

## Die Jesuitenmission im Spiegel zeitgenössischer Literatur

Ende des 16. Jahrhunderts: Ein Segler auf der Überfahrt nach Südamerika, an Bord eine Gruppe Jesuiten, die sich als erste Pioniere ihres jungen Ordens der Mission unter den Indios verschrieben haben. Die Matrosen scherzen über Menschenfresserei:

„Sie ermunterten (die Jesuväter), noch an Bord recht tüchtig zu essen, denn in dem jetzigen Zustand hätten die Wilden nicht viel an ihnen, und das wäre schade, denn welchen Eindruck bekämen sie von den Weißen. ‚Nein‘, meinten da aber einige Geistliche, ‚sie werden schon einen guten Eindruck bekommen.‘ Und zeigten ihre kräftigen Oberarme, und einer ergriff einen Matrosen und hob ihn spiegelnd hoch. Das war den Matrosen eine Überraschung. Wahrhaftig, sie hatten es schon gemerkt, aber es imponierte ihnen immer mehr: dies war eine neue Art Geistlicher, die Jesuväter!“<sup>1</sup>

Mit dieser Szene lässt Alfred Döblin (1878–1957) den Roman „Der blaue Tiger“, zweiter Teil seiner erst neuerdings wieder ungekürzt vorliegenden monumentalen Romantrilogie „Amazonas“<sup>2</sup>, beginnen, dessen „Helden“ die „Jesuväter“ sind, wie Döblin die Jesuitenmissionare nennt. Diese vitale, kraftvolle Zeichnung der aufbrechenden Jesuitengruppe setzt den literarischen Anfangspunkt eines Themenstrangs, der sich überraschenderweise bis in die unmittelbare Gegenwartsliteratur fortsetzt: das Thema der jesuitischen Missionsarbeit außerhalb Europas. Der einzelne Jesuit als ernst zu nehmender, hochgeistiger Intellektueller begegnet in der deutschsprachigen Literatur des 20. Jahrhunderts neben den stereotyp polemisch-hämischen Zeichnungen ja durchaus als vertraute Figur<sup>3</sup>: Man denke beispielsweise nur an den undurchschaubaren Jesuiten Leo Naphta in Thomas Manns „Zauberberg“, an den Max Frisch wiederum den namenlosen jungen Jesuiten aus den Davoser Sanatoriums-Szenen im „Stiller“ angelehnt hat, oder an Pater Riccardo Fontana SJ, Protagonist in Rolf Hochhuths berühmt-berüchtigtem Drama „Der Stellvertreter“. Mit Döblins im Pariser Exil 1935 bis 1937 geschriebenem Roman jedoch tritt der Typus des Jesuitenmissionars und seiner Tätigkeit in fernen Kontinenten in den Blickpunkt literarischen Interesses.

Jesuitenmission als Thema der Gegenwartsliteratur – was fasziniert moderne Schriftsteller ausgerechnet an diesem Thema, das im aktuellen literarischen Leben doch als doppelt unmodern erscheinen müßte: Das an sich schon rein binnengesellschaftliche Thema der Mission gilt ja selbst in kirchlichen Kreisen als veraltetes, zumindest problematisches und erneuerungsbedürftiges Konzept. Warum taucht also „Mission“ als Thema der Literatur und warum tauchen Jesuiten als zentrale Gestalten auf? Wie werden die Missionsprojekte und ihre einzelnen Träger ge-

zeichnet? Wie wird die christliche Mission aus heutiger Sicht in diesen Romanen und Dramen überhaupt gewertet? Diesen Fragen soll im folgenden anhand einiger zentraler Beispiele aus dem Bereich der Gegenwartsliteratur nachgegangen werden, wobei sich auch Verweise auf bedeutende moderne Filme zum Thema aufdrängen.

### Südamerika: Das „heilige Experiment“ im Amazonas-Urwald

Es scheint kein Zufall, daß das literarische Interesse zuerst beim wohl spektakulärsten Missionsprojekt der Jesuiten in der frühen Neuzeit ansetzt, der Südamerikamission. Unter der irreführenden Bezeichnung „Jesuitenstaat“<sup>4</sup> ist das Experiment der Jesuiten berühmt geworden, von der gängigen Praxis der Wandermission zu lassen und – vornehmlich im heutigen Grenzgebiet von Argentinien, Paraguay und Uruguay – die dortigen Guaraní-Indios in sogenannten Reduktionen anzusiedeln, sie somit strikt von den europäischen Kolonisten und Sklavenjägern abzusondern und eigene, wirtschaftlich weitgehend autarke indianische Siedlungen unter der Leitung einiger weniger Missionare aufzubauen. Dieses Experiment ist nun das Thema des zweiten und längsten Teils der Döblinschen „Amazonas“-Trilogie, nachdem Döblin im ersten Teil in fremdartiger, der indianischen Ausdrucksweise nachempfundener Sprache die frühe Phase der spanischen Invasion in das südamerikanische Festland geschildert und dabei unter anderen die Figur des Dominikaners Bartolomé de Las Casas<sup>5</sup> in den Mittelpunkt gerückt hatte. In Kenntnis des letzten Scheiterns von Las Casas setzen die Jesuiten einen hoffnungsvollen Neuanfang, verwirklichen ihre konkrete Utopie, eine politische „Alternative im Kolonialsystem“<sup>6</sup>.

Es ist hier nicht der Raum, Alfred Döblins stilistisch wie gedanklich eigenwilligen, detailreichen und historisch gründlich recherchierten Roman nachzuzeichnen vom Kampf der ersten Jesuitengruppe unter Leitung des Oberen Emanuel de Nobrega mit den europäischen Siedlern in São Paulo, von ihrem Scheitern, ihrem Rückzug in den Urwald und der Errichtung der ersten Reduktion im Jahr 1609, dem spirituellen Enthusiasmus der Gründerzeit, den Rückschlägen durch blutige Überfälle der Sklavenjäger bis hin zu den Mameluckenkriegen im zweiten Viertel des 17. Jahrhunderts, die Tausende von Reduktionsindianern zum Massenexodus zwingen, vom ernüchterten Neuanfang und erfolgreichen Widerstand der inzwischen bewaffneten Reduktionen unter dem Jesuitenoberen Montoya und vom erstaunlichen Aufblühen der christlichen Republik<sup>7</sup>, wie Döblin die Reduktionen nennt, bis zu ihrem aufgrund wirtschaftlich-politischer Interessen erzwungenen Ende, der Ausweisung der Jesuiten 1767 und der Auflösung des Jesuitenordens 1773 durch Papst Clemens XIV. In kritischer Sympathie schildert Döblin das Experiment der Reduktionen, „wo man um himmlische Seligkeit auf Erden rang“

(339), im Kontrast zur Ausbeutung indianischer und schwarzer Sklaven durch die spanischen Siedler sowie im Kontrast zu deren konfuser unterdrückerischer „Theologie“ und „christlichen“ Praxis. Verwirklichen die Reduktionen zuerst ein „indianisches Kanaan“, so dienen sie gegen die Bedrohung von außen bald mehr als „Arche Noah“, in die sich „das Christentum ... vor seinen weißen Anhängern zu den Dunklen zu retten“ (217) versucht.

Viel Raum und Einfühlung widmet Döblin religiösen Fragen, speziell der neu-entstehenden indianisch-christlichen Volksreligiosität in den Reduktionen, wo die Indios „ungeniert mit ihrem Gott“ umgingen (325), ohne sich den christlichen Begriff von Sünde anzueignen. Unter dem Einfluß der Natur und der Menschen Amerikas verwandeln sich aber auch die Jesuiten selbst und ihr ursprüngliches Vorhaben: „Sie hatten vorgehabt, dieses Spiel zu spielen: christlicher Geistlicher, Pater der Jesuskompanie – und dunkler Heide, der zu bekehren ist“ (170). Am extremsten und mit tödlichen Konsequenzen plagt der Zweifel am eigenen Glauben und dem Missionsanspruch der Jesuiten den jungen Pater Mariana, der sich mit Macht vom Zauber des indianischen Glaubens angezogen fühlt:

„O Gott, du bist mein Gott, bist du auch der Gott dieser Dunklen? Wie sie mich anblicken, was sie von mir erwarten, ich möchte ihnen gerne etwas sagen. Aber ich weiß nichts ... Jesus, Maria, verzeiht mir, dies ist die Wahrheit: ich möchte ihnen nur zuhören“ (92).

Die Vorwürfe, denen das jesuitische Missionsmodell von jeher ausgesetzt war – die paternalistische Regentschaft der Jesuiten in den Reduktionen, die Entwurzelung der Indios aus ihren natürlichen Gemeinschaftsformen und die Christianisierung mittels Angst und eines Belohnungs- bzw. Bestrafungssystems –, greift Döblin auf und zeichnet so ein grundsätzlich wohlwollendes, jedoch keineswegs idealisierendes Bild eines utopischen Projekts und seiner ambivalenten konkreten Gestalt. Döblins Jesuiten sind in der Lage, ihre europäischen Vorstellungen aufzugeben, und entwickeln ihr Reduktionsmodell aus der Gabe heraus, sich auf die vorgefundenen Gegebenheiten tatkräftig und ideenreich einstellen zu können. Mit Leib und Leben kämpfen sie auf der Seite der Indios, doch ihre große Versuchung liegt für Döblin gerade im Erfolg ihres Experiments und der Versuchung der Macht: „Sie regierten. Und es tat wohl zu regieren“ (324).

So zieht sich die Aussage eines alten Indio, der die Jesuiten durchaus schätzt, als kritische Anfrage an das gesamte Missionsprojekt durch den Roman: „Wir wären noch fröhlicher, wenn wir ganz frei wären ... Wir wollen in unseren Wäldern leben, ohne immer einen Richter über unserm Kopf zu haben, der auf uns aufpaßt!“ (332) Quintessenz dieses Romans also: Die fremde Welt der Indios wird zum kritischen Korrektiv europäischen Denkens und Glaubens, das sich der Welt der anderen überlegen wähnt. Döblin charakterisiert denn auch die gesamte „Amazonas“-Trilogie als „ein Gegenüber der mythischen Welt südamerikanischer Indianer und der europäischen Zivilisation, eine Art epischer Generalab-

rechnung mit unserer Zivilisation“<sup>7</sup>, einer Zivilisation, die selbst in ihren utopischen Projekten zutiefst ambivalent bleibt.

Die in diesem Roman bezeugte intensive Beschäftigung mit dem Jesuitenorden hat für den Juden Alfred Döblin ein eigenständiges biographisches Nachspiel, stößt er doch 1941 im Exil in den USA auf für ihn persönlich glaubwürdige Vertreter dieses Ordens. In Bezugnahme auf den Amazonas-Roman nennt Döblin dieses nachträgliche Zusammentreffen „merkwürdig“ und beschreibt jene Jesuiten, welche ihm schließlich zum Anlaß seiner Konversion zum Katholizismus werden, sehr positiv.

„Männer also dieses christlichen und sehr aktiven Ordens saßen uns gegenüber, sehr gebildete Männer, die mir, obwohl sie ‚Jesuiten‘ hießen, gar keinen Schrecken einjagten. Sie gaben sich in ihrer sicheren Gläubigkeit, und was sie sagten und wußten, entbehrt jeden aggressiven Charakters. Sie waren Menschen, deren Charakter und Haltung sichtbar vom Christentum geformt waren.“<sup>8</sup>

Unabhängig von jedem biographischen Bezug entdeckt noch ein zweiter Literat, Jude wie Döblin, in der Zeit der nationalsozialistischen Diktatur das „katholische“ Thema der Jesuitenreduktionen. Ebenfalls in der Emigration, in der Schweiz, verfaßte 1941/42<sup>9</sup> der österreichische Dramatiker *Fritz Hochwälder* (1911–1986) sein bekanntes Schauspiel „Das heilige Experiment“. Als einer der letzten Vertreter streng aristotelischen Dramas wahrt Hochwälder die Einheit von Ort, Zeit und Handlung und läßt sein Schauspiel ausschließlich im Jesuiten-Colegio in Buenos Aires am 16. Juli 1767 spielen, dem Tag des historischen Dekrets, das die Aufhebung der Jesuitenreduktionen anordnete. Den Verlauf dieses Tages gestaltet er poetisch frei<sup>10</sup> zu einer höchst komprimierten, dramatischen Konfliktsituation aus, die von den Beteiligten eine notwendig tragische Gewissensentscheidung verlangt.

Bisher war die Geschichtsschreibung davon ausgegangen, daß die historischen Jesuiten widerspruchslös der Auflösung der Reduktionen nachgekommen waren. Die neuere Forschung jedoch bezweifelt diese These und schreibt zumindest Teilen der Jesuiten einen aktiven Anteil am indianischen Widerstand gegen die Auflösung zu<sup>11</sup>. Genau diesen ungeklärten Konflikt thematisiert Hochwälder, der die Jesuiten in seinem Drama Widerstand leisten läßt<sup>12</sup>, zumal auch der spanische Visitator Miura zugeben muß, daß sämtliche Vorwürfe gegen das „heilige Experiment“ haltlos sind. Dennoch sieht er sich aus Gehorsam Spanien gegenüber gezwungen, den Auflösungsbefehl zu vollstrecken, obwohl sein Innerstes sagt: „Eigentlich ist es – schade“ (55). Ebenso aus Gehorsam – freilich gegenüber der geistlichen Macht des Ordens – faßt der Provinzial der Jesuiten schließlich seinerseits den schwer erkämpften Entschluß, auf geheimen Befehl des Ordenslegaten aus Rom den gewaltsamen Widerstand seiner Ordensbrüder abzubrechen, was ihn das Leben kostet. Sterbend wird ihm das Bildnis des heiligen Franz Xaver zur Hoffnung auf Fortsetzung seines missionarischen Auftrags, während Miura zweifelnd zurückbleibt.

Der Jesuitenstaat also hier als zwangsläufig gescheiterter Versuch, das Reich Gottes auf Erden zu errichten? Immerhin steht der Provinzial letztlich doch zu diesem Versuch: „Aber das Experiment ist gelungen. Es wird wiederholt werden“ (14). Auch der Visitator Miura bekräftigt das Experiment mit seinem paradoxen Satz: „Und eben, *weil* ihr recht habt, müßt ihr vernichtet werden!“ (41) Wo aber sieht Hochwälder den dramatischen Kernkonflikt um das Ende der Reduktion? Er legt ihn in das Gehorsamsgelübde, dem die Jesuiten verpflichtet sind. Dabei erscheinen die einzelnen Jesuiten nicht wie bei Döblin als psychologisch vielschichtig gezeichnete Individuen, sondern eher als eindeutig gezeichnete, vor einer Gewissensentscheidung stehende Typen. Es ist wohl gerade jene im Nachwort noch so gelobte Verlagerung des Problems „aus dem Sozialetischen in die Sphäre des Reinherrlichen“ (77), die Hochwälters Drama gegenüber Döblins Behandlung des historischen Stoffs abfallen lässt: Von der Wirklichkeit Amerikas wird bei Hochwälder radikal abstrahiert, die eurozentrische Perspektive beherrscht die Problemstellung, Hochwälters Indios fungieren als reine Statisten, den hier nur auf der Metaebene erkennbaren Paternalismus der Jesuiten macht Döblin selbst schon zum Thema. Allerdings verbietet sich ein einliniger Vergleich zweier so unterschiedlicher Gattungen wie des klassisch-aristotelischen Dramas Hochwälters und Döblins ausgesprochen modernen Romanen von vornherein. Hier Abstraktion, Ideenkonflikt und Konzentration auf die individuelle Gewissenstragik, dort polyperspektivisches, weitläufiges Erzählen komplexer Zusammenhänge und strukturelle Verortung der zahllosen Individuen im historisch-sozialen Kontext – größer könnte das Spektrum der literarischen Verarbeitung der Geschichte des Jesuitenstaats kaum sein, welcher ja bezeichnenderweise auch in der Geschichtsschreibung bis heute höchst unterschiedlich bewertet wird.

Wenn auch am Rand einzelne Jesuitenfiguren literarisch aufgegriffen werden, wie etwa Antonio Vieira, der berühmte Verteidiger der Indios im Brasilien des 17. Jahrhunderts, dem der Schweizer Journalist und Romancier *Hugo Loetscher* einen wichtigen Essay gewidmet hat<sup>13</sup>, ist es hauptsächlich dies große Reduktionsprojekt der Jesuiten in Südamerika, das gerade in seiner Umstrittenheit seine Faszination bis heute bewahrt hat. Einen bezaubernden Hymnus auf „Das versunkene Arkadien“<sup>14</sup> der Jesuitenreduktionen hat der nikaraguanische Poet und Priester *Ernesto Cardenal* in seine 1986 abgeschlossene Hommage für die Indianer Amerikas aufgenommen. Der Engländer *Julian Barnes* beschreibt in einer Episode seines 1989 erschienenen Erfolgsromans „Eine Geschichte der Welt in 10½ Kapiteln“ die dramatische Entwicklung bei Dreharbeiten zu einem fiktiven Filmprojekt über das Bekehrungswerk zweier Jesuiten in Paraguay.

Eine weitere Stufe seiner künstlerischen Rezeption datiert denn auch aus dem Jahr 1986 und führt über in ein neues Medium, den Film. Nur wenige Filme der letzten Jahre, die sich einer spezifisch religiösen Thematik widmeten, waren international erfolgreicher als *Roland Joffés „Mission“* von 1986. Mit den Weltstars

Robert de Niro und Jeremy Irons in den Hauptrollen, dem vor allem durch seine Musik für den Edelwestern „Spiel mir das Lied vom Tod“ bekannt gewordenen Komponisten Ennio Morricone und nicht zuletzt mit dem englischen Dramatiker und Filmbuchautor *Robert Bolt*, bekannt durch sein Thomas-Morus-Drama „A man for all seasons“ (1961) und Drehbuchautor von „Dr. Schiwago“ und „Lawrence von Arabien“, hatte sich hier freilich ein Team zusammengefunden, das auf Erfolg programmiert war.

In fesselnden Bildern vergegenwärtigt der in den 1750er Jahren spielende Film die Endphase der Reduktionen. Wie Hochwälder zeigt auch Robert Bolt die Machtkämpfe und Ränke der kirchlichen und weltlichen Vertreter Roms, Spaniens und Portugals, denen die unschuldigen Reduktionsindianer rücksichtslos geopfert werden. Dennoch zeichnet er den Bischof und Ex-Jesuiten, der die Entscheidung über die Ausweisung der Jesuiten zu fällen hat und in einer großangelegten Rückblende die tragischen Ereignisse erinnert, als differenzierte Figur; er weiß sehr wohl um die Konsequenz seines Verhaltens für den ganzen Jesuitenorden und die Reduktionen, die er aufzulösen gezwungen ist, eigentlich jedoch für ein „Paradies der Armen auf Erden“ hält. Ebenfalls wie Hochwälder will sich Bolt nicht mit der Tatsache abfinden, daß die Jesuiten keinen Widerstand gegen ihre Ausweisung aus Südamerika geleistet haben, und läßt die eindrucksvoll dargestellte Jesuitengruppe an der Seite der sich verzweifelt, aber vergebens verteidigenden Indios sterben. Während Pater Gabriel, der Obere der Jesuitengruppe, auf gewaltsamen Widerstand verzichtet und beim Zelebrieren der Messe erschossen wird, entscheiden sich alle anderen Jesuiten unter Führung des ehemaligen Sklavenhändlers und Jesuitennovizen Rodrigo Mendoza für den bewaffneten Widerstand. Trotz der Starbesetzung der weißen Darsteller degradiert der Film die Indios keineswegs zu Statisten, vielmehr lebt er geradezu von den indianischen Gesichtern, dem Selbstbewußtsein, dem Anderssein und dem Lebenswillen der Guaraní, was die Schlußszenen des Films um so schockierender und eindringlicher wirken läßt.

### Nordamerika: Die französische Huronenmission in Kanada

Weniger spektakulär als das „Heilige Experiment“ in Südamerika, aber nicht weniger wichtig in der Geschichte der Jesuitenmission war das Projekt der Huronenmission<sup>15</sup> aus der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts in Kanada. Der oftmals als „Vater Kanadas“ apostrophierte französische Entdecker und später erste kanadische Gouverneur Samuel de Champlain hatte hier das Konzept einer französisch-indianischen Handels- und Siedlungsgemeinschaft entworfen, die auf der Idee eines friedlichen Miteinander von Indianern und Kolonisten basierte. Die wenigen Franzosen in Kanada waren schlachtweg auf eine Zusammenarbeit mit

den Indianern angewiesen, und zur „Pazifikation und Domestikation“ der Indianer schien der Weg über eine „friedliche Bekehrung“<sup>16</sup> am erfolgreichsten. Nicht etwa Menschenfreundlichkeit oder christliche Nächstenliebe wurden Champlain also zur Motivation für den Hilferuf an die Jesuiten, die ab 1625 die alleinige Missionsarbeit vor allem im Stamm der Huronen übernahmen, sondern pure Notwendigkeit. Die zunächst durchaus erfolgreiche Arbeit der Jesuiten sollte freilich schon bald in einem niederschmetternden Fiasko enden: Aufgerieben in den Konflikten um die neue Religion und in den ökonomisch-politischen Intrigen um den einträglichen Pelztierhandel, wurden die Huronen – und mit ihnen die Missionare – von den kriegerischen Irokesen vernichtend geschlagen.

Welche Katastrophe aber muß sich grundsätzlich zugetragen haben, „als der Indianerglaube an eine Welt der Nacht und der Macht der Träume“ zusammenprallte mit der „jesuitischen Verkündigung des Christentums und eines Paradieses nach dem Tod“! Diese Vorstellung des Zusammenpralls zweier unvereinbarer Weltbilder, der unweigerlich zum tragischen Untergang eines ganzen Volkes führte, wurde zum Ausgangspunkt für einen modernen Roman um die Missionsthematik, der ebenfalls sehr erfolgreich verfilmt werden sollte, um *Brian Moores „Black Robe“ – „Schwarzrock“* (1985)<sup>17</sup>. Moore, einer der wichtigsten katholischen Gegenwartsautoren<sup>18</sup>, 1921 in Nordirland geboren, 1948 nach Kanada emigriert und seit einigen Jahren in Kalifornien ansässig, begibt sich in diesem Roman auf die Suche nach den historischen Spuren seiner zweiten Heimat.

Erzählt wird die Geschichte des jungen französischen Jesuitenpasters Paul Laforgue. Inspiriert durch die in seiner Jugendzeit gelesenen Berichte über den Jesuitenstaat in Paraguay und durch die nachmals berühmten „Relations“ der ersten kanadischen Jesuitenmissionare, hatte er sich auf seinen ersten Einsatz in der Mission gründlichst vorbereitet, um „hier in fernen Landen Gottes Ruhm zu mehren“ (56). Zusammen mit einem jungen Gehilfen wird er nun zu dem äußersten Vorposten der französisch-jesuitischen Mission geschickt, wo zwei Jesuiten zunächst harmonisch mit den Huronen zusammengelebt hatten. Vor allem durch das Ausbrechen von durch die Europäer eingeschleppten Epidemien droht das Projekt nun aber zu scheitern.

Idealistisch, von christlichem Missionseifer beseelt und mit den besten Vorsätzen begibt sich Laforgue, begleitet von einigen den Franzosen freundlich gesinnten Indianern, auf die gefahrenvolle Reise in die Wildnis, um nur allzubald zu spüren, wie schwierig sein Vorhaben würde. Seine europäische christliche Welt paßt nicht in diesen amerikanischen Kosmos: Schon sein Brevier, so heißt es früh, „wirkte hier fehl am Platze“ (47). So kann er das ihm Angst einflößende Land nur als gottverlassenes „Land des Teufels“ (115) verstehen, das allein durch das Evangelium zu retten wäre. Nur aus diesem Grund ist er bereit, die Strapazen dieses Unternehmens auf sich zu nehmen. Er weiß: „Alles was er tat, alles was er litt, tat und litt er als Jesuit und zur Ehre Gottes“ (136 f.).

Sein primär von Abenteuerlust getriebener Begleiter Daniel lässt sich dagegen auf diese fremde Welt und die fremden Menschen ein. Er hält Laforgue entgegen, diese „Wilden“ seien doch bereits in ihrer eigenen Religion „wahrere Christen, als wir je sein werden“ (116), und darum, so Daniel weiter, werdet „ihr sie nie zu eurer Lehre bekehren“ (118). Mit dieser Prognose soll er recht behalten, denn später gibt auch einer der indianischen Begleiter Laforgue zu bedenken: „Wenn ihr gekommen seid, um uns zu ändern, seid ihr dumm. Wir kennen die Wahrheit“ (201f.). Und noch einmal zugespitzt: „Du und dein Volk seid nicht geeignet für unser Volk. Eure Wege sind nicht unsere Wege“ (260).

Laforgue erreicht unter unsäglichen Mühen die Missionsstation, doch nur, um die dortige Katastrophe zu bezeugen. Die Indianer sind krank und schutzlos, einer der Jesuiten erschlagen, der andere stirbt in seinen Armen. Nur eine von den Indianern als Naturwunder gedeutete Sonnenfinsternis rettet ihn vor dem Martertod. Da gleichzeitig die Fieberepidemie zurückgeht, bitten ihn die Indianer um die Taufe. Laforgue ist sich darüber im klaren, daß von einer vorherigen katechetischen Unterweisung genausowenig die Rede sein kann wie von einem tatsächlichen christlichen Glauben; dennoch vollzieht er den Taufritus, vollends versichert über den Sinn dieser Handlung: „War das Gottes Wille? War das eine echte Taufe oder nur Hohn?“ (264) Der Roman endet mit einem Gebet Laforgues, Gott möge diese Menschen verschonen.

Moores spannend verfaßter Roman, auch als packender Abenteuerroman in sich stimmig, zeichnet sich zunächst durch eine äußerst sorgsame Aufarbeitung historischer Quellen aus. Kaum ein Detail, das nicht belegbar wäre, kaum ein historischer Aspekt des Missionsprojekts, der nicht benannt würde. Außerdem versucht er, allen Charakteren Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, jeden einzelnen in seiner Weltsicht mit Sympathie zu beschreiben. Keine Schwarzweißmalerei, sondern Einfühlung in das ernsthafte Missionsbestreben des jungen Jesuiten auf der einen Seite, der dennoch in eine völlig fremde Welt gerät, in der er deplaziert wirken muß. Daneben aber auch Einfühlung in das völlige Unverständnis der Indianer, die mit dem von außen an sie herangetragenen missionarischen Anliegen in ihrer Welt nichts anfangen können. Das absolute und unausweichliche Nichtverstehen zwischen den Jesuitenmissionaren und den Indianern rückt somit ins Zentrum.

Die tragischen Auswirkungen dieses Weltenzusammenpralls, also der im Roman mehrfach angedeutete Untergang des Huronenvolks, wird im Film, der sich an den Roman anschließt, noch deutlicher benannt. Moore selbst schrieb das Drehbuch zu dem vom australischen Erfolgsregisseur *Bruce Beresford* 1992 realisierten Film „Black Robe“, der sich äußerst eng an die Vorlage hält. Wie bei „Mission“ war das internationale Echo auf die Verfilmung eines solchen Themas erstaunlich positiv, lenkte das Interesse gleichzeitig noch einmal zurück auf den Roman. Eine wesentliche Änderung zeichnet den Film gegenüber seiner Vorlage

aus. Im Abspann wird die schriftliche Information eingeblendet, die Irokesen hätten den getauften Huronenstamm 15 Jahre später ausgerottet und die Jesuiten ihre dortige Missionsstation aufgegeben. Moores – historisch umstrittene – Deutung, die Mission habe also nicht nur die Identität, sondern zugleich die Verteidigungsfähigkeit und damit letztlich die reine Existenz der Indianer zerstört, wird hier unzweideutig formuliert, hebt aber das im Roman erreichte Spannungsgefüge in eine allzu deutliche Einseitigkeit auf.

### Asien: Missionsprojekte in China und auf den Philippinen

Einer gänzlich anderen Problematik begegnete die Missionsarbeit der Jesuiten in Asien<sup>19</sup>, wo der Orden – außer auf den Philippinen – im Gefolge der portugiesischen Handelsstützpunkte zeitweilig das Monopol über die katholische Missionstätigkeit besaß. Anders als auf dem amerikanischen Kontinent stieß man hier auf ausgesprochen hochzivilisierte Kulturkreise, die sich gegenüber der europäischen Kultur und Religion abzugrenzen verstanden. Nicht zuletzt durch die Vermittlung der Missionare wuchs im Europa der frühen Neuzeit eine China-Begeisterung, die indirekt auch in das Gedankengut der Aufklärung mündete: Das Wissen um die reale Existenz eines blühenden Monumentalreichs, das ohne einen christlichen Gott mit seiner eigenen Religion und Ethik auskam, begann, den universalen Geltungsanspruch des Christentums zu hinterfragen.

Drei riesige Territorien machten im 16. und 17. Jahrhundert das Wirkungsfeld der jesuitischen Missionare in Asien aus: Indien, untrennbar verbunden mit den großen Missionaren Franz Xaver (1506–1552) und Roberto de Nobili (1577–1656), China, wo Matteo Ricci (1552–1610) wirkte, und Japan, das erstmals 1549 von einem Missionar, ebenfalls Franz Xaver, betreten wurde, die missionarischen Aktivitäten aber nur wenige Jahrzehnte duldet und 1639 sämtliche Jesuiten auswies und die Christen hart verfolgte. Alle diese Ansätze sind von jenem Phänomen betroffen, das unter dem Stichwort „Ritenstreit“ (1634–1742)<sup>20</sup> in die Geschichte einging: Anders als die Bettelorden erkannten die Jesuiten die Notwendigkeit, sich selbst möglichst weitgehend der Kultur und den Riten des Landes anzupassen und sich auch mit der dortigen Religion und Moral vertraut zu machen. Diese auch „Akkommodation“ genannte Methode wurde dann jedoch erstmals 1707, endgültig 1742 in der Bulle „Ex quo singulari“ Benedikts XIV. mit fatalen Konsequenzen für die gesamte Mission verworfen.

Brennpunkt des Ritenstreits war das Wirken der Jesuiten am kaiserlichen Hof in Peking, wo ihre technisch-wissenschaftlichen Fertigkeiten hoch geschätzt wurden, so daß einige von ihnen – beispielsweise der Kölner Jesuit Adam Schall von Bell (1592–1666) – bis in höchste Ämter aufstiegen. Unter ihnen befand sich auch der italienische Maler Giuseppe Castiglione (1715–1766), der am kaiserli-

chen Hof einen ganz eigenen Mischstil aus europäischem Rokoko und chinesischer Klassik schuf. Dieser jesuitische Maler wird nun zum Vorbild für den „Maler von Peking“<sup>21</sup>, den Helden des gleichnamigen Romans des deutschen promovierten Sinologen und Schriftstellers *Tilman Spengler* (geb. 1947) aus dem Jahr 1993.

Die Grundidee dieses vielbeachteten Romans ist bestechend: Der junge Maler Lazzo wird einundzwanzigjährig im Auftrag der Jesuiten nach China geschickt, um einen Geheimauftrag zu erfüllen. Ziel der Jesuiten dort ist die möglichst schnelle und umfassende Missionierung, denn „jeder ungetaufte Chinese ist ein möglicher Soldat der Mächte der Finsternis“ (87), so der an der Militärsprache des Ordensgründers geschulte Jesuitenprovinzial. Mission aber, so erfährt Lazzo, ist ja „nicht nur Einsicht in das Naheliegende, sondern immer auch Politik, ist Nachgeben und Durchsetzen, ist die Bewegung von Streitmächten auf der Landkarte unseres Herrn“ (82). Ziel der Jesuitenmission ist daher – im Gegensatz zur rivalisierenden Missionspraxis der Dominikaner, so Spengler historisch korrekt – die Bekehrung der „Spitzen der Gesellschaft“ (136), konkret: des Kaisers selbst. Dieser schätzt die in den Wissenschaften versierten Jesuiten durchaus. Warum?

Nun, am „meisten schätze ich an eurem Orden die Disziplin … Ein einheitliches Auftreten, der straffsten Hierarchie unterworfen, ein einheitliches Denken, das sich aus wenigen zentralen Prinzipien ableiten lässt, ein einheitliches Erscheinungsbild, das die jüngeren kaum von den älteren unterscheidbar macht. Nur wenn diese drei Forderungen erfüllt sind: Haltung, Denken und Erscheinung in sofort wiedererkennbaren Formen, lassen sich große Strategien durchsetzen“ (117).

Was aber kann all das mit ihm, dem Maler, zu tun haben? rätselt Lazzo. Nun, in der „Malerei dieses Landes“, so der Provinzial weiter, „existieren viele Perspektiven“. Die europäische Malerei dagegen kennt die „Zentralperspektive“, also eine „Gesichtsachse, die uns erschließt, daß es nur einen möglichen Blickpunkt gibt“. Entscheidend nun: Dieser Grundunterschied in der Malerei spiegelt sich in der Religion. Der Polyperspektivität der Chinesen entspreche ihre Verehrung zahlreicher Götter, der christlichen Monoperspektive freilich einzig der Monotheismus: „So wie es nur einen Gott gibt, gibt es auch nur eine Zentralperspektive. Fehlt die Perspektive, so fehlt Gott“ (89). Das also wird von Lazzo erwartet: Er soll den Chinesen die Zentralperspektive in der Malerei beibringen, um somit die unumgängliche Voraussetzung für die christliche Mission zu schaffen.

Tatsächlich gelangt Lazzo an den kaiserlichen Hof, verfängt sich dort aber in amourösen Verstrickungen, künstlerischen Disputationen und politischen Machtintrigen. Am Ende des Romans hat nicht er den Chinesen seine Sichtweise beigebracht, sondern sie ihm die ihrige. Und das gleich doppelt: künstlerisch – denn die europäische „Technik habe er schon lange aufgegeben“ (190), wie wir erfahren –, aber auch theologisch. Schließlich, so Lazzo im Rückblick, „bleibe ich Gottes Kind, ganz gleich, welche Perspektive ich anlege“ (197). So legt er seinen christlichen Namen ab und nimmt – seinen historischen Vorbildern entsprechend

– den chinesischen Namen Yang Man-shih an. Damit geht ein so tiefgreifender Identitätswandel des Europäers einher, daß er letztlich bilanziert: „Hatte ich wirklich die Mission verraten, wie man mir vorwarf? Schon die Frage schien mir in eine Welt zu gehören, zu der ich mich seit langem nicht mehr zählte“ (195).

Wie vor allem bei Döblin und Moore wird also auch von Spengler der Zusammenprall zweier unvereinbarer Welten geschildert, die sich hier schon im Romanaufbau selbst nachweisen lassen: In regelmäßiger Folge schildern die Kapitel einerseits das Geschick des Europäers Lazzo, andererseits die – an keine festen Romanfiguren gebundene – Situation in China. Bis zum Ende bleiben beide „Perspektiven“ unverbunden nebeneinander bestehen. Anders als in Amerika führt der Zusammenprall der zwei Welten hier freilich nicht zum Untergang der Urbevölkerung des „Missionsgebiets“, im Gegenteil: Die Missionare werden zum beliebig für seine Interessen eingesetzten Spielball des Kaisers. Nicht sie führen hier Regie, sondern er allein, so daß sie konsequenterweise nach dem Spiel ihrer Rollen von der fremden Bühne abtreten müssen.

Der Zusammenhang von perspektivischem Denken und Monotheismus – eine faszinierende Grundidee in diesem auf gründlichen Recherchen des Sinologen Spengler basierenden Romans, in dem das Scheitern der jesuitischen Chinamission brillant nachgezeichnet wird, so scheint es. Leider darf aber nicht übersehen werden, daß der Roman diese Basisidee als ein Motiv neben einigen anderen literarisch nur unbefriedigend umsetzt. Gerade deshalb ist das Kritikerecho in seltener Einmütigkeit fast durchweg negativ: zu wenig emotionale Ausgestaltung und psychologische Plausibilität, zu wenig dramaturgische Gesamtkonzeption, zu oberflächliche Handlungsführung. Selbstironisch hatte Spengler bereits einem Charakter eines früheren Romans eine treffende Beschreibung auch dieses Werkes in den Mund gelegt: Es erinnert „eher an eine lockere Fortsetzungsgeschichte als an einen strengen Roman“<sup>22</sup>. Sicherlich ist auch diese Romanform poetologisch durchdacht, das Ergebnis bleibt aber literarisch umstritten.

Aus größter Distanz schließlich nimmt ein weiterer bekannter Gegenwartsautor Deutschlands, *Bodo Kirchhoff* (geb. 1948), das Thema der jesuitischen Asienmission in seinem bis dato wichtigsten Roman, dem äußerst erfolgreichen „*Infanta*“ von 1990<sup>23</sup>, auf. Der Roman spielt auf den Philippinen im Revolutionsjahr 1986 und schlägt damit die Brücke hin zur aktuellen Gegenwart eines von der Geschichte der Mission maßgeblich geprägten Landes, das nicht zufällig als einziges asiatisches Land einen mehrheitlich katholischen Bevölkerungsanteil (von zirka 85 Prozent) aufweist. Hauptfiguren dieses Romans, der sich auf dem Hintergrund der dramatischen politischen Ereignisse um die Liebesgeschichte zwischen dem deutschen Dressman Kurt Lukas und der einheimischen Waise Mayla entspannt, sind fünf alte Jesuiten, Missionare im Ruhestand. Diese Missionspensionäre dürfen durchaus auch als symbolische Figuren verstanden werden, gehört doch ihr explizit missionarisches Wirken der Vergangenheit an.

Dringlichere Aufgabe der Kirche ist vielmehr der politische Kampf gegen Diktatur und Armut, den der exilierte Jesuitenpater Gregorio und der Bischof der fiktiven, dem Roman seinen Titel gebenden Stadt Infanta verkörpern. Kirchhoff betont diese besondere politische Rolle der philippinischen Kirche durchaus: „Amtsmißbrauch und Predigten Gregorios hatten ihn um seine Wiederwahl gebracht“ (38), heißt es von einem Gouverneur.

Die durchweg in ihren menschlichen Schwächen und Marotten sympathisch gezeichneten alten Jesuiten haben als Missionare ausgedient; vielmehr übernimmt Mayla, die einheimische Frau, selbst Verantwortung für die Geschicke ihres Landes. Wie Wilhelm Gussmann, der missionarisch erfolgreichste Jesuit – „am Ende kamen über eintausendfünfhundert Taufen auf sein Konto“ (154), heißt es mit ironischem Unterton –, aus heimlicher Liebe zu Mayla die Missionsstation verlassen und sein Priesteramt niedergelegt hatte, so wird am Ende des Romans auch der Novize Augustin die Arbeit der Alten nicht weiterführen und möglicherweise – das offene Ende deutet dies nur an – an Maylas Seite leben.

### Jesuitenmission – Von der Faszination des Fremden

Die südamerikanischen Jesuitenreduktionen in den Werken Döblins, Bolts und Hochwälders, die nordamerikanische Huronenmission bei Brian Moore, schließlich die Asienmission bei Spengler und Kirchhoff – der Befund unserer literarischen Streifzüge überrascht: Alle großen Missionsterritorien der Jesuiten in der frühen Neuzeit tauchen als Motiv auf. Dass dabei ausgerechnet der Jesuitenorden die Aufmerksamkeit der Schriftsteller reizte, entspricht durchaus dessen herausragender Bedeutung in der Geschichte der katholischen Mission, welche ja vor allem im 17. und 18. Jahrhundert zu den zentralen Aufgabenfeldern des Ordens zählte. Gerade die Jesuiten haben im Feld der außereuropäischen Mission immer wieder höchst eigengeprägte, originelle missionarische Projekte, Methoden und Persönlichkeiten hervorgebracht.

Im resümierenden Blick auf die behandelten literarischen Werke ist allerdings gewiss zuzugeben: Das Thema Mission steht für die Literaten nicht stets im Zentrum, ist bisweilen nur ein Motiv unter vielen. Bei Kirchhoff, Moore und Spengler etwa macht – grob zusammengefasst – eine Liebesgeschichte die Haupthandlung aus. So unterschiedlich und schwer vergleichbar die besprochenen Beispiele auch sind, ein bemerkenswerter Charakterzug ist ihnen jedoch allen gemeinsam: Die Jesuiten werden durchweg mit wohlwollender Sympathie dargestellt, ihre ungewöhnlichen Missionsprojekte, die trotz massiver Unzulänglichkeiten und vielfachen Scheiterns eine oppositionelle, utopische Kraft ausstrahlen, reizen die Phantasie und Neugier der Literaten, die sich auf der Basis außergewöhnlich fundierter historischer Kenntnisse kritisch und fair damit auseinandersetzen.

Mit der Wahl des historischen Stoffs der Jesuitenmission bewegen sich die genannten Schriftsteller offensichtlich im Spannungsfeld zweier aufeinander bezogener Strömungen: Sie verlassen zum einen den ihnen eigenen Kulturkreis Europas, sei es aus Abscheu vor den Ausgeburten eines Europa, wie es sich in der nationalsozialistischen Diktatur darstellt – so Döblin und Hochwälder –, oder sei es aus einer gewissen Europamüdigkeit bei gleichzeitiger Faszination des Exotischen, Fremden – so bei den Autoren der 80er und der frühen 90er Jahre. Nicht von ungefähr machte sich auch gerade Bodo Kirchhoff indirekt zum Sprachrohr jener Europamüdigkeit, des Überdrusses an „der Wüste des Banalen“<sup>24</sup> im reichen Europa, das seinen Schriftstellern keinen Stoff mehr biete.

Umgekehrt bietet aber diese Hinwendung zu fremden Welten eine Gelegenheit für jene meist selbst nicht mehr christlichen, aber der christlichen Kultur entstammenden Autoren, sich mit dem Christentum, der eigenen Zivilisation und Geschichte aus der Außenperspektive der Missionierten auseinanderzusetzen. Daß sie diesen Versuch aus offensichtlich profunder Kenntnis der fremden Kulturen heraus wagen, macht die Texte um so lesenswerter.

#### ANMERKUNGEN.

- <sup>1</sup> A. Döblin, *Der blaue Tiger*. Amazonas: 2. T. (München 1991) 16.
- <sup>2</sup> In d. v. W. Muschg hg. Werkausg. (Freiburg 1963) fehlt d. kurze 3. Teil der Triologie, dessen – v. Döblin bewußt konzipierten – Sprung ins 20. Jh. d. Hg. als Bruch empfunden hatte. Dieser Eingriff wurde in der neuen Werkausg. (Freiburg 1988) u. d. hier verwendeten Tbausg. rückgängig gemacht.
- <sup>3</sup> Beisp. aus d. Lit. d. 18./19. Jh.: J. A. Doyle, *Der Jesuitenorden in d. Sicht dt. Dichter*, in dieser Z. 196 (1987) 279–282.
- <sup>4</sup> H. Gründer, *Welteroberung u. Chrtum. Ein Hb. z. Gesch. d. Neuzeit* (Gütersloh 1992) 123–154; *Conquista u. Evangelisation*, hg. v. M. Sievernich u. a. (Mainz 1992) 413–429.
- <sup>5</sup> Bartolomé de Las Casas, hg. v. J. Meier, A. Langenhorst (Frankfurt 1992).
- <sup>6</sup> J. Meier, in: *Wem gehört Lateinam.?*, hg. v. dems. (Freiburg 1990) 59–79.
- <sup>7</sup> Selbstporträt, in: *Schr. zu Leben u. Werk* (Werke, Bd. 24, Freiburg 1986) 243.
- <sup>8</sup> Schicksalsreise. Bericht u. Bekenntnis. Flucht u. Exil 1940–1948 (München 1986) 246.
- <sup>9</sup> Im Dezember 1941 schrieb er eine unveröff. gebl. Fassung „Die Jesuiten in Paraguay“, 1942 d. heut. Version. Hier verwendete Ausg. Stuttgart 1987. Uraufführung 24. 3. 1943 in Biel (Schweiz), Erstausg. Zürich 1947; mehrere Übers. u. a. in Lateinam.
- <sup>10</sup> Als hist. Lektüre Hochwälders werden gen.: R. Fülop-Miller, *Macht u. Geheimnis d. Jesuiten* (Berlin 1929) u. d. Loyola-Drama „Gottes General“ v. Th. Csokor (W. Bortenschlager, *Der Dramatiker F. Hochwälder*, Innsbruck 1979, 54).
- <sup>11</sup> F. Becker, *Die pol. Machtstellung d. Jesuiten im 18. Jh.* (Köln 1980), bes. 167.
- <sup>12</sup> W. Barzel SJ kritisierte die Darst. d. Jesuiten, weil psychol. unwahrscheinl., in dieser Zs. 142 (1948) 231–233.
- <sup>13</sup> Padre Antonio Vieira, *Die Predigt d. hl. Antonius an d. Fische*, hg. v. H. Loetscher (Zürich 1966).
- <sup>14</sup> E. Cardenal, *Das poet. Werk*, Bd. 7 (Wuppertal 1987) 61–69.
- <sup>15</sup> Gründer 155–174; R. Nebel, *Die Huronenmission in Kanada nach d. „Relations des Jésuites de la Nouvelle-France“ (1632–1673)* (Bamberg 1991). <sup>16</sup> Gründer 160. <sup>17</sup> Zürich 1989, zit. 11.
- <sup>18</sup> G. Langenhorst, *Transformationen d. „kath. Romans“*. Brian Moore u. David Lodge, in dieser Zs. 211 (1993) 464–476.
- <sup>19</sup> Gründer 210–312; *East meets West. The Jesuits in China 1582–1773*, hg. v. E. Ronan, B. B. C. Oh (Chicago 1988).
- <sup>20</sup> Gründer 270. <sup>21</sup> T. Spengler, *Der Maler v. Peking* (Reinbek 1993).
- <sup>22</sup> Ders., *Lenins Hirn* (Reinbek 1991) 246. <sup>23</sup> B. Kirchhoff, *Infanta* (Frankfurt 1990, 5. Aufl. 1991).
- <sup>24</sup> B. Kirchhoff, *Das Schreiben: ein Sturz*, in: *Die Zeit* 6. 11. 1992.