

Konfessionelle Spaltung und weltweite Ausbreitung des Christentums im Zeitalter der Reformation¹

von

Klaus Koschorke

1. Getrennte Bewegungen

1.1. Als im Jahre 1517 der Wittenberger Augustinermönch und Theologieprofessor Martin Luther mit seinen 95 Thesen zu Fragen der kirchlichen Bußpraxis Aufsehen erregte, lag die Entdeckung Amerikas durch Kolumbus bereits ein Vierteljahrhundert zurück. Auch in Indien – dem ursprünglichen Ziel des Kolumbus – waren längst katholische Ordensgeistliche tätig; und in Afrika gab es am Kongo ein Königreich unter einem christlichen Fürsten². 1521 – als Luther auf dem Reichstag zu Worms Rede und Antwort zu stehen hatte – hatten die Spanier die philippinische Inselwelt erreicht und einen der Landesherren durch die Taufe für das Christentum gewonnen; und als die protestantischen Reichsstände 1530 auf dem Reichstag zu Augsburg ihre Bekenntnisschriften vorlegten, diskutierte man in Mexiko bereits über Seminare zur Ausbildung eines indianischen Klerus³. Im Reich brachte das Jahr 1555 den

¹ Für Kommentar und Gespräch danke ich den Kollegen Johannes Meier (Bochum) und Reinhard Schwarz (München).

² Spanisch-Amerika um 1517: L. LOPETEGUI/F. ZUBILLA, *Historia de la Iglesia en la América española. Desde el Descubrimiento hasta comienzos del siglo XIX*, Mexiko/Madrid 1965, 3ff.211ff; H.-J. PRIEN, *Die Geschichte des Christentums in Lateinamerika*, 1978, 79ff.204ff; J. MEIER, *Die Anfänge der Kirche auf den Karibischen Inseln*, 1991, 1ff.9ff.69ff.123ff.151ff.205ff; E. DUSSEL (Hg.), *The Church in Latin America 1492–1992*, Tunbridge Wells/New York 1992, 43ff.53ff. – Indien: S. NEILL, *History of Christianity in India*, Vol. I, Cambridge 1984, 87ff.111ff; A. M. MUNDADAN, *A History of Christianity in India*, Vol. I: *From the Beginning up to the Middle of the Sixteenth Century*, Bangalore 1984, 216ff.242ff. – Kongo: L. JADIN/M. DICORATO (Hg.), *Correspondence de Dom Afonso roi du Congo 1506–1543*, Brüssel 1974; E. WEBER, *Die portugiesische Reichsmission im Königreich Kongo von ihren Anfängen 1491 bis zum Eintritt der Jesuiten 1548*, 1924; J. THORNTON, *The Development of an African Catholic Church in the Kingdom of Kongo, 1491–1750* (*Journal of African History* 25, 1984, 147–167).

³ Philippinen: E. SCHMITT (Hg.), *Die großen Entdeckungen*, Bd. II, 1984, 202ff. – Mexiko: J. SPECKER, *Der einheimische Klerus in Spanisch-Amerika im 16. Jahrhundert* (in: FS L. Kilger, *Der einheimische Klerus in Geschichte und Gegenwart*, Fribourg 1950, 73–97), 75; PRIEN (s. Anm. 2), 250f.

Augsburger Religionsfrieden und damit die rechtliche Anerkennung der schwer bedrängten lutherischen Reformation; zur gleichen Zeit existierten im fernen Japan bereits christliche Gemeinden, die in der Folgezeit ein rasches Wachstum erfahren sollten⁴. Als sich um das Jahr 1580 die zersplitterte protestantische Bewegung organisiert und konfessionell konsolidiert hatte, bestand in den spanischen Besitzungen Amerikas längst eine festgefügte kirchliche Organisation mit einem dichten Netz von Bistümern. Gleiches gilt für die portugiesischen Territorien in Asien. Im zuvor hermetisch abgeschlossenen China ließen sich 1583 die ersten Jesuitenmissionare nieder⁵.

1.2. Die reformatorische Bewegung im Herzen Europas und die weltweite Ausbreitung des Christentums im 16. Jahrhundert sind zeitgleiche Erscheinungen. Beides sind zugleich Vorgänge, die nicht nur die kirchliche, sondern auch die politische Landkarte des Kontinents grundlegend verändert haben. Der Versuch einer reformatorischen Erneuerung der Christenheit, wie er Luther vor Augen stand, schlug bekanntlich fehl. Anstelle der *einen* – aus dem Geist des Evangeliums erneuerten – heiligen katholischen Kirche standen sich fortan rivalisierende Religionsparteien und innerprotestantische Gruppierungen gegenüber. Die konfessionelle wie territoriale Zersplitterung des alten Kontinents war die Folge. Wie sehr dieser Vorgang bis in unsere Tage hinein das politische Gesicht Europas bestimmt⁶, zeigt ein Blick auf aktuelle Konflikte wie etwa den andauernden Bürgerkrieg in Irland oder das zerfallene Jugoslawien – wo die Bruchlinien des Konfliktes stets zugleich auch durch eine religiös-konfessionelle Komponente bestimmt sind. – Umgekehrt führte die koloniale Expansion der iberischen Mächte im 16. Jahrhundert und die in ihrem Windschatten erfolgende überseeische Ausbreitung des Katholizismus dazu, daß dieser seine europäische Begrenzung überwand und sich in Richtung Weltkirche zu entwickeln begann. Wenn bereits heute der geographische Schwerpunkt der Christenheit in der südlichen (und nicht länger in der nördlichen) Hemisphäre liegt, so ist dies das Resultat einer Entwicklung, die im 16. Jahrhundert einsetzt.

1.3. Fragt man nun, wieweit diese beiden Vorgänge – reformatorische Erneuerung und weltweite Expansion des Christentums also – in der Optik des 16. Jahrhunderts miteinander verknüpft sind, so stößt man auf einen erstaunlichen Befund. Beide Vorgänge scheinen nämlich in der Wahrnehmung der zeit-

⁴ C. R. BOXER, *The Christian Century in Japan 1549–1650*, Berkeley/Los Angeles 1951; P. A. GEN, *Die Missionstätigkeit des hl. Franz Xaver in Japan aus japanischer Sicht*, 1967.

⁵ J. GERNET, *Christus kam bis nach China. Eine erste Begegnung und ihr Scheitern*, 1984, 21ff; D. E. MUNGELLO, *Curious Land. Jesuit accomodation and the origins of sinology*, Stuttgart 1985, 44–73.

⁶ Cf. z.B. *Süddeutsche Zeitung* 12. 1. 1993, p. XII: »Das protestantische gegen das katholische Europa«.

genössischen Quellen ziemlich beziehungslos nebeneinander zu stehen. Natürlich hängen sie eng zusammen, beispielsweise in der Person Karls V. Karl V. ist ja der Kaiser, vor dem Luther auf dem Reichstag zu Worms stand und dessen Politik wesentlich über Wohl und Wehe der reformatorischen Bewegung mitentschied. Zugleich ist er (als spanischer König) jener Monarch, der über Besitzungen in Europa, Amerika, Nordafrika, später auch Asien herrschte und in dessen Reich bekanntlich »die Sonne nie unterging«. Aber der Streit um die causa Lutheri, wie er zunehmend die Gemüter im Reich erhitzte, galt doch lange Zeit vielen europäischen Zeitgenossen als eine vor allem deutsche Angelegenheit, die außerhalb des Reichs – in Spanien etwa oder in Italien – oft eher mit Kopfschütteln oder Unverständnis zur Kenntnis genommen wurde. Umgekehrt nehmen reformatorische Quellen kaum Bezug auf die dramatischen Vorgänge in den Gebieten jenseits des Meeres. Und die erbitterten Diskussionen um das Recht wie die Grenzen kolonialer Herrschaft – wie sie innerhalb der spanischen Kirche des 16. Jahrhunderts intensiv geführt worden sind⁷ und wie sie angesichts der Kontroversen etwa des Kolumbusjahres heute ganz neue Aktualität gewonnen haben – finden in der protestantischen Publizistik des 16. Jahrhunderts (von vereinzelt Stimmen wie beispielsweise dem Straßburger Reformator Martin Bucer abgesehen⁸) kaum einen Niederschlag. Reformation und missionarische Expansion scheinen sich im 16. Jahrhundert weithin in getrennten Räumen abzuspielen – geographisch wie konfessionell.

1.4. Man kann das etwa an *Luther* zeigen. Er ist in seinem abgelegenen Wittenberg keineswegs uninformiert über die Vorgänge in der neuen Welt. So erwähnt er in zwei Texten des Jahres 1522 die neuentdeckten »inseln und land« im Westen, »die da heiden seind«⁹. Sie dienen ihm als Beweis dafür, daß die Predigt des Evangeliums weitergeht und nicht abgeschlossen ist. Hinfällig ist darum für ihn auch die Legende von der Aufteilung der Welt unter die Apostel (und ihre selbsternannten Nachfolger in Rom)¹⁰. Aber derartige Hinweise auf die neuentdeckten Inseln im Westen und die dort vom Evangelium noch uner-

⁷ So etwa die berühmte Kontroverse zwischen Bartholomé de Las Casas und Juan Ginés de Sepúlveda (Disputationen von Valladolid 1550/51).

⁸ Von der wahren Seelsorge und dem Hirtendienst, 1538 (ed. R. STUPPERICH, Martin Bucers Deutsche Schriften, Bd. 7, 152f). Bucer bezieht sich dabei auf Mitteilungen des Beichtvaters Karls V., Jean Glapion O.F.M., den er persönlich kannte.

⁹ WA 10/3, 139, 17ff (Himmelfahrtspredigt, über Mk 16, 16); 10/1, 21, 14ff (Kirchenpostille); cf. WA 53, 169.

¹⁰ WA 2, 476, 33ff (Galaterkommentar 1519). Cf. K. HOLL, Luther und die Mission (in: DERS., Gesammelte Aufsätze III, 1928, 234–243); J. A. SCHERER, Lutheran Mission in Historical Perspective (in: DERS., Gospel, Church and Kingdom, Minneapolis 1987, 51–92), 51ff; P. WETTER, Der Missionsgedanke bei Martin Luther, 1990; R. SCHWARZ, Die Entdeckung Amerikas – eine Frage an die Kirche (Luther 63, 1992, 60–66).

reichten Menschen stehen bei ihm ganz vereinzelt da. Für die um ihr Überleben kämpfende reformatorische Bewegung standen ganz andere Sorgen und Nöte im Vordergrund. Darüber hinaus war für Luther die nichtchristliche Welt ja in ganz anderer Weise präsent, gleichsam vor der Haustür: in Gestalt der Türken, die sich auf dem Balkan in einem scheinbar unaufhaltsamen Vormarsch befanden, 1521 Belgrad eroberten, 1526 Ungarn besetzten und 1529 sogar Wien bedrohten. Wie man sich ihnen gegenüber zu verhalten habe, ob man – wie vom Papst gefordert und beispielsweise von Luther abgelehnt – einen Kreuzzug zu organisieren habe, was man den in türkische Gefangenschaft geratenen Christen raten solle – dies waren Fragen, die in weiten Kreisen heftig diskutiert wurden. Sie beanspruchten die Aufmerksamkeit Luthers und seiner Weggefährten¹¹ in ganz anderer Weise als die Vorgänge im fernen Westen.

1.5. Ähnliches gilt, wenngleich unter umgekehrten Vorzeichen, für die katholische Gegenseite. Man kann das am Tridentinum festmachen. Die epochale Bedeutung des *Konzils zu Trient (1545–1563)* liegt ja darin, daß sich die Papstkirche hier zumindest in Teilbereichen der Herausforderung durch die reformatorische Bewegung gestellt hat, indem sie ihre Position in einer Reihe umstrittener Fragen (wie dem Verhältnis von Schrift und Tradition sowie der Sakraments- und Rechtfertigungslehre) fixierte. Zugleich machte sie sich an die Beseitigung bestimmter Mißstände, etwa im Ablasswesen, und leitete verschiedene innerkirchliche Reformen ein (Klerikerausbildung, bischöfliche Amtsführung, Erziehungswesen etc.). Im übrigen aber formulierte sie den katholischen Glauben in schroffem Gegensatz zur reformatorischen Bewegung und forderte zur entschiedenen Bekämpfung der protestantischen Häresien auf. Was in diesem Zusammenhang nun interessiert: Die zahlreichen Probleme und Fragen, die sich aus der neuen Situation der Kirche in Übersee ergaben, spielten bei den Beratungen des Konzils so gut wie keine Rolle¹². Dies hängt u.a. damit zusammen, daß in Trient keine Bischöfe aus der neuen Welt vertreten waren. Letzteres ist keineswegs bloßer Zufall¹³. Vielmehr hatten die spanischen Köni-

¹¹ Cf. R. MAU, Luthers Stellung zu den Türken (in: H. JUNGHANS [Hg.], Leben und Werk Martin Luthers von 1526 bis 1546, 1983, 647–662); M. KÖHLER, Melancthon und der Islam, 1938, 141–155.

¹² J. GLAZIK, Mission im spanischen Patronatsgebiet (in: HKG IV, 605–620), 608: »Wie wenig man sich der neuen Lage bewußt war, verraten die Konzilsväter von Trient dadurch, daß sie die Überseegebiete kaum einmal erwähnen, geschweige denn zum Gegenstand ernster Überlegungen machen«.

¹³ P. DE LENTURA, Perchè la nascente Chiesa ispano-americana non fu rappresentata a Trento (in: Il Concilio di Trento I, Trento 1942, 35–43); PRIEN (s. Anm. 2), 255ff; J. VILLEGAS, Die Durchführung der Beschlüsse des Konzils von Trient in der Kirchenprovinz Peru 1564–1600, Diss. phil. Köln 1971, 5ff; J. WICKI, Die unmittelbaren Auswirkungen des Konzils von Trient auf Indien (ca. 1565–1585) (in: DERS., Missionskirche im Orient, Freiburg/Schw. 1976, 213–229), 213.

ge – erst Karl V., dann Philipp II. – deren Teilnahme ebenso wie die Erörterung spezifisch hispanoamerikanischer Themen zu verhindern gewußt. Dies wohl vor allem mit der Absicht, die Kolonialkirche in Übersee gegen unerwünschte Versuche der Einflußnahme von außen – etwa durch das Papsttum, mit dem sich die spanischen Herrscher ja zeitweilig im Krieg befanden – abzuschirmen. Generell unterwarfen die Spanier den Zugang zu den neu gewonnenen Territorien einer strikten Kontrolle¹⁴. So führte Karl V. 1538 das landesherrliche Placet für päpstliche Erlasse ein; diese durften fortan in der amerikanischen Kirche nur nach Prüfung ihres Inhalts durch staatliche Organe veröffentlicht werden¹⁵. Im gleichen Jahr hatte der Kaiser seinen deutschen und genuesischen Untertanen die (erst 1526 erteilte) Erlaubnis zur Auswanderung nach Übersee wieder entzogen. Neben der Furcht vor europäischer Handelskonkurrenz spielte dabei wohl auch die Sorge vor protestantischer Infiltration in den neu gewonnenen Territorien eine bestimmende Rolle. Zumindest in dieser Hinsicht war die kaiserliche Politik durchaus erfolgreich. Protestanten haben die spanischen Besitzungen in der neuen Welt im 16. Jahrhundert kaum zu Gesicht bekommen.

2. Gegenreformatorische Prägung des außereuropäischen Katholizismus

2.1. Als erstes Ergebnis wäre also festzuhalten, daß Reformation und überseeische Expansion des Christentums im 16. Jahrhundert weitgehend beziehungslos nebeneinander stehen. Es handelt sich um Bewegungen, die sich zwar punktuell berühren, ansonsten aber in getrennten Räumen vollziehen¹⁶. Den-

¹⁴ R. KONETZKE, Süd- und Mittelamerika I, 1991, 59ff.

¹⁵ KONETZKE, aaO 224. – So wurde etwa die Publikation der gegen die Indianersklaverei gerichteten Bulle »Sublimis Deus« (1537) Papst Pauls III. in den Kolonien unterbunden, geheime Kopien wurden konfisziert. 1538 mußte der Papst auf kaiserlichen Druck hin den Inhalt der Bulle abmildern. Cf. H. GRÜNDER, Welteroberung und Christentum, 1992, 122.

¹⁶ Analoges gilt auch für den politischen Raum: »Kaiser Karl V. verliert kaum ein Wort über die Neue Welt, die ihn reich macht – auch in der Politik braucht Amerika über ein Jahrhundert, bis es von Europa ernstgenommen wird« (W. REINHARD, Geschichte der europäischen Expansion, Bd. 2, 1985, 270). – Zur Wahrnehmung der neuen Welt im Europa des 16. Jahrhunderts cf.: F. GEWECKE, Wie die neue Welt in die alte kam, 1992; U. BITTERLI/E. SCHMITT (Hg.), Die Kenntnis beider »Indien« im frühneuzeitlichen Europa. Akten des 37. deutschen Historikertages in Bamberg 1988, 1991; E. SCHMITT, Dokument zum Thema: Des Reichsritters Philipp von Hutten Suche nach dem goldenen Glück der Neuen Welt. Zur Erstveröffentlichung des ältesten bekannten Briefs eines Deutschen aus der Neuen Welt (Periplus 2, 1992, 56–71). – Deutsche Fassung eines (1497 in Straßburg gedruckten) Briefberichts des Kolumbus in: H. HEGER (Hg.), Spätmittelalter und Frühhumanismus, 1975, 383–387.

noch läßt sich eine sehr direkte Beziehung zwischen beiden Bewegungen konstatieren, wenngleich eine Beziehung negativer Art. Denn das katholische Christentum, wie es sich nun in Amerika, Asien und Afrika zu etablieren begann, war in vielen Merkmalen durch den Gegensatz zum Protestantismus bestimmt. Auf katholischer Seite bildete sich dabei eine Art *Kompensationstheorie* aus: es gelte, durch Evangelisierung in der neuen Welt jene Verluste auszugleichen (und zu überbieten), die der Kirche in der alten Welt durch den Abfall der protestantischen Häretiker entstanden seien. Bei katholischen Polemikern dieser Zeit ist das ein oft wiederholtes Argument. Bestimmend wurde sie insbesondere für Missionstheorie und -praxis der *Jesuiten*. Diese widmeten sich ja bekanntlich vor allem zwei Aufgaben: einmal der Bekämpfung der Häresie im Reich (was in den von der Gegenreformation erfaßten Gebieten mit äußerster Effektivität betrieben wurde); und zum andern eben der missionarischen Ausbreitung des katholischen Glaubens. Auch diese Aufgabe erfüllten sie mit Bravour. Jesuitische Missionare sind im 16. Jahrhundert anzutreffen in Amerika, Asien und Afrika, und zwar sowohl *innerhalb* der portugiesischen und spanischen Besitzungen (Beispiel: Brasilien, Peru) wie *außerhalb* derselben (so in Japan, China oder Südindien). Ohne diese zentral gelenkte, hoch motivierte und vielseitig einsetzbare »Eingreiftruppe« hätte die Missionsgeschichte des 16. Jahrhunderts mit Sicherheit einen anderen Verlauf genommen.

2.2. In diesem Zusammenhang ist nun auch die *Rezeption des Tridentinums* in den überseeischen Kirchen anzusprechen. Dieser Vorgang fällt in die 2. Hälfte des 16. Jahrhunderts. Er führte dazu, daß der Katholizismus, wie er sich in Trient in scharfem Gegensatz zur protestantischen Bewegung definiert hatte, nun zunehmend zur Normalform kirchlichen Lebens auch in Übersee wurde – mit breiter Ausstrahlung auf die sonstigen Lebensbereiche. Natürlich ist dies ein Prozeß in Etappen, mit zahlreichen Widerständen; er nahm auch einen regional sehr unterschiedlichen Verlauf. Aber er resultierte doch in einer zunehmenden Uniformität des religiösen Lebens der entstehenden Kolonialgesellschaften. Zugleich führte er dazu, daß sich im bislang eher lockeren Verbund der amerikanischen Kolonialkirche zunehmend zentralistische Tendenzen durchsetzten, die sich zugleich unheilvoll auf den Aufbau einer indianischen Kirche auswirkten¹⁷. Einer der Konflikte in den amerikanischen Kirchen in der 2. Hälfte des 16. Jahrhunderts betraf etwa das Verhältnis von Welt- und Ordensklerus. Bis dahin hatte die Missionsarbeit unter der indianischen Bevöl-

¹⁷ Cf. PRIEN (s. Anm. 2), 255ff.119ff; J. BECKMANN, Die Glaubensverbreitung in Amerika (in: HKG V, 256–294), 264f.261ff; H. LUTZ, Reformation und Gegenreformation, 1982², 68ff.62ff; W. HENKEL, Die Konzilien in Lateinamerika. Teil I: Mexiko 1555–1897, 1984, 78ff; MEIER (s. Anm. 2), 77ff; DERS. (Hg.), Zur Geschichte des Christentums in Lateinamerika, 1988, 52f; sowie die in Anm. 11f angegebene Literatur.

kerung vor allem in den Händen der Bettelorden (Franziskaner, Dominikaner) gelegen, die sich teils sehr intensiv auf deren Lebensverhältnisse einließen und dabei weitgehend unabhängig von der kolonialkirchlichen Hierarchie arbeiten konnten. Infolge der Bestimmungen des Tridentinums¹⁸ sollten sie nun der Jurisdiktion der Bischöfe unterstellt bzw. durch den – im Regelfall sprachlich und missionarisch völlig unerfahrenen – Weltklerus ersetzt werden, der sich zudem zunehmend aus Kreisen der Kreolen rekrutierte. Wo diese Bestimmung zur Anwendung gelangte, war eine Europäisierung von Klerus und Kirche die Folge¹⁹. – Zeitgleich mit der Rezeption des Tridentinums wurde auch das Verbot höherer Weihen für Indianer ausgesprochen (Provinzialkonzile in Mexiko 1555/1585 und Peru 1552/1582)²⁰. – Auch in vielen Bereichen des kulturellen Lebens verstärkte sich der Konformitätsdruck, gepaart mit wachsender Unuldamsamkeit auch in theologisch-dogmatischen Fragen. Jedenfalls ist seit der Mitte des 16. Jahrhunderts wachsende Intoleranz gegenüber nicht normierten Formen kirchlichen Lebens festzustellen²¹.

2.3. Wie sehr sich dieser verstärkte Konformitätsdruck verheerend auf den Aufbau einer den lokalen Traditionen angepaßten Kirche auswirkte und einer unbefangenen Begegnung mit kulturellen Varianten kirchlichen Lebens entgegenstand, sei an zwei unterschiedlichen Beispielen dargetan. Das eine Beispiel bezieht sich auf *Indien* und die dort lebenden Thomaschristen, mit denen die Portugiesen in Kontakt traten, als sie 1498 erstmals im südindischen Kerala landeten. Sie unterhielten lange Zeit durchaus freundschaftliche Beziehungen, obwohl die Portugiesen bald feststellen mußten, daß die Thomaschristen in vielen Dingen einer andersgearteten Tradition folgten. So kannten die Thomaschristen weder Papst noch sieben Sakramente noch Zölibat. Um die Mitte des 16. Jahrhunderts freilich ändert sich das Klima entscheidend, und im Jahr 1599 werden die nun als »Häretiker« denunzierten Thomaschristen auf der Synode zu Diamper zwangsweise der portugiesischen Kolonialkirche eingegliedert²². – Das an-

¹⁸ Conc. Trid. sess. 23, cap. XI u. XV.

¹⁹ KONETZKE (s. Anm. 14), 232f.234ff.248ff; PRIEN (s. Anm. 2), 259,92; J. SPECKER, Die Missionsmethode in Spanisch-Amerika im 16. Jahrhundert, Freiburg/Schw. 1953, 25ff.

²⁰ HENKEL (s. Anm. 17), 66.107; R. V. DE LA ROSA, »Reinheit des Blutes«. Der verwehrte Zugang zu Priesteramt und Ordensstand (in: M. SIEVERNICH [u. a. Hg.], Conquista und Evangelisation, 1992, 271–292), 281ff.

²¹ Ablesbar ist dies etwa an der sich verschärfenden innerkirchlichen Zensur seit 1568; BECKMANN (s. Anm. 17), 261ff.

²² NEILL, History I (s. Anm. 2), 191ff.208ff; J. TEKEDATH, History of Christianity in India. Vol. II: From the middle of the 16. century to the end of the 17. century, Bangalore 1982, 64–90. – Nicht zufällig wurde auf der Synode zu Diamper zugleich eine Reihe hinduistischer Praktiken, die bei einheimischen Christen bislang geduldet worden waren, verworfen.

dere Beispiel bezieht sich auf Spanisch-Amerika und das reichhaltige kirchliche Schrifttum in einer der *Indianersprachen*, wie dies aus der Missionsarbeit des 16. Jahrhunderts hervorgegangen ist. Allein aus Mexiko sind uns für den Zeitraum zwischen 1524 und 1572 über 100 Werke in autochthonen Sprachen bekannt: Grammatiken, Wörterbücher, Predigten, Katechismen, Andachtsbücher etc.²³ Seit der Mitte des 16. Jahrhunderts ist jedoch auch hier ein tiefgreifender Einstellungswandel zu registrieren. So wird der Druck von Bibelübersetzungen erschwert, der Besitz gedruckter Predigten in einheimischen Idiomen verboten, und Katechismen in Indianersprachen werden zunehmend durch solche europäischen Ursprungs ersetzt²⁴. Ursache ist vor allem das sich verstärkende Mißtrauen gegen die Volkssprachen, die ja schon angesichts der Reformation als »Mutter und Ursprung der Häresien« galten²⁵. Auch aus der Ferne wirkt so der als häretisch verteilte Protestantismus auf die kirchliche Entwicklung in der neuen Welt ein²⁶.

3. Eigenständige Entwicklungen

3.1. Es wäre nun freilich ganz falsch, die Geschichte des außereuropäischen Christentums im reformatorischen Zeitalter primär durch die Brille konfessioneller Gegensätze zu sehen, wie sie sich in der alten Welt ausgebildet hatten und nun in Gestalt eines gegenreformatorischen Katholizismus in die neuentdeckten Gebiete übertragen wurden. Dessen Entwicklung war vielmehr – gerade auch in seiner frühen Phase – in hohem Maße von lokalen Faktoren bestimmt, von Experimenten, die glückten oder mißlangen, von veränderten Einsichten, die aus der Begegnung mit der neuen Situation resultierten. Dabei konnten dann auch Motive zur Wirkung gelangen, die andernorts keinen Raum zur Entfaltung hatten und dabei vereinzelt auch eine verblüffende Nähe zu refor-

²³ R. RICARD, La conquista espiritual de México, Mexiko 1986, 423–430; J. BAUMGARTNER, Evangelisierung in indianischen Sprachen (in: SIEVERNICH [u. a. Hg.] [s. Anm. 20], 313–347).

²⁴ So seit den beiden mexikanischen Konzilien von 1555 und 1565: BAUMGARTNER, Evangelisierung (s. Anm. 23), 337ff; cf. J. SPECKER, Die Einschätzung der Hl. Schrift in den spanisch-amerikanischen Missionen (in: W. BÜHLMANN/J. SPECKER [Hg.], Die Hl. Schrift in den katholischen Missionen, Freiburg/Schw. 1966, 37–71), 41ff; HENKEL (s. Anm. 17), 116.113; M. SIEVERNICH, Eroberung und Missionierung Lateinamerikas (in: Aus Politik und Zeitgeschichte B 37/92 [4. 9. 1992], 16–24), 22.

²⁵ So der spanische Kardinal Pacheco auf dem Trienter Konzil (H. JEDIN, Geschichte des Konzils von Trient, II, 1957, 58f.54f). Cf. BAUMGARTNER, Evangelisierung (s. Anm. 23), 340; SPECKER (s. Anm. 24), 37–44; R. E. McNALLY, The Council of Trent and Vernacular Bibles (TS 27, 1966, 204–227).

²⁶ Cf. auch VILLEGAS (s. Anm. 13), 14ff.20ff (zum Lutherbild des lateinamerikanischen Episkopats).

matorischen Vorstellungen erkennen lassen. So etwa bei den in Mexiko tätigen *franziskanischen* Missionaren. Sie suchten in der neuen Welt endlich jenes Ideal *einer armen und apostolischen Urkirche* zu verwirklichen, zu dessen Erfüllung ihnen die alte Welt – mit ihren verkrusteten kirchlichen Strukturen – keine Gelegenheit bot. Chiliasmatische Vorstellungen wie die Erwartungen des nahen Endes oder die auf Joachim von Fiore zurückgehende Vorstellung eines »dritten Reiches des Geistes« wirkten dabei ebenso ein wie die Sympathie mit dem »einfachen Lebensstil« sowie dem fehlenden Gewinnstreben der einheimischen Indios; und ganz bewußt begannen die Franziskaner ihre friedliche Missionsarbeit in Mexiko 1524 mit der Entsendung einer Zwölfergruppe – der später als »Apostel Mexikos« bezeichneten »doce frayles«²⁷. Chronist dieser Bewegung ist *Gerónimo de Mendieta* (1525–1604). Sein 1597 verfaßtes, bezeichnenderweise aber erst im letzten Jahrhundert (1870) veröffentlichtes Werk trägt den Titel: *Historia eclesiástica indiana*. Dieser Name kann durchaus auch als Programm verstanden werden: es ging ihm – wie den anderen Franziskanern der sogenannten Indio-Partei – um eine »indianische Kirche«. Christianisierung – und nur soweit als unumgänglich Hispanisierung – der Indios war die Zielsetzung²⁸. Studium der autochthonen Sprachen sowie die Vision eines indianischen Episkopats entsprachen diesem Programm ebenso wie die Einrichtung von Schutzsiedlungen für die Indios und die Entwicklung kommunitärer Lebensformen²⁹. Wenngleich auch an inneren Widersprüchen gescheitert, gehört doch das franziskanische Experiment einer indianischen Urkirche – als Gegenbild zur Kolonialkirche der Spanier – zu den aufregenden Ereignissen in der Frühphase der lateinamerikanischen Kirchengeschichte.

3.2. In *Asien* waren es zum Teil ganz andersgeartete Herausforderungen, denen sich die Missionare (und die dort im Entstehen begriffene Christenheit) konfrontiert sahen. Freilich befanden sich die Christen dort vielerorts auch in einer ganz anderen Situation: als Minderheit in einer zumeist nichtchristlichen Umgebung. Denn anders als in Amerika, wo die spanischen Conquistadores rasch geschlossene Landstriche eroberten und später auch großräumig besiedelten, bestand in *Asien* das Imperium der Portugiesen im Regelfall nur aus ei-

²⁷ M. CAYOTA, Die franziskanischen Missionen. Prophetische Alternative oder kolonialistische Kollaboration? (in: SIEVERNICH [u. a. Hg.] [s. Anm. 20], 373–412), 379ff; J. L. PHELAN, The Millennial Kingdom of the Franciscans in the New World. A Study of The Writings of Gerónimo de Mendieta (1525–1604), Berkeley/Los Angeles 1956, 42ff; J. BECKMANN, Utopien als missionarische Stoßkraft (in: J. BAUMGARTNER [Hg.], Vermittlung zwischenkirchlicher Gemeinschaft, 1971, 361–407), 373ff; SIEVERNICH, Eroberung (s. Anm. 24), 21ff; GRÜNDER (s. Anm. 15), 73f.619 Anm. 4.

²⁸ PHELAN (s. Anm. 27), 82ff.

²⁹ SIEVERNICH, Eroberung (s. Anm. 24), 21f; CAYOTA (s. Anm. 27), 385ff; BECKMANN (s. Anm. 17), 261ff.

nem Netz von Stützpunkten – ausreichend zur Durchsetzung des von ihnen beanspruchten Handelsmonopols. Ihre politische und kolonialkirchliche Präsenz war zumeist auf einige wenige Zentren beschränkt und zudem zumindest in der Anfangsphase auf das Wohlwollen der jeweiligen Landesherren angewiesen. Außerdem erwiesen sich die einheimischen Kulturen Asiens gegenüber dem europäischen Christentum als sehr viel resistenter, als dies in den indianischen Gesellschaften Amerikas der Fall war. Jedenfalls stellte sich das *Verhältnis zu den außerchristlichen Kulturen* in Asien von Anfang an in ganz anderer Weise dar als in Amerika. Das Ergebnis sind – bereits im 16. Jahrhundert einsetzend – die bekannten Experimente einer »Akkommodation« des Christentums durch die Jesuiten-Missionen in Indien, Japan und China (F. Xaver [1506–1552], M. Ricci [1552–1610], später R. Nobili [1577–1656]): der Versuch eines Kulturkontaktes auf höchster intellektueller Ebene mit dem Ziel, die christliche Botschaft in einer den asiatischen Hochkulturen angepaßten Weise zu verkündigen. Trotz ihres späteren Scheiterns kommt auch hier diesen frühen Ansätzen einer akkomodierenden Interpretation des Christentums große Bedeutung zu. Für die heutigen asiatischen Kirchen sind sie wichtig als ein früher Versuch, eine nicht-europäische Identität zu formulieren; und der Historiker Wolfgang Reinhard mißt ihnen gar – als »Alternative zum blinden europäischen Ethnozentrismus späterer Zeiten« – »weltgeschichtliche« Bedeutung zu³⁰. Übrigens sollten diese Experimente – allein schon durch die von ihnen ausgelösten Kontroversen – enorme Rückwirkungen auch auf die kirchliche (wie außerkirchliche) Öffentlichkeit in Europa selbst haben³¹. Und unter Verweis auf die China-Mission der Jesuiten hat Leibniz später ähnliche Unternehmungen auch seitens der Protestanten gefordert³².

3.3. Schließlich sei – drittens – nachdrücklich darauf verwiesen, daß sich bereits im 16. Jahrhundert in den überseeischen Territorien ein *einheimisches*

³⁰ W. REINHARD, Geschichte der europäischen Expansion, Bd. 1, 1983, 185; DERS., Gelenkter Kulturwandel im 16. Jahrhundert. Akkulturation in den Jesuitenorden als universalhistorisches Problem (HZ 223, 1976, 529–590), 535: »Entwurf einer weltgeschichtlichen Alternative«.

³¹ So im Verlauf des sogenannten Ritenstreites, der seit 1645 die römische Zentrale zu (wechselnden) Stellungnahmen nötigte, darunter die – in der Unterscheidung von Christentum und dessen »europäischer« Gestalt so außerordentlich bedeutsame – Instruktion der Propaganda-Kongregation von 1659 (Text bei: SCHMITT, Dokumente [s. Anm. 3], III, 522–524). Zur Wahrnehmung des Ritenstreits in Europa cf. G. MINAMIKI, The Chinese Rites Controversy, Chicago 1985, 25–76.

³² F. R. MERKEL, G. W. von Leibniz und die China-Mission. Eine Untersuchung über die Anfänge der protestantischen Missionsbewegung, 1920 (darin 158–169.214–224 zum Einfluß auf A. H. Francke); R. WIDMAIER (Hg.), Leibniz korrespondiert mit China. Der Briefwechsel mit den Jesuitenmissionaren (1689–1714), 1990; C. VON COLLANI (Hg.), Eine wissenschaftliche Akademie für China, 1989, 11–31.

Christentum bildete, das auch nach außen hin handelnd in Erscheinung trat. Die außereuropäische Kirchengeschichte dieser Zeit stellt sich also keineswegs nur als eine Geschichte missionarischer Unternehmungen dar. Ich kann diesen Sachverhalt hier nur kurz andeuten und dabei auf zwei Beispiele verweisen. Das eine Beispiel betrifft Asien und die frühe Verbreitung, die das katholische Christentum dort auch *außerhalb* der von den Portugiesen kontrollierten Territorien gefunden hat: so etwa in Südindien (beim Fischervolk der Paravas³³) oder im Norden Ceylons (Stichwort: die Märtyrer von Mannar³⁴). Die Tragfähigkeit dieses neuen Christentums läßt sich bereits daran ablesen, daß es die teils sehr bald einsetzenden Verfolgungen durch lokale Herrscher überlebte und sich beständig weiterverbreitet hat³⁵. – Fast aufregender noch sind – aus Spanisch-Amerika – die Stimmen indianischer Christen, die uns aus dem 16. Jahrhundert bekannt sind. In ihrer Verbindung von tiefer Jesusfrömmigkeit und kritischer Beurteilung der kolonialkirchlichen Wirklichkeit zählen sie zu den aufregendsten Dokumenten dieser Zeit³⁶.

4. Reformation und Mission

4.1. Kehren wir zurück nach Europa, nun zu den protestantischen Kirchen. Diese hatten, wie bereits festgestellt, an der Evangelisierung der neuentdeckten Gebiete keinen Anteil. Im ganzen 16. Jahrhundert könnten auf protestantischer Seite allenfalls zwei missionarische Unternehmungen benannt werden, die letztlich aber doch einen ganz anderen Charakter aufweisen. Das eine ist ein Kolonisierungsprojekt in Brasilien unter Beteiligung französischer Hugenotten

³³ Diese waren teilweise bereits christianisiert, als Franz Xaver dort 1542 seine Arbeit aufnahm. Cf. MUNDADAN (s. Anm. 2), 394f; G. SCHURHAMMER, Die Bekehrung der Paraver (1535–1537) (in: DERS., Ges. Studien, Rom 1963, 215–254); S. B. KAUFMANN, A Christian Caste in Hindu Society (Modern Asian Studies 15, 1981, 203–224).

³⁴ Dort war das Christentum durch die südindischen Paravas bekanntgeworden. Die Verfolgung durch den hinduistischen Herrscher von Jaffna (1544) forderte zwar 600 Opfer, konnte aber die Ausbreitung des neuen Glaubens nicht hindern. Cf. S. GNANA PRAKASAR, A History of the Catholic Church in Ceylon, Colombo 1924, 39ff.

³⁵ Cf. T. DE SOUZA, The Portuguese in Asia and their Church patronage (in: M. DAVID [Hg.], Western Colonialism in Asia and Christianity, Bombay 1988, 11–29), 19; R. H. DRUMMOND, A History of Christianity in Japan, Grand Rapids 1971, 71ff.

³⁶ S. etwa den – zwar literarisch stilisierten, im Kernbereich aber sicherlich authentischen – Lebensbericht eines Neubekehrten (aus dem Inka-Adel Perus) um 1563 bei Pedro de Quiroga, Coloquios de la Verdad (deutsch bei: M. DELGADO, Gott in Lateinamerika, 1991, 167ff), oder die Bilderchronik des Inka Guamán Poma de Ayala von 1614 (bei: PRIEN [s. Anm. 2], 221ff; cf. M. STEINER, Guamán Poma de Ayala und die Eroberer Perus. Indianischer Chronist zwischen Anpassung und Widerstand, Saarbrücken/Fort Lauderdale 1992).

1555–1558; es schlug fehl und war ursprünglich auch eher als Zuflucht für die in ihrer Heimat bedrängten Calvinisten gedacht³⁷. Das andere Unternehmen ist der unter dem Schwedenkönig Gustav Wasa 1559 unternommene Versuch einer Evangelisierung der nomadisierenden und vom Christentum kaum berührten Lappen im äußersten Norden seines Reiches. Auch dieser Vorstoß war zunächst wenig erfolgreich und ist im übrigen eher als Akt territorialer Kirchengewalt zu werten³⁸. Überseeische Mission blieb im 16. Jahrhundert – und lange darüber hinaus – ein fast ausschließlich katholisches Unternehmen³⁹.

4.2. Über die *Gründe* für diese missionarische Abstinenz der protestantischen Kirchen ist viel gestritten worden. Zunächst ist sie natürlich einfach durch die äußeren Verhältnisse bedingt. Binnenländische Orientierung, landeskirchliche Begrenzung sowie die Fülle der innerhalb der europäischen Welt wahrzunehmenden Aufgaben ließen im 16. Jahrhundert den Gedanken an weitergehende Unternehmungen zunächst überhaupt nicht aufkommen. Ob dieser Hinweis auf äußere Faktoren ausreicht, bleibt freilich fraglich. Auf eines der wirksamsten Instrumente missionarischer Ausbreitung – die Mönchsorden – hatte die Reformation jedenfalls von sich aus verzichtet.

4.3. Wie dem auch immer sei – in den konfessionellen Auseinandersetzungen des 16. Jahrhunderts spielt diese Frage jedenfalls eine bestimmende Rolle. So etwa bei R. Bellarmin (1542–1621), dem großen jesuitischen Polemiker. In seinen »Disputationes de controversiis christianae fidei adversus hujus temporis haereticos« von 1586–1593, einer (bei Freund und Feind viel gelesenen) Abrechnung mit den verschiedenen reformatorischen »Sekten«, bestreitet er den Wahrheitsanspruch der protestantischen Gegenseite und verweist gerade auch auf deren fehlendes missionarisches Engagement. Wie können die lutherischen Häretiker behaupten, die Kirche Gottes zu repräsentieren, da ihnen doch ein entscheidendes Merkmal von Kirche – das der räumlichen Katholizität, der Verbreitung bis an die Enden der Erde – so offenkundig abgeht? Niemals – so Bellarmin – sind die Lutheraner »über das Meer nach Westen gefahren, weder Asien noch Afrika, Ägypten oder Griechenland haben sie jemals zu Gesicht bekommen«⁴⁰. Ganz anders die römisch-katholische Kirche: sie ist »in unserer

³⁷ A. G. GORDON, The First Protestant Missionary Effort: Why Did It Fail? (IBMR 8, 1984, 12–17); W. RAUPP (Hg.), Mission in Quellentexten, 1990, 34–37.

³⁸ Cf. H. W. GENSICHEN, Missionsgeschichte der neueren Zeit, 1961, 7.

³⁹ In Indien beispielsweise markiert erst das Tranquebar-Unternehmen 1706 den Beginn einer protestantischen Missionstätigkeit in qualifiziertem Sinn. Frühere Beispiele kolonialkirchlicher Präsenz in den Besitzungen protestantischer Mächte waren fast ausschließlich auf die Betreuung der dort tätigen Europäer ausgerichtet.

⁴⁰ Bellarmin, Disputationes ..., Tom. I, Ingoldstadt 1586, Lib. IV (»De notis verae Ecclesiae«, cap. 7 (»Nota quarta: amplitudo, sive multitudo, et varietas credentium«), 1350ff.

Zeit« nicht nur in den verschiedenen »Provinzen Europas« zu finden, sondern eben auch in Indien, Amerika, Japan oder Brasilien. »In ipso novo orbe habet ecclesias sine admissione haereticorum, in omnibus quattuor partibus mundi«. In allen vier Teilen der Welt hat sie Gemeinden, selbst in der neuen Welt, wohin die protestantischen Häretiker nie gelangt sind.

4.4. Bellarmins Argumente haben großen Eindruck gemacht; auf katholischer Seite sind sie fleißig wiederholt worden⁴¹. Vertreter der lutherischen Orthodoxie wußten ihnen teilweise nur so zu begegnen, daß sie die angeführten Fakten zwar stehen ließen, ihnen jedoch eine entgegengesetzte Interpretation gaben. Keineswegs, so äußert sich etwa um 1620 der lutherische Dogmatiker *Johann Gerhard* (1582–1637), zähle die weltweite Ausbreitung zu den Merkmalen der wahren Kirche; und auf die missionarischen Aktivitäten der Katholiken sei das Bibelwort Mt 23,15 – Warnung vor dem Proselytismus der Pharisäer – anzuwenden. Was schließlich den Missionsbefehl Christi angehe, so habe sich dieser nur an die damaligen Apostel gerichtet. Für die »heutigen Bischöfe der Kirche« jedoch sei er nicht verbindlich. – In gleichem Sinn äußert sich ein Gutachten der *Theologischen Fakultät Wittenberg* aus dem Jahr 1651. Auch die Wittenberger bekräftigen, daß der Missionsbefehl »allein an die lieben Apostel und Jünger des HErrn Christi« gerichtet gewesen sei. Für die Gegenwart jedoch besitze er keine verpflichtende Geltung. Andernfalls müßte ja ein jeder (ordinierte) Prediger in die ganze Welt hinausgehen, was doch offenkundig absurd sei. Vielmehr sei es – ganz nach dem Vorbild der alttestamentlichen Könige – allein Aufgabe der weltlichen Obrigkeit, für die Verbreitung der evangelischen Wahrheit zu sorgen. Diese Aufgabe haben sie in den ihnen unterstehenden Territorien wahrzunehmen⁴².

4.5. In gewisser Weise stellt das Votum der Wittenberger Fakultät den Schlußpunkt der vorangegangenen Entwicklung dar. Die landeskirchliche Begrenzung des deutschen Luthertums – wesentlicher Grund seiner missionarischen Sterilität – wird mit diesem Gutachten gleichsam festgeschrieben und theologisch überhöht. Damit wendet sich die lutherische Orthodoxie zugleich gegen Bestrebungen in ihren eigenen Reihen, die mit der Betonung einer auf die

⁴¹ M. GALM, *Das Erwachen des Missionsgedankens im Protestantismus der Niederlande*, 1915, 10ff.

⁴² Johann Gerhard, *Loci Theologici*, o.O., 1639², tom. VI, §§ 220–225; *Consilia theologica Witebergensia ...*, Frankfurt 1664, Teil I, 180–196; deutsch in: RAUPP (s. Anm. 37), 67ff.70f. Cf. W. GRÖSSEL, *Die Mission und die evangelische Kirche im 17. Jahrhundert*, 1897; W. HOLSTEN, *Die Bedeutung der altprotestantischen Dogmatik für die Mission* (in: DERS., *Das Evangelium und die Völker*, 1939, 148–166); SCHERER (s. Anm. 10), 66ff.

ganze Welt gerichteten Missionspflicht zugleich ein waches ökumenisches Bewußtsein verraten. Repräsentanten dieser Bewegung sind Persönlichkeiten wie beispielsweise der Freiherr *Justinian von Welz* (1621–1668?)⁴³. Enttäuscht von der Ablehnung, die seine Vorschläge zur Organisation einer evangelischen Weltmission (1663) in Kreisen der lutherischen Orthodoxie fanden, zog er weiter ins calvinistische Holland, wo er sich mit seinen Ideen besser verstanden wußte. Dieser Vorfall zeigt zugleich, daß sich die lutherische Orthodoxie Deutschlands zunehmend von der Entwicklung in anderen Teilen der protestantischen Welt abkoppelte. Dort entwickelte sich, bedingt auch durch die andere geographische Lage, sehr viel früher ein Bewußtsein für die weltumspannende missionarische Verantwortung der Christen⁴⁴.

4.6. Vor allem aber konnten sich die Wittenberger Theologen mit ihrem Votum zur Missionsfrage nicht auf Luther selbst berufen. Denn Luther kannte zwar nicht die Verpflichtung zur Mission im modernen Sinn – als institutionalisierte Sendungsveranstaltung. Insofern hatten die Exponenten der protestantischen Missionsbewegung im 19. Jahrhundert (wie etwa der Missionstheologe G. Warneck) in der Tat große Schwierigkeiten, sich auf Luther zu beziehen⁴⁵. Aber sein Kirchenbegriff ist doch von einer erstaunlichen ökumenischen Weite, die von der späteren Entwicklung nur schrittweise eingelöst worden ist. War ihm doch bewußt, daß das Wort Gottes überall hin dringt und es darum Christen, wahrhaft Gläubige, überall gibt, wo das Evangelium zu vernehmen ist⁴⁶. So wußte er Christen ebenso in den abgelegenen, mit keiner anderen Kirche äußerlich verbundenen Gebieten Indiens, Persiens oder Skythiens wie in den Territorien unter der Herrschaft des römischen Papstes⁴⁷. Darum überraschte ihn die Entdeckung neuer »Inseln und Länder« im fernen Westen nicht. Und darum waren er (und seine Weggefährten) froh, vom Überleben der griechischen Kirche unter türkischer Herrschaft zu hören⁴⁸.

⁴³ Cf. RAUPP (s. Anm. 37), 82ff; F. LAUBACH, *Justinian von Welz* (EMZ 21, 1964, 158–165); W. GRÖSSEL, *Justinianus von Weltz, der Vorkämpfer der lutherischen Mission*, 1891.

⁴⁴ So bestand im niederländischen Leiden bereits seit 1622 ein Missionsseminar für Indien.

⁴⁵ G. WARNECK, *Abriß einer Geschichte der protestantischen Missionen*, 1901⁷, 8ff; DERS., *Protestantische Beleuchtung der römischen Angriffe auf die evangelische Heidenmission*, 1884, 11ff.

⁴⁶ WA 5, 547,26–34; 31/1,228,20–230,33; 232,20–233,8. Cf. SCHERER (s. Anm. 10), 62ff.

⁴⁷ WA 2,236,11–17; 237,16–22; 225,36–226,1.

⁴⁸ Cf. D. WENDEBOURG, *Reformation und Orthodoxie*, Göttingen 1986, 18ff.

5. *Schlußbemerkung*

Ich breche an dieser Stelle ab. Ich habe versucht, zwei Vorgänge miteinander in Beziehung zu setzen, die scheinbar wenig miteinander zu tun haben, dennoch aber eng aufeinander bezogen sind: die reformatorische Bewegung im Europa des 16. Jahrhunderts und die gleichzeitige weltweite Expansion des Christentums. Beide Bewegungen sind schon deshalb miteinander verknüpft, da die gegenwärtige ökumenische Landschaft durch beide Faktoren gekennzeichnet ist: die konfessionelle Vielfalt als – wenngleich ungewolltes – Ergebnis der reformatorischen Erneuerungsbewegung auf der einen Seite; sowie ihre kontextuelle Vielgestaltigkeit, zwangsläufiges Resultat der Ausbreitung des Christentums in unterschiedliche geographische Zonen und Kulturräume. Auch diese Entwicklung setzt im 16. Jahrhundert ein. Beide Vorgänge aber sind zum Verständnis der aktuellen Ökumene unerlässlich. Eine Kirchengeschichte, die sich der Aufgabe verpflichtet weiß, in der historischen Erhellung der gegenwärtigen Realität Perspektiven künftigen Handelns aufzuweisen, wird *beide* Bewegungen angemessen wahrzunehmen (und in neuer Weise aufeinander zu beziehen) haben.

Dabei zeigt sich dann, daß scheinbar unverbundene Vorgänge durchaus in ein neues Spannungsverhältnis zueinander treten können. Die Verquickung von Schwert und Mission etwa, die Legitimierung kolonialer Interessen aus dem Anspruch des Papsttums auf Universalherrschaft, wie dies in der Bulle »Inter caetera« von 1493 mit all ihren bekannten Folgen für Lateinamerika geschah, ist ja Gegenstand kritischer Erörterung nicht erst seit den Einwänden kolonialkritischer Theoretiker des 16. Jahrhunderts⁴⁹ oder den Diskussionen des Kolumbusjahres. Bereits die reformatorische Bewegung des 16. Jahrhunderts hatte die weltlichen Herrschaftsansprüche des Papsttums ja ins Zentrum der Kritik gerückt. Daß Martin Luther die päpstliche Aufforderung zum Kreuzzug gegen die ungläubigen Türken verwarf, wird in der Bannandrohungsbulle von 1520, die seinen Bruch mit der alten Kirche besiegeln sollte, eigens unter den zu beanstandenden Sätzen des Reformators angeführt⁵⁰. Die kritische Potenz dieses Einspruchs – auf dem Hintergrund der zeitgleichen massiven kolonialpolitischen Instrumentalisierung des Kreuzzugsgedankens – ist bislang kaum thematisiert worden. Es ist dies zugleich eines jener Beispiele, die zeigen, wie die traditionellen Daten der (im Regelfall nach wie vor stark eurozentrisch verengten) Kirchengeschichte in eine ganz neue Beleuchtung geraten, wenn sie auf den weiteren Horizont einer Christentumsgeschichte in globaler Perspektive bezogen werden.

⁴⁹ So klassisch 1559 Bartolomé de Las Casas in seiner juristischen und theologischen Kritik das *Requerimiento* (deutsch in: DELGADO [s. Anm. 36], 74ff).

⁵⁰ Auch Luthers veränderte Position in seiner Türkenschrift von 1528 macht ja keinerlei Abstriche an der Polemik gegen die päpstliche Kreuzzugspropaganda.