

Globale Perspektiven der Kirchengeschichte

Prof. Dr. Klaus Koschorke

1. Veränderte Rahmenbedingungen

In dieser Vorlesung geht es um die dramatischen Veränderungen der ökumenischen Rahmenbedingungen, die in neuer Weise zu einer weltweiten Präsenz des Christentums geführt haben. Zugleich geht es um die Frage, welche Auswirkung das auf die Art hat, wie wir Kirchengeschichte als akademische Disziplin und als Erinnerungskultur des Christentums betreiben.

Die Kirche ist ihrem Wesen und Selbstverständnis nach global. Bereits die ersten Jünger wußten sich „bis an die Enden der Welt“ gesandt. Der sog. Missionsbefehl der Apostelgeschichte – „ihr werdet meine Zeugen sein in Jerusalem, in ganz Judäa und Samaria bis anß Ende der Erde“ (Act 1,8) – ist im Verständnis seines Verfassers kein auf die Zukunft gerichtetes Programm, sondern bereits in der Gegenwart erfüllte Realität. Endet sie doch mit dem Bericht darüber, daß Paulus in Rom – dem Zentrum der damals bekannten *oikumene* – „ungehindert“ predigte (Act 28,31). Die Christen der Alten Kirche – zunächst Angehörige einer mikroskopischen Minderheit – waren geprägt von dem Bewußtsein, einer weltumspannenden Gemeinschaft anzugehören. Ökumenische Touristen des 2. Jahrhunderts wie Aberkios reisten nach Hellas, Kleinasien und Mesopotamien und waren stolz darauf, überall Glaubensgenossen und „Brüder“ anzutreffen. De facto war die Christenheit der ersten fünf Jahrhunderte zwar eine auf den Mittelmeerraum begrenzte Angelegenheit. Aber es gab zugleich – und man wußte um – Christen jenseits des Römischen Reiches, etwa bei den Goten, Armeniern und Äthiopiern, ja auch in Persien und Indien. Das Mittelalter erlebte dann zwar den Einbruch des Islam und die schrittweise Zurückdrängung der christlichen Religion auf das westliche Europa. Es bildete sich in der Folge das sog. ‚christliche Abendland‘. Aber das Wissen um die Glaubensgenossen in der Ferne bestand weiter. Karl der Große unterhielt Beziehungen nicht nur zum Kaiser in Byzanz, sondern stand auch in Austausch mit den orientalischen Christen in Jerusalem. Auch für Martin Luther war es wichtig, daß es „in Persien, Indien, Scythia und im ganzen Orient“ Christen gibt. Denn Kirche existiert für ihn dort, wo die Predigt des Evangeliums geschieht, sie ist nicht gebunden an eine bestimmte Verfassungsform oder gar begrenzt auf das Herrschaftsgebiet des römischen Papstes. Darum war für Luther auch die Nachricht von den neu entdeckten „Inseln und Ländern“ Amerikas keine Überraschung.¹ Sie diente

¹ Orient: WA 2,235,14-17; Amerika: WA X/3 139,17ff; X/1 21,14ff; vgl. WA LIII,169.

ihm als Beweis dafür, daß die Predigt des Evangeliums weltweit weitergeht und keineswegs abgeschlossen ist.

Diese ökumenische Weite des lutherischen Kirchenbegriffs ist in der späteren deutschsprachigen protestantischen Historiographie nur bedingt festgehalten worden. Es entstanden vielfach partikuläre Kirchengeschichten, bezogen vor allem auf die Geschichte der eigenen Gemeinschaft. Konfessionelle und territoriale Grenzen fielen oft zusammen. Noch für Klassiker der protestantischen Kirchengeschichtsschreibung und des akademischen Unterrichts wie etwa Karl Heussis „Kompendium der Kirchengeschichte“, Bernd Moellers „Geschichte des Christentums in Grundzügen“ oder auch W.-D. Hauschildts „Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte“ ist die perspektivische Begrenzung auf den Protestantismus Mitteleuropas kennzeichnend. Die christliche Welt außerhalb dieses geographischen und konfessionellen Rahmens wird nur punktuell zur Kenntnis genommen. – Umgekehrt zeichnen sich Standardwerke der katholischen Historiographie durch einen ungleich weiteren geographischen Horizont aus. So trägt etwa Bd. VII des von Hubert Jedin herausgegebenen „Handbuch(s) der Kirchengeschichte“ den programmatischen Titel: „Die Weltkirche im 20. Jahrhundert“. Nur ist diese Weltkirche, die sehr differenziert für die einzelnen Regionen und Kontinente dargestellt wird, ausschließlich die katholische Kirche. Von 821 Seiten sind 30 den orthodoxen Kirchen und ganze 7 Seiten dem Protestantismus gewidmet. – In den 70er Jahren entstanden in Deutschland verschiedene Projekte einer „Ökumenischen Kirchengeschichte“, die der konfessionellen Pluralität des Christentums gerecht zu werden suchte und gemeinsam von protestantischen, katholischen und orthodoxen Historikern verfaßt wurde. Verdienstvoll, wie diese Projekte waren, so haben sie doch einen Mangel: Die Landkarte der Christentumsgeschichte selbst bleibt zumeist unverändert. Behandelt werden die Entwicklungen in den alten Zentren der Christenheit. Die Welt außerhalb Europas – Afrika, Asien, Nord- und Südamerika, Australien, Ozeanien – kommt im Regelfall nicht vor.

Das ist vor allem deshalb bedauerlich, da sich die Geographie der globalen Christenheit dramatisch verändert hat. Lebte um 1900 noch ca. 82% der christlichen Weltbevölkerung in der nördlichen Hemisphäre (Europa und Nordamerika), so ist gegenwärtig eine Mehrheit von ca. 60% in den Ländern des Südens anzutreffen. Sie ist in ständigem Wachstum begriffen. Im ökumenischen Diskurs spricht man von einem „shift of centers of gravity“, von einer Verlagerung der Gravitationszentren des Weltchristentums von Nord nach Süd. Lateinamerika etwa ist inzwischen der Kontinent mit den meisten Katholiken, und in Afrika boomen alte und neue Kirchen. Nicht zufällig stehen gegenwärtig afrikanische Christen (Samuel Kobia, Ishmail Noko, Setri Nyomi) an der Spitze der großen ökumenischen Weltverbände in Genf (ÖRK, LWB, RWB). Das Christentum ist – weltweit betrachtet – keineswegs eine schrumpfende Größe. Dies ist der Eindruck, den man in den Gesellschaften des Westens gewinnt. Vielmehr ist das Christentum vielerorts im Wachstum begriffen (bzw. liegt stabil bei etwa 33% der

Weltbevölkerung). Nur liegen die Zonen dieses Wachstums nicht länger in der nördlichen, sondern in der südlichen Hemisphäre.

Das sind Entwicklungen, die für die Kirchengeschichte als akademische Disziplin nicht ohne Folgen bleiben können. Sie hat sich in neuer Weise der Aufgabe zu stellen, ein globales Bewußtsein des Christentums zu transportieren. Gewiß, sie muß stets die lokale mit der globalen Perspektive vermitteln. Und es kann auch nicht darum gehen, ihren Wissenskanon einfach aufzublähen. Was wir aber brauchen, ist eine veränderte Landkarte der Christentumsgeschichte. Ich meine das Bewußtsein, daß die Geschichte des Christentums stets sehr viel weiter reicht als unsere partikularen Traditionen. Ich will dies an zwei Beispielen aus dem 16. Jh. demonstrieren. Das 16. Jh. war nicht nur das Jahrhundert der Reformation, sondern auch der weltweiten Ausbreitung des Christentums. Probleme wurden erstmals artikuliert, die noch heute aktuell sind.² Ich werde im Folgenden einerseits auf die kolonialetischen Debatten in Spanisch-Amerika dieser Zeit eingehen und andererseits auf das Beispiel des christlichen Königreichs im Kongo – unter einem afrikanischen Herrscher, der mit der Kurie in Rom kommunizierte und die Christianisierung des Landes aus eigener Initiative vorantrieb.

2. Kolonialetische Debatten in Spanisch-Amerika

Karl der V. war nicht nur jener Kaiser, vor dem Luther auf dem Reichstag zu Worms stand. Als spanischer König herrschte er zugleich über ein Reich, in dem bekanntlich „die Sonne nie unterging“. Es umfaßte Besitzungen in Europa, Afrika und Amerika. Amerika war ja bekanntlich eher zufällig durch Kolumbus entdeckt worden. Doch ergoß sich bald ein stetig anschwellender Strom von Abenteurern und Siedlern in die neue Welt. Die Spanier brachten die politischen und kirchlichen Institutionen ihrer Heimat mit sich. Sie errichteten Kirchen, Klöster, Spitäler, Schulen und später auch Universitäten. Sie legten Plantagen an, bewirtschafteten Gruben und rekrutierten indianische Zwangsarbeiter. Für die einheimische Bevölkerung waren die Folgen verheerend. Sie starben dahin wie die Fliegen. Zahlreiche Inseln der Karibik waren nur wenige Jahrzehnte nach Ankunft der Spanier entvölkert. Auch wenn dafür keineswegs nur kriegerische Handlungen verantwortlich zu machen sind, sondern etwa auch Infektionskrankheiten eine wichtige Rolle spielten, so handelt es sich um eine der größten Tragödien der Menschheitsgeschichte.

Chronist dieser Ereignisse wurde der Kleriker und spätere Bischof von Chiapas, Bartolomé de las Casas (1484 – 1566).³ Las Casas hatte eine bemerkenswerte

² Vgl. K. Koschorke, *Konfessionelle Spaltung und weltweite Ausbreitung des Christentums im Zeitalter der Reformation*, ZThK 91 (1994), 10-24.

³ Zu Las Casas vgl. M. Delgado, *Hunger und Durst nach der Gerechtigkeit*, Fribourg 2001; ders. (Hg.), *Bartolomé de Las Casas. Werkauswahl* 4 Bde, Paderborn etc. 1994-1997; J. Meier u.a., *Bartolomé de Las Casas*, 1992; H. M. Enzensberger (Hg.), *Las Casas: Bericht von der Verwüstung der Westindischen Länder*, Frankfurt a. M. 1981; K. Koschorke u.a. (Hg.), *Au-*

Karriere hinter sich: 1484 in Spanien geboren, lebte er – mit Unterbrechungen – seit 1502 in der Neuen Welt, zunächst in Hispaniola (der heutigen Dominikanischen Republik), später (seit 1512) in Kuba. Las Casas war Priester und Dominikaner. Zunächst zählte auch er zu den Profiteuren des kolonialen Systems. So betrieb er auf Kuba eine einträgliche Gruben- und Plantagenwirtschaft mit zahlreichen „anempfohlenen“ – also zwangsverpflichteten – indianischen Arbeitskräften. Nach einem Bekehrungserlebnis Pfingsten 1514 verzichtete er auf seine Güter und Sklaven. Er intervenierte bei der lokalen Kolonialadministration zugunsten der mißhandelten Indianer und wandte sich mit Eingaben, Gutachten und Beschwerden an den spanischen Hof. Als alle diese Maßnahmen nichts nützten, beschloß er eine Reise nach Madrid. 1515 trat er die erste von insgesamt 14 Seereisen an, die er unternahm, um die Bewohner der „westindischen Inseln“ vor der Ausrottung zu bewahren. 1520 erreichte er eine Audienz bei Karl V., der daraufhin eine bessere Behandlung seiner indianischen Untertanen befahl. Dies erwies sich als Pyrrhussieg. In der Theorie hatte Las Casas gewonnen, in der Praxis änderte sich wenig. Denn der Widerstand der spanischen Siedler in der Neuen Welt war zu groß. Las Casas kehrte nach Hispaniola zurück. Er verfaßte dort zahlreiche Werke, in denen er die Auswirkungen der spanischen *Conquista* beschrieb. Am bekanntesten wurde seine „*Brevissima*“ – der „*Kurzgefaßte Bericht von der Zerstörung der westindischen Inseln*“. Ein Auszug: „Seit 40 Jahren haben die Spanier unter den hiesigen Eingeborenen nichts anderes getan ... als daß sie dieselben zerfleischen, würgen, peinigen, martern und foltern ... Von mehr als 3 Millionen Menschen, die ich ehemals auf der Insel Hispaniola mit eigenen Augen sah, sind nur noch 200 Eingeborene vorhanden“.

Es sind Berichte wie diese, die in den Debatten über das Recht und Unrecht spanischer Herrschaft in der Neuen Welt immer wieder eine zentrale Rolle spielten. Zugleich dienten sie vielfach als Stütze der Anklage gegen die unheilvolle Allianz von Kreuz und Schwert, von christlicher Religion und spanischer *Conquista*. Zu wenig wird dabei berücksichtigt, daß Las Casas gerade im Namen des Kreuzes gegen das Unrecht protestiert, das den Indianern angetan wird. Gerichtet sind seine Schriften an den spanischen Monarchen selbst, dem er die Augen zu öffnen sucht über das Unrecht, das in seinem Namen geschieht. Darum die detaillierte Schilderung der andauernden Verwüstung der westindischen Inseln. Darum zugleich die andauernde Auseinandersetzung mit den verschiedenen Aspekten der kolonialen Herrschaftsideologie. Das war z.B. die Rechtsfigur des sog. *Requerimento*. Das war jener Akt, in dem die indianischen Völker zur Unterwerfung unter die Herrschaft der Europäer aufgefordert wurden. Ein Rechtsanwalt trat hervor und las den verdutzten Indianern auf lateinisch oder spanisch eine Urkunde vor, die mit Adam begann und über den Apostel Petrus zu den gegenwärtigen Päpsten führte, die den spanischen Königen die Herrschaft über ihre Länder übertragen hätten. Anschließend forderte er die Indianer zur Unter-

werfung gegenüber ihren neuen Herren auf, bei Androhung von Krieg. Was ist unsinniger, fragte Las Casas, ohne Abkommen, Vertrag oder Übereinkunft derartiges zu verlangen? Der juristischen folgt aber auch eine theologische Kritik des *Requerimiento*. Denn durch das Unrecht, das den Indianern zugefügt wird, kommen nicht nur sie selbst zu Schaden; in ihnen leidet Christus selbst. Das Leiden Christi und das Leiden des ausgebeuteten Volkes in eins zu setzen, ist eines der zentralen Motive der heutigen lateinamerikanischen Befreiungstheologie. Nicht zu Unrecht sieht sie in Las Casas ihren Ursprung und Stammvater.

Wiederholt reiste Las Casas nach Spanien, um eine gesetzliche Regelung der sog. „Indianischen Frage“ zu erzielen. 1542 schließlich schien er gewonnen zu haben. In Sevilla wurden die „Neuen Gesetze“ – *Las Casas Leyes de las Indias* – verkündet, die den Vizekönigen und Gouverneuren, allen königlichen Beamten und öffentlichen Institutionen verboten, Indianer zu Zwangsarbeit heranzuziehen. Sie schließen mit dem Satz: „Es soll mit den Bewohnern der Westindischen Länder in allen Dingen so verfahren werden wie mit den freien Untertanen der Krone von Kastilien: denn zwischen diesen und jenen ist kein Unterschied“. Diese Neuen Gesetze stießen auf den erbitterten und organisierten Widerstand der spanischen Kolonisten. Unter dem Druck der amerikanischen Lobby widerrief Karl V. schließlich die Gesetze.

Daraufhin verfaßte Las Casas – inzwischen Bischof im mexikanischen Chiapas – eine Schrift mit dem Titel: „Der Beichtstuhl“. Darin setzte er fest, daß allen spanischen Konquistadoren, allen Plantagen- und Grubenbesitzern die Absolution nur dann erteilt werden dürfe, wenn sie zuvor alle indianischen Zwangsarbeiter freiließen. Die Wirkung der Schrift war sensationell, aber nur von kurzer Dauer. Schließlich trug sie Las Casas eine Anzeige wegen Hochverrat und Majestätsbeleidigung ein. Wieder mußte er nach Spanien.

Dort erlebte er einen letzten Triumph. 1550 kam es am kaiserlichen Hof zu Valladolid zu einem offiziellen Disput. Es standen sich gegenüber der gelehrte Jurist Sepulveda, ein Verfechter der Indio-Versklavung, und Las Casas als Anwalt der Rechte der Ureinwohner. Das Streitgespräch zog sich über mehrere Wochen und Sitzungsperioden hin. Es ging um die Frage des „gerechten Krieges“, und Las Casas stellte die These auf: wenn sich eine Partei in diesem Konflikt auf die Figur des „gerechten Krieges“ berufen dürfe, so seien dies allenfalls die Ureinwohner, keineswegs aber die Spanier. Erstaunlicherweise wurde Las Casas zum Sieger erklärt. Die Schriften des Sepulveda verfielen dem Verdikt der Inquisition. Die Theorie der Conquista war schwer angeschlagen, doch an der Lage der Indianer änderte sich nichts.

Las Casas war nicht der erste und auch keineswegs der einzige Verfechter der Rechte der Indianer. Es gab andere vor ihm – wie den berühmten Antonio de Montesinos –, und sie handelten auch nicht nur als Individuen, sondern als Gruppe. Aber wie kein anderer repräsentiert Las Casas jenen kolonialetischen Diskurs, der sich aus christlichen Motiven speist und zu den zentralen Themen

nicht nur der Christentumsgeschichte, sondern auch der politischen und Geistesgeschichte Lateinamerikas im 16. Jh. zählt. Das Christentum zeigt in Lateinamerika von Anfang an ein ambivalentes Gesicht. Es fand einerseits Eingang im Kontext der gewaltsamen Eroberung und diente als Instrument ideologischer Herrschaftssicherung. Ebenfalls von Anfang an aber erhob sich im Namen des Kreuzes Protest gegen die Verbindung von Kreuz und *Conquista*. Repräsentant dieser prophetischen Tradition ist Las Casas.

3. Das christliche Königreich im Kongo

Schauplatzwechsel: Westafrika, genauer gesagt: die Region im Mündungsdelta des Kongo. Hier kam es Ende des 15. Jahrhunderts zu friedlichen Kontakten zwischen den schrittweise entlang der Küste nach Süden vorstoßenden Portugiesen und der einheimischen Bevölkerung. Anders als die Spanier in Amerika zielten die Portugiesen in Afrika (und Asien) weniger auf territoriale Kontrolle als vielmehr auf eine eher punktuelle Präsenz zur Sicherung ihrer Handelsinteressen. Das schloß den kommerziellen Austausch mit den lokalen Herrschern ebenso ein wie den kulturell-religiösen. Auf afrikanischer Seite zeigte man sich durchaus interessiert und versprach sich vielfältige Vorteile aus dem Verkehr mit den Europäern. Das Ergebnis war – in einem quasi-kolonialen Umfeld – die Entstehung eines afrikanischen Katholizismus, der über Jahrhunderte Bestand haben sollte.

Unter den verschiedenen auf afrikanischer Seite beteiligten Personen ist für uns König Afonso I.⁴ der wichtigste. Er war Sohn des 1491 getauften Kongo-Herrschers Nzinga a Nkuwu, der jedoch den neuen Glauben bald wieder aufgab. 1506 setzte sich Afonso im Erbfolgestreit gegen seinen – „heidnisch“ gebliebenen – Halbbruder durch. Er regierte ungewöhnlich lange (1506 – 1543). In seinem Reich stand die Vorherrschaft der christlichen Religion nie mehr ernstlich in Frage. Mit geradezu zelotischer Leidenschaft ging Afonso daran, sein Land nach portugiesischem Vorbild zu modernisieren und christianisieren. Das sog. *regimento* von 1512 sah eine weitgehende Übernahme portugiesischer Verwaltungs- und Kriegstechniken vor. Zugleich leitete der König persönlich die „christliche Revolution“ im Kongo ein: Er verordnete seinen Distrikt-Gouverneuren und Beamten Kreuze anstelle der Fetische und ließ alle Symbole des alten Glaubens auf Scheiterhaufen verbrennen. Auf der alten Kultstätte der Hauptstadt Mbanza Kongo, der er in „San Salvador“ umbenannte, baute er eine große Kirche. Nicht selten predigte er persönlich seinen Untertanen: „Ich kann Ew.

⁴ Zu Afonso und dem Kongo-Katholizismus des 16. Jh. vgl.: R. Gray, *Black Christians and White Missionaries*, London 1990, 35-56; A. Hastings, *The Church in Africa 1450-1950*, Oxford 1994, 79ff; J. Thornton, *Africa and Africans in the Making of the Atlantic World, 1400-1800*, Cambridge 1998; ders., *The Development of an African Catholic Church in the Kingdom of Kongo, 1491 – 1750*, *Journal of African History* 25 (1984), 147-167; A. Hilton, *The Kingdom of Kongo*, Oxford 1985; H. Gründer, *Welteroberung und Christentum*, Gütersloh 1992, 50-65; L. Jadin u.a. (Hg.), *Correspondance de Dom Afonso, Roi du Congo 1505-1543*, Brüssel 1974.

Hoheit wahrlich versichern“, berichtete ein Missionar begeistert nach Hause, „daß er uns selbst bekehrt und daß er besser als wir die Propheten, das Evangelium unseres Herrn Jesus Christus, das Leben aller Heiligen und alles, was unsere heilige Mutter Kirche betrifft, kennt“. Der Historiker Horst Gründer resümiert: „Im Kongo zeichnete sich mithin das Phänomen einer von den Einheimischen ohne Druck von außen durchgeführten Christianisierung ab, die überdies noch von den Afrikanern stärker als von den Europäern, zuweilen sogar gegen deren Widerstand, vorangetrieben wurde“.⁵

Wie christlich war das Christentum des Afonso? Dazu werden in der Forschung unterschiedliche Meinungen vertreten. Der Historiker Horst Gründer – soeben zitiert – vertritt ein eher utilitaristisches Konzept. Für ihn war der Anschluß des afrikanischen Herrschers an die Religion der Portugiesen mehr oder minder Mittel zum Zweck, um an deren überlegenem technologischen Wissen teilzuhaben (Stichwort Feuerwaffen). Ähnlich die Position von Anne Hilton, die vom kongolesischen Christentum als einem „royal cult“ spricht. Eine ganz andere Einschätzung vertritt der Sozialanthropologe John Thornton, der mehrere bahnbrechende Untersuchungen verfaßt hat und auf die Integration des Christentums in afrikanische Vorstellungen verweist. „Christianity was a made part of indigenous religion, its survival was not in question and the cult can be documented from the early 16th century to the present day“. Zeitgenössische europäische Reisende äußerten keinerlei Zweifel an der Rechtgläubigkeit des Kongoherrschers. Darüber hinaus war das Christentum keineswegs ein nur die adelige Elite begrenzter Kult, er faßte zunehmend auch im ländlichen Raum Fuß. Viele der Kongolesen, die später als Sklaven in die Neue Welt verschleppt wurden, kamen dort bereits als getaufte Christen an.

Afonso selbst traf Vorkehrungen für die dauerhafte Sicherung einer katholischen Kirche in seinem Land unter afrikanischer Leitung. Seinen Sohn Dom Henrique schickte er zur theologischen Ausbildung nach Portugal, von wo er sich auch nach Rom begab. 1520 wurde er zum Priester ordiniert und kurz darauf zum Bischof geweiht. 1521 kehrte er als erster und für lange Zeit letzter schwarzer afrikanischer Bischof in seine Heimat zurück, wo er aber bald starb. Ein kongolesischer Nachfolger wurde nicht ernannt.

Von Afonso ist eine umfangreiche Korrespondenz mit verschiedenen portugiesischen Monarchen erhalten, aber auch mit der Kurie in Rom. So korrespondierte er mit den Päpsten Julius II., Leo X. und Paul III. Bemerkenswert ist der egalitäre Ton, in dem Afonso seine portugiesischen Amtskollegen in Lissabon anspricht. Er weiß sich ihnen im gleichen Glauben und im gemeinsamen Interesse an der Christianisierung seines Landes verbunden. Leider war diese Liebe auf weite Strecken eine einseitige Angelegenheit. Die Portugiesen waren mehr an „Sklaven, Kupfer und Elfenbein“ interessiert. Afonsos mit Nachdruck vorgetragene Bitten um die Entsendung von missionarischem „Entwicklungspersonal“

⁵ H. Gründer, *Welteroberung*, 58.

wurde nur zögerlich beantwortet. Und das Personal, das kam, war weithin ungeeignet und moralisch defizitär. „Wir, Dom Afonso, durch Gottes Gnade König des Kongo...etc.“, so beginnt einer seiner Beschwerdebriefe vom 5.10.1514 an König Manuel von Portugal, „haben alles getan, um den hlg Glauben zu verbreiten und der Jugend eine christliche Erziehung anzugedeihen lassen“. Aber die portugiesischen Ordensgeistlichen, die schließlich kamen, haben die Sache zum „Gespött der Leute“ gemacht. Sie verstießen gegen die eigene Ordensregel, verließen die gemeinsame Unterkunft, holten sich übel beleumdete Frauen ins Haus und begannen einen schwunghaften Handel. „Täglich kamen sie zu uns und baten uns um Geld. Als wir ihnen welches gaben, begannen sie alle zu handeln, zu kaufen und verkaufen. ... Pater Pero Fernandes nahm eine Frau ins Haus, die einen Mulatten gebar. Aus diesem Grund ergriffen die jungen Leute, die er unterrichtete, die Flucht ... Alle begannen nun zu spotten und über uns zu lachen. Sie sagten, daß alles Lüge sei ...“⁶ Schlimmer als derartige moralische Defizite wirkte sich der Sklavenhandel der Portugiesen aus, der ständig zunahm, gegen den Protest des Königs. Nicht ein Tag vergehe, so schrieb Afonso seinem portugiesischen Amtskollegen, ohne daß nicht „freie Untertanen und Freigelassene, sogar Adelige und die Kinder dieser Adelligen, ja selbst Mitglieder der königlichen Familie“ verschleppt würden. Er verglich schließlich die Weißen, auch die Missionare, mit den Juden, die Christus ans Kreuz geschlagen hatten; sie seien sogar noch schlimmer, da sie ihn jetzt gegen seinen Willen ein zweites Mal kreuzigten.

Am christlichen Charakter seines Reiches hat Afonso während seiner langen Regierungszeit keinen Zweifel gelassen. Auch seine Nachfolger setzten diese Linie fort. Doch wurde das christliche Kongoreich durch den andauernden Raubbau an Sklaven zunehmend destabilisiert. Es schrumpfte immer stärker, zu Beginn des 19. Jahrhunderts waren nur noch Reste vorhanden. Das Projekt einer „Handels- und Glaubensgemeinschaft“ – so Horst Gründer – zwischen einer afrikanischen und europäischen Nation scheiterte nicht am fehlenden afrikanischen Interesse, sondern an den anders gelagerten kolonialen Interessen der Portugiesen. Als Experiment und als frühes Beispiel einer „distinctly African version of Catholicism“ (John Thornton) aber stellt das christliche Königreich im Kongo einen in höchstem Maß bemerkenswerten Vorgang dar.

4. Perspektiven

Das 16. Jh. ist in kirchengeschichtlicher Perspektive vor allem durch zwei große Ereignisse gekennzeichnet: einmal durch die reformatorische Bewegung und die resultierende konfessionelle Spaltung der abendländischen Christenheit; und zum andern durch die überseeische Expansion der iberischen Mächte und die in ihrem Windschatten erfolgende Ausbreitung des katholischen Glaubens in Afrika, Amerika und Asien. Beides sind Vorgänge, die sowohl in der Wahrneh-

⁶ Text in: K. Koschorke, Außereuropäische Christentumsgeschichte, 117f.

mung der Zeitgenossen selbst wie in der aktuellen wissenschaftlichen Behandlung kaum zueinander in Beziehung gesetzt werden, obwohl es vielerlei Querverbindungen gibt, allein schon im Blick auf die handelnden Personen. Kaiser Karl V. etwa, Papst Leo X. oder der Dominikaner und päpstliche Legat Cajetan kommen in beiden Geschichten vor.

Vor allem aber verdankt sich die aktuelle ökumenische Landschaft unter doppeltem Aspekt Entwicklungen, die im 16. Jh. ihren Ausgangspunkt nahmen: sowohl im Blick auf die *konfessionelle Vielgestaltigkeit* des Weltchristentums wie im Blick auf seine *geographisch-kulturelle Pluralität*. Letztere ist das Ergebnis seiner Ausbreitung in unterschiedliche Kulturräume, die im 16. Jh. zwar nicht erst begann, aber doch eine erhebliche Beschleunigung erfuhr.

Die in Übersee entstandenen Kirchen sind lange Zeit als bloße Kopien oder Ableger der jeweiligen europäischen Mutterkirchen betrachtet worden. Aber das waren sie schon im 16. Jh. nicht und sind es auch nicht heute. Von Anfang an waren die Christen in Übersee – einzeln und in Gruppen – eigenständig handelnde Subjekte. Sie stellten sich Herausforderungen, die sich aus der aktuellen Situation aufdrängten, wie etwa die Menschenrechtsdiskussionen in Lateinamerika oder die Frage nach einer eigenständigen Gestalt des afrikanischen (und asiatischen) Christentums.

Damit behandelten sie Fragen, die auch heute noch auf der ökumenischen Agenda stehen. Polyzentrisch ist die Weltchristenheit nicht erst in den letzten 50 Jahren geworden. Polyzentrisch war sie seit ihren frühneuzeitlichen Anfängen. Die Weltchristenheit ist der Raum vielfältiger Erfahrungen im Umfang mit dem Evangelium. Und wenn eine ökumenisch orientierte Kirchengeschichte dazu beitragen kann, für die Erfahrungen der Christen in anderen Kulturen und Kontexten im Leben mit dem Evangelium zu sensibilisieren, so ist viel gewonnen.