

J. Cook, Cultural relativism as an ethnocentric notion, in: R. Beehler, A. Drenson, *The Philosophy of Society* (Methuen, London 1978).

Nicolaus Cusanus, *De docta ignorantia*. Schriften I (Herder, Wien 1964); *De pace fidei*. Schriften III (Herder, Wien 1967).

W. Dupré, *The Hermeneutical Significance of Culture*. Proceedings of the American Catholic Philosophical Association: XLVII (1973) 12–20; *Religion in Primitive Cultures: A Study in Ethnophilosophy* (Moutin, Den Haag 1975).

R. Ginters, *Relativismus in der Ethik* (Patmos, Düsseldorf 1978).

G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (Meiner, Hamburg 1952).

M. Herskovits, *Cultural Relativism: Perspectives in Cultural Pluralism* (Hg. F. Herskovits) (Random House, New York 1973).

F. L. K. Hsu, *The Cultural Problem of the Cultural Anthropologist*, in: *American Anthropologist*: 81 (1979/3) 517–532.

A. L. Kroeber, *1948 Anthropology* (Harcourt, Brace and World, New York 1948).

T. Lemaire, *Over de waarde van kulturen* (Ambo, Baarn 1976).

W. G. Sumner, *Folkways* (Dover Publication, New York 1959 [1906]).

E. Westermarck, *The Origin and Development of the Moral Ideas* (London 1906).

Ph. Wheelwright, *The Presocratics* (The Odyssey Press, New York 1966).

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz

1936 in Hermeskeil (Kr. Trier), geboren. Studium der Philosophie, Völkerkunde und Soziologie in St. Gabriel bei Mödling und in Wien. 1963 Promotion mit einer Arbeit über die Non-aliud-Lehre des Nikolaus von Kues. 1963–1965 Universitätsassistent am Philosophischen Institut der Universität Wien. 1965–1974 Professor an der DePaul-University, Chicago. Seit 1970 Inhaber des Lehrstuhls für Religionsphilosophie an der Universität Nimwegen. Veröffentlichungen: *Die Babinga-Pygmäen* (1962); Festschrift P. J. Schebesta (zus. mit A. Vorbichler, 1963); *Philosophisch-theologische Schriften des Nikolaus von Kues* (zus. mit D. Dupré), 3 Bände (1964–1967); *Religion in Primitive Cultures. A Study in Ethnophilosophy* (1975); verschiedene Aufsätze über die Philosophie des Nikolaus von Kues in: *Wissenschaft und Weltbild*, Bd. 15, 17; *Philosophisches Jahrbuch*, Bd. 73; *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanusgesellschaft*, Bd. 4, 7, 11, 13; *Beyond the Secular and the Sacred*; H. Loiskandl (Hg.), *Man and Society* (1971); *Wahrheit und Mythos*; G. Heinz Mohr (Hg.), *Ärger mit der Wahrheit* (1972); *Wat is religie? Toekomst van de Religie, Religie van de Toekomst* (1972); *Art. «Anfang», «Mythos», «Zeit»: Handbuch philosophischer Grundbegriffe* (1974); *Technology and Myth: Bijdragen* Bd. 36; *Zur grundsätzlichen Bedeutung der Religion in Primitivkulturen: Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie*, Bd. 19; *Religion and its Neolithic Dimension: Listening*, Bd. 13. Anschrift: Kroonsingel 41, NL–BL Malden, Niederlande.

Richard G. Cote

Einige Absolutheitsansprüche in der Geschichte der christlichen Missionen

Theoretisch verabsolutiert das Christentum weder das Begrenzte, Bedingte, noch das Relative, das allem Menschlichen anhaftet – selbst der Religion. In der Praxis hingegen hat es im Verlauf der Geschichte seine Sendung so ausgeübt, als ob das Gegenteil wahr wäre.

Die Voraussetzungen zu diagnostizieren, die hinter einigen der Absolutheitsansprüche standen, welche die Missionen einst geltend machten, ist keine einfache Aufgabe. Erstens deswegen, weil dieses Unternehmen beständig auf die Notwendigkeit hinweist, über die grundlegenden Fragen nachzudenken, die von den Kirchenhistorikern nur selten und dann zumeist bloß beiläufig gestellt worden sind. Diese Fragen betreffen das, was im Leben von Missionaren im Grunde vor sich geht, die eigentlichen (oft verborgenen) Beweggründe, Ziele, Vorurteile und Ereignisse, die ihre Entschlüsse und Haltungen als Missionare bestimm-

men. Die Tatsache, daß die Missionen sich ausgebreitet haben, liegt auf der Hand, aber das darunter liegende Problem, was zu einem gegebenen Zeitpunkt der Beweggrund dazu war, ist keineswegs klar. Die Motive der Missionstätigkeit zu analysieren, kann eine ebenso heikle Angelegenheit sein wie die, die chemische Zusammensetzung eines Parfüms mit seinen zahlreichen Ingredienzien zu untersuchen: einige von ihnen sind beständig latent, während andere, isoliert beschnuppert, uns zurückfahren ließen.

Eine zweite Schwierigkeit ist natürlich unser Unvermögen, die Vergangenheit wirklich «authentisch» zu entziffern und zu deuten. Unser modernes historisches Bewußtsein macht uns sehr helllichtig für die Tatsache, daß selbst die «authentischste» Interpretation der Vergangenheit beträchtlich relativiert werden muß, und dazu gehört, ironischerweise, auch unsere Deutung der einstigen Absolutheitsansprüche der Kirche. Es verhält sich damit so, wie Michel de Certeau vor einigen Jahren bemerkt hat: «En changeant, nous changeons le passé» («Indem wir uns ändern, ändern wir die Vergangenheit»).

Trotz dieser Grenzen ist es jedoch möglich, gewisse Bereiche der Missionstätigkeit zu nennen, worin die Kirche sehr leicht bereit war, einige der verfehlten Absolutheitsansprüche hinzunehmen und ins Spiel treten zu lassen. Wir werden unsere Aufmerksamkeit

auf die Frage der Proselytenmacherei und der missionarischen Anpassung konzentrieren.

Missionarische Proselytenmacherei

Vom frühen Christentum an bis gegen Ende des 19. Jahrhunderts war es eine der beharrlichsten Gewohnheiten der Missionare, zwischen Christen und Heiden einen Trennungsstrich zu ziehen. Diese bedauerliche Zweiteilung spaltete die Welt in zwei ungleiche, von Grund auf einander entgegengesetzte Sphären und brachte mehr Mythen, mehr Ignoranz und mehr Ambitionen hervor als jede andere Verschiedenheitsempfindung. Die Christen hielten es für sicher, daß nur Getaufte und Rechtgläubige zu Gott gelangen werden, während die anderen in die Hölle kommen würden. Dieser pessimistischen Auffassung lag die Überzeugung zugrunde, daß es «außerhalb der Kirche kein Heil» gebe – eine Formel, die zuerst in absolutem, ausschließendem Sinn interpretiert wurde. Selbst in einer abgeschwächten Form vertrat diese Ekklesiologie die Meinung, außerhalb der Kirche sei es bestenfalls schwierig und prekär, zum Heil zu gelangen, diejenigen, die nicht der Kirche angehörten, lebten in gefährlicher Finsternis und von Gott getrennt.

Deshalb war es ein Hauptmotiv des Missionsimpulses, so viele Heiden wie möglich vor der ewigen Verdammnis zu bewahren, die sonst ihrer wartete. Darin lag natürlich auch ein tiefes Mitleid mit den Mitmenschen, das so viele Heldenleben und Heldentaten im Missionswerk erklärt. Doch die eigentliche Macht dieses «Heilsnotwendigkeits»-Motivs beruhte darauf, daß es absolut gefaßt wurde. Sobald entweder «notwendig» oder «Heil» in einem abgeschwächten Sinn verstanden wird, verliert dieser Beweggrund an Kraft.

Man braucht bloß an den hl. Franz Xaver, den Patron der Missionen zu denken, der Tausende von Menschen taufte, weil er der Überzeugung war, diese würden sonst zur Hölle verdammt sein. Der gleiche Geist motivierte im 16. Jahrhundert die Jesuiten in Brasilien; sie verstanden ihre Aufgabe in erster Linie als Bringen von Licht und Heil für Menschen im Irrtum, für Seelen, die sonst verloren gingen. Aus ihren Briefen geht hervor, daß selbst dann, wenn sie Indianer in besonderen Dörfern sammelten, es ihnen weniger darum ging, eine einheimische Christengemeinde zu schaffen, als darum, so viele einzelne Seelen als möglich zu retten. Das zahlenmäßige Wachstum wurde zu einem dermaßen zentralen Kriterium, daß es allein schon als Maßstab diente, an dem man den Erfolg einer Mission beurteilte.

Der Kirche fiel es seit jeher schwer, die Frage nach der richtigen Beziehung zwischen ihrer relativen Posi-

tion in der Welt und ihrer universalen Sendung zu der Welt zu lösen. Allzuoft identifizierte sie ihre von ihr vorausgesetzte Sendung in die ganze Welt damit, eine möglichst große Anzahl von Menschen zu gewinnen. Und im Bereich der Missionstätigkeit ist der Traum von einer absoluten Universalität als einer wirklichen Möglichkeit ein gefährliches Idol: es kann Missionarszeloten hervorbringen, die in diesem Traum Instrumente des schlimmsten geistigen Imperialismus schmieden. Diese Tendenz hat in der Geschichte der christlichen Missionen tatsächlich bestanden, und es macht dabei wenig aus, ob es sich bei den betreffenden Glaubensboten um Franken des achten Jahrhunderts, um Spanier des 16. Jahrhunderts, um Briten des 19. Jahrhunderts oder um Amerikaner des 20. Jahrhunderts handelte.

Wenn Proselytenmacherei von solchen betrieben wird, die mit einer herrschenden politischen Macht verbündet sind, kann sie koloniale Abenteuer und die Anwendung von Gewalt bei der Verbreitung des Glaubens unter widerstrebenden Ungläubigen rechtfertigen. Wo der universale Anspruch einer Religion von den staatlichen Gewalten unterstützt wird und seinerseits diese unterstützt, ist natürlich die bestmögliche Grundlage zu Intoleranz gelegt, die ein unmißverständliches Symptom dafür ist, daß man Absolutheitsansprüche stellt und von einer ganz katholischen Welt träumt. Der Zweck der ganzen Übung wird dann in militärische Begriffe gefaßt: es geht darum, Menschen für den Glauben zu «gewinnen». Man verbucht einen Sieg: eine neue Eroberung bringt eine weitere Medaille ein, die zum eigenen Ruhm beiträgt.

Das extremste Beispiel dafür bildet das Phänomen «erzwungener Bekehrungen» – ein Phänomen, das sich in der Geschichte der christlichen Missionen mit peinlicher Häufigkeit wiederholt... Im sechsten Jahrhundert drängte Papst Gregor der Große den König Ethelbert von Kent und den Adel Sardinien, ihre heidnischen Bauern, falls notwendig mit Gewalt, zu bekehren. Im siebten Jahrhundert erwirkte der hl. Amandus, der erste eigentliche Glaubensbote Flanderns, eine Anordnung des Königs, welche die Heiden zum Empfang der Taufe verpflichtete. Im achten Jahrhundert zwang Karl der Große die alten Sachsen und den Fürsten von Mähren, sich taufen zu lassen. Im neunten Jahrhundert drängte König Olaf von Norwegen der Mehrheit seiner Untertanen mit mancherlei Gewaltmaßnahmen die Taufe auf. Im zwölften Jahrhundert eroberten die Schweden Finnland und zwangen die Finnen, sich taufen zu lassen. Und die Mißgriffe, die sich die Kreuzfahrer diesbezüglich zu schulden kommen ließen, sind allzu bekannt, als daß wir uns hier damit befassen müßten.

Dieses Erbe von Intoleranz und der Erzwingung von Bekehrungen wurde in das «Zeitalter der Entdeckungen» weitergereicht, wo ein zwar weniger aufdringlicher, aber doch enger Zusammenhang zwischen Kolonialismus und Proselytismus bestand. Auch die Entdeckungsreisen waren von dieser merkwürdigen Verquickung von religiösen und materiellen Anliegen beherrscht; Verluste der Ungläubigen wurden als Gewinne für die Gläubigen gebucht. Das *Requerimiento* zum Beispiel, ein 1513 von Martin de Encisco ersonnenes und vom Papst voll unterstütztes Manifest, verlangte von den Indianern, die Kirche als «Herrscherin und Herrin der ganzen Welt» zu betrachten. Falls sie sich weigern sollten, die christliche Religion anzunehmen, hatten ihre Herren das Recht, sie wieder in den Sklavenstand zurückzuführen, ihres Eigentums zu berauben und so schlecht wie möglich zu behandeln. So war bei der ersten Kolonialisierung Amerikas die Meinung weit verbreitet, infolge ihres Heidentums besäßen die Heiden keinerlei geistliche und bürgerliche Rechte. Andere, mehr mit Nächstenliebe Erfüllte, erklärten, Neger zu Sklaven zu machen, sei ein gutes Werk, denn bloß durch die Sklaverei könnten sie in größerer Anzahl zu Christus gebracht werden. Es ist typisch, daß der französische Code Noir von 1685 jeden Plantagebesitzer verpflichtete, seine Neger taufen und im christlichen Glauben richtig unterweisen zu lassen. Dieser Erlaß blieb nicht toter Buchstabe; unter anderen schärfte ihn Bienville ein, kurz nachdem er 1718 New Orleans gegründet hatte.

Um diese Proselytenmacherei und die hartnäckigen Absolutheitsansprüche, die sie unterbauten, zu verstehen, muß man tiefer sondieren und sich fragen, weshalb es zu solchen Entwicklungen kommen konnte. Erstens waren manche Missionare von einst vom glühenden Verlangen beseelt, in Amerika ein neues Jerusalem zu errichten. Der Protestantismus hatte die Einheit des Christentums in Europa zerbrochen, und infolgedessen sehnten sich viele Spanier danach, in der neuen Welt eine neue geistliche Eroberung zu machen. Damals und später hoben viele Schriftsteller hervor, daß Luther und Cortez im gleichen Jahr geboren sind; der eine zerstörte die christliche Einheit in Europa, und der andere erschloß eine neue Welt, die von den religiösen Auseinandersetzungen, welche die Welt auseinanderbrechen ließen, frei war. Um diesen Wunschtraum zu verwirklichen, mußten die Seelen der Indianer durch eine massive Zudringlichkeit gewonnen werden, selbst wenn es dabei nötig war, Gewalt und Zwang anzuwenden. Zweitens bestand eine enge Verbindung zwischen der Mission und dem kolonialen Imperialismus, eine Verbindung, die in die *Maxime* gefaßt wurde: «*Cuius regio, eius et religio.*»

Der Augsburger Friede (1555) überließ es praktisch dem allmächtigen Landesfürsten, zu bestimmen, zu welcher Religion sich seine Untertanen bekennen sollten. Krone und Kreuz erschienen als natürliche Verbündete, und deshalb hielten es die Fürsten für ihre Pflicht, den Glauben zu verbreiten. Doch wie die Geschichte der Ausbreitung des Christentums zeigt, eignen sich die Waffen von Fürsten für Heilige nicht. Ein dritter Faktor, der gewisse Absolutheitsansprüche entstehen und Toleranz als Verrat erscheinen ließ, war der übersteigerte Treuebegriff, der dem damaligen Nationalismus zu eigen war. So sagte Pius XI. 1929: «Der Nationalismus war für die Mission stets eine Pest. Man übertreibt nicht, wenn man ihn einen Fluch nennt.»

Diese unwesentlichen Beweggründe waren noch um so verhängnisvoller, als sie es ganz wohlmeinenden Missionaren erlaubten, sich voller Begeisterung in der Missionsarbeit einzusetzen und dabei vollständig zu übersehen, welchen Schaden sie anrichteten; auch waren sie unfähig, das, was sie in Wirklichkeit erreichten, realistisch zu werten. Es ist merkwürdig und zweifellos aufschlußreich, daß die Schriften der meisten Theoretiker der Pioniermissionen des 16. und des 17. Jahrhunderts (Acosta, Thomas a Jesu, Brancati, Gubernatis u.a.) in bezug auf die Frage, ob man zur Gewinnung von Seelen Gewalt anwenden dürfe, eine zwiespältige Haltung einnehmen. Einerseits konnten sie die imperialistische Politik Spaniens rechtfertigen und rhetorisch fragen: «Wie hätten diese Barbarenvölker gebändigt und gezähmt werden können, wenn sie nicht die Militärmacht der Spanier hätten fürchten müssen?» Andererseits aber waren sie alle gleichfalls überzeugt, daß die Missionare selber davon absehen sollten, Gewalt anzuwenden, um den Glauben zu verbreiten. Diese zwiespältige Haltung mit den ihr innewohnenden Widersprüchen und verhängnisvollen Konsequenzen zeigt, daß die christlichen Missionen nie neutral oder selbständig waren gegenüber der herrschenden Ideologie und dem Milieu, aus dem die Missionare kamen. Dies war vor allem dann der Fall, wenn zahlenmäßige Gewinne, das quantitative Wachstum der Kirche als die «Hauptaufgabe» der Mission angesehen wurde. Doch gab es auch andere – wie Las Casas, Vitoria und Veracruz –, die unbeugsam für die Rechte der Eingeborenen kämpften und viele Auswüchse, die in der Praxis der Proselytenmacherei vorkamen, verurteilten.

Missionarische Anpassung

Ein zweiter großer Bereich, worin die Absolutheitsansprüche der Kirche in der Geschichte der christlichen

Missionen zutage treten, ist die missionarische Anpassung – oder besser gesagt ihr Fehlen. In neuerer Zeit haben manche jungen Kirchen in der Dritten Welt die Politik der missionarischen Anpassung als paternalistisch und völlig veraltet zurückgewiesen; man erblickt in ihr eine «taktische Kriegslist» der alten Kirchen, eine Öffnung im Sinn eines bloßen «Entgegenkommens» oder einer «Gefälligkeit», die nicht nur dem innern Sinn und Wert der örtlichen Bräuche nicht gerecht werde, sondern auch einen bloß fingierten Universalismus verrate, 1974 wiesen z. B. die Bischöfe Afrikas und Madagaskars die Theologie einer bloßen Anpassung zurück zugunsten einer radikaleren Politik einer Inkarnation, will sagen einer Einstellung, die zum Grundsatz der «Indigenisierung» nicht nur ein Lippenbekenntnis ablegt. Die Anfrage, die an diese Kirchen gestellt wird, ist sehr klar: Wie läßt sich das herkömmliche Glaubensverständnis und die traditionelle Glaubenspraxis der westlichen Christenheit mit einer ganz neuen Einsicht in den inneren Wert und die Gültigkeit der verschiedenen menschlichen Kulturen vereinbaren, aufgrund derer das Christentum inkarniert, zeitgemäß, bedeutsam und wirklich katholisch werden soll? Die herkömmliche Politik der missionarischen Anpassung ist wegen der Fehlgriffe, die in ihrem Namen getan wurden, entwertet worden. Es stellte sich immer deutlicher heraus, daß die oberflächlichen halben Maßnahmen einer Adaptation oft die Möglichkeiten zu einer echten Inkarnation und deshalb einer wirklichen Authentizität verbauten. Schon der Ausdruck selbst setzt ja voraus, daß immer noch ein vollgültiges universales Gesetz besteht, das man dann an unterschiedliche örtliche Verhältnisse und Gebräuche «anpaßt».

Die Politik der missionarischen Anpassung braucht nicht einen bloß fingierten Universalismus in sich zu schließen, doch nur dann, wenn man sich in der Praxis ernsthaft und großzügig an sie hält. Dies war der Fall, als die frühe Kirche gänzlich in das kulturelle Leben des römischen Reiches eintrat. Ohne die wesentlichen Punkte ihrer Glaubenslehre zu opfern, bewahrte die missionarische Kirche von der alten Kultur alles, was an dieser gut war, gestaltete um, was indifferent war, und tolerierte in der Hoffnung auf einen allmählichen Läuterungsprozeß selbst vieles, was sie zwar als schlecht, aber nicht als in sich oder unheilbar schlecht ansah. Die Anpassung an die bestehende Kultur ging so weit wie nur möglich. Hätte man versucht, der römischen Gesellschaft jüdische Kulturformen aufzudrängen, so wäre das Missionsunternehmen gleich von Anfang an zum Scheitern verurteilt gewesen. Wollte man sich Hoffnung machen, der hochentwickelten römischen Gesellschaft eine neue, christliche Seele

einhauchen zu können, so mußte man von seiten der Kirche in der Anpassung möglichst weit gehen.

Zwar sprachen die Kirchenväter von den heidnischen religiösen Gebräuchen sehr geringschätzig. Sie waren der Ansicht, alle heidnischen Gottheiten seien Dämonen, und die Seelen der Heiden seien Sklaven Satans. Doch dieses negative Urteil war mehr rhetorisch als ernst gemeint. Wenn auch nicht immer in Worten, waren die Kirchenväter heidnischen Werten gegenüber viel entgegenkommender, als der schrille Ton ihrer Rhetorik vermuten läßt. Wir ersehen dies beispielsweise daraus, daß sie ihre Namen beibehielten, obschon diese oft auf die heidnische Mythologie zurückgingen; auch entnahmen sie Begriffe und Sinnbilder häufig heidnischen Religionen und suchten in der Philosophie sowie in den sibyllinischen Orakeln ihrer Zeit eifrig nach Bestätigungen der christlichen Lehre. Zudem waren die Kirchenväter des aufrichtigen Glaubens, daß das sogenannte «heidnische» Herz nicht ganz und gar verdorben, sondern im Grunde gut und so beschaffen sei, daß es sich zur Verchristlichung eigne («anima naturaliter christiana»).

Während der folgenden Jahrhunderte, als die germanischen Stämme christlich wurden, führte man die Praxis weiter, herkömmliche Riten und Bräuche zu verwenden, um den christlichen Glauben zum Ausdruck zu bringen. Wie Professor Latourette in seiner «Histoire universelle des missions catholiques» aufgezeigt hat, wurde diese Praxis von den Missionaren und Kirchenleitern von damals gefördert, auch von so hervorragenden Gestalten wie Bonifatius, Cyrill und Methodius, Gregor dem Großen und Augustinus, dem Apostel Englands. Die drakonischen Maßnahmen Karls des Großen gegenüber den Sachsen, worin die Rolle der weltlichen Macht beim Missionswerk erstmals stark entstellt wurde, waren eine Ausnahme gegenüber den aufgeklärten Anpassungsmethoden, die für die damalige Zeit so charakteristisch sind.

Als aber das Zeitalter der Entdeckungen anbrach, wurde die Politik der missionarischen Anpassung fast ganz aufgegeben, und mit ihrem Verschwinden kam es in der Kirche zu einer Welle falscher Absolutheitsansprüche – zu einer Welle, die im 19. Jahrhundert schließlich ihren Gipfel erreichte. Europa wurde als die Heimstätte alles Guten, Zivilisierten und Christlichen angesehen, während man im Missionswerk einen uneingeschränkten Krieg gegen «Barbarei» und «Aberglauben» erblickte. Die Kirchenleiter und Missionare bestanden auf einer fast gänzlichen Identifikation des Christentums mit westlichen Kulturformen und Werten.

Im allgemeinen ging man gegen heidnische Gebräuche frontal vor. Wir sehen dies z. B. in Afrika, als die

portugiesischen Missionare 1538 nach Benin kamen und die spanischen Kapuziner ein Jahrhundert später nach dem Kongo. Das gleiche war in Äthiopien der Fall. Gleich nach der 1622 erfolgten Bekehrung des Kaisers Susenyos gingen die Missionare zu einem umfassenden Angriff auf alle Punkte des Rituals, der Lehre und der Praxis über, worin die äthiopische Kirche nicht mit Rom übereinstimmte. Diese kulturelle und theologische Arroganz rief eine nationale Reaktion hervor: Susenyos wurde zur Abdankung gezwungen, und 1632 vertrieb sein Nachfolger die Missionare.

Gleich anmaßend ging man in Indien vor. Hier wurde die absolutistische Geisteshaltung der Kirche von der damaligen weltlichen Macht noch gesteigert und sogar zum Gesetz erhoben. Sämtliche islamischen und heidnischen Priester, Büsser und Zauberer wurden aus den unter portugiesischer Herrschaft stehenden Gebieten vertrieben; nichtchristliche Kultstätten wurden zerstört; die öffentliche Ausübung jeder Religion außer der christlichen wurde untersagt; auf Polygamie stand die Strafe der Verbannung auf die Galeeren; gewisse Stadtbezirke waren für Nichtchristen gesperrt. Diese Gesetze und Dekrete, die in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts erlassen wurden, zeigen, wie gefährlich der Eurozentrismus war, der damals vorherrschte. Das christliche Leben mußte sich in fast jeder Einzelheit nach dem von Portugal richten. Wer Christ wurde, wurde durch und durch portugalisiert und verpflichtet, einen portugiesischen Namen anzunehmen, portugiesische Kleidung zu tragen und sich an die portugiesischen Gepflogenheiten zu halten. Selbst der einheimische Klerus wurde ganz nach dem europäischen Modell erzogen. Zudem wurde er als eine Art Klerus zweiter Klasse behandelt und galt nur wenig mehr als Katechisten. Seine einzigartige Befähigung zur Deutung des indischen Denkens machte man sich nicht zunutze. Kurz, die westlichen Formen des Christentums wurden als etwas absolut Geltendes und für alle Maßgebendes aufgezwungen.

Gegen Ende des 16. Jahrhunderts brach eine kleine Gruppe von Jesuitenmissionaren in China mit dem damals herrschenden Geist und versuchte, die Methoden der kulturellen Anpassung wiederzubeleben, die in den ersten Jahrhunderten der Ausbreitung des Christentums eine so hervorragende Rolle gespielt hatten. Mit großem Einfühlungsvermögen und Feingefühl drang Matteo Ricci in die chinesische Kultur ein und suchte Kanäle zu öffnen, durch die das Evangelium das chinesische intellektuelle Leben hätte durchströmen können. Seine Methoden gaben jedoch nach seinem Tod zum langwierigen chinesischen Ritenstreit Anlaß, der schließlich 1704 und 1715 von Klemens XI. gegen ihn entschieden wurde. Am 11. Juli 1742 verbot

Benedikt XIV. ein weiteres Mal jede Tolerierung der chinesischen Riten und gebot der Debatte unter Androhung schwerer Kirchenstrafen Einhalt – eine Verurteilung, die mehr als zweihundert Jahre in Kraft blieb.

Während dieser Stillhalteperiode durchdrang die eingefleischte Tendenz, viele der westlichen Formen des Christentums zu verabsolutieren, ja fast zu verewigen, das ganze Missionsunternehmen. Selbst die Minderheit von Missionaren, die Sinn für die Kultur und die Notwendigkeit einer Anpassung hatte, blickte selten über die oberflächliche Szenerie von Trommeln und Pagodendächern hinaus, und den meisten von ihnen war es nicht einmal gestattet, so weit zu gehen. Im 19. Jahrhundert, als die Kirche eine der größten Perioden der Ausbreitung der Missionen erlebte, waren deshalb die meisten Missionare von der völligen Überlegenheit ihrer westlichen Kultur überzeugt. Ihre Methode bestand im großen und ganzen darin, das Christentum soviel wie möglich in seiner westlichen Form zu verpflanzen. Sie dachten nur wenig oder überhaupt nicht an die provisorische Natur des «Gewandes» der Kirche, an die Veränderlichkeit ihrer Normen und die Anpassungsfähigkeit ihrer Riten.

Erst unter Pius XI., und zwar erst in den letzten Jahren seines Pontifikats, wurde der Grundsatz der missionarischen Anpassung zum Wiederaufleben gebracht und gefördert. Die meisten der geschichtlichen und theologischen Studien, die je über dieses Thema gemacht worden sind, entstanden denn auch während dieser Jahre und derer, die auf den Zweiten Weltkrieg folgten. Diese Erneuerung, die zu größerer Geschmeidigkeit und einer beweglicheren Reflexion in der Missionstätigkeit antrieb, bedeutete einen deutlichen Wandel. Doch mit der Zeit wurde die Kirche in der Dritten Welt «mündig» und wies in ihrer Suche nach größerer Authentizität die Politik und Praxis einer bloßen missionarischen Anpassung zurück. Das Erneuerungsbestreben war zwar eine gute Sache, aber es ging zu wenig weit und kam zu spät. Das Ende der modernen Missionsära stand vor der Tür.

Schluß

1. Falls unsere obige Analyse stimmt, war die Verabsolutierungstendenz in dem besonderen Missionsgeist, der sich im 16. Jahrhundert zu entwickeln begann und zu Anfang und um die Mitte unseres Jahrhunderts seinen Höhepunkt erreichte, tief eingefleischt und universal vorhanden. In Theorie und Praxis war das Missionswerk von der imperialistischen christlichen Annahme durchdrungen, daß das westliche Christentum der einzige echte Ausdruck des

christlichen Geistes sei und darum die Synthese schlechthin, die man als verpflichtend und für das Heil notwendig und unerläßlich anzunehmen habe. Da die Formen der westlichen Kultur vom christlichen Ideal inspiriert und gewissermaßen konsekriert worden waren, schrieb man ihnen universale Gültigkeit zu.

2. Die abwegigen Absolutheitsansprüche, die wir beschrieben haben, entstammen nicht einer bestimmten Weisung des Evangeliums oder einem göttlichen Auftrag. Selbstverständlich hat die Kirche ihre Missionstätigkeit stets als ein gläubiges Befolgen des von Jesus erhaltenen großen Auftrags betrachtet, «alle Völker zu lehren». Den eigenen Glauben nicht auch ändern zu verkünden, wäre ein sehr schlimmer Ungehorsam gegenüber Christus. Deshalb war eine der beständigen Motivationskräfte in jeder Missionsära der Beweggrund, einem «Ruf Gottes zu gehorchen» – ein Beweggrund, der an und für sich genügt, Missionskräfte aller Art zu mobilisieren. Doch war es nicht dieses grundlegende christliche Motiv, das zu den ungerechtfertigten missionarischen Absolutheitsansprüchen Anlaß gab, sondern es waren «fremde Beweggründe», wie Christopher Dawson sie nannte, die in unbewußten Gesellschaftskonflikten auf geschichtlicher Ebene ihren Ursprung hatten. Die missionarische Verabsolutierungstendenz war zum großen Teil von Kräften bestimmt, die überhaupt nicht religiös waren. Das Eindringen dieser fremden Motive verengte die ganze Missionsarbeit, so daß im Grunde jede Möglichkeit einer wirklich *neuen* missionarischen Sicht und Strategie ausgeschlossen wurde. Es gab nur einen Weg, um ein guter Missionar zu sein, und keinen anderen.

3. Man sagt vielleicht, all dies sei eine Geschichte von einst. Mit dem Ende der Kolonialära, dem Schwinden des Ansehens des Westens, mit dem Aufkommen der Dritten Welt als eines globalen Machtblocks und mit dem neuen Denken, wonach die Kirche eher ein Zeichen als ein Heiligtum und ihrer ganzen Natur nach, nicht erst dank ihrer geographischen Ausdehnung, missionarisch ist – mit all dem ist bei unserem neuen Geschichtsbewußtsein die Gefahr, daß es heute oder in Zukunft im Missionswerk zu Erscheinungen eines derartigen Absolutismus kommt, vielleicht sehr gering. Doch der Makel, der damit der Geschichte der christlichen Missionen anhaftet, und die entsprechende Beeinträchtigung der Glaubwürdigkeit der Kirche rechtfertigt das Bemühen, sich nach den Gründen zu fragen, weshalb es zu diesen Entwicklungen kommen konnte. Eine Kirche, die behauptet, kraft ihres Wesens missionarisch zu sein, kann nicht einem Neubeginn entgegenschreiten, bevor sie sämtliche Mißgriffe und Fehler der Vergangenheit mit letzter Ehrlichkeit ins Auge gefaßt hat.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz

RICHARD G. COTE

1934 in Lewiston (USA) geboren. Oblate der Unbefleckten Jungfrau Maria. Er studierte an den Universitäten Angers und Straßburg; 1967 Doktorat in Theologie. Er wirkte während fünfzehn Jahren in Südafrika, hauptsächlich im höheren Schulwesen und in theologischer Lehrtätigkeit. Gegenwärtig ist er Associate Professor an der Loyola University in New Orleans. Er veröffentlichte u. a. «Could It Be?» und «Universal Grace: Myth or Reality?». Anschrift: 411 N. Rampart Street, New Orleans, LA 70112, USA.