

Mission als Integration

Der prophetische Beitrag der Gesellschaft Jesu
zur Gesellschaftswerdung in Lateinamerika am Beispiel
der Provinz Neugranada

von Christoph Nebgen

Im Zuge der aktuellen Integrationsdebatte in Deutschland wird verstärkt auf den Zusammenhang von kultureller und religiöser Identität und ihre Bedeutung für die moderne Gesellschaft hingewiesen. Das dabei immer wieder auftauchende Schlagwort einer so genannten Leitkultur und der Verweis insbesondere christdemokratischer Politiker auf das jüdisch-christliche Erbe unserer Gesellschaft machen deutlich, dass die Begegnung und Auseinandersetzung mit dem Fremden die Frage nach dem Eigenen existentiell werden lässt. Das scheinbar selbstverständliche und doch oft unreflektierte Verhältnis zur eigenen kulturellen und wenn nicht religiösen, so doch zumindest weltanschaulichen Identität bedarf in diesen Situationen eines Blickes auf ihre Wurzeln, ihre Geschichte und ihre zukunftsprägende Wirkkraft. Diese Selbstvergewisserung ist nötig, um einen Dialog und damit die intendierte Integration verantwortungsvoll gestalten zu können. Prozesse dieser Art sind nichts Neues und finden und fanden überall dort in der Geschichte der Menschheit statt, wo sich Gesellschaften in Bewegung befinden und unterschiedliche Kulturen aufgrund neu entstandener räumlicher Nähe zueinander in Beziehung treten.

Dieser Aspekt sollte beachtet werden, wenn man versucht, die Leistung der Gesellschaft Jesu in den überseeischen »Missionsgebieten« in der frühen Neuzeit zu bewerten. Betrachtet man den Orden als einen gesellschaftlichen Akteur in den vormodernen Staatsgebilden der spanischen und portugiesischen Kolonialreiche, erkennt man, dass sich seine »Mission« basierend auf dem christlichen Menschenbild seiner Zeit in weiten Teilen mit dem beschreiben lässt, was heute unter dem Begriff Integration verstanden wird. Die Verwendung des Begriffes Mission im Sprachgebrauch der Gesellschaft Jesu ist sehr facettenreich und korrespondiert in seiner Anwendbarkeit mit der berühmten jesuitischen Indifferenz.¹ Die Rede von den außereuropäischen Missionen des Ordens lässt zu Unrecht den Eindruck entstehen, dass sein Wirken sich dort allein auf die Neuevangelisierung der Urbevölkerung beschränkt habe. Vielmehr erwies sich die Gesellschaft Jesu als ein Akteur, der nach dem neutestamentlichen Leitbild »ut omnes unum sint« (Joh 17,21) in verschiedenen Teilbereichen der Kolonialgesellschaft mitwirkte und ihrem Neuaufbau assistierte. Dies gilt insbesondere für ihr Wirken im Bereich des spanischen

1 Vgl. Michael SIEVERNICH, Die Mission und die Missionen der Gesellschaft Jesu, in: Johannes MEIER (Hg.), *Sendung – Eroberung – Begegnung*. Franz Xaver, die Gesellschaft Jesu und die katholische Weltkirche im Zeitalter des Barock, Wiesbaden 2005, 7–30.

2 Juan Manuel PACHECO, *Los Jesuitas en Colombia*, Bd. I (1567–1654), Bogotá 1959, 66.

3 Vgl. ebd., 67–71.

4 Paulino CASTAÑEDA DELGADO, Don Bartolomé Lobo Guerrero,

tercer Arzobispo de Lima, in: Anuario de Estudios Americanos XXXIII (1958), 57–103.

5 Vgl. PACHECO, *Jesuitas* (wie Anm. 2), Bd. I, 79.

6 Johannes MEIER (Hg.), *Jesuiten aus Zentraleuropa in Portugiesisch- und Spanisch-Amerika*. Ein bibliographisches Handbuch, Bd. 3: Neugranada (1618–1771), bearbeitet von Christoph NEBGEN, Münster 2008, 14–27.

7 Fabio RAMIREZ, *Notas para una historia de la Universidad Javeriana*,

Bogotá 2004. Die Bestätigung erfolgte übrigens zeitgleich mit denjenigen für die Kollegien von Córdoba (Argentinien), Santiago de Chile, Charcas (Sucre, Bolivien), Cuzco, Quito, Guatemala, Mérida de Yucatán und Manila (Philippinen). Bezüglich der alten Bestände der kolonialen Bibliothek der Javeriana vgl. José DEL REY FAJARDO, La biblioteca colonial de la Universidad Javeriana de Bogotá, in: *Paramillo* 21 (2001) 5–866. Außerdem: PACHECO, *Jesuitas* (wie Anm. 2), Bd. I, 507–543.

und portugiesischen Patronatsgebiets, wie im Folgenden am Beispiel der 1696 eigenständig gewordenen und sich an den geographischen Grenzen der Audiencia von Santa Fe de Bogotá orientierenden Ordensprovinz Neugranada aufgezeigt werden soll.

Zwei große Bereiche jesuitischen Wirkens, die sich geographisch unterscheiden lassen, werden separat vorgestellt und im Hinblick auf ihre Integrationsleistung bewertet. Zum einen sollen jene Räume des kolonialen Herrschaftskomplexes betrachtet werden, in denen die europäischen Eliten schnell ihre politische und kulturelle Hegemonie herrschaftlich etablierten. Überblicksartig wird hier der Beitrag der Jesuiten auf verschiedenen gesellschaftlichen Teilgebieten unter dem Aspekt einer Integrationsleistung beschrieben. Zum zweiten soll auf das »missionarische Kerngeschäft«, die Christianisierung der Urbevölkerung geblickt werden. Mittels zahlreicher Missionarsberichte über die Begegnung mit der amerikanischen Urbevölkerung gerade auch aus der Feder von Missionaren aus dem deutschen Sprachraum lassen sich Aussagen über die Einstellung der Ordensmitglieder gegenüber der kulturellen und religiösen Identität der Indígenas, das Selbstverständnis der Missionare selbst und die indigenen Reaktionen auf deren missionarische Präsenz machen. Exemplarisch soll der einzige erhaltene Bericht des ersten deutschsprachigen Orinokomissionars Kaspar Beck (1645-1684) vorgestellt werden, da in ihm ungeschminkt die Problemfelder – dazu gehören eben auch Integrationsprobleme – im Zusammenleben des Missionars mit den Indígenas thematisiert werden.

1 Jesuitisches Wirken innerhalb der Kolonialgesellschaft

In Begleitung des neu ernannten Präsidenten der Audiencia von Neugranada, Don Antonio González, erreichten am 8. Mai 1589 die PP. Francisco de Victoria und Antonio Linero sowie der Bruder Juan Martínez als erste Jesuiten den Hafen von Cartagena, wo sie in der Folgezeit predigten.² Über den Río Magdalena reisten sie dann bald schon nach Santa Fe de Bogotá, dem Amtssitz des Präsidenten, wo sie am 29. März 1590 ankamen. Die Patres beschäftigten sich mit dem Katechismusunterricht für die Kinder und wirkten pastoral unter der kolonialen Bevölkerung wie auch unter schwarzen Sklaven und den hier lebenden Ureinwohnern vom Stamme der Muiscas, deren Sprache sie sich schnell anzueignen versuchten.³

Das vermehrte Insistieren sowohl des Erzbischofs von Bogotá, Bartolomé Lobo Guerrero,⁴ wie auch des Präsidenten der Audiencia, mittlerweile war dies Dr. Francisco Sande, auf Gründung einer offiziellen Niederlassung der Gesellschaft Jesu in der Stadt ihres Amtssitzes blieb lange Zeit ohne Erfolg; zeitweise mussten die Jesuiten den Ort wieder verlassen, bevor sie schließlich 1600 ein eigenes Haus erwerben konnten. Am 14. März 1602 teilte P. General Aquaviva dem Dr. Sande mit, dass er nunmehr Erlaubnis zur Gründung einer Niederlassung gegeben habe und zwölf weitere Jesuiten entsandt werden würden, um diese zu bevölkern.⁵ Auch aus strategischen und infrastrukturellen Erwägungen heraus sollte in Cartagena, dem Anlandehafen für alle aus Europa kommenden Schiffe, die erste offizielle Niederlassung der Gesellschaft Jesu in Neugranada gegründet werden (1604).

Unter den Kolonisten genoss das Vorhandensein einer jesuitischen Niederlassung hohe Attraktivität. Die große Zahl an neugegründeten Ordenshäusern im Bereich der Audiencia von Santa Fe de Bogotá zu Beginn des 17. Jahrhunderts geht zu ihrem größten Teil auf die Initiative der örtlichen Bevölkerung zurück, die insbesondere die Bildungsarbeit des Ordens schätzte.⁶ Prunkstück der jesuitischen Bildungslandschaft war die Universidad Javeriana in Bogotá. Zwischen 1621 und 1623 erfolgte zunächst die päpstliche, dann die königliche Approbation als Universität einschließlich der von ihr verliehenen akademischen Grade.⁷

Die Gründung der Universität führte zu einer verschärften Konkurrenzsituation zu den Dominikanern, die für ihre Konvente El Rosario bzw. San Tomás ebenfalls das approbierte Recht auf Verleihung akademischer Grade besaßen.⁸ Gleichwohl entwickelte sich die Javeriana zur wichtigsten höheren Bildungsanstalt in Neugranada, in der zeitweise – neben Theologie, Philosophie und den freien Künsten – auch Medizin (belegt zumindest 1636–1641) und ab 1706 auch beiderlei Rechte gelehrt wurden.⁹ Zahlreiche Gelehrte wurden von den europäischen Hochschulen des Ordens nach Neugranada vermittelt, um dort den Anschluss an die überseeischen Bildungsstandards zu wahren.¹⁰ Auch einige deutschsprachige Jesuiten wurden hier eingesetzt: P. Peter Liner lehrte vermutlich zwischen 1731 und 1738 die Moralthologie,¹¹ P. Franz Albrecht Rauber war ab 1738 bis vermutlich 1751 ebenfalls an der theologischen Fakultät eingesetzt¹² und P. Albert Buckowsky wirkte dort zwischen 1711 und 1713 als Spiritual.¹³ Die Kollegsapotheke wurde zeitweise ebenfalls von zwei aus der oberdeutschen Provinz stammenden Brüdern betreut: Zwischen 1723 und mindestens 1736 von Bruder Innozenz Hochstätter,¹⁴ und zwischen 1761–1767 durch Bruder Leonhard Wilhelm.¹⁵

Ähnliches lässt sich auch für den Bereich der bildnerischen Künste sagen, wo zahlreiche Ordensangehörige aus Übersee dafür Sorge trugen, dass die aktuell maßgeblichen Techniken und Stile Europas auch in Neugranada zur Anwendung kamen.¹⁶ Eindrückliches Beispiel für einen solchen Kulturtransfer ist die Fassade der Kollegskirche von Cartagena de Indias.¹⁷ Nach den Plänen der Noviziatskirche von Landsberg in Oberbayern hatte Bruder Michael Schlesinger den Bau als Architekt geleitet. An gut ausgebildeten Handwerkern und Architekten herrschte Mangel, so dass seine Expertise beispielsweise auch nach dem schweren Erdbeben von 1766 von staatlicher Seite angefragt wurde.

Neben diesen transkontinentalen Austauschbemühungen im Bereich der Wissenschaften und der Künste widmeten sich zahlreiche weitere Aktivitäten von Angehörigen des Jesuitenordens innergesellschaftlichen Integrationsprozessen. Einen Bereich bildete hierbei die sozial-caritative Arbeit, die durch von den Jesuiten angeleitete Bruderschaften betrieben wurde. Krankenbesuche und Armenspeisungen wurden auf Initiative des Ordens durch Laien organisiert, die selbst in den Bruderschaften ein spirituelles Angebot fanden. In so genannten Volksmissionen betrieben Ordensangehörige Katechese in allen gesellschaftlichen Schichten. Von Santa Fe de Bogotá aus wurden etwa die Arbeiter in den Salzminen in der Region um Antioquia besucht. Der Schwerpunkt der Arbeit lag auf dem Beicht hören und Predigen, auch auf öffentlichen Plätzen. Bei weiteren Reisen wurde den Patres von bischöflicher Seite teilweise auch die Befugnis erteilt, Pfarreien und Doktrinas zu inspizieren und ungeeignete Gemeindepriester zu melden bzw. selbst aus dem Amt zu entfernen.¹⁸ Auch die weniger dicht besiedelten, im Nordosten von Bogotá gelegenen Gebiete wurden auf

8 RAMIREZ, *Notas* (wie Anm. 7), 10.

9 Vgl. ebd., 8–11.

10 José DEL REY FAJARDO, *Catedráticos jesuitas de la Javeriana colonial*, Bogotá 2002.

11 Vgl. ebd., 171.

12 Vgl. ebd., 278–279.

13 Siehe: Archivum Romanum Societas Iesu (ARSI, Rom), N. R. et Quito 4, fol. 57 (Catalogus brevis 1711).

14 DEL REY FAJARDO, *Catedráticos* (wie Anm. 10), 156.

15 Vgl. ebd., 359.

16 Tulio ARISTIZABAL GIRALDO, *Sin sutana y con sutana. Jesuitas artistas y sus colegas en Colombia*, in: *Javeriana* 709 (2004) 52–63.

17 Abbildung bei MEIER, *Jesuiten* (wie Anm. 6), Bd. 3, 221.

18 PACHECO, *Jesuitas* (wie Anm. 2), Bd. I, 336.

19 Vgl. ebd., 337.

20 Bernd HAUSBERGER, *Für Gott und König. Die Mission der Jesuiten im kolonialen Mexiko*, Wien 2000.

21 Peter C. Hartmann sieht im Modell der jesuitischen Reduktionen in Paraguay sogar »eine christliche Alternative zu Kolonialismus

und Marxismus«; vgl. DERS., *Der Jesuitenstaat in Südamerika 1609–1768. Eine christliche Alternative zu Kolonialismus und Marxismus*, Weissenhorn 1994.

22 Siehe: Octavio PAZ, *Das Labyrinth der Einsamkeit*, Frankfurt a. M. 1998, 104.

23 Michael SIEVERNICH, *Die christliche Mission. Geschichte und Gegenwart*, Darmstadt 2009, 126.

24 In dieser positiven Formulierung, die den Indio als gleichberechtigten Menschen ausweist.

diese Weise pastoral mitversorgt. Ausgangsstationen dieser Missionsreisen waren die Kollegien von Pamplona und Mérida, von wo aus die Patres bis in die Küstenregion rund um Caracas reisten. Die Jesuiten fungierten dabei nicht nur als pastorale Aushilfe, sondern vielfach auch als kircheninternes Kontrollorgan, welches kritisch den Diözesanklerus und die Einhaltung der Kirchenzucht überprüfte. Vor allem das niedrige Bildungsniveau der in den Gemeinden angetroffenen Welpriester wurde von den jesuitischen Wandermissionaren immer wieder moniert.¹⁹ Die oft vorgetragene Bitte der kolonialen Bevölkerung nach Gründung jesuitischer Bildungseinrichtungen und konstanter Präsenz des Ordens vor Ort rührte nicht zuletzt von daher.

Ein Proprium jesuitischer Integrationsarbeit in der Provinz Neugranada bestand in der Katechese unter den afrikanischen Sklaven. Als Pionier in Praxis wie Theorie hat hier der 1576 in Sevilla geborene Alonso de Sandoval zu gelten. In seinem Leitfaden für die pastorale Arbeit unter den aus Afrika verschleppten Sklaven mit dem programmatischen Titel *De instauranda Aethiopum salute* beschreibt der Jesuit nicht nur verschiedene Sitten, Gebräuche und Dialekte der Afrikaner, sondern integriert afrikanische Tänze und Musik auch geschickt in seine pastorale Handreichung, um auf diese Art einen Zugang zu den Menschen zu finden. Fortgeführt wurde seine Arbeit nicht zuletzt durch den sich selbst als »esclavo de los esclavos« bezeichnenden und 1888 heilig gesprochenen Pedro Claver, aber auch durch zahlreiche weitere Ordensgenossen, die in der Sklavenpastoral ihre persönliche Berufung sahen.

In all diesen verschiedenen gesellschaftlichen Teilbereichen wirkten Mitglieder der Gesellschaft Jesu in einem gewissen Sinne als Integratoren. Sie taten dies jedoch nicht aus einem staatsbeamtlichen Selbstverständnis heraus. Ihr pastorales Handeln wurzelte in der ignatianischen Spiritualität und damit zuletzt im Evangelium selbst.

2 Die Integration der Urbewohner: Zivilisierung im Namen der Krone oder »Heiliges Experiment«?

Innerhalb der zeitgenössischen Forschung zur außereuropäischen Missionsgeschichte und namentlich zur Rolle der Gesellschaft Jesu im Kontext der lateinamerikanischen Kolonialgeschichte scheint es zwei miteinander unversöhnliche Extrempositionen zu geben: Zum einen wird etwa von Bernd Hausberger der Standpunkt vertreten und reich belegt, die Jesuitenmissionare seien »für Gott und König« im Einsatz gewesen und ihr Wirken sei vor allem eine durch den spanischen Staat geförderte Christianisierung zum Zwecke einer Europäisierung gewesen, mit dem letzten Ziel einer kulturellen und sozialen Assimilierung der indigenen Bevölkerung Lateinamerikas.²⁰ Andere Forscher verteidigen das weit verbreitete Reduktionsmodell als ein »Heiliges Experiment«, in dem die kulturelle Identität der amerikanischen Ureinwohner respektvoll aufgenommen und eine der christlichen Urgemeinde ähnliche Lebensweise etabliert werden konnte.²¹ Für beide Standpunkte gibt es eine jeweils fundierte Quellengrundlage, die sowohl die europäisch-koloniale als auch die indianische Sichtweise zu integrieren versucht.

Man kann mit Octavio Paz festhalten, dass der mit Spaniern und Portugiesen gekommene Katholizismus der mittel- und südamerikanischen Urbevölkerung zumindest einen Platz in einem gemeinsamen Kosmos zusprach, anders als dies im Norden des Doppelkontinents geschah.²² Der barocke Missionar hätte wohl wie José de Acosta formuliert,²³ dass der Indianer als Geschöpf Gottes sogar ein Recht darauf habe, die Botschaft des Evangeliums zu erfahren.²⁴ Die Folgen dieser heilsuniversalistischen Aussage auch für die soziale

Stellung der Indígenas sind bedeutend. Dies gilt besonders, wenn man sich vor Augen führt, dass die Formulierung allgemeiner Menschenrechte zu diesem Zeitpunkt noch weit in der Zukunft lag. Acostas als missionstheoretische Leitlinien formulierte Sätze besitzen einen zutiefst egalitären und humanistischen Charakter, die als Ideal des missionarischen Vorgehens die »apostolische Weise« (more apostolico) vorschlugen. Bedingt durch das rein biblisch geprägte Schöpfungsverständnis der Missionare entwickelten sich unter ihnen sogar Theorien, die sich mit der Abstammung der Indígenas beschäftigten. Mittels linguistischer Vergleiche versuchten einzelne Missionare die Indianer heilsgeschichtlich als versprengte Reste aus dem Schoß der abrahamitischen Völker zu identifizieren.²⁵

Die Feststellung der absoluten Integrationsfähigkeit der Indios aus heilsgeschichtlicher Perspektive wird allerdings durch eine eher pessimistische kulturgeschichtliche Einschätzung ergänzt. In seiner *Historia natural y moral de las Indias* (1590) klassifiziert José de Acosta die Kultur der meist nomadisch lebenden Indios Amerikas auf der niedrigsten Stufe. Die auf konkreter missionarischer Erfahrung basierende Bewertung kultureller Differenz bedeutete aus »integrationspolitischer« Perspektive ein stetes Problemfeld. Der Wunsch, ihre traditionelle Lebensweise fortzuführen, barg für die Indios in ihrem Zusammenleben mit den europäischen Missionaren ein immenses Konfliktpotential.

Hierüber berichten auch die Aufzeichnungen zahlreicher deutschsprachiger Jesuiten aus den Missionssiedlungen der Provinz Neugranada. Wie war ihr Selbstverständnis im Bezug auf das Verhältnis von Kultur und Religion, wie ihr Blick auf die Religiosität der amerikanischen Ureinwohner? Beispielhaft sollen an dieser Stelle die Beschreibungen herangezogen werden, die der aus Rottenburg stammende P. Kaspar Beck 1681 von einer kleinen am Orinoko gelegenen Siedlung aus an seine Oberen nach Rom geschickt hat.²⁶ Im Vergleich zu den später vor allem im Neuen Welt-Bott veröffentlichten Missionarsbriefen enthält dieser zum internen Gebrauch verfasste Lagebericht eine ungeschminkte Beschreibung der Probleme im Zusammenleben von Missionar und Indio.

3 Integrationsprobleme in umgekehrter Perspektive – das Zusammenleben von Sáliva und P. Beck

Kurz nach seiner Ankunft am Orinoko sandte P. Beck 1681 einen umfangreichen Lagebericht über seine Arbeit an die Oberen nach Rom. In manchen Passagen seiner Beschreibungen aus dem missionarischen Alltag der Siedlung Cussia präsentiert er die Reaktionen und Deutungen der Indios vom Stamme der Sáliva auf seine Anwesenheit, die es uns erlauben, Rückschlüsse auf die besonderen Problemfelder auch aus der Perspektive der Indios zu ziehen.²⁷

Schnell wird bei der Lektüre des Textes deutlich, dass sich für den europäischen Missionar, der auf sich allein gestellt im indianischen Umfeld in einer ungewohnten Minderheitensituation lebte, die Integrationsproblematik unter umgekehrten Vorzeichen stellte. Beispielhaft etwa sind die Geschehnisse, die sich rund um eine Mondfinsternis abspielten, die von den Sálivas sofort mit der Anwesenheit des europäischen Missionars in Verbindung gebracht wurde. P. Beck schildert dramatisch, wie ihn das Naturschauspiel fast das Leben gekostet hätte: Der Mond wurde von den Sáliva wie von den meisten der im Orinokogebiet lebenden Stammesgemeinschaften gottähnlich verehrt. Für sein plötzliches Verschwinden machten die Einheimischen sofort den Vertreter des »neuen Gottes« verantwortlich. P. Beck – bereits in Furcht um sein Leben – versuchte den Indios die astronomischen Zusammenhänge zu erläutern und das ganze als vorübergehendes Naturschauspiel zu erklären.²⁸ Schließlich konnte er die Mordversuche gegen sich solange hinauszögern, bis der Mond den Erdschatten wieder ver-

ließ und die bereits bewaffneten und in hellem Aufruhr befindlichen Indios sich beruhigten. Als verantwortlich für diese Geschehnisse wurde von den Sáliva neben dem Missionar vor allem jener unbekannte Gott betrachtet, der durch Hinrichtung gestorben war und noch dazu unsichtbar sei, wie sie P. Beck vorwarfen.²⁹ Als der Mond wieder sichtbar wurde, begrüßten ihn die Sálivas mit großem Applaus und Tanz und entschuldigten sich beim Missionar für ihr Verhalten, bevor dann mit einem großen Fest mit Musik und Gesängen religiöser Art die Wiederkunft der Naturgottheit gefeiert wurde.³⁰ Welchen Inhalt die Texte der Gesänge haben, wollte man ihm aber nicht mitteilen. Später musste der Missionar dann miterleben, wie von den Männern des Stammes wahllos Frauen und Kinder ausgewählt wurden, um diese als Versuch zur Besänftigung des Mondgottes öffentlich auszupeitschen.

Als am nächsten Morgen einige Vertreter des Stammes bei der Hütte des Missionars anklopften und ihm Essen anboten, auch um ihn dazu zu bringen, mehr über die Hintergründe der Mondfinsternis zu erzählen, zeigte sich Kaspar Beck kurz angebunden, verärgert über die Vorkommnisse des Vorabends. Er versuchte die Oberhand im Disput mit ihnen zu gewinnen, indem er verbot, dass jemand außer ihm seine Hütte betreten dürfe.³¹ Die Indios leiteten Eigentum streng von dessen Herstellung ab: Die Hütte des Priesters war von ihnen selbst gebaut worden und daher auch ihr Eigentum, während der Missionar ihres Erachtens diesbezüglich keinerlei Rechte besaß. Der schließlich zustande gekommene Pakt – Erklärung der Eklypse gegen Nichtbetreten der Missionarshütte – wurde zwar widerwillig von den Indios akzeptiert, in der Realität dann aber doch einfach übergangen; denn bald schon wieder »streunerten« die Sáliva in der Behausung des Missionars neugierig herum.

Beck erklärte daraufhin die Hintergründe für das Zustandekommen der Finsternis mit Hilfe eines Papiermodells, indem er Sonne und Mond als Teil der göttlichen Schöpfung präsentierte und damit die religiösen Deutungen der Sáliva adäquat zu ersetzen versuchte. Als positives Ergebnis dieser Belehrung konnte er verzeichnen, dass ihm und seinen Erklärungen in der Folge mehr Respekt gezollt wurde. Bezüglich des Blicks der Einheimischen auf die Anwesenheit des Missionars ist der Vorfall von besonderem Interesse, da es sich um eine akute Krisensituation handelte. Dass die Sáliva sogleich Beck für die für sie erschreckenden Unregelmäßigkeiten in ihrem Lebensumfeld verantwortlich machten, zeigt, wie fragil die Position des Paters war und wie wenig Akzeptanz und Vertrauen er letztendlich unter den Indios genoss.

Jeder Versuch von Rekonstruktion der indigenen Perspektive kann sich zwangsläufig nur im Bereich einer Vermutung bewegen, da schriftliche Zeugnisse fehlen, die den Blickwinkel der Einheimischen artikulieren. Dennoch kann man aus ihrem von P. Beck beschriebenen Verhalten gewisse Erwartungen und Denkmuster herauslesen, die sie in ihrem Zusammenleben

25 Dokumentiert ist eine diesbezügliche Forschung durch den aus Mainz stammenden P. Johannes Burckhardt, vgl. MEIER, *Jesuiten* (wie Anm. 6), Bd. 3, 143.

26 José DEL REY FAJARDO, *Los Jesuitas alemanes en el Nuevo Reino de Granada. El padre Gaspar Beck y la primera visión del mundo sáliva*, in: Karl KOHUT/María Cristina TORALES PACHECO (Hg.), *Desde los confines de los imperios ibéricos. Los jesuitas de habla alemana en las misiones americanas*, Frankfurt/Madrid 2007, 541–603.

27 Siehe: ARSI, N. R. et Quito 15–1, fol. 71–78v.

28 Ebd., fol. 76v: »Hisce annectere placuit deficientis Lunae Eclypsēs, quarum tres saltem spectare licuit non sine praesenti votae periculo. Ex quibus tres efferatis gentibus ingens formido incussa fuit, ut adeo parum abfuerit, quin nos ad supplicia abstraherent: nobis enim culpa defectionis inorebatur.«

29 Ebd., fol. 76v: »Simul patam exprobando mihi, propter me nunc lunam tam amicam sibi mori, eo quod me ad oppidum suum admiserint, et concesserint legem illam novam Dei illis ignoti et invisibilis, quin et patibularii declarare, de qua tamen maioribus uis innotuisset nihil, me esse seductore et proditore [...]«

30 Ebd., fol. 77: »Subinde unus et alter ad me accessit gratulaturus mihi, quod ita eveniat, sicut praedixerim.«

31 Ebd., fol. 77: »[...] vix orto sole sequentis diei advolarunt ad casam meam et quidem non minibus vacuis, obtulerunt Cassave, haustum es eodem unacum [...] Ego tunc quidem paucis respondi, sed dixi, quod si velint mihi quinque dies concedere, ut nullus intret in domum meam (versantur enim ab orti solis ad occasum usque meum arbitrando omnia mea facta dicta et si ipsos discedere iubeo, respondent domum suam esse, se aedificasse.)«

mit dem Missionar anwandten. Gerade im Kontrast zum Denken und Deuten des barocken Missionars entsteht für den heutigen Betrachter ein relativierender Abstand, der auch eine komische Note der kulturellen Begegnung im späten 17. Jahrhundert aufzeigt.

So etwa, wenn P. Beck beginnt, die vorgefundene Flora und Fauna zu beschreiben und hierbei den gefährlichen Aspekt der Pflanzen- und überdies der Tierwelt hervorhebt. Wenn nämlich einer der Einheimischen von einer Schlange gebissen worden sei, so würde man den Betroffenen schnell in eine Hängematte legen, und einer der Stammesältesten setze sich neben ihn, um diesem dann für P. Beck unverständliche Gesänge vorzutragen. Der Missionar tat dieses Handeln in seinem Bericht als Aberglauben ab und stellt dem heidnischen und der Zauberei verhafteten Tun sein eigenes christliches Hausrezept entgegen: Ein Stoßgebet zum Apostel Paulus nebst einem Schluck in Wasser aufgelöster und zuvor gesegneter Pauls-Erde sind seine Empfehlung gegen das Gift der Schlange.³² Welche der beiden »Kulturtechniken« tatsächlich größeren Erfolg zeitigte, sei dahingestellt. Die Indios hatten aber offenbar Schwierigkeiten, die Funktion vieler missionarischer Handlungsweisen wie etwa Lesen und Schreiben zu verstehen. P. Beck bemerkt in seinem Bericht, dass die Indios selbst über keine Schrift verfügten und ihnen ein Verständnis für diese Technik fehlte. Da der Missionar in anderen Zusammenhängen – wie etwa beim Heilen eines Schlangenbisses – auf ein im indianischen Verständnis magisches Tun zurückgriff, interpretierten diese auch den Umgang des Missionars mit Stift und Papier als eine Art Zauber. Bei ihnen war der Eindruck entstanden, dass das beschriebene Papier sprechen könne; sobald P. Beck das in besonderen transzendenten Zusammenhängen stehende Messbuch nahe seines Kopfes hielt, gar ein Gebet dabei sprach, glaubten sie, dieser höre Stimmen, die durch die Schreibkunst in das Buch hineingelangt seien. Auch dafür, dass sie selbst diese Stimmen nicht hören konnten, hatten sie eine passende Erklärung gefunden: Als P. Beck eines Tages einen Brief von seinem deutschen Mitbruder, P. Christoph Riedel, aus der benachbarten Missionsstation erhielt, fand er diesen bereits geöffnet vor. Auf Nachfragen erklärten ihm die Sáliva, dass man den Umschlag geöffnet habe, um zu hören,

32 Ebd., fol. 72v: »[...] a serpente laeso in solito suo pensili reti cum morte luctanti affidet unus aliqui es senioribus qui nescio quibus incantationibus mederi mato canatur, mudo sufflando, modo murmurando, nescio quid, diem noctemque impendit sine effectu, nam morsu serpentis afflictum corpus inter 24 horas funus est. Haec mato medendi ego in me curam suscepi et, laus sit deo, omnibus profuit quibus cum locutus sum, ut S. Paulum invocarent, et me praeunte dicerent orationem eius in Breviario, simul et immisui glebam terra S. Pauli quibusdam guttis aquae ad bibendum.«

33 Ebd., fol. 78: »quare ingens disputatio suborta fuit. Thesis proposita erat, utium papyrus loquatur nec ne varie veritatem est, quod scilicet loquatur, sed cum Albis hominibus solum, cum ipsa charta sit alba.«

34 Ebd., fol. 78: »Huius defuncti longe fortunatissimi parens continuò ad me accessit, peticans, ut Deo Caeli et Terrae, de quo tanta dixerim, quod sit potentissimus, [...] et omnia

ex nutu Ipsius pendeant, litteras scriberem, vitamque exorare denuo. Respondi ego Deum Caeli audire omnia, et videre omnia etiam quae in pectore latent, praeterita et future esse ipsi sicut praesentia. Ad filium vero demortuum quod attinet dependere a fide sua, quam si habeat et nihil traesilet, et si pro Gloria Dei esset, certo fore.«

35 Ebd., fol. 74: »Contigit autem, sub idem tempus, ut me spoliatum vestibus, nudum scilicet, sicut ipsi Indi, circumducere omni vi conati sit per adiacentes populos, causati: Hyopam praenuntiasse adventum meum, et adiciesset fortunatum fore tunc quidem, si me nudum circumducerunt. Verum reposui ego, ante me sanguinem et vitam daturum, quam concessurum exui me vestibus: videant quid agant, venturos homines albos expetituror pane ob talia enormia facinora. Sic reluctante me identidem, admodum aegre tandem ab incepto destilerunt. Versabar enim solus cum parvo puero Ind. Nam 6 destinati ex Planis milites, ut nos pro custodia

comitarentur, vix viso Orinoco, seu periculis, seu minoribus fustibus et venenatis Barbarorum telis perte. illi, desertis nobis, rursus aufugerunt.«

36 Ebd., fol. 74: »Et ecce navi ex corice majoris arboris desumpta feliciter superavimus fluvium, iamque 40 stadia circiter progressi mecum Indi, cum sub noctem, me deserto, omnes aufugissent. Quid agam, viarum ignores, duce destitutus, simul et omni victu, certo in praedam cessurus si non Barbaris sale fevi Tigribus, leonibus etc. Tandem relegi viam, quam, licet obscure et semper in bivio, vix ex nostris vastigiis impressam, denique bono Angelos Duce delatus sum ad priorem fluvium, sed miserabile illud navigii genus non amplius inveni: quare deposita veste artem illam natandi exercui, quam Rottenburgi adhuc studiosus nonnullis virgis amaram, easque ad alteram ripam. Pro vestitu tunc usus fui sofoliis arborum et triduo transacto, sub noctem studio Deo propitio salvus et incolumis intravi Cussiam.«

was der andere Pater denn ausrichten wollte. Aus dem Umstand, dass sie indessen keine Stimme hören konnten, schlossen sie, dass das Papier ausschließlich mit weißen Männern rede, da es ja selbst auch weiß sei.³³

Was kann man aus diesem Beispiel bezüglich der indigenen Perspektive auf das Zusammenleben mit dem Missionar herauslesen? Zunächst einmal konnte man von indianischer Seite aus offensichtlich verschiedene Handlungsweisen des weißen Mannes überhaupt nicht einordnen und interpretierte sie in einem magischen Sinn. Man erklärte sich die Verhaltensweisen des Paters durch dessen von ihm selbst immer wieder betonte Nähe zum Transzendenten, im indianischen Verständnis zum Geisterreich. Beim Versuch, an diesen Handlungen und Kommunikationsformen des Missionars teilzuhaben, scheiterten die Indios aber; sie empfanden dies als einen Ausschluss, sogar als eine Form von Zurückweisung aufgrund ihrer anderen Hautfarbe, die sie offenbar als Unterscheidungsmerkmal stark wahrnahmen.

Beck erwähnt noch ein weiteres Beispiel, in welchem seine Schreibkunst von den Sáliva mit dem Transzendenten in Verbindung gebracht wurde. Man sei neulich an ihn herangetreten, damit er wiederum seine Kommunikationsmittel im Dienste der Indios einsetze. Als ein zuvor getaufter junger Mann der Dorfgemeinschaft verstorben und mit dem Kreuz in der Hand selig entschlafen war, kam kurz danach dessen Vater zu ihm mit der Bitte, dass der Geistliche einen Brief an den christlichen Gott schreiben solle, um bei diesem dafür zu bitten, seinem Jungen das ewige Leben zu schenken. P. Beck lehnte dies ab und verwies darauf, dass Gott alles höre und sehe und man ihm nicht eigens schreiben müsse. Es hänge vom Glauben des Vaters an diesen Gott mit ab, was mit seinem Sohn geschehe.³⁴

Das religiöse Verständnis der Indios war dialogisch geprägt. Kontakt mit dem Geisterreich ist insbesondere im Zustand der Trance möglich und findet dann als Gespräch statt. Im Horizont dieser Erfahrung wurden von indigener Seite die im Messbuch gesammelten Texte der Gattung nach als direkte Ansprachen an den christlichen Gott verstanden, die dieser offenbar auf irgendeine unerklärliche Weise lesen können. Die unmittelbarer erscheinende, weil direkt dialogische Kommunikationsform mit dem Transzendenten, welche die Sáliva bevorzugten, fand ihren rituellen Platz in Form des sogenannten Hyopa. In diesem durch Alkohol hervorgerufenen Rauschzustand versuchte man Kontakt zum Geisterreich aufzunehmen und konnte so Informationen über Vergangenheit und Zukunft erhalten. P. Beck stand diesem Brauch mehr als skeptisch gegenüber. So unterbreitete man dem Pater eines Tages, dass man mittels des Kontakts zum Geisterreich seine Ankunft bereits vorhergeahnt habe, dass die Vorhersage aber auch die Mitteilung enthalten habe, der weiße Mann werde genauso unbekleidet wie die Indianer die umliegenden Dörfer besuchen.³⁵ Um diese Forderung nach Anpassung des Missionars an die indigenen Kleidungsgepflogenheiten und weitere Pläne der Sáliva zu unterbinden, sah P. Beck in diesem Fall offenbar keine andere Möglichkeit, als das Drohpotential des in den Llanos stationierten Militärs anzuführen, um die Sáliva so von ihrem Tun abzuhalten.

Als er kurze Zeit später eine Wanderung zur weiter entfernten Siedlung Cuboho plante, wählte er fünf Mitglieder des Dorfes aus, die ihn begleiten und führen sollten. Gemeinsam legten sie einen großen Teil der Strecke zurück, doch in der ersten Nacht ließen die Indianer den Missionar im Stich und kehrten ohne ihn nach Cussia zurück. Dieser war nun halbwegs orientierungslos im Urwald auf sich alleine gestellt. Dennoch fand er nach einem weiteren Tag den Rückweg in seine Missionsstation, dem eigenen Verständnis nach geleitet durch seinen Schutzengel; dabei hatte er den Fluss durchschwimmen müssen, seiner Kleider entledigt und notdürftig bedeckt mit Pflanzenblättern.³⁶

Man könnte das Verhalten der indianischen Begleiter P. Beck's als Versuch auslegen, sich des merkwürdigen Mitbewohners zu entledigen. Dieser hatte sich nun bereits

des öfteren unwillig gezeigt, gewisse Sitten der Dorfgemeinschaft zu akzeptieren (Eigentumsverhältnisse, Autorität der Hyopa, Kleidung), und es liegt nahe, anzunehmen, dass man den Pater nicht ohne Grund in dieser weiten Entfernung vom Dorf förmlich aussetzte.

P. Beck bemerkte diese Unwilligkeit ihm und seiner Präsenz gegenüber in der Folge immer massiver. Bei jedem Zwischenfall im Dorf wurde der Missionar hierfür verantwortlich gemacht. Sei es die Explosion von Schwarzpulver – die nun in der Tat auf die Präsenz des Paters zurückging –, seien es Blitzeinschlag oder ein schlechter Fischfang, die Sáliva bemerkten schließlich gegenüber Beck, dass seine Anwesenheit von Beginn an unter einem schlechten Stern gestanden habe, so habe es die Hyopa immer wieder vermeldet.³⁷ Dass er bislang von ihnen verschont worden sei, schreibt er dem Drohpotential zu, das von den weiter im Hinterland stationierten Militärs ausging. Er selbst beschreibt seine Situation mit der von Hieronymus beschriebenen Zeit der Christenverfolgungen im alten Rom.³⁸

Nach und nach unterließen es die Indios schließlich, den Missionar mit Essen zu versorgen, was ihn dazu zwang, sich von Kräutern zu ernähren. Zwar bemerkt er in seinem Bericht an den General, dass Not und Hunger die besten Köche seien, doch einige der genossenen Kräuter zeitigten den schlimmen Effekt, dass P. Beck drei Tage lang bewusstlos im Bett liegen musste.³⁹

Die Indios vermieden es, den Pater direkt aus der Dorfgemeinschaft zu verweisen; ihre zeichenhafte Sprache dürfte aber deutlich genug zum Ausdruck gebracht haben, dass sie auf eine weitere Präsenz des Geistlichen keinen gesteigerten Wert legten; ganz im Gegenteil sah man in dem Missionar so etwas wie einen Unglücksboten, dessen weitere Duldung lediglich der Bedrohung durch militärische Intervention zu verdanken war.

Auch wenn P. Kaspar Beck den Bericht an seinen General hoffnungsvoll schloss und dabei von kleinen Fortschritten wie der vermehrten Katechese unter der Jugend des Dorfes erzählen konnte, lässt sich erahnen, dass ihm im weiteren kein großer missionarischer Erfolg unter seinen indianischen Nachbarn beschieden sein würde. Zwar war es ihm gelungen, bei den Indígenas Interesse insbesondere für die christlichen Riten zu wecken, doch sein Unwille, sich grundlegenden kulturellen Traditionen der Sáliva zu unterwerfen, verhinderte seine Integration in die Stammesgemeinschaft.⁴⁰ Kurze Zeit nachdem er seinen Bericht verfasst hatte, wurde Cussia von eindringenden Kariben überfallen und P. Beck getötet. P. Becks Bericht ist exemplarisch für die jesuitischen Missionsversuche im Orinokogebiet gerade gegen Ende des 17. Jahrhunderts. Aufgrund der klimatischen Bedingungen und der Multiethnizität seiner Bewohner boten sich hier ganz andere Voraussetzungen für das Gelingen christlicher Mission als etwa in den großen Reduktionen Paraguays. Die Ausweisung des Ordens aus den Gebieten spansicher Herrschaft im Jahr 1767 bedeutete das Ende jesuitischer Integrationsleistung in allen gesellschaftlichen Bereichen.⁴¹

37 Ebd., fol. 75v: »Hyopam, quam ut oraculum Delphicum colunt, insipiasse infortunium hoc innoxium esse, quia Patres recepti, quia Crux erecta quia ignota fides promulgata sit, parum abfuit, quin nos ad capitale supplicium abstraxissent.«

38 Ebd., fol. 75v: »Sunt hae scilicet antiquae fraudes et et toti orci, quos iam olim in primitive Ecclesia contra Neochristianos exercuit, ut S. Hieronymus si bene memini testator.«

39 Ebd., fol. 76.

40 Interessant ist der Fall des P. Franz Rauber, der unter den Völkern der Chiriacas und Guahibos wirkte und hier versuchte sich äußerlich in seinem Lebensstil an deren Gewohnheiten anzupassen. Doch sein Vorgehen war nicht erfolgreich und wurde von ihm wieder abgebrochen. Vgl. MEIER, *Jesuiten* (wie Anm. 6), Bd. 3, 175.

41 Das Gedankenexperiment, was es für Lateinamerika bedeutet hätte, wenn der Orden seine Tätigkeit dort nicht hätte einstellen müssen, wagt der mexikanische Historiker Miguel LEÓN-PORTILLA: DERS., *Imaginando futuribles: ¿qué hubiera pasado en América Latina de no haber sido expulsados los jesuitas?*, in: Manuel MARZAL/Luís BACIGALUPE (Hg.), *Los jesuitas y la modernidad en Iberoamérica 1549-1773*, vol. II, Lima 2007, 97-103.

Zusammenfassung

Im Kontext der kolonialen Strukturen gelang es dem Jesuitenorden, als Integrator in verschiedenen gesellschaftlichen Teilbereichen (Bildung und Wissenschaft, Kultur, Diakonie) aufzutreten und hier im Sinne einer Christianisierung tätig zu sein. Hiervon profitierten auch die in diesem Bereich lebende Urbevölkerung und die aus Afrika verschleppten Menschen. Unter den Voraussetzungen der indianischen Lebenswelt jenseits der kolonial erschlossenen Welt mussten die dort arbeitenden Missionare selbst eine Anpassung an die vorherrschenden Lebensgewohnheiten und kulturellen Traditionen der Urbevölkerung vornehmen, wenn sie sich erfolgreich in die Gemeinschaften integrieren wollten. Am Beispiel des gescheiterten Missionsversuchs von P. Beck wird deutlich, dass die Grundlage für eine erfolgreiche Evangelisierung die Akzeptanz der Anwesenheit des Missionars in der Lebenswelt der Indios war. Um sich als anerkannter Mitbewohner zu integrieren, wurde von dem Missionar verlangt, die kulturellen Traditionen der Gemeinschaft zu akzeptieren und selbst einzuüben. Im Bezug auf seine Botschaft als religiöser Experte bestand bei den Sáliva von Beginn an eine große Neugier. Das Festhalten an europäischen kulturellen Normen durch den Missionar verhinderte letztendlich eine Verständigung in Bezug auf die religiösen Inhalte. Dennoch liegen in den historischen Erfahrungen, die in beiden Beispielen zum Ausdruck kommen – gelungene Integration im kolonialen Kontext, Versuch und Scheitern in der indianischen Lebenswelt – die Wurzeln dafür, dass sich innerhalb der Gesellschaft Jesu im 20. Jahrhundert ein neues Missionsverständnis entwickeln konnte. Das Prinzip der »Inkulturation« ist die Frucht der reichen missionarischen Erfahrung des Ordens.

Abstract

Within the context of colonial structures the Jesuit order succeeded in appearing as an integrator in different social sub-areas (education and science, culture, pastoral service) and to be active here in the sense of a Christianization. The native populations living in these regions and the people hauled from Africa also profited from this. The missionaries working under the conditions of the Indian world beyond the world which had been colonially developed had to adapt to the prevalent lifestyles and cultural traditions of the native population by themselves if they wanted to be successfully integrated into the communities. The example of the unsuccessful missionary attempt of Father Beck shows clearly that the acceptance of the presence of the missionary in the world of the indigenous people was the basis for a successful evangelization. To be integrated as a recognized fellow inhabitant, the missionary had to accept the cultural traditions of the community and practice them himself. Right from the beginning the Sáliva had a high degree of curiosity regarding his message as a religious expert. In the end, the missionary's retention of European cultural norms prevented an understanding with respect to religious content. Nevertheless, in the historical experiences expressed in both examples – successful integration in the colonial context, attempt and failure in the indigenous world – one finds the roots which made it possible for the Society of Jesus to develop a new understanding of mission in the 20th century. The principle of »inculturation« is the fruit of the rich missionary experience of the order.