

Oskar Köhler

Der Mensch und die Menschheit

Jesuiten am Morgen der Neuzeit

Es gibt nicht nur, wie überall zu lesen ist, zwei Epochen der Societas Jesu, man kann heute bei näherem Zusehen drei Epochen ausmachen. Die *erste* beginnt mit der Gründungsbulle des Papstes Paul III. „Regimini militantis Ecclesiae“ von 1540 und endet mit dem Auflösungsbreve des Papstes Clemens XIV. „Dominus ac Redemptor noster“ von 1773 (die Eingangsworte der Dokumente, von denen das erste so kämpferisch klingt und ausgerechnet das zweite so versöhnlich, geben nichts her für die dazwischenliegende, fast zweieinhalb Jahrhunderte währende Geschichte). Die *zweite* Epoche beginnt mit der den Orden restaurierenden Bulle des Papstes Pius VII. „Sollicitudo omnium Ecclesiarum“ im Jahr 1814 – nach einem Interim von rund vierzig Jahren, in denen sich die Welt revolutionär verändert hat.

Das Ende dieser Epoche läßt sich nicht datieren, es gibt dafür kein Dokument eines Papstes oder eines Generalkapitels des Ordens. Aber P. Burkhart Schneider, der verdienstreiche und leider so früh gestorbene Ordenshistoriker, gibt einen Hinweis. Er datiert auf das Jahr 1773 „das Ende des Ordens als eines eigenständigen Verbandes mit einem eigenen Schulsystem, einer eigenen Missionsmethode, einer eigenen theologischen Schule“¹. Die zweite Epoche endet und die *dritte* Epoche beginnt nämlich dort, wo sich eine Art Renaissance der positiven Momente in der ersten Epoche abzeichnet, die Societas Jesu nicht mehr nur Schützenhilfe leistet für die kirchliche Reaktion gegen alles, was dem „Zeitgeist“ angelastet wird, sondern hervorragende Ordensmitglieder wieder eine „eigene“ Theologie und (im weitesten Sinn des Begriffs) Missionsmethode darstellen, nicht als eine Ordensdoktrin, die es (von einzelnen Entscheidungen abgesehen) nie gegeben hat, und durchaus, wie auch früher, in Kontext mit anderen Theologen, jedoch aus dem Geist ignatinaischer Spiritualität².

Eine anthropologische Wende

Was die erste und die dritte Epoche verbindet, ist eine theologische Anthropologie, welche sich darum bemüht, den endlichen Menschen als einen Partner des ewigen und doch in seinem Sohn Mensch gewordenen Gottes zu begreifen. Dies

soll hier in drei Hinsichten auf die erste Epoche des Ordens skizziert werden. In der *Lehre von der göttlichen Gnade* geht es um die Freiheit des von Gott gerufenen Menschen und zugleich um seine konkrete Situation, die zu ermitteln eine Aufgabe der vielgescholtenen „Kasuistik“ ist, der eingrenzenden Bestimmung jeweiliger Sündhaftigkeit. In der *Sozialphilosophie* geht es um das Verhältnis zwischen dem universalen göttlichen „Naturrecht“ und dem geschichtlich gewordenen „Recht der Völker“ und damit um die Pluralität des Genus humanum. Daß damit die mittelalterliche Identifikation der Christianitas mit der Menschheit problematisch geworden war, erwies sich konkret, als im Zeitalter der geographischen Entdeckungen die Verkündigung des christlichen Glaubens aus der europäisch-kontinentalen Binnenzone über die Meere hinweg hinausgerufen und die Frage gestellt war, wie die Identität des Evangeliums gewahrt und zugleich die missionarische *Akkommodation an die außereuropäischen Kulturen* gelingen kann.

Die heutige Aktualität dieser drei Komplexe muß nicht aufgewiesen werden. Die peinlichen Schwierigkeiten, welche manche Jesuiten in der Kirche erlebten, als sie den Weg in diese dritte Epoche ihres Ordens suchten, sind hier so wenig Thema wie gar eine die Kompetenz des Verfassers weit überschreitende, wenn auch gewiß reizende Synopsis von Jesuitentheologen seit der Mitte unseres Jahrhunderts. Weil aber die Sache selbst, um die es in den drei Hinsichten geht, heute in manchem Aspekt geradezu buchstäblich hautnah ist, muß die historische Erinnerung an die religiös-intellektuellen Anstrengungen von Jesuiten im 16. bis zum frühen 18. Jahrhundert nicht erst gegenwärtig gemacht werden.

Die Concordia des Menschenwillens und der Gnade und die Gewissensfälle

Unter dem Stichwort „Gnadenstreit“, das in der Unterscheidung vom Streit politischer Parteien oder Marktkonkurrenten durch das Kompositum „Gnade“ nur noch peinlicher wird, ist in die Lexika eingegangen, was an der Wende vom 16. zum 17. Jahrhundert Theologen über Gottes Allmacht und die Freiheit des Menschen ergübelten. Ein Streit war es freilich in der Tat; denn da standen sich hauptsächlich zwei Orden gegenüber: die sich strikt auf Thomas von Aquin berufenden Dominikaner und die Jesuiten, denen die römische Ordenskongregation 1593 gestattet hatte, von der Autorität des Aquinaten „nur aus schwerwiegenden Gründen und sehr selten“ abzuweichen. Doch schon bei einer Disputation in Salamanca im Jahr 1582 wurde die Lehre des hochangesehenen Dominikaners *Domingo Báñez* (1528–1604) abgelehnt, wonach Gott in seiner Vorherbestimmung, der „*Prædeterminatio physica*“, die Wirkung seiner Gnade ebenso absolut bestimmt wie als erste Ursache den Gang der natürlichen Welt. In den Mittelpunkt trat die 1589 erschienene Schrift „*Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis*“ des

Jesuiten *Luis de Molina* (1535–1600), dessen Name eines der „Gnadensysteme“ bezeichnet („Molinismus“).

Es entstand ein langer Streit, ob 8 oder 16 oder 25 Sätze Molinas zu verurteilen seien, und auch (wie es in solchen Fällen immer wieder geschah), ob er diese behauptet habe oder nicht. Wenn die Jesuiten dafür plädierten, das Gesamtproblem zu diskutieren, wollten sie keineswegs nur ihren Ordensbruder aus der Schußlinie bringen. Nach einer im August 1607 einberufenen, in dieser Sache letzten Sitzung der Kardinäle der römischen Inquisition entschied Papst Paul V., die Ansicht der Dominikaner folge nicht der Prädestinationslehre Calvins (dies war von Jesuiten vorgeworfen worden), und die Ansicht der Jesuiten folge nicht der Willenslehre des 431 in Ephesos förmlich verurteilten „Pelagianismus“ (dies hatten die Dominikaner vorgeworfen); eine Entscheidung sei nicht fällig. Gegenseitige Zensuren der Orden wurden verboten.

Man kann es einem Menschen nicht verübeln, wenn er den Eindruck hat, der „Gnadenstreit“ sei also ausgegangen wie das berühmte Hornberger Schießen. Wenn er aber nachdenkt über die heute auch in der Kirche so viel bemühten Menschenrechte und über die Würde des Menschen, kann er ahnen, was diesem manchmal auch so gnadenlos geführten „Gnadenstreit“ zugrunde lag. Und wenn ihm Gott weder der liebe Großvater irgendwo ist noch der Adressat, dem er seine persönlichen Schuldbriefe zuschreiben kann, ganz abgesehen von der gigantischen Greuelsomme der Weltgeschichte, dann kann ihn der Versuch des Jesuiten Molina, in einem „gleichzeitigen Zusammenwirken“ („*Concursus simultaneus*“) die „Übereinstimmung“ („*Concordia*“) des freien Willens mit dem Geschenk der Gnade zu finden, zutiefst bewegen.

Der 1553 in die *Societas Jesu* eingetretene spanische Theologe Luis de Molina hat „die menschliche Freiheit entschlossen ernst genommen“ und zugleich daran festgehalten, daß „Gott das ganze Heilsgeschehen in souveränen Händen hält (ohne immer neue Prädeterminationsanstöße)“³. Nach ihm ist die Freiheit des Menschen mit ihrer Entscheidungskraft aus der Erbsünde unverletzt hervorgegangen, und sind die in ihr gesetzten Akte nicht das Ergebnis eines jeweiligen göttlichen Eingriffs. Sie bedürfen freilich zu ihrer übernatürlichen Heilsqualität der göttlichen Gnade, die von der „zuvorkommenden“ Gnade zur „wirksamen“ Gnade wird in der freien Zustimmung des Menschen. In der natürlichen Ordnung aber wirkt Gott in der Freiheit des Menschen derart mit, daß er seinen Einfluß dem dabei frei bleibenden Geschöpf überläßt und so in dessen Akten, indem dieses sie setzt, zugleich mitwirkt – in einem „gleichzeitigen Zusammenlauf“.

Dem widersprachen die Thomisten, weil Gott immer „*Actus primus*“ und „*Prima causa*“, zuerst Handelnder und erste Ursache, sei, worauf Molina entgegnete, Gott habe diese freiheitliche Ordnung unter anderen möglichen Ordnungen selbst frei gewählt. In dieser Ordnung geschehe je nach den freien Entscheidungen den einen das Heil und den anderen das Unheil, ohne daß jedoch diese Ent-

scheidungen Grund oder Bedingung der göttlichen Prädestination sind (Absage an die Verdienstlichkeit gegenüber der Gnade). Wie aber ist die Souveränität Gottes so zu denken, daß diese dann nicht doch die menschliche Freiheit aufhebt und dennoch, indem sie diese gelten läßt, nicht selbst gemindert wird? Molina führt hier den seltsamen Begriff von der „Scientia media“ Gottes ein. Diese ist sein Wissen um die „Futuribilia“, um alle eventuell in aller Zukunft möglichen freien Handlungen der Menschen, und sie ist „media“, weil dieses Wissen in der „Mitte“ steht zwischen Gottes Erkenntnis der reinen Möglichkeiten und seiner Erkenntnis des Wirklichen. Das Wissen um die „Futuribilia“ gründet in der Gott allein eigenen „Supercomprehensio“, dem „Über“ zu allem geistigen Begreifen, dem ja die „Futuribilia“ (entgegen der heutigen Zukunftsforschung) verschlossen sind.

Es ist nicht leicht, in diesen scholastischen Begriffen zu finden, was uns unmittelbar angeht. Aber man muß nur die Erfahrung der Geschichte und deren Reflexionen einbringen und dazu die aufgrund der freiheitlichen Forschungen möglichen Eingriffe in die Natur, um die furchtbare Doppeldeutigkeit der von Molina dem Menschen zuerkannten Freiheit in den Blick zu bekommen. Im Concursus von Gott und Mensch kann Großes glücken und ist in der Menschheitsgeschichte Großes geglückt. Doch die Freiheit ist nicht nur Lust, sie ist zugleich Last. Die Jesuiten in der spanischen Spätscholastik haben den neuzeitlichen Humanismus ernst genommen, doch damit auch seinen ganzen Ernst. Als das Buch Molinas erschien, hatte der Dreißigjährige Krieg mit seinen das Abendland verheerenden Schrecken noch nicht begonnen, allseits geführt im Namen Gottes und des Evangeliums, geschehen aber in den freien Entscheidungen für die Macht. Rund dreihundert Jahre später hat ein bis dahin vergleichsloser Krieg mit der Atombombe die Menschheit vor die Frage geführt, ob es für sie eine Zukunft gibt, haben die möglichen Folgen der industriellen Technik die apokalyptischen Prophetien an den Horizont des Berechenbaren gerückt. Da wird der abstrakte Begriff der göttlichen „Scientia media“ sehr konkret.

Was bedeutet es, daß Gott nicht nur in seiner Allwissenheit alles abstrakt Mögliche erkennt, sondern die „Futuribilia“ konkreter Entscheidungen kraft menschlicher Freiheit? Man möchte glauben und hoffen, daß Gott in der von ihm gewählten und vor sich selbst verantworteten Ordnung die „Futuribilia“ in seinen liebenden Händen hält.

Im Grund hat Luis de Molina eine Geschichtstheologie vorgetragen. Nun war in der 1599 vom Ordensgeneral Claudius Acquaviva erlassenen „Ratio studiorum“ das Studium der Geschichte nicht vorgesehen (in der römischen „Gregoriana“ wurde erst 1932 eine eigene Fakultät für Kirchengeschichte eingerichtet). Doch lange Zeit vor dem Historismus hat Molina als Theologe das Problem der Geschichte gesichtet – Dokument der Modernität der Societas Jesu.

Im Streit um die Gnadenlehre des Luis de Molina zeigt sich auch, daß das Ver-

hältnis der Jesuiten zum Papsttum nicht auf die übliche, vor allem auf das 19. Jahrhundert zurückgehende simple Ebene gebracht werden kann. Papst Clemens VIII. (1592–1605), ein frommer Mann, ein hochgebildeter Jurist, besorgt um die Wiederanerkennung der katholischen Kirche in ganz Europa, die er aber durch seinen exzessiven Nepotismus schädigte, war kein Freund der Societas Jesu, hat sogar die Einberufung einer Generalkongregation befohlen, auf welcher die Macht des Ordensgenerals Acquaviva eingeschränkt werden sollte (darin übrigens auch mit einzelnen Jesuiten einig). Im Gnadenstreit neigte er den Thesen der Dominikaner zu, ohne daß es trotz 68 Sitzungen zu einer Entscheidung kam. In diesen Zusammenhang gehört es, daß der spanische Jesuit *Gabriel Vázquez* (1549–1604) im Kolleg von Alcalá darüber diskutierte, ob ein gegenwärtig regierender Papst „de fide“ als der rechtmäßige Nachfolger Petri anzusehen sei. Auch der Jesuit *Robert Franz Bellarmin* (1542–1621) wäre beinahe nicht „Kirchenlehrer“ geworden (dazu 1931 von Pius XI. erhoben); der 1599 von Clemens VIII. zum Kardinal ernannte Theologe warf in einer der Disputationen über die Gnadenfrage dem Papst vor, er verstünde als Jurist von dem ganzen Problem nichts, womit der Jesuit gewiß recht hatte, jedoch sich nicht gerade als Musterbeispiel des Gehorsams erwies. Er mußte es büßen und 1602 als Erzbischof von Capua Rom verlassen. Nach dem Tod dieses Papstes 1605 wieder in Rom, wären seine Thesen über die nur „indirekte“ Macht des Papstes in „zeitlichen Dingen“, die auch Papst Paul V. nicht gefallen konnten, „beinahe“⁴ auf den Index gekommen.

Was wie der Ausgang des Hornberger Schießens in der Sicht des Common sense erscheinen kann, die Entscheidung des Papstes Paul V. von 1607, die Gnadenfrage offen zu lassen, war eines der weisesten Urteile des Lehramts. Denn es ist in der Tat besser „eher das verborgen Geordnete in scheinbarer Nichtordnung stehen zu lassen, als durch ungeduldigen Systemzwang doch nur zu einer gefährlichen Scheinordnung zu gelangen“⁵. Dies gilt insbesondere, wenn über die Wesenheit Gottes nachgedacht wird. Doch es läßt sich fragen, ob es nicht auch gilt für die Gewissensentscheidung in der natürlichen Sittenordnung – eine gewiß aktuelle Frage.

Das Verhältnis zwischen der menschlichen Freiheit und der göttlichen Gnade ist das theologische Fundament dessen, was in den „Moralsystemen“ für das praktische Leben vorgelegt wird. Auf diesem Feld nun wurden die Jesuiten lang anhaltend diskriminiert, weil ihre „*Kasuistik*“, die nicht nur von ihnen geübte Methode, die allgemeinen Normen des Sittengesetzes auf „Gewissensfälle“, „*Casus conscientiae*“, hin auszulegen, von einem so bedeutenden religiösen Denker wie Blaise Pascal fundamental angegriffen wurde. Von daher und von den sich auf Augustinus berufenden Jansenisten stammt der Begriff „Jesuitenmoral“, mit dem eine rationalistisch schlaue Berechnung von Verhaltensweisen unterstellt wird, mit denen einer sozusagen gerade noch „durchkommen“ und sich areligiös am Ruf Gottes „vorbeimogeln“ kann. Nun konnte gewiß die Separierung speziel-

ler Lehrstühle für „Gewissensfälle“ von der zur Dogmatik gerechneten Moraltheologie (so die „Ratio studiorum“ von 1599) in einen „Laxismus“ führen, in dem sehr schnell von der Einhaltung der Gebote dispensiert wurde. Meinungen dieser Art vertrat bei den Jesuiten auch der Spanier Antonio de Escobar y Mendoza in seiner Schrift von 1627, die in mehr als 50 Auflagen erschien; auf sein Kompendium der Moraltheologie hat sich Blaise Pascal in seinen „Lettres à un provincial“ (1657) 67mal polemisch bezogen.

Beim Kampf der Jesuiten gegen die Schwestern im Kloster Port-Royal, die sich weigerten, ein gegen den Jansenismus gerichtetes „Formulaire“ zu unterschreiben, und denen Papst Clemens XI. 1705 nicht einmal den Rückzug in „gehorsames Schweigen“ gestattete, ist die spontane Sympathie im Namen des Gewissens auf der Seite der Schwestern und ihres Freundes Blaise Pascal. Aber wie zumeist in der Geschichte, und auch in der „geistlichen“, sind die Probleme vielschichtiger, als sie in einem nachträglichen Resümee erscheinen. Es ist auszugehen vom Trienter Konzil, das 1551 beschlossen hatte, der Beichtende müsse das „Urteil“ des Beichtvaters ermöglichen, indem er die „Ursache“ einer Sünde bekennt, und er müsse die Sünden „einzeln und im besonderen“ beichten, damit der Beichtvater die Buße angemessen festsetzen könne (DS 1679). Nicht weniger prekär als die Lage des Beichtenden ist ohne Zweifel die Lage des Beichtvaters in seiner Verantwortung, zwischen Rigorismus und Laxismus einen „richterlichen Spruch“⁶ zu setzen.

Wie in jedem Rechtssystem – und diesem wurde beim Konzil von Trient die Beichte zugeordnet – kann die Kasuistik den Sinn haben, die Individualität eines jeden einzelnen Falles zu respektieren, wenn sie auch diesen Sinn im Hang zu einer Systematisierung, zu einer Typik der Fälle und Umstände (und dies ist das Problem einer jeden Kasuistik) wieder beeinträchtigt. Im Grund aber kann man sagen, daß die Lehrstühle der Jesuiten für „Gewissensfälle“ eine Annäherung an den Geist des neuzeitlichen Individualismus jedenfalls darstellen konnten.

In diesen Zusammenhang gehört die moraltheologische Theorie des „Probabilismus“, welche heute skurril anmutet, aber eine aktuell tiefe anthropologische Grundlage hat. Sie wurde hauptsächlich von Jesuiten vertreten, wenn auch eine klassische Formulierung von dem Dominikaner Bartholomé de Medina (gest. 1580 in Salamanca) stammt: Wenn eine Meinung „probabilis“ (wahrscheinlich) ist, darf man ihr folgen, auch wenn die gegenteilige Meinung „probabilior“ (wahrscheinlicher) ist. Welches Echo diese Theorie fand, kann man auch daran ablesen, daß die „Medulla theologiae moralis“ des westfälischen Jesuiten *Hermann Busenbaum* (1600–1668) bis zum Jahr 1776 mehr als 200 Auflagen erlebte. Nun waren die Probabilisten gewiß keine Vertreter neuzeitlicher Emanzipation; ihr Anliegen war es, der individuellen Freiheit den rein gesetzlichen Bindungen gegenüber einen tunlichst großen Spielraum zu lassen, und dies vor allem deshalb, um den einzelnen nicht in seinem Gewissen zu überfordern. Ihre radikalen Geg-

ner waren die „Tutoristen“, die Anwälte des Gesetzes, das der „Sicherheit“ halber auch dann zu befolgen ist, wenn es „wahrscheinlich“ oder „wahrscheinlicher“ nicht im Gewissen verpflichtet, es sei denn, daß eine andere, jedoch ebenfalls gesetzlich bestimmte Verpflichtung entgegensteht. In den moraltheologischen Diskussionen entstand der Begriff des „Äquiprobabilismus“, wonach sich jemand klüger verhält, wenn er dem im Gesetz formulierten Guten folgt, es sei denn, es sei „wahrscheinlich“ oder „annähernd wahrscheinlich“ („aequiprobabilis“), daß ein gesetzlich nicht gebotenes Verhalten gleich gut oder besser ist. Diese Moraltheologie vertrat besonders Alfons von Liguori, der Gründer des Redemptoristenordens (1732), der auch das Werk des oben genannten Jesuiten Hermann Bussenbaum einbezog.

Es ergeht dem heutigen Betrachter dieser Moralsysteme nicht anders als beim Gnadenstreit. Wenn er jedoch nicht in den Tag hinein lebte oder lebt, dann kennt er die Situationen, in denen es ihm aus guten (gut erscheinenden) Gründen nicht möglich war, der sittlichen Norm zu entsprechen, und er versuchte, in einer Art gesetzlosem „Niemandland“ zurechtzukommen. Modern ausgedrückt: Die probabilistischen Jesuiten haben Neurosen verhindert. Sie sind jedoch auch nicht in jenes Ungefähr ausgewichen, in dem heute die Rede vom mündigen Christen allzu leicht aus dem Mund fließt, ohne daß die Mündigkeit als eine Last der Freiheit empfunden wird.

Nun besteht freilich die Malaise des Probabilismus, auf welche Bernhard Häring schon früh hingewiesen hat, darin, daß auch seine Vertreter „die evangelische Freiheit mit der Waffenrüstung der Legalisten vertreten mußten“, also ebenso unter dem Bann der Verrechtlichung allen geistlichen Lebens standen wie die „Tutoristen“. Vor allem aber ist zu beachten, daß sich in der nachtridentinischen Zeit „die Diskussion innerhalb einer auf den Beichtstuhl und hauptsächlich auf das ‚Richteramt‘ des Beichtvaters ausgerichteten Moraltheologie abspielte“⁷. Da konnte es dann sein, daß das „Ego te absolvo“, das „*Ich* spreche dich los“ so laut war, daß die Versöhnung des Sünders mit der Gemeinde „In nomine Patris ...“, „Im Namen des Vaters ...“, wie ein unhörbarer Nachklang wirkte. Die heute zu beklagende Abwendung vom Bußsakrament hat eine lange Vorgeschichte, deren Momente nicht nur Genußsucht und Leichtfertigkeit oder die autonome Moral sind. Dazu haben auch manche Jesuiten im Beichtstuhl beigetragen, und ihre Rolle in dieser Funktion an den fürstlichen Höfen war einer der komplexen Gründe, weshalb sich seit der Mitte des 17. Jahrhunderts gerade innerhalb der katholischen Länder die Animosität gegen die Jesuiten mehr und mehr steigerte, bis es 1773 zur Auflösung des Ordens kam⁸.

Wenn auch die Jesuiten mit ihrer probabilistischen Moraltheologie abhängig waren von der allgemeinen Gesetzesmentalität in der Kirche, so haben sie doch mit dieser Methode versucht, dem humanistischen Pluralismus und den sozialen Veränderungen zu entsprechen, welche die Einheitlichkeit der mittelalterlichen

Welt (die so einheitlich gar nicht war) ablösen. Es war in allen Lebensbereichen immer schwieriger geworden, einen „sicheren“ Weg zu gehen, und desto stärker wurde das Bedürfnis nach Sicherheit, auch hinsichtlich des ewigen Heils (auch der heutige Fundamentalismus ist eine ähnliche Reaktion). Wenn in solcher Lage sich die Jesuiten mit einem „probabilis“ guten Handelns begnügten, dann mußte dies keineswegs der Rat zur Bequemlichkeit sein, sondern entsprang der Einsicht, daß einer gerade im „probabilior“ scheitern kann, und dem Respekt vor der menschlichen Würde des gottgeschenkten freien Willens⁹.

Man kann dies ein optimistisches Bild vom Menschen nennen und es im Zusammenhang mit der Aufklärung sehen¹⁰. Doch weder die Aufklärung, die keineswegs nur „platt“ war, noch die Jesuiten mit ihrem Probabilismus huldigten einem blinden Optimismus; sie wußten sehr wohl um die dunklen Schatten des menschlichen Daseins. In dieser Perspektive ist auch der keineswegs noble Kampf der Jesuiten gegen Blaise Pascal zu sehen. Der abgründigen Tiefe seines Bildes vom Menschen, der zwischen „Misère“ und „Grandeur“ ein „Schilfrohr“ ist, das ein Wassertropfen töten kann, aber im Wissen darum, daß es sterblich ist, erhaben über das Weltall ist, wollten sie ein wenig Licht der „Oberfläche“ entgegenhalten, indem sie in ihrer Moralthologie etwas Raum für menschliche Lebensfreude ließen, ohne welche dieses Wissen kaum einer aushalten kann.

Zugleich aber ist diese Pastoral von nüchterner Klugheit geprägt. Man kann dies auch feststellen, wenn man in den „Geistlichen Übungen“ des Ignatius von Loyola liest. Sie sind in ihren methodischen Anleitungen für den „Exerzitienmeister“ gewiß kein Betrachtungsbuch, aber sie sind klug und menschenfreundlich zugleich, indem sie die „Beschaffenheit“ der Teilnehmer beachtet wissen wollen, „damit nicht einem, der ungebildet ist oder schwache Fähigkeiten hat, Dinge vorgelegt werden, die er nicht leicht tragen und durch die er keinen Fortschritt machen kann“¹¹. Gewiß haben sich nicht alle „Exerzitienmeister“ und „Seelenführer“ daran gehalten – mit Folgen, die anonym geblieben sind, aber auch solchen, die in Biographien manifest wurden. Doch die durchaus moderne Pädagogik des Ignatius selbst kann darin gesehen werden, daß er den Exerzitienleiter „ganz rationell, aktiv, mit klarem Bewußtsein vorgehen läßt“, so daß, wer aus den Exerzitien „herauskommt“, die höchste Stufe der Gottesliebe „noch nicht erreicht haben muß, aber den Weg kennen soll“, der ihm in der Welt und zugleich frei von ihr gewiesen ist¹².

Die Modernität der Jesuiten am Morgen der Neuzeit sollte sich insbesondere erweisen in ihrem Versuch, sich dem neuzeitlichen Pluralismus auch dort zu stellen, wo er das Bild einer christlichen Welt am stärksten bedrohte, in der Entdeckung fremder Kulturwelten.

Das universale Naturrecht und das Recht der Völker

Die Gnadenlehre und das Moralsystem, die Jesuiten im 16./17. Jahrhundert vertraten, stellen eine Phase dar in der uralten und endlosen Geschichte der Frage, wer der Mensch ist. In eine die Möglichkeit des Menschen zu übersteigen scheinende Dimension kommt diese Frage, wenn sie heraustritt aus dem Horizont eines geschichtlich bestimmten Weltbilds, außerhalb dessen es nur „Barbaren“ gibt, hinein in den Horizont der ganzen Menschheit. Was dies bedeutet, ist heute offenkundig, weil alle Menschen global bedroht sind, und die Bedrohung nur global abgewehrt werden kann. Global aber ist nur die bedrohliche Technik selbst, und die „Menschheit“ ist ein abstrakter Begriff, kein Handlungssubjekt.

Im 16. Jahrhundert stellte sich das Problem noch relativ „harmlos“. Es ging darum, daß auch die „Heiden“ in den Ländern der Kolonialmächte wahrhaft Menschen sind. Der spanische Dominikaner Francisco de Vitoria (gest. 1546) ist berühmt geworden durch seinen Auftritt vor Kaiser Karl V. im Jahr 1534 und durch seine eine gewisse Kolonialethik einleitende These vom Recht der Völker im „ganzen Erdkreis“, welche „in irgendeiner Weise“ zusammen die eine „Res publica“ darstellen. Der zwei Jahre nach Vitorias Tod geborene Jesuit *Francisco de Suárez* (1548–1619) hat diesen im Himmel verankerten „totus orbis“ in seinem „Tractatus de legibus ac Deo legislatore“ (1612) gleichsam auf die Füße gestellt. Auch seine Lebensgeschichte veranlaßt, die gängige Vorstellung von der Societas Jesu zu modifizieren. Suárez hatte alle Mühe, in diesen Orden aufgenommen zu werden, man hielt ihn für unbegabt; dann wurde er mehrfach von einem Ordensbruder bei der Inquisition angezeigt. Mit seiner originellen Pastoraltheologie fiel er bei Papst Urban VIII. in Ungnade, weil er die Möglichkeit einer schriftlichen Beichte vertrat (Paul V. war ihm dann gnädig).

Wie Molina in seiner Gnadenlehre die endliche Freiheit des Menschen ernst nahm, so suchte Suárez einen Bezug herzustellen zwischen dem universalen göttlichen Naturrecht und dem in der Geschichte jeweils ausgebildeten Recht der Völker. Daß er damit die Geschichte ernst nahm, zeigt sich auch in seiner Auseinandersetzung mit dem schon genannten Ordensbruder *Gabriel Vázquez*, der die Verpflichtung des Sittengesetzes in der natürlichen Vernunft begründet sah, während für Suárez das Gesetz verpflichtet in einem Akt des in der Geschichte gestaltenden Willens in eins mit dem Intellekt (der Ordensgeneral Acquaviva ließ 1606 bei der Edition der Werke des Vázquez alle gegen Suárez gerichteten Stellen tilgen – gewiß ein Akt fragwürdiger Ordensdisziplin).

Suárez geht, insoweit in der Tradition des Nominalismus, von den konkreten Verhältnissen aus, um an ihnen die Begriffe der Vernunft zu überprüfen. Gott setzt als „Gesetzgeber“ den Handlungen der Menschen den Rahmen von Sittlichkeit und Verwerflichkeit, aber sein Wille erschöpft nicht das ganze Gutsein oder Bösessein in der menschlichen Einhaltung oder Übertretung des natürlichen Ge-

setzes. Es geht hier um den gleichen „*concursum simultaneum*“ wie in Molinas Gnadenlehre. Dieses theologische Prinzip überträgt Suárez auf die Sphäre des Rechts in seiner Unterscheidung des *Ius gentium* (Recht der Völker) vom *Ius naturae* (dem von Gott gesetzten Naturrecht). Die Gebote im Recht der Völker besitzen nicht „den Charakter einer aus der Natur der Sache kraft eines Vernunftschlusses entspringenden Notwendigkeit“. Was aber nicht „notwendig“ ist, das ist geschichtlich, und deshalb „kann das Recht der Völker nicht in dem gleichen Grade wie das natürliche Recht unveränderlich sein“¹³.

Wie aber ist das *Ius gentium* entstanden? Suárez unterscheidet es vom *Ius civile* als der Rechtsordnung eines einzelnen Volkes, das im geschriebenen Gesetz formuliert ist; das *Ius gentium* ist „durch die Gewohnheit aller Völker entstanden und verpflichtet alle“ als ungeschriebenes Recht. Um zu unterstreichen, daß das Recht der Völker nicht aus der gottgeschaffenen „Natur“, sondern aus der geschichtlichen „Gewohnheit“ stammt, korrigiert er sich: Das *Ius gentium* ist „bei fast allen Völkern im Gebrauch“. Er legt Wert auf diese Einschränkung, weil so deutlich werde, „daß sich in diesem Recht nicht eine absolute, naturgegebene Notwendigkeit findet, daß es nicht allen Völkern ohne Ausnahme gemeinsam sein muß“¹⁴.

Was bei Suárez ganz konkret und nicht von einer übernatürlichen Ordnung her in den Blick kommt, und was in seinem Zeitalter weltgeschichtliche Relevanz bekommen hat, ist das „*Genus humanum*“, die Menschheit, deren Einheit er ausdrücklich nicht von der biologischen Gattung her begründet, sie vielmehr „in gewissem Sinn politisch und moralisch“ nennt. Denn wie immer auch sich eine Stadt oder ein Staat als eine „*Societas perfecta*“ verstehen mag, „so ist doch jede dieser Gemeinschaften in gewisser Weise ein Glied des großen Ganzen, der Menschheit; denn niemals sind diese Gemeinschaften einzeln so selbständig, daß sie nicht einer gewissen gegenseitigen Hilfe und eines Zusammenlebens und Zusammenarbeitens bedürfen“¹⁵. Was da ein Jesuit zu Anfang des 17. Jahrhunderts publiziert hat, sechs Jahre vor dem Beginn des Dreißigjährigen Krieges, in welchem das Abendland seine eigene Einheit begraben hat, ist dreieinhalb Jahrhunderte später ein Menetekel.

Suárez wußte sehr wohl, wovon er schrieb in einer Zeit, als eben dieses Abendland die Welteroberungen in der Identifikation mit dem *Genus humanum* legitimierte und sich die Machthaber, mit welchen Theorien auch immer, an die Stelle des göttlichen Gesetzgebers setzten. Seine Äußerungen über die Sklaverei, welche er eine „gegenwärtig bestehende Straftat“ nennt, und ebenso seine Thesen über den „gerechten Krieg“ müssen den heutigen Leser enttäuschen, wenn er nicht auch den Lehren dieses Jesuiten zugesteht, was dieser prinzipiell formuliert hat: die Wandelbarkeit des Rechts der Völker.

Suárez hat im Eingang seines Traktats die „Schwierigkeit“ genannt, „daß ein allen Völkern gemeinsames Recht, das auf dem Willen oder der Überzeugung der

Menschheit beruht, nicht vorstellbar erscheint“, dieweilen der menschliche Geist so beschaffen ist, „daß es so viele Meinungen wie Köpfe gibt“¹⁶. Doch er ist nicht in die These ausgewichen, es könne also die Entstehung eines gemeinsamen Rechts aller Völker nicht menschlichen Ursprungs, sondern nur Sache des göttlichen Gesetzgebers sein. Er setzt sein Vertrauen auf die „Gewohnheiten“, auf die Geschichte der Menschheit – ein uns heute unbegreiflich erscheinender Optimismus. Er hat jedoch bei Suárez seinen Grund darin, daß der Schöpfer den Menschen so geschaffen hat, daß diesem die Möglichkeit gegeben ist, auch dessen fähig zu sein, was menschenunmöglich erscheint. Ist eine solche Prämisse nicht unabdingbar für den Aufgang der Menschheit aus dieser nur technisch unifizierten „One World“?

Suárez hat auch die Religion einen Bestandteil des Völkerrechts genannt und auf das Opfer sowie auf den besonderen Stand in den Kulthandlungen verwiesen. In diesen Perspektiven stellte sich die Frage, wie das Evangelium so zu verkünden ist, daß sein Adressat nicht nur die Völker der bisherigen Christianitas sind, sondern das Genus humanum.

„Machet zu Jüngern alle Völker“

Papst Johannes Paul II. hat den italienischen Jesuiten und Chinamissionar Matteo Ricci (1552–1610) mehrfach als Beispiel für die Glaubensverkündigung in der Weltkirche genannt. Er konnte dies eher beiläufig sagen, weil Pius XII., seinem Vorgänger folgend, am 8. Dezember 1939¹⁷ entschieden hatte, daß „Zeremonien zu Ehren des Konfuzius als Akte bürgerlichen Kultes nicht zu mißbilligen sind“. So hatte freilich schon der Jesuit Martino Martini 1656 in Rom gegen die Angriffe auf Riccis Missionsmethode im „Ritenstreit“ argumentiert und die Duldung durch Papst Alexander VII. erreicht. Doch nach langen und komplizierten Auseinandersetzungen, in denen Charles Maigrot, Apostolischer Vikar von Fukien (1681), eine besonders unheilvolle Rolle spielte, hat Papst Benedikt XIV. 1742 die missionarische Akkomodation an kulturelle Überlieferungen in China und 1744 auch für Indien verboten.

Die lange in der Literatur nachklingende Kontroverse darüber, ob die Jesuiten recht hatten oder der Papst, war schon nach dem Ersten Weltkrieg in eine weltgeschichtlich neue Dimension gerückt und damit auch die Lage der christlichen Weltmission. Im Jahr 1926 hat Pius XI. das Rundschreiben „Rerum Ecclesiae“ herausgegeben, in einem Brief an die kirchlichen Oberen in China die Bemerkung angefügt, es sei die Haltung der Kirche, sich überall an die dort geltenden „Gesetze und Einrichtungen anzupassen“, und die sechs ersten Chinesen zu Bischöfen geweiht. Er entgegnete damit den Vorwürfen, die Kirche mische sich in die chinesische Politik ein, welche Verdächtigungen historisch freilich sehr verständlich

waren. Denn die im 18. Jahrhundert im wesentlichen gescheiterte christliche Mission hatte 1842 wieder begonnen, nachdem China in dem Krieg unterlegen war, den Großbritannien wegen des Opiumhandels begonnen hatte.

Papst Pius XII. versuchte eine lehramtliche Kontinuität zu seinem Vorgänger Benedikt XIV. herzustellen, indem er von einer inzwischen eingetretenen Säkularisierung der konfuzianischen Riten ausging. In der Tat hatte der Konfuzianismus mit dem Ende des chinesischen Kaisertums (1911/12) eine wesentliche Grundlage verloren, und neben den inneren Erschütterungen trugen die europäischen Einflüsse zur Zerstörung des traditionellen chinesischen Weltbilds bei. Die alte missionstheoretische Frage, ob die Christianisierung von einer Tabula rasa der angebotenen Kulturen auszugehen habe, schien also durch die Fakten beantwortet zu sein. War dies ein Glück hinsichtlich des „Missionsbefehls“, den der auferstandene Christus seinen Jüngern erteilt hatte – oder war dies eher ein Verlust an religiöser Potenz in der Menschheit? Andererseits: Ist es denn möglich, daß der in Israel und im Imperium Romanum geschichtlich fundamental geprägte christliche Glaube mit seinem absoluten Anspruch die religiösen Überlieferungen anderer Kulturen ernsthaft in sich aufnehmen kann, ohne seine Identität in einem globalen Synkretismus zu verlieren oder aber die anderen Überlieferungen so lange zu interpretieren, bis diese ihre eigene Identität verloren haben? In diesem Aspekt haben die Missionstheorien und -praktiken der Jesuiten im 16. bis zum frühen 18. Jahrhundert eine geradezu bestürzende Bedeutung.

Nun ist die Missionsgeschichte dieser Jahrhunderte ein höchst verschlungener Komplex. Die Berufung der Kolonialmächte Spanien und Portugal auf die päpstlich gewährten Rechte ihres „Patronats“ in der Mission konkurrierte mit dem Jurisdiktionsanspruch der Päpste, die Missionsorden (besonders die Dominikaner, Franziskaner und Jesuiten) standen sich mit peinlicher Eifersucht gegenüber; die Hierarchie, auf Einheit bedacht, konnte zentralistisch vereinfachen, und die Orden in ihren internen und missionarischen Besonderheiten konnten jedes Planungskonzept stören; das Wissen um die sehr unterschiedlichen Bedingungen in den neuen Ländern, in den Hochkulturen Asiens und in den indianischen und afrikanischen Stammeskulturen stand noch in den Anfängen. Die in diesem Datenkranz entfalteten Missionstheorien lassen sich, etwas zugespitzt, in einem Spektrum sehen, das von der Idee einer Übertragung der abendländischen Christenheit in die ganze Welt bis zu der Vorstellung reicht, die Missionierung der Menschheit könne gleichsam ab ovo beginnen wie die Apostel in der Urzeit der Kirche¹⁸. Alle diese Theorien und Praktiken waren in ihrer Zeit geschichtlich zu rechtfertigen, und oft erschienen sie auch in wechselseitigen Kombinationen. Die Wirksamkeit der Jesuiten war selbst alles andere als einhellig. Und doch haben gewichtige Repräsentanten der Societas Jesu einen „Paradigmawechsel“ in der Missionsgeschichte angestrebt, gegründet in der Moralthologie Molinas und der Gesellschaftslehre des Suárez.

Es ist bezeichnend, daß ein spanischer Jesuit, *José de Acosta* (1540–1600), die Geschichtlichkeit der christlichen Mission in seiner Schrift „*De natura novi orbis et De procuranda Indiorum salute*“ (1588) entdeckt hat. Er war seit 1571 als Theologe in wichtigen Positionen in Peru und zeigte sein Selbstbewußtsein, als er, wieder in Europa, wie auch andere Jesuiten die Macht des nach Ignatius tatkräftigsten, aber auch sehr eigenwilligen Ordensgenerals Acquaviva (1581–1615) eingeschränkt wissen wollte, insofern in Übereinstimmung mit Papst Clemens VIII. Acosta mußte sich fügen. Im Blick auf den „neuen Erdkreis“ hat er drei Epochen der Missionsgeschichte unterschieden: die Mission der apostolischen Zeit, die Mission bei Völkern, die christlichen Fürsten unterworfen waren (also die Mission nach Konstantin d. Gr. und im Mittelalter), und die jetzige Mission bei Völkern außerhalb des christlichen Herrschaftsbereichs. Anders als sein systematisch denkender Ordensbruder Suárez, der sich in seinem Traktat von 1619 auf ein zumindest „fast“ allen Völkern gemeinsames Recht bezog, sah Acosta bei den Indianern jene Voraussetzungen nicht gegeben, welche die Japanmission seines älteren Ordensbruders Franz Xaver (1506–1552) ermöglicht hatten: Ohne militärischen und politischen Schutz können nach Acosta Indianer nicht bekehrt werden.

Dieses Problem hat auch den spanischen Jesuiten *Alfonso Salmerón* (1515 bis 1585) umgetrieben. Er kritisierte die traditionelle Lehre, wonach zwar niemand zur Taufe gezwungen werden darf, jedoch Völker, welche die Verkündigung des Evangeliums verhindern, militärisch bekämpft werden können. Aber dieser Theologe, der – einer der ersten Gefährten des Ignatius von Loyola – am Konzil von Trient teilgenommen hatte, wo man sich aber den neuen Missionsproblemen nicht stellte, hat dann doch angesichts der praktischen Situation Zweifel, ob seine Kritik an der Tradition berechtigt ist. Er drückt dies geradezu dialektisch so aus: Er würde die These, daß die Zulassung der Missionare mit Waffengewalt zu erzwingen sei, keineswegs schlechthin ablehnen, würde ihm nicht die Exegese, dies erlaube Christi Missionsauftrag, „allzu gepreßt“ erscheinen.

Ein wichtiges Merkmal für die Mission in Stammeskulturen während dieser Zeit ist die Ansicht, daß keine Indianer zu Priestern geweiht werden können, vertreten auch von José de Acosta, darin konform mit dem Konzil von Lima 1567/68. Ein in Mexiko geborener Jesuit versuchte mit einem Antrag beim Ordensgeneral Acquaviva dieses Tabu zu durchbrechen, was jedoch nach langen römischen Beratungen abgelehnt wurde. Auch aus den berühmten Indianerreduktionen der Jesuiten in Paraguay, seit 1610 auf Weisung Acquavivas entstanden (er kritisierte die ursprüngliche Praxis, als Wandermissionare aufzutreten), ist kein einheimischer Priester hervorgegangen. Die Reduktionen, sehr verdienstlich im Kampf gegen die Sklavenjäger, waren durchaus patriarchalisch organisiert, mit einem Einschlag genossenschaftlicher Momente im Ackerbau (als 1750 ein Teil von Paraguay an Portugal kam und die Indianer sich begreiflicherweise gegen eine

Umsiedlung in spanisches Gebiet wehrten, kam es zum Vernichtungskampf gegen diese Reduktionen). Auch in Brasilien, wo die Jesuiten (dort seit 1556) die Katechumenen lange bis zur Taufe und die Getauften noch länger bis zur Teilnahme an der Eucharistie warten ließen, wurde kein Indio zur Priesterweihe zugelassen.

Als „Protektor der Indianer“ ist der Dominikaner Bartolomé de Las Casas in die Geschichte eingegangen. Im Jahr 1547 nach hingebender Wirksamkeit in der Mission und Gründung befriedeter Siedlungen der Indios im Kampf gegen spanische Siedler, Beamte und Kaufleute wieder in Spanien, veröffentlichte er die „Relación de la destrucción de las Indias“ (1552), welche die Mißstände scharf kritisierte, woraus ein lange wirkendes pauschal negatives Bild Spaniens in Europa entstand. Doch einem geschichtlichen Dilemma konnte auch er nicht ausweichen: Er förderte zugunsten der Indianer die Einführung von Negersklaven, was er später tief bereute. Man kann Las Casas einen Utopisten nennen, wenn man einräumt, daß es ohne Utopie keine Zukunft gibt.

Obwohl die Indianerreduktionen der Jesuiten (in Ansätzen auch bei anderen Missionsorden) der spanischen Krone unterstellt waren, zeigen doch auch diese Versuche, eine kleine „heile Welt“ aus den allgemeinen Machtverhältnissen auszusparen, gewisse utopische Züge. Erstaunlich, wenn auch keineswegs singulär in diesem Zeitalter, mutet die auf die Vision des Joachim von Fiore (gest. 1202) von einem „Reich des Heiligen Geistes“ zurückgehende Utopie des Jesuiten *Antonio Vieira* (1608–1697) an. Er war 1612 mit seinen Eltern nach Brasilien gekommen und widmete sich, seit 1623 Ordensmitglied, zunächst diplomatischen Aktionen im Dienst des portugiesischen Königs; 1653 wieder in Brasilien, kämpfte er zusammen mit anderen Jesuiten äußerst entschieden gegen die Sklaverei, woraufhin diese Männer 1661 nach Portugal deportiert wurden. Dort nun entfaltete Vieira seine eschatologische Lehre vom „Reich des Messias“, das er in einer geläuterten Weltherrschaft Portugals heraufsteigen sah (von der Inquisition eingesperrt, konnte er dank einem politischen Machtwechsel und der Intervention des Papstes Clemens X. nach Rom reisen)¹⁹.

Es ging in der lateinamerikanischen Mission um eine menschenwürdige Behandlung der Indianer und in eins damit um die Entwicklung einer Katechese, in welcher das Christentum nicht nur einfach übergestülpt wird. Für eine kulturelle Akkommodation gab es keine Anknüpfungspunkte, nachdem die altamerikanischen Großreiche der Maya und Inka untergegangen waren. Auch in dieser Perspektive ist es zu sehen, daß der französische Jesuit *J. F. Lafiteau* sein zweibändiges Werk „Mœurs des Sauvages Américaines comparées aux Mœurs des Premiers Temps“ (1724) schrieb, in dem er die Irokesen und Huronen Kanadas als Zeugen der an alle Völker ergangenen göttlichen „Uroffenbarung“ darstellt, wenn es ihm auch in erster Linie darauf ankam, die These des Aufklärers Pierre Bayle von einem Atheismus der Primitiven zu widerlegen. Wie sein Ordensbruder *J. B. du Halde* in der „Description ... de l'Empire de la Chine“ (1735) zur schwärme-

rischen Chinoiserie des 18. Jahrhunderts beitrug, so Lafiteau zur Verherrlichung des „edlen Wilden“ – beide markante Repräsentanten der „Modernität“ der Societas Jesu. Doch auch in der Lehre von einer Uroffenbarung, zu der es eine umfängliche Literatur gibt, war das Problem der Einzigkeit des christlichen Glaubens gestellt, das fundamental ist für die missionarische Begegnung mit den Hochkulturen Asiens und deren religiösen Überlieferungen – im Ritenstreit ebenso verdeckt wie in der heutigen Zulassung folkloristischer Elemente.

Der erste Missionar der Societas Jesu, der den Hochkulturen Ostasiens begegnete, war *Francisco Xavier* (1506–1552). Nach seiner Ankunft (1542) in dem 1534 gegründeten Bistum Goa unternahm er, angewidert vom Treiben der portugiesischen Handelskolonisten, seine Missionsreisen im traditionellen Stil der Großtaufen, vielleicht getragen von der Überzeugung, alle nicht Getauften seien der Hölle verfallen. Im Jahr 1549 kam er, begleitet von einem ins Ausland geflüchteten Japaner, von dem er dürftige Sprachkenntnisse erwarb, in dessen Heimat. Franz Xaver teilte Ignatius von Loyola, zu dessen ersten Gefährten auch dieser Missionar gehört, seine Erfahrung mit, daß in Japan Fragen gestellt werden, die nicht mit der üblichen Taufpredigt beantwortet werden können. In Gesprächen mit buddhistischen Mönchen suchte er nach Worten, in denen sich der christliche Glaube ausdrücken ließe, und stieß so auf das Wort „dainichi“, das er für das Wort „Gott“ verwendete. Als er dann bemerkte, daß dieses etwa den Urstoff der Welt bedeutet, wick er auf das lateinische Wort „Deus“ zurück. Dies war gewiß keine Lösung des Problems, aber nicht nur Franz Xaver fehlte es an den Voraussetzungen für eine im Grund auch heute erst in Ansätzen gegebene theologische Erörterung. Wie wenig es sich nur um philologische Übersetzungsprobleme handelt, zeigte sich dann bei den sprachlich hochgebildeten Jesuiten in China und Indien. In dem auf Franz Xaver zurückgehenden Katechismus wurden im Jahr 1556 etwa 50 buddhistische Begriffe getilgt. Zwei Jahre wirkte Franz Xaver in Japan, er starb 1552 einsam auf einer Insel vor dem chinesischen Festland. Sein missionarisches Wirken war der großartige Ausgriff eines Mannes, der in seinem Ekel vor Europa die Zukunft seines Glaubens im Osten suchte.

Ein Vierteljahrhundert nach Franz Xaver kam sein Ordensbruder *Allessandro Valignano* (1539–1606) nach Japan (1574 als Visitor der Jesuitenmission mit etwa zwanzigtausend Christen). Er förderte das Sprachstudium und ließ Seminare zur Bildung eines einheimischen Klerus einrichten. Nach 1601 konnten die ersten japanischen Priester geweiht werden. Bis zur Verbannung der Missionare 1614 und der jetzt radikalen Verfolgung der Christen gab es etwa 50 Priester. Daß Papst Clemens VIII. 1600 das Missionsprivileg der Jesuiten aufhob, woraus die Ordensrivalitäten mit Dominikanern und Franziskanern entstanden, trug zum öffentlichen Scheitern des jetzt nur im Untergrund mit vielen Martyrien weiterlebenden Christentums bei, wenn auch die bis 1853 dauernde Abschließungspolitik Japans in Abwehr der europäischen Mächte der entscheidende äußere Grund war.

Wohin zu kommen Franz Xaver nicht bestimmt war, erreichte um eine Generation später sein Ordensbruder *Matteo Ricci* (1552–1610). Seit 1583 in China, erwarb er 1601 die kaiserliche Erlaubnis, sich für mathematische und astronomische Studien in Peking niederzulassen. In Unkenntnis der Verhältnisse war er zuerst im Stil eines buddhistischen Mönchs aufgetreten, bis er bemerkte, daß der Stand eines konfuzianischen Gelehrten maßgebend ist. Die dann folgenden Angriffe der Jesuiten auf Buddhismus und Taoismus verkannten den in China entstandenen Synkretismus. Es handelt sich dabei freilich nicht nur um einen Mangel an Information, sondern es stellt sich die Frage, inwiefern eine vernünftigerweise gewiß gebotene missionarische Taktik sich vereinbaren ließ mit einer wirklichen Inkulturation, welche voraussetzt, daß die angetroffene Kultur mitsamt ihrer religiösen Überlieferung ernstgenommen wird.

Ohne Zweifel hat Matteo Ricci, auch dank seiner liebenswürdigen Art, nicht nur eine starke Anziehungskraft auf chinesische Intellektuelle ausgeübt, sondern sich sehr ernsthaft auf chinesisches Denken eingelassen. Begründete auch seine „Weltkarte“, in der er China, das sich als „Reich der Mitte“ verstand, ins Zentrum rückte, seinen Ruhm, und fanden unter seinen vielen Schriften besonders die moralphilosophischen Anklang, so ist doch seine Schrift „Die wahre Bedeutung des Herrn des Himmels“ sein missionstheologisch wichtigstes Werk. Er selbst hat dazu bemerkt, dieses Buch handle nicht „von allen Mysterien unseres heiligen Glaubens – diese sollten einzig den Katechumenen und Christen erklärt werden –, sondern nur von einigen Grundbegriffen, die ... vom natürlichen Licht eingesehen werden können“. Für diese Einsicht schien ihm China besonders begabt, denn: „In keinem der Heidenvölker, um die wir in Europa wissen, hat es weniger der wahren Religion zuwiderlaufende Irrtümer gegeben als in China“, während er „unsere Römer“, die Griechen und andere Völker wegen der „Unanständigkeiten“ in ihren Mythologien kritisiert. Hat nun Matteo Ricci in seinem Studium des Konfuzius und in seinen Gesprächen mit chinesischen Gelehrten deren Texte mißverstanden oder tendenziös, missionstaktisch umgedeutet?

Der französische Sinologe J. Gernet, der zumindest skeptisch darüber urteilt, ob sich das in einer so anderen Welt geformte Christentum mit dem Weltbild Chinas vereinbaren läßt, will es im einzelnen Fall offen lassen, „ob sich die Missionare vorübergehend anpassen wollten, ob sie überzeugt waren, man müsse über Umwege vorgehen, ob sie die Dinge unwillkürlich vermischten oder sogar ehrlich glaubten, die alten chinesischen Vorstellungen entsprächen jenen in der Bibel“. Gernet unterstreicht, daß Ricci – und dies entsprach ja der Völkerrechtslehre des Suárez – von der Idee der „natürlichen Religion“ ausgeht, zitiert dann aber einen Brief an den Ordensgeneral von 1604, in dem Ricci schreibt, es sei ihm vorteilhafter gewesen, den Begriff „taiji“ „umzudeuten“, bis er mit dem Gottesbegriff übereinstimmt. Da ist jedoch zu beachten, daß sich Ricci im Ritenstreit zu wehren hatte²⁰.

In diesen Wirbel ist auch die Schrift eines anderen Jesuiten geraten, die Kritik, welche Riccis Nachfolger *Niccolo Langobardi* an dessen Missionsmethode vorlegte. Ihre nach 1622 erschienene lateinische Fassung wurde auf Befehl eines Vizeprovinzials als ordensfeindlich verbrannt und ist in einer spanischen Version erhalten. Langobardi kommt in Missionsgeschichten zumeist schlecht weg, gilt fast als ein Verräter, dokumentiert jedoch die tatsächlichen Probleme der missionarischen Akkommodation, auch hinsichtlich der Frage, inwieweit ein bekehrter chinesischer Gelehrter den christlichen Glauben im ganzen annehmen konnte.

In den Auseinandersetzungen, die unter dem Titel „Ritenstreit“ laufen, wurden die Probleme der missionarischen Akkommodation eher verdeckt, wurde ein Aspekt isoliert und auch dieser entweder in der Defensive mißdeutet, als handle es sich um beliebige soziale Regeln, oder in der Offensive nicht als eine Herausforderung zu einer wirklichen neuen Inkulturation des Christentums verstanden. Der tiefere Grund des Streits liegt im Widerspruch des dualistischen Weltbilds im Abendland zum chinesischen Universismus, der sich in seiner Geschichte gegen alle dialektischen Ansätze immer wieder durchsetzt. Der in der Shang-Zeit (1500–1000 v. Chr.) stark ausgeprägte Ahnenkult, der bis zu einem „shang-ti“, einem obersten göttlichen Ahn, reicht, gründet in einem einheitlichen Bild von Mensch und Gott. Die chinesische Geistesgeschichte ist nicht weniger kompliziert als die griechisch-römisch-europäische. Der Wanderlehrer Konfuzius (gest. 479 v. Chr.), der die das ganze Leben bestimmenden „Riten“ („li“) der Chou-Dynastie (ca. 1000 bis 256 v. Chr.) zum Bild vom „edlen Menschen“ individualisierte, wurde erst in langer Zeit zur Autorität, und der Konfuzianismus mit seinen Kommentatoren, die formal ganz ähnlich verfahren wie die christlichen Scholastiker, wandelte sich ständig, ganz abgesehen vom wechselnden Einfluß des Buddhismus und Taoismus. Die auch unter Sinologen umstrittene Frage, ob man den Konfuzianismus zu den Weltreligionen rechnen kann, setzt in ihrer Beantwortung einen bestimmten Begriff von Religion voraus, auch eine Interpretation des Symbolworts „Himmel“ („t'ien“), das in der chinesischen Geistesgeschichte selbst sehr verschieden gedeutet wurde. Daß Ricci die Widersprüche der Kommentare in seinem Sinn auslegt, ist ebenso verständlich wie sein Wille, den christlichen Glauben in Interpretationen des Konfuzianismus in China einzupflanzen.

Ein wichtiger Punkt im Ritenstreit war auch die von Jesuiten geübte Mission „von oben“, welcher die als eigentlich evangeliumsgemäße Methode „von unten“ entgegengesetzt wurde. Nun läßt sich gewiß sagen, daß die in Peking als Gelehrte wirkenden Jesuiten *Adam Schall von Bell* (geb. 1592 in Köln, gest. 1666 in Peking) und *Ferdinand Verbiest* (geb. 1623 in Belgien, gest. 1688 in Peking) vorzüglich als Initiatoren eines weltweiten Kontakts der Wissenschaften zu würdigen sind und Missionare in eher indirektem Sinn waren, wenn sie auch zeitweise in Gefangenschaft gehalten wurden. Doch die seit 1631 von den Philippinen nach China gekommenen Franziskaner und Dominikaner, die in Ordenstracht auf den

Straßen predigten und gegen die Ahnenverehrung polemisierten, verursachten wie auch in Japan bei all ihrer missionarischen Hingabe nur Verwirrung.

Es wurde darüber spekuliert, ob die Methode „von oben“ in China auf längere Zeit hin Erfolg gehabt hätte. Nach K'ang-shi (1662–1722), einem der bedeutendsten Kaiser in China, intelligent und tolerant, begann eine radikale Knebelung auch der chinesischen Literatur. In diesem Klima trug die römische Entscheidung im Ritenstreit, die auch als Eingriff eines fremden Souveräns empfunden wurde, gewiß dazu bei, daß das Christentum offiziell von 1724 bis zur peinlichen „Öffnung“ Chinas im Opiumkrieg 1842 verboten wurde. Trotzdem kann die Spekulation „Was wäre gewesen, wenn ...“ nicht davon dispensieren, über die Problematik missionarischer Akkommodation nachzudenken. Hubert Jedin hat bemerkt, „daß die nachtridentinische Kirche nicht imstande war, den Europäismus der missionarischen Verkündigung zu überwinden“, und das Verbot der Riten 1742 eine „Fehlentscheidung“ genannt. Jedoch läßt seine Erklärung, es habe sich „nur“ um eine „kulturelle Einkleidung“ des unveränderlichen „Wesens des Christentums“ gehandelt, das geschichtstheologische Problem beiseite²¹.

Das Pendant zu Matteo Ricci in Indien war sein Ordensbruder *Robert de Nobili* (1577–1656), der seit 1606 in Südindien den christlichen Glauben in der Lebensweise eines Büßers verkündete. Er war ein Kenner des Sanskrit und der Tamilsprache und nannte die Bibel das „Neue Veda“. Auch die nach ihm gekommenen Jesuiten, so der Niederländer *Johann Ernst Hanxleben* (1681–1732) und der Italiener *Costantino Giuseppe Beschi* (1680–1747) waren literarisch hochbegabt, schrieben religiöse Lyrik in der Landessprache. Wie die Jesuiten in China die gesellschaftlichen Verhältnisse respektierten, so Nobili in Indien, indem er für die Parias eine eigene Missionierung einführte, was auf Kritik stieß. Daß die oft genannte Solidarität in der *Societas Jesu* nicht überschätzt werden darf, zeigt die Opposition von portugiesischen Jesuiten gegen ihren italienischen Ordensbruder. Anklagen in Rom wehrte Kardinal Bellarmin ab, und 1623 erließ Gregor XV. ein Duldungsdekret für Nobilis Missionsweise. Dann ging die Geschichte ihren Lauf ähnlich wie in China. Ganz anders als der Konfuzianismus, so wenig dieser als areligiös zu bezeichnen ist, forderte der Buddhismus eine theologische Auseinandersetzung, die ja heute insbesondere mit dem Zen-Buddhismus geführt wird (umgekehrt wendet sich ein indischer Theologe, der Jesuit Sebastian Painadath, der abendländischen Mystik zu).

Im Jahr 1622, also ein Jahr vor der Duldung der Methode des Pater Nobili, gründete Papst Gregor XV. die „*Congregatio de Propaganda Fide*“²². Wenn diese auch bis zum Anfang des 19. Jahrhunderts ihre Aufgabe hauptsächlich unter Nichtkatholiken sah, so wurde sie doch in mehrfacher Hinsicht sehr bedeutsam für die Missionen, welche weltweit in zwölf Provinzen eingeteilt wurden. Man stellt gewöhnlich den Missionsstil der „Propaganda“ als eine Evangelisierung „von unten“ dar. Dies war er auch in seiner Ausrichtung auf die Bildung von Ge-

meinden. Doch zugleich ist dieser Stil eine Aktion „von oben“, weil er auf eine römische Zentralisierung hinarbeitete. Unter dem Einfluß der „Propaganda“ verpflichtete Papst Urban VIII. 1633 alle Orden in Ostasien zur Predigt nach dem tridentinischen Katechismus. Im Jahr 1677 verlangte die „Propaganda“, daß die Jesuitenmissionare einen Eid vor den Apostolischen Vikaren leisten, woraufhin die Patronatsmacht Portugal ihrerseits einen Eid verlangte.

Daß die Päpste immer wieder Missionsprivilegien an einzelne Orden erteilten, während umgekehrt die „Propaganda“ versuchte, die Ordensleute aus ihrem Verband zu lösen, wird von den Missionshistorikern unterschiedlich beurteilt. Die einen betonen die missionarischen Erfahrungen der Ordensleute und verweisen auf die Wirren, welche Delegaten draußen oft anrichten konnten²³. Andere aber bedauern, daß diese Privilegien eine einheitliche Weltmission „durchlöchernten“. Ein kleiner lokaler Vorgang ist durchaus signifikant: 1704 teilte die „Propaganda“ Tibet den Kapuzinern zu, 1706 stellte sich ein Jesuit aus Goa entgegen, und 1718 mußte Rom seine Entscheidung wiederholen.

Doch die heute, wenn auch unter stark gewandelten Umständen, bedrückend aktuell gebliebene Frage ist es, ob es eine solche zur Unifizierung drängende Einheitlichkeit geben kann, ob die Pluralität der Kulturen damals ein Methodenmonopol zuließ, letztlich: ob die heranwachsende „Weltkirche“ nicht eine „Weltenkirche“ sein muß (man kann mit Sorge dem geplanten „Weltkatechismus“ entgegensehen).

Daß der „Propaganda“ nicht einfachhin Europäismus vorgeworfen werden kann, zeigt die Instruktion von 1659 an die Apostolischen Vikare, es sei nicht ihre Aufgabe, Europa nach Ostasien zu verpflanzen; die äußeren Lebensumstände seien zu respektieren. Die Frage war jedoch, ob mit einer solchen äußerlichen Anpassung eine wirkliche Inkulturation zu erreichen war. Sie wurde praktisch im Zwiespalt, wo und wie die Ausbildung eines einheimischen Klerus geschehen soll: erfolgte sie in Europa, so war mit einer Entfremdung der Kandidaten zu rechnen; erfolgte sie in der Heimat, so sollten diese – schon wegen des Zölibats – von früher Jugend auf von ihren Altersgenossen abgeschirmt werden. Der Jesuit *Alexander de Rhodes* (1593–1660) war als Franzose nicht in die hispanischen Patronate eingebunden, wenn auch Frankreich Mission und Politik nachhaltig vermischte. Er missionierte seit 1624 in Vietnam, bildete Katecheten aus und gründete christliche Hausgemeinden. Nach seiner Rückkehr gab er Anregungen zu dem 1660 gegründeten Pariser Missionsseminar, wo Weltpriester zu Missionaren ausgebildet wurden – eine wichtige Zentrale der Christianisierung.

Eine geradezu dramatische Mixtur der missionstheologischen Konflikte kennzeichnet den Lebenslauf des christlichen Brahmanen *Matthäus de Castro*, der zu einem radikalen Feind der Jesuiten wurde. Im Jahr 1625 kam er nach Rom, um dort Priester werden zu können. Als „Missionarius Apostolicus“ nach Indien geschickt, wurde er dort von den Portugiesen, auch den Missionaren, abgelehnt und

kehrte nach Rom zurück, wo er 1637 zum Bischof geweiht wurde. Als Apostolischer Vikar wollte er dann die Gemeinden der Orden mit von ihm geweihten Brahmanenpriestern besetzen und mußte vor den Angriffen des Padroado 1644 nach Rom fliehen, wo er Rückhalt fand. Zehn Jahre später wieder in Indien, schrieb er den „Brahmanenspiegel“, ein Pamphlet gegen Jesuiten und Portugiesen, fand aber, 1658 wieder in Rom, dort keine Zustimmung mehr. Er ist 1677 im Kolleg der Propaganda gestorben.

Signaturen

Es ist ein Verdienst von Jesuiten, in ihren missionarischen Ansätzen erkannt zu haben, was die Weisung des auferstandenen Herrn, „Machet zu Jüngern alle Völker“, bedeutete, als der Adressat „alle Völker“ aus seiner Anonymität heraustrat und nicht mehr identifizierbar war mit jenen Völkern, denen fast anderthalb Jahrtausende lang nahezu exklusiv die Botschaft ausgerichtet worden war. Jetzt hatte sich der Horizont der „Menschheit“ aufgetan. Es hat wenig Sinn, die verschiedenen Missionsmethoden an der Zahl der Getauften zu messen. Die entscheidende Frage war es und ist es, wie die sich jeweils als eine eigene Welt verstehenden Kulturen mit ihren religiösen Überlieferungen zu versammeln waren und sind unter dem einen Hirten – nicht *einer*, sondern *vieler* „Herden“. Der Tatsache aber, daß eine jede Kultur „hierarchisch“ strukturiert ist, mehr als im Sinn ihrer Institutionalisierungen in ihrer Lebendigkeit, entsprachen die Ansätze der Jesuiten „von oben“ durchaus, so viel auch die Taktik dann doch primär auf die Institutionen ausgerichtet war und die Inhalte selbst mißverstanden werden konnten. Wie immer es auch heute um die Kulturen der Menschheit steht, es fällt schwer, sich unter dem Adressaten „Alle Völker“ gesichtslose Massen vorzustellen.

Die Jesuiten haben am Morgen der „Neuzeit“ den *Menschen* ernst genommen in seiner Freiheit, den einzelnen in seiner gottgeschaffenen Würde, die ihn nicht nur als ein bloßes Instrument göttlicher Gnade gelten läßt. Sie haben die *Menschheit* als Ganzes gesichtet in der Vielfalt ihrer schöpferischen Kulturen, deren soziokulturelle Verfassung nicht nur als ein Derivat des allgemeinen göttlichen Naturrechts zu verstehen ist. Und sie haben die werdende *Weltkirche* angepeilt, die nicht nur eine sozusagen geistlich-technisch unifizierte Organisation werden sollte nach dem Bild von „One World“, sondern „Communio“ der Menschheit.

Gewiß, es war ein Morgen, und man soll auch in der Kirchengeschichte „den Tag nicht vor dem Abend loben“. Der „Missionsbefehl“ ist ein Wort des Auferstandenen, ein eschatologisches Wort. Noch die Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen beim Zweiten Vatikanischen Konzil ist erst ein Ansatz dazu, wie all das, „was in diesen Religionen wahr und heilig ist“, wahrhaft eingebracht werden kann in das Bekenntnis des christlichen Glau-

bens. Doch das Pathos der Eingangsworte im Dokument: „In unserer Zeit, da sich das Menschengeschlecht von Tag zu Tag enger zu vereinen sucht“, bezeichnet den zugleich beglückenden wie erschreckenden Ernst der Probleme, die ein Luis de Molina, ein Francisco de Suárez, ein Matteo Ricci und Robert de Nobili anvisiert haben.

ANMERKUNGEN

- ¹ B. Schneider, Die Aufhebung des Jesuitenordens vor 200 Jahren, in dieser Zschr. 191 (1973) 460.
- ² Der Kirchenhistoriker H. Jedin hat diese Entwicklung bemerkt, als er mir einmal (kommentierend) sagte, was die Jesuiten im 19. Jh. nach der einen Seite übertrieben hätten, das übertrieben sie jetzt nach der anderen.
- ³ F. Stegmüller, in: LThK, Bd. 7 (1962) 529.
- ⁴ So S. Tromp ebd., Bd. 2 (1958) 161.
- ⁵ F. Stegmüller ebd., Bd. 4 (1960) 1008.
- ⁶ „Eine genaue Begriffsbestimmung dieses hoheitlichen Aktes fehlt“: K. Rahner ebd., Bd. 2, 827.
- ⁷ B. Häring, Moralsysteme, in: Sac. Mundi, Bd. 3 (1969) 618.
- ⁸ Doch ist auch das Spiel des Hl. Stuhls in diesem Prozeß recht betrüblich. Der Franziskanerkardinal Lorenzo Ganganelli erklärte, um zum Papst gewählt zu werden (1769 als Clemens XIV.), ein Papst könne auch Orden aufheben, welche allgemeine Wendung jedermann konkret verstehen konnte.
- ⁹ H. Rahner, Ignatius von Loyola (1964) 196.
- ¹⁰ O. Köhler, Die Jesuiten und der moderne Zeitgeist, in dieser Zschr. 191 (1973) 465.
- ¹¹ Vorbemerkung 18; Ausg. v. E. Raitz v. Frentz (II 1951) 32.
- ¹² Ebd. 8. Die ignatianischen „Exerzitien“ sind verrufen, doch haben sie, wie andere Methoden auch, etwa die Gruppentherapien, sowohl ihre Chancen wie ihre Gefahren. Deshalb sei eine persönliche Erinnerung erlaubt. Unser Jesuitenpater hat den abendlichen „Todsünden“-Vortrag so plastisch gestaltet, daß manche von uns doch recht vitalen Burschen in der Nacht laut nach ihrer Mutter riefen. Die leidvolle Fixierung auf das sechste Gebot soll hier nicht verschwiegen werden, aber auf sich beruhen bleiben. Doch „herausgekommen“ aus den Exerzitien sind wir quicklebendig, auch wenn wir nicht ahnen konnten, welche Schwierigkeiten sich uns auf dem komplizierten „Weg“ entgegenstellen sollten.
- ¹³ De legibus et legislatore Deo II, 19, übers. v. E. Reibstein in: Völkerrecht. Eine Geschichte seiner Ideen in Lehre und Praxis (Freiburg 1957) 317. Reibstein stellt die Rechtslehre des Suárez eindrucksvoll dar (313–331). Vgl. auch J. de Fries, Ausgew. Texte zum Völkerrecht (1965).
- ¹⁴ Ebd. 321 f. ¹⁵ Ebd. 324. ¹⁶ Ebd. 320. ¹⁷ AAS 32 (1940) 24–26.
- ¹⁸ O. Köhler, Missionsbefehl und Missionsgeschichte, in: Gott und Welt (FS K. Rahner, 1964) 346–371; J. Glazik in: Hb. d. Kirchengesch., Bd. 4 (1967) 605–649; J. Beckmann ebd., Bd. 5, 255–352; W. Reinhard, Christl. Mission und Dialektik des Kolonialismus, in: HJb 109 (1989) 353–370.
- ¹⁹ Utopische Gedanken entwickelten auch Franziskaner in Mexiko: L. Phelan, The Millenial Kingdom of the Franciscans in the New World (Berkeley 1970).
- ²⁰ J. Gernet, Chine et Christianisme, action et réaction (1982), dt. 1984 unter dem dem Inhalt widersprechenden Titel „Christus kam bis China“, 33 f. Zu dem Jesuiten N. Langobardi 14, 30. Das Buch ist mit seiner Quellendokumentation sehr informativ, wenn auch die These von der absoluten Diskrepanz zwischen Christentum und chin. Lit. in der Diskussion zu Recht bestritten wurde.
- ²¹ H. Jedin in: Saec. Weltg., Bd. 5 (1970) 468 ff.; zur China-Mission: L. Pfister, Notices biographiques ... sur les Jésuites de ancien mission de Chine (Shanghai 1932/1934); J. Bettray, Die Akkomodationsmethode von M. Ricci in China, in: Anal. Greg. 76 (1955); G. H. Dunne, Das große Exempel. Die China-Mission d. Jesuiten (1965); W. Franke, Chin.-abendländische Beziehungen, in: Saec. Weltg., Bd. 6 (1971) 262; W. Reinhard, Gelenkter Kulturwandel im 17. Jh. Akkulturation in den Jesuitenmissionen als universalhistorisches Problem, in: HZ 223 (1976) 529–590; K. Schatz, Inkulturationsprobleme im ostasiatischen Ritenstreit, in dieser Zschr. 197 (1979) 593–608; K. J. Rivinius, Interdependenz von Politik und Evangelisation in China, in: HJb 109 (1989) 387–420; Gernet, a. a. O.
- ²² S. Congregationis de Propaganda Fide Memoria Rerum, hrsg. v. J. Metzler (Rom 1973–1976).
- ²³ Hins. der indianischen Missionen bemerkt J. Beckmann (a. a. O. 264), daß in nachtridentinischer Zeit „sich die nun aufkommenden zentralistischen Tendenzen hemmend und schließlich unheilvoll auswirken mußten“.