

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in Wolfgang Weiß (ed.), *Franken und die Weltmission im 19. und 20. Jahrhundert*. It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Schatz, Klaus

Katholische Mission vom 16. bis 20. Jahrhundert

in: Wolfgang Weiß (ed.), *Franken und die Weltmission im 19. und 20. Jahrhundert*, pp. 31–47

Würzburg: Schönigh, 2011

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Ferdinand Schönigh:

<https://www.schoeningh.de/page/open-access>

Your IxTheo team

Liebe*r Leser*in,

dies ist eine von dem/der Autor*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in Wolfgang Weiß (Hg.), *Franken und die Weltmission im 19. und 20. Jahrhundert* erschienen ist. Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das der/die Autor*in zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch *nicht* das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung.

Originalpublikation:

Schatz, Klaus

Katholische Mission vom 16. bis 20. Jahrhundert

in: Wolfgang Weiß (Hg.), *Franken und die Weltmission im 19. und 20. Jahrhundert*, S. 31–47

Würzburg: Schönigh, 2011

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

Diese Manuskriptversion wird im Einklang mit der Policy des Verlags Ferdinand Schönigh publiziert: <https://www.schoeningh.de/page/open-access>

Ihr IxTheo-Team

Katholische Mission vom 16. bis 20. Jahrhundert

Die katholische Missionsgeschichte der Neuzeit gliedert sich in zwei Epochen mit jeweils zwei Unterepochen. Die beiden Epochen sind jeweils die frühe Neuzeit vom 16.-18. Jahrhundert und die Moderne, d.h. das 19. und 20. Jahrhundert, geschieden durch Aufklärung und Französische Revolution. Die beiden Zäsuren inmitten dieser Epochen sind vor allem (nicht nur) durch römische Eingriffe markiert: wenn man auf genaue Daten Wert legt, sind es die Gründung der römischen Kongregation de propaganda fide (kurz "Propaganda") 1622 und die Enzyklika "Maximum illud" Benedikts XV. 1919.

I. Mission im Zeichen des spanischen und portugiesischen Patronats (1493-1622).

Als Anfangsjahr wird hier 1493 gewählt, weil es das Jahr der Bulle "Inter cetera" ist, in welcher Papst Alexander VI. in einer Art Schiedsspruch die neu zu entdeckenden Länder gleichsam zwischen Spanien und Portugal aufteilte und speziell dem spanischen König zugleich mit der Legitimation von Eroberung und Herrschaft den Auftrag und die Verantwortung zur Mission übertrug¹. In der Tat steht diese Epoche - und im Grunde auch die folgende, aber diese unangefochten - unter dem Vorzeichen des spanischen und portugiesischen Patronats². Diese

¹ Text u.a. in: *America Pontificia*, hg. v. J. Metzler, Bd I (Vatikan 1991), 79-83; dt. Fassung u.a. in: K. Koschorke u.a. (Hg.), *Außereuropäische Christentumsgeschichte 1450-1990* (Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen VI, Neukirchen 2004), 219 f.

² Gute und knappe Zusammenfassungen: H. Pietschmann, *Kirche und Mission in Amerika unter dem Patronat der spanischen Krone*, in: *Ihre Armut macht uns*

beiden Patronate, die sich auf päpstliche Dokumente stützten - für Portugal ab 1455, für Spanien ab 1493 - waren auf der einen Seite eine noch verschärfte Form jenes Regalismus, bzw. jener königlichen Kirchenherrschaft, wie sie sich auch in den europäischen Monarchien speziell seit dem 15. Jahrhundert herausgebildet hatte. Ihren besonderen Charakter und ihre eigentliche Legitimation erhielt diese Kirchenherrschaft aber dadurch, daß die Könige im eigentlichen Sinne für die Mission verantwortlich waren: einmal durch politischen Schutz, dann durch Finanzierung, und schließlich durch Aussendung der Missionare. Alle Missionare konnten nur mit spanischer oder portugiesischer Erlaubnis in die jeweiligen Missionen gehen. Gewährte Portugal infolge seiner geringen personellen Ressourcen Missionaren anderer Länder schon im 16. Jahrhundert bereitwillig Einreise, so Spanien im größerem Ausmaß erst seit dem Ende des 17. Jahrhunderts, und auch da nur Deutschen und Italienern, nicht etwa Franzosen.

Stand institutionell die Mission in dieser Epoche unter dem Vorzeichen des Patronats, so, was ihre kirchlichen Träger angeht, unter dem der Orden. Dies waren zunächst vor allem die Franziskaner, Dominikaner und auch (im spanischen Bereich) die Augustiner, seit der Mitte des 16. Jahrhunderts noch stärker die

reich. Zur Geschichte und Gegenwart des Christentums in Lateinamerika, hg. v. Br. Schlegelberger und M. Delgado (Berlin 1992), 9.26; E. Cárdenas, Das königliche Patronat und Vikariat in den überseeischen Provinzen Spaniens, in: Conquista und Evangelisation. 500 Jahre Orden in Lateinamerika, hg. von M. Sievernich u.a. (Mainz 1992), 147-166.

Jesuiten. Damit kam aber auch eine Reihe von Spannungen hinein:

1. Gegen die Verquickung von politischer Unterwerfung, (zwangsweiser) Christianisierung und Versklavung der Indianer entstand eine Widerstandsbewegung, die am 4. Adventssonntag 1511 mit der berühmten Predigt des Dominikaners Antonio de Montesinos im heutigen San Domingo ihren Anfang nahm³ und deren markanteste Gestalt der Dominikaner las Casas darstellte⁴. Sie wendet sich gegen Versklavung und Zwangsmission, betont die Freiheit der Annahme des Glaubens und die friedliche Missionierung⁵. Sie wird zunächst vor allem von Dominikanern getragen, dann z.T. auch von Franziskanern und seit 1600 vor allem von Jesuiten. Im Prinzip wurden diese Ideen von Rom unterstützt

³ Begebenheit und Text sind überliefert bei B. de Las Casas, *Historia de las Indias* III 4 (Obras escogidas II, Madrid 1961, 176); dt. Übers. in: *Dokumente zur Geschichte der europäischen Expansion*, hg. v. E. Schmitt, Bd 3: *Der Aufbau der Kolonialreiche* (München 1987), 489-497; in Kurzfassung bei Koschorke (Anm. 1), 221 f.. Vgl. dazu die Erläuterung bei M. Sievernich, *Anfänge prophetischer Theologie. Antonio de Montesinos Predigt (1511) und die Folgen*, in: *Conquista und Evangelisation* (Anm. 2), 77-98.

⁴ Zu ihm nach wie vor lesenswert als kleinere Darstellung B. Biermann, *Las Casas und seine Sendung. Das Evangelium und die Rechte der Menschen* (Mainz 1968). - Ferner: J. Meier, *Zeuge einer befreienden Kirche. Bartolomé de Las Casas* (Leutesdorf 1988); Th. Eggensperger und U. Engel, *Bartolomé de Las Casas, Dominikaner, Bischof, Verteidiger der Indios* (Mainz 1991); G. Gutiérrez, *Gott oder das Gold. Der befreiende Weg des Bartolomé de Las Casas* (Freiburg 1990).

⁵ Zu dem ganzen Komplex dieser Auseinandersetzungen ist immer noch die beste ideengeschichtliche Zusammenfassung J. Höffner, *Kolonialismus und Evangelium. Spanische Kolonialethik im Goldenen Zeitalter* (Trier 1969). Außerdem J. Mires, *Die Kolonisierung der Seelen. Mission und Conquista in Spanisch-Amerika* (Fribourg-Luzern 1991), unzureichend jedoch in den Passagen über Jesuiten und Jesuitenreduktionen.

(so zuerst in der Bulle "Sublimis Deus" von Paul III. 1637⁶) und schließlich auch vom spanischen König. Der politische Hebel, den diese Bewegung benutzen konnte, um sich innerhalb des geschlossenen spanischen Patronatssystems durchsetzen zu können, war der latente Interessengegensatz zwischen der Krone und den partikularistischen Gewalten vor Ort. Die, welche sich für die Freiheit der Indianer einsetzten, insbesondere später die Jesuiten in den Reduktionen, standen im Bund mit dem "Kolonialismus an der Spitze" (der Krone) gegen oder in Dauerspannung mit dem "Kolonialismus vor Ort", der örtlichen Siedler und "Encomenderos" (Kommendenbesitzer). Da aber der Madrider Hof weit entfernt war, gelang es faktisch nur, diese Vorstellung von friedlicher und nicht mit Ausbeutung verbundener Mission in einem geschützten und von der Krone garantierten Freiraum zu realisieren: dies waren die "Reduktionen", die unter der nicht nur geistlichen, sondern auch weltlichen Leitung der Missionare standen. Sie sind keine jesuitische Erfindung; sie gehen vielmehr auf Las Casas zurück, wurden dann von den Franziskanern weiter entwickelt⁷, von den Jesuiten freilich ab 1609 zur Perfektion gebracht⁸. Ihr System blieb

⁶ Text in: *America Pontificia* (Anm. 1) I, 365 f.; dt. Übers. bei Koschorke (Anm.1), 224 f.

⁷ Dazu J. Necker, *Indios Guaraníes y Chamanes Franciscanos. Las primeras reducciones del Paraguay 1580-1800* (Asunción 1990).

⁸ Zu der überreichen Literatur über die Jesuitenreduktionen am wichtigsten: Ph. Caraman, *Ein verlorenes Paradies. Der Jesuitenstaat in Paraguay* (München 1979). Stärker in die Probleme führt ein M. Haubert, *Des Indiens et des Jésuites du Paraguay au temps des missions* (Paris 1967); noch

freilich aus verschiedenen Gründen paternalistisch: die Indianer als zu beschützende "Kinder", vor Versklavung und sittlicher Verderbnis zu schützen, jedoch zur Selbständigkeit nicht fähig.

mehr jedoch die empfehlenswerte Aufsatzsammlung von B. Melià, *El Guaraní conquistado y reducido. Ensayos de etnohistoria* (Asunción 1988). Lesenswert ferner: B. Meliá, *Und die Utopie fand ihren Ort. Die jesuitischen Guaraní-Reduktionen in Paraguay*, in: *Conquista und Evangelisation* (Anm. 2), 413-429.

2. Die Missionen der allerersten Zeit, d.h. bis grob um 1580, sind gerade bei vielen Ordensleuten charakterisiert durch fieberhafte Eile (eine "Mission im Sturmschritt") unter Verkennung der kulturellen Differenz⁹. Man war plötzlich mit der überraschenden Tatsache konfrontiert, daß so viele Völker, ja der größte Teil der Welt, noch nichts von Christus gehört hatte. Nicht langwieriges und geduldiges Studium fremder Kulturen war gefragt, sondern möglichst viele Taufen, um möglichst viele Menschen dem ewigen Verderben zu entreißen. Das wird deutlich bei dem Jesuitenmissionar Franz Javier, der von einem Land zu andern eilt und schließlich vor den Toren Chinas stirbt. Es manifestiert sich aber auch in anderer Form bei den ersten Franziskanern in Mexiko, bei denen chiliastische Ideen des bald bevorstehenden Weltendes eine Rolle spielen, wobei in der kurzen Frist, die noch verbleibt, die ganze Welt christianisiert werden muß¹⁰. Auch Las Casas gehört zu dieser Epoche: er kämpft für die Freiheit der Indios, unterschätzt jedoch die kulturelle Differenz und glaubt, sie nach 15 Jahren Erziehungsarbeit als vollberechtigte Glieder in die Gesellschaft der Europäer aufnehmen zu können.

⁹ Dazu u.a. K. Schatz, Die ersten 50 Jahre Jesuitenmission: StdZt 220 (2002), 383-396. Ferner: P. Prodi, Nuove dimensioni della Chiesa: Il problema delle missioni e la "conquista spirituale" dell'America, in: Problemi di storia della Chiesa nei secoli XV-XVII (Neapel 1979), 267-293.

¹⁰ Dazu: J. Beckmann, Utopien als missionarische Stoßkraft, in: J. Baumgartner (Hg.), Vermittlung zwischenkirchlicher Gemeinschaft (Immensee 1971), 361-407; M. Delgado, Die "chiliastische Versuchung" bei den franziskanischen Glaubensaposteln des 16. Jahrhunderts, in: Ihre Armut macht uns reich (Anm.2), 47-73.

Am Ende des 16. Jahrhunderts, auch nach dem Fiasko vieler Missionsversuche der ersten Stunde, setzt eine Periode der Reflexion und der langfristigen Strategie ein. Ein wichtiger Repräsentant ist der Jesuitenpater José de Acosta, der in Lima 1588 seine Indianer-Missiologie schreibt (*“De procuranda Indorum salute”*). Er reflektiert nicht nur die Erfahrungen mit den Indianern Südamerikas, sondern auch die Missionserfahrungen seiner Mitbrüder in anderen Kontinenten und unterscheidet 3 Kategorien nicht-christlicher Völker:

- einmal Träger eigentlicher Hochkulturen wie die Chinesen, Japaner und Inder. Ihnen müsse nur das Evangelium gebracht werden, wie in der Antike den Griechen und Römern. Ihre Kultur könne voll bewahrt und integriert werden.

- dann Halbzivilisierte wie die Träger der meso-amerikanischen und andinen Kulturen, mit politischer Organisation, aber ohne Schriftkultur. Ihre Kultur kann teilweise integriert werden.

- schließlich *“Wilde”* wie die Tieflandindianer, die *“wie die Tiere”* leben. Sie dürfen freilich nicht *“wie Tiere”* behandelt werden, vor allem dürfen sie nicht versklavt werden, müssen jedoch *“wie Kinder”* zugleich mit der Christianisierung *“zivilisiert”*, zu höherer Kultur gebracht werden, geduldig und in kluger Anpassung, aber u.U. mit sanftem Zwang¹¹. Praktisch waren es

¹¹ José de Acosta, *De procuranda Indorum salute*, Einleitung. Jüngste Ausgabe (freilich nur die ersten 3 von 6 Bden) auf Latein und Spanisch in: *Corpus Hispanorum de Pace XXIII* (Madrid 1984). Zu Acosta: M. Sievernich, *Vision und Mission der Neuen Welt Amerika bei José de Acosta*, in: *Ignatianisch. Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu*, hg. von M.

diese Maximen, nach denen dann auch die Jesuitenreduktionen geleitet wurden.

Sievernich und G. Switek (Herder 1990), 293-313; Ders., Lateinamerikanische Missionstheologie - Bartolomé de las Casas und José de Acosta, in: Ihre Armut macht uns reich (Anm. 2), 27-46; Ders., Missionstheologen "nach Las Casas", in: Bartolomé de Las Casas. Werkauswahl, hg. v. M. Delgado, Bd I (Missionstheologische Schriften, Paderborn 1994), 59-85, hier 66-71.

3. Das portugiesische Patronat (port. "Padroado"), das außer Brasilien im Prinzip ganz Afrika und Asien (außer den Philippinen) umfaßte, unterschied sich vom spanischen dadurch, daß es nicht mit politischer Herrschaft zusammenfiel. Das portugiesische Kolonialreich war nicht wie das spanische eines der Flächenkolonisation, sondern bestand punktuell aus Handelsstützpunkten. Die kirchlichen Ansprüche des Padroado erstreckten sich aber darüber hinaus in die selbständigen Großreiche Asiens. Praktisch bedeutete dies, daß die dortigen Missionare, in der ersten Zeit ausschließlich Jesuiten, unter dem Schutz des Padroado Freiraum hatten. Hier war nun der Raum speziell "jesuitischer Adaptation", für die vor allem Matteo Ricci in China (seit 1582)¹² und Roberto de Nobili in der Madurai-Mission in Südindien (seit 1606)¹³ stehen, aber auch z.B. die Weisungen, die der Visitator Alessandro de Valignano 1680 für die Japan-Mission gab¹⁴. Das Spezifische ist hier nicht nur

¹² Zur alten China-Mission der Jesuiten nach wie vor wichtig: J. Bettray, Die Akkomodationsmethode des Pater Matteo Ricci in China (Rom 1955). - Sehr kritisch und von den zeitgenössischen chinesischen (nicht-christlichen) Quellen ausgehend: J. Gernet, Christus kam bis nach China. Eine erste Begegnung und ihr Scheitern (München 1984). - Weitere wichtige Literatur: J. Needham, Chinese Astronomy and the Jesuit Mission. An Encounter of Cultures (London 1958); W. Reinhard, Gelenkter Kulturwandel im 17. Jahrhundert. Akkulturation in den Jesuitenmissionen als universalhistorisches Problem: HZ 123 (1976), 529-590; East meets West. The Jesuits in China 1582-1773, hg. von Ch. Ronan und B.B.C.Oh (Chicago 1988); K. Schatz, *Kulturelle Optionen der Jesuiten in China*, in: Wenchao Li / H. Poser (Hg.), *Das Neueste über China. G.W. Leibnizens Novissima Sinica von 1697 (Studia Leibniziana Supplementa 33, Stuttgart 2000)*, 69-78.

¹³ P.R. Bachmann, Roberto de Nobili 1577-1656. Ein missionsgeschichtlicher Beitrag zum christlichen Dialog mit dem Hinduismus (Rom 1972).

¹⁴ F.J. Schütte, Valignanos Missionsgrundsätze für Japan, 2 Bde (Rom 1951-1958).

die missionarische Anpassung an Kultur und Sitten der Völker, sondern die Priorität, die dem langfristigen Dialog mit der führenden kultur- und staatstragenden Schicht gegeben wird, vor schnellen kurzfristigen missionarischen Erfolgen in Randgruppen. Dies hängt mit einer spezifisch "jesuitischen" Option zusammen, die sich auf eine Weisung des Ordensgründers Ignatius v. Loyola stützt: im Zweifel bei der Wahl zwischen verschiedenen Möglichkeiten besonders sich jenen zuzuwenden, die von Einfluß auf andere sind (im modernen jesuitischen Jargon: den "Multiplikatoren")¹⁵. Es gewann jedoch eine besondere Relevanz in streng hierarchisierten Gesellschaften wie der Chinas. Zu diesem "Dialog auf höchster Ebene" gehörte die Anknüpfung an chinesisches philosophisches Denken ebenso wie die Vermittlung europäischer Wissenschaft in Mathematik, Astronomie und Geographie. Damit hing zusammen, bedenkliche und mehrdeutige Gebräuche und Einrichtungen, wie z.B. die chinesische Ahnenverehrung, zunächst zu tolerieren, wenn ihre kategorische Ablehnung unweigerlich zur Folge hatte, die Christen gesellschaftlich zu marginalisieren. Dies sollte ja zu dem "Ritenstreit" Anlaß geben.

II. Einschaltung Roms in das Missionswerk und innerkirchliche Kämpfe (1622-1773).

Die Zeit etwa von 1620 bis 1640 ist erfüllt von einer Reihe von neuen Entwicklungen wie auch von Enttäuschungen und Krisen. Dazu gehört der Zusammenbruch der damals hoffnungsvollsten Mission, nämlich der in Japan, durch die seit 1614 einsetzende rigorose Christenverfolgung unter dem

¹⁵ So vor allem in den Konstitutionen VII/II 1 d und X 11 B: Satzungen der Gesellschaft Jesu und ergänzende Normen (dt. Übers. im Auftrag der 34. Generalkongregation, München 1997), Nr. 622, S. 218 f. und Nr. 824, S. 282 f.

Tokugawa-Shogunat und seit etwa 1640 durch die hermetische Abschließung Japans von der Außenwelt, die über zwei Jahrhunderte dauern sollte. Es gehört dazu weiter seit 1631 der Beginn des chinesischen Ritenstreits, weil Dominikaner und Franziskaner, mehr im einfachen Volk missionierend, andere missionarische Prioritäten setzten als die Jesuiten. Und vor allem gehört dazu 1622 die Gründung der römischen Propaganda-Kongregation als Versuch der römischen Zentrale, in Fortsetzung der tridentinischen Reform auch die Heidenmission konsequent in eigene Regie zu nehmen. Gleichzeitig traten neue Träger des Missionswerkes auf den Plan. National waren dies zunächst die Franzosen, die nun in Nordamerika und auch in Indien ein eigenes Kolonialreich errichten, seit dem Ende des 17. Jahrhunderts auch deutsche Missionare, nachdem durch den Westfälischen Frieden die konfessionellen Fronten in Deutschland stabilisiert waren und daher Kräfte für Übersee frei wurden. An neuen Orden waren dies vor allem die Kapuziner, die, mehr als die Jesuiten, in engem Kontakt mit der Propaganda stehen und mit ihr zusammenarbeiten, dann seit 1663 die Pariser "Société des Missions Étrangères", eine Gemeinschaft von Weltpriestern im Dienste der Propaganda.

Das Strukturkonzept der Propaganda, wie diese es in den ersten Jahrzehnten vertrat, lief daraus hinauf, daß die Missionen der ausschließlichen Leitung des spanischen und portugiesischen Patronats entwunden und Rom unterstellt werden sollten. Alle Missionare sollten durch die Propaganda ausgesandt

werden; die einzelnen Missionsfelder sollten, um Rivalitäten zu vermeiden, die vorher so viele Energien gekostet hatten, von Rom aus unter die einzelnen Orden verteilt werden, so daß jeweils ein Orden ausschließlich für ein bestimmtes Missionsgebiet verantwortlich war. Das Konzept ging aber über das Organisatorische hinaus noch weiter. Ein wesentliches Ziel der Propaganda war von Anfang an die Bildung einheimischer Kirchen mit einheimischem Klerus und auch Episkopat¹⁶. Auch wandte sich die Propaganda gegen kulturelle Europäisierung: was gebe es Absurderes, so heißt es in einem später immer wieder zitierten Dokument von 1659, als im Fernen Osten die Sitten Europas einzuführen. "Ihr seid nicht Boten unserer Kultur", so werden die von der Propaganda ausgesandten Missionare gemahnt, "sondern des Glaubens, der die kulturellen Traditionen keines Volkes zerstört, sofern diese nicht in sich schlecht sind, sondern sie bewahrt"¹⁷. Bestand hierin wohl Einigkeit mit den Jesuitenmissionaren, so setzte die Propaganda andererseits nicht so sehr wie diese auf positive Beziehungen zu den Fürstenthöfen und auf die Benutzung weltlicher Wissenschaften, auf die Bemühungen gerade durch die führende

¹⁶ K. Müller, Propaganda-Kongregation und einheimischer Klerus, in: *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide memoria rerum I/I* (Freiburg 1971), 538-557.

¹⁷ Text in: *Sacrae Congregationis...* (Anm. 16) III/2 (Freiburg 1976), 702; dt. Übers. des Passus u.a. in Koschorke (Anm. 1), 28 f. (hier jedoch vom Verf. nach dem lat. Original übersetzt).

Schicht das Volk zu gewinnen, kurz auf den "Dialog auf höchster Ebene"¹⁸. Das Missionskonzept der Propaganda bedeutete auf der einen Seite den Versuch einer gewissen Rückkehr zur Urkirche, jedoch verbunden mit der römisch-zentralistischen Komponente, oder anders herum: ein Versuch, das tridentinische Reformideal außerhalb der Bedingungen der "Christenheit", ohne die staatskirchliche Komponente zu realisieren.

¹⁸ Dazu K. Schatz, Jesuiten und Propaganda-Missionare. Zwei unterschiedliche Wege der Akkomodation, in: Martino Martini SJ (1614-1661) und die Chinamission im 17. Jahrhundert, hg. v. R. Malek und A. Zingerle (Nettetal 2000), 51-64.

Aber dies erklärt auch, daß sich dieses Konzept meist erst im 19., teilweise auch erst im 20. Jahrhundert realisieren ließ. Rom gelang es nur, einzelne Breschen in das Patronat zu schlagen. Von dem Ziel des ganzen, einer einheimischen Kirche, war man noch weit entfernt. Im Bereich des machtpolitisch abgeschlossenen spanischen Patronats fand die Propaganda so gut wie keinen Zugang; der Madrider Nuntius konnte über die Angelegenheiten der Mission nur mit dem König sprechen und Bitten einreichen; etwa einen römischen Gesandten nach Südamerika zu entsenden, war vor dem 19. Jahrhundert undenkbar. Im Bereich des portugiesischen Padroado kam es zu ständigen Kämpfen und oft gewalttätigen Auseinandersetzungen, die unter dem Namen "Patronatsstreit" zusammengefaßt werden und die noch im 19. Jahrhundert in Indien wieder in ihre heiße Phase gerieten. Am Ende gelang es nur, aus dem Padroado in den Gebieten, die ohnehin nicht portugiesischer Herrschaft unterstanden, einzelne Stücke herauszuberechnen, die dann nicht als Bistümer, sondern als "Apostolische Vikariate" von Apostolischen Vikaren der Propaganda verwaltet wurden, die geweihte Bischöfe waren, aber Vertreter des Papstes, nicht Hirten sui iuris. Das eigentliche Ziel, der einheimische Klerus, konnte nur bruchstückhaft verwirklicht werden. Im spanischen Patronatsbereich scheiterte der Wille zu einem indianischen Klerus am geschlossenen Widerstand aller maßgeblichen Kräfte, auch der dortigen Orden¹⁹. In den asiatischen Missionsländern wurde

¹⁹ J. Metzler, Francesco Ingoli und die Indianerweihen: NZM 25 (1969),

zwar der Anfang eines einheimischen Klerus geschaffen; aber nur im heutigen Vietnam, wo der Begründer der Mission, der Jesuitenpater Alexander de Rhodes, schon am Anfang des 17. Jahrhunderts eng mit der Propaganda zusammengearbeitet und auf die Heranbildung einheimischer Führungskräfte gesetzt hatte, bildete er schon in der alten Zeit die Mehrheit. Das Fernziel des einheimischen Episkopats blieb in den allerersten Anfängen stecken: nach 3 indischen und einem chinesischen Apostolischen Vikar im 17. Jahrhundert wurde das Experiment nicht fortgesetzt, auch wohl weil die Betreffenden nicht überzeugt²⁰. Das »moderne« Missionskonzept der Propaganda konnte sich in den damaligen politischen Strukturen des Ancien Régime nicht durchsetzen. Im Grunde zeigte sich hier, daß es nicht möglich war, ein "urchristliches" Modell, wie es die Propaganda wollte, in den Missionen durchzusetzen, solange in Europa das "konstantinische"Modell der "Christenheit" fortbestand. Hinzu kam, daß die personellen Kräfte der Propaganda äußerst bescheiden waren. Im Grunde hatte sie nur das Pariser Weltpriester-Institut der "Missions étrangères" zur Verfügung; außerdem arbeiteten einige neuere Gemeinschaften, vor allem die

262-272; R.V. de la Rosa, "Reinheit des Blutes". Der verwehrte Zugang zu Priestertum und Ordensstand, in: Conquista und Evangelisation (Anm. 2), 271-292.

²⁰ A. Huonder, Der einheimische Klerus in den Heidenländern (Freiburg 1909), 259-262; J. Schmidlin, Der erste einheimische Bischof und Apostolische Vikar Indiens: ZMR 27 (1937), 243-250; G. Ghesquière, Mathieu de Castro, Premier Vicaire apostolique aux Indes. Une création de la Propagande à ses débuts (Löwen 1937).

Kapuziner, mit ihr zusammen. Die meisten Orden aber kochten ihr eigenes Süppchen; erst im 19. Jh. wurden sie an die Kette der Propaganda gelegt. Hinzu kam, daß die Propaganda, in dem Maße als sie sich von den Portugiesen frei zu machen suchte, in die Abhängigkeit der Franzosen und in den Sog ihrer politischen und merkantilen Interessen geriet. Andererseits war das Ergebnis nicht Null: es war ein erster Anfang gesetzt. Die, wenn auch bescheidenen Anfänge eines einheimischen Klerus in China und noch mehr in Vietnam retteten die dortige Kirche über die durch Verfolgungen und weitgehenden Ausfall europäischer Missionare gekennzeichnete Durststrecke im 18./19. Jh. hinweg. Daß bis zum neuen Missionsfrühling des 19. Jh.s nicht alles zusammenbrach, ist nicht zuletzt Verdienst der Propaganda und vor allem der von ihr geschaffenen Anfänge des einheimischen Klerus.

Die verhängnisvollste Folge war andererseits die negative römische Entscheidung im "Ritenstreit" seit 1704²¹. Sie geht vor allem auf das Konto der Propaganda und ihrer Vertreter im Fernen Osten. Ein wesentlicher Hintergrund ist sicher, daß im "Patronatsstreit" die Jesuiten vor Ort kirchenpolitisch meist auf der Seite des Padroado standen: sie fühlten sich unter seinem Schutz geborgen und

²¹ Zum Ritenstreit zuletzt: G. Minamiki, *The Chinese Rites Controversy from its Beginnings to Modern Times* (Chicago 1985); J.S. Cummins, *A Question of Rites. Fr. D. Navarrete and the Jesuits in China* (Cambridge 1993); D.E. Mungello (Hg.), *The Chinese Rites Controversy. Its History and Meaning* (Nettetal 1994); Cl. v. Collani, *Der Ritenstreit und die Folgen für die Chinamission: ZMR 90 (2006), 210-225.* - Deutscher Text des Ritenverbotes von 1704 in Koschorke (Anm. 1), 29 f.

hatten unter ihm volle Freiheit²². Dann war das Anpassungskonzept der Propaganda mehr auf das einfache Volk und nicht so wie das der Jesuiten auf den Kontakt mit der führenden kultur- und staatstragenden Schicht ausgerichtet. Der Bezugspunkt ihrer "Inkulturation" war ein anderer²³. Das römische Ritenverbot, vor allem der Riten der chinesischen Ahnenverehrung, hat zwar nicht, wie manchmal behauptet wird, die Chance einer Christianisierung großer Teile Chinas verhindert (die nie bestand), hat aber der Mission im ganzen Fernen Osten ungeheuer geschadet und, zusammen mit anderen Faktoren, zu ihrem Niedergang beigetragen²⁴.

Der eigentliche Tiefpunkt neuzeitlicher katholischer Mission ist die Epoche etwa von 1770 bis 1820. Ein erster schwerer Schlag, der der Mission in allen Kontinenten unwiederbringliche Verluste zufügte, war die Zerstörung des größten Missionsordens, der Gesellschaft Jesu, erst durch die staatlichen Vertreibungen (1759/60 aus dem portugiesischen Machtbereich, 1764 aus Frankreich und seinen Kolonien, 1767/68 aus dem spanischen Bereich), dann durch die päpstliche Aufhebung durch Clemens XIV. 1773. Hinzu kommt die staatliche Unterdrückung und Reduzierung auch der übrigen Orden im Gefolge von Aufklärung und Französischer Revolution. Um 1820 boten die katholischen Missionen fast überall ein Bild äußerster Hoffnungslosigkeit. Man schätzt die

²² Zur Verschlechterung des anfänglich guten Verhältnisses von Jesuiten und Propaganda schon zur Zeit des ersten Propaganda-Sekretärs Ingoli: J. Metzler, Francesco Ingoli, der erste Sekretär der Kongregation, in: *Sacrae Congregationis...* (Anm. 16) I/I, 197-243, hier 226-229.

²³ Schatz, *Jesuiten und Propaganda-Missionare* (Anm. 18).

²⁴ Collani (Anm. 21), 219-224.

Gesamtzahl europäischer Missionare in allen Ländern Asiens und Afrikas damals auf nicht mehr als etwa 300; hinzu kommt noch etwa die gleiche Zahl einheimischer Priester, davon über die Hälfte in Vietnam²⁵.

III. Mission im Zeichen europäischer Hegemonie (1834-1919)

Der Neubeginn der Mission im 19. Jahrhundert ist vor allem verbunden mit Papst Gregor XVI. (1831-1846), der, bevor er den Stuhl Petri bestieg, Kardinalpräfekt der Propaganda gewesen war. Die katholische Mission des 19. Jahrhunderts unterschied sich in Struktur und Trägerschaft vor allem durch folgende Züge von der der vorangegangenen Zeit:

²⁵ S. Delacroix, Histoire universelle des Missions Catholiques III (Paris 1957), 169 f.

1. Jetzt erst konnte das päpstlich-zentralistische Missionskonzept der Propaganda durchgesetzt werden: also die Leitung der ganzen Mission durch Rom und die Propaganda und die Zuweisung geschlossener Missionsgebiete an die einzelnen Orden²⁶. Auch dies geschah freilich nicht ohne schwere Kämpfe, vor allem mit den Ansprüchen des portugiesischen Padroado in Indien, paradoxerweise nachdem das ganze Land außer Goa unter englische Herrschaft gekommen war. Der Versuch unter Gregor XVI, offensiv und ohne Rücksicht auf historische Rechte gegen das Padroado vorzugehen, wurde unter seinen Nachfolgern Pius IX. und Leo XIII. nicht mehr fortgesetzt; diese zeigten vielmehr mehr Entgegenkommen gegenüber Portugal als den Propaganda-Missionaren in Indien recht war, und dies einmal mit Rücksicht auf die europäischen Verhältnisse, dann wohl auch, weil man im sog. "goanesischem Klerus", der dem Padroado verpflichtet war, und dessen Gemeinden, ein "volkskirchliches" Kapital hatte, das zwar der Reform bedurfte, das jedoch definitiv ins Schisma zu treiben unverzeihlich schien²⁷.

2. Auch jetzt waren die Träger des Missionswerkes fast ausschließlich die Orden (und Kongregationen). Aber außer den alten Orden, von denen vor allem der 1814 neu errichtete Jesuitenorden sich seit den 30er Jahren wieder

²⁶ Dazu J. Metzler, Tätigkeit der Kongregation im Dienste der Glaubensverbreitung. Ein Überblick, in: *Sacrae Congregationis...* (Anm. 16) I/I, 464-577.

²⁷ Zu den römischen Hintergründen speziell unter Pius IX.: G. Martina, *Pio IX 1851-1866* (Rom 1986), 392-415.

voll der Mission zuwandte²⁸, sind es jetzt neu gegründete und speziell auf die Missionen ausgerichtete Gemeinschaften, häufig für eine ganz bestimmte Mission gegründet, etwa für die besonders schwierige und in der ersten Zeit ungeheuer verlustreiche Afrika-Mission, wie die Spiritaner, das Lyoner Missionsseminar, die Comboni-Missionare und die Weißen Väter von Kardinal Lavigerie. Zwischen 1800 und 1900 entstanden allein 18 größere Missionsorden oder Missionsgesellschaften, von den kleineren gar nicht zu reden; von den deutschen sind die Gesellschaft des Göttlichen Wortes (SVD, nach ihrer Entstehung im holländischen Steyl in der Kulturkampfzeit "Steyleyler" genannt) und die Missionsbenediktiner von St. Ottilien zu nennen.

²⁸ J.A. Otto, Gründung der neuen Jesuitenmission durch General Roothaan (Freiburg 1939); K. Schatz, Jesuitenmission in der neuen Gesellschaft Jesu (19./20. Jh): ZMR 90 (2006), 226-248.

3. Vorher war Mission fast ausschließlich "Männersache". Es war nun ein Novum von der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts an, daß die Ordensschwester den Missionen ebenso das Gepräge gab wie der Missionar. Dies hängt generell mit dem gewandelten Stellenwert der Ordensfrau innerhalb der katholischen Kirche zusammen: bildete in der "vorrevolutionären" Zeit die klausurierte Nonne des kontemplativen Typs das repräsentative Bild der Ordensfrau (auch wenn es seit dem 16./17. Jh. mit den Ursulinen, Vinzentinerinnen und "Englischen Fräulein" schon caritativ und schulisch tätige Frauengemeinschaften gab, die jedoch große Schwierigkeiten hatten, als vollwertig anerkannt zu werden), so jetzt die in Schule oder Krankenhaus tätige Schwester. Man spricht hier von "Feminisierung des kirchlichen Personals": gemeint ist die Tatsache, daß gerade in den "fortschrittlichen Katholizismen" der nördlichen Länder im Laufe der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts die Zahl der Schwestern die Gesamtzahl der Priester und Ordensbrüder übersteigt, was vorher nicht der Fall war und es heute wieder nicht ist²⁹.

4. Finanziell waren die Missionen in der frühen Neuzeit durch die königlichen Patronatsherren Spaniens und Portugals getragen worden. An diese Stelle trat jetzt das katholische Volk. Seine Mobilisierung für das

²⁹ Zu dieser generellen Entwicklung bes. Cl. Langlois, *Le catholicisme au féminin. Les congrégationis françaises à supérieure générale au XIXe siècle* (Paris 1984).

Missionsinteresse bildete einen integrierenden Teil des "Ultramontanismus" als Volksbewegung, der besonders seit der Mitte des Jahrhunderts einen ungeheuren Aufschwung nahm. Zu nennen sind hier einmal die Missionsvereine (vor allem das bereits 1822 in Lyon gegründete "Päpstliche Werk der Glaubensverbreitung"), dann die Missionszeitschriften, die von den einzelnen Orden herausgegeben wurden. Zwar hatten die Jesuiten auch schon in der alten Zeit schon Missionszeitschriften herausgegeben, zuerst in Frankreich die "Lettres édifiantes et curieuses", in Deutschland seit 1728 den "Großen Welt-Bott" ("Welt-Bote"). Aber diese erreichten nur Gebildete. Das Hauptwerbemittel für die Mission war bis dahin die Heiligenverehrung, vor allem des hl. Franz Xaver. Jetzt kam die Presse und das Buch hinzu, wobei Stillung der Neugier nach fernen Ländern und Weckung von Missionsinteresse oft eine enge Symbiose eingingen, bei den deutschen Jesuiten etwa seit 1891 in der Serie "Aus fernen Landen" von P. Spillmann, einem begabten Jugendschriftsteller.

5. Dabei war im ganzen 19. Jahrhundert Frankreich das Hauptzentrum der missionarischen Impulse. Von hier gingen die bedeutenderen Gründungen aus; und noch um 1880 waren zwei Drittel der Missionare und drei Viertel der Missionsschwester und -brüder Franzosen. Seit der Mitte des Jahrhunderts rückte Italien nach, dann auch langsam kleinere, aber missionarisch sehr aktive Nationen (Holland, Belgien, Irland), erst nach 1870 Deutschland. Dieses späte Eintreten Deutschlands in das Missionsfeld hing damit zusammen, daß die missionarischen Energien des katholischen Deutschlands, abgesehen von der norddeutschen Diaspora, vor allem durch die Auswandererseelsorge für die Deutschen in den USA und auch in Brasilien absorbiert wurden. Bis um 1870 war

ein "Missionar" in erster Linie ein Priester, der mit den Auswandererschiffen nach Amerika zog. Nach 1870 wirkten hintereinander zwei verschiedene Faktoren verstärkend für die Mission, ein anti-staatlicher und ein staatskonformer: zunächst der Kulturkampf, dann seit den 80er Jahren die deutsche Kolonialpolitik³⁰.

6. An die Stelle der früheren Rivalität zwischen den verschiedenen Orden tritt jetzt die in der früheren Mission nicht bekannte Rivalität zwischen Protestanten und Katholiken. Das Verhältnis zwischen den Konfessionen bleibt in den meisten Missionsländern bis in die Zeit des 2. Vatikanums ganz überwiegend von Feindschaft und Konkurrenz geprägt, und zwar meist in wesentlich schrofferen Formen als in den konfessionell gemischten Ländern Europas. In Ozeanien z.B. ging es oft um einen gegenseitigen Wettlauf zwischen katholischen und protestantischen Missionaren, wer als erster eine Insel besetzte, oder auch, wem es gelang, die jeweilige koloniale Schutzmacht (Frankreich oder Großbritannien) herbeizurufen und dann mit ihrer Hilfe die Missionare der Konkurrenz gewaltsam vertreiben zu lassen. Ähnliches gilt für Madagaskar und Uganda, wo bereits vor der kolonialen Besetzung eine mit Frankreich liierte "katholische" Partei und eine mit Großbritannien verbundene "protestantische" Partei existierte.

³⁰ R. Hoffmann, Die katholische Missionsbewegung in Deutschland vom Anfang des 19. Jahrhunderts bis zum Ende der deutschen Kolonialgeschichte, in: Imperialismus und Kolonialismus. Kaiserliches Deutschland und koloniales Imperium, hg. v. K. Bade (Wiesbaden 1982), 29-50.

Einer Vorstellung, die heute unausrottbar zur "Ecumenical correctness" erscheint und in ihrer anscheinenden Selbstverständlichkeit kaum mehr in Frage gestellt wird, muß freilich der Historiker entgegentreten: die konfessionelle Spaltung der Christenheit sei das große Handicap und die große Wunde der modernen christlichen Mission gewesen, bzw. ohne die konfessionelle Spaltung hätte das Christentum als ganzes aller Wahrscheinlichkeit nach mehr missionarische Erfolge erzielt. Hier geschieht nicht nur ein typischer Fehlschluß vom Theologisch-Normativen auf den Bereich historischer Ursächlichkeit. Es scheint historisch auch, daß zumindest in vielen Fällen das Gegenteil der Fall ist. Durch die Konkurrenz der Konfessionen wuchs einmal die Wahrscheinlichkeit, daß relativ viele unterschiedliche Gruppen gerade in ihren religiösen Erwartungen angesprochen wurden. Ferner konnten bei politischen Spaltungen oft beide Parteien christliche Bundesgenossen und Bezugspartner finden; Mißgriffe oder falsche Allianzen kompromittierten und belasteten so in den seltensten Fällen das Christentum überhaupt; vielmehr konnte dann sehr häufig die jeweils andere Konfession daraus Kapital schlagen. Und die Konkurrenzsituation führte nicht selten zu vermehrten Anstrengungen und beschleunigte die Christianisierung. Dies läßt sich z.B. für Uganda feststellen³¹. Es liegt daher eher nahe, anzunehmen, daß ein konfessionell einheitliches Christentum (im Sinne einer damals bestehenden Konfessionskirche, sei es auch der römisch-katholischen) im ganzen nicht mehr, sondern weniger Missionserfolge erreicht hätte als die konfessionell gespaltene Christenheit.

³¹ J. Baur, 2000 Years of Christianity in Africa. An African History 62-1992 (Limuru/Kenia 1994), 240.

7. Zu dem sehr komplexen Thema des Verhältnisses der Mission zu dem (in sich keineswegs einheitlichen) "Kolonialismus" gehört Zusammenarbeit, aber nicht Deckungsgleichheit der Interessen; es gehören dazu auch mannigfache Spannungen, weil die Missionen zwar das Prinzip der kolonialen Regierung in den seltensten Fällen in Frage stellten, diese und generell die Intervention der europäischen Schutzmächte (so in China) oft auch für unentbehrlich für die Mission hielten, aber ihr eigenes Kolonialkonzept hatten, das sich mit dem der Kolonialmacht nicht deckte³². Dazu gehört, daß die Mission innerhalb des Gesamtrahmens in sich oft sehr heterogener kolonialer Bestrebungen generell ein "humanitaristisches" gegen ein rein "wirtschaftliches" Kolonialkonzept verfocht, was sich z.B. in der führenden Rolle der Mission unter Kardinal Lavignerie im Kampf gegen den afrikanischen Sklavenhandel zeigte, ein Engagement, das freilich speziell in Deutschland auch zur Akzeptanz der Kolonialpolitik durch den deutschen Katholizismus führte³³. Ferner tendierten die Missionare dazu, im christlichen Interesse einschneidendere Eingriffe in

³² Dazu bes.: H. Gründer, *Welteroberung und Christentum. Ein Handbuch zur Geschichte der Neuzeit* (Gütersloh 1992). Der Autor behandelt die ganze Neuzeit, nicht erst das 19. Jh. Er unterstreicht die durchaus aktive und eigenständige Rolle der Mission im Gesamtkontext der europäischen Eroberung, gewichtet jedoch im ganzen zu wenig die kolonialkritischen Missionsimpulse; vgl. meine Rezension in: *ThPh* 68 (1993), 608-611. - Ferner W. Reinhard, *Christliche Mission und Dialektik des Kolonialismus: HJ* 109 (1989), 353-370. - Speziell für das 19. Jh.: H. Gründer, *Christliche Mission und deutscher Imperialismus. Eine politische Geschichte ihrer Beziehungen während der deutschen Kolonialzeit (1884-1914) unter besonderer Berücksichtigung Afrikas und Chinas* (Paderborn 1982); A. Sauerwein, *Mission und Kolonialismus in Simbabwe 1840-1940. Kollisionen, Konflikte und Kooperation* (Gießen 1990). - Zum Missionsprotektorat in China: B. Wirth, *Imperialistische Übersee- und Missionspolitik, dargestellt am Beispiel Chinas: ZMR* 51 (1967), 105-132, 209-231, 320-339; K.J. Rivinius, *Weltlicher Schutz und Mission. Das deutsche Protektorat über die katholische Mission von Süd-Shantung* (Böhlau 1987).

³³ Dazu H. Gründer, "Gott will es". Eine Kreuzzugsbewegung am Ende des 19. Jahrhunderts: *GWU* 28 (1977), 210-224.

die traditionelle Gesellschaftsordnung zu befürworten, als die Kolonialmacht politisch für opportun hielt, sowie generell ethnische, soziale oder altersmäßige Gruppen anzuziehen und zu fördern, die in der indigenen Gesellschaft diskriminiert oder marginalisiert waren, während die Kolonialregierungen eher dazu neigten, mit der bisherigen Führungsschicht zusammenzuarbeiten und ihre Privilegien zu bestätigen, sofern diese sich kooperationsbereit zeigte. Die Verquickung mit dem europäischen Kolonialismus hatte jedoch auch zur Folge, daß das Anfangskonzept der Propaganda hinsichtlich der Herstellung einer einheimischen Kirche auch im 19. Jahrhundert trotz mancher beachtlicher Vorstöße³⁴ Zukunftsmusik blieb. Zwar haben die allermeisten neuen Missionsgesellschaften, gerade auch die für die Afrika-Mission, von Anfang an als Priorität auf den einheimischen Klerus gesetzt. Er existierte bis zum 1. Weltkrieg in fast allen Missionsländern, in den afrikanischen, wo eine systematische Missionierung im Innern erst etwa ab 1880 eingesetzt hatte, freilich nur in den allerersten Anfängen. Aber meist blieb er ein untergeordneter Hilfsklerus. Und trotz aller immer wieder unternommener Ansätze gab es einen einheimischen Episkopat bis dahin nicht, mit der einzigen Ausnahme der unierten Thomas-Christen in Südindien, die seit 1896 einheimische Bischöfe hatten. Der Hauptgrund scheint außer generellem europäischen Überlegenheitsbewußtsein die Beziehung zur Kolonialmacht gewesen zu sein. Bezeichnend ist, daß es zwei einheimische Apostolische Vikare in Ceylon gab, die an sich in ihrer Qualität nach den damaligen Maßstäben überzeugten; der zweite bat jedoch 1857 Papst Pius IX. um einen Europäer als Nachfolger, weil nur ein solcher bei der britischen Kolonialmacht das für

³⁴ So z.B. C.B. Tragella, *Le vicende di un opuscolo sul clero indigeno e del suo autore*, in: *Der einheimische Klerus in Geschichte und Gegenwart*, FS Kilger (Beckenried 1950), 197-202. - Zum Missionsschema des 1. Vatikanums K. Schatz, *Die Missionen auf dem 1. Vatikanum*: ThPh 63 (1988), 342-369.

einen Bischof nötige Prestige besitze³⁵.

IV. Von der "Mission" zur "einheimischen Kirche" (ab 1919).

³⁵ Huonder (Anm. 20), 263.

Die Missionsenzyklika Benedikts XV. "Maximum illud" von 1919³⁶ gehört zu den päpstlichen Dokumenten, die eine neue Epoche einleiteten³⁷. Sie markiert eigentlich das Ende der Kolonialmission. Natürlich brauchte es noch Jahrzehnte, bis sich diese Grundsätze allgemein durchsetzten. Aber die Wasser fließen von nun an sozusagen in dieser Richtung. Vieles wurde erst unter den Nachfolgern Pius XI. und Pius XII. deutlicher und ausdrücklicher gesagt. Und doch gingen sie im Grunde nur konsequent den Weg weiter, der bereits durch "Maximum illud" beschritten war. Ein entscheidender Hintergrund dieser Enzyklika ist als negative Folie der Erste Weltkrieg, der auch in vielen katholischen Missionen extreme Formen nationalistischen Geistes gesehen hatte. Negativ bedeutet sie daher eine klare Absage an Europäismus und Nationalismus in der Mission, positiv betont sie die Einwurzelung der Kirche in den Missionsländern, und dies einmal in kultureller Hinsicht, dann in der Bildung nicht nur eines einheimischen Klerus, sondern auch Episkopats. Der konkrete Weg zu letzterem hin wurde durch Pius XI. beschritten: zunächst 1923 durch den

³⁶ Text in AAS XI (1919), 440-455.

³⁷ Zu dieser Entwicklung vor allem folgende Gesamtdarstellungen: J. Metzler, Tätigkeit der Kongregation (Anm. 26); J. Baumgartner, Auf dem Weg zu den jungen Kirchen, in: Handbuch der Kirchengeschichte, hg. v. H. Jedin, VI/2 (Herder 1973), 579-597; J. Bruls, Von den Missionen zu den jungen Kirchen, in: Geschichte der Kirche V/2 (Benziger 1977), 165-212; J. Metzler, Die Jungen Kirchen in Asien, Afrika und Ozeanien, in: Handbuch der Kirchengeschichte, hg. v. H. Jedin, VII (Herder 1979), 769-820. - Zu den prinzipiellen Diskussionen der Jahrzehnte zwischen 1. Weltkrieg und 2. Vatikanum bietet einen guten Überblick F. Kollbrunner, Die Akkomodation im Geiste der Katholizität 1919-1959: NZM 28 (1972), 161-184, 264-274.

ersten indischen Bischof des lateinischen Ritus (den Jesuiten Tiburtius Roche als Bischof von Tuticorin in Südindien), dann spektakulärer vor den Augen der Weltöffentlichkeit 1926 durch die Weihe von 6 chinesischen Bischöfen im Petersdom zu Rom³⁸. Dies hängt auch zusammen mit einem Wechsel des Missions-Paradigmas. Ging man bloß von einer individualistischen Missionsvorstellung aus, dann kam es nur darauf an, möglichst "viele Seelen zu retten", und dann konnte man auf die Vorstellung kommen, der einheimische Klerus sei nur insofern notwendig, als die europäischen Missionare nicht ausreichten oder in bestimmte Milieus nicht hereinkamen. Jetzt stand jedoch die ekklesiologische Vorstellung der "Plantatio ecclesiae" im Vordergrund (die übrigens bei der Propaganda auch schon seit ihrer Gründung angeklungen war): ging man von diesem Konzept aus, dann war die Mission so lange nicht an ihrem Ziel angelangt, wie ein einheimischer Klerus und Episkopat noch nicht bestand. Dem entsprachen zwei weitere organisatorische Veränderungen, die freilich ungleichzeitig verliefen:

1. Der Übergang vom "vorläufigen" Status der Apostolischen Vikariate zur regulären kirchlichen Hierarchie von Kirchenprovinzen und Bistümern. Dieser Status war im 17. Jahrhundert von der Propaganda geschaffen worden, um den Schwierigkeiten mit dem portugiesischen Padroado aus dem Wege zu gehen; denn

³⁸ Zur Durchsetzung des einheimischen Episkopats als zeitgenössische Darstellung interessant: J. Schmidlin, Der Sieg der eingeborenen Missionshierarchie: ZMR 24 (1934), 1-19.

Portugal beanspruchte das ausschließliche Recht, in seinem Patronatsbereich, zu dem ganz Asien und Afrika gehörte, neue Bistümer zu gründen. Nichtsdestoweniger wurde diese Notlösung im 19. Jahrhundert im Zeichen der ultramontanen Papstbindung für viele Missionare geradezu zum Ideal³⁹. Die Errichtung der regulären Hierarchie hatte in den einzelnen Missionsländern ganz unterschiedliche Hintergründe. Zuerst geschah sie 1886 in Indien, im Zuge eines Konkordats mit Portugal, um den Jurisdiktionsbezirken der Propaganda den gleichen Rang wie den Padroado-Bistümern zu verleihen. Dann folgte 1891 Japan, obwohl ein einheimischer Klerus noch kaum existierte, um dem nationalen Selbstgefühl des sich rapide modernisierenden Landes entgegenzukommen, das sich auch kirchlich nicht wie ein Kolonialland behandelt fühlen sollte. Andere Missionsländer folgten erst nach dem 2. Weltkrieg, China erst 1946, die meisten schwarzafrikanischen Länder im Jahrzehnt von 1950 bis 1960, Korea, Vietnam und Indonesien kurz vor dem 2. Vatikanum, um die Vertreter dieser Länder im Konzil aufzuwerten.

2. Einen gewissen kirchenrechtlichen Abschluß bildete 1969 unter Paul VI. die Abschaffung des "Ius commissionis", d.h. der Verleihung von

³⁹ So wollte die Propaganda in den Jahrzehnten nach 1850 in China und Indochina die reguläre Hierarchie errichten; die Apostolischen Vikare zogen jedoch den provisorischen Zustand mit seiner direkteren Abhängigkeit vom Apostolischen Stuhl vor: J. Metzler, Die Diskussion am Rande des 1. Vatikanischen Konzils über die Errichtung der kirchlichen Hierarchie in den fernöstlichen Missionsländern: *Miscellanea Historiae Pontificiae* 50 (1983), 451-475.

Missionsgebieten mit der Gesamtverantwortung für die Mission in ihnen an bestimmte Orden oder sonstige Missionsgesellschaften, wie es speziell seit Gregor XVI. von der Propaganda durchgesetzt war. Kirchenrechtlich ist dies im Grunde der Abschluß der klassischen "Missionsepoche", bzw. des Unterschiedes von "Missionsgebieten" und traditionell christlichen Ländern.

Hand in Hand damit ging die Bejahung kultureller Akkomodation. Einen gewissen Signalwert hatte hier die Revision der früheren römischen Entscheidungen im Ritenstreit, bzw. die Aufhebung der römischen Ritenverbote durch Pius XI. und Pius XII. in den Jahren 1936⁴⁰ und 1939⁴¹. Damit wurde der Eid, durch den sich seit 1742 alle China-Missionare verpflichten mußten, die römischen Ritenverbote zu beachten, abgeschafft. Die offizielle Begründung lautete, dass die Riten inzwischen ihren Charakter gewandelt, ihren ursprünglich religiösen Sinn verloren und nach der offiziellen Erklärung der staatlichen Behörden nur noch eine zivil-patriotische Bedeutung hätten. So sehr dies eine Öffnung gegenüber fremden Kulturen bedeutete, hatte es freilich zeitgeschichtlich auch den unangenehmen Beigeschmack der Verbeugung vor dem japanischen Imperialismus und Militarismus. Denn vorangegangen war die Erlaubnis der Verbeugung vor dem Yasukuni-Schrein in Tokyo; und diese Episode hatte die Ritenfrage wieder neu

⁴⁰ Propaganda-Instruktion v. 26.5.1936: AAS 28 (1936), 406-409; Sacrae Congregationis... (Anm. 16), 789-791.

⁴¹ Instruktion v. 8.12.1939: AAS 32 (1940), 24-26; Sacrae Congregationis... (Anm. 16), 796 f.

in Bewegung gebracht⁴².

Das Missionsdekret "Ad gentes" des 2. Vatikanums (1962–1965) bot zwar in vielen Punkten kaum fundamental neue Gedanken, sondern eher Zusammenfassung und Bestätigung bisheriger Einsichten. Wichtig und zukunftsweisend war jedoch, daß es im 6. Kapitel (Nr. 35-41) die missionarische Verpflichtung der Gesamtkirche und damit vor allem der Diözesen (und nicht nur der missionierenden Orden) unterstrich. Damit ebnete es den Weg für konkrete Beziehungen und Partnerschaften zwischen den Bistümern. Ansonsten besteht seine Bedeutung für die Missionen vor allem in zweierlei Rücksichten:

1. in dem generellen Aufbrechen der bisherigen monolithischen Geschlossenheit der lateinischen Kirche, wodurch in Liturgie, Katechese, kirchlichen Strukturen und Lebensformen erst eine missionarische Anpassung möglich wurde, die vorher undenkbar war.

2. Die andere Bedeutung besteht in der positiveren Wertung nicht allein der fremden Kulturen, sondern auch (in der Erklärung "Nostra aetate") der nicht-christlichen Religionen. Damit und durch die Frage, wieweit Vorstellungen und Riten dieser Religionen in die Verkündigung oder auch in die Liturgie hineingenommen werden können, entstanden natürlich auch Kontroversen und Probleme, vor allem in Indien, die bis heute nicht abgeschlossen sind.

Zum Schluß sei noch ein Überblick über die wichtigsten missionarischen Erfolge und Durchbrüche im späten 19. und im 20. Jahrhundert geboten. Das

⁴² G. H. Minamiki, The Yasukuni shrine incident and the Chinese Rites Controversy: Catholic Historical Review 66 (1980), 205-229.

stärkste Wachstum erfuhr die katholische Mission bekanntlich in Schwarzafrika. Die absolute Zahl der Katholiken wuchs von vielleicht etwas über einer Million um 1900 auf ca. 120 Millionen um 2000, der relative Anteil an der Bevölkerung Afrikas südlich der Sahara von 1 % auf etwa 19 %. Und hier ist es speziell der Äquatorialgürtel, in dem der stärkste Anteil von Katholiken lebt. Über 30 % beträgt die katholische Bevölkerung in Kamerun, Gabun, den beiden Kongo, Ruanda, Burundi, Uganda und Angola. Das stärkste Wachstum ist in den vier Jahrzehnten von 1920 bis 1960 zu verzeichnen.

In den asiatischen Missionen sind verständlicherweise nicht annähernd dieselben Durchbrüche erzielt worden. Die etwa 15 Millionen Katholiken Indiens, 1,5 % der Gesamtbevölkerung von einer Milliarde, setzen sich im wesentlichen aus drei Gruppen zusammen, von denen nur die dritte eine missionarische Neuerwerbung des 19. und 20. Jahrhunderts darstellt. Es sind 1. die alten Thomas-Christen, meist im Bundesstaat Kerala, deren zeitlicher Beginn unsicher ist, sicher jedoch noch auf die Spätantike zurückgeht; 2. die sog. "goanesischen" Christen, die von der alten portugiesischen Padroado-Mission herkommen; 3. tribale Gruppen in Berggebieten und sonstigen Rückzugsregionen, die nicht in die hinduistische Kastengesellschaft eingegliedert waren, und in denen seit dem Ende des 19. Jahrhunderts die katholische Mission, auch durch vielfältige Formen sozialer und rechtlicher Hilfe, Erfolge erzielte. Ansonsten existiert eine nennenswerte, also nicht bloß verschwindende, Minderheit in Südkorea, Vietnam und Indonesien. Alle drei Länder bilden Sonderfälle. Korea bietet nicht nur den Sonderfall eines Landes, wo die christliche Mission nie in kolonialem oder quasi-kolonialen Kontext auftauchte; es ist auch der einzigartige Fall, wo die ersten Anfänge der Mission nicht durch persönlichen Kontakt mit Christen, sondern zunächst rein auf literarischem Wege entstanden sind: nämlich durch chinesische Schriften von in China wirkenden Jesuiten, mit denen vornehme Koreaner seit 1784

Bekanntheit machten. Das katholische Christentum begann dort in einer Zeit, die sonst der ausgesprochene Tiefpunkt der katholischen Missionsgeschichte war. Das eigentliche Wachstum setzte dort jedoch erst seit den 1950er Jahren ein. Heute macht die katholische Kirche etwa 7,5 % der Gesamtbevölkerung Südkoreas aus; die protestantischen Dominationen zählen freilich noch wesentlich mehr. Vietnam war schon vor der französischen Kolonialzeit stark missioniert; es hatte außerdem schon am frühesten einen zahlenmäßig starken einheimischen Klerus. Indonesien gehört ebenfalls zu den Ländern relativ starken missionarischen Wachstums. Ein wesentlicher Faktor ist wohl, daß hier, etwa durch den holländischen Jesuitenpater van Lith um 1900, frühzeitig nicht nur auf die Ausbildung eines einheimischen Klerus, sondern auch einer einheimischen Laienelite gesetzt wurde.