

Zur „Verteidigung und Verbreitung des Glaubens“

Das Wirken der Jesuiten in Übersee und seine Rezeption
in den konfessionellen Auseinandersetzungen Europas

Von Frieder Ludwig

Vor ziemlich genau 300 Jahren, zwischen April und September 1699¹, kam es zu einem bemerkenswerten Briefwechsel zweier prominenter Protestanten über das Wirken des Jesuitenordens. Gottfried Wilhelm Leibniz verglich in einem Schreiben an August Hermann Franke, den Pietisten und Gründer des Waisenhauses in Halle, die Missionstätigkeit dieser katholischen Organisation mit dem weitgehenden Ausbleiben entsprechender Aktivitäten der Protestanten, welche „die beste Gelegenheit zum Handeln versäumen“². Leibniz verwies insbesondere auf die Unternehmungen der Jesuiten in China, deren Berichte er als Herausgeber der *Novissima Sinica* (1697) einer breiteren Öffentlichkeit bekannt gemacht hatte. Schon in einer vorangegangenen Korrespondenz hatte Leibniz es als „Schande für uns“, ja sogar als „Verbrechen“ bezeichnet, „die schönsten Gelegenheiten zu versäumen, während unterdessen die Söhne dieser Welt weitaus klüger sind als die Söhne des Lichts“³. In seinem Antwortschreiben erwiderte Franke, daß er bereits Anzeichen für einen Umschwung erkenne und nannte den Orient-Aufenthalt des Sprachwissenschaftlers Hiob Ludolph als Beispiel. Ein „auf niedriger Kulturstufe stehendes Volk“ müsse „zuerst für die Wissenschaft und dann da-

¹ Die folgenden Ausführungen basieren auf meinem am 22. Juli 1999 vor der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München gehaltenen Habilitationsvortrag.

² Leibniz an Franke, 6. April 1699, zitiert in: Franz Rudolf Merkel, G.W. von Leibniz und die China-Mission. Eine Untersuchung über die Anfänge der protestantischen Missionsbewegung, Leipzig 1920, 168 (Das Schreiben fand sich damals in der Kgl. und Provinzialbibliothek Hannover).

³ Leibniz an Franke, 7. Aug 1697, zitiert in: Werner Raupp, Mission in Quellentexten, Bad Liebenzell, 1990, 129 f. Zu den Kontakten zwischen Leibniz und den China-Missionaren der Jesuiten: Claudia von Collani (Hrg.), Eine wissenschaftliche Akademie für China. Briefe des Chinamissionars Joachim Bouvet S.J. an Gottfried Wilhelm Leibniz und Jean-Paul Bignon über die Erforschung der chinesischen Kultur, Sprache und Geschichte (Stuttgart 1989); Rita Widmaier (Hrg.), Leibniz korrespondiert mit China. Der Briefwechsel mit den Jesuitenmissionaren (Frankfurt, 1990).

durch allmählich für die christliche Kultur“ und die „evangelische Wahrheit“ gewonnen werden⁴.

Von der Zeit dieses Briefwechsels bis zum Neuansatz der evangelischen Mission dauerte es nur wenige Jahre. Dabei kam August Hermann Franke bekanntermaßen eine führende Rolle zu. Die Korrespondenz zwischen ihm und Leibniz hatte also auch praktische Relevanz. In der Beurteilung der Jesuiten waren beide ambivalent. Zum einen bewerteten sie deren überseeischen Unternehmungen als vorbildlich und wußten die progressiven Missionsstrategien zu würdigen, denn kennzeichnend für das Wirken der Jesuiten in China war unter anderem die Vermittlung wissenschaftlicher Kenntnisse als Vorbereitung der Verkündigung. Zum anderen aber wird deutlich, daß Leibniz und Franke das Wirken der Jesuiten in Übersee als Vorsprung eines Konkurrenzunternehmens betrachteten, dem man nun auf protestantischer Seite etwas Adäquates entgegenstellen sollte. Leibniz hatte sich zwar um eine Kirchenunion bemüht, doch eine Voraussetzung war für ihn die Überwindung der Beschlüsse von Trient. Solange dies nicht geschehen war, konnte er unter Verweis auf Lk. 16, 8 die Katholiken mit den „Kindern dieser Welt“ und die Protestanten mit den „Kindern des Lichts“ gleichsetzen. Die Form des Katholizismus, die er ablehnte, der Katholizismus der Gegenreformation, war jedoch wiederum durch den Jesuitenorden mitgeprägt.

Damit ist der Spannungsbogen benannt, der die jesuitischen Aktivitäten kennzeichnet. Beide Wirkungsfelder – der Einsatz der Jesuiten im Kampf gegen die Reformation und ihr Beitrag zur Ausbreitung des Katholizismus in außereuropäische Länder⁵ – waren zunächst voneinander getrennt und konnten auch unterschiedlich bewertet werden. Dennoch gab es Verbindungen, die sich erstens in den Interaktionen der durch ein europäisches Christentumsmodell geprägten Missionare mit den jeweiligen lokalen Bevölkerungen in Übersee und zweitens in den Rückwirkungen dieser Begegnungen auf Europa manifestierten. Im folgenden soll vor allem diesem zweiten Aspekt nachgegangen werden. Da sich die Rückwirkungen durch Berichte der Missionare, die je nach Bedarf ausgewählt und übersetzt wurden, vollzogen, sollte man nicht erwarten, daß von der interkulturellen Erfahrung der „Andersartigkeit des Anderen“ allzu viel übrig bleibt. Eher wird sich zeigen, daß das Bild der weltweiten einigen katholischen Kirche gezielt als Instrument der Gegenreformation eingesetzt wurde.

Der Begriff „Gegenreformation“ bezeichnete ursprünglich nur einen rechtlich-politischen Vorgang, nämlich die antiprottestantische Anwendung des Jus Reformationis durch einen Landesherrn⁶. Die obrigkeitlich-restruktive Politik der Rekatholisierung war jedoch verbunden mit einer Reihe

⁴ Franke an Leibniz, 12. August 1699, in: Raupp (wie Anm. 3) 169.

⁵ Die Literatur zum missionarischen Wirken der Jesuiten in überseeischen Gebieten ist überaus reichhaltig. Unter den neueren Publikationen ist insbesondere zu erwähnen: Johannes Meier (Hrg.), „... usque ad ultimum terrae.“ Die Jesuiten und die transkontinentale Ausbreitung des Christentums 1540–1773, Göttingen 1999.

⁶ Wolfgang Reinhard, Gegenreformation als Modernisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters, in: Archiv für Reformationsgeschichte 68 (1977), 226–252, 226 f.

flankierender Maßnahmen, die gerade auch im Wirken der Jesuiten zum Ausdruck kam. Ihre Aktivitäten erstreckten sich dabei über einen Zeitraum von gut 230 Jahren; 1540 wurde die Gründung des Ordens durch eine Bulle Papst Paul III. bestätigt, 1773 wurde die Gesellschaft Jesu durch ein Breve Papst Clemens XIV. aufgelöst⁷.

In einer vor kurzem erschienenen, vielbeachteten Studie, die in der deutschen Übersetzung unter dem Titel „Gegenreformation. Die Welt der katholischen Erneuerung“ veröffentlicht wurde⁸, hat der New Yorker Historiker Ronnie Po-chia Hsia die Periode mit den Eckdaten 1540 und 1770 umrissen und dabei – zwar nicht explizit, aber offensichtlich – die Geschichte des Jesuitenordens seiner zeitlichen Einteilung zugrundegelegt (wobei er die 1814 vollzogene Wiedergründung selbstverständlich nicht mehr berücksichtigt). Gegen den von Hsia vorgeschlagenen Zeitrahmen läßt sich freilich einwenden, daß sie der Definition der Gegenreformation als rechtlich-politischen Vorgangs, der erst 1555 festgelegt wurde, nicht gerecht wird; auch findet sich in den Gründungsdokumenten des Jesuitenordens kein Beleg dafür, daß sich dieser von Anfang an als Speerspitze im Kampf gegen die Reformation verstand⁹. Der Endpunkt der Epoche wird in der Regel eher früher angesetzt. Wenn man aber die Entwicklung des Zusammenspiels von katholischer Obrigkeit und katholischen Reformbemühungen darstellen will, kommt man nicht umhin, den Zeitraum von 1540 bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts – der Zeit, in der die Jesuiten ihren Rückhalt sowohl in der katholischen Kirche als auch an katholischen Herrscherhäusern verloren – im Zusammenhang zu betrachten.

Die dazu erforderliche Begrenzung des Themas soll zum einen durch eine thesen- und streiflichtartige Zusammenfassung, durch die Tendenzen der Entwicklung skizziert werden, erfolgen, wobei die Übergänge zwischen den vier benannten Phasen fließend sind. Zum anderen soll eine regionale Eingrenzung erfolgen: Die Rückwirkungen der Jesuitenmissionen auf das Verständnis des Katholizismus werden vor allem am Beispiel der deutschsprachigen Länder und insbesondere an Bayern deutlich gemacht werden.

Bayern war ein Modellland der Gegenreformation¹⁰. Seit der Ausschaltung einer protestantisch-adligen Opposition im Jahr 1564 wurde hier das Instrumentarium entwickelt, das später auch anderswo Anwendung fand: Katholische Konformität und politische Zentralisierung wurden rigoros durchgesetzt. Von den Wittelsbacherherzögen großzügig unterstützt, gründeten die Jesuiten Kollegien, übernahmen die Besetzung des Universitätslehrkörpers (wie in Ingolstadt) und bildeten Generationen von Beamten und Klerikern aus. Katholizität wurde zur Vorbedingung einer sozialen Auf-

⁷ Das Breve ist veröffentlicht in: Carl Mirbt, Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus, ⁴1924, 404–411.

⁸ Ronnie Po-chia Hsia, Gegenreformation. Die Welt der katholischen Erneuerung 1540–1770, Frankfurt 1998.

⁹ Vgl. dazu die instruktive Arbeit von John W. O'Malley, Die ersten Jesuiten, Würzburg 1995.

¹⁰ Zur zentralen Rolle Bayerns während der Gegenreformation vgl. Manfred Weitlauff, Die Gründung der Gesellschaft Jesu und ihre Anfänge in Süddeutschland, in: Jahrbuch des Historischen Vereins Dillingen 94 (1992) 15–66, insb. 39.

wärtsmobilität: Kommunion- und Beichtzettel, die vom Klerus ausgestellt wurden, qualifizierten ihre Inhaber für Stellen in der Stadtverwaltung und in der herzoglichen Regierung. Gleichzeitig entwickelte sich ein dynastischer Kult um die Wittelsbacher, der die Herzöge nicht nur als moralische, fromme katholische¹¹, sondern auch als kosmopolitische Fürsten und als Förderer der Weltkirche erkennen ließ. Dabei waren die Beziehungen zum Fernen Osten, zu Japan und zu China, besonders wichtig, wie sich an einigen ausgewählten Quellen zeigen läßt. Die Forschungslage ist günstig, denn München verfügt mit den im Staatsarchiv einsehbaren Dokumenten der oberdeutschen Ordensprovinz der Jesuiten, mit den im Universitätsarchiv aufbewahrten Annalen aus der Ingolstädter Zeit, vor allem aber mit den Jesuitica-Beständen der Staatsbibliothek und der Universitätsbibliothek über einzigartige Materialien¹².

Es dauerte lange Zeit, bis auf protestantischer Seite die Verbindungen zwischen „globalem Denken“ – bzw. dem, was dafür ausgegeben wurde – und lokalem Handeln erkannt wurde und Abhandlungen entstanden, die versuchten, die suggerierte Einheit der weltweiten katholischen Kirche als Fiktion zu entlarven. Die Frage nach diesen protestantischen Antworten ist das zweite zentrale Anliegen des Artikels. Hierzu werden exemplarisch einige Quellen evangelisch-lutherischer Herkunft präsentiert, die naturgemäß nicht im katholischen Bayern entstanden sind.

1. Parallelen im Vorgehen der Jesuiten in Europa und Übersee

Als im Jahr 1549 die ersten drei Jesuiten, darunter der später hagiographisch als „zweite Apostel Deutschlands“ gefeierte Niederländer Petrus Canisius¹³, in Bayern eintrafen, konnte der Orden bereits auf eine siebenjähri-

¹¹ Hsia, Gegenreformation (wie Anm. 8) 102 f.; vgl. auch Walter Ziegler, Bayern, in: Anton Schindling, Walter Ziegler, Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung, Bd. 1, Der Südosten, Münster 1989, 57–70.

¹² Bernhard Duhr, Zur Geschichte des Jesuitenordens. Aus Münchener Archiven und Bibliotheken, in: HJ 25 (1904) 126–167, 126 f. „Es gibt wohl kaum eine Stadt in Deutschland, in welcher so viele Materialien zur Geschichte der deutschen Ordensprovinzen der Gesellschaft Jesu ruhen, wie in der Hauptstadt an der Isar. Dies gilt sowohl von den Archiven als auch von den Bibliotheken. Das am vollständigsten erhaltene Provinzialarchiv ist das der Oberdeutschen Provinz; es beruht mit Ausnahme der Fazikel, die man an Elsaß und an Baden abgegeben, ganz im Reichsarchiv zu München (...) Außer dem Reichsarchiv kommen in München noch in Betracht das geh. Staatsarchiv, das Universitätsarchiv und das Kreisarchiv. ... das Universitätsarchiv enthält einen Teil der Akten über Ingolstadt. Zu den Archiven sind auch noch zu rechnen die große Handschriftensammlung in der k. Staatsbibliothek und die Handschriften in der Universitätsbibliothek. Besonders in der ersteren sind sehr wichtige Kodizes mit Originalakten und Briefen zur Geschichte der deutschen Jesuiten. Die beiden Bibliotheken selbst bilden dann in ihren Bücherbeständen (mehr als 2 Mill. Bände) die reichste Bibliothek der Welt in bezug auf Jesuitica, weil nicht allein die Bücher vieler Jesuitenkollegien, sondern auch vieler aufgehobener Klöster Bayerns diesen Bd. Bibliotheken einverleibt wurden, dazu kamen noch spätere Schenkungen und Erwerbungen.“

¹³ Zu Canisius vgl. insb.: James Brodrick, Petrus Canisius 1521–1597 I–II, Wien 1950

ge Missionstätigkeit in außereuropäischen Ländern zurückblicken. Schon 1542 war Franz Xaver im indischen Goa angekommen. Dort wurde bald ein Collegium des Ordens zur Ausbildung von Missionaren gestiftet, die dann nach Japan, China, Aethiopien oder Persien aufbrachen. Ein weiteres Arbeitsfeld war Lateinamerika, 1549 erreichte Manuel de Nobrega Brasilien.

Der Einsatz in Deutschland wurde ähnlich verstanden. Als sich die Gruppe um Ignatius Christus und dem Papst unterstellte, war dies mit der Bitte verbunden, sie dahin zu senden „wo (...) wir mehr Erfolg haben können, sei es zu den Türken, sei es zu Indern oder Ketzern oder anderen Ungläubigen.“ Das eigentliche Gründungsdokument, die Formula Instituti, die in die Bulle *Regimini militantis ecclesiae* aufgenommen ist, nennt in der Fassung von 1540 „die Verbreitung des Glaubens und den Fortschritt der Seelen im Leben und in christlicher Lehre“ als Ziel der Gesellschaft. In der zwischen 1553 und 1555 entstandenen Biographie des Ignatius, dem *Bericht des Pilgers*, werden die Auseinandersetzungen im Zusammenhang mit der Reformation nicht erwähnt. Die für die katholische Kirche entstandenen Schwierigkeiten werden zunächst weniger auf einen grundsätzlichen Glaubenskonflikt zurückgeführt, als vielmehr immanant mit einem Mangel an seelsorglicher Betreuung erklärt. Aus der römischen bzw. romanischen Perspektive – Ignatius war Baske, die Gründungsmitglieder kamen aus Spanien und Portugal – wurde Deutschland ähnlich wie die außereuropäischen Länder in dieser frühen Phase als Missions- oder Remissionierungsgebiet verstanden. Durch diese Parallelisierung wurden jedoch zunächst direkte Begegnungen und Interaktionen verhindert. Zwar wandte sich Franz Xaver schon 1552 an Ignatius mit der Bitte um belgische und deutsche Patres für die Missionen in China und Japan, da diese „Strapazen ertragen“ könnten, „von Natur und Erziehung abgehärteter“¹⁴ und außerdem kälteresistenter seien¹⁵. Sein Antrag wurde jedoch nicht nur deshalb abgelehnt, weil die portugiesische Krone portugiesische Missionare bevorzugte; der Hauptgrund bestand in der geringen Zahl deutscher Jesuiten, die man in den Herkunftsländern selbst benötigte. Dies änderte sich auch nach der Errichtung einer eigenen ober- und niederdeutsche Ordensprovinz im Jahr 1556 nicht; noch 1562 war man in Rom davon überzeugt, daß die deutsche Provinz keine Mitglieder in die äußere Mission senden solle, da sie in Deutschland selbst notwendiger seien¹⁶.

sowie Julius Oswald, Peter Rummel (Hrg.), Petrus Canisius – Reformier der Kirche. Festschrift zum 400. Todestag des zweiten Apostels Deutschlands (Jahrbuch des Vereins für Augsburger Bistumsgeschichte 30), Augsburg 1996. Zu seinem Wirken in Ingolstadt vgl. Manfred Weitlauff, Die Anfänge der Ludwig-Maximilians-Universität München und ihrer Theologischen Fakultät in Ingolstadt (1472) und deren Schicksal im Reformationsjahrhundert, Münchner Theologische Zeitschrift 48 (1997) 333–369, 354–364.

¹⁴ Eduard de Voß, Leben und Briefe des hl. Franciscus Xaverius, Regensburg 1877, 189.

¹⁵ Ebd. 250.

¹⁶ Anton Huonder, Deutsche Jesuitenmissionäre des 17. und 18. Jahrhunderts, Freiburg 1899, 11.

zu der Hängel an Jesuiten

Der in Ingolstadt wirkende Petrus Canisius machte sich diese Meinung zu eigen¹⁷. In einem an den Ordensgeneral Claudius Aquaviva gerichteten Gutachten von 1583 vertrat er die Ansicht, daß häufige und weitentlegene Missionen für die Jesuiten in Deutschland nicht zu empfehlen seien, besonders solange noch in den Kollegien an guten Predigern Mangel sei. Deutsche Jesuiten könne man allenfalls mit zuverlässigen Begleitern in katholische Gegenden aussenden¹⁸. Im selben Jahr stellte er fest, daß die Verteidigung der „katholischen Wahrheit“ genauso den Ordenssätzen entspreche wie „die Bekehrung der wilden Indianer“¹⁹.

Daß das Vorgehen der Jesuiten in Übersee und ihr Wirken in Europa in dieser ersten Phase noch nicht direkt aufeinander bezogen wurden, zeigt sich auch an den protestantischen Reaktionen, die bei aller Antipathie gegenüber dem Orden dessen Missionstätigkeit noch kaum in die Kritik einbezogen. Es gab sogar Stimmen, welche die frühen Akkulturationsexperimente durchaus differenziert zur Kenntnis nahmen, da in diesen ganz im protestantischen Sinn die biblischen Glaubensinhalte betont und die römisch-katholischen Traditionen eher zurückgestellt wurden. So stellte der lutherischen Orthodoxie zugerechnete Liederdichter Philipp Nicolai in seinem 1597 erstmals erschienen, weitverbreiteten Werk *De regno Christi* unter Bezugnahme auf einen Brief des jesuitischen Japan-Missionars Johann Baptist Montius von 1564 fest, daß die Jesuiten, wenn sie auf der iberischen Halbinsel gleichermaßen vorgingen wie bei der Bekehrung der „heydnischen Völcker“ (- so heißt es in einer Übersetzung von 1598 -) „ohn allen zweiffel bey den Spaniern für Lutheraner gehalten/und dem Feuer schwerlich entfliehen würden“, denn sie predigten nicht von der Autorität der Römischen Kirche und von Menschensätzen, auch nicht „von der Meß/Fegfeuer/guten Wercken/und Römischem Ablasskram“, sondern von dem „Fall der ersten Eltern/und ewiger Verdammniß“ und „darnach von der gnädigen Erlösung von dem Todt unnd ewigen Verderbung der Menschen/so durch Christum geschehen/welche man mit Glauben müsse annehmen“²⁰.

¹⁷ Die Äußerungen des Canisius zur Mission sind ambivalent. Persönlich erklärte er sich wiederholt bereit, nach Indien zu gehen; er sorgte auch für die Verbreitung der Missionsbriefe aus Indien, Afrika, Brasilien etc. in den Häusern seiner Provinz. Vgl. dazu Huonder (wie Anm. 16) 9 f. (unter Verweis auf Otto Braunsberger, *Beati Canisii Epistulae et Acta* I, 8 Bd., Freiburg 1896–1923).

¹⁸ Bernhard Duhr, *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge* I–IV, Freiburg, 1907–1928, I 408 f.

¹⁹ Rita Haub, *Petrus Canisius als Schriftsteller*, in: Julius Oswald, Peter Rummel (wie Anm. 13), 151–177, 165.

²⁰ Philipp Nicolai, *Historia deß Reichs Christi: Das ist/Gründliche Beschreibung der wundersamen erweiterung/ seltsamen Glücks/ unnd gewisser bestimmter Zeit der Kirchen Christi im Newen Testament/wie dieselbe an allen Orten in der Welt wird gepflantzet... verteutschet durch M. Gothardum Artus*, Nürnberg 1629, 23 f. Werner Elert, *Morphologie des Luthertums* 1965 befaßt sich in dem Kapitel „Mission“ (336–354) ausführlich mit diesem Werk und versucht, die vor allem in der früheren Missionsgeschichtsschreibung (G. Warneck) verbreitete Ansicht, daß das Luthertum des 16. Jahrhunderts an Mission uninteressiert gewesen sei, zu widerlegen. Dieser Ansatz wird aufgegriffen in der Dissertation von Willi Hess, *Das Missionsdenken bei Philipp Nicolai* (Arbeiten zur Kirchengeschichte Hamburgs V), Hamburg 1962.

Nicolai folgerte daraus, daß die Jesuiten, ähnlich wie früher die Schriftgelehrten und Pharisäer, den Weg zum Leben zwar selbst nicht gegangen sind, ihn aber anderen haben zeigen können²¹. Negativ bewertete er die jesuitischen Missionstätigkeit allerdings an Orten, an denen es schon Christen gab – wie etwa in Indien, wo die Thomaschristen die Jesuiten „verachten“ und „als schädliche Hewschrecken“ vertreiben²².

2. Die „Verbreitung des Glaubens“ in der „Verteidigung des Glaubens“

Der Vergleich der Jesuiten mit Heuschrecken kennzeichnet freilich eher die zweite Phase zwischen 1580 und 1632, in der sich die Verhärtung in den konfessionellen Auseinandersetzungen auch in der Bewertung der überseeischen Missionsaktivitäten manifestierte; Nicolais Schrift, die auf Dokumente vor diesem Zeitraum zurückgreift, selbst aber später entstand, nimmt eine Zwischenstellung ein. In den 1580er Jahre traten die spezifischen Merkmale, die für den Jesuitenorden charakteristisch werden sollten, immer deutlicher zutage. Für die Japan-Mission erarbeitete der Visitor Alessandro Valignano 1580 Vorschriften, die auf dem Prinzip der Anpassung an die Sitten beruhen; jesuitische Missionare befolgten nun japanische Höflichkeitsformen, tauschten bei Besuchen Geschenke aus, waren über die Zeremonien beim Teetrinken informiert und hielten sich an die Ideale der Reinlichkeit und der Badekultur in Japan. Die Leitlinien Valignanos bedeuteten eine erste theoretische Fundierung der Akkommodationsmethode, die später unter veränderten Bedingungen auch in China und Indien zur Anwendung kam.

Zur gleichen Zeit betrachteten die Jesuiten in Europa den Kampf gegen die Reformation mehr und mehr als ihre wichtigste Aufgabe. Schon 1550 war die Formula gegenüber der Fassung von 1540 geändert worden; als Ziel der Gesellschaft wurde nun nicht mehr nur „die Verbreitung des Glaubens“, sondern die „Verteidigung und Verbreitung des Glaubens“ genannt²³. Es war wiederum Canisius, der das neue Selbstverständnis prägnant formulierte und eine Tradition erfand, die zwar das jesuitische Bewußtsein prägte

²¹ Nicolai (wie Anm. 20) 26.

²² Nicolai (wie Anm. 20) 21 f.: „Diß ist also der Zustand der Christen in India/welche in irer Religion fast beständig seyn/unnd gern Freundschaft mit andern Christen halten/sonderlich aber mit den Armeniern/welche sie in grossen Ehren halten/mit sonderbarer verachtung Päßtlichen Stoltzes unnd Übermuths/den die Spanier und Jesuiter an etlichen Orten in Indien treiben/daher sie als schädliche Hewschrecken von ihren Gemeinen abgetrieben werden/wie denn sichs Anno 1567 in der Stadt Kockim/nicht weit von Kalecuth gelegen/ begeben/als ein Armenischer Bischoff die Christen oder Thomaner von den faulen Wahren Päßtlicher Religion abmahnte/und demselbigen ein aufgeblasener Jesuiter/Melchior Carnerius/widerstunde/daß die Indianer mit Pfeylen auff den Jesuiter geschossen/ auch denselben/wann er nicht alsbald in die flucht sich begeben/umbbracht hetten.“

²³ Ignatius von Loyola, Die Satzungen der Gesellschaft Jesu (übersetzt von Peter Knauer, Frankfurt 1984); vgl. dazu John W. O'Malley, Die ersten Jesuiten (wie Anm. 9) 17.

und auch in den protestantischen Polemiken²⁴ aufgegriffen wurde, aber gegenüber den ersten Dokumenten eine Neuakzentuierung darstellt: „Wir müssen uns bewußt sein“, schrieb er im Januar 1583, „daß die Gesellschaft Jesu durch eine besondere Fügung Gottes zur gleichen Zeit, da sich die neue Lehre über ganz Europa auszubreiten begann, als neue Kampftruppe der Kirche gegen die Häresie von Ignatius gegründet wurde (...)“²⁵.

Mit dieser dezidiert gegenreformatorischen Stoßrichtung war die Erkenntnis verbunden, daß die Auseinandersetzung mit den „Häretikern“ etwas anderes war als die mit den „Heiden“. Da die Entwicklungen unterschiedlich, ja entgegengesetzt verliefen, war eine Gegenüberstellung der beiden Prozesse möglich, wie sie an führender Stelle etwa durch Kardinal Bellarmini vorgenommen wurde. In seinen *Disputationes de controversiis christianae fidei* von 1586 bestritt dieser den Wahrheitsanspruch der Protestanten und begründete dies auch damit, daß den lutherischen Häretikern ein entscheidendes Merkmal von Katholizität fehle – das der räumlichen Katholizität, der Verbreitung bis an die Enden der Erde. Im Gegensatz zur römisch-katholischen Kirche hätten die Lutheraner weder Asien noch Afrika, Ägypten oder Griechenland jemals zu Gesicht bekommen²⁶.

Die Gegenüberstellung von Verlusten in Europa und Gewinnen in Übersee, von Heimmiederlagen und Auswärtssiegen, wurde zu einer Art Kompensationstheorie ausgearbeitet und fand in der jesuitischen Propaganda seit den 1580er Jahren ihren Niederschlag. So wurden einige der in Rom eingehenden Briefe und Berichte aus Indien, Japan und anderen Missionsgebieten der Jesuiten gedruckt, in Bayern sorgte auch Petrus Canisius für deren Übersetzung und Verbreitung²⁷. Aufschlußreich sind vor allem die Widmungen und Vorworte dieser Drucke. Ein 1585 von den Münchner Patres aus dem Lateinischen übersetzter und dem Augsburger Bischof gewidmeter Historischer Bericht über die Bekehrungen in Japan sollte zeigen, daß der allmächtige gütige Gott für die vielen tausend Seelen, die in Nieder- und

²⁴ Sehr deutlich bei Lukas Osiander, Von der falschen Lehr und Phariseischen Gleißnerey der Jesuiter, Tübingen 1568, 1,2: „Jeweil durch Gottes Gnad die Lehr des Hl. Evangelii in der Christenheit ettliche jar her widerum rein und unverfäschet geprediget (...) hat der laidig Sathan wol gesehen/daß solliches zu undergang und verstörung seines Reichs gerathen wolle. Derwegen er dann durch seines anhang understanden die heilsame Lehr daß Evangelii mit grausamer Tyrannei und verfolgung zu vertilgen/mit falscher Lehr und Ketzerey zu verfelschen/und also das Reich Christi an seinem auffgang zu verhindern.... Zu disem seinem verderblichen fürnemen hat er ein neuen Orden vor ettliche wenig Jare gestiftet/nemlich die neuen Pharisäer und Heuchler/die sich Jesuiter/oder auß der gesellschaft Jesu/fälschlich nennen.“ Ähnliche Äusserungen finden sich in weiteren Werken Osianders ebenso wie bei Martin Chemnitz und Jakob Andreae. Vgl. etwa Martin Chemnitz, Theologiae Iesuitarum Praecipua Capta, 1560; Jakob Andreae, Abfertigung Konrad Veters Jesuiten/Thurmpredigers zu Regensburg, Tübingen 1589.

²⁵ Burkhart Schneider, Petrus Canisius, Briefe, ausgewählt und erläutert, Salzburg 1959, 226.

²⁶ Klaus Koschorke, Konfessionelle Spaltung und weltweite Ausbreitung des Christentums im Zeitalter der Reformation, in: ZthK 91 (1994) 10–24, 15 f. verweist auf Roberto Bellarmin, Disputationes, Tom I, Ingolstadt 1586, Lib. I., 1350 f.

²⁷ Rita Haub, Petrus Canisius (wie Anm. 19) 164.

Hochdeutschland durch die halsstarrigen lutherisch, calvinischen und zwinglischen ketzerischen Prädikanten verführt worden sein „ime ein ander Volck/ in der vnderen Welt/und das vom Christo vnd seinem H. Glauben bisher nichts gewisst/ auserwöhlt“ habe²⁸. Zwei Jahre später, 1587, wurde der Bericht über eine japanische christliche Legation, die nach Rom und nach Lissabon gereist war, aus dem Italienischen übertragen. In der an den bayrischen Herzog Maximilian gerichteten Widmung zog der Dillinger Buchdrucker Johannes Mayer die apokryphe Geschichte von Susanna im Bade aus Daniel 13 zur Illustration der gegenwärtigen Situation heran, wobei er die beiden alten unzüchtigen Männer mit den Lutheranern gleichsetzte, die reine Susanna aber mit der römischen Kirche. Wie der Herr damals Susanna durch Daniel beistand, so habe er nun durch die japanischen Christen „gleichsam ein andern Daniels Geist/stattlich unnd gewaltiglich erwecket.“ Es scheine, als wolle der Herr „uns Teutschen mit Daniels Worten (...) anreden“: „(...) Wie thörechtig seyrt ir Kinder Israels/ daß ihr so bößlich und unrecht urtheilt noch erkennet die Warheit/und verdammt die Tochter Israel?“²⁹

²⁸ Ronnie Po-chia Hsia, Mission und Konfessionalisierung in Übersee, in: Heinz Schilling, Wolfgang Reinhard (Hrg.), Die Katholische Konfessionalisierung (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 198) Gütersloh 1994, 158–165, 158.

²⁹ Neue/warhaffte/außführliche Beschreibung/der Jüngsabgesandten Japonischen Legation ganzen Raiß/auß Japon biß gen Rom/und widerumb von dannen in Portugal/ biß zu ihrem abschid auß Lißbona. Auch vonn grossen Ehren/so ihnen allenthalben/ von Fürsten unnd Herrn erzait/und was sich sunst mit ihnen verlossen... Jetzt aus dem Italianischen in Teutsche Sprach gebracht. Mit Röm. Kaiß. Mayestat Freyheit/gedruckt zu Dillingen/durch Joannem Mayer, 1587 (iiii.f.): Der allmächtige gütige Gott habe damals „nit getatten noch zulassen wollen/daß der auffrechten keuschen Frawen unschuld/auß verleumbdung und falscherdichter Bezüchtigung der boßhafften Gottlosen Belials oder Teuffelskinder/der alten unzüchtigen Männer/so ihr der Tugentsamen Frawe/nach Ehr/Leib und Leben boshafftiglich stellten. (...) Eben also/meinem geringen einfeltige verstand nach/bedunkt mich/zu disen unsern letzten unseligen zeiten/do die alte Catholische Römische Kirchen zum allermaist angefochten und durchächtet/auch von vilen als die recht artlich aigentlich Babylonische Bübin (O der grewlichen Gotteslösterung) bey weniglichen dargeben/und aufgerufen wirdt/daß eben derselbige Herr u Gott/als der rechte Adiutor in opportunitatibus in tribulatione tc. auß Göttlicher seiner sonderbaren vorsehung und anordnung/ihme gleichsam ein andern Daniels Geist/stattlich unnd gewaltiglich erwecket habe. Unnd dises zwar weit dort drinnen/in der weitberühmten weitgelegnen Insel Japon/in etlicher Erstgetauffter Newchristglaubiger Fürsten/Dynasten/ unnd junger Herren undschuldigen reinen Hertzens. ...Sihe/so konne unter disem (Oder wunderbare Vorsehung und schickung Gottes) /auß fremden/weiten/fernen Landen daher/biß über die Tausent meil wegs/König/Fürsten/Dynasten/ und Herrn mit thier frey öffentlichen/wahrhaftigen/stattlichen Bekanntnuß und Zeugnus/gleich als die uns Teutschen mit Daniels Worten also wolten anreden: Sic fatui filij Israel, non iudicantes, neque quod verum esse cognoscentes, condemnatis filiam Isarel? Wie thörechtig seyrt ir Kinder Israels/ daß ihr so bößlich und unrecht urtheilt noch erkennet die Warheit/und verdammt die Tochter Israel?.“ Fortgesetzt wird die Widmung mit einer Auslegung von Matthäus 2: „Fürwar/also ein wunder ding mich diß sein gedunkt/wie wunder seltsam gewesen/do der Herr unser Heyland/durch sein heilige Geburt/inn dise Welt erstlich ankommen/und da viel benachbawte nahent gessene Juden still sitzen bliben/und dem Herrn biß zur Krippen nicht nachgehen wollen/daß die

Der Versuch der Christianisierung Japans war ein Jahrhundert lang erfolgversprechend, doch kam es auch in diesem „christlichen Jahrhundert“ immer wieder zu Gegenreaktionen und Verfolgungen. Dies tat freilich der Propaganda keinen Abbruch, denn nun erschienen Berichte über japanische Märtyrer. Ein derartiges Dokument wurde 1611 in Augsburg publiziert; in der an den Probst von Ellwangen gerichteten Widmung wird darauf aufmerksam gemacht, daß einer der ermordeten japanischen Christen das Alter St. Veits, des Patrons des Ellwanger Stiftes, der auch in zarter Jugend zum Märtyrer geworden war, erlangt habe, ein anderer sogar nur halb so alt gewesen sei³⁰. In den Berichten sind auch Sendschreiben der späteren Märtyrer veröffentlicht, in dem diese ihre Bekehrung darstellen und Maria um Beistand auf ihrem Weg bitten. Die Schilderungen über die Leiden der japanischen Märtyrer eigneten sich auch hervorragend zur popularisierenden Darstellung in Flugblättern³¹, in denen das Leiden der Mitbrüder als *Imitatio Christi* gedeutet wurde, und Schauspielen. Unter den Jesuitendramen nahmen Stücke dieses Inhalts eine führende Position ein; von 1607 bis 1767 kam es zu insgesamt 68 Aufführungen – während etwa der „Ignatius“ in demselben Zeitraum nur 16mal gegeben wurde³².

weysen Hayden/so nachmahls die heiligen drey König genennt worden/das best thun müssen/unnd von fernen Landen/weit vom Auffgang der Sonnen/zu der Krippen ey-lend/den HERREN gefunden/Ehr und Reverentz erwisen. (...)“ Das Dokument findet sich in den Jesuitica-Beständen der Bayerischen Staatsbibliothek, München).

³⁰ New Historischer Bericht/Wellicher massen etliche Christen in Japon/inden Königreichen Fingo, Sassuma und Firando, wegen deß Catholischen Glaubens gemartert worden. Geschriben durch R.P. Prouincialem der Societet Iesu in Japon/im Mertzten des 1609. und 1610. Jahrs. An den Hochehrwürdigen Herrn P. Claudium Aquauuiam, erst-gemeldter Societet Generalen. Auß dem zu Rom jüngstgedruckten Italianischen Exemplar ins Teutsch gebracht. Gedruckt und verlegt zu Augspurg/durch Chrysostomum Dabertzhofer Anno M.DC. XI (iiff): „Dann ein jeder so dises Büchlein durchliset/von stundan gleichsam in einem Spiegel sihet/daß diese newe Märtyrer in Japon/zu diser unser zeit/eben von dem Geist Gottes in allem regiert worden/ dessen voll gewesen die alte und uralte heilige Märtyrer/sonderlich aber die/mit dero würdigen Heylthumb das Fürstlich Stifft Elwang/auß wunderbarlicher schickung Gottes vor vilen andern geziert ist. Der fürnembste Patron deß hochemeldten Stiffts Elwang/ ist S. Veit/welcher in seiner noch zarten Jugendt/Christlicher Religion halber/ ein schwere kampff außgestanden/und endlich die Marterkron gantz sighaftig erlangt. Disem seyn in vilen stucken gleich 2 Christliche Knaben/darvon dises Büchlein handelt/deren einer das Alter S. Viti erreichet/der ander aber noch vil jünger gewesen/nemblich/nur sechs Jar alt (...)“ Auch diese Schrift findet sich in den Jesuitica-Beständen der Bayerischen Staatsbibliothek, München.

³¹ Ein Flugblatt Wolfgang Kilians von 1628 trägt den Titel „Drey Seelige Martyrer der Societät Jesu/Welche in Japon neben andern 23. den Namen Christi mit ihrem Blut bezeugt und deshalb am Creuz ihr Leben standhaftig geendet haben/im Jahr 1597. den 3. Febr.“. Die Deutung des Schicksals der Märtyrer als *Imitatio Christi* wird durch die auf das Herz des Fraters Paulus Michi zielende Lanze besonders deutlich. München, Bayr. Staatsbibliothek, Inv. Einbl. VII, 241, abgebildet in: Klaus Bußmann, Heinz Schilling (Hrg.), 1648. Krieg und Frieden in Europa (Ausstellungskatalog), Münster/Osnabrück 1998, 303.

³² Johannes Müller, Das Jesuitendrama II, 1930, 96–130, enthält eine „Übersicht über einzelne Aufführungen“. Zu den anderen häufig gegebenen Stücken gehörten

Einen ersten Höhepunkt dieser Art der interkulturellen Beziehungen bilden in Bayern die Jahre von 1616 bis 1622. Nach einem Besuch des jesuitischen China-Missionars Nikolaus Trigault erklärte sich der nicht mehr amtierende Herzog Wilhelm V. in einem 1616 bestätigten Legat bereit, jährlich 500 Reichsguldiner zu spenden. Als Anlaß nannte er die vielen Berichte, aus denen er die glänzenden Aussichten einer Missionierung in China und den Eifer der Jesuitenmissionare erkannt habe³³. Trigault weckte aber auch in den Ordenshäusern Begeisterung; von 1615 bis 1616 wurden allein aus Ingolstadt etwa 40 Bewerbungen für die Dienste in Übersee eingereicht. Obwohl zunächst nur wenige ausgewählt wurden, setzte nun eine kontinuierliche Aussendung deutscher Missionare ein³⁴.

Die Intensivierung der Beziehungen zeigte sich bei den Feierlichkeiten anlässlich der Kanonisation des Ignatius und des Franz Xaver in Ingolstadt, die am Samstag, dem 7. Mai 1622, begannen. Auf die Prozession und dem Abendgottesdienst, zu dessen Abschluß drei Kanonenschüsse abgefeuert wurden, folgte ein Feuerwerk, und die Flammen vereinigten sich zu den Namen Jesus, Ignatius und Xaverius. Am nächsten Tag fand ein Umzug statt, der Occident und Orient darstellte. Auf dem ersten Schauwagen, stand eine Erdkugel, gegen die eine Hand Feuer schleuderte. Darauf folgten vier weitere Wagen, die diverse Tätigkeiten der beiden neuen Heiligen symbolisierten, einige Reiter sowie eine Schar als Inder und Japaner verkleideter Studenten. Den Abschluß bildete ein von zwei Elefanten gezogener Schauwagen mit einer Statue Xavers³⁵. Daß die Feierlichkeiten nachhaltig wirk-

„David u. Saul“ (21 Aufführungen), „Abraham und Isaak“ (16), „Konstantin“ (10), „Hermengild, der Westgote“ (18) u.a.

³³ Hermann Schneller, Bayerische Legate für die Jesuitenmissionen in China, in: Zeitschrift für Missionswissenschaft 4 (1914) 176–189, 178. Schneller greift auf eine 1713 erstellte Abschrift aus dem Archiv der deutschen Provinz des Jesuitenordens zurück, da das Original schon früh verloren ging. Die Bestätigung datiert von 23. August 1616, die Stiftung selbst erfolgte am 16. August 1616. Wortlaut: „Gulielmus, Dei Gratia Comes Palatinus Rheni, Utriusque Bavariae Dux etc. Intelleximus jam saepe tum ex variis scriptis et relationibus impressis tum hisce ipsis diebus coram Rdo Patre Nicolao Trigautio Societatis Jesu Presbytero, quanta spes affulgeat plantandae Religionis Catholicae, et verae Christi ecclesiae in latissimo et potentissimo Chinensium Regno, quantumque studii Societas JESU per suos homines in lucrandis Deo animabus illis impendat; Nos igitur cupientes hoc tam laudabile opus pro nostris quoque viribus quantum possumus promovere, bona et sincera Fide, tenore praesentium eidem R.P. Nicolao Trigautio caeterisque Societatis Patribus in illo Chinensium Regno degentibus promittimus in singulos annos quoad vixerimus, in eorundem Patrum sustentationem nos missuros quingentos florenos Imperiales, non dubitantes, quin etiam post mortem nostram filii ac Successores nostri eidem, si non in perpetuum, saltem eousque praestabunt, donec a propriis regni incolis omnia praesentia et futura Collegia Societatis et Domicilia proprios et stabiles redditus sufficienter acquirant. In horum fidem has patentes propria manu subscripsimus et nostro Ducali sigillo confirmavimus ac munivimus. Datum Manichij Die XVI. Augusti, anno a partu Virginis Millesimo Sexcentesimo desimo sexto.“

³⁴ Anton Huonder, Deutsche Jesuitenmissionäre (wie Anm 16) 11–13.

³⁵ Stadtarchiv Ingolstadt: Summarium de variis rebus Collegii Ingolstadiensis. Anus 1622, 190ff. Frau Dr. Beatrix Schöneward vom Stadtarchiv Ingolstadt sei an dieser Stelle ganz herzlich für den Hinweis und die Zusendung einer Kopie des Dokuments ge-

ten, wird etwa daran deutlich, daß Franz Xaver in dieser Zeit zum Patron der Philosophischen Fakultät gewählt wurde³⁶ und sich somit das Bewußtsein der Mission und des weltweiten Christentums Generationen von Studenten einprägten.

Es ist wohl kein Zufall, daß sich genau in dieser Zeit protestantische Gegenpositionen artikulierten, die andere Akzente setzten als frühere Abhandlungen. Deutlich wird dies an den *Loci Theologici* des lutherische Dogmatikers Johann Gerhard, der sich zwar an der Darstellung Philipp Nicolais orientierte, aber im Unterschied zu diesem seine Präsentation in eine Auseinandersetzung mit dem römischen Katholizismus und insbesondere mit Bellarminis Argumenten eingebettet hatte.

Gerhard ging es vor allem darum, die These von der weltweiten Ausbreitung der katholischen Kirche durch den Nachweis von Mißerfolgen zu widerlegen; in diesem Zusammenhang verwies er etwa auf Las Casas' Bericht über die Grausamkeiten der Spanier in Lateinamerika. Obwohl auch Gerhard den Brief des Montius aus Japan zitierte, ergänzte er diesen doch gleich durch den Hinweis, daß andere Jesuiten – wie etwa Acosta – diese Methoden gerade nicht billigten; der Vergleich mit den lutherischen Methoden wurde also entscheidend abgeschwächt. An anderer Stelle konstatierte Gerhard, daß auf die missionarischen Aktivitäten der Katholiken das Bibelwort Mt 23,15, die Warnung vor dem Proselytismus der Pharisäer, anzuwenden sei. Der Missionsbefehl habe sich nur an die Apostel gerichtet³⁷. Diese Gedanken beherrschten bekanntlich auch noch das 1652 erstellte Gutachten der Theologischen Fakultät Wittenberg³⁸.

Die Missionstätigkeit der Jesuiten wurde nun auch in zahlreichen Polemiken und Schmähschriften kritisiert, wobei diesem Aspekt nur untergeordnete Bedeutung zukommt. Bestimmte Motive boten sich allerdings zur Karikierung des missionarischen Expansionsdranges geradezu an. Dazu gehörte neben dem 1619 erneut gezogenen Vergleich der Jesuiten mit Heu-

dankt. Die Ereignisse werden – ohne Quellenangabe – auch in Carl Max Haas, Das Theater der Jesuiten in Ingolstadt, Emsdetten 1958, 48–51 geschildert. Noch-schauen

³⁶ Valentin Rotmarus, Johannes Engerdus, *Annales Ingolstadiensis Academiae*, Pars II. Ab Anno 1572 Ad Annum 1672, 232: „Diem Maii undecimam praecipuo quodam ritu Collegium philosophicum celebravit; cum enim mane frequentes in Academia Doctores et discipuli convenissent, disputatis oratorie caussis decretum est S. Franciscum Xaverium Philosophiae Patronum esse praeficiendum.“; vgl. auch Universitätsarchiv München OI 4: Acta Facultatis, S. 132 (Acta Facultatis Sub Decanatu Jo. Bap. Cyradi à 19. Oct. 1621 ad 11 Maji 1622): Aprili „...Hoc tempore et a PP Facultatis Abice solemniter + Philosopho Patrono electus et acceptus S. Francisco Xaveri...“

³⁷ Der religionsgeographische Überblick findet sich in Johann Gerhard, *Loci Theologici* (tom V, 1647) unter der Überschrift „Status Ecclesiae Christianae in omnibus mundi partibus“ (186.187); die Aussagen gegen eine Missionspflicht – durch die sich Gerhard von der Schrift des holländischen reformierten Pastors Adrian Saravia, *De diversis ministrorum evangelii gradibus, sic ut a Domini fuerint instituti* (1590) abgrenzt – in tom vi, 6: 220–225 1639 (2. Aufl.). Die Diskussion um Saravia ist dargestellt in Gustav Warneck, *Abriß einer Geschichte der protestantischen Mission*, Berlin 1913, 19–21; Auszüge finden sich in Werner Raupp, *Mission* (wie Anm. 3) 67–69.

³⁸ *Consilia theologica Witebergensia...* Frankfurt 1664, Teil I, 180–196, deutsch in: Werner Raupp, *Mission* (wie Anm. 3) 70 f.

schrecken, die sich in der Wärme des Sommers wie die Schmeißfliegen ausbreiteten und sich überall dort einfänden, wo ihnen ein gutes Auskommen geboten würde³⁹, auch die Metaphorik des Garnspinnens und Umnetzens. So trägt ein Flugblatt von 1632 den Titel „Der Jesuiten Länderfang“. Der Text beklagt die Allgegenwart der Jesuiten:

So manches große Reich das haben sie umbnetzet/
 Italien voraus/gantz Franckreich ist besetzt
 Mit dieser Spinnerott. In Ungarn ist ihr Nest.
 In Spanien ihr Reich/auch haben diese Gäst
 In beydes Indien sich können unterschlieren/
 um das entseelte Volk in ihre Stricke führen (...)⁴⁰.

Doch auch dieses Flugblatt gilt in erster Linie den Vorgängen in Europa; Hintergrund seines Entstehens ist der schwedischen Vormarsch nach Süd-Deutschland im Winter 1631/32, welcher, anders als in dem Flugblatt erhofft, zwar nicht das endgültige Aus für die Jesuiten bedeutete, aber doch der bayerischen Unterstützung für die China-Mission ein vorläufiges Ende setzte, da nach der Flucht des Hofes nach Salzburg andere Probleme im Vordergrund standen⁴¹.

3. Innerkatholische Kritik und außerkatholisches Interesse

Weit heftiger als evangelische fielen innerkatholische Angriffe gegen die Missionstätigkeit der Jesuiten aus. Interessensgegensätze zu den konkurrierenden katholischen Missionsorden hatten sich in Japan zwar schon in den 1590er Jahren artikuliert⁴², doch flammten diese nun erneut auf und waren für die Jesuiten gefährlicher, da mit der 1622 gegründeten Congregatio de propaganda fide nun eine Zentralinstitution vorhanden war, die sich durch die Entsendung von apostolischen Vikaren um eine Kontrolle des gesamten

³⁹ „Allgemeiner Landschwarmb der jesuitischen Hewschrecken“ (Radierung, gedruckt 1632), abgebildet in: Wolfgang Harms (Hrg.), Deutsche illustrierte Flugblätter des 16. und 17. Jahrhunderts, Bd. I–IV u. VII, Tübingen 1980–97, Bd. II, 298, vgl. auch 522.

⁴⁰ „Der Jesuiten Länderfang“ (Radierung von 1632, abgebildet in Harms, Flugblätter (wie Anm. 39), Bd. IV, 212. Kritik an der Missionstätigkeit der Jesuiten gab es auch von calvinistischer Seite, wobei deren außereuropäischen Aktivitäten gleichfalls nur untergeordnete Bedeutung zukommt. Vgl. Johan Piscator, Ein gar artiges Geitzvögelein/Im Jesuiter Nest/außgenommen/geropffet/und also Mutternackend allen uffrichtigen Teutschen/für die Augen gelegt (...) Kempten 1622, in dem der vom Verfasser konstatierte „bodenlose Geitz der Jesuiter–Sect“ angeprangert wird. In diesem Zusammenhang stellt sich die Frage: „Wer treibt euch in Indien/daß ihr durch ansehnliche Schiffahrten/Goldt und allerley stattliche Whren/für euch/eweren Genieß zu suchen/allda ufflandet? Wer hat euch dies lustige bößlein gelehret/daß ihr dem König in Hispanien/keinen Zoll von ewerem Schiffe geben dörrft/damit ihr innerhalb drey Jahren über zweyhunderttausend Cronen ersparen köndet?“

⁴¹ Vgl. Schneller, Bayerische Legate (wie Anm. 33) 178–182.

⁴² Vgl. dazu das Kapitel „Jesuits and Friars“, in: Charles Ralph Boxer, The Christian Century in Japan 1549–1650, Berkeley/Los Angeles, 1967, 137–187.

Unternehmens (außerhalb des spanischen und portugiesischen Territorien) bemühte. In China wurde das jesuitische Missionsmonopol mit der Ankunft des Franziskaners Antonio de Caballero 1633 durchbrochen, bald kam es auch hier zu Konflikten⁴³. Da die Jesuiten ihrer Sache durch die Märtyrer-Berichte ein hohes moralisches Pathos verliehen hatten, agierten ihre Gegenspieler auf gleicher Ebene: 1634 wurde ein in seiner Echtheit allerdings umstrittener Brief eines Märtyrers des Franziskaner-Ordens veröffentlicht. Aus seinem Gefängnis in Omura in Japan beschuldigte dieser die Jesuiten, daß sie wenig zur Bekehrung der Heiden beitragen, und vielmehr den Heidenbekehrern anderer Orden allerlei Hindernisse in den Weg zu legen suchten⁴⁴.

Die in Indien, Japan und China erprobte Akkommodationsmethode stand im Mittelpunkt der Kritik, da die Anpassung an die herrschende Eliten einen schroffen Gegensatz zu den Missionsstrategien der Bettelorden bildete. Eine pointierte Zusammenfassung der Kritikpunkte findet sich in den 1656 veröffentlichten Provinzialbriefen Blaise Pascals (1623–1662): „Sie akkomodiren sich allen Leuten“, schrieb dieser in seinem fünften Brief. „Sind sie in einem Lande, wo der gekreuzigte Jesus für eine Thorheit gehalten wird, so machen sie sich kein Bedenken, von diesem anstößigen Kreuz ganz und gar zu schweigen, und nicht nach dem Beispiel des Apostels Paulus Christum den gekreuzigten, sondern blos den verkärten zu predigen. Dies haben sie in Ostindien und in China gethan. Und, was noch ärger ist, sie haben sogar in China den Christen (...) gelehrt, daß sie ihre ‚Götzen (...)‘ zum Schein anbeten könnten, wenn sie nur unter die Bekleidung dieser Götzen ein Bild Christi versteckten (...)“. Dies ging so weit, daß die Congregatio de propaganda fide in Rom, bei Strafe des Kirchenbannes den Jesuiten untersagen mußte, diese Anbetung der Götzenbilder unter irgendeinem Vorwande zu erlauben; und das Geheimnis vom Kreuz ihren Lehrlingen in der christlichen Religion zu verbergen⁴⁵.

Diese Kritik überzeichnet das Vorgehen der Jesuiten und wird ihrem Anliegen nicht gerecht. Daß eine differenzierte Auseinandersetzung über die Akkommodationsmethode in Europa ausblieb, war freilich auch durch die jesuitische Selbstdarstellung bedingt: In einem Umfeld, in dem es um die Verteidigung des Glaubens ging, lag ihnen nicht daran, ihre Experimente bei der Verbreitung ins öffentliche Bewußtsein zu rücken. So blieben wichtige Schriften der herausragenden Akkommodationsstrategen unpubliziert.

Das Manuskript Matteo Riccis über die China-Mission fand zwar in einer überarbeiteten, dem Geschmack des europäischen Publikums angepaßten Version Verbreitung, das Original aber wurde erst 1909 wiederentdeckt⁴⁶.

⁴³ Jaques Gernet, *Christus kam bis nach China. Eine erste Begegnung und ihr Scheitern*, Zürich/München 1982, 15.

⁴⁴ Der Brief ist veröffentlicht in: Casparis Sciopii, *Astrologia Ecclesiastica, Ex Officina Sangeorgiana*, 1634, ein Verweis findet sich in: Christoph Gottlieb von Murr, *Briefe eines Protestantens über die Aufhebung des Jesuiterordens*, 1774, 35–37. Murr war Zollamtmann in der Reichsstadt Nürnberg und Mitglied des königlichen historischen Instituts zu Göttingen sowie der naturforschenden Gesellschaft in Berlin.

⁴⁵ Blaise Pascal, *Provinzialbriefe über die Sittenlehre und Politik der Jesuiten* (deutsche Übersetzung), 1773, 129 f.

⁴⁶ Gernet, *Christus* (wie Anm. 43) 12.

Die Veröffentlichung bedeutender Werke des Indien- Missionars Roberto Nobili fällt in die Zeit nach dem zweiten Vatikanum⁴⁷.

Die meisten zeitgenössisch veröffentlichten Berichte gaben eine ausführliche Einführung in die Landeskunde; die Kultur und das Potential der Menschen erfuhren eingehende Würdigungen. Weit weniger ausführlich aber waren die Darstellungen über die Interaktionen; Konflikte wurden entweder in einem strikten Schwarz-Weiß-Schema dramatisiert – hier die Verfolger, dort die Märtyrer – oder harmonisiert. Dies gilt übrigens auch andersherum: Als Motiv seiner Bekehrung nannte ein chinesischer Christ noch 1717 die Zustände in Europa; aus der Literatur habe er erfahren, daß dort „alle Länder miteinander in nachbarlicher Harmonie“ zusammenleben, das gemeine Volk seine Steuern vorzeitig bezahle und „alle den Vorschriften der Religion folgen“⁴⁸.

Die Beurteilung der Akkommodationsmethode war also unterschiedlich und verlief entlang nationaler Linien. Eine kritische Rezeption war vor allem in Frankreich verbreitet⁴⁹. In den süddeutschen katholischen Ländern aber war der Einfluß der Jesuiten nach wie vor ungebrochen. Er manifestiert sich etwa darin, daß die bayerischen Missionsspenden nach einem Besuch des China-Missionars Martini im Jahr 1654 wieder aufgenommen wurden, ja, daß sogar ernsthaft über eine Nachzahlung der infolge des Krieges ausgebliebenen Summen nachgedacht wurde⁵⁰.

Das bayrische Vorbild wirkte; auch in Wien wies Kaiser Ferdinand III. eine jährliche Pension von 1000 Gulden für die Mission an. Diese Summe, die bezeichnenderweise aus der Salz- und Biersteuer in Böhmen erbracht wurde⁵¹, wurde 1664 durch Leopold I. erneuert.

⁴⁷ Zu Nobili vgl. Wilhelm Halbfass, *India and Europe. An Essay in Philosophical Understanding*, New York 1988, 38 f.: „... most of the writings remained unpublished ... Two of Nobili's Latin treatises are of fundamental theoretical and methodological interest: *Informatio de quibusdam moribus nationis indicæ* (written in 1631, published in 1972) and *Narratio fundamentorum quibus Madurensis Missionis institutum caeptum est hucusque consistit* (written in 1618–19, published in 1971).“

⁴⁸ Bayrische Staatsbibliothek, cod. sin 87, 14–15, zitiert in: Hsia, *Mission* (wie Anm. 28) 163.

⁴⁹ Wolfgang Reinhard, *Gelenkter Kulturwandel im siebzehnten Jahrhundert. Akkulturation in den Jesuitenmissionen als universalhistorisches Phänomen*, in: *HZ* 223 (1976) 529–590, 537 f.: „Unter den Europäern bestanden beträchtliche nationale Rivalitäten, die sich z.T. mit der Ordenszugehörigkeit decken oder überschneiden. Die Konkurrenz zwischen den „portugiesischen“, faktisch oft deutschen oder italienischen Jesuiten, die seit 1605 in Peking saßen, und den 1688 im Auftrag Ludwigs XIV. dort eingetroffenen französischen Angehörigen desselben Ordens war so ausgeprägt, daß sie in Asien zumindest keinen gemeinsamen Oberen hatten – für Kenner des Ordens ein unglaublicher Sachverhalt.“

⁵⁰ Ein Gutachten des Hofkammerrats verhinderte zwar die Auszahlung der 11.000 Reichsguldiner, doch die jährliche Zahlung von 500 Gulden blieb bis 1688 bestehen. Später, 1703 und 1716/17, erfolgten noch einmal umfangreiche Spenden durch Stiftungen Mauritia Febronias, der Witwe des Herzogs Maximilian Philipp. Vgl. Schneller, *Bayerische Legate* (wie Anm. 33) 181–189.

⁵¹ Huonder, *Deutsche Jesuitenmissionäre* (wie Anm. 16) 47 f.

Dabei setzte er vor allem auf deutschsprachige Missionare⁵², die nun in immer größerer Zahl in die Missionen einzogen. Signalcharakter hatte der Tod Adam Schalls von Bell am 15. August 1665, der mehr als 40 Jahre in China gearbeitet und Mathematiker und Astronom dreier Kaiser gewesen war. Unter den zahlreichen Missionskandidaten, die sich nun für China meldeten, waren auch zwei Ingolstädter Professoren, der Theologe Amrhyn und der Mathematiker und Hebräisch-Lehrer Aigenler, denen, wie der *Annalist* der Ingolstädter Universität zum Jahr 1671 berichtet, die theologische Fakultät bei der Abreise 50, die philosophische Fakultät 36 Gulden Reise-geld aushändigte⁵³. Amrhyn und Aigenler, die unter lautem „Wehklagen und Weinen“ aus der Stadt geleitet wurden⁵⁴, verstarben noch während der Reise, doch die Begeisterung für die China-Mission hielt an. Diese wurde vom Kaiser und katholischen deutschen Fürsten gezielt gefördert, da man zu China, anders als zu den lateinamerikanischen Ländern, durch den Landweg einen direkten Kontakt aufzubauen hoffte. Verbunden war dieses wirtschafts- und außenpolitische Motiv mit einem wachsenden Interesse an Geschichte und Kultur des chinesischen Reiches. Dem kamen die Missionare nach; die ersten bedeutenden Schriften deutscher Patres über China wie Martinis *Sinensis Historia* (1658) oder Athanasius Kirchers *China Monumentis illustrata* (Amstelod 1667) waren Kaiser Leopold I. gewidmet⁵⁵. Eine neue Qualität erreichten die Kenntnisse insbesondere durch das Übersetzungswerk *Confucius Sinarum Philosophus* (1687) (in dem sich auch ein Bild des Meisters findet). Gesteigert wurde der Enthusiasmus noch durch das Toleranz-Edikt des Kaisers Káng-hsi, das dem Christentum die gleichen Rechte wie dem Buddhismus und dem Taoismus einräumte und das in bemerkenswertem Kontrast zu den mit der Aufhebung des Ediktes von Nantes ab 1685 eingeleiteten Hugenottenverfolgungen in Frankreich stand⁵⁶.

4. Konfrontationen in Übersee und ihre Rezeption in Europa

Der Niedergang des portugiesischen Einflusses in Asien, der die konfessionsübergreifende China-Begeisterung in Österreich und Deutschland wesentlich mitbedingte, war verbunden mit einem Aufstieg der protestantischen Seemächte, insbesondere Hollands und Englands, der dann wieder-

⁵² M.R. Jes. 320, zitiert in Duhr, *Geschichte* (wie Anm. 18) III 335.

⁵³ Im Namen der Universität erhielt Aigenler zudem den *Cursus Mathematicus* von Caramuel, der 17 Gulden wert war. Vgl. Rotmarus/Engerdus, *Annales Ingolstadiensis Academiae* (wie Anm. 36) 2, 386 f. /Das Beispiel dieser Männer wirkte auf ihre Schüler: So wandte sich Kaspar Adelman am 19. Juli 1672 an den General, um dem Beispiel Amrhyns folgen zu dürfen. Vgl. Duhr, *Geschichte* (wie Anm. 18) III 351.

⁵⁴ *Poma nova vetera acta saeculari canistro epomario Majoris Congregationis academicae Ingolstadii* 1677 enthält 210–216 eine vollständige Lebensskizze, vgl. Duhr, *Geschichte* (wie Anm. 18) III 351.

⁵⁵ Dazu zählte auch die *Historica Narratio de initio et progressu Missionis S.J. apud Chineses ... ex literis R.P. Adami Schall (Viennae 1665)*; vgl. Huonder, *Deutsche Jesuitenmissionäre* (wie Anm. 16) 49.

⁵⁶ Widmaier, *Leibniz* (wie Anm. 3) 274.

um zu einer Ausweitung des konfessionellen Gegensatzes in die außer-europäischen Gebiete führte. Nun trafen die Jesuiten in Übersee nicht mehr nur ihre katholischen Mitbrüder, sondern auch Vertreter anderer Denominationen, zunächst vor allem Calvinisten und Anglikaner.

In den deutschen Publikationen wurden diese Auseinandersetzungen besonders relevant, als auch die Lutheraner als „latecomers“ in Übersee mitmischten. So agitierte die erste katholische Missionszeitschrift, der ab 1726 von Joseph Stöcklein in Augsburg herausgegebene *Neue Welt-Bott*, gegen die seit 1706 bestehende Dänisch-Hallesche Mission in Tranquebar an der Südostküste Indiens. In der Vorrede zum ersten Band betonte Stöcklein die Begrenztheit der „protestierenden Predicanten“ auf die kleine dänische Kronkolonie, die dort eine „zimliche Zahl abgöttischer Heyden getaufft“ hätten. „So bald sie aber von dem Meer-Strand sich weiter in das tieffe Land gewagt/ ihre Weiber dahin mitgenommen/Fleisch gegessen/Wein Getrunken/und ohne Unterschied dern Leuten mit jedermann umgegangen seynd/warden sie so sehr verachtet/daß/weil ihr Lehr kein Mensch anhören wollte/sie mit Spott unverrichteter Sachen den Ruckweg haben antreten müssen.“ Dem stellte Stöcklein die umfassenden Aktivitäten der Jesuiten gegenüber, die – wie er, für seine Zeitschrift werbend, feststellte – auch viel Wissenswertes aus dem „gantzen Erd-Creys“ nach Deutschland brächten „dergestalt/daß gleich wie auf einem großen jahmarck ein jeglicher (...) etwas (...) antreffen wird“⁵⁷.

Dennoch wurde die These, daß die universelle Verbreitung die wahre Kirche beweise, in dem Augenblick brüchig, in dem andere Kirchen weltweit zu missionieren begannen – und zwar umso mehr, als die evangelischen Missionare nun ihrerseits die katholischen Missionsmethoden etwas genauer und differenzierter unter die Lupe nahmen. Bartholomäus Ziegenbalg, der erste evangelische Missionar in eben jenem Tranquebar, schätzte zwar den „feinen Stil“ der von den Jesuiten in Indien verfaßten Bücher, kam aber zu der Ansicht, daß darin „gar viel Menschentand“ vorgetragen würde; er ging sie daher akkurat durch, um sie „von solchen gefährlichen Irrtümern gänzlich zu bereinigen, damit sie ihres Stils wegen können beibehalten werden und auch, wenn sie in eine andere Form gebracht und nach unserer reinen Evangelischen Lutherischen Lehre umgeschmolzen sind, der Materie nach nützlich gebraucht werden möchten“⁵⁸.

Insgesamt betrachtete er das Expansionsstreben der katholischen Kirche als durch einen Machtwillen gekennzeichnet. In der Regel komme dem weltlichen Arm entscheidende Bedeutung zu. Weil dies in Indien nicht möglich sei, hätten die Missionare dort Habit und Lebensart der Brahmanen

⁵⁷ „Allgemeine Vorrede des Verfassers“, in: Joseph Stöcklein, *Der neue Welt-Bott mit allerhand Nachrichten deren Missionaries Soc. Iesu. Allerhand So Lehr-als Geistreiche Brief/Schriften und Reis-Beschreibungen Welche von denen Missionariies der Gesellschaft Jesu aus Beyden Indien/ und andern Über meer gelegenen Ländern/Seit an 1642 biß auf das Jahr 1726 in Europa angelangt seyn*, Augsburg, 1726.

⁵⁸ Ziegenbalg an Professor Lange, Tranquebar, 22. 12. 1710, zitiert in: Arno Lehmann (Hrg.), *Alte Briefe aus Indien*. Unveröffentlichte Briefe von Bartholomäus Ziegenbalg 1706–1719, Berlin 1957, 169–175, 171.

angenommen. Zwar müsse man anerkennen, daß die Jesuiten die Sprache dieser Heiden gelernt und Bücher hinterlassen hätten, auch der weitgehende Verzicht auf Zeremonien der römischen Kirche sei zu loben. Doch ihr subtiles Simulieren sei nicht lange geduldet worden, denn ihre Kirche in der Haupt-Stadt Madurei stünde nun leer und ihre Christen seien zerstreut⁵⁹.

Die Strategie der Jesuiten als langfristig erfolglos und damit selbst katholischen Interessen zuwiderlaufend – das ist die Tendenz, die nun auch andere protestantische Übersee-Berichte durchzieht. In den Vorbemerkungen zur 1724 von Johann H. Michaelis veröffentlichten *Reise Peter Heylings nach Ethiopien* wird behauptet, daß die Jesuiten in diesem Land ein solch schlechtes Andenken hinterlassen hätten, daß weder Wirtschaftsbeziehungen noch andere römisch-katholische Missionsunternehmungen möglich seien⁶⁰.

Perfektioniert wird die Darstellung des katholischen Missionsunternehmens, das letzten Endes an seinen eigenen Unfähigkeiten und Widersprüchen scheitert, durch Johann Lorenz von Mosheim (1693–1755), dem Begründer einer neuen Phase der quellenkritischen Kirchengeschichtsschreibung. Die „Erzählung der neuesten chinesischen Kirchengeschichte“ des Göttinger Professors findet sich allerdings an entlegener Stelle und kam auch auf eher ungewöhnliche Weise zustande: Das oben erwähnte überkonfessionelle Interesse an der chinesischen Geschichte und Kultur schlug sich unter anderem darin nieder, daß ein vierbändiges Werk des Jesuiten Johann Baptista Du Halde unter dem Titel *Ausführliche Beschreibung des Chinesischen Reiches und der grossen Tartarey* von einem anonym bleibenden Protestantens ins Deutsche übersetzt wurde. Der Übersetzer war mit einem Abschnitt des Dritten Bandes, der von der Einführung der christlichen Religion

⁵⁹ Ziegenbalg „an die lieben Väter und Männer Gottes in Berlin“, Tranquebar, 15. 11. 1713, in: Lehmann, Alte Briefe (wie Anm. 58) 345–359, insb. 345 f., 348 f.

⁶⁰ Johann H. Michaelis, Sonderbarer Lebens-Lauff Herrn Peter Heylings aus Lübeck und dessen Reise nach Ethiopien, Halle 1724, 4. Im 80. Kapitel des Werks (88 f.) wird dies mit einem Bericht untermauert, der wohl eher ein Licht auf die protestantisch-katholischen Gegensätze in Europa als auf die Zustände in Äthiopien wirft. Drei Kappuziner, so heißt es dort, hatten sich in Suaquen niedergelassen und versuchten von dort aus, Zugang nach Äthiopien zu gewinnen. Daher schrieben sie einen Brief an den äthiopischen Kaiser, in dem sie sich aber, wie festgestellt wird, unbedachtsam äußerten, „des freyen Inhalts; Wie sie, Religiosen, aus Italien von dem Pabst, als dem Hohenpriester aller Christen, abgesandt worden, dem Groß-König von Ethiopien und seine Unterthanen, die Wahrheit des Römisch-Catholischen Glaubens zu verkündigen. Also bäten sie um Erlaubnis, in sein Reich zu kommen, nicht zweifelnd Se. Majestät würde ihnen darinnen willfahren.“ Der Brief, der dann durch einige Araber gesandt wurde, stieß jedoch bei dem Kaiser keineswegs auf Wohlwollen. „Denn er war deswegen zornig, und sagte: Es wäre wol zu beklagen, daß er nicht allein von den Portugiesen im Orient oder Indien, sondern auch von den Italiänern im Occident dermaßen geplaget würde, daß er mit seinen Leuten keine Ruhe in seinem Land haben könnte. Er schrieb derowegen alsobald einen Brief nach Suaquen, daß man die drey Religiosen hinrichten solte: welches der Bascha auch, aus Hoffnung eines guten Gewinns, ohne langes Bedenken verrichtet. Ja das versprochene Trinkgeld von dem Negus gewiß zu erlangen, ließ er denen enthäupteten Mönchen das Fell von den Köpfen ziehen, stopfte es mit Stroh aus, und schickte es also dem Negus zu, damit er aus den Haaren sehen möchte, daß sie Europäer, und aus der geschornen Crone, daß sie Priester gewesen.“

handelte und weitgehend dem etablierten Schema der Harmonisierung bzw. Dramatisierung folgte, nicht einverstanden und sah sich zu einer Zugabe veranlaßt, die er – etwas ungewöhnlich – in das Werk du Haldes einfügte. Da sein zu einer dumpfen Polemik geratener Einschub⁶¹ kein ausreichendes Gegengewicht zu du Haldes Darstellung bot, bat er von Mosheim, auch noch etwas zu schreiben. Dieser kam der Bitte widerstrebend nach. „Eine meiner natürlichen Schwachheiten ist diese“, schrieb er einleitend, „daß ich denen, die mich bitten, nicht widerstehen kann. Diese angebohrne Gefälligkeit verleitet mich oft so weit, daß ich Geschäfte übernehme, denen ich weit weniger als andere gewachsen bin“⁶².

Da er seine Darstellung weitestgehend auf die Quellenanalyse beschränkte⁶³, erlaubte sich Mosheim über das von Matteo Ricci verfaßte Buch *Von dem göttlichen Gesetze* keinen Richtspruch, da es über dieses verschiedene Meinungen gab, ihm die Schrift selbst aber nicht vorlag⁶⁴. Stattdessen konzentrierte er sich darauf, die Gegensätze innerhalb der katholischen Kirche, zunächst vor allem in bezug auf die Orden, herauszuarbeiten: „(...)ein Jesuite lässet seine Schulwissenschaft zu Hause, und führet an der Stelle derselben einige Regult der Klugheit mit sich (...) Er wird in Indien ein Brame oder Bramine (...) in China entweder ein Bonze oder ein Konfuzianer oder ein Gelehrter, in Afrika ein Marabou. Ein armer Kapuziner oder Dominikaner bleibet das, was er in Europa war, ein Bettelmönch und Prediger. Deswegen gilt er wenig oder nichts, indem der umgekleidete und verwandelte Jesuit die Herzen an sich reiset.“ Daher sei es schnell zu Konflikten gekommen, als in den 1630er Jahren Dominikaner und Franziskaner nach China kamen⁶⁵.

Darauf wandte sich Mosheim der Austragung des Konflikts in Rom zu und kam mit einem Vergleich der unterschiedlichen päpstlichen Dekrete ganz in sein Element. Nach der Anklage der Dominikaner habe Papst Innocens X. im Jahr 1645 keine andere Wahl gehabt, als die Bräuche als abergläubisch zu verurteilen. Die Jesuiten aber hätten den Befehl des Papstes mit Ehrfurcht angenommen, und daraufhin mit Verachtung zur Seite gelegt, denn: „kein Orden ist zu einem strengern Gehorsam gegen den Pabst verpflichtet, und kein Orden gehorchet ihm weniger.“ Da dies aber zu Unruhen führte, hätten sie einen Mittelsmann nach Rom gesandt, und der Papst – das war im Jahr 1656 Alexander VII. – habe nun im Sinne der Jesuiten entschieden. Als es dadurch zu erneuten Streitigkeiten kam, habe die Inqui-

⁶¹ Johann Baptista du Halde, *Ausführliche Beschreibungen des Chinesischen Reiches und der grossen Tartarey*, 3. Theil, Rostock 1749, 161–170.

⁶² Johann Lorenz von Mosheim, „Erzählung der neuesten chinesischen Kirchengeschichte“, in: Johann Baptista du Halde, *Ausführliche Beschreibungen des Chinesischen Reiches und der grossen Tartarey*, 2. Theil, Rostock 1748, 3–48, 4.

⁶³ Vgl. ebd. 5: „Die Urkunden, worauf sich meine Erzählungen gründen, sind unverwerflich. Die meisten derselben werden von beiden streytenden Partheyen angenommen. Welcher von ihnen wird sich erkühnen, die Urtheile, die zu Rom sind gesprochen worden, und die Bullen der Päbste Klemens des elften, und Benedicts des vierzehnten, der Unrichtigkeit zu beschuldigen?“

⁶⁴ Ebd. 6.

⁶⁵ Ebd. 8 f., 14.

sition die überraschende Antwort gegeben, daß beide Gesetze, sowohl das des Innocenz als auch das des Alexander, zu halten seien. Dies führte Mosheim zu der Frage „Was heisset dieses?“, die er gleich selbst beantwortete: „Die beiden Gesetze, die zugleich auf gewisse Weise gelten sollen, sind einander nicht viel ähnlicher, als der Tag und die Nacht. Das erste verdammet die Gebräuche der Chineser, das andere spricht sie los.“ Das Heilige Officium antwortete eigentlich nichts, und überlasse das weitere Vorgehen der Freiheit eines jeden Predigers in China. Es sei nun zwar römische Gewohnheit, bei Streitigkeiten zweier mächtiger Parteien ein Urteil zu fällen, das beide Seiten in ihrem Sinne interpretieren könnten, aber es stelle sich doch die Frage, ob die Aussprüche des „sichtbaren Hauptes der Kirche“, das sich „der Unbetrüglichkeit und einer ausserordentlichen Erleuchtung“ rühme, nicht gewisser sein sollten⁶⁶. Weitere 20 Seiten der Ausführungen Mosheims widmeten sich diesem Thema. Dabei wechseln zwar die Beispiele, nicht aber die Grundthese, denn die Schlußfolgerung lautet: „Hat der Heyland der Welt seine Gemeinde in allen Theilen des Erdbodens der Herrschaft und Aufsicht eines einzigen Bischofs in Europa unterworfen, so hat er einem Menschen weit mehr aufgegeben, als hundert bestreiten können, und eine der unvollkommensten Regierungsformen gewählt“⁶⁷.

Obwohl Mosheim Möglichkeiten einer Indigenisierung des Christentums nicht thematisiert und durch die Akzentuierung der innerkatholischen Streitigkeiten eine Bewertung der Akkommodationsmethode umgeht, läßt sich aus diesem letzten Satz doch eine Ablehnung des Eurozentrismus und eine positive Sicht der kulturellen Verschiedenheit, die später in der protestantischen Ökumenebewegung so wichtig wurde, ableiten. Zudem zeigt sich bei Mosheim, daß eine Aufbereitung historischer Quellen bereits eine analytische Sicht der Geschehnisse impliziert.

Fazit

Ich komme zum Schluß und fasse zusammen. Mit seiner doppelten Stoßrichtung – nach außen in die Missionsgebiete und nach innen zur Verteidigung des Katholizismus – kam dem Jesuitenorden Bedeutung zu. Es dauerte einige Zeit, bis die beiden Vorgänge aufeinander bezogen wurden, das jesuitische Wirken in Übersee konnte in seiner ersten Phase auch von Protestanten wie Philipp Nicolai gewürdigt werden. Insbesondere seit den 1580er Jahren jedoch entwickelte sich eine „Kompensationstheorie“, den abgefallenen Häretikern wurden nun die bekehrten Heiden gegenübergestellt. Belarmin prägte die These, daß sich die wahre Kirche durch ihre Universalität erweise. Diese weltweite Dimension, die durch Schauspiele, Flugblätter und Jubelfeierlichkeiten popularisiert wurde, spielte für das Selbstverständnis nicht nur der katholischen Kirche, sondern auch katholischer Herrscher eine Rolle; das wird etwa an den bayerischen und österreichischen Mis-

⁶⁶ Ebd. 14–18.

⁶⁷ Ebd. 48.

sionsspenden für China deutlich. Die Förderung der Verbindungen zum Fernen Osten erklärt sich damit, daß hier der Einfluß rivalisierender katholischer Mächte wie Spanien und Portugal von Anfang an sehr begrenzt war und immer geringer wurde. Dies war freilich verbunden mit dem Aufstieg protestantischer Mächte, durch den das wachsende Missionsinteresse auf dieser Seite mitbedingt war. Nun verlagerten sich die Auseinandersetzungen einmal mehr: Während in der Zeit um den 30jährigen Krieg die jesuitischen Missionsaktivitäten als unnützlich abgelehnt wurden – Johann Gerhard hatte durchaus eine andere Akzentuierung als Philipp Nicolai vorgenommen – und bestimmte Motive in den antijesuitischen Polemiken, wie das Heuschrecken- und Schmeißfliegen-Motiv oder das des jesuitischen Geizes, dazu herangezogen, um dieses außereuropäische Wirken anzuprangern, kam es nun zu Begegnungen in Übersee und zu einer intensiven und differenzierten Auseinandersetzung mit der Missionsmethoden der Jesuiten. Eine solche wurde etwa durch Bartholomäus Ziegenbalg vorgenommen. Die Exportierung des konfessionellen Gegensatzes in die außereuropäischen Gebiete erfolgte nun aber zu einem Zeitpunkt, zu dem die Geschehnisse in Europa weniger stark von diesem Gegensatz bestimmt waren und dementsprechend die Jesuiten – auch in Bayern – an Einfluß verloren⁶⁸. Die Missionare, die Vorreiter in der interreligiösen Begegnung und später auch in der protestantischen Ökumene-Bewegung waren, hinkten hier den Entwicklungen eher hinterher.

Evangelische Abhandlungen über die Jesuiten konnten auf bereits vorliegende Schilderungen zurückgreifen. Da die innerkatholische Kritik an der Missionsmethode der Jesuiten viel früher eingesetzt hatte und es zu Mißerfolgen und Rückschlägen kam, die manchmal – wie in China – durch den mangelnden Rückhalt bedingt waren, konnten sie sich sogar auf eine scheinbar objektive Schilderung dieser Ereignisse zurückziehen. Der Bericht über Peter Heyling in Äthiopien, aber vor allem Johann Lorenz von Mosheims Beschreibung des Christentums in China zeigen dies. Als Fazit läßt sich feststellen, daß die außereuropäische Dimension eine immer größere Rolle in den Konfessionsstreitigkeiten spielte und daß die Bedeutung der Vorgänge in Übersee schon zu einem frühen Zeitpunkt in einer wichtigen, damals noch jungen theologischen Disziplin erkannt wurde: nämlich in der Kirchengeschichte.

⁶⁸ Vgl. Winfried Münster, Die Aufhebung des Jesuitenordens in Bayern. Vorgesichte, Durchführung, Administrative Bewältigung, in: Zeitschrift für Bayerische Landesgeschichte 48 (1985) 285–352; Richard van Dülmen, Antijesuitismus und katholische Aufklärung in Deutschland, in: Historisches Jahrbuch 89 (1969) 52–80.