

GRÜNDER, HORST, *Welteroberung und Christentum*. Ein Handbuch zur Geschichte der Neuzeit. Gütersloh: Mohn 1992. 751 S. (davon 597 S. Text).

Der Verf., bisher durch Werke über die deutschen Kolonien und die Rolle der christlichen Mission in ihnen hervorgetreten, bietet hier eine ausführliche Gesamtdarstellung der Rolle und Funktion der christlichen (katholischen und protestantischen) Missionen innerhalb des westlichen Expansionismus der Neuzeit. Es geht ihm dabei einerseits um den engen Zusammenhang von Mission und Kolonialismus (in seinem weitesten Sinn verstanden), andererseits um die durchaus aktive und eigenständige Rolle von Mission und missionarischen Motiven innerhalb dieses Gesamtprozesses, die zumal in einer ökonomischen Imperialismus-Theorie, die nur wirtschaftlichen Motiven Realität zuerkannte, vernachlässigt worden ist. Dies betrifft einmal den Prozeß der inneren Transformation (oder Zerstörung) der indigenen Kulturen, der nur durch die Mission in dieser Tiefe geschehen konnte; es betrifft aber auch die Motivationen, schon für die Entdeckungen und Erforschungen, gerade auch von solchen Völkern, die keinen wirtschaftlichen Anreiz boten, aber auch oft genug für die politische Beherrschung. Ist dies für die frühe Neuzeit einigermaßen bekannt, so gilt es aber auch in nicht geringem Maße für das 19. Jahrhundert. Der Missionar rief durch die Konflikte, die er notwendig in den indigenen Gesellschaften provozierte, den Konsul herbei und forcierte dabei oft genug den Prozeß der Übernahme direkter politischer Herrschaft, bei dem die politischen Zentralen oft zunächst eher zögernd reagierten.

In 17 Kapiteln mit griffigen und immer auch provozierenden Überschriften werden dabei jeweils bestimmte regionale Fallbeispiele dargestellt. Entsprechen die beiden übergeordneten Hauptteile (Teil 1 „Kolonialer Staat und Christianisierung“ und Teil 2 „Nationalismus, Imperialismus und Mission“) im großen und ganzen der frühen Neuzeit einerseits, dem 19. und der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts andererseits, so greifen doch die regional thematisierten Kapitel über diese Epochengrenze hinaus. So umgreift das Kapitel VII über Japan (Der „zerstörte Gott“ – Japans „Christliches Jahrhundert“) und IX über Indien („Sie sagen Gott und meinen Kattun“ – Kaste und Christentum in Indien) auch das 19./20. Jh., während man über Alexander de Rhodes und den Beginn der Mission in Vietnam sowie über die Missionierung der Philippinen und die frühen Entdeckungs- und Missionsfahrten der Spanier im pazifischen Raum im Rahmen des zweiten Hauptteils erfährt. Dabei stützt sich der Autor auf eine sehr breite Benutzung der Literatur, für die deutsche Kolonialgeschichte auch auf eigenes Quellenstudium. – Innerhalb der spanischen Conquista wird außer dem immer wieder behandelten Patronat der weniger bekannte, aber zweifellos ebenfalls wichtige Gesichtspunkt der Mission als „Fronteinrichtung“ zur Ausweitung und Erschließung des Territoriums hervorgehoben (98–111). Dies gilt nicht zuletzt auch für den „Jesuitenstaat“, der im 4. Kapitel (Ein verlorenes Paradies? – Der „Jesuitenstaat“ in Paraguay) im Zusammenhang mit dem von Montesinos und Las Casas ausgehenden „humanitären Protest“ der Missionare gegen die Unterdrückung und Versklavung der Indianer dargestellt wird. Handelt es sich hier um eine Mischung aus traditionellen indianischen Strukturen und europäischen Sozialmustern (139) und ist auch im religiös-kulturellen Bereich Anknüpfung an einheimische Vorstellungen und Verhaltensnormen festzustellen (145 f.), so steht andererseits politisch-strategisch die „Conquista espiritual“ der Jesuiten in engem Zusammenhang mit der Sicherung des Gebietes (134 f.) und bildet der Jesuitenstaat, zumal mit seiner zunächst gegen die portugiesische Expansion der „Bandeirantes“ ausgerüsteten Armee, einen „Stützpfiler des kolonialen Systems“ (150).

Weitere Kapitel befassen sich mit der französischen Mission in „Neufrankreich“ („Pelze und Seelen“) und mit dem Verhältnis der Puritaner zu den Indianern („A City upon a Hill“), in dem Mission im ganzen gesehen keinen Platz hatte, abgesehen von den „heiligen Experimenten“ von John Eliot und William Penn, die manche Parallelen zu den Jesuitenreduktionen aufweisen (196–209). – Ganz andere Rahmenbedingungen bestanden natürlich in den asiatischen Hochkulturen. In Japan, zunächst dem hoffnungsvollsten Missionsland, wo sich auch durch den Jesuitenvisitor Valignano Grundsätze einer weitgehenden äußeren Anpassung durchsetzten, zeigte sich jedoch



letztendlich, daß Japan westliches technisches Know-how, aber ohne die westliche Kultur und ihre religiöse Grundlage, wollte (250–257). Hier wie ebenso für China betont der Autor als entscheidenden Grund der Ablehnung den Aspekt der politischen Bedrohung (275), d. h. eigentlich der Gefährdung und Auflösung der religiös-politischen Einheit, auf welcher Staat und gesellschaftliche Ordnung beruhen. „Solange die traditionellen religiös-kulturellen Strukturen intakt und das eigene Selbstverständnis nicht in Frage gestellt waren, besaß die Dogmatik des Christentums in Asien so gut wie keine Chance“ (ebd.). Nur in Zeiten politisch-sozialer Umbrüche und kulturell-geistiger Krisen (wie in Japan vor der Einigung unter dem Tokugawa-Shogunat und im China der späten Ming-Zeit) ließen sich partielle Erfolge erzielen. Auf religiös-philosophischer Ebene, so die These des Verf.s, beruhten die Kontakte letzten Endes auf einem Mißverständnis. – Entsprechend lautet auch die Überschrift des Kapitels über die Jesuitenmission in China (258–274) „Das große Mißverständnis“. Hier folgt der Autor der Sicht Gernets, wonach der Versuch der Jesuiten von Ricci an, bei der chinesischen klassischen Überlieferung anzuknüpfen, letzten Endes eine Illusion war und die Tiefe des kulturellen Grabens verkannte; vor allem die Transzendenz Gottes und die Gleichheit aller Menschen vor Gott erwiesen sich als für chinesisches Denken unvollziehbare Vorstellungen (269).

Im zweiten Hauptteil befassen sich einzelne Kapitel mit dem Nahen Osten, mit Vietnam („Gesta Dei per Francos“) und China („Opium und Missionare“). Der Schwerpunkt der Darstellung liegt jedoch bei den Missionsregionen, die bisher kaum berührt waren, die jetzt nicht zuletzt durch die Mission den tiefgreifendsten Umbruch erfahren und die dem Verf. auch als sein Spezialgebiet stärker vertraut sind. Dies ist einerseits der pazifische Raum („Das wiedergefundene Paradies – Die missionarisch-koloniale Erschließung Ozeaniens“), anderseits Schwarzafrika (Kap. XV–XVII). Eine verhältnismäßig eingehende Darstellung finden die der Kolonisierung vorausgehenden und sehr interessanten theokratisch-puritanischen Monarchien auf Tahiti, Hawaii und Tonga (438–463). Ein interessantes Fallbeispiel eines Konfliktes zwischen missionarischem und säkularem Kolonisationsmodell bildet der „Kulturkampf“ im deutschen Samoa von 1906, den der Autor bereits 1987 im „Archiv für Kulturgeschichte“ dargestellt hat (471–476): vertrat hier der deutsche Gouverneur Solf mit seiner konfessionsneutralen Regierungsschule ein „konservativ-paternalistisches“ Modell, welches stärker säkular orientiert war und die einheimische Kultur möglichst zu schonen suchte, so ging die Mission viel stärker von der Inferiorität der eingeborenen Kultur und der Notwendigkeit einer integralen Ersetzung durch abendländisch-christliche Prinzipien aus (474 f.). – Die Afrika-Mission des 19. Jh.s hängt, wie bekannt, sowohl auf protestantischer wie auf katholischer Seite in ihren Wurzeln und Beweggründen engstens mit der Anti-Sklaverei-Bewegung zusammen, die seit etwa 1780 zuerst in England, am frühesten durch Mennoniten und Quäker vorangetrieben, an Boden gewann. Der Verf. unterstreicht, daß diese Bewegung und ihr Erfolg in den Abolition Bills von 1807 und 1833 nicht in erster Linie auf wirtschaftliche, sondern wesentlich auf ideell-religiöse Motive, freilich verquickt mit freihändlerischen Konzeptionen, zurückzuführen ist (513–515). Die Anti-Sklaverei-Bewegung ist anderseits engstens gepaart mit einem fortschrittsoptimistischen kulturellen Europäismus und lieferte ihrerseits den ideologischen Impuls für einen neuen Kolonialismus (516–518).

Die Gesamtrolle der Mission innerhalb der Kolonisierung speziell in Schwarzafrika erweist sich als dialektisch und nicht auf einen Nenner zu bringen (zusammenfassend 568–582). Die Mission hat dem Kolonisationsprozeß in vielfacher Weise die Wege bereitet, anderseits meist erst nach der politischen Kolonisierung größere Erfolge zu erzielen vermocht. Sie steht historisch in engstem Zusammenhang mit ihm und wurde von den kolonisierten Völkern mit ihm als Einheit erfahren. Sie übte aber hier eine spezielle Funktion aus, die sie nicht selten auch in Konflikt mit der konkreten kolonialen Wirklichkeit oder einem mehr merkantil oder machtpolitisch orientierten Kolonialismus brachte. Dieser Gegensatz bestand vor allem darin, daß die Mission, von der Einheit von Christentum und abendländischer Kultur ebenso wie von der Inferiorität und „Kindheit“ der Eingeborenen selbstverständlich überzeugt, einen tieferen und radikaleren Umbruch bezweckte und bewirkte, im Gegensatz etwa zu einem konservativ-



politischen Modell des „indirect rule“, das überkommene indigene soziale und Macht-Strukturen, aber auch inhumane Einrichtungen (wie Sklaverei, Witwenverbrennung etc.) möglichst um der Konfliktvermeidung willen schonte. Hinzu kam, daß der „Europäismus“ der Mission sich ja nicht am industriellen liberalen Europa ausrichtete, sondern – am deutlichsten in den geschützten theokratischen Experimenten im Pazifik und in den allenthalben anzutreffenden christlichen Dörfern – die Übersee als Versuch der Korrektur europäischer Fehlentwicklung verstand. Gerade dadurch aber setzten die Missionen, vor allem durch das Medium ihrer Schulen, langfristig einen tiefgreifenden Umbruchsprozeß in Gang, der weit über ihre ursprüngliche Intention hinausging. Diese durch die Mission letzten Endes initiierte „christliche Revolution“ (die gewöhnlich bei sozial unteren Schichten und der Jugend einsetzte) bestand in der Auflösung geschlossener archaischer Strukturen, der Freisetzung des Individuums gegenüber Sippe und Stamm und gegenüber der Vorherrschaft der Alten und damit letzten Endes einem Prozeß des tiefgreifenden sozialen Wandels, der Individualisierung und Modernisierung. Gerade dieses Moment wirkte sich nicht zuletzt auch im Kampf gegen die europäische Kolonialherrschaft aus. „Gegen den ausgesprochenen Willen vieler Missionare und Missionsleitungen sind die Missionsschulen letztlich zu Katalysatoren nationaler Unabhängigkeit geworden“ (586).

Der Autor betont selbst in der Einleitung, daß er nicht den Anspruch erhebt, eine vollständige neuzeitliche Missionsgeschichte zu schreiben: deshalb bleibe z. B. das „untypische“ Beispiel einer Mission ohne kolonialen Kontext wie in Korea außerhalb der Betrachtung (20f.). Diese selbstgesetzte Grenze ist sicher im Blick zu behalten, um an dieses sehr wichtige, lesenswerte und reichhaltige Handbuch nicht Erwartungen heranzutragen, die fehl am Platz sind. Es handelt sich um eine Geschichte der christlichen Mission *im Kontext* der neuzeitlichen europäischen Expansion. Dennoch bleiben zwei kritische Fragen. Die eine ist historischer Natur, die andere bezieht sich auf die angewandten Wertungsmaßstäbe. – Die historische betrifft die Bedeutung und Gewichtung „kolonial-kritischer“ missionarischer Impulse, ob diese sich partiell gegen bestimmte Seiten und Mißbräuche des konkreten Kolonialismus oder radikaler gegen das System selbst richteten. Diese kritischen Impulse bleiben zumeist keineswegs unerwähnt; es fragt sich jedoch, ob ihre Gewichtung immer ihrem wirklichen historischen Stellenwert entspricht. Dies betrifft z. B. die Jesuitenreduktionen in Südamerika, deren Gesamtdarstellung übrigens durchaus als ausgewogen und objektiv bezeichnet werden muß. Wenn diese aber vor allem unter dem Gesamtvorzeichen des „effektiveren Typ(s) des Kolonialismus“ (135) gesehen werden – was sie sicher in gewisser Hinsicht auch waren, wenigstens von den Interessen Madrids aus gesehen, nicht jedoch von denen der Encomenderos aus – dann wird m. E. einiges übersehen. Dazu gehört die Tatsache, daß schon bei dem Beginn 1609 das Konzept der Jesuiten nicht einfach identisch war mit dem des Gouverneurs Hernandarias; dazu gehört weiter die prinzipielle Herausnahme der Indianer aus dem System der Encomienda (im Unterschied zu den Franziskaner-Reduktionen), die strikte schon räumliche Trennung von den Spaniern, die bewußte Pflege der einheimischen Sprachen, schließlich die ständigen Konflikte mit der Siedler-Gesellschaft. All das sind Momente, die nicht zulassen, die SJ-Reduktionen, so sehr sie innerhalb des kolonialen Rahmens verstanden werden müssen, nur als effizientere Form des Kolonialismus zu verstehen. Hier hatte die Mission ihre Eigendynamik und ihr Eigeninteresse. – Was die Jesuitenmission in China betrifft, so fragt sich, ob die nur 16 Seiten, die ihr gewidmet sind (258–274), ihrer Bedeutung entsprechen. Der Wert von Gernet, auf den sich der Autor hier vor allem stützt, besteht zweifellos in der Sicht der Jesuiten aus chinesischen nichtchristlichen Quellen. Aber hier dürfte auch seine Grenze liegen. Zutreffend ist, daß die Tolerierung des Ahnenkults durch die Jesuiten nur als begrenzt und vorläufig, für eine Übergangsperiode verstanden wurde (270). Dennoch dürfte die Behandlung des Ritenstreits auf nur anderthalb Seiten (270–272) der damaligen Relevanz nicht ganz angemessen sein. – Innerkirchliche Entwicklungen und Faktoren, die durchaus von einschneidender Bedeutung für das Formalobjekt des Autors sind, werden nicht oder nur en passant erwähnt. So erfährt man über die Propaganda-Kongregation und ihr neues „anti-kolonialistisches“ Missionskonzept nur kurz im Kontext der Anfänge der Vietnam-Mission mit Alexander de Rhodes und den er-



sten Apostolischen Vikaren (369–371), wobei dann gleich ausgeführt wird, daß letztere sehr schnell in den Sog französischer Interessen gerieten, ja z. T. bewußt darauf setzten (371f.). Ist letzteres nicht zu leugnen, so doch andererseits auch nicht die langfristige Auswirkung dieses Missionskonzepts und seine Bedeutung speziell für die Ausbildung eines einheimischen Klerus. Überhaupt keine Erwähnung finden die Impulse Roms im 20. Jahrhundert seit Benedikt XV. und der Missionszyklika „Maximum illud“ 1919, die für die katholische Missionsgeschichte dieses Jahrhunderts von einschneidender Bedeutung waren, so sehr der hier geforderte Mentalitätswandel vor Ort sehr unterschiedlich schnell vor sich ging. Auch eine Gestalt wie der China-Missionar Vinzenz Lebbe kommt nirgends vor. – Eine Einzelkorrektur: Der Daimyo Omura Sumitada, der 1563 als erster japanischer Kleinfürst (durch merkantile Interessen bewegt) Christ wurde, hat sich nicht, wie der Autor (219) schreibt, gegen Ende seines Lebens zu einem Verfolger der Christen gewandelt (vgl. dagegen richtig 239); er ist hier offensichtlich mit seinem Sohn und Erben verwechselt.

Die andere kritische Frage bezieht sich auf die Wertungsmaßstäbe. Der Autor macht allenthalben keinen Hehl daraus, daß für ihn letzten Endes der Missions- und Absolutheitsanspruch des Christentums auf „Kulturimperialismus“ hinausläuft. Dabei ist ihm die realistische historische Erkenntnis zuzugestehen, daß eine „Inkulturation“ des Christentums in eine fremde Kultur, verstanden als mehr oder weniger reibungslose und bruchlose Einfügung ohne schwerste Konflikte und unter Schonung vorhandener Institutionen, letztlich ein unmögliches Unterfangen darstellt (vgl. 492, bezogen auf einen Versuch Neuendettelsauer Missionare in Neuguinea: „ein nicht nur in der Praxis, sondern angesichts der ‚revolutionierenden‘ Momente des Christentums auch langfristig nicht realisierbares Unterfangen“). Notwendig bewirkt Christianisierung einen tiefreichenden und konfliktreichen Bruch und Umbruch, auch im ganzen Bereich des gesellschaftlichen Gefüges, und von da aus, auch in der europäischen Missionsgeschichte, eine „Zerstörung“ vor-christlicher Kultur, so sehr es andererseits immer auch Momente der Kontinuität gibt. Die Frage ist nur die der Wertung. Und hier fragt man, wieso es andererseits nicht ebenfalls kultureller Imperialismus und Aufoktroierung rein westlich-europäischer Werte und Normen ist, wenn z. B. die Rede ist von „Ideen, die China vom Westen tatsächlich gebraucht hätte: individuelle Freiheit, Rechtsgleichheit, politische Demokratie“ (410). Hier wie auch im Schlußfazit (das als Analyse scharfsichtig und meisterhaft ist) hat man den Eindruck, daß der Wertmaßstab doch irgendwie ein einliniges, spezifisch europäisches Fortschrittsdenken ist, welches „Modernität“ im Sinne von Säkularisierung und Liberalisierung als unbedingten und für alle Völker gültigen Wert betrachtet. Es ist im Grunde dann nichts anderes als der liberale Europäismus im Gegensatz zum kirchlich-religiösen.

KL. SCHATZ S. J.

VANDERVELDT, PETRUS T. S. J., *Franz Neumayr SJ (1697–1765). Leben und Werk eines spätklassischen geistlichen Autors. Mit einer vollständigen Bibliographie seiner Schriften (Geistliche Literatur der Barockzeit, Sonderbd. 2).* Amsterdam & Maarsen: APA-Holland University Press 1992. 429 S.

In seiner Dissertation, mit der er an der Katholischen Universität Nimwegen promovierte, untersucht V. Leben, Wirken und Schaffen des bayerischen Jesuiten Franz Neumayr und „seine Bedeutung für die geistig-kulturellen Verhältnisse der deutschen katholischen Territorien“ (3). Den übergreifenden Aspekt bildet dabei die Rhetorik des Dramatikers, Kontroverspredigers und religiösen Schriftstellers, dessen Leben im 1. Kap. detailliert beschrieben wird. Neumayr wurde 1697 in München geboren und besuchte dort das Jesuitengymnasium. In Landsberg trat er 1712 in die Gesellschaft Jesu ein. Nach Abschluß seiner philosophischen und theologischen Studien unterrichtete er zunächst Rhetorik in Brig und Solothurn und wirkte dann als Volksmissionar im Erzstift Salzburg. Als Rhetorikprofessor kam er 1731 an das Jesuitenkolleg in München, wo er seine ersten religiösen Dramen verfaßte und inszenierte. Fünf Jahre später ging Neumayr als Missionar nach Haidhausen und danach als Hofprediger nach Hall in Tirol. Von dort kehrte er 1738 wieder nach München zurück, wo er bis 1750 als Präses die lateinische Marianische Kongregation betreute. Danach leitete er als Regens die