

Mariano Delgado

Katholische Kirche und Kolonialismus – einige Aufgaben

Zusammenfassung

Der Beitrag setzt sich mit dem Perspektivenwechsel im Schatten des Kolumbusjahres 1992 auseinander und thematisiert einige Aufgaben, die diese Felder betreffen: die nicht aufgearbeitete päpstlich-kuriale Mitverantwortung für den Kolonialismus, die kolonialetische Debatte zwischen Kolonialismusbegründung und Kolonialismuskritik, die Begegnung mit den anderen Religionen und die postkolonialen Theologien. Dabei plädiert er für eine kritische Relektüre der Mitverantwortung von Theologie und Kirche am Kolonialismus, aber auch für eine selbstbewusste Wahrnehmung der universalistischen, kolonialismuskritischen europäischen Tradition angesichts der Globalisierungskrisen der Gegenwart, für eine Theologie der Religionen auf dem Boden eines aufgeklärten Inklusivismus, und für eine kritische theologische Rezeption der postkolonialen Theorie.

Abstract

This contribution traces the change of perspective in the wake of the Columbus year 1992 and formulates some tasks: the unresolved papal and curial co-responsibility for colonialism, the colonial-ethical debate between the justification for and the critique of colonialism, the encounter with other religions and postcolonial theologies. I propose a critical re-reading of the co-responsibility of theology and church for colonialism, but also a confident perception of the universalistic tradition of European criticism of colonialism in view of the globalization crises of the present, a “theology of religions” on the base of an enlightened inclusivism, and a critical theological reception of post-colonial theory.

Zum 400. Jubiläum der Entdeckung der Neuen Welt 1492 erreichte die triumphalistische und heilsgeschichtliche Betrachtung dieses Ereignisses in der westlichen Welt und der katholischen Kirche ihren Höhepunkt. Im Zeitalter des Imperialismus intendierten Europa und ihre Christentümer die Vollendung der Welteroberung und Evangelisierung, die 1492 mit der Tat des Kolumbus ansetzte. Nach der (selbst-)kritischen Aufklärungsphase, die sich in einem bekannten Aphorismus von Georg Christoph Lichtenberg zusammenfassen lässt („Der Amerikaner, der den Columbus zuerst entdeckte, machte eine böse Entdeckung“: 2002, 183), begegnen uns nun im Schatten des Historismus „Beispiele pragmatischer Heroisierung, Heiligsprechungen oder zumindest Image-Aufwertungen ab etwa 1850 in reicher Zahl“ (Warror/Heydenreich 1995, 7).

Die Bemühungen um die Heiligsprechung des Christoph Kolumbus entstanden zunächst im Schoße des besonders ultramontanen französischen Katholizismus (Antoine-François-Félix Roselly de Lorges, Léon Bloy). In der Forschung ist umstritten, ob es unter Pius IX. oder Leo XIII. jemals zu einer Eröffnung des Kanonisierungsprozesses gekommen ist. Der Vatikan behauptete mit einem Brief vom 12. April 1986, dass es einen Prozess nie gegeben habe (vgl. Heydenreich 1995, 37). Jedenfalls zeichneten sich bald die geringen Chancen der Causa ab – nicht zuletzt durch die Gegnerschaft einiger Historiker aus Italien, Nordamerika und Spanien besonders nach 1876, also nach der Erstausgabe der *Historia de las Indias* des Bartolomé de Las Casas, der das moralische Fehlverhalten des Entdeckers deutlich kritisierte. Die von Las Casas angeprangerte Versklavung der Indianer, sein Konkubinat mit der Spanierin Beatriz Enríquez, Mutter seines ‚natürlichen‘ Sohnes Hernando Colón, und der Streit von Santo Domingo und La Habana um seine authentischen Überreste ließen eine Heiligsprechung „aus moralischen Gründen immer weniger aussichtsreich und ratsam“ werden (Heydenreich 1995, 40). Das Rundschreiben Leos XIII. *Quarto abeunte saeculo* vom 16. Juli 1892 stellt den Versuch dar, einen diplomatisch eleganten ‚Schlusstrich‘ zu ziehen – unter Rettung einiger Elemente der heilsgeschichtlichen Deutung (vgl. Delgado 2006).

Darin wird Kolumbus’ Tat „ein überaus großes und schönes Ereignis“ („Res [...] maxima et pulcherrima“: Epistola 1892, 3) genannt. Seine Person wird als „in der Größe seines Mutes und seines Scharfsinnes mit wenigen Menschen vergleichbar“ gepriesen („pectoris ingeniique magnitudine post natos homines cum paucis comparandus“: Epistola 1892, 3). Kolumbus wird letztlich als außerordentlicher Mensch, aber nicht als Heiliger bezeichnet. Im Sinne der heilsgeschichtlichen Deutung wird betont, dass er ein großer Christ und die Evangelisierung der Neuen Welt sein vorrangiges Ziel war:

„Kolumbus gehört also zu uns. Wenn man nach dem wichtigsten Grund fragt, der ihn zur Eroberung des finsternen Ozeans führte und warum er sich darum bemühte, so kann man nicht die große Bedeutung des katholischen Glaubens am Beginn und bei der Durchführung dieses Ereignisses in Zweifel ziehen; auch aus diesem Grund schuldet das Menschengeschlecht der Kirche nicht wenig“ („Nimirum Columbus noster est; quandoquidem si paulisper spectetur qua potissimum causa consilium cepit tenebrosam mare conquirere, et qua ratione consilium conatus est exequi, dubitari non potest, plurimum in re suscipienda

perficiendaque potuisse fidem catholicam, ita ut non parum hoc etiam nomine universum hominum genus debeat Ecclesiae“: Epistola 1892, 4).

Das Rundschreiben vergisst auch nicht, mit Blick auf die durch die Reformation hervorgerufene Krise der europäischen Christenheit eine heilsgeschichtliche Kompensationstheologie zu bemühen, um die Segnungen der Tat des Kolumbus hervorzuheben: Von der Vorsehung geleitet, öffnete Kolumbus „den Weg nach Amerika am Vorabend des großen Sturmes in der Kirche [...], um die Schäden wieder gut zu machen, die man dem katholischen Namen zufügte“ („Siquidem Americam Columbus aperuit quo tempore prope erat ut magna in Ecclesiam procella incumberet. [...] quae catholico nomini ab Europa impenderent, detrimenta sarcienda“: Epistola 1892, 6). Schließlich meint Leo XIII., dass die Wichtigkeit des Ereignisses sowie die Vielfalt der Wohltaten, die ihm folgten, nach einer würdigen und dankbaren Feier verlangen, bei der vor allem der singuläre Wille und Ratschluss der Ewigen Weisheit bedacht und verehrt werden sollten, denen der Entdecker der Neuen Welt gehorchte und diente. Der Papst erwartet diese fromme Gedenkkultur nicht nur von den Bischöfen in Spanien, Portugal, Italien und den beiden Amerika, sondern auch von den Regierungen dieser Länder (vgl. Epistola 1892, 7).

In der Tat wurden die Zentenarfeiern 1892 vor allem in den genannten Ländern organisiert, weniger aber im von Papst gewünschten Sinne, sondern als Ausdruck nationalen und europäischen Selbstbewusstseins, als wohl letzte triumphalistische „Selbstdarstellung Europas“ (Warror/Heydenreich 1995, 7). Es kam zu einem Ehrenturnier bzw. zu einer internationalen Rivalität zwischen Spanien, Italien und den USA, die uns hunderte von Kolumbusdenkmälern, oft zweifelhaften Geschmacks, und einige Gedenktage wie die Bezeichnung des 12. Oktobers als ‚Columbus Day‘ in den USA oder als ‚Tag der Rasse bzw. der Hispanität‘ in Spanien und Spanisch-Amerika hinterlassen haben. Manche kolossale Denkmäler wie eine in Spanien entworfene Weltkugel von 400m Durchmesser wurden zum Glück nie realisiert. Im deutschsprachigen Raum wurde nicht so pompös gefeiert. Aber in den Jahren des Kulturkampfes galt der Entdecker (neben Calderón und anderen) „katholischerseits als ideale Verkörperung christlichen Sendungsbewusstseins und christlicher Kulturpolitik“ (Heydenreich 1995, 47).

1992 konnte hingegen „eine quasi tektonische Verwerfung in der Einschätzung der Kolumbusfahrt“ festgestellt werden (Siebenmann 1995, 69). Nicht nur die allgemeine Befindlichkeit der inzwischen globalisierten

Welt hatte sich gewandelt, sondern auch die Koordinaten der Geschichtsinterpretation bzw. des Zusammenhangs von Religion, Geschichte und Gedächtnis. Im ‚postkolonialen Zeitalter‘ drängt sich eine andere Sicht der Dinge auf, wie sie etwa Las Casas im 16. Jahrhundert bereits einklagte, als er seine Zeitgenossen ermahnte, die Dinge aus der Sicht der Indianer zu betrachten: „si Indus esset“ (Las Casas 1988, 604). Wir wollen sehen, ob und wie dieser Perspektivenwechsel in einigen wichtigen Forschungsfeldern zum Thema „Katholische Kirche und Kolonialismus“ vollzogen wurde.

1 Die nicht aufgearbeitete päpstlich-kuriale Mitverantwortung für den Kolonialismus

Das katholische Lehramt selbst war 1992 einerseits bemüht, die heilsgeschichtliche, von Leo XIII. vertretene Deutung zu retten, und andererseits eine Kultur der Wiedergutmachung, der Vergebung und der Versöhnung anzuregen. Besondere Verdienste hat sich Johannes Paul II. erworben, der dabei einen Wandel durchgemacht hat. Bei seinen ersten Stellungnahmen, die ganz im Rahmen einer ‚Licht-Schatten-Hermeneutik‘ erfolgten, erweckte er noch den Eindruck, als hätte die Kirche das Gebot der Stunde noch nicht begriffen: „Hier wurde unter Schwierigkeiten und Opfern Schönes erreicht, wenn auch nicht frei von Schatten“ – sagte er bei seiner ersten Lateinamerikareise im Januar 1979, als er, dem Weg der ersten Glaubensapostel folgend, den Boden der Dominikanischen Republik betrat, die Stelle also, wo für Amerika „zu Gottes Ruhm und Ehre die Zeit des Heiles begonnen hat“. Die Kirche wird als die erste Instanz betrachtet, „die sich für Gerechtigkeit einsetzte und die Rechte der Menschen überall, wo sich die Länder der Evangelisierung öffneten, verteidigte“ (Johannes Paul II. 1979, 11, 18, 15), wie die lange Reihe einzelner Glaubenszeugen – Antonio Montesino, Pedro de Córdoba, Bartolomé de Las Casas, Juan de Zumárraga, Motolinía, Vasco de Quiroga, José de Anchieta, Toribio de Mogrovejo, Manuel da Nóbrega und viele andere – beweise.

Eine solche Interpretation läuft Gefahr, im Glanz des beispielhaften Eintretens einiger Glaubensboten für die Menschenwürde der Indianer die Schattenseiten und damit die historische Verstrickung von Theologie und Kirche als bloße Schönheitsfehler zu verharmlosen – oder das Fehlverhalten der Laienchristen, Konquistadoren und Encomenderos, dafür verantwortlich zu machen (vgl. Delgado 1991). Später hat der Papst deutlich Maßnahmen zur Unterstützung der Indianer sowie der

Afroamerikaner seitens der Regierenden angemahnt, sie zur bewussten Verteidigung ihrer Kultur aufgefordert, sowie um Vergebung für die Verquickung von Mission und Kolonialismus gebeten und die Bereitschaft der Kirche zur Versöhnungsarbeit und zur Solidarität bekräftigt – so z. B. in seinen Botschaften an die Indianer und Afroamerikaner 1992 in Santo Domingo während der 4. Generalversammlung des Lateinamerikanischen Bischofsrats (vgl. Koschorke u. a. 2012, 319–321), aber auch bei der Vergebungsbitte während der Aschermittwochs liturgie am 12. 03. 2000.¹

Ähnlich mutig wie allgemein gehalten sind die Stellungnahmen von Johannes Paul II. im Zusammenhang mit der Versklavung der Schwarzen und dem transatlantischen Sklavenhandel ausgefallen. In seiner Ansprache beim Besuch des ‚Sklavenhauses‘ auf der Insel Gorée (Senegal) vom 22. 02. 1992 möchte der Papst den „Schrei von Jahrhunderten und Generationen, von Generationen der Schwarzen, der Sklaven“ hören. Er sei gekommen, „um allen unbekanntem Opfern Ehre zu erweisen“. Er bezeichnet die Sklaverei der Schwarzen als „Drama der sich christlich nennenden Zivilisation“ und vergleicht sie mit dem Holocaust.²

In der Ansprache an die katholische Gemeinschaft am selben Tag und Ort hebt er die Arbeit der ersten Missionare hervor, die mit den Karaveln der Portugiesen kamen, sowie der Generationen von Priestern, Katechisten und Ordensleuten, die als „Pioniere des Glaubens“ bezeichnet werden. Er bittet den Himmel um Vergebung für die Versklavung der Schwarzen und den schändlichen Sklavenhandel als „Sünde des Menschen gegen den Menschen, Sünde des Menschen gegen Gott“. Aber er erinnert zugleich daran, dass Pius II. 1462 in einem Schreiben an einen nach Guinea abreisenden Missionsbischof den Sklavenhandel als „großes Verbrechen“, als „magnum scelus“, anprangerte.³

Diese päpstlichen Stellungnahmen sind nicht zuletzt bemüht, die Mitverantwortung des Papsttums an den Schattenseiten der europäischen Expansion zu verharmlosen oder zu entschuldigen – und sie haben als

1 Vgl. <https://www.dbk.de/presse/aktuelles/meldung/vergebungsbitte-von-papst-johannes-paul-ii/detail/> (Stand 14.03.20).

2 Vgl. französischen Originalwortlaut in: http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/speeches/1992/february/documents/hf_jp-ii_spe_19920222_maison-esclaves.html (Stand 14.03.20).

3 Vgl. französischen Originalwortlaut in: http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/speeches/1992/february/documents/hf_jp-ii_spe_19920222_isola-goree.html (Stand 14.03.20).

Gattung eine lange Tradition. So verurteilt Gregor XVI. im Apostolischen Schreiben *In Supremo* (3. 12. 1839) die Sklaverei und den transatlantischen Sklavenhandel „dem Vorbild Unserer Vorgänger folgend“ (Utz/von Galen 1976, 411). Und er bezieht sich dabei ausdrücklich auf Schreiben von Pius II. (7. 12. 1462), Paul III. (29. 05. 1537), Urban VIII. (22. 04. 1639) und Benedikt XIV. (20. 12. 1741), welche die Praxis verurteilt hätten, „Indianer, Neger und andere Unglückliche zu Sklaven zu machen oder andere bei diesem unwürdigen Tun zu unterstützen, indem sie mit den von ihnen zu Sklaven gemachten einen Handel anfangen oder diesen ausbauen“ (Utz/von Galen 1976, 409). Statt die kuriale Mitverantwortung für die Schattenseiten der europäischen Expansion zu bekennen, suggeriert das Papsttum, „dass es eine Tradition päpstlicher Verlautbarungen gegeben habe, nach der sowohl die Versklavung der Indianer (oder Indios) als auch der Neger verurteilt worden sei, ja sogar eine Verurteilung des Sklavenhandels, der sich leicht als transatlantischer Sklavenhandel deuten lässt“ (Priesching 2008, 144).

Die historische Forschung hat nachgewiesen, dass sich diese päpstlichen Stellungnahmen entweder auf die Versklavung von getauften Schwarzen oder auf die Versklavung der Indianer beziehen, nicht aber als generelle Verurteilung der Sklaverei im Allgemeinen und des transatlantischen Sklavenhandels im Besonderen zu verstehen sind (Priesching 2008, 145–155; 2014; 2017; Priesching/Grieser 2016 Adiele 2017). Vielmehr ist es eine Tatsache, dass Nikolaus V. mit der Bulle *Romanus Pontifex* (8. 01. 1455) den Portugiesen das Recht auf Versklavung der Ungläubigen und Sarazenen in den bereits eroberten und noch zu erobernden (nicht-christlichen) Inseln, Städten und Ländern Afrikas und Asiens übertragen hat (vgl. Textkorpus in: Verlinden/Schmitt 1986, 218–231) und dass dies von Rom nie ausdrücklich widerrufen wurde. Es ist weiters eine Tatsache, dass der Brief von Pius II. 1462 an den Bischof von San Marcial Rubicón (auf Lanzarote, einer der Kanarischen Inseln) lediglich die Versklavung der jüngst in Guinea ‚bekehrten‘ Schwarzen verurteilt, also die Versklavung von Christen, weil dies die Interessen der katholischen Mission auf den Kanaren gefährden könnte (vgl. Priesching 2008, 147) – und in keiner Weise hebt Pius II. die generelle Sklaverei-Erlaubnis seines Vorgängers Nikolaus V. auf. Und es ist schließlich eine Tatsache, dass die feierlichen Worte von Paul III. in der Bulle *Veritas ipsa* (2. 06. 1537, auch *Sublimis Deus* genannt), mit denen er die Sklaverei verbietet „ungeachtet all dessen, was früher in Geltung stand und etwa noch entgegensteht [...]“, und mit der ausdrücklichen Erklärung, dass alles, was diesen Bestimmungen

zuwiderläuft, „null und nichtig“ sei (Koschorke u. a. 2012, 226), nur in Bezug auf die Indianersklaverei und in keiner Weise als Widerruf der erwähnten Bulle *Romanus Pontifex* verstanden wurden – auch nicht von Paul III. selbst, der kurz vor seinem Tod im Motu Proprio *Confirmatio Statutorum populi Romani per restituitone servorum in Urbe* (9. II. 1548) die Erlaubnis erteilte, „Menschen zu kaufen und zu verkaufen“ (Priesching 2008, 149). Abgesehen von den verdienstvollen Arbeiten Nicole Prieschings und einiger weniger Autoren vermisst man unter den deutschsprachigen Kanonisten, Kirchenhistorikern und Theologen eine gründliche, wissenschaftliche Aufarbeitung der Mitverantwortung des Papsttums am transatlantischen Sklavenhandel und an der Verquickung von Mission und Kolonialismus.

2 Die kolonialethische Debatte zwischen Kolonialismusbegründung und Kolonialismuskritik

Auf diesem Feld gibt es Erfreuliches zu verzeichnen, angefangen mit der bahnbrechenden Studie von Joseph Höffner (1972/1947) *Kolonialismus und Evangelium. Spanische Kolonialethik im Goldenen Zeitalter*. Der apologetische Unterton ist bei Höffner zwar unverkennbar. Er setzt sich nicht kritisch genug mit der Ambivalenz des westlich verstandenen Migrations- und Missionsrechts auseinander, die bei Francisco de Vitoria letztlich zur Legitimierung der spanisch-christlichen Expansion als ‚humanistischer Intervention‘ dienten (vgl. Delgado 2011a); und bei seiner Vitoria-Begeisterung ist er nicht hellhörig genug für die wuchtige Originalität des Las Casas. Aber er hat den Grundstein für die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit dem Thema im deutschen Sprachraum gelegt – und viele seiner Ergebnisse sind von bleibender Dauer.

Die interessantesten Arbeiten sind freilich eine Frucht des Perspektivenwechsels im Schatten des Jahres 1992, der eine neue Hinwendung zur sogenannten ‚Schule von Salamanca‘ zur Folge hatte. In wissenschaftlich nützlichen Reihen⁴ oder in Einzeleditionen sind die Werke von Las Casas

4 Vgl. dazu die Reihen „Theologie und Frieden“ (bisher 44 Bde.) und „Studien zur Friedensethik“ (bisher 65 Bde.) des Instituts für Theologie und Frieden oder die Reihe „Politische Philosophie und Rechtstheorie des Mittelalters und der Neuzeit“. Vgl. ebenso die Forschungsschwerpunkte des Max-Planck-Instituts für Europäische Rechtsgeschichte über „Rechtsgeschichte Ibero-Amerikas“,

(1994–1997), Vitoria (1995–1997) und anderen Vertretern dieser Schule im deutschen Sprachraum zugänglich gemacht worden. Das wichtigste Werk des Kolonialismusverteidigers Juan Ginés de Sepúlveda (2018) liegt ebenfalls in deutscher Übersetzung vor. Und dies hat zu einer Fülle von Artikeln, Dissertationen (vgl. ex. Gillner 1997) und Habilitationen über Kolonialethik und Menschenrechte bzw. über die Schule von Salamanca geführt. Dabei ist klarer geworden, dass diese Schule bei der Genese des modernen Völkerrechts und der Menschenrechte nicht vergessen werden darf; dass bereits im 16. Jahrhundert eine kolonialethische Diskussion auf hohem Niveau geführt wurde (Stichwort: Kontroverse von Valladolid 1550/1551 zwischen Las Casas und Sepúlveda); und dass in diesem Streit zwischen Kolonialismusbegründung und Kolonialismuskritik der ‚Januskopf Europas (vgl. Delgado 1995) paradigmatisch zum Vorschein kommt.

Und es ist auch deutlich geworden, dass es nicht darum gehen kann, eine ‚biblische Anerkennungshermeneutik‘ gegen eine ‚griechische Beherrschungshermeneutik‘ ins Feld zu führen, wie es Vertreter der neuen politischen Theologie getan haben, als sie in der Eroberung der Neuen Welt einen „Aufbruch zur Moderne“ diagnostizierten, in dem sich jene verhängnisvolle ‚instrumentelle Vernunft‘ durchgesetzt habe, deren Ursprung eindeutig in der griechischen Philosophie liegen soll. Ein Ausweg aus den tödlichen Fängen dieser Dialektik der Moderne liege in der „anamnetischen Vernunft“ der jüdisch-christlichen Überlieferung, zu der die Erinnerung des Leidens konstitutiv gehöre. So hätten wir es bei der Conquista wie in der ganzen Moderne mit einem quasi-dualistischen Kampf zu tun: auf der einen Seite die griechische Angleichungs- bzw. Beherrschungshermeneutik (gemeint ist u. a. die aristotelische Betrachtung der Indianer als ‚Sklaven von Natur‘), die uns dazu verleite, die Anderen zu instrumentalisieren, statt in ihnen die ‚Nächsten‘ zu sehen; auf der anderen Seite die biblische Anerkennungshermeneutik, die den Weg zur Anerkennung der Anderen in ihrem Anderssein frei mache (Rottländer 1990; Metz 1991). Hier begegnet uns die subtilste Variante aller Entschuldigungsmechanismen, eine Halbierung des europäischen Geistes, die da lautet: wir Europäer waren zwar für den modernen Kolonialismus verantwortlich, aber nicht die biblische Gottesrede (übersehen

„Rechtsgeschichte der Schule von Salamanca“ und „Die Schule von Salamanca. Eine digitale Quellensammlung und ein Wörterbuch ihrer juristisch-politischen Sprache“.

wird dabei, dass auch die grausame, quasi-koloniale Eroberung des ‚Gelobten Landes‘, die monotheistische Intoleranz gegenüber anderen Religionen und die absolute Heilsnotwendigkeit der Taufe zur Bibel gehören) war daran schuld, sondern die griechische Philosophie! Als ob die Zwangsmision und die Kampagnen zur Ausrottung des vorchristlichen ‚Götzendienstes‘ bei der autochthonen Bevölkerung Lateinamerikas im Namen des antiken Polytheismus geführt worden wären! So nutzt schließlich das postulierte, quasi-postkoloniale Abschiednehmen der Theologie von ihrer dreifachen – gesellschaftlichen, geschichtlichen und ethnisch-kulturellen – Unschuld (vgl. Metz 1991, 55–60) letztlich wenig, wenn es mit einer theologischen Denkform verbunden ist, die die Ursachen für die historischen Fehlentwicklungen primär bei philosophischen Fremdanleihen und nicht in der eigenen biblischen Überlieferung sucht.

Die Auseinandersetzung mit der spanischen Expansion, die allen nachfolgenden europäischen Kolonialismen Modell gestanden hat, ergibt, dass biblisch-christliches (auch nationales) Auserwählungsbewusstsein (europäische Christen gegen außereuropäische Heiden) und aristotelischer Eurozentrismus (Hellenen bzw. zivilisierte Europäer versus Barbaren) die geistigen Wurzeln der Kolonialismusbegründung waren, während die Kolonialismuskritik unter den Europäern selbst dem Universalismus biblisch-messianischer und antik-naturrechtlicher Traditionen entsprang. Beides ist in seiner grundlegenden Ambivalenz zutiefst europäisch, eben der ‚Januskopf‘ Europas, seiner Religion und Kultur in der Begegnung mit der außereuropäischen Welt.

Ebenso zeigt die Beschäftigung mit der spanischen Kolonialethik im 16. Jahrhundert – etwa mit Vitoria und Las Casas – in all ihrer Ambivalenz, dass Europas Religion und Kultur einen ethisch-universalen Kern in sich tragen, der auch im Schatten der heutigen Globalisierungsprozesse eingeklagt werden sollte: die Betrachtung der Welt als universale Rechtsgemeinschaft und als Familie von Menschen, die gleich sind an Würde und Rechten.

3 Ein theologisch heikler Punkt: der Umgang mit den anderen Religionen

Selbstverständlich kann es nicht darum gehen, die damaligen Akteure an den Prinzipien heutiger Missions- und Religionstheologie zu messen.

Aber es kann auch nicht übersehen werden, dass es zu Beginn der Entdeckungsfahrten, als den europäischen Christen die noch nie dagewesene Möglichkeit zuteilwurde, „auf einen so großen Teil der Menschheit Einfluss zu gewinnen“ (Latourette 1956, 47), eine verhängnisvolle ‚Verengung‘ der Tradition gegeben hat, die für schwere Fehler und Schattenseiten im Umgang mit anderen Religionen und Kulturen verantwortlich ist.

Gerade damals wurde mit der Dogmatisierung des „extra ecclesiam nulla salus“ durch das Konzil von Florenz (1442) (Denzinger 2010, Nr. 1351) eine ekklesiologisch-exklusive Lesart der Tradition betont, während das 2. Vatikanum – vor allem in *Lumen Gentium* 16 und *Gaudium et spes* 22 – eher die christologisch-inklusive hervorgehoben hat. Darüber hinaus waren viele Missionare – nicht zuletzt aufgrund der Trienter Lehre von der Heilsnotwendigkeit der Taufe 1547 (vgl. Denzinger 2010, Nr. 1618, auch Nr. 1524), des Verständnisses der Evangelisierung der Welt als Bedingung für die ersehnte Parusie (Mt 24,14) und des apodiktischen Missions- und Taufauftrags am Ende des Markusevangeliums – von einer eschatologischen Ungeduld und einem extremen Missionseifer geprägt. Heute wissen wir, dass der Vers „Wer glaubt und sich taufen lässt, wird gerettet; wer aber nicht glaubt, wird verdammt werden“ (Mk 16,16) erst im 2. Jahrhundert angefügt wurde. Er verbindet den Missionsauftrag mit der Betonung der Heilsbedeutung und der Dringlichkeit der Taufe im Schatten der Christenverfolgungen, die als Zeichen für das nahende Ende der Welt betrachtet wurden. Ähnliches gilt für die Heilsexklusivität der Kirche bei Cyprian von Karthago. Die – von ihrem Entstehungskontext isolierte – Rezeption dieser apodiktischen Stellen in der Missionsgeschichte entbehrt nicht einer gewissen Tragik: Sie führte zu einem übertriebenen Missionseifer und zu Zwangstaufen, um Heiden vor der Verdammung zu bewahren; und sie stürzte auch Missionare in tiefe Konflikte: „Waren sie bei ausbleibendem Missionserfolg etwa an der Verdammung der Nichtgetauften mitschuldig? Waren die ungetauften Vorfahren, die als Ahnen besonders in Asien und Afrika verehrt wurden, zu den Verdammten zu zählen?“ (Sievernich 2009, 21). In vielen Missionskatechismen des Entdeckungszeitalters wird den Missionierten gesagt, dass ihre Vorfahren unwiderruflich in der Hölle brennen – was zu den grausamsten Formen der ‚Kolonisierung der Seelen‘ gehört.

Ein Problem hierbei war auch der Religionsbegriff der Europäer der Renaissance (vgl. Delgado 2010). Für sie war Religion eine Strukturkonstante der Geschichte. Der Mensch war nur als ‚homo religiosus‘ denkbar. Mit Cicero im Kopf dachten sie, dass kein Stamm so wild oder zahm

unter den Menschen wäre, „der nicht wusste, dass man einen Gott haben müsse, selbst wenn er in Unkenntnis lebt, was für einen Gott zu haben sich ziemt“ (Cicero 1989, 16). Aber unter Religion verstanden sie eine öffentliche Gottesverehrung mit deutlich identifizierbaren Kultdienern und Kultstätten oder Tempeln. Wo diese Zeichen jedoch auf den ersten Blick fehlten, hatten die Europäer Schwierigkeiten, die Religiosität der Indianer überhaupt wahrzunehmen. So dachten Katholiken und Protestanten, dass die als Halbnomaden ohne feste Kultstätte und ohne die anderen sichtbaren Zeichen einer öffentlichen Religion lebenden Tupi-Indianer Brasiliens keinen Gott und keine Religion hätten. Für eine Schamanenreligiosität, bei der Rauschkräuter, Zauberer und Tanz eine zentrale Rolle spielten, hatten die Europäer der Renaissance keinen Blick. Ihr Religionsbegriff hinderte sie paradoxerweise an der Wahrnehmung fremder Religiosität.

Zum exklusivistischen Denken gehört auch die Betrachtung der neuentdeckten Religionen als „unentschuldbarer Götzendienst“ (Röm 1,18–21), wie dies in der Renaissance in allen christlichen Konfessionen üblich war. Mit ehrenwerten Ausnahmen wie Las Casas (vgl. Delgado 2010) sahen die Missionare in den anderen Religionen nur eine ‚falsa religio‘, die es argumentativ wie mit dem Schutz des christlichen Staates konsequent zu bekämpfen galt. Aus vielen biblischen Stellen spricht nach der „Mosaischen Unterscheidung“ (Assmann 2003) der Zorn des eifersüchtigen Gottes gegen Polytheismus und Götzendienst, die für die Wurzel aller Übel gehalten werden (vgl. u. a. Weish 13,1–9, Ps 96,5 und Röm 1,18–23).

Zum Vorverständnis der frühneuzeitlichen Mission gehört schließlich das, was ich die „augustinische Unterscheidung“ nennen möchte. Der Bischof von Hippo sprach von zwei Epochen der Kirchengeschichte. In der einen, nämlich bevor mit der konstantinischen Wende im Verlauf des 4. Jahrhunderts das Christentum nach und nach unter Verbot der heidnischen Kulte zur Staatsreligion erhoben wurde, war der Kirche die Macht nicht gegeben, um gegen Polytheismus und Götzendienst mit Unterstützung des Staates vorgehen zu können. In der anderen Epoche kann und soll aber die Kirche die ihr verliehene Macht einsetzen. Explizit bezieht sich der Jesuit José de Acosta (1987, 270–277) Ende des 16. Jahrhunderts auf diese augustinische Unterscheidung der zwei Kirchenepochen, um die – notfalls gewaltsame – Beseitigung des öffentlichen Götzendienstes zu rechtfertigen.

Dies ist nun der historische Tatbestand. Wie sieht es in der heutigen Forschung nach dem Perspektivenwechsel im Schatten des Jahres 1992 aus? Die Nachfahren der Opfer christlich-europäischer Mission fordern

von der Kirche verständlicherweise Respekt für ihre Kulturen und Religionen. So taten es etwa Vertreter von 30 indianischen Völkern aus 15 Ländern Lateinamerikas 1986 anlässlich der zweiten ökumenischen Beratung über ‚Pastoral Indígena‘ in Quito (vgl. Koschorke u. a. 2012, 320).

Einige Theologen wie Leonardo Boff erwarten von der Kirche die Bereitschaft zum Lernen von den heutigen indianischen Religionen bzw. ‚Synkretismen‘ oder ‚Religionshybriden‘, weil sie nach der Begegnung mit der christlichen Mission vieles von ihrer eigenen Tradition behalten hätten. Darin sieht Boff eine Kontrastfolie zu den Einseitigkeiten westlich-moderner Kultur: eine mündliche Kultur, in der die heiligen Orte noch eine große Rolle spielen, ja eine von Ehrfurcht und Verehrung geprägte tiefe ‚unio mystica‘ mit der Großen Mutter Erde; die Werte der Gemeinschaft; die Wertschätzung des menschlichen Leibes und des gesamten Menschen; ein Verständnis der Machtausübung als Dienst an der Gemeinschaft; Einfachheit und Gleichgültigkeit einer (westlichen) Mentalität gegenüber, die so viel wie möglich an Kapital und Reichtum anzuhäufen versucht. Boff plädiert dafür, an die Zeit vor 1492 wieder anzuknüpfen und die alten Religionen um jeden Preis „wieder zurückzugewinnen und aufzubauen“, sie in ihrer „Gültigkeit“ und „Legitimität“ anzuerkennen: als wesentliches Element eines Prozesses zur „Rückgewinnung der früheren Identität“, aber auch als Wiedergutmachung, weil sie einst von den Missionaren „bekämpft und regelrecht verboten wurden“ (Boff 1993, 53; 54; 60).

Ein wenig anders ist das Konzept einiger Ethnologen und Missionare aus der Gesellschaft Jesu, die im Schatten des Kolumbusjahres 1992 das Buch *El rostro indio de Dios* (dt.: Schreijäck 1992) konzipierten. Auch sie befürworten eine Akzeptanz der indianischen ‚Synkretismen‘ mit ihren Werten, die viel mehr bedeutet „als bloße strategische Toleranz [...] So bedeutet Akzeptanz die Anerkennung des Patroziniums als ‚Sakrament des Volkes‘, die Anerkennung der indigenen Ehen als eine Form des christlichen Sakramentes, die Anerkennung der Fruchtbarkeitsriten an die Mutter Erde als Kult für den fürsorglichen Gott und sie bedeutet die Anerkennung der indigenen religiösen Erfahrung“ (Marzal 1992, 29). Aber Akzeptanz bedeutet für sie auch eine Neuevangelisierung, die die Andersartigkeit dieser hybriden Religionsformen respektiert und sie „als neue ‚Samenkörner des Wortes‘“ (ebd., 28) bzw. als „als einen Beitrag zur christlichen Synthese“ (ebd., 7) Lateinamerikas begreift, also im Sinne der christlichen Aufnahme jener Elemente einer ‚guten Religion‘, die in den indianischen ‚Hybridisierungen‘ vorhanden sind – gemäß

Nostra aetate 2: „Die katholische Kirche verwirft nichts von dem, was in diesen Religionen wahr und heilig ist“ (Denzinger 2010, Nr. 4196). Ein solches Evangelisierungskonzept will sowohl der Inkulturation als auch einem positiv verstandenen ‚Synkretismus‘ gerecht werden. Während die Inkulturation als die systematische und bewusste treibende Kraft der Evangelisierenden zu verstehen ist, „um die universale Botschaft des Evangeliums in die evangelisierte Gesellschaft zu übersetzen“, so stellt der ‚Synkretismus‘ für Manuel Marzal den umgekehrten Prozess dar, „in dem die Evangelisierten versuchen, die eigenen religiösen Merkmale zu bewahren“ (Marzal 1992, 30). Dieses Neuevangelisierungskonzept ist Ausdruck eines Wandels im Sinne der Religions- und Missionstheologie des Konzils.

Für einige erfordert dieser Wandel auch die Suche nach einer pluralistischen (Schmidt-Leukel 2019), komparativen (von Stosch 2019) oder postkolonialen (Rettenbacher 2019) Theologie der Religionen, die in ihren verschiedenen Varianten noch erhebliche Anstrengungen machen muss, um ihren epistemologischen Status zu klären. Denn in der Theologie der Religionen ist entscheidend der ‚Standort‘, der *locus standi*, von dem wir die Religionen betrachten: Welchen Standort haben sie und in welchem Sinne verstehen sie sich jeweils als ‚Theologie‘? Andere Ansätze (etwa von Gmainer-Pranzl 2019; Siebenrock 2019; Wendel 2018) weisen Konvergenzen mit dem von mir vorgeschlagenen „aufgeklärten Inklusivismus“ als ehrlichem Standort einer ‚christlichen‘ Theologie der Religionen auf (Delgado 2011b, 2019). Wenn sie ‚Theologie‘ im Sinne des Paradigmas oder hermeneutischen Zirkels christlicher Theologie (wechselseitige Beziehung zwischen dem Glauben und der Vernunft) sein will, kann sie die Welt der Religionen nur ausgehend von ihrem eigenen Glauben betrachten. Eine solche Theologie der Religionen wird angesichts der historischen Faktizität des Christentums (u. a. mangelnder Respekt gegenüber anderen Religionen aufgrund der oben genannten Verengung der Tradition und der praktischen Umsetzung des Absolutheitsanspruchs in der Verquickung von Mission und Kolonialismus) einige – praktische wie dogmatische – Fragen/Aufgaben selbstkritisch (bzw. ‚aufgeklärt‘) wahrnehmen müssen (vgl. Delgado 2019). Aber wenn sie das Kind mit dem Bade nicht ausschütten und dem „missionarischen Wesen“ der Kirche (vgl. *Ad gentes* 2) weiterhin gerecht werden will, wird sie dabei diesen vier Grundprinzipien eines christlichen Inklusivismus Rechnung zu tragen haben: dem universalen Heilswillen Gottes, der universalen Mittlerschaft Christi, dem Zeichencharakter der Kirche im

Dienste der ersten zwei Prinzipien und schließlich dem eschatologischen und pneumatologischen Heilshorizont, da der Heilige Geist uns immer tiefer in die Wahrheit einführen wird, so dass Tradition und Innovation zusammengehören. Von der Art und Weise, wie diese Grundprinzipien angesichts des Missionsauftrags der Kirche wie der Faktizität von anderen Religionen zusammengedacht werden, hängt die ‚theologische‘ Qualität einer ‚christlichen‘ Theologie der Religionen ab.

4 Postkoloniale Theologien: der neue Forschungstrend

‚Postkolonial‘ ist seit einigen Jahrzehnten der neue Forschungstrend. Unterdessen hat die postkoloniale Theorie die ‚Religion‘ als wichtigen Faktor entdeckt (vgl. Castro Varela/Dhawan 2015, 54–74), wenn auch mit dem Vorwurf an Las Casas, bei allen Verdiensten im Kampf um die Rechte der Indianer habe er die Kolonisierten im Vergleich zu den Europäern für „minderwertig“ gehalten, die „der Führung benötigen“ (Castro Varela/Dhawan 2015, 56) – was nicht dem Stand der Forschung entspricht. Auch im deutschen Sprachraum wird nach ‚postkolonialen Theologien‘ gerufen (vgl. u. a. Concilium 2013; Nehring/Tielesch 2013; Nehring/Wiesgickl 2018; Pittl 2018; Interkulturelle Theologie 2019). Wir haben es offenbar, wie früher bei der Theologie der Befreiung, mit einer ‚neuen Art‘ oder ‚Denkform‘ der Theologie zu tun, die alle Disziplinen und Themen transversal betrifft und die eine Überwindung von allerlei Herrschaftsstrukturen und Eurozentrismus in Theologie, Kirche und Religionsbegegnung intendiert.

Darin spielen ‚Inter‘- und ‚Trans‘-Kategorien sowie Stichworte wie Diaspora, Hybridität, Identität und Grenzen, Inklusion und Exklusion, Machtverhältnisse (Domination und Subordination) zwischen Religionen, Kulturen und Geschlechtern, Gender- und Feminismusfragen, Bibelmissbrauch, Unterdrückung und Befreiung, Theologie von den Rändern her, Eurozentrismuskritik, kritische Rolle der Theologie innerhalb der Kirche, Kolonialismus- und Missionskritik u. v. m. eine wichtige Rolle. Der von Las Casas (1988, 604) angemahnte Perspektivenwechsel nach dem Prinzip „*si Indus esset*“ und der gleichberechtigte, herrschaftsfreie und eurozentrismuskritische Diskurs sollen nun auf alle möglichen Felder erweitert und – der postkolonialen Theorie entsprechend – mit dem Kritikpotential von Edward W. Saids *Orientalism*, dem Poststrukturalismus von Michel Foucault, den dekonstruktiven Strategien von Jacques

Derrida, einem überdachten Marxismus und den Gendertheorien kritisch verbunden werden. Abgesehen von den oben erwähnten Grundprinzipien einer ‚christlichen‘ Theologie der Religionen scheint mir, dass die postkolonialen Theologien bei all ihren Verdiensten in der Wahrnehmung neuer Perspektiven und Methoden Folgendes bedenken sollten, um gewisse Einseitigkeiten bzw. einen theologischen ‚Adamismus‘ zu vermeiden: Gegenüber der ‚Halbierung der Moderne‘, die sich hinter mancher postkolonialen Kritik am Eurozentrismus verbirgt – etwa wenn die technisch-technologischen Aspekte der westlichen Moderne übernommen, aber der Universalismus ihres Menschenrechtsdiskurses als neukoloniale Attitüde betrachtet wird –, sollte man hellhörig werden. Man wird bei der Universalisierung der Menschenrechte gewiss behutsam vorgehen und dabei auch für die universalen Werte und Normen anderer Kulturen offen sein müssen (analog zu der oben zitierten Aussage des Konzils in *Nostra aetate* 2 über die anderen Religionen). Denn die westlich-christliche Theologie ist heute dazu berufen, sich im Polyfon der Kulturen und Religionen der Welt an der Suche nach einer neuen Spiritualität und einem neuen Humanismus zu beteiligen. Aber es ist nicht zu leugnen, dass die Betrachtung der Welt als Rechtsgemeinschaft und als Menschheitsfamilie der kolonialismuskritischen Seite des europäischen Januskopfes entspringt, von der oben die Rede war. Das ist der „Eurozentrismus um der Anderen willen“, von dem Johann Baptist Metz als Alternative zu einem vagen Relativismus der Kulturwelten sprach: „Das Anerkennungsdenken darf deshalb die Spannung zwischen der Authentizität dieser Kulturwelten und dem in den europäischen Traditionen entwickelten Universalismus der Menschenrechte nicht preisgeben. Hier handelt es sich um eine Art ‚Eurozentrismus um der Anderen willen‘“ (Metz 1991, 61).

Die Hellhörigkeit gilt auch gegenüber manchen Vorwürfen an die ‚europäische Theologie‘ seitens der Theologien anderer Erdteile. Denn auch eine ‚asiatische‘ oder ‚afrikanische‘ Theologie muss bedenken, dass das Christentum als Religion einen historischen Weg hat, der im Schosse der hellenistischen Kultur zur ‚Theologie‘ führte. Die damaligen Klärungen im christlichen Gottesbild und die auf dem Boden des Hellenismus erfolgte Inkulturation werden – davon gehe ich aus – in den Identitätsmerkmalen einer asiatischen oder afrikanischen Theologie auch im postkolonialen Gewand erkennbar bleiben müssen, wenn auch hier und da neue Akzente gesetzt werden könnten, die sich von der abendländischen Denkform tiefgreifend unterscheiden werden.

Und schließlich sollte man die Dialektik von Mission und Kolonialismus (vgl. Gründer 1992) nicht vergessen: Warum meldete sich von Anfang an die prophetische Stimme gegen den Kolonialismus nur in den Expansionen, die von christlichen Missionaren mit einem Sensorium für die messianisch-universale Geltung von Gerechtigkeit und Recht kritisch begleitet wurden? Der Philosoph Vittorio Hösle hat es in seinem Buch *Moral und Politik. Grundlagen einer Politischen Ethik für das 21. Jahrhundert* auf den Punkt gebracht: Die Assyrer haben ihre Opfer nicht bedauert, aber zwei Jahrtausende danach haben Christen wie Bartolomé de Las Casas Mitleid mit den Opfern gehabt, ihre Perspektive übernommen und den Kolonialismus kritisiert (vgl. Hösle 1997, 1042). Gewiss, die meisten Missionare waren keine Befürworter der politischen Emanzipation der kolonisierten Völker. Aber es ist bestimmt kein Zufall, dass viele Anführer der Unabhängigkeitsbewegungen aus den Missionsschulen kamen. Man kann die Bibel nicht mit den Kolonisierten teilen und die Exoduserzählung weiterhin aus der Perspektive der Invasoren als koloniales Landnahmeparadigma lesen. Zugespielt ausgedrückt: in dem Augenblick, in dem sich die europäischen Christen dazu entschlossen, ihre Religion mit der unterworfenen Bevölkerung zu teilen und die gesamte Welt als eine einzige Rechtsgemeinschaft und eine Menschheitsfamilie zu betrachten, haben sie eine Bewegung in Gang gesetzt, die tendenziell nur das Ende des Kolonialismus und eine partnerschaftliche Weltordnung zum Ziel haben konnte.

5 Ausblick

Es dürfte klar geworden sein, dass das Papsttum die Ambivalenz der eigenen Geschichte selbstkritisch reflektieren und ohne Angst vor der historischen Wahrheit Forschungen dazu proaktiv ermutigen sollte. Bei der Öffnung von Vatikanarchiven heißt es seit Leo XIII. immer wieder: „Die Kirche hat keine Angst vor der Wahrheit“. Aber in den eigenen Texten, Verlautbarungen und Ansprachen vermittelt das Papsttum eine eher beschönigende, salbungsvolle Sicht der eigenen Geschichte, die der historischen Forschung nicht angemessen ist.

Den Europäern von heute stünde die Zivilcourage gut an, mit der Las Casas das menschenfreundliche Gesicht unseres Januskopfes verteidigte. Denn angesichts der Migrationsprobleme und der religiösen Pluralisierung im Schatten der Religionsfreiheit drängt sich eine kritische

Relektüre des Migrations- und Missionsrechts des 16. Jahrhunderts auf (vgl. Delgado 2018), die wir damals einseitig ‚für uns‘ als Expansionsrechtfertigung reklamierten und die in den heutigen Globalisierungskrisen ihre reziproke Bewährungsprobe erleben.

Ebenso drängt sich der Entwurf einer Theologie der Religionen auf, die zum einen die Missionsgeschichte (wenn die Kirche ihrem Wesen nach „missionarisch“ ist, wie *Ad Gentes* 2 sagt, ist Kirchengeschichte vor allem ‚Missionsgeschichte‘) als Geschichte der Evangelisierung in Auseinandersetzung mit den Religionen und Kulturen der Menschheit selbstkritisch reflektiert und die zum anderen versucht, nicht nur die Religionslogik und die Dignität anderer Religionen zu respektieren, sondern auch den oben genannten Grundprinzipien ihres eigenen ‚aufgeklärten‘ Inklusivismus gerecht zu werden – jedenfalls wenn sie ‚christliche‘ Theologie der Religionen und nicht theologische Religionswissenschaft sein will.

Und bei allen hermeneutischen Anregungen, die wir der postkolonialen Theorie verdanken, sollten wir – jenseits der Selbstbeziehung wie der Idealisierung der anderen – die Befürchtung aus Adornos *Minima Moralia* (1987, 61) nicht vergessen. Unter dem Titel „Die Wilden sind nicht bessere Menschen“ schreibt er: „Manchmal ist zu befürchten, es werde die Einbeziehung der nichtokzidentalen Völker in die Auseinandersetzung der Industriegesellschaft, an sich längst an der Zeit, weniger der befreiten zugutekommen als der rationalen Steigerung von Produktion und Verkehr und der bescheidenen Hebung des Lebensstandards. Anstatt von den vorkapitalistischen Völkern sich Wunder zu erwarten, sollten die reifen vor deren Nüchternheit, ihrem faulen Sinn fürs Bewährte und für die Erfolge des Abendlandes auf der Hut sein.“ Eben dies gehört auch zur oben erwähnten ‚Halbierung der Moderne‘.

Der Perspektivenwechsel im Schatten des Jahres 1992 und die Nachdenklichkeit, die sich unter den Europäern beiderseits des Atlantiks im ‚postkolonialen Zeitalter‘ breit gemacht hat, können eine lähmende, selbstzerfleischende Wirkung haben, so dass der Westen und das Christentum sich ihrer weltgeschichtlichen Sendung und Verantwortung schämen und nicht mehr bereit sind, diese wahrzunehmen. Gefragt ist die Suche nach einem gangbaren Weg zwischen der Skylla schuldbeerwusster europäischer Selbstbeziehung und der Charybdis einer Überlegenheitspose im Sinne einer nachträglichen Rechtfertigung kolonialer Eroberungspraxis.

Literaturverzeichnis

- Acosta, José de** (1987): *De Procuranda Indorum Salute*. Bd. 2 (Corpus hispanorum de pace 24). Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Adiele, Pius** (2017): *The Popes, the Catholic Church and the Transatlantic Enslavement of Black Africans 1418-1839* (Sklaverei – Knechtschaft – Zwangsarbeit, Bd. 16), Hildesheim: Georg Olms.
- Adorno, Theodor W.** (1987): *Minima Moralia*. Reflexionen aus dem beschädigten Leben. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Assmann, Jan** (2003): *Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*. München: Carl Hanser Verlag GmbH & Co. KG.
- Boff, Leonardo** (1993): *Christentum mit dunklem Antlitz. Wege in die Zukunft aus der Erfahrung Lateinamerikas*. Freiburg: Herder.
- Castro Varela, María do Mar; Dhawan, Nikita** (2015): *Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung* (2., komplett überarbeitete Auflage). Bielefeld: transcript.
- Cicero, Marcus Tullius** (1989): *Über die Rechtlichkeit (De legibus)*. Übers. von Karl Büchner. Stuttgart: Reclam.
- Concilium** (2013): *Internationale Zeitschrift für Theologie* 49 (2).
- Delgado, Mariano** (1991): *Wir waren es nicht, sondern die Anderen. Entschuldigungsmechanismen 500 Jahre nach der Entdeckung Amerikas*. In: *Stimmen der Zeit* 209, 686–694.
- Delgado, Mariano** (1995): *Kolonialismusbegründung und Kolonialismuskritik. Der Januskopf Europas gegenüber der außereuropäischen Welt*. In: Ders.; Lutz-Bachmann, Matthias (Hg.), *Herausforderung Europa. Wege zu einer europäischen Identität*. München: Beck, 153–170.
- Delgado, Mariano** (2006): „Columbus noster est“. *Der Wandel des Kolumbusbildes und der Entdeckung Amerikas*. In: *Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte* 100, 59–78.
- Delgado, Mariano** (2010): *Religion in der Renaissance und die Innovation des Bartolomé de Las Casas*. In: ders.; Waldenfels, Hans (Hg.): *Evangelium und Kultur. Begegnungen und Brüche*. Festschrift für Michael Sievernich (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte 12). Freiburg Schweiz; Stuttgart: Academic Press Fribourg, 397–410.
- Delgado, Mariano** (2011a): *Die Kontroverse über die humanitäre Intervention bei der spanischen Expansion im 16. Jahrhundert*. In: *Historisches Jahrbuch* 131, 93–118.
- Delgado, Mariano** (2011b): *Das Christentum in der Religionsgeschichte. Unterwegs zu einem aufgeklärten Inklusivismus*. In: ders.; Maria Hoff, Gregor; Riße, Günter (Hg.) (2011), *Das Christentum in der Religionsgeschichte. Perspektiven für das 21. Jahrhundert*. Festschrift für Hans Waldenfels (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte 16). Fribourg; Stuttgart: W. Kohlhammer, 15–31.
- Delgado, Mariano** (2018): *Katholische Kirche und Menschenrechte. Historische Markierungen und offene Fragen anhand des Migrationsrechts und des Missionsrechts (Religionsfreiheit)*. In: Baumeister, Martin; Böhnke, Michael; Heimbach-Steins, Marianne; Wendel, Saskia (Hg.): *Menschenrechte in der katholischen*

- Kirche. Historische, systematische und praktische Perspektiven. Paderborn: Verlag Ferdinand Schöningh, 103–115.
- Delgado, Mariano** (2019): Aufgeklärter Inklusivismus. In: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 103, 188–190.
- Denzinger, Heinrich** (2010): Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum/Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen. Lateinisch-Deutsch. Hg. von Peter Hünermann. 43. Aufl. Freiburg i. Br.: Herder.
- Epistola Sanctissimi Domini Nostri Leonis Divina Providentia Papae XIII ad Archiepiscopos et Episcopos ex Hispania, Italia et utraque America. De Christophoro Columbo (1892), in: Acta Sanctae Sedis 25 (1892/1893), fasc. 1, 3–7, hier 3.
- Gillner, Matthias** (1997): Bartolomé de Las Casas und die Eroberung des indianischen Kontinents. Das friedensethische Profil eines weltgeschichtlichen Umbruchs aus der Perspektive eines Anwalts der Unterdrückten (Theologie und Frieden 12). Stuttgart: W. Kohlhammer.
- Gmainer-Pranzl, Franz** (2019): Glaubende, Andersglaubende, Nichtglaubende Eine religionstheologische Besinnung in zehn Thesen. In: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 103, 272–286.
- Gründer, Horst** (1992): Welteroberung und Christentum. Ein Handbuch zur Geschichte der Neuzeit. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Mohn.
- Heydenreich, Titus** (Hg.) (1992): Columbus zwischen zwei Welten. Historische und literarische Wertungen aus fünf Jahrhunderten, Bd. 1 (Lateinamerika-Studien 30). Frankfurt a. M.: Vervuert Vlg.
- Heydenreich, Titus** (1995): Christoph Columbus – ein Heiliger? Politische und religiöse Wertungsmotive im 19. Jahrhundert. In: Warror, Gerhard; Heydenreich, Titus (Hg.): Columbus 1892/1992. Heldenverehrung und Heldendemontage. Frankfurt a. M.: Vervuert Vlg, 29–55.
- Höffner, Joseph** (†1972): Kolonialismus und Evangelium. Spanische Koloniaethik im Goldenen Zeitalter. Trier: Paulinus (die erste Auflage 1947 erschien unter dem Titel Christentum und Menschenwürde).
- Hösl, Vittorio** (1997): Moral und Politik. Grundlagen einer Politischen Ethik für das 21. Jahrhundert. München: C. H. Beck.
- Interkulturelle Theologie** (2019): Zeitschrift für Missionswissenschaft 45 (2/3).
- Papst Johannes Paul II** (1979): Predigten und Ansprachen bei der Reise in die Dominikanische Republik und nach Mexiko (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 5). Bonn 1979.
- Koschorke, Klaus; Ludwig, Frieder; Delgado, Mariano** (Hg.) (2012): Außer-europäische Christentumsgeschichte: Asien, Afrika, Lateinamerika 1450–1990 (Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen Bd. 6). 3. Aufl. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.
- Las Casas, Bartolomé de** (1888): Obras completas, Bd. 9. Hg. von Paulino Castañeda. Madrid: Alianza.
- Las Casas, Bartolomé de** (1994–1997): Werkauswahl. Hg. von Mariano Delgado. 4 Bde. Paderborn: Schöningh.
- Latourette, Kenneth Scott** (1956): Geschichte der Ausbreitung des Christentums. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

- Lichtenberg, Georg Christoph** (2002): *Sudelbücher*. Hg. v. Franz H. Mautner (Insel-Taschenbuch 792). Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Marzal, Manuel M.** (1992): Allgemeine Einführung. In: Schreijäck (1992), 7–33.
- Metz, Johann B.** (1991): So viele Antlitze, so viele Fragen. Lateinamerika mit den Augen eines europäischen Theologen. In: Ders.; Bahr, Hans-Eckehard (Hg.): *Augen für die Anderen. Lateinamerika – Eine theologische Erfahrung*. München: Kindler Verlag GmbH, 11–61.
- Nehring, Andreas; Tiesch, Simon** (Hg.) (2013): *Postkoloniale Theologien I. Bibelhermeneutische und kulturwissenschaftliche Beiträge* (Religionskulturen 11). Stuttgart: W. Kohlhammer.
- Nehring, Andreas; Wiesgickl, Simon** (Hg.) (2018): *Postkoloniale Theologien II. Perspektiven aus dem deutschen Sprachraum*. Stuttgart: W. Kohlhammer.
- Pittl, Sebastian** (Hg.) (2018): *Theologie und Postkolonialismus. Ansätze – Herausforderungen – Perspektiven* (Weltkirche und Mission 10). Regensburg: Pustet.
- Priesching, Nicole** (2008): Die Verurteilung der Sklaverei unter Gregor XVI. im Jahr 1839. Ein Traditionsbruch?. In: *Saeculum* 59 (1), 143–162.
- Priesching, Nicole** (2014): *Sklaverei in der Neuzeit*. Darmstadt: WBG.
- Priesching, Nicole; Grieser, Heike** (Hg.) (2016): *Theologie und Sklaverei von der Antike bis in die frühe Neuzeit* (Sklaverei – Knechtschaft – Zwangsarbeit 14). Hildesheim u. a.: Olms.
- Priesching, Nicole** (2017): *Sklaverei im Urteil der Jesuiten. Eine theologiegeschichtliche Spurensuche im Collegio Romano* (Sklaverei – Knechtschaft – Zwangsarbeit 15). Hildesheim u. a.: Olms.
- Rettenbacher, Sigrid** (2019): *Außerhalb der Ekklesiologie keine Religionstheologie. Eine postkoloniale Theologie der Religionen* (Beiträge zu einer Theologie der Religionen 15). Zürich: Theologischer Verlag Zürich.
- Rottländer, Peter** (1990): Die Conquista – auch ein Aufbruch zur Moderne. In: *Orientierung* 54, 223–227.
- Schmidt-Leukel, Perry** (2019): *Pluralistische Religionstheologie: Begründung und Perspektiven*. In: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 103, 247–259.
- Schreijäck, Thomas** (Hg.) (1992): *Die indianischen Gesichter Gottes*. Frankfurt a. M.: IKO.
- Sepúlveda, Juan Ginés de** (2018): *Democrates secundus. Zweiter Demokrat* (PPR 1.11). Herausgegeben, eingeleitet und ins Deutsche übersetzt von Christian Schäfer. Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog.
- Siebenmann, Gustav** (1995): Vom Gedenken zum Gezänk. Die Kolumbustage 1892 und 1992 im Vergleich. In: *Neue Zürcher Zeitung*, 27.–28. Mai 1995, 69–70.
- Siebenrock, Roman** (2019): „... am Ende der Tage wird es geschehen ...“ Auf dem Weg zu einer christlichen Theologie der Religionen als Zeichen der Hoffnung auf eine eschatologische Versöhnung und Erneuerung der ganzen Schöpfung. In: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 103, 218–233.
- Sievernich, Michael** (2009): *Die christliche Mission: Geschichte und Gegenwart*. Darmstadt: WBG.
- Stosch, Klaus von** (2019): *Methoden der Komparativen Theologie*. In: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 103, 234–246.

- Utz, Arthur; Gräfin von Galen, Brigitta** (Hg.) (1976): Die katholische Sozialdoktrin in ihrer geschichtlichen Entfaltung. Eine Sammlung päpstlicher Dokumente vom 15. Jahrhundert bis in die Gegenwart (Originaltexte mit Übersetzung). Aachen: Scientia Humana Inst.
- Verlinden, Charles; Schmitt, Eberhard** (Hg.) (1986): Die mittelalterlichen Ursprünge der europäischen Expansion. (Dokumente zur Geschichte der europäischen Expansion 1). München: Beck.
- Vitoria, Francisco de** (1995–1997): Vorlesungen. Völkerrecht, Politik, Kirche. Hg. von Ulrich Horst, Heinz-Gerhard Justenhoven, Joachim Stüben. 2 Bde. (Theologie und Frieden 7, 8). Stuttgart: W. Kohlhammer, 1995–1997.
- Warror Gerhard; Heydenreich Titus** (Hg.) (1995): Columbus 1892/1992. Heldenverehrung und Heldendemontage. Frankfurt a. M.: Vervuert Vlg.
- Wendel, Saskia** (2018): Weder Inklusion noch Exklusion. Ein religionstheologischer Diskurs mit postkolonialen Theorien. In: Pittl, Sebastian (Hg.): Theologie und Postkolonialismus. Ansätze – Herausforderungen – Perspektiven (Weltkirche und Mission, 10). Regensburg: Pustet, 139–155.

Über den Autor

Mariano Delgado, Prof. Dr. theol., Dr. phil., Dr. theol. h. c., Direktor des Instituts für das Studium der Religionen und den interreligiösen Dialog, Professor für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte an der Universität Fribourg. Email: mariano.delgado@unifr.ch