

VASCO DA GAMA UND DAS KOLONIALISTISCHE ZEITALTER

Überlegungen zu einer christentumsgeschichtlichen Zäsur

von Werner Ustorf

In der anthropologischen und ethnologischen Literatur ist mitunter der Ausruf zu finden *plus ça change, plus c'est la même chose*. Historiker sind da in der Regel etwas vorsichtiger, jedenfalls bereit, Unterschiede zu sehen und auch stehen zu lassen. Noch einen Schritt weiter in der Betonung des Unterschieds gehen die Promotoren religiöser und auch säkularer Aufbruchsbewegungen: sie sprechen gewöhnlich von einer radikalen Zäsur, einem Neuanfang. Auch die Französische Revolution führte bekanntlich einen neuen Kalender ein; William Wilberforce, der britische Abolitionist, sah die 1792 erneuerte Sierra Leone-Kolonie als Symbol für das Ende der Sklaverei und den Beginn eines christlichen Afrika und begrüßte sie daher als »den Morgenstern Afrikas«; und Robert Streit spricht in seiner *Bibliotheca Missionum* im Blick auf Europas Expansion nach Afrika, Amerika und Asien Ende des 15. Jahrhunderts von der »*Morgenröte einer neuen Zeit*« und einer »*neuen Epoche in der Welt- und Kirchen-, Kolonisations- und Missionsgeschichte*«. ¹

Die Frage der Bewertung dieses in der Geschichtsschreibung allgemein als »epochal« angesehenen Moments interessiert mich hier. Ich werde also nicht das historische Ereignis Vasco da Gama diskutieren, das kann nur, wer die Quellen kennt, sondern die Bedeutung, die dem Ereignis Vasco da Gama in der Historiographie des Christentums gegeben worden ist. Besonders möchte ich dabei den Stellenwert untersuchen, der dem Jahr 1498 für die Periodisierung der Kirchengeschichte gegeben wird. Mein Material stammt hauptsächlich aus der Missionsgeschichtsschreibung, es ist keineswegs vollständig, und so kommt meinen Überlegungen nur die Funktion einer Illustration zu.

1. Ich beginne mit einem Bild aus der westlichen Historiographie, einem Zitat aus Edith Anne Stewart's klassischer Studie von 1917 über Franz Xaver. Sie charakterisiert Vasco da Gamas Ankunft in der Nähe von Calicut im Jahre 1498 mit den bemerkens-

¹ Band IV, Aachen 1928, 102. Vgl. dazu STEPHEN NEILL's Beschreibung der Reise Vasco da Gamas als eines Ereignisses, »that changed the face of the world«; *A History of Christianity in India. Vol. I: The Beginnings to AD 1707*, Cambridge Univ. Press 1984, 87.

werten Worten: »Dieser furchtlose Abenteurer hat durch diese eine Reise der muslimischen Herrschaft im Osten mehr Schaden zugefügt als viele Hunderte von Missionaren.«²

Die sogenannte Entdeckung – ein durchaus umstrittener Begriff³ – des Seewegs nach Indien vorbei an der Südspitze Afrikas durch Vasco da Gama, sechs Jahre nach dem Versuch von Columbus, auf dem westlichen Seeweg dorthin zu gelangen, ist lange Zeit in solcher oder ähnlicher anti-islamischer Perspektive bewertet worden. Ich gebe ein paar Beispiele aus der protestantischen Missionsgeschichtsschreibung: In Johann Christoph Blumhardt's *missionsgeschichtlichem Handbuch* (zuerst 1844) heißt es, die muslimischen »Mordheere« seien mit Schrecken und Verwüstung nach Indien eingefallen.⁴ Für Gustav Warneck war »Fanatismus« ein Kennzeichen des Islams in Indien.⁵ Kenneth Scott Latourette beschreibt in seiner siebenbändigen *Geschichte der christlichen Expansion* den Islam als den »furchtlosen Erbrivalen« des Christentums.⁶ Vasco da Gamas Reise eröffne darum ein neues Kapitel in der Christentumsgeschichte: »Die Christen des Westens stießen nicht länger mehr auf eine undurchdringliche muslimische Mauer, wenn sie nach Osten schauten. Sie hatten die Flanke des Islam aufgedeckt.«⁷

Diese militaristische Sichtweise geht auf ein europäisches Trauma zurück. Das Trauma scheint durch den Verlust von Terrain an den Islam bedingt und unannehmbar zu sein im Blick auf eine siegreiche Weltherrschaft Christi. David Bosch spricht in seiner *Missiologie* ganz zutreffend von einer »wachsenden Unruhe« in Europa, die schließlich zum »Zeitalter der Entdeckungen« geführt habe.⁸ Der Gedanke der Reconquista und der Vergeltung war

² »That intrepid adventurer struck a bigger blow at Mohammedan power in the East by that one voyage than did many hundreds of missionaries.« *The Life of Francis Xavier. Evangelist, Explorer, Mystic*, London 1917, 141.

³ Diese Formulierung spricht aus der Sicht und dem Kenntnisstand des frühen neuzeitlichen Europa und will von anderen »Entdeckern« nichts wissen – etwa von dem nestorianischen Kaufmann und Reisenden Kosmas Indikopleustes im 6. Jahrhundert (seine »Christliche Topographie« verzeichnet christliche Gemeinden an der Malabar-Küste und auf Ceylon bzw. Taprobane), und schon gar nichts von den Muslimen, obwohl der aus Bombay stammende und von da Gama »entführte« (so A.M. MUNDADAN, *The Arrival of the Portuguese in India and the Thomas Christians under Mar Jacob 498–1552*, foreword by G. SCHURHAMMER SJ, Bangalore 1967, zugleich PhD Gregoriana; *History of Christianity in India*, CHAI, Vol. I: *From the Beginning up to the Middle of the 16th Century*, Bangalore 1984, 41f.) muslimische Lotse Ahmad Ibn Madjid (alias »Davane«; S. NEILL behauptet in seiner *Indischen Christentumsgeschichte*, 91, der Mann sei Christ gewesen) dem »Entdecker« Vasco da Gama den Weg nach Indien zeigte. Aber selbst innerhalb des neuzeitlich-europäischen Rahmens lässt sich argumentieren, dass beispielsweise ein Mann wie Pedro de Covilhão (1447–1520) als »Entdecker« des Seewegs nach Indien gelten könnte. Covilhão war 1487 von Johann II. von Portugal zu diesem Zweck, und um den legendären »Priesterkönig Johannes« zu suchen, auf der Mittelmeer/Rotes Meer-Route ausgesandt worden (gleichzeitig mit Bartoloméo Diaz, der um das Kap der Guten Hoffnung segelte) und hatte auf einem arabischen Schiff Goa und Calicut im selben Jahr erreicht. Bis zu seinem Tod dann in Äthiopien festgehalten, gelang es ihm doch, seine Kenntnisse nach Lissabon zu schicken, obwohl strittig zu sein scheint, ob Vasco da Gama diese Informationen noch vor seiner Abreise erhielt. Diskussion bei TEOTONIO DE SOUZA (ed.), *Discoveries, Missionary Expansion and Asian Cultures*, New Delhi 1994.

⁴ Hier zitiert nach der 3., erneuerten und vom Calwer Verlagsverein hg. Auflage: *Handbuch der Missionsgeschichte und Missionsgeographie*, 2 Bde., Stuttgart 1863, hier Bd. I, 285.

⁵ *Abriß einer Geschichte der protestantischen Missionen von der Reformation bis auf die Gegenwart. Ein Beitrag zur neueren Kirchengeschichte*, (hier 5. Aufl.) Berlin 1899, 250.

⁶ *Christianity's »doughty hereditary rival«; A History of the Expansion of Christianity*, Vol. III, London 1939, 248.

⁷ »No longer did Western Christians confront an impenetrable barrier of Moslems when they faced East. They had turned the flank of Islam.« Op.cit., III, 247.

⁸ *Transforming Mission. Paradigm Shifts in Theology of Mission*, Maryknoll: Orbis, 1991, 226.

Teil der Unruhe – Vergeltung dafür, dass ›die Muslime‹, oder ›der Islam‹, ›den christlichen Westen‹ für fast eintausend Jahre vom lukrativen Seiden- und Gewürzhandel ausgeschlossen, den *orbis christianus* zurückgerollt, ja halbiert und nahezu auf ›Europa‹ reduziert hatten – von der Auflösung der alten Christentümer Nordafrikas angefangen über den Untergang der Nestorianischen Kirchen in China bis hin zum Fall Konstantinopels 1453 an die Osmanischen Türken und der Souveränität muslimischer Sultane über die Patriarchen der Orthodoxen Kirche, und auch dafür, dass Muslime ein florierendes Monopol errichtet hatten und in Bagdad, Ormus oder Damaskus, wie Stewart betont, »in phantastischem Glanz und Reichtum« lebten.

Es ist schwierig, hier einen theologischen-messianischen von einem kulturell-militärischen und psychologischen Anti-Islamismus, oder das Missionarische vom Strategischen zu unterscheiden. Stephen Neill definiert die Antriebe zur portugiesischen Expansion als »*Crusade, Curiosity, Commerce, Conversion, Conquest and Colonisation, in that order*«. ⁹ Wir haben es mit einem Bündel von Motiven zu tun, aber sie laufen zusammen in der Konzeption des Ausbruchs aus einer Umklammerung. Der Ausbruch ist zugleich als Bewegung der Restauration gesehen, als Wiederherstellung eines visionären *imperium christianum*. ¹⁰ Ein populäres Vasco da Gama-Bild des Westens drückt dann die Genugtuung aus über den erfolgten Ausbruch und hebt in der Regel, wenn auch in unterschiedlicher Gewichtung, folgende drei Momente hervor: Vasco da Gama ist

1. der Entdecker und Geograph, der dem europäischen Geist unbekannte Völker und Kulturen erschließt, ganze Völker aus »jahrhundertelanger Isolation« ¹¹ befreit und die Einheit der Welt begründet, ein *Captain Kirk* des späten 15. Jahrhunderts;
2. der Keuzfahrer und Feldherr, der auf der vergeblichen Suche nach dem legendären »Priesterkönig Johannes« ¹² den eingeschlossenen Truppen des *corpus christianum* (Christendom) einen Weg bahnt, indem er im Rücken des Islam eine neue christlich-missionarische Front eröffnet;
3. der okzidentale Kulturheros, der mit »brillanter Entschiedenheit« und strategischer Weitsicht die Schätze Indiens an den Muslimen vorbei nach Europa leitet. ¹³

Eine besondere Bedeutung erhält die Frage der von Vasco da Gama angewandten Gewalt. Fast alle Kommentatoren stellen das Faktum mit einer solchen Selbstverständlichkeit fest, dass zumindest mein Argwohn geweckt wird. George Davison Winius hat in seiner Analyse der sogenannten *schwarzen Legende Portugiesisch-Indiens* den Vorwurf der

⁹ *Christianity in India*, op. cit., 87.

¹⁰ Vgl. dazu JOHN MCMANNERS, »The Expansion of Christianity«, in: DERS. (Hg.), *The Oxford Illustrated History of Christianity*, Oxford/New York 1992, 301–337; HORST GRÜNDER, *Welteroberung und Christentum. Ein Handbuch zur Geschichte der Neuzeit*, Gütersloh: Mohn, 1992, 33ff.

¹¹ NEILL im Blick auf Indien; *Christianity in India*, 248.

¹² Vgl. dazu GRÜNDER, op. cit., 42ff.

¹³ Vgl. E. STEWART, op. cit., 141–143. Ähnlich NEILL, *Christianity in India*, 90. Band 9 von *Meyers Enzyklopädischem Lexikon* (Mannheim 1973, 657) hebt allein den Entdecker und militärischen Kolonialstrategen hervor, der allerdings »mit außerordentl. Härte« vorgegangen sei. Der Islam taucht in diesem Bild gar nicht auf.

verbreiteten Korruption untersucht und festgestellt, dass es Korruption in der Tat gab, dass aber der Korruptionsvorwurf selbst auf nur eine Hauptquelle zurückgeht und im Kampf um Macht eine politische Waffe war.¹⁴ Im Blick auf die Frage der Gewalt versuchen nur wenige eine Erklärung oder Rechtfertigung. Ich hebe Stephen Neill's bemerkenswerten Versuch hervor. Nach Neill ist die »*bestialische Brutalität*« der Portugiesen gerade nicht die Fortsetzung der Kreuzfahrermentalität¹⁵ oder der Ideologie der Reconquista in Übersee: was sie mitbrachten nach Asien, waren vielmehr die »*Erinnerungen an die Bestialität, mit der Muslime den Krieg im Mittelmeer geführt hatten.*«¹⁶

Begann die Morgenröte der neuen Zeit in Asien mit einer Nachahmung muslimischer Aggression?¹⁷ Dies ist ein interessanter Gedanke, der von de Souza weitergesponnen worden ist zur These einer unbewussten Islamisierung oder *Jihadisierung* des europäischen Christentums.¹⁸ Es sei dahingestellt, ob das Bild des okzidental Kulturheros den Zielen Vasco da Gamas selbst gerecht wird,¹⁹ oder denjenigen der portugiesischen Überseepolitik im 15. Jahrhundert, in der das Motiv christlicher Mission nicht unterschätzt werden sollte,²⁰ oder auch der komplexen Interessenlage in Europa, beispielsweise Genuas und Venedigs. Das Bild ist jedenfalls weit verbreitet.²¹ Deutlich ist andererseits, dass dieses Bild die asiatische Welt selbst fast gar nicht vorkommen lässt.

2. Mein zweites Bild kommt denn auch aus der indischen Historiographie. Der schon genannte Teotonio R. de Souza war bis 1995 Jesuit und Direktor des *Xavier Centre of*

¹⁴ *The Black Legend of Portuguese India. Diogo do Couto, His Contemporaries and the Soldado Prático*, New Delhi 1984.

¹⁵ Zusammenfassende Diskussion bei BOSCH, op. cit., 226ff.

¹⁶ »... memories of the savagery with which Muslims had carried on the war in the Mediterranean.« *Christianity in India*, 92f.

¹⁷ Interessanterweise versuchte JULIUS RICHTER in seiner *Indischen Missionsgeschichte* (2. Aufl., Gütersloh 1924, hier 49), einem Klassiker, nach den noch in manchen theologischen Seminaren Indiens in den 60er Jahren gelehrt wurde, das Ereignis herunterzuspielen. Für RICHTER handelt es sich bei der »neuen Zeit« vor allem um eine »römische Missionsepoche Indiens«.

¹⁸ *Discoveries*, 35.

¹⁹ Ein anonym Bericht der ersten Indienfahrt Vasco da Gamas ist zu finden bei EBERHARD SCHMITT (Hg.), *Dokumente zur Geschichte der europäischen Expansion*, München 1984ff., Bd. II, Dokument 29 (zit. nach GRÜNDER, op. cit., 618).

²⁰ So jüngst betont von EUGEN NUNNENMACHER, »Schwarzafrika – die katholische Erfahrung«, in: K. MÜLLER/W. USTORF (Hg.), *Einleitung in die Missionsgeschichte. Tradition, Situation und Dynamik des Christentums*, Stuttgart: Kohlhammer, 1995, 86; ebenfalls von JOHN MACMANNERS, op. cit., 304. Schon auf seiner ersten Reise von 1497/98 hatte Vasco da Gama Missionare mit an Bord. Die Angaben schwanken zwischen der Zahl sechs (BAILON DE SÁ, »The Genesis of Portuguese Discoveries and their Influence on Indian Culture«, in: T. DE SOUZA, ed., *Discoveries, Missionary Expansion and Asian Cultures*, New Delhi 1994, 65–75), fünf (STREIT, *Bibl. Miss.* IV, 104) und zwei (fast alle anderen Publikationen). Zumindest einer, ein Trinitarier, war auch für kurze Zeit in Indien tätig – »no conversions«, so DE SÁ, 71; vgl. weiterhin *Discoveries*, 86.

²¹ *A History of Christian Missions* (1964), London: Penguin 1986 (2. veränderte Auflage), 120f. Zu NEILL vgl. CHRISTOPHER LAMB, »Stephen Neill. Unafraid to Ask Ultimate Questions«, in: G.H. ANDERSON e.a. (Hg.), *Mission Legacies. Biographical Studies of Leaders of the Modern Missionary Movement*, Maryknoll: Orbis, 1994, 445–451. Selbst eine populäre Darstellung aus der Zeit der sozialistischen DDR (WALTER KRÄMER (Hg.), *Die Entdeckung und Erforschung der Erde*, Leipzig 1967, 271f.) betont die Verdienste da Gamas für die Geographie und hebt die Brechung der »jahrhundertlangen Vormachtstellung der Araber« im Handel mit den »wertvollen Waren des Ostens« hervor.

Historical Research in Panjim/Goa. Er ist ein Schüler von Charles R. Boxer und ein Erbe reicher missionsgeschichtlicher Dokumentationen, die z.B. mit dem Namen J. Wicki (*Documenta Indica*) und A. da Silva Rego (*Documentação para a História das Missões do Padroado Português na Índia*) verbunden werden können. De Souza versucht in seinen zahlreichen Veröffentlichungen den kolonialen Mythos eines »Goldenen Goa« historisch zu bearbeiten und aus der Sicht derjenigen zu beschreiben, die in der kolonialen Historiographie nicht vorkamen, der ansässigen Bevölkerung, darunter die zahlreichen Sklaven.²² Interessanterweise sind dabei die Quellen der Inquisition außerordentlich wichtig. Seine besondere Kritik gilt einer gewissen westlichen Form von Historiographie, vor allem in der Missionsgeschichtsschreibung, auf die wir noch direkter stoßen werden, wonach die portugiesische Kolonialgeschichte verstanden wird als *gesta Dei per lusitanos*, Gott an der Arbeit durch die Portugiesen.²³

Solche Rede empfindet de Souza als verletzend, weil es z.B. den Horror der Zwangsbekehrung,²⁴ die »kriminellen Akte der Inquisition«,²⁵ und die Kultur und Geschichte Indiens, einschließlich der Christentumsgeschichte, vor Ankunft der Portugiesen einfach unterschlägt. Das Vasco da Gama-Bild ist infolgedessen negativ – ein brutaler Haudegen, der primär an Reichtum interessiert war.²⁶ Gleichheit wurde im zivilen wie im religiösen Alltag durchgehend verweigert. Wie war es möglich, dass der Westen Jesus Christus erst zu einer Schutzmarke reduzieren konnte, um dann das Weltmarktmonopol hierfür zu reklamieren?²⁷ Wie war es möglich, so wird in Indien gefragt, dass sich die Christenheit Europas bereitwillig zur politischen Eroberung des Globus missbrauchen ließ, und wie ist es zu verstehen, dass der Westen heute dieses »nützliche Instrument«, Christentum, einfach fortwirft?²⁸

K.V. Krishna Iyer, ein Hindu und bekannter Historiker in Kerala, nennt die Ankunft Vasco da Gamas wohl einen »*turning point not only in the history of Kerala but also in the history of India and the world*«. Aber die Sichtweise ist grundverschieden: er sieht das Ereignis als den Beginn der europäischen Einmischung und der Verdrängung asiatischer und afrikanischer Seemächte wie Ägypten, Ostafrika, Türkei und Persien sowie der Entmächtigung lokaler Staaten auf dem indischen Subkontinent, wie etwa dem Sultanat von Golconda (im heutigen Hyderabad).²⁹ Ein muslimischer Historiker, ebenfalls aus Kerala, C.K. Kareem, nennt das Ereignis eine »*Revolutionierung der Wirtschafts- und Kolonialverhältnisse*«. Aber er fügt hinzu: »*The history of their activities from 1500 to 1663 is unrivalled for its inhuman treatment and barbarous atrocities.*« In diesem Zusammenhang

²² Gute Übersicht in seiner Aufsatzsammlung *Goa to Me*, New Delhi 1994.

²³ *Goa*, 70.

²⁴ *Discoveries*, 11, dazu Sektion II des Buches: »almost none was converted from conviction«, quoted p. 93.

²⁵ So P.P. SHIRODKAR, »Evangelisation and its Harsh Realities in Portuguese India«, in: *Discoveries*, 79–83, hier 80.

²⁶ *Goa*, 88.

²⁷ *Discoveries*, 37f.

²⁸ CLAUDE AND NORMA ALVARES, »The Christian and the Wild«, in: DE SOUZA (ed.), *Discoveries*, 19–31, hier 31.

²⁹ »Kerala's Relations with the Outside World«, in: *Commemoration Volume*. Cochin Synagogue Quatercentenary Celebrations, ed. by P.S. VELAYUDHAN e.a., COCHIN: *The Kerala History Assoc.*, 1971, 65–77.

ist anzumerken, dass er den über hundertjährigen Seekrieg der malabarischen Muslime gegen die portugiesische Flotte als Teil des indischen Befreiungskampfes versteht.³⁰

Noch eine andere, vielleicht unerwartete Stimme soll hier zitiert werden. Im Dezember 1968 feierte die Synagoge von Cochin in Kerala ihr vierhundertjähriges Bestehen. Cochin war nach der Vertreibung der Juden aus Spanien und Portugal eines der Ziele der Immigranten – Juden, Marranos und sogenannte Neu-Christen. Allerdings führt sich das Judentum in Kerala, ähnlich wie die Thomas-Christen,³¹ auf das erste Jahrhundert zurück, genauer auf das Jahr 72 AD nach der Zerstörung des zweiten Tempels in Jerusalem durch Kaiser Titus. Wie immer es mit der historischen Verlässlichkeit dieser Tradition stehen mag, entscheidender ist hier der immer wieder angeführte Gedanke, dass es in Indien oder besser unter Indern niemals zu Judenverfolgungen gekommen sei: »*India has an unbroken record of nearly two thousand years of hospitality to Jews. Anti-Semitism, the mad hatred of the Jews was unknown in India.*« Weiter heißt es, »*a record of 1900 years of uninterrupted peaceful existence is something which should be an example and a model to the rest of the world.*«³²

Die erste portugiesische Faktorei war in Cochin im Jahre 1502 durch Vasco da Gama begründet worden, ein Jahr später errichtete Alfonso de Albuquerque hier die erste portugiesische Festung in Indien – und die Bartholomäuskirche.³³ Cochin war Sitz des portugiesischen Gouverneurs bzw. Vizekönigs, bis Goa 1510 diese Funktion übernahm. Vasco da Gama ließ in Cochin Zwangstaufen von Juden durchführen, zumindest ist eine belegt – und auch die nachfolgende Entführung des Getauften nach Portugal. Zweifellos hätte die jüdische Gemeinde von Cochin die portugiesische Religionspolitik und die Inquisition nicht überstanden. Es war der Rajah von Cochin, ein Hindu, der seine Hand schützend über die Juden hielt und ihnen Grunderwerb und Religionsfreiheit garantierte, obwohl er seit 1500 ein Vasall der Portugiesen war. Der jüdische Überseehandel wirkte sich dann vorteilhaft auch für den Rajah aus. Das alles heißt nicht, dass die jüdische Bevölkerung von Cochin nicht doch unter portugiesischer Diskriminierung zu leiden hatte. Es gab beispielsweise Sondersteuern und Verbote. Als die Holländer 1663 Cochin einnahmen, waren die Juden durchaus nicht unzufrieden, hatten die Portugiesen doch 1662 noch einen Pogrom in der Stadt durchgeführt.³⁴

³⁰ »Impact of Islam on Kerala and her People«, *Commemoration*, op. cit., 127–137. MACMANNERS, op. cit., 313, folgert, dass christliche Mission in diesem Kontext ausgesprochen schwierig war, nicht zuletzt, weil viele der Portugiesen »ein armseliges Beispiel boten für die Religion, die sie verkündeten.« Es gab aber andere Beispiele.

³¹ Traditionell gilt die Missionstätigkeit des Apostels Thomas als Beginn der indischen Christenheit. Im Jahr 52 AD soll er in Cranganore gelandet sein – auf einem jüdischen Schiff. Über die Historizität dieser Tradition gibt es eine überwiegend kritische Diskussion.

³² S.S. KODER, »President of Kochin Synagogue«, in: *Commemoration Volume*, Vf. Das letzte Statement stammt von Yehudi Menuhin, der an den Feierlichkeiten teilnahm, ebenso wie die Premierministerin, Indira Gandhi.

³³ Es ist merkwürdig, dass STREIT, *Bibl. Miss.* IV, 107, schreibt, diese sei »die erste Kirche in Indien« gewesen.

³⁴ WALTER J. FISCHEL, »The Contribution of the Cochin Jews to South Indian and Jewish Civilization«, in: *Commemoration*, 15–64.

Die letzte Bemerkung soll den Thomas-Christen gelten, denen Vasco da Gama wohl erst auf seiner zweiten Reise begegnete.³⁵ Bekanntlich sind sie spätestens seit dem 4. Jahrhundert – gut eintausend Jahre vor Eintreffen des portugiesischen Kolonialkatholizismus – in ununterbrochener Folge in Kerala und in der Gegend von Madras nachzuweisen. Diese sogenannten »Syrians« bildeten eine relativ wohlhabende, im Handel tätige und von den lokalen Rajahs durchaus anerkannte Kaste. Sie repräsentierten nun ein dezidiert außereuropäisches Christentum; ihre Bischöfe bezogen sie von den chaldäischen Patriarchen in Mesopotamien und sie wussten wenig von der Existenz des Papstes in Rom oder den theologischen Konflikten Europas; weder waren sie der lateinischen noch der griechischen liturgischen und theologischen Welt zugehörig; und weder folgten sie dem großen historischen Projekt des christlichen Europa, wonach Gottes Herrschaft in den beiden verschlungenen Gestalten von Kirche und Staat machtvoll zur Entfaltung kam, noch waren sie an kolonialer Expansion interessiert.

Die Thomas-Christen waren von Anfang an mit der Pluralität unterschiedlicher religiöser und kultureller Traditionen konfrontiert und hatten sich nicht, wie Europa, in das Programm des religiös-kulturellen Monologs, sondern in das der Pluralität hinein-kontextualisiert. Indigenität, Kontextualisierung oder Inkulturation, Kirche, Kaste und Mission, das waren Fragen, die die Thomas-Christen ganz anders beantwortet hatten als die portugiesische Kolonialmission, die derartige Fragen erst einmal als solche erkennen musste. Die Okkupation Goas und die Organisation des kolonialen Katholizismus im Rahmen des Padroado, die Vertreibung der Muslime (dazu Qur'an-Verbrennungen), dann 1540 das strikte Verbot der öffentlichen Ausübung des Hindu-Kultes (i.e. Zerstörung der Tempel und Einzug des Grundbesitzes) in den portugiesischen Territorien und die Einführung der Inquisition im selben Jahrzehnt (ca. 1547–1774 und 1779–1812), alles dies zeigte, dass in Indien zwei ganz verschiedene Formen von Christentum aufeinandertrafen. Für die einheimischen Thomas-Christen war diese Begegnung schließlich traumatisch und endete 1599 in der Synode von Diamper (Udayamperur) mit der Latinisierung, d.h. dem zumindest zeitweiligen Ende der indischen Thomas-Christenheit als einer eigenständigen Kirche.³⁶

K.M. Mundadan aus Kerala, der dem Orden der *Syrian Carmelites of Mary Immaculate* angehört, also drei Traditionen vereint (Indien, Katholizismus und die Linie der Thomas-Christen), hat zwei Bücher vorgelegt, die hier interessieren, eines davon im Rahmen des Projekts einer *indischen Kirchengeschichte*.³⁷ Für Mundadan ist das Ereignis Vasco da

³⁵ Die Tatsache, dass Vasco da Gama 1498 in Calicut einen Hindu-Tempel für eine Kirche und damit praktizierende Hindus für Christen gehalten hatte, wird mancherorts ironisch kommentiert, vgl. etwa MUNDADAN, *Arrival*, 46ff. Erstaunlicher ist vielleicht, dass bei da Gama und seiner Entourage überhaupt kein Interesse an den außerchristlichen religiösen Welten Malabars bestanden zu haben scheint.

³⁶ Vgl. für einen knappen Überblick KLAUS KOSCHORKE, »Der indische Subkontinent«, in: K. MÜLLER/W. USTORF (Hg.), *Einleitung in die Missionsgeschichte*, op. cit., 104–107. Mit dem Schwur am »Coonen Cross« in Cochin, 1653, reklamierten die »Syrer« – oder doch zumindest ein Teil – ihre Unabhängigkeit. Aber die Kircheneinheit war doch unwiederbringlich dahin.

³⁷ *The Arrival of the Portuguese in India an the Thomas Christians under Mar Jacob 1498–1552*, foreword by G. SCHURHAMMER SJ, Bangalore 1967 (zugleich PhD Gregoriana); *History of Christianity in India* (CHAI), Vol. I: *From the Beginning up to the Middle of the 16th Century*, Bangalore 1984.

Gama »epoche-machend«, ein historischer Strudel, der die Thomas-Christen plötzlich und unerwartet in eine ganz neue Existenzform zog.³⁸ Da Gama hat natürlich Indien keineswegs *entdeckt*, sondern allenfalls »wiederentdeckt«.³⁹ Mundadans Kritik am portugiesischen Kolonialkatholizismus ist zurückhaltend, aber klar: die Missionare hatten »keinen Takt«, keinen Respekt für die christliche Tradition Malabars, und sie konnten die Begegnung nicht anders konzipieren als im Gedanken einer spirituellen Eroberung.⁴⁰ Das unter dem Stichwort »Christen und Gewürze« angesprochene Motivbündel der portugiesischen Expansion wird bei Mundadan noch einmal bestätigt, doch der Akzent liegt stärker auf dem Handel und dem Erwerb von Reichtum. Nicht das legendäre Indien eines »Priesterkönig Johannes«, sondern das lukrative »Indien Venedigs« sollte entdeckt werden.⁴¹ Viel wichtiger ist Mundadan die ökumenische Frage. Das Jahr 1498 bzw. 1502 bot die historische Chance einer echten ökumenischen Begegnung zwischen der lateinischen christlichen Welt und der syrisch-nestorianischen Tradition. Diese Chance haben die Europäer vertan, obwohl die Thomas-Christen ihnen in »christlicher Solidarität« weit entgegengekommen seien. Die Tragödie ist nach Mundadans Meinung nicht nur, dass die Tradition der Thomas-Christen missachtet wurde, sondern dass die alte und einheimische christliche Tradition Indiens durch den portugiesischen Eingriff in den Ruf gebracht wurde, mit den fremden Eroberern gemeinsame Sache zu machen und so Indien zu verraten.⁴²

3. Nach welcher Kartographie soll das Ereignis ›Vasco da Gama‹ im Rahmen der Christentumsgeschichte also verstanden werden? Welches Maß an ›Verzerrung‹ müssen wir hinnehmen, um an das Ziel unseres Verstehens zu kommen?⁴³ Eine der wichtigsten ›Karten‹ hat bekanntlich K. Madhu Panikkar im Jahre 1953 vorgelegt, als er den Terminus der »*Vasco da Gama-Epoche der asiatischen Geschichte*« prägte. Damit hatte er eine historiographische Kategorie Asiens entworfen, die für die Periodisierung neuzeitlicher Geschichte überhaupt relevant wurde. Die Vasco da Gama-Epoche reichte nach Panikkar von 1498 bis 1945, also bis zum Ende des Zweiten Weltkriegs, der neben der Revolution in China 1949 und anderen Konsequenzen zur Auflösung des britischen Kolonialreiches

³⁸ »...sudden, unexpected, and the beginning of a new epoch of tremendous impact, the entering into a new world of existence.« *Arrival*, op. cit., VIII.

³⁹ *History*, 244.

⁴⁰ *Arrival*, 115.

⁴¹ *History*, 254f.

⁴² Vgl. die Debatte in *History*, 265–282. Ob hier Apologetik im Spiel ist, mag zu fragen sein. Auf Seite 282 jedenfalls heißt es etwas unschuldig, die Thomas-Christen »spontaneously expressed their feeling of Christian solidarity with their Portuguese brethren and were ready to cooperate with them.«

⁴³ Geschichtsschreibung ist stets Vereinfachung, lediglich ein Modell des Verstehens von Geschichte – ähnlich dem Verhältnis zwischen Erdoberfläche und geographischer Karte. Ihre Rekonstruktion balanciert zwischen Reduktion und Konstruktion. Der *Historiograph* hat vermutlich mehr Schwierigkeiten als der *Kartograph*, denn Geschichtsschreibung ist das Nachdenken einer Zeit über das Nachdenken einer anderen Zeit, die Reinterpretation von Interpretation. Geschichtsschreibung offeriert ›Landkarten‹ für die Kontinente und Meere der Bedeutungen, symbolische Karten durch die terra incognita der Zeit. Die Mercator-Projektion beispielsweise ist winkeltreu und hat Europas Seefahrern gute Dienste getan, aber sie hat die Nordhalbkugel begünstigt und die tatsächlichen Größenverhältnisse verzerrt. Die moderne Peters-Projektion ist nun flächentreu, aber sie führt alle, die sich nautisch zurechtfinden wollen, in die Irre.

und 1947 dann zur Unabhängigkeit Indiens – und zur Vereinigten Kirche Südindiens – führte. Die Geschichte christlicher Mission in Asien definierte Panikkar mit Troeltsch als religiöse Begleitbewegung zur Expansion und Aggression des Westens bzw. als »Angriff auf die spirituellen Grundlagen asiatischer Länder«. Diesen Versuch der christlichen Mission, »Asien für Christus zu erobern«, erklärte er jedoch für »definitiv gescheitert«. ⁴⁴ Teotonio de Souza hat 1992 auf einem missionsgeschichtlichen Symposium in Goa eine ganz ähnliche Aussage gemacht und teilt auch die These missionarischer Aggression. ⁴⁵

Panikkars historisches Modell und Akzentsetzung waren international einflussreich, weniger in Deutschland zunächst, ⁴⁶ dafür um so stärker in der eher englischsprachigen Ökumene. Das von John D. Rockefeller Jr. geförderte Studienprogramm des Ökumenischen Rats der Kirchen in Genf über den »raschen sozialen Umbruch« (rapid social change) und die »Emanzipation« der nichtwestlichen Welt (1955–1961) war stark von Panikkars Imperialismuskritik und dem indischen Modell eines »demokratischen Sozialismus« geprägt. Wie nämlich war es zu erklären, dass die unter westlicher Dominanz stehenden Länder der Südhälfte nach einer einhundert- bis vierhundertjährigen Kolonial- und Missionsgeschichte nicht mit den westlichen Nationen gleichgezogen hatten, sondern plötzlich endeten im neu erfassten Phänomen der »Unterentwicklung«? Theologisch hieß die doppelte Frage, ob und inwiefern Gott in den nationalen und antikolonialen Bewegungen aktiv war, und – bei genereller Bejahung dieser Frage – wie dann die Beziehung zwischen dem Geschichtshandeln Gottes und dem westlichen Kolonialismus und Imperialismus zu beschreiben war? ⁴⁷

Zwei unterschiedliche Antworten des Westens möchte ich vorführen. Die erste beruft sich auf das Geschichtshandeln Gottes im Alten Testament. Die Herrschaft des Westens seit 1498 stand dann im Dienst der Vorsehung Gottes, so wie der persische Großkönig Kyros unwissentlich vielleicht Gottes Willen tat. Ein prominentes Beispiel solcher theologischen Apologie des Westens ist das 1955 von Max Warren in London veröffentlichte Buch »Caesar – The Beloved Enemy«. Warren war von 1942–1963 Generalsekretär der anglikanischen kirchlichen Missionsgesellschaft (CMS) und wurde später einer der profilierten Missionsgeschichtler Englands. ⁴⁸ In diesem Buch tritt uns jedoch der »frühe«

⁴⁴ K. MADHU PANIKKAR, *Asia and Western Dominance: a survey of the Vasco da Gama epoch of Asian history (1498–1945)*, London 1953 (mehrere Auflagen; hier 2. Aufl., 1954; der Abschnitt über christliche Mission: 375–457). A. WIND vermutet, dass sich das Ende der Vasco da Gama-Epoche bereits 1905 ankündigte in dem Sieg der japanischen Flotte über die russische. Vgl. seinen Beitrag »De protestantse missionaire beweging van 1789–1963«, in: A. CAMPS e.a. (Hg.), *Oecumenische Inleiding in de Missiologie*, Kampen 1988, 248.

⁴⁵ »The Asian success (in resisting mission, W.U.) is reflected in the insignificant percentage of adherence that western Christianity could win in the continent.« Vgl. *Discoveries*, 9 und 34–44.

⁴⁶ Beispielsweise enthält der 1958 erschienene Band Zwei von »*Religion in Geschichte und Gegenwart*« keinen Eintrag zu Vasco da Gama. Mein theologischer Lehrer hingegen, Hans Jochen Margull, war tief getroffen von der Wucht der Panikkarschen These.

⁴⁷ Vgl. KARL-HEINZ DEJUNG, *Die Ökumenische Bewegung im Entwicklungskonflikt 1910–1968*, Stuttgart/München 1973, 216–268.

⁴⁸ London 1955. Vgl. F.W. DILLISTONE, »Max Warren 1904–1977. Disciplined Intercession that Embraced the World«, in: G.H. ANDERSON e.a. (Hg.), *Mission Legacies. Biographical Studies of Leaders of the Modern Missionary Movement*, Maryknoll: Orbis, 1994, 616–623.

Warren entgegen, der den westlichen Imperialismus heilsgeschichtlich deutet, nämlich als eines der Instrumente der Pädagogik Gottes. Dies ist also der Punkt, auf den indische Historiker geradezu allergisch reagieren. Nach Warren zwang die Vasco da Gama-Epoche die nichtwestliche Welt aus ihrer »Isolierung« heraus und führte zur *einen* Welt.⁴⁹ Diese Linie hat Stephen Neill, wie gezeigt, immer beibehalten.⁵⁰

Die andere Antwort stammt von Willem A. Visser't Hooft, dem damaligen Generalsekretär des Weltrats der Kirchen.⁵¹ 1959 hatte er in einem trendsetzenden Artikel das Modell Panikkars übernommen, sodann aber gleichsam ökumenisiert und »getauft«. Er forderte nun, dass die Kirchen des Westens *wie diejenigen Asiens* (z.B. im Blick auf Ideologie und Nationalismus) sich von der zu Ende gehenden »Vasco da Gama-Epoche« befreien müssten. Visser't Hooft bestritt *jeder* Verbindung von Herrschaft und Gottes Geschichtshandeln, ob im Osten oder Westen, die theologische Legitimität. Eingerahmt war diese von Karl Barth herkommende Position in eine neue Periodisierung der Christentumsgeschichte, und es wird sich zeigen, dass die Vasco da Gama-Epoche, anders als von Panikkar intendiert, durch mehrere Perioden hindurchreicht:

1. Die Anfangszeit, als die Kirche noch »jung« war, d.h. ohne staatliche oder kulturelle Rückendeckung lebte.

2. Die konstantinische Ära, vom 4. bis zum 18. Jahrhundert, im wesentlichen die in der Französischen und US-amerikanischen Revolution gekappte Verbindung von Thron und Altar.

3. Die »Christendom Era«, rund 1800 bis 1950; ihr Kennzeichen ist die »Ehe« zwischen moderner westlicher Kultur und Christentum. Ziel ist eine diffus »christliche« Weltzivilisation – und: die moderne westliche Mission ist pure »christendom«-mission. Was ist das Gefährliche daran? Diese Art von Christentum ist eher der Ausdruck (sc. eine religiöse »Wiederholung«) der modernen Zivilisation, nicht ihr »Gewissen«, ihr »*prisoner rather than its prophetic reformer*«. Diese Ära beendet sich durch die kommunistischen Revolutionen, durch den westlichen Säkularismus und durch den Widerstand der anderen Religionen. Die Idee einer christlichen Weltzivilisation sei zusammengebrochen.

4. Die Ära des gegenwärtigen »Post-Christendom«, dies könnte »*the great epoch of liberation*« sein, oder, die Rückkehr der Kirchen zur ersten Phase der Christentumsgeschichte; dazu aber war die Befreiung der Kirchen aus der »Gefangenschaft« durch kolonialistische Mentalität, kapitalistische Kultur und pseudoreligiöse Ideologien erforderlich.

⁴⁹ WARREN, op. cit., 25f., 31–35. Der Eingriff des Westens schaffe – unter expliziter Berufung auf Panikkars Buch – neue Formen von Recht und Politik und bereite so zivilisatorisch und kulturell den Boden vor, auf dem die Erkenntnis Gottes wachsen könne, definitionsgemäß das Christentum.

⁵⁰ In seiner *Indischen Christentumsgeschichte* schreibt er (257), dass die Zukunft Indiens und Europas seit dem 16. Jahrhundert »inescapably linked with one another« sei.

⁵¹ Vgl. Art. »Visser't Hooft, Willem Adolf«, in: *Dictionary of the Ecumenical Movement*, ed. by N. LOSSKY e.a., Geneva: WCC, 1991, 1058–1060.

Überbleibsel der zwei Perioden-langen Vasco da Gama-Epoche waren nach Visser't Hooft noch immer in der Außenpolitik der Westkirchen wirksam und nahmen die nicht-westliche Christenheit in den Griff. Aber wer sollte die große Befreiung durchführen? Sie wurde vorbereitet von der Ökumenischen Bewegung, jedoch die sich emanzipierende asiatische Christenheit sollte die ganze Weltkirche mitreißen und (wieder) in eine Befreiungsbewegung umwandeln: »*They must urge that the ecumenical movement becomes increasingly a movement of liberation*«. ⁵²

Blieben wir für einen Moment bei der Weltchristenheit als *einer* und bei den hohen Erwartungen Visser't Hoofts an die asiatische Christenheit. Strukturell tut sich hier eine, wie ich finde, denkwürdige Parallele auf: Karl Marx hatte sich 1853 in der *New York Daily Tribune* in seiner Artikelserie über die britische Herrschaft in Indien gefragt, ob »*die Menschheit*« ohne die Einführung einer »westlichen Gesellschaftsordnung«, d.h. einer radikalen Revolution, in Asien eine Zukunft habe. »*Wenn nicht,*« fuhr er fort, »*so war England, welche Verbrechen es auch begangen haben mag, doch das unbewußte Werkzeug der Geschichte, indem es diese Revolution zuwege brachte.*« Marx nannte dies explizit die »*doppelte Mission*« Englands. Entscheidend ist nun die Marxsche Denkbewegung: Das Reich der Freiheit, oder die Erfüllung menschlicher Geschichte, das jedenfalls, was Marx »*die Bestimmung*« der Menschheit nennt, kann nur kommen, wenn entweder die große soziale Revolution im Westen siegt, oder die Revolutionierung Indiens auf den Westen selbst zurückschlägt; und das geschieht dann, wenn die Entfaltung der Produktivkräfte in Indien weit genug vorangeschritten ist, um den Westen oder England mit den eigenen Waffen zu schlagen. ⁵³

Das Interessante an einem Vergleich zwischen Visser't Hooft und Marx ist, dass beide Denkansätze Raum für den Einfluss des Ostens auf den Westen haben und dass die christliche Emanzipation (in Visser't Hoofts Fall) oder die soziale Emanzipation (bei Marx) von der bürgerlich-kapitalistischen Kultur gleichgesetzt werden mit einem Paradigmenwechsel oder einer neuen geschichtlichen Epoche. In gewissem Sinne kann gesagt werden, dass Visser't Hooft das Programm von Marx geschichtlich fortschreibt: die große soziale Revolution im Westen ist nicht erfolgt, jedenfalls nicht so, wie Marx es sich gewünscht hätte, und die Hoffnungen, die in das Proletariat gesetzt waren, haben sich nicht erfüllt. Die westliche Christenheit aber hat auch nicht alle Hoffnungen erfüllt. Und die interessante Frage ist nun, ob Visser't Hooft etwa von den Christen Asiens erwartet, was Marx damals von der Arbeiterschaft erwartet hatte.

4. Damit bin ich beim letzten Punkt. Es ist unbestreitbar, dass die Jahre 1492 – das *Columbus-Project* – und 1498 – die *Vasco da Gama-Epoche* – eine Zäsur darstellen und zu den wichtigen Vorbedingungen für die Entstehung des Weltchristentums gehören, also

⁵² WILLEM A. VISSER'T HOOFT, »The Significance of the Asian Churches in the Ecumenical Movement«, in: *The Ecumenical Review*, 11 (1959), 365–376. Letztes Zitat: 375.

⁵³ Zitiert nach KARL MARX, FRIEDRICH ENGELS. *Ausgewählte Werke in sechs Bänden*, hier Bd. II, Berlin 1977, 435–450.

der Transformation des Christentums von einer weitgehend »europäischen« Religion zur Weltreligion. Aber wir haben auch gesehen, dass diese Zäsur ganz verschieden aufgefasst wird. Die Definition einer Zäsur ist selber schon Interpretation oder, wie bei Visser't Hooft, Bekenntnis.⁵⁴ Ich möchte im folgenden zwei Periodisierungen daraufhin untersuchen, was ihre Autoren damit »bekennen«. Jan Jongeneel, der Utrechter Missiologe, hat in seinem missionswissenschaftlichen Literaturkatalog einen Abschnitt »Chronologie«, den ich hierfür heranziehen möchte. Jongeneel stellt drei Modelle zur Diskussion, von denen ich die folgenden zwei auswähle:⁵⁵

Kenneth S. Latourette: In einer Vorlesung in Harvard von 1940 zuerst, dann in seiner zweibändigen *History of Christianity* von 1953,⁵⁶ revidierte der Historiker aus Yale die den sieben Bänden seiner *History of Expansion of Christianity*⁵⁷ zugrunde gelegte Gliederung in folgender Weise:

1. 1–500 The initial stage, Roman Empire
2. 500–950 The first and greatest recession (greatest loss ever)
3. 950–1350 The second great age of advance
4. 1350–1500 The second major recession, decline
5. 1500–1750 The third great age of advance (vitalization of the West)
6. 1750–1815 The third major recession (decay of Spain, Port., revolutions)
7. 1815–1914 The fourth great age of advance (due to industr./colon./missions)
8. 1914– The latest stage

Die Mechanik von Wachstum und Schrumpfung, damit von einem Zyklus in der Geschichte des Christentums, hat zweifellos etwas Faszinierendes. Die eurozentrische Sicht ist damit weitgehend überwunden. Zugleich bleibt die Verbindung der Missions- mit der

⁵⁴ 1983 fand in Genf eine Tagung der kirchenhistorischen Gruppe der *Ökumenischen Vereinigung von Dritte-Welt Theologen* statt zum Thema der Periodisierung. M.D. DAVID, Historiker aus Bombay, schlug folgende Periodisierung der indischen Kirchengeschichte vor: 1. 52–1498 first period (St. Thomas to Vasco da Gama); 2. 1498–1706 second period (Vasco da Gama to Ziegenbalg in Tranquebar); 3. 1706–1813 third period (up to Serampore Trio – Carey, Marshman, Ward); 4. 1813–1857 fourth period (East India Company charter act, London, to Great Rebellion); 5. 1857–1947 fifth period (bis zur Unabhängigkeit, Church of South India); 6. 1947– sixth period (bis heute). Die Gliederung reflektiert, wie schwer es ist, von den vorgegebenen Daten der Kolonialzeit wegzukommen und, wie beansprucht, die Geschichte der Kämpfe des Volkes in das Zentrum zu stellen. Vgl. »History of the Church in India«, in: L. VISCHER (ed.), *Towards a History of the Church in the Third World*, Bern 1985, 7–16.

⁵⁵ *Philosophy, Science, and the Theology of Mission in the 19th and 20th Centuries. A Missiological Encyclopedia. Part I: The Philosophy and Science of Mission*, Frankfurt: Lang, 1995, 226–229. Die erste Chronologie, die JONGENEEL anführt, stammt von ROBERT H. GLOVER, vgl. *The Progress of World-wide Missions*. Rev. and enl. by J. HERBERT KANE, New York 1960, first ed. New York/London 1924/25: *Rise and Development* – 1. 33–100 Apostolische Mission; 2. 100–313 Mission der Alten Kirche (bis Konstantin); 3. 313–800 Missionierung Westeuropas (bis Karl d. Gr.); 4. 800–1517 Mittelalter; 5. 1517–1650 Reformation (Luther bis Hallesche Mission); 6. 1650–1792 Halle bis W. Carey; *World-Wide Extension* – 7. 1792 – Carey bis Gegenwart. Diese Gliederung missachtet die katholische Mission und Kirche, die Weltgeschichte im weiteren Sinne, und auch die Christenheit in den außereuropäischen Kontinenten. Der wichtigste Wendepunkt ist William Carey, d.h. der Blickpunkt bleibt fest auf Europa gerichtet.

⁵⁶ New York/London 1953, paperback edition 1975.

⁵⁷ Seine bekannte *History of the Expansion of Christianity*, New York 1937–1945, 7 Bde., enthält noch folgende Gliederung: 1. 1–500 The first five centuries; 2. 500–1500 The thousand years of uncertainty; 3. 1500–1800 Three centuries of advance; 4. 1800–1914 The great century, 5. 1914– Advance through storm.

Weltgeschichte im Blick. Latourette sagt ausdrücklich, dass der Christentumsgeschichte »Gewalt antut«, wer sie von der Weltgeschichte trennt.⁵⁸ Aber warum soll z.B. auf »advance« und »expansion« stets eine »recession« folgen? Der missionarische Neu-Aufbruch in Westeuropa um 1800 z.B., der zu weltweiter Kirchgründung führt und eigentlich nach Latourette eines der Kriterien der Expansion erfüllt, liegt nun ausgerechnet in einer Rezessionsphase. Vasco da Gama tritt passenderweise in der Schwellenzeit zwischen den Perioden auf. Tatsächlich aber schlägt hier als steuerndes Prinzip der Wechsel von Territorialgewinn oder -verlust durch, und dieses Schema stammt aus der traumatischen Grunderfahrung: dem Vormarsch des *corpus christianum* nach Konstantin und dem Einbruch in der Expansionsphase des Islam. Der Islam war nach Latourette über lange Strecken der Christentumsgeschichte »*Christianity's most dangerous and formidable rival*«. Das Christentum ließ sich verdrängen, sogar aus Jerusalem, aber der Islam »*almost never surrendered a people or a region which it had once entered*«. ⁵⁹ De Souza könnte hier mit einigem Recht von einer islamisierten Periodisierung reden.

Jongeneels eigenes Schema: Dieses Schema kann chronologisch-seriell nur schwer dargestellt werden, weil »Zeit« nicht unbedingt die leitende Kategorie ist, und weil Jongeneel sagt, dass die Frage der Epochen der Missionsgeschichte (Gustav Warneck: »Missionsperioden«, vgl. Missionslehre I, 277) eine besondere sei und nicht identisch mit der nach den Epochen der Welt- oder Kirchengeschichte. Fundamental sind für Jongeneel zwei Fragen:

1. Wird die Mission aus einer Situation der Minderheit bzw. der Machtlosigkeit heraus oder in einer Macht- und Mehrheitssituation betrieben – damit stellt sich die Frage nach dem *corpus christianum* und wohl auch nach politischer Macht, Kolonialismus, Imperialismus und Menschenrechten.

2. Wer sind die Missionare? Jongeneel unterscheidet durchgehend, für alle Zeiten gewissermaßen, folgende drei Gruppen: *Judenchristen, westliche goiim-Christen und nichtwestliche goiim-Christen*.

3. Das Schema lässt sich zeitlich nur einteilen in a) die frühe Mission von Judenchristen im ersten Jahrhundert, b) die Zeit bis zur Errichtung des *corpus christianum* durch Konstantin, c) die Zeit des *corpus cristianum* selbst, und d) schließlich die Zeit nach dem Zerfall des *corpus christianum*. Die Nähe zu Visser't Hooft ist hier deutlich.

Die »Hebrew Christians« haben für Jongeneel eine durchgehende, bleibende Bedeutung, sie dürfen nicht vernachlässigt werden, weil sie, nicht die goiim, das *eigentliche Subjekt*

⁵⁸ *A History of Christianity*, 1975, I, xxi.

⁵⁹ *History of the Expansion*, Vol. 7, London 1947, 469–473. Natürlich ging es um mehr als nur Territorien, es ging um die Substanz des Glaubens, um Wahrheit. Hatte der Islam Teil an der Wahrheit? LATOURETTE macht hier (471) eine etwas rätselhafte Bemerkung, wonach »*the presence of Christianity (im Islam der ersten Jahrhunderte, W.U.), so stimulating to Europeans, had much to do with the activity of the Arab mind and spirit*.« Es ist schwer, diese Hypothese anders zu verstehen als im Sinn eines »Islam minus Christentum = Null«. Zu Latourette's History vgl. nun ANDREW F. WALLS, *A History of the Expansion of Christianity Reconsidered*, New Haven: Yale Divinity School Library Occas. Publ. No. 8, 1996, 35 pp.

der Mission seien. Jongeneel erläutert seine theologische Position leider nicht näher.⁶⁰ Daneben wird von Anfang an die nichtwestliche Mission anerkannt, von den Nestorianern bis zu den Kirchen der Dritten Welt heute, um dem Vorurteil abzuweichen, dass Mission schlicht Westmission sei.

Jongeneel hat ein interessantes, an Visser't Hooft erinnerndes Modell vorgelegt, das nun auch noch historiographisch angewandt und erprobt werden müsste. Es ist gewiss ein Versuch, Missionsgeschichte nach der Vasco da Gama-Ära des Westlichen Christentums neu zu konzipieren. Der Gedanke von Epochen der Missionsgeschichte ist hier stark zurückgenommen, dafür kommen theologische und ekklesiologische Gedanken zum Zug. Die Anbindung von Missionsepochen an die Bewegung des Islam ist völlig fallen gelassen worden.

Summary

Vasco da Gama, the event and its interpretation, plays a significant role in the historiography of mission in particular, and for the periodization of Christian history in general. For West and East alike, Vasco da Gama's voyages to India represent a major ›caesura‹ of history. A juxtaposition of ›Western‹ and ›Indian‹ interpretations of the event has the expected result of a considerable difference of opinion. A non-expected result, and a tentative hypothesis of the paper, is that important mission-historiographical assumptions of the West about the meaning of the event Vasco da Gama, and about the periodization and the nature of Christianity, may have been constructed in hostile opposition to Islam. Within the context of postcolonialism, Vasco da Gama appears to have become a symbol of all that what the contemporary ecumenical and missionary movements try to get away from.

⁶⁰ Auch nicht im angeführten Abschnitt 3.4.2.3. Band II der holländischen Originalausgabe (*Missionaire theologie*, s'Gravenhage: Uitgeverij Boekencentrum B.V., 1991) hat zwar kein Sachregister und auch keinen speziellen Abschnitt zur Frage der Judenchristen, scheint aber ebenfalls, soweit ich sehe, keine weitere Auskunft in dieser Frage zu geben; auch nicht in den Abschnitten 5.3.3.5 (Miss. Heilsgeschichte), 5.3.3.10 (Miss. Ekklesiologie) und 5.3.1.1. (Miss. Apologetik und Dialogik).