

MISSIONSTHEOLOGISCHE UND ANTHROPOLOGISCHE GEMEINSAMKEITEN UND UNTERSCHIEDE ZWISCHEN KATHOLIKEN UND PROTESTANTEN IM ENTDECKUNGSZEITALTER

von Mariano Delgado

»Niemand zuvor war einer anderen Religion die Möglichkeit zuteil geworden, auf einen so großen Teil der Menschheit Einfluß zu gewinnen«¹ – so Kenneth Scott Latourette's Urteil über die »drei Jahrhunderte des Fortschritts« in der Ausbreitung des europäischen Christentums zwischen 1500 und 1800. Doch von der globalen Ausbreitung im Entdeckungs- und Konfessionszeitalter profitiert zunächst vor allem die römisch-katholische Variante, während die russische Orthodoxie weniger aktivistisch war und der Protestantismus in den Anfangsstadien seiner Entwicklung mit der Festigung seiner theologischen Position vollauf beschäftigt war. Bis ca. 1700 werden die aus der Reformation hervorgegangenen Konfessionen kaum eine nennenswerte Missionsdynamik entwickeln.

Wolfgang Reinhard hat dazu geschrieben: »Man hat diese unbestreitbaren Unterschiede theologisch erklären wollen, letztlich mit der stärkeren Tendenz, den Menschen für verderbt zu halten, auf evangelischer Seite. So hätten die Lutheraner zunächst dazu geneigt, die Heiden als bereits verworfen aufzugeben, und die Reformierten seien mit ihren Vorstellungen von der ernsthaften Bekehrung eines Täuflings viel zu anspruchsvoll gewesen. Liest man freilich Texte von frühen Lateinamerika-Missionaren oder auch von Franz-Xaver über seine Tätigkeit in Asien, dann scheint die durchgängige augustinische ›massa damnata‹-Missionstheologie der Katholiken dem reformatorischen Denken gar nicht so fern zu stehen.«²

Für Reinhard waren »wieder einmal nicht die theologischen, sondern die institutionellen und die politischen Unterschiede« entscheidend. Zwei Unterschiede dieser Art werden dann hervorgehoben: Die damaligen Kolonialmächte waren ausnahmslos und entschieden katholisch; die später auftretenden niederländischen und englischen Handels- und Kolonialgesellschaften waren infolge ihrer ökonomischen Ausrichtung an Mission weniger interessiert als die iberischen und französischen Monarchen. Schließlich nennt Reinhard einen weiteren Grund für die katholische Missionsdynamik und die protestantische

¹ Kenneth Scott LATOURETTE, *Geschichte der Ausbreitung des Christentums*, Göttingen 1956, 47.

² Wolfgang REINHARD, Was ist katholische Konfessionalisierung?, in: *Die katholische Konfessionalisierung*. Wissenschaftliches Symposium der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum und des Vereins für Reformationsgeschichte 1993, hg. von Wolfgang REINHARD / Heinz SCHILLING, Münster/Gütersloh 1995, 419–452, 446f.

Missionshemmung: »das Vorhandensein der eigentümlich katholischen Einrichtung der Orden, denn nur diese konnten damals das Personal und die organisatorische Infrastruktur für erfolgreiche Missionsarbeit bereitstellen. Den Reformationskirchen stand aber nichts derartiges zur Verfügung.«³

Der Zusammenhang von Mission und Kolonialismus einerseits und das Fehlen der Missionsorden andererseits sind in der Tat starke institutionelle und politische Argumente zur Erklärung der unterschiedlichen Einstellung zur Mission im frühneuzeitlichen Katholizismus und Protestantismus.

Die katholische Mission in den iberischen Weltreichen findet zumeist nach dem Kolonialmodell statt: zunächst politische Unterwerfung und danach Christianisierung unter dem Schutz der politischen Obrigkeit,⁴ was nach dem »Patronatssystem«⁵ sogar den direkten Einfluss auf den inneren Bereich der Kirche (Vergabe von Ämtern und Pfründen, *placet regio* für alle Konzilsbeschlüsse und päpstlichen Entscheidungen im Zusammenhang mit der Kirche im Spanischen Weltreich, Verbot des direkten Rekurses nach Rom) einschließt und eine Form von Staatskirchentum im Katholizismus bedeutet. Und die Missionsorden, allen voran die Bettelorden (Franziskaner, Dominikaner, Augustiner, Karmeliter) und die Jesuiten, stellten das für das Bekehrungswerk nötige – geschulte und eifrige – Personal zur Verfügung.

In der einschlägigen Literatur begegnet uns auf Schritt und Tritt das protestantische Postulat einer staatlich-obrigkeitlichen Mission (auch in Europa, verstanden als Bekehrung der abergläubischen »Papisten« zum wahren Glauben). Die evangelische Weltmission ist

³ Ebd., 447.

⁴ Für das spanische Weltreich gilt z.B.: Auch wenn der juristisch geschulte Alexander VI. im auffallenden Gegensatz zu der Bulle *Romanus Pontifex* vom 8. Januar 1455, die Nikolaus V. dem portugiesischen Königshaus zu Beginn seines Entdeckungsunternehmens ausstellte und die Calixtus III. (Alexanders Onkel!) mit der Bulle *Inter cetera* vom 13. März 1456 bekräftigte, darauf verzichtet, den Katholischen Königen eine vollkommene und frei zu verfügende Vollmacht zur Führung von Eroberungskriegen gegen Mauren, Heiden und andere Feinde Christi, wo sie immer auch sein mögen, zu gewähren, so hieß die Bulle *Inter cetera* vom 4. Mai 1493 doch den Wunsch der Katholischen Könige gut, »mit Hilfe der göttlichen Barmherzigkeit die besagten Festländer und Inseln mitsamt ihrer Bevölkerung Euch zu unterwerfen (subicere), und sie zum katholischen Glauben zu bekehren (reducere)«. Mariano DELGADO (Hg.), *Gott in Lateinamerika. Texte aus fünf Jahrhunderten*, Düsseldorf 1991, 70; vgl. auch lateinische Originalfassung in: Josef METZLER (Ed.), *America pontificia. Primi saeculi evangelizationis, 1493–1592*, 2 Bde., Vatikanstadt 1991, Bd. 1, 79–83. Daraus wird Juan Ginés de Sepúlveda ableiten, dass der Papst die Eroberungskriege gegen die Indios als notwendigen ersten Schritt betrachtete, dem dann unter dem Schutz christlicher Herrscher – also unter einem de facto herrschenden Zwang – die missionarische Überzeugungsarbeit durch fromme Glaubensapostel folgen sollte. Bartolomé de Las Casas, dieser edle Christ, der Spaniens Gerechtigkeit sowie die Ehre Gottes und der Katholischen Kirche auf seinen Schultern trug, wird die Bulle dem Geiste, nicht dem Buchstaben nach lesen und die Reihenfolge in zuerst friedlich-freiwillig bekehren und dann ebenso friedlich-freiwillig unterwerfen umkehren: »Das in der Bulle enthaltene Wort »unterwerfen« (subicere) ist in ziviler und christlicher (civiliter et christiane) Hinsicht zu verstehen. [...] Wir müssen also den Sinn des Wortes »unterwerfen« einschränken, so dass man darunter jene Unterwerfung versteht, die sich aus der Annahme der freundlichen und sanften Verkündigung des Wortes Gottes ergeben wird. Jenes Wort »unterwerfen« ist in diesem Sinn zu interpretieren, auch wenn dies seinem wörtlichen Sinn widerspricht.« Bartolomé de LAS CASAS, *Apologia*, ed. Angel LOSADA. (Obras completas Bd. 9), Madrid 1988, 660–663. Aber der faktische Gang der Kolonialmission im spanischen Weltreich folgte eher der Interpretation Sepúlvedas als der Las Casas' – mit Ausnahme der Jesuiten-Reduktionen.

⁵ Zum Patronatssystem vgl.: Pedro de LETURIA, *Relaciones entre la Santa Sede e Hispanoamérica*. (Analecta Gregoriana Bd. 101: Series Facultatis Historiae Ecclesiasticae) Rom 1959.

nicht erst ein Kind des Pietismus, wie gern behauptet wird, sondern sie kam bereits zu Beginn des 17. Jahrhunderts in Gang als »Nebenprodukt der holländischen, englischen, dänischen und schwedischen Obrigkeiten bzw. Handelskompanien im Zusammenhang kolonialer Erschließung«.⁶

Auch die protestantische Bewunderung der »Jesuiten« und die Sehnsucht nach einem »Missionsorden« oder einem Institut, das junge Männer für die Missionsarbeit rekrutiert und in besonderen Theologenkonvikten auf diese Arbeit gewissenhaft vorbereitet, geht immer wieder aus den Quellen hervor. Philipp Nicolai schreibt in *De regno Christi* (1597): »So verrichten die Jesuiten, so sehr sie auch papistisch sind, dennoch [...] bei der Bekehrung der orientalischen Heiden bisher ein Werk, dem man nicht abgeneigt sein muß«.⁷ Das 1622 in Leiden gegründete »Seminarium Indicum« will so etwas wie ein protestantischer Missionsorden sein.⁸ Ganz besonders drücken die Pläne des unglücklichen Justinian von Welz 1663 zur Gründung einer »Jesus-liebenden-Gesellschaft« für die äußere und die innere Mission⁹ die Sehnsucht nach protestantischen »Jesuiten« aus. Und Philipp Jakob Spener hält 1677 fest: »was den Papisten möglich ist, muß uns auch möglich sein [...] Es wäre ja eine Sache von so großen Unkosten und Schwierigkeiten nicht, feine, gottselige und fähige junge Leute, die zu dem Studieren tüchtig sind, sonderlich zu den fremden Sprachen und nötigen Studien anzuführen und sie eine gewisse Zeit in der Fremde zu unterhalten, daß sie alle Gelegenheit suchten, mit den Ungläubigen umzugehen und mit Unterricht, sonderlich aber mit heiligem Wandel, einige zu gewinnen«¹⁰. Auch Gottfried Wilhelm Leibnitz träumt 1697 von einer protestantischen, ökumenischen Mission nach jesuitischem Vorbild.¹¹ Einem Missionsorden gleicht ebenfalls das 1714 gegründete Königlich-Dänische Missionskollegium (»Collegium de cursu Evangelii promovendo«). Noch 1754 wird sich der Lutheraner Johann Balthasar Lüderwald wünschen, dass sich welche zusammen täten »und einen Orden zur Fortpflanzung des Glaubens unter uns aufrichteten, darin man zu diesem heilsamen Werke was zusammen brachte«¹². Die modernen protestantischen Missionsgesellschaften, die ab Ende des 18. Jh. (1780 wurde die »Christentumsgesellschaft« in Basel gegründet, 1792 folgte die »Baptistische Missionsgesellschaft« in London; schon 1698 bzw. 1701 entstanden unter Einfluss von John Eliot zwei freie Assoziationen zur Förderung der Mission: die »Society for Promoting Christian Knowledge« und die »Society for the Propagation of the Gospel in foreign parts«) nach und

⁶ Werner USTORF, Die Diskussion der Missionsgeschichte im Protestantismus seit dem 16. Jahrhundert, in: Karl MÜLLER / Werner USTORF (Hgg.), *Einleitung in die Missionsgeschichte*. Tradition, Situation und Dynamik des Christentums, Stuttgart u.a. 1995, 11–27, 13f.

⁷ Werner RAUPP, *Mission in Quellentexten*. Geschichte der Deutschen Evangelischen Mission von der Reformation bis zur Weltmissionskonferenz Edinburgh 1910, Erlangen/Bad Liebenzell 1990, 65.

⁸ Vgl. ebd., 75ff.

⁹ Vgl. ebd., 82–92.

¹⁰ Ebd., 112.

¹¹ Vgl. ebd., 127ff.

¹² Ebd., 196.

nach gegründet wurden, sind als Nachahmung der katholischen Missionsorden sowie der 1622 entstandenen römischen »Congregatio de propaganda fide« zu sehen.

Wenn ich dennoch im Folgenden die Aufmerksamkeit auf die theologischen Gründe für die unterschiedliche Missionsdynamik im frühneuzeitlichen Katholizismus und Protestantismus lenken möchte, so geschieht dies im Bewusstsein dessen, dass sie nur gebündelt mit den institutionellen und politischen Gründen den Ausschlag gaben. Zudem geschieht dies in der Überzeugung, dass eine nachhaltige Missionsdynamik nur möglich ist, wenn zu den institutionellen und politischen Gründen auch die nötige Missionstheologie dazu kommt. Ich werde zunächst die mühsame Entstehung einer Missionstheologie im Protestantismus skizzieren. In einem zweiten Schritt werde ich mich mit den scheinbar gegensätzlichen theologischen Motiven des allgemeinen Heilswillens Gottes und der Prädestination näher befassen. Schließlich soll die Einstellung zur »Vermischung« der Gesellschaft als bleibender anthropologischer Unterschied angesprochen werden.

1. Die mühsame Entstehung einer »Missionstheologie« im Protestantismus

Die Beachtung der theologischen Gründe ist wichtig, weil die genannten institutionellen und politischen Gründe zwar das Fehlen einer Missionspraxis erklären können, aber nicht das Fehlen des Missionsgedankens überhaupt, also das Fehlen des Bewusstseins der »fortgehenden Pflicht der Kirche zur Mission«¹³.

Die katholische Kirche verstand das Entdeckungszeitalter von Anfang an als eine Missionschance und -aufgabe. Es genüge hier daran zu erinnern, dass in der Konzessionsbulle *Inter cetera* vom 4. Mai 1493, der »Schenkung, Gewährung und Übertragung« eines Teils der Neuen Welt an die Katholischen Könige Spaniens eine Bekräftigung des Missionsauftrags folgt: »Überdies tragen Wir Euch bei Eurem heiligen Gehorsam auf, daß Ihr, unter Anwendung aller gebührenden Sorgfalt, wie Ihr auch verspricht – und wohinein Wir auch mit Rücksicht auf Eure Treue und königliche Großsinnigkeit keinen Zweifel setzen –, in den besagten Festländern und Inseln würdige, gottesfürchtige, geschulte, geschickte und erfahrene Männer bestellt, auf daß sie die vorgenannten Einwohner im katholischen Glauben unterrichten und sie zu guten Sitten erziehen.«¹⁴ Im Schatten der Missionspraxis selbst schrieben dann katholische Theologen wie Bartolomé de Las Casas OP († 1566), Juan Focher OFM († 1572), José de Acosta SJ († 1600) und Tomás de Jesús OCD († 1627) die ersten missionstheologischen Traktate der Neuzeit.¹⁵ In der Kontrovers

¹³ Thomas OHM, *Machet zu Jüngern alle Völker*. Theorien der Mission, Freiburg i. Br. 1962, 113; vgl. auch Jodeph SCHMIDLIN, *Katholische Missionsgeschichte*, Post Kaldenkirchen 1924, 204; Horst BÜCKLE, *Missionstheologie*, Stuttgart u.a. 1979, 43; Gustav WARNECK, *Abriß einer Geschichte der protestantischen Missionen von der Reformation bis zur Gegenwart*. Ein Beitrag zur neueren Kirchengeschichte, 5. Aufl., Berlin 1899.

¹⁴ DELGADO, *Gott in Lateinamerika* (wie Anm. 4), 71.

¹⁵ Zu Las Casas vgl. Mariano DELGADO, *Glaubenstradition im Kontext. Voraussetzungen, Verdienste und Versäumnisse lascasianischer Missionstheologie*, in: Bartolomé de LAS CASAS, *Werkauswahl*, hg. von Mariano

theologie begegnet uns immer wieder das katholische Argument, im Protestantismus könne nicht die wahre Kirche Christi verwirklicht sein, da Missionspraxis und -gedanke darin fehlten. Die protestantische Seite konterte, eine Weltmission sei weder nötig noch möglich (wir werden die Gründe gleich sehen) und die Missionspraxis der Papisten sei verdorben, denn sie gleiche jenem pharisäischen Proselytismus, den der Herr scharf anprangerte. Bis zum Pietismus fehlte der Missionsgedanke im Protestantismus wirklich weitgehend. Als er aber im Verlauf des 18. Jahrhunderts theologische Konturen erhielt, enthielt er – organisatorisch wie theologisch – die Wesenselemente des katholischen Missionsgedankens, die man in der heißen Phase der Kontroverstheologie abgelehnt hatte.

Auch wenn es wichtige Nuancen zwischen der schroffen Missionsablehnung Luthers und der Haltung Bucers, Zwinglis und Calvins gibt, die im Blick auf die kolonialen Territorien der Obrigkeit die Pflicht zur Mission zusprechen, so kann das Gutachten der Wittenberger Theologischen Fakultät von 1652 als durchaus repräsentativ für die Einstellung zur Mission im Hauptstrom des frühneuzeitlichen Protestantismus gelten. Darin werden die bereits bei Luther vorkommenden Grundelemente betont:¹⁶ der Sendungsbefehl (Mt 28,19; Mk 16,15) trifft allein auf die Apostel zu (*apostolisches Argument I*: Unwiederholbarkeit des Apostelamtes: wer soll die *vocatio* zum Apostelamt aussprechen?); die Verkündigung ist bereits vollzogen und bis an die Enden der Erde gelaufen, weswegen weder die Päpster noch die Lutheraner einen besonderen göttlichen Befehl aufzuweisen haben, in aller Welt zu predigen (*apostolisches Argument II*: Evangelisierung der ganzen Welt in der Apostelzeit nach Ps 19,6); die Bischöfe und Prediger sollen bei ihren Gemeinden bleiben, für die sie ordentlicherweise berufen wurden (*parochiales Argument*); das Reich Christi ist, wenn auch empirisch nicht feststellbar, in aller Welt tätig und das Ende der Welt steht unmittelbar bevor (*eschatologisches Argument*: nach Mt 24,14); die (menschlich nicht manipulierbare) Ablehnung des Evangeliums durch Juden, Muslime und Heiden erfolgt aus drei Ursachen: aus Selbstverschuldung, teufelgewirkter Verstockung und geheimnisvollem Vorbehalt Gottes, der allein seine Erwählten unter der ganzen Menschheit kennt (*prädestinations-theologisches Argument* verbunden mit dem Gedanken, dass die Heiden so oder so »unentschuldigbar« sind – *anapologetos/inexcusabilis*: nach Röm 1,19ff.¹⁷).

Selbst evangelische Missionstheologen stellen fest, dass aus der dynamischen Bewegung der Reformation hier eine Theologie zur Wahrung des Bestandes geworden ist. »Es fehlt kein Argument, um sich von dem biblischen Auftrag an den Völkern zu dispensieren [...]

DELGADO, Bd. 1: Missionstheologische Schriften, Paderborn 1994, 35–57; zu den anderen Autoren vgl. Michael SIEVERNICH, Missionstheologien »nach« Las Casas, in: LAS CASAS, Werkauswahl, 59–85.

¹⁶ Vgl. USTORF, Diskussion (wie Anm. 6), 12; vgl. Auszüge aus dem Gutachten, in: RAUPP, Mission in Quellentexten (wie Anm. 7), 70f.

¹⁷ Ausgehend von der Annahme, dass das Wort der evangelischen Wahrheit bereits auf der ganzen Welt war und Früchte brachte, bringt der Lutheraner Johann Gerhard die Unentschuldigbarkeit der Heiden auf den Punkt: »Wenn also die Nachkommen derer, denen zur Zeit der Apostel das Evangelium gepredigt worden war, im Verlauf der Zeit die Wahrheit des Wortes verloren haben, dann sollen sie ihre eigene Nachlässigkeit anklagen und die ihrer Vorfahren; keinesfalls aber sollen sie die Gnade des rufenden Gottes anbellern. Denn die gewissenhafte Sicherung des Wortes ist ein unvergleichlicher Schatz: Wer ihn zurückweist oder verliert, beraubt auch seine Nachkommen dessen, was einst Grundlage für ihre Rechtfertigung vor Gott sein wird.« RAUPP, Mission in Quellentexten (wie Anm. 7), 67f.

Eine theologische Domestizierung des reformatorischen Anliegens! [...] Das ›Bleib im Lande und nähre dich redlich‹ gewinnt so etwas wie seine theologisch-kirchliche Variante!¹⁸ – dies obwohl Paracelsus sich bereits 1530 bei der Auslegung von Psalm 96 über diejenigen lustig gemacht hatte, die lieber »bei ihrem Futterli und bei ihrer Küche bleiben«, als im Sinne des Gebots Christi in Mt 28,19 zu allen Völkern zu gehen, um dort die Wunder Gottes zu verkünden.¹⁹ Auch der Anglikaner Hadrian Saravia († 1613) hatte, wenngleich als einziger protestantischer Theologe der damaligen Zeit, in seinem Werk *De diversis ministrorum Evangelii gradibus* (1590) »die Pflicht der Kirche, Missionare auszusenden« anerkannt²⁰.

Nach dem Wittenberger Gutachten versuchten Einzelgänger wie Justinian von Welz († 1668?) für Missionspraxis und -gedanken im deutschen Protestantismus weiter zu werben. Welz entkräftet die Argumente der Orthodoxie und nennt folgende theologische Motive für den Missionsauftrag:²¹ den universalen Heilswillen Gottes nach 1 Tim 2,4 (*missionstheologisches Argument*); das Vorbild der Apostel und früheren Missionare (*Traditionsargument*); die im Fürbittengebet der Kirche enthaltene Bitte um die Ausbreitung des Reiches Gottes (*ekklesiologisches Argument*); schließlich das Beispiel der »Papisten«, insbesondere die Gründung einer zentralen Leitungsinstanz wie der Kongregation »De propaganda fide« (*Argument der Konfessionskonkurrenz*).

Der Augsburger Superintendent Johann Heinrich Ursinus antwortete 1664 spöttisch auf den »Träumer« Justinian und bekräftigte dabei die zentralen Thesen des Wittenberger Gutachtens: das »anapologetos« der Heiden nach Rom 1,19ff: »Denn erstlich ist kein Volk unter dem Himmel so gar verwildert, daß ihm Gott nicht (samt der Vernunft) noch ein Fünkeln seines Rechts hätte lassen überbleiben [...] Sie werden je länger je wilder und dürfen ihre Verdammnis niemand als ihnen selbst zuschreiben und haben also keine Entschuldigung«; die prädestinationstheologische Weisheit der göttlichen Vorsehung: »Stehet also den Heiden die Tür des himmlischen Jerusalems Tag und Nacht offen. Welche dadurch eingehen nach der gnädigen Wahl und Vorsehung Gottes in Christo, die weiß der alleinweise Gott schon zu bewahren und zur ewigen Seligkeit zu erhalten. Welche aber auch diese anklopfende Gnade verschmähen, sollte denen Gott andere Prediger zu senden schuldig sein?«; das Fehlen eines Kolonialgebietes: »Wo [in welches Missionsgebiet] denn hin, ihr redlichen Deutschen? In Afrika können wir nicht landen; wir müßten eine stärkere Schiffarmada haben als die Holländer, Engländer, Portugiesen, Franzosen. Durchs Land zu reisen, müßten wir uns erst mit den Seeräubern, die die Ufer beherrschen, schlagen [...] Lieber Justiniane! Hörst einmal auf zu träumen [...] Wer bringt uns dahin? [...] Die Sprache können wir nicht! Wer will uns lehren? Unsre hundert Dukaten, die ein jeder mitnehmen muß, kennen sie nicht. Wer gibt uns was zu kaufen? So ist es auch nicht mehr die Zeit, daß die Heiden einen Ochsen um einen zinnernen Löffel geben«; schließlich das Fehlen des

¹⁸ BÜRKLE, *Missionstheologie* (wie Anm. 13), 47.

¹⁹ RAUPP, *Mission in Quellentexten* (wie Anm. 7), 38.

²⁰ Ebd., 61.

²¹ Vgl. BÜRKLE, *Missionstheologie* (wie Anm. 13), 48.

Missionsbefehls, da dieser allein auf die Apostel zutreffe: »Ein jeder kehre vor seiner Tür, so wird's allenthalben sauber.«²²

Erst dem Pietismus und der Herrnhuter Brüdergemeinde gelang es, den Missionsgedanken im Protestantismus nachhaltig zu verankern. Sie haben das evangelische Versäumnis in Sachen Weltmission eingesehen,²³ den allgemeinen Heilswillen Gottes mit dem Prädestinationsgedanken zusammen gedacht²⁴ und den Missionsbefehl ernst genommen, um die »Prädisponierten« aus den neuentdeckten Heidenvölkern für die sichtbare Kirche zu gewinnen²⁵. Nach und nach werden nun in der neuen protestantischen Missionstheologie die anderen defätistischen Argumente des frühen Protestantismus entkräftet.

Das Postulat einer Urevangelisierung der Welt in der Apostelzeit, so dass keine weitere nötig sei, weil das Evangelium allen Völkern gut bekannt sei, deutet nun Johann Albert Fabricius († 1736) mit gesundem theologischen Verstand so: »Da man aus klaren Anzeichen folgern kann, daß das Evangelium in der sogenannten neuen Welt vor der unlängst geschehenen Entdeckung dieses Teils der Erde noch niemals gepredigt worden sei, scheint es, daß man die angeführten Worte des Apostels und der Kirchenväter, das Evangelium sei auf dem ganzen Erdkreis gepredigt worden, dahingehend verstehen muß, daß sie entweder der damals bekannten Welt galten oder aber übertrieben waren, so wie zum Beispiel der Apostel über die Römer schreibt, daß ihr Glaube in der ganzen Welt verkündet worden (Röm 1,8) und ihr Gehorsam allen Menschen bekanntgeworden sei (Röm 16,19).«²⁶

Verworfen wird schließlich auch die Meinung, dass die Heiden der Neuen Welt nach Röm 1,19ff »unentschuldigbar« seien. Johann Balthasar Lüderwald († 1796), »der einzige eigentliche Missionstheologe des 18. Jahrhunderts«,²⁷ findet darüber klare Worte: »wie hat ein Heyde in America, der seine natürliche Erkenntnis wol gebraucht hat, darauf kommen sollen, daß in einem andern Theil der Welt, davon er nie gehöret hat, die wahre Offenbarung sey? wie viel Theile der Welt, und in welchem von demselben hat er die Offenbarung vermuthen sollen? Hat er aber auch Gelegenheit gehabt, über das fürchterliche Meer zu schiffen [...]? So folgt, daß sie zu entschuldigen sind, denen das Wort nicht ist nahe gewesen in ihrem Munde und in ihrem Herzen. Ein solcher also, der in einer entfernten Welt-Gegend nach einer Offenbarung wäre begierig gewesen, hätte sich mit Recht beklagen können: dis Wort ist jenseits des Meers, wer will über das Meer fahren, und mirs holen, daß ichs höre und thue? Wäre ihm das Wort nahe gewesen in seinem Munde und

²² RAUPP, *Mission in Quellentexten* (wie Anm. 7), 90ff.

²³ Philipp Jakob Spener († 1705) schreibt: »Wir müssen leider zu unserer schlechten Ehre gestehen, daß man bisher so säumig bei unserer Evangelischen Kirche in solchem Stück gewesen«. Ebd., 111.

²⁴ Bartholomäus Ziegenbalg († 1719), der Pionier der Tranquebar-Mission, schrieb z.B.: »Unerachtet aber, daß das ganze menschliche Geschlecht unter solche Sünden gerathen, und um deßwillen der zeitlichen und ewigen Straffe würdig ist, so hat doch Gott niemals gewolt, daß einer aus den Menschen verloren gehe, sondern daß sie sich alle aus den Sünden bekehrten und selig würden. Zu diesem Zweck hat er seinen eingebornen Sohn Jesum Christum in die Welt gesendet«. Ebd., 145.

²⁵ So z.B. der Tenor bei Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf († 1760), vgl. ebd., 164.

²⁶ Ebd., 187.

²⁷ Ebd., 191.

Herzen [...], so würde er, wo er nicht nach demselben gethan, keine Entschuldigung haben (Röm 1,20). Da sich dis aber anders verhält, so hoffen wir, daß Christus einem solchen werde zum Heyl verhelfen, der durch die rechte Erkenntnis und Verehrung Gottes bezeugt hat, daß er dis Wort gern würde angenommen und gethan haben, wenn es nur an ihn wäre gebracht worden.«²⁸

Als wichtigstes theologisch-anthropologisches Unterscheidungsmerkmal zur katholischen Seite bleibt im Protestantismus am Ende vor allem der Vorwurf aus den Anfängen der lutherischen und calvinistischen Reformation, die Katholiken würden das scholastische Axiom »facienti, quod est in se, Deus non denegat gratiam« (wer tut, was er kann, dem verweigert Gott nicht die heilsnotwendige Gnade) semipelagianisch als »Werkgerechtigkeit« verstehen und damit das reformatorische Dogma der Rechtfertigung allein aus Gnade, auf die die menschliche Natur, weil verderbt, radikal angewiesen sei, in Frage stellen.²⁹ Lüderwald betont, daß kein Mensch über Vermögen von Gott verbunden wird, und stellt daher die protestantische Sicht in kontroverstheologischer Polemik klar: »Also: wenn ein Heyde ist, der da thut, was er kann, Gott zu erkennen und zu verehren, so viel er solches aus dem natürlichen Licht vermögend ist, und der also zeigt, daß er mehr thun würde, wenn er die Offenbarung und Erkenntnis Jesu Christi hätte; dem wird um Christi und seines Verdienstes Willen die Gnade zur Gerechtigkeit und Seligkeit nicht versagt. Wir betrachten also die Heyden, die das ihrige thun, in Christo und seinem Verdienst, nicht außer Christo, wie die Scholastici gethan, deren Meynung darauf hinausläuft: ein Heyde habe noch gnug natürliche Kräfte, Gott gnugsam zu erkennen und über alles zu lieben, und sich also mit seinen Handlungen, die Gnade und Seligkeit zu verdienen [...] Wir haben dis alles jederzeit verworfen. Die natürlichen Kräfte des Menschen sind verderbt. Sein Verstand ist verfinstert. Sein Wille verkehrt, und kann Gott nicht über alles noch den Nechsten als sich selbst lieben, noch die Gebote Gottes halten. Jedoch wenn ein solcher Mensch alle Kräfte, die ihm noch aus dem Fall übrig sind, samlet, zur Erkenntnis und Verehrung Gottes anwendet, und also bezeugt, daß er gern mehrere Kräfte hiezu haben möchte, dieser thut, so viel an ihm ist, und diesem wird die seligmachende Gnade in Christo nicht zu versagen stehen, weil er diese unverdiente Gnade fast offenbar begehret hat. So wird er nicht um der Werke willen der Gerechtigkeit, die er gethan hat, sondern nach der Barmherzigkeit Gottes in Christo selig«.³⁰

Der Streit zwischen Augustinus und Pelagius bzw. den Semipelagianern, bei dem es u.a. um die Entscheidung zwischen einer theologischen Anthropologie ging, »welche der menschlichen Freiheit im Heilsgeschehen ein beträchtliches Gewicht zumißt, und einer Anthropologie, die die Ohnmacht des Menschen unter der Sünde und seine radikale Angewiesenheit auf eine besondere Gnade Gottes vertritt«,³¹ hat in der Tat die katholische

²⁸ Ebd., 193.

²⁹ Zur Rolle dieses Vorwurfs im binnenkatholischen Gnadenstreit und in der Kontroverstheologie vgl. Gerhard Ludwig MÜLLER, Semipelagianismus, in: *LThK* Bd. 9, hg. von Walter KASPER, 3. Aufl., Freiburg i. Br. 2000, 451–453.

³⁰ RAUPP, *Mission in Quellentexten* (wie Anm. 7), 192.

³¹ Gisbert GRESHAKE, Pelagius/Pelagianismus: II. Pelagianismus, in: *LThK*, Bd. 8, hg. von Walter KASPER, 3. Aufl., Freiburg i. Br. 1999, 8.

und protestantische Identität nachhaltig geprägt. Das Zweite Vatikanische Konzil hat die katholische Position hierzu lehramtlich bestätigt, die auch von den Protestanten geteilt wird: »daß Gott von Ewigkeit her in voller Freiheit allein aufgrund seiner Liebe (ohne Rücksicht auf die evtl. Verdienste des Menschen) in Christus alle zum Heil erwählt und prädestiniert sowie auch die Gnade anbietet, diese Erwählung zu ergreifen«.³² Heute herrscht ökumenische Eintracht in dieser Frage. In der frühen Neuzeit wurde aber der gemeinsame Kern hinter der konfessionellen Akzentsetzung übersehen. Daher nannte Melanchthon die katholischen Theologen – und d.h. damals im Wesentlichen die spanischen Dominikaner und Jesuiten – ob ihrer »scholastischen« Zuordnung von Natur und Gnade und Betonung der Kooperation zwischen göttlicher Gnade und menschlicher Freiheit »nostrorum temporis novi pelagiani«,³³ während das Konzil von Trient die protestantische These von der radikalen Verderbtheit des Menschen verurteilte³⁴.

Defätistische Argumente haben auch unter den »Hardliner« im katholischen Lager nicht gefehlt, und sie waren denen der Protestanten sehr ähnlich. Dies gilt etwa für die Postulierung einer Urevangelisierung Amerikas in der Apostelzeit unter Berufung auf Ps 19,6 sowie auf die durch die Indienmission der Jesuiten neu belebte Thomaslegende, die aus den Indianern so etwas wie »Altchristen«, die von ihrem Glauben unentschuldbar abgefallen waren, oder Heiden machte, die diesen Glauben genauso unentschuldbar abgelehnt hatten und somit von den Christen erobert und unterjocht werden konnten; für die Postulierung einer Abstammung der höher entwickelten indianischen Völker von spanischen Altchristen oder gar von den zehn zerstreuten Stämmen Israels, was aus den Indianern wiederum Altchristen und -spanier mit den vorher genannten Folgen oder mindestens Altjuden und somit Monotheisten und Erben Abrahams machte, die ihrem Bund nicht treu geblieben und daher unentschuldbar seien; für die Betrachtung der Indianer als wilde, affenähnliche, von Gott verworfene und des Christentums wie der westlichen Zivilisation unfähige Völker, was wiederum ihre Eroberung und Unterjochung rechtfertigte und uns davon dispensierte, sie durch Evangelisierung und Hispanisierung in die christianitas aufzunehmen – oder die Aufnahme nur am Ende eines langwierigen Umerziehungsprozesses vorsah; und schließlich für den Glauben an das bevorstehende Ende der Welt nach Mt 24,14, der zu Beginn des Entdeckungszeitalters missionsbeschleunigend wirkte (vor allem bei der Mexikomission hatten es die Franziskaner ganz eilig, die Indianer mittels Massentaufen in die Herde Christi aufzunehmen, damit das ersehnte Ende der Welt eintreffen könnte), während er um 1600 angesichts der wiederentdeckten indianischen Götzendienstes wie der immensen asiatischen Herausforderung die missionarische Euphorie bremste.³⁵

³² MÜLLER, *Semipelagianismus* (wie Anm. 29), 452.

³³ GRESHAKE, *Pelagius/Pelagianismus* (wie Anm. 31), 9.

³⁴ Vgl. Heinrich DENZINGER, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* / Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen. Lateinisch-Deutsch, hg. von Peter HÜNERMANN, 37. Aufl., Freiburg i. Br. 1991, Nr. 1555.

³⁵ Vgl. zu diesen defätistischen Argumenten: DELGADO, *Gott in Lateinamerika* (wie Anm. 4). Eine Untersuchung der Auslegung bestimmter Schriftstellen im katholischen und evangelischen Lager würde die unterschiedliche Einstellung zur Mission im Entdeckungszeitalter deutlich zutage treten lassen. Der Vorschlag Gerhard EBELINGS, Kirchengeschichte

Aber die defätistische Interpretation konnte sich im Katholizismus nie durchsetzen; vielmehr wurde sie vom missionstheologischen Mainstream, der den immerwährenden Missionsbefehl Christi, die Entschuldbarkeit der Indianer für das Verschwinden des Christentums nach der vermeintlichen Urevangelisierung in der Apostelzeit, da sie von der Kirche allein gelassen seien, den allgemeinen Heilswillen Gottes sowie die prinzipielle Glaubens- und Zivilisationsfähigkeit der neuentdeckten Völker betonte, kraftvoll zurückgewiesen³⁶.

2. Allgemeiner Heilswillen Gottes versus Prädestination?

Oben wurde gezeigt, dass bei der mühsamen Entstehung einer protestantischen Missionstheologie die Bestreiter der Missionspflicht sich nicht zuletzt auf die Prädestination beriefen, während die Befürworter den allgemeinen Heilswillen Gottes betonten. Stehen also allgemeiner Heilswillen Gottes und Prädestination im Widerspruch zueinander? Das Zusammendenken des universalen Heilswillens Gottes nach 1 Tim 2,4 mit der Prädestination nach Röm 8,28ff. bzw. mit der faktischen Erfahrung, dass nur Wenige Evangelium und Kirche folgen, während die Mehrheit eine massa damnata, eine Masse der Verdammten zu sein scheint, ist spätestens seit Augustinus ein Grundproblem christlicher Theologie. Zwei Grundantworten zeichneten sich ab: der strenge Augustinismus des polemischen Kampfes gegen den Pelagianismus ging von der doppelten Prädestination der wenigen Erwählten zum Heil und der vielen Nichterwählten zur Verdammnis aus und trug zur »Verdüsterung des Prädestinationsgedankens« sowie zur »Verwandlung des Prädestinationsgedankens zum Schrecken des christlichen Denkens« bei, während er für Paulus Röm 8,28ff. Ausdruck der freudigen Gewissheit des Heils ist;³⁷ der gemäßigte Augustinismus der Synode von Orange (529) verwarf hingegen die These der Prädestination einzelner zum Bösen und verband den Prädestinationsgedanken mit dem allgemeinen Heilswillen Gottes. Im Entdeckungszeitalter wird nun der gemäßigte Augustinismus eher im katholischen Lager rezipiert, während der strenge eher im protestantischen (vor allem calvinistischen) zu finden ist.

Die katholische Position wurde vom Trienter Konzil klargestellt, das im Rechtfertigungsdekret 1547 die Lehre einer doppelten Prädestination³⁸ sowie eine verwegene Prädestinationssicherheit³⁹ zurückweist und mit einem christozentrischen Ansatz den universalen Heilsplan Gottes⁴⁰ betont.

als Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift zu schreiben, wäre hier besonders hilfreich. Vgl. Gerhard EBELING, Kirchengeschichte als Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift, in: DERS., *Wort Gottes und Tradition*. Studien zu einer Hermeneutik der Konfessionen, Göttingen 1964, 9–27.

³⁶ Um 1600 etwa von José de Acosta, der andererseits eine sehr differenzierte Anthropologie vertrat und sich der unterschiedlichen Kulturstufen der neuentdeckten Völker sehr bewusst war, vgl. José ACOSTA, *De procuranda indorum salute*, (Corpus hispanorum de pace Bde. 23–24), Madrid 1984–1987, Bd. 1, 60–71, 60.

³⁷ Wolfhart PANNENBERG, Prädestination IV. (dogmatisch), in: *RGG*, Bd. 5, 3. Aufl., Tübingen 1961, 487–489, 487.

³⁸ DENZINGER, *Enchiridion symbolorum* (wie Anm. 34), Nr. 1567.

³⁹ Ebd., Nr. 1540.

⁴⁰ Ebd., Nr. 1522; vgl. Georg KRAUS, Prädestination: II. Theologie- und dogmengeschichtlich / III. Systematisch-theologisch, in: *LThK*, Bd. 8, hg. von Walter KASPER, 3. Aufl., Freiburg i. Br. 1999, 468–474, 471.

Es wäre gewiss unfair, Calvin auf den strengen Calvinismus (Augustinismus) zu reduzieren. Bei ihm finden sich auch Aussagen, die durchaus im Sinne des gemäßigten Augustinismus zu verstehen sind. 1551 betont er bei der Auslegung von 1 Tim 2,3–5 den allgemeinen Heilswillen Gottes und verknüpft ihn mit dem Prädestinationsgedanken: »Gott will, daß alle Welt gerettet werden, damit wir, ebenso wie es an uns ist, denen zum Heil verhelfen, die vom Reich Gottes ausgeschlossen scheinen [...] Wenn also Gott will, daß alle Menschen am Heil [...] teilhaben sollen, so müssen wir Sorge tragen, die armen Unwissenden zu uns zu ziehen, so daß wir gemeinsam zum Erbe des himmlischen Reiches gelangen, das uns verheißen ist [...] Daraus folgt: das Evangelium soll durch den Willen Gottes aller Welt gepredigt werden, so daß alle das Zeugnis des Heils gemeinsam haben«. Der Herr aber, so fügt er hinzu, schickt sein Evangelium nicht überallhin, sondern dorthin, »wo es ihm gefällt«.⁴¹ Aber in der *Institutio* von 1559 lehrt er streng systematisch eine rigorose doppelte Prädestination: »Prädestination nennen wir das ewige Dekret Gottes, wodurch er bei sich beschlossen hat, was nach seinem Willen aus jedem Menschen werden soll. Denn nicht alle werden mit der gleichen Bestimmung geschaffen, sondern den einen ist das ewige Leben, den anderen die ewige Verdammung im voraus zugeordnet«.⁴²

Es würde allerdings zu weit führen, die Kontroversen und theologischen Spitzfindigkeiten in Sachen Prädestination eingehend darzustellen. Dem Anliegen dieses Beitrags ist es eher gedient, wenn im Folgenden – sozusagen typologisch – je eine repräsentative Position für den eher katholischen gemäßigten Augustinismus und den eher protestantischen strengen Augustinismus der frühen Neuzeit näher betrachtet wird. Für die katholische Seite bietet sich Bartolomé de Las Casas an, für die protestantische die Missionstheologie der Puritaner Neu-Englands im 17. Jh.

Las Casas' missionstheologisches Hauptwerk *De vocatione omnium gentium ad veram religionem* verweist im Titel bereits auf das Werk *De vocatione omnium gentium* des Augustinusschülers Prosper von Aquitanien,⁴³ das eines der wichtigsten Zeugnisse des gemäßigten Augustinismus im Vorfeld der Synode von Orange ist. Auch wenn in dieser Schrift – wohl mit Rücksicht auf die semipelagianischen Adressaten Südfrankreichs – das Wort Prädestination nicht vorkommt, so liegt ihr roter Faden doch in der Bemühung, den die Gerechtigkeit und Güte göttlicher Vorsehung überschattenden Prädestinationsgedanken des strengen Augustinismus mit dem von einem »gerechten und gütigen« Gott zu erwartenden prinzipiellen allgemeinen Heilswillen zu versöhnen. Dies macht Prosper vor allem dadurch klar, dass er an zentralen Stellen zweimal ausdrücklich seine drei »Glaubensgewissheiten« festhält: erstens: zur göttlichen Güte gehört wesentlich der feste Wille, »daß alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen« (1 Tim 2,4;

⁴¹ RAUPP, *Mission in Quellentexten* (wie Anm. 7), 31.

⁴² KRAUS, *Prädestination* (wie Anm. 40), 470.

⁴³ Vgl. lateinischen Text in: PL 51, 638–722; es gibt eine englische, eine französische und eine italienische Übersetzung; vgl. dazu Rudolf LORENZ, Prosper von Aquitanien, in: *RGK*, Bd. 5, 3. Aufl., Tübingen 1961, 641–642; DERS., Der Augustinismus Prosper von Aquitanien, in: *ZKG* 73 (1962) 217–262; Czeslaw BARTNIK, L'universalisme de l'histoire du salut dans l' »De vocatione omnium gentium«, in: *RHE* 68 (1973) 731–758; DELGADO, *Glaubens-tradition* (wie Anm. 15).

insgesamt 7 Male im zweiten Teil des Werkes zitiert!); zweitens: zur Wahrheit und Rettung gelangt niemand allein aufgrund der Verdienste oder des menschlichen Willens; dazu bedarf jeder Mensch der Hilfe göttlicher Gnade; nur so kann der Mensch zum Glauben gelangen und in ihm, »der durch die Liebe wirksam ist« (Gal 5,6), auch verharren; drittens: warum Gott, der alle Menschen retten will, alle letztlich nicht rettet, bleibt für die menschliche Erkenntnis ein unergründliches Geheimnis, über das wir auch keine Spekulationen anstellen sollten.

Anschließend versucht der Autor, Gott angesichts der Tatsache, dass er zwar alle retten will, aber nicht alle sein Evangelium hören wollen, mit Hilfe der Doppeldialektik allgemein-besonders (*generale-speciale*) und offenbar-verborgen (*manifestum-occultum*) zu rechtfertigen: demnach gibt es in der Menschheitsgeschichte schon immer allgemeine und besondere Heilmittel (*auxilium generale-speciale*, *dona generalia-specialia*, *bonitas generalis* und *misericordia specialis*, *bonitas generalis* und *beneficia specialia*, *gratia generalis-specialis*, *vocatio generalis-specialis*), so dass letztlich zu keiner Zeit irgendein Mensch oder ein Volk – gleich wie abgeschieden sie leben mögen – von den Heilmitteln, von der Hilfe, den Gütern und Wohltaten, der Güte, dem Erbarmen, der Gnade und der Berufung Gottes ausgeschlossen ist, dessen alles wohlordnende Weisheit ja von einem Ende zum anderen reicht (Weish 8,1). Dies alles gehört zum *manifestum*, zum offenkundigen Teil des allgemeinen Heilswillens Gottes. Zum *occultum* aber, das uns letztlich verborgen bleibt, gehört die Frage, wem die Erwählung Gottes und somit die Rettung effektiv gilt, wer also am Ende wirklich gerettet wird. Während die allgemeinen Heilmittel allen Menschen »ohne ihr Zutun« geöffnet sind, hängen die besonderen von der willentlichen Zustimmung des Menschen ab.

Die Heilmöglichkeit in der vorchristlichen Zeit wird in *De vocatione omnium gentium* deutlich bejaht; eine außerchristliche Heilmöglichkeit in der christlichen Zeit geht allerdings aus diesem Werk nicht klar hervor, sie wird aber ebenso wenig deutlich verneint. Der Autor scheint hier manchmal ganz streng augustinisch zu meinen, dass im Christentum die allgemeinen und die besonderen Heilmittel zum »universalen Weg« (*via universalis*) oder »Königsweg« (*via regalis*) des Heils konvergieren, der nun zum »Ernstfall« für alle Menschen wird; auch wenn nicht alle, die sich auf diesen Weg begeben, tatsächlich gerettet werden, so wird doch keiner, der durch die Glaubenspredigt damit konfrontiert wird, außerhalb dieses Weges das Heil finden. Der Verfasser, wie Augustinus selbst, geht freilich davon aus, dass zu seiner Zeit – die antike Welt war mehr oder weniger christianisiert und man hielt sie für »die Welt« schlechthin – der christliche Weg in der ganzen Welt ausreichend bekannt ist, ja unmittelbar einleuchtet, also das Christentum allen wirklich zum Ernstfall geworden und derjenige eine gar wunderliche Erscheinung ist, der – unentschuldigbar – immer noch nicht glaubt, wo alle Welt doch zum Glauben gefunden hat⁴⁴.

⁴⁴ Wenn die Heiden nach Wundern oder Zeichen für die Überlegenheit des christlichen Gottes verlangen, wirft ihnen Augustinus vor, die Evidenz zu leugnen und den Ruf zum Heil unentschuldigbar abzulehnen: »Magnum est ipse prodigium, qui mundo credente non credit«. AUGUSTINUS, *De civitate Dei*, Libri XI–XXII, (CCL 48), Turnholt 1955, XXII, 8.

Am Ende von *De vocatione omnium gentium* steht nun die Rechtfertigung Gottes: Wir sollen uns mit der Doppelannahme zufrieden geben, dass niemand den ewigen Tod sterben wird, der diesen nicht auch verdiente, und dass zugleich alle, die von Ewigkeit her auserwählt wurden, gerettet werden. Das heißt allerdings auch, dass von keinem Menschen vor seinem Lebensende gesagt werden könne, er gehöre wirklich zu den Auserwählten oder er sei tatsächlich von der Rettung ausgeschlossen.

Genau an dieser Missions- und Geschichtstheologie aus *De vocatione omnium gentium*, die Las Casas im Prolog zu seinem Geschichtswerk ausdrücklich zitiert,⁴⁵ orientiert sich nun der Bischof von Chiapa, um folgende Akzente in seiner Missionstheologie zu setzen:⁴⁶ allgemeiner Heilswillen Gottes und Prädestination gehören zusammen; da wir nicht wissen können, wer zur Zahl der Prädestinierten letztlich gehöre, und im Grunde alle Völker vom allgemeinen Heilswillen Gottes zur wahren Religion berufen sind, so haben wir das Evangelium vom Heil in der ganzen Welt zu verkünden, um den Ernstfall der Bekehrung allen Menschen nahe zu bringen; dies jedoch mit Gelassenheit und ohne eschatologische Ungeduld (also keine Massentaufen, ohne ausreichende katechetische Vorbereitung nach Art der Franziskaner), denn »die göttliche Weisheit reicht von einem Ende zum andern und ordnet alles mit Anmut« (Weish 8,1); auch ohne das Prinzip zu verraten, dass wir nichts Böses tun dürfen, um Gutes zu erreichen (also keine Missionspraxis nach dem Prinzip »der Zweck heiligt die Mittel«); dies bedeutet, dass »die einzige Art« der Berufung aller Völker zum Christentum streng einzuhalten ist: friedlich-diskursive Überzeugung des Verstandes mit Vernunftgründen und sanfte Ermahnung und Anlockung des Willens mit guten Beispielen; Einschluss der indianischen Völker in die göttliche Auserwählung, die auch den Christen zuteil geworden ist, ja – und das ist für Las Casas und viele Bettelmönche der ersten Amerikamission typisch – sogar evtl. Erwählungsvorrang der indianischen Völker, die so einfältig sind und das Christentum so freudig aufnehmen, so dass es sein könnte, »daß von diesen [Indianern], die wir hienieden so sehr verachten, sich am Tag des Gerichts zur rechten Hand [Christi] mehr finden als von uns«⁴⁷; Apologie der indianischen

⁴⁵ LAS CASAS beendet seinen Prolog mit einer langen geschichtstheologischen Betrachtung nach *De vocatione omnium gentium*, in der es u.a. im Hinblick auf die Gerechtigkeit Gottes bei der Verteilung der Heilchancen heißt: Gott habe für die Bekehrung der neuentdeckten Völker den Tag und die Stunde gewählt, die Er, noch bevor er etwas erschaffen hatte, mit unfehlbarem Ratschluss und gerechtem Urteil beschlossen hat – so wie er dies für die Völker der Alten Welt auch getan hatte. »So gab es denn auf dem gleichen Weg, mit der gleichen Barmherzigkeit und dank seiner unwandelbaren und unsagbaren Weisheit den Tag und die Stunde, die Er angeordnet hatte, auch bei diesen Völkern [...] Diesen wurde jedoch, wie allen übrigen, niemals jenes allgemeine Maß des höchsten Beistands Gottes verweigert, das stets allen Menschen gewährt wurde, damit sie sich selbst helfen konnten; dieses allerdings kleinere und verborgene Maß genügte jedoch, wie Er es nach seinem Belieben verfügte, einigen zur Rettung und allen zum Zeugnis, damit sich ganz eindeutig zeigte, daß jene, die der Gnade nicht teilhaftig waren, aus eigener Schuld verworfen wurden und daß jene, die dieses Licht erleuchtete, sich allein und ausdrücklich nicht ihrer Verdienste, sondern der Güte des so überaus gütigen Herrn rühmen sollten.« Bartolomé de LAS CASAS, *Werkauswahl*, hg. von Mariano DELGADO, Bd. 2: Historische und Ethnographische Schriften, Paderborn 1995, 176.

⁴⁶ Vgl. vor allem die vierbändige Werkauswahl mit den Originaltexten, den Einleitungen und Kommentaren: Bartolomé de LAS CASAS, *Werkauswahl*, hg. von Mariano DELGADO, 4 Bde., Paderborn 1994–1997.

⁴⁷ Bartolomé de LAS CASAS, *Historia de las Indias*, ed. Isacio Pérez FERNÁNDEZ. (Obras completas Bd. 5), Madrid 1994, 2398.

Religionen und Kulturen: man kann sie nicht als »unentschuldig« oder »verdammt« bezeichnen, denn sie folgten bisher dem Licht der natürlichen Vernunft so gut sie konnten und hatten keinen Kontakt mit dem Christentum als dem universalen Weg des Heils (also Bestreitung aller defätistischen Argumente für die »Unentschuldigbarkeit« und »Verdammung« der Indianer, die auch im spanisch-katholischen Lager im Umlauf waren).

Darüber hinaus findet sich bei Las Casas eine Idealisierung der »Natur« der indianischen Völker als »gute Wilde«, die zur Vervollkommenung nur des Glaubens bedürfen (gemäß dem Axiom: *gratia perficit non destruit naturam*), sowie eine Verteidigung der Einheit des Menschengeschlechts und der Perfektibilität der Indianer auf dem Boden einer optimistischen Anthropologie, wie sie für das Entdeckungszeitalter »vor Trient« typisch katholisch war: »So gibt es denn ein einziges Menschengeschlecht, und alle Menschen sind, was ihre Schöpfung und die natürlichen Bedingungen betrifft, einander ähnlich und niemand wird unterrichtet geboren [...] Alle Völker der Welt haben Verstand und Willen und das, was sich beim Menschen aus diesen beiden ergibt, nämlich die Entscheidungsfreiheit, und demzufolge haben alle die innere Kraft und Befähigung oder Eignung und den natürlichen Hang zum Guten, um in Ordnung, Vernunft, Gesetzen, Tugend und allem Guten unterwiesen, für sie gewonnen und zu ihnen geführt zu werden.«⁴⁸

Wir haben oben auf die Ambivalenz in Calvins Prädestinationsgedanken hingewiesen, die sowohl den allgemeinen Heilswillen Gottes als auch die rigorose doppelte Prädestination einschloss. Wenn letztere nun mit dem Bundesgedanken als äußerem Zeichen der göttlichen Auserwählung verbunden wird, öffnet sie einer Ausschluss-Anthropologie und einer Betrachtung derjenigen als verdammt, die sich – aus Gottes unerforschlichem Ratschluss – dem Bund verweigern, Tür und Tor. Gerade dies vertreten nun die *Puritaner* Neu-Englands. Für sie gilt:⁴⁹ Alle Menschen sind von Geburt aus gleich, d.h. mit denselben Heilchancen, aber nicht alle nehmen sie wahr, sondern nur die Wenigen, die Gott dazu ausersehen hat, seinem Ruf zu folgen und einen zivilen, kirchlichen und heiligen Bund mit ihm zu schließen. Diese gehören letztlich zu den Auserwählten, während die Masse der Menschen, die keinen solchen Bund mit Gott geschlossen haben, wozu die meisten indianischen Völker gehören, als Nichterwählte zu betrachten sind. Und sollte sie Gott zu den Auserwählten rufen, so werden sie auch einen solchen Bund mit ihm schließen. John Eliot hat 1651 die Bekehrung einiger Indianer, die er für Nachfahren der zehn zerstreuten Stämme Israels hielt,⁵⁰ mit dem »Bund« besiegelt: »Wir sind die Kinder Adams; wir und

⁴⁸ Bartolomé de LAS CASAS, *Werkauswahl*, hg. von Mariano DELGADO, Bd. 2: Historische und Ethnographische Schriften, Paderborn 1995, 377: vgl. dazu Mariano DELGADO, Las Casas als »Anthropologe des Glaubens«, in: ebd. 327–342.

⁴⁹ Vgl. Juan A. ORTEGA y MEDINA, *La evangelización puritana en Norteamérica*, México 1976; Wolfgang REINHARD, *Geschichte der europäischen Expansion*, 4 Bde., Stuttgart u.a. 1983–1990; Ulrike BRUNOTTE, *Puritanismus und Pioniergeist*. Die Faszination der Wildnis im frühen Neu-England, Berlin/New York 2000.

⁵⁰ Nach meinem Kenntnisstand war der spanische Dominikaner Francisco de la Cruz († 1578) der erste, der bei der Missionierung der Neuen Welt die These von der jüdischen Abstammung der Indianer aufstellte und sich von der Vermischung von Spaniern und Indianern, Christen und Altjuden, die eschatologische Wiederherstellung Israels, eine der geschichtstheologischen Bedingungen für den Anbruch der allerletzten Geschichtsperiode vor dem Ende der Welt,

unsere Eltern waren lange Zeit verloren ob unserer Sünden; nun aber hat die Gnade des Herrn wieder angefangen, uns erneut zu rechtfertigen; da die Gnade des Herrn uns dabei hilft, wollen wir und unsere Kinder uns Gott weihen, damit wir sein Volk sind. Er wird uns in allen Angelegenheiten regieren [...] Oh Jehova, lehre uns Weisheit; sende den Hl. Geist in unsere Herzen; nimm uns als dein Volk und laß uns Dich als unseren Gott haben.«⁵¹ Zu einer flächendeckenden Indianermission, um alle in diesen Bund einzuschließen, kam es aber aufgrund der oben genannten puritanischen Prämissen nicht. Mit dem Unternehmen, »einer umfassenden Indianermission scheiterte nichts Geringeres als die Intention, die reale *wilderness* und ihre Bewohner einzubeziehen in das religiöse Bundes- und Erlösungsverhältnis.«⁵² Die Träger des Bundes, d.h. zunächst und vor allem die Puritaner selber, sind Gottes bevorzugte Kinder, dazu berufen, über die anderen zu herrschen, wie eine puritanische Versammlung 1640 in Milford in bester Bundestradition beschloss: »1. Die Erde ist des Herrn; 2. der Herr kann die Erde oder einen Teil davon seinem auserwählten Volk schenken; 3. wir sind sein auserwähltes Volk.«⁵³ Obwohl Roger Williams dieses »alttestamentliche« Bundesdogma mit den Worten kritisierte, in der Zeit des Neuen Bundes Jesu Christi sei kein Volk dazu auserwählt, über die anderen zu herrschen,⁵⁴ orientierte sich die puritanische Mission in Neu-England eher an der Bundestheologie des Alten denn an der des Neuen Testaments. Der Indianer wird demnach im Prinzip als ein »gefallener« Mensch betrachtet, ein minderwertiger und der Perfektibilität unfähiger Mensch; und es sei klar, dass die Masse der Verdammten eher aus Indianern denn aus Puritanern bestünde. Roger Williams' Mahnung im Geiste Las Casas', der indianische Bruder sei von Geburt so gut wie der Puritaner und habe von Gott dasselbe Blut bekommen, ja der Himmel könne sich für die wilden Indianer öffnen und für die zivilisierten Engländer schließen, denn alle Menschen und Völker hätten dieselben fairen Erwählungschancen,⁵⁵ verhallte vielfach ungehört: Ohne institutionelle und politische Kanäle für den prophetischen Protest und ohne eine ausgereifte Missionstheologie im Protestantismus konnte Williams nicht so viel bewegen wie Las Casas.

Aus den genannten theologischen Unterschieden zwischen der Amerikamission der Katholiken und der Puritaner eine grundlegende konfessionelle Differenz zu machen, wäre allerdings ein Trugschluss. Vielmehr gilt: Als Las Casas am Ende seiner *Apologia pro Indis* festhielt »Indi fratres nostri sunt, pro quibus Christus impendit animam suam« (Die Indianer sind unsere Brüder, für die Christus sein Leben hingegeben hat),⁵⁶ hat er damit die

erhoffte. Vgl. dazu Mariano DELGADO, *Die Metamorphosen des Messianismus in den iberischen Kulturen*. Eine religionsgeschichtliche Studie, (NZM, Schriftenreihe Bd. 34), Immensee 1994, 70.

⁵¹ ORTEGA y MEDINA, *La evangelización puritana* (wie Anm. 49), 142.

⁵² BRUNOTTE, *Puritanismus und Pioniergeist* (wie Anm. 49), 15.

⁵³ DELGADO, *Gott in Lateinamerika* (wie Anm. 4), 34; ORTEGA y MEDINA, *La evangelización puritana* (wie Anm. 49), 87.

⁵⁴ Vgl. ORTEGA y MEDINA, *La evangelización puritana* (wie Anm. 49), 95. Die berühmte Kontroverse zwischen dem »aristotelischen« Humanisten Juan Ginés de Sepúlveda und Las Casas 1550–1551 findet ihre puritanische Entsprechung in der weniger bekannten Kontroverse zwischen Roger Williams und John Cotton um die Mitte des 17. Jahrhunderts.

⁵⁵ Vgl. Ortega y MEDINA, *La evangelización puritana* (wie Anm. 49), 94–101, 100.

⁵⁶ LAS CASAS, *Apologia* (wie Anm. 4), 664.

Quintessenz christlicher Anthropologie und Missionstheologie ausgedrückt, wie sie im Entdeckungszeitalter von den wahrhaft Frommen *in allen Konfessionen* gesehen wurde: Alle Menschen sind Teil der Menschheitsfamilie und allen und jedem einzelnen gilt das Erlösungswerk Christi.

3. Ein bleibender Unterschied: Einschluss- oder Ausschluss-Anthropologie?

Über die missionstheologischen Unterschiede hinaus verkörpern Las Casas und die Puritaner zwei verschiedene Typologien der europäischen Einstellung zum Fremden:

Auf der einen Seite die aus den antiken Naturrechtstraditionen und der Scholastik gewonnene Sicht von der Perfektibilität aller Menschen (»niemand wird bereits unterrichtet geboren«, wird Las Casas mit Cicero sagen⁵⁷) sowie die (altrömische) katholische Offenheit für die Evangelisierung und Aufnahme aller Völker in die *christianitas*, verbunden mit der Bejahung und Förderung einer vermischten Gesellschaft. Das spanische Kolonialmodell lief von Anfang an auf Evangelisierung, Hispanisierung und Schaffung neuvermischter Gesellschaften hinaus. In seinem Werk *Origen de los Indios* (1607) beschreibt Gregorio García die Kolonialgesellschaft als eine vermischte Gesellschaft, in der es Kastilier, Indianer, Portugiesen, Galicier, Biskayer, Katalanen, Valencianer, Franzosen, Italiener, Griechen und Schwarze gibt, »ja sogar Morisken und getarnte Zigeuner [...], auch fehlen nicht Nachfahren von Juden; diese alle müssen sich zwangsläufig vermischen, da sie in denselben Provinzen leben: durch Heirat, durch unerlaubte Verbindung oder Begattung.«⁵⁸ Spanier und Lateinamerikaner neigen zu einer idealisierenden Sicht des Vermischungsprozesses. Der Mexikaner José Vasconcelos hält gar in seinem Werk *La raza cósmica. Misión de la raza iberoamericana* (1925) die Mestizisierung für ein deutliches Zeichen der göttlichen Bestimmung Lateinamerikas, »die Wiege einer fünften Rasse zu sein, zu der alle Völker verschmelzen werden, um jene vier zu beerben, die bisher isoliert den Lauf der Geschichte bestimmt haben«. Weil sie durch den Mestizisierungsprozess der göttlichen Bestimmung Amerikas treuer waren, sind die romanischen Völker für Vasconcelos dazu ausersehen, die Einheit der Welt zu vollenden: »Die Treue zu dieser geheimen Bestimmung ist die Garantie unseres Triumphes.«⁵⁹ Die Angloamerikaner, denen die Gegenwart zu gehören scheine, werden die Zukunft nicht bestimmen können, da sie einen verhängnisvollen Fehler begangen haben: Sie haben nämlich die Urrassen Amerikas ausgerottet, während die Iberer sie durch Mestizisierung assimiliert haben. Apologeten des lateinamerikanischen Vermischungsprozesses vergessen allerdings, dass er bisher auf Kosten der

⁵⁷ Bartolomé de LAS CASAS, *Werkauswahl*, hg. von Mariano DELGADO, Bd. 2: Historische und Ethnographische Schriften, Paderborn 1995, 377.

⁵⁸ DELGADO, *Gott in Lateinamerika* (wie Anm. 4), 282f.

⁵⁹ DELGADO, *Die Metamorphosen* (wie Anm. 50), 107 (José VASCONCELOS, *La raza cósmica. Misión de la raza iberoamericana*, in: DERS., *Obras completas*, Bd. 2, México 1958, 919).

Identität der autochthonen Bevölkerung gegangen ist: Mestizisierung bedeutet zumeist Okzidentalisation der Indianer und Schwarzen, nicht Indigenisierung oder Afrikanisierung der gemischten Bevölkerung. Zudem ist die große ethnisch-kulturelle Heterogenität Lateinamerikas derzeit eines der dringendsten Probleme des Subkontinentes.

Auf der anderen Seite steht die Betrachtung des Indianers als eines »gefallenen«, minderwertigen und der Perfektibilität unfähigen Menschen, verbunden mit der partikularen Sicht eines alttestamentlich geprägten Prädestinations- und Bundesgedankens, wonach die Welt in Auserwählte und Verdammte zu teilen ist und die Auserwählten unter sich bleiben sollten, zwar offen für den Beitritt derjenigen in das Neue Jerusalem, die den Ruf Gottes gehört haben, aber jede prinzipielle Vermischung mit der Masse der Nichterwählten und daher vom Bund Ausgeschlossenen vermeidend, weil diese sich letztlich auch negativ auf den Bund mit unserem Gott auswirken könnte. Dieses Vermischungsverbot gehörte zu den wichtigsten Bedingungen der puritanischen Bundestheologie.⁶⁰

Die Folgen beider Typologien für die indianischen Völker und die Gestaltung der Kolonialgesellschaft waren auch unterschiedlich:

Auch wenn man sich zur Gestaltung der vermischten Kolonialgesellschaft im spanischen Wirkungsbereich Las Casas' zum Trotz oft schlechter Mittel bediente – wie etwa der *conquistas* und *encomiendas*, der Massentaufe und der Vermischung nach dem Malinche-Prinzip⁶¹ (d.h. Vermischung vor allem von spanischen Männern mit indianischen Frauen) – und die spanische Kolonialgesellschaft als »Kastengesellschaft« durchaus rassistisch war: das Ergebnis sind Mestizenkulturen wie in Mexiko und im Andengebiet sowie das Überleben der meisten indianischen Kulturvölker, die durch das spanische Kolonialsystem besser geschützt wurden, als durch die kreolischen Republiken (die Indianer von Chiapas verlangen jetzt im mexikanischen Parlament z.B. Schutzgesetze, die in den spanischen *Leyes de Indias* – zumeist entstanden auf Druck indianerfreundlicher Missionare, die die Missstände vor Ort bestens kannten⁶² – selbstverständlich waren). Kein geringerer als Octavio Paz hat auf die Vorteile des katholischen Missionsmodells aufmerksam gemacht: »Nachdem die Bande zu ihrer eigentlichen Kultur abgerissen, ihre Götter tot und ihre Städte zerstört waren, fanden die verwaisten Indios durch den katholischen Glauben einen neuen Platz in der Welt. (Diese Möglichkeit, einer lebendigen Ordnung anzugehören, und sei es auch nur als unterste Schicht der Gesellschaftspyramide, wurde den Eingeborenen der Neu-England-Staaten von den Protestanten mitleidlos versagt!). Man sollte nicht vergessen, dass die Zugehörigkeit zum katholischen Glauben einen Platz im Kosmos bedeutete. Die Flucht der Götter und der Untergang der Führer hatte die Eingeborenen in eine so große Einsamkeit gestoßen, wie sie sich ein moderner Mensch nur schwer vorstellen kann. In dieser Lage ermöglichte ihnen allein der Katholizismus, Bindungen mit Welt und Jenseits

⁶⁰ Vgl. ORTEGA y MEDINA, *La evangelización puritana* (wie Anm. 49), 243.

⁶¹ »Malinche« hieß die Indianerin, die Cortés bei der Eroberung Mexikos als Dolmetscherin diente und die er dann zur Konkubine nahm. Vgl. dazu jüngst Anna LANYON, *Malinche*. Die andere Geschichte der Eroberung Mexikos, Zürich 2001.

⁶² Vgl. Isacio Pérez FERNÁNDEZ, *El Derecho Hispano-Indiano*. Dinámica social de su proceso constituyente. (Monumenta histórica iberoamericana de la orden de predicadores, Bd. 19), Salamanca 2001.

wieder anzuknüpfen, gab somit ihrem Dasein auf dieser Erde wieder einen Sinn, nährte ihre Hoffnung und rechtfertigte ihr Leben und ihren Tod.«⁶³

Im puritanischen Wirkungsbereich wurde hingegen mit nach abendländischem Verständnis formaljuristisch sauberen Verträgen den indianischen Völkern immer mehr Land abgekauft, wobei die Masse der Verdamnten wie wilde Tiere gejagt oder in Reservate verdrängt wurde.⁶⁴ Das Ergebnis ist eine US-amerikanische Gesellschaft, in der die autochthone Bevölkerung weitgehend verschwunden ist oder nur ein museales Reservatsdasein führt. Dies sollte uns zu denken geben.

4. Ausblick

Die protestantische Weltmission ist erst in Gang gekommen, als die institutionellen und politischen Faktoren hierzu auch gegeben waren (protestantische Kolonialmächte, Missionsgesellschaften als protestantische »Missionsorden«). Wir dürfen allerdings nicht vergessen, dass diese Faktoren nur einen Missionsfrühling ab 1700 hervorrufen konnten, weil es besonders seit den Tagen des Pietismus, vereinzelt aber schon früher, auch eine protestantische »Missionstheologie« gegeben hat, die den Prädestinationsgedanken mit dem Heilswillen Gottes und dem Missionsbefehl Christi zusammen gedacht hat und so jenen aus der Verdüsterung im Schatten des strengen Augustinismus des Frühprotestantismus befreit hat. Die Konkurrenz der Konfessionen hat letztlich in der Missionstheologie einen Wandel durch Annäherung und durch Rückbesinnung auf den gemäßigten Augustinismus als grundlegende Wurzel christlicher Anthropologie hervorgerufen. Auf der missionstheologischen Ebene dürfen wir spätestens seit dem Pietismus nicht mehr von einem »fundamentalen Unterschied zwischen der protestantischen und der katholischen Welt« sprechen.⁶⁵

Ein wesentlicher Unterschied ist jedoch auf der gesellschaftlichen anthropologischen Ebene feststellbar: Die katholische Missions- und Siedlungspolitik folgte dem altrömischen Modell und zielte auf Vermischung mit den missionierten Völkern und Schaffung gemischter Gesellschaften von Alt- und Neuchristen; die protestantische Missions- und Siedlungspolitik lief hingegen – vor allem dort, wo, wie in Neu-England und in Südafrika, der strenge Prädestinationsgedanke augustinish-calvinistischer Provenienz mit dem Bundesgedanken verbunden wurde – auf Apartheidsregime hinaus, damit die europäischen Auserwählten unter sich bleiben konnten.

Zusammenfassung: Der Beitrag macht auf die missionstheologischen und anthropologischen Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen Katholiken und Protestanten im Entdeckungszeitalter aufmerksam, in dem die Weltmission zunächst vor allem ein katholisches Phänomen gewesen ist.

⁶³ Octavio PAZ, *Das Labyrinth der Einsamkeit*, Frankfurt 1979, 104.

⁶⁴ Vgl. ORTEGA y MEDINA, *La evangelización puritana* (wie Anm. 49), 111f.

⁶⁵ Joseph SCHMIDLIN, Reformation und Gegenreformation in ihrem Verständnis zur Mission, in: *ZM* 7 (1917) 257–269, 257.

Während auf der missionstheologischen und -organisatorischen Ebene spätestens seit dem Pietismus kein fundamentaler Unterschied zu beobachten ist, ist ein solcher jedoch auf der gesellschaftlichen anthropologischen Ebene feststellbar: Die katholische Missions- und Siedlungspolitik folgte dem altrömischen Modell und zielte auf Vermischung mit den missionierten Völkern und Schaffung gemischter Gesellschaften von Alt- und Neuchristen; die protestantische Missions- und Siedlungspolitik lief hingegen in vielen Fällen auf Apartheidsregime hinaus, damit die europäischen Auserwählten unter sich bleiben konnten.

Summary: This essay draws attention to similarities and differences concerning mission theology and mission anthropology between Catholics and Protestants during the Age of Discovery. Within this period global mission was at first a mainly Catholic phenomenon. After the emergence of Pietism (at the latest), although there is no recognizable fundamental difference on the level of mission theology and organization, there is one on a social anthropological level. Catholic mission and settlement policy followed the old Roman model with the goal of blending with the converted cultures and creating a mixed society of old and new Christians. The Protestant mission and settlement policy often resulted in an apartheid regime, enabling the European elect to remain in a closed society.

Sumario: El artículo llama la atención sobre las semejanzas y diferencias misiológicas entre católicos y protestantes en la época de los descubrimientos, en que la misión fue sobre todo un fenómeno católico. Mientras que después del Pietismo en el nivel de la teología y organización de la misión no se pueden constatar diferencias fundamentales, sí existen tales, por ejemplo, en el nivel social y antropológico: la política misionera y colonial católica siguió el antiguo modelo romano, fomentando el mestizaje con los pueblos autóctonos y la creación de sociedades en las que los viejos y los nuevos cristianos vivieran juntos; la misión protestante, por el contrario, fomentó más bien sociedades en las que los elegidos europeos pudieran permanecer entre sí, sin mezcla con la población autóctona.