

Reformation und Gegenreformation in ihrem Verhältnis zur Mission ¹.

Von Prof. Dr. Schmidlin in Münster i. W.

Die Neuzeit pflegt in der Profangeschichte durch die Entdeckungen, in der Kirchengeschichte für uns Katholiken nach der mehr negativen Seite hin durch die sog. Reformation oder Glaubensspaltung, nach der positiven Seite durch die „Gegenreformation“, die katholische Wiedererhebung und Erneuerung eingeleitet zu werden ². Alle drei Faktoren stehen nicht bloß unter sich, sondern auch mit der Heidenmission in mehrfachen Beziehungen. Die Entdeckungen eröffneten der europäischen Menschheit an der Schwelle des neuen Zeitalters eine neue überseeische Welt, die noch in den Armen heidnischer Unnachtung lag, und gaben damit dem Missionsgedanken einen mächtigen Antrieb zur Umsetzung in die Tat, wie der große Christoph Kolumbus 1502 durch sein „Prophetienbuch“ bewies, das aus der Hl. Schrift die Gründe für die Missionspflicht zusammentrug und bezeichnenderweise in einem Gedicht auf den Vorläufer Johannes ausklang ³.

Wie nahm die Christenheit diesen providentiellen Missionsappell auf? Wie stellte sie sich zur Missionsidee und Missionstat? Die Beantwortung dieser Frage ergibt einen fundamentalen Unterschied zwischen der protestantischen und der katholischen Welt. Während die Reformation die Mission theoretisch wie praktisch schroff ablehnte, warf sich die Gegenreformation mit Feuereifer auf die neuen Missionsaufgaben, die sie grundsätzlich wie tatsächlich adoptierte und zu den ihrigen machte. So differenzierte sich das damalige Missionssubjekt auch in der Ergreifung des dargebotenen Missionsobjekts je nach den beiden großen Lagern, in die es konfessionell auseinanderfiel ⁴.

¹ Mit unwesentlichen Veränderungen als Vortrag gehalten auf dem hiesigen Lehrerinnenkursus.

² Wir adoptieren damit noch keineswegs die beiden Ausdrücke als glückliche oder auch nur richtige Termini. Unter Reformation versteht der Katholik wesentlich Glaubensabfall, unter Gegenreformation nicht etwa Gegensatz zur wahren Reform, sondern umgekehrt einerseits äußere Restauration, andererseits innere, aber katholische Reformation.

³ Vgl. Streit, Bibliotheca Missionum 1; ders., Missionswissenschaftlicher Kursus in Köln 25; ders. ZM VII 3.

⁴ Auch hier brauche ich wohl nicht zu bemerken, daß mir jede konfessionell-polemische Absicht fernliegt, daß ich vielmehr rein historisch auf Grund unumstößlicher und zugestandener Tatsachen, unter Berufung auf protestantische wie katholische Kronzeugen ein möglichst objektives Bild von der nach dem Bekenntnis sich unterscheidenden Missionsauffassung und Missionsbetätigung jener missionsgeschichtlich so wichtigen Zeit entwerfen will.

I.

Das gegenwärtige Reformationsjubiläum drängt von selbst den protestantischen Missionskreisen neuerdings die schon oft ventilerte Frage auf, ob und warum Luther und die Reformation von der Heidenmission nichts wissen wollte: nicht bloß eine Reihe von Artikeln und Vorträgen, auch das Referat und die ganze Diskussion in der diesjährigen Jahresversammlung der evangelischen Missionshilfe ist diesem Thema gewidmet¹. Man hat zwar früher versucht, diese unangenehme Tatsache abzuleugnen oder abzuschwächen, also Luther doch als Missionsfreund in Anspruch zu nehmen²; andere haben ihr dadurch den Stachel nehmen wollen, daß sie durch Umdeutung des Missionsbegriffs den Reformator wenigstens als Missionar im übertragenen Sinne priesen³. Aber schon der sonst so scharf protestantisch denkende und Luther so sehr bewundernde Vorkämpfer der protestantischen Missionswissenschaft hat die Nichtigkeit dieser Vertuschungsabsichten schonungslos bloßgestellt und ehrlich bekannt, daß Luther samt allen anderen Reformatoren nicht bloß keine Mission geübt oder dazu beigetragen bzw. aufgefordert, sondern nicht einmal daran gedacht und sich positiv dagegen gestraußt hat⁴; und dieselbe These wird zur Stunde allgemein zugegeben, wenn man auch die mehr formelle Frage aufwirft, ob es sich um ein Versäumnis, wie Warneck meint, oder nur um Schranken in der Erkenntnis handelte⁵.

¹ Vgl. neben dem Hauptvortrag von Prof. Dr. Mirbt aus Göttingen die Diskussionsreden von Oberkirchenratspräsident Dr. Voigts aus Berlin, Missionsdirektor Prof. Dr. Paul aus Leipzig, Prof. Dr. Haugleiter aus Halle und Prof. Dr. Kawerau aus Berlin (Bericht der 3. Sitzung des Verwaltungsrats in Berlin vom 30. Jan. 1917).

² So Steger, Die protestantischen Missionen (1844) 12 ff.; Wiggers, Geschichte der evangelischen Mission I (1845) 25 ff.; Ostertag, Die deutsche Reformation und ihr Verhältnis zur Mission, *EMM* 1857, 7 ff.; Buß, Die christliche Mission, ihre prinzipielle Berechtigung und praktische Durchführung (1876) 94; Kalkar, Geschichte der christlichen Mission (1879) 8; Plitt-Hardeland, Geschichte der lutherischen Mission (1894) 9.

³ So neben Plitt Strümpfel, der ihn sogar den abschließenden Missionar der Deutschen nannte (Was jedermann von der Mission wissen muß 29). Danach werden die vorreformatorischen Christen, die Luther reformiert haben soll, einfach zu Heiden gestempelt. Vgl. Drews, *Zeitschr. f. prakt. Theologie* 1897, 2.

⁴ Warneck, Geschichte der protest. Mission¹⁰ (1913) 7 ff. Vgl. seine Kritik von Plitt-Hardeland *AMZ* 1894, 381, wonach das Dogma oder die kirchlich-konfessionelle Parteilichkeit in der evangelischen Kirche die Geschichte nicht überwinden darf. „Da mußte es wie ein Strahl kalten Wassers wirken, als D. G. Warneck im Jahre 1883 bei der Lutherfeier in Wittenberg von einer großen Versäumnis redete, deren sich die evangelische Kirche in ihren Anfängen schuldig gemacht und für die sie die Vergebung Gottes bedürfe“ (Kawerau im Jahrbuch der deutschen Missionskonferenzen 1917, 3). Wie W. spricht auch Zahn von einem „Versäumnis“ (*Evangelischer und römisch-katholischer Missionsbetrieb*, *AMZ* 1884, 145 ff.).

⁵ Vgl. Kawerau in der Diskussion (Bericht a. a. D. 36). Er selbst wie der Hauptreferent Mirbt gibt im Unterschied zu Warneck nur eine natürliche Schranke zu, hierin ein Rückschritt gegenüber der früheren Unvoreingenommenheit. Weiter Sell, Der Ursprung der urchristlichen und der modernen Mission, *Zeitschr. f. Theol. u. Kirche* 1895, 437 ff.; Bachmann, Luther u. die Heidenmission, *JMR* 1896, 65 ff.; Drews a. a. D. 1 ff.;

Wohl hat Luther durch das, was er als Reformation der nach seiner Auffassung paganisierten, ins Heidentum zurückgefallenen alten Kirche ausgab, indirekt den Grund gelegt zur spätern protestantischen Mission und ihren spezifischen Eigentümlichkeiten¹: selbst aber hat er nie und niemand zur Missionierung der nichtchristlichen Völker angehalten. Wenn er von Heiden spricht, die jezt noch der Bekehrung bedürfen, so meint er damit immer nur die aus dem Heidentum, nicht dem Judentum stammende Christenheit²; und ist von Türken die Rede, so warnt er vor der päpstlicherseits gepredigten Kreuzzugsmission mit dem Schwerte oder empfiehlt bloß eine Christenpredigt durch das Beispiel³. Zwar soll auch er von der prinzipiellen Universalität des Christentums und der daraus sich ergebenden Notwendigkeit allgemeiner Weltevangelifation überzeugt gewesen sein, aber er sieht sie wesentlich in der Vergangenheit schon abgeschlossen⁴. In der Gegenwart weiß auch er von vielen Inseln, die heidnisch sind und denen noch niemand gepredigt hat, doch er zieht daraus nicht die praktische Folgerung, ihnen das Evangelium zu verkünden, sondern gibt sich mit gelegentlicher Kenntnismachung statt einer ordnungsgemäßen Missionsinstitution zufrieden und erblickt sogar im Ausschluß der nichtchristianisierten Welt von der Heilsbotschaft fatalistisch eine Gottesstrafe⁵.

Röhler, Reformation u. Mission, Schweizerische theol. Zeitschr. 1911, 49 f.; Richter, Weltmission und theologische Arbeit (1913) 23; Kawerau, Reformation und Mission (Jahrbuch der vereinigten Missionskonferenzen 1917) 3 f. Katholischerseits Meinerz, Recht und Pflicht der christlichen Heidenmission (1909) 18; Galm, Das Erwachen des Missionsgedankens im Protestantismus der Niederlande (1915) 8 f.

¹ Vgl. Warnef, Geschichte der protest. Mission 9. In diesem Sinne bezeichnet Mirbt wie Voigts die evangelische Mission als Werk und Frucht der Reformation (Sitzungsbericht 25. 27). „Sie verdankt ihr die Zielbestimmung und schöpft aus dem Glauben, wie Martin Luther ihn erlebt und gepredigt hat, die Kraft zu aller Arbeit, in die sie eintritt“ (ebd. 21). Er erinnert u. a. an die Auffassung des Verhältnisses von Christentum und Heidentum, die Verselbständigung der Eingeborenentücken und die Stellung zur Bibel. Ähnlich belegt Haußleiter seinen Satz, daß die Mission dynamisch von der Reformation lebe: 1. Luther hat als christlicher Theologe die evangelische Mission ermöglicht; 2. Luther hat als evangelischer Kirchenmann missionarischen Scharfblick bewiesen; 3. Luther hat als Prophet der Deutschen für die ganze Christenheit ein unerreichtes Vorbild gegeben, wie das Evangelium in Herz und Leben eines Volkes hineinversenkt werden soll; 4. Luther hat als begnadigter freier Christenmensch in der Ausrichtung seines ganzen Berufswerkes einen unübertroffenen Missionsinn bewiesen (ebd. 31 ff.). Ebenso antwortet Prof. Schlatter von Tübingen auf die Frage, wie uns Luther für den Missionsdienst ausgerüstet habe: 1. Ich glaube, darum rede ich; 2. vor Gott gerecht; 3. frei (Luther und die Mission EMM 1917, 281 ff.). Kawerau schreibt der Reformation Gefinnung, Wege, Predigt des Gotteswortes, Sorge für die Jugend, geistliche Pieder, Mutterprache, allgemeines Priestertum als Ergebnis zu (Jahrbuch 5 f.).

² Vgl. die Zitate bei Warnef a. a. O. 10 und aus Plitt ebd. 9.

³ Ebd. 9 f. 13.

⁴ Vgl. ebd. 11 f. Hierin stimmt Luther freilich in etwa überein mit der irrigen Vorstellung des Eusebius und der Kirchenväter, das Evangelium sei schon durch die Apostel in radice der ganzen Welt verkündet worden.

⁵ Ebd. 12 f. 15. „Deshalb werden für und für“, lautet sein resignierter Schluß, „mancherlei Glauben und Religion in der Welt bleiben“ (ebd. 12).

Wie Luther verschmähten auch die übrigen Reformatoren prinzipiell und faktisch die Heidenmission. Gleich ihm bezieht Melancthon den Missionsbefehl Christi ausschließlich auf die ersten Apostel und hält kirchliche Missionsveranstaltungen für überflüssig; weiter geht Bucer, indem er den Wunsch ausspricht, die Gläubigen möchten die Ungläubigen, zu denen sie Zugang haben, für Christus gewinnen, aber auch er kennt keine allgemeine Verpflichtung zur Mission und überläßt sie ganz Gott; Zwingli verlangt sogar Apostel für die Bekehrung der Ungläubigen, doch er zieht daraus ebenfalls keine Konsequenzen für die Gemeinden; nach Calvin ist zwar die Ausbreitung des Christentums noch im Gange, aber sie ist nicht der Menschen, sondern allein Gottes Sache¹. Und so blieb es in der Hauptsache während des ganzen Zeitalters der Orthodorie, d. h. bis tief ins 18. Jahrhundert hinein: fast all ihre Wortführer, an der Spitze Johann Gerhard und die Wittenberger theologische Fakultät in ihrem Gutachten von 1651, schränkten die Missionspflicht auf die ursprünglichen Apostel ein und wollten sie schon wegen Mangels einer legitimen Berufung für die jetzige Kirche nicht anerkennen, höchstens für die über Heiden gebietenden christlichen Obrigkeiten, ein Standpunkt, den sie theologisch und dogmatisch als einzig richtigen begründeten². Nur vereinzelt wagten einige Theologen und Schriftsteller, nicht zuletzt beeinflusst von der katholischen Missionstheorie und Missionspraxis, zunächst Saravia, Heurnius, Boetius und Hoornbeek in Holland, dann Justinian von Welz und Leibniz in Deutschland, gegen diese allgemein missionsfeindliche Haltung zu opponieren und für eine kirchliche Missionsbetätigung einzutreten, ohne indes durchzudringen³.

Unter dem hemmenden und lähmenden Druck dieser dogmatischen Vorurteile konnte auch die Missionstat sich protestantischerseits nicht entfalten, ja in der Praxis sah es hierin noch schlimmer aus als in der Theorie. Die beiden einzigen Missionsversuche, welche man für das Reformationszeitalter namhaft macht, waren keine eigentliche Heidenmission, sondern der eine — durch die französischen Auswanderer in Brasilien — wesentlich Kolonistenunternehmen, der andere — durch Gustav Wasa unter den Lappen — nach Warneck ein

¹ Ausführlicher und an der Hand von Texten bei Warneck a. a. D. 16 ff. Dazu Drews a. a. D. Ebenso konstatiert Köhler „ein gänzliches Verstummen und Versagen“ (Theolog. Zeitschr. 1911, 49). Nach Kawerau fand keiner der Reformatoren in der Hl. Schrift eine Missionsaufforderung an die Christenheit, was indes für Bucer nicht ganz zutrifft (Paulus im Hstör. Jahrbuch 1897, 199).

² Über die einzelnen vgl. Warneck a. a. D. 25 ff. und Gröbel, Die Mission und die evangelische Kirche im 17. Jahrhundert (1897). Noch Fabricius bezeichnet in seiner *Salutaris lux evangelii* von 1731 die ungeschichtliche Auffassung von der Weltpredigt der Apostel als die herrschende. Auch im protestantischen England dominierte die prinzipielle Ablehnung (Galm a. a. D. 20 ff.).

³ Vgl. Warneck und Gröbel a. a. D., dazu Gröbel, Justinianus von Welz, der Vorläufer der lutherischen Mission (1891). Wie Justinian durch Ursinus, so wurde Saravia durch Beza in eigenen Gegenschriften scharf bekämpft. Über die holländischen Missionsverteidiger und die katholischen Missionseinflüsse auf sie ausführlich P. Galm, Das Erwachen des Missionsgedankens im Protestantismus der Niederlande (1915).

staatskirchlich-reformatorischer Akt territorialer Kirchengewalt¹. Ebensovien können die teilweise fehlgeschlagenen Unternehmungen des 17. Jahrhunderts in Abessinien, weder die der Lübecker noch die des Herzogs von Gotha, als Heidenmission angesprochen werden². Auch die englischen Puritaner in Nordamerika und die Gesellschaft für Verbreitung des Evangeliums in Neuengland entwickelte im 17. Jahrhundert noch keine nennenswerte Bekehrungstätigkeit³. Mehr geschah im holländischen Kolonialreich durch die ostindische Kompagnie, aber diese Staatsmission kann wegen ihrer Oberflächlichkeit und Ungeistlichkeit selbst vor der protestantischen Kritik nicht bestehen⁴.

Wenn wir nach den Ursachen dieser offensiven Missionsapathie oder gar -antipathie der protestantischen Welt in ihren Ursprüngen und den ganzen ersten zwei Jahrhunderten ihres Bestandes forschen, so begegnen wir zuerst dem als Entschuldigungsgrund damals und jetzt oft ins Feld geführten äußern Umstand, daß der entstehende Protestantismus nicht nur durch den heimatischen Kampf gegen die alte europäische Christenheit in Anspruch genommen, sondern auch von der unmittelbaren Berührung mit heidnischen Völkern abgesperrt war, da die entdeckten Länder anfangs sämtlich in der Gewalt katholischer Kolonialstaaten lagen, so daß den protestantischen noch kein Weg zur neuen Welt offenstand⁵. Aber Warneck fügt dem mit Recht hinzu, ein solcher Mangel an Missionsgelegenheit könne das Fehlen der Missionstat erklären, nicht aber, daß darüber keine Klage ertönte und jeder Missionsgedanke fehlte⁶. Die protestantischen Theologen beriefen sich übrigens selbst auch auf theoretische Motive und traten damit der Mission direkt prinzipiell entgegen⁷. Schon Luther sah sich durch seine Prädestinationsidee, welche die ganze nichtchristliche Welt rettungslos dem Teufel überlieferte, und durch seine Eschatologie, die das Weltende als bereits angebrochen erklärte und daher für eine Weiterausbreitung des Gottesreiches keine Zeit mehr fand, von der Heidenmission instinktiv abgeschreckt⁸; ebenso waren seine orthodoxen Epigonen durch ihre

¹ Geschichte der protestantischen Mission 22 f. Ähnlich Drews a. a. O. 295 ff. Vgl. die Missionsgeschichten von Steger 18 ff. und Wiggers 22 f.

² Vgl. Warneck 24 und die dort angegebene Literatur.

³ Ebd. 47 ff. und die angeführte Literatur. Dazu Galm a. a. O. 21 samt der dortigen Literatur.

⁴ Vgl. Warneck 41 ff. und Galm 31 ff.

⁵ Warneck, Geschichte der protestant. Mission 7. Vgl. besonders eingehend Rawerau, Warum fehlte der deutschen evangelischen Kirche des 16. u. 17. Jahrhunderts das volle Verständnis für die Missionsgedanken der Heiligen Schrift? (Vortrag auf der schlesischen Missionskonferenz 1896).

⁶ Auch Köhler lehnt aus diesem Grund die Entschuldigung durch die Aufgaben des Kampfes gegen Rom, durch den eschatologischen Zeitmangel und durch die Beschränktheit des Horizonts ab, indem er den Schlüssel ebenfalls in der reformatorischen Dogmatik, vor allem über die Mission durch die Apostel allein und über die Berufung durch Gott allein sucht (Theolog. Zeitschr. 1911, 50 ff.).

⁷ Vgl. oben S. 260.

⁸ Vgl. Warneck a. a. O. 14. Rawerau führt auch noch die einseitige und geistlich beschränkte Schriftauffassung als tiefen Beweggrund an. Von seinen Quellen-

einseitig lehrgefehlliche Orientierung der Gnadenlehre und die damit gegebene, jedes tatkräftige Handeln niederhaltende Passivität nach außen hin paralytisch und zu einer ablehnenden Missionshaltung getrieben¹. Zu dieser Abneigung des spezifisch protestantischen Fideuzialglaubens gegen alle Werke kam der dem Protestantismus ebenfalls eigentümliche Individualismus und Subjektivismus, der bei seiner Negation der kirchlichen Autorität keine rechtmäßige Sendungsinstanz für die Glaubensboten kannte².

Schon die katholischen Zeitgenossen und Polemiker verfehlten nicht, ungescheut und mit scharfen Spitzen ihren Finger auf diese Wunde der Reformation zu legen und daraus ihre prinzipiellen Schlußfolgerungen zu ziehen. Bellarmin, Costerus, Possevinus, Lessius, Keller, Suarez, Tanner, Bozius, Bretleius wie die Missionstheoretiker Thomas a Jesu und Rovenius hielten um die Wende des Jahrhunderts dem Protestantismus deutlich genug vor, daß er im Unterschied zur katholischen Kirche nichts für die Heidenbekehrung tue und außerhalb Europas ganz unbekannt sei, also nicht die wahre Kirche bilde, deren Kennzeichen eben die Ökumenizität darstelle³. Diesen Un-

nachweisen hofft Warned, daß sie „doch endlich die Voreingenommenheit beseitigen, welche noch immer nicht darauf verzichten will, Luther und der alten lutherischen Kirche eigentliche Missionsgedanken unterzulegen“ (WMZ 1897, 47). Auch bei der Berliner Diskussion findet Kawerau eine Erklärung dafür, daß die Reformatoren es nicht als Mangel empfanden, keine Missionsgelegenheit zu haben, in dem Empfinden über das geistliche Amt (Sitzungsbericht 35). In seinem Jahrbuchaufsatz nennt er als Gründe das Fehlen einer berufenen Instanz und die Beschränktheit des geographischen Horizonts (a. a. O. 4. 7).

¹ Nach Warned 30. Kawerau sucht eine der Hauptquellen der Erscheinung für die nachreformatorische Zeit in der Theorie vom Unterschied zwischen Apostel und Predigamt, wie sie die Vertreter der Orthodoxie entwickelten.

² Vgl. Grisar, Luther II (1911) 175 f. und III (1912) 1022 ff. Galm erinnert weiter daran, daß infolge der Abschaffung des Ordenswesens, der Gelübde und evangelischen Räte sowie der katholischen Äbtze durch die Reformatoren dem Protestantismus die Organe aus dem Ordensstand fehlten, welche katholischerseits die Hauptträger der Missionsarbeit waren (Das Erwachen des Missionsgedankens im Protestantismus der Niederlande 8 f.). Darauf haben auch Protestanten hingewiesen wie Drews, Mission u. Äbtze, Die christl. Welt 1897, 533 ff. und vorher schon Baur, Kirchengeschichte der neuern Zeit IV (1863) 473, neulich noch van Andel, De Zendingsleer van Gisbertus Voetius (1912) 49 f. Vgl. Mirbt in seinem Berliner Vortrag (Sitzungsbericht 20 f.).

³ Vgl. die Zitate bei Galm 10 ff.: Bellarminus, Disputationes de controversiis christianae fidei adversus huius temporis haereticos (1581—92); Costerus, Enchiridion controversiarum praecipuarum nostri temporis de Religione (1586) 86; Possevinus, Bibliotheca selecta de ratione studiorum ad disciplinas et ad salutem omnium gentium procurandam (1607) 269; Lessius, Quae fides et religio sit capessenda (1614) 50; Keller, Katholisch Pabstumb (1614) 469; Suarez, Defensio fidei catholicae et apostolicae adversus Anglicanae sectae errores (1614) 87. 98 s.; Tanner, Lutherus seu Anatomia Confessionis Augustanae II (1614) 207 und Dioptra fidei (1617) 1047. 1056; Bretleius, Apologia Protestantium pro Romana Ecclesia (1615) 476 ss.; Thomas a Jesu, Thesaurus Sapientiae Divinae in gentium salute procuranda (1613) 525; Rovenius, De missionibus ad propagandam fidem et conversionem infidelium et haereticorum instituendis (1648) 40. Auch später noch die Kontroverschriftsteller Redd (1650), Hazart (1667), Erbermann (1669), Rapin (1674) usw.

griffen suchten die protestantischen Apologeten ziemlich matt und lahm durch den Hinweis auf das Fehlen eines wunderbeglaubigten Apostolats und die Wirksamkeit der dafür genügenden katholischen Glaubensboten zu begegnen¹.

II.

Schon diese lebhafteste Kontroversfrage zeigt uns, wie die Theorie und Praxis der katholischen Gegenreformation umgekehrt von der Missionsnotwendigkeit aufs tiefste durchdrungen war und die Missionsbetätigung sogar als Charakteristikum der echten Kirche gegenüber der falschen Neuerung ansah. Aber nicht bloß diese apologetische Antithese, auch das Motiv und der Geist der damaligen katholischen Mission wurzelte vielfach in gegenreformatorischen Prinzipien. Bewußt oder unbewußt war sie vom Bestreben geleitet, ihre Fruchtbarkeit gegenüber der Häresie zu erweisen und den durch diese verursachten Schaden wettzumachen. Wie die protestantische Missionsenthaltung aus dem extremen Subjektivismus, Individualismus, Nationalismus und Supranaturalismus der Reformatoren geboren war, so drängte umgekehrt der katholische Universalismus und Werkgedanke von selbst zu Expansionsbedürfnissen und Expansionsanstrengungen, die in der objektiven Lehr- und Heilsanstalt einen festen Rückhalt und eine sichere Legitimation fanden. Zwar sind diese Ideen nach dieser Seite hin theoretisch-literarisch merkwürdig selten ausgesprochen und die durchschlagendsten Missionstriebfedern auch des damaligen Katholizismus nicht gegensätzlicher, sondern positiver Natur, aber seine Missionsidee wie Missionstat hängt innigst und organisch mit den Strömungen und Impulsen der sog. Gegenreformation zusammen. Schon daß er in den Fußstapfen des Kolumbus durch die Entdeckung der neuen Welt sich vor allem auf die Heidenbekehrung lenken ließ und aus der *Gl. Schrift* eine gebieterische Aufforderung dazu herauslas, war ein Vorzug, der ihn bereits am Vorabend der Reformation von dieser wesentlich unterschied. Andererseits mußte die theoretische und praktische Erfassung und Durchführung des Missionsgedankens äußerlich wie innerlich, für die Restauration wie die Reform neu-

(bei Galm 13 Anm. 1). Vgl. auch die zum ersten Reformationsfest von 1617 erschienenen katholischen Verteidigungsschriften wie das *Pseudojubilaeum Lutheranium* des Jesuiten Roestius von Molsheim (1618).

¹ So Johann Gerhards, der in seinen *Loci theologici* (1610—17) den „überschwenglichen und beständigen Lobhudeleien der Jesuiten“ aus katholischen Missionswerken entnommene Übelstände und dem Missionsbefehl Christi dessen Gleichnis von den proselytisierenden Pharisäern entgegenhält; dann Ehinger, *Velitatio epistolaris* (1631) 364. 378 s.; Zentgravius, *De obligatione evangelicorum ministrorum praedicandi evangelium per terras infidelium* gegen Raymund Caron (1649) 15 ss.; Müller, *Widerlegung der papistischen Einwürfe* (1631) bei Gröbel a. a. D. 127 ff.; Nicolai, *Historia des Reichs Christi* (1610) 11 f. (nach Galm a. a. D. 14 ff.). Heilbrunner (1607) und Edard (1622) stellen die allgemeine Ausbreitung als Wesensmerkmal der Kirche in Abrede (ebd. 14). „Aus all diesen Äußerungen geht hervor, daß die Lutheraner zwar die Missionspflicht der Kirche leugneten, daß sie dies aber mehr aus Verlegenheit als aus innerster Überzeugung taten“ (ebd. 19).

belebend auf die katholische Kirche und Christenheit der Heimat zurückwirken. Wie der äußere und innere Widerbelebungsprozeß in der Heimat von selbst zur Mission unter Ungläubigen führte, so trieb diese umgekehrt zur doppelten Renaissance gegenüber Abfall und Verfall. Erinnern wir uns, daß derselbe Orden, von welchem die Gegenreformation im Zentrum vorwiegend ausging, die streitbare Kompanie oder Gesellschaft Jesu, in diesem Zeitalter zugleich Hauptträger der katholischen Außenmission an der Peripherie war!

In der Hineinziehung und Begründung der Missionsidee unterscheiden sich schon die zeitgenössischen katholischen Theologen und Dogmatiker vorteilhaft von den Reformatoren, auch abgesehen von den obigen, die das Missionskriterium polemisch gegen den Protestantismus verwerten. Bereits im Reformationsvorjahr (1516) beantwortet der Dominikaner Isidorus de Isolani in seinem Werk über das Reich der streitenden Kirche die Fragen, ob dieses Reich durch göttliches Recht auf dem ganzen Erdkreis ausgebreitet sei und dereinst selbst die entferntesten Inseln des Ozeans unterwerfen werde, mit einem freudigen, durch Schrifttexte gestützten Ja¹. Noch tiefer dringt der Dogmatikprofessor von Salamanka (1526–44) Franz de Vitoria in das missionspolitische Problem, was den christlichen Fürsten das Recht auf Unterwerfung der Barbaren verleihen könne und was nicht, wie weder Kaiser noch Papst noch auch die Verweigerung der Glaubensannahme diese Herrschaft legitimiere, sondern außer Handelsrücksichten nur die gewalttätige Verhinderung der Predigt des Evangeliums². Der berühmte dogmatische Berater des Trienter Konzils Dominikus de Soto († 1560) verfaßte noch kurz vor seinem Tode eine eigene Monographie über die Art der Verkündigung des Evangeliums³. Marquardus de Susannis schrieb 1558 eine Abhandlung über die Juden und anderen Ungläubigen mit vielfachen Seitenblicken auf deren Behandlung⁴; Friedrich Lumnus 1567 über Gottes Endgericht und die Jüngerberufung, die er konträr zu der parallelen protestantischen Eschatologie im bevorstehenden Weltende begründet findet⁵. Ausführlich berücksichtigt auch der Franziskaner Anton de Corduba in seinen theologischen Quaestionen von

¹ De imperio militantis ecclesiae l. I. t. 6 (Streit, Bibliotheca Missionum 9 s.). Freilich sei das Reich de facto nicht auf der ganzen Welt verbreitet und das Wort Gottes schon zur Apostelzeit zu den jetzt entdeckten Inseln gekommen. Die abgefallenen Nationen werde das Reich wohl nicht sämtlich mehr zurückerhalten. Weniger missionarisch ist das Problem in den noch mittelalterlich-scholastisch gehaltenen Werken von Claudius Senjellus (De divina providentia 1520) und von Christophorus a S. Antonio (Triumphus Christi Jesu contra infideles 1524) erfaßt (ebd. 8).

² Nach seiner 5. Relectio de Indis noviter inventis (3M I 215 f.).

³ Über diese unedierte Schrift De ratione promulgandi Evangelium Streit a. a. O. 114. Sie ist erwähnt in Sotos Hauptwerk De justitia et jure (1556), das seinerseits auf manche missionspolitische Kontroversfragen eingeht (ebd.).

⁴ Vgl. Streit 34 f. In l. I c. 14 greift er wieder die Frage auf: Utrum bella mota per Hispanos contra barbaros fuerint licita et de eorum coactione ad fidem catholicam.

⁵ Bei Streit 44 f.

1570 die strittigen Missions- und Kolonialfragen seiner Zeit¹. Der Dominikaner Ludwig von Granada veröffentlicht in seinem Todesjahr 1588 einen besondern Traktat für die Heidenbekehrer über die christliche Glaubensdarstellung². Der Oratorianer Thomas Bozius rechnet 1591 die Verbreitung des Glaubens zu den Zeichen der Kirche Gottes³. Endlich gibt auch der Jesuit Anton Possevin in seiner enzyklopädischen Auswahlbibliothek von 1607 eingehende und wertvolle Winke über das Missionswerk unter den verschiedenen nichtchristlichen Völkern⁴.

Noch bestimmter formulieren und entwickeln die Missionstheoretiker dieser Zeit die katholische Missionsidee. In der eigentlichen Reformationszeit selbst sind es nächst dem Indianerapostel Bartholomäus de las Casas aus dem Dominikanerorden⁵ der Franziskaner Nikolaus Herborn und der Weltgeistliche Erasmus von Rotterdam, welche die kirchliche Missionsverpflichtung aufs wärmste einschärfen und eine Idealisierung der Missionsmotive anstreben, im Gegensatz zum habgütigen Materialismus der Konquistadoren auf der einen und den häretischen Pseudogründen auf der andern Seite⁶. Wie der Humanistenfürst widerlegt der Kölner Dominikaner Slotanus in seinem Dialog über die Bekehrung der Barbaren zu Christus 1558 die engherzigen Bedenken, die vom Missionsdienst abhalten könnten und als Entschuldigung dagegen angeführt wurden⁷. Eine förmliche Missionsanweisung entwarf der

¹ Ebd. 47. Auch hier qu. 57: De bello infidelium et insularum, utrum sit iustum et quomodo sit divulgandum Evangelium inter eos. In einem unedierten Traktat *De sollicitanda Infidelium Conversione* (1577—82) exegetisiert der Priester-Theologe Christoph Cabrera das Herrenwort des Lukasevangeliums „Compelle intrare“ unter ähnlicher Anwendung auf die Missionsprobleme. Dagegen enthält das *Enchiridion theologicarum de Indis quaestionum* des Missionars und Lizentiaten Ferdinand Zurita von 1586 nur laizistische Fragen aus der Missionspraxis (ebd. 69 f.).

² Breve tratado (ebd. 75 f.).

³ De Signis Ecclesiae Dei als 6. Zeichen (ebd. 83).

⁴ Bibliotheca Selecta (ebd. 87). Auch Suarez t. 12 disp. 18 und Major dist. 44 qu. 3 (vgl. *3M* I 215). Im 17. Jahrhundert Collius 1622, Trombach 1654, Bonal 1655, Hurtados 1655 usw. (*3M* VII 15).

⁵ Außer seinen zahlreichen anderen Schriften käme hier vor allem die leider unveröffentlichte und verloren gegangene *De unico vocationis modo* (vor 1530) in Betracht, deren Hauptthese nach Rémésal und Fabié dahin geht, daß die Ungläubigen nicht durch Kriege, sondern durch Überzeugung fürs Christentum gewonnen werden müssen (Streit, *Bibliotheca Missionum* 109 s.). Vgl. Freitag, *Historisch-kritische Untersuchung über den Vorkämpfer der indianischen Freiheit Don Fray Bartolomé de las Casas* (1915).

⁶ Vgl. *3M* I 217 f., über Erasmus ebd. IV 1 ff. „Weder durch menschliche noch durch satanische Motive bewogen“, entwickelt Herborn in seiner *Epitome convertendigenes Indiarum ad fidem christianam adeoque ad ecclesiam sacrosanctam catholicam et apostolicam* (1532), „d. h. weder durch Neugierde und Eigennuß noch durch Häresie beflößt dürfe man ein so schwieriges Werk antreten, sondern nur vom göttlichen und apostolischen Geiste getrieben“ (ebd.).

⁷ Vgl. Streit *3M* III 277 f. Theophrastus zeigt in 8 Paragraphen die Nichtigkeit der von Peregrinus aufgezählten Einwürfe (Erfolglosigkeit, Sprachenunkenntnis, Lebensunterhalt, Trennung von der Heimat, schwache Gesundheit und Lebensgefahr), also mehr praktische als theoretische Schwierigkeiten, die aber auch von den Protestanten geltend gemacht wurden.

Franziskaner Joher in seinem Itinerarium von 1574¹. Noch systematischer legte der Jesuit Joseph Acosta das katholische Missionsprogramm in seinem Werke über die Heilsmittlung an die Indier von 1584 nieder². Den Rekord, wenigstens in der Ausführlichkeit, stellt der Karmelit Thomas a Jesu mit seinen 12 Büchern über die Heilsmittlung an alle Völker (1613) dar, von denen das erste die Notwendigkeit der Missionen, das zweite die Missionsverpflichtung der Päpste wie der Fürsten und Orden beweist³. Schon vor ihm hatten seine Ordensgenossen Hieronymus von der Muttergottes und Johannes von Jesu Maria die Beweggründe für die Missionsbetätigung aufgezählt und die dagegen erhobenen Einwände entkräftet⁴. Nachher setzten Rovenius (1624), Caron (1653), Vericelli (1656), Beyer (1669), Matthias a Corona (1675) und Gubernatis (1689) diese missionsapologetische Beweisführung in ihren Traktaten über die apostolischen Missionen fort⁵.

In den gleichen Richtlinien bewegte sich das kirchliche und staatliche Programm des damaligen katholischen Lagers gegenüber den Missionsaufgaben. Von den Päpsten legte schon Alexander VI. in seiner berühmten Demarkationsbulle von 1493 die Bekehrung der neu entdeckten Länder und Völker als Hauptziel aller überseeischen Bestrebungen den Entdeckerstaaten ans Herz⁶, wie später Paul III. die Rechte der unterdrückten Eingeborenen gegen eine selbstsüchtige Kolonialpolitik in seiner Bulle „über die zu tausenden Bewohner von West- und Südindien“ verteidigte⁷. Noch höher stieg das kuriale Missionsinteresse und der päpstliche Anteil an der Missionsorganisation durch die 1622 von Gregor XV. gestiftete, von den protestantischen Zeitgenossen so oft beneidete Propagandabehörde, die durch ihre Instruktionen und Rechtsammlungen Missionsidee und Missionspflicht bis in ihre praktischen Verzweigungen vertiefte und ausgestaltete⁸. Ähnlich wirkten die Missionsanweisungen der Ordensleitungen, der Jesuiten-, Franziskaner-, Dominikanergeneräle anfeuernd und wegweisend zugleich⁹. Dasselbe gilt von den Verordnungen und Winken der Missionsobern auf dem östlichen wie westlichen Arbeitsfelde selbst¹⁰. Getreu dem Auftrag Roms und den Traditionen der

¹ Über diesen „unbekannten Missionstheoretiker des 16. Jahrhunderts“ vgl. den Aufsatz von Streit *3M* III 275 ff.

² Im 1. Buch Missionsbegründung und Missionserfolg, im 2. Missionsmethode, im 3. Missionspolitik, im 4. Missionsorgane, im 5. Missionspredigt, im 6. Sakramentenpendung (*3M* I 219 f.). ³ Ebd. 221 f.

⁴ P. Hieronymus in seinem *Estimulo de la Propagacion de la Fé* (1586) und P. Johannes in seinem *Tractatus quo asseruntur Missiones et rationes adversae refelluntur* (*Bibliotheca Missionum* n. 155. 197. 272).

⁵ Vgl. *3M* I 222 ff. und VII 9 ff. Hier auch über die missionstheoretische und missionspraktische Spezialliteratur.

⁶ Zitiert auch von Vitoria, Acosta und Solorzano. Vgl. *3M* III 16 f.

⁷ Vgl. Streit, *Bibl. Miss.* 15 und *3M* VII 5.

⁸ Ebd. 12. ⁹ Ebd. 5 f. 13.

¹⁰ Ebd. 6. Über Zirkular bzw. Denkschrift der ersten Franziskanerbischöfe von Mexiko Juan de Zumarraga (1533) und von Elascala Julian Garces (1537) *3M* I 216 f.

Entdecker suchte auch die spanische und portugiesische Krone und Kolonialpolitik den neuen Untertanen vor allem die Wohltat des wahren Glaubens auf dem Wege der Mission zu verschaffen, die ihr nicht als etwas Nebensächliches und Untergeordnetes, sondern als Haupt- und Wesensfaktor erschien; daher besonders ihre unermüdlischen Bemühungen und unleugbaren Verdienste um Aufrichtung und Dotierung der Missionshierarchie, um finanzielle Unterstützung des Missionswerkes, um Beschützung der Missionare, um Bekehrung und geistliches wie materielles Wohl der Eingeborenen, mochten diesen Zielen auch gewaltige Hemmnisse in den damaligen Zeitanschauungen, im Widerstand der kolonialen Organe und im Tiefstand der Indianer sich entgegenstellen, ja die unleugbaren Breuel und Frevel des Konquistadoren- und Kommendenssystems sie nur allzuoft in ihr Gegenteil verkehren¹.

Dem allen entsprach denn auch, abgesehen von menschlichen Verirrungen, die tatsächliche Missionspraxis. Wie sehr dabei außer den oben auseinander-gesetzten positiven Impulsen die Reaktion gegenüber den in der Heimat durch die Reformation geschlagenen und durch die Gegenreformation wieder zu heilenden Wunden mitspielte, lassen auch die gleichzeitigen Missionshistoriker in ihren Berichten über die Missionstätigkeit erkennen. So erklären die Jesuiten Jarricus und Trigaultius in ihren indischen und chinesischen Missionsgeschichten von 1615 ausdrücklich, sie wollten durch Schilderung der glorreichen Taten und Leiden der Missionare ihrer Gesellschaft nicht nur deren Ruhm zur Nachieferung und Bewunderung kommender Geschlechter weiterpflanzen, sondern auch die Apostolizität und Fruchtbarkeit der katholischen Kirche im Gegensatz zur Neuerung nachweisen². Ebenso will der Jesuit Hazart in seiner allgemeinen Missionsgeschichte von 1667 den Beweis erbringen, daß die römische Kirche allein der fruchtbringende Lustgarten inmitten der Welt sei, während bei den Sekten und allen anderen Konfessionen nichts als öde Wüstenei sich finde³. Ähnlich war schon Mermann in seiner Darstellung von 1572 über die altchristliche und mittelalterliche Missionsvergangenheit durch das Ziel geleitet worden, auf historischem Wege zu erhärten, daß die gegenwärtige Kirche mit der frühern identisch und die Erhaltung des wahren

¹ Vgl. ausführlich P. Freytag, Spanische Missionspolitik im Entdeckungszeitalter 3M III 11 ff. Ebd. 23 f. über die Äußerungen der spanischen Könige und ihre an Vizekönige wie indischen Rat gerichteten Instruktionen, welche die Ausbreitung des Glaubens und Christianisierung der Indianer als ihre und ihrer Beamten erste Sorge erklärten. Dort auch die einschlägige Literatur, namentlich die diametral entgegengesetzten Urteile spanischer und nichtspanischer Schriftsteller. Am abschließendsten hat der Laienjurist Solorzano Pereyra in seinen 2 Bänden *De Indiarum jure* (1629—39) das Verhältnis zwischen katholischer Mission und spanischer Kolonialpolitik nach seiner historischen wie rechtlichen Seite dargestellt.

² Jarricus, *Thesaurus rerum Indicarum* und Trigaultius, *De expeditione christiana apud Sinas* in den Vorreden.

³ Vorrede zu seiner Kirchengeschichte, d. i. *Catholisches Christentum durch die ganze Welt aufgebreytet* (aus dem Holländischen ins Deutsche übersezt 1678).

Glaubens das höchste Gut sei¹. Damit stimmt die romantische und moderne katholische Geschichtsliteratur in der Beurteilung der Missionsperiode der Gegenreformation überein².

Es würde uns zu weit führen, wollten wir hier auch nur annähernd vollständig die katholische Missionstat dieses Zeitalters in ihrem Verlauf und ihren Ergebnissen schildern. Jedermann weiß, wie schon die älteren Orden, namentlich aber die Jesuiten, die um die Mitte des 16. Jahrhunderts als typische Schöpfung der Gegenreformation auf den Plan getreten waren, im Osten wie im Westen dem Christentum und der Kirche im Sturme neue Gebiete und Völker eroberten. In Ostindien leitete Franz Xaver einen Siegeszug ein, der Höhe des Erfolges mit Reinheit der Absichten harmonisch verbindend im Akkommodationsverfahren Nobilis seinen Zenith erstieg. In China inaugurierte Ricci eine ähnlich orientierte Evangelisationsmethode, die beinahe zur Bekehrung des Kaisers und damit des ganzen Reiches geführt hätte. In Japan ging der vom hl. Xaver gestreute Same unter der Pflege seiner Nachfolger so herrlich auf, daß die dortigen Christen schon um die Wende des Jahrhunderts nach Hunderttausenden zählten. In Süd- und Mittelamerika wie auf den Philippinen war unter spanischer Herrschaft bald die ganze Bevölkerung wenigstens äußerlich christianisiert, ein Prozeß, den die

¹ Vorwort zu seinem *Theatrum conversionis gentium totius orbis sive Chronologia de vocatione omnium populorum et propagatae per universum orbem fidei Christianaeque religionis descriptio*.

² So Hahn, *Geschichte der katholischen Missionen* II (1858) 8 f.: „Muß es nicht als eine besondere Fügung der göttlichen Fürsorge anerkannt werden, daß zur Zeit, wo zahlreiche äußere und noch zahlreichere innere Feinde die Kirche allseitig angriffen, drängten und zu vernichten drohten, wo ein furchtbarer Kampf, besonders gegen das Papsttum, geführt wurde und wo viele Klöster und Schulen, statt Pflanzstätten der christlichen Wahrheit zu sein, vielmehr Pflanzstätten der Irreligion und des erbitterten Hasses gegen Papsttum und Kirche wurden, daß gerade um diese Zeit der hl. Ignatius von Loyola und seine Gefährten, zu dem bevorstehenden Kampfe mit entsprechenden besonderen Kräften ausgerüstet, nach Rom kamen und sich dem Papste zur Verfügung stellten, daß sich zur selben Zeit vielseitig neue Kräfte in der Kirche regten, welche noch außer dem Jesuitenorden zahlreiche, den Bedürfnissen der Zeit entsprechende, neue männliche und weibliche Orden ins Leben riefen ... So fand gegen alle menschliche Berechnung die katholische Kirche im Verlaufe des 16. Jahrhunderts nicht allein die nötigen Kräfte, um dem furchtbaren Andrang in Europa zu widerstehen, sondern auch noch Kräfte, um sich in den neuentdeckten außereuropäischen Ländern niederzulassen und als eine stets fruchtbare Mutter dort unzählige Kinder zu gebären, damit diese Neugeborenen in Christus ihr ein reichlicher Ersatz seien für die schmerzlichen Verluste, welche sie gerade um diese Zeit an ihren Kindern in Europa zu erleiden hatte.“ Ähnlich Wittmann, *Die Herrlichkeit der Kirche in ihren Missionen seit der Glaubenspaltung* (1841) in der Einleitung, die Menzels Wort zitiert, daß „durch Glaubensboten und Märtyrer der kath. Kirche jenseits der Meere fast mehr Anhänger gewonnen, als sie diesseits verloren hatte“ (I 11). Kraus (*Lehrbuch der Kirchengeschichte*, 1887, 585) läßt unter Berufung auf Macaulay die Mission des 16. Jahrhunderts Eroberungen machen, „welche die in Europa erlittenen Verluste wenigstens teilweise aufwogen und der alten Kirche neue Weltteile gewann“. Analog beginnt Knöpfler diesen missionsgeschichtlichen Abschnitt: „Die der Kirche durch den Reformationssturm entfremdeten Mitglieder sollten reichlich (?) ersetzt werden durch Missionierung unter fremden Heidenvölkern“ (*Kirchengeschichte* 1895, 589).

Jesuitenreduktionen des 17. Jahrhunderts bezüglich der wilden Indianer zu vervollständigen suchten, während auch in Nordamerika Missionsanstrengungen einsetzten. Nicht minder mühevoll und opferfreudig setzten die Glaubensboten in Afrika die früheren Bekehrungsversuche fort. Zwar sind diesen Bemühungen auch viele Schattenseiten unterlaufen und nicht wenige von ihnen im endgültigen Resultat an widrigen Umständen wieder gescheitert; aber jedenfalls kann nicht geleugnet werden, daß auf der ganzen Linie der Weltmission die Gegenreformation eine unvergleichlich stärkere und nachhaltigere Expansionskraft entfaltete als die Reformation¹.

Schon mit Rücksicht auf den konfessionellen Burgfrieden wollen wir darauf verzichten, aus dieser merkwürdigen Kontrasterscheinung, dem gewaltigen Aufschwung der katholischen Missionsidee und -tat gegenüber dem fast gänzlichen Versagen des Protestantismus in seiner Wiege auf einem auch nach protestantischer Auffassung so unabweisbaren kirchlichen Lebensgebiet, grundsätzliche Rückschlüsse für die Bewertung beider Konfessionen zu ziehen: soweit sie gestattet und berechtigt sind, können sie nur günstig für den Katholizismus und ungünstig für den Protestantismus ausfallen. Inzwischen hat sich freilich die protestantische Kirche in wie außer Deutschland, wir geben es neidlos zu, nicht zuletzt angeregt durch das katholische Vorbild in Wort und Tat, zu mächtiger Glaubenspropaganda auch unter den Ungläubigen aufgerafft und im Zusammenhang damit zugleich ihre theoretische Auffassung bezüglich der Heidenmission gründlich revidiert. Diesem nachträglichen Wettbewerb gegenüber, der zweifellos bei aller Anerkennung seiner positiven Leistungen zugleich zu den empfindlichsten Schranken der neuesten katholischen Missionsarbeit gehört, gilt es gegenwärtig unsere Missionsanstrengungen zu verdoppeln, wenn wir unsern alten Missionsbesitzstand bewahren oder gar erweitern wollen. Was uns darin bestärken und ermuntern kann, ist der Rückblick auf die ununterbrochene Kontinuität unserer Weltbevangelisation, die den schönsten Ruhmesblättern der katholischen Kirche beizuzählen ist und im wohlthuenden Gegensatz steht zu der unausfüllbaren Lücke, welche in dieser Hinsicht im Protestantismus für die eigentümlichste, entscheidendste und längste Zeit seines Bestandes klafft. Auch positiv aber dürfen wir aus dem kausalen wie finalen Konnex zwischen katholischer Weltmission und Gegenreformation unsere Nutzenanwendung folgern: daß die Missionstätigkeit, weit entfernt, die heimatkirchlichen Bedürfnisse zu beeinträchtigen, organisch aus ihnen herauswächst und umgekehrt wohlthätig auf sie zurückwirkt.

¹ Aber auch die äußere Missionsfrucht präzisiert Kraus mit Macaulay dahin, daß 100 Jahre nach Luther der Protestantismus sich kaum mehr an den Küsten der Ostsee halten konnte, während 50 Jahre nach Beginn der Kirchenspaltung der Katholizismus kaum mehr an den Küsten des Mittelmeers sich aufrechtzuerhalten vermochte, ein Ausspruch, der insofern an die Spitze dieses Missionskapitels paßt, als die gegenreformatorischen Kräfte gegen den Protestantismus und gegen das Heidentum im innigsten Konnex standen. Bezüglich der Belege für die faktische Missionsentwicklung der Periode, die wir hier natürlich nicht registrieren können, verweisen wir auf die kirchenhistorischen Handbücher, die älteren Missionsgeschichten und die missionsgeschichtlichen Quellen.