STUDIEN ZUR CHRISTLICHEN
RELIGIONS- UND KULTURGESCHICHTE

26

ESTHER SCHMID HEER
NIKOLAUS KLEIN
PAUL OBERHOLZER (HG.)

TRANSFER, BEGEGNUNG, SKANDALON?

Neue Perspektiven auf die Jesuitenmissionen in Spanisch-Amerika

SCHWABE VERLAG | KOHLHAMMER

Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte

Herausgegeben von
Mariano Delgado und Volker Leppin
Band 26

Esther Schmid Heer, Nikolaus Klein,
Paul Oberholzer (Hg.)

Transfer, Begegnung, Skandalon?

Neue Perspektiven auf die Jesuitenmissionen in Spanisch-Amerika

Schwabe Verlag | Kohlhammer

Gedruckt mit Unterstützung von:

Hochschulrat Freiburg Schweiz
Familienstiftung Martin Schmid SJ, Baar
Stiftung Jesuiten weltweit, Zürich
Schweizer Provinz der Jesuiten

MIX
Papier aus verantwortungsvollen Quellen
FSC® C083411

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.dnb.de abrufbar.

© 2019 Schwabe Verlag, Schwabe Verlagsgruppe AG, Basel, Schweiz / W. Kohlhammer Verlag GmbH, Stuttgart, Deutschland
Dieses Werk ist urheberrechtlich geschützt. Das Werk einschließlich seiner Teile darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in keiner Form reproduziert oder elektronisch verarbeitet, vervielfältigt, zugänglich gemacht oder verbreitet werden.
Abbildung Umschlag: Florian Paucke SJ, Zwettler Codex 420, Flusspassagen in *Paraquaria*, um 1770, © Stift Zwettl
Umschlaggestaltung: icona basel gmbh, Basel
Satz: 3w+p, Rimpar
Druck: CPI books GmbH, Leck
Printed in Germany
ISBN Printausgabe 978-3-7965-3818-6 (Schwabe)
ISBN Printausgabe 978-3-17-035494-4 (Kohlhammer)
ISBN eBook (PDF) 978-3-7965-3949-7 (Schwabe)
Das eBook ist seitenidentisch mit der gedruckten Ausgabe und erlaubt Volltextsuche. Zudem sind Inhaltsverzeichnis und Überschriften verlinkt.

rights@schwabe.ch
www.schwabeverlag.ch

Inhalt

Vorwort 7

Nikolaus Klein: Einleitung 9

I Einführung und Kontext 17

Johannes Meier: Religions- und kirchenpolitische Umbrüche. Zur Vorgeschichte der Aufhebung der Jesuitenmissionen in Amerika aus brasilianischer Perspektive 19

Mariano Delgado: Überlegungen zur Singularität der Jesuitenreduktionen 31

Fabian Fechner: Eine neue Bildpolitik im Zeichen der Krise. Visuelle Argumente in den Debatten um die Aufhebung des Jesuitenordens im spanischen Imperium 61

Michael Sievernich: Übersetzung des Christentums in den Jesuiten-Reduktionen 99

II Wissen und Wissenstransfer 125

Javier Francisco: «Para convertir a los infieles». Asymmetries in the Global Circulation of Jesuit Personnel 127

Irina Pawlowsky: Von *barbarischen* Ländern, wilden Flüssen und weißen Flecken. Die Karte des Río Marañón von Franz Xaver Veigl 147

Renate Dürr: «The Shepherd's Boy in the Fable» – zum Umgang mit dem *gefährlichen Wissen* der Jesuiten in der Aufklärung 171

Christoph Nebgen: Jesuitische Ex-Missionare und ihr Verhältnis zur aufgeklärten Öffentlichkeit im deutschsprachigen Raum 195

III Rezeption und Weiterentwicklung 215

Corinna Gramatke: Ergebnisse nach dem *material turn*. Zur Neubewertung der künstlerischen Produktion in den Guaraní-Reduktionen, am Beispiel der Jesuiten der Deutschen Assistenz 217

Eckart Kühne: Die Missionen von Chiquitos und Mojos nach der Ausweisung der Jesuiten: Transformation und Tradierung 245

Sieglinde Falkinger: «Amen Jesus Maria José». Jesuitische Sermone in der Überlieferung der Chiquitanos 283

Severin Parzinger: «La música del cielo»: Die ritualisierte Musik der Chiquitanos in der Gegenwart, am Beispiel der aktuellen Praxis in San Miguel de Velasco, Bolivien 317

IV Tradierungen und Neubildung im 19., 20. und 21. Jahrhundert 351

Guillermo Wilde: Las misiones. Continuidades y discontinuidades después de la expulsión 353

Ignacio Telesca: Das paraguayische Nationalbewusstsein und die Jesuitenreduktionen 369

Maximiliano von Thüngen: El patrimonio cultural como ventana al pasado: la reducción jesuítica de San Cosme y San Damián (Paraguay) 385

Nikolaus Klein: Die Option für die «gekreuzigten Völker». Die Jesuitenprovinz Mittelamerika im 20. Jahrhundert 409

Verzeichnis der Autorinnen und Autoren 427

Personenregister 429

Vorwort

In den frühneuzeitlichen Missionsdörfern (Reduktionen) von Spanisch-Amerika waren gemessen am ganzen Personalbestand der Gesellschaft Jesu nie viele Jesuiten eingesetzt. Trotzdem wurden diese Missionen schnell zu einem Identitätsmerkmal des Ordens, das sowohl Bewunderung als auch Kritik erfuhr. Seit dem 19. Jahrhundert wurden sie zu einem breit debattierten Gegenstand der interdisziplinären Forschung.

Die Aufhebung der Jesuitenmissionen 1767/68 stellte eine bedeutende Zäsur dar. In Erinnerung an dieses Ereignis vor 250 Jahren organisierten die Jesuitenbibliothek Zürich und das Archiv der Schweizer Provinz der Jesuiten in Zusammenarbeit mit dem Lehrstuhl für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte von Prof. Mariano Delgado, Freiburg Schweiz, am 19. und 20. Mai 2017 einen Kongress zu diesem Themenkomplex an der Universität Freiburg.

Die dreizehn Vorträge des Kongresses bilden – ausgehend von neueren kulturwissenschaftlichen Forschungsansätzen – die Grundlage des vorliegenden Bandes. Dazu kommen drei Gastbeiträge, welche weitere Aspekte des Tagungsthemas beleuchten. Allen Beiträgerinnen und Beiträgern sei an dieser Stelle herzlich gedankt für ihre Bereitschaft, die Vortragsmanuskripte für den Sammelband zu überarbeiten oder neu zu verfassen. Die Vielfalt der Artikel soll neue Perspektiven auf ein vieldiskutiertes Thema eröffnen und hoffentlich weitere Diskussionen anregen.

Wir danken Prof. Mariano Delgado und seiner Mitarbeiterin Mirjam Kromer sowie PD David Neuhold herzlich für ihre Unterstützung bei der Vorbereitung und Durchführung des Kongresses. Dr. Fabian Fechner danken wir für vielfältige Anregungen und Unterstützung. Für großzügige finanzielle Beiträge danken wir dem Rektorat, der Theologischen Fakultät und dem Stiftungsrat des Forschungsfonds der Universität Freiburg, dem Hochschulrat Freiburg sowie dem SNF, der Schweizer Provinz der Jesuiten und der Stiftung Jesuiten weltweit. Ebenso danken wir Prof. Mariano Delgado und Prof. Volker Leppin für die Aufnahme des Tagungsbandes in die von ihnen herausgegebene Reihe *Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte.*

Schließlich danken wir Frau Katharina Böhmer und Frau Lena Gfeller vom Schwabe Verlag für die kompetente Betreuung des Bandes und die erfreuliche Zusammenarbeit.

Zürich/Rom, im November 2018
Esther Schmid Heer, Nikolaus Klein SJ, Paul Oberholzer SJ

Einleitung

Nikolaus Klein

Der Vertreibung des Jesuitenordens aus Spanien und seinen überseeischen Territorien im Jahre 1767 gingen ähnliche Maßnahmen der Regierungen in den Königreichen Portugal (1759) und Frankreich (1762–1765) voraus.[1] Diese Ereignisse waren begleitet von pauschalisierenden Verurteilungen des Jesuitenordens und führten zur Verbannung und Vertreibung seiner Mitglieder: fast ein Drittel der Ordensangehörigen war unmittelbar persönlich davon betroffen.[2] Für den Jesuitenorden insgesamt bedeutete die knapp sechs Jahre nach 1767 mit dem Dekret *Dominus ac Redemptor* durch Papst Clemens XIV. (1769–1774) verfügte Aufhebung des Ordens (1773) den Verlust jeder institutionellen Basis.

Die Vertreibungen in den erwähnten Monarchien stellen markante Momente mit einer längeren Vorgeschichte dar, wobei sich die Vorgänge in Frankreich im Rückblick als einen entscheidenden Wendepunkt auf dem

1 Vgl. *Isidoro Pinedo / Javier Baptista / Miguel Batllori* (Hg.), Expulsión de la CJ de España y de sus dominios, y exilio en Italia (1767–1814), in: Diccionario histórico de la compañía de Jesús. Biográfico-temático. Bd. 2, Rom/Madrid 2001, 1347–1364; *David Anthony Brading*, The First America. The Spanish Monarchy, Creole Patriots, and the Liberal State 1492–1867, Cambridge/New York 1991, 492–513, 502 ff; *John Lynch*, The Expulsion of the Jesuits and the Late Colonial Period, in: *Virignia Garrard-Burnett / Paul Freston / Stephen C. Dove* (Hg.), The Cambridge History of Religions in Latinamerica, New York 2016, 220–230.

2 Vgl. *Jonathan Wright / Jeffrey D. Burson*, Introduction: Towards a New History of the Eighteenth-Century Jesuit Suppression in Global Context, in: *Dies.*, (Hg.), The Jesuit Suppression in Global Context. Causes, Events, and Consequences, Cambridge 2015, 1–10.

Weg zur endgültigen Aufhebung des Ordens zeigen.[3] Auch wenn Jesuiten eine Mitschuld an den Strafmaßnahmen gegen den Orden in Frankreich tragen, so erschwerte sich ihre Situation zusätzlich durch eine Verschiebung der Gewichte in der antijesuitischen Polemik. Denn in Frankreich fand sich mit den Jansenisten auf der einen Seite und den *philosophes*[4] auf der anderen Seite eine Gegnerschaft der Jesuiten, auf die der Orden kaum und mit geringem Erfolg zu reagieren vermochte. Diese Konstellation fand über Frankreich hinaus auch in anderen katholischen Staaten, unter anderem in einzelnen italienischen Fürstentümern, den Österreichischen Niederlanden und sogar in den Vereinigten Niederlanden ihren Niederschlag.

Zu diesen regionalen und transnationalen kamen noch globale Faktoren: Mit dem Spanischen Erbfolgekrieg (1701–1713), dem Österreichischen Erbfolgekrieg (1740–1748) und dem Siebenjährigen Krieg (1756–1763) kam es in Europa zu machtpolitischen Verschiebungen und dynastischen Veränderungen, die sich indirekt und direkt auch auf die zugehörigen außereuropäischen Territorien auswirkten. So hatte der *Vertrag von Madrid* (1750) zwischen der portugiesischen und der spanischen Krone direkte Auswirkungen für die Jesuitenprovinz *Paracuaria* mit ihren 30 *Reduktionen.*[5] Dieser – auch als *Grenzvertrag* bekannt – sah für die seit dem *Vertrag von Tordesillas* (1494) manchmal schwach, manchmal heftig aufflammenden Grenzstreitigkeiten zwischen Brasilien und dem hispanoamerikanischen Kolonialreich sowie für die regelmäßigen Übergriffe aus dem nahegelegenen São Paulo auf das spanische Territorium eine einvernehmliche Lösung vor. Spanien sollte jenen Teil seines Gebietes, das östlich des Flusses Uruguay liegt, an Portugal abtreten und zum Ausgleich einige portugiesische Territorien im Westen

3 Vgl. *Marc Fumaroli*, Between the Rigorist Hammer and the Deist Anvil: The Fate of the Jesuits in Eigtheenth-Century France, in: *John W. O'Malley u. a.* (Hg.), The Jesuits II. Cultures, Sciences, and the Arts 1540–1773, Toronto/Buffalo/London 2006, 682–690.

4 *Philosophes* nannten sich Publizisten und Forscher unterschiedlicher Fachrichtungen, die sich den Idealen der Aufklärung im 18. Jahrhundert verpflichtet sahen und mit dem Projekt der *Encyclopédie* verbunden waren. Vgl. *David Garrioch,* The Party of the *Philosophes*, in: *Martin Fithpatrick* (Hg.), The Enlightenment World, London/New York 2007, 421–426, 437 ff.

5 Vgl. *Guillermo Kratz*, El tratado hispano-portugués de limites de 1750 y sus consecuencias. Estudio sobre la abolición de la compañía de Jesús, Rom 1954.

erhalten. Von dieser neuen Grenzziehung waren sieben Reduktionen östlich des Uruguay betroffen, die gemäß dem *Grenzvertrag* aufgelöst und auf die Westseite des Flusses verlegt werden sollten. In den betroffenen Dörfern kam es zu gewaltsamen Widerstandsaktionen, dem sogenannten *Guaraní-Krieg* (1753–1756), der mit einer militärischen Niederlage aufständischer Bewohner aus den Reduktionen endete. Mit dem Vertrag von El Pardo im Jahre 1761 wurden die 1750 vereinbarten Gebietsabtretungen rückgängig gemacht.

Die Ereignisse in den betroffenen Missionsdörfern wurden in Europa mit Interesse zur Kenntnis genommen und die Gewaltausbrüche mehrheitlich den Jesuiten zur Last gelegt. Egal, ob man für oder gegen die Jesuiten Position bezog, die Frage nach einer Beurteilung der *Reduktionen* war ein wichtiges Thema in der damals wieder neu aufgegriffenen Debatte über den Status des amerikanischen Kontinentes insgesamt.[6] In diese Kontroversen, die in den 1740er Jahren mit Schriften über Reformen des Kolonialsystems einsetzten,[7] brachten die *philosophes* eine neue Perspektive, indem sie den zivilisatorischen Entwicklungsstand Lateinamerikas im Vergleich zu Europa zum zentralen Thema machten und diesen dabei fast durchgehend als rückständig beurteilten. Dabei waren sich die einzelnen Kritiker über die Ursachen der Rückständigkeit nicht einig. Von einigen wurden klimatische Bedingungen, von anderen historische Ereignisse oder anthropologische Faktoren genannt, die zur Stagnation oder zu einer Regression Amerikas geführt haben sollen.

In der ersten Phase des europäischen *Amerika-Disputes* spielten Publikationen von Jesuiten keine entscheidende Rolle. Zwar hatte der Orden seit

6 Vgl. die bisher umfassendste Darstellung des europäischen Amerika-Disputes: *Antonello Gerbi*, La Disputa del nuvo mondo. Storia di una polemica: 1750–1900. Nuova edizione a cura di *Sandor Gerbi*, Neapel 1983.

7 Es handelt sich vor allem um die das Bourbonische Reformprogramm tragenden Politiker José del Campillo y Cosío (1692–1743), Bernardo Ward (gest. 1779), Sebastião José de Carvalho e Mello, der spätere Marqués de Pombal (1699–1782), und Pedro Rodríguez de Campomanes (1723–1802). Vgl. *Galaxis Borja González*, Jesuitische Berichterstattung über die Neue Welt. Zur Veröffentlichungs-, Verbreitungs- und Rezeptionsgeschichte jesuitischer Americana auf dem deutschen Buchmarkt im Zeitalter der Aufklärung, Göttingen 2011, 49 und 64.

dem Beginn des 17. Jahrhunderts mit der Drucklegung der *Litterae Annuae*[8] und im 18. Jahrhundert mit den *Lettres édifiantes et curieuses* und den *Mémoires des Trévoux* in Paris sowie dem deutschsprachigen *Der Neue Welt-Bott* eine Stimme in der europäischen Meinungsbildung über Amerika,[9] aber diese Publikationen genügten den durch die *philosophes* in Gang gebrachten Debatten über religions- und herrschaftskritische Fragestellungen nicht mehr. Erst nach der Vertreibung aus den spanischen und portugiesischen Territorien und der Aufhebung der Gesellschaft Jesu legten exilierte Jesuiten Publikationen vor, die als kreativen Beitrag zum *Amerika-Disput* verstanden werden können.[10]

Die *Amerika-Debatte* der Vertreter der Aufklärung in Paris, Edinburgh und Berlin verstand sich auch als eine Auseinandersetzung über die europäischen politischen und gesellschaftlichen Verhältnisse. Das war auch der Grund für die Heftigkeit, mit der die Kontroversen geführt wurden. Sie betrafen dabei nicht nur inhaltliche Beschreibungen über den zivilisatorischen Zustand Amerikas, sondern sie führten auch zu einer Neubewertung der bisher in den europäischen Debatten benützten Quellen über Amerika. Zu den weitreichenden Folgen des *Amerika-Disputes* gehört in diesem Zusammenhang die Tatsache, dass Cornelis de Pauws Ende der 1760er Jahre veröffentlichte, teils enthusiastisch begrüßte, teils heftig abgelehnte Deutung Amerikas als rückständigen Kontinent zu einer Neuorientierung der Wis-

8 Vgl. *Markus Friedrich*, Circulating and Compiling the *Litterae Annuae*. Towards a History oft he Jesuit System of Communication, in: Archivum Historicum Societatis Iesu 77 (2008), 3–39.

9 Damit sollte auf ein verändertes Lesepublikum reagiert werden. Die sich damals langsam bildende neue Form von Öffentlichkeit begnügte sich nicht mehr nur mit der Darstellung religiöser oder theologischer Themen, sondern wollte auch über philosophische und politische Fragen informiert werden. Vgl. *Girolamo Imbruglia*, The Jesuit Missions of Paraguay and a Cultural History of Utopia (1568–1789), Leiden/Boston 2017, 98–136.

10 Antonello Gerbi erwähnt in seiner Studie u. a. Francisco Javier Clavigero, Juan Ignacio Molina, Felipe Salvador Gilij, Juan de Velasco Petroche, José Jolis und José Manuel Peramás. Vgl. *Gerbi*, La Disputa (Anm. 6), 270–325; *Miguel Batllori*, La cultura hispano-italiana de los Jesuitas expulsos. Españoles, hispanoamericanos, filipinos, 1767–1814, Madrid 1966.

sensformen über Amerika geführt hat, indem diese zum ersten Mal explizit als Moment eines Globalisierungsprozesses verstanden wurden.[11] Damit rückte aber gleichzeitig auch das Bewusstsein europäischer Überlegenheit, das sich in De Pauws Kritik unübersehbar und teilweise in abstoßender Form artikulierte, ins Blickfeld der Debatte. Sie war seither immer wieder der Anstoß dafür, dass die im Rahmen des *Amerika-Disputes* veröffentlichten Publikationen darauf hin untersucht worden sind, wie sich das von der Aufklärung vertretene egalitäre-humanistische Programm mit dem Projekt der Globalisierung und der Kolonialisierung verknüpft hat. Dabei sind in der Forschung der letzten zwei Jahrzehnte drei Arten der Argumentation, die für den *Amerika-Disput* prägend waren, herausgearbeitet worden: Für einige *philosophes* verband sich der kosmopolitische Geist der Aufklärung problemlos mit dem Kolonialismus, während andere den Aufklärungsprozess als einen interkulturellen Dialog mit den außereuropäischen Gesellschaften verstanden, der aber durch die Kolonialisierung eher gefördert als behindert werde. Eine dritte Position forderte zwar eine kritische Aufarbeitung der bisherigen Geschichte zwischen Amerika und Europa, ohne aber die Frage nach der Kolonisierung der eroberten Gebiete zu stellen.

Dass die Jesuiten nicht nur Thema des *Amerika-Disputes* waren, sondern in dessen späteren Phase Ende des 18. Jahrhunderts auch mitbeteiligt waren, ist in der Geschichtsschreibung über den Jesuitenorden zu einem methodisch fruchtbaren Ausgangspunkt geworden.[12] Der anlässlich der 250. Wiederkehr der Aufhebung der Jesuitenmissionen in Spanisch-Amerika im Jahre 1767 in Fribourg (Schweiz) organisierte Kongress fragte auf der Basis dieser neuen Ansätze nach den Hintergründen der Vorgänge, den For-

11 Vgl. *Ottmar Ette*, Die «Berliner Debatte» um die Neue Welt. Globalisierung aus der Perspektive der europäischen Aufklärung, in: *Vicente Bernaschinsa / Tobias Kraft / Anne Kraume* (Hg.), Globalisierung in Zeiten der Aufklärung. Texte und Kontexte zur «Berliner Debatte» um die Neue Welt. (17./18. Jh.). Teil 1, Frankfurt/Bern/Bruxelles 2015, 27–55.

12 Vgl. *Rolf Decot* (Hg.), Expansion und Gefährdung. Amerikanische Mission und Europäische Krise der Jesuiten im 18. Jahrhundert, Mainz 2004; *Pierre-Antoine Fabre / Bernard Vincent* (Hg.) Missions religieuses modernes. «Notre lieu est le monde», Rom 2007; *Charlotte de Castelnau-L'Estoile / Marie-Lucie Copete* u. a. (Hg.), Missions d'évangélisation et circulation des savoirs. XVIe–XVIIIe siècle, Madrid 2011.

schungsdebatten und nach neuen Perspektiven.[13] Die hier in überarbeiteter Form veröffentlichten Beiträge des Fribourger Kongresses lassen sich in vier Themen einordnen. Im ersten Teil *Einführung und Kontext* werden zeitgeschichtliche Faktoren der Vertreibung und deren rasch einsetzende Kommentierung in Europa analysiert. So thematisiert *Johannes Meier*, wie die Veränderung wirtschaftlicher und politischer Machtverhältnisse in Europa global sich auswirkende Folgen hatte, die zu der folgenschweren Ausweisung der Jesuiten aus Spanisch-Amerika führten. *Mariano Delgado* verortet die Arbeit der Jesuiten in den Reduktionen in die zweite Phase der Christentumsgeschichte Amerikas und verweist auf deren Abhängigkeit innerhalb des spanisch-amerikanischen Kolonialsystems. *Fabian Fechner* zeigt, welche propagandistische Rollen bildliche Darstellungen in der Kontroverse um die Vertreibung gespielt haben. *Michael Sievernich* beschreibt die Missionsarbeit der Jesuiten als ein sich als global verstehendes Projekt von *Übersetzungen*, das in der Gründergeneration des Jesuitenordens verankert ist.

Der zweite Schwerpunkt beschäftigt sich mit den Formen und Voraussetzungen des *Wissens* und seiner *Vermittlung*. *Javier Francisco* beschreibt die Praktiken der Auswahl und die Motivation der Bewerber für die paraguayische Mission mithilfe eines globalen jesuitischen Kommunikationsnetzwerks. *Irina Pawlowsky* zeigt, welche kulturellen und missionstheologischen Konzepte sich in der kartographischen Darstellung der Missionsgebiete niedergeschlagen haben, während *Renate Dürr* zeigt, mit welchen kritischen methodischen Lektüre-Anweisungen die Missionsberichte der Jesuiten rezipiert wurden. Schließlich beschreibt *Christoph Nebgen* die Rolle exilierter deutschsprachiger Jesuiten im Amerika-Disput.

Der dritte Teil *Rezeption und Weiterentwicklung* handelt von religiösen, materiellen und künstlerischen Hinterlassenschaften der Jesuiten in den Reduktionen. Dabei rücken besonders zwei Zeitabschnitte in das Zentrum der Betrachtung: *Corinna Gramatke* und *Eckart Kühne* konzentrieren sich

13 Das Symposium an der Universität Fribourg vom 19.–20. Mai 2017 wurde organisiert vom Institut für neuere Kirchengeschichte der Katholisch-theologischen Fakultät der Universität Fribourg, der Jesuitenbibliothek Zürich und dem Archiv der Schweizer Provinz der Jesuiten in Zürich. Zusätzlich zu den in Fribourg vorgetragenen Referaten wurden Corinna Gramatke, Severin Parzinger und Maximiliano von Thüngen um Beiträge für den Kongressband gebeten.

auf die Zeit unmittelbar nach der Vertreibung der Jesuiten, während *Sieglinde Falkinger* und *Severin Parzinger* sich mit der aktuellen musikalischen und liturgischen Praxis in den Reduktionen beschäftigen und unterschiedliche Muster der Traditionsbewahrung und innovativer Rezeption beobachten können.

Der vierte Teil des Bandes lenkt den Blick auf *Tradierungen und Neubildungen* vom 19. bis zum 21. Jahrhundert. *Guillermo Wilde* gibt einen Überblick über Auswirkungen, welche die Vertreibung der Jesuiten auf die demographischen, ökonomischen und kulturellen Entwicklungen der Reduktionen hat, während *Ignacio Telesca* den Umgang mit der Geschichte der Reduktionen in der paraguayischen Geschichtsschreibung darstellt. *Maximiliano von Thüngen* fragt, welche Erinnerungspraxis hinter dem aktuellen Umgang mit den restaurierten Kulturgütern der Reduktionen steht. Zum Abschluss beschreibt *Nikolaus Klein*, wie die Zentralamerikanische Jesuitenprovinz im 20. Jahrhundert einen Paradigmenwechsel auch gegenüber dem von den Jesuiten in der Kolonialzeit vertretenen Konzept des Christentums vollzogen hat.

I Einführung und Kontext

Religions- und kirchenpolitische Umbrüche

Zur Vorgeschichte der Aufhebung der Jesuitenmissionen in Amerika aus brasilianischer Perspektive

Johannes Meier

In Brasilien und Spanisch-Amerika wandelte sich im 18. Jahrhundert das Verhältnis von Staat und Kirche. Die Kirche erschien den damaligen Politikern in Portugal und Spanien nicht mehr als Stütze der beiden Königreiche, sondern als Hindernis für deren Weiterentwicklung. Mit Misstrauen wurden die wirtschaftliche Stärke des kirchlichen Besitzes und der politische Einfluss des Klerus betrachtet.

Brasilien erreichte im 18. Jahrhundert seine kontinentalen Ausmaße, wodurch es Hispanoamerika gegenüber eine eigene Identität entwickeln konnte. Innerhalb eines Territoriums, das – geographisch – mehr als die Hälfte Südamerikas einnahm, behielten Vereinigungs- und Integrationstendenzen die Oberhand gegenüber konträren Strömungen, die in den anderen Teilen des Kontinents auftraten. Der Staat ergriff entschlossen die Initiative zu einer Verwaltungsreform, die Grundlage für eine Zentralisierung wurde. Zentrifugalkräfte – und als solche galt nicht zuletzt der Jesuitenorden – wurden ausgeschaltet, und die Kirche insgesamt in die neue Ordnung eingebunden.[1]

Aufgrund der stärkeren Binnenorientierung erschloss sich nunmehr ein unermesslich großes Gebiet dem Pioniergeist der Bevölkerung des Landes. Das ist umso auffälliger, als Portugal bis dahin eher eine Tradition der Küsteneroberung mit befestigten Faktoreien verfolgt hatte. Parallel zur Einwurzelung auf dem südamerikanischen Kontinent behielt Brasilien aber seine Atlantikorientierung. Der Sklavenhandel mit Afrika erreichte im 18. Jahr-

1 *Eddy Stols*, Brasilien, in: *Raymond Th. Buve / John R. Fisher* (Hg.), Lateinamerika von 1760 bis 1900. Handbuch der Geschichte Lateinamerikas, Band 2, Stuttgart 1992, 95–141, hier 95 f.

hundert einen Höhepunkt.[2] Für den normalen Güterverkehr schien Angola fast eine Subkolonie Brasiliens zu werden. Auch der Personenverkehr zwischen den verschiedenen Reichsgebieten der Bragança-Dynastie nahm zu. Während Brasilianer öfter nach Afrika oder Portugal zogen, kamen im Gegenzug Portugiesen mit nordafrikanischer oder asiatischer Erfahrung und sogar Chinesen nach Brasilien.[3]

Ab Mitte des 18. Jahrhunderts begann der portugiesische Staat, eine Vorreiterrolle bei der territorialen Expansion zu spielen, ohne dass die dabei schon lange initiativen *Bandeiranten* (oder: *Paulistas*) ausgeschaltet wurden. Er richtete sein Augenmerk vor allem auf das Amazonasbecken, strebte aber auch im Süden eine Ausbreitung an. 250 Jahre nach den Bullen Papst Alexanders VI. (1493) und dem Vertrag von Tordesillas (1494) war die inneramerikanische Trennungslinie zwischen dem spanischen und portugiesischen Landbesitz völlig überholt.

Neue Grenzziehung im Inneren Südamerikas

Am 13. Januar 1750 wurde in Madrid ein Grenzvertrag geschlossen, der alles in allem für Portugal und seine brasilianische Kolonie sehr günstig ausfiel.[4] Nach dessen Bestimmungen nahm Portugal Abstand von seinen Ansprüchen auf die Philippinen und auf das nördliche Ufer der La Plata-Mündung und übergab die Colônia do Sacramento in spanische Hände. Im Tausch dafür

2 Die Gesamtzahl der von Afrika nach Amerika im 18. Jahrhundert verschleppten Sklaven wird von der Forschung auf ca. 6 Millionen Menschen geschätzt. Davon entfallen 1,88 Millionen (31,35 %) allein auf Brasilien. Dazu: *Philip D. Curtin*, The Atlantic Slave Trade. A Census, Madison 1969, 234; *Paul E. Lovejoy*, Transformation in Slavery, Cambridge 1983, 19; *Herbert S. Klein*, African Slavery in Latin America and the Caribbean, New York/Oxford 1986; *Robert Edgar Conrad*, World of sorrow. The African slave trade to Brazil, Baton Rouge/London 1986.

3 *Dauril Alden*, The population of Brazil in the late eighteenth century. A preliminary survey, in: Hispanic American Historical Review 43 (1963), 173–205.

4 *Anthony J.R. Russell-Wood*, Rethinking Bandeirismo in Colonial Brazil, in: The Americas 61 (2005), 353–492; *Synesio Sampaio Goes Filho*, Navegantes, Bandeirantes, Diplomatas. Um ensaio sobre a formação das fronteiras do Brasil. Edição revista e atualizada, Brasília 2015.

bekam es die Anerkennung seiner Präsenz in Amazonien und im Mato Grosso weit jenseits der Tordesillas-Linie und im Süden das Gebiet der *sete povos*, der sieben Dörfer auf dem linken, also dem östlichen Ufer des Río Uruguay, womit eine natürliche Grenze erreicht wurde. Diese sieben Dörfer waren die Guaraní-Reduktionen San Borja, San Nicolás, San Luis Gonzaga, San Miguel Arcangel, San Lorenzo, San Juan Bautista und San Angel Custodio der Jesuitenprovinz Paraguay. Die Indianer dieser Dörfer mussten auf das spanisch bleibende Gebiet jenseits des Stromes verlegt werden.[5]

Der Madrider Vertrag wurde auf Grund einer Verzögerung der Arbeiten der Grenzfestlegungskommissionen und wegen Meinungsverschiedenheiten auf Regierungsebene nicht vollständig ausgeführt. Nach dem Tod des portugiesischen Königs Dom João V. am 31. Juli 1750 kam unter seinem Nachfolger, Dom José I. (1750–1777), ein neuer Staatssekretär an die Macht, Sebastião José de Carvalho e Melo, der Marquês de Pombal (Titel seit 1770), ein aufgeklärter Despot, der die Räumung der Colônia do Sacramento ablehnte.[6] Nicht weniger entscheidend war der Widerstand der Indianer in den Missionsdörfern. Obwohl die spanische Krone den P. Luis Lope Altamirano (1698–1768) als Gesandten schickte, um zum Gehorsam und zur Befolgung ihrer Befehle zu mahnen, akzeptierten die Guaraní keine Umsiedlung, hörten nicht mehr auf ihre Geistlichen und erschwerten die Arbeiten der Grenzkommissionen. Anfang 1754 brach ein regelrechter Aufstand aus, der sogenannte *Guaranitische Krieg*, angeführt von dem legendären Sepé Tiaraju. Er

5 *Arno Alvarez Kern*, Utopias e Missões Jesuíticas, Porto Alegre 1995; *Tau Golin*, A Guerra Guaranitica. Como os exércitos de Portugal e Espanha destruíram os Sete Povos dos jesuitas e índios guaranís no Rio Grande do Sul (1750–1761), Porto Alegre 1999; *Jaíme Cortesão*, O Tratado de Madrid, 2 vols., Brasilia 2001; *Beatriz Vasconcelos Franzen*, Jesuítas, Portugeses e Espanhois no sul do Brasil e Paraguai coloniais, São Leopoldo 2003; *Jorge Couto*, As missões americanas na origem da expulsão da Companhia de Jesus de Portugal e seus domínios ultramarinos, in: *Ders. / Gina Rafael / Lígia Martins* (Hg.), A Expulsão dos Jesuitas dos Domínios Portugueses, 250 aniversario, Lisboa: Biblioteca Nacional de Portugal 2009.

6 *Marcos Carneiro de Mendonça*, O Marquês de Pombal e o Brasil, São Paulo 1960; *Luis Reis Torgal / Isabel Vargues* (Hg.), O Marquês de Pombal e o seu tempo, 2 vols., Coimbra 1982/83; *Maria Helena Carvalho dos Santos*, Pombal revisitado, 2 vols., Lissabon 1983.

und seine Anhänger erlitten am 10. Februar 1756 eine schwere Niederlage gegen die spanisch-portugiesischen Truppen.[7]

Auch im Norden gab es Schwierigkeiten mit den Indianern der Jesuitenmissionen, weil dort den Grenzkommissionen nicht genügend Ruderer zur Verfügung gestellt wurden. Beide Vorfälle sollten von Pombal als Vorwand für seine Aktion zur Ausweisung der Jesuiten verwendet werden.[8] Dessen unbeschadet wurde der Gebietstausch 1761 durch einen neuen, in El Pardo geschlossenen Vertrag rückgängig gemacht. Trotz dieser Annullierung des für sie günstigen Vertrages von Madrid konsolidierten die Portugiesen aber ihre vorgeschobenen Positionen im Mato Grosso. Auf dem rechten Ufer des Río Guaporé besetzten sie Santa Rosa el Viejo und andere Jesuitenmissionen in Mojos, die zur Ordensprovinz Peru gehörten. Sie verstärkten ihre Positionen durch den Bau von Festungen.

Viel später, als Napoleon und seine spanischen Verbündeten 1801 in Portugal einfielen, nutzten Brasilianer die Gelegenheit, im August desselben Jahres die *sete povos* einzunehmen, auf die Portugal 1761 im Vertrag von El Pardo und nochmals 1778, gleichfalls in El Pardo, nach der Thronübernahme durch Königin Maria I. (1777–1816) hatte wieder verzichten müssen. Die eigensinnige Eroberung der damals bereits sehr entvölkerten Missionsstationen wurde von typischen Gauchos wie José Borges do Canto und Manuel dos Santos Pedroso durchgeführt. Von da an blieben die *sete povos* auf Dauer ein Teil Brasiliens.[9]

---

7 *Lía Quarleri*, Gobierno y liderazgo jesuítico-guaraní en tiempos de guerra (1752–1756), in: Revista de Indias 68, Heft 243 (2008), 89–114.

8 *Felix Becker*, Die politische Machtstellung der Jesuiten in Südamerika im 18. Jahrhundert. Zur Kontroverse um den ‹Jesuitenkönig› Nicolaus I. von Paraguay. Mit einem Faksimile der ‹Histoire de Nicolas I› (1756), Köln/Wien 1980 (= Lateinamerikanische Forschungen, Bd. 8); *Christine Vogel*, Der Untergang der Gesellschaft Jesu als europäisches Medienereignis (1758–1773). Publizistische Debatten im Spannungsfeld von Aufklärung und Gegenaufklärung, Mainz 2006 (= Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte Mainz, Bd. 207).

9 *Rudy Bauss*, Rio Grande do Sul in the Portuguese empire. The formative years 1777–1808, in: The Americas 39 (1983), 519–535.

Wirtschafts- und bevölkerungspolitische Maßnahmen

Wie bei vielen seiner zeitgenössischen Kollegen spielte in der politischen Konzeption des Marquês de Pombal die Frage der Bevölkerungsentwicklung eine große Rolle. Dauril Alden schätzt die Einwohnerzahl Brasiliens im Jahre 1776 auf 1,5 Millionen;[10] andere Berechnungen reichen bis 2,5 Millionen.[11] Pombal versuchte, interethnische Heiraten gesellschaftsfähig zu machen und die Indianer in seine Bevölkerungspolitik einzubeziehen. Am 4. April 1755 wurden Ehen von Portugiesen mit Indianern legitimiert und abfällige Bemerkungen für ihre Nachkommen, z. B. *caboclo*, als ungesetzlich verboten. Die Indianer von Grão Pará und Maranhão wurden am 6. Juni 1755 für frei erklärt. Ein Dekret vom folgenden Tag beendete die weltliche Macht der Ordensgemeinschaften über die Indianer, welche diese in *aldeias* und *aldeamentos* zusammengefasst hatten. Diese Isolation hindere sie daran, so die Meinung Pombals, ihre Vitalität als Bevölkerungsgruppe zu entfalten. Außerdem entzog sie diese auch der Steuererhebung und der Militärrekrutierung. Fortan konnten die Indianer wie andere Brasilianer in *vilas* oder Dörfern leben.

Pombals Bruder, Francisco Xavier de Mendonça Furtado, der seit 1751 das Amt des Generalkapitäns von Grão Pará und Maranhão innehatte und die Dekrete ausführen musste, war freilich der Meinung, dass die Indianer in einer Übergangsphase noch eine Sonderbehandlung nötig hätten. Sie erhielt am 3. Mai 1757 Gesetzeskraft als *Diretório dos Indios.* Als Gegenleistung für Unterricht und Ausbildung in Landwirtschaft und Handel durften die *Direktoren* die Indianer für öffentliche Arbeiten anfordern und ein Sechstel ihrer Produktion einstreichen. Diese Maßnahmen wurden 1758 auf ganz Brasilien ausgedehnt und blieben von 1758 bis 1798 rechtskräftig. Sie gaben Gelegen-

10 *Alden*, Population (Anm. 3).

11 *Altiva Pilatti Balhana*, A população, in: *Maria Beatriz Nizza da Silva* (Hg.), O Império luso-brasileiro, Lissabon 1986, 19–62, hier 31. Diese Angabe ist mit den Zahlen zwei Millionen für 1732 und drei Millionen für 1801 kompatibel, die Horst Pietschmann nennt: *Horst Pietschmann*, Portugal – Amerika – Brasilien. Die kolonialen Ursprünge einer Kontinentalmacht, in: *Walther L. Bernecker / Horst Pietschmann / Rüdiger Zoller* (Hg.), Eine kleine Geschichte Brasiliens, Frankfurt 2000 (= Edition Suhrkamp, Bd. 2150), 7–123, hier 108.

heit zu häufigem Missbrauch und förderten nicht im Geringsten den Zuwachs der indianischen Bevölkerung, sondern nur eine größere Rassenmischung.[12] Völlig zu Recht kritisierte viele Jahre später rückblickend P. Anselm Eckart aus Mainz (1721–1809)[13] die staatliche Umbenennung und anschließende Entvölkerung der Missionsdörfer wie folgt:

> «In dem 1757 neu eingeführten Regierungsplane wurden zwar die Indianer mit einigen Privilegien begnadigt, und den Portugesen gleich gehalten; allein sie mußten, wie vorher, für die Portugesen arbeiten, welche, wenn sie aus ihrem Reiche in diese Länder kommen, lauter große Herren spielen wollen. Ja, sie wurden mit dergleichen Diensten noch mehr belästiget, als zur Zeit der gewesenen Missionen: Und das ist ohne Zweifel die eigentliche Ursache, daß so viele mit dem leeren Namen prangende Marktflecken öde und verwüstet sind.»[14]

Die Ausweisung der Jesuiten 1759/60

Obwohl auch die Karmeliten, Kapuziner und Mercedarier in ihrer weltlichen Macht über die Missionsdörfer beschnitten wurden, trafen die Maßnahmen die Jesuiten am härtesten. Sie waren ganz offensichtlich nicht nur von demographischen Konzeptionen, sondern zutiefst von Jesuitenfeindschaft inspiriert. Schon vor Pombal wurde der Orden des Schmuggels und verborgener Reichtümer verdächtigt. Selbst politische Ambitionen für einen eigenen Staat im Gebiet zwischen den portugiesischen und spanischen Kolonien wurden ihm unterstellt. Der Boykott der Demarkationskommission in Amazonien,[15]

---

12 *Stols*, Brasilien (Anm. 1), 106 f.

13 *Christoph Nebgen*, Inter spem et metum. Die Vita des Mainzer Jesuiten Anselm Eckart (1721–1809), in: Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte 55 (2003), 297–332.

14 *Anselm Eckart*, Zusätze zu Pedro Cudena's Beschreibung der Länder von Brasilien und Herrn Rectors Christian Leiste Anmerkungen im sechsten Lessingischen Beytrage zur Geschichte und Litteratur aus den Schätzen der Herzoglichen Bibliothek zu Wolfenbüttel, Braunschweig 1781, in: *Christoph Gottlieb von Murr*, Reisen einiger Missionarien der Gesellschaft Jesu in Amerika, Nürnberg 1785, 451–597, hier 571 f.

15 Die Jesuiten verfügten damals in der Vizeprovinz Maranhão über zwei ausgezeichnete Kartographen. Beide waren Ungarn und stammten aus der Österreichischen Ordensprovinz: P. Ignaz Szentmartonyi (1718–1793), seit 1753 in Amazonien tätig, und P. Johann Nepomuk Szluha (1723–1803), ebenfalls seit 1753 in der Region (im Missions-

der Widerstand der Jesuiten gegen die neu gegründete Handelskompanie für Pará und Maranhão, ihre Rolle im Aufstand der Indianer in den *sete povos*, die als provokant empfundenen Äußerungen von P. Gabriel Malagrida, der das verheerende Erdbeben von Lissabon (1755) als göttliche Strafe bezeichnet hatte, und ihre angebliche Beteiligung am Anschlag auf König José (3. September 1758) ließen Unbeliebtheit in Hass umschlagen.[16] Am 19. Januar 1759 wurden Haftbefehle gegen die Gesellschaft Jesu erlassen und ihre Güter in Brasilien beschlagnahmt. Am 3. September 1759 wurde der Orden in allen Territorien des portugiesischen Reiches aufgehoben.

Ende 1759 und im Laufe des Jahres 1760 sind – oft mit Gewalt – etwa 630 Patres und Brüder aus Brasilien unter menschenunwürdigen Bedingungen deportiert worden.[17] Mit ihnen gingen unschätzbar viel Erfahrung, Wissen und Engagement für das Land verloren. Dieser radikale politische Schritt hat Wunden aufgerissen, die langfristig zur Entfremdung Brasiliens von Portugal beigetragen haben, waren doch die aufstrebenden sozialen Schichten der Kolonialgesellschaft dem Orden durch dessen Schulen und Kollegien, die sie oft durchlaufen hatten, tief verbunden.

Bei der Vertreibung der Jesuiten ging es Pombal aber vor allem darum, die Hegemonie des Staates über die Kirche zu stärken. Angesichts der zahlenmäßigen und finanziellen Schwäche der anderen Orden und der Unterwürfigkeit der Bischöfe hielt er allein die Jesuiten für fähig, sich dieser Entwicklung entgegenzustellen. Der Marquês wollte dem Staat in Brasilien ein schärferes Profil geben. Den *Estado do Maranhão* bildete er zum *Estado de Grão Pará e Maranhão* um und wertete dessen Hauptstadt Belém durch imposante Bauwerke auf. 1763 wurde dann die Hauptstadt Brasiliens von

---

dorf Pinaré). Zu ihnen: *Johannes Meier*, Jesuiten aus Zentraleuropa in Portugiesisch- und Spanisch-Amerika. Ein bio-bibliographisches Handbuch mit einem Überblick über das außereuropäische Wirken der Gesellschaft Jesu in der Frühen Neuzeit, Bd. 1: Brasilien (1618–1760), bearbeitet von *Fernando Amado Aymoré*, Münster 2005, 187, 338–343; Faksimile der Karte von Szluha «Mappa Vice-Provinciae Societatis Jesu Maragnonii anno 1753 concinnata», in: *Serafim Leite*, História da Companhia de Jesus no Brasil, 10 vols., Rio de Janeiro 1938–1950, hier Bd. 4, 390 f.

16 *Pietschmann*, Portugal – Amerika – Brasilien (Anm. 11), 113 f.

17 *Dauril Alden*, The Making of an Enterprise. The Society of Jesus in Portugal, Its Empire, and Beyond, Stanford, California 1996, 676.

Salvador nach Rio de Janeiro verlegt. Die Selbstverwaltung der Städte schränkte Pombal ein, indem er selbst die Bürgermeister einsetzte.

Pombal wollte auch das Entstehen einer neuen Schicht portugiesischer Unternehmer unterstützen, die mit eigenen Mitteln Handel treiben konnten; ihr Startkapital konnten sie aus dem Vertragshandel mit Tabak und aus den Gütern der Kirchenzehnten ziehen, die er ihnen überließ. Er gründete für den Norden Brasiliens die Handelskompanie *do Grão Pará e Maranhão*, die 1755 ihre Geschäfte aufnahm. Deren Monopol dauerte bis 1778. Sie hat in dieser Zeit ein ausgedehntes Gebiet vom Orinoco bis nach Mato Grosso – das bis dahin kaum mehr als Subsistenzwirtschaft unter Aufsicht der Jesuiten kannte – für den Handel geöffnet und richtete ihn auf Europa aus. Durch Kreditgewährung für den Sklavenerwerb, von denen mehr als 25.000 aus Afrika antransportiert wurden, förderte die Handelskompanie die Kakaoernte und die Produktion von Kaffee, Gewürznelken, Reis sowie gegerbten und ungegerbten Häuten. Das Unternehmen spielte eine wichtige Rolle bei der Integration Amazoniens in Brasilien und ins portugiesische Reich.[18]

Auswirkungen und Folgen in der späten Kolonialzeit

Beim Tod König Josés I. am 23. Februar 1777 und der Thronbesteigung seiner Tochter Maria I. wurde Pombal klar, dass er die Gunst der Krone verloren hatte. Anfang März bat er um seine Entlassung. Während seiner Amtszeit inhaftierte Personen, auch die in der Festung São Julião in der Tejo-Mündung westlich von Lissabon und in anderen Gefängnissen Portugals einsitzenden Jesuiten, soweit sie noch lebten, wurden freigelassen, Pombals Gegner und Opfer rehabilitiert.[19] Noch bevor der Prozess zur Überprüfung seiner Amtspraxis beendet war, starb der Marquês am 8. Mai 1782. Zwar hat man den Rücktritt Pombals und die Gegenbewegung unter Maria I. als *vira-*

18 *Manuel Nunes Dias*, A companhia geral do Grão Pará e Maranhão (1755–1778), São Paulo 1971.

19 *Uwe Glüsenkamp*, Das Schicksal der Jesuiten aus der Oberdeutschen und den beiden Rheinischen Ordensprovinzen nach ihrer Vertreibung aus den Missionsgebieten des portugiesischen und spanischen Patronats (1755–1809), Münster 2008 (= Spanische Forschungen der Görresgesellschaft, Bd. 40), 21–41, 55–60, 164–171, 184–187.

deira, als *Wende* in der portugiesischen Geschichte bezeichnet, doch sollte nicht übersehen werden, dass auch in der Folgezeit viele aufklärerisch wirkende Persönlichkeiten und Geistesverwandte Pombals in Regierungsverantwortung aufstiegen oder leitende Kolonialbeamte wurden.[20]

Das Baufieber, das in Brasilien mit den Verwaltungsreformen Pombals begonnen hatte, setzte sich seit Ende von dessen Amtszeit fort bei der Verbesserung der Infrastruktur mit neuen Plätzen, Brücken und Straßen, Kaimauern und Brunnen sowie beim Bau von Palästen, Hospitälern und Gefängnissen. Nach der Vertreibung der Jesuiten und der Schwächung der anderen Orden vergaben nun vor allem die religiösen Bruderschaften Aufträge für den Bau neuer Kirchen. Dies war in den Bergwerksstädten von Minas Gerais und Goiás der Fall.[21] Mit den Werken des Bildhauer-Baumeisters Antônio Francísco Lísboa, genannt *Aleíjadinho*, der Krüppel (er war an Lepra erkrankt), wie zum Beispiel den zwei São-Francisco-de-Assis-Kirchen in Ouro Preto und São João del Rey sowie seiner Prophetenreihe und seinen Passionskapellen in Congonhas do Campo erreichte der *Barroco Mineiro* erst jetzt seine Blüte, die sogar noch bis in die ersten Jahrzehnte des 19. Jahrhunderts andauerte. Dieser Baustil setzte sich auch in Küstenstädten wie Paratí durch und beeinflusste die brasilianische Architektur noch zu Beginn des 20. Jahrhunderts.[22]

Die Ausweisung der Jesuiten und die Schließung ihrer Kollegien hatten gravierende Auswirkungen auf das Bildungswesen. Zwar wurden bald *Diretores de estudos* (Studiendirektoren) eingeführt. Doch dauerte es bis 1772, bevor mit der Anstellung von 44 *professores régios*, königlichen Lehrern für Latein, Griechisch, Grammatik und Rhetorik, der Grundstein für einen staatlichen Unterricht gelegt werden konnte. Zur Finanzierung wurde ein *subsidio literário*, eine Bildungssteuer erhoben. Daneben gab es verschiedene Seminare der Bistümer und anderen Orden, etwa der Franziskaner und der Karmeli-

20 *Stols*, Brasilien (Anm. 1), 114.

21 *Charles R. Boxer*, A idade de ouro do Brasil, São Paulo 1969; *Eduardo Hoornaert*, Kirchengeschichte Brasiliens aus der Sicht der Unterdrückten, 1550–1800, Mettingen 1982, 80–88.

22 *John Bury*, Arquitetura e Arte do Brasil Colonial, São Paulo 1991; *Rodrigo José Ferreira Bretas*, Antonio Francisco Lisboa, Belo Horizonte 2002.

ten.[23] Die Priesterausbildung und das Priesteramt boten insgesamt fortan die besten Chancen für eine intellektuelle Beschäftigung. Nach dem Vorbild der 1772 von Pombal reformierten Universität von Coimbra nahmen zwei Seminare in Brasilien eine größere Anzahl von Wissenschaften in ihr Programm auf und erhielten so einen prä-universitären Charakter, das Seminar der Franziskaner in Rio de Janeiro bereits 1776, während das im ehemaligen Jesuitenkolleg von Olinda eingerichtete diözesane *Seminário da Graça* ab 1798 sogar Laien seine Türen öffnete.[24] Gleichwohl brachte das Fehlen einer eigenen Universität in der Kolonie viele junge Brasilianer dazu, nach Portugal zu gehen und an der Universität von Coimbra zu studieren. Dort waren zwischen 1772 und 1785 etwa 300 Studenten aus Brasilien immatrikuliert. Für das ganze 18. Jahrhundert wird eine Zahl von ca. 1750 brasilianischen Hochschulabsolventen angenommen. Insgesamt muss man konstatieren, dass im Vergleich mit Hispanoamerika das Bildungswesen in Brasilien vor wie nach Ausweisung der Gesellschaft Jesu unterentwickelt war.

Zusammenfassung

Den Entwicklungen in Spanien und Hispanoamerika, die 1767 zur Aufhebung der Jesuitenmissionen führten, war ein ähnlicher Prozess in Portugal und Brasilien vorausgegangen. Der Marquês de Pombal, Außen- und Premierminister des portugiesischen Königs Joseph I. (1750–1777), sah die Kirche weniger als Stütze des Staates, sondern als Hindernis für dessen Weiterentwicklung. Pombal ging es um ein schärferes Profil des Staates, eine

23 *José Ferreira Carrato*, Igreja, ilumismo e escolas mineiras coloniais, São Paulo 1968; *Stols*, Brasilien (Anm. 1), 126 f.

24 Bis 1796 war das ehemalige Jesuitenkolleg verlassen geblieben; dann wurde es durch Weisung der Krone dem 12. Bischof von Pernambuco, D. José Joaquím da Cunha de Azeredo Coutinho (1742–1821), zur Einrichtung eines Diözesanseminars zugewiesen. In dessen Satzung schrieb der Bischof als Bestimmung des neuen Bildungsinstituts: «[…] para se instruir a Mocidade da Nossa Diocese no conhecimento das verdades da Religião, na prática dos bons costumes, e nos estudos das artes e ciencias, que são necessárias para polir o homem e fazer ministros dignos de servirem à Igreja e ao Estado.» Zitiert nach: *Leonardo Dantas Silva*, Pernumbuco preservado. Histórico dos Bens Tombados no Estado de Pernambuco, Recife 2002, 104.

Stärkung der Einheit des Landes, territoriale Expansion in Amazonien und in Südbrasilien und einen Anschub der Bevölkerungsdichte. Fast unvermeidlich war es, dass er dabei mit den Jesuiten in Konflikt geriet, die in den ausgedehnten Missionen Amazoniens und in den Guaraní-Reduktionen der Ordensprovinz Paraguay über großen Einfluss verfügten. Mit der Ausweisung der etwa 630 Jesuiten aus Brasilien wurden aber Wunden aufgerissen, die langfristig zur Entfremdung Brasiliens von Portugal beigetragen haben, waren doch die aufstrebenden sozialen Schichten des Landes der Gesellschaft Jesu durch deren Schulen und Kollegien, die sie oft durchlaufen hatten, tief verbunden.

Überlegungen zur Singularität der Jesuitenreduktionen

Mariano Delgado

Neben Juden und Freimaurern gehören die Jesuiten bekanntlich zu jenen Gruppierungen, die traditionell «entweder zu sehr verherrlicht oder verteufelt» werden.[1] Eine Mischung aus Verherrlichung und Verteufelung findet man zum Beispiel im jüngsten Essay von Peter Sloterdijk *Konsultanten sind die Künstler der Enthemmung. Über den Einflüsterer, der die Moderne entscheidend geprägt hat.*[2] Darin heißt es, dass es ohne die

> «Figur des Jesuiten […] keine adäquate Beschreibung des neuzeitlichen Menschenparks geben kann. […] Dieser unheimliche Orden stellte eine Armee von asketischen Konsultanten und Sekretären auf, die sich einem spezifischen Willen zur Macht verschrieben hatten – und zwar auf dem Umweg über den explizitesten Unwillen zur Macht. […] Als ‹intelligent tools› des modernen Katholizismus handelten sie der alten Klugheitsdevise gemäß: ‹Wenn du herrschen willst, musst du dienen›.»[3]

Auch die Erforschung der Jesuitenmissionen in Südamerika ist von der genannten Mischung aus Verherrlichung und Verteufelung geprägt. Darin ist vielfach – nicht ohne Bewunderung – von der Singularität respektive Vergleichslosigkeit der Jesuitenreduktionen, vor allem von denen bei den Guaraní, die Rede. So schreibt Germán Arciniegas in seiner *Geschichte und Kul-*

---

1 *Peter Claus Hartmann*, Der Jesuitenstaat in Südamerika 1609–1768. Eine christliche Alternative zu Kolonialismus und Marxismus, Weissenhorn 1994, 10.

2 In: NZZ vom 18. Februar 2017, 45–47.

3 Ebd., 46.

tur Lateinamerikas: «Man kann das Experiment von Paraguay nicht mit den anderen Missionen in Spanisch-Amerika vergleichen.»[4]

Die Guaraní-Reduktionen sind eine Art geistiges Weltkulturerbe geworden – sie sind nicht nur Forschungsgegenstand der Missions- und Kirchengeschichte, sondern auch der Ethnographie, der Kulturgeschichte, der Musikgeschichte, der Kunstgeschichte und der Literatur- und Filmgeschichte. Aber sie werden sehr kontrovers beurteilt. Für die einen waren sie ein *heiliges Experiment*, wo der urchristliche *Kommunismus* verwirklicht wurde,[5] für andere eine klerikal-paternalistische Theokratie, eine *Soutanenkaserne*, ja, eine Art *geistliches Konzentrationslager* und so der verlängerte Arm einer kolonialen Ausbeutungsorganisation;[6] wiederum andere sehen darin das beste Beispiel für einen verhältnismäßig sanft *gelenkten Kulturwandel* im Rahmen der Verquickung von Mission und Kolonialismus,[7] respektive «eine geglückte Verwirklichung positiven aufgeklärten Gedankenguts, das verschmolzen wurde mit christlich-religiösen Idealen» und so eine christliche Alternative zu Kolonialismus und Marxismus darstellt.[8] Für renommierte Autoren aus der Gesellschaft Jesu sind sie alles in allem die *verwirklichte Utopie*[9] eines glücklichen Gemeinwesens unter der Kirchenglocke – so Manuel

4 *Germán Arciniegas*, Geschichte und Kultur Lateinamerikas. Entdeckung – Eroberung – Unabhängigkeit, München 1978, 200.

5 Vgl. *Fritz Hochwälder*, Das Heilige Experiment. Schauspiel in fünf Aufzügen, Stuttgart 1987. Dieses Theaterstück war die Grundlage für den berühmten Film *The Mission* (1986) von Roland Joffé mit Jeremy Irons und Robert De Niro in den Hauptrollen.

6 *Michel Clévenot*, Gottes Reich auf Erden? Die Jesuitenreduktionen in Paraguay, in: Concilium (D) 22 (1986), 370–374, hier 371. Vgl. dazu auch *Thomas Lange*, Soutanenkaserne oder heiliges Experiment? Die Jesuiten-Reduktionen im europäischen Urteil, in: *Karl-Heinz Kohl* (Hg.), Mythen der Neuen Welt. Zur Entdeckungsgeschichte Lateinamerikas, Berlin 1982, 210–223.

7 Vgl. *Wolfgang Reinhard*, Gelenkter Kulturwandel im siebzehnten Jahrhundert. Akkulturation in den Jesuitenmissionen als universalhistorisches Problem, in: Historische Zeitschrift 223 (1976), 529–590.

8 *Hartmann*, Der Jesuitenstaat (Anm. 1), 66.

9 *Manuel M. Marzal*, La utopía posible. Indios y Jesuitas en la América colonial. 2 Bde., Lima 1992–1994. Zur Deutung der Jesuitenreduktionen unter der Utopie-Perspektive vgl. jüngst *Girolamo Imbruglia*, The Jesuit Missions of Paraguay and a Cultural History of Utopia (1568–1789), Leiden/Boston 2017 (= Studies in Christian Mission, Bd. 51).

M. Marzal; oder eine antikoloniale Utopie, die aber keine Realpolitik gegen das Kolonialsystem zustande brachte, weil die Jesuiten es nicht wagten, die Wurzel dieses Systems selbst anzugreifen: «Das Drama der Vertreibung der Jesuiten bestand darin, dass diese dem System gehorchen mussten entgegen ihrem Gerechtigkeitsideal zugunsten der Indios, das nur halbwegs verwirklicht werden konnte und letztlich gegen die Indios und Jesuiten zugleich umschlug»[10] – so Bartolomé Melià, der große Kenner der Guaraníkultur, der auch die Grenzen des Missionsexperimentes sieht.

Ich möchte es anders und ein wenig provokativ ausdrücken: Die Jesuitenreduktionen im Allgemeinen und die der Guaraní im Besonderen, um die es hier näher geht, waren ein Evangelisierungs- und Zivilisierungsprojekt unter den Rahmenbedingungen für die Amerika-Mission in der dritten Missionsepoche, der Mission im Zeitalter der Entdeckungsfahrten, das kulturell mit Renaissance und Barock sowie mit der Festigung der tridentinischen Sozialgestalt der katholischen Kirche zusammenfällt. Das Reduktionsprojekt teilte die allgemeinen Rahmenbedingungen und die missionarischen Apriori dieser Epoche unter der Verquickung von Mission und Kolonialismus. Es war ein «Standardmodell spanischer Kolonialherrschaft, modifiziert durch besondere Umweltbedingungen und durch die Eigentümlichkeiten des Jesuitenordens».[11] Es konnte zunächst gedeihen, weil es mit den kolonialen Interessen der spanischen bzw. portugiesischen Krone konvergierte. Und es ging zu Ende, als im Zeitalter von Regalismus und Aufklärung diese Konvergenz aus verschiedenen Gründen nicht mehr vorhanden war.

In der Forschung findet man auch Auflistungen von Leistungen und Grenzen, Positiva und Negativa der Guaraní-Reduktionen – wohlgemerkt aus heutiger Sicht. Solche haben zum Beispiel Manuel M. Marzal,[12] Klaus

10 *Bartolomé Melià*, La utopía imperdonable. La colonia contra la socialización de los guaraníes, in: Acción (Asunción/Paraguay) 4, 14 (1972), 3–7, hier 7.

11 *Reinhard*, Gelenkter Kulturwandel (Anm. 7), 580. Vgl. dazu auch *Hans-Otto Mühleisen*, Der *Jesuitenstaat* in Paraguay (1610–1768). Eine christliche Republik aus der Sicht der Aufklärung, in ihrer Realität und nach der Interpretation von Paul Lafargue, in: *Eric Hilgendorf / Rudolf Rengier* (Hg.), Festschrift für Wolfgang Heinz zum 70. Geburtstag, Baden-Baden 2012, 932–946.

12 Vgl. *Marzal*, Utopía (Anm. 9), Bd. 2, 759–766.

Schatz[13] und Peter Claus Hartmann[14] beigesteuert. Zu den Positiva werden unter anderem gezählt, dass sie eine besonders sanfte Form der Missionsmethode darstellen; dass sie Schutz vor Entwurzelung und Identitätsverlust durch Alkohol und korrumpierenden Einfluss der Europäer boten; dass sie durch die Vermittlung der europäischen Kulturtechniken (Eisenwerkzeuge, Getreideanbau, Viehzucht) zur Hebung der Lebensqualität der Indios beitrugen; dass sie auch zur Bewahrung der Eigenart der Indios beitrugen vor allem durch die Pflege ihrer Sprache und das Verbot der Mestizisierung; dass sie eine indianische Selbstverwaltung unter jesuitischer Führung ermöglichten; dass sie schließlich eine funktionierende Wirtschafts- und Sozialordnung ohne Privateigentum und Geld sowie ohne Arme, Bettler, Not für Alte und Gebrechliche und ohne Hungersnöte erreichten.

Aber auch die Negativa der Reduktionen sind deutlich. Dazu zählen Kulturbruch und Entwurzelung, nicht zuletzt durch die Verteufelung der traditionellen Religion, die nicht verstanden wurde; ebenso ist eine der Schattenseiten des Paternalismus, dass die Indios nicht zur Selbständigkeit erzogen wurden und so auf das Leben ohne die Patres nicht vorbereitet waren; die intensive Pflege der indianischen Sprache bedeutet auch eine mangelnde Vorbereitung auf die Kontakte mit der kolonialen Außenwelt und Integration in das allgemeine Hispanisierungsprojekt: dass die Guaraní, wenn sie in die naheliegenden Kolonialstädte zum Handeln geschickt wurden, froh waren, so schnell wie möglich in die Reduktionen zurückzukehren, bedeutet nicht nur, dass sie sich dort zuhause fühlten, sondern auch, dass sie – etwa ähnlich den heutigen Amischen – auf ein Leben in der gemischten Kolonialgesellschaft des Barocks außerhalb des geschützten Reduktionsraumes nicht vorbereitet waren. Und schließlich ist die unterbliebene Förderung eines einheimischen Klerus kein geringer Wermutstropfen der Jesuitenreduktionen.

Die Guaraní-Reduktionen bilden zweifellos eines der schönsten – und aufgrund ihres abrupten Endes auch traurigsten – Kapitel der frühneuzeitlichen Missionsgeschichte. Aber sind sie als Missionsexperiment wirklich ein

13 Vgl. *Klaus Schatz*, Die Jesuitenreduktionen. Leistungen und Grenzen, in: *Bruno Schlegelberger / Mariano Delgado* (Hg.), Ihre Armut macht uns reich. Zur Geschichte und Gegenwart des Christentums in Lateinamerika, Berlin 1992, 74–89, hier 78–87.

14 Vgl. *Hartmann*, Der Jesuitenstaat (Anm. 1), 63–70.

singuläres Modell? Die vermeintliche Singularität liegt jedenfalls weder im Evangelisierungs- und Zivilisierungsprojekt noch in der Missionsmethode, das heißt nicht im Reduktionskonzept, nicht im Umgang mit den indianischen Religionen respektive den *diabolischen Götzendienstformen* und ihrer Substitution durch katholische Riten, auch nicht im Umgang mit jenen sozialen und kulturellen Eigenheiten (Polygamie, Familienclan), die als nicht-kompatibel mit dem Christentum und der europäischen Lebensart (*buena policía*) betrachtet wurden, nicht in der Förderung der indianischen Sprachen und der Anpassung der Form und des Inhaltes der *doctrina* an die Fassungskraft der Hörenden, auch nicht in der *promotio humana* mittels Handwerk, Musik und anderer *artes liberales*, und schließlich auch nicht in der politischen Organisation mit Förderung einer indianischen Selbstverwaltung unter Kontrolle der Patres – sondern eher in der von den Kolonialbehörden zunächst geduldeten wirtschaftlich-sozialen Ordnung, die Elemente einer modernen, zweckmäßigen *Rationalität* aufweist. Aber der Erfolg der Jesuiten in den Reduktionen, vor allem aber in ihren vielen *haciendas* oder Gutshöfen mit den unter Einsatz schwarzer Sklaven betriebenen Zuckermühlen weckte schließlich im Zeitalter von Regalismus und Aufklärung Begehrlichkeiten, die – gemeinsam mit anderen Faktoren, die mit der Amerika-Mission nicht direkt zu tun hatten – zum Niedergang der Reduktionen 1767 und der alten Gesellschaft Jesu 1773 führten.

Das Jesuitenapriori

Doch zuallererst müssen wir uns dem Jesuitenapriori in Spanisch-Amerika zuwenden. Seit der Mitte des 16. Jahrhunderts waren die Jesuiten in Brasilien. Nach Spanisch-Amerika kamen sie erst 1568 mit der Expedition des Vizekönigs Francisco de Toledo nach Peru, der die von der *Junta Magna* beschlossene neue Kolonialpolitik Philipps II. in den Anden durchsetzen sollte: Beendigung des indianischen Widerstandes und der vor allem bei den Dominikanern sehr lebendigen Rechtstiteldiskussionen, Förderung von Indiodörfern und Festigung der kolonialen Verwaltung unter Duldung einer milden Form der *encomienda* und der *mita*. Nach Mexiko kamen die Jesuiten ab 1573, aber hier interessiert uns vor allem die Lage im Südamerika. Toledo hatte explizite Anweisungen, in allem, was die Compañía, also die

Gesellschaft Jesu, betraf, sehr vorsichtig zu sein, denn die Jesuiten hatten das besondere Vertrauen der Krone und sollten nicht wie die Angehörigen anderer Orden ins Gerede kommen und so diskreditiert werden. Dies zeigte sich zum Beispiel in der wirklich vorsichtigen Art und Weise, in der Toledo und die seit 1569 in Peru vorhandene Inquisition im Anschluss an den Prozess gegen den Dominikaner Francisco de la Cruz (1572–1578) 1582 mit dem Jesuiten Luis López umgingen,[15] der sich bei der Beichte und spiritueller Begleitung einiger Damen aus den besseren Schichten der kreolischen Gesellschaft als nachdrücklicher *solicitante* gezeigt und sexuelle Übergriffe begangen hatte. Normalerweise reagierte die Inquisition in solchen Fällen sehr streng. López ist der erste von der Inquisition verurteilte Jesuit, und alle waren bemüht die Sache ohne großen öffentlichen Skandal abzuschließen, denn der Großinquisitor Quiroga hatte am 25. August 1580 ausdrücklich angewiesen, alles, was die Gesellschaft Jesu betraf, mit Wohlwollen zu behandeln.[16] López kam unter großer Diskretion in ein Ordenshaus nach Spanien und durfte die Beichte grundsätzlich nicht mehr abnehmen sowie zehn Jahre lang weder schreiben noch lehren noch predigen.[17]

Abgesehen von diesem Einzelfall kamen die Jesuiten nach Südamerika als Träger und Stützer der neuen Realpolitik in Sachen Mission und Kolonialismus, was sich am besten im Werk *De procuranda indorum salute* des José de Acosta zeigt. In Sachen Kolonialismusdebatte will er den Streitgeist hinter sich lassen, der wie ein dichter Nebel das Licht der Wahrheit verfinstert.[18] Er ist mit der *reinen* Theorie des Las Casas einverstanden und erteilt der notfalls gewaltsamen Rechtfertigung religiöser und weltlicher Expansion durch Sepúlveda eine deutliche Absage.[19] Er meint, dass Spanier und Indios gemein-

15 Vgl. zu diesem Prozess *Álvaro Huerga*, Historia de los alumbrados (1570–1630). Bd. 3: Los alumbrados de hispanoamérica (1570–1605), Madrid 1986, 187–210; *Vidal Abril Castelló*, Francisco de la Cruz, Inquisición, Actas I. Anatomía y biopsia del Dios y del derecho judeo-cristiano-musulmán de la conquista de América, Madrid 1992 (= Corpus hispanorum de pace, Bd. 29), 210–220.

16 Vgl. Beleg in: *Huerga*, Historia (Anm. 15), 241 (Anm. 61).

17 Vgl. *Abril Castelló*, Francisco de la Cruz (Anm. 15), 219 f.

18 *José de Acosta*, De procuranda indorum salute. 2 Bde., Madrid 1984–1987 (= Corpus hispanorum de pace, Bd. 23, 24), hier Bd. 1, 272 (Buch II,4.12).

19 Ebd., Bd. 1, 148–156 (Buch I,8).

sam und gleichberechtigt das Staatsvolk im spanischen Weltreich bilden: «Alle haben denselben König und sind denselben Gesetzen unterworfen.» Dann aber fügt er hinzu, dass nach Aristoteles (Politik I,1: 1252ab) die mit intellektuellen Fähigkeiten Begabten führen und die lediglich handwerklich Geschickten sich führen lassen sollen. So soll es nun zwischen Spaniern und Indios auch sein: Die Ersten sollen die Zweiten, wenn nötig, hart anpacken, aber nicht unmenschlich unterdrücken; sie sollen sich gegenseitig helfen, denn der Staat funktioniere nur, wenn die einen ihre Augen zum Sehen leihen, und die anderen ihre Füße zum Gehen.[20]

Im Werk Acostas finden wir auch das Apriori der Jesuitenmission. Das wichtigste für den Verstehenshorizont derselben ist die differenzierte Beurteilung der Methode nach den Möglichkeiten der weltlichen Untersützung und dem Kulturgrad der Adressaten. Acosta spricht von drei Missionsmethoden, die man im Entdeckungszeitalter anwenden könne: die erste ist die rein apostolische Methode unter noch nicht unterworfenen Völkern und ohne jedweden Soldatenschutz; die zweite betrifft die Glaubenspredigt unter bereits unterworfenen Völkern; die dritte schließlich bestünde in der Evangelisation von noch nicht unterworfenen Völkern, aber unter Soldatenschutz. Von der ersten Methode, die auch die der Dominikaner Córdoba und Las Casas war, meint Acosta, dass sie unter den Indern, Chinesen und Japanern zum Beispiel von den Jesuiten praktiziert werde, während sie unter den meisten Indios Amerikas, wie die Praxis zeige, eine sehr gefährliche und stupide Methode sei, die fahrlässig zum Martyrium der Glaubensapostel führe und daher nicht zu empfehlen sei. Ähnlich differenziert ist die kulturelle Einschätzung der Missionsadressaten. Für Acosta «ist Indio und Indio nicht dasselbe, um es mit Humor zu sagen, und es gibt Barbaren, die anderen Barbaren vieles voraus haben».[21] Konkret spricht er von drei verschiedenen Arten von Barbaren, wie die neuentdeckten Heiden allgemein genannt wurden: Zum ersten Typ gehören die Chinesen, Japaner und die meisten Völker der ostindischen Provinzen; ihnen bescheinigt er, sie seien genauso zivilisiert wie die Europäer, denn sie haben «feste Regierungsordnungen, staatliche Gesetze, befestigte Städte, hochangesehene Beamte, einen blühenden, wohl-

20 Ebd., Bd. 1, 516 ff. (Buch III,17.7).

21 Ebd., Bd. 1, Proömium 62. Für die Barbarentypologie vgl. ebd., 60–71.

organisierten Handel, und – was noch wichtiger ist – den anerkannten Gebrauch der schriftlichen Kultur».[22] Zum zweiten Typ gehören die Indios der Hochkulturen Mexikos und Perus. Sie kannten zwar keine Schrift wie die unsere, hatten aber ein wohlgeordnetes politisches Regiment und einen prunkvollen Götterkult mit Priestern und Tempeln. Zum dritten Typ aber gehören die Nomaden und Halbnomaden, wie etwa die Guaraní und die meisten indianischen Völker, die ohne Gesetz und König, ohne Vertäge und Verwaltung und auch ohne einen organisierten Götterkult leben. Diese sind nun die *Sklaven von Natur*, von denen Aristoteles sagt, dass sie wie Tiere gejagt und gezähmt werden dürfen – was die Jesuiten mit den Reduktionen tun werden, wenn auch so sanft wie möglich. Alle drei Arten von Barbaren sind als Menschen zwar *lern- und glaubensfähig*, doch muss die Missionsmethode jeweils eine andere sein und besonders bei der dritten Gruppe einen paternalistischen Zwang einschließen. Las Casas befürwortete das ideale *Sollen*, Acosta und die Jesuiten das im Schatten des Kolonialismus realpolitisch Machbare. Dies erklärt, «warum die Jesuiten zwar die chinesische Kultur bewunderten und sogar versuchten, sich ihr anzupassen, und warum sie gleichzeitig die Guaraní als Kinder betrachteten, die sie in ihrer Schutzherrschaft behalten mussten».[23]

Die Jesuiten kamen zudem nach Spanisch-Amerika mit der Mentalität, dass bisher vieles falsch gelaufen war und die wahre Mission mit ihnen beginne. Dies gilt besonders für den Andenraum, denn in Mexiko mussten sie feststellen, dass die Franziskaner gute, gründliche Arbeit geleistet hatten. Die hier angesprochene Mentalität kommt zum Beispiel in der so genannten *Crónica anónima* aus der Zeit um 1600 zum Ausdruck, die dem Jesuiten und Mestizen Blas Valera zugeschrieben wird. Er spricht darin von den drei Weisen der Mission in Peru: die erste geschah *mit Macht und Gewalt* durch die *Idiotas* oder Laien; die zweite bestand darin, den Indios «das Vaterunser, das Ave Maria und das Credo in Latein aufzusagen und ihnen in der Öffentlichkeit ein großes Kreuz aufzurichten, vor dem sie morgens und abends nieder-

22 Ebd., Bd. 1, 60–63.

23 *Alain Milhou*, Die Neue Welt als geistiges und moralisches Problem (1492–1609), in: *Horst Pietschmann* (Hg.), Handbuch zur Geschichte Lateinamerikas. Bd. 1: Mittel-, Südamerika und die Karibik bis 1760, Stuttgart 1994, 274–296, hier 288.

zuknien hatten». Die dritte Weise war dann die richtige, weil die Indios jemanden fanden, «der sie wirklich unterrichtete und mit gutem Beispiel zur Inbrunst des Glaubens und zur Liebe Gottes antrieb». Denn Gott sandte ihnen «aufrichtige Kirchenmänner, Kleriker und Ordensmänner, die mit Eifer und rühmlicher Arbeit die Sprache des Landes lernten».[24] Und diese Kirchenmänner waren vor allem Jesuiten.

Von daher muss man manche Kritik Acostas an der bisherigen Mission kritisch betrachten. Denn für ihn hatte die vorjesuitische Amerika-Mission zahlreiche Defizite, die nun von den Jesuiten mit einer besseren Missionsmethode behoben werden sollten. Dies merkt man unter anderem an der Art und Weise, wie Acosta die bisherigen Sprachleistungen der Missionare kritisiert, obwohl es seit der Mitte des 16. Jahrhunderts an den Universitäten Limas und Mexikos Lehrstühle für die allgemeinen indianischen Sprachen gab und Kirche und Krone immer wieder Gesetze zur Kontrolle der Sprachfähigkeit der Missionare verabschiedeten. So verpflichteten bereits das I. Konzil von Lima (1552) und das I. Konzil von Mexiko (1555) die Indiopfarrer zum Lernen der jeweiligen Sprache innerhalb einer bestimmten Zeit, «wenn sie nicht ihr Pfarramt verlieren wollen».[25] Acosta schreibt aber ironisch, dass in einigen Orten der Anden den Kindern der Katechismus in der einheimischen Sprache beigebracht werde, der Priester aber die Sprache kaum verstehe: «Wenn man von einigen wenigen Worten absieht, die er benutzt, um sich bedienen zu lassen oder das Essen zu kommandieren […] wird den Indios die Christenlehre unterrichtet wie die Bettler ihre Lieder singen, um Almosen zu erbetteln.»[26]

24 *Klaus Koschorke / Frieder Ludwig / Mariano Delgado*, Außereuropäische Christentumsgeschichte: Asien, Afrika, Lateinamerika 1450–1992, Neukirchner-Vluyn [4]2012 (= Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen, Bd. 6), 231.

25 *Richard Konetzke*, Die Bedeutung der Sprachenfrage in der spanischen Kolonisation Amerikas, in: Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas 1 (1964), 72–116, hier 79.

26 *Acosta*, De procuranda (Anm. 18), Bd. 2, 18 f. (Buch IV, Kap. 3).

Die Jesuitenreduktionen als gutes Beispiel für die Amerika-Mission zwischen 1500–1800

Die Konzessionsbulle von Papst Alexander VI. vom 4. Mai 1493 enthält bekanntlich einen Evangelisierungs- und Zivilisierungsauftrag:

> «Überdies tragen Wir Euch bei Eurem heiligen Gehorsam auf, dass Ihr, unter Anwendung aller gebührenden Sorgfalt, wie Ihr auch versprecht – und wohinein Wir auch mit Rücksicht auf Eure Treue und königliche Großsinnigkeit keinen Zweifel setzen –, in den besagten Festländern und Inseln würdige, gottesfürchtige, geschulte, geschickte und erfahrene Männer bestellt, auf dass sie die vorgenannten Einwohner im katholischen Glauben unterrichten und sie zu guten Sitten erziehen.»[27]

Nachdem die Missionare ab 1511 einsahen, dass die brutale koloniale Ausbeutung diesem Projekt nicht förderlich war, entstanden verschiedene Formen dessen, was ich die *missionarische Utopie* genannt habe.[28] Diese hat bald zwei Varianten angenommen: die eine, etwa verkörpert durch Pedro de Córdoba und Bartolomé de Las Casas, betrachtete die friedliche apostolische Mission als *die einzige* mit dem Christentum zu jeder Zeit wirklich kompatible Missionsart; die andere, etwa repräsentiert durch die Franziskaner Mexikos, aber auch durch die Jesuiten und die meisten Missionare, bestand in der so genannten *Conquista espiritual* und sah in den begleitenden oder zumindest in der nächsten spanischen Siedlung anwesenden Soldaten und Kolonialverwaltern *Koadjutoren des Evangeliums*, da sie die Evangelisierungsarbeit und somit die *Conquista espiritual* ermöglichten.[29]

---

27 *Mariano Delgado* (Hg.), Gott in Lateinamerika. Texte aus fünf Jahrhunderten. Ein Lesebuch zur Geschichte, Düsseldorf 1991, 71.

28 Vgl. u. a. *Mariano Delgado*, Synkretismus und Utopie in Lateinamerika, in: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 94 (2010), 18–30.

29 Dass diese Mentalität quer durch alle Orden weit verbreitet war, geht u. a. aus einem sich im römischen Archiv der Gesellschaft Jesu befindlichen Kompendium der Beschlüsse der Synode von Manila 1582 hervor, das auf den Jesuiten Alonso Sánchez zurückgehen dürfte. Darin heißt es, dass der Evangelisierungsauftrag der spanischen Krone (nach der Konzessionsbulle vom 4. Mai 1493) Folgendes impliziere: «die Aussendung der Glaubensprediger in all die entdeckten Gebiete und – um deren Liebe willen, um sie in so

Dieser Begriff geht bekanntlich auf den ersten Bischof Mexikos, den Franziskaner Juan de Zumárraga zurück, der in einem Brief an Kaiser Karl V. vom 27. August 1529 die Missionare als *Conquistadores espirituales*, als geistliche Eroberer,[30] bezeichnet. Die missionarische Utopie, sei sie ganz friedlich oder als *Conquista espiritual* verstanden, einen Begriff, den Las Casas nicht leiden konnte, weil er von *conquista* auch nicht in diesem Kontext etwas hören wollte, bestand in der Gründung von indianischen Siedlungen, *reducciones* oder *doctrinas* genannt, unter der Leitung der Missionare. Während die Missionare am Anfang, so etwa Las Casas 1516, die Vermischung von Indios mit einfachem spanischen Bauernvolk intendierten, befürworteten sie später indianische Siedlungen als Schutzräume, damit die Indios sich demographisch erholen und dem brutalen kolonialen Zugriff entzogen werden konnten. Aber die Reduktionen waren und blieben immer ein *Evangelisierungs- und Zivilisierungsprojekt* unter der Kirchenglocke. Denn das Konzept sah eine sanfte geistliche Eroberung der Indios durch die Missionare vor, sowie deren Ansiedlung in Dörfern zur Vermittlung der Christenlehre und der *gesitteten*, das heißt spanischen Lebensführung. Die Krone unterstützte sehr früh dieses Missionsprojekt mit ihrer Gesetzgebung: Sie verfügte die sanfte Zusammenführung («con tanta suavidad y blandura») der Indios in Siedlungen;[31] sie legte fest, dass diese an Orten mit Wasser, Bergwäldern, Agrarland und guter Verkehrslage gegründet werden sollen;[32] dass sie mit einer Kirche, einer Schule und einem Spital ausgestattet werden sol-

fremde Länder zu bringen und für deren Schutz und Sicherheit unter so barbarischen und wenig vertrauenswürdigen Menschen zu sorgen – so viele Waffenleute als Koadjutoren des Evangeliums zu senden, wie sie für die Sicherung der Glaubenspredigt, für die Aufnahme, den Schutz und die Leitung der Bekehrten sowie für den Vollzug der angemessenen Regierungsmaßnahmen nötig wären». *José Luis Porras Camúñez*, Sínodo de Manila de 1582. Estudio introductorio, glosa y transcripción de los textos sinodales, Madrid 1988 (= Colección Tierra nueva y Cielo nuevo, Bd. 27; Sínodos Americanos 8), 385.

30 Vgl. den Brief in: *Joaquín García Icazbalceta*, Don Fray de Zumárraga, hg. von *Rafael Aguayo Spencer / Antonio Castro Leal*, México ²1988, Bd. 4, 169–245, hier 237.

31 Recopilación de leyes de los reynos de las Indias, México 1987 (Faksimile der Ausgabe von 1681 in Madrid), 4 Bde., VI, 3, 1.

32 Ebd., VI, 3, 8.

len;[33] dass darin Ämter wie Kantor, Messner, Katecheten, Bürgermeister und Friedensrichter von den Indios besetzt werden sollen.[34] Der Aufenthalt von Spaniern, Schwarzen, Mulaten und Mestizen in diesen Siedlungen wurde verboten.[35] Und die Indios, die sich für das Leben in solchen Dörfern aufgrund der Arbeit der Missionare entscheiden, wurden zeitweise von den Tributen befreit.[36]

Diego Valadés hat uns eine apologetische Beschreibung der Arbeit der ersten Franziskaner Mexikos bei der Gründung von Indiodörfern hinterlassen:

> «Nachdem die Ordensleute, ‹nicht ohne große Mühe›, die in Bergwäldern und Wüsten zerstreuten Indios gesammelt und zum Leben in einer Dorfgemeinschaft zusammengeführt hatten, lehrten sie diese sorgfältig die Sitten und Lebensformen in der Familie und den häuslichen Angelegenheiten. Zunächst entwarf man einen sauberen und würdigen Plan für die künftigen Gebäude, Straßen, Promenaden und Wege; auch nahm man die Verteilung der Felder nach der Anordnung Seiner Majestät vor […]. Man wies ihnen großzügige Felder zu, die Platz genug boten, um Häuser zu errichten, Wein anzubauen sowie Gemüse- und Obstgärten zu kultivieren […] einschließlich verschiedener Obstbäume, die man aus Spanien gebracht hatte […]. Die Kirche liegt in der Mitte des Ortes und wurde mit bewundernswerter Kunstfertigkeit und Großzügigkeit gebaut. Diese Kirchen dienen auch als Schulen.»[37]

Die Tempel dienten also als Religions- und Kulturzentren. Die darin erfolgte religiöse und kulturelle Arbeit der Franziskaner beschreibt Valadés folgendermaßen:

> «Links von den Kirchen befindet sich an den vier Ecken des Kirchhofes die humanistische Schule (letras y artes), zu der täglich mehr oder weniger tausend Jugendli-

33 Ebd., VI, 3, 4 und 10.

34 Ebd., VI, 3, 6 und 7 und 15 und 16.

35 Ebd., VI, 3, 21 und 22.

36 Ebd., VI, 5, 2 und 3.

37 *Diego Valadés*, Retórica Cristiana, hg. von *Esteban J. Palomera / Alfonso Castro Pallares / Tarsicio Herrera Zapién*, México [2]2003, 109/209 (468/469). Das Werk erschien zunächst 1579 in Perugia auf Latein; die erste Seitenzahl vor / verweist jeweils auf das lateinische Original.

> che hinströmen, je nach der Einwohnerzahl dieser Orte; diese lernen richtig zu sprechen und zu schreiben. Ebenso lernen sie zu tanzen und Saiteninstrumente zu spielen, und sie haben auch mehr Musikinstrumente als die unter uns bekannten. Vormittags und nachmittags werden einige Stunden für diese Übungen reserviert; und man sammelt und verabschiedet sie mit Glöckchen-Geläut. Wenn man an den heiligen Zeremonien teilnehmen muss, kommen sie wohlgeordnet zu ihnen und bleiben in den Tempeln mit großer Andacht. Sie lernen auch zu malen und in Farben Dinge zu zeichnen, und sie tun dies mit Sorgfalt. […] In den Kirchhöfen findet man köstliche Brunnen voll Wasser. Darin waschen sich die Kinder, denn man lehrt sie vor allem die Regeln der Sauberkeit.»[38]

Gewiss, die Jesuiten entwickelten in Brasilien auch ab der Mitte des 16. Jahrhunderts ein eigenes Reduktionskonzept, das sie auf Portugiesisch *aldeias* nannten. Aber wenn Antonio Ruiz de Montoya sein Werk über die ersten Guraní-Reduktionen *Conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús en las provincias del Paraguay, Paraná, Uruguay y Tape* nennt, so knüpft er semantisch an ein in Spanisch-Amerika seit der Arbeit der Franziskaner Mexikos gut konnotiertes Missionsprojekt an. Reduktionen nennt er darin:

> «Ortschaften von Indios, die ihrer alten Gewohnheit nach in den Bergen, im Bergland, in Tälern und an verborgenen Bachbetten in drei, vier oder sechs einzelnen Hütten, zwei, drei oder mehr ‹leguas› voneinander entfernt lebten, die nun ‹der kluge Eifer der Patres› in große Ansiedlungen und zu einem zivilisierten und humanen Leben zusammenführte und zur Nutzung der Baumwolle, um sich zu bekleiden, denn üblicherweise lebten sie nackt, selbst ohne zu bedecken, was die Natur verborgen hat».[39]

Die Ähnlichkeit mit dem Text Valadés' ist frappierend: Was bei diesem *nicht ohne große Mühe* geschah, leistete bei Ruiz de Montoya *der kluge Eifer der Patres.* Hinter diesen Euphemismen versteckt sich beide Male das Herauslocken der Indios aus den Wäldern mit einem paternalistischen Zwang, den neuen Kulturtechniken wie etwa Nutztieren und Eisenwerkzeugen für die Landwirtschaft und der Aussicht auf ein besseres Leben – nicht nur mit Kla-

38 Ebd., 110/210 (470/471).

39 *Antonio Ruiz de Montoya*, La conquista espiritual del Paraguay, Rosario (Argentinien) 1989, 58.