordnung der Einwohner der Neuen Welt in die eine Menschheit leuchtete nicht immer ein. Paracelsus sah es 1520 anders als die katholischen Missionare, und stellte in Frage, »ob die Bewohner Westindiens ›die Nachkommen Adams und Evas [seien], da die Söhne Adams sich keinesfalls auf abgelegene Inseln begeben hätten.« Er schlug kühn vor, dass sie ›von einem anderen Adam abstammten.«⁴² Diese so modern klingende Theorie hätte in der damaligen Zeit verheerende Konsequenzen für die Anerkennung der Menschenwürde der Indianer gehabt, die nun als Angehörige einer anderen – niedrigeren – Menschheit hätten betrachtet werden können.

Im Zusammenhang mit der Frage nach der Herkunft der Indianer, d. h. wie sie in die Neue Welt gelangt sein könnten, spürte José de Acosta um 1600 noch die von der Bibel gezogenen Grenzen, wenn er sagte: »Der Grund, warum wir gezwungen sind zu sagen, dass die Indianer aus Europa oder Asien kommen, besteht darin, der Heiligen Schrift nicht zu widersprechen, die uns deutlich lehrt, dass alle Menschen von Adam abstammen.«⁴³ Trotzdem gelang es ihm, Vermutungen anzustellen, die den heutigen wissenschaftlichen Erkenntnissen über die Besiedlung Amerikas⁴⁴ sehr nahekommen: Sicher war für ihn,

⁴² Vgl. *Hugh Honour*, Wissenschaft und Exotismus. Die europäischen Künstler und die außereuropäische Welt, in: *Karl-Heinz Kohl* (Hg.), *Mythen der Neuen Welt. Zur Entdeckungsgeschichte Lateinamerikas*, Berlin 1982, 22-48, hier 30.

⁴³ *José de Acosta*, *Historia natural y moral de las Indias*, hg. von *José Alcina Fanch* (*Crónicas de América* 34), Madrid 1987, 111.

⁴⁴ Vgl. *Brian M. Fagan*, *Die ersten Indianer. Das Abenteuer der Besiedlung Amerikas*, München 1990.

»dass die ersten Siedler auf eine von drei möglichen Arten nach Peru kamen. Denn entweder kamen sie über das Meer oder über Land; und wenn sie über das Meer kamen, so geschah dies entweder zufällig, oder es lag in ihrer Absicht; mit zufällig meine ich, dass sie von einem gewaltigen Unwetter an Land geworfen wurden, wie es bei schlechtem Wetter geschieht; mit Absicht meine ich, dass sie die Fahrt unternahmen, um neue Länder zu entdecken. Außer diesen drei Arten fällt mir keine andere mögliche ein, wenn wir dem Gang der menschlichen Dinge folgen und keine poetischen und märchenhaften Geschichten erstellen.«⁴⁵

Dann aber gab er aus plausiblen Gründen dem Landweg den Vorzug und vermutete, noch bevor die Meerenge von Bering entdeckt wurde, dass die Kontinente sich irgendwo berührten. Ein gutes Beispiel dafür, dass die menschliche Vernunft durch dogmatische Vorgaben nicht ausgeschaltet wird!

Acosta, der als Jesuit auch über die Erfahrungen in Asien gut informiert war, fasste am Ende des 16. Jahrhunderts die Sicht katholischer Missionare über die neuentdeckten Völker zusammen: »Indianer und Indianer ist nicht dasselbe, um es mit Humor zu sagen; und es gibt Barbaren, die anderen Barbaren vieles voraus haben.«⁴⁶ Konkret sprach er von drei verschiedenen Arten von »Barbaren«, wie die neuentdeckten Heiden allgemein genannt wurden: Zum ersten Typ gehörten die Chinesen, Japaner und die meisten Völker der ostindischen Provinzen; ihnen bescheinigte er, sie wären genauso zivilisiert wie die Europäer, denn sie hatten »feste Regierungsordnungen, staatliche Gesetze, befestigte Städte, hochangesehene Beamte, einen blühenden, wohlorganisierten Handel, und – was noch wichtiger ist – den anerkannten Gebrauch der Schrift.«⁴⁷ Zum zweiten Typ gehörten die Indianer der Hochkulturen Mexikos und Perus. Sie kannten zwar keine Schrift, hatten aber ein wohlgeordnetes politisches Regiment und einen prunkvollen Götterkult mit Priestern und Tempeln. Zum dritten Typ aber gehörten die Nomadenvölker, wie etwa die Guaraní und die meisten Indianer außerhalb der Hochkulturen, die ohne Gesetz und König, ohne Verträge und Verwaltung und auch ohne

45 Acosta, *Historia* (Anm. 43), 101.

46 José de Acosta, *De procuranda indorum salute*, 2 Bde. (CHP 23 und 24), Madrid 1984-1987, hier Bd. 1, Proömium 60; für die Barbarentypologie vgl. ebd. 60-71.

47 Ebd., 60-63.

48 Alain Milhou, Die Neue Welt als geistiges und moralisches Problem (1492-1609), in: Horst Pietschmann (Hg.), *Handbuch zur Geschichte Lateinamerikas*, Bd. 1: Mittel-, Südamerika und die Karibik bis 1760, Stuttgart 1994, 274-296, hier 288.

49 Vgl. Johannes Beckmann, China im Blickfeld der mexikanischen Bettelorden im 16. Jahrhundert (Schriftenreihe der Neuen Zeitschrift für Missionswissenschaft 19), Schöneck 1964.

einen organisierten Götterkult lebten. Diese waren für Acosta die aristotelischen »Sklaven von Natur«, die sanft unterworfen und gezähmt werden müssten, bevor man ihnen das Evangelium predigt. Alle drei Arten von Barbaren waren zwar zivilisations- und glaubensfähig, doch müsste die Missionsmethode jeweils anders gehandhabt werden und besonders bei der dritten Gruppe einen paternalistischen Zwang einschließen. Dies erklärt, »warum die Jesuiten zwar die chinesische Kultur bewunderten und sogar versuchten, sich ihr anzupassen, und warum sie gleichzeitig die Guaraní als Kinder betrachteten, die sie in ihrer Schutzherrschaft behalten mussten«. ⁴⁸

3.3 Die Missionsmethoden

Die Entdeckung der Neuen Welt weckte zunächst bei den Mendikanten und dann auch bei den Jesuiten ein hohes Missionsfieber. Die Rede von der »Neuen Welt« rief auch millenaristische Vorstellungen vom Ende der Welt hervor. Denn bei Mt 24,14 heißt es als Antwort auf die Frage nach dem Ende: »Aber dieses Evangelium vom Reich wird auf der ganzen Welt verkündet werden, damit alle Völker es hören; dann erst kommt das Ende«. Während wir heute eher denken, das Leben hier möge noch so lange wie möglich dauern, weil es uns mit Kranken- und Sozialversicherung gut geht, war damals für die Frommen klar, dass das jenseitige Leben das Wahre ist. Daher beeilten sie sich, die neuentdeckte Welt zu evangelisieren, damit sich das Wort des Herrn vom Ende dieser Welt erfüllt. Kaum hatten die Franziskaner Mexiko evangelisiert, planten schon Mitte der 1500er Jahre die Weiterfahrt nach China. ⁴⁹ Ab 1600, als es den Missionaren langsam klar wurde, wie viele Menschen in Asien lebten und wie schwierig es war – anders als in Amerika und auf den Philippinen – die Anhänger asiatischen Religionen und Lebensphilosophien für das Christentum zu gewinnen, wurde die eschatologische Ungeduld gedämpft, nicht jedoch der missionarische Elan.

In der frühneuzeitlichen Mission wurden mit viel Einfallsreichtum verschiedene Missionsmethoden praktiziert. Zudem führte der missionarische Aufbruch zur Entstehung der ersten missionspraktischen und -theologischen Traktate sowie zur Begründung der modernen Missionsethnographie durch das gründliche Studium der Sprachen, Religionen und Kulturen der Neuen Welt. Die wichtigsten katholischen Missionstraktate sind in chronologischer Abfolge: *De unico vocationis modo omnium gentium ad veram religionem* des Dominikaners Bartolomé de Las Casas (ca. 1540 abgeschlossen, aber erst 1942 erschienen); *De promulgatione evangelii apud barbaros, sive de procuranda Indorum salute libri sex* des Jesuiten José de Acosta (1588 in Salamanca gedruckt); *Itinerarium catholicum proficiscentium ad infideles convertendos* des

Franziskaners Juan de Focher (1594 in Sevilla gedruckt); *De procuranda salute omnium gentium, Schismaticorum, Iudaeorum, Sarracenorum, caeterorumque Infidelium libri XII* des barfüßigen Karmeliters Tomás de Jesús (1613 in Antwerpen erschienen und dann Grundlage für die Arbeit der 1622 errichteten Congregatio de Propaganda Fide); *Quod reminiscuntur et convertentur ad Dominum universi fines terrae* des Dominikaners Tommaso de Campanella (1617/1618, aber erst im 20. Jh. erschienen); *De instauranda Aetiopum salute* des Jesuiten Alonso de Sandoval (1627 in Sevilla gedruckt).

Ich kann hier auf diese Werke im Einzelnen nicht eingehen, und verweise auf den gründlichen Beitrag von Michael Sievernich im ersten Band meiner Las Casas-Ausgabe.⁵⁰ Es genüge festzuhalten, dass sie eine Vielfalt von Missionsmethoden empfahlen und – manchmal mit der ehrenwerten Ausnahme des Las Casas – die theologische Denkform der zweiten Missions-epoche teilten: Verteufelung der nichtchristlichen Religionen als »falsa religio«; Evangelisierung in den einheimischen Sprachen mit Grammatiken, Vokabularen, kleinen und großen Katechismen, Predigthandbüchern und anderen Werken in diesen Sprachen; Befürwortung eines realpolitischen Zwangs christlicher Herrscher bei der Ausrottung des öffentlichen und gründliches Studium der Religionen und Kulturen der Missionierten zur Aufspürung des verborgenen Götzendienstes; geringe oder späte Förderung eines einheimischen Klerus, der dann als Klerus zweiter Klasse betrachtet wurde; Transplantation der europäischen Kirche in die Neue Welt mit ihrer Denkform und ihren Strukturen unter Duldung kleiner Akkommodationen in der Sprache und der Kunst, aber ohne Ermutigung zu einem wirklich einheimischen Christentum in den nicht-europäischen Kulturen. Die sprachliche Anpassung hatte nur seine Grenzen, wo es darum ging, zentrale Fachbegriffe christlicher Gottesrede adäquat zu übertragen. So finden wir in den Katechismen und Predigtbüchern Wörter wie Gott, Heiligste Dreifaltigkeit, Person, Glaube oder Heiliger Geist stets in den europäischen Sprachen.

Der junge Joseph Ratzinger hat 1960 indirekt die hier vorgeschlagene Sicht einer langen Missionsepoche zwischen dem Mendikantenaufbruch des 13. Jahrhunderts und dem Zweiten Vatikanischen Konzil bestätigt, als er auf die Klage der Missionare, das Christentum werde außerhalb Europas zu wenig kulturell adaptiert und deshalb kaum verstanden, folgendermaßen antwortete:

50 *Michael Sievernich*, Missionstheologien »nach« Las Casas, in: Las Casas, Werkauswahl, Bd. 1 (Anm. 24), 59-85.

51 *Joseph Ratzinger*, Theologia perennis? Über Zeitgemäßheit und Zeitlosigkeit in der Theologie, in: Wort und Weisheit 15 (1960) 179-188, 187f.

52 Vgl. *Mariano Delgado*, Missionstheologische und anthropologische Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen Katholiken und Protestanten im Entdeckungszeitalter, in: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 87 (2003) 93-111.

»Wir müssen uns endlich eingestehen, dass das Christentum in der seit Jahrhunderten konservierten Form bei uns im Grunde nicht besser verstanden wird als in Asien und Afrika. Es ist nicht nur dort fremd, sondern auch bei uns, weil ein Schritt ausgefallen ist: der vom Mittelalter zur Neuzeit. Das Christentum lebt gerade auch bei uns selber nicht in unserer eigenen, sondern in einer uns weitgehend fremden Gestalt, der Gestalt des Mittelalters«.

Und er fügte hinzu: »So ist die primäre Aufgabe, die sich Theologie im Hinblick auf die Mission stellt, nicht die ›Akkommodation‹ an östliche oder afrikanische Kulturen, sondern die ›Akkommodation‹ an unseren eigenen, gegenwärtigen Geist«. ⁵¹

3.4 Fehlender missionarischer Aktivismus der Protestanten und Triumph der Papstkirche

Auf die Entdeckung der Neuen Welt reagierten katholische Missionare mit einem Missionseifer und einer Fülle von Missionstraktaten, die die weltweite Arbeit im Weinberg des Herrn anregten und prägten. Nichts Dergleichen fand sich bis zum 18. Jahrhundert auf protestantischer Seite. In der Kontroverstheologie, etwa bei Robert Bellarmins *Disputationes de controversiis christianae fidei adversus huius temporis haereticos* (1586-1593), begegnet uns immer wieder das katholische Argument, im Protestantismus könne nicht die wahre Kirche Christi verwirklicht sein, da Missionspraxis und -gedanke darin fehlten. Die protestantische Seite konterte, eine Weltmission sei weder nötig noch möglich und die Missionspraxis der Papisten sei verdorben, denn sie gleiche jenem pharisäischen Proselytismus, den der Herr scharf anprangerte. Als die protestantische Mission im Verlauf des 18. Jahrhunderts theologische Konturen erhielt, enthielt sie – organisatorisch wie theologisch – die Wesenselemente der katholischen Mission, die man in der heißen Phase der Kontroverstheologie abgelehnt hatte, wobei der Protestantismus eher individuelle Bekehrungen als die institutionelle *plantatio ecclesiae* anvisierte. Alles in allem ist dies ein gutes Beispiel für Lernen von der Konfessionskonkurrenz! ⁵²

Die protestantische Weltmission im qualifizierten Sinn begann 1706 mit der Dänisch-Halleschen Mission der Deutschen Bartholomäus Ziegenbalg (1682-1719) und Heinrich Plütschau (1677-1746) in der dänischen Mietkolonie Tranquebar an der Südküste Indiens. Besonders nennenswert ist auch die Arbeit der Herrnhuter in der Karibik (ab 1732) sowie in West- und

Südafrika (ab 1737). Die große Stunde der protestantischen Weltmission wird jedoch erst im 19. Jahrhundert nach der Gründung von Missionsgesellschaften und der imperialistischen Expansion protestantischer Mächte kommen. Und auch hier – ich wage es zu behaupten – haben wir es bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts mit keiner neuen theologischen Denkform zu tun, sondern mit einer protestantischen Variante des Heils-Exklusivismus nach Mk 16,16 und Luthers Diktum »Extra Christum omnes religiones sunt idola«. ⁵³

Die Missionserfolge der Katholiken in Übersee etwa führten zu einer providentiellen Deutung und in der katholischen Kirche des Barocks allgemein zu einer Triumphmentalität, so dass Darstellungen mit dem »Triumph der (Papst-)Kirche« zu einer viel gefragten Gattung in der Kunst katholischer Kirchen und Paläste wurden.

Eine providentielle Sicht der Missionsgeschichte hat auch der Franziskaner Bernardino de Sahagún um 1570 im Vorwort zu seiner bereits erwähnten Geschichte der Religion und Kultur der Azteken angesichts der raschen Evangelisierung Mexikos festgehalten:

»Es scheint sicher, dass unser lieber Herrgott in dieser unserer Zeit, in diesen Ländern und mit diesem Volk der Kirche das zurückgeben wollte, was ihm der Teufel in England, Deutschland und Frankreich, in Asien und Palästina geraubt hatte. Daher sind wir zutiefst verpflichtet, unserem Herrn zu danken und gläubig in diesem unseren Neu-Spanien zu arbeiten.« ⁵⁴

Sein Mitbruder Jerónimo de Mendieta bemühte das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg des Herrn zur Beschreibung der Erfolge in der Mexiko-Mission, ein Gleichnis, das damals etwa im Cranach-Altar der Pfarrkirche Wittenbergs bekanntlich eine andere Deutung (die Protestanten als gute und die Katholiken als schlechte Arbeiter im Weinberg) erfuhr:

»Und da derselbe Herr und Gott der Anführer und Leiter ist, der seinem Werk und der Bebauung dieses Weinbergs vorangeht, ließ er ihn in aller

53 Ernst Feil, *Religio. Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs vom Frühchristentum bis zur Reformation* (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 36), Göttingen 1986, 241 (dort auch Beleg aus dem Werk Luthers).

54 *Sahagún*, Aus der Welt der Azteken (Anm. 41), 15.

55 *Jerónimo de Mendieta*, *Historia eclesiástica indiana*, hg. von Francisco Solano y Pérez-Lila, Bd. 2 (Biblioteca de Autores Españoles 261), Madrid 1973, 123-126, deutsch nach *Mariano Delgado*, Abschied vom erobernden Gott. Studien zur Geschichte und Gegenwart des Christentums in Lateinamerika (Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft, Supplementa 43), Imensee 1996, 228-229.

Tugend und Stärke wurzeln, so dass er in Kürze das ganze Land besetzte, von Meer zu Meer, vom Norden zum Süden, vom Osten bis nach Yucatán und Guatemala und vom Westen bis Jalisco und zum Land der Chichimeken [...]: auf Bergen, Klippen, Gipfeln, in Tälern und Schluchten ließ er zusehends seine Reben und Zweige wuchern, indem der Glaube und das Bekenntnis des Namens Jesu Christi, unseres Herrn, in solchem Auftrieb und Ausmaß wuchs, dass sein Ruf Arbeiter fremder Länder an sich zog und einlud, Männer von großer Heiligkeit und Gelehrtheit, vom Wunsch beseelt, sich diesem Werk und der Bestellung dieses so überreichen fruchtbaren Weinbergs zu widmen.«⁵⁵

Die Darstellungen vom Triumph der katholischen Kirche im Barock sind vielfältiger Art, sie teilen aber einige gemeinsame Merkmale: Es geht um den Triumph der Kirche unter dem Papsttum oder um die Verherrlichung eines katholischen Ordens oder einfach um die weltweite Ausbreitung des katholischen Christentums. Beliebte allegorische Motive, von denen mindestens eines in diesen Bildern vorkommt, sind die Erdteilallegorien, der Triumph über Heidentum/Götzendienst, Aberglaube und Häresie oder über die sieben Todsünden/-Laster mit Hilfe der drei theologischen und der vier Kardinaltugenden. Darstellungen vom Triumph der Kirche wurden auch in Übersee, etwa in Mexiko, weit verbreitet.⁵⁶ Die katholische Kirche des Barocks drückte darin ihre weltweite Ausbreitung nach dem Einspruch der Reformation aus.

4 Ausblick

Das mittelalterliche Christentum betrieb Mission vor allem in den Territorien, die an christliche Länder angrenzten. Vereinzelt kannte man auch das Phänomen der Fernmission, etwa bei der Asienmission der nestorianisch geprägten Apostolischen Kirche des Ostens, oder bei den Missionsreisen der Franziskaner und Dominikaner zu diesem Kontinent. Die Stunde der

⁵⁶ Vgl. einige Beispiele aus dem mexikanischen Barock in: *Alicia Mayer*, *Lutero en el Paraíso. La Nueva España en el espejo del reformador alemán*, México 2008, Bilderheft zwischen den Seiten 288-289.

globalen Weltmission schlug aber im Windschatten der frühneuzeitlichen Entdeckungsfahrten, die »drei Jahrhunderte des Wachstums« (K. S. Latourette) in der Expansion des europäischen Christentums zwischen 1500 und 1800 unter besonderem Protagonismus der katholischen Kirche ermöglichten. Die Weltmission seit der Entdeckung der Neuen Welt und die damit verbundenen Fragen und Antworten waren ein wesentlicher Faktor für die Entstehung der einen globalen Welt unserer Zeit. Deswegen konnte Karl Rahner mit einem gewissen Pathos vom »Weltadvent« sprechen, von der »Erscheinung des fleischgewordenen Gottes in der Geschichte jedes Volkes«. Unter besonderer Hervorhebung der Leistungen der Gesellschaft Jesu fügte er hinzu: »Dieser Tag des Weltadvents dämmerte vor ungefähr 400 Jahren. In seinem Morgengrauen steht Franz Xaver wie der Vorläufer dieses großen Weltadvents. Und dieser Tag ist heute so hell geworden, dass ihn jedes gläubige Auge zu sehen vermag.«⁵⁷ Rahner sagte dies 1951 noch im Schwanengesang der langen Missionsepoche, zu der der Mendikantenaufruch des 13. Jahrhunderts, das einseitige Missionsrecht und der Heils-Exklusivismus, aber auch die Verquickung von Mission und Kolonialismus seit den Entdeckungsfahrten gehören.

Die Welt ist heute pluraler geworden, die globale Rechtsgemeinschaft, von der Vitoria im 16. Jahrhundert sprach, rückt immer näher zusammen. Das Zweite Vatikanische Konzil hat die missionstheologische Denkform radikal geändert und den respektvollen »Dialog« unter Wahrung der Religionsfreiheit zur Daseinsform der Kirche in unserer Zeit erklärt. Die neue Missionsepoche war zunächst vom missionarischen Defätismus geprägt, gegen den sich Papst Paul VI. im Apostolischen Schreiben *Evangelii nuntiandi* (8.12.1975) zu wehren versuchte. Die vielen lehramtlichen Texte Roms und lokaler Bischofskonferenzen zum Wachhalten der missionarischen Flamme⁵⁸ sind ein Zeichen dafür, dass sie schwächer geworden ist. Der Missionseifer der zweiten Epoche ist weitgehend verfliegen, und er passt auch nicht in unsere Zeit. Es ist noch zu früh, um sagen zu können, welche Metamorphosen das Christentum in dieser neuen Missionsepoche, die tendenziell durch die globale Konkurrenz der Religionen und auch des Säkularismus auf dem Boden der Religions-

⁵⁷ Karl Rahner, Weltgeschichte und Weltmission, in: KRSW Bd. 10 (2003) 212-220.

⁵⁸ Vgl. dazu Mariano Delgado, Die Flamme wachhalten. Zum Text der Deutschen Bischöfe »Evangelisierung und Globalisierung«, in: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 104 (2020) 118-123.

freiheit geprägt ist, durchmachen wird. Zu wünschen wäre, dass es in seiner »Geht-hin-Denkform« den drei Merkmalen seiner Ursprungsprägung treu bliebe: dem neuen »Volk-Gottes-Begriff«, der »Inkulturations- und Translationsfähigkeit« und schließlich und vor allem seiner »Kultur der Barmherzigkeit«. ◆

Zusammenfassung

Der Autor setzt sich zunächst mit einigen Periodisierungen der Kirchen- und Missionsgeschichte auseinander und stellt dann einen eigenen Vorschlag vor. Danach werden einige Folgen der Entdeckung der Neuen Welt für das Christentum erörtert. Die Weltmission seit der Entdeckung der Neuen Welt und die damit verbundenen Fragen und Antworten waren ein wesentlicher Faktor für die Entstehung der einen globalen Welt unserer Zeit. Die Welt ist heute pluraler geworden, die globale Rechtsgemeinschaft, von der Francisco de Vitoria im 16. Jahrhundert sprach, rückt immer näher zusammen. Das Zweite Vatikanische Konzil hat die missionstheologische Denkform radikal geändert, den christozentrischen Inklusivismus statt den ekklesiozentrischen Exklusivismus betont und den respektvollen Dialog unter Wahrung der Religionsfreiheit und der Anerkennung der Werte anderer Religionen zur Daseinsform der Kirche erklärt. Die neue Missionsepoche war zunächst vom missionarischen Defätismus geprägt. Es ist noch zu früh, um sagen zu können, welche Metamorphosen das Christentum in dieser neuen Missionsepoche durchmachen wird. Zu wünschen wäre, dass es seiner »Geht-hin-Denkform« und den drei Merkmalen seiner Ursprungsprägung treu bleibt: dem neuen »Volk-Gottes-Begriff«, der »Inkulturations- und Translationsfähigkeit« und schließlich und vor allem seiner »Kultur der Barmherzigkeit«.

Schlüsselbegriffe

Missionsepochen | Mission und Kolonialismus |
Kolonialethische Kontroverse | Las Casas | Missionsmethoden |
Triumph der Kirche | Globales Christentum |

Abstract

The author first deals with some periodisations of church and mission history and then presents his own proposal. Then some consequences of the discovery of the New World for Christianity are discussed. World mission since the discovery of the New World and the questions and answers it raised have been a major factor in the emergence of the one global world of our time. Today the world has become more plural, the global community of law that Francisco de Vitoria spoke of in the 16th century is moving ever closer together. The

Second Vatican Council radically changed the mission-theological way of thinking, emphasising Christocentric inclusivism instead of ecclesiocentric exclusivism, and declaring respectful dialogue with respect for religious freedom and recognition of the values of other religions to be the way of being of the Church. The new missionary epoch was initially characterised by missionary defeatism. It is still too early to say what metamorphoses Christianity will undergo in this new missionary epoch. It is to be hoped that it will remain true to the three features of its original character: the new »people-God concept«, the »inculturation and translational ability« and finally and above all its »culture of mercy«.

Keywords

Missionary epochs | mission and colonialism |
colonial ethical controversy | Las Casas | missionary methods |
triumph of the church | global Christianity |