

Die Missionen auf dem 1. Vatikanum

VON KLAUS SCHATZ S.J.

Bisher noch relativ wenig erforscht sind die „liegendebliebenen Projekte“ des 1. Vatikanums, also die nicht zur konziliaren Beratung gelangten Arbeiten, Beratungen und Entwürfe der vorbereitenden Kommissionen, aus denen jedoch erst ein Gesamtbild dessen hervorgeht, wie die kirchlichen Probleme und die Antwort darauf von den mit der Vorbereitung des Konzils beschäftigten Kräften gesehen wurden¹. Allerdings hat gerade das Thema der Missionen auf dem Konzil von 1869/70 schon mehrfach Bearbeitung gefunden, vor allem in jüngster Zeit in weiterführenden Beiträgen, die das Geschehen am Rande des Konzils aufgrund von unveröffentlichten Quellen beleuchten². Die im „Mansi“ veröffentlichten Akten, also vor allem die Sitzungsprotokolle der Vorbereitungskommission für die Missionen und die Ostkirchen³ und die Stellungnahmen der Konzilsväter zu dem am 26. Juli 1870 den noch Anwesenden ausgeteilten Schema über die Apostolischen Missionen⁴, haben jedoch bisher meist weder die erforderliche Berücksichtigung⁵ noch eine zusam-

¹ Was in den Arbeiten der Kommissionen für Glauben, Kirchendisziplin und Kirchenpolitik Bezug hat auf den Staat-Kirche-Komplex, ist untersucht in der Arbeit von P. Petruzzi, *Chiesa e società civile al Concilio Vaticano I* (Rom 1984). Für die Regularenkommission K. Schatz, *Ordensreform und Erstes Vatikanum*: AHC 18 (1986) 163–219. Zu einer Spezialfrage E. Gatz, *Das erste Vatikanische Konzil und die soziale Frage*: AHC 3 (1971) 156–173. – Noch keinesfalls erschöpfend untersucht und ausgewertet sind die Vorarbeiten einschließlich der unveröffentlichten Konsultoren-Voten (im Vatikanischen Archiv) der Dogmatischen (außer zu den im Konzil behandelten Themen Kirche und Glaube – Vernunft) und noch mehr der Disziplin-Kommission.

² Zuerst bei Th. Grentrup, *Die Missionen auf dem Vatikanischen Konzil*: ZMR 6 (1916) 30–37. Da der Autor nur die *Collectio Lacensis* zur Verfügung hatte und die *Mansi*-Bände des 1. Vatikanums noch nicht erschienen waren, konnte er nur die Postulate von Konzilsvätern und das Missionsschema selbst, nicht jedoch die Beratungen in der Kommission und die Kritik der Konzilsväter an dem Schema behandeln. – L. Wei Tsing-Sing, *Le Ier concile du Vatican et les problèmes missionnaires en Chine*: RHE 57 (1962) 500–23, behandelt aus dem Archiv des Pariser Missionsseminars einen interessanten Aspekt: die periodischen Zusammenkünfte der in China wirkenden Apostolischen Vikare während des Konzils, in welchen es freilich nicht gelang, die Zersplitterung der chinesischen Mission, die aus der Vielheit der Orden und der Nationalitäten der Missionare resultierte, zu überwinden, zumal weder die Errichtung der Hierarchie noch ein Apostolischer Delegat gewünscht wurde und jeder Apostolische Vikar möglichst selbständig bleiben wollte. – Ein anderer wichtiger Aspekt bei J. Metzler, *Die Diskussion am Rande des 1. Vatikanischen Konzils über die Errichtung der kirchlichen Hierarchie in den fernöstlichen Missionländern*, in: MHP 50 (1983) 451–75.

³ Mansi 49, 986–1162 (von Sp. 1157 an im Vorspann von Mansi 50). – Auswertung der Sitzungen im Blick auf die Ostkirchen bei C. G. Patelos, *Vatican I et les évêques uniates: une étape éclairante de la politique romaine à l'égard des orientaux 1867–1870* (BRHE 65, Löwen 1981).

⁴ Das Schema selbst in Mansi 53, 45–61 (außerdem Coll. Lac. VII, 682–694); schriftliche Stellungnahmen der Konzilsväter in Mansi 53, 61–151.

⁵ So in dem Beitrag von I. Ting Pong Lee, *De iure missionario in Concilio Vaticano*: CRM 25 (1944–46) 105–37. Der historische Wert dieses Beitrages liegt in der Heranziehung unveröffentlichter Voten und Entwürfe aus der Bibliothek der Lateran-Universität. Seltsa-

menfassende Auswertung gefunden⁶. Die bisher beste und farbigste Gesamtdarstellung der Rolle der Heidenmission auf dem oder besser am Rande des 1. Vatikanums verdanken wir dem Missionshistoriker Beckmann in der Herder-Kirchengeschichte⁷. Außer auf die genannten Vorarbeiten stützt er sich auf Darstellungen vor allem der China-Mission⁸, nicht jedoch auf die im Mansi zugänglichen Texte⁹. Der Grundakkord, der in diesem Beitrag anklingt, ist die auf dem Konzil den Missionen zukommende stiefmütterliche Rolle und die fehlende Sensibilität der Konzilsväter für die Anliegen der Missionen – ein Urteil, das wohl ein wenig modifiziert werden muß¹⁰. Eine ausführliche Analyse und Auswertung des Materials, welches der Mansi bietet, stehen also noch aus und sollen deshalb in diesem Beitrag angegangen werden. Eine solche muß sich erst einmal anhand der Konzilsreden und sonstigen Äußerungen der Missionsbischöfe mit der Frage befassen, welche Funktion und welchen Einfluß die Lebenswirklichkeit der „Mission“ für die Stellungnahme zu den anderen Problemen des Konzils hatte. In einem zweiten Teil wird die Behandlung der Missionsfrage in der zuständigen Kommission für die Missionen und Ostkirchen und das Werden des Missionsschemas untersucht. Der dritte Teil behandelt die Kritik aus den Reihen der Konzilsväter. Er ist vor allem deshalb interessant, weil er (in der Frage der Stellung der Orden und ihrer Autonomie) die schärfste innerultramontane Kontroverse des 1. Vatikanums zutage fördert.

I. Die Missionsbischöfe auf dem Konzil: Optionen und Tendenzen

Die 49 Missionsbischöfe aus den eigentlichen Heidenmissionen, die auf dem Konzil anwesend waren, bildeten 6,2% der Versammlung. Es waren samt und sonders Apostolische Vikare; aus den regulären Diöze-

merweise scheint er jedoch den Mansi nicht zu kennen; deshalb müssen seine Ausführungen über die Textgeschichte des Missionsschemas (111–115) aus den Mansi-Dokumenten ergänzt werden.

⁶ Eine erste kurze Auswertung der Diskussion über die Stellung der Ordensmissionare zu den Apostolischen Vikaren bei *A. M. Hoffmann*, Die Vollmachten der Missionsbischöfe über Ordensmissionare auf dem Vatikanischen Konzil: NZM 12 (1956) 267–75.

⁷ Das 1. Vatikanische Konzil und die Missionen, in: HKG(J) VI/1, 640–49.

⁸ Vor allem *A. Launay*, Histoire des Missions de Chine. Mission de Kouy-tcheou II, Paris 1908.

⁹ Das Missions-Schema selbst zitiert er nach dem Originaldruck, jedoch weder nach Mansi noch nach Coll. Lac.

¹⁰ Eine „zweitrangige Stellung“, gar, wie Mgr. Faurie kolportierte, als „barfüßige Ignoranten und Kammerdiener des Papstes“ (*Beckmann* 641), nahmen die Missionsbischöfe sicher nicht für die Ultramontanen ein, auch wohl kaum im Urteil der meisten Minoritätsbischöfe, wohl aber bei liberalen Anti-Infallibilisten. – Wenn das von Daniel Comboni verfaßte Postulat „pro Nigris Africae centralis“ (Mansi 53, 634 f.) nur 70 Unterschriften erzielte (hauptsächlich Apostolische Vikare aus den Missionen, sonst amerikanische, orientalische und einige italienische Bischöfe, kein Franzose, von den Deutschen einzig Senestrey v. Regensburg), dann kann dies wohl deshalb nicht unbedingt als „ein deutliches Bild vom mangelnden Missionsinteresse“ (*Beckmann* 648) gewertet werden, weil der Moment der ungeeignetste und unglücklichste war: nach dem Begleitschreiben Comboni's vom 24. Juni 1870

sen, die zum portugiesischen Padroado gehörten, waren der Erzbischof von Goa und die Bischöfe von Macao und Angola abwesend, alle übrigen Diözesen vakant. Das Padroado, das im 19. Jahrhundert wieder einen so heißen Kampf mit der Propaganda und ihrem zentralistisch-römischen Missionskonzept ausfocht, war also auf dem Konzil gar nicht vertreten, was zusätzlich mit dazu beitrug, daß sich die Präsenz der Missionen ausschließlich in der Verstärkung der ultramontanen Richtung auswirkte. Alle Missionsbischöfe waren damals noch europäischer Herkunft, davon über die Hälfte (27) Franzosen; es folgten die Italiener (13), dann je 3 Deutsche¹¹ und Engländer. Da die meisten Missionsbischöfe aus einsichtigen Gründen relativ jung und daher strapaziösen Reisen gewachsen waren, war ihr Präsenz-Anteil¹² höher als der der Bischöfe Lateinamerikas: er betrug mit 49 von 71 Teilnahmerechtigten 69%, während er für Lateinamerika (50 von 88) 57%, für die USA aber z. B. 77% ausmachte. Die einzelnen Missionsregionen sind dabei ziemlich ungleich vertreten. An der Spitze steht mit 16 von 17 Teilnahmerechtigten Britisch-Indien, das sowohl durch die relativ gute verkehrsmäßige Anbindung (Eröffnung des Suez-Kanals im Jahre 1869; im Innern bereits Ausbau des Eisenbahnnetzes) wie durch die Gewährleistung der äußeren Ruhe und Ordnung durch die britische Kolonialmacht (keine Furcht vor ausbrechenden Verfolgungen) die besten Voraussetzungen für längere Abwesenheit der Missionsobern bot. Am schlechtesten vertreten mit nur einem Drittel (4 von 12) sind die Länder Hinterindiens (Burma, Siam, Cochinchina, Tongking), wo zumal in Indochina die unruhige und durch dauernde Verfolgungen gezeichnete Situation eine Präsenz kaum zuließ. China ist mit 15 von 21 noch relativ gut vertreten; auch die beiden Apostolischen Vikare von Korea (Ridel) und Japan (Petitjean, dem 1865 in Nagasaki die Entdeckung der japanischen „Geheimchristen“ gelungen war) waren auf dem Konzil anwesend. Die missionarische Erfassung des Innern Afrikas setzte bekanntlich erst ein Jahrzehnt später ein; von den 11 meist im Norden, in Südafrika oder an der Küste residierenden Apostolischen Vikaren nahmen 8 teil. Aus dem indonesisch-pazifischen Raum fanden sich 4 von 7 Berechtigten ein.

In scharfem Kontrast dazu steht freilich die unverhältnismäßig geringe Beteiligung an den Konzilsdebatten. Dem personellen Anteil von 6,2% entspricht mit ganzen 5 Konzilsreden nur 1,2% Anteil an der Diskussion. Steht hier Deutschland mit 1,28 Reden pro Konzilsvater an der Spitze,

an zirkulierend, fiel es ausgerechnet in die letzte Schlacht um die Unfehlbarkeit und außerdem in einen Zeitpunkt, da die Konzilsväter, vor allem die aus nördlichen Gegenden, durch Hitze und Überdruß aufs äußerste erschöpft waren!

¹¹ Einschließlich des Elsässers Kobes, Apostolischer Vikar von Senegambien; außerdem die beiden Jesuitenbischöfe Meurin von Bombay und Steins von Kalkutta.

¹² D. h. Anteil derer, die wenigstens zeitweise auf dem Konzil anwesend waren, an den Teilnahmerechtigten.

während die übrigen europäischen Länder in keinem allzu großen Abstand folgten, so stehen hier die Missionsbischöfe mit 0,1 noch weit hinter den Orientalen (0,29) und Lateinamerikanern (0,26). Dies ist leicht erklärlich: die spezifisch europäischen doktrinären Probleme der beiden dogmatischen Konstitutionen, aber auch die meisten kirchenrechtlich-pastoralen Fragen der Schemata über Einheitskatechismus, Bischöfe und Kleriker hatten verhältnismäßig wenig mit den Problemen zu tun, mit denen sich die Apostolischen Vikare herumzuschlagen hatten. Dabei ist allerdings die wichtige Rolle in der vom Konzil gewählten Dogmatischen Deputation hervorzuheben, die zwei deutschen Jesuitenbischöfen, Oberhirten der beiden wichtigsten indischen Metropolen zukam: Meurin von Bombay und Steins von Kalkutta. Meurin, der als Konzilstheologen den Jesuiten Wilhelm Wilmers bei sich hatte¹³, zählte zu dem engeren Kreis um Senestrey und Manning, der durch seine Versammlungen seit Dezember 1869 konsequent für die Vorlage und möglichst baldige Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit kämpfte; er ist auch als Verfechter einer verhältnismäßig weit verstandenen Unfehlbarkeit anzusehen¹⁴. Steins von Kalkutta dagegen, gewiß auch Infallibilist, vertrat in der Glaubensdeputation die mehr gemäßigte Linie eines Bischof Martin von Paderborn¹⁵.

Der Assumptionisten-Begründer D'Alzon, Generalvikar des Bischofs von Nîmes, schreibt am 18. und 19. November 1869: „Die Missionsbischöfe kommen in Masse an und sagen, sie könnten nicht mehr in ihre Diözesen zurückkehren, wenn man nicht die Unfehlbarkeit des Papstes definiere.“¹⁶ Auf der Gegenseite sah man in ihnen eine Herde von Ja-Sägern, die als willfähiges Stimmvieh des Heiligen Stuhles jedem Kommandowort von Kardinal Barnabò gehorchten, also des autoritär regierenden Propaganda-Präfecten, der nach den Worten Dupanlous „die Bischöfe wie eine Schweineherde führen“ wolle. Insbesondere in der finanziellen Abhängigkeit der Missionsbischöfe von der Propaganda (der übrigens außer den Missionen bis 1908 auch noch die angelsächsischen Länder und die Niederlande unterstanden) wurde ein Grund der Unfreiheit dieser Bischöfe gesehen¹⁷, gegen die im übrigen eingewandt wurde,

¹³ Dazu *F. Soares Gomes*, O autor do „ex sese“: *Revista teologica ser. II vol. V fasc. IV*, Braga 1970, 482–486; *J. Beumer*, Pater Wilhelm Wilmers SJ und seine Tätigkeit auf dem Kölner Provinzialkonzil von 1860 und auf dem Ersten Vatikanum: *AHC 3* (1971) 137–155.

¹⁴ Zu seiner Rolle in der Unfehlbarkeitsfrage vor allem die entsprechenden Hinweise in: *G. G. Franco*, *Appunti storici sopra il Concilio Vaticano*, hsg. v. *G. Martina*, Rom 1972; *I. v. Senestrey*, *Wie es zur Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit kam*. Tagebuch vom 1. Vatikanischen Konzil, hsg. und komm. v. *K. Schatz*, Frankfurt 1977.

¹⁵ *Senestrey* 96, 112, 127 Anm. 231.

¹⁶ Briefe an Mère Marie-Eugénie und Alexis Dumazer. *Archives des Pères Assomptionistes* (APA) Rom, *Correspondance d'Alzon*, AZ N 18.

¹⁷ Sammlung dieser Zeugnisse bei *A. B. Hasler*, Pius IX. (1846–1878), Päpstliche Unfehlbarkeit und 1. Vatikanisches Konzil. *Dogmatisierung und Durchsetzung einer Ideologie*, Stuttgart 1977, 81–83.

daß sie „keine Kirche repräsentierten“, deren Glauben sie zu bezeugen berechtigt oder imstande wären, und daß sie nur Vertreter des Papstes, nicht Bischöfe eigenen Rechtes seien.

Greifbarer in den Zeugnissen der Missionsbischöfe selbst als die angeblich schwer lastende Hand von Kardinal Barnabò¹⁸ ist jedoch ein leicht erklärliches Motiv: die fehlende innere Beziehung zu allem Nationalkirchlichem und die Betonung allein des weltkirchlichen Elements mit seiner Aufgipfelung im Papsttum. Die tatsächlich fast durchgängig infallibilistische Haltung dieser Bischöfe erklärt sich aus dieser historisch eigentlich selbstverständlichen Option. Besonders deutlich wird dies bei einem Mann, der an sich durchaus Sympathien für den „liberalen Katholizismus“ empfand (was dann später in seinem Einsatz für die Rallieiment-Politik Leos XIII. wiederkehrt) und ein Freund von Maret war, nämlich Erzbischof Lavigerie von Algier, einer der großen Pioniere der Afrika-Mission. Er schrieb am 28. Oktober 1869 an Maret, der Hauptgrund, weshalb er absolut keine Lust habe, sich an den Kontroversen über dessen Buch zu beteiligen, sei folgender: „Ich habe vor mir einen Kontinent mit 200 Millionen menschlicher Wesen, von denen ich mich jeden Tag frage, ob wir Menschen und Christen daraus machen oder ob wir sie für Jahrhunderte im Zustand wilder Tiere belassen. Wenn Sie wüßten, Monseigneur, wie alles übrige demgegenüber belanglos wird und wie man sich alles zum Vorwurf macht, was von der Lösung dieses großen Problems wegführt, wenn man den Auftrag hat, es für seinen schwachen Teil zu lösen!“¹⁹ Und in seiner Abschieds-Ansprache in Algier erklärt er, erste Bedingung für das Apostolat sei das Stehen in der Einheit der Kirche. „Ich werde deshalb immer mit Petrus und der Mehrheit seiner Brüder sein.“²⁰ Ihn, der von Herkunft und Voraussetzungen durchaus kein schroffer Ultramontaner war, führte seine auf Weltkirche ausgerichtete apostolische Erfahrung zum engeren Anschluß an Rom.

Deutlich greifbar wird dies auch in zwei der fünf Konzilsreden von Missionsbischöfen. Es sind dies die beiden einzigen Reden, in denen ein Niederschlag des Lebens- und Erfahrungsbereiches „Mission“ auf die Position in den Fronten des Konzils faßbar wird. Von diesen fünf Reden entfallen zwei auf Meurin, und zwar am 25. und 31. März 1870 zum 1.

¹⁸ Speziell für die Missionsbischöfe ist nicht an einem konkreten Fall nachzuweisen, daß ein Konzilsvater aus Furcht vor Barnabò nicht gewagt hätte, seine Meinung offen zu sagen und sich auf die Seite der Minorität zu stellen. Die einschlägigen Klagen, wie sie Hasler wiedergibt und wie sie auch in sonstigen Zeugnissen vor allem von Minoritätsbischöfen wiederkehren, sind nur allgemein gehalten. Konkrete Fälle angeblichen oder wirklichen Mangels an Freiheit werden einerseits von Orientalen (vor allem armenischen Bischöfen) berichtet, andererseits – womit freilich Barnabò nichts zu tun hat – von Bischöfen des Kirchenstaates. Die naheliegendste Erklärung ist die, daß bei den Missionsbischöfen erst gar kein Anlaß bestand, sie durch Drohungen oder Druck auf die infallibilistische Linie zu bringen.

¹⁹ X. de Montclos, Lavigerie, le Saint-Siège et l'Église de l'avènement de Pie IX à l'avènement de Léon XIII 1846–1878, Paris 1965, 426 f.

²⁰ Ebd. 428.

und 3. Kapitel des Glaubensschemas²¹, eine weitere auf den gleichfalls der Gesellschaft Jesu angehörigen Dubar von West-Petschili (China) am 24. März ebenfalls zum 1. Kapitel dieses Schemas²². Diese Reden verraten allgemeine theologische Erudition; es spricht aber aus ihnen keine wie auch immer geartete Missionserfahrung. Wohl aber ist dies in zwei anderen Beiträgen der Fall. Am frappantesten zeigt sich in der Rede des Apostolischen Vikars Elloy von Zentral-Ozeanien am 18. Februar zum Einheitskatechismus²³, wie in weltkirchlicher Einheitlichkeit die Stärke der Mission gesehen wird: Schon der Diözesankatechismus diene dem Pfarrer als Unterpfand, um zu sagen: Die Lehre, die ich vortrage, ist nicht die meine, sondern hinter mir steht mein Bischof! Was würde dieses Argument erst an Stringenz gewinnen, wenn man sagen kann: Hinter diesem Katechismus steht die ganze katholische Kirche! Und dies sei erst recht akut in der konkreten Konkurrenzsituation mit den protestantischen Missionaren in Ozeanien. Denn diese berufen sich auf das eine Buch der Bibel. Den Katholiken aber werfen sie vor, daß sie doch nicht überall dasselbe lehren; denn bestimmte Irrtümer, die in katholischen Gegenden gelehrt würden, würden hier erst nach und nach eingeführt. Für die Eingeborenen aber wäre die Einheit des Katechismus, der gleichsam aus der Hand des Papstes und des Konzils zu ihnen käme, ein starkes Argument für die katholische Wahrheit²⁴. Auch betont er, es sei noch nie vorgekommen, daß eine Kirche wegen einer zu engen Einheit mit der *Cathedra Petri* zugrunde gegangen sei, wohl aber häufig wegen Distanz zu ihr²⁵. Das Argument Dupanlous, man könne den Ureinwohnern Australiens, den Maoris oder Indianern nicht denselben Katechismus wie den Bewohnern von London oder Paris vorsetzen²⁶, empfindet er gerade als Ausdruck europäischer „kolonialistischer“ Arroganz: denn in Ozeanien, wo die Eingeborenen z. T. vorher Kannibalen gewesen seien, seien sie jetzt, wenigstens sofern sie von Kindheit an christlich erzogen wurden, im Glaubenswissen keineswegs normalen französischen Kindern unterlegen²⁷. Ausdrücklich beruft sich ferner der Karmelit Garrelon, Apostolischer Vikar von Quilon (Südindien), in seiner Rede vom 30. Mai²⁸ auf den Glauben und die Tradition aller Kirchen des Fernen Ostens: die päpstliche Unfehlbarkeit werde dort von Franz Xaver an einhellig von Hirten und Gläubigen gelehrt und geglaubt. Gegen den be-

²¹ Mansi 51, 115 f. und 234 f.

²² Ebd. 97.

²³ Mansi 50, 781–786.

²⁴ Ebd. 782.

²⁵ Ebd. 785 C/D.

²⁶ Ebd. 720 B/C. Vgl. auch Kardinal Rauscher: „*Vigilans autem inimicorum cohors clamaret: ecce Germanis et Indis unum eundemque catechismum statuunt; o supina artis paedagogicae ignorantia!*“ (ebd. 709 B).

²⁷ Ebd. 784 C.

²⁸ Mansi 52, 343–348.

kannten Vorwurf, die Missionsbischöfe „repräsentierten keine Kirche“ und könnten nicht für eine bestimmte Tradition sprechen, hebt er hervor, daß im Fernen Osten allein zweieinhalb Millionen Katholiken wohnten. Wenn diese Gläubigen erfahren würden, daß die Lehre der päpstlichen Unfehlbarkeit, an der sie selbstverständlich festhalten, vom Konzil nach langer Diskussion offengelassen worden sei, wäre dies für sie ein großer Skandal. Zwar seien diese Gläubigen nicht im westlichen Sinne philosophisch und wissenschaftlich gebildet. Aber zwei Dinge wissen und tun sie: erstens ihren Bischöfen und Missionaren gehorchen; zweitens für Christus bis zum Martyrium Verfolgung leiden – und dieses Zeugnis sei es, worauf es ankomme²⁹. Der Rest der Rede beschäftigt sich dann mit der Tradition der gallischen Kirche für die Unfehlbarkeit von Irenäus an, was uns hier weniger interessiert.

Allerdings herrscht diese infallibilistische Tendenz nicht ganz ausnahmslos. Es gibt immerhin 5 chinesische Missionsbischöfe, welche, ohne jemals der Minorität und ihren Versammlungen anzugehören, ihr doch zeitweise zuneigten. Dies sind der Apostolische Vikar Moccagatta von Schantung und sein Koadjutor Cosi, dann der Apostolische Vikar Guierry von Tschekiang und Pagnucci, Koadjutor von Hainan. Nachdem sie im Januar die Unfehlbarkeitsadressen unterzeichnet hatten, kamen ihnen offensichtlich Bedenken. Denn im März, nach der Austeilung des Zusatzkapitels über die päpstliche Unfehlbarkeit, finden wir sie unter den Gegnern: in ihren schriftlichen Bemerkungen zum *Caput addendum* bekennen sie zwar ihren persönlichen Glauben an die päpstliche Unfehlbarkeit, raten jedoch mit den üblichen Argumenten angesichts der Spaltung der Konzilsväter und der sonstigen Schwierigkeiten von der Definition ab³⁰. Von diesen 4 waren Cosi und Guierry bei der Abstimmung vom 13. Juli nicht mehr anwesend³¹. Moccagatta und Pagnucci stimmten mit „*Placet iuxta modum*“, was jedoch bei Moccagatta de facto einem „*Non placet*“ gleichzusetzen ist, da er in seinem *Modus* das 4. Kapitel über die päpstliche Unfehlbarkeit eindeutig und rundheraus ablehnte, weil eine solche Definition gegen die neunzehnhundertjährige Praxis der Kirche sei und außerdem als Offenbarungswahrheit nicht feststehe³². Pagnucci ist möglicherweise mit jenem Anonymus identisch, der auf der Linie der Minorität im 3. Kapitel „*episcopalis*“ für die päpstliche

²⁹ Ebd. 343 f. Natürlich gab es in dem britisch beherrschten Südindien keine Verfolgungen mehr. Garrelon spricht hier jedoch generell von den Christen des Fernen Ostens, wohl mit speziellem Blick auf die heftigen Christenverfolgungen in Annam und Tongking seit 1855.

³⁰ Mansi 51, 1008 C/D (gemeinsame Stellungnahme von Moccagatta, Cosi und Pagnucci) und 1027 C (Guierry).

³¹ Guierry scheint jedoch auf die infallibilistische Seite gewechselt zu haben, da er zu den Unterzeichnern der Forderung nach Schluß der Generaldebatte über „*Pastor aeternus*“ gehört.

³² Mansi 52, 1276 B.

Jurisdiktionsgewalt gestrichen und im 4. Kapitel die Rolle der Bischöfe im Lehramt der Gesamtkirche erwähnt haben will³³. Hinzu kommt bei dieser Abstimmung noch Verrolles von Liautung, der einen Modus im Sinne der Antoninus-Formel einreichte und für Streichung der Anathema-Formel plädierte³⁴. Diese 3 am 13. Juli noch mit „Placet iuxta modum“ Stimmenden gaben freilich bei der feierlichen Schlußabstimmung alle ihre Zustimmung: Moccagatta und Pagnucci stimmten am 18. Juli mit Placet, während Verrolles, an diesem Tage durch Fieber verhindert, am folgenden Tage schriftlich seine Zustimmung nachholte³⁵. In all diesen Fällen handelt es sich offensichtlich nicht um Einflüsse der theologischen Ausbildung oder kirchlicher Erfahrungen, sondern um nachträgliches Beeindrucktsein durch bestimmte Minoritäts-Argumente in den Konzilsdiskussionen selbst.

Insgesamt wird deutlich, wie sehr für die Apostolischen Vikare in ihrer konkreten Missionserfahrung ein Kirchenbild prägend und maßgeblich ist, das seinen konkreten Identitätspunkt in weltkirchlicher Einheitlichkeit und im Römischen findet. Ein inneres Eingehen auf die einheimische Kultur mit seinen möglichen ekklesiologischen Implikationen spielt hier noch keine Rolle, auch nicht die Erwägung, ob nicht z. B. ein welteinheitlicher Katechismus in nicht-europäischen Ländern völlig an den konkreten Lebens- und Denkvoraussetzungen vorbeigeht. Hier geht es z. B. Elloy nur darum, zu betonen, daß die Kinder in Ozeanien nicht dümmere seien, sondern denselben intellektuellen Standard erreichen könnten wie die europäischen.

II. Die Arbeit der Kommission

Die unter der Leitung des Propaganda-Präfecten Kardinal Barnabò stehende Vorbereitende Kommission für die Missionen und Ostkirchen war in ihrer personellen Zusammensetzung³⁶ ausschließlich auf den Orient und die Probleme der unierten Ostkirchen konzentriert. Es fand sich

³³ Ebd. 1272 B, 1291 B. – Von den 62 Konzilsvätern, die mit „Placet iuxta modum“ stimmten, haben 3 keinen namentlich gezeichneten schriftlichen Modus eingereicht: Biale v. Ventimiglia, Mincione v. Mileto und Pagnucci. Dafür haben wir zwei Anonymi, der eine (ebd. 1293 C/D) tendenziell auf der Linie der Majorität bzw. eines maximalistischen Unfehlbarkeitsverständnisses, der andere erwähnte auf der Linie der Minorität. Von dem 85jährigen Biale ist sonst nur bekannt, daß er am 18. Juli mit Placet stimmte. Mincione hat, wie auch Pagnucci, im Januar eine Unfehlbarkeitsadresse unterzeichnet. Da jedoch von Pagnucci ein nachträgliches Umschwenken bekannt ist, liegt es nahe, daß der genannte Modus von ihm stammt, der andere von Mincione oder Biale.

³⁴ Mansi 52, 1293 B, 1301 A. Bei der Definitionsformel möchte er einfügen „et certior factus de traditione ecclesiarum“.

³⁵ Mansi 53, 985 A/B.

³⁶ Dazu einmal *R. Aubert*, La composition des commissions préparatoires du premier concile du Vatican, in: *Reformatata Reformanda*, Festgabe für H. Jedin II, Münster 1965, 447–482, hier vor allem 476 f. – Ausführlicher und in einzelnen Punkten korrigierend *Patelos* 89–126.

in ihr nie ein Vertreter der Heidenmissionen³⁷. Sie war ausschließlich zusammengesetzt aus Prälaten, die im Nahen Osten wirkten (außer einem 1869 zusätzlich ernannten Syrer aller Lateiner), und römischen Experten für die Ostkirchen. Nachteilig für die Mission und auch für die Probleme des Nahen Ostens mußte sich außerdem auch noch die seltsame Tatsache auswirken, daß jene Nation völlig in der Kommission fehlte, die im 19. Jahrhundert die ganz überwiegende Hauptlast der Mission trug und außerdem durch ihren politischen und kulturellen Einfluß im Nahen Osten auch dort unübersehbar war, nämlich Frankreich³⁸. Dadurch ergab sich eine Perspektivenverzerrung, in der auch dort, wo sich die Kommission mit den Missionen beschäftigte, sie die eigentlichen Probleme der Heidenmissionen kaum in den Blick bekam bzw. immer unter dem Filter der spezifischen Probleme des Nahen Ostens sah.

Ihr Vorsitzender, Kardinal Barnabò, war ein energischer und auf Effizienz bedachter Mann, zentralistisch denkend und – gegenüber den Orientalen – zweifellos von latinisierender Tendenz, aber auch grundehrlich, korrekt vorgehend und rechtlich denkend; er gehörte zu denen, die auch dem Papst gegenüber eine andersartige Meinung vorzutragen wagten. Eigentliche Seele und Motor der Kommission war jedoch der lateinische Patriarch von Jerusalem, Giuseppe Valerga, den wir auch als wirklichen Schöpfer des Missionsschemas kennenlernen werden. Es wäre zu einfach, ja direkt falsch, Valerga als uneingeschränkten Verfechter einer schrankenlosen Latinisierung zu sehen. Zweifellos verfocht er jene Linie, die auch in der Kommission im Prinzip allgemein anerkannt wurde, daß die orientalischen Riten zu erhalten seien, im Recht jedoch (in einem Maße, bei dem die einzelnen Konsultoren sehr verschiedene Akzente setzten) eine gewisse Angleichung an die lateinische Kirche und ihre Rechtsentwicklung zu geschehen habe³⁹. Vor allem ist er jedoch Vertreter jener typischen Tendenz der Propaganda seit dem 17. Jahrhun-

³⁷ Die Behauptung *Beckmanns* in: HKG(J) VI/1, 642 f., am 19. Januar 1870 seien zwei Missionsbischöfe des Pariser Missionsseminars, nämlich die Apostolischen Vikare Charbonneaux von Mysore und Laouenan von Pondichery, nachträglich zu Mitgliedern der Kommission ernannt worden, beruht auf einer Verwechslung. Diese beiden gehörten zu der vom Konzil gewählten Deputation für die Missionen und Ostkirchen, deren Namen am 19. Januar bekanntgegeben wurden (Mansi 50, 396 f.). Sie ist von der Vorbereitenden Kommission zu unterscheiden. Die vom Papst ernannten Vorbereitenden Kommissionen hatten die Schemata für die Konzilsväter auszuarbeiten, und zwar bis zu dem Zeitpunkt, da ihre Vorlagen den Konzilsvätern ausgeteilt wurden. Die vom Konzil gewählten Deputationen traten in Funktion, sobald ein Schema in den Generalkongregationen beraten war; sie hatten dann aufgrund der Kritik der Konzilsväter die Vorlagen umzuarbeiten. Dies wurde jedoch nur akut für die Deputationen für Glauben und Disziplin, nicht jedoch für die beiden anderen für die Regularen und für die Ostkirchen und Missionen. Da die sie betreffenden Vorlagen nie vor das Plenum kamen, traten sie nie zusammen.

³⁸ Von ihren 17 Mitgliedern (von denen 12 zur Propaganda-Kongregation gehörten, jedoch fast nur zu ihrer orientalischen Sektion) waren 11 Italiener, 3 Deutsche, dann je ein Engländer, Russe und Orientale.

³⁹ So in seinem Arbeitsplan: Mansi 49, 1001 f., 1083 f. Vgl. die Entscheidung in der Kommissionssitzung vom 23. 3. 1869: ebd. 1028 A/B.

dert, die mit straffer rechtlicher Zentralisierung unter Rom kluge missionarische Adaptation und Sinn für die Eigenart fremder Völker verbindet. Insbesondere plädierte er für äußerste psychologische Rücksichtnahme auf Empfindlichkeiten der Orientalen, wesentlich mehr als Barnabò⁴⁰. Aber auch darin ist er Erbe der ursprünglichen Tendenzen der Propaganda, daß er rigoros die Unterordnung der Orden unter die Bischöfe und Apostolischen Vikare verfiucht und ihre Autonomie beschneiden möchte, während hier Barnabò sich als reservierter erweist.

Die eigentlichen Heidenmissionen kamen in der Kommission erst im Jahre 1869 zur Sprache. Bekannt und immer wieder kolportiert ist die einleitende Frage, die der Sekretär der Kommission, Giannelli, am 23. März 1869 stellte, „ob es eines ökumenischen Konzils unwürdig sei, über die Missionen zu handeln“. Sie war freilich in dieser Form mehr formell gestellt; denn sowohl er wie alle anderen Konsultoren verneinten sie vorbehaltlos. Giannelli führte aus, die Wichtigkeit eines solchen Schemas ergebe sich daraus, daß das Missionswerk seit Beginn der Neuzeit immer weitere Dimensionen angenommen habe⁴¹. Unter den die Mission hindernden Faktoren nannte er die Freimaurerei und die protestantische Mission, unter den fördernden die Missionshilfswerke der Katholiken, die Überbrückung der Entfernungen durch die modernen Verkehrsmittel und die größere Toleranz der Regierungen einschließlich der türkischen. Es sei darum ein eigenes Schema *De apostolicis missionibus* angebracht. Auch alle anderen Konsultoren stimmten ihm nicht nur in der Zweckmäßigkeit, sondern auch in der Notwendigkeit eines solchen Schemas zu. Nachdem man weiter über gewisse Grundzüge eines solchen Textes gesprochen hatte, beauftragte Barnabò Valerga, einen solchen Text auszuarbeiten und der Kommission vorzulegen⁴².

⁴⁰ So wandte sich Valerga gegen manche Tendenzen lateinischer Missionare, angesichts des Priestermangels in den unierten Kirchen alles absorbieren zu wollen, statt als Helfer und Mitarbeiter des einheimischen unierten Klerus bereit zu sein, die undankbareren und unscheinbareren Dienste zu verrichten (Mansi 49, 996 A/B). Auch drückte er seine Skepsis gegenüber der Ausbildung des orientalischen Klerus in Rom aus, da dieser dadurch seinem Ritus, seinem Milieu und seiner Kultur entfremdet werde und manchmal in der Heimat ein ungutes Überlegenheitsbewußtsein entwickle (ebd. 997 B, 1034 C/D), was dagegen Barnabò darauf schob, daß manche Bischöfe nicht immer die Besten nach Rom schickten. Ferner wandte sich Valerga entschieden gegen die Tendenzen mancher lateinischer Missionare, für Übergang zum lateinischen Ritus zu werben, zumal dann, wenn – wie Theiner für Österreich-Ungarn bezeugte – der lateinische Ritus auf diese Weise zum Statussymbol der Vornehmen und Bessergestellten werde (ebd. 1000 A/B). Der lateinische Missionar müsse vielmehr, so proklamiert er am 23. 1. 1868, hier unterstützt von Capalti, geschweige daß er die Orientalen latinisiere, sich selbst „orientalisieren“: so sollten die lateinischen Missionare die Erlaubnis bekommen, in Meßfeier, Sakramentenspendung und sonstigen Zeremonien die orientalischen Riten zu gebrauchen (ebd. 1006), wogegen sich freilich in der nächsten Sitzung vom 5. 5. Kardinal Barnabò aussprach (ebd. 1009 B/C). – Die Tendenz, die Orientalen zu verwestlichen, war nach dem deutschen Jesuitenpater Bollig (ebd. 1028 A) am stärksten bei den französischen Missionaren ausgeprägt, während die Deutschen und Italiener anpassungsbereiter seien.

⁴¹ Ebd. 1023 D.

⁴² Ebd. 1024 f.

Bei den weiteren Kommissionssitzungen, die sich mit den Missionen befaßten⁴³, zeigte sich freilich immer wieder, daß „Mission“ für die meisten Kommissionsmitglieder apostolische Tätigkeit im Nahen Osten bedeutete und alles im Blick auf die dortigen Probleme gesehen wurde.

Zunächst einmal wurde am 31. März auf Betreiben des Sekretärs Capalti die Frage behandelt, ob das Konzil überhaupt zuständig sei, sich mit den Missionen zu befassen, da diese doch ausschließlich Sache des Papstes seien. Alle Konsultoren kamen jedoch überein, daß dies ein Scheinproblem sei: denn der Episkopat als ganzer, der nach Cyprian („*Episcopatus unus est . . .*“) eine solidarische Einheit bilde und dessen Haupt der Papst sei, sei für die Glaubensverbreitung zuständig⁴⁴.

Das nächste Problem, das diskutiert wurde, war das der Bewahrung oder Glaubensverbreitung. Es war Valerga, der das Problem jener Missionare auf den Tisch brachte, die in den Städten sitzen und nicht mehr missionarisch wirkten. Barnabò wies hier besonders auf die Jesuiten als Vorbild hin, da sie getreu Ignatius, der das militärische System nachgeahmt habe (!), wie Soldaten auf Abruf bereit stünden. Ein anderes Problem sah Valerga in jenen Missionaren, die mit ihrer Aktivität und ihrem nationalen oder Ordensehrgeiz alle anderen blockierten, auch die einheimischen Priester⁴⁵. Freilich – so bemerkte Valerga und dann auch Rosi – dürfe über dem Missionarischen auch nicht das Anliegen der Bewahrung der Christen im Glauben vernachlässigt werden, was von Anfang an ebenfalls ein Hauptanliegen der Propaganda gewesen sei. Man stimmte jedoch Valerga darin zu, daß in letzter Zeit die reine Bewahrung über die Ausbreitung des Glaubens zu sehr die Überhand gewonnen habe. Daß man hier nur vom Nahen Osten sprach, bemerkte nun Capalti: denn diese Beobachtung gelte nicht für die übrigen Missionen, nicht für Indien und nicht für China. Man kam überein, im Schema diesen dynamischen Charakter der Mission zu unterstreichen; die speziellen Mittel müsse man der Propaganda überlassen⁴⁶. Der Vorschlag Valergas für den Nahen Osten, in allen Missionen einen Stab besonders befähigter und ausgebildeter Missionare zu haben, die sich speziell der Bekehrung der Ungläubigen und Orthodoxen widmen, wurde von mehreren unterstützt; sein Bruder, der Karmeliter Leonardo Valerga, wies jedoch auf die Schwierigkeit der Bekehrung der Moslems hin⁴⁷.

⁴³ Am 31. 3. (ebd. 1029–1037), 6. 4. (1037–1044), 16. 4. (1044–1049), 23. 4. (1051–1056), 20. und 26. 11. (1127–1129)

⁴⁴ Gegen die exklusive Zuständigkeit des Papstes für die Mission wurde auch vorgebracht, daß in der Antike die Patriarchen ebenfalls Vollmacht zu Missionssendungen und zur Errichtung von Bischofssitzen hatten. Man zog deshalb die Formel vor, daß der Papst in erster Linie und vor den anderen für die Mission zuständig ist (ebd. 1029 f.).

⁴⁵ Ebd. 1030 D–1031 A. ⁴⁶ Ebd. 1031 f.

⁴⁷ Ebd. 1032 f. Auch später kam dieses Problem noch einmal zur Sprache: Patriarch Valerga hielt jetzt ebenfalls eine Moslem-Mission für aussichtslos und außerdem die gegenwärtig durchaus zufriedenstellende Position der christlichen Minderheiten im Türkischen Reich gefährdend (ebd. 1077).

Ein weiteres Problem war das des Verhältnisses der Mission zur Staatsgewalt und zur Protektormacht, das am 6. April diskutiert wurde. Auch hier ging es ausschließlich um den Nahen Osten bzw. die Verhältnisse im Türkischen Reich. Valerga, dessen gespanntes Verhältnis zur französischen Protektormacht bekannt ist, setzte hier ebenfalls seine Linie durch. Es ist im Grunde jene „anti-kolonialistische“ Linie, welche, gestützt auf die Weisungen der Propaganda seit dem 17. Jahrhundert, eher reserviert ist gegenüber Schutz und Protektion der Protektormacht, die Loyalität gegenüber der einheimischen Staatsgewalt betont, die Konsulargerichtsbarkeit nur selten in Anspruch nehmen will und eher den Kontakt mit den einheimischen Behörden sucht. Auch meinte Valerga, dem sich mehrere Konsultoren anschlossen, man solle eher Bischöfe ernennen, die Untertanen der Hohen Pforte seien bzw. die türkische Staatsbürgerschaft erworben haben⁴⁸. Solche Akzentsetzungen und Mahnungen, die insbesondere auch für die Mission in China von hoher Aktualität gewesen wären, gingen freilich nicht in das endgültige Schema ein.

Die zentrale Frage, die dann in den Stellungnahmen der Konzilsväter zum Missionsschema den ersten Rang beanspruchen sollte, nämlich das Verhältnis von Orden und Missionsbischöfen, wurde vom 16. April an diskutiert. Hier war es Valerga, der vor allem die engere Unterordnung der Regularen unter die Bischöfe und Apostolischen Vikare vertrat⁴⁹. Im Prinzip stimmten ihm die anderen Konsultoren darin zu, daß die bischöfliche Autorität über die Regularen gestärkt werden müsse. Barnabò setzte sich aber doch etwas für die Autonomie der Regularen ein, und zwar mit zwei Argumenten, die dann bei den Konzilsvätern wiederkehren werden: einmal weil sie gewissermaßen die Janitscharen des Heiligen Stuhls seien; dann müsse man den Regularen die Missionen anziehend machen und dürfe sie nicht abschrecken. Auf den Einwand von Valerga, diese letztere Notwendigkeit bestehe nicht mehr, da die Regularen gerne in die Missionen gingen und daher dieses Lockmittels nicht mehr bedürften, erwiderte der Kardinal, dies gelte für den Nahen Osten und speziell für die großen Zentren; aber wenn man einmal einen Blick auf die ganze Weltsituation werfe, dann sei die Situation an den meisten Orten eher dazu angetan, die Religiösen abzuschrecken⁵⁰. Barnabò entschied dann, man solle an Kardinal Bizzarri, den Leiter der Regularenkommission, schreiben, um von ihm zu erfahren, was in seiner Kommission in bezug auf die Exemtion überlegt worden sei; nach der Antwort sollten sich die Konsultoren Leonardo Valerga und Piazza näher damit befassen⁵¹.

Über eine Antwort Bizzarris ist nichts bekannt. Tatsächlich hatte sich

⁴⁸ Ebd. 1042–1044.

⁴⁹ Vgl. die Dokumente bei *Ting Pong Lee* 119.

⁵⁰ Mansi 49, 1048 D.

⁵¹ Ebd. 1049 A.

die Regularenkommission bereits in ihrer Sitzung vom 17. Dezember 1868 aufgrund von zwei Gutachten der Konsultoren Marini und Cretoni mit der Exemption befaßt. Einstimmiges Ergebnis war, diese gerade um der Papstbindung, die darin zum Ausdruck komme, beizubehalten⁵². Es ist kaum anzunehmen, daß die Antwort von Kardinal Bizzarri, falls sie wirklich erfolgte, anders ausgesehen hat. Die Tendenzen von Valerga, in den Missionen die Selbständigkeit der Orden radikal zu beschneiden, dürften in ihr kaum eine Stütze gefunden haben. Nun scheint aus den von Ting Pong Lee zitierten Dokumenten⁵³ hervorzugehen, daß einerseits in der Kommission über diese Frage ziemlich gerungen wurde. Was man von der Regularenkommission heranzog, war jedoch nicht das Schema „De regularibus“, in welchem die Exemption grundsätzlich verteidigt wurde⁵⁴. Es war vielmehr einerseits das Schema über die Privilegien der Ordensleute, welches diese Privilegien, freilich nicht so weitgehend wie das Votum des Konsultors Guisasola wollte, einschränkte⁵⁵, andererseits das Schema über die kleinen Konvente, welches den Bischöfen größere Aufsichtsrechte über kleine Kommunitäten einräumte⁵⁶. Es ist zu vermuten, daß sich die Missionskommission und insbesondere Valerga durch diese Zugeständnisse in ihrer Tendenz bestärkt sahen, obgleich die Hauptakzente in der Regularenkommission entgegengesetzt waren. Wahrscheinlich ist jedoch die Grundsatzfrage erst im Laufe des Jahres 1870 entschieden worden, was, wie wir noch sehen werden, durch den Vergleich des Schema II von Dezember 1869 mit dem endgültigen Text nahegelegt wird. Auch in dem undatierten „Prospectus“, welcher die Arbeiten der Kommission zusammenfaßt, werden bei den Missionen nur die beiden Aussagen nebeneinandergestellt, daß einerseits die Exemption der Orden aufrechtzuerhalten, andererseits gewisse Prinzipien anzugeben seien, durch die ihre Abhängigkeit von den Missionsobern bestimmt werde⁵⁷. Hier stehen beide Aussagen noch gleichgewichtig nebeneinander, während in der Endfassung des Schemas die einseitige Unterordnung der Orden unter die Missionsobern alles beherrscht und die Exemption nur noch in Klammern steht.

Weitere Einzelfragen dieser Gesamtproblematik kamen in den nächsten Sitzungen zur Sprache. Am 23. April ging es – nachdem man zunächst über das Zusammenleben von Missionaren verschiedener Nationalitäten oder Orden im selben Jurisdiktionsbezirk beraten hatte⁵⁸ – um

⁵² Schatz, Ordensreform 198 f. ⁵³ Ting Pong Lee 119, bes. Anm. 50.

⁵⁴ Mansi 53, 783 C/D,

⁵⁵ Mansi 53, 847–855; vgl. dazu Schatz, Ordensreform 215 f.

⁵⁶ Mansi 53, 798–803; vgl. dazu Schatz, Ordensreform 197 f.

⁵⁷ „missionariorum regularium exemptiones ab ordinarii iurisdictione adstruuntur; principia nonnulla indicantur, quibus eorum dependentia a praelatis missionum determinatur“ (Mansi 49, 1168 B).

⁵⁸ Man entschied, daß dies in den Bereich jener Detailregelungen gehöre, die nicht das Konzil, sondern die Propaganda treffen solle. Es wurden dann einige Beispiele von traurigen

die Frage, ob der Apostolische Vikar als apostolischer Delegat Streitigkeiten schlichten könne, „die zwischen den Missionen oder zwischen ihnen und dem orientalischen Klerus oder der Bevölkerung entstehen könnten“. Hier wird wiederum deutlich, wie – bei der Zusammensetzung der Kommission verständlich – ausschließlich der Nahe Osten im Blick war. Valerga hob hervor, daß dies um so notwendiger sei, als der Rekurs nach Rom sehr lange dauere. Das Wohl der Missionen fordere, daß die Regularen in allen Dingen, die nicht die innere Disziplin ihres Ordens betreffen, dem Ordinarius unterstehen, natürlich mit der Möglichkeit des Rekurses nach Rom, aber ohne aufschiebende Wirkung. Im Jerusalemer Patriarchat sei seit 1850 auf Weisung der Propaganda eine solche Regelung in Gebrauch und habe sich bewährt. Die anderen Kommissionsmitglieder stimmten ihm grundsätzlich zu, wollten jedoch die Sache genauer bestimmen, wenn die Frage der Unterordnung der Missionare unter den Apostolischen Vikar behandelt werde⁵⁹.

Dies geschah jedoch wohl erst in der ersten Jahreshälfte 1870. Auf den Kommissionssitzungen vom 20. und 26. November wurden nur noch Einzelfragen behandelt. Am 20. November wurde auf Antrag von Valerga akzeptiert, daß die Apostolischen Vikare Visitationsrecht in den Kirchen der Regularen ebenso wie in denen der Weltpriester haben sollten⁶⁰. Am 26. September kam das schwierige Problem des Konfliktfalles zwischen den Anordnungen des Ordensobern und des Apostolischen Vikars zur Sprache⁶¹. Valerga und die meisten anderen Kommissionsmitglieder gingen hier davon aus, daß die Pflichten des Apostolats und der Mission den monastischen des Ordensmannes vorangingen. Dagegen erhoben in der Kommission die beiden Jesuiten Martinov und Bollig und der Karmeliter Leonardo Valerga Einwände. Nun wurde der Vorrang des Gehorsams gegenüber dem Apostolischen Vikar mit dem öffentlichen Wohl der Mission und dem Auftrag des Papstes begründet⁶². Wenn auch hier nicht ganz deutlich wird, welche möglichen konkreten Konflikte hier anvisiert waren, so scheint es doch, daß die Fragestellung hier mehr von den Situationen monastischer oder halbmonastischer Orden her bestimmt war (also ob z. B. im Konfliktfall bestimmte religiöse Übungen oder die Bedürfnisse des Apostolats vorgehen). Die Fragestel-

Konflikten zwischen Orden erwähnt, aber auch angeführt, daß Konkurrenz ein positiver Stimulus sein und Exklusivität nach dem Zeugnis der Geschichte zum Niedergang der Mission führen könne. Die Mehrheit war der Meinung, die Pluralität verschiedener Orden innerhalb derselben Diözese und auch in größeren Städten beizubehalten. Entsprechend wurde die weitere Frage, ob es sinnvoll sei, den einzelnen Orden spezifische Missionen je nach der spezifischen Eigenart des Institutes zuzuweisen, verneint, da eine solche spezifische Hinordnung auf bestimmte Missionen bei den irgendwie universal ausgerichteten Orden nicht gegeben sei (Mansi 49, 1051–53).

⁵⁹ Mansi 49, 1054 A–C.

⁶⁰ Ebd. 1128 D–1129 B.

⁶¹ Ebd. 1129 C; *Ting Pong Lee* 129.

⁶² „utpote quae ad publicum missionis bonum, et a Romano Pontifice ordinentur“.

lung war hier also „Apostolat“ oder „monastisches Leben“; so wurde sie wohl von Valerga aufgefaßt. Im Blickpunkt stand nicht so sehr der mögliche Konflikt zwischen Ordensgehorsam und bischöflichem Gehorsam, sofern beide apostolisch ausgerichtet sind, aber – z. B. bei Destinationen und Versetzungen – der Ordensobere die bessere persönliche Kenntnis des Betreffenden geltend macht. Gerade diese Sicht aber sollte dann später bei den Kritikern des Schemas im Vordergrund stehen. Und nicht zuletzt der Jesuitenorden hatte seit den dreißiger Jahren, als seine Mission wieder neu begann, eine Reihe von Konflikten erlebt, in welchen es um die schwierige Abgrenzung der Rechte von Kirchenobern und Ordensobern in den Missionen gegangen war⁶³.

Ein erstes Missionsschema wurde dann – wie die folgenden wahrscheinlich von Valerga selbst ausgearbeitet⁶⁴ – im November 1869 fertiggestellt und in der Kommissionssitzung vom 26. November vorgelegt⁶⁵. Es enthielt nur ein Kapitel, jedoch schon die wichtigsten Aussagen des im folgenden zu behandelnden zweiten Schemas. In der Kommissionssitzung beschloß man, einen Passus über das Sprachenstudium der Missionare und einiges sonst anzufügen⁶⁶.

In einer Sondersitzung vom folgenden Tag, dem 27. November, an der die Kommissionsmitglieder Simeoni, Jacobini, Valerga, Piazza, Rosi und Capalti teilnahmen, wurde dann der Text des zweiten Missionsschemas fertiggestellt⁶⁷. In 4 Kapiteln zeichnet es in erster Linie ein Missionarsbild. Die notwendigen geistlichen und sonstigen Qualitäten der Missionare werden gezeichnet, wobei auch auf die frühzeitige Kenntnis der Sprachen hingewiesen wird. Sie sollen sich möglichst den Sitten und Gebräuchen der Völker anpassen „salvis tamen hac in re apostolicae sedis decretis“⁶⁸ – wie aus der Adnotatio hervorgeht, ging es in dieser Klausel um Gehorsam gegenüber den römischen Entscheidungen im chinesischen und malabarischen Ritenstreit. Auch wird der Gehorsam gegen-

⁶³ Dazu: J. A. Otto, Gründung der neuen Jesuitenmission durch General Pater Johann Philipp Roothaan, Freiburg 1939, 272–277 (Konflikt der Jesuiten in der Kalkutta-Mission mit dem Ap. Vikar Carew und Weggang der Jesuiten), 369–372 (Konflikt mit Msgr. Besi in der Kiangnan-Mission in China), 504–520 (grundsätzliche Regelung der damit zusammenhängenden Fragen unter Roothaan); A. Váth, Die deutschen Jesuiten in Indien. Geschichte der Mission von Bombay-Puna 1854–1920, Regensburg 1920, 128–133 (Konflikt mit Meurin in Bombay).

⁶⁴ Dies scheint aus den Parallelen mit seinen eigenen Entwürfen hervorzugehen (*Ting Pong Lee* 114).

⁶⁵ Zusammenfassung bei *Ting Pong Lee* 112.

⁶⁶ Mansi 49, 1129 D.

⁶⁷ Ebd. – Dieses Schema, das *Ting Pong Lee*, 113 mit Anm. 25, unter den Entwürfen der Lateranbibliothek entdeckt hat und das von Dezember 1869 datiert ist, ist identisch mit dem Text von Mansi 53, 152–154. Von da aus ist die Frage, die von den Herausgebern des Mansi (ebd. 152 Anm. 1) offengelassen wurde, ob dieses Schema gegenüber dem ausführlicheren, das unter die Konzilsväter ausgeteilt und von ihnen kritisiert wurde, früher oder später sei, eindeutig im Sinne des „Früher“ zu beantworten.

⁶⁸ Im endgültigen Schema „quin tamen limites Apostolicae Sedis iudicio definitos transgredi praesumant“.

über der einheimischen staatlichen Gewalt hervorgehoben, ebenso wie die Pflicht, sich nicht bloß mit der Arbeit unter den Katholiken zu begnügen, sondern Ungläubige und Häretiker zum Glauben zu führen. Auch hier wird bereits bestimmt, daß die in der Mission wirkenden Ordensleute in allem, was das seelsorglich-apostolische Amt betrifft, dem Bischof oder Apostolischen Vikar unterstehen, in der Ordensdisziplin aber ihren Ordensobern. Im Konfliktfall gilt das Prinzip des Vorrangs des kirchlichen vor dem Ordensgehorsam, so daß bei widerstreitenden Anordnungen die des Bischofs vorgeht. Diese beiden Prinzipien waren an sich nicht neu, sondern seit Jahrzehnten von der Propaganda eingeschärft, insbesondere in der Instruktion vom 30. September 1848⁶⁹. Streitigkeiten unter Missionaren oder Orden sollen die Apostolischen Vikare oder Bischöfe sogleich schlichten, damit sie nicht zum Skandal werden; Appellationen nach Rom haben keine aufschiebende Wirkung.

Dieses insgesamt mehr pastoral und geistlich abgefaßte Schema wird nun im dritten, endgültigen Schema „de apostolicis missionibus“⁷⁰ grundlegend umgestaltet. Wohl sind die einzelnen Aussagen des zweiten Schemas beibehalten. Aber durch die Voranstellung eines eigenen, ganz neuen Kapitels über die Bischöfe und Apostolischen Vikare und die Einfügung juridischer Einzelbestimmungen wirkt es rechtlicher und mehr hierarchiezentriert, insgesamt auch kleinlicher.

Das neu eingefügte erste Kapitel über die Bischöfe und Apostolischen Vikare beginnt mit der Mission als päpstlichem Auftrag. Dabei sei es in letzter Zeit infolge verschiedener widriger Umstände nicht möglich gewesen, Diözesen zu errichten, so daß die Päpste Apostolische Vikare ernannt hätten; wo diese Schwierigkeiten jedoch nicht bestanden oder aufhörten, hätten sie darauf gedrungen, Diözesen zu errichten⁷¹. Es werden dann die Rechte und Pflichten der Apostolischen Vikare umschrieben. Dabei wird besonders auf die Pflicht zur Ausbildung eines einheimischen Klerus hingewiesen, welcher so auszubilden sei, „ut ad ecclesiastica quaevis munia obeunda idonei evadant“⁷². Dieser Hinweis auf die Formung eines einheimischen Episkopats wird in der Adnotatio eingehender begründet: denn dies sei die Tradition der Kirche; praktische Vorteile be-

⁶⁹ Collectanea S. Congregationis de Propaganda Fide, Rom 1907, I, 561 f.

⁷⁰ Mansi 53, 45–53.

⁷¹ Diese Schwierigkeiten waren die im 17. Jahrhundert mit dem portugiesischen Paddoado, als die Propaganda versuchte, in Indien und Ostasien einen einheimischen Klerus mit einheimischen Bischöfen aufzubauen. Auch im 19. Jahrhundert tendierte die Propaganda und insbesondere Kardinal Barnabò zur Errichtung der regulären Hierarchie in den Missionsländern, wie insbesondere Metzler (vgl. Anm. 2) für den Fernen Osten nachweist. Die Schwierigkeiten und Bedenken kamen hier von den Apostolischen Vikaren selbst, die z. T. die engere Abhängigkeit von Rom als Apostolischer Vikar regelrecht als Ideal ansahen. Tatsächlich wurde die reguläre Hierarchie mit Erzbistümern und Bistümern zuerst 1886 in Indien im Zuge eines Konkordats mit Portugal eingerichtet, dann 1891 in Japan, aber in China erst 1946!

⁷² Mansi 53, 47 D.

stehen in der besseren Kenntnis der Sprache, der Kultur und Mentalität, in der leichteren Möglichkeit, in Verfolgungen unterzutauchen. Ausdrücklich geschieht unter Berufung auf die Dokumente der Anfangszeit der Propaganda eine Distanzierung von der Vorstellung des einheimischen Klerus als bloßer Hilfskraft in untergeordneter Stellung, wie es damals zumal in China die Realität war⁷³. Dieser wohl mutigste Passus des Missionsschemas entsprach genau den Ursprungstraditionen der Propaganda; und doch sollte er auf scharfe Kritik stoßen. Weiter folgen nun die grundsätzlichen Passagen über die Unterordnung aller Missionare unter Bischof oder Apostolischen Vikar in allen seelsorglich-apostolischen Belangen, wenn auch unter grundsätzlicher Aufrechterhaltung der Exemption der Orden⁷⁴. Auch werden die Apostolischen Vikare aufgefordert, über die Aufrechterhaltung der Klausur in den Ordenshäusern zu wachen. Nach dem aus dem zweiten Schema übernommenen Satz über die durch den Apostolischen Vikar zu schlichtenden Streitigkeiten wird dann zusätzlich den Apostolischen Vikaren das Visitationsrecht in den Kirchen der Regularen ebenso wie in denen der Weltpriester, schließlich ein Aufsichtsrecht über die Verwendung von für die Missionen gegebenen Spenden und Almosen gegeben. Das Amt und die Titel von „Apostolischen Präfekten“⁷⁵ werden abgeschafft⁷⁶.

Das zweite Kapitel über die Missionare übernimmt wesentliche Passagen des zweiten Schemas, ergänzt jedoch durch juridische und wenig realitätsnahe Einzelbestimmungen: die Missionare sollen, außer im Notfall, möglichst nicht auf Einzelposten geschickt werden, sondern immer zu zwei oder drei sein; und auch für die kleinsten Missionsstationen, in denen nur zwei oder drei Missionare wohnen, gilt die Klausur.

Das dritte Kapitel handelt über die Mittel zur Unterstützung der Mis-

⁷³ „A fine autem quem ecclesia intendit longius abiret sacrorum antistites ac missionarii, qui ita excolendos et erudiendos suscipere indigenas, ut hi minoribus quidem sacerdotii officii idonei evaderent, impares vero forent gravioribus atque etiam episcopalibus obeundis“ (ebd. 54 D).

⁷⁴ Die Formulierung lautet „salvis tamen quoad regulares privilegiis atque immunitibus, religiosis ordinibus ab apostolica sede concessis, quae servandae erunt ad normam iuris communis, et eatenus, quatenus decretis huius oecumenici concilii non adversantur“ (ebd. 47 D). – Dies war dann für die Kritiker ein Anlaß darauf hinzuweisen, daß die „Salvis“-Formel durch den Hinweis auf die Beschlüsse dieses Konzils, wozu auch dieses Dekret gehören werde, wieder neutralisiert und damit faktisch doch die Exemption abgeschafft werde.

⁷⁵ Es handelt sich nicht um Apostolische Präfekten im heutigen Sinne, die es noch nicht gab (Ting Pong Lee 116). Vielmehr sind damit Prälaten gemeint, die innerhalb der Missionen besondere Vollmachten über die Missionare ihres eigenen Ordens hatten und zugleich Ordensoberen waren.

⁷⁶ Diese Frage war am 20. November 1869 in der Vorbereitungskommission behandelt, dort aber in einem ordensfreundlicheren Sinne entschieden worden. Man wollte zwar die Apostolischen Präfekten abschaffen, jedoch dort, wo in einem Vikariat bestimmten Orden gesonderte Missionsbezirke zugewiesen seien, einen Ordensoberen einsetzen lassen, der unter dem Apostolischen Vikar den betreffenden Regularen in ihrem seelsorglichen Dienst vorsteht (Mansi 49, 1127). – Hier setzte also Valerga wieder nachträglich seine zentralistische und gegen die Autonomie der Orden gerichtete Linie durch.

sionen. Hingewiesen wird (aus dem zweiten Schema übernommen) auf die Missionsvereine, weiter auf die Notwendigkeit des Gebets, schließlich am Schluß auf das Anliegen der Bekehrung der Juden, wobei sich der Text bemerkenswerterweise jedes harten Wortes enthält.

Dieses Schema wird nun 8 Tage nach der feierlichen Verabschiedung der Konstitution „*Pastor aeternus*“ über den Papst, am 26. Juli 1870, den noch in Rom anwesenden Konzilsvätern ausgeteilt, damit diese ihre schriftlichen Bemerkungen dazu einreichen.

III. Die Kritik der Konzilsväter

1. Die Beschneidung der Selbständigkeit der Orden

Es ist dies der Punkt, an dem sich die schärfste Kritik, ja die tiefgreifendste inner-ultramontane Kontroverse des 1. Vatikanums entzündet. Denn beide Richtungen, die Verfechter und die Kritiker dieser rigorosen Unterordnung der Regularen unter die Hierarchie, berufen sich auf typisch ultramontan-zentralistische Motive und Anliegen. Es sind insgesamt 16 der 35 Stellungnahmen, die diesen Punkt, z. T. in sehr scharfer und beißender Form kritisieren⁷⁷; davon sind freilich nur drei keine Ordensleute. Am schärfsten drückt sich Augustiner-General Belluomini aus. Zu der hingeworfenen Bemerkung in der *Adnotatio*, die Missionen könnten ohne Regularen sein, nicht aber ein Apostolisches Vikariat ohne Vorsteher⁷⁸, meint er, wenn der Autor eine Missionsgeschichte schreiben wolle, ohne die Regularen zu erwähnen, könne er wohl gerade die Überschrift schreiben, aber nicht mehr. Zu allen Zeiten hätten die Regularen in den Missionen gearbeitet, und damals hätten die Missionen am meisten geblüht – jetzt aber seien die Apostolischen Vikare als letzte gekommen, ernten, was sie nicht gesät hätten, und wollten unrechtmäßigerweise die Rechte und Privilegien der Regularen usurpieren, die die Missionen mit ihrem Blute gepflanzt hätten⁷⁹. Und Caixal y Estradé von Urgel richtet am Ende eines überlangen Exposé den beschwörenden Appell an die Konzilsväter, „von dem für die Missionen und die ganze Kirche verhängnisvollen und katastrophalen Akt abzustehen, der durch die äußerst un-

⁷⁷ Im einzelnen: Aggarbati v. Senigallia, selber Augustiner (Mansi 53, 87); Baillès v. Luçon (68 A/B); der Jesuitengeneral Beckx (136–141); der Augustinergeneral Belluomini (61–64); Bergeretti v. Naxos, selber Franziskaner-Reformat (94–96); Caixal y Estradé v. Urgel (117–133); Cesari, General-Abt der Cistercienser (101–104); Di Pietro v. Ostia und Velletri (149–151); Marangoni, Generalminister der Konventualen (69–71); Mondani, Serviten-General (109); Nicolaus a S. Johanne, Kapuzinergeneral (107–109); Kurienbischof Novella, selber Franziskaner-Reformat (96–98); Salvado v. Port Victoria in Australien, selber Benediktiner (104 f.); Trionfetti v. Terracina, selber Franziskaner-Observant und früher im Hl. Land (72–80); Zanolì v. Hupeh in China, selber Franziskaner-Observant (91–93); Zelli, Abt v. St. Paul vor den Mauern (81–83).

⁷⁸ Ebd. 58 B.

⁷⁹ Ebd. 63 C/D.

kluge Veränderung der bis jetzt bewahrten heilsamen und apostolischen Disziplin vollbracht würde – eine Veränderung, welche die Herzen der recht denkenden Bischöfe mit Trauer erfüllt“⁸⁰.

An *Einzelbestimmungen* sind es vor allem vier, welche auf Kritik stoßen:

1. Das Fehlen einer ausdrücklichen Sicherung, daß der Bischof oder Apostolische Vikar nicht einfach ohne Mitwirkung der Ordensobern einen Missionar zu einer Aufgabe destinieren oder versetzen kann. Eine solche ausdrückliche Sicherung fehlte; und es hatte in den vergangenen Jahrzehnten durchaus einzelne Fälle von Missionsobern gegeben, die durch Versetzungen über Ordensleute verfügten, ohne die zuständigen Oberen zu fragen. Augustinergeneral Belluomini sieht darin eine „Erdrösselung“ der Regularen; wenn die Missionsobern die Regularen beliebig hierhin und dorthin schicken könnten, würden in kurzer Zeit die Ordenshäuser leerstehen. „Denn vielen Bischöfen liegt die Existenz der Ordensfamilien wenig am Herzen.“⁸¹ Die Ordensobern, so hebt Di Pietro hervor, kennen ihre Untergebenen mit ihren Fähigkeiten und Grenzen besser und haben oft *ex informata conscientia* nicht kommunikable Gründe, sie von bestimmten Posten zurückzuziehen⁸². Als positive Alternative wird demgegenüber vorgeschlagen, daß weder der Bischof noch der Ordensobere eine Destination ohne Zustimmung des anderen aussprechen kann⁸³.

2. Die statuierte Prävalenz des bischöflichen Gehorsams im Falle der Pflichtenkollision. Hier wird manchmal polemisch der „väterliche“ Ordensgehorsam dem Gehorsam gegenüber dem Bischof gegenübergestellt⁸⁴. Cistercienser-Generalabt Cesari weist auf die katastrophalen Folgen für die Ordensdisziplin hin: die einen halten sich dann an den Bischof, die anderen an den Ordensobern. Dieses Prinzip könne nur einer formulieren, der nie ein Kloster von innen gesehen hat; ein Minimum an Erfahrung genüge, diese Traumidee abzuschütteln⁸⁵.

3. Die den Apostolischen Vikaren zugeschriebene Vollmacht, Streit zwischen den Missionaren zu schlichten, ohne daß ausdrücklich Streitfälle zwischen Missionaren desselben Ordens (was ja bei den meist bestimmten Orden ausschließlich zugeschriebenen Missionsbezirken das Normale sein mußte) ausgenommen war.

4. Das unbeschränkte Aufsichtsrecht über die Kirchen der Regularen ebenso wie über die der Weltpriester und die finanzielle Rechenschaftsablage.

⁸⁰ Ebd. 132 D–133 A. ⁸¹ Ebd. 62 D. ⁸² Ebd. 151 D.

⁸³ So Bergeretti (ebd. 94 D–95 A), Nicolaus a S. Johanne (108 C/D), Mondani (111 A).

⁸⁴ So Trionfetti: „... et imperium amatissimi patris, qui eodem utitur victu, vestitu et cubiculo, cum imperio episcopi vel vicarii apostolici commutare“ (ebd. 79 B). Belluomini: die Erfahrung zeige, daß die Regularen lieber die Stimme ihres eigenen Ordenshirten hören als die eines fremden (ebd. 64 C).

⁸⁵ Ebd. 103 B/C.

Diese Kritik läßt im wesentlichen vier Motivkomplexe erkennen:

1. Das spezifische Charisma der Orden werde durch eine solche totale Unterordnung zerstört. Es gebe in der Kirche verschiedene Gnadengaben, und die des Ordensklerus sei nicht identisch mit der des Weltklerus. „Nichts gegen die Waffen Sauls – aber mit ihnen hätte David nicht Goliath töten können. Ebenso erginge es den Ordensmissionaren, wenn ihnen die dem Bischof eigenen Waffen gegeben werden, die sie, an andere Waffen gewöhnt und für sie ausgebildet, nicht handhaben können. Durch solche Umstellungen wird also der Ordensgeist nicht voll bestehenbleiben.“⁸⁶ Es ist ein extremer Ultramontaner wie Caixal y Estradé, selber nicht einmal Ordensmann, der diese beachtlichen Worte spricht. Speziell die innere Einheit und Geschlossenheit, die das Charisma der Orden ausmache und auch den Missionen zum Vorteil gereichte, kann dann, wie auch andere ausführen, nicht mehr gewahrt werden⁸⁷. Die Ordenspriester müssen zwei Herren dienen; und es kommt zu Spaltungen in den Orden selbst, in denen eine Partei zum Bischof und eine zum Ordensoberen hält⁸⁸.

2. Die Identifikationsbereitschaft der Orden mit ihren Missionen als ihrem ureigenen Anliegen werde dadurch geschwächt und so den Missionen selbst ein immenser Schaden zugefügt. In die Missionen streben würden dann vorzugsweise unstete Subjekte, die der eigenen Ordensdisziplin und des Ordensgehorsams überdrüssig sind, deren aber gerade die Apostolischen Vikare kaum froh werden dürften⁸⁹.

3. Diese Maßnahme widerspreche dem Gebot kirchlicher Solidarität als oberstem Gebot des Konzils, da sie in einem Moment erfolge, da gerade die Regularen eine Haupt-Zielscheibe der Angriffe der Kirchengegner sind⁹⁰. Hieße dies nicht – so pathetisch der Cistercienser-Generalabt Cesari – daß „die Hirten sich mit den Wölfen zusammentun, um die Schafe zu schlachten, gemeinsam Hand anlegen mit den Dienern des Bösen, um die Söhne der Heiligen zu verfolgen?“⁹¹. Sachlicher erinnert der Jesuitengeneral Beckx daran, daß die russische Regierung von 1817 bis 1865 immer wieder genau diese Unterstellung der Regularen unter die Bischöfe verlangt habe, worauf die Päpste konstant erwidert hätten „id fieri omnino non posse“ – durch eine solche Entscheidung aber würde das Konzil dem Papst in den Rücken fallen und der russischen Regierung recht geben⁹².

⁸⁶ Ebd. 134 B/C. ⁸⁷ Aggarbati (ebd. 86), Beckx (138 C–139 A).

⁸⁸ Cesari (ebd. 103 B/C), Caixal y Estradé (129 B–D).

⁸⁹ So Belluomini (ebd. 64 C), Trionfetti (79 A/B), Cesari (103 B/C), Nicolaus a S. Johanne (107–09), Mondani (110 C), Caixal y Estradé (133 D–134 A), Beckx (139 D–140 A), Di Pietro (150 D–151 A).

⁹⁰ Zanolì (ebd. 91 D–92 A), Cesari (103 A), Mondani (110 D), Beckx (137 C/D).

⁹¹ Ebd. 103 A.

⁹² Ebd. 137 C/D. Auch Di Pietro verweist auf die Verteidigung der Exemption gegen die russische Regierung (150 D).

4. Schließlich ein Argument, das seine Wirkung damals nicht verfehlen konnte: eine solche Entscheidung passe im Grunde zu episkopalistischen Tendenzen und stimme nicht mit der inneren Sinnrichtung der soeben verabschiedeten Papstdogmen überein⁹³. Sowohl Cesari⁹⁴ wie Di Pietro⁹⁵ versäumen nicht, darauf hinzuweisen, daß Pius IX. in seinem Brief von 1865 an Erzbischof Darboy gerade die Exemtion der Orden gegen gallikanisch-episkopalistische Tendenzen in Schutz genommen hatte. Durch die exemten Orden werde den Gläubigen einmal die Jurisdictio immediata des Papstes konkret vor Augen geführt, so daß die Abschaffung der Exemtion größere ortskirchliche Geschlossenheit mit Lockerung des universalkirchlichen Zusammenhalts erkaufe⁹⁶; dann sind sie selber die stärkste Schutzwehr des Papsttums gegen gallikanische Tendenzen, so daß die Konzilsväter mit der Abschaffung der Exemtion „mit eigenen Händen die Vorwerke des Vatikans schleifen würden“⁹⁷. Am schärfsten argumentiert Caixal y Estradé: In einem überlangen geschichtlichen Rückblick sucht er nachzuweisen, daß sich die Abschaffung der Exemtion auf ein häretisches Prinzip stütze und zur Häresie führe: nämlich auf das angebliche göttliche und eigene und volle Recht der Bischöfe, ihre Kirche mit ordentlicher und unmittelbarer Jurisdiktion zu regieren, was durch die Privilegien und Exemtionen der Regularen eingengt werde. So werde ständig von Thomassin über die Jansenisten bis zu Van Espen, Febronius, Eybel und die Synode von Pistoia argumentiert. Umgekehrt sei die Exemtion von Cluny an immer mit der ordentlichen und unmittelbaren Jurisdiktionsgewalt des Papstes begründet worden. Ja, die eigentliche Wurzel des Gallikanismus sei nicht das Abendländische Schisma, sondern der Kampf von Bischöfen gegen die Privilegien der Regularen, wie sich überdeutlich bei Wilhelm von St. Amour im Bettelordensstreit des 13. Jahrhunderts zeige, der zuerst (sic!) die „gallikanischen“ Prinzipien der Aufrechterhaltung der hierarchischen Ordnung als Un-Überspringbarkeit aller hierarchischen Instanzen voll entwickelt habe. Ferner hebt er hervor, daß gerade die Orden immer wieder Institutionen der inneren Freiheit und Beweglichkeit der Kirche gewesen seien. Sie seien es gewesen, die immer wieder im Laufe der Geschichte der Kirche neue Aufschwünge gegeben und in Zeiten des Verfalls oder der Häresie für sie eingestanden sind. Es seien Ordenspriester gewesen, die

⁹³ Trionfetti (ebd. 79 B/C), Cesari (103 f.), Caixal y Estradé (117–133), Beckx (138 D, 140 B/C), Di Pietro (150 D).

⁹⁴ Ebd. 103 C/D.

⁹⁵ Ebd. 150 D.

⁹⁶ So Beckx: Die angestrebte größere Einheit auf Ortsebene würde gerade die Bindung an den Papst zurücktreten lassen. Bisher sei durch die Dualität von Bischof und Ordensoberem den Ungläubigen und Häretikern klar geworden, daß niemand ihr höchster Leiter sei als der Papst; wenn jetzt die ganze Gewalt im Bischof konzentriert sei, „wird die Majestät des höchsten und universalen Hirten verdunkelt, seine höchste Gewalt der unmittelbaren Jurisdiktion über die ganze Herde verdeckt“ (138 D).

⁹⁷ Cesari (ebd. 103 D).

immer wieder den Mut und die innere Unabhängigkeit hatten, gegen Janenismus, Gallikanismus und gegen das Staatskirchentum einzustehen, während Weltpriester viel abhängiger von der Krone waren. Gerade die Geschichte des Kampfes gegen die Gesellschaft Jesu in Spanien und die Austreibung der Jesuiten liefere hier den traurigen Beleg⁹⁸.

Der Jesuitengeneral Beckx weist auch noch darauf hin, daß die Bischöfe schließlich in den Domkapiteln ein Gegengewicht und eine gewisse Schranke gegen Machtmißbrauch haben. Dies fehle aber bei den Apostolischen Vikaren, die zudem manchmal noch jung und unerfahren und von mehr Eifer als Kenntnis seien. Erst recht wenn sie selber keine Ordensleute seien und ohne Kenntnis des Geistes und spezifischen Charakters eines solchen Institutes, sei eine solche in der Hand des Apostolischen Vikars allein konzentrierte Gewalt äußerst gefährlich⁹⁹. Es ist anzunehmen, daß Beckx hier sowohl die bitteren Erfahrungen in der Kalkutta-Mission unter dem Apostolischen Vikar Carew (seit 1839), einem irischen Weltpriester, vor Augen hatte, die 1845 zum Weggang der Jesuiten führten¹⁰⁰, wie auch den Konflikt mit Msgr. Besi in der Kiangnan-Mission von 1842 bis 1848¹⁰¹. Zanolli von Hupeh schlägt deshalb vor, einen Missionsrat aus Welt- und Regularklerus zu bilden, analog den Domkapiteln bei den Bischöfen, den der Apostolische Vikar in allen wichtigeren Angelegenheiten hören solle¹⁰².

Es gibt aber auch zwei Stimmen, die diese Unterordnung im Interesse der Einheit der Mission voll begrüßen. Es sind die von Erzbischof Spaccapietra von Smyrna¹⁰³ und noch mehr von Faurie von Kweitschou¹⁰⁴ von den Pariser Missionaren. Letzterer geht sogar noch weiter. Er möchte auch zusätzlich bei der Ausbildung des einheimischen Klerus die Verpflichtung der Missionare unterstreichen, einen einheimischen *Weltklerus* auszubilden. Ja, es solle den Regularen nicht gestattet sein, alle in ihre Reihen aufzunehmen, die sie wollen, sondern nur solche, die außer-

⁹⁸ Ebd. 117–133.

⁹⁹ Ebd. 139 B/C.

¹⁰⁰ Dazu Otto 272–277. Das Ideal Carews war der total vereinheitlichte Klerus, bei dem das Volk überhaupt keinen Unterschied zwischen Jesuiten, anderen Ordensleuten und Weltpriestern wahrnehmen sollte. Dies ist aus den speziellen Verhältnissen der indischen Mission zu verstehen: in der Situation des „goanesischen Schismas“ sollten die Propaganda-Priester durch Disziplin und Uniformität wirken; außerdem hatte er es mit einem national gemischten Missionskörper zu tun, den er zu vereinheitlichen gedachte. So suchte er ohne die Obern über die einzelnen Jesuiten zu verfügen und Destinationen zu erteilen. Die Jesuiten durften in ihrer Pfarrkirche nicht einmal eine Marianische Kongregation gründen; ihrem Kolleg wurde durch ein Diözesankolleg Konkurrenz gemacht. – Erst 1859 übernahmen die Jesuiten wieder die Kalkutta-Mission.

¹⁰¹ Ebd. 369–372. Es waren diese Erfahrungen, die in Propaganda und Ordensleitung dazu führten, in den SJ-Missionen Jesuitenbischöfe als Regelfall zu akzeptieren, was an sich dem Sondergelübde der Professoren widersprach.

¹⁰² Mansi 53, 93 A.

¹⁰³ Ebd. 145.

¹⁰⁴ Ebd. 143 f.

gewöhnliche Zeichen der Berufung zeigen, und nur mit der Erlaubnis des Apostolischen Vikars; oder das Konzil solle festlegen, daß die Ausbildung eines einheimischen Ordensnachwuchses nur erlaubt sei, wenn der Weltklerus bereits genüge und Regularen nur als Hilfspriester (sic!) benötigt werden. In dieser Intervention spiegelt sich der Einwand vieler Pariser Missionare, daß die Ordensmissionare, anstatt einheimische Diözesanpriester auszubilden, in den Missionen nur auf den eigenen Ordensnachwuchs bedacht seien – „*Monachi monachos gignunt*“, so formulierte Msgr. Bonnard von Pondichéry in Indien diesen Vorwurf¹⁰⁵. Dies betraf insbesondere das umstrittene Verhalten der Jesuiten in der Madurai-Mission, die bewußt dem Bemühen um den eigenen Ordensnachwuchs Vorrang gaben, um dadurch für den zukünftigen indischen Weltpriesternachwuchs Qualitätsmaßstäbe zu setzen¹⁰⁶.

2. Der einheimische Episkopat

Die Zulassung einheimischer Priester zum Episkopat war von der Propaganda im 17. Jahrhundert begonnen, dann aber nicht fortgesetzt worden¹⁰⁷. Einen neuen vorsichtigen Anlauf wagte die Propaganda unter Gregor XVI. durch die Instruktion „*Neminem profecto*“ von 1845. Die römischen Vorstöße zerschlugen sich jedoch infolge des Widerstandes der Missionare. Emanzipationsbestrebungen speziell unter einheimischen Priestern in China und die dadurch hervorgerufenen Aversionen der europäischen Missionare führten dazu, daß die Propaganda nicht mit Entschiedenheit diese Linie weiter verfolgte, sondern auch Initiativen im Stich ließ, die mit diesen Prinzipien ernst machen wollten, wie die des Lazaristen und China-Missionars Gabet¹⁰⁸. Der einzige Präzedenzfall von zwei einheimischen Apostolischen Vikaren in Ceylon endete bezeichnenderweise 1857 damit, daß der zweite Pius IX. um einen Europäer als Nachfolger bat, da nur ein solcher bei der britischen Kolonialmacht das für einen Bischof erforderliche Prestige besitze¹⁰⁹.

Diese Bedenken spiegeln sich auch jetzt in den Reaktionen auf die For-

¹⁰⁵ F. Coutinho, *Le régime paroissial des diocèses du rite latin de l'Inde*, Löwen 1958, 217–220.

¹⁰⁶ Darüber Otto 207–218.

¹⁰⁷ Es waren damals der Inder Mathäus de Castro (1637 Bischof und Apostolischer Vikar v. Idalkan), auf den noch zwei andere indische Bischöfe folgten, und der Dominikaner und Halbchinese Lo-Wen-tsoo (Gregor Lopez) in China (1684 geweiht). Vgl. J. Schmidlin, *Der erste einheimische Bischof und Apostolische Vikar Indiens*: ZM 27 (1937) 243–250; G. Ghesquière, *Mathieu de Castro, Premier Vicaire apostolique aux Indes. Une création de la Propaganda à ses débuts*, Löwen 1937; K. Müller, *Propaganda-Kongregation und einheimischer Klerus*, in: *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide memoria rerum*, hsg. v. J. Metzler, Bd. I/1, Freiburg 1971, 538–557.

¹⁰⁸ G. B. Tragella, *Le vicende di un opuscolo sul clero indigeno e del suo autore*, in: *Der einheimische Klerus in Geschichte und Gegenwart* (Festschrift für L. Kilger, Beckenried 1950), 189–202.

¹⁰⁹ A. Huonder, *Der einheimische Klerus in den Heidenländern*, Freiburg 1909, 263.

derung des Schemas wider, dem einheimischen Klerus auch Zugang zu den kirchlichen Führungsstellen zu gewähren. Drei Konzilsväter äußern ausdrücklich Kritik. Zanolì von Hupeh bringt speziell die chinesische Erfahrung zur Sprache: durch einen solchen Passus würden speziell beim chinesischen Klerus unerfüllbare Erwartungen und Aufsässigkeit erzeugt. Eine ähnliche Wirkung habe bereits „Neminem profecto“ gehabt: damals hätten die chinesischen Priester in drei Missionen versucht, alle europäischen Missionare zu verdrängen; und eine solche Tendenz stecke auch gegenwärtig in manchen Priestern. Man sei in China noch weit davon entfernt, daß die Chinesen die Leitung der Kirche in die Hand nehmen könnten; und manche Chinesen selbst urteilten, das Christentum würde dort ohne die Missionare kaum 40 oder 50 Jahre bestehenbleiben. Es gehe nicht darum, daß die europäischen Missionare den einheimischen Klerus auf den Status eines Hilfsklerus herabdrücken wollten. Aber die chinesische Kirche liege noch gewissermaßen in der Wiege, bedürfe des Erziehers, und der einheimische Klerus sei in derselben Lage wie das Volk, nämlich „pusillus et modicae fidei“. Die europäischen Missionare aber seien, solange die Chinesen ihre Kirche nicht selbst leiten können, ihre Lehrmeister; und die einheimischen Priester müßten unter ihrer Hut bleiben. Wenn diese natürliche Ordnung umgekehrt werde, sei es um Friede, Eintracht und vielleicht um den Glauben selbst in jenen Regionen geschehen¹¹⁰. Die Furcht, daß durch eine solche konzilsöffentliche Aussage Emanzipationsbestrebungen im chinesischen Klerus Vorschub geleistet wird, leitet auch Novella: er möchte deshalb einen solchen Passus nicht im Konzilsdekret unterbringen, sondern außerhalb des Konzils den Apostolischen Vikaren entsprechende Anregungen mit auf den Weg geben lassen¹¹¹. Grundsätzlich sehr skeptisch gegenüber dem einheimischen Klerus ist weiter Spaccapietra. Die tägliche Erfahrung zeige jedenfalls, daß es weder leicht noch von Nutzen sei, allzu viele Einheimische zu weihen. Er verweist auf betrübliche Erfahrungen mit Klerikern, die, in Europa ausgebildet, zu Hause schnell wieder „in die Laster ihrer Landsleute zurückfallen“. Es stehe außer Zweifel, daß die einheimischen Priester, sich selbst überlassen und ohne die Stütze der europäischen Missionare in der Seelsorge nichts leisten; als Minderjährige bedürften sie gewissermaßen der Obhut und Leitung, damit sie nicht vom rechten Wege abirren. Wenn von den Verfechtern des einheimischen Klerus auf das Beispiel der Urkirche verwiesen werde, dann dürfe man nicht vergessen, daß dies eine außergewöhnliche Zeit war, in der Gott durch viele Wunder die Ausbreitung des Glaubens unterstützt habe und es auch vorkam, daß die ersten Glaubensboten Neophyten gleich nach der Taufe zu Bischöfen bestimmten. Wer wolle sich herausnehmen, so etwas zu

¹¹⁰ Mansi 53, 92 B–D.

¹¹¹ Ebd. 96 C/D.

wiederholen? Er wolle damit nicht überhaupt gegen den einheimischen Klerus sprechen und auch nicht sagen, daß die Bischöfe und Apostolischen Vikare sich nicht intensiv um die Ausbildung eines solchen bemühen sollten. Nur sollten die Bischöfe nicht meinen¹¹², ihrem Amt entsprochen zu haben, wenn sie allzuleicht solchen, die aus Ehrgeiz einen höheren Status erstreben, wie dies in den Missionen nicht selten vorkomme, die Hände auflegen. Wenn Paulus sage, daß dies nicht „vorschnell“ geschehen solle, sei dies besonders für die Mission aktuell. Die europäischen Missionare könnten im Falle des Versagens zurückgerufen werden – wie aber begegne man den Skandalen einheimischer Priester?¹¹³

Zwei andere Stimmen äußern sich nicht ganz so abweisend, warnen nur allgemein vor Voreiligkeit in der Zulassung zu den Weihen, betonen, daß sehr nach Ländern zu differenzieren sei, und legen im übrigen das Hauptgewicht auf die Einrichtung von Schulen zur Ausbildung der Jugend in der christlichen Lehre, was die wichtigste Voraussetzung für das Fernziel eines voll gleichrangigen einheimischen Klerus sei. Es sind der Jesuitengeneral Beckx¹¹⁴ und Di Pietro¹¹⁵.

Übrigens wurde auch in den Zusammenkünften der chinesischen Missionsbischöfe über die Stellung des chinesischen Klerus diskutiert, der damals mit etwa 200 Priestern zahlenmäßig ebenso stark war wie die europäischen Missionare. Wenn hier auch keine Einigkeit bestand, so überwog doch die Tendenz, ihn eher niederzuhalten: man beschloß, die Propaganda zu bitten, in ihrer Korrespondenz mit chinesischen Priestern „zurückhaltend in Ehrentiteln zu sein, und sie als Schüler und Söhne, nicht als Gleichgestellte und Brüder zu behandeln“¹¹⁶.

Diese Haltung blieb bis weit ins 20. Jahrhundert hinein die ganz überwiegende und vorherrschende unter den Missionaren. Bis zu den ersten Anfängen eines einheimischen Episkopates sollte noch über ein halbes Jahrhundert verstreichen. Sieht man von den unierten „Thomas-Christen“ in Südindien ab, die seit 1896 einheimische Bischöfe erhielten, so blieb es Pius XI. vorbehalten, seit 1923 in Indien und 1926 in China mit dem einheimischen Episkopat zu beginnen.

3. Andere Fragepunkte

Bestimmte sehr wenig realistische Einschärfungen der Ordensdisziplin stießen ebenfalls auf Kritik. So die Warnung vor Einzelposten, die, wie zwei Apostolische Vikare aus dem Balkan und einer aus China ausführen, an den seelsorglichen Notsituationen vorbeigehe. Kraljevic von Herzegovina und Pooten von Antivari-Skutari halten diese Bestimmung für undurchführbar, da bei ihnen die allermeisten Pfarreien von Franziskanern versehen werden und weder die verfügbare Zahl so groß ist, daß

¹¹² „ne arbitrentur“ wohl zu lesen statt „se arbitrentur“ im Text.

¹¹³ Ebd. 146 f. ¹¹⁴ Ebd. 141 D. ¹¹⁵ Ebd. 151 B. ¹¹⁶ *Wei Tsing-sing* 517.

man überall mehrere hinschicken kann, noch auch die Geldmittel der Gläubigen für den Unterhalt von mehr als einem reichen¹¹⁷. Zanolì von Hupeh wendet ein, die meisten Missionare in China müßten das ganze Jahr hindurch umherreisen, um ihre verstreut wohnenden Christen zu besuchen; sie wohnen auch zwei, drei oder mehr Tagereisen von dem nächsten Mitbruder entfernt. Sie zu zwingen, zusammenzuziehen, sei gleichbedeutend damit, daß man soundsoviel christliche Gemeinden des priesterlichen Beistands beraube. Außerdem sei dies kostspieliger: meist geben die Christen ihre Gaben in der Hoffnung auf Beistand in der letzten Stunde; diese Hoffnung aber entschwinde, wenn der Missionar weit weg wohnt¹¹⁸.

Noch unrealistischer wird die Durchführung strenger Klausurbestimmungen in den Missionsstationen, in denen die Leute in allen möglichen Anliegen zum Missionar ins meist sehr kleine Haus kommen, erachtet, so von Sillani von Colombo (Ceylon)¹¹⁹, Zanolì von Hupeh¹²⁰, Novella¹²¹, Generalabt Cesari¹²² und Caixal y Estradé¹²³.

Es werden auch einige neue Themen angesprochen. Elder von Nathez (USA) wünscht eine rationalere Verteilung der für die Missionen bestimmten Gelder. Dazu bedürfe es einer internationalen und nicht auf spezielle Missionsfelder spezialisierten Gesellschaft, und zwar unter Leitung von Laien: letzteres einmal wegen der notwendigen Aktivierung der Laien für die Belange der Kirche, dann weil sich hier die notwendige Kompetenz in der Finanzverwaltung finde, schließlich um dem üblen Eindruck vorzubeugen, der Klerus sei hinter dem Geld her. Diese Gesellschaft solle vor allem den ärmeren und sonst vernachlässigten Missionaren Hilfestellung leisten; sonst hänge alles an den besseren oder schlechteren Beziehungen¹²⁴. Spezielle Probleme der orientalischen Kirchen werden von dem koptischen Bischof Bsciai sowie den armenischen Bischöfen vorgebracht. Bsciai wünscht ein Monitum gegen die Latinisierungstendenzen mancher Missionare im Nahen Osten¹²⁵. Eine ähnliche Klage bringen auch die armenischen Bischöfe vor: in manchen Schulen lateinischer Missionare würden die Kinder der östlichen Spiritualität entfremdet, lernen die westliche Sprache und Kultur und den Katechismus ebenfalls in dieser Sprache und nicht in der eigenen. Es müsse bestimmt werden, daß in diesen Schulen die Muttersprache und der Religionsunterricht in der Muttersprache gepflegt werden¹²⁶. Auch halten die Bischöfe es für unbedingt notwendig, das Verhältnis zwischen Apostolischen Delegaten und östlichen Patriarchen zu behandeln¹²⁷.

¹¹⁷ Mansi 53, 85 D und 86. ¹¹⁸ Ebd. 93 D–94 A. ¹¹⁹ Ebd. 90.

¹²⁰ Ebd. 94 A–C. ¹²¹ Ebd. 97 A–C. ¹²² Ebd. 101 D.

¹²³ Ebd. 134 f. ¹²⁴ Ebd. 64 f. ¹²⁵ Ebd. 81 C.

¹²⁶ Ebd. 114 B/C, 116 A/B. – Ähnliche bzw. noch schärfere Klagen speziell gegen die im Libanon wirkenden Jesuiten finden sich im Postulat des Erzbischofs Aun v. Beirut vom 12. 3. 1870 (ebd. 543–547).

¹²⁷ Ebd. 117 A–C.

Die Frage des Verhältnisses der Missionare zur Politik kommt zur Sprache bei Faurie von Kweitschou. Ausdrücklich unter Berufung auf die Propaganda-Instruktion von 1659¹²⁸ möchte er den Missionaren verbieten: 1. jegliche Einmischung in die Politik, selbst bei sicherer Hoffnung, dadurch der Ausbreitung des Glaubens zu dienen; 2. jegliche Form von Handel und Besitz von Immobilien; 3. keine Anwendung von Gewalt zur Disziplinierung der Gläubigen oder Bekehrung von Ungläubigen¹²⁹. Auch wünscht er eine ausdrücklichere Einschärfung des Ritenverbotes¹³⁰. Man muß wohl hier sagen: gutgemeinte Ratschläge, in ihrem Anliegen auch durchaus aktuell, aber doch ohne Übersetzung in den Kontext von 1870 die Probleme des 17. und nicht des 19. Jahrhunderts ansprechend! Denn was hieß „Einmischung in die Politik“ im Zeichen der europäischen Kolonialherrschaft, der Konsulargerichtsbarkeit und speziell des französischen Missionsprotektorates in China, anders als in der Zeit, da die Jesuiten in Japan am Hofe der Daimyos oder eines Toyotomi Hideyoshi oder in China am Hofe der Ming- und Mandschu-Kaiser versuchten, ihren Einfluß für die Mission geltend zu machen? Welche Formen von „Gewalt“ wurden in den Missionen des 19. Jahrhunderts ausgeübt? Die aktuellen Probleme des 19. Jahrhunderts werden hier nicht mit Namen genannt, insbesondere das französische Protektorat in China, mit dem Faurie doch zu tun hatte. Aber gerade in dieser Beziehung forderte die Versammlung der chinesischen Apostolischen Vikare, deren Sekretär Faurie war, von der französischen Regierung noch weitergehende Rechte¹³¹.

Andere Vorschläge betrafen die Klärung der leidigen Padroadofrage¹³², die Einführung eines eigenen Missionarseides am Petrusgrab zu Rom¹³³, eine größere Wachsamkeit gegen das Drängen unsteter Subjekte in die Mission¹³⁴, schließlich (so mehrfach) eine ausdrückliche Erwähnung des Päpstlichen Werkes der Glaubensverbreitung¹³⁵.

Insgesamt kommt man nicht um die Feststellung herum, daß das Missionsdekret die aktuellen Missionsprobleme des 19. Jahrhunderts verhältnismäßig wenig berührt. Weitgehend gibt es die traditionellen Mahnungen der Propaganda seit ihrer Gründungszeit wieder, auch mit

¹²⁸ Sie ist abgedruckt zuletzt in: *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide memoria rerum*, hsg. v.J. Metzler, Bd III/2 (Freiburg 1976), 696–704; die einschlägigen Passagen über Politik ebd. 702.

¹²⁹ Mansi 53, 143 D.

¹³⁰ Ebd. 144 B.

¹³¹ *Wei Tsing-sing* 511–514, 518 f.

¹³² Sillani v. Colombo (Mansi 53, 89).

¹³³ Manetti, Apostolischer Administrator v. Subiaco (ebd. 111–113).

¹³⁴ Spaccapietra (ebd. 147 f.).

¹³⁵ Eine solche Empfehlung wird auch in einem Postulat von 110 Konzilsvätern aus dem ganzen Bereich der Propaganda gefordert (ebd. 461 f.).

ihren durchaus positiven und (aus heutiger Sicht) „progressiven“ Aspekten wie der Forderung nach dem einheimischen Episkopat. Bestimmte neue Chancen für die Mission, die sich im 19. Jahrhundert auftun, werden im Dekret gesehen und berührt, insbesondere das Engagement des katholischen Volkes für die Mission in den Missionswerken. Es muß jedoch auffallen, daß ein so wesentliches Novum wie die Präsenz der Missionsschwestern, die jetzt den Missionen durch ihren caritativen Einsatz das Gepräge gab, nachdem bis zum 18. Jahrhundert Mission praktisch ausschließlich „Männersache“ gewesen war, weder im Dekret noch in den Stellungnahmen der Konzilsväter irgendwie Erwähnung findet. Gleichfalls hat man hier wie dort den Eindruck, als seien es nur die alten Orden und die Pariser Missionare, die in den Missionen wirken. Die vielen neuen, speziell den Missionen gewidmeten Genossenschaften, die bis dahin schon entstanden oder im Entstehen begriffen waren, finden praktisch kaum Beachtung. Erst recht wird das Problem des Verhältnisses zu den Schutzmächten nicht angegangen, obgleich Valerga im Blick auf den Orient hier einige sehr kritische Bemerkungen gemacht hatte.

Von gewisser Bedeutung ist dagegen die „inner-ultramontane“ Diskussion über das Verhältnis der Orden zu den Apostolischen Vikaren wegen ihrer ekklesiologischen Relevanz. Was letzten Endes dabei zur Debatte stand, betraf die Funktion des Papsttums und des päpstlichen Primates. Es ging um jene Frage, die auch im Bettelordensstreit des 13. Jahrhunderts diskutiert wurde und jetzt, wenn auch in zeitbedingter ultramontaner Perspektive, von neuem aufbrach: ob der päpstliche Primat bloß als Garantie und letzte Aufgipfelung von hierarchischer Ordnung und einer absoluten Einheitlichkeit zu verstehen sei, oder nicht auch wesentlich als Ermöglichung charismatischer Vielheit, Freiheit und Beweglichkeit über ortskirchliche Verengungen und Abhängigkeiten hinaus. Es ist dies eine Frage, die wohl nach wie vor von aktueller Brisanz ist, nicht zuletzt angesichts der heutigen weitgehenden Beschneidung der Autonomie der Orden, wie sie damals einen Ultramontanen wie Caixal y Estradé zu hellem Zorn gereizt hätte!