

## MISSIONARE ALS KULTURELLE UND POLITISCHE GRENZGÄNGER IN DER FRÜHEN NEUZEIT

### *Mental Maps*

Die Wahrnehmung von Landschaften und dementsprechend auch deren Repräsentation in Form einer Karte kann bisweilen sehr subjektiv geraten. In der Wahrnehmungsgeographie spricht man von sogenannten *mental maps* oder aber kognitiven Karten, die das Resultat eines solchen Verarbeitungsprozesses abbilden. Proportionen können hierbei durcheinandergeraten, Grenzen werden scheinbar willkürlich gezogen, die Darstellung einzelner Landstriche oder aber des ganzen Globus folgt ganz dem individuellen Weltbild des Einzelnen und sagt damit mehr über ihn als über die tatsächlichen geographischen Gegebenheiten aus. Eine solche kognitive Karte schuf im Jahr 1703 auch der Dillinger Jesuit und Mathematikprofessor Heinrich Scherer (1628–1704).<sup>1</sup> Allerdings kann man ihm wegen mangelnder Exaktheit der Landschaftsdarstellung, verzerrender Proportionen oder ähnlichem keinen Vorwurf machen. Alle Maße und ihre kartographische Umsetzung seiner Weltkarte erfolgten nach den genauesten Berechnungen seiner Zeit, die technische Umsetzung der Karte war mustergültig. Allein die Farbgebung der Landmassen und die dadurch markierte Grenzziehung erscheint sonderbar. Weite Teile des Globus sind dunkel eingefärbt, kleinere Teile bleiben hell wie das Papier. Statt einer Legende muss man die biblischen Figuren, die sich am Rand der Karte befinden, zum Verständnis der Karte richtig interpretieren: Jesus Christus selbst und eine Schar Engel sind dort zu sehen; von ihnen geht ein Licht aus, das einige Teile der Welt bereits erreicht hat und das auch die jetzt noch im Schatten liegenden Bereiche früher oder später «erhellen» wird. Das wird durch die Dynamik der Figuren nahegelegt. Hell erscheinen: die iberische Halbinsel,

CHRISTOPH NEBGEN, geb. 1975, ist Professor für Kirchen- und Theologiegeschichte an der Universität des Saarlandes in Saarbrücken. Zahlreiche Publikationen zur frühneuzeitlichen Überseemission der katholischen Kirche.

weite Teile Mittel- und Südeuropas, ein großes Gebiet im Mündungsgebiet des Kongo, China, Teile Japans, bis auf die Urwaldgebiete Südamerikas der gesamte Rest des Subkontinents, Mittelamerika mit weit auslaufenden Anhängseln im Norden des Doppelkontinents. Dargestellt wird in der Karte Heinrich Scherers der aktuelle Status der Weltmission der katholischen Kirche zu Beginn des 18. Jahrhunderts mittels eines einfachen schwarz/weiß-Schemas. Im Licht sind die Gebiete, in denen sich die dort lebenden Menschen zur römischen Kirche bekennen, im Schatten die «Heidenländer» und die nach der Reformation «abgefallenen» Teile Europas. Am unteren linken Kartenrand, im Atlantik vor der afrikanischen Küste in einem Schiff schwimmend, erkennt man eine Gruppe von Männern, die für eine «Grenzüberschreitung» vom Hellen ins Dunkel ausgewählt wurden. Sie sind die «Mitarbeiter im Weinberg des Herren» – wie sie sich auch selbst immer wieder bezeichnen –, die nach Lesart der Karte Christus und seinen Engeln dabei helfen sollen, bald schon den ganzen Globus zu erleuchten. Es sind Mitbrüder von Heinrich Scherer, europäische Jesuiten auf Missionsreisen.

### *Im Reich der Mitte*

Einer aus dieser symbolisch dargestellten Gruppe von Männern schuf bereits 100 Jahre vor Heinrich Scherer eine weitere kognitive Karte des ihm bekannten Globus, die sich durch eine ganz andere Besonderheit auszeichnete. Der Italiener Matteo Ricci (1552–1610), ebenfalls studierter Mathematiker und in der kartographischen Umsetzung seiner astronomischen Beobachtungen und Berechnungen äußerst exakt, war als Missionar trotz der damals vorherrschenden Xenophobie der Chinesen in dieser Epoche bis in deren Hauptstadt Peking vorgedrungen. In jahrelangen Anstrengungen hatte Ricci sich nicht nur die chinesische Sprache perfekt angeeignet, seine Beschäftigung mit chinesischer Kultur und Philosophie hatte ihn zu einer Art von kulturellem Überläufer werden lassen. Er kleidete sich wie ein chinesischer Gelehrter, suchte Kontakt zu den führenden Intellektuellen und Politikern des Landes, denen er zum einen mit seiner unstillbaren Neugier für China, zum anderen aber auch mit seinen aus Europa mitgebrachten fortschrittlichen Kenntnissen aus dem Bereich von Mathematik und Astronomie imponierte. Sein kultureller Perspektivenwechsel drückt sich auch in der angesprochenen Karte aus. In einer großflächigen Weltkarte, in der den Chinesen zum ersten Mal auch der amerikanische Doppelkontinent bekannt gemacht wurde, positionierte Ricci 1584 China, das «Reich der Mitte», im Zentrum seiner Darstellung. Alle weiteren Kontinente und Inseln umspielten das Kaiserreich. Als «Li Madou» versuch-

te der italienische Jesuit somit einmal mehr den «Chinesen ein Chinese» zu werden, wie es eine populäre deutsche Biographie aus dem Jahr 1990 im Titel formulierte.<sup>2</sup> Ricci suchte nach Anknüpfungspunkten, um das Christentum in die chinesische Kultur zu übersetzen. In der konfuzianischen Ethik glaubte er eine ideale Grundlage gefunden zu haben, um den chinesischen Gelehrten aufzuzeigen, dass die alten chinesischen Traditionen und der christliche Glaube ohne weiteres harmonisierbar seien. Tatsächlich stieß seine Übersetzung des Christentums bei vielen Chinesen auf Interesse, quantitativ bescheidenes Gemeindeleben entwickelte sich noch zu Riccis Lebzeiten. Die Missionsmethode der Akkomodation, der kulturellen Anpassung an die vorgefundenen Verhältnisse, die bereits unter Alessandro Valignano (1530–1606) in Japan entwickelt worden war, führte Matteo Ricci zur Perfektion, womit er den Grundstein für eine dauerhafte Präsenz christlicher Missionare im chinesischen Kaiserreich legte. Die Begeisterung in Europa für dieses missionarische Projekt war enorm, noch bis in die Zeit der Aufklärung hinein wurden die jesuitischen Berichte aus dem Reich der Mitte begeistert rezipiert.

In der *mental map* Heinrich Scherers, von der wir zu Beginn sprachen, war ganz China im hellen Licht abgebildet. In der nachtridentinischen römischen Kirche galten die religiösen Grenzverschiebungen auf dem Globus verbreitet als Kompensation für die quantitativen Verluste der Reformation und schlussendlich als faktischer Aufweis für den eigenen Anspruch, die «wahre» Kirche zu verkörpern. Tatsächlich aber war Riccis doppelte Grenzüberschreitung – geographisch wie kulturell – im Hinblick auf ihre missionarische Überzeugungskraft viel weniger erfolgreich als in Europa dargestellt. Bereits bei den ersten Gesprächspartnern unter den chinesischen Intellektuellen gab es neben Neugier und Faszination auch Unverständnis für Riccis Mission:

Er (Ricci, C.N.) lebte fast zwanzig Jahre zu Chaoch'ing in der Gegend am Unterlauf des West-Flusses und las die gesamte Literatur unseres Landes. [...] Jetzt beherrscht er vollkommen das Reden in unserer Sprache, das Schreiben mit unserer Schrift und das Benehmen nach unseren Regeln des Verhaltens. Er ist ein außerordentlich eindrucksvoller Mensch. Im Innern ist er ganz klar und außen ganz schlicht. Unter den Menschen, die ich gesehen habe, ist keiner ihm vergleichbar. [...] Aber ich weiß nicht, wieso er hierher gekommen ist. Ich bin schon dreimal mit ihm zusammen gewesen und weiß schließlich doch nicht, wozu er hierher gekommen ist. Sollte es etwa sein Wunsch sein, auf Grund seiner Lehre unsere Lehren des Herzogs von Chou und des Konfuzius umzuwandeln, dann wäre das allzu töricht. Ich glaube, darin besteht nicht [der Zweck seines Hierseins].<sup>3</sup>

So formulierte es einer von Riccis ersten chinesischen Dialogpartnern. Der französische Sinologe Jacques Gernet (1921–2018) prägte im Hinblick auf die Chinamission der Jesuiten in der Frühen Neuzeit gar die Rede vom «großen Missverständnis»<sup>4</sup>, denn das Christentum stieß nicht nur auf freundliche

Neugier, sondern auch auf harsche Ablehnung. Man warf Ricci vor, Vertrauenswürdigkeit zu heucheln und mit technischen Spielereien zu blenden, in Wirklichkeit aber wolle er die moralischen Traditionen Chinas auslöschen. Ricci selbst erreichte durch die «Sinisierung» seiner eigenen Persönlichkeit, dass er von den Chinesen geachtet und als integriert betrachtet wurde, doch konnte bei Neuchristen bereits die «Verchristlichung» kleinster chinesischer Gewohnheiten zu enormen Schwierigkeiten führen. Dass ein getaufter Chinese beispielsweise auch einen christlichen Namen annahm, machte ihn zum Störfaktor innerhalb seines rein chinesischen Umfelds. Denn allein durch seinen Namenswechsel stellte sich der betreffende Chinese selbst außerhalb die politisch-religiöse Ordnung. Diese war vor allem durch Riten, wie die Ahnenverehrung oder den Konfuziuskult, bestimmt und prägte das Verhältnis des einzelnen sowohl zur staatlichen Ordnung als auch zu seinem gesellschaftlichen, sozialen und familiären Umfeld. Seine Konversion bedeutete gleichzeitig eine soziale Grenzüberschreitung, die ihn aus Sicht der anderen aus der festen Ordnung herausriss und die Stabilität der Gesellschaft bedrohte.

Eine weitere Schwierigkeit bestand darin, die Chinesen mit dem europäisch-christlichen Weltbild vertraut zu machen. Matteo Ricci begann damit, Brücken zwischen chinesischer Kultur und christlichen Vorstellungen dadurch zu schlagen, dass er eine Sinisierung der christlichen Begriffe vornahm. Doch der Missionar verkannte dabei, dass die chinesischen Wörter, die er als Übersetzung benutzte, in den meisten Fällen nicht kompatibel waren. Verstanden die Chinesen etwa unter dem Begriff *shangdi* eine ordnende, unpersönliche Macht, so benutzte ihn Ricci, um den einzigen, allmächtigen, persönlichen Schöpfergott zu benennen. Dem chinesischen, konfuzianischen Weltbild nach gab es außerhalb der Welt keinen Sinn, Körper und Geist waren untrennbar und die Welt bestand nur aus greifbaren Dingen. Hier standen sich das transzendentorientierte monotheistische Weltbild des Abendlandes und die immanenzorientierte poly- und pantheistische Vorstellung der Chinesen unverrückbar gegenüber. Die Vorstellung eines gleichzeitig zürnenden und barmherzigen Gottes bereitete den Chinesen genau solche Schwierigkeiten, wie es andere christliche Glaubenswahrheiten wie die Passion Christi, die Dreifaltigkeit oder die Inkarnation auch taten. Sünde und Erbsünde waren für sie ebenso unverständlich, denn im asiatischen Raum existierte der Begriff Schuld nur in Verbindung mit einem konkreten Verbrechen.

Der entscheidende Punkt dieser Missverständnisse war, dass in China Religion, Moral und Politik eine Einheit bildeten, was Ricci und seine Nachfolger zu wenig beachteten. Das Pantheon der Chinesen hätte durchaus einen christlichen Gott integrieren können, aber der christliche Alleinvertretungsanspruch mit seiner destabilisierenden Wirkung für den Staat konnte von der Mehrheit

der Chinesen nicht akzeptiert werden. Sinozentrismus und ein Gefühl der geistig-moralischen Überlegenheit der Chinesen waren vorherrschend, so dass zwar Interesse vor allem an westlicher Technik bestand, aber im Hinblick auf das intakte Gesamtgefüge von Religion, Kultur und Politik Chinas die Ansprüche des europäischen Christentums nicht integrierbar erschienen. Die verbreitete kritische Haltung gegenüber dem Christentum steigerte sich in Folge des sogenannten Ritenstreits. Jahrzehntelange innerchristliche Streitigkeiten und Denunziationen bezüglich der von den Jesuiten präferierten Akkomodationsmethode gerade im Hinblick auf den in China weit verbreiteten Ahnenkult führten zum von Rom bestimmten Ende dieses missionarischen Experiments. Zuständige Stellen in Rom glaubten, hinsichtlich der Orthodoxie seien die Grenzen des Erlaubten in unzulässiger Weise überschritten worden. Für die chinesische Seite hingegen bedeutete dieses Verbot eine unzulässige Einmischung von außen, woraufhin schließlich Kaiser Yongzheng (1723–1735) das Christentum in China 1724 offiziell verbieten ließ. Die am kaiserlichen Hof tätigen Jesuiten bat er in diesem Kontext um einen Perspektivenwechsel: «Was würdet ihr dazu sagen, wenn ich eine Schar Bonzen und Lamas in euer Land schicken würde, um ihre Lehren bei euch zu verbreiten?» Wie wäre in Europa eine solche Missionsgruppe aufgenommen worden?

### *Am Orinoko*

Die geographischen und damit auch kulturellen Grenzüberschreitungen frühneuzeitlicher Missionare tangierten auch das Selbstverständnis des europäisch geprägten Christentums. Die Frage nach dem Verhältnis von Kultus und Kultur wurde gerade in den Kreisen missionarisch tätiger Orden neu bewusst gemacht und ausgehandelt. Dass bei der Missionierung anderer Völker kulturelle Eigenheiten nicht nur respektiert, sondern auch theologisch integriert werden mussten, war besonders durch die Kulturkontakte in Asien im Laufe des 16. Jahrhunderts neu in das europäische Bewusstsein gerückt. Die 1622 zur besseren Koordinierung der katholischen Weltmission gegründete Propagandakongregation gab 1659 den von ihr ausgesandten Chinamissionaren folgenden bemerkenswerten Rat mit auf den Weg: «Betrachtet es nicht als eure Aufgabe, Sitten und Bräuche eines Volkes zu ändern – es müsste denn sein, sie ständen offenkundig im Gegensatz zur Religion und einer gesunden Moral. Was wäre abwegiger, wolltet ihr Frankreich, Spanien, Italien oder ein anderes europäisches Land nach China bringen.»<sup>5</sup> Die neuartigen Kulturkontakte, die den zukünftigen Missionaren bevorstanden, wurden auch theologisch konstruktiv aufgegriffen. Neue methodische Überlegungen zur Evangelisierung im

nichteuropäischen Kontext wurden anhand der bereits gemachten Erfahrungen entwickelt. Eine der umfassendsten Missionstheorien, die in dieser Zeit aufkam, stammte von dem Jesuiten José de Acosta (1540–1600), der selbst als Missionar im Andenraum gewirkt hatte. Am Beispiel seiner eigenen Erlebnisse und Reflexionen entwickelte er eine Art missionsmethodischen Leitfaden mit dem Titel *De procuranda Indorum salute* (1588), der die künftigen missionarischen Grenzgänger auf ihre Arbeit vorbereiten sollte.<sup>6</sup> Als fundamental wichtig wurde von Acosta die Kenntnis von Natur und Kultur des zukünftigen Einsatzgebietes eingestuft, um kompetent die ungewohnten Lebensbedingungen und die kulturelle Übersetzungsleistung anpacken zu können. In seinen kulturgeschichtlichen Betrachtungen entwickelte er schließlich eine Art von »Ranking« der ihm bekannten nichteuropäischen Kulturen. Anhand der Kriterien Schriftlichkeit und sozialer Organisationsgrad stufte er Japan und China auf nahezu europäischem Niveau ein, eine Stufe darunter folgten die alten Hochkulturen des Andenraumes und Mexikos, und auf dem niedrigsten Rang ordnete er die Nomadenvölker an, wie sie im Amazonas- und Orinokogebiet lebten.

Die unterschiedlichen geopolitischen Rahmenbedingungen, in denen die Missionare in dieser Zeit arbeiteten, reflektierte Acosta eher beiläufig. Die moderne Forschung macht verstärkt darauf aufmerksam, dass gerade im Bereich der entstehenden Kolonialreiche Spanien und Portugal die Evangelisierung der autochthonen Bevölkerung zugleich auch Aspekte von kultureller und sozialer Assimilation in staatlichem Auftrag mit sich brachte. Die Missionare agierten demnach als Agenten kolonialer Grenzverschiebungen im Zuge der europäischen Expansion.<sup>7</sup> Ein anderer Forschungsansatz erkennt in den Missionsgebieten in der Peripherie der Kolonialgebiete den Versuch eines gesellschaftlichen Experiments, in dem man sich bewusst vom Umfeld der Kolonialgesellschaft abgrenzte, um in größtmöglicher Miteinbeziehung der ursprünglichen Kultur der dort lebenden Menschen diese Christen werden zu lassen.<sup>8</sup> Beide Lesarten beschreiben in ihrer je eigenen Weise richtig das mehrdimensionale Spannungs- und Abhängigkeitsverhältnis, in dem die Missionare als religiöse, aber oft auch politische Grenzgänger agierten.

Während die Dialogpartner des frühneuzeitlichen europäischen Evangelisierungsprojektes in China und Japan politisch autonom blieben und mit großem Selbstbewusstsein auf die Versuche von kulturellen und religiösen Grenzverschiebungen von außen reagieren konnten, stellte sich die Situation gerade für die von Acosta auf der untersten Stufe soziokultureller Entwicklung eingeordneten Ureinwohner des Amazonas- und Orinokogebietes gänzlich anders dar. Der fehlenden Schriftkultur geschuldet, besitzen wir – anders als aus China oder Japan – keine authentischen Stimmen, die uns über die Wahrnehmung

von Seiten der Indigenen informieren könnten. Lediglich aus den Beschreibungen einzelner europäischer Missionare lässt sich im Umkehrschlussverfahren herauslesen, wie deren Eindringen in die indianische Lebenswelt gedeutet und auf dieses reagiert wurde.

Ein in dieser Hinsicht besonders interessanter Bericht stammt aus der Feder des aus Rottenburg stammenden Orinokomissionars Kaspar Beck (1645–1684), der kurz nach seiner Ankunft in der kleinen Siedlung Cussia unter dem Stamm der Sáliva 1681 seine Ordensoberen in Rom über die ersten Erlebnisse vor Ort informierte.<sup>9</sup> Schnell wird beim Lesen des Textes deutlich, dass Beck trotz einer missionsmethodischen Vorbereitung seinen Grenzübertritt mit sehr viel weniger Einfühlungsvermögen und eigener Anpassung an die Kultur seiner Gastgeber gestaltete, als dies etwa Matteo Ricci in China getan hatte.

Kaum war er in der Siedlung des halbnomadisch lebenden Stammes angekommen, kam es zu einer Mondfinsternis, die von den Sálivas sofort mit der Anwesenheit des europäischen Missionars in Verbindung gebracht wurde. Becks «neuer Gott», der noch dazu selbst unsichtbar bleibe, sei verantwortlich für das plötzliche Verschwinden des von ihnen selbst als göttlich verehrten Mondes. Der Missionar versuchte, im entstehenden Aufruhr die astronomischen Hintergründe zu erklären, musste aber in der allgemeinen Panik aus Angst um sein Leben zunächst die Flucht ergreifen. Als sich die Situation wieder beruhigt hatte, suchte eine Abordnung des Stammes den Missionar auf, um dessen Erklärungen erneut zuzuhören. Beck versuchte daraufhin die Hintergründe für das Zustandekommen der Finsternis mit Hilfe eines Papiermodells zu demonstrieren, indem er Sonne und Mond als Teil der göttlichen Schöpfung präsentierte und damit die religiösen Deutungen der Sáliva adäquat zu ersetzen versuchte. Er selbst war unsicher, inwieweit dieser Versuch erfolgreich war. Wie groß die kulturellen Unterschiede zwischen Beck und den Indios dauerhaft blieben und er dadurch sukzessive unter einen gewissen Rechtfertigungsdruck im Hinblick auf seine Präsenz im Ort geriet, zeigt eine weitere Anekdote Becks, die dem Umstand geschuldet war, dass den Sálivas das grundsätzliche Verständnis für die Funktionsweise von Schrift fehlte. Die Indianer hatten Becks religiöse Gebräuche neugierig beobachtet, wodurch bei ihnen der Eindruck entstanden war, dass das beschriebene Papier, das der Missionar mit sich führte, sprechen könne: Sobald Pater Beck das in besonderen transzendenten Zusammenhängen stehende Messbuch nahe seines Kopfes hielt, gar ein Gebet dabei sprach, glaubten sie, dieser höre nun Stimmen, die durch die Schreibkunst in das Buch hineingelangt seien. Auch dafür, dass sie selbst diese Stimmen nicht hören konnten, hatten sie eine passende Erklärung gefunden: Als Pater Beck eines Tages einen Brief von seinem deutschen Mitbruder Christoph Riedel aus der benachbarten Missionsstation erhielt, fand er

diesen bereits geöffnet vor. Auf Nachfragen erklärten ihm die Sáliva, dass man den Umschlag geöffnet habe, um zu hören, was der andere Pater denn ausrichten wollte. Aus dem Umstand, dass sie indessen keine Stimme hören konnten, schlossen sie, dass das Papier ausschließlich mit weißen Männern rede, da es ja selbst auch weiß sei. Als man bei anderer Gelegenheit den Pater darum bat, in ihrem Anliegen an «seinen» Gott einen Brief zu schreiben, lehnte er dies ab, da Gott ja alles höre und sehe und somit das Gebet ausreiche. Was Beck fehlerhaft einschätzte war, dass das religiöse Verständnis der Indios dialogisch geprägt war. Kontakt mit dem Geisterreich galt insbesondere im Zustand der durch Alkohol herbeigeführten Trance, der sogenannten Hyopa, als möglich. Beck stand diesem Brauch mehr als skeptisch gegenüber. Immer wieder wurde er mit Botschaften konfrontiert, die Mitglieder des Stammes während dieser Rituale aus dem Geisterreich erhalten hatten. Man erklärte ihm, mittels der Hyopa schon vor seiner Ankunft von seinem baldigen Besuch gewusst zu haben und dass dieser als Unglück bringend verheißen worden war. Weiterhin habe man von dort die Botschaft für Beck erhalten, dass dieser sich in seiner Kleidung den Sitten anpassen und zukünftig unbekleidet unter ihnen leben müsse. Beck akzeptierte jedoch weder die Autorität der Hyopa, noch passte er sich in seinem Lebensstil dem der Sáliva an. Deren Reaktion war eine schleichende Ausgrenzung des Missionars aus ihrer Gemeinschaft: Während einer gemeinsamen Wanderung an einen anderen Ort ließ man ihn mitten in der Nacht allein im Urwald zurück. Als er dennoch nach langem Suchen wieder in das Dorf zurückfand, begann man dessen Versorgung mit Nahrungsmitteln schrittweise zu drosseln. Die Indios vermieden es, den Pater direkt aus der Dorfgemeinschaft zu verweisen. Ihre zeichenhafte Sprache, die einer schleichenden Ausgrenzung nahekam, dürfte aber deutlich genug zum Ausdruck gebracht haben, dass sie auf die weitere Präsenz des Geistlichen keinen gesteigerten Wert legten. Ganz im Gegenteil sah man in dem Missionar so etwas wie einen Unglücksboten, was sich kurze Zeit später auch zu bewahrheiten schien. Cussia wurde 1684 von eindringenden Kariben überfallen und Beck und zahlreiche Dorfbewohner dabei getötet.

### *Evangelium und Kultur*

Kaspar Becks Tod wurde auf einer weiteren *mental map* vermerkt. Eine Karte der jesuitischen Ordensprovinz Neugranada aus dem 18. Jahrhundert zeigt neben den Standorten von Kollegien und Missionsstationen mittels zahlreicher Kreuze all die Stellen auf, an denen Ordensmitglieder als «Märtyrer» unter den Indígenas den Tod gefunden hatten. Zeigen sie zugleich so etwas wie die

Orte misslungener Grenzüberschreitungen an? Genau wie Matteo Ricci hatte sich auch Kaspar Beck an die Sprache vor Ort angepasst und versucht, Übersetzungshilfen zum Verständnis des Christentums anzubieten. Doch zu einem solchen Grad an Akkomodation, wie sie seit Ricci immer wieder durch Jesuitenmissionare in Asien angewendet worden war, war Beck im Hinblick auf die Kultur der Sálivas nicht bereit. Das Ranking Acostas bezüglich des unterschiedlichen Entwicklungsstands der Kulturen hatte dies sicherlich mitverhindert. Jeder geographischen Grenzüberschreitung der frühneuzeitlichen Missionare – sei es in Asien oder in Amerika – folgte unweigerlich deren Konfrontation mit einer weiteren Grenze, deren Verlauf allerdings wesentlich schwerer zu bestimmen erscheint, nämlich der zwischen Kultur und Evangelium. Betrachtet man die vorgestellten frühneuzeitlichen Kulturbegegnungen mit kritischem Blick, könnte man aus moderner Perspektive von zwar faszinierenden, aber letztendlich stets gescheiterten Experimenten von «Inkulturation» sprechen. Zugleich öffneten diese Grenzerfahrungen jedoch auch ein neues Bewusstsein für kulturelle Fremdheit, für die stete Notwendigkeit von Übersetzung des Evangeliums und damit auch vorheriger erneuter Selbstvergewisserung. Sie legten das Fundament für die Erkenntnis, dass es einen christlichen Glauben ohne Kultur nicht geben kann und er sich immer wieder neu inkulturieren muß. Um es abschließend mit Arij A. Roest Crollius zu sagen:

Inkulturation ist nicht die Partikularisierung eines abstrakten, universellen Christentums in eine besondere Kultur, sondern es ist die spezifische, singuläre Wirklichkeit Jesu Christi, des Auferstandenen, dem alle Macht gegeben ist, und der Herr der Geschichte ist und der die Kraft und den Auftrag hat, «alle an sich zu ziehen», alle in sich selbst verschlossenen Partikulkulturen einzuladen, sich zu öffnen und einzutreten in eine neue Gemeinschaft, die einen Namen hat und eine Geschichte und einen immer wachsenden Schatz von Kulturen: das Volk Gottes, von ihm zusammengerufen und auf die endgültige Begegnung mit ihm hinlebend.<sup>10</sup>

## Anmerkungen

- 1 Heinrich SCHERER, *Atlas novus exhibens orbem terraqueum per naturae opera, Historia novae ac veteris monumenta, artisque geographicae leges et praecepta. hoc est: geographia universa in septem partes contracta, et instructa ducentis fere chartis geographicis ac figuris*, Augsburg u.a. zwischen 1703 und 1710. Die *mental map* stammt aus dem 2. Teil des Werkes mit dem Titel *Geographia hierarchica sive status ecclesiastici Romano-catholici per orbem universum distributi succincta descriptio historico-geographica*, München 1703.
- 2 Johann HOFFMANN-HERREROS, *Matteo Ricci: Den Chinesen ein Chinese sein – ein Missionar sucht neue Wege*, Mainz 1990.
- 3 Zitiert nach Wolfgang FRANKE, *China und das Abendland*, Göttingen 1962, 34.
- 4 Vgl. Jacques GERNET, *Die Begegnung Chinas mit dem Christentum. Neue durchgesehene Ausgabe mit Nachträgen und Index*, Nettetal 2012 (= Monumenta Serica Monograph Series LXII).
- 5 Aus den Anweisungen der Propaganda-Kongregation an Missionare aus dem Jahre 1659, in: *Collectanea S. Congregationis de Propaganda Fide*, Bd. I, Rom 1907, 135.
- 6 Hierzu Michael SIEVERNICH, *Die christliche Mission. Geschichte und Gegenwart*, Darmstadt 2009, 126f.

- 7 Siehe: Bernd HAUSBERGER, *Für Gott und König. Die Mission der Jesuiten im kolonialen Mexiko*, München u. Wien 2000.
- 8 Vgl. etwa Peter C. HARTMANN, *Der Jesuitenstaat in Südamerika 1609–1768*, Weißenhorn 1994.
- 9 Vgl. Christoph NEBGEN, *Jesuiten aus Zentraleuropa in Portugiesisch- und Spanisch-Amerika. Ein bibliographisches Handbuch mit einem Überblick über das außereuropäische Wirken der Gesellschaft Jesu in der frühen Neuzeit*, Bd. 3: Neugranada (1618–1771). Herausgegeben von Johannes MEIER, Münster 2008, 108–113.
- 10 Vgl. Arij A. ROEST CROLLIUS, *Die ethnologisch-religionswissenschaftliche und missionstheologische Diskussion um En- und Inkulturation*, in: Andreas LIENKAMP – Christoph LIENKAMP (Hg.), *Die «Identität» des Glaubens in den Kulturen. Das Inkulturationsparadigma auf dem Prüfstand*, Würzburg 1997, 17–29, hier 21.

## Abstract

*Crossing Cultural and Political Borders: Early Modern Missionaries.* The protagonists of the early modern oversea mission led by the Catholic church were frontier commuters in many ways. In theology, their confrontation with foreign cultures should raise awareness of the relationship between the Gospel and culture in a new and lasting fashion. The mission concepts which were developed in this context as well as their correlating concepts and models of culture did soon reach their limits of practicability and acceptance, especially by the objects of their missionary attempts. This article offers historical examples of success and failure of exploring the limits of the term inculturation.

*Keywords:* Jesuits – Colonization – New World – cultural exchange – Heinrich Scherer – Matteo Ricci