

Die ersten 50 Jahre Jesuitenmission

„Unus non sufficit orbis“ (*Eine Welt genügt nicht*) – solch trotziges Motto erscheint in einem Druck des 17. Jahrhunderts auf dem Segel des Schiffes, das die ersten Jesuiten zeigt, die 1549 mit P. Manuel de Nóbrega nach Brasilien segeln¹. Daß Eifer und Wagemut allein nicht genügen, daß es für einen Missionar noch mehr auf solide Tugend, Durchhaltevermögen und Belastungsfähigkeit in Enttäuschungen ankommt, dies schrieb wenige Jahre später gerade P. José de Anchieta von Brasilien aus an seine Mitbrüder in Coimbra²; und es wurde das ständige „Ceterum censeo“ Franz Xavers und allgemein der ersten Jesuitenmissionare. Aber die Mentalität der Anfänge war doch eine, die man gemeinhin als „Mission im Sturmschritt“ bezeichnen könnte. Es ist jener drängende Impuls, der in dem berühmten Briefpassus Franz Xavers von der Fischerküste an seine römischen Mitbrüder vom 15. Januar 1544 zum Ausdruck kommt, einem Text, der in unzähligen Jesuiten der „alten“ wie der „neuen“ Gesellschaft Jesu Missionsbegeisterung geweckt hat:

„Oft kommt mir der Gedanke, an die Universitäten zu gehen, laut zu schreien, wie einer, der den Verstand verloren hat, vor allem an die Sorbonne nach Paris, denen, denen es nur auf ihre Karriere ankommt, zuzurufen: Wie viele Seelen gehen verloren wegen eurer Nachlässigkeit!“³

Etwas anders gelagert ist der geistliche Akzent 44 Jahre später bei P. José de Acosta, der von Peru aus schreibt. Er sieht bei denen, die als Missionare in dieses Land kommen, zwei entgegengesetzte Versuchungen: die der Illusion und Bagatellisierung der Probleme bei denen, die sich mit einer oberflächlichen Erfolgsstatistik zufrieden geben und triumphieren, daß ein ganzer Kontinent für Christus gewonnen sei; für die, welche dann tiefer blicken, die Probleme und die nur sehr oberflächliche Christianisierung und den fast unüberbrückbaren mentalitätsmäßigen Graben zu den Indianern erkennen, stelle sich umgekehrt Resignation ein, ja Verzweiflung am Heil der Indianer, die als Strafe für ihre Sünde von Gott für immer verstockt seien. Beides bedinge sich gegenseitig. Desillusionierung und Problembewußtsein seien erforderlich, damit nicht naiver Optimismus ins Gegenteil umschlage⁴. Die Antwort könne nur das Beispiel Christi wie auch das der Apostel sein: Diese säten den Samen des Wortes Gottes im Felsen, wir im Sand⁵. „Die Art der Indianer und ihre Gebräuche drehen uns den Magen um“⁶ – aber Christus sei für alle, auch und gerade die Ärmsten und Abstoßendsten, gestorben, weshalb Verachtung nie die Antwort eines Apostels Christi sein könne.

Erfahrung der Fremdheit und des ganz Anderen ist dann auch, gewiß inhaltlich in eher konträrer Weise, der Tenor des Fernostvisitators P. Alessandro Valignano, der 1580 über Japan schreibt:

„Deshalb lassen sich weder in Indien noch in Europa die japanischen Verhältnisse gut beurteilen oder bestimmen, ja man kann sie so, wie sie vor sich gehen, nicht einmal verstehen oder sich vorstellen. Denn hier ist eine ganz andere Welt und eine ganz andere Art voranzugehen und andere Gebräuche und andere Gesetze. Viele Dinge, die man in Europa als Zeichen der Höflichkeit und als Ehre schätzt, hält man für großen Schimpf und schwere Beleidigung, und viele andere Dinge, die hier so geläufig sind, daß man mit den Japanern ohne sie nicht leben und verhandeln kann, gelten in Europa für unfein und nicht standesgemäß, besonders bei Ordensleuten.“⁷

Franz Xaver einerseits, Acosta und Valignano andererseits, jeweils 30 bis 45 Jahre auseinander, den Zeitraum von 1542 bis 1588 umspannend, sollen so die beiden Fixpunkte dieses Beitrags bilden. Zwischen ihnen liegt eine Generation jesuitischer Missionsgeschichte, gekennzeichnet durch Aufbruch, Hoffnungen, Erfolge und auch Enttäuschungen.

Mission „im Sturmschritt“

Zehn Jahre nach der päpstlichen Bestätigung des Ordens in „Regimini militantis ecclesiae“ von 1540 wirken Jesuiten bereits als Heidenmissionare auf allen vier bekannten Kontinenten: seit 1542 mit Franz Xaver in Südindien, ebenfalls durch ihn seit 1546 auf den Molukken (Amboina und Ternate) und seit 1549 in Japan, beginnend mit Kagoshima, seit 1547 im christlich gewordenen Königreich Kongo, seit 1549 in Brasilien.

Es war freilich bisher nur der Bereich des portugiesischen Missionspatronats. Noch unberührt von jesuitischer Mission war der ganze Raum des spanischen Missionspatronats, wo allerdings schon viele andere Orden auf den Plan getreten waren. Durch die Entdeckungen war man mit der bestürzenden Tatsache konfrontiert worden, daß die Welt viel größer war und daß es ganze Kontinente gab, die noch nie von Christus gehört hatten, ja daß mit jeder neuen Entdeckung die Zahl der Völker sich mehrte, die noch in der Finsternis des Unglaubens und damit des ewigen Verderbens gefangen waren. Daher die fieberhafte Eile der ersten Mission: Ging es doch darum, all diese Völker möglichst schnell der ewigen Verdammnis zu entreißen, der sie sonst, wie selbstverständlich angenommen wurde, unrettbar verfallen waren. Hier sahen ein Franz Xaver wie auch andere keinen Ausweg. Als ein chinesischer Kapitän, der ihn nach Japan führte und sich sehr freundlich und hilfsbereit erwies, schließlich starb, ohne daß er ihn zum Christentum hätte bekehren können, schreibt Franz Xaver:

„Während der ganzen Fahrt war er gut zu uns, aber wir konnten es ihm nicht lohnen, da er in seinem Heidentum starb. Nicht einmal nach dem Tod konnten wir ihm helfen und für ihn beten, da er in der Hölle ist.“⁸

Die Überzeugung, daß alle Nichtchristen verlorengehen, war allerdings keineswegs nur Ansporn der Mission, sondern oft genug auch bedrückende Last, unter der sensible Missionare litten. Sie war außerdem eine schwere Belastung der Verkündigung in Kulturen, in denen Menschen aus der Verbundenheit mit ihren Ahnen lebten und sich eine Frohbotschaft, die diese nicht mit einschloß, nicht vorstellen konnten. Dies aber galt besonders für Japan. Franz Xaver berichtet, gerade dort sei es ein existentielles Problem unter den Christen, daß es für die eigenen Verwandten und Vorfahren keine Hilfe gebe. Viele hätten ihn gefragt, ob man ihnen nicht durch Almosen und Gebete helfen könne. Er habe ihnen antworten müssen, es gebe keine Hilfe. Franz Xaver hätte nur zu gern eine tröstlichere Antwort gegeben, wenn er es vor seinem theologischen Gewissen hätte verantworten können⁹.

Daraus folgte aber auch das Bestreben, „im Sturmschritt“ eine Welt für Christus zu erobern, die in ihren Dimensionen erst jetzt bewußt wurde. Kennzeichnend ist daher die Expansion nach allen Richtungen mit sehr bescheidenen personellen Kräften und die Inangriffnahme einer Vielzahl von kühnen und weitausgreifenden Initiativen, von denen jede einzelne eine Konzentration der Kräfte erfordert hätte. Das Ziel war eine möglichst große Zahl von „Bekehrungen“ und Taufen in möglichst kurzer Zeit, selbst wenn die weitere Unterweisung und „Nacharbeit“ nur sehr oberflächlich sein konnte.

Bekannt ist, wie Franz Xaver an der indischen Fischerküste voranging¹⁰. Wenn er in ein heidnisches Dorf komme, das christlich werden will – so schreibt er 1545 an seine römischen Mitbrüder – dann rufe er zuerst die Männer und Buben zusammen. Dann trage er ihnen die Gebete und Texte vor, die er selber auswendig auf Tamil gelernt habe (das er selber zum freien Sprechen nicht beherrschte): nämlich Credo, Confiteor, Zehn Gebote, Vaterunser, Ave Maria, Salve Regina, wiederhole sie und lasse sie seine Zuhörer wiederholen. Es folge eine kurze Erklärung der Glaubensartikel und Gebote auf Tamil. Dann lasse er sie laut um Verzeihung für ihr vergangenes Leben bitten, frage dann, ob sie an die Glaubensartikel glaubten. Es folge die Taufe, dann dieselbe „Prozedur“ mit den Frauen und Mädchen, und schließlich – mit besonderem Eifer durch die Kinder – die Zerstörung der Götzenbilder. Am Ende würden geschriebene Gebete hinterlassen, welche die einheimischen Katechisten bei Versammlungen immer wieder vorzulesen hatten. „So ziehe ich von Ort zu Ort und mache Christen (*haziendo christianos*).“¹¹

Nicht anders ging er auf den Molukken vor. In Japan allerdings hatte er so keinen Erfolg. Hier kam es auf persönliche intensive Überzeugung mit Argumenten an, was freilich Franz Xaver keineswegs entmutigte, sondern eher herausforderte. Er sah, wie er schrieb, besondere Aussichten für das Christentum in Japan, weil die Japaner „der Vernunft gehorchen“. Daher müsse man vor allem die „Universitäten“ besuchen und den Dialog mit den Gebildeten suchen – frei-

lich seien es sehr harte Anforderungen, man habe keine ruhige Minute, werde Tag und Nacht belästigt¹².

Jesuitische „Akkomodation“ war so am Ende das Ergebnis vieler Experimente und von „Versuch und Irrtum“. Auf dem Weg dorthin stand mehr als eine *Fata morgana*; oft fielen Jesuitenmissionare „auf der Suche nach dem Goldkrug am Ende des Regenbogens“¹³ Fehlinformationen zum Opfer. Dazu trug besonders bei den Jesuiten die gut ignatianische Suche nach Schaltstellen des Einflusses und nach Multiplikatoren bei, wobei man dann leicht europäische politische und kulturelle Strukturen auf andere Verhältnisse übertrug.

Franz Xaver, der, bevor er selber nach Japan kam, seine Japaninformation ganz von dem einzigen ihm bekannten Japaner, dem Flüchtling Anjiro, schöpfte, erfuhr von diesem in bezug auf die Missionschancen, die Japaner würden kritisch und penibel fragen und genau hinschauen, ob sein Leben mit seiner Lehre übereinstimme; aber wenn er sowohl intellektuell wie existentiell überzeuge, würden die gebildeten Japaner, da sie intelligente Leute seien, alle innerhalb eines halben Jahres Christen werden¹⁴.

Franz Xaver wog sich durch Anjiro in der Illusion, der Kaiser in Kyoto regiere Japan wie die Könige von Frankreich oder Spanien sein Königreich. Deshalb, so meinte er, könne er von diesem die Missionserlaubnis für ganz Japan bekommen, um dann, dort angekommen, feststellen zu müssen, daß der Tenno nur sakrales Symbol, politisch bedeutungslos und Japan kein Reich, sondern eine Feudalanarchie selbständiger Daimyos war. Weiter hoffte Franz Xaver in Japan, vom buddhistischen Klosterzentrum Hieizan bei Kyoto aus, das er sich als eine Universität wie Paris oder Coimbra vorstellte, Kontakte mit der Sorbonne anknüpfen und so durch internationale Kontakte auf globaler Ebene von dort einen Strom von Missionaren nach Japan leiten zu können¹⁵. Der erste Jesuitenmissionar im heutigen Simbabwe, Gonçalo da Silveira, hoffte 1560 durch Bekehrung des Monomotapa, den er sich als phantastischen Herrscher über ein Riesenreich in einem goldglitzernden Palast vorstellte, ganz Südafrika für das Christentum zu gewinnen – um dann einen halbnackten Häuptling in einer Strohütte vorzufinden¹⁶. Immerhin gelang es ihm, den Häuptling und 300 andere zu taufen, bevor er selbst umgebracht wurde und die Mission wieder zusammenbrach.

Fehleinschätzungen, oberflächliche Missionierung sowie das Fehlen stabiler politischer Strukturen führten daher in den ersten Jahrzehnten auch immer wieder zum tragischen Scheitern von Missionsunternehmen, die mit großen Anfangserfolgen begonnen hatten. Dies betraf den Kongo, wo die Jesuiten 1555 vertrieben wurden, weil sie nicht bereit waren, zur Polygamie des Königs ein Auge zuzudrücken. Es betraf die meisten afrikanischen Missionsunternehmen, deren Schicksal bis zum Ende des 19. Jahrhunderts immer wieder in kometenhaftem Aufstieg und dann im raschen Zusammenbruch, schon infolge der unstabilen politischen Verhältnisse, bestand. Es betraf auch das Lieblingskind des Ignatius

von Loyola unter den Missionen: den Versuch, die äthiopische Kirche mit Rom zu vereinigen, ohne ihre Traditionen richtig zu kennen und zu würdigen. Und es betraf den ersten jesuitischen Missionsversuch im Bereich des spanischen Missionsprotektorats und gleichzeitig auf dem Gebiet der heutigen USA, nämlich seit 1566 unter den Indianern Floridas¹⁷. Dieses Unternehmen endete im Fiasko. Von den zwölf ausgesandten Jesuitenmissionaren überlebten nur drei. Der erste, P. Martinez, wurde gleich bei seinem ersten Versuch, sich mit den Eingeborenen zu verständigen, von diesen erschlagen. Die anderen hielten unter unglaublichen Mühen aus. Sie suchten bewußt ohne den Schutz spanischer Waffen auszukommen – was fünf Jahre später acht von ihnen das Leben kostete. Gerade das Mißlingen der Floridamission sollte später für Acosta die Lehre beinhalten, daß bei allem gutgemeinten Heroismus dies nicht der richtige Weg sein könne.

Aber neben diesen gescheiterten Unternehmen standen hoffnungsvolle und blühende Missionsfelder. Das aussichtsreichste schien in den drei Jahrzehnten nach Franz Xaver Japan zu sein¹⁸. Nach den zunächst langsamen und mühseligen Anfängen setzte seit etwa 1570 die Phase der Massenbekehrungen durch die Christianisierung ganzer Fürstentümer ein. 1563 wurde der erste Daimyo, Omura Sumitada, Christ – nicht zuletzt motiviert durch das Lockmittel des portugiesischen Handels, das heißt der „Namban-Schiffe“ (der Schiffe der „Südbarbaren“), die alljährlich von Macao aus einen Hafen von Kyushu ansteuerten und begehrte europäische oder indische Waren brachten. Ihm folgten andere Daimyos, vor allem auf der Südinsel Kyushu. Dies weckte überschwengliche Hoffnungen, so daß 1577 der Missionssuperior Organtino die Erwartung hegte, ganz Japan in 10 Jahren mit Hilfe der führenden Daimyos bekehren zu können, um dann von da aus China für Christus zu erobern¹⁹. Denn China, das letzte Ziel Franz Xavers, vor dessen Küste auf der Insel Sanzian er starb, war nach wie vor unzugänglich und verschlossen; erst 1582 sollte es Matteo Ricci und Michele Ruggieri gelingen, dort Eingang zu finden. Der erste Beginn dieser Mission steht erst gerade am Ende der Epoche, mit der sich dieser Beitrag befaßt.

In Indien lief die Mission in den von Franz Xaver gelegten Gleisen weiter: einerseits in Goa und den anderen portugiesischen Stützpunkten, andererseits unter den von Franz Xaver missionierten Paravern an der südindischen Fischerküste. Der Schritt über diese eng umgrenzten Bereiche hinaus vor allem in die geistige Auseinandersetzung mit einer fremden Kultur wurde 1579 getan. Aber dies geschah noch nicht auf der Linie von Roberto de Nobili, der erst ab 1606 in Madurai den Dialog mit den Brahmanen auf der Basis seiner Lebensform als „Sannyasi“ (hinduistischer Büsser) begann.

1579 setzte man große Hoffnung auf die Religionsgespräche, die der Großmogul Akbar (dessen Reich den größten Teil Indiens umfaßte) in seiner Hauptstadt Agra mit führenden Vertretern aller großen Religionen führen ließ. Das Interesse des Großmoguls an christlichen Dialogpartnern, die an seinem Hof die

christliche Lehre darlegten, weckte bei den Jesuiten Hoffnung auf seine Bekehrung und auf reiche Missionserfolge. Drei Jesuiten unter Rudolf Aquaviva reisten nach Agra²⁰. Der Großmogul hörte sich von seiner Loggia aus an, wie Jesuiten, Muslime, Brahmanen und Parsen jeweils die Vorzüge ihrer Religion anpriesen. Kurzzeitig kam es zum Ende der Gespräche, als eine Rebellion in Kabul die Präsenz des Großmoguls erforderte. Sie wurden später wiederaufgenommen. Aber die Erwartung der Jesuiten, den Großmogul (der sich ihnen gegenüber sehr freundlich zeigte) bekehren zu können, erwies sich als ebenso utopisch wie dessen eigene Erwartung, aus Bausteinen der vorhandenen Religionen eine neue, optimal zusammengesetzte Religion fabrizieren zu können, die sich als Klammer seines Reiches eignen würde.

Hoffnungsvoll aufwärts ging es auch in Brasilien, wo seit 1549 die beiden führenden Missionarsgestalten Manuel de Nóbrega und dann José de Anchieta, der Gründer von São Paulo, die Weichen gestellt hatten²¹. Einsatz für die Freiheit und die Rechte der Indianer und gegen ihre Versklavung war hier von Anfang an ein Hauptakzent des Wirkens der Jesuiten. Damit ging Hand in Hand die Indianermission vor allem in der Form der „Aldeias“, der christlichen Dörfer. Diese brasilianischen Aldeias bildeten eine frühe Vorstufe der späteren Indianerreduktionen im spanisch-amerikanischen Bereich, vor allem in der engen Verbindung von Mission und menschlich-kultureller Entwicklung sowie in der Vereinigung von kirchlicher und weltlicher Leitung in der Hand der Patres. Letzteres geschah freilich notgedrungen und gegen den anfänglichen Widerstand der römischen Ordensleitung, die jedoch – da die Indios nicht zur Leitung differenzierter Sozialgebilde fähig waren – weltliche portugiesische Beamte einsetzte, die die Indios allerdings ausbeuteten, um sich selbst zu bereichern²². Indianerdörfer unterschieden sich aber von den späteren Reduktionen noch dadurch, daß sie noch nicht auf rigorose Abschließung von der kolonialen Welt der Europäer setzten, weder wirtschaftlich noch gesellschaftlich. Sie waren deshalb prekärer und gefährdeter, weder ganz abgesichert gegen wirtschaftliche Ausbeutung noch gegen negative Beeinflussung durch die portugiesischen Siedler.

Eine andere Vorform der Reduktionen entstand in Peru. Hier wirkten Jesuiten seit 1568. Seit 1576 leiteten sie in Juli am Titicacasee eine Indiogemeinschaft, die an die genossenschaftlichen Arbeits- und Wirtschafts Traditionen anknüpfte und, formell dem spanischen König unterstellt, dem Zugriff der privaten Gutsbesitzer („Encomenderos“) entzogen war²³.

All diese verschiedenen Unternehmen, Erfolge und Mißerfolge, forderten zur Reflexion heraus: Wie sollte Mission geschehen? Welche Strategie sollte sie verfolgen? Welche Fehler sollte sie vermeiden? Diese Reflexion ist, ein Menschenalter nach Franz Xaver, verbunden mit den Namen von José de Acosta einerseits, Alessandro Valignano andererseits, und dies jeweils von ganz unterschiedlichen kulturellen und politischen Voraussetzungen aus.

José de Acosta: Mission im kolonialen Kontext

José de Acosta²⁴ geht in seinem Werk „De procuranda Indorum salute“ („Indianerpastoral“), erschienen 1588 in drei Bänden in Lima, von folgender Erfahrung aus: Die Welt ist größer und pluraler, als wir denken. Die Realität ist vielfältig, komplex und dazu in beständigem Wandel. Und das Missionswerk steht erst ganz am Anfang. Denn ein großer Teil der Welt ist noch unentdeckt. Wenn gar manche meinen, das Ende der Welt stehe bevor, weil nun das Evangelium allen Völkern verkündet sei, dann stimme dies nicht. Denn selbst die Bekehrung von Südamerika erfordere, anders als man gemeint habe, noch lange Zeit. Selbst wenn es stimme, was einige meinen, daß der Apostel Thomas bereits hier gepredigt und die Kunde von ihm sich in dem Inkagott Viracocha der andinen Völker erhalten habe – er selbst ist skeptisch –, so gebe es im Innern noch unzählige Völker, die wir noch gar nicht kennen und die noch nie vom Evangelium gehört haben²⁵.

Acosta sucht die kulturellen, ethnologischen und missionarischen Erfahrungen, nicht nur in Peru und in Südamerika, sondern seiner Mitbrüder in der ganzen Welt, auch in Ost- und Südasiens, zu ordnen. Es gibt, wie er in der Einleitung seines Buchs feststellt, drei Klassen von „Barbaren“, das heißt von nichtchristlichen Völkern. Für sie gelten jeweils unterschiedliche Erfordernisse von „Inkulturation“. Die erste Gruppe sind die, die wir heute als „Hochkulturen“ bezeichnen würden. Ihre Merkmale sind stabile und objektivierte politische Institutionen, Schriftkultur, Städte und Handel. Dazu gehören die Inder, Chinesen und Japaner. Ihnen ist nur das Evangelium zu bringen. Ihre Kultur und ihre politische Selbständigkeit ist zu bewahren. Das Modell der Evangelisierung ist hier das der Antike, die urchristliche Verkündigung in Gewaltlosigkeit und ohne Zwang.

Die zweite Gruppe stellen Völker mit politischer Organisation und religiösem Kult sowie Stadtkultur, aber ohne Schrift und höhere literarische Kultur dar, wie die meso-amerikanischen und andinen Völker (daß die ersteren, die Tolteken, Azteken und Mayas, durchaus eine Schrift hatten, ist ihm unbekannt). Sie sind, um missioniert zu werden, politisch einer christlichen Obrigkeit zu unterstellen, dürfen jedoch nicht versklavt, ihrer persönlichen Freiheit und ihres Eigentums beraubt werden. Freilich hält er in der Folge auch eigentlich politische Unterwerfung selbständiger Reiche nicht für sittlich erlaubt, weder wegen „Unglauben“²⁶ noch wegen „widernatürlicher Verbrechen“²⁷, ja nicht einmal zum Schutz Unschuldiger, etwa von Menschenopfern, da faktisch durch Krieg mehr Blut vergossen werde; das einzige, was bleibt, ist, daß Indios, die den Glauben annehmen, der heidnischen Obrigkeit zu entziehen und der Sorge christlicher Fürsten zu unterstellen sind. Warnendes Beispiel sind für ihn hier die afrikanischen Missionen in Äthiopien, Kongo und anderswo, die wieder zusammenbrachen, weil es keine christliche Obrigkeit gab.

Die dritte Gruppe schließlich, repräsentiert in den Tieflandindianern, sind „Wilde“, die „wie Tiere“ leben, „sine lege, sine rege“, ohne Sesshaftigkeit und festes Zuhause, nackt, als Kannibalen. Sie dürften zwar nicht „wie Tiere“ behandelt werden, wohl aber wie Kinder. Mit anderen Worten: Sie müssen erst einmal humanisiert werden, bevor sie zu Christen werden können. Hier ist Zwang zur stabilen Niederlassung und zur Evangelisierung angebracht.

Bei den Hochlandindianern Perus hat er es vor allem mit der zweiten Gruppe zu tun, bezieht aber auch die dritte Gruppe in seine folgenden Überlegungen mit ein. Sehr scharf und mit Worten, die an Las Casas erinnern, rechnet er mit der bisherigen Missionierung der Indios ab:

Denn dies sei der nun nicht mehr wiedergutzumachende Geburtsfehler der Christianisierung der Indianer, „daß sie das Evangelium nicht mit Aufrichtigkeit und Freiheit angenommen haben, sondern unter Zwang und Unaufrichtigkeit, da man sie mehr durch das Schwert als durch das Wort überzeugt hat, nicht mit der Unschuld und Lehre der Verkündiger, sondern durch die Grausamkeit und den Terror der Soldaten. Und darum kann man gar nicht beschreiben, wie sehr sie sich in ihrem Unglauben verhärtet haben, wie sehr sie nur zum Schein Christen sind. Folglich kehren sie, sobald sie sich unbeobachtet glauben, zu ihren überlieferten Traditionen zurück. Nur unter Druck und Zwang beobachten sie die kirchlichen Vorschriften.“²⁸

Denn nichts sei der Verkündigung des Evangeliums so zuwider wie Gewalt. Aber auch die Alternative der radikalen Gewaltlosigkeit der Mission ist nicht in jedem denkbaren Fall praktikabel. Sie ist zwar als die eigentlich „apostolische“, urchristliche Weise der Verkündigung möglichst zu praktizieren, sofern es immer gehe. Aber das warnende Beispiel der sinnlosen Martyrien in Florida, wo die Missionare bewußt auf spanischen Schutz verzichteten, läßt ihn zur Konsequenz kommen, daß es speziell bei der dritten Gruppe manchmal so nicht gehe. Auch das Martyrium habe dann bei diesen Kannibalen keinen Zeugniswert: Man sterbe dann nicht für Christus und das Evangelium, sondern um einen schmackhaften Schmaus abzugeben oder damit der eigene Schrumpfkopf als Trophäe diene. Die Lösung sieht er dann zwar nicht in Unterwerfung zum Zweck der Missionierung, wohl aber im Begleitschutz durch Soldaten – wobei freilich hinzuzufügen ist, daß in der späteren Praxis der Reduktionen ein solcher militärischer Begleitschutz die seltene Ausnahme blieb, schon weil er nur selten zur Verfügung stand, und wenn, dann zum Schutz bereits christianisierter Indianer. Die normale Weise der Begegnung mit „wildem“ Indianern blieb, sowohl in Brasilien wie im spanischen Bereich, die unbewaffnete, auch mit allen Risiken.

Jedenfalls sind die Indianer, auch die des Hochlandes, nach Acosta in einer Mischung von väterlicher Güte und sanftem Zwang wie Kinder zum Glauben zu bringen und zu erziehen. Dabei komme alles auf die Glaubwürdigkeit des Verkünders an. Sei diese gegeben, spürten die Indianer, daß er keine egoistischen Interessen verfolgt; dann sei Akzeptanz kein Problem. Wohl komme es auch hier auf Anpassung an, zunächst darauf, die Sprache der Indianer zu lernen, dann all

ihre Gebräuche, die nicht dem Glauben entgegengesetzt sind, zu tolerieren und in den Dienst der Seelsorge zu stellen.

Acosta ist in mancherlei Hinsicht wegweisend für die späteren Jesuitenreduktionen geworden. Er unterscheidet sich jedoch noch von ihnen dadurch, daß er auf enge Zusammenarbeit mit der staatlichen Gewalt und auch mit den Encomenderos setzt (und nicht, wie die Jesuitenreduktionen ab 1610, auf von der höchsten staatlichen Autorität abgesicherten Freiraum, in radikaler Distanz von der örtlichen Kolonialgesellschaft). Er setzt noch auf Reform der Regierenden und ihre Besserung, wenngleich er Probleme sieht und deutlich artikuliert wie etwa das Fehlen fester Institutionen und Gewohnheiten, die weiten Entfernungen, die Kontrolle unmöglich machen, sowie die negative Auslese derer, die nach Amerika kommen. Er vermag auch nicht den Einwand zu widerlegen, die von ihm geforderte Auswahl der Beamten und sogar der Soldaten sei unrealistisch, sondern nur zu erwidern, anders sei eine Unterstützung der Predigt des Evangeliums nicht möglich; dann sei es besser, von Christus zu schweigen, als seinen Namen so zu entehren.

Die Encomienda sei in sich theoretisch schön, vergleichbar mit der Taufpatenschaft in der alten Kirche. Denn sie bedeutete: Ein spanischer Gutsherr hatte eine gewisse Gewalt über Indianer, empfang Abgaben von ihnen, war dafür verpflichtet, für ihre Unterweisung im christlichen Glauben zu sorgen, mindestens indem er einen Pfarrer bezahlte. In der Praxis freilich, so muß Acosta gestehen, würden die Schafe den Wölfen überantwortet. Aber wie sollte man das ändern? Seine Antwort: ungeeignete und pflichtvergessene Encomenderos absetzen und sie sorgfältiger auswählen! Die allmähliche Umwandlung der Indios erhoffte er noch trotz allem vom Zusammenleben mit den Spaniern, von denen sie allmählich christliche Lebensart lernen konnten – anders als die späteren Jesuitenreduktionen, die auf radikale Trennung setzten, schon rein räumlich, indem sie ein hermetisch abgeschlossenes Sperrgebiet bildeten, das außer von den Missionaren nur von den höchsten kirchlichen und weltlichen Würdenträgern und solchen, die von den Jesuiten eine Sondererlaubnis erhalten, betreten werden durfte.

Was die Heilsmöglichkeit der Nichtchristen und damit aller Vorfahren der Indianer betrifft, so hält auch Acosta an dem traditionellen Rigorismus fest. Auch für ihn ist es ein bedrückendes Geheimnis, auf das er keine schlüssige Antwort weiß, daß so viele Völker Jahrhunderte lang lebten und leben, ohne den Weg des Heiles zu kennen. Und dies, obwohl er bereits um die „liberalere“ Antwort der Schule von Salamanca weiß, deren Theologen Franz von Vitoria, Domingo de Soto und Melchior Cano, gerade auf dem Hintergrund der neuen Entdeckungen und des Wissens, daß ganze Kulturen auch anderthalb Jahrtausende nach Christus noch nichts von ihm gehört haben, davon ausgehen, daß Menschen auch ohne expliziten Glauben an Christus, wenn sie dem Ruf Gottes in ihrem Gewissen folgen und die Gebote des sittlichen Naturgesetzes erfüllen, gerettet wer-

den könnten²⁹. So sehr ihm diese Theorie gefallen würde: Die eindeutigen Worte der Evangelien halten ihn zurück, vor allem jedoch Röm 10, 14 („Wie sollen sie dem glauben, von dem sie nicht gehört haben?“), das nach ihm einen bloß „impliziten“ Glauben an Christus, nicht vermittelt durch die christliche Verkündigung, ausschließt. Denn sonst sei die Predigt des Evangeliums nur Heilserleichterung, nur relativ, nicht absolut notwendig:

„Ich dachte, die Predigt von Christus, d. h. das Evangelium sei notwendig, nicht damit mehr Menschen und leichter gerettet werden, sondern schlechthin damit die Menschen gerettet werden können“.³⁰

Aber es ist wohl auch ein spezieller lateinamerikanischer Hintergrund, der ihm diese zunächst sympathische Theorie gefährlich erscheinen läßt. Nach Michael Sievernich wendet sich Acosta hier gegen einen „missionarischen Defätismus“, der zusammen mit einem „anthropologischen Pessimismus“ zum „Alibi werden konnte, die Missionsbemühungen nicht hinreichend ernstzunehmen“³¹. In der Tat legt der Kontext bei Acosta einen solchen Zusammenhang nahe. Er wendet sich zum Beispiel gegen die bei manchen Priestern in Peru verbreitete Auffassung, die Indianer seien zu dumm, um ihnen die eigentlichen Glaubensmysterien beizubringen, und der ausdrückliche Glaube an Christus sei daher für sie nicht heilsnotwendig. Die Weise, wie er ständig einfordert, den Indianern den ganzen christlichen Glauben und die Sakramente (einschließlich der Eucharistie) zu bringen und wie er sich gegen die Auffassung ihrer naturgegebenen Inferiorität wendet, ließ ihn offenbar auch befürchten, die Theorie vom rechtfertigenden „impliziten Glauben“ könnte einer letztlich rassistisch motivierten Kapitulation vor den Schwierigkeiten der Indianerpastoral Vorschub leisten.

Alessandro Valignano: Mission in einer fremden Hochkultur

Für Amerika hatte Acosta schreiben können, das einzige, worauf es im Grund genommen bei der Mission ankomme, seien Glaubwürdigkeit, Übereinstimmung von Leben und Lehre, vor allem aber die Vermeidung von Gewalt und Habsucht. Sonst sei der Missionar in allem überlegen. Wenn man Christus verkündige, wie man ihn verkündigen müsse, selbstlos und ohne egoistische Nebenabsichten, werde man schon Gehör finden. Acosta wußte bereits, daß die Situation in den asiatischen Hochkulturen eine ganz andere war: Dort stehe die Kirche wie seinerzeit in den ersten Jahrhunderten den Griechen und Römern hochzivilisierten und in manchem überlegenen Völkern gegenüber.

Diese andere Welt betreten wir bei Alessandro Valignano, einem Mann, der über 30 Jahre in den verschiedensten Ländern des Ostens weilte und auch Japan dreimal besuchte. Am wichtigsten war seine Visitation der Japanmission um

1580³². Es war eine aufstrebende Mission, aber keineswegs eine ohne Probleme. Die Frage stellte sich: War man mit den bisherigen Methoden auf dem richtigen Weg? Barg nicht gerade das rasche und überstürzte Vorgehen, die schnelle Taufe von Tausenden von Christen Gefahren, die man dann angesichts der geringen Zahl der Missionare doch nicht richtig seelsorglich betreuen konnte? Stand hier nicht das warnende Beispiel anderer Missionen vor Augen, die ebenso schnell, wie sie aufgeblüht waren, wieder zusammenbrachen? Hinzu kam, daß Valignano im Missionspersonal eine gedrückte und verbitterte Stimmung antraf. Dies lag an dem bisherigen Missionssuperior Cabral, einem ehemaligen Soldaten, als Oberer arrogant und taktlos. Bei ihm verband sich europäischer Überlegenheitsdünkel mit einem gerade in der portugiesischen Jesuitenprovinz verbreiteten Hyperaszetismus zu einer unheilvollen Synthese. Die japanischen Jesuitenbrüder und Katecheten („Dojuku“), auf denen die Hauptlast der Missionierung ruhte, demütigte er auf jede Weise und meinte, sie müßten „mit eiserner Rute“ (*virga ferrea*) mit Schlägen und harten Worten regiert werden, um ihren „Stolz“ zu brechen, der ihr Nationallaster sei³³. Sie hätten sich deshalb auch „unseren Gebräuchen und nicht die Portugiesen ihnen anzupassen“³⁴. Wegen ihres Stolzes müsse man sie niederhalten und dürfe in absehbarer Zeit auch nicht daran denken, ihnen das Priestertum anzuvertrauen.

Entscheidend war, daß Valignano das Prinzip der Anpassung an die japanischen Sitten zum Sieg führte. Cabral mußte sein Amt niederlegen. Überall sollten die Jesuiten sich den japanischen Höflichkeitsformen anpassen: von der Teezeremonie über die Geschenke, die bei Besuchen auszutauschen seien, bis hin zu der für das damalige Europa ungewohnten japanischen Reinlichkeit und der Badekultur. Eine sehr wichtige Frage betraf den gesellschaftlichen Status der Missionare, d. h. die zu beachtenden Anreden und Höflichkeitszeremonien. Gerade in Japan kam es darauf an, den richtigen Platz in der sozialen Hierarchie einzunehmen; dies war, wie übrigens später dann auch in China, einer der wichtigsten Punkte der Inkulturation. Dies hatte schon Franz Xaver erfahren müssen, als er merkte, daß die Rolle des armen Wanderpredigers, in der er in Indien aufgetreten war, hier nur Verachtung erregte; er war dann mit großem Erfolg als Gesandter des portugiesischen Königs aufgetreten. Valignano verfügte nun, es sollten die Jesuiten hier je nach ihrem Rang (Rektoren von Kollegien, Superioren, Patres, Brüder) die entsprechenden Rangstufen der japanischen Zenmeister übernehmen.

Weiter erkannte Valignano, daß die Zukunft der Mission an der Ausbildung eines einheimischen japanischen Klerus hing, zumal die europäischen Missionare immer nur durch die unvollkommene Beherrschung der Sprache meistens gehemmt seien und sich niemals ganz in japanische Eigenart einfühlen könnten. Hier fiel auch im Jesuitenorden zum ersten Mal die Entscheidung, Nichteuropäer als Priesteramtskandidaten aufzunehmen. Valignano schätzte die Japaner von allen Nichteuropäern nach Intelligenz und sonstigen Qualitäten am höchsten ein.

Es sollte allerdings noch bis zum Jahr 1601 dauern, bis die ersten japanischen Jesuitenstudenten geweiht wurden.

Freilich – und darin zeigt sich seine Begrenzung – galt dies nur für die Japaner und Chinesen. Die dunkelhäutigen Völker, auch die Inder, sah er als ungeeignet für den Jesuitenorden an, da er sie als unzuverlässig einstufte. So kam es, daß es in der alten Gesellschaft Jesu zwar einige japanische Jesuiten gab (bis in Japan ab 1614 die Verfolgung allem ein Ende machte), danach seit Ende des 17. Jahrhunderts eine Reihe Chinesen, aber nach ersten Anfängen praktisch keine Inder mehr, von Afrikanern oder Indianern ganz zu schweigen. Ist es zufällig, daß er gerade jene Völker als geeignet für seine Gemeinschaft einstufte, die dann später auch am ehesten den Anschluß an die technische Zivilisation der Moderne schafften? Liegt hier vielleicht eine innere Affinität vor? Diese Frage drängt sich auf, ist freilich schwer zu beantworten.

Ein weiteres schwerwiegendes Problem lautete: Sollte man mit den Massenbekehrungen ganzer Fürstentümer so fortfahren? Mußte nicht eine solche Christianisierung sehr oberflächlich bleiben? Hatte nicht schon der Jesuitengeneral Franz Borja 1567 die Anweisung gegeben, nicht sofort zu taufen, sondern den urchristlichen Stand des Katechumenen wiederherzustellen und nur so viele zu taufen, wie man im Glauben erhalten könne?

Es kamen ihm – so schrieb Valignano an den General – „ernste Zweifel, ob diese Art, Christen zu gewinnen ... dem Willen unseres Herrn entspricht, oder ob es ihm, da wir ja nicht viel tun können, mehr gefällt, wenn wir ein Weniges tun, aber dies Wenige dann zu festigen suchen, damit nicht alles in Schwäche zurückbleibt, während wir vielleicht ohne kluge Bescheidung Vieles umfassen wollen.“³⁵

Nun ist interessant, daß Valignano alle Kehrseiten dieser Massenbekehrungen sieht und klar artikuliert, das Problem von allen Seiten beleuchtet, dennoch aber nach langen Beratungen und Überlegungen mit den Mitbrüdern in Japan zusammen mit ihnen zu dem Endergebnis kommt, dennoch in dieser Weise fortfahren zu sollen. Entscheidender Grund ist das ewige Heil. Denn selbst wenn die so Bekehrten schlechte Christen würden, so hätten sie doch immerhin eine Heilchance, zumindest wenn sie in der Todesstunde bereuten; blieben sie dagegen Buddhisten, so hätten sie gar keine Chance!

Dazu kommen missionsstrategische Gründe: Die Mission könne nur fortbestehen, wenn sie wachse und expandiere. Die jetzige rudimentäre seelsorgliche Betreuung (die praktisch die entscheidende Arbeit vor Ort den Dojuku, den japanischen Laienkatecheten, zuwies, die in reinen Gebetsgottesdiensten die Leute sammelten, während priesterliche Präsenz extrem dünn gesät war: 1579 gab es für ca. 100 000 Christen, dazu meist extrem verstreut, nur 23 Jesuitenpatres) sei ein Übergangsphänomen, bis man einen japanischen Klerus habe. Ein ordentlich etabliertes Katechumenat gehöre einer wohlgeordneten Kirche an, am Anfang sei es anders gewesen. Die eigentliche Lösung sei die Errichtung einheimischer Semi-

nare und die Ausbildung eines einheimischen Klerus. Dann könne und müsse man auch das oberflächlich Begonnene vertiefen.

Um aber die junge japanische Mission auch in Europa genügend bekannt zu machen, unternahm Valignano einen für damalige Zeiten außergewöhnlichen Schritt: Er veranlaßte, daß sich vier getaufte vornehme Japaner 1582 auf die Reise nach Europa begaben. Es waren die ersten Japaner, die jemals europäischen Boden betraten. Im Escorial wurden sie von Philipp II. empfangen, in Rom von Papst Gregor XIII. Die Attraktion war groß. Die Bedeutung dieser Reise bestand darin, daß sie die Bedeutung des bisher in Europa praktisch unbekannten Landes, erst dem Namen nach durch Marco Polo als „Zipangu“ bekannt und vor 1543 von keinem Europäer betreten, und die dortige Mission der europäischen Öffentlichkeit der katholischen Länder bewußt machten. Für Valignano ging es hier gerade um Begegnung von Kulturen als wichtiges Mittel der Mission, ähnlich wie später in anderer Weise bei den Jesuiten in China, aber auch ähnlich wie bei dem in dieser Weise freilich unrealistischen Plan Franz Xavers der Kontaktaufnahme zwischen Hieizan und Sorbonne.

Inkulturation?

Die Mission in China begann erst 1582 durch Ricci und Ruggieri. Der letzte Traum von Franz Xaver erfüllte sich erst 30 Jahre nach seinem Tod. Auch für China war es Valignano, der bereits 1578 von Macao aus wichtige Akzente gesetzt hatte. Dazu gehörte in erster Linie die hohe Wertschätzung der chinesischen Kultur, die Notwendigkeit der perfekten Kenntnis der Sprache. Es gehörte dazu weiter die Wissenschaft, vor allem die Astronomie – als Mittel der Anknüpfung. Es gehörte dazu die besondere Wichtigkeit des Apostolats des Schreibens und der Konversation, schließlich die Priorität des Bemühens um die kultivierten Klassen. Auch in den folgenden Jahren blieb Valignano in ständigem Kontakt mit Ricci, dessen wichtigste Entscheidungen er approbierte, nicht zuletzt auch in der dornigen Frage der Riten der Ahnenverehrung, die Anlaß zu dem berühmten „Ritenstreit“ geben sollte.

Die ersten 50 Jahre Erfahrung der Jesuitenmission führen gewiß nicht in jeder Hinsicht zu Optionen der „Inkulturation“, die unserem heutigen missionarischen und kirchlichem Bewußtsein entsprechen. Weder bei Acosta noch bei Valignano wird der Heilsexklusivismus in irgendeiner Weise abgeschwächt, und dies, obwohl in Europa die Schule von Salamanca schon weiterführende Gedanken entwickelt hatte, die auch nicht unbekannt blieben. Sowohl Acosta wie Valignano bleiben der Vorstellung der Mission „von oben nach unten“, in engem Anschluß an die weltliche Gewalt verhaftet, eine Vorstellung, die dann auch im folgenden Jahrhundert nicht durch die Jesuitenmissionare, sondern durch die

Missionare der 1622 gegründeten päpstlichen Propaganda-Kongregation durchbrochen wird. Aber bei beiden geschieht, jeweils in anderer Weise, der Schritt zunächst zu einer bewußten Wahrnehmung des anderen, und dann zu einer behutsamen Anpassung an andere Mentalitäten und kulturelle Welten. Die weiteren Schritte, die auch über diese Stadien hinausführen, sind einerseits die Indianer-reduktionen der Jesuiten in Südamerika, andererseits die Missionen von Ricci in China, de Nobili in Indien und de Rhodes in Vietnam.

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. W. V. Bangert, *A History of the Society of Jesus* (St. Louis 1986) 91 f.

² Brief vom 20. 3. 1555, in: *Monumenta Brasiliane*, Bd. 2 (MHSI 80, Rom 1957) 161 f.

³ *Epistolae Sancti Francisci Xaverii aliaque eius scripta* (abgekürzt: EX), 2 Bde. (MHSI 67/68, Rom 1944/45), hier EX 1, 166.

⁴ J. de Acosta, *De procuranda Indorum salute*, Bd. 1, 1-3; jüngste Ausgabe (freilich nur der ersten 3 von 6 Bden) auf Latein u. Spanisch in: *Corpus Hispanorum de Pace* 23 (Madrid 1984).

⁵ Vgl. ebd. Bd. 1, 4, 2. ⁶ Ebd. Bd. 1, 7, 1.

⁷ F. J. Schütte, *Valignanos Missionsgrundsätze für Japan*, Bd. 1 (Rom 1951) 364.

⁸ Brief vom 5. 11. 1549 an Dom Pedro da Silva, in: EX 2, 230.

⁹ Vgl. Brief vom 29. 1. 1552 an die Mitbrüder in Europa, in: ebd. 276 f.

¹⁰ Vgl. J. Wicki, *Zur Missionsmethode des heiligen Franz Xaver*, in: NZM 2 (1946) 85-103.

¹¹ EX 1, 274. ¹² Vgl. EX 2, 288-290. ¹³ Bangert (A. 1) 89. ¹⁴ Vgl. EX 1, 391 f.

¹⁵ Vgl. Brief vom 5. 11. 1549 an die Mitbrüder in Goa, in: ebd. 2, 208-210.

¹⁶ Vgl. Bangert (A. 1) 90.

¹⁷ Vgl. F. Zubillaga, *La Florida. La Misión Jesuitica (1566-1572) y la colonización Española* (Rom 1941).

¹⁸ Vgl. C. R. Boxer, *The Christian Century in Japan 1549-1650* (Berkeley 1951).

¹⁹ Vgl. F. J. Schütte, *Valignanos Missionsgrundsätze für Japan*, Bd. 2 (Rom 1958) 160.

²⁰ Berichte darüber in: *Documenta Indica XII* (MHSI 105, Rom 1972) 12-24, 34-80, 289-295.

²¹ Vgl. S. Leite, *História da Companhia de Jesús no Brasil*, 2 Bde. (Rio de Janeiro 1938/45).

²² Ebd. Bd. 2, 68 f.

²³ X. Albó, *Jesuitas y culturas indígenas. Perú 1568-1606. Su actitud, métodos y criterios de aculturación*, in: *América indígena* 26 (1966) 249-308, 395-445.

²⁴ Vgl. M. Sievernich, *Vision u. Mission der Neuen Welt. Amerika bei José de Acosta*, in: *Ignatianisch. Eigenart u. Methode der Gesellschaft Jesu*, hg. v. dems. u. G. Switek (Freiburg 1990) 293-313; ders., *Lateinamerikanische Missionstheologie – Bartolomé de las Casas u. José de Acosta*, in: *Ihre Armut macht uns reich. Zur Geschichte u. Gegenwart des Christentums in Lateinamerika*, hg. v. B. Schlegelberger u. M. Delgado (Berlin 1992) 27-46; ders., *Missionstheologen „nach Las Casas“*, in: *Bartolomé de Las Casas. Werkauswahl*, hg. v. M. Delgado, Bd. 1 (Paderborn 1994) 59-85, bes. 66-71.

²⁵ *De procuranda Indorum salute* I 2, 2.

²⁶ Ebd. II 2. ²⁷ Ebd. II 3-5. ²⁸ Ebd. I 13,1.

²⁹ Vgl. Th. O'Mara, *The School of Thomism of Salamanca and the Presence of Grace in the Americas*, in: *Ang 71* (1994) 321-370.

³⁰ *De procuranda Indorum salute* V, 3. ³¹ Sievernich, *Missionstheologen* (A. 24) 69.

³² Vgl. neben Schütte (A. 7 u. 19) auch H. Dumoulin, *Inkulturation in der Jesuitenmission Japans*, in: *Ignatianisch* (A. 24) 254-271, bes. 259-265.

³³ Schütte 1 (A. 7) 325. ³⁴ Ebd. 326. ³⁵ Ebd. 373.