



universität
wien

DIPLOMARBEIT / DIPLOMA THESIS

Titel der Diplomarbeit / Title of the Diploma Thesis

„Die Boten der Neuzeit – Konstruktion der Bevölkerung Chinas und Südamerikas in den wunderlichen wie erbaulichen Briefen der 1730er-Jahre von den Jesuitenmissionaren Mair, Kögler, Dè Très, Lombard, Chomé, Steigmiller, Couteux und Parrenin in der Missionsschriftenreihe *Der Neue Welt-Bott* im langen 18. Jahrhundert“

verfasst von / submitted by

Leo Zanzinger

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of

Magister der Philosophie (Mag. phil.)

Wien, 2021 / Vienna, 2021

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears on
the student record sheet:

UA 190 313 333

Studienrichtung lt. Studienblatt /
degree programme as it appears on
the student record sheet:

Lehramtsstudium UF Geschichte, Sozialkunde
und Politische Bildung; UF Deutsch

Betreut von / Supervisor:

Dr. Mag. Johannes Feichtinger

Eidesstattliche Erklärung im Rahmen von schriftlichen Arbeiten

Ich erkläre eidesstattlich, dass ich die Arbeit selbständig angefertigt, keine anderen als die angegebenen Hilfsmittel benutzt und alle aus ungedruckten Quellen, gedruckter Literatur oder aus dem Internet im Wortlaut oder im wesentlichen Inhalt übernommenen Formulierungen und Konzepte gemäß den Richtlinien wissenschaftlicher Arbeiten zitiert, durch Fußnoten gekennzeichnet bzw. mit genauer Quellenangabe kenntlich gemacht habe.

Datum Unterschrift der / des Studierenden

Danksagung

Zuallererst möchte ich meinem Diplomarbeitsbetreuer Dr. Mag. Johannes Feichtinger danken, welcher bei allen Gesprächen mit konstruktiven Anregungen und wertvollen Literaturverweisen aufwartete und dabei stets ansteckend enthusiastisch war.

Ein großer Dank gilt meiner Partnerin, Johanna, die mich an Tagen und in Nächten, die ich mit konzentriertem Schreiben zubrachte, nährte. Sie trug die schreckliche Bürde, die Arbeit in ihrer Rohfassung zu lektorieren. Danke dafür, dass du die Sätze voller Fehler fehlerlos machtest und sinnlosen Sätzen Sinn verliehst.

Weiters möchte ich mich bei meiner Mutter und meinem Vater für die finanzielle wie moralische Unterstützung bedanken, die es mir ermöglichte, mich dem Studium mit der Ernsthaftigkeit zu widmen, die es verdient.

Meiner Oma danke ich dafür, dass sie stets Interesse zeigte und sich mit ihrer Meinung und ihren Ratschlägen nie zurückhielt.

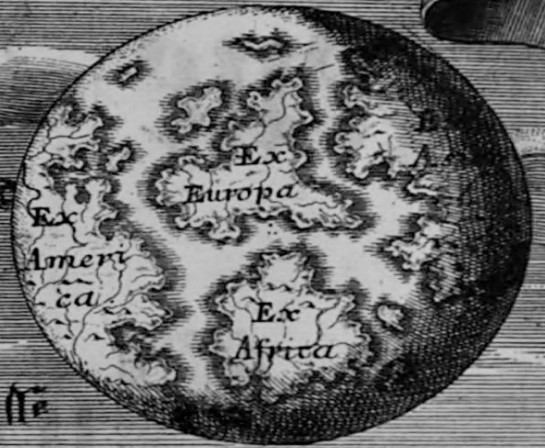
Auch allen weiteren Personen – FreundInnen, Verwandten und ProfessorInnen, die nicht explizit mit Namen genannt werden –, die (in-)direkt zu diesem Werk beziehungsweise zu meinem gesamten Studienweg beigetragen haben, möchte ich hiermit danken.

Inhalt

1	Einleitung.....	7
2	Methodik.....	10
2.1	Forschungsfragen und Hypothesen	10
2.2	Quellenauswahl.....	11
2.3	Methode	14
3	Historische Perspektive auf Heidentum, Wilde und Barbarei	18
4	Die Gesellschaft Jesu	21
4.1	Gründung	21
4.2	Charakteristika der Gesellschaft Jesu	22
4.3	Bildung und Bildungsinstitute als wesentlicher Bestandteil des Ordens	24
4.4	Auflösung des Ordens	25
5	Die Entdeckung, Kolonialisierung und Katholisierung Südamerikas.....	27
5.1	Entdeckung und koloniale Strategie.....	27
5.2	Rolle der Kirche und des Glaubens in der Missionierung	28
5.3	Conquista, Pazifikation und die jesuitischen Reduktionen.....	29
6	Am chinesischen Hofe	34
6.1	Unterschied des Missionierungsumfeldes.....	34
6.2	Erster Kontakt und Niederlassung in China	35
6.3	Jesuitische Mission in China	36
6.4	Wissensbestand der weitentfernten Handelspartner	38
7	Globales Briefnetzwerk der Gesellschaft Jesu	39
8	Der Neue Welt-Bott.....	42
8.1	Initiator Joseph Stöcklein.....	42
8.2	Die Rolle der Missionsschriftenreihe Lettres édifiantes et curieuses.....	43
8.3	Aufbau des Neuen Welt-Bott.....	45
8.4	Funktionen des Neuen Welt-Bott.....	48
9	Quellenanalyse.....	50
9.1	Ausgewählte Briefe aus Südamerika.....	50
9.1.1	Gruppen	51
9.1.2	Individuen	67
9.2	Ausgewählte chinesische Briefe	69
9.2.1	Gruppen	70
9.2.2	Individuen	75

10	Zusammenführung und Vergleich der Darstellungsparadigmen	80
10.1	Sozialkulturelle Deskription	80
10.2	Darstellungen in Gruppen und Individuen	82
10.3	Die Bezeichnungen „wild“, „barbarisch“ und „heidnisch“	83
10.4	Darstellungsphänomene.....	86
10.4.1	Sprache.....	86
10.4.2	Kleidung	87
10.4.3	Gewalt	87
10.4.4	Katholische Gemeinde	89
10.5	Die Darstellungsparadigmen.....	90
10.5.1	Südamerikanische Völker.....	90
10.5.2	Kaiserreich China	92
11	Die jesuitische Identität in der Mission	94
11.1	In Südamerika	94
11.2	Im Kaiserreich China	96
12	Diskursanalyse.....	98
12.1	Südamerika.....	98
12.2	China	103
13	Schlussfolgerung	106
14	Literaturverzeichnis	113
14.1	Primärliteratur	113
14.2	Sekundärliteratur.....	116
14.3	Internetquellen.....	127
15	Abstract.....	130

Der Neue Welt-Bott mit aller hand nachrichten deren Missionarien Soc. Jesu



*Ich verkünde euch grosse
Freud. Luc. II. 10.*



1 Einleitung

„Und der Engel sprach zu ihnen: Fürchtet euch nicht! siehe, ich verkündige euch große Freude, die allem Volk widerfahren wird; denn euch ist heute der Heiland geboren, welcher ist Christus, der Herr, in der Stadt Davids.“¹ – Lukas, II. /10-11.

Der auf Seite 3 zu sehende, bei näherem Betrachten überaus detailreiche Kupferstich², nimmt die jetzige wie damalige Leserschaft der Missionsschriftenreihe *Der Neue Welt-Bott* der *Societas Jesu* (dt. *Gesellschaft Jesu*), welche den Mittelpunkt der vorliegenden Diplomarbeit darstellt, beim Aufschlagen des ersten Bandes gemeinsam mit einem hochgestimmtem Bibelzitat in Empfang. Wie in der oben vervollständigten Zitierung zu sehen, wurde es dem biblischen Kontext der Inkarnation Gottes in Jesus von Nazareth, das erste wichtige Kernereignis aller christlichen Konfessionen, entnommen. In diesem Bildnis kündigt kein Engel, sondern eine Gottheit des Heidentums, der römische Götterbote Mercurius, mit diesen Worten den *Neuen Welt-Bott*, dessen Repräsentation sie zugleich ist, an. Und im Gepäck steckt die ganze Welt, dessen Mittelpunkt selbstverständlich Europa ist. Die Botschaft könnte als Verbildlichung der Mission der Heiden (und somit deren seelische Errettung) an diese gerichtet sein. Die ausgedrückte Ambivalenz und Paradoxie könnten in Relation zum katholischen Orden *Gesellschaft Jesu*, dessen Ordensbrüder sich als Jesuiten bezeichnen, kaum adäquater sein. Die grundlegende Ambivalenz ergibt sich aus der bildlichen Darstellung: Sie zeigt das Ankommen einer Arche voller exotischer Tiere an ein Land. Die Beschriftung der Flagge mit dem *IHS*³ identifiziert die Arche eindeutig als jesuitisches Schiff. Möglicherweise stellt der abgebildete Landstrich die Heimat der zu missionierenden Nichtchristen dar und die Jesuiten verkünden die katholische Glaubensbotschaft, die in den Augen eines Missionars unstrittig allzeit ein Grund zur größten Freude ist. Oder aber das Land repräsentiert Europa; somit wäre die Botschaft an den Leser gerichtet, der im Text Erstaunliches, Informatives und Erbauendes über fremde Länder, Kulturen, Flora wie Fauna und über das Wirken der Jesuitenmissionare erfahren soll. Eine gewollte Doppeldeutigkeit wäre nicht verwunderlich. Welche Aussage

¹ Die Bibel. Nach Martin Luther. Köln: Anaconda Verlag 2016, S. 80.

² Der Kupferstich ist das Produkt des gleichnamigen Druckverfahrens, bei der ein Kupferstecher eine Kupferplatte ein Bild einritz und danach mit Druckerschwärze einfärbt, um Abzüge herzustellen. Diese Drucktechnik kam insbesondere in der Frühen Neuzeit zum Einsatz.

³ Die Abkürzung *IHS* bestand eigentlich aus den ersten drei Buchstaben des Namens „Jesu“ im griechischen Alphabet und wurde in frühchristlichen Texten oft in theologischen Schriften und in der Bibel verwendet. Die Gesellschaft Jesu nahm *IHS* als Erkennungszeichen des Ordens an und deutete es folglich: Iesum habemus socium (dt. Wir haben Jesus zum Gefährten.)

auch angedacht war, es wird durch dieses Kunstwerk, ob unmissverständlich oder nicht, eine Kernfunktion der Publikation verdeutlicht: die äußere Mission, die Jesuiten in nichtchristlichen Ländern organisierten, die Schilderung dieser im *Neuen Welt-Bott* und folglich von der erbaulichen Berichterstattung ausgehende „innere“ Mission, der deutschen Leserschaft.

Das Neue Testament beinhaltet zahlreiche Textstellen, die die Mission mehr oder minder deutlich nahelegen. Der Missionsbefehl im Matthäusevangelium befindet sich in variierender Weise auch in den anderen Evangelien, wird aber mutmaßlich am häufigsten verwendet, um den Anspruch aktiver Glaubensverbreitung der Kirche zu begründen: „*Da trat Jesus auf sie zu und sagte zu ihnen [die Jünger]: Mir ist alle Macht gegeben im Himmel und auf der Erde. Darum geht zu allen Völkern und macht alle Menschen zu meinen Jüngern; tauft sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes, und lehrt sie, alles zu befolgen, was ich euch geboten habe. Seid gewiss: Ich bin bei euch alle Tage bis zum Ende der Welt.*“⁴ Der Wille zur guten Tat, schaffen doch die Bekehrung und die darauffolgende Taufe gemäß katholischer Glaubensüberzeugung die Bindung zwischen Mensch und Gott, und zum Heroismus, fanden sich die katholischen Sendboten doch aufgrund der Gefahr ob der Reise an sich oder wegen der in gewaltgeprägter Peripherie⁵ stattfindenden Mission oftmals schneller als gedacht im Empyreum⁶ ein, generierte in dem seit seiner Gründung schnell wachsenden Orden viele missionsbegeisterte Ordensmitglieder: Zirka 22.000 *litterae indipetarum* (Bewerbungsbriefe für die Mission) befinden sich im vatikanischen Archiv.⁷ Somit sollte es eigentlich nicht verwundern, strebsame „Menschenfänger“ des Ordens bis zum Ende des 16. Jahrhunderts in allen Erdteilen der Welt vorzufinden: von der Neuen Welt über Afrika bis hin nach Ostasien und anderen Regionen der damals weitaus größer anmutenden Welt. Folglich stammen die Briefe im *Neuen Welt-Bott* aus unterschiedlichsten Regionen und enthalten verschiedenste Thematiken: Ethnographie, Kartographierung, Astronomie, Nautik usw. Die Sendungen der 1730er-Jahre aus dem

⁴ Bibelserver: Einheitsübersetzung 2016. Matthäus 28, 18-20. <https://www.bibelserver.com/EU/Matth%C3%A4us28%2C19-20> (10.12.2020).

⁵ Peripherie bedeutet in der vorliegenden Arbeit einer Kolonialmacht zugehöriges Gebiet, in der aber der Staat unfähig ist, die ihm zur Verfügung stehenden Mechanismen der Judikative und Exekutive auszuüben. Sie steht im Gegensatz zum Zentrum, in der theoretisch die absolutistische Macht konsolidiert ist.

⁶ In der mittelalterlichen Theologie nach war es der obere Abschnitt des Himmels, dem den Engel und Seligen gehört. Ein erlittenes Martyrium war ein relevanter Faktor, um in der katholischen Kirche seliggesprochen zu werden.

⁷ Nebgen, Christoph: Missionarsberufungen nach Übersee in drei deutschen Provinzen der Gesellschaft Jesu im 17. und 18. Jahrhundert. Regensburg: Verlag Schnell & Steiner 2007 (Jesuitica, Quellen und Studien zur Geschichte, Kunst und Literatur der Gesellschaft Jesu im deutschsprachigen Raum, Bd. 14), S. 75.

Kaiserreich China und aus den Ordensprovinzen in Südamerika rücken in der vorliegenden Arbeit in den Fokus. 1601 schuf Matteo Ricci durch seine scharfe Auffassungsgabe für kulturell gesellschaftliche Gegebenheiten den Grundstein für die Mission im Kaiserreich China unter der Ming-Dynastie. In Südamerika wurden zuerst auf Bitte Johann III. auf der portugiesischen Seite ab 1549 missioniert. 1566 etablierte der Orden unter dem damaligen neuen Ordensgeneral Francisco de Borja die Mission aufseiten der spanischen Besitzungen.⁸

Die Jesuitenmissionare schufen aufgrund der ordensinternen Informationspflicht einen steten Fluss an Informationen in Form von Briefen und ermöglichten in Folge die Erstellung diverser jesuitischer Missionarszeitschriften, die in Europa in verschiedenen Sprachen veröffentlicht wurden. Der seit seiner Gründung berühmte wie umstrittene Orden, der mit einer Unterbrechung von 1773 bis 1814 seit der kirchenrechtlichen Anerkennung 1543 existiert⁹, trat dadurch als essenzielle Institution zum kulturellen Austausch und zum Wissenstransfer abseits der eigentlichen Mission auf. Im deutschsprachigen Raum spielt hierfür *Der Neue Welt-Bott* aufgrund der Länge der Publikationsreihe und einer großen Leserschaft im Orden sowie in adeligen Kreisen eine signifikante Rolle.

Ab 1702 wurde die erfolgreiche und einflussreiche französische Missionsschriftenreihe *Lettres édifiantes et curieuses* vom Jesuiten Charles Le Gobien initiiert. Sie kam bis zum Jahre 1776 auf 34 Ausgaben. Dadurch inspiriert leitete der Jesuit Joseph Stöcklein 1726 die Publikation ausgewählter Briefe von Missionaren in *Der Neue Welt-Bott* im deutschsprachigen Raum ein. Der einsetzende Erfolg bestätigte Stöckleins Bemühungen. Die positive Resonanz in Sphären des Adels und Klerus im deutschsprachigen Raum erforderte nicht nur eine Neuauflage der ersten Publikation, sondern führte darüber hinaus zu weiteren Bänden der gleichen Machart. Dies resultierte in einer Missionsschriftenreihe, die im Zeitraum von 1726 bis 1761 in insgesamt vierzig publizierten Bänden Einblicke in die Abenteuer, Lebenswelt, Erfahrungen, den Wissensbestand und die Identität der Missionare und ihrer Zeit gewährte. *Der Neue Welt-Bott* kann wegen seines Wirkungsradius im deutschen Sprachraum und seiner im Gros guten Verfügbarkeit als einzigartige Primärquelle signifiziert werden. Er ermöglicht es, einen Blick,

⁸ Sauer, Sabine: Gottes streitbare Diener für Amerika. Missionsreisen im Spiegel der ersten Briefe niederländischer Jesuiten (1616-1619). Pfaffenweiler: Centaurus-Verlagsgesellschaft 1992 (Weltbild und Kulturbeggnung, Bd. 4), S. 15.

⁹ González, Galaxis Borja: Jesuitische Berichterstattung über die Neue Welt. Zur Veröffentlichungs-, Verbreitungs- und Rezeptionsgeschichte jesuitischer Americana auf dem deutschen Buchmarkt im Zeitalter der Aufklärung. Göttingen, Oakville: Vandenhoeck & Ruprecht 2011 (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Bd. 226), S. 124.

wenn auch zum Teil subjektiv verzerrt, zurück in das 17. und 18. Jahrhundert zu werfen und dabei die damalige Lebenswelt durch die Augen der Jesuiten zu erleben.

Grundsätzlich ist die Diplomarbeit in einen theoretischen und praktischen Teil aufgeteilt. Die Theorie beinhaltet die wesentlichen Daten, die die Sekundärliteratur zum vorliegenden Zeitpunkt bietet. Die Ausarbeitung dieser Sekundärliteratur gewährt dem Autor eine Einsicht in historische Prozesse, Ereignisse, Machtverhältnisse und Lebenswelten, die ihm in der qualitativen Analyse die Interpretation des Textes erleichtert. Der Leserschaft dieser Arbeit liefert der komprimierte Querschnitt dasselbe und dient dazu, sie auf den praktischen Teil vorzubereiten. Der praktische Teil besteht erstens aus der Quellenanalyse der Briefe aus dem *Neuen Welt-Bott* und zweitens aus einer Diskursanalyse, die sich mit den gehandelten Darstellungen innerhalb eines spezifischen Diskurses in Europa beschäftigt und diese exzerpiert, um sie mit dem transportierten Bevölkerungsbild der jesuitischen Sendungen zu vergleichen. Näheres folgt im anschließenden Kapitel (vgl. Kapitel 2 „Methodik“).

2 Methodik

2.1 Forschungsfragen und Hypothesen

An den Quellenkorpus wird die folgende zentrale Forschungsfrage mit zwei Unterfragen gerichtet:

Wie wird die lokale Bevölkerung in Südamerika und China in den Briefen der jesuitischen Missionszeitschrift *Der Neue Welt-Bott* in den 30er-Jahren des 18. Jahrhunderts repräsentiert?

- a) Inwiefern unterscheiden sich die Darstellungsparadigmen bezüglich der lokalen Bevölkerung in Südamerika und China?
- b) Inwiefern unterscheiden sich die jesuitischen Darstellungen der lokalen Bevölkerung von Übersee von europäischen Darstellungsparadigmen und Diskursen?

Aus der Forschungsfrage a) werden folgende Thesen formuliert: In der als Minderwertigkeit wahrgenommenen Andersartigkeit im Vergleich zur als geordnet wahrgenommenen Welt

Europas werden die Indios entweder, sofern sie nicht christianisiert sind, animalisiert und als Gesellschaft in einem Zustand des *Hobbes'schen Naturzustandes*¹⁰ wahrgenommen oder, nachdem sie getauft wurden, zwar als unterworfenen Menschen angesehen, die sich geistig jedoch auf den Stand von Kindern befinden. Das Kaiserreich China und die europäischen Monarchien hatten eine Summe von Ähnlichkeiten inne: zentralistische Herrschaft, eine funktionierende Verwaltung, eine ähnliche technische Entwicklungsstufe etc. Diese Ähnlichkeiten führten dazu, dass eine äußerst positive Abbildung des Kaiserreiches und seiner Population konstituiert wurde.

Aus der Forschungsfrage b) werden folgende Hypothesen formuliert: Die jesuitischen Darstellungen der lokalen Völker und die allgemeinen Diskurse stimmen überein: beide konstruieren die indigenen Völker als unzivilisierte und animalisierte Völker. Das China-Bild in Europa wurde vordererst von den Berichten der Jesuiten, die sich am Hof als Mandarine¹¹ längerfristig am chinesischen Festlande aufhielten, geprägt. Deshalb wird das sich in den Briefen reproduzierte Bild Chinas und der Bevölkerung, welches kein Othering-Produkt ist, eins zu eins im europäischen Diskurs widergespiegelt werden.

2.2 Quellenauswahl

Zur Bestimmung und Analyse von spezifischen Konstruktionen in jesuitischen Sendungen werden aufgrund des konzeptionell begrenzten Rahmens einer Diplomarbeit quantitativ adäquate Stichproben des *Neuen Welt-Bott* in Form von exemplarischen Briefen nach geographischen, zeitlichen und inhaltlich-thematischen Parametern vorgenommen. Die Herkunftsregionen der Sendungen werden auf Südamerika und das Kaiserreich China unter der Herrschaft der Qing-Dynastie, die 1644 die Ming-Dynastie nach innerer Revolte wie äußerem Einfall der Mandschu ablöste, beschränkt. Die Auswahl der Briefe aus dem *Neuen Welt-Bott* richtet sich nach ihren Verfassungsdaten. Alle Briefe, die in den 1730er-Jahren gefertigt wurden, werden für den zu analysierenden Textkorpus vorselektiert. Der

¹⁰ Die Menschen leben im *Hobbes'schen Naturzustand* in einem Raum ohne gesetzliche Einschränkung, ohne Staat und ohne moralische Instanzen. Aus Angst, dass Mitmenschen sich auf Kosten der Anderen verhalten, und da kein furchteinflößender staatlicher Strafkatalog dies präventiv verhindert, kommt es zu einer gewaltgeprägten Anarchie.

¹¹ Zivilbeamte, die für die Verwaltung und Ausübung der zentralen Macht des Kaiserhofs Chinas zuständig waren, wurden von Europäern als Mandarine – in China existierte diese Bezeichnung nicht – bezeichnet. Je nach Rang (1 bis 9) trug ein Mandarin eine andere Robe und je niedriger der Rang eines Mandarins war, desto höher war für gewöhnlich sein innehabendes Amt. Die Mandarine wurden in ihrer Ausbildung durch strenge Prüfungen aussortiert.

Briefkorpus muss in Bezug auf seinen Inhalt, da die Forschungsfragen auf diesen anwendbar sein müssen, weiter selektiert werden. Schriftstücke über risikobehaftete Schiffsreisen über den Weg von Cádiz nach Cartagena oder ausschließlich wissenschaftliche Beschreibungen von Flora und Fauna gehören in dem geschaffenen Kontext eines Hauptaugenmerks auf mensch- bzw. gruppenbezogene Darstellungsparadigmen zum nicht-relevanten Material. Es können Ausnahmen existieren: etwa, wenn die Umgebung als Verstärker die Charakteristika der darin lebenden Menschen unterstreichen soll. Das Ziel ist es, die Darstellung der lokalen Bevölkerung in Südamerika und die Gesellschaft im Kaiserreich China aus den Schreiben der Jesuitenmissionare der damaligen Zeit herauszuschneiden, zu analysieren und im zeitlichen Kontext einzubetten. Aufgrund des begrenzten Rahmens werden keine Bilder, Drucke, Gemälde bzw. Abbildungen im Allgemeinen in die Analyse miteinbezogen, auch wenn diese ein fruchtbares Feld darstellen würden. Im Zuge der nach den erläuterten Parametern vorgenommenen Selektierung wurden sechs Briefe aus Südamerika und vier Briefe aus China als exemplarisch und verwendbar für die Ausarbeitung der Forschungsfragen eingestuft, die in **Tabelle 1** und **Tabelle 2** aufgelistet sind:

Tabelle 1: Briefe aus Südamerika		
Brief- und Band-Nr.	Seitenanzahl im <i>Neuen Welt-Bott</i>	Wörter
Nr. 446/NWB 21/22	4	2.052
Nr. 447/NWB 21/22	2	1.017
Nr. 545/NWB 27	3	2.474
Nr. 559/NWB 29	4	3.003
Nr. 560/NWB 29	3	1.924
Nr. 561/NWB 29	9	7.001
6 Briefe aus 3 NWB	21	17.462

Tabelle 2: Briefe aus China		
Brief- & Band-Nr.	Seitenanzahl im <i>Neuen Welt-Bott</i>	Wörter
Nr. 550/NWB 27	14	11.106
Nr. 575/NWB 30	2	953
Nr. 576/NWB 30	3	1.337
Nr. 624/NWB 32	18	13.007
4 Briefe aus 3 NWB	37	26.403

Aufgrund der Verfügbarkeit von Primärliteraturquellen im digitalen Angebot diverser Bibliotheken und des Wegfallens diverser Arbeitsschritte – etwa das Einscannen fundamentaler und zentraler Werke – greift der Autor auf das digitale Angebot zurück. Daher stammen die folgenden Primärquellen-Ausgaben des *Neuen Welt-Bott*, die in dieser Diplomarbeit zitiert werden, vom Digitalisierungs- und Online-Projekt *Bibliotheca Sinica 2.0*¹², das eine Auflistung von weiterführenden Links beinhaltet, welche zu den digitalisierten Ausgaben der *Bayrischen Staatsbibliothek* (Ausgaben 1-11; 21-24; 29-36)¹³, der *Österreichischen Nationalbibliothek* (12-20; 25-28; 34-36)¹⁴ und des Open Access der *Ludwig Maximilians Universität München* (37-38)¹⁵ weiterleiten. Aufgrund der erleichterten Bedienung und der Platzersparnis erfolgt die Zitierung des *Neues Welt-Bott* im weiteren Verlauf nicht mehr durch Hyperlinks, sondern auf analoge Weise.

Die Briefe aus Südamerika und China wurden nach ihrem Entstehungsdatum und nicht nach näheren geographischen Gesichtspunkten oder den behandelten Bevölkerungsgruppen innerhalb der ausgewählten Regionen selektiert. Weiters liegt nicht im Interesse der Diplomarbeit eine kritische Analyse der beschriebenen kulturellen, soziologischen und

¹² Bibliotheca Sinica 2.0: Stöcklein: Der Neue Welt-Bott. <https://www.univie.ac.at/Geschichte/China-Bibliographie/blog/2014/02/13/der-neue-welt-bott/> (14.01.2021).

¹³ BSB-Katalog: Suche nach: Der Neue Welt-Bott. <https://opacplus.bsb-muenchen.de/metaopac/search.do?methodToCall=volumeSearch&dbIdentifier=100&forward=success&catKey=12488707&isPeriodical=N> (14.01.2021).

¹⁴ Österreichische Nationalbibliothek: Suche: Joseph Stöcklein. https://search.onb.ac.at/primo-explore/search?query=any,contains,Joseph%20St%C3%B6cklein&tab=default_tab&search_scope=ONB_gesamtbestand&vid=ONB&lang=de_DE&offset=0 (14.01.2021).

¹⁵ Open Access LMU: Suche. Autor: Stöcklein. https://epub.ub.uni-muenchen.de/cgi/search/simple?q=Meistentheils&x=0&y=0&_action_search=Search&_order=bytitle&basic_srctype=ALL&_satisfyall=ALL (30.01.2021).

vorgeblich angeborenen Merkmale und das Widerlegen dieser durch die Aufnahme von anthropologischen und historisch-kulturell fokussierten Arbeiten. Im Zentrum der Arbeit befindet sich die Darstellung, die durch die jesuitische Erzählung geschaffen wird.

2.3 Methode

Die vorliegende Diplomarbeit ist grundsätzlich eine diskursanalytische Studie. Sie unternimmt den Versuch, mentale sowie kulturell-schematische Konzepte und bildliches Wissen zu rekonstruieren. Das konstruierte Wissen soll mit den Enunziationen des zeitgenössischen Diskurses verglichen werden.

Die angewendete Methodik ist jedoch kein pures, auf einer Methode basierendes Werkzeug, sondern ein symbiotischer Methodenmix; kein kolossaler Leviathan, eher wie Chiron, mit dem die Hypothesen ans Ziel getragen werden. Die Quellenanalyse verwendet eine interpretative Hermeneutik. Das Ziel ist es, die Quellentexte zu verstehen, die für die Forschungsfrage essenziellen Textpassagen zu sezieren und verständliche Schlussfolgerungen, sogenannte Darstellungsparadigmen, zu generieren. Ein Darstellungsparadigma bedeutet in der vorliegenden Arbeit ein von den Jesuitenmissionaren kreierte (subjektives) Wissen über die lokalen Völker und die Chinesen. Dabei handelt es sich um mehrere statische Repräsentationen.

Die Aufgabe des hermeneutisch-interpretativen Ansatzes ist somit, als erstes das generierte Wissen aus den Quellen chirurgisch zu entfernen, zu erschließen und schließlich zu reflektieren. Indes ist die Problematik gegeben, dass sich die nicht empirischen Schlussfolgerungen durch die Subjektivität des Autors verzerren müssen. Der Historiker Johann Gustav Droysen schreibt: *„Die unmittelbare Wahrnehmung, die subjective Auffassung des Wahrgenommenen zu prüfen, zu verifizieren, zu objectiver Kenntniss umzuformen, ist die Aufgabe der historischen Wissenschaft.“*¹⁶ Das Erfordernis, Subjektives zu Objektivem zu transformieren, aus den Forschungsfragen wissenschaftliches wie deskriptives Nutzbares zu schaffen, ist gemäß eines historischen und ethischen Selbstverständnisses imperativ. Die ausgiebige Forschung über die Abbildung nichteuropäischer Völker in anderen Sekundärquellen, die Inaugenscheinnahme

¹⁶ Droysen, Johann: Grundriss der Historik. Leipzig: Verlag von Veit & Comp. 1868, S. 8.

von transdisziplinären Schriften, Primärquellen der gleichen Zeit, summa summarum die Anhäufung eines wissenschaftlichen Fundus und hieraus eine möglichst fundierte Erkenntnis für Zusammenhänge zu schaffen, sind Maßnahmen, die persönliche Subjektivität zu transzendieren und intersubjektiv nachvollziehbare Ergebnisse zu schaffen. Wie Mayring konstatiert: „Am Anfang einer qualitativen Inhaltsanalyse muss eine genaue Quellenkunde stehen. Das Material muss auf seine Entstehungsbedingungen hin untersucht werden.“¹⁷ Sonach werden die Einbettung der Sendungen (vgl. Kapitel 8.4 „Funktionen des Neuen Welt-Bott“), das Weltbild und die Perspektive der Jesuitenmissionare (vgl. Kapitel 11 „Die jesuitische Identität in der Mission“) und andere zeitkontextuelle Gegebenheiten erforscht und dargelegt. Um die Argumentationslinie zu akzentuieren, wird im Kapitel 9 „Quellenanalyse“ die Häufigkeit spezifischer Darstellungsphänomene numerisch wiedergegeben.

Weiters wird die Rekonstruktion eines allgemeineren Darstellungsparadigmas durch ein Muster strukturiert werden: Die Quellenanalyse wird anhand sogenannter Darstellungsphänomene vollzogen. Ein Darstellungsphänomen bedeutet in dieser Arbeit die Darstellung einer Bevölkerung, einer Gruppe oder eines Individuums in einem spezifischen und klar erkennbaren Kontext oder mit Fokus auf fassbare Indikatoren. Dabei spielen insbesondere Beschreibungen von Handlungen bzw. Handlungsmustern, äußerlich fassbare Merkmale wie Haartracht oder Kleidung und die darauf bezogenen introspektiven Schlussfolgerungen der Erzähler eine Rolle. Die Kategorisierung wird auf *Sprache, Kleidung, ausgeübte Gewalt* und die Glaubensausübung in *katholischen Gemeinden* ausgelegt.

Indes werden angetroffene Realitäten immer durch ein vormalig erworbenes „Erfahrungssagglomerat“ – darin enthalten sind u. a. das Welt-, Selbst- und Fremdbild –, das als phänomenologisches Werkzeug des Individuums dient, dechiffriert und kategorisiert. Oder wie Gingrich über den Vergleich schreibt: „Vergleichen als elementare mentale menschliche Tätigkeit registriert und interpretiert mit Hilfe eigener Erfahrungen ausgewählte Gemeinsamkeiten und Unterschiede des äußeren und inneren Lebens.“¹⁸ Deswegen wird im Anschluss an die Quellenanalyse ein Selbstbild der Jesuitenmissionare entworfen, um die Darstellungspraktiken der Briefe besser zu verstehen.

¹⁷ Mayring, Philipp: Qualitative Inhaltsanalyse. Grundlagen und Techniken. Weinheim: Beltz ¹²2015, S. 32.

¹⁸ Gingrich, Andre: Vergleich. In: Kreff, Fernand / Knoll, Eva-Maria / Gingrich, Andre (Hrsg.): Lexikon der Globalisierung. Bielefeld: transcript Verlag 2011, S. 407.

Die Analyse nimmt sich eine leichte Anleihe an Gordon W. Allports *The Nature of Prejudice* (dt. Die Natur des Vorurteils) von 1954. Grob skizziert fokussiert sich Allports sozialpsychologisches Werk auf die Erfassung kognitiver Prozesse über den Erwerb von Vorurteilen und Stereotypen. Allports Erörterung, wie Kontakt die Voreingenommenheit über Personengruppen beeinflusst,¹⁹ inspirierte die Vorgehensweise der vorliegenden Diplomarbeit insofern, als die Analyse der Darstellungen in Gruppen und Individuen aufgeteilt ist. Die Beschreibungen von Individuen sind mutmaßlich Indikatoren für eine engere Interaktion, die zu einem Wechsel eines Darstellungsparadigmas führt. Dies ermöglichte den Jesuitenmissionaren eine Darstellung eines Individuums anstelle einer Beschreibung einer Interaktion mit einem lokalen Volk bzw. einer Gruppe, die aus der Bevölkerung herausgelöst wurde. Die Auflösung von Abgrenzungsmechanismen begünstigt mutmaßlich auch die Erkenntnis, dass diese schwer begreifbaren, dennoch homogen dargestellten Völker aus individuellen und heterogenen Menschen mit unterschiedlichen Rollen und Funktionen bestehen. Dies spiegelt sich voraussichtlich in den jesuitischen Schilderungen wider. Demzufolge könnte die Beschreibung von einem ganzen Volk oder einer zugehörigen Gruppe eine weitaus ambivalenter – bis hin zu einer eindeutigeren pejorativen – Darstellung sein.

Die eigentliche historische Diskursanalyse schließt sich an die Ergebnisse der Quellenanalyse an. Um die Diskursanalyse durchzuführen, muss das Konzept Diskurs erklärt werden. Foucault begreift darunter geäußerte Stellungnahmen in Form von erfassbaren Texten innerhalb eines kulturell abgegrenzten Systems, in dem alles kulturelle Wissen konstruiert und dadurch eine gesellschaftliche Wirklichkeit geschaffen wird. Wissen und Wirklichkeit sind nicht-statische Ergebnisse gesellschaftlicher Prozesse, die durch die kommunikative Konstruktion von Wissen der Gesellschaft und den Individuen Deutungsmuster anbieten, die Welt zu erklären. Das Wissen wird als „naturgegeben“ und nicht als kulturelles Produkt perzipiert.²⁰ Durch Machtstrukturen ist der Diskurs beeinflusst. Das bedeutet, dass die Wirkungsmächtigkeit von Ideen und Konstruktionen im Diskurs unterschiedlich sind und es dadurch im Diskurs immer auch um ein Gegeneinander von Konzepten geht. Somit dreht sich der Diskurs auch um die

¹⁹ Allport, Gordon: Die Natur des Vorurteils. Köln: Verlag Kiepenheuer & Witsch 1971, S. 485-486.

²⁰ Landwehr, Achim: Historische Diskursanalyse. Frankfurt am Main: Campus Verlag 2009 (Historische Einführungen, Bd. 4), S. 18-19.

(un-)bewusste Beeinflussung gesellschaftlicher Ordnungsmuster. Der Diskurs besteht aus einem Netzwerk von Kräfteverhältnissen, die normierende Ordnungsmuster hervorbringen:²¹

„Diskurse treten also nie ohne Macht(-wirkungen) auf. Ja, >Diskurs< steht geradezu für die unsichtbaren und gewaltlosen Zwänge, für subtile Formen der Vermachtung, die die Gesellschaft, die Körper und die Subjekte durchziehen und die bewirken, dass in der Regel nur das gedacht oder gesagt werden kann, was in einer Kultur oder Gesellschaft oder sagbar erscheint.“²²

Wie nach Beauvoir der Mann das Andere – die Frau – erfand, sie als Spiegel objektivierte, um ihr jene Eigenschaften zuzuschreiben, die er selbst nicht besitzt,²³ sind in allen Gesellschaften Mechanismen zu erkennen, die durch den Vergleich und die Abgrenzung die eigene Identität sichern. Die Erschaffung von Alteritäten²⁴ bedient sich des sogenannten *Othering*: *„Othering bezeichnet die Darstellung von machtlosen >>Anderen<< gemäß den Eigeninteressen von Mächtigen. Von Othering (wörtlich etwa >>zu >Andere< machen, als >Andere< darstellen<<) wird insbesondere dann gesprochen, wenn die eigentlichen Anliegen fremder Gruppen in einer Darstellung nicht angemessen berücksichtigt werden [...]“²⁵* Die kommunikative Konstruktion des Anderen orientiert sich an lokalisierten Differenzen, die sich insbesondere an kulturellen, politischen und religiösen Grenzen bilden.

Es sei aber davor gewarnt, dass gerne davon ausgegangen wird, alle europäischen Erzeugnisse über nicht europäische Gesellschaften, Nationen und Kulturen würden *Othering* praktizieren und dünkelt alles Fremde im nachteiligen Lichte erscheinen lassen. In der Aufklärung, von der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts²⁶ bis zirka 1800, waren die Gebildeten und Intellektuellen Europas kosmopolitisch und mehrsprachig. Die Geisteshaltung der Periode war folgendermaßen: *„Hieraus resultierten das Selbstbewusstsein wie das Befreiungspathos der Aufklärer. Aufklärung war jedoch in jener Zeit keineswegs nur Kritik, denn sie intendierte – ebenfalls getragen von der „Hoffnung auf Vernunft“ - religiöse Toleranz, rechtliche Gleichstellung aller Menschen, persönliche Freiheit, freie wirtschaftliche Entfaltungsmöglichkeit für alle, Meinungs- und Pressefreiheit und damit die Herstellung von*

²¹ Bublitz, Hannelore: Diskurs. Bielefeld: transcript Verlag 2003 (Einsichten, Themen der Soziologie), S. 8.

²² Bublitz (2003), S. 59.

²³ de Beauvoir, Simone: Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag 2020, S. 244-245.

²⁴ Der Begriff Alterität bedeutet das Konstruieren zweier Identitäten, einer Selbst- und einer Fremdidentität, die einander bedingen. Dabei werden in diesem Fall schreibenden Individuen, den Subjekten, den Beschriebenen, den Objekten, Merkmale zugeordnet, die sie voneinander unterscheiden. Meist funktioniert die Alterität zur Herstellung einer superioren Selbstidentität und einer marginalisierten Fremdidentität.

²⁵ Gingrich, Andre: *Othering*. In: Kreff, Fernand / Knoll, Eva-Maria / Gingrich, Andre (Hrsg.): Lexikon der Globalisierung. Bielefeld: transcript Verlag 2011, S. 323.

²⁶ Faulstich, Peter: Aufklärung, Wissenschaft und lebensentfaltende Bildung. Bielefeld: transcript Verlag 2011 (Theorie Bilden, Bd. 25), S.18.

Öffentlichkeit. Außerdem forderte sie politische Selbstbestimmung und vertrat eine an der positiven Diesseitsgestaltung orientierte Humanität.“²⁷ Eine intensive transnationale Kommunikation beherrschte Europa und die Kosmopoliten und auch Monarchen suchten den Austausch mit den fernen Kulturen – insbesondere das Kaiserreich China galt als Zentrum vergeistigter Hochkultur, mit der eine Kommunikation reizvoll erschien.²⁸ Insofern sollte die Diskursanalyse mit offenem und wachem Geist vollführt werden.

Die Herausforderung der Diskursanalyse liegt in der temporalen Begrenzung des Diskurses, mit dem sich die Diplomarbeit beschäftigt; von Texten der Antike über Reiseberichte der Entdecker bis hin zu den Jahrzehnten, die nach den 1730er-Jahren folgen, kann alles einfließen: Die Auswahl ist grenzenlos, die Zeit endlich. Die Diskursanalyse setzt sich mit Primärquellen und auch Sekundärquellen auseinander, die Wissen über die Indigenen Südamerikas und die Chinesen konstruieren. Ziel ist „die kommunikative Konstitution von Wirklichkeit“²⁹, also durch Schriften, und Konstruktionsveränderungen des Wissens im Diskurs. Der dabei behandelte Diskurs wird thematisch nicht eingegrenzt, es wird jedoch eine zeitliche Grenze bis zum Ende des 18. Jahrhundert gesetzt. Der Einbettung verwendeter Schriften in ihre etwaigen philosophischen Strömungen wird keine Wichtigkeit zugeordnet; nur das anthropologische Wissen der Werke ist vonnöten.

3 Historische Perspektive auf Heidentum, Wilde und Barbarei

Da die Sendungen und der *Neue Welt-Bott* dezidiert eine katholisch-europäische Perspektive auf andere Gesellschaften innehaben, müssen die Topoi des Heidentums, des Wilden und der Barbarei zuvorderst prägnant im Wandel der Zeit aufgearbeitet werden. Denn die Geschichte wiederholt sich nicht, sie ähnelt sich. Das trifft auch auf Perspektiven von Gesellschaft zu.

In seiner heilsgeschichtlichen Werksreihe *De civitate Dei* (dt. *Der Gottesstaat*) von 413 bis 426 schrieb Augustinus von Hippo: „So wird dem Teufel als dem Fürsten des gottlosen Staates, der dem in

²⁷ Broese, Konstantin / Hütig, Andreas u. A.: Aufklärung und Vernunft. Zur Einleitung. In: Broese, Konstantin / Hütig, Andreas u. A.: *Vernunft der Aufklärung – Aufklärung der Vernunft*. Berlin: Akademie Verlag 2006, S. 13.

²⁸ Osterhammel, Jürgen: *Die Entzauberung Asiens. Europa und die asiatischen Reiche im 18. Jahrhundert*. München: Verlag C.H. Beck 2013 (Beck'sche Reihe, Bd. 1823), S. 18-19.

²⁹ Halbmayer, Ernst: *Historische Diskursanalyse*. <https://www.univie.ac.at/ksa/elearning/cp/ksamethoden/ksamethoden-99.html> (01.09.2019).

*dieser Welt pilgernden Gottesstaat entgegensteht, nicht gestattet, daß er Schaden stifte“.*³⁰ Augustinus schuf die Erbsündenlehre, die die katholische Anthropologie bis heute prägt. Demzufolge haftet ab der Geburt des Menschen die Erbsünde Adams und Evas an. Nur durch die Taufe, die den Vorzug des Geistlichen bzw. Jesus Christus über das Fleischliche bzw. Satan symbolisiert, wird der Mensch von der Erbsünde erlöst.³¹ Die Ausbreitung des katholischen Glaubens war somit imperativ und zugleich wurden nicht europäische Völker gemäß dem biblischen Stammbaum zugeordnet. Die christlichen bzw. katholisch strukturierten Gesellschaften und Reiche legitimierten die Integration anderer Glaubensräume und ihrer Gesellschaften durch die Narrative der Bekehrung und Errettung der Heiden. Theologen und christliche Autoren des Mittelalters werteten das Christentum als absolute Wahrheit, die zu verbreiten war. Nichtchristlichen Religionen blieb in diesem dualistischen Weltbild nur noch die Rolle des Irrglaubens übrig. Das fehlende Distinguieren nichtchristlicher Religionen äußerte sich auch dadurch, den potenziellen Christen gewisse Gemeinsamkeiten zuzuordnen: nämlich die Auflehnung der Heiden gegen die christliche Wahrheit, die von Hass gegen die Missionare getragen war. Christen warfen den Heiden vielfach Götzenanbetung vor, die nach christlicher Tradition das Anbeten von Dämonen bedeutete und somit keine Religion im Sinne des Christentums war.³² Bei den jesuitischen Schreiben des 18. Jahrhunderts äußerte sich dies nach Stoll durch die Bezeichnung der Indigenen als dumm, da diese sich mit dem Teufel einließen.³³ Mit der Taufe sollten die Heiden also aus den Fängen des Teufels und seiner dämonischen Schaar befreit werden. Oder wie der Historiker Reinhard nüchtern formuliert: *„Die Taufe beinhaltete religiöse und politische Unterwerfung zugleich.“*³⁴

In der griechischen Antike waren Barbaren diejenigen, die sich außerhalb des griechischen Sprach- und Kulturraumes befanden. Sie konnten demnach kein Wort Griechisch und beteten nicht die Götter des Olymps an. Die anfänglich noch neutrale Bezeichnung unterging einer Pejoration, als der hellenistische Kulturraum und seine Grenzen nach außen für die Griechen

³⁰ Augustinus, Aurelius: Der Gottesstaat. De civitate dei. Paderborn: Ferdinand Schöningh 1979 (Aurelius Augustinus' Werke in deutscher Sprache, Bd. 2), S. 409.

³¹ Augustinus (1979), S. 691-697.

³² Fraesdorff, David: Der barbarische Norden. Vorstellungen und Fremdkategorien bei Rimbart, Thietmar von Merseburg, Adam von Bremen und Heimold von Bosau. Berlin: Akademie Verlag 2015 (Orbis mediaevalis, Bd. 5), S. 204-208.

³³ Stoll, Georg: <<Väter>> und <<Kinder>>. Zur Konzeptualisierung eigener und fremder Identitäten in Berichten deutschsprachiger Jesuiten-Missionare aus dem 18. Jahrhundert am Beispiel Südamerika. In: Evers, Georg / Pankoke-Schenk, Monika (Hrsg.): Inkulturation und Kontextualität. Theologien im weltweiten Austausch. Festschrift für Ludwig Bertsch SJ zum 65. Geburtstag. Frankfurt am Main: Verlag Josef Knecht 1994, S. 74.

³⁴ Reinhard, Wolfgang: Die Unterwerfung der Welt. Globalgeschichte der europäischen Expansion 1415-2015. München: Verlag C. H. Beck 2016, S. 390.

präsenter wurden und somit die Unterschiede – wie bei Thukydides – distinkter wie negativer wahrgenommen wurden.³⁵ Aristoteles (384 v. Chr. bis 322 v. Chr.) tendierte dazu, Barbaren gleichsam als Sklaven zu zeichnen.³⁶ Im Römischen Reich können die Texte der Historiker Tacitus (58-120) und Ammianus Marcellinus (330-395) herangezogen werden. In *Hunorum Gens* beschreibt Ammianus die äußerliche Tierhaftigkeit der Hunnen, die keine Landwirtschaft betrieben, keine einheitliche Führung besaßen, keine Gesetze kannten, ohne Treue und wie die Tiere seien. Zuvor äußert sich Tacitus in ähnlichen Beschreibungen und dokumentiert die furchtbaren Stimmen der Hunnen.³⁷

Im Zuge der Ausbreitung des Christentums vollzog sich eine Verschmelzung der beiden Begriffe der Wilden und der Barbaren mit dem Begriff „Heiden“. Die Abbildung von Wilden zeichnete sie in einem Naturzustand lebend und keinerlei Ordnung unterliegend. Mittelalterliche Theologen stellen die heidnischen Fremden als tierische Prädatoren dar und umrahmen dies mit einer Verwilderungs-Metapher. Helmod von Bosau (1122-1177) präsentiert die Christianisierung des nordelbischen Raums als eine Pflanzung. Im Gros mittelalterlicher Chroniken finden sich Tiervergleiche, denn an der Peripherie christlicher Reiche begannen die Grenzen des Mensch- und Tierseins zu verschwimmen.³⁸ Die Definition von „wilden Völkern“ wurde ab dem 16. Jahrhundert eingegrenzt: Wilde haben keine Gesetze, keine Religion und keine Sitten³⁹.

Der Dualismus von Zivilisation und Barbarei existierte auch außerhalb europäischer Gesellschaften. Die Bezeichnung „Barbar“ nahm in den Jahrhunderten zahlreiche Sinninhalte an und war im Zeitalter der Aufklärung kein semantisch eingegrenzter Begriff. Er dürfte aber in seiner ungefähren Semantik dem Begriff „Wilden“ ähneln. Im Laufe des 18. Jahrhunderts kam es zu einer Trennung der beiden Topoi „Barbaren“ und „Wilde“ durch die Einteilung der Zivilisationen in Entwicklungsstadien, in der etwa nach Montesquieu (1689-1755) die Barbaren ein Stadium über den Wilden darstellten, die – im Gegensatz zu den Wilden, die sich in kleinen Gruppen aufhielten – in größeren politischen Einheiten lebten oder (nach Adam

³⁵ Fraesdorff (2015), S. 188.

³⁶ Burckhardt, Jacob: Griechische Kulturgeschichte. Berlin: Holzinger 2014. S. 104.

³⁷ Meier, Mischa: Geschichte der Völkerwanderung. Europa, Asien und Afrika vom 3. bis zum 8. Jahrhundert n.Chr. München: Verlag C.H. Beck 2020 (Historische Bibliothek der Gerda Henkel Stiftung), S. 52-53.

³⁸ Friedrich, Udo: Menschentier und Tiermensch. Diskurse der Grenzziehung und Grenzüberschreitung im Mittelalter. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2009 (Historische Semantik, Bd. 5), S. 99-100.

³⁹ Osterhammel (2013), S. 239.

Ferguson) schon privaten Besitz kannten.⁴⁰ Im Zweifel ist der Wilde ein Barbar, der Barbar ein Wilder und der Wilde ein Heide.

4 Die Gesellschaft Jesu

4.1 Gründung

Die *Gesellschaft Jesu* (span. *Societas Jesu*) wurde von einer Handvoll Männer gegründet, wobei *Inigo López de Onaz y Loyola* – besser bekannt unter dem Namen *Ignatius von Loyola* – als renommiertestes und einflussreichstes Gründermittglied gilt. Loyola entstammte dem baskischen Adel und verfolgte bis zu seinem dreißigsten Lebensjahr eine militärische Karriere. Nach einer schweren Kriegsverletzung wandte er sich, inspiriert durch christliche Lektüre und mystische Erfahrungen⁴¹, dem geistlichen Leben zu. Vermutlich genoss Loyola bereits in seiner Jugend eine klerikale Ausbildung, die oftmals Teil der höfischen Erziehung war⁴². Er studierte in Paris und beendete 1535 sein Studium der Philosophie sowie Theologie. Die Glaubensgemeinschaft, die er mit sechs Gleichgesinnten (u. a. Franz Xaver und Peter Faber) schloss, legten gemeinsam ein Gelübde auf dem Pariser Hügel Montmartre ab. Ihren Plan, eine Wallfahrt nach Jerusalem zu unternehmen, um in diesem als heilig wahrgenommenen Ort zu missionieren und Seelsorge zu betreiben, verwarfen sie. Die politische Situation Jerusalems unter der osmanischen Herrschaft war nicht ungefährlich für missionierende Pilger. 1537 verpflichteten sich die Priester Papst Paul III. in Rom und formulierten 1538 das Grundstatut *Prima Formula Instituti*, das vom Papst wohlwollend entgegengenommen wurde. Ein Jahr später konstituierte der Papst den Orden am 27. September 1540 mit der zum Grundstatut kaum geänderten Bulle⁴³ *Regimini militantis ecclesiae* offiziell als eigenständige juristische Person innerhalb des Kirchenrechts. Die Bulle beinhaltete die zukünftigen Bestimmungen des neuen Ordens: die Verbreitung des Glaubens, die Durchführung sozialer Werke, die katholische Belehrung der Jugend, die Beichtabnahme und die Seelsorge. Diese Direktiven bestimmten das Werk der Jesuiten bis zur ihrer Auflösung 1773 und Re-Institutionalisierung

⁴⁰ Osterhammel (2013), S. 242-245.

⁴¹ Die Mystik bzw. die mystische Erfahrung im christlichen Verständnis sind allgemein formuliert eine transzendierende Erfahrung des gläubigen Individuums, in der er die Präsenz Gottes spürt, mit Gott in den Dialog tritt oder gar mit der göttlichen Identität verschmilzt.

⁴² Holzem, Andreas: Christentum in Deutschland 1550-1850. Konfessionalisierung – Aufklärung – Pluralisierung. Paderborn: Verlag Ferdinand Schöningh 2015 (Bd. 1), S. 191.

⁴³ Eine päpstliche Bulle ist ein öffentlich verkündetes Schreiben des Papstes, das meist kirchenrechtliche Regelungen beinhaltet.

1814. Ignatius von Loyola wurde als Generaloberer⁴⁴ des Ordens eingesetzt und leitete den stetig wachsenden Orden bis zu seinem Lebensende am 31. Juli 1556^{45, 46}.

4.2 Charakteristika der Gesellschaft Jesu

Der Gesellschaft Jesu waren mehrere Eigenheiten anheim: Neben den grundlegenden Gelübden – Armut, Keuschheit und Gehorsam –, die ein jeder Jesuit ablegt, gelobten die Ordensbrüder dem Papst auch strengen Gehorsam. Der dem Orden oft vorgehaltene Vorwurf des Kadavergehorsams, also eine uneingeschränkte Verfolgung der Befehle des Generaloberen oder des Papstes, fand in der alltäglichen Realität der einzelnen Jesuiten besonders in den überseeischen Provinzen⁴⁷ jedoch nicht statt.⁴⁸ Die Jesuiten hatten keine einheitliche Ordenskluft, hielten keine gemeinsamen Chorgebete ab und führten in Schreiben das Ordenskürzel „SJ“ nach ihren Namen.

Die Ordensstruktur orientierte sich an der militärischen Ausbildung Ignatius. Sie war militärisch straff und zentralistisch aufgebaut. Die einzige Wahl im Jesuitenorden war die des Generaloberen, der mithilfe der Generalskurie den Orden in Rom leitet. Der Orden knüpft somit an die ursprüngliche Tradition des Koinobitentums – das gemeinschaftliche Leben der Mönche in Klöstern – an. Denn der Begründer des Koinobitentums, der Hl. Pachomios, war ebenso Soldat gewesen und unterwarf das vormals eremitische Mönchsleben einer militärischen wie gemeinschaftlichen Ordnung⁴⁹. Um die apodiktische Hierarchiestruktur des Ordens in der Praxis und gleichermaßen die Flexibilität des Einzelnen zu gewährleisten, entstanden ab 1539 die Ordensgesetze, genannt *Constituiones* (dt. Konstitutionen).⁵⁰ Ein weiterer wichtiger Bestandteil des Ordenslebens bildeten die *ignatianischen Exerzitien*, die im von Ignatius verfassten Buch *Geistliche Übungen* zu finden sind. Diese Übungen stützten sich

⁴⁴ Der Generaloberer (auch Generalsuperior genannt) ist der höchste Obere einer Ordensgemeinschaft mit zentralistischer Verfassung.

⁴⁵ Höfer, Josef / Rahner, Karl (Hrsg.): Lexikon für Theologie und Kirche. Hannover bis Karterios. Freiburg: Verlag Herder 1960 (Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 5), S. 614.

⁴⁶ Höfer / Rahner (1960), S. 914-916.

⁴⁷ Die Gesellschaft Jesu wurde in Ordensprovinzen (z.B. die Oberdeutsche Ordensprovinz, Ordensprovinz Quito usw.) aufgeteilt und wurde von sogenannten Provinzialen administriert.

⁴⁸ Friedrich, Markus: Die Jesuiten. Aufstieg Niedergang Neubeginn. Berlin, München: Piper Verlag 2016, S. 132.

⁴⁹ Oxford Reference: Pachomios. <https://www-oxfordreference-com.uaccess.univie.ac.at/view/10.1093/acref/9780195046526.001.0001/acref-9780195046526-e-4008?rskey=fPr10F&result=1> (14.12.2020).

⁵⁰ Friedrich (2016), S. 43.

auf mystische Praktiken, die er nach seiner Genesung verrichtete. Sie sollten als Leitfaden dienen, damit sich die Exerzitanten durch die Übungen die Absichten Gottes für sich erschließen und in den Dialog mit Gott treten.⁵¹ Loyola fasste die Ziele seiner aktiven Mystik folglich zusammen: „*Befreiung von der Sünde, Läuterung und Erneuerung, Vereinigung mit Gott.*“⁵²

Seine Struktur, die lange Ausbildung, die aktive Teilhabe am weltlichen Leben und die flexible Mobilität seiner Mitglieder unterschied die Gesellschaft Jesu von den noch im Mittelalter gegründeten Orden, die ein isoliertes Klosterleben praktizierten. Diese Eigenschaften, gepaart mit dem immanenten Missionsgedanken, führten dazu, dass die mobilen Jesuiten sich intensiv in jenen Gebieten betätigten, in denen häretischer Einfluss am Steigen begriffen war oder die in Hinsicht auf Seelsorger als unterversorgt galten.⁵³ Dies führte dazu, dass der Orden einen gewichtigen Anteil an der Gegenreformation hatte, sodass er mithin in der Geschichtsschreibung als „*Speerspitze der katholischen Reform*“⁵⁴ bezeichnet wurde. Gesellschaftliche Randgruppen standen besonders im Fokus der jesuitischen Seelsorge, deren Lebensumfeld die Jesuiten verbessern wollten. Sie setzten hierfür auf eine institutionalisierte Seelsorge. Es wurden Fürsorgeeinrichtungen wie Armenhäuser errichtet, in denen bedürftige Menschen leben sollten. Die Bewohner sollten während ihres Aufenthalts eine Arbeit erlernen, die sie im späteren Leben ernähren sollte.⁵⁵ Diese Anlagen waren ähnlich der Reduktionen (vgl. Kapitel 5.3 „Conquista, Pazifikation und die jesuitischen Reduktionen“) von der restlichen Gesellschaft isoliert, um sie vor äußeren Einflüssen zu schützen.

In ihrer Zuwendung zum diesseitigen Leben erkannten die Jesuiten die beeinflussenden Lebensumstände der Menschen, die Sünden verübten. Die Erkenntnis spiegelt sich ebenso in der moraltheologischen Haltung der meisten Jesuiten zur Buße wider, die durch andere Orden und Bewegungen, insbesondere der Jansenisten, heftig kritisiert wurden. Als Anhänger des Attritionismus reichte den Jesuiten die Reue aus Furcht vor Gott als Sündenvergebung aus und sie vergaben den Sündern tatsächlich siebenundsiebzigmal. In den Augen rigoristischer

⁵¹ Feld, Helmut: Ignatius von Loyola. Gründer des Jesuitenordens. Köln: Böhlau Verlag 2006, S. 40.

⁵² von Loyola, Ignatius: Geistliche Übungen. Regensburg: Verlagsanstalt vorm. G. J. Manz 1922, S. 4.

⁵³ Sievernich, Michael: Die Mission und die Missionen der Gesellschaft Jesu. In: Meier, Johannes (Hrsg.): Sendung – Eroberung – Begegnung. Franz Xaver, die Gesellschaft Jesu und die katholische Weltkirche im Zeitalter des Barock. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag 2005 (Studien zur Außereuropäischen Christentumsgeschichte, Bd. 8), S. 17.

⁵⁴ Hartmann, Peter: Die Jesuiten. Nördlingen: Verlag C. H. Beck 2008 (C. H. Beck Wissen, Bd. 2171), S. 30.

⁵⁵ Friedrich, Markus: Der lange Arm Roms? Globale Verwaltung und Kommunikation im Jesuitenorden 1540-1773. Frankfurt am Main: Campus Verlag 2011, S. 180-185.

Theologen war dies eine unvollkommene Reue, denn die wahre Reue musste aus der Liebe zu Gott stammen. Die moraltheologischen Gegner warfen den Jesuiten vor, sich von Gott zu entfernen und sich den Sündern anzupassen.⁵⁶

4.3 Bildung und Bildungsinstitute als wesentlicher Bestandteil des Ordens

Von besonderer Bedeutung – auch für die Rekatholisierung – waren die jesuitischen Schulen, die in rapidem Tempo errichtet und in Betrieb genommen wurden. 33 Schulen existierten 26 Jahre nach der Gründung und nach 1600 wurden weitere 245 Bildungsinstitute durch den Orden global errichtet. Im Jahr 1749 unterhielt die Gesellschaft Jesu 699 Kollegs⁵⁷ und 176 Schulen.⁵⁸ Da die Schülerschaft unentgeltlich unterrichtet wurde, musste vor dem Bau einer Bildungsstätte die Finanzierung gesichert sein. Finanzielle Sicherheit leistete der Landbesitz des Ordens. Infolgedessen entwickelte sich der Orden im wirtschaftlich-agrarischen und schulischen Segment zu einer bedeutenden Größe in vielen Gegenden.⁵⁹ Die jesuitischen Professoren verbanden klassische Fächer mit damals modernen Wissenschaften. Der Orden förderte aufgrund seiner unentgeltlichen Kollegs die Ausbildung der modernen Elite, die Bildung eines katholischen-humanistischen Bewusstseins und rekrutierte seinen Nachwuchs. Denn ein Großteil der zentraleuropäischen Jesuiten frequentierte als Jugendliche die jesuitischen Kollegs⁶⁰, die dort nicht nur über die Neue Welt lernten, sondern auch eine Begeisterung für die äußere Mission entwickeln sollten.⁶¹ 1555 führten die Jesuiten in den Kollegs das Jesuitentheater ein. Eine Methode, mit der die produktive Sprachkompetenz der Schüler gefördert werden sollte, war das szenische Vortragen von Dialogen, das in der öffentlichen Darbietung von lateinischen Schauspielen gipfelte. Getreu dem Barock inszenierten die Jesuiten die Aufführungen mit Musik und Effekten prunkvoll.⁶²

⁵⁶ Friedrich (2011), S. 168.

⁵⁷ Bei Kollegs bzw. Kollegien handelte es sich um jesuitische Gymnasien (mit Internaten), die sich im Besitz der Gesellschaft Jesu befanden und dessen Lehrbetrieb von ihr geführt wurde.

⁵⁸ Ziemann, Benjamin: Sozialgeschichte der Religion. Von der Reformation bis zur Gegenwart. Frankfurt am Main: Campus Verlag 2009 (Historische Einführungen, Bd. 6), S. 84.

⁵⁹ Friedrich (2011), S. 26-27.

⁶⁰ Müller, Michael: Zentraleuropäische Jesuiten in Chile im 17./18. Jahrhundert – eine Bilanz der bio-bibliographischen Forschung. In: Decot, Rolf (Hrsg.): Expansion und Gefährdung. Amerikanische Mission und Europäische Krise der Jesuiten im 18. Jahrhundert. Main am Rhein: Verlag Philipp von Zabern 2004 (Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte Mainz, Abteilung für abendländische Religionsgeschichte, Bd. 63), S. 55.

⁶¹ Sievernich (2005), S. 18.

⁶² Wirthensohn, Simon: Anton Claus. Leben und Werk. Studie zum späten Jesuitentheater. Berlin, Boston: Walter de Gruyter 2019 (Frühe Neuzeit, Studie und Dokumente zur deutschen Literatur und Kultur im europäischen Kontext, Bd. 221), S. 14-15.

Die herausragende Ausbildung ihrer Mitglieder war von hoher Relevanz für das Wirken des Ordens. Als weltgewandte Gelehrte stiegen die Jesuiten oft als Beichtvater, Erzieher oder wissenschaftliche Mitarbeiter in die engen Kreise von mächtigen Monarchien – auch außerhalb Europas – auf.⁶³ So rückte beispielsweise ab 1624 der Rektor des Wiener Jesuitenkollegs Wilhelm Lamormaini (1570-1648) zum Beichtvater Kaiser Ferdinands II. (1578-1637) auf. Lamormaini prägte aktiv Ferdinands gegenreformatorische Politik, die sich u. a. im *Restitutionsedikt*⁶⁴ von 1629 realisierte^{65, 66}

4.4 Auflösung des Ordens

Doch der Erfolg der Gesellschaft Jesu, ihr Anteil an der Gegenreformation und ihre globalen Aktivitäten in der Gesellschaft, Politik und Mission verbunden mit der zentralisierten Koordination in Rom riefen von Anfang an Argwohn und Kritiker innerhalb und außerhalb der Kirche auf den Plan.⁶⁷ Die innerkirchliche Kritik vermehrte sich durch den Ritenstreit⁶⁸ in Asien und den Aufbau der Missionsdörfer in Südamerika, die in ihrer Gesamtheit auch als „Jesuitenstaat“ von Jesuitenfeinden genannt und als Beispiel für den Machthunger des Ordens verwendet wurden.⁶⁹ Aber von Relevanz waren insbesondere die im 18. Jahrhundert auftretenden Konflikte mit Vertretern der weltlichen Macht, die die päpstliche Ordensauflösung anbahnten. In Portugal, wo der Orden lange hohe Anerkennung genoss, kam es aufgrund des spanisch-portugiesischen *Vertrages von Madrid* 1750 zum Konflikt. Die darin verhandelte Grenzverschiebung zugunsten Portugals in Südamerika erforderte nach den zwei Monarchien eine Umsiedlung der in Jesuitendörfern lebenden *Guaranís* nach Westen.

⁶³ Richter, Susan: Pflug und Steuerruder. Zur Verflechtung von Herrschaft und Landwirtschaft in der Aufklärung. Weimar, Wien: Böhlau Verlag 2015 (Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte, Bd. 75), S. 145.

⁶⁴ Das *Restitutionsedikt* wurde zu einem Zeitpunkt des Dreißigjährigen Krieges erlassen, als die protestantischen Kriegsparteien geschlagen schienen. Sie beinhaltet die Verordnung, die zahlreiche Eigentumsübertragungen und Rückgaben säkularisierter oder protestantisch gewordener Klöster an die katholische Kirche vorsah.

⁶⁵ Albrecht, Dieter: Maximilian I. von Bayern 1573-1651. München: R. Oldenbourg Verlag 1998, S. 703-704.

⁶⁶ Deutsche Forschungsgemeinschaft: Allgemeine deutsche Biographie, Bd.: 17, Krabbe – Lassota, Leipzig, 1883. Lamormaini. <https://daten.digital-sammlungen.de/bsb00008375/images/index.html?id=00008375&seite=574&fip=193.174.98.30&nativeno=&groesser=150%25> (15.12.2020).

⁶⁷ Payone, Sabina: The History of Anti-Jesuitism. National and Global Dimension. In: Banchoff, Thomas / Casanova, José (Hrsg.): The Jesuits and Globalization. Historical Legacies and Contemporary Challenges. Washington, D.C.: Georgetown University Press 2016, S. 111.

⁶⁸ In der Mission akkulturierten die Jesuitenmissionare gesellschaftliche Gegebenheiten anderer Kulturen. Beispielsweise verwendeten die Jesuiten bei der Liturgie in China die chinesische Sprache anstatt der Lateinischen; oder sie tolerierten den chinesischen Ahnenkult. Dies wurde nach dem Tode Riccis 1610 zum Streitthema. 1704 verbot Papst Clemens XI. chinesische Riten. Die Bulle *Ex quo singulari* von Gregor XV. bekräftigte 1742 das Verbot.

⁶⁹ Pavone (2016), S. 124.

Die darauffolgend gesandten Truppen zur Realisierung des Vertrags stießen auf organisierten Widerstand bewaffneter *Guaranís*. Da den „Wilden“ nicht zugetraut wurde, eigenmächtig den Aufstand organisiert zu haben, verdächtigten die Kolonialmächte – insbesondere der portugiesische Staatsmann Sebastião José de Carvalho e Mello (1699-1782) alias Marquês de Pombal – die Jesuiten als Organisatoren. 1758 instrumentalisierte Pombal das Attentat auf den portugiesischen König Joseph I. mittels einer zielgerichteten Hochverratsanklage, um die ihm unliebsame wie einflussreiche Adelsfamilie Tavora und deren Beichtvater, Jesuit Gabriele Malagrida, als angeblichen Hauptdrahtzieher auszuschalten. Die Verbannung der Gesellschaft Jesu 1759 aus Portugal und den Kolonien sowie die Schuldigsprechung Malagridas durch die Inquisition und seine Verbrennung 1761 umrahmte Pombal mit einem intensiven antijesuitischen Feldzug auf europäischer Ebene mittels Publikationen verschiedenster Art. Die Übertragungen dieser Publikationen ins Italienische, Französische und Deutsche und das publizistische Netzwerk der in Frankreich aufstrebenden Jansenisten⁷⁰ verstärkten die antijesuitische Abneigung und popularisierten vormalige Verschwörungstheorien über Weltherrschaftspläne des Ordens.⁷¹

Der Machtverlust des Ordens im 18. Jahrhundert in Spanien und Frankreich ähnelte den Geschehnissen in Portugal: Mit den Interessenskonflikten in Kolonialgebieten und von antijesuitischen Verschwörungstheoretikern dem Orden zugeordneten Attentat auf König Ludwig XV. 1757 sowie Revolten wie dem *Madridener Hutaufstand* 1766 verschlechterte sich der Ruf der Jesuiten weiter. 1764 wurde der Orden in Frankreich verbannt und 1767 verordnete die spanische Krone den Ordensbann. Durch seine Verbannung verlor die Gesellschaft Jesu immens an Einfluss, wurden doch zugleich dem Orden die Besitztümer und Kollegs entzogen.

Aufgrund eines Territorialkonflikts des Kirchenstaats mit dem Herzogtum Parma, das von den Bourbonen⁷² regiert wurde, konnten Spanien und Frankreich Druck auf Papst Clemens

⁷⁰ Der Jansenismus gehört zu einer christlichen Strömung, die sich auf das 1640 posthum erschienene Buch *Augustinus oder die Lehre Augustins von der Gesundheit, Krankheit und Heilung der menschlichen Natur* vom Bischof von Ypern Cornelius Jansen berief. Die Jansenisten und die Gesellschaft Jesu traten in einen theologischen Konflikt und die Jansenisten entwickelten sich infolgedessen zu den heftigsten Kritikern des Ordens.

⁷¹ Vogel, Christine: Das Thema der südamerikanischen Jesuitenmission in der europäischen Publizistik im Vorfeld der Ordensaufhebung (1758-1773). In: Decot, Rolf (Hrsg.): *Expansion und Gefährdung. Amerikanische Mission und Europäische Krise der Jesuiten im 18. Jahrhundert*. Mainz am Rhein: Verlag Philipp von Zabern 2004 (Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte Mainz, Abteilung für abendländische Religionsgeschichte, Bd. 63), S. 142-156.

⁷² Die Bourbonen sind ein französisches Adelsgeschlecht, die in Frankreich ab 1589 auf das Haus Valois als königliche Dynastie folgte und 1700 den spanischen Thron übernahm.

XIV. ausüben. Dieser löste mit der Breve *Dominus ac Redemptor* den Orden 1773 auf.⁷³ Darin legitimierte er die Aufhebung mit einer Auflistung von Vorwürfen, die u. a. die Lehre des Ordens mit „dem wahren Glauben und den guten Sitten“⁷⁴ nicht mehr vereinbar sahen und zahlreiche Beschuldigungen über die Habsucht beinhalteten.⁷⁵

5 Die Entdeckung, Kolonialisierung und Katholisierung Südamerikas

5.1 Entdeckung und koloniale Strategie

Im 15. Jahrhundert nahm das Königreich Portugal die Vorreiterrolle in der transatlantischen Seefahrt ein.⁷⁶ Die Gründe waren vielfältig: Im Gegensatz zum restlichen Europa beschäftigte sich das kleine Königreich seit 1385 nicht mit inneren Kriegen und entwickelte durch die streng zentralistisch ausgerichtete Innenpolitik Johann II. eine gewisse Stabilität. Die Adeligen, deren besitzlose Söhne und Arbeitslose mussten gewaltfreie Einkunftsquellen finden und es fehlte Land, das zu bewirtschaften war. Portugal und der Rest Europas hatten Bedarf an Rohstoffen wie Silber und Gold, die osmanische Expansion im 14. und 15. Jahrhundert entzogen ihnen aber die alten Handelsrouten und den Zugriff auf die Bergwerke am Balkan. Zudem lag Portugal geographisch an günstigen Meeresströmungen, die durch mannigfache Expeditionen entlang der afrikanischen Westküste zu langjähriger Erfahrung in der Nautik führten. Schlussendlich wurde das fehlende Kapital durch Investitionen genuesischer Kaufleute zur Verfügung gestellt.⁷⁷

Der zufälligen Entdeckung der Neuen Welt 1492 durch Columbus im Auftrag Portugals folgte eine Phase der Kolonialisierung, getrieben von wirtschaftlichem Interesse vonseiten der portugiesischen wie spanischen Krone, legitimiert durch die päpstlichen Bullen seit 1452. Die Strategie für das kostspielige Unternehmen der iberischen Mächte, die die Errichtung von einzelnen Küstenstützpunkten vorsah, offenbarte sich bald als nicht rentabel und erforderte aufseiten der iberischen Mächte ein alternatives System. Die Ausweitung des Herrschaftsgebietes und die landesweite Kontrolle der Gebiete mit einhergehender

⁷³ Pavone (2016), S. 121.

⁷⁴ Clemens XIV: Zum ewigen Gedenken. Wien: Johann Thomas Edlen von Trattner 1773, S. 10.

⁷⁵ Clemens XIV (1773), S.10.

⁷⁶ Wallerstein, Immanuel: Das moderne Weltsystem I. Die Anfänge kapitalistischer Landwirtschaft und die europäische Weltökonomie im 16. Jahrhundert. Wien: Promedia 2004, S. 247.

⁷⁷ Wallerstein (2004), S. 48-58.

Landwirtschaft sowie Bergbau als neue Strategie sollten das kostspielige Kolonialunternehmen zumindest amortisieren. Somit erneuerte sich die Wesensart der iberischen Ausdehnung von einer anfangs wirtschaftlichen zu einer politischen Handlung, die die vollständige Okkupation des fremden Landes und der fremden Bevölkerung und die Besiedelung des eroberten Landes in den Fokus schob.⁷⁸ Aufgrund dessen wurden auch die Regionen, Flüsse und Siedlungen mit verheißenden Namen wie *Río de la Plata* (Silberfluss), *Cerro Rico* (Reicher Berg) oder *Agua de Oro* (Goldwasser) versehen, um im alten Europa für die Neue Welt zu werben. Denn mangels Kapitals benötigte die Krone Siedler und private Investoren für die Eroberung und Aufbau einer auf Export konzentrierten Land- und Bergbauwirtschaft im Landesinneren.^{79, 80} Viele in Europa aussichtslos gebliebene junge Männer kamen daraufhin nach Amerika und agierten im Sinne des Mottos „*Oro, gloria y evangelio*“, welches die Ziele – Gold, Ruhm und Evangelium – nach Priorität reiht.⁸¹

5.2 Rolle der Kirche und des Glaubens in der Missionierung

Die gewollte Assimilierung der Völker in der Neuen Welt, die gleichzeitig eng mit der Katholisierung verbunden war, sollte die neuinstallierte Machtsphäre miterrichten und aufrechterhalten: Die Völker Südamerikas sollten zu hispanischen Siedlern im wirtschaftlichen Kolonialunternehmen transferiert werden. Das Christentum als überlegene Religion, die mittels Taufe das Seelenheil der Heiden garantieren sollte, diente den iberischen Kronen als moralische Legitimierung der Herrschaft und Akkulturation in der Neuen Welt. Der Apostolische Stuhl übertrug im 15. Jahrhundert seine missionarischen Privilegien den iberischen Kronen, und gründete erst 1622 die Institution *Sacra Congregatio de Propaganda Fide*, um die dezentral organisierte Mission unter einem Banner zu sammeln und sie dem weltlichen Machtbereich wieder zu entziehen.⁸² Im 15. und 16. Jahrhundert war das Recht zur Eroberung von westafrikanischen Ländern, zur Verbreitung des christlichen Glaubens und Versklavung von Nicht-Katholiken – versehen mit dem Handelsmonopol für Afrika – ausdrücklich in den Bullen *Dum diversas* (1452) und *Romanus Pontifex* (1455) vom Papst Nicholas V. dem portugiesischen König Alfons V. zugesprochen worden. Es folgten weitere Bullen vom

⁷⁸ Reinhard (2016), S. 293-294.

⁷⁹ Reinhard (2016), S. 293.

⁸⁰ Reinhard (2016), S. 309.

⁸¹ Heinsohn, Gunnar: Söhne und Weltmacht. Terror im Aufstieg und Fall der Nationen. Zürich: Orell Füssli Verlag 2019, S. 93.

⁸² Reinhard (2016), S. 378.

nachfolgenden Papst Alexander VI., wie beispielsweise *Exima devotionis* (1493/1501) und *Inter caetera* (1493), die de facto die bekannte „neuentdeckte“ Welt zugunsten Spaniens und Portugals aufteilten und den Kolonialmächten das Missionierungsprivileg konzessionierten.⁸³ Portugal erhielt die brasilianische Ostküste, Spanien wurde der Rest Südamerikas zugesprochen. In Folge wurde der *Vertrag von Tordesillas* (1494) zwischen Ferdinand II. (besser bekannt als Ferdinand *der Katholische*) und Johann II. verhandelt, welcher die Grenzlinie zugunsten Johann II. weiter nach Westen verschob. Im Zuge der Abtretung apostolischer Kompetenzen an die weltlichen Herrscher und der direkten Herrschaftsübung in den einverleibten Regionen gründete das spanische Königshaus 1524 den *Höchsten Rat für die Westindischen Länder* (span. *Consejo Real y Supremo de las Indias*). Der Westindien-Rat besaß unumschränkte Entscheidungsrechte in den Bereichen Religion, Administration, Wirtschaft und Politik in den amerikanischen Regionen und konnte von 1580 bis 1640, als Portugal von Spanien erobert wurde, als *Unión Ibérica* ebenso in den südamerikanischen Besitztümern Portugals walten^{84, 85} In missionarischen Angelegenheiten okkupierte der spanische Herrscher durch Dekrete im Laufe des 16. Jahrhunderts weitere apostolische Kompetenzen: Die Missionare wurden zu einem ausführenden Staatsorgan instrumentalisiert und Amtsträger der Kirche in Südamerika konnten abgesetzt werden.⁸⁶

5.3 Conquista, Pazifikation und die jesuitischen Reduktionen

Die ungefähre Todeszahl des Kolonialisierungsprozesses aufseiten der Indios kumulierte sich aufgrund der Gewalt, die die nach Reichtum langenden Konquistadoren praktizierten, von Mensch und Tier eingeschleppten Krankheiten sowie der Ausbeutung der indigenen Arbeitskräfte durch die Siedler auf zehn bis zwölf Millionen;⁸⁷ beispielsweise schrumpfte die Bevölkerung des gegründeten Vizekönigreichs Peru innerhalb eines Jahrhunderts nach der

⁸³ Göcke, Katja: Indigene Landrechte im internationalen Vergleich. Eine rechtsvergleichende Studie der Anerkennung indigener Landrechte in Kanada, den Vereinigten Staaten von Amerika, Neuseeland, Australien, Russland und Dänemark/Grönland. Heidelberg: Springer 2016 (Beiträge zum ausländischen öffentlichen Recht und Völkerrecht, Bd. 253), S. 29-30.

⁸⁴ Wallerstein, Immanuel: Das moderne Weltssystem II – Der Merkantilismus. Europa zwischen 1600 und 1750. Wien: Promedia 2012, S. 207-209.

⁸⁵ Sauer (1992), S. 7-9.

⁸⁶ Müller, Michael: Das soziale, wirtschaftliche und politische Profil der Jesuitenmissionen. Versuch einer umfassenden Annäherung am Beispiel der Provinzen Chile und Paraguay. In: Meier, Johannes (Hrsg.): Sendung – Eroberung – Begegnung. Franz Xaver, die Gesellschaft Jesu und die katholische Weltkirche im Zeitalter des Barock. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag 2005 (Studien zur Außereuropäischen Christentumsgeschichte, Bd. 8), S. 185.

⁸⁷ Reinhard (?2106), S. 322.

spanischen Landnahme um 98 Prozent.⁸⁸ Auch Kaziken, Schamanen, und Medizinleute starben, womit das kulturelle Wissen lokaler Völker in der „Vernichtung lokaler Lebenswelten“⁸⁹ verloren ging. Die Versklavung der Indios rief bald kritische Stimmen auf den Plan. Der berühmteste Vertreter dieser Gruppe von Unterstützern indigener Rechte war der Dominikaner Las Casas, der vormals als Konquistador an Eroberungen teilnahm. In einer deutschen, eindeutig antispanisch motivierten Übersetzung der Schrift *Kurzgefaßter Bericht von der Verwüstung der Westindischen Länder* listet Las Casas 1552 in Peru den Wortbruch der Spanier, die Versklavung und Ermordung von hilfsbereiten Indios, die Verbrennung derer Könige und andere Gewalttaten auf.⁹⁰ Im Schreiben formuliert er einen gewollten Völkermord der „Iberer“ folglich: „Und sovil ich mercken und vernemen können/ ist der Hispanier Anschlag gewesen/ alle Herzen im Land ausszurotten/ dasz nit einer ober=bleiben solte.“⁹¹

Die Opposition gelangte realpolitisch jedoch erst zu einem Erfolg, als 1537 Papst Paul III. in der Bulle *Sublimis Deus* die lokale Bevölkerung Südamerikas als vollwertige Menschen anerkannte und sich gegen deren Versklavung und Beraubung aussprach.⁹²

Karl V. verbot 1530 die Versklavung von Indianern, hob das Verbot vier Jahre später auf und erneuerte es wiederum 1542. Die Maßnahmen wirkten nur bedingt. Die örtlichen Grundbesitzer konterkarierten die gesetzliche Lage im Alltag innerhalb der Kolonialgebiete und andere lebten die Gewalt in der Peripherie, an der es zur Bildung multiethnischer Kriegsbanden kam.⁹³ Die Indios waren formal keine Sklaven mehr, sie mussten aber weiterhin bei den Farmern, denen sie durch Beamte zugeteilt waren, arbeiten und hätten von diesen körperlich wie geistig versorgt werden sollen. Dieser Verpflichtung kamen die Bauern jedoch nicht nach und beuteten die entbehrlichen Arbeitskräfte, da diese im Gegensatz zu Sklaven

⁸⁸ Müller, Klaus: Arbeit adelt nicht, sondern macht gemein. In: Reinhard, Wolfgang / Stagl, Justin (Hrsg.): Menschen und Märkte. Studien zur historischen Wirtschaftsanthropologie. Köln, Weimar, Wien: Böhlau Verlag 2007 (Veröffentlichungen des Instituts für historische Anthropologie E.V., Bd. 9), S.26.

⁸⁹ Riekenberg, Michael: Über Ausnahme und Normalität in den Gewaltordnungen am La Plata (1775-1830). In: Baberowski, Jörg / Metzler, Gabriele (Hrsg.): Gewaltträume. Soziale Ordnungen im Ausnahmezustand. Frankfurt am Main: Campus Verlag 2012, S. 77.

⁹⁰ Las Casas, Bartholomäus: Neue Welt. Warhafftige Anzeigung der Hispanier grewli=chen/ abschewlichen und unmenschlichen Ty=rannen/von ihnen inn den Indianischen Ländern/ so gegen Nidergang der Sonnen gelegen/ und die Neue Welt genennet wird/ begangen. k. A.: k. A. 1597, 87-91.

⁹¹ Las Casas (1597): S. 92.

⁹² Hildebrandt, Hans-Hagen: Die Aneignung des Fremden in europäischen Texten der Frühen Neuzeit. In: Weltbildwandel. Selbstdeutung und Fremderfahrung im Epochenübergang vom Spätmittelalter zur Frühen Neuzeit. Trier: Wissenschaftlicher Verlag Trier 1995 (LIR, Bd. 10), S. 109.

⁹³ Riekenberg (2012), S. 77-83.

kein hochpreisiges und somit pflegewertes Investitionsgut darstellten, bis zu ihrem Tod aus. Diese Vorgehensweise wurde 1503 eingeführt und ist bekannt als das *Encomienda-System*.⁹⁴

Gleichzeitig verloren die überwiegend in jungem Alter befindlichen Konquistadoren in ihrer (selbst-)mörderischen Vorgehensweise, um ihr Streben nach sozialem Aufstieg zu erfüllen, auf Übersee zumeist ihr Leben. Um Peru erneut als Beispiel heranzuholen: Die Eroberung Perus forderte das Leben von achtzig Prozent der Konquistadoren.⁹⁵ Das stellte jedoch kein Problem für die Unterwerfung Südamerika dar; die steigende Bevölkerungsentwicklung im Mutterland wog den Verlust durch steten Nachschub leicht auf.⁹⁶ Das Wegsterben indigener Arbeitskräfte nivellierte der besonders ab 1580 intensivierte atlantische Sklavenhandel. Nach David Eltis erreichten von 1500 bis 1760 zirka 1.873.000 Sklaven und 1.201.000 Europäer die iberischen Besitztümer in der Neuen Welt.⁹⁷ Die Webseite *Slave Voyages* kann 4.654 Schiffsfahrten mit der gleichen Destination (exklusive Kuba) nachweisen, die bei Aufbruch insgesamt 1.535.682 Sklaven transportierten und mit 1.303.897 die Destination erreichten.⁹⁸

1573 setzte die *Conquista* in ihrer bisherigen Form aus. Stattdessen wurde die *Pacificación* angewandt. *Pacificación* bedeutet das friedliche Eindringen von Missionaren – teils unter militärischem Schutze – in Indianergebiete.⁹⁹ Die Gesellschaft Jesu beteiligte sich spät an der religiösen „Conquista“ und schickte auf Ansuchen des portugiesischen Königs 1549 die ersten sechs Jesuiten nach Brasilien. Spanien ließ 1566 die ersten Jesuiten schicken und 1567 erlaubte der Westindien-Rat das erste Jesuitenkolleg in Lima.¹⁰⁰ Vor deren Wirken betätigten sich die Dominikaner, Franziskaner, Mercedarier und Augustiner missionarisch in Hispanoamerika¹⁰¹. Küstenregionen, in denen sich das ehemalige Inka-Reich befand, waren durch die alten Orden besetzt. Infolgedessen blieben der Gesellschaft Jesu erheblich schwerer erreichbare Gebiete

⁹⁴ Reinhard (2016), S. 312-314.

⁹⁵ Konquistadoren sind Soldaten oder Abenteurer, die Teilnehmer an der spanischen Eroberung Süd- und Mittelamerikas im 16. Jahrhundert waren.

⁹⁶ Heinsohn (2019), S. 172-173.

⁹⁷ Eltis, David: *The Rise of African Slavery in the Americas*. New York: Cambridge University Press 2000, S. 9.

⁹⁸ *Slave Voyages: Trans-Atlantic Slave Trades – Database*. <https://www.slavevoyages.org/voyage/database#statistics> (16.12.2020).

⁹⁹ Müller (2006), S. 184.

¹⁰⁰ Sauer (1992), S. 15-16.

¹⁰¹ Hosne, Carolina: *The Jesuit Missions to China and Peru, 1570-1610. Expectations and appraisals of expansionism*. London, New York: Routledge 2013 (Routledge studies in the modern history of Asia, Bd. 85), S. 62.

übrig. Die Missionare waren der allgemeinen Auffassung, dass jeder Mensch, der nicht das Wasser der Taufe empfangen hatte, vom christlichen Heil ausgeschlossen war.¹⁰²

Zum Großteil führten die Missionare in den ersten Jahren ihre Arbeit als Wanderprediger durch. Die Erfahrung war, dass diese Form der Missionierung im Gegensatz zur Errichtung fester Siedlungen keine bis wenige Erfolge aufzuweisen hatte. Wanderprediger hatten den lokalen Völkern keine Vorteile anzubieten. Demzufolge wechselte die Gesellschaft Jesu ihre Vorgehensweise und errichtete 1610 die erste *reduccìon* (dt. Reduktion, Dorfschaft oder im *Neuen Welt-Bott* auch als „Pflanzstadt“ benannt), um der Bevölkerung die europäische (Arbeits-)Kultur und den katholischen Glauben zu lehren.¹⁰³ Seit 1659 hatten die Reduktionen durch Privilegien einen Status als autonome Gebiete – inklusive eigener Jurisdiktion – und unterstanden direkt der spanischen Krone.¹⁰⁴ Der Höchststand an Bewohnern wurde 1732 mit 30.000 Familien und 140.000 Personen erreicht.¹⁰⁵ Innerhalb der Reduktionen ernannten die zwei zuständigen Missionare einen indigenen Bürgermeister und etablierten eine systematische Arbeitsteilung, mit der eine Spezialisierung des einzelnen Individuums erzielt werden sollte. Das jesuitische Justizsystem in den Reduktionen war verhältnismäßig milde. In Europa war der Einsatz der Todesstrafe gängig – so ersetzte erstmals der Habsburger-Kaiser Joseph II. 1787 durch das *Allgemeine Strafgesetzbuch* vorerst die Todesstrafe mit schwerer körperlicher Arbeit.¹⁰⁶ Auch landläufige Hexenverbrennungen wurden bis in die Mitte des 18. Jahrhundert¹⁰⁷ praktiziert. Derart rigorose Pönalisierungen integrierten die Patres in den Strafkatalogen nicht. Mörder erhielten zehn Jahre Haft und wurden dann in eine andere Reduktion versetzt.¹⁰⁸ Die Jesuitenmissionare zogen die humane Strafauslegung mutmaßlich einer rigoroseren Variante vor, zumal Todesstrafen die Indigenen vor dem Leben in der Reduktion, der als sicherer Hafen galt, abgeschreckt hätten.

¹⁰² Gössmann, Elisabeth: Das Christentum im Japan des 16./17. Jahrhunderts. In: Meier, Johannes (Hrsg.): Sendung – Eroberung – Begegnung. Franz Xaver, die Gesellschaft Jesu und die katholische Weltkirche im Zeitalter des Barock. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag 2005 (Studien zur Außereuropäischen Christentumsgeschichte, Bd. 8), S. 128.

¹⁰³ Sauer (1992), S. 18.

¹⁰⁴ Müller (2006), S. 204.

¹⁰⁵ Reinhard (2016), S. 395.

¹⁰⁶ Reinalter, Helmut: Joseph II. Reformator auf dem Kaiserthron. München: Verlag C.H. Beck 2011 (Beck'schen Reihe, Bd. 2735), S. 26.

¹⁰⁷ Leder, Karl: Todesstrafe. Ursprung Geschichte Opfer. Bornheim: area Verlag 2006, S. 153-237

¹⁰⁸ Reinhard (2016), S. 396.

Die Errichtung der Pflanzstädte hatte nicht nur für die Jesuitenmissionare Vorteile, wie die nach der durchgeführten Taufe leichter aufrechtzuerhaltenden Ausbildung der ehemals verstreut lebenden Einwohner zu wahren Christen, sondern offenbarte ebenfalls der Kolonialmacht und dort niedergelassenen Indios Nutzen: Die Indios waren vor dem *Encomienda*-System geschützt, konnten auf die superioren Werkzeuge der jesuitischen Dorfschmieden zugreifen¹⁰⁹ und gleichzeitig ihre kulturelle Gemeinschaft beibehalten.¹¹⁰ Die Krone erhielt über eine Kopfsteuer Geld für jeden Indio über 18 Jahre, der in einer jesuitischen Pflanzstadt lebte.¹¹¹ Weiters stabilisierten die Reduktionen nicht nur die Mission, sie festigten auch die Herrschaft der spanischen Krone in Südamerika. Die Pflanzstädte wurden auf zugewiesenen Regionen im Landesinneren an Peripheriegebieten des Kolonialreiches errichtet. Sie dienten dort als Schutz der konsolidierten Innengebiete.¹¹² Hilfreich zur Sicherung des Grenzgebietes und der Reduktionen selbst war die Aushebung von indigenen Milizen innerhalb der Dorfschaft, die rechtlich der Krone unterstanden, die ihrerseits die Unterwerfung weiterer Völker leistete.¹¹³ Gleichzeitig leisteten die Milizen Widerstand gegen Sklavenjäger, die aus portugiesischen Gebieten kamen und die Pflanzstädte als Ziel hatten. Die Jesuiten mussten aufgrund der Gräueltaten eine solche Abneigung gegen Sklavenjäger entwickelt haben, im Zuge dessen sie den Beteiligten an einer Sklavenjagd keine Absolution erteilen wollten.¹¹⁴ Diese Verweigerung der Absolution, die der mehrheitlich aus Attritionisten bestehende Orden normalerweise großzügig vergab, konnte womöglich auch einer Logik zugrunde liegen, die darauf zielte, sich religiös legitimierende Paulistas abzuschrecken.

In ihren Tätigkeiten entwickelten sich die Missionare zu wichtigen Mediatoren im wechselseitigen Wissenstransfer. Die Jesuiten waren durch ihre Sendungen von Briefen sowie Objekten nach Europa wichtige Quellen für Botanik, Medizin und Kultur. Die Reduktionen waren geschützte Schnittstellen zwischen den europäischen und lokalen Kulturen, die durch beidseitig geprägte Akkulturation in einer Transkulturalität fusionierten. In den Reduktionen

¹⁰⁹ Downes, Peter: Fremd- und Eigenwahrnehmung zentraleuropäischer Jesuiten in der Provinz Quito. In: Decot, Rolf (Hrsg.): Expansion und Gefährdung. Amerikanische Mission und Europäische Krise der Jesuiten im 18. Jahrhundert. Mainz am Rhein: Verlag Philipp von Zabern 2004 (Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte Mainz, Abteilung für abendländische Religionsgeschichte, Bd. 63), S. 6.

¹¹⁰ Müller (2005), S. 215-216.

¹¹¹ Sauer (1992), S. 19.

¹¹² Müller (2005), S. 214.

¹¹³ Müller (2005), S. 206.

¹¹⁴ Schatz, Klaus: Einsatz für Gerechtigkeit und Abfinden mit den Verhältnissen. Jesuiten und Sklaverei im 16. und 17. Jahrhundert. In: Seibel, Wolfgang (Hrsg.): Stimmen der Zeit. Freiburg: Verlag Herder 1979 (Stimmen der Zeit, Bd. 197), S. 101.

vereinheitlichten Jesuiten die vorherrschenden Sprachen und ihre anverwandten Dialekte, verschriftlichten diese und setzten sie als übergeordnete Verkehrssprache und in der Katechese ein, wie es etwa mit der Sprache der *Chiquitanos* und der *Guaraní* geschah. Das ist ein Grund, dass beide Sprachen die Kolonialzeit überlebten und in Folge beide Sprachen als Amtssprachen in Bolivien und Peru anerkannt wurden^{115, 116}

Spanisch-Amerika gliederte sich im Verlauf der jesuitischen Mission in sechs Ordensprovinzen der Gesellschaft Jesu auf: Peru (1568), Mexiko (1572), Neu-Granada (1607/96), Quito (seit 1616 Vizeprovinz, ab 1696 Provinz), Paraguay (1607/87) und Chile (1624/83). Die Metropole Lima, Hauptstadt des heutigen Staates Peru, fungierte dabei als kirchliches Zentrum Südamerikas.¹¹⁷

Wegen der geographischen Nähe sowie hohen Anzahl von Pflanzstädten, Autonomie und spezifischen Charakteristika der Reduktionen wie dem eigenen Heer in Paraguay wurde die jesuitische Mission in Europa „Jesuitenstaat in Paraquien“¹¹⁸ genannt, welcher oft das Zentrum antijesuitischer Verschwörungstheorien war. Aufgrund eines Umsiedlungsbefehls der Kolonialmächte kam es zum *Guaraní-Krieg*, der die gegen Jesuiten gerichteten Weltverschwörungstheorien nährte. Mit der Auflösung der Gesellschaft Jesu 1773 deportierten oder inhaftierten die Soldaten in Südamerika die Ordensbrüder und plünderten die Reduktionen.

6 Am chinesischen Hofe

6.1 Unterschied des Missionierungsumfeldes

Die Jesuitenmissionare trafen in China im Verhältnis zu den lokalen Völkerschaften auf weit divergierendere Gesellschafts- wie Herrschaftsstrukturen und verankerte Leitphilosophien, ein lang etabliertes, zentralisiertes Regierungssystem, das trotz Dynastiestürzen die

¹¹⁵ Schmidt-Häuer, Christian: Utopia im Urwald. In: Zeit Online. <https://www.zeit.de/2009/53/Jesuitenstaat/komplettansicht> (18.03.2020).

¹¹⁶ Falkinger, Sieglinde: „...weil wir Christen sind und keine Heiden...“. Die Schrift bei den Chiquitanos (Monkoa) im Tiefland Boliviens. In: Meier, Johannes (Hrsg.): Sendung – Eroberung – Begegnung. Franz Xaver, die Gesellschaft Jesu und die katholische Weltkirche im Zeitalter des Barock. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag 2005 (Studien zur Außereuropäischen Christentumsgeschichte, Bd. 8), S. 425.

¹¹⁷ Müller (2005), S. 190.

¹¹⁸ Haub, Rita: Die Geschichte der Jesuiten. Darmstadt: WBG 2007, S. 81.

Herrschaftstraditionen über Jahrhunderte weiterführte und somit konstant blieb und in Architektur, Kultur, patriarchalischer Gesellschaft und Regierungsform den Europäern ebenbürtig, ähnlich und doch fremd erscheinen musste. Im Gegensatz zu der Missionierung Südamerikas konnten sich die Jesuiten nicht auf die militärische Macht eines europäischen Vertreters stützen, sondern waren auf das Einverständnis eines nichtchristlichen Kaisers angewiesen. Auch wenn die Missionierung in Südamerika keine einseitige Hispanisierung bzw. Katholisierung der lokalen Bevölkerung war, sondern in eine transkulturelle Verschmelzung von lokal-religiösen, europäisch-katholischen und afrikanischen Elementen mündete, sahen sich die Missionare in China gefestigten Machtstrukturen gegenüber, auf deren Gutdünken sie angewiesen waren. Die entwickelte Akkommodationsmethode für Japan und China sah vor, dass die Jesuitenmissionare sich der Sprache, Kleidung, Mentalität und Lebensweise der vorherrschenden Kultur anpassten. Ebenso unterbanden die Jesuiten einheimische Bräuche der chinesischen Katholiken nicht, um die Bekehrung zu erleichtern.

Ähnlich wie in Südamerika übten die Jesuiten im Verlaufe ihres Missionsvorhabens in China eine gewichtige Rolle innerhalb des Wissenstransfers zwischen den Kontinenten aus. Dies war der jesuitischen Missionsstrategie immanent, da sie dem chinesischen Hof die hochwertigen technischen Standards des Westens präsentieren musste.¹¹⁹ Dies war die wichtigste Voraussetzung dafür, dass sie in Peking am kaiserlichen Hof anerkannt und geduldet wurden. Für den Kaiserhof waren die Jesuiten und somit das Christentum im Wesentlichen durch diesen Wissenstransfer attraktiv, auch noch in der Zeit, als durch das päpstliche Verbot der chinesischen Riten die Mission darniederlag und Missionare aus China verwiesen wurden.¹²⁰

6.2 Erster Kontakt und Niederlassung in China

Vorangegangen waren die Bemühungen einen direkten Handelsweg nach Asien – da die alte Route nach Indien durch die muslimischen Regionalmächte versperrt war – zu finden. Analog zur – aus der Sicht der Europäer – „Entdeckung“ der „Neuen Welt“ erkundete der Kapitän Vasco da Gama, wieder angetrieben durch das Streben des portugiesischen Königshauses eine

¹¹⁹ Stücken, Christian: Der Mandarin des Himmels. Zeit und Leben des Chinamissionars Ignaz Kögler SJ (1680-1746). Sankt Augustin: Steyler Verlag 2003 (Collectanea Serica), S. 248.

¹²⁰ Hartmann, Peter: Wissens- und Wissenschaftstransfer zwischen Deutschland und China im 17. und 18. Jahrhundert. In: Hartmann, Peter / Schmid, Alois (Hrsg.): Bayerisch-chinesische Beziehungen in der Frühen Neuzeit. München: Verlag C. H. Beck 2008 (Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte, Bd. 34), S. 4.

neue Route um Afrika.¹²¹ Den Weg für die später beginnende Mission ebnete 1511 die Eroberung Malakkas, einer Stadt an der westlichen Küste des heutigen Malaysia, durch die portugiesische Flotte unter der Führung Afonso de Albuquerque.¹²² Dies leitete die ersten direkten Handlungsbeziehungen – vorher war der Handel über Zwischenhändler ausgeübt worden – zwischen Europa und dem Kaiserreich China ein. 1515 und 1517 segelte die erste Flotte in den Hafen von Kanton.¹²³

1557 durften die Portugiesen halboffiziell eine Siedlung auf der Halbinsel Macao westlich der Mündung der Perlflussbucht bei Hongkong errichten, die 1582 amtlich vom Generalgouverneur von Kwangtung genehmigt wurde.¹²⁴ Sie wurde „Gemeinde des Namens Gottes in China“ (*Povoação do nome de Deus na China*) genannt.¹²⁵ Macao wurde auch die Basis der Jesuiten, von der aus sie ab 1583¹²⁶ nach China einreisen durften. Dort bereiteten sich die Missionare vor, druckten Bücher, wiesen Chinesen ein, um ihnen zu assistieren, und sandten Güter, die von Jesuiten am Hof in Beijing gebraucht wurden.¹²⁷ Die Missionare beteiligten sich zugleich am Handel in Macao, weil die japanische Mission auf monetäre Zuflüsse angewiesen war.¹²⁸

6.3 Jesuitische Mission in China

Im Vorfeld dienten die verschriftlichen Erfahrungen von Franziskus Xaver in Ostasien als Missionsinspiration. Er erreichte Goa 1542 und reiste 1549 weiter nach Japan. Er staunte über das japanische Volk, aber begehrte seine Mission nach China auszuweiten, als die hochkulturellen Japaner ihm von den „weiseren und gelehrten“ Chinesen erzählten. Er verstarb am Tor zu China auf der Insel *Shangchuan Dao*. Das war mutmaßlich ein Grund, weshalb angehende Missionare die Chinamission präferierten.¹²⁹ Von den nachkommenden

¹²¹ Hosne (2013), S. 46.

¹²² Souza, George: The survival of empire. Portuguese trade and society in China and the South China Sea, 1630-1754. Cambridge: Cambridge University Press 1986, 2.

¹²³ Mote, Frederick: Imperial China. 900-1800. Cambridge, London: Harvard University Press 1999, S. 721.

¹²⁴ Wills, John: Relations with maritime Europeans, 1514–1662. In: Mote, Frederick / Twitchett, Denis (Hrsg.): The Ming Dynasty, 1368 — 1644, Part 2. Cambridge, Melbourne, New Yorke: Cambridge University Press 1998 (The Cambridge History of China, Bd. 8), S. 346-347.

¹²⁵ Reinhard (2016), S. 143.

¹²⁶ Friedrich (2011), S. 29.

¹²⁷ Mote (1999), S. 722.

¹²⁸ Reinhard (2016), S. 145.

¹²⁹ Hosne (2013), S. 3.

Jesuiten prägte in erster Linie Matteo Ricci, der 1583 nach China kam und dort bis zu seinem Tod im Jahr 1610 verblieb, den Stil der frühen Chinamission.¹³⁰ Er erkannte schnell, dass der Versuch, sich wie die Buddhisten zu kleiden, misslingen musste, da diese als Außenseiter galten. In seinem Werk *Die wahre Lehre vom Herrn des Himmels* kritisierte er den Buddhismus und interpretierte den Konfuzianismus als nicht religiöse Leitphilosophie, die mit dem Katholizismus harmonisierte.¹³¹

Der Herrscher des Imperiums zog seine Legitimation nicht aus einer organisierten Religion, wie es europäische Monarchen taten. Die Macht des Kaisers war durch das himmlische bzw. kosmischen Mandat gerechtfertigt,¹³² dem damit die Aufgabe zukam, durch Rituale und vorbildliches Verhalten die Harmonie des Kosmos zu gewährleisten. Der in China ausgegebene Kalender richtete sich nach astronomischen Daten, die astrologisch gedeutet wurden, wichtig für die Landwirtschaft waren und als Fundament des privaten wie öffentlichen Lebens der Chinesen dienen sollten. Ungenaue Daten bedeuteten einen Legitimationsverlust des Kaisers, musste er doch als Himmelssohn genaue Voraussagen generieren können. Die Jesuiten konnten aufgrund von präziser Technik Mond- und Sonnenfinsternisse exakter als die Mandarine des kaiserlichen Sternkondeamts bestimmen. Dadurch gelangten Jesuiten entgegen des Widerstandes apodiktisch sinozentrischer Mandarine in hohe Hofpositionen als Astronomen und Mathematiker: Adam Schall von Bell, Ferdinand Verbiest und Ignatius von Kögler. Die Jesuiten wirkten in China somit aktiv positiv auf die öffentliche Rechtmäßigkeit des Kaisers. Die Jesuiten hatten jedoch kaum Kontakt mit Bevölkerungsteilen, die sich nicht in den Hofpositionen befanden. Trotz alldem soll es um 1700 ungefähr 200.000 Christen in China gegeben haben, die ab 1723 aufgrund von Dekreten Verfolgungen und Ausweisungen ausgesetzt waren.¹³³

Die China-Sendungen stammen aus einer Phase der China-Mission, in der das Ansehen des Christentums am Kaiserhof schon seit Jahrzehnten am Sinken war. Die Auffassung Matteo Riccis, dass der weltliche Konfuzianismus und der sakrale Katholizismus vereinbar seien, und

¹³⁰ Übelhör (1972), S. 178.

¹³¹ Wardega, Artur: From Macao up to Beijing (1582-3 till 1610). Matteo Ricci and Euro-Jesuit enterprise in China. In: Widmer, Paul (Hrsg.): Europe in China – China in Europe. Mission as a vehicle to intercultural dialogue. Stuttgart: Franz Steiner Verlag 2012 (Missionsgeschichtliches Archiv, Studien der Berliner Gesellschaft für Missionsgeschichte, Bd. 18), S. 15-16.

¹³² Mote (1999), S. 4-9.

¹³³ Reinhard (2016), S. 642.

die Akkommodationsmethode stellten die wichtigsten Ingredienzien der chinesischen Mission dar. Im Orden Jesu war die Zulassung „heidnischer“ Bräuche umstritten, kritisiert wurden sie im Ritenstreit für ihre liberale Haltung jedoch heftiger von den Dominikanern und Franziskanern. Als der Heilige Stuhl die Gefahr eines Synkretismus unterbinden wollte, schickte er seinen ersten päpstlichen Gesandten, Kardinal Charles-Thomas Maillard de Tournon, als Visitator für China und Ostindien. Tournon widersprach 1705 im Gespräch Kaiser Kangxi, dass der Konfuzianismus und chinesische Bräuche mit dem katholischen Glauben vereinbar wären. In Folge nahm Kangxi eine vorsichtige Haltung gegenüber der Mission ein und in Folge durften Missionare nur mit einer Aufenthaltsgenehmigung einreisen.¹³⁴ Kangxis Sohn Yongzheng (1722 bis 1735) verwies 1724 die Majorität der Missionare nach Canton und 1732 nach Macao aus. Viele Missionare arbeiteten danach heimlich in den Landgemeinden weiter. Zu extensiven Verfolgungen kam es im Gegensatz zur systematischen Christenverfolgung Japans jedoch nicht, das Martyrium erlitten nur wenige Missionare. Entdeckte man die Missionare, wurden sie von den zuständigen Mandarinen meist nach Macao verwiesen.¹³⁵

6.4 Wissensbestand der weitentfernten Handelspartner

Der europäische Wissensgehalt über China und umgekehrt war gering. Als mystisches Kaiserreich wurde es schnell mit idealisierten Vorstellungen aufgeladen. So sandte das bayrische Herzogspaar Maximilian I. und Elisabeth 1617 drei Briefe an den Kaiser und die Kaiserin Chinas: *„Wir versprechen, wenn man uns wissen läßt, daß diese gaben freude gebracht haben, noch viel mehr und größere, vor allem, wenn jemand aus dem Kaiser- und Königreich von China von Ihrer Königlichen Majestät nach Europa geschickt würde.“*¹³⁶

Die einsetzende Berichterstattung, besonders durch die Missionare der Gesellschaft Jesu mittels ihrer teils ebenso idealisierten Darstellung, unterstützten diese übermäßig positive Stilisierung Chinas. Bezeichnend war die Aufnahme von Elementen chinesischer Kunst im

¹³⁴ von Collani, Claudia: Die Christliche Chinamission der frühen Neuzeit / 16.-18. Jahrhundert. Ein Überblick. In: Internationales Institut für Missionswissenschaftliche Forschungen. Eresing: EOS Verlag 2009 (Bd. 93), S. 216.

¹³⁵ von Collani (2009), S. 218.

¹³⁶ Greindl, Gabriele: Die Briefe des bayerischen Herzogspaares 1617 an den chinesischen Kaiserhof. In: Hartmann, Peter / Schmid, Alois (Hrsg.): Bayerisch-chinesische Beziehungen in der Frühen Neuzeit. München: Verlag C. H. Beck 2008 (Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte, Bd. 34), S. 136.

Barock und Rokoko. Auf beiden Seiten war es die Oberschicht, die zuerst in unterschiedlichen Formen mit dem jeweils anderen so weit entfernten Reich in Berührung kam. Informationen aus erster Hand erhielt etwa die österreichische Kaiserfamilie vor allem, indem Jesuiten aus der chinesischen Mission zur Audienz kamen oder sie die Kaiserfamilie direkt aus China brieflich informierten.¹³⁷ China war eine Welt für sich selbst und sah sich selbst ident mit „der“ Zivilisation der Welt, über deren Grenzen hinaus nur Barbarei existieren konnte.¹³⁸ Beispielhaft dafür war auch die anfängliche Bezeichnung der Missionare als „Mohammedaner“. In umgekehrter Weise wusste der chinesische Hof wenig über Europa – abgesehen von der Handelsbeziehung und den euphemistischen Beschreibungen der Jesuiten.¹³⁹

7 Globales Briefnetzwerk der Gesellschaft Jesu

Im Dienste der Kirche wandelte sich der Orden im Zuge seiner drei integralen Säulen – Bildungswesen, Seelsorge¹⁴⁰, Missionierung paganer Bevölkerungen –,¹⁴¹ und transformierte sich schnell zu einer interkontinental tätigen Organisation, die in der Geschichtsschreibung als erstes religiöses global wirkendes Unternehmen der Menschheitsgeschichte bezeichnet wird.¹⁴² Die Ausdehnung entwickelte sich aber ebenso zu einem Problem der zentralistisch nach Rom ausgerichteten Gesellschaft Jesu.

Die immanenten Wirkungsmöglichkeiten der Schriftlichkeit ermöglichten eine Lenkung des Ordens und die Festigung der eigenen Machtsphäre mittels Kontrolle, Überprüfung des wirtschaftlichen Zustands peripherer Ordensstätten und Beherrschung bürokratischer Prozesse innerhalb des Ordens.¹⁴³ Synchron diente der regelmäßige Austausch innerhalb der Ordensstrukturen als Eckpfeiler der jesuitischen Stellung als wesentliche Informationsquelle

¹³⁷ Kaminski, Gerd / Unterrieder, Else: Von Österreichern und Chinesen. Wien: Europa Verlag 1980 (Berichte des Ludwig Boltzmann Institutes für China- und Südostasienforschung, Bd. 13), S. 28.

¹³⁸ Hosne (2013), S. 83.

¹³⁹ Übelhör, Monika: Geistesströmungen der späten Ming-Zeit, die das Wirken der Jesuiten in China begünstigten. In: Árokay, Judit / Assmann, Jan / Brendecke, Arndt u.a.: Saeculum. Jahrbuch für Universalgeschichte. Köln, Weimar, Wien: Böhlau Verlag 1972 (Saeculum, Bd. 23), S. 179.

¹⁴⁰ Friedrich (2011), S. 32.

¹⁴¹ González (2011), S. 70.

¹⁴² Ziemann (2009), S. 85.

¹⁴³ Friedrich (2011), S. 14-15.

von Kultur, Biologie und anderen Wissenssparten aus Übersee in Europa¹⁴⁴ und konstituierte in zahlreichen Publikationen eine Identität für die Ordensmitglieder, die die internationalen Erfolge und Narrative des Martyriums pflegten.¹⁴⁵ Die Hinwendung zur Schriftlichkeit, zu einer exakt festgelegten Konvention, wie die Globalisierung des Ordens und die Kontinuität der Gewaltausübung des Generalsoberen waren keine einzelnen endgültigen Entscheidungen, sondern ein bewusst geleiteter Prozess, der sich an der aufkommenden Problematik der wachsenden interkontinentalen Mission vollzog.

Die Etablierung eines verpflichtenden Briefverkehrs war eine Lösung, die der Zeit entsprach. Die Anfertigung und Verschickung eines Briefes waren die präferierte Option in Kontakt zu treten sowie Informationen und Meinungen einzuholen, weil sie die schnellste und sicherste Option im 18. Jahrhundert waren. Die Etablierung eines Staffetensystems in europäischen Regionen, welches eine schnelle Nachrichtenzustellung durch den regelmäßigen Wechsel des Reiters und der Reittiere ermöglichte, versetzte die Machthabenden in die Position, Informationen über die Peripherie zu erlangen und Befehle verhältnismäßig schnell an Untergebene zu erteilen. So konnten in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts Briefe aus Paris nach Rom innerhalb von acht bis zehn Tagen übermittelt werden.¹⁴⁶ Die Professionalisierung und Organisation des Schriftverkehrs war aus den wirtschaftlichen Bedürfnissen zur Vernetzung der europäischen Wirtschaftsräume, der Importanz für den Zahlungsverkehr von Kaufleuten und der Konsolidierung der monarchischen Macht erwachsen. So beauftragte der Habsburger Maximilian I. den aus der italienischen Kurierfamilie stammenden Janetto de Tassis (später Taxis) zum Aufbau eines Nachrichtenwesens, woraus später das aus Brüssel geleitete Postunternehmen der Familie Thurn und Taxis resultierte.¹⁴⁷ Bezeichnend für die steigende schriftliche Kommunikation war auch Ignatius von Loyola, der im Zuge seiner Korrespondenz über neuntausend Briefe verfasste.¹⁴⁸

¹⁴⁴ Friedrich (2011), S. 30.

¹⁴⁵ González (2005), S. 70.

¹⁴⁶ Zwierlein, Cornel: Politische Theorie und Herrschaft in der Frühen Neuzeit. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2020 (Einführungen in die Geschichtswissenschaft, Frühe Neuzeit, Bd. 2), S. 50-53.

¹⁴⁷ Gur, Manfred: Das Postwesen in Galizien von 1772-1820. Dissertation. Univ. Wien 2011, S. 150-165.

¹⁴⁸ Friedrich (2011), S. 87.

Etliche Vorschriften des Ordensgrundgesetzes, der Konstitutionen, reglementierten den Briefverkehr innerhalb des Ordens.¹⁴⁹ So war es beispielsweise ohne die Bestätigung des Oberen nicht erlaubt, Briefe entgegenzunehmen oder zu verschicken. Weiters verfügte Rom über eine konsequent homogene Gleichschaltung der Praktik des Briefeschreibens: Datums- und Namensangaben, äußere Briefform sowie Stil und Inhalt waren einheitlich nach den vorgegebenen Regeln auszuführen. Die in Rom empfangenen Briefe wurden in Kodizes¹⁵⁰ aufgenommen. Die Gesellschaft Jesu konnte sich auf die gute Verbindung zur Post der Grafen von Taxis stützen, die den Briefverkehr der Jesuiten ohne Zahlungsaufforderung trugen. In den Briefen konnten sich die Generale aufgrund der einheitlichen Darstellung von Ereignissen ein exaktes Bild machen. Die Überschneidung des Berichteten von mehreren Quellen gewährleistete, dass die Ordensleitung von einem authentischen und wahrheitsgetreuen Inhalt ausgehen konnte. Dem technologischen Stand des 16., 17. und 18. Jahrhunderts entsprechend emergierten aber auch Probleme. Schiffe, die aufgrund natürlicher oder menschlicher Ursachen ihre Destination nicht erreichten, waren ebenso Hindernisse des damaligen Schriftverkehrs wie Briefe, die in solchem Maße beschädigt waren, dass sie unlesbar wurden. Schon der Jesuit Franziskus Xaver beschwerte sich in Briefen über die fehlenden Antworten der Ordensleitung in Rom.¹⁵¹

Seit der zweiten Generalkongregation 1565 beschloss der Orden, die jährlichen Berichte *litterae annuae*, die Auszüge aus der Briefkorrespondenz enthielten, zu drucken. Das Druckwerk wurde den Lesern zur Verfügung gestellt und sollte mittels positiver Selbstdarstellung die emotionale Bindung innerhalb des Ordens verstärken und ein vorteilhaftes Jesuitenbild in der Öffentlichkeit unterstützen.¹⁵² Ignatius differenzierte hinsichtlich des Schriftverkehrs in „erbauliche“ und „geschäftliche“ Briefe. Die erbaulichen Briefe galten der Öffentlichkeit und dienten somit als Inhalt der Publikationen.¹⁵³ Der Veröffentlichung der Briefschreiben lag die Intention inne, eine Solidarität mit den jesuitischen Missionaren in der Leserschaft zu erzeugen.¹⁵⁴

¹⁴⁹ Friedrich (2011), S. 49.

¹⁵⁰ Ein Kodex (Pl. Kodizes) ist ein Einband bzw. ein Buch mit erheblichem Umfang, in dem Schriften gesammelt werden.

¹⁵¹ Friedrich (2011), S. 84-101.

¹⁵² González (2005), S. 71.

¹⁵³ Friedrich (2011), S. 88.

¹⁵⁴ Friedrich, Markus / Schunka, Alexander: Introduction. In: Bahlcke, Joachim / Schunka, Alexander (Hrsg.): Reporting Christian Missions in the Eighteenth Century. Communication, Culture of Knowledge and Regular Publication in a Cross-Confessional Perspective. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag 2017 (Jabloniana, Quellen und Forschungen zur europäischen Kulturgeschichte der Frühen Neuzeit, Bd. 8), S. 10.

8 Der Neue Welt-Bott

Die essenzielle Primärquelle der vorliegenden Diplomarbeit stellt der *Neue Welt-Bott* dar. Hierbei handelt es sich um die verkürzte Version des eigentlichen Titels. Gemäß dem geschichtlichen Kontext verwendete der Herausgeber einen für die barocke Zeit charakteristisch langen Namen: *Allerhand So Lehr= als Geist=reiche Brief/ Schrifften und Reis=Beschreibungen/ Welche von denen MISSIONARIIS der Gesellschaft JEsu aus Beyden Indien/ und andern Über Meer gelegenen Länder/ Seit An. 1642. bisz auf das Jahr 1726. in EUROPA angelangt seynd. Jetzt zum erstenmal Theils aus handschriftlichen Urkunden/ theils aus denen Französischen Lettres Edifiantes verteutsche und zusammen getragen Von Joseph Stöcklein/ gedachter Societät Jesu Priester*. Dieser erschien von 1726 bis 1761 in fünf Tomus bzw. vierzig Bänden mit Briefen und Berichten aus den Missionsgebieten. Jeder Tomus gliedert sich demnach in acht Bände.¹⁵⁵

8.1 Initiator Joseph Stöcklein

Als Initiator, langjähriger Editor, Übersetzer und Herausgeber des *Neuen Welt-Bott* gelang es Joseph Stöcklein durch den Erfolg der ersten Publikation dieser eine langfristige Existenz zu sichern und nahm seither insofern, als die Publikation lange eng an seine Person gebunden war, eine signifikante Rolle in der Gliederung und Aufmachung der Missionsschriftenreihe ein. Eine Biographie Stöckleins findet sich im Nachwort im 29. Teil des *Neuen Welt-Bott* von Franziskus Keller.¹⁵⁶

Stöcklein wurde nach Angaben seines Nachfolgers Franz Keller am 31. Juli 1676 im bayrischen Öttingen geboren. Am 9. Oktober 1700 begab er sich als Priester nach Wien, trat dort der Gesellschaft Jesu bei und erwarb im Studium einen Dokortitel in Philosophie und einen „Bacalaurei“ (Bakkalaureus) in Theologie. Anschließend praktizierte er auf Weisung des Wiener Bischofs als Seelsorger in der Leopoldstadt. Über die Jahre hinweg wurde er schließlich ein Feldkaplan bei der kaiserlichen Armee, wo er sechs Jahre seinen dortigen

¹⁵⁵ Hausberger, Bernd: P. Joseph Stöcklein, der Welt-Bott und der Ruf der Exotik. In: Holzer, Gerhard / Horst, Thomas / Svatek, Petra: Die Leidenschaft des Sammelns. Wien: Verlag der ÖAW 2010 (Edition Woldan, Bd. 3/1), S. 154.

¹⁵⁶ Keller, Franz: Nr. 572. Leben, Thaten, Reisen und Mission R. P. Josephi Stöcklein, der Gesellschaft Jesu, Oesterreichischer Provinz, in dem Kayserl. Kriegs=Heer im Reich und Ungarn Missionarii, und Ober=Feld=Caplans, Urheber der Teutschen Verfassung des neuen Welt=Bottens. In: Keller, Francisco: Der Neue Welt-Bott. Wien: Leopold Johann Kaliwoda 1755 (Nr. 29), S. 142.

Pflichten nachkam. Danach betätigte er sich als Seelsorger in Oberungarn, Siebenbürgen, Ofen bzw. Buda Erlau und Hermannstadt. Nach vier Jahren in Osteuropa wurde er nach Wien berufen, um eine Stelle als Oberfeldkaplan einzunehmen und der kaiserlichen Armee, die nach Serbien zog, zu dienen. Drei Jahre vergingen, bis er aufgrund seiner angeschlagenen Gesundheit zuerst nach Preßburg, Neustadt, Wien und schließlich Graz, in der er seine letzten neun Lebensjahre verbrachte, versetzt wurde. In der letzten erwähnten Station wurde er von seinen Oberen in das Amt des Bibliothekars bzw. „*Verwalter der zu Beförderung deren Glaubens= und Sitten=Schriften gewidmeten Büchern*“ eingewiesen. Da Stöcklein zeitlebens danach strebte auf Übersee zu missionieren, seine Bewerbung jedoch abgewiesen wurde, entwickelte er Interesse an Reiseliteratur.¹⁵⁷ So begann er, in seiner Tätigkeit als Bibliothekar den ersten Band des *Neuen Welt-Bott* vorzubereiten. Er leitete die Publikation bis zum 21. Teil der Reihe. Keller beschreibt Stöckleins Unerschrockenheit auf seinem Todesbett bis zum 28. Dezember 1733 und taucht die Szenerie in das Licht eines Martyriums.¹⁵⁸ Zwar konnte Stöcklein ein Martyrium im heidnischen Lande nicht erreichen, doch war er aus der Sicht Kellers durch seine aufopfernde, ja selbstschädigende Arbeit für den *Neuen Welt-Bott* dem Märtyrertod wenigstens nahegekommen. So merken die Historikerinnen Strasser und Gonzales an: „*Finally, since Stöcklein worked on his magnum opus to the long-term detriment of his health, he arguably even became a martyr of sorts to the cause.*“¹⁵⁹

8.2 Die Rolle der Missionsschriftenreihe *Lettres édifiantes et curieuses*

Stöckleins *Neuer Welt-Bott* revolutionierte den Buchmarkt nicht. Missionszeitschriften und Reiseberichte waren keine Neuheit – sie waren bereits vor dessen erster Publikation weit verbreitet und erfreuten sich bei denjenigen, die es sich leisten konnten, großen Interesses.¹⁶⁰ Stöcklein selbst ließ sich durch die französische Missionsschriftenreihe *Lettres édifiantes et curieuses* inspirieren, die sich durch eine ähnliche Bandzahl wie der *Neue Welt-Bott* auszeichnete und als jesuitisches Werk von 1703 bis 1743 in Paris u. a. vom jesuitischen

¹⁵⁷ González, Galaxis Borja / Strasser, Ulrike: The German Circumnavigation of the Globe: Missionary Writing, Colonial Identity Formation, and the Case of Joseph Stöcklein's *Neuer Welt-Bott*. In: Friedrich, Markus / Schunka, Alexander (Hrsg.): Reporting Christian Missions in the Eighteenth Century. Communication, Culture of Knowledge and Regular Publication in a Cross-Confessional Perspective. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag 2017 (Jabloniana, Quellen und Forschungen zur europäischen Kulturgeschichte der Frühen Neuzeit, Bd. 8), S. 81.

¹⁵⁸ Keller (1755), S. 141-154.

¹⁵⁹ González / Strasser (2017), S. 81.

¹⁶⁰ Hausberger (2010), S. 155-157.

Herausgeber Charles Le Gobien publiziert wurde.¹⁶¹ Aus dieser Schriftenreihe entnahm er zweihundert Briefe, übersetzte diese ins Deutsche und warb in seiner Titelgebung mit der Aufnahme der Exemplare aus dem französischen Periodikum.¹⁶²

Stöcklein buhlte nicht ohne Grund mit den *Lettres* um die Gunst der Leser, nahm doch die jesuitische Zeitschrift *Lettres* bei den europäischen Intellektuellen im 18. Jahrhundert die Position der primären Wissensquelle über China ein. Parallel hatte sich Französisch als Leitsprache am Hofe, in der Philosophie und in der Wissenschaft etabliert und durchsetzte die deutsche Sprache mit zahlreichen Gallizismen¹⁶³.¹⁶⁴ Prominente französischsprachende Akademiker wie Voltaire und Leibniz lasen die jesuitischen Berichte und wurden von diesen beeinflusst.¹⁶⁵

Ursprünglich gedachte Stöcklein einer Übersetzung der *Lettres* ins Deutsche, verwarf dieses Vorhaben jedoch bald und forderte im Zuge seiner neuen Intention seine Ordensbrüder in den deutschen Ordensprovinzen auf, ihm Briefe zu schicken, die von ihnen der Öffentlichkeit als angemessen empfunden wurden. In weiterer Folge sammelte er genügend Texte, die für den ersten und zweiten Teil des *Neuen Welt-Bott* ausreichten.¹⁶⁶ Hilfreich im Zuge der Zusammentragung des Textkorpus war die Entscheidung des jesuitischen Führungsstabes, seinen Support für Stöckleins Vorhaben innerhalb des Ordens zu deklarieren. Folglich konnte Stöcklein auf den Korrespondenzbestand der Standorte deutscher Ordensprovinzen zugreifen und unveröffentlichte Schriftstücke für den *Neuen Welt-Bott* aufbereiten.¹⁶⁷

¹⁶¹ Hausberger (2010), S. 157.

¹⁶² González (2011), S. 129.

¹⁶³ Ernst, Peter: Deutsche Sprachgeschichte. Wien: Facultas 2012, S. 177.

¹⁶⁴ Zollna, Isabel: Französisch und Provençalisch/Deutsch. In: Besch, Werner / Betten, Anne / Reichmann, Oskar (Hrsg.) u.a.: Sprachgeschichte. Ein Handbuch zur Geschichte der deutschen Sprache und ihrer Erforschung. Berlin, New York: Walter de Gruyter 2004 (Bd. 4), S. 3197.

¹⁶⁵ Algar, Marian / Balemi, Andreas / Brüllmann, Claudia u.a.: Die *Lettres Édifiantes et Curieuses* der Jesuiten. Autorenverzeichnis und Zusammenfassungen aller Briefe aus China, sowie Übersetzung eines Briefes von Pater Paremmi. In: Bügel, Christoph / Gassmann, Robert / May, Jaques (Hrsg.) u.a.: Asiatische Studien. Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft. Bern, Berlin, Frankfurt am Main u.a.: Peter Lang 1992 (Asiatische Studien, Bd. 42, Heft 2), S. 653.

¹⁶⁶ Hausberger (2010), S. 157-158.

¹⁶⁷ González (2011), S. 128-129.

8.3 Aufbau des Neuen Welt-Bott

Bemerkenswert an dem *Neuen Welt-Bott* ist die leichtfallende Orientierung, die bis zur letzten Ausgabe durch den gleichbleibenden Aufbau geschaffen wird. Rückzuführen ist dies auf die Konzeption des Werkes im Sinne eines Marktes, an dem man zu dem Stand gehen kann, der die Ware anbietet, die man benötigt. Stöcklein schreibt im Vorwort der ersten Publikation: „so unterlassen sie dannoch nicht mit solcher Gelegenheit uns über fast alle Wissenschaften und Künsten mancherley sehr nützliche Kundschaften zu ertheilen/ dergestalt/ dasz gleichwie auf einem grossen Jahr=marck ein jeglicher unterschiedliche zu seiner Handthierung taugliche Waaren/ also auch hier jedermann etwas/ so in seinen Kram dienet/ antreffen wird.“¹⁶⁸

Dem lässt er eine Aufzählung von „Gottsgelahrte“ über „Naturkündige“ bis zu „Artzneykündige“ folgen, welche „taugliche Waaren“ im *Neuen Welt-Bott* entdecken können. Denn nach den ersten Abschnitten – Vorrede, *Privilegium Cæsareum*, *Facultas Reverendi Patris Provincialis* und *Protestatio Autoris* – schließt der Abschnitt *Zeiger* an, eine nach Herkunftsregion gegliederte Vorschau der enthaltenen Briefe inklusive Nummerierung, Adressant, Adressat, Absendedatum, kurzer Inhaltsangabe und teilweise mit Seitenangabe. Die Briefe sind vom ersten bis zum letzten Band zusammenhängend durchnummeriert. Zusätzlich ist die Kopfzeile durchgehend mit den wesentlichen Daten des jeweiligen auf der aktuellen aufgeschlagenen Seite beinhalteten Briefes beschriftet. Diese Beschreibung liefert der Leserschaft eine Abkürzung zum gewünschten Text. Abgesehen von leicht abweichenden Angaben in der Kopfzeile späterer Publikationen bleibt die Publikation 35 Jahre lang dem anfänglichen Konzept treu. Die Einheitlichkeit und die leichte Orientierungsmöglichkeit des *Neuen Welt-Bott* waren vermutlich maßgebend für den Erfolg der anhaltenden Publikationsreihe¹⁶⁹.

Neben der Entscheidung über das Layout übernahm Stöcklein auch die Übersetzung der ausgewählten Exemplare, denn: „[...] meistens von Teutschen Jesuitern aus Indien/hauptbsächlich in

¹⁶⁸ Stöcklein, Joseph: II. Absatz. Allgemeine Vorrede des Verfassers über dieses gesamte Werck. In: Stöcklein, Joseph (Hrsg.): *Der Neue Welt-Bott*. Augsburg, Graz: Verlag Philips, Martins, und Joh. Veith seel. Erben 1726 (*Neue Welt=Bott*, Bd. 1), S. XI.

¹⁶⁹ Für genaue Produktionshintergründe sei auf die Historikerin Galaxis Borja González verwiesen, die in ihren Sammelbeiträgen und ihrem Werk ausführlich auf diese Aspekte eingeht.

*Lateinischer Sprach ge=schriebener Briefen theils in Originalibus theils in Abschriften zu dem Ende seynd mitgetheilt worden [...]*¹⁷⁰

Die deutsche Sprache war im 18. Jahrhundert noch weit davon entfernt, eine „einheitliche“ Standardsprache zu beschließen – sieht man davon ab, dass es bis dato differente Ausprägungen (besonders im Wortschatz) in Deutschland, Österreich und der Schweiz gibt. Im 17. Jahrhundert gründeten sich Sprachgesellschaften, die sich gegen den Einfluss der französischen Sprache stemmten und einen sprachlichen Purismus verfolgten. Ihr Ziel war eine Aufwertung des Deutschen sowie der Versuch, die Schriftsprache zu normieren. Jedoch kann erst ab dem 20. Jahrhundert eine bindende Vereinheitlichung der Schreib- wie Sprechweise des Deutschen konstatiert werden.¹⁷¹

Um ein möglichst großes Publikum zu erreichen, arrangierte Stöcklein ein möglichst für alle Leser verständliches Deutsch: *„Die Schreib=Art oder den Stylum, wie auch die Orthographiam belangend hab ich ohne den geringstem Zwang mich der Deutlichkeit und Kürtze beflissen/ da=mit ich nemlich ohne verdrüssliche Umschweiff von allen Hochteutschen Ländern so wol Rheinischer als Sächsischer Seits verstanden wurde/ ohnemmich dannoch kleinmüthiger Weise an eine gewisse Land=Sprach anzubinden.“*¹⁷² Der *Neue Welt-Bott* war keinem Mäzen gewidmet, d. h., dass für die Finanzierung die Gesellschaft Jesu selbst aufkommen musste. Fehlende externe Finanzierungen schlugen sich in der inhaltlichen Aufstellung des *Neuen Welt-Bott* aus: *„Ich hätte gern mehr Kupfferstich und Figuren in das Werck eingeruckt/ wann nicht die Sorg den Leser mit Unkosten zu überhäussen so wol die Herrn Ver=leger als mich hievon abgeschröckt hätten.“*¹⁷³

Die Beabsichtigung, den *Neuen Welt-Bott* mit Bildern, Landkarten und anderen visuell attraktiveren Elementen zusätzlich zum Text zu ergänzen, passte zum barocken Handwerk des Ordens. Im Vergleich zum *Neuen Welt-Bott* strotzte das Werk¹⁷⁴ von 1683 des Jesuiten

¹⁷⁰ Stöcklein, Joseph: III. Absatz. Vorbericht an den Leser. Alles was dem günstigen Leser zu sagen hab, bestehet kürztlich ini folgenden Stücken. In: Stöcklein, Joseph (Hrsg.): *Der Neue Welt=Bott*. Augsburg, Graz: Verlag Philips, Martins, und Joh. Veith seel. Erben 1726 (Neue Welt=Bott, Bd. 1), S. XIV.

¹⁷¹ Ernst (2012), S. 224.

¹⁷² Stöcklein: III. Absatz (1726), S. XV.

¹⁷³ Stöcklein: III. Absatz (1726), S. XVI.

¹⁷⁴ Tanner, Mathia: *Die Gesellschaft Jesu Bisz zur vergiessung ihres Blu=tes wider den Götzendienst/ Unglauben/ und Laster/ Für Gott/ den wahren Glauben/ und Tugendten in allen vier Theilen der Welt streitend: Das ist: Lebens=Wandel/ und Todtes=Begebenheit der jenigen/ Die ausz der Gesellschaft JESU und ver=thätigung Gottes/ des wahren Glaubens/ und der Tugenden/ gewalthätiger Weisz hingerichtet worden*. Prag: Carolo-Ferdinandeischen Universität Buchdruckerey 1683.

Matthias Tanner vor Märtyrerbildern. Der wirtschaftliche Erfolg des *Neuen Welt-Bott* stellte eine Produktion weiterer Publikationen sicher. Die Missionsschriftenreihe war dennoch nicht populär, denn die Druckkosten schränkten die Produktion dergestalt ein, dass der *Neue Welt-Bott* nur in Kreisen von Adelligen gelesen wurde, deren Anverwandte sich im Orden oder an einem jesuitischen Kolleg befanden.¹⁷⁵

Die Übersetzungsarbeit und Aufbereitung der Briefe durch Stöcklein und die späteren Herausgeber könnte die originale Text-, Satz und Wortbedeutung verändert haben. Hierbei sei auf Brief-Nr. 210 verwiesen¹⁷⁶, dessen Inhalt ursprünglich auf mehrere Briefe verteilt war, die zwischen dem 1. Juli 1723 und 21. März 1724 verfasst wurden, und die zu einem übergangslosen, einheitlichen Brief transformiert wurden. Bei allen etwaigen Veränderungen beließ man die Anrede der Briefe, um ihnen Authentizität zu verleihen.¹⁷⁷

Trotz der Mühen in der Herstellung des *Neuen Welt-Bott* wurden im Prozess Fehler generiert. Bücher der gleichen Ausgabe können voneinander abweichen: Siehe den Fehler, auf den González verweist¹⁷⁸, der aber in der für die vorliegende Diplomarbeit verwendeten Ausgabe nicht erscheint. Wiederum findet sich ein Fehler in der Angabe der Seitenzahl in der 27. Ausgabe des *Neuen Welt-Bott* der Österreichischen Nationalbibliothek von 1748 (derzeitiger Herausgeber Peter Probst). Stöcklein konstatierte, dass im Druck und Lektorat Fehler produziert worden waren, wobei ihn seiner Meinung nach keine Schuld traf.

Trotz der Bemühung der österreichischen Jesuitenprovinz, Stöckleins Missionsschriftenreihe fortzusetzen, gelang es nicht, an seinen Erfolg anzuschließen. Als 1761 der Verlag Kaliwoda in Brand geriet und mit ihm die Druckvorlagen für die Bände 38 bis 40 des fünften Tomus durch die Flammen zerstört wurden, stellte der Jesuitenorden die Herausgabe der Missionszeitschrift endgültig ein. Die Ordensangehörigen konnten lediglich ein einzelnes Exemplar retten. Die Veröffentlichung der letzten Bände des *Neuen Welt-Bott* spielte sich somit

¹⁷⁵ González, Galaxis Borja: Die jesuitische Berichterstattung über die Neue Welt. Zur Verbreitungsgeschichte von Amerika-Nachrichten im Alten Reich am Beispiel der Briefe des Dominikus Mayer. In: Meier, Johannes (Hrsg.): Sendung – Eroberung – Begegnung. Franz Xaver, die Gesellschaft Jesu und die katholische Weltkirche im Zeitalter des Barock. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag 2005 (Studien zur Außereuropäischen Christentumsgeschichte, Bd. 8), S. 367.

¹⁷⁶ k. A.: Nr. 210. In: Stöcklein, Joseph (Hrsg.): Der Neue Welt-Bott. Augsburg, Graz: Verlag Philips, Martins, und Joh. Veith seel. Erben 1726 (Neuer Welt=Bott, Bd. 8), S. 35-40.

¹⁷⁷ Dürr, Renate: Der „Neue Welt-Bott“ als Markt der Informationen. Wissenstransfer als Moment jesuitischer Identitätsbildung. In: Zeitschrift für Historische Forschung. Berlin: Duncker & Humblot 2007 (Bd. 34), S. 447.

¹⁷⁸ González (2011), S. 142.

vor dem Hintergrund einer ungünstigen labilen Konjunktur für die gesamte Gesellschaft Jesu ab. Zusätzlich verschärfte sich die Situation durch den Wettstreit zwischen Wien und Berlin um die politische und kulturelle Vorherrschaft innerhalb der deutschen Gebiete. Durch den Tod des Herausgebers Joseph Stöcklein und den Ausstieg des Verlegers Veith aus dem Geschäft mit der Missionszeitschrift war es schließlich nicht mehr möglich, den organisatorischen und wirtschaftlichen Ansprüchen der Publikationsreihe nachzukommen. Solange der *Neue Welt-Bott* sich in den Händen des Augsburger Verlags befand, war die überregionale Verbreitung des Werkes auf dem deutschen Markt auch möglich. Die letzten beiden Bände des *Neuen Welt-Bott* wurden letzten Endes wenig beachtet. Diese verringerte Aufmerksamkeit lässt sich vermutlich mit der nachlassenden Qualität des Werkes nach Stöckleins Todes erklären.¹⁷⁹

8.4 Funktionen des Neuen Welt-Bott

Die Jesuiten beteiligten sich seit der Ordensgründung an Diskussionen jedweder Natur oder Thematik, auch innerhalb des Ordens, und traten in den schriftlichen Wettstreit – ermöglicht durch die moderne Drucktechnik seit dem 15. Jahrhundert – in eigener Sache ein, um antijesuitischen oder ihren Ansichten widersprechenden Schriften entgegenzuwirken. Besonders zu beachten sei, dass die protestantische Bewegung keine außereuropäische Mission betrieb. Demzufolge konnte es keine der Reiseliteratur ähnliche Publikation der Protestanten geben, die die Neugier der deutschen Leserschaft befriedigen konnte. Insofern besetzte die Gesellschaft Jesu bzw. die römisch-katholische Kirche eine gesamte Sparte am Buchmarkt. Auch der *Neue Welt-Bott* nahm diesbezüglich im deutschen Sprachraum eine zentrale Rolle ein.

Die Propagierung eines positiven Bildes der Gesellschaft Jesu war der Berichterstattung inhärent. Besonders die Aufzählung der Märtyrertode und die geschilderte Gefahr, in den verschiedenen Weltregionen aufgrund der Missionarstätigkeit zu sterben, waren dazu ausersehen, in der christlichen Leserschaft einen emotionalen Bund mit den Jesuitenmissionaren zu erzeugen. Laut Gonzalez sollte durch die Briefform mit direkter

¹⁷⁹ González (2011), S. 142-145.

Anrede eine enge Bindung zur Leserschaft aufgebaut werden.¹⁸⁰ Da die Briefe gemäß ihrer Textart in der Ich-Person geschrieben waren, waren die Verfasser wichtige Identifikationsfiguren für die Leserschaft. Die Verbindung von erbaulichen Erzählungen, Wunderberichten und der Überwindung paganer Irrlehren in der Form von erbaulicher Reiseliteratur sollte die Leserschaft im Glauben stärken.

Weiters findet sich in der nächsten Textpassage auch die in vorherigen Kapiteln angegebene Instrumentalisierung des *Neuen Welt-Bott* zur Bekräftigung des Missionierungseifers jesuitischer Novizen bzw. Ordensbrüder in den deutschsprachigen Ordensprovinzen: „Vorbemeldete Ländstrich werden jener fast unendlichen Welt=Gegend beyge=recnet/ so man überhaupt das Mot=scher=Land nennt/ in welchem immer=für neue vorhin unbekannte Völcker entdeckt werden/ die zwar den Glauben gern wurden annehmen/ wann es nur an einer gnugsamen Zahl tauglicher Mis-sionarien nicht mangelte. Es seynd in diesem weitläuffigsten Theil von Ame=rica unserer nit mehr als viertzig mit Arbeit überladene Priester/ welche für die bereits vorhin gepflantzte Christen=heiten nicht klecken. Wie werden wir dann jene unzählliche Schaaren unglau=biger Heyden unterweisen/ welche der Allerhöchste Seelen=Hirt Jesus Chri=stus zu seiner Heerde erst vergange=nes Jahr auf folgende Art beraffen hat?“¹⁸¹

Ähnliche Textstellen finden sich in anderen *Welt-Bott*-Sendungen.¹⁸² Da viele Novizen, Laienbrüder und Pater des Ordens Jesu die Missionsschriftenreihe lasen, richtete sich der nicht sehr subtile Missionsaufruf an sie. Die teils geschilderten Martyrien im *Neuen Welt-Bott* drückten den Zeitgeist des Barocks aus und waren, verbunden mit der Wiedergabe der Rettung der Seelen der Heiden, ein evidenter Motivationsfaktor in *Litterae Indipetarum*¹⁸³. Die Funktionen des *Neuen Welt-Bott* gliedern sich somit folglich:

- a) Wissenstransfer
- b) positive Darstellung des Ordens durch:
 - bb. Identifikation mit den jesuitischen Protagonisten
 - cc. Legitimierung der (jesuitischen) Mission
 - dd. Wiedergabe von jesuitischem Märtyrertum

¹⁸⁰ Hausberger (2010), S. 159.

¹⁸¹ Mair, Dominicus: Nr. 446. In: Stöcklein, Joseph (Hrsg.): *Der Neue Welt=Bott*. Augsburg, Graz: Philipp, Martin und Johann Veiths 1736 (*Der Neue Welt=Bott*, Bd. 21/22), S. 95.

¹⁸² Lombard: Nr. 545. In: Probst, Petro (Hrsg.): *Der Neue Welt=Bott*. Wien: Leopold Johann Kaliwoda 1748 (*Der Neue Welt=Bott*, Nr. 27), S. 91.

¹⁸³ Nebgen (2007), S. 170.

- c) innere Missionierung der Leserschaft
- d) Missionsausruf an Mitglieder des Ordens

9 Quellenanalyse

9.1 Ausgewählte Briefe aus Südamerika

Das erste Exemplar (Nr. 446) wurde am 27. Dezember 1729 von dem Jesuiten R. P. Dominik Mair verfasst und war aus der „*Völkerschafft der unbefleckten Empfängnusz*“ im sogenannten „*Motscherland*“ geschickt worden. Es war an den Provinzial der 1556 gegründeten Ordensprovinz Oberdeutschland bzw. *Germania superior* gerichtet, zu der das gesamte südliche Deutschland der frühen Neuzeit, Tirol, Vorarlberg und die Schweiz gehörte.¹⁸⁴ Dieser Brief wurde im 21./22. Teil des *Neuen Welt-Bott* aufgenommen und 1736 darin publiziert. *Motscherland* ist die geographische Fläche, auf der die lokale Gemeinschaft der *Moxos* lebte, und die sich unweit des Zentrums des heutigen Boliviens befindet. Gleichzeitig existiert ein flächenmäßig größerer Landschaftsabschnitt namens *Lanos de Moxos* (dt. *Moxos-Ebene*), der einen großen Teil ab dem Zentrum bis zur nordöstlichen Grenze Boliviens für sich einnimmt. Im Brief Mairs rückt besonders die letztendlich erfolgreiche Mission der Christianisierung der lokalen Volksgruppe der *Herisebóconos* in den Mittelpunkt.

Der zweite Brief (Nr. 447), ebenfalls im 21./22. Teil des *Neuen Welt-Bott* befindlich, wurde vom Jesuitenmissionar Ernest Steigmiller verfasst und richtete sich an den Ordensbruder Sigismund Pusch in „*Graitz Cantzlarn*“. Nach Angaben des Briefes finalisierte Steigmiller den Brief am 30. März 1731 in der Stadt Patuta, welche sich gemäß der Anschrift im Neuen Königreich von Granada befand, aber schon 1717 durch eine Reform in die neue Verwaltungseinheit Vizekönigreich Neugranada einverleibt wurde.¹⁸⁵

Das dritte Exemplar (Nr. 559) stammt aus der 29. Ausgabe des *Neuen Welt-Bott* und wurde vom Jesuitenmissionar Chomé im Jahre 1730 am 26. des Herbstmonats, ergo September, in der Stadt Corrientes verfasst. Der Adressat ist R. P. Vanthiennen, ein Jesuit. Im Schreiben schildert

¹⁸⁴ Heilingsetzer, Florian: Die Jesuiten an den Universitäten und Lyzeen in den österreichischen Ländern bis zur Aufhebung des Ordens 1773. Diplomarbeit. Univ. Wien 2011.

¹⁸⁵ Steigmiller, Ernest: Nr. 447. In: Stöcklein, Joseph (Hrsg.): Der Neue Welt=Bott. Augsburg, Graz: Philipp, Martin und Johann Veiths 1736 (Neuer Welt=Bott, Bd. 21/22), S. 98.

Chomé mehrere lokale Völkerschaften, denen er auf seiner Reise begegnete: die *Guaykaren*, *Guaykanern*, *Tschickiten*, *Pajaguer* und *Scharuern*. Bei den *Tschickiten* handelte es sich um die *Chiquitos*, die eine der größten Volksgruppen im Flachland Boliviens ausmachen. Ihr Lebensraum, der *Chiquitania* genannt wird, liegt heute im östlichen Bundesland Boliviens Santa Cruz de la Sierra und erstreckt sich dort hauptsächlich auf die Provinzen *Ñuflo de Chávez*, *Velasco*, *Sandoval*, *Germán Busch* und *Chiquitos*.

Das vierte Exemplar (Nr. 560) ist der zweite Brief vom jesuitischen Pater Chomé, der direkt an den ersten Brief in dem 29. *Neuen Welt-Bott* anschließt. Er wurde eineinhalb Jahre später ebenfalls von Chomé am 21. des Brachmonats, also Juli, 1732 verfasst. Das Schreiben wurde in Buenos Aires ausgehändigt. Das Schreiben ist wiederum an den Ordensbruder R. P. Vanthiennen gerichtet.

Das fünfte Exemplar (Nr. 545) stammt vom Jesuitenmissionar Lombard, dessen Vorname nicht eruiert werden konnte, aus Kuru in Guyana an Peter Neuville, einen für Amerika zuständigen jesuitischen Prokuristen. Am 11. April 1733 wurde der Brief geschrieben und schließlich im 27. Teil des *Neuen Welt-Bott* aufgenommen.

Das sechste Exemplar (Nr. 561) ist aus dem 29. Teil des *Neuen Welt-Bott* von Wilhelm Dè Très, einem Missionar am Amazonas-Fluss, und richtet sich an den jesuitischen Pater Joseph du Chambge. Ort der Briefverfassung war Cuenca und das Datum wird mit dem 1. Juni 1731 angegeben.

9.1.1 Gruppen

9.1.1.1 Darstellungsphänomen Sprache

Pater Dominikus Mair erwähnt in der Anfangspassage seines Schreibens vier als deutsche Kameraden vorgestellte Jesuiten. Diese sind beauftragt, „in einer absonderlichen Landschaft und Sprach einem besondern Hydnischen Volck das Evangelium“¹⁸⁶ zu vermitteln. In dieser kurzen

¹⁸⁶ Mair (1736), S. 95.

Textpassage charakterisiert Mair die nicht namentlich genannten Völker durch eine betont eigenartigere Sprache wie Landschaft und einen ebenso stark abweichenden heidnischen Glauben. In dieser kurzen Textpassage verbindet er die zwei abnorm auffallenden Andersartigkeiten Sprache und Lebensraum mit dem „*besondern Heydnischen*“ Glauben der Völker. Die gleichsam pejorative Konnotation der drei Ebenen ergibt sich mutmaßlich durch eine bewusst gesetzte Kohärenz zwischen diesen. Die vorher angewendete Formulierung eines stark abweichenden heidnischen Glaubens bezieht sich darauf, dass dieser mit europäisch-christlichen Wertvorstellungen kaum Ähnlichkeiten teilte und somit in einer gegensätzlichen Relation zur christlichen Ordnung stand. Um die Notionen zu Ende zu führen: Die Benennung eines Volkes als „besonders heidnisch“ begründet sich in diesem Fall auf die Motivation, sie als „besonders wild“ oder „besonders barbarisch“ zu markieren und die lokale Völkerschaft als möglichst different zu sich selbst zu verorten. Mairs Schreiben nimmt mit der Wahl der Adjektive im Kontext ein Werturteil über die Religion, Sprache und Fauna vor, das der Leserschaft über die unbekannten, lokalen Personenverbände ein primitives, als wild definierbares ethnographisches Bild evoziert.

In ähnlicher Weise wie sein Ordensbruder Domenicus Mair strukturiert Chomé seine Beschreibung der *Tschickiten* – wenngleich sie ebenfalls pejorativ, aber präziser erfolgt. Wie Mair stellte Chomé eine Verbindung zwischen der Sprache und den von ihm zugeordneten Wesenszügen der lokalen Volksgruppe her. Die Sprache der *Tschickiten* beschreibt Chomé als „*hart und Barbarisch*“, besitzt also nach ihm keine annehmliche Sprachharmonie. Ihre Aneignung gestalte sich nach seinen eigenen Worten als Prüfung für den Missionar. Die Eigenschaften der Sprache überträgt Chomé eins zu eins auf die gruppenspezifischen Eigenarten der *Tschickiten*. Während Mairs Beispiel in einer Deklaration der Völkergruppe als „*besonders heydnisch*“¹⁸⁷ mündet, verbindet Chomé die Sprache der *Tschickiten* mit dem in Europa tradierten Topos der Barbarei und mit ihrer Wesensnatur: „*grau=samsten Wilden, bey denen man sein Leben allzeit auf denen Händen herumtragen musz*“¹⁸⁸. Die angeblich ständige Lebensbedrohung, der ein zivilisierterer Mensch in der Anwesenheit der *Tschickiten* ausgesetzt ist, spezifiziert die Barbarei und Wildheit: Der Zustand vollständiger Verwilderung wird durch die Verwendung des Superlativs des Adjektivs *grausam* ausgedrückt. Chomé markiert

¹⁸⁷ Mair (1736), S. 95.

¹⁸⁸ Chomé: Nr. 559. In: Keller, Franziskus (Hrsg.): Der Neue Welt=Bott. Wien: Leopold Johann Kaliwoda 1755 (Der Neue Welt=Bott, Bd. 29), S. 47.

die *Tschickiten* aufgrund ihrer Launenhaftigkeit, als das unzivilisierte, ohne jegliche christliche Tugendhaftigkeit ausgestattete Andere. Das lokale Volk besitze demnach keine rationalisierende Selbstkontrolle.

Ein diametrales Beispiel zur Berichterstattung über den Sprachduktus liefert Chomé in seinem zweiten Brief über die Sprache der katholisierten *Guaraner*: „Ich [...] gestehen, dasz, nachdem ich die Geheimnussen dieser Sprach in etwas eingesehen habe, ich über derselben Majestät und Nachdruck erstaunet seye. Ein jedwederes Wort ist eine ausführliche Be=schreibung der Wesenheit jener Sach, die man dardurch ausdrucken will, und die eine klare erkenntliche Abbildung derselbigen givet. Ich hätte mir niemals vorstellen können, dasz man gleichsam in dem Mittel=Punct dieser Barbarey eine Sprach rede, welche, meines Gedunckens, an der Feine und guten Klang keiner deren jenigen weicht, die ich in Euro=pa gelernet hatte. Sie hat nebst dem ihre Lieblichkeit und gewisse zarte Redens=Arten, welche vollkommen zu besitzen mehrere Jahr erforderet werden.“¹⁸⁹ Zuerst vermittelt Chomé ein vorteilhaftes Bild über die Sprache der *Guaraner* und stellt ihre Sprache in ihrem Ausdrucksvermögen und ihrer Sprachharmonie auf die Ebene europäischer Sprachen. Folglich wird eine kultivierte Sprache konstituiert, die affirmativ in eine positive Darstellung der Natur der lokalen Völkerschaft mündet: „Das Guaranische Geschlecht ist in dreys=ig Dorfschaften eingetheilet, die uns durch ihre Gottes=Forcht, Unschuld deren Sitten und Andacht die erste Zeiten des Christen=tums vorstellen.“¹⁹⁰ Die vorteilhafte Darstellung der *Guaraner* nimmt im gleichen Brief noch einen konträren Verlauf ein (vgl. Kapitel 9.2.1.3 „Darstellungsphänomen Gewalt“).

9.1.1.2 Darstellungsphänomen Kleidung

Die Beschreibung der Kleidung lokaler Völkerschaften nimmt im Vergleich zu den Sprach-Beschreibungen eine zahlenmäßig höhere Bedeutung in den Briefen ein. Im Anschluss an die finale Bekehrung der *Herisebóconos* erschließen sich der Mission neue geographische Räume. So schreibt Mair: „an welchem die *Herisebóconos* [...] sich endlich selbst dem süßen Joch Chri=sti unterworfen haben/derer Exempel viel tausend und tausend anderer nachzie=hen wird: Weil in gantz America nir=gend so viel und so nahe beysammen lie=gende Dörfer anzutreffen seynd/ welche biszhero kein Europäischer Fusz betret=ten/ noch einiger gekleidete Mensch ge=sehen hat/ sonder von Anbeginn bisz auf diese Stund lauter nackende Barbarn

¹⁸⁹ Chomé: Nr. 560. In: Keller, Franziskus (Hrsg.): *Der Neue Welt=Bott*. Wien: Leopold Johann Kaliwoda 1755 (*Der Neue Welt=Bott*, Bd. 29), S. 50.

¹⁹⁰ Chomé: Nr. 560 (1736), S. 50.

allein bewohnt haben.“¹⁹¹ Mair greift auf eine bewährte Bewertung zurück, die sich durch eine Fokussierung auf die Kleidung realisiert. Der Unterschied zwischen den lokalen Völkern und Europäern in ihrer Äußerlichkeit und Wesenheit wird explizit verbildlicht durch die Gegenüberstellung von „gekleidete Mensch[en]“ und „nackende Barbarn“. Die Barbarei fungiert somit in seiner elementaren Bedeutung als Gegenbegriff zur Zivilisiertheit¹⁹² und augenscheinlich drückt nichts anderes diese Unzivilisiertheit aus als das Fehlen anständiger Kleidung. In der Regel wurde diese äußerliche Differenz beseitigt,¹⁹³ wenn die Heiden sich – mehr oder weniger freiwillig – unter die Obhut der Jesuiten begaben und katholisiert wurden. Die Superiorität projiziert Mair in seinem Schreiben demnach auch auf die gebräuchliche Kleidungskultur der lokalen Völkern, die nicht der europäischen Norm entsprach. Demzufolge stellt die Kleidung stets einen Bezugspunkt zu einem anderen external wahrnehmbaren Habitus dar, welcher wiederum auf die barbarische Natur schließen lässt. Die vormals genannten *Herisebóconos*, die als heidnische Aggressoren gegen jesuitische Pflanzstädte auftreten, erscheinen entsprechend ihrer ausgeübten Gewalt und ihrer Nacktheit in den Augen Mairs vor ihrer Bekehrung in animalisierter Form: „Sie aber mir um ihrer unterschiedlich=ge=färbter blossen Leibern willen als ein grosse Schaar BLut=durstiger Tigern/ anerwogen ein jeder aus ihnen ein dicken Buschen Pfeiler auf dem Rücken mit=truge.“¹⁹⁴

Steigmüllers Schilderung über das dörfliche Zusammenleben mit den *Tunebis*, die sich auf einen kurzen Text am Anfang und einen Satz am Ende des Briefes aufteilt, weist ebenso einen textilen Bezugspunkt auf. Er beschreibt sein Leben als Seelsorger und Organisator der Reduktion mit der Gemeinde folgendermaßen: „Ich selbst hab unter andern für ihn mit mei=nen Aussätzigen Indianern ein Seel=Amt gesungen/ wobey ich gewünscht hätte/ dasz Eure Ehrwürden demselben [...] wären gegenwärtig gewesen; dann ich bin versichert/ dasz sie vor Freuden=Trost sich der Thränen nicht wurden haben enthalten können/[...]/ wie schön/ richtig und anmuthig meine obwohlen krätzige / zerrissene/ ja schier nackende/ und nur halb=vernünff=tige Indische Musicanten die Messen/ Vesper und andere Kirchen=Gebeter auf den Tact oder Schlag zu singen pflegen. [...]. Ich hergegen führe mit meinen auf=sätzigen Tunebis genannten halb=Men=schen in gebührender Gottsforcht ein vergnügtes Leben“¹⁹⁵ Steigmüllers Beschreibung der *Tunebis* weist Charakteristika „wilder“ Völker auf: Steigmüller preist zwar ihre Musikalität,

¹⁹¹ Mair (1736), S. 97.

¹⁹² Osterhammel (2013), S. 243.

¹⁹³ Siehe die Schilderung der Unterwerfung der Yquiaviten bei Dè Très.

¹⁹⁴ Mair (1736), S.96.

¹⁹⁵ Steigmüller (1731), S. 98-100.

ihre Schönheit, Gottesfurcht und zeichnet ein fideles, unbekümmertes Zusammenleben mit den *Tunebis*, doch veranschaulicht er ebenso ein unangenehmes Erscheinungsbild dieser: Sie sind von Hautkrankheiten („krätzige“) befallen, nach der Wortdefinition von „aussätzig“ gar an Lepra leidend, tragen so zerlumppte Kleidung, dass sie fast nackt erscheinen („zerrissene/ ja schier nackende/“) und besitzen infolgedessen keinen gänzlich rational ausgebildeten Verstand. Die Benennung der *Tunebis* als „aufsätzig“ führt die vorangegangene Charakterisierung schließlich ad absurdum, denn das Adjektiv definiert sich zum Großteil durch eine pejorative Zuordnung: hinterhältig oder aufrührerisch¹⁹⁶. Insofern bemüht Steigmiller die Formel, einem fehlenden Lätzchen folge ein fehlender Verstand oder in diesem Falle ein halbtierischer Verstand. Die Beschreibung von Reduktionsbewohnern, die nackt sind, widerspricht weiters der eigentlichen akkulturierenden Funktion der Reduktion: die Bekleidung und die Zivilisierung der Neubekehrten.

Als positives Beispiel des äußerlichen Signums können die *Itukalen* genannt werden. De Très berichtet über die genannte Völkerschaft, die aus eigenem Antrieb zum christlichen Glauben übertreten will, Folgendes: „Diese Nationen seynd die Itukalen, welche an dem Ufer des Flusses Tsambyra-Yaku der sich in den Maragnon stürzt, wohnen. [...] Die Itukalen haben vor anderen, einen grösseren Eifer gezeigt, sich dem Evangelio zu unterwerffen. Aus eigenem Antrieb haben sie die Kirchen derer benachbarten Christlichen Dorffschaften besucht: sie haben mit inständigem Bitten einen Missionarium verlanget, und versprochen, auf das baldeste eine, derjenigen, so sie gesehen, gleiche Kirch, samt dem Haus zu bauen, in welchem der Pater, der sie zu unterweisen kommen wurde, wohnen sollte.“¹⁹⁷ Ihr Versprechen, eine Unterkunft und eine Kirche innerhalb kurzer Zeit zu bauen, halten sie ein. Sie nehmen folglich eine Rolle als freigiebige Gastgeber ein: „Ich verweilte ein ganzes Monat bey ihnen; sie schaffeten mir alles, was zu meiner Unterhaltung nöthig ware, auf das freygebigste and die Hand.“¹⁹⁸ Während seines Besuchs bei den *Itukalen* weist De Très auf deren europäisch anmutendes Erscheinen hin. In Bezug auf die Kleidung tragen sie trotz ständiger Hitze anständig gewahrte Bekleidung. Weiters streicht der Missionar die auf Monogamie ausgelegte Familienstruktur hervor. De Très schreibt auf all diese positiven Merkmale bezogen: „Dieses macht ihre Bekehrung weit leichter [...]“.¹⁹⁹ De Très und mutmaßlich andere Missionare wussten, dass kulturelle Differenzen die Missionierung von

¹⁹⁶ Frühneuhochdeutsches Wörterbuch: aufsetzig, aufsätzig. <https://fwb-online.de/lemma/aufsetzig.s.4adj> (07.08.2020).

¹⁹⁷ De Très, Wilhelm: Nr. 561. In: Keller, Franziskus (Hrsg.): Der Neue Welt=Bott. Wien: Leopold Johann Kaliwoda 1755 (Der Neue Welt=Bott, Bd. 29), S. 55.

¹⁹⁸ De Très (1755), S. 55.

¹⁹⁹ De Très (1755), S. 55.

Andersgläubigen umso schwieriger machten, je differenzierter, oder umso leichter, je ähnlicher sie der fundamentalen europäischen Werthaltung gegenüberstanden. Die positive Erscheinung durch zivilisiert erscheinende Kleidung wird in dieser Schilderung folglich auf deren gesamte Kultur übertragen.

Im Kontrast zu den *Itukalen* sind die *Yquiviaten* teilweise oder zur Gänze nackt: „Abends um 7. Uhr, als, als wir uns wider einen feindlichen Anfall so gut, als möglich zu verschanzen beflissen waren, erblickten wir mit Freuden, einen Theil unserer Christen, mit einer Anzahl gefangener Ungläubigen, welche sie an beyden Händen gebunden, und zwey und zwey zusammen geschlossen hatten, an das Dorf annäheren. Die Weiber und Kinder waren ganz blosz, welche dann zu be=decken ich alsogleich einen Bothen zu dem Mis=sonario deren *Pajaguanen* um hundert Elen Baumwollenen Zeug, zu ihrer nöthigen Klei=dung abgesandet: die Männer waren alle, aber nur halben Leib bedeckt, mit einer Gat=tung eines Rocks, welcher unseren *Dalmati=cken* an der Gestalt gleicht, und aus einer Rinde, *Yanchama* genannt, gemacht ware.“²⁰⁰ Insbesondere durch die anfangs genannten *Itukalen*, deren äußerliche Zivilisiertheit mit ihren Charakterzügen in einem Zustand der Wechselwirkung steht, zeichnen sich die durch spanische Hilfe unterworfenen *Yquiviaten* durch das genaue Gegenteil aus. In der Vernehmung gefangener Indianer erfährt Steigmiller, dass diese einstmals ermordete Spanier brieten und aßen²⁰¹. Über das Beispiel des Kannibalismus zieht Steigmiller den Schluss: „Diese Völcker, wie sie sehen, Ehrwür=diger Pater! seynd wahre Menschen=Fresser, welche sich mit dem menschlichen Fleisch mei=stens, und am allerliebsten ernähren. [...] Urtheilen sie daraus, Ehrwürdiger Pa=ter! wie grosz die Blind= und Grausamkeit dieser Völcker seye; unterdessen seynd uns doch ihre Seelen unendlich lieb, als der theue=re Wert des Bluts Jesu Christi, und wün=schen wir sehnlichst, für ihr Heil viel arbei=ten, und dieses leiden zu können.“²⁰² Das Abbild, das Steigmiller dem Adressaten und der Leserschaft zeichnet, zeigt eine barbarische, amoralische Gesellschaft im Norden Südamerikas. In der verallgemeinerten, depretiativen Anklage Steigmillers bemüßigt er die apodiktische Unantastbarkeit der Seele, die entgegen aller rohen Barbarei der sündenreichen Menschen zu retten ist. Und obgleich er den *Yquiviaten* unmoralische Taten vorwirft, traut er den Unterworfenen zu, dass diese sich im Zuge der Bekehrung und der jesuitischen Unterweisung in einer Pflanzstadt bessern: „Allda haben wir unsere Gefangene in verschiedene Christliche Dorfschaften ein=getheilet, in der Hofnung, sie wurden in stätter Gemeinschaft mit denen Gläubigen die Wahrheiten des Christentums geschwin=der begreifen: in Ansehung täglicher Tugend=Beyspielen eine Christliche Lebens=Art leich=ter annehmen, und in Mitte gut=gesitteter

²⁰⁰ Dè Très (1755), S. 58.

²⁰¹ Dè Très (1755), S. 59.

²⁰² Dè Très (1755), S. 59.

Leuten die wilde Regungen ihrer viehischen Natur klärer erkennen, und herzhafter be=zwingen.“ Dies lässt die Legitimation der jesuitischen Mission erkennen, dass die lokalen Völker trotz ihrer Amoralität und Tier- wie Triebhaftigkeit die menschliche Fähigkeit haben, sich durch die Leitung der Jesuiten zu zivilisieren. Dè Très postuliert mit der Zivilisierungs- und Missionierungslegitimierung auch eine Unterwerfungslegitimation, die sich der Sendung nach auch durch den Zivilisierungserfolg der Yquiaviten nach zwei Jahren unter der Leitung zweier Missionare real bestätigt habe: „Ich selbst, als ich Amts halber sie nach einer Zeit besuch=te, hab zwey schöne wol=gebauete Kirchen, und eine grosse Zahl deren Neuglaubigen an=getroffen; zugleich auch die Freud gehabt, zu vernennen, dasz drey tausend Unglaubige von eben dieser Nation sich mit ihren Lands=Leuten vereinbaren: zum heiligen Tauf ge=schickt machen, und, nach angenommenen Christentum, mit ihnen ein gemeinschaftliches Leben führen wolten.“²⁰³

9.1.1.3 Darstellungsphänomen Gewalt

Wie die Yquiaviten sind die *Herisebóconos* das Hauptaugenmerk des Briefes von Mair: ein zu Beginn noch nicht christianisierter Verbund, der im Zuge der Begegnungen im gewaltgeprägten Kontext mit dem Jesuitenmissionar Dominikus Mair von diesem bekehrt wird. Den *Herisebóconos* wird zu Beginn seiner Schilderung keine positive Deskription durch den Jesuiten zuteil. Den sich im „Bauren=Land“²⁰⁴ befindlichen Verband beschreibt Mair als „ein überaus zahlreiches/ tummes und wildes Volck“. In seiner Schilderung stehen sie in feindseliger Haltung zu den Christen, so die „grim=mige Barbarn haben mit ihren oft=wie=derholten Streiffereyen/ mit einem gan=tzen Hagel vergifteter Pfeilen/ mit Brand und Mord obgedachte Christen=heit desz Heil. Martini vielmal überfal=ten und ewig geängstiget/ folgsamlich diese neu=bekehrten Christen zur Gegen=wehr gleichsam gezwungen.“²⁰⁵ Diese Textpassage als Wiedergabe von geistig beschränkten Barbaren, die ohne jegliche Provokation christliche Dorfschaften überfallen, zieht deutliche Grenzen zwischen den heidnischen *Herisebóconos*, als eine von sich aus als Methode zur Gewalt greifende Gemeinschaft, und der christlichen Gemeinschaft, die durch die Gefahr keine andere Option hat, als mit Gewalt zu reagieren. Es wird durch die Schilderung der Gewalt eine binäre Gegenüberstellung zwischen nicht-katholischen Barbaren und katholischen Zivilisierten kreiert. Die Markierung der *Herisebóconos* als die Gewalt ausübenden Anderen erzeugt auf der

²⁰³ Dè Très (1755), S. 60.

²⁰⁴ Mair (1736), S.95.

²⁰⁵ Mair (1736), S.95.

anderen Seite die Rolle der Katholiken als auf Gewalt Reagierende. Somit besitzen die lokalen Katholiken ein Aggressionspotential, das auf ein lebenserhaltendes Minimum vermindert ist und schlüpfen folglich in die Rolle der Opfer. Diese dualistische Narrative verstärkend ist der zur Barbarei antithetische Entschluss Mayers, der Gewalt der *Herisebóconos* durch die friedliche Bekehrung zum katholischen Wertesystem ein Ende zu bereiten: „Also ich zu der Gütigkeit GOTTes und Vorbitt seiner seeligsten Mutter ein veste Zuversicht schöpffe/ mein An=schlag werde nach Wunsch gelingen/ und diese Barbarn nicht allein zum Frieden/ sonder auch zum Christen=thum auf mein Zureden sich freywillig bequemen.“²⁰⁶ Die Legitimation der Mission tritt wieder in den Vordergrund. Die jesuitischen Pflanzstädte müssen gegen die Aggressoren verteidigt werden. Die barbarische Wesensart kreierte an sich das Fundament, wieso diese „Wilden“ missioniert werden müssen: um sie durch die katholische Lehre und damit auch die Reduktionen zu befrieden.

Während Mair die Gefahr für die Reduktionen und deren Bewohner von auswärtigen Heiden erfährt, ist der Jesuit Steigmiller mit der Gewalt auch innerhalb der Reduktion durch Apostaten konfrontiert: „In letzt=verfloszenem Jahr haben sich einige ehedessen von Glauben abge=fallene mithin flüchtige Indianer unter Vorwand einer wahren Reu und Freundschaft sich bey mir von neuem eingestellt. Als sie nun vermerckt hat=ten/ dasz man ihnen gäntzlich trauel/ ha=ben diese verbitterte Böszwicht grad um die Zeit/ als die Innwohner meines Dorffs dem GOTtsdienst beywohnten/ in den Häuszern nicht weniger als neun Persohnen mit Pfeilen/ Schwerdten/ und höltzernen Speeren umgebracht. Ein Jüngling/ so ihrem Grimm ent=wischt/ rennte eilends her und warnte mich der Gefahr/ dasz sie nemlich ge=sinnt wären die Kirch samt meinem Pfarr=Hof in Brand zu stecken.“²⁰⁷ Ein zweites Mal versuchen die Apostaten das Dorf zu vernichten, scheitern, da „einem jeglichen auf den neuen Völckerschafften ausge=setztem Priester eine Wacht von Spani=schen Soldaten angewiesen worden“²⁰⁸. Mithilfe von spanischen Soldaten und der lokalen Miliz macht sich der Jesuit auf, „damit ihr lasterhaftes Be=ginnen zernichtet wurde“²⁰⁹. Die Apostasie und die Gewalt von indigenen Katholiken wurden wegen des Vertrauensbruches verdammenswerter aufgenommen als die Gewalttaten von außenstehenden Nichtkatholiken, die ohnehin in einer dualistischen Rollenverteilung als das gefährlich Andere wahrgenommen werden. Der Apostat war im Kirchenrecht strafbar und galt in der Moraltheologie als „äußerste

²⁰⁶ Mair (1736), S.96.

²⁰⁷ Steigmiller (1731), S.99.

²⁰⁸ Steigmiller (1731), S.99.

²⁰⁹ Steigmiller (1731), S.99.

Form des Unglaubens und der Gottesferne“.²¹⁰ Der Verrat ist insofern eine Anomalie, als die Gewalt von Katholiken gegen Katholiken ein unerwünschtes Novum darstellt. Auch unterminiert dies die angestrebte Missionslegitimation. Das bezeugt die verstärkt negative Beschreibung der Apostaten durch die spezifische und gehäufte Verwendung der deutlichen Begriffe „Mörder“, „Böswicht“, „Todtschläger“²¹¹, „Mordbrenner“²¹² und „Mamelucken“²¹³. Das Wort *Mameluck* stammt vom arabischen *mamluk* (dt. eigen; in Besitz genommen) und bezeichnet die weißen, zu Kriegsdiensten eingezogenen Sklaven, die im jugendlichen Alter ausgebildet wurden. Ab dem Spätmittelalter ging man dazu über, auch christliche Renegaten im Erwachsenenalter aufzunehmen, was dazu führte, dass das italienische Wort *mammalucco* in die deutsche Sprache eindrang. Mameluck war negativ besetzt und mit den Merkmalen abtrünnig, heimtückisch, Söldnertum, frevlerisch und heuchlerisch²¹⁴ oder vom Glauben abweichend besetzt²¹⁵.²¹⁶ Die schwerwiegende Apostasie führt dazu, dass Steigmiller, anders als Mair, die Vernichtung durch spanische Soldaten mit Wohlwollen als Fakt akzeptiert: die Soldaten sind dafür da, „Schäfflein zu beschützen und die Mordbrenner nach äusserster Schärffe auszurotten.“²¹⁷

Der Jesuit Dè Très berichtet Ähnliches: durch den Einfluss von heidnischen Indios erfolgt eine Massenapostasie von Neubekehrten: „Ich hörte diese Zeitung nicht ohne schmerzlicher Empfindlichkeit; mein erster Gedanke war zwar, diesen irrenden Schäfflein nachzueilen, um sie wiederum in den Schaaf=Stall zurück zu führen; ich sahe aber gar wol vor, dass ich, allein und ohne Geleitschaft, mich einer unnutzen Gefahr aussetzen, und ihren Blut=gierigen Händen gleichsam freventlich überliefern wurde.“²¹⁸ Dè Très ordnet die Renegaten in das typisch katholisch-paternalistische Deutungsmuster von Hirten und Schafen ein. Er spricht sie als irrgel leitete Schafe von einer Schuld, aber auch von Eigenständigkeit frei. Sie sind passive Opfer. Den negativ beeinflussenden „Heiden“ hängt er die Rolle der Täter im Glaubenskampf um und weist ihnen gemäß ihrem zivilisatorisch zugeordneten Barbaren-Status pejorative Eigenschaften wie Blutgier zu.

²¹⁰ Goetschi, Milena: Klosterflucht und Bittgang. Apostasie und monastische Mobilität im 15. Jahrhundert. Köln, Weimar, Wien: Böhlau Verlag, S. 44.

²¹¹ Frühneuhochdeutsches Wörterbuch: totschräger. <https://fwb-online.de/lemma/totschl%C3%A4ger.s.0m> (27.10.2020).

²¹² DWDS: Mordbrenner. <https://www.dwds.de/wb/Mordbrenner> (27.10.2020).

²¹³ Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm: http://woerterbuchnetz.de/cgi-bin/WBNetz/call_wbgui_py_from_form?sigle=DWB&mode=Volltextsuche&lemid=GM00783#XGM00783 (27.10.2020).

²¹⁴ Mamelucken: Lexikon des Mittelalters: Band VI Spalte 181. http://www.manfred-hiebl.de/mittelalter-genealogie/_kreuzzuege/islamische_fuersten/m/mamelucken.html (18.08.2020).

²¹⁵ Controversia et Confessio: Schimpfwort des Monats. Mameluck. <http://www.controversia-et-confessio.de/projekt/schimpfwort-des-monats/schimpfwort-detail/mameluck-mammeluck.html> (18.08.2020).

²¹⁶ DWDS: Mameluck. <https://www.dwds.de/wb/Mameluck> (18.08.2020).

²¹⁷ Steigmiller (1731), S. 99.

²¹⁸ Dè Très (1755), S. 55.

Steigmiller rückt bezüglich Gewalt die orale Erzählung spanischer Gewalttaten an Indigenen in den Fokus. Steigmiller beschreibt die von Generation zu Generation weitergegebene Abneigung gegenüber Europäern aufgrund vergangener Gräueltaten: *„dem allen Indianern von Natur ein erblicher Hasz wider die Europäer angebohren/ theils um schärfferer Ver=fahrungs willen/ mit welcher vor Zei=ten die alten Spanier bey erster Erobe=rung von West=Indien auf Gold=Gierde sich verhaszt gemacht/ dieses können die Barbarn in Ewigkeit nicht vergessen/ weil sie von Kindheit auf durch Gewisse wieder dessen berichtet werden/ so dieselbe in ihrer Jugend er=lernen/ und bisz in das hohe Alter täg=lich singen. Womit geschicht/ dasz/ obschon sie weder Bücher/ noch Schriff=ten haben/ dannoch das rachgierige Andencken obiges Verfahrens durch vorbesagte Gesänger fleiszig aufwär=men.“*²¹⁹ Dieses oral gepflegte Geschichtsbewusstsein lehnt Steigmiller persönlich ab und formuliert aus dieser Haltung einen Vorwurf an die Völkerschaften. Obgleich der Orden und seine Mitglieder in der Geschichte als Kritiker des Vorgehens der Siedler und der Krone auftraten, legitimierten sich auch die europäischen Gewalttäter wie der Orden über den katholischen Glauben. Steigmiller legt dies auf eine Unversöhnlichkeit der lokalen Bevölkerung aus und befindet das Geschichtsbewusstsein somit als Inkorrekttheit der lokalen Völker. Seine Antipathie begründet sich mutmaßlich dadurch, dass die lokale Historizität die eigene Narrative bedroht. Denn in dieser findet sich nicht die Friedfertigkeit der Katholiken und ihre kulturelle, moralische wie zivilisatorische Superiorität wieder; sie ist eine orale Quelle, die die Barbarei von Katholiken bezeugt.

Im ersten Brief Chomé's berichtet dieser über die *Guaykaren*, die sich im Kampf gegen die Jesuiten und die spanischen Soldaten befinden: *„Die Guaykaren haben sich über dieses Land Meister gemacht; sie schwärmen stets auf dem Land herum, und haben schon mehrmalen die Glaubens=Stadt zu überfal=len getrachtet.“*²²⁰ Weiters zeichnet Chomé das Bild eines Volkes, das nicht nur unbarmherzig ist, sondern hinsichtlich seiner Taten einen bestialischen Geist aufweist: *„Sie schencken keinem das Le=ben. Denen, die sie unter ihre Händ bekom=men, spalten sie den Kopf, und ziehen ihnen die Haut mit denen Haaren ab, welche ihnen zu einem Helden=Gepräng dienet.“*²²¹ Die Krieger werden durch die ihnen zugeordnete Feigheit konterkariert: *„Diese Barbarn, massen sie von Natur forchtsam seynd, pflegen ihre Feind niemals öffentlich anzugreifen. Sie verbergen sich in denen Gebüsch, aus welchen sie urplötz=lich hervor springen, und ihre Gegner über=fallen, mit einem so abscheulichen und förch=terlichen*

²¹⁹ Steigmiller (1731), S. 99-100.

²²⁰ Chomé: Nr. 559 (1755), S. 48.

²²¹ Chomé: Nr. 559 (1755), S. 48.

*Geschrey, dasz in Anhörung dessen auch die Tapferste in Schrecken gerathen, und, ohne zur Gegenwehr zu greiffen, zur Beute sich ergeben. Das Feuer=Geschütz fürchten sie über die massen, und wann sie et=wan einen aus ihnen fallen sehen, gehen alle übrige in die Flucht. [...] Kommt man ihnen zu na=he an den Leib, so verlassen sie ihre Pferd und Waffen: lauffen dem nächsten Flusz zu, und stürzen sich in selben, ohne Gefahr zu ersauffen; weilen sie, wie die Fisch schwim=men: ist ein Gebüsch näher, so verliehren sie sich unter Distel und Dorn, welche sie nicht empfinden; indem ihre Haut mit der Zeit ganz erhärtet wird.“²²² Die Guerilla-Strategie wird von Chomé verkannt. Wiederum krönt ihre Unmenschlichkeit die Nacktheit. Die Zuordnung in die Tierwelt nimmt konkrete Auswüchse an, indem Chomé sie bildlich mit der Flora verschwimmen und darin verschwinden lässt. Die eingesetzte Tiermetapher, in diesem Fall eine Fischmetapher, ist Teil der Darstellungspraktiken der Sendungen, die lokalen Völkerschaften der Tierwelt zuzuordnen. In Folge sehen sich Mair wie andere missionarische Erzählinstanzen dazu bemüht, in der Beschreibung der *Herisebóconos* die Tiermetapher einzusetzen: „Sie aber mir um ihrer unterschiedlich=ge=färbter blossen Leibern willen als ein grosse Schaar BLut=durstiger Tigern/ anerkennen ein jeder aus ihnen ein dicken Buschen Pfeiler auf dem Rücken mit=trüge.“²²³ Die Verwendung von tierischen Metaphern animalisiert die *Herisebóconos*. Mit diesen Metaphern wird die Darstellung von Barbarei und Wildheit, die sich bisher noch in einem anthropologischen Grenzraum befand, überholt und die lokalen Subjekte ohne Angabe ihrer Kriegsgründe in die tierische Welt verschoben.*

Infolge des ersten Kontaktes und der anknüpfenden Interaktion zwischen Mair und den *Herisebóconos*, die eine Zäsur repräsentiert, verbessert sich die Darstellungspraktik. Durch den Kontakt transformieren sich die vormals verwendeten Tiermetaphern und die allgemeine Darstellungsweise. Mair grüßt sie freundlich, umarmt sie und beschenkt sie mit kleinen Eisenutensilien und Glassachen wie Rosenkränze, die nach Mair beliebt seien: „Mit diesen Gaben hab ich die wildesten Leoparden ini sanfft müthigste Schäflein verwandelt/ und ihnen das Hertz völlig abgewonnen.“²²⁴ Hierbei rückt als Handlung die Beschenkung in den Vordergrund, die die Transition möglich macht. Die *Herisebóconos* werden anfänglich noch mit Tigern verglichen und verwandeln sich durch die Geschenke Mairs zu harmlosen Schafen. Die vormals noch als gefährlich dargestellten Indigenen werden mittels der Interaktion mit dem Pater einer Wandlung unterworfen. Diese abrupte Transition nimmt ihnen, obwohl sie nichtsdestotrotz

²²² Chomé: Nr. 559 (1755), S. 48.

²²³ Mair (1736), S. 96.

²²⁴ Mair (1736), S. 96.

weiter bewaffnet sind, ihre animalische Gefährlichkeit und führt zu einer Repräsentation durch eine harmlos wirkende und übliche Metapher eines Schafes. Die vormalig in einer heidnischen Opposition stehenden *Herisebóconos* transformieren sich somit innerhalb der katholischen Deutungsform: von Tigern zu Schafen, die auf die Obhut ihrer Hirten angewiesen sind. Im Zuge dessen bildet Mair grobe gesellschaftliche Strukturen, die aus europäischer Sicht gewohnte Familienverhältnisse sind, ab: „Nachdem sie erschienen/ hab ich mit Einwilligung der Eltern nicht weniger als hundert neun und achtzig unmündi=ge Kinder getauft und zum Beschlus den Müttern/ Kindern und all=andern Indianern/ so vorhin nicht empfan=gen hatten/ abermal viel eiserne und gläserne Gaben ausgetheilt/ welche unter ihnen ein so überschwemmliche Freud er=weckten/ dasz sie gleichsam seynd verzuckt worden. Mit solchem Leim werden der=gleichen Vögel gefangen.“²²⁵ Während die Männer bzw. Soldaten der *Herisebóconos* von Tigern zu Schafen transformiert werden, werden Frauen und Kinder in Form eines Vergleiches mit der früher üblichen Vogelfangmethode mit ungefährlicheren Vögeln gleichgesetzt.

Mairs Bericht humanisiert die *Herisebóconos* schlussendlich, indem bekannte familiäre Strukturen, wie z. B. Frauen und Kinder, die divergierend zu den Männern keine Gefahr ausstrahlen, und positive Emotionen wie Freude beschrieben werden. Der erstmalige persönliche Kontakt bzw. die Bekehrung führt somit zu einem Paradigmenwechsel im Schreiben des Missionars. Die vormalig nur als Barbaren und Wilde porträtierten *Herisebóconos*, denen, außer der Funktion als Krieger, keine andere lebensweltliche Rolle zugeordnet wurde, sind Väter und Ehemänner und existieren in einem sozialen Netzwerk. Erst in der persönlichen Auseinandersetzung mit diesen erkennen Mair und infolgedessen auch die Leserschaft, dass die *Herisebóconos* ihnen bekannte Gesellschaftsstrukturen innehaben und Empathie besitzen.

Die Verteilung von Gaben an lokale Gemeinschaften war eine beliebte Strategie, das Reduktionsleben und die Taufe als erstrebenswert zu gestalten. Doch nach Steigmüllers Erzählung sichert sie keine langfristige Einverleibung von indigenen Gemeinschaften: „Vergangenes Jahr 1730. ist auf solche Weisz ein zahlreiche dem äuszern Schein nach dem Christlichen Glaub ergebene neue Völckerschafft gähling un=sichtbar worden und nimmer zuruck kommen. Man nennt sie Luásiben, welche/ wie viel andere Indianer/ denen Priestern so lang in allen Stücken ge=horsamen/ bisz sie so viel Gewand/

²²⁵ Mair (1736), S. 97.

Glasz=Zierd und Eisen=Zeug zusammen bringen/ als ihnen genug scheint/ nach=mals aber mit solchem Plunder in ihre Wildnuszen heimlich zuruck kehren.“²²⁶ Die *Luásiben*, die sich schon in einer Reduktion eingefunden hatten, nützten ihren Aufenthalt für die Akkumulation von Gewand, Glasschmuck und Eisen(werk)zeug, um die Siedlung klandestin mit den gesammelten Gegenständen wieder zu verlassen. Steigmiller beschreibt die gestohlenen Wertgegenstände als „Plunder“ und schreibt ihnen so eine Geringwertigkeit²²⁷ zu. Er unterstellt den *Luásiben* das Fehlen der basalen Fähigkeit, zwischen wertvollen und wertlosen Objekten zu unterscheiden und impliziert damit eine gewisse Dummheit. Die *Luásiben*, so wird durch das Verb „zuruck kehren“ impliziert, nehmen als Wilde ihren Platz in ihrer Heimat, „Wildnuszen“, ein. Die *Luásiben* vollziehen somit eine vollständige Transformation zum angestammten, verwilderten Zustand.

9.1.1.4 Darstellungsphänomen katholische Gemeinden

Die vorangehende Erörterung der Darstellung der *Itukalen* zeichnet sich in den Augen des Jesuiten Dè Très nicht nur durch ihren Willen zur Bekehrung und zur katholischen Lehre aus, sondern auch in ihrer Teilhabe an der Liturgie: „Alle Morgen und Abend kamen sie, das Gebett zu verrichten, und die Christliche Lehr, die ich zu einigen in ihrer eigenen, zu anderen aber in der allgemeinen indianischen Sprach hielte, anzuhören.“²²⁸ Ihre Zivilisiertheit setzt die *Itukalen* bei Dè Très in die Position, dass er sie vorerst alleine in der katechumenalen Phase lässt: „Ich be=stellte aus diesen einige, welche die übrige ihrer Lands=Leuten besser unterrichten sollten; versprache ihnen zugleich, dasz ich in kurzer Zeit sie wiederum besuchen, und diejenige, welche genugsam wurden unterrichtet seyn, zu der Gnad des Heiligen Taufs befördern wolte.“²²⁹ Die *Itukalen* beweisen sich durch ihre ähnlichen Sitten und Verhalten als mündig genug, ohne Aufsicht des Missionars die „Glaubenssaat“ weiterzuentwickeln.

Die Beschreibung Steigmiller der *Tunebis*, mit denen er in einer Reduktion lebt, zeigt, dass ein Gemeinschaftsleben zwischen den Jesuitenmissionaren und der jeweiligen lokalen Völkerschaft (über längere Zeit) nicht zwangsläufig in einer aufwertenden Darstellung der

²²⁶ Steigmiller (1731), S. 100.

²²⁷ Nach dem Eintrag „Digitales Wörterbuch der deutschen Sprache“ bedeutet „Plunder“ im Spätmittelhochdeutschen u. a. „Kleider, Wäsche, Bettzeug, Hausgerät“ und im Frühneuhochdeutschen „Kleider, Gepäck, allerlei Gerät, wertlose Sachen“; DWDS: Plunder, der. <https://www.dwds.de/wb/Plunder> (19.08.2020).

²²⁸ Dè Très (1755), S. 55.

²²⁹ Dè Très (1755), S. 55.

lokalen Gemeinschaft resultiert. Diverse pejorative Eigenschaften, die markant für wilde Völker sind, persistieren in der jesuitischen Deskription. Als weiteres Beispiel dient Dè Très detaillierte Schilderung über die Eigenart zu beichten und die vermeintliche Dummheit der lokalen Gemeinschaft(en). Es lässt sich aus dem vorhandenen Text nicht genau eruieren, ob es sich um die am Río Huallaga an der Mündung am Fluss Marañón siedelnden *Cayabiten*, die *Cavapanen*, die *Paranapuren*, die *Munichen*, oder die *Ottanaven* handelt oder der dargelegte Beichtduktus bei allen aufgezählten Völkern vorzufinden war. Dè Très führt dem Adressanten, Pater Joseph du Chambge, zuerst die Art der Beichte vor, dann die Weise, wie die Indios Zahlen angeben und zählen: „Was einem Missionario am schweresten fallet, wann er die Beschaffenheit dieses Volcks noch nicht kennet, ist, ihre Beichten anzuhören. Diese verwirren einen oftm=alen, wann man die Weis und Art, sie zu fra=gen, nicht recht und wol in acht nimmet. Dann es ist zu wissen, dasz sie nicht so viel nach Erforderung der Warheit, als nach den Klang der Frag, und nach der Art, auf wel=che die Frag gestellet wird, antworten. Wann man sie zum Exempel fragt: habt ihr diese oder jene Sünd gethan? so wird er sein Ari sagen, das ist, Ja, obschon er ganz unschul=dig darinn ist. Wann man ihn fragt: habt ihr diese oder jene Sünd nicht begangen? so sagt er sein Mana, das ist, Nein, ob er sich schon vielfach darinn verschuldet hat. Wann man eben die vorige Frag nur ein we=nig umkehret, so werden sie bejgen, was sie zuvor widersprochen, oder widersprechen, was sie zuvor bejaet haben. [...] sie seynd so dum, dasz sie auch eine geringe Zahl nicht wissen zusammen zu rechnen. Die Geschick=teste unter ihnen können nicht über fünf zeh=len; viele aber kommen nicht über zwey. Wann sie die Zahlen: drey, vier oder fünf nennen wollen, so werden sie sagen: zwey und eins: zwey und noch zwey: zwey, zwey und eins; oder, wann er fünfsagen will, so wird er die Finger der rechten Hand zeigen, und wann er bis auf zehen zählen will, so zeigt er auch die Finger der lincken Hand darzu. Wann die Zahl, welche er ausdru=cken will, die zehende übersteiget, so setzet er sich auf die Erde, und deutet nach einander fort auf die Zehen eines Fusses nach den andern, bis auf zwanzig.“²³⁰ Die Beschreibung der Beichtart ist im Zuge des Vorwurfes der Dummheit zu verstehen. Das lokale Beichtgehabee bleibt der Leserschaft unverständlich; man könnte einen diffizilen Kulturunterschied ausmachen, weil es kein gleichartiges Konzept der Beichte in der Flussregion bzw. der ursprünglichen heidnischen Religion gibt. Die Schilderung der Beichte manifestiert sich aber in Folge des Beispiels über deren Zahlenkenntnis als Präludium, das den Urteilsspruch und das klarere Exempel für die Dummheit der Indios vorzeichnet. Dè Très zeichnet somit eine drastische Abbildung der lokalen Bevölkerung als unmündige Menschen. Die Unmündigkeit ist, wie vormals erörtert wurde, de facto eine Legitimation zur Missionierung oder in diesem Falle zur weiteren Unterweisung. Der Jesuit berücksichtigt die anfangs erwähnte Verkehrssprache, die nicht jeder

²³⁰ Dè Très (1755), S. 54.

beherrscht, nicht. Diese verwendet er, da es „keine Möglichkeit aller dieser Völ=cker Sprachen zu erlernen, angesehen sie so wenig mit einander übereins kommen, als die Französich und Teutsche Sprach. Das Mittel, so ich ergriffen, denen meisten die=ser Völckern einiger massen nützlich zu seyn, ware, dasz ich mich zu denenjenigen wendete, welche zugleich ihre besondere Lands=Sprach, und die allgemeine Inganische redeten.“²³¹ Insofern könnte es sich hierfür zum Teil um eine auf Sprache basierende Kommunikationsschwierigkeit handeln. Pater Dè Très berücksichtigt dies und andere mögliche Gründe jedoch nicht.

Seit 23 Jahren befinden sich die *Galibiten* unter der Aufsicht des Jesuiten Lombard. Über die *Galibiten* schreibt er Folgendes: „Da Euer Ehrwürden die Leichtsinnigkeit dieser Indianern bekannt ist, werden sie sich verwunderen, dasz man ihnen wider ihre Na=tur die Beständigkeit dermassen eingeflösset. Es ist der Glaub, welcher dieses Wunder ge=würcket, und fasset von Tag zu Tag starcke Wurzeln in ihren Herzen. Das Abscheuen, so sie vor ihren alten Aberglabuen haben, ihre genaue Obsicht die heilige Sacramenten oft zu empfangen, ihre Beharrlichkeit dem GOt=tes=Dienst beyzuwohnen, der Andachts=Ei=fer, den sie bey dem Absterben an sich spüren lassen, seynd sichere Beweisz einer wahren, und aufrichtigen Bekehrung.[...] „Unsere Franzosen kommen immerzu nach Kuru: sie verwunderen sich über die Andacht, und Eingezogenheit, mit welcher diese Wilde zum Altar dienen, und über die Zierlichkeit, mit welcher sie in zwey Reihen getheilet, das Lob Gottes singen.“²³² Die flagrante Aufteilung von negativen wie positiven Merkmalen nimmt Lombard folgendermaßen vor: Das Naturell der *Galibiten* inkludiert bekannte Merkmale: Unbeständigkeit und die Abneigung gegenüber das Christentum durch das ihnen inhärente Heidentum. Ihr vorbildhaftes Handeln in der Abhaltung der Liturgie sowie ihr Eifer in der Entgegennahme der Heiligen Sakramente werden als Positivbeispiele ausgeführt, die aber nicht der Wesenheit der *Galibiten* entsprechen; sie wurden ihnen im Zuge der Bekehrung und des Einflusses der Jesuitenmissionare zugesprochen, was die *Galibiten* aus der Unmündigkeit führte. Die Unmündigkeit und die Unbeständigkeit des Glaubens bedeuten, dass die Gefahr besteht, dass sie ohne jesuitische Aufsicht Apostasie üben könnten. Das Bild von kindlichen Indios evoziert Lombard durch den Parameter der Statur („Zierlichkeit“). Pater Lombard greift auf das typische Motiv der *mission civilitatis*, also die Zivilisierung durch Christianisierung, zurück. Die binär strukturierten Metaphern von Schafen und Hirten sowie Erntern und Ernte wird von Lombard eingesetzt: „Ich hoffe, dasz der Evan=gelische Saamen, den ich nur im Vorbeyge=hen in

²³¹ Dè Très (1755), S. 54.

²³² Lombard (1748), S. 90.

ihre Herzen gesäet, mit der Zeit geseegnete Früchten bringen werde.“²³³ Sie ergänzen die missionarischen Narrationen mit dem Gegensatzpaar von Natur und Kultur. Symbolische Bildnisse der Agrarwirtschaft finden sich in den Texten wiederholt, auch hier: das Säen, das Wurzeln, das Ernten usw. Im Grunde repräsentiert Pater Lombard im Text eine allgemeine Annahme der bildungsaffinen Jesuiten, dass sie durch Bildung, den katholischen Glauben wie seine Glaubensinhalte den Samen der Mündigkeit pflanzen. So vermerkt Lombard, dass viele der jungen *Galibiten* unter seiner Leitung aufwuchsen und so eine Generation ordnungsliebender und glaubenseifriger Katholiken entstand: „Die grosse Anzahl deren Haushaltungen, aus welchen diese Pflanz=Stadt besteht, und deren Haus=Vätter noch jung seynd, traget vieles zu der guten Ordnung, und dem Eifer, den man allhier sihet, bey. Seit drey und zwainzig Jahren, dasz ich mich der Völcker=schaft deren Galibiten gewidmet, seynd sie von ihren Kinds=Jahren unter meiner Obsorg auf=erzogen worden: ihr GOTTes=Forcht hat et=was vollkommenes: und nach ihrem Beyspiel ergeben sich die Neu=Angekommene leichter Dingen, indeme sie sich, ohne dasz sie gleichsam daran gedencken, von dem Schwal leiten las=sen, und sich, ohne es zu empfinden, denen ge=wöhnlichen Übungen der Mission unterziehen.“²³⁴ Schließlich ergänzt er die Erläuterung, dass ein Missionar stetig anwesend sein muss, um die Christianisierung der Indios und die etablierte Ordnung aufrechtzuerhalten. Zwar wird hier ein positives Bild über das Zusammenleben mit den *Galibiten* gezeichnet und sie werden als vorbildliche Katholiken dargestellt, doch lässt Lombard durchwegs erkennen, auf welcher Basis dies geschieht: Die Anwesenheit und Unterweisung eines europäischen Jesuitenpaters garantiert den Ist-Zustand und nicht eine etwaige Mündigkeit der *Galibiten*. Die positive Narrative Lombards über die *Galibiten*, die in seinem Bericht zu strenggläubigen, ordentlichen und eifrigen Christen akkommodierten, wird zwar durch mehrere Vorbehalte an ihren Verstand und ihrer inhärenten Wildhaftigkeit degradiert, aber nicht gänzlich in Frage gestellt. Trotz des engen, langjährigen Kontaktes mit den *Galibiten* und deren Implementierung in das Glaubensgefüge konnten Vorurteile nicht aufgelöst werden und das kulturell-geistige Überlegenheitsgefühl bleibt bestehen. Es hält sich die Auffassung, dass der lokalen Bevölkerung die Fähigkeit, sich aus ihrem angestammten Zustand der Barbarei gänzlich zu lösen, fehlt: „Ich hab es Euer Ehrwürden schon ge=meldet, und werde es nicht aufhören zu wie=derholen: ein Missionarius wird niemals unter diesen Barbaren einen beständigen, und rech=ten Frucht schaffen, wann er nicht bey ei=ner Völckerschaft bleibt, und sich derselbigen gänzlich ergibt, und opfert. Er musz sich von seinen Neu=Bekehrten niemals entfernen, sol=ten ihme auch andere Völcker, die um ihn he=rum seyn, noch so verlassen zu seyn scheinen. Er kann nichts

²³³ Lombard (1748), S. 92.

²³⁴ Lombard (1748), S. 91.

*anders thuen, als über ihr Un=glück seufzen, oder, so es möglich, auf ein an=dere Weis einen Beystand verschaffen. Er aber musz ihme die Versorgung seiner Heerde ohne Unterlasz angelegen seyn lassen, und die schon so oft gepredigte Grund=Wahrheiten wiederum predigen; er musz auch weder ob dem Fall einiger, weder ob dem geringen Eifer an=derer kleinmüthig oder verdrieszlich werden“*²³⁵ Verglichen mit der Darstellung der *Guaraner* durch Chomé stellt diese Unmündigkeit wieder eine Legitimation der Anwesenheit der Jesuiten dar.

Am Ende seines Briefes schildert Chomé ein Motiv der Unmündigkeit: „*So seynd doch diese Völ=cker ihrem ausgedörreten Erdreich nicht un=gleich, als welche einer unaufhörlichen Befeuch=tung nöthig haben. Was denen äusserlichen Sinnen nicht unterworffen ist, begreifen sie zum zum Theil nicht, und vergessen das Begriffe=ne leichtlich; dahero musz man ihnen die Glau=bens=Warheiten ohne Unterlasz einprägen, und wurde man sie ohne solcher unablässlicher Mühe bey der Übung Christlicher Tugenden nicht erhalten mögen.*“²³⁶ Diese zugeordnete Unmündigkeit ist eine verwendete Darstellungsstrategie, die die Infantilisierung der lokalen Völkerschaft zur Folge hat. Die auszumachende faktische Disparität zwischen den vormals über den Sprachzugang präsentierten lokalen Völkerschaften und den *Guaranern* (vgl. Kapitel 9.1.1.1 „Darstellungsphänomen Sprache“) ist der Glaubensstand. Die *Guaraner* als Katholiken, als der Zivilisation und dem rechten Glauben zugekehrtes Volk, können nicht mehr der Tierwelt zugeordnet werden. Trotzdem bleibt die Abgrenzung durch Chomé zu den inferior wahrgenommenen *Guaranern* aufrecht, die sich nun durch ihre Infantilisierung im Zuge des Briefs ausdrückt.

9.1.2 Individuen

9.1.2.1 Darstellungsphänomen katholische Gemeinde

Die Suche nach der Darstellung von indigenen Individuen erbrachte nur eine karge Ausbeute: Drei Personen konnten im Zuge der Analyse der Briefe als Individuen identifiziert werden. Eine der Einzelperson ist in der Darstellung jedoch vernachlässigbar, da sie keine Werturteile oder objektiven Beschreibungen enthält. Die einzige Darstellung eines benannten Individuums, das der lokalen Gemeinschaft der *Galibiten* zugehörig ist, findet sich bei Lombard in der Gestalt des Augustins wieder: „*Ein Indianer mit Nam=men Augustin, welcher die Sing=Kunst voll=kommen verstehet, regieret den Chor, mun=teret die Singer auf/ und weisz sie mit Masz und*

²³⁵ Lombard (1748), S. 91.

²³⁶ Chomé (1736/2), S. 50-51.

Stimme zu unterstützen: mit seinem weit schärfferen Verstand, als die Wilde insgemein haben, vergesellschaftet er eine wahre Gottes=Forcht, und vertritt öfters die Stelle eines geschickten, und eiferigen Christen=Lehrers, da er entweder denen noch herumschweifenden Unglaubigen die Glaubens=Lehr ausleget, oder ihnen in der Sterb=Stund, nachdem er sie zuvor unterrichtet hat, die Heilige Tauf mittheilet.“²³⁷ Die Aufwertung Augustins in seiner Glaubensstärke, Intelligenz, Gesangkunst u. ä. als Individuum begreift sich nicht als abgegrenzte Darstellung, sondern kontextualisiert sich in der parallel durchgeführten Abwertung der restlichen Reduktionsbevölkerung. Augustin realisiert sich in Lombards Erzählung als Novität und seine Unterrichtung der katholischen Lehre anderer klassifiziert ihn als Hilfspriester, als einen apostolischen Laien – auch Katechist genannt. Er trägt wie ein Jesuitenmissionar aktiv und unter Lebensgefahr zur Missionierung und zur Glaubensvertiefung innerhalb wie außerhalb der Reduktion bei: „Vor wenig Tügen berichtete man mich, dasz an einem von der Mission nicht weit entlegenen Ort ein unglaublicher Wilder ge=fährlich krank lige. Nebst deme, dasz meine Gegenwart damall zu Kuru, unumgänglich nöthig ware, hatte sich eine urplötzliche Er=giessung des Gewässers geäusseret, welche den Weeg, nur denen Indianern nicht, unbrauch=bar gemacht. Ich schickete ihme dann unsern Augustin zu Hülft. [...], name er ihn auf seine Schultern, und mit Beyhülff seiner zweyen Ge=sellen brachte er mir ihn nach der Mission, all=wo ich die Gelegenheit ihn, wann ich es immer vor nöthig befinden werde, zu taufen an der Hand habe.“²³⁸ Die Geschichte zeigt ein Vertrauen Lombards in Augustin, das er gemäß seiner Berichterstattung in die Galibiten nicht hat.

Der Jesuit Chomé trifft auf eine Gruppe der Scharuen, deren Wegelagererei und Banditentum er vormals beschrieb und somit ein eher unmoralisches Bild von ihnen vermittelte. Nun aber beschreibt er diese lakonisch: „sie seynd nicht so unmenschlich, als die andere ihres Geschlechts, die in denen Wäl=dern leben; dann diese halten sich in einem Strich Landes auf, allwo auch einige Spa=nische Wohn=Ort anzutreffen. Es ware ein Jüngling von 14. bis 15. Jahren unter ih=nen, den ich umarmete, und aus denen Hän=den dieser Barbaren erretten wolte; er aber weigerte sich beständig, selbe zu verlassen. Sie haben keine beständige Wohnung; ihre Häuser seynd von Binzen= oder Schilf=Decken gemacht; wann sie an einem Ort genug hab=ben, packen sie ein, und ziehen an ein anders.“²³⁹ Ein unbenanntes Individuum, das ihm die Bekehrung wert erscheint, weigert sich. Die Beschreibung der Gruppe bleibt negativ; dabei indiziert Chomé, dass ihr Leben durch die Situierung in der Umgebung spanischer Dörfer etwas zivilisierter war.

²³⁷ Lombard (1748), S. 90.

²³⁸ Lombard (1748), S. 90.

²³⁹ Chomé (1755), S. 48.

9.2 Ausgewählte chinesische Briefe

Es wurden vier Briefe aus den zur Verfügung stehenden China-Sendungen ausgewählt. Das sind um zwei Briefe weniger als die Auswahl der Briefe aus den Ordensprovinzen in Südamerika, jedoch übertrifft die Wörteranzahl der vier Schriftstücke die der Südamerika-Sendungen um fast 9.000 Wörter. Die Briefe sind den Teilen 27 (ein Brief), 30 (zwei Briefe) und 32 (ein Brief) des *Neuen Welt-Bott* entnommen.

Die Zuschrift vom Jesuiten Stephan Couteux befindet sich in der 27. Ausgabe des *Neuen Welt-Bott*, wurde 1730 – eine genauere Datumsangabe erfolgt nicht – verfasst und ist an ein namenloses Ordensmitglied adressiert. Er schreibt über seine geheime Reise, in der er sich über den Zustand der katholischen Gemeinden in China informiert und zahlreiche chinesische Katholiken antrifft.

Die beiden Schreiben Nr. 755 und 756 aus der 30. Ausgabe stammen vom Jesuiten Kögler, ein Missionar aus der Oberdeutschen Provinz und Visitator der Vize-Provinz China der Gesellschaft Jesu. Er besetzte wichtige Positionen als Vorsteher der mathematischen und astronomischen Abteilung am chinesischen Hof des Kaisers Kangxi²⁴⁰ und stellte somit ein typisches Beispiel eines Jesuiten dar, der seine Bildung und den Vorsprung der Technologie Europas zur Erfüllung des Missionszieles geschickt verwendete, um eine wichtige Rolle am chinesischen Hofe²⁴¹ und in Folge eine Schnittstelle im Wissenstransfer zwischen Europa und China einzunehmen. Das erste Schreiben stammt aus Peking und wurde am 10. Dezember 1734 verfasst. Der Adressat war der Ordensbruder Andreas Cappler aus der österreichischen Provinz, der sich am königlichen Hof in Lissabon befand. Darin beschreibt er die gegen Katholiken gerichteten Anklagen und Strafen, die Hilfe durch den Kaiser und das Martyrium einiger Chinesen.

Das zweite Schreiben wurde am 12. November 1735 ebenfalls aus Peking entsandt und richtete sich an R. P. Franziskus Xaver Hallauer, einen Jesuiten aus der Oberdeutschen Provinz, der

²⁴⁰ Catholic Answers: Ignaz Kogler. German Jesuit missionary (1680-1746) <https://www.catholic.com/encyclopedia/ignaz-kogler> (20.10.2020).

²⁴¹ Hartmann (2008), S. 4.

als „*Germaniae Assistentem*“ in Rom arbeitete. Der Jesuit Hallauer hatte als Assistent des einstigen Generaloberen Franz Retz in der Gesellschaft Jesu eine bedeutende Position in der ordensinternen Informationsprozessierung inne. 1558 wurde das Assistenzamt in der Societas Jesu gegründet und bestand anfänglich aus vier Assistenten, die jeweils Italien, Deutschland, Portugal und Spanien zugeordnet waren. Später kamen weitere Gebiete und somit Assistenten hinzu. Die Assistenten kamen aus den ihnen zugeordneten Gebieten und verfügten über Expertise über regionale Gegebenheiten wie Informationsnetzwerke und setzten den Ordensgeneral über gegenwärtige Entwicklungen in Kenntnis.²⁴² Ähnlich der Visitatoren waren die Assistenten somit weitere Informationsorgane des Generaloberen. Im Inhalt des Briefes beschreibt der Jesuit das Hofgeschehen und das Wirken des Kaisers Quianlong während des Begräbnisses seines Vaters und Vorgängers Yongzheng. Yongzheng führte die zu Ende der Regierungszeit seines Vaters Kangxi begonnene harte Haltung gegenüber der katholischen Mission weiter, die unter Quianlong schließlich neue Höhepunkte erreichte.

Der vierte Brief vom 28. September 1735 aus Peking stammt von Père Parrenin. Dieser richtete sich an den französischen Geophysiker Dortous de Mairan, einem Mitglied der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften (*Académie Royal des Sciences*) in Paris. Die Sendung ist eine ins Deutsche übersetzte Übernahme aus der damals berühmten Missionspublikation *Lettres edifiantes*²⁴³. Darin berichtet Parrenin anfangs seine Durchführung eines Experimentes im Umfeld hoher Mandarine und skeptischer Gelehrter und erläutert in Folge u. a. die Art der an China grenzenden Völker und Reiche sowie den Ursprung des chinesischen Volkes.

9.2.1 Gruppen

9.2.1.2 Darstellungsphänomen Sprache

Die chinesische Sprache spielt in den China-Sendungen kaum eine Rolle. Nur Parrenin geht auf diese in einem Textabschnitt ein, in dem er den Ursprung des chinesischen Volks anhand von Vergleichen zur ägyptischen Bilderschrift, ägyptischen Geschichte, insbesondere der Feldzüge Sesostriis – dabei ist mutmaßlich die politisch gefestigte Zeit des Sesostriis III. (1882

²⁴² Friedrich (2011), S. 172.

²⁴³ Algar / Balemi / Brüllmann u.a. (1992), S. 665.

bis 1842 v. Chr.) gemeint²⁴⁴ –, und der Genealogie der alttestamentarischen Figur des Noahs untersucht: „Die Chinesische Buchstaben kan man eigenthumlich keine Hieroglyphica nennen. Sie sind eingesetzt worden, so wol heilig= als andere Ding auszudrucken. Sie sind willkührige Zeichen, die uns eine Abbildung einer Sach machen, nicht, als ob sie mit selber eine Verbündnusz hätten, sondern, weilen man durch ein solche Zeichen eine solche Sach anzeigen wolte, ohne eine Absicht zu haben, auf die Stimm oder Klang, mit welchen man die Buchstaben ausspricht, also zwar, dasz verschiedene Nationen, die sich mit der Zeit deren Chinesischen Buchstaben bedienet haben, als da sind, die Japoniser, Coreer, Tunkineser und andere, selbe lesen und aussprechen, jede nach dem Klang ihrer besonderen Sprach, doch in dem nemlichen Verstand, den ihnen die Chineser beygelegt.“²⁴⁵ Parrenin teilt dabei die objektive Beobachtung, dass die chinesischen Buchstaben außerhalb des Kaiserreiches in anderen Sprachen verwendet werden und generiert zum Schluss des Zitats die Annahme, dass das chinesische Volk durch seinen kulturellen Einfluss implizit die Zivilisation in den angrenzenden Nationen ermöglichte.

9.2.1.3 Darstellungsphänomen Gewalt

In den 1730er-Jahren war die jesuitische Mission am Boden. Die chinesischen Kaiser waren der katholischen Missionierung der einheimischen Population zumindest kritisch eingestellt. In Folge wurden errichtete Kirchen von den chinesischen Reichsbeamten eingezogen. Das Kaiserreich verwendete die Kirche für ein tugendhaftes Werk, denn „diese wurde an=jetzo von dem neuen Statt=Halter zu einem Reisz=Speicher bestimmet, allwo denen ar=men Leuten der Reisz solte ausgetheilet werden.“²⁴⁶ Der Leserschaft wird durch diese Schilderung Couteuxs mit praktischem Beispiel vor Augen geführt, dass dem chinesischen Volk die an sich christliche Tugend der Nächstenliebe zu den Schwächsten der Gesellschaft anheim ist und es somit eine relevante Similarität zum christlichen Wertesystem inne hat – gemäß der Erzählung Jesu: „Amen, ich sage euch: Was ihr für einen meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan.“²⁴⁷ Die Reisspeicher rückten in China-Sendungen der Gesellschaft Jesu des Neuen Welt-Bott wiederholt in den Fokus und vermitteln eben durch die staatliche Armenverpflegung, die in Europa oftmals durch kirchliche oder christliche Institutionen erfolgte, eine dem Katholizismus kompatible

²⁴⁴ Köhler, Christiana: Das Pharaonische Ägypten. In: Hameter, Wolfgang / Tost, Sven (Hrsg.): Alte Geschichte. Der Vordere Orient und der mediterrane Raum vom 4. Jahrtausend v. Chr. bis zum 7. Jahrhundert n. Chr. Wien: Studienverlag 2012 (VGS Studientexte, Bd. 3), S. 71.

²⁴⁵ Parrenin (1755), S. 20.

²⁴⁶ Couteux, Stephan: Nr. 550. In: Probst, Petro (Hrsg.): Der Neue Welt=Bott. Wien: Leopold Johann Kaliwoda 1748 (Der Neue Welt=Bott, Bd. 27), S. 114.

²⁴⁷ Universität Innsbruck: Die Bibel in der Einheitsübersetzung. Mt 25, 40. <https://www.uibk.ac.at/theol/leseraum/bibel/mt25.html> (21.10.2020).

Wertehaltung. In der gleichen Sendung beschreibt Couteux aber auch den in seinen Augen begangenen Missbrauch, der in den Kirchen durch den Götzendienst von „Unglaubigen“²⁴⁸ begangen wird.

In der Darstellung der nichtchristlichen Bevölkerung im Kontext der Gewalt gegen Katholiken zeigt Couteux positive als auch negative Beispiele auf. So warnen befreundete Nicht-Christen die Katholiken vor Gefahren, etwa Hausdurchsuchungen durch den Statthalter: *„Diejenige, welche mir diese Nachricht gebracht hatten, waren von ihren guten, obschon heidnischen Freunden heimlich gemahnet worden, als welche letztere bey denen Gerichts=Stuben den Zutritt hatten.“*²⁴⁹ Andererseits berichtet Couteux über eine allgemeine Abneigung der nicht-christlichen Mehrheitsbevölkerung gegenüber den Katholiken: *„obschon eini=ge [christliche Bauern] die Ernde verlassen, und sich auf eine Zeit in Sicherheit begeben haben, damit sie sich der Boszheit deren Heiden entzieheten.“*²⁵⁰ Ein weiteres Beispiel: *„Die verdrieszliche Umstände, in welchen sich der Glaube bey dieser Verfolgung, und bey dem Hasz der Heiden wider die Glaubens=Bekenner befindet, schrencket einen Missiona=rium allzu enge ein, und mattet ihn ausseror=dentlich ab.“*²⁵¹ Die hierfür stark allgemein formulierte Bedrohung durch „Heiden“, die einer starken Emotionalität folgt, erzeugt ein pejoratives Bild des nichtchristlichen Bevölkerungsanteiles, dem jedoch einzelne Beispiele widersprechen. In einer konkretisierten Schilderung geht es um einen körperlich ausgetragenen Streit zwischen einem Katholiken und einigen mit ihm verwandten Nicht-Katholiken über die Art und Weise des Begräbnisses seines katholischen Bruders: *„Was die Christen von ihren heidnischen Befreundten zu leiden gehabt haben, will ich nur mit einer Begebenheit vor Augen legen. [...] Es versichern einige, dasz ihme noch etwelche Eifer=volle Wort wider die Götzen entfallen seyen; dem seye nun, wie ihm wolle, die Un=glaubige fielen ihren Vetter an, und versetze=ten ihm manche Stösz, einige mehr Erhitzte zohen ihn in eine zwey Schrit von dem Haus gelegene Mist=Lacken, und tauchten ihm den Kopf in das Wasser, als wolten sie ihn ersäu=fen, andere aber nicht so Unbarmhertzige ris=sen ihn denen Rasenden aus denen Händen.“*²⁵²

In Köglers Darstellung des Kaisers Yongzheng in Bezug auf seine Verwicklung in die Katholikenverfolgung weist er diesem keine Schuld zu. Die fehlende nähere Benennung

²⁴⁸ Couteux (1748), S. 117.

²⁴⁹ Couteux (1748), S. 225.

²⁵⁰ Couteux (1748), S. 119.

²⁵¹ Couteux (1748), S. 121.

²⁵² Couteux (1748), S. 121.

diesseitiger Feinde ersetzt Kögler etwa durch die Detektion einer jenseitigen Kraft: „*Euer Liebden sa=gen mit uns dem barmherzigsten GOTT für Abwendung grösseres Übel den schuldigsten Danck, und betten inständig um fernere unsere Erhaltung unter denen stets vor Augen schwebenden Gefahren, in welchen der höllische Geist wachbar darob ist, wie er das heilige Gesäß Christi mit uns samment=lich aus diesem Reich vertilgen möge.*“²⁵³ Kögler transportiert demzufolge den Konflikt auf eine abstraktere Ebene zwischen Himmel und Hölle.

9.2.1.4 Darstellungsphänomen katholische Gemeinden

Couteux hält aufgrund seiner Illegitimität als Missionar am chinesischen Festland die Liturgie nächtlich auf dem Fluss in Schiffen ab. Die Christen, die in den Nächten in großer Zahl kamen, wussten nicht, „*wie sie ihr danckbares Gemüht genugsam könnnten zu erkennen geben, dasz ich mich ihrem Heil zu lieb so vielfältigen Gefah=ren ausgesetzt hätte.*“²⁵⁴ Couteux bezeichnet sie als „*fromme Seelen*“²⁵⁵ und bezeugt das Bild von Glaubenseifrigen mit christlichen Tugenden. Dieses Bild wird durch die Tatsache gestärkt, dass Couteux sein altes Schiff von einem Katholiken lieh und in Folge von den anderen Katholiken ein wohl teures Schiff als Geschenk bekommt. Denn es „*ware gut und starck, doch taugete es zu meinem Gebrauch nicht allzu sehr; dann über das, dasz es von einer nicht gemeinen Gestalt ware [...].*“²⁵⁶ Couteux bezeugt in der Schilderung der christlichen Gemeinden – abgesehen von einzelnen Ausnahmen – durchgehend eine tief verwurzelte Gläubigkeit und christliche Tugenden.

Den Jesuitenmissionaren befällt eine gefährliche, nicht näher benannte Krankheit, die er überlebt, weil aus seinem Blickwinkel die Glaubenshingabe der Chinesen immens ist: „*Die Christen befahlen durch die gewöhnliche Kirchen=Gebett meine Seel in die Hände ih=res Schöpfers, und wann sie eine Todten=Truhe, die für mich lang genug gewesen wäre, ge= [...] gefunden hätten, wurden sie dieselbige gekauft haben. Ich ware mir in diesem Zustand be=ständig gegenwärtig, und empfande in mir die zärtteste Tröstungen, weil ich vermeinte, dasz ich unter denen Armen dieser liebsten Neu=Bekehrten, welche um das Beth herum wei=neten, und ohne Unterlasz betteten, sterben sollte. Zweifels ohne habe ich ihrem eiferigen Gebett meine Genesung zu dancken: das Fie=ber verliesse mich;*“²⁵⁷ Aufgrund von Überschwemmungen hungern die

²⁵³ Kögler, Ignatius: Nr. 575. In: Keller, Franziskus: Der Neue Welt=Bott. Wien: Leopold Johann Kaliwoda 1755 (Der Neue Welt=Bott, Bd. 30), S. 33.

²⁵⁴ Couteux (1748), S. 114.

²⁵⁵ Couteux (1748), S. 114.

²⁵⁶ Couteux (1748), S. 114.

²⁵⁷ Couteux (1748), S. 116-117.

örtlichen Chinesen. Couteux bemerkt, dass die Vielzahl der Frauen, die zur Messe kamen, „bleich und veraltet“²⁵⁸ waren, und bemerkt: „Ich glaube, dass einige aus ihnen wegen dem allzugrossen An=dachts=Eifer nicht lang mehr darnach gelebet haben.“²⁵⁹ Nur „einige laue hab ich zum Eifer aufgemunteret, und hab zu verschie=denen Tügen die Verrichtungen meines Amts ganz ungestört vollendet.“²⁶⁰ Nach Couteux retten die Katholiken ihm nicht nur das Leben durch ihren Glauben; sie sterben in einigen Fällen sogar aufgrund ihrer frommen Ergebenheit in der exzessiven Ausübungen der Glaubenspraxis.

Das Leiden und Unglück durchzieht die China-Sendung von Couteux. Im Angesicht der Überschwemmungen und der prekären Nahrungsmittelsituation der Katholiken stehen diese vor einer Probe. Couteux schildert eine durchwegs standhafte Haltung der Katholiken: „GOTT seye Danck, diese Ungewitter hat keine übele Folge nach sich gezogen; es hat auch nicht ein einziger im Glauben gewancket“²⁶¹ Ihr Glaube ist auch im Angesicht existenzieller Bedrohung fest und sie üben sich in der Nächstenliebe: „Seine Frau, und die Kinder wolten ei=nige Geräht retten, wurden aber von dem reis=senden Strom mehr als ein viertel Meil Weegs hinab getragen: der Mann eilete ihnen mit dem Nachen beyzuspringen, und erhielt sie bey dem Leben; allein seine Waaren giengen alle zu Grund, und geriehte er dardurch an den Bettel=Stab. Die Christen, welchen seine Christliche Tugend bekannt ware, stunden ihm in seiner äussersten Noht bey.“²⁶²

Neben ihrer Frömmigkeit und grundsätzlichen Tugendhaftigkeit stellen die christlichen Gemeinden unter Beweis, dass sie trotz der Christenverfolgung, trotz eines Lebens in einem nicht-katholischen Staat und ohne Jesuitenpatres einen vertieften Glauben erwerben und beibehalten: „Diese Christenheit verspricht viel Gutes von sich; sie ist von dem guten Beyspiel einiger Christlichen Frauen unvermerckter Weise entstanden [...]“²⁶³ Ein weiteres Beispiel: „Ich fandte allda eine wol unterrichtete Christenheit; ich brachte allda einige Tage zum Trost einer ansehnlichen Zahl Christen zu, welche sich deren Heil. Sacramenten theilhaf=tig gemacht haben.“²⁶⁴ Die Liturgie wird gewährleistet durch sogenannte Katechisten; einheimische Laienpriester, die die Ausführung der Liturgie und das Amt des Seelsorgers übernehmen, aber durch die fehlende Priesterausbildung gewisse Beschneidungen ihrer Kompetenzen vorweisen, die etwa die Vornahme von den heiligen

²⁵⁸ Couteux (1748), S. 117.

²⁵⁹ Couteux (1748), S. 117.

²⁶⁰ Couteux (1748), S. 114-115.

²⁶¹ Couteux (1748), S. 119.

²⁶² Couteux (1748), S. 120.

²⁶³ Couteux (1748), S. 117.

²⁶⁴ Couteux (1748), S. 224.

Sakramenten betreffen. Die Katechisten werden in Couteuxs Bericht oft erwähnt und haben als weisungsgebundene Funktionsträger der Jesuiten allen Anschein nach ein maßgebliches Amt in der Glaubensfestigung in den Gemeinden inne: *„ich unter=richtete sie [zwei Katechisten], was gestalten sie sich mit denen übrigen Glaubigen zu verhalten hätten; ich verordnete den Calender für das künftige Jahr. Ich zweifele nicht, dasz Euer Ehr=würden bekannt seye, dasz wir für die Chri=sten den Calender Jährlich nach denen Chinie=sischen Munden eintheilen, und ihnen die Sonn=Täg, die Feyer= und die Fast=Täg an=mercken.“*²⁶⁵ Als Ortskundige dienen die Katechisten nicht nur als Informationsquelle, um die die Jesuiten über den Zustand einer Gemeinde auf dem Laufenden zu halten. Sie übernehmen auch als Wegbegleiter und untereinander vernetzte Quasi-Institution essentielle Aufgaben wie zum Beispiel logistische Hilfestellungen für Couteux: *„Den anderen Tag fuhr ich nach Wu-tschung, allwo ich den Kirchen=Besorger antraffe, welcher mir alles bekräftigte, was mir die zwey Christen zugeschicket hatten.“*²⁶⁶

9.2.2 Individuen

9.2.2.1 Darstellungsphänomen Gewalt

Kögler schreibt über gefangene Christen, die für die Unterbringung eines Priesters – auch mit dem Tode – bestraft werden: *„Chinesische Christ, so einen dieser Priestern von Manila in Chinam eingebracht, ist als ein Verachter deren Gesäzen zum Tod: der Hauswirth, welcher beeden die heimliche Herberg gestattet, ist mit all de=nen Seinigen auf ewig: und der Schiff=mann, samt seinen Ruder=Knechten, welche sie in das Schiff aufgenommen, auf drey Jahr in das Elend verdammet worden: alle übrige, welche von dem Aufenthalt die=ser frommen Ordens=Männern eine Wissen=schaft oder sonst an selber einen Antheil ge=habt, sind mit sehr empfindlichen Prügel=Streichen gezüchtigt worden.“*²⁶⁷ Obwohl der chinesische Kaiser Yongzheng als absolutistischer Herrschaftsausüßer in der Historie aus Sicherheitsgründen intervenierte, wird er bei Kögler nicht als „heidnisches“ Feindbild dargestellt. Eher transportiert Kögler das Bild, dass das Ansehen der Gesellschaft Jesu und der chinesischen Katholiken durch Lügen von Feinden geschädigt wird und auf diesen Unwahrheiten die antikatholisch geprägte Haltung baut: *„Da wurden einige auf=rührerische, und vieler Bubenstück über=zeigte Böswicht in Verhaft genommen, welche, weilen sie sich fälschlich vor Chri=sten ausgaben, dem heiligen Gesaz und des=sen Anhängern ein ungeheures Ungewitter über den Hals gezogen haben.“*²⁶⁸ An anderer Stelle wird eine Klage eines hohen

²⁶⁵ Couteux (1748), S. 226.

²⁶⁶ Couteux (1748), S. 226.

²⁶⁷ Kögler: Nr. 575 (1755), S. 32.

²⁶⁸ Kögler: Nr. 575 (1755), S. 32.

Mandarins eingereicht, die den Katholiken vorwirft, durch Einfluss des Glaubens zu Verrätern zu werden: „Der oberste Mandarin allda reichete dem Kayser eine sehr heftige Klag=Schrift ein, dieses Inhalts: man müsse die falsche Secten, die immer in dem Reich sich mehr und mehr ausbreiten, mit allen Ernst auszureuten suchen. Die Sect der Europäer seye eine aus denen schädlichsten, welche aber nicht anderst möchte vertilget werden, als wann jene Europäisce Priester, welche so lang bey Hof geduldet worden endlich ab, und in ihr Vatterland zuruck geschaffet wurden.“ Kögler scheint den Kaiser nicht in Verbindung zur Anklage zu sehen; die Verfolgung und antichristliche Einstellung wird keinen näher genannten Personen zugewiesen. Der Kaiser Yongzheng mutet durch Köglers Bericht noch eher als Schutzherr an: „Der allmächtige GOtt hat das Herz des Kayzers berührt, dasz er, über all un=ser Verhoffen, zum grösten Verdrusz des Anklägers, die Schmach- und Klag=Schrift unterdrucket, und also die zu befürchtende weitere Verfolgung deren Christen unter=brochen hat.“ Der neue Kaiser wird als ein traditionsehrender und ehrenvoller Kaiser verkörpert: „der Kayser doch hat die Toden=Kleider durch drey ganze Jahr zu tragen beschlossen, und befohlen, man solle die Ursachen dieses seines Entschlusses durch das Reich bekannt ma=chen, zugleich auch beysetzen, warum sein Vatter diesen Gebrauch deren Kaysern in China nicht habe nachkommen können, er aber könne, wolle, und auch nachzukommen sich schuldig befinde.“²⁶⁹

Die Missionare und die katholische Kirche im Allgemeinen wiesen dem Martyrium eine wichtige Rolle zu. Die Auflistung der Verstorbenen und der Gefangenen war nicht nur eine Verdinglichung der herrschenden Gefahr im chinesischen Reich für die Christen, sondern sorgt auch dafür, den Lesern den jesuitischen Erfolg und die Glaubensstärke der Chinesen vor Augen zu führen. Ein chinesischer Christ und Katechist mit den Namen Lorenzo stirbt nach einer in Gefangenschaft zugezogenen Erkrankung und wird von Kögler für seine Glaubensstärke und Aufopferung für Jesu gelobt.²⁷⁰

9.2.2.2 Darstellungsphänomen katholische Gemeinden

Die China-Sendungen stellen zahlreiche Individuen dar. In einem prägnanten Beispiel wird eine wohlhabende Christin abgebildet. Ihre Bekehrung beansprucht mehr Zeit als beim Rest ihrer Familie. Trotz ihrer Unterweisung in die christliche Lehre wird sie nicht getauft. So schreibt Couteux: „Obschon sie gemeiniglich bey allen Christlichen Lehren erschienen ware, hielte ich doch

²⁶⁹ Kögler, Ignatius: Nr. 576. In: Keller, Franziskus: Der Neue Welt=Bott. Wien: Leopold Johann Kaliwoda 1755 (Der Neue Welt=Bott, Bd. 30), S. 34.

²⁷⁰ Kögler: Nr. 575 (1755), S. 33.

nicht dafür, dasz ich sie so geschwind zu dem heiligen Tauff lassen solte.“²⁷¹ In China wollten die Jesuiten die Taufe nur durchführen, wenn die Person tatsächlich gläubig war und durch ein vertieftes Wissen über das Christentum überzeugte.²⁷² Die Frau wird als gebildet und geduldig dargestellt, „ware [sie] selbst des Sinns, dasz sie sich noch eine Zeit lang darzu bereiten müste.“ Couteux geht indes soweit, in ihr eine männliche Standhaftigkeit²⁷³ zu bemerken und denkt, dass ihr Gott deswegen Ausdauer in ihrem Glauben verleihen werde. Dem zeitlichen Kontext gegeben, dass Frauen als das inferiore Geschlecht betrachtet wurden und ihnen die Schuld des Sündenfalls zugeschoben wurde, stellt die Zuschreibung männlich konnotierter Eigenschaften eine Erhöhung der Frauen dar. Die Verlängerung der Katechumenat-Phase kann einerseits als Fehlen rechtmäßigen Glaubens und Wissens interpretiert werden, in diesem Fall wird jedoch im Kontext der positiven Darstellung das vorhandene Vertrauen in die Anwärtlerin repräsentiert.

Die hinausgeschobene Taufe spielt in der Sendung von Couteux mehrmals eine Rolle. Im Falle eines Katechisten starb dieser, ohne die Taufe empfangen zu haben. Er war gemäß dem Nekrolog ein eifriger Glaubenslehrer gewesen: „Der Vatter einer wolbemittelten und zahlreichen Christlichen Haus=*Haltung* ware verschiden ohne den Heil. Tauff zu em=*pfangen*, nach welchem er etliche Jahre geseuf=*zet* hatte. Dieser Schrift=*Kündige* vertrat=*te* die Stell eines recht eiferigen Catechisten, er hatte sein gantzes Haus bekehret, und hat=*te* noch mehr andere zu dem Glauben gebraccht: er hielte die Fast=*Tä*ge genau; er beobachtete alles, was der Glaub vorschreibet, ohne je=*m*alen die Andachts=*Ü*bungen zu vernachlässi=*gen*. Er hielte es für eine Ehr, dasz er sein Haus dem Missionario, die Christliche Zusam=*men*kunften darin zu halten, einraumen kunte. Es gienge ihm nichts ab, als der Tauff, wel=*cher* ihme bis anhero noch nicht kunte mitge=*the*ilet werden, weilen er vor der Erkenntnusz des Christlichen Gesätzes bey Leb=*Ze*iten seiner erste Ehe=*Gemahel* die anderte Frau geheu=*ra*htet hatte.“²⁷⁴

Während eines Aufenthalts des Jesuiten bei einem erkrankten Katechisten betritt ein älterer Chinese das Haus. Sein Erscheinungsbild wird positiv geschildert: „einen ehrwürdigen Alten mit einem langen weissen Bart hereintreten“²⁷⁵, der „ungeachtet seinem mehr als achzig=*j*ährigen Alter noch frisch und wacker“²⁷⁶ war. Er ist ein Bekannter des erkrankten Katechisten und Vorsteher einer im

²⁷¹ Couteux (1748), S. 115.

²⁷² Übelhör (1972), S. 179.

²⁷³ Couteux (1748), S. 115.

²⁷⁴ Couteux (1748), S. 122.

²⁷⁵ Couteux (1748), S. 116.

²⁷⁶ Couteux (1748), S. 116.

chinesischen Reich verrufenen, nicht näher definierten Sekte namens *Pe-lien-kiao*. Die Sekte wurde vom Theologen Johannes Ernst Rudolf Käuffer als geheime Gesellschaft und der buddhistischen Lehre zugehörig beschrieben, die im 18. und 19. Jahrhundert die Ming-Dynastie stürzen wollte.²⁷⁷ Die Jesuiten hatten am Hof aufgrund strategischer Überlegungen immer eine kritische Haltung gegenüber anderen, nicht-konfuzianischen Strömungen eingenommen.²⁷⁸ Insbesondere dem Buddhismus, der in China – im Gegensatz zu Japan – eine Randerscheinung blieb, trat man entschlossen entgegen. Im Zuge des Aufeinandertreffens kommt es zur theologischen Diskussion zwischen dem Katechisten und dem Sektenanführer:

*„Er liesse sich vermög der Jugend meines Catechist beykommen, dasz er ihn durch seine Schmach=Wort wider den Christlichen Glau=ben bald zum Stillschweigen bringen wurde. [...] Zum Glück hat=te ich diesen Catechisten vor wenig Täg=ten un=terrichtet, auf was Weis er denen Anhängern dieser gottlosen Sect zu begegnen hätte sie zu Schanden zu machen. Er saumete nicht die GrundLehr seiner Sect auch Rede und Antwort geben sollte. Er zeigte ihme also bald den Ungrund, und die gegen einander lauffende Folgen; endlich bewise er ihme die Warheit un=sers heiligen Glaubens, und widerlegte die Einwendungen, wie es die Sache erforderte. [...] ich [...] schickete meine Seufzer zu GOTT, dasz er diesen Blinden erleuchtete; allein er verschlosse dem Liecht der Warheit die Augen, und anstatt aller Antwort entwi=che er, doch mit dem Beyfall, dasz das Chri=sten=Gesätz gleichfalls gut wäre.“*²⁷⁹

Als katholischer Vertreter weist Couteux dem alten Chinesen als Buddhist eine Gottlosigkeit zu. Somit stellt die Darstellung der Äußerlichkeit keinen Bezugspunkt zur Innerlichkeit oder dem Stand der Religion dar. Spezifisch dient die Schilderung wohl dazu, zwei Sachverhalte darzustellen: erstens, dass die nichtkatholische Lehre inferiorer ist. Dass der zuvor kurz eingeschulte Laienpriester das religiöse Oberhaupt in der Diskussion bezwingt, lässt sich insbesondere auf den geltenden Wahrheitsanspruch der katholischen Glaubenslehre gegenüber allen anderen Religionen zurückführen. Zweitens zeigt die Darstellung, dass in China unterschiedliche Lehren in einer Debatte ausgelotet werden können.

Im Zuge von Couteux Sendung werden zahlreiche weitere Individuen beschrieben. Dazu zählen beispielsweise solche, die in Besitz katholischer Tugenden sind und infolge dessen zu Katholiken werden, wie der Chinese Ye²⁸⁰, oder solche, die sich in der Beschreibung ihrer Handlungen und Geisteshaltung als ideale Katholiken präsentieren, wie Tsching und Pao²⁸¹.

²⁷⁷ Käuffer, Johann: Die Geschichte von Ost-Asien. Dritter Teil. Leipzig: F. A. Brockhaus 1860, S. 401.

²⁷⁸ Übelhör (1972), S. 180.

²⁷⁹ Couteux (1748), S. 116.

²⁸⁰ Couteux (1748), S. 117.

²⁸¹ Couteux (1748), S. 224-225.

Auch finden sich in der Sendung eine sich nach der Taufe sehnnende, fromme Witwe²⁸² und ein glaubenseifriger Knabe.²⁸³ Eine Ausnahme bildet die Schilderung eines Vorfalles, in dem sich ein alter Katholik erzürnt über die Wahl seines Sohnes als Katechist zeigt: „Ein kurze Zeit danach verursachte mir ein alter Christ, deme ich zu misztrauen keine Ursach hatte, eine neue Unruhe. [...]. Der Alte kame, da die Reihe an ihm war, ganz wild und trozig; ich erkante gleich, dasz er sich von einer Gemühts=Leidenschaft hätte übermeiste=ren lassen. [...]; fürnemlich ware er wider die Chri=sten erzürnet, dasz sie diesen jungen Mann ih=ren Zusammenkunften vorzustehen, und ihre gewöhnliche Gebetter vorzusprechen erwählet hatten. Er beklagte sich über dieses Verfahren bey mir, und setzte hinzu, dasz, sofern ich diese Wahl bestätigte, es mich wol gereuen solte. [...] Weilen ich aber seinen Begierden keinen Beyfall gegeben, gieng er truzig hinweg, und sagte einem meiner Cate=chisten, dasz er mich bey dem Vogt, und bey denen Gerichts=Beamten verklagen wolte.“²⁸⁴ Der Zorn des Alten liegt mutmaßlich darin begründet, dass er die Position als Katechist einnehmen wollte und sich als Vater in seinem paternalistischen Familienverständnis verletzt sah.

Danach reist Couteux ab. Mehrere Monate nach dem Ereignis trifft er bei seiner Wiederkehr erneut auf den Alten, der sich nun reuig zeigt: „Nach etlichen Monaten reisete ich wiede=rum durch eben diese Gegend. Ich erkündig=te mich über seine Aufführung; die Christen sag=ten mir, dasz ich ihn nicht erkennen wurde; seit der Zeit bette er mehr, dann sonst, er weine, er faste, und führe ein sehr strenges Leben; er habe sich mit seinem Sohn vollkommentlich ver=söhnet. Mit einem Wort, er seye ein anderer Mensch; ich wurde ihn gänzlich bekehret finden. Und so war es; kaum hatte er meine An=kunft vernommen, kame er in aller Eil in mein Schiffe, warffe sich zu meinen Füßen, vergos=se viel Zäher, bate mich um Verzeihung, und wiederholte öfter, dasz er des Lebens nicht wert seye. Er verlangte hernach zu beichten, zu wel=chem er sich neulich keineswegs verstehen wol=te, ja er würdigte sich nicht einmal meine, we=der die Ermahnungen deren Christen anzuhö=ren. Er hat zu dreyenmalen gebeichtet; er hielte sich aber für unwürdig zu dem Tisch des Herrn zu treten. Ich machte ihm Hertz, und also gieng er zu dem Abend=Mal mit sol=chen Zeichen der Busz, und des Eifers, dasz al=le Glaubige dardurch aufferbauet wurden.“²⁸⁵

²⁸² Couteux (1748), S. 121.

²⁸³ Couteux (1748), S. 122.

²⁸⁴ Couteux (1748), S. 120.

²⁸⁵ Couteux (1748), S. 120.

10 Zusammenführung und Vergleich der Darstellungsparadigmen

Die Darstellungsparadigmen der einzelnen Verfasser in ein einziges zu bündeln, ist ein unproduktives Verfangen. Dennoch kann aus den einzelnen Darstellungsphänomenen/-paradigmen ein Bild konstruiert werden, das den gestellten Forschungsfragen gerecht wird.

10.1 Sozialkulturelle Deskription

Zuerst soll auf eine fundamentale Divergenz zwischen der Narration der Südamerika- und China-Sendungen eingegangen werden: Eine Konstante der Darstellung der jeweiligen Regionen in den Südamerika-Sendungen ist das Fehlen von Sozialstrukturen in den lokalen Völkern. Dies bedeutet nicht, dass die Jesuitenmissionare den lokalen Verbänden diese prinzipiell absprechen, sondern sie in facto nicht in die Schilderung aufnehmen. Die *Herisebóconos*, *Galibiten*, *Itukalen* und andere benannte wie unbenannte lokale Völker wurden hinsichtlich ihrer Gesellschaftsform in den zur Analyse herangezogenen Briefen nicht beschrieben: es liegen keine Veranschaulichungen vor, die durch gesellschaftliche Prozesse, Rollenverteilung oder Positionen das gemeinschaftliche Zusammenleben erklären.

Die lokalen Völker konstituieren sich in den Sendungen durch die Nicht-Deskription als zwar namentlich benannte Völker, aber innerhalb dieser indigenen Völker als undefinierbares, ungeordnetes Kollektiv. Der grundsätzlich legitime Einwurf, dass die Indigenen in anderen vormals publizierten Bänden des *Neuen Welt-Bott* näher beleuchtet werden, trifft insofern nicht zu, als sie im Vergleich zu den China-Sendungen in den südamerikanischen Briefen total fehlen. Die Verfasser der China-Sendungen geben Positions- und Funktionsbenennungen wie Hofbedienstete und Statthalter bzw. Mandarine, Händler, Richter, Bauern, Lehrer, Wirten, Freunde oder Katechisten an und bilden familiäre Strukturen ab. Die gemäß den Schreiben nicht existierenden elementaren Sozialstrukturen, die das Zusammenleben innerhalb einer Gemeinschaft regeln, weisen den lokalen Völkern einen gesetzlosen, ungeordneten Raum – einen *Hobbes'schen Naturzustand* – zu. Die fehlende Deskription ordnender Zuschreibungen figuriert als subtiler Verstärker der Werturteile der lokalen Völker als „wild“ oder „barbarisch“. Gemäß der reproduzierten Essenz von „wildem“ Merkmalen aus dem Werk *I filosofi e i selvaggioni* von Landucci durch Osterhammel zeichnen sich „wilde“ Völker durch

das Fehlen folgender Attribute aus: „*Gesetze, Religion und Sitten*.“²⁸⁶ Weiters werden sie in Folge der fehlenden Differenziertheit und Kategorisierung in einer pejorativen Anonymität der Gesichtslosigkeit als amorphe Masse, mit denen die Jesuiten interagieren, porträtiert. Die Gemeinschaft der Indigenen widerspricht einer strukturierten Zivilisation und steht somit in Opposition zu den jesuitischen Protagonisten, die eine eindeutige Mission haben und aus zivilisatorisch markierten Räumen kommen. Dies indiziert schlussendlich die Haltung der betreffenden Jesuitenmissionare, die Lebensweise und die Organisation lokaler Völker nicht zu konzedieren, sondern die kulturelle Andersartigkeit in Vergleich zur eigenen Kultur depretiativ zu werten. Dreizehn in den lokalen Völkern vorherrschende Rollen konnten im Zuge der Analyse detektiert werden, nicht inkludiert wurden dabei abschätzbare Benennungen wie „Menschenfresser“. Zu den Rollen zählen u. a. Fischer, Gesandte, Häupter, Hausbediener, Jäger und Musikanten. Die meisten von ihnen wurden jedoch nur einmalig in den Sendungen genannt.

Im Vergleich zu den Südamerika-Sendungen benennen die Jesuiten Couteux, Kögler und Parrenin briefübergreifend achtzig Rollenbenennungen in der chinesischen Sozialstruktur: Ankläger, „*Bonzien*“²⁸⁷ (buddhistische Mönche), Diebe, Gelehrte, Hofgesinde, Kaiser, Katechisten, Kaufleute, Kirchenbesorger, Lehrer, Lehrjunge, Leibärzte, Mandarine, Mautbeamte, Mitregenten, oberster Mandarin von „*Pe-tsche-li*“²⁸⁸, Ruderknechte, Schiffsmänner, Statthalter, Sternseher und Wirte sind nur einige der Rollen, die oftmals wiederholt werden. Es existieren keine genauen, auf der Metaebene stattfindenden Deskriptionen der Funktionen dieser Rollen, sie werden jedoch benannt und mit den entsprechenden Aktivitäten dargestellt, wodurch die Leserschaft ihren Zweck und ihre Bedeutung in der Gesellschaft verstehen kann. Im Gegensatz zu den Südamerika-Sendungen bestimmen Ähnlichkeiten mit der europäischen Lebenswelt die Schilderung des Lebens in China. Die Briefe vermitteln diese Ähnlichkeiten nicht über Vergleiche mit europäischen Äquivalenten. Sie werden durch die Ordnung der Lebenswelt über die Zuordnung von Rollen – vom Kaiser bis hin zum Bauern – und durch die Andeutung von bürokratischen Prozessen demonstriert. Die chinesische Gesellschaft ist somit keine organische Gemeinschaft, sondern eine durch den menschlichen Willen geschaffene und

²⁸⁶ Osterhammel (2013), S. 239.

²⁸⁷ Kögler: Nr. 575 (1755), S. 35.

²⁸⁸ Parrenin: Nr. 624. In: Der Neue Welt=Bott. In: Keller, Franziskus: Der Neue Welt=Bott. Wien: Leopold Johann Kaliwoda 1755 (Der Neue Welt=Bott, Bd. 32), S. 28.

strukturierte Gesellschaft. Diese nimmt insbesondere bei Parrenin konkrete Formen an. Er schreibt: „China im Gegenspiel, obschon mehrmalen überwunden, hat doch ihre Beherrscher gezwungen, sich denen Lands=Gebräuchen zu unterwerffen, und sich selbst dermassen zu verändern, dasz man sie in kurzer Zeit nicht mehr gekennet. Dieses ist ein Meer, welches alle Flüsse, die sich in selbes stürzen, versalzet, will sagen: die Bezwingen des Reichs China haben sich verpflichtet gefunden, das Volck nach ihren alten Gesäzen, Staats=Reguln und Gebräuchen zu regieren. Sie konten weder die Schreib= noch die Chinesische Red=Art abändern, weniger eine fremde, nem=lichen die in ihren Staaten, wo sie vorhin Hof hielten, gewöhnliche Sprach einfüh=ren. Mit einem Wort: sie und ihre Nach=kömmeling sind alle Chineser worden.“²⁸⁹ Während die Jesuiten bei den „Wilden“ keine Gesetze und keine Sitten erkennen können, sind diese im chinesischen Reich und dem Volk so stark verankert, dass sie als „Bezwungene“ durch ihre Kultur zu Bezwingern ihrer neuen Herrscher werden.

10.2 Darstellungen in Gruppen und Individuen

Einhergehend mit der Darstellung je nach der nicht vorhandenen, vagen oder vorhandenen Abbildung sozialkultureller Strukturen mündet dies in eine Asymmetrie in der Darstellung von Gruppen und Einzelpersonen bzw. Individuen. Die Südamerika-Sendungen beinhalten insgesamt drei und die China-Sendungen 68 Individuen – ein wiederholtes Aufkommen eines Individuums innerhalb eines Briefes wurde jeweils nicht addiert. Die relative Häufigkeit von Individuen in den China-Sendungen mündet in weitaus positiveren als auch differenzierteren Darstellungen: Parrenin produziert im Zuge seiner naturwissenschaftlichen Auseinandersetzung mit gelehrten Chinesen, die nicht katholisiert sind, ein schlicht menschliches Bild dieser. Couteux gibt mannigfache Beispiele über das ideale Wesen und Verhalten der Katholiken. Kögler spricht den Kaiser frei von jeder Schuld an den Verfolgungen.

Wenngleich es sich um eine auf Assoziationen getragene Verbindung handelt: In seiner Deskription der Masse 1895 sieht Gustav Le Bon in selber Weise die Charakteristika wie bei „Wilden“ und Kindern veranlagt: „Verschiedene besondere Eigenschaften der Massen, wie Triebhaftigkeit (*impulsivité*), Reizbarkeit (*irritabilité*), Unfähigkeit zum logischen Denken, Mangel an Urteil und kritischen

²⁸⁹ Parrenin (1755), S. 23.

Geist, Überschwang der Gefühle (exagération des sentiments) und noch andere sind bei Wesen einer niedrigeren Entwicklungsstufe wie beim Wilden und beim Kinde ebenfalls zu beobachten.“²⁹⁰

Das Fehlen von Individuen, die Abbildung lokaler Gemeinschaften Südamerikas als anonyme, unstrukturierte Masse, verstärkt die ohnedies mannigfachen depreziativen Darstellungen der südamerikanischen Völker. Die Südamerika-Sendungen bieten – mit Ausnahme des Individuums Augustin (vgl. Kapitel 9.1.2.1 „Darstellungsphänomen katholische Gemeinde“) – der Leserschaft keine Einzelpersonen, denen sie sich wie die jesuitischen Protagonisten annähern könnten. Die wenigen Individuen in den Südamerika-Sendungen heben sich aber positiv ab. Gordon W. Allports Kontakthypothese, die besagt, dass der Kontakt und die Bekanntschaft zu einer gefälligeren Haltung zur gesamten Gruppe führen, wird in den Südamerika-Sendungen nicht erfüllt. Allport berücksichtigte jedoch die Problematik des Kontakts in einem hierarchisch geprägten Umfeld bzw. unterschiedlicherem sozialen Status – abgesehen vom zivilisatorischen „Rückstand“ der lokalen Völker –, der sich seines Erachtens nach eher nachteilig auswirken würde. Um zur Schilderung über Augustin zurückzukehren, merkte Lombard in seinem Schreiben an, dass Augustin eine Ausnahme sei, der, im Gegensatz zu anderen Volksmitgliedern, wie ein Jesuitenmissionar apostolisch in der Gemeinde wirkte, somit die Reduktionsbewohner im Glauben lehrte und sich in seinem Handeln (in den Augen Lombards) folglich auf der Stufe eines Missionars befand.

10.3 Die Bezeichnungen „wild“, „barbarisch“ und „heidnisch“

Es muss perzipiert werden, dass die Zuschreibungen „wild“ und „barbarisch“ in den Briefen keine semantische Unterscheidbarkeit und keine genauere Eingrenzbarkeit zulassen. Die Vermutung des Autors, es handle sich um Begriffe, die je nach situativem Kontext angewendet werden, wie etwa die Verwendung von mit dem Barbaren verbundenen Termina bei Konfliktsituationen, bewahrheitete sich nicht. Eher – so scheint der Eindruck – attribuieren die Jesuitenmissionare diese zwei Topoi im Sinne von prägnanten, aber ungenauen sowie synonymischen Schlagwörtern, die keine weitere Substantiierung benötigen, weil sie der Leserschaft das Grundlegendste, auf ein antikes Vermächtnis Beruhende vermitteln: Diese Völker sind unzivilisiert.

²⁹⁰ Le Bon, Gustav: Psychologie der Massen. Hamburg: Nikol Verlag 2020, S. 40.

Nur anhand der Beschreibungen von Handlungen, (Un-)Sitten und Äußerlichkeiten werden die beiden anderweitig unpräzisen Begriffe eingezäunt. Besonders bemerkenswert ist die Bewertung der Zivilisierung einzelner Völker, die anhand von Merkmalen wie der Bekleidung (vgl. Kapitel 9.1.1.2 „Darstellungsphänomen Kleidung“) vollzogen wird. Die Verwendung von in der Wortart variierenden Topoi beläuft sich in den Südamerika-Sendungen auf folgende Zahlen:

	barbarisch	wild	heidnisch
Mair/Nr. 446	5	3	3
Steigmiller/Nr. 447	2	0	1
Lombard/Nr. 554	1	13	0
Chomé/Nr. 559	7	1	3
Chomé/Nr. 560	6	4	2
Dè Très/Nr. 561	11	1	2
	33	22	11

Die im Verhältnis geringere Anzahl der Verwendung der Wörter „heidnisch“, „Heidentum“ und „Heiden“ konstituiert, dass die sich selbst zugeschriebene erzieherische Aufgabe, die zwar untrennbar mit der Bekehrung war, den Jesuiten mehr Aufmerksamkeit erwies. Die nach kulturellen und zivilisatorischen Gesichtspunkten empfundene Subalternität der lokalen Völker nimmt im Gegensatz zu Werturteilen über die heidnische Götzenanbetung überhand.

Die Beschreibung von Abgötterei verfestigt sich in keinerlei Maße als tragendes Element der Sendungen, trotz der historisch-theologischen Gewichtung der Zuschreibung als Heiden: In theologischen Schriften der Spätantike und des Mittelalters von Isidor von Sevilla, Hubert von Silva Candida, Gregor von Tours, Bonifatius und anderen wurden Heiden als Untertanen des Teufels, ihre Götter als Dämonen und der Götzendienst als Teufelsanbetung eingestuft. In der Taufe von Heiden sahen die Theologen damals das Entreißen des Individuums und seiner Seele aus den Händen des Teufels. Die Missionierung ist seit dem 3. Jahrhundert von einem Taufexorzismus geprägt.²⁹¹ Trotz theologischer Diskussionen hielt sich dieser bis in die

²⁹¹ Goetz, Hans-Werner: Gott und die Welt. Die Geschöpfe: Engel, Teufel, Menschen. Göttingen: V & R unipress 2016, S. 325-326.

heutige Taufliturgie als vorausgehende *Abrenuntiatio diaboli*.²⁹² Ergo sind die Zu- und Beschreibungen an sich in der katholischen Glaubenswelt zwar negativ konnotiert, dienen aber in den Südamerika-Sendungen eher als Markierungen lokaler Völker, die de facto nicht katholisiert worden waren. Die in der Wortart (Nomen oder Adjektiv) variierenden Topoi belaufen sich in den China-Sendungen auf folgende zahlenmäßige Verwendung:

	barbarisch	wild	heidnisch
Couteux/Nr. 550	0	1	10
Kögler/Nr. 575	0	0	0
Kögler/Nr. 576	0	0	1
Parrenin/Nr. 624	1	0	1
	1	1	12

In den China-Sendungen ist die Beschreibung von Teilen der Bevölkerung als „wild“ und „barbarisch“ vernachlässigbar gering. In den wenigen identifizierten Textstellen werden sie darüber hinaus nicht dafür verwendet, um auf die Wesensart der Chinesen hinzuweisen. Die einzige aufkommende Bezeichnung als „Barbaren“ gilt dem Nicht-Chinesen durch die Chinesen; in diesem Falle sieht sich der Jesuit Parrenin vermeintlich mit dem Urteil konfrontiert: *„Einer aus ihnen, welcher sich nicht ein=bilden könnte, dasz ein Ausländer, ein Barbar, (als nennen sie alle, die nicht Chine=ser sind) mehr, dann er, verstehen sollte, verlohre die Gedult, und redete, wie man es mir nachmalens erzehlet, seine Gesellen also an: Holla, meine Herren! wie lang werden wir uns betrügen lassen von einem Menschen, der mit deme nicht zufrieden, dasz er uns öfters, in Glaubens=Sachen, durch sein unnützes Geschwätz, und übel gegründete Lehren, das Maul zu machen sich unterfangen, über das jezt uns auch in natürlichen Sachen durch grundlose, und nach seinem Belieben erdichtete Aus=legungen unter das Licht zu führen ge=dencket.“*²⁹³ Das Adjektiv „wild“ wird bei Couteux in der vormals abgehandelten Beschreibung des Wutausbruches eines älteren, chinesischen Katholiken verwendet, wobei das Individuum sich später zutiefst geläutert zeigt.

²⁹² Angenendt, Arnold: Der Taufexorzismus und seine Kritik in der Theologie des 12. und 13. Jahrhunderts. In: Zimmermann, Albert (Hrsg.): Die Mächte des Guten und Bösen. Vorstellungen im XII. und XIII. Jahrhundert über ihr Wirken in der Heilsgeschichte. Berlin, New York: de Gruyter 1977 (Miscellanea mediavalis, Bd. 11), S. 409.

²⁹³ Parrenin (1755), S. 14.

Die Zuschreibung als „heidnisch“ oder die Benennung als „Heide“ ist in ihrer Funktion – wie zuvor erklärt – ein fest im Vokabular eines Klerikers der Zeit sitzende, grundsätzlich negativ konnotierte Bezeichnung, die in den China-Sendungen ambivalenter Natur sind: bei Couteux werden sie u. a. verwendet, um die Präsenz der hasserfüllten Heiden als Gefahr für die Katholiken zu verdeutlichen; gleichzeitig werden als Heiden hervorgehobene Chinesen auch positiv geschildert. Heiden, die Christen hassen, waren eine übliche christliche Fremdwahrnehmung. In den China-Sendungen ist das Vorkommen dieses Stereotyps jedoch äußerst gering. Ansonsten scheint der Begriff bloß als eine Markierung von nicht-katholischen Chinesen aufzutreten.

10.4 Darstellungsfälle

10.4.1 Sprache

Die lokalen Sprachen, die nach der Analyse der sechs Südamerika-Sendungen in mannigfacher Vielfalt zu existieren schienen, repräsentieren sich in drei eruierten Fällen in Korrelation mit der schriftlichen Illustrierung des jeweiligen Volkswesens und ihres zivilisatorischen Standes. In Mairs Schilderung verbündet sich die absonderliche Sprache in eine unheilige Allianz mit dem tiefen „Heidentum“ des Volkes. Bei Chomé findet sich in zwei Beispielen eine näher beschriebene Kohärenz zwischen Sprache und Wesenheit: Die harte Sprache der *Tschickiten* amalgamiert sich mit ihrem barbarischen Verhalten – eine klassische antike Verbindung –, während bei den *Guaranern* die Beschreibung derer linden Sprache in das rein unschuldige Verhalten, aber auch in eine kindlich anmutende Unselbständigkeit im Glauben dieser mündet.

Ebenso repräsentiert die Sprache in einer China-Sendung den zivilisatorischen Entwicklungsstand Chinas. Parrenin konstruiert ein positives China-Bild: „*dasz ein so arbeitsa=mes, mässiges und kluges Volck, welches Chinam, eines der schönst= und fruchtba=resten Ländern der Welt bewohnet, und von Fürsten, einer ausnehmenden Klug= und Vorsichtigkeit beherrschet wird, so oft, wie man in ihren Zeitungs=Blättern lieset, Hungers=Noth leide?*“²⁹⁴ Mit dem Aufgreifen der chinesischen Sprache führt Parrenin kongruent das positive China-Bild weiter aus: Die exklusive Stellung des Reiches und seines Volkes spiegelt sich im Stellenwert der Sprache wider. Diese stattete

²⁹⁴ Parrenin (1755), S. 25

durch ihre Einflusskraft andere, anliegende Regionen wie Tonkin, Korea und Japan, die eine ähnliche auf Chinas Logographie basierende Schriftsprache verwenden, mit der „chinesischen“ Ratio aus. Die Signifikanz Chinas für die Zivilisation Asiens konstituiert Parrenin in ähnlicher Weise, wie die Jesuitenmissionare in den Südamerika-Briefen ihre Signifikanz für die „Wilden“ exponierten.

10.4.2 Kleidung

Die Kleidung der lokalen Völker ist in den perzipierten Darstellungspraktiken ein kontinuierlich von den Jesuiten herangezogenes wahrnehmbares Indiz, lokale Völker in ihrer Ähnlichkeit oder Divergenz zur eigenen Kleidungskultur zivilisatorische Ähnlichkeiten oder Differenzen zu eruieren. Je mehr der Körper unbedeckt bleibt, umso amoralischer im Sinne europäischer Sitten ist ein Volk: Die Nacktheit war im Deutungsmuster europäischer Seefahrer oftmals ein Indiz für polygame „Unsitten“.²⁹⁵

Der Unterschied im jesuitischen Deutungsmuster zwischen den Südamerika- und den China-Sendungen wird ersichtlich, wenn die Beschreibung der Halbnacktheit in den China-Sendungen eine Rolle spielt: *„Das hohe Wasser hatte die Däme überstiegen, ja an vielen Orten zerrissen; dasz Erdreich ware auf etwelche Meilen herum überschwemmet, die Häuser waren entweder von denen Inwoh=nern entblösset, oder von dem Wasser=Schwal umgerissen; man sahe eine Menge kleiner Na=chen [Boot] mit Männern, Weibern und halb=blossen Kindern angefüllet, mit bleichen und von dem Hunger, den sie lidten, oder von Kranckhei=ten ungestalteten Angesichtern; sie bemüheten sich den Strom hinauf zu schiffen in einer anderen Gegend ihrem Elend zu steuern.“*²⁹⁶ Während in den Südamerika-Sendungen die Analyse der Kleidung stets zur Veranschaulichung des Sittenstandes des jeweiligen lokalen Volkes dient, spiegelt hier die Beschreibung der Kleidung die Folgen von Überschwemmungen und der darauffolgenden humanitären Not in chinesischen Regionen, die sich auch in Parrenins Brief befinden, wider.

10.4.3 Gewalt

²⁹⁵ Schülting, Sabine: Wilde Frauen, fremde Welten. Kolonialisierungsgeschichten aus Amerika. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1997, S. 87.

²⁹⁶ Couteux (1748), S. 114.

Die Gewalt wird meist von lokalen Völkern gegen andere Völker oder gegen die Jesuiten, ihre Reduktion und andere Katholiken gerichtet. Die Gewalttätigkeit wird in der Korrelation zur fehlenden Rationalität, dem daraus resultierenden erratischen Verhalten, und der Nähe zum Tierischen, die auch über Tiermetaphern (vgl. *Herisebóconos*) gehäuft impliziert wird, begründet. Die Distinktion vollzieht sich soweit zum Fremdbild, dass die Jesuitenmissionare die Marginalisierung der lokalen Völkerschaften derart drastisch zeichnen, dass durch die Darstellung Zweifel am Menschsein aufkommen. Dies tritt gehäuft bei Gewaltsituationen auf, die nach Koschorke eine wahrgenommene Feindschaft hervorrufen und verschärft auftretende Zwangsdistinktionen²⁹⁷ – in diesem Fall der Patres – nach sich ziehen. Die Animalisierung wird dabei oftmals durch Adjektive wie „halbvernünftig“ oder „Unmenschen“ u. ä. sowie durch Tiermetaphern – ausgenommen sei die Schafmetapher, bei der es sich um eine christliche Tradition handelt – ausgedrückt. Peter Downes zählt zahlreiche Tiermetaphern auf – vom Schwein über den Papagei bis hin zum Hund – die im *Neuen Welt-Bott* zu finden sind,²⁹⁸ und die die mit ihnen im Zusammenhang gestellten Völker grundsätzlich immer der Grenzüberschreitung zur Tierwelt verdächtigen. Die Gewalt, die die Nicht-Katholiken somit anwenden, ist ein wichtiger Anlass für die Jesuiten, sie zu missionieren: um sie zu befrieden und im Anschluss in den Reduktionen zu vollständigen Menschen zu zivilisieren. Die Gewalt der Nicht-Katholiken steht in Opposition zur angewendeten Gewalt der Katholiken: Die Nicht-Katholiken üben immer die Gewalt aus; die Katholiken sind immer die Opfer „heidnischer“ Gewalt. Die Gewaltausübung der Katholiken präsentiert sich als erzwungene Antwort auf die Angriffe von „Heiden“.

Die Gewalt im Kaiserreich China tragen die Jesuiten den chinesischen Nicht-Katholiken, meist allgemein als „Heiden“ benannt, und einzelnen Mandarinen, die den Katholiken feindlich gestimmt sind, zu. Der Kaiser als zentraler Machtausüßer wird in den China-Sendungen von dem antikatholischen Geschehen separiert. Die „Heiden“ in ihrer Gesamtheit werden aber nicht grundsätzlich als Opposition zu den chinesischen Katholiken dargestellt. So werden etwa bei Couteux mehrmals „Heiden“ als Lebensretter durch gegebene Information angeführt. Die Enteignung einer Kirche wird durch ihre Verwendung als Reislager für Arme

²⁹⁷ Koschorke, Albrecht: Ähnlichkeit. Valenzen eines post-postkolonialen Konzepts. In: Bhatti, Anil / Kimmich, Dorothee / Bangert, Sara (Hrsg.): Ähnlichkeit: ein kulturtheoretisches Paradigma. Konstanz: Konstanz University Press 2015, S. 37-38.

²⁹⁸ Downes, Peter: Die Wahrnehmung des Anderen. Jesuitenmissionare und Indios im Neuen Welt-Bott. In: Meier, Johannes (Hrsg.): Sendung – Eroberung – Begegnung. Franz Xaver, die Gesellschaft Jesu und die katholische Weltkirche im Zeitalter des Barock. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag 2005 (Studien zur Außereuropäischen Christentumsgeschichte, Bd. 8), S. 347.

als gleichsam nächstenliebende und somit christliche Tat dargestellt. Trotz der in drei der vier Briefen beschriebenen Regressionen, denen die chinesischen Katholiken und zum Teil die Jesuiten ausgesetzt werden, steht die ausgeübte Gewalt nicht für einen zivilisatorischen Rückstand.

10.4.4 Katholische Gemeinde

Die Taufe bleibt in den Südamerika-Sendungen bei der Bekehrung lokaler Völker den Kindern vorbehalten: „Nachdem sie erschienen/ hab ich mit Einwilligung der Eltern nicht weniger als hundert neun und achtzig unmündi=ge Kinder getauft“²⁹⁹. Die Erwachsenen müssen zuerst dem Glauben unterwiesen werden, bevor sie getauft wurden. Massentaufen, wie sie in Indien üblich waren, wurden in den Südamerika-Sendungen nicht beschrieben. Die Reduktionen und ihre indigene Bevölkerung, die katholisiert wurde, werden in den Darstellungen in der Glaubenslehre als abhängig von den Jesuitenmissionaren beschrieben. Die in der Majorität der Darstellungspraktiken animalisierten und „wilden“ Völker Südamerikas wandeln sich in den katholischen Reduktionen, wobei die abwertende inferiore Darstellung der lokalen Völker sich nicht egalisiert, in ihrer Wesenheit geändert und abgemildert wird. Die Bewohner der jesuitischen Pflanzstädte werden durch pejorative Tiermetaphern (außerhalb der üblichen kirchlichen metaphorischen Beziehung zwischen den „Schäflein“ und den „Hirten“) nicht vermehrt repräsentiert, sondern wechseln durch die Bekehrung in eine systematische Infantilisierung innerhalb der jesuitischen Narrative: So sind die indigenen Katholiken bei Chomé zwar musikalisch begabt und in der Glaubensausübung eifrig, doch porträtiert er sie in kindlicher Weise als dumm. Eine Ausnahme in der Infantilisierung bilden die *Itukalen*, die im Erstkontakt in der jesuitischen Beschreibung kultureller Eigenheiten Reminiszenzen zu Europa aufweisen und keiner depreziativen Wertung zuteilwerden. In Folge können sie wie chinesische Glaubensgemeinschaften in Bezug auf die Annahme des Evangeliums autonomer leben. In allen Schilderungen enthusiastisieren sich die Katholiken für die Liturgie, doch fehlt es ihnen, außer den *Itukalen*, an Beständigkeit, den Glauben beizubehalten. Die Jesuiten müssen ständig in der Reduktion anwesend sein, dürfen keine anderen bekehrten Völker betreuen, da der eingesetzte „Samen des Glaubens“ auf keine fruchtbare Erde trifft. Die

²⁹⁹ Mair (1736), S. 97.

Abwesenheit des Missionars führe zur Regression in das Heidentum der Reduktionsbevölkerung. Der Jesuit Lombard erkennt, dass die in den Pflanzstädten geborenen Indigenen durch das Aufwachsen im sittenhaften, geordneten und rechtgläubig geprägten Reduktionsleben die Werte der Zivilisation selbstständiger aufrechterhalten und im Gegensatz zu den Neubekehrten beständiger im Glauben sind. Trotzdem bleibt bei Lombard wie bei Chomé schlussendlich die Auffassung bestehen, dass ohne ihre Anwesenheit die „Barbaren“ den katholischen Glauben und die Tugenden verlieren werden.

Similär zu den lokalen Völkern unterziehen sich die Chinesen der Katechese und müssen die wichtigsten Grundlagen des katholischen Glaubens lernen, bevor sie zur Taufe zugelassen werden. Die chinesischen Katholiken sind jedoch auf keine ständige Betreuung durch einen europäischen Pater angewiesen. Chinesische Laienpriester, die insbesondere bei Couteux oftmals als Katechisten bezeichnet werden, übernehmen die Betreuung dieser. Die zahlreichen Schilderungen von katholischen Chinesen, die sich in den Glauben einbringen, die christlichen Gemeinden, die sich trotz der Gefahr der Denunziation zur Liturgie einfinden, und ihre autarke Glaubensbeständigkeit rücken die katholischen Gemeinden Chinas in ein positives Licht.

10.5 Die Darstellungsparadigmen

10.5.1 Südamerikanische Völker

10.5.1.1 Wilde Heiden

Die Konstituierung der Bilder von lokalen Völkern in Südamerika ist in drei Varietäten zu sondieren: Die erste Variante bildet ein „wildes“ oder „barbarisches“, meist beides, und „paganes“ Volk ab. Insbesondere nicht existente Kleidung, fehlende Sitten, eine näher beschriebene Religion, gesellschaftliche Ordnungen, agrarische Nutzbarmachung der Natur und katholische Tugenden existieren in der „wilden“ Volksmasse nicht. Es ist in ihrem Wesen verroht und verwildert. Demzufolge verschwimmt die Grenze zwischen Mensch und Tier bei seinen Mitgliedern. Sie sind Teil der unkultivierten Natur. Sie treten aufgrund fehlender Tugenden – insbesondere Selbstbeherrschung bzw. Mäßigung – nur gewaltsam auf und sind in ihren Kriegshandlungen explizit unbarmherzig. Entweder richten sie das kriegerische Tun auf Reisende und agieren somit aus einem räuberischen Selbstzweck oder sie richten sich direkt

gegen die Reduktionen und folglich präsentiert sie sich als eine barbarische Bedrohung ante portas für die jesuitischen Pflanzstädten und den katholischen Glauben. Die Sprache spiegelt im Gros diese Verrohung, diesen Zustand der Unkultiviertheit wider. Der heidnische Glaube nimmt in Form von distinguierten Handlungen (insbesondere dem Götzendienst) im Gegensatz zur kulturellen Rückständigkeit – auch wenn eine deutliche Kohärenz zwischen beiden Faktoren indiziert wird – eine geringe Rolle ein.

10.5.1.2 Zivilisierte Heiden

Die zweite Variante repräsentiert ebenso ein noch „heidnisches“ Volk. Im Gegensatz zur ersten Bildvariante weist dieses Konzept einer lokalen Völkerschaft in ihren Tugenden und ihrer Kultur – vornehmlich durch die Kleidung ausgedrückt – Übereinstimmungen mit europäisch-katholischen Standards auf, stellt aber eine Ausnahme dar. Gewisse Kriterien der Zivilisiertheit fehlen, die zivilisatorischen Anzeichen grenzen die Völkerschaft jedoch deutlich von einer Nähe zum Tier ab. Demzufolge treten sie im Gegensatz zu „barbarischen“ Völkern nicht als Aggressoren auf, sondern kommunizieren in friedlicher Absicht mit den Missionaren. Diese Völker suchen aktiv um die Bekehrung an und lassen sich von den Jesuitenmissionaren unterrichten. Das ist ein weiterer Unterschied zu passiv oder feindlich auftretenden Indigenen. Zusätzlich meritieren sie aufgrund ihres zivilisatorisch weiteren Entwicklungsstandes eine größere Autonomie in der katechumenalen Phase vor der Eingliederung in eine Reduktion.

10.5.1.3 Schäflein

Die dritte Variante sind katholisierete Völker der ersten Varietät, die sich in den Reduktionen der Jesuiten befinden. Die Reduktionsbewohner befinden sich noch in einem retardierten Zustand, aus dem sie sich unter der Leitung eines Jesuiten im geordneten Raum herausentwickeln sollten. Sie zeichnen sich durch Musikalität und Eifer in der Liturgie aus. Die Bekehrung, die Strukturierung des Alltags und die Rollenverteilung befriedete die Völker, wobei nicht genug Zeit verstrich, dass sie sich gänzlich aus ihrer „wilden“ Veranlagung gelöst haben und somit noch in einem rachitischen Zustand befinden. Die Grenzübertretung in das Animalische wurde zum Großteil rückgängig gemacht und die Indigenen als „Schäflein“ in

die katholisch-paternalistische Weltdeutung eingeführt. Die infantilisierten, einfältigen und der Ratio noch nicht vollständig unterworfenen Missionierten brauchen die Patres als „Hirten“, um nicht vom Pfad der Vervollkommnung der eigenen Zivilisierung und Katholisierung abzukommen.

10.5.2 Kaiserreich China

Die differenzierte Darstellung des Kaiserreichs Chinas und seiner Population erschwert die Überführung der Darstellungsphänomene. Die Anwendung von Darstellungsphänomenen strukturiert die Diplomarbeit und eignet sich in der Rekonstruktion der produzierten Bilder von südamerikanischen Völkern, aber nur zu einem gewissen Grade Chinas. Denn während die Darstellung der lokalen Völker am altgedienten Alteritätsgerüst – zivilisierte Katholiken und wilde Heiden – vorheriger Epochen entlangwuchs, wurde China als kulturell zumindest auf Augenhöhe angesehen – obwohl die Chinesen trotz allem des Katholizismus bedurften. Das bedeutet, dass die Konstruktion Chinas kein konstruiertes Bild des Anderen ist.

10.5.2.1 Allgemeines Darstellungsparadigma

Die Situation der jesuitischen Mission befindet sich durch Edikte, Anklagen und teilweise durch vom Hass getriebenen Heiden ausgeübte Verleumdung und Gewalttaten am Ende. Die Urheber befinden sich in hoffremden und Mandarinenkreisen. Es existieren realiter in der chinesischen Gesellschaft Hochstapler, Gewalttäter und Diebe. Die überwältigende Mehrheit der chinesischen Gesellschaft, ob katholisch oder nicht, ist tugendhaft: arbeitsam, gemäßigt und gewitzt. Die Kaiser – Yongzheng und sein Nachfolger Qianlong – trifft keine Schuld an der Katholikenverfolgung, da sie von einzelnen Feinden der Jesuiten angefacht werden. Das Kaiserreich stützt sich auf einen funktionierenden Verwaltungsapparat, der von den niedrigsten Beamten getragen wird, wenn es auch in den Peripherien zu Falschentscheidungen kommt. Die alte chinesische Kultur wirkt nach innen und außen positiv auf die von Barbaren abstammende Qing-Dynastie und auf umliegende Regionen. An das Kaiserreich angrenzende Völker werden im Vergleich zur chinesischen Tugend und zu den zivilisatorischen Errungenschaften subaltern dargestellt. Das Kaiserreich, welches vergleichbar mit europäischen Monarchien ist, funktioniert in seiner Verwaltung, weil die

Chinesen über die grundlegendsten Tugenden verfügen. Die chinesische Zivilisation stammt auch im Gegensatz zu den Südamerikanern und Afrikanern der Subsahara nicht von Noahs Sohn Cham³⁰⁰, der keine Scham vor der Nacktheit seines Vaters empfindet, sondern von der biblischen Figur Jectan bzw. Joktan, Nachkomme des gesegneten Sem und Sohn des Eber³⁰¹, ab: „Solte er vielleicht einem aus seinen Söhnen geneigter gewesen seyn, wur=de das Glück unfehlbar nicht auf den Cham gefallen seyn, als welcher verachtet, und samt seiner Nachkommenschaft, von wel=cher die Egyptier herspriessen, verfluchet worden; sondern auf Sem und Japhet, wel=che Kinder des Seegens waren. Der Letzte=re, oder seine Nachkömmlinge haben gar bald auf die Lehr ihrer Vor=Eltern verges=sen, nicht aber der Sem, und die von ihm Abstammende, welche Chinam bevölckeret. Diese haben in Kürze ein ganzes Reich auf=gerichtet, welches sie, als ob es eine einzige Haushaltung wäre, regierten.“³⁰²

Die Chinesen in ihrer Gesamtheit erscheinen also in einem positiven Licht und werden differenziert dargestellt.

10.5.2.2 Chinesische Katholiken

Die chinesischen Katholiken sind die idealen Christen. Egal, welche Altersstufe sie innehaben, die einheimischen Katholiken zeigen sich in ihrem Glauben, auch im Angesicht der damaligen Naturkatastrophen, wie Felsen in der Brandung. Trotz der Abwesenheit von europäischen Jesuitenmissionaren drohen die katholischen Gemeinden nicht wie die lokalen Völker Südamerikas Apostasie zu begehen. Sie sind in der Aneignung katholischer Lehren und der alltäglichen Liturgie (abgesehen von der Ausführung von Sakramenten) autark und stellen aus ihren Reihen kompetente Katechisten. Der tiefverwurzelte Glauben äußert sich auch dadurch, dass die Katholiken wie vormals europäische Heilige oder Missionare das Martyrium erfolgreich durchlaufen. Bezüglich katholischer Tugenden, abseits der Beständigkeit im Glauben, benehmen sie sich ebenso ideal. Sie sind barmherzig, nächstenliebend und gastfreundlich.

³⁰⁰ Wenzel, Horst: Kain und Abel. In: Weltbildwandel. Selbstdeutung und Fremderfahrung im Epochenübergang vom Spätmittelalter zur Frühen Neuzeit. Trier: Wissenschaftlicher Verlag Trier 1995 (LIR, Bd. 10), S. 158.

³⁰¹ Die Bibel (2016), S. 19-20.

³⁰² Parrenin (1755), S. 24

11 Die jesuitische Identität in der Mission

Wenn denn stets von den von Jesuiten konstruierten Identitäten geschrieben wird, ist es imperativ, auch die jesuitische Identität zu skizzieren. Die jesuitischen Ordenspriester waren, wie die Gesamtheit der Mitglieder anderer Organisationen, ob monastischer oder jedweder Art, keine einmütige Menge und kein Mitglied war mit denselben Umständen, Obstakeln und Personen im Leben konfrontiert; auch wenn dies der Fall gewesen wäre, wäre die Wahrnehmung nicht dieselbe. Insofern ist die Rekonstruktion der Perspektive Identität ein bloßer retrospektiver Versuch, aus der verschriftlichten Wahrnehmung der nicht europäischen Bevölkerung ein allgemeines jesuitische Selbstbild zu eruieren.

11.1 In Südamerika

Die politische Realität in Südamerika und in China konnten unterschiedlicher nicht sein – sowohl für die Missionare als auch für die Einheimischen. Die Jesuiten hatten die iberischen Mächte als Protégés und trafen nach ihrer Sicht auf einen Haufen Wilder und Barbaren, die Ordnung und Struktur brauchten. Bischof Otto von Freising (1112-1158) schrieb, dass Menschen in Räumen ohne Gesetze, Kultur und Moral sich unweit des Animalischen befinden³⁰³ und dass in diesen amoralischen Räumen Halbmenschen, so glaubten zumindest die Jesuiten, angetroffen wurden. Die Zivilisierung und Missionierung der lokalen Völker stellten die Imperative dar. Die Einheimischen sollten mithilfe der Anleitung der Jesuiten den Urwald niederreißen, den Ackerbau und das Ernten erlernen, um metaphorisch ebenso ihre Verwilderung zu zähmen, Platz für fruchtbaren Boden zu schaffen, damit die wenigen Missionare ihre große Ernte einfahren könnten – gemäß der Bibelmetaphorik (Mt 9.10): „*Da sprach er zu seinen Jüngern: Die Ernte ist groß, aber wenige sind der Arbeiter.*“³⁰⁴ Die Metaphorik des Ackerbaus als zivilisatorische Sublimation und das Verhältnis von Hirten und Schafen als Ausdruck des paternalistischen Selbstverständnisses der Jesuiten bilden die wichtigsten Bausteine des Selbst- und Fremdbildes in Südamerika. Das possible Martyrium war dabei die Krönung, konnten sie so den gleichen Pfad wie Jesu gehen (Joh 9.37): „*Ich [Jesus] bin der gute Hirte. Der gute Hirte lässt sein Leben für die Schafe.*“

³⁰³ Friedrich (2009), S. 57-60.

³⁰⁴ Die Bibel (2016), S. 16.

Die Abwertung lokaler Völker, die in den Augen der Jesuiten keine kulturellen Ähnlichkeiten aufwiesen, und deren Konstituierung als Andere durch die Missionare erschuf somit eine Alterität der Identitäten, mit der die Missionare ein Eigenbild und ein Fremdbild konstituierten, die ihr Tun und die Mission legitimierten. Wobei dies – wie vormals (vgl. Kapitel 10.5.1.2 „Zivilisierte Heiden“) gesehen – nicht immer der Fall war, kategorisierten die Jesuiten den Großteil der lokalen Völkerschaften als das wilde, amoralische und unkultivierte Andere. Sie übertrieben die Tierhaftigkeit und Barbarei der Indigenen, teils glimmen sogar subtile Zweifel im Text an der vollständigen Humanisierung der lokalen Völker auf; nichtsdestotrotz glaubten die Jesuiten an deren Inkorporierung in die katholisch-europäische Zivilisation.

Der Theologe und Historiker Peter Downes kategorisiert die Selbstwahrnehmung der missionierenden Patres und deren Fremdwahrnehmung durch die lokalen Völkerschaften³⁰⁵ und vermittelt, dass die Mission kein Prozess war, welcher durch einseitige Interessensverfolgung geprägt wurde, sondern ein Konglomerat von diversen, aufeinandertreffenden Intentionen, Wahrnehmungen und Nachfrage bildete. Dies wird in Tabelle 2 wiedergegeben und in treffender Weise stellt Downes die Selbstwahrnehmung als Zivilisator an erste Stelle:

³⁰⁵ Downes (2004), S. 18.

Eigen- und Fremdwahrnehmung der Missionare in Südamerika			
Eigenwahrnehmung	Ziele		Fremdwahrnehmung
Zivilisator bzw. Modernisierer	Umerziehung (zur Sesshaftigkeit und Ordnung)	Geschenke und Zugriff auf hochwertige Erzeugnisse	Händler
Seelenarzt und Leibarzt	spirituelle und körperliche Heilung		Schamane
Vater	materielle und spirituelle Fürsorge; Schutz vor den weltlichen Kolonialherren; Erziehung der Jugend	materielle und spirituelle Fürsorge; Schutz vor den weltlichen Kolonialherren	–

Quelle: Downes, Peter (2004), S. 17.

11.2 Im Kaiserreich China

Das im Gros positive oder zumindest differenziert vermittelte China-Bild der Jesuiten lässt sich auf mehrere Ebenen zurückführen. Das Kaiserreich China stellte in den 1730er-Jahren und bis in das 19. Jahrhundert eine Macht dar, die sich mit den europäischen Monarchien messen konnte. Die Verhandlungen mit den Portugiesen und den anderen maritimen Mächten zeigte freilich die europäische Angewiesenheit an das chinesische Einverständnis für den wichtigen Handel. Der hoch entwickelte, auf eine lange Historie zurückblickende Verwaltungsapparat des Kaiserreichs, der sich trotz Revolution sowie dynastischer Machtwechsel weiter bewährte und die kaiserliche Kontrolle über das ausgedehnte China behielt, musste einen vorteilhaften Eindruck auf die Jesuiten gemacht haben. Die Macht des Kaiserreichs war doch die zentralistische Regierungsweise und mit dem absolutistischen Regierungsverständnis europäischer Monarchen des 18. Jahrhunderts vergleichbar. Zusätzlich fehlte auch die Zivilisierungsagenda im Reich, werden sie nach den Sendungen von den Jesuiten dafür als zu zivilisiert perzipiert. Die Begegnungen auf Augenhöhe mit Chinesen jeglichen Standes sprechen ebenso dafür. Dies lässt darauf schließen, dass die Identität der Jesuiten durch die angetroffenen Umstände vielseitiger gewesen sein dürfte. Die Jesuiten traten in ihrer Mission in ein Dienstverhältnis mit dem Kaiser und nahmen die Rolle als Beamte im Kaiserreich an. So waren sie Mathematiker, Astronomen, Autoren, Maler, Wissensempfänger und -vermittler

und nicht nur Missionare und potenzielle Hirten potenzieller Schafe. Einen staatstreuen Gedanken haftet schon Jesus im Neuen Testament (Mk 12, 17) an: „*Da antwortete Jesus und sprach zu ihnen: so gebet dem Kaiser was des Kaisers ist und Gott, was Gottes ist!*“³⁰⁶ Die Inkulturation chinesischer Elemente wie der Kleidung, die, wie bereits festgestellt wurde, einen wichtigen Part in der Ausweisung fremder Entitäten einnahm, vereinnahmte die Jesuiten mutmaßlich noch mehr, – soweit, dass die Anpassung an die chinesische Kultur über eine reine Missionierungsstrategie hinaus, zumindest auch eine teilweise Identifizierung mit dem Kaiserreich, der Kultur und der Bevölkerung bedeutete.



Abb. 1: Peter Paul Rubens, Jesuit Nicolas Trigault, 1617³⁰⁷

³⁰⁶ Die Bibel (2016), S. 69.

³⁰⁷ Römmelt, Stefan: Das wittelsbachisch-jesuitische Reich der Mitte. In: Hartmann, Claus / Schmid, Alois: Bayerisch-chinesische Beziehungen in der Frühen Neuzeit. München: Verlag C.H. Beck 2008, S. 81.

12 Diskursanalyse

12.1 Südamerika

Die Entdeckung der Neuen Welt bedrohte die hagiographische Tradition, Europa im Mittelpunkt der Erde zu sehen und, dass die Lebensart der „Wilden“ in der heilsgeschichtlichen Erzählung nicht mehr existieren sollte.³⁰⁸ Die biblische Herkunft der Indigenen Amerikas (es war damals noch die Ansicht etabliert, dass alle Menschen Abkommen von Adam und Eva waren, und die Bibel so gelesen wurde wie ein fachkundiges Buch) galt es in frühen Schriften zu erklären. Als einer der wichtigsten frühen Schriften über Amerika ist das siebenbändige *Historia natural y moral de las Indias* vom Jesuiten José de Acosta, der selbst über fünfzehn Jahre in Amerika verbrachte, zu benennen. In der detaillierten Beschreibung mittel- und südamerikanischer Völker, die gleichzeitig die wegweisende Missionstheorie für diese beinhaltete,³⁰⁹ schreibt der spanische Jesuit José de Acosta: „*Dasz sie forchtsam Abergläubisch/ Spitz=fündig und bekriegsam sind/ ist darrauf die erste antwort/ dasz nicht alle Barbari also ge=sinnet sind, sondern dasz viel ihre Völcker ein grosses abscheu davon haben. Etliche Nationes der Indianer sind überausz keck/ andere sind gantz faul/ aber alle Heyden sind alle zeeit dem Aberglauben zugethan gewesen.*“³¹⁰ Acosta unterscheidet den Charakter der Völker Amerikas und widerspricht Zuweisungen von überregional gültigen Wesenszügen, sondern postuliert die Verschiedenartigkeit der lokalen Völker. Nichtsdestotrotz schreibt Acosta gemäß der theologisch-anthropologischen Perspektive (vgl. Kapitel 3 „Historische Perspektive auf Heidentum, Wilde und Barbarei“) den als „Barbaren“ klassifizierten Völkern einen festen Irrglauben zu. Folglich waren die Amerikaner in den Augen Acostas den Europäern kulturell unterlegen. Er warf den Indigenen vor, willig mit dem Teufel zu paktieren. Im fünften Band berichtet Acosta präzise über den Irrglauben und den Götzendienst der Heiden, besonders über die Menschenopfer der mexikanischen Völker. Die vorgefundenen Ähnlichkeiten, z. B. „Nonnenkloster“ in Peru,³¹¹ ordnet er als Teufelswerk und -glauben ein, die das katholische Klerusleben verdrehen und sündig wiedergeben – eine Art böses Spiegeluniversum. Acosta findet die typischen Merkmale von Gesetzeslosigkeit, Amoralität und Führungslosigkeit vor. Er konstruiert somit ein stereotypisches Bild der Amerikaner, das alle Legimitationsgründe

³⁰⁸ Meyer, Annette: Die Epoche der Aufklärung. Berlin, Boston: De Gruyter 2018, S. 41.

³⁰⁹ Reinhard (?2016), S. 613.

³¹⁰ de Acosta, José: New Welt/Das ist Volkommen Beschreibung von Natur/Art und gelegenheit der Newer Welt/ die man sonst America oder West=Indien nennet/ in zwei theil abgetheilt. Köln: Johan Christoffel 1600, S. 32.

³¹¹ de Acosta, José: Natural and Moral History of the Indies. Durham, London: Duke University Press 2002, S. 282-284.

zur Zivilisierung und Missionierung beinhaltete. Weiters sieht Acosta die manchmal auserwählten Anführer in der Tradition des Nimrods, der ein Nachkomme Chams³¹² war: „dasz diese Barbari sehr lange keine Königen gehabt/ auch keine gewisse und mit ord=nung verfaszte Policy oder Bürgerlich regiment/ sondern dasz sie hauffen weisz durch einander gewohnt/ wie jetz die Floridianer/ die Brachsilianer/ die Chiriguaner unnd viel Indianische Völcker/ welche keine gewisse Könige/ sondern wie es sich mit Krieg oder Frieden anliessel/ erwehlen sie in einem hun ohn bedencken einen Obersten/ halten das fur gut und löblich/ dazu sie ihre geylheit und mutwill reizet. Folgenderzeit haben starcke und Sinnreiche Männer tyranischer weise angefangen zu herrschen/wie vorzeiten Nem=rod/ und da sie allgemächlich wuchsen und zunahmen/haben solchen Allgemeinen wesen angerichtet/ als unsere Leuth bey den Peruanern und Mexicanern gefunden/ die waren zwar auch Barbarisch/ hatte aber einen abschew von den Wil=den wüsten wesen der anderen Indianern.“³¹³ Die genealogische Einordnung zum verfluchten Kanaan, Sohn Chams, wurde schließlich u. a. von Calvinisten wie Jean de Léry konkretisiert.³¹⁴ Diese Zuordnung zu Kanaan legitimierte schon die Versklavung der Afrikaner subsaharischer Gebiete: „Verflucht sei Kanaan und sei ein Knecht aller Knechte unter seinen Brüdern!“³¹⁵

Vor Acosta konstruierte der Seefahrer und Kaufmann Amerigos Vespucci sein Werk *The Mondus Novus*, das in zahlreichen europäischen Sprachen erschien und mutmaßlich auf ein großes Interesse stieß. Anfang des 16. Jahrhunderts stellte er die Indigenen der nordbrasilianischen Küste ebenso als unzählige Völker dar, die keine Ordnung, keine Führerschaft und keine Religion besäßen: „They have no cloth either of wool, linen or cotton, since they need it not; neither do they have goods of their own, but all things are held in common. They live together without king, without government, and each is his own master. They marry as many wives as they please; and son cohabits with mother, brother with sister, male cousin with female, and any man with the first woman he meets. [...] They live according to nature [...]. The nations wage war upon one another without art or order. [...] When they had the opportunity of copulating with Christians, urged by excessive lust, they defiled and prostituted themselves. They live one hundred and fifty years, and rarely fall ill and if they do fall victims to any disease, they cure themselves with certain roots and herbs. These are the most noteworthy things I know about them.“³¹⁶

³¹² Die Bibel (2016), S. 20.

³¹³ Acosta (1600), S. 34.

³¹⁴ Wenzel (1995), S. 159.

³¹⁵ Die Bibel (2016), S. 19.

³¹⁶ Vespucci, Amerigo: *The Mondus Novus*. Letter to Lorenzo Pietro di Medici. Princeton: Princeton University Press 1916 (Vespucci Reprints, Texts and Studies, Bd. 5), S. 6-7.

In staatstheoretischen Schriften der Neuzeit konstituierte sich der sogenannte Naturzustand, der einen theoretischen Zustand der Staaten- wie Gesetzeslosigkeit beschreibt, in dem die Menschen leben. Der philosophische Diskurs nahm Komponenten des Konzepts von Wilden auf, lebten diese doch in einem Naturzustand. Der biblisch und durch den Englischen Bürgerkrieg geprägte Hobbes sah in *Leviathan* die Gesellschaft ohne Ordnung im Krieg jeder gegen jeden, der durch das Fehlen einer obrigkeitlichen Macht und durch die Furcht der Menschen vor anderen Menschen befeuert wird.³¹⁷ In einer Passage schreibt Hobbes über diese Menschen, die sich dem damaligen Bild der südamerikanischen Indigenen ähneln: *„Da findet sich kein Fleiß, weil kein Vorteil davon zu erwarten ist; es gibt keinen Ackerbau, keine Schifffahrt, keine bequemen Wohnungen, keine Werkzeuge höherer Art [...]“*³¹⁸ Die Erkenntnis, dass der Mensch einen absoluten Herrscher brauche, ähnelt stark der erzieherischen Legitimation der weltlichen Mächte in Amerika. Die Antithese stellt Locke mit seinem staatstheoretischen Werk *Über die Regierung* von 1689, das auf den vormals zitierten Bericht Acostas zurückgreift. Locke erkennt den Zustand der Indigenen im Naturzustand folglich als freie Menschen an: *„Zwar mag man sagen, daß jeder Mensch dort von Geburt her seinem Vater oder dem Oberhaupt der Familie untertan war; daß aber dieser Gehorsam den das Kind dem Vater schuldet, ihm nicht die Freiheit nahm, sich in die ihm am zweckmäßigsten scheinende politische Gesellschaft einzugliedern, ist schon bewiesen worden. Aber mag das sein wie es will, diese Menschen, das ist offenkund, waren wirklich frei.“*³¹⁹ Doch rechtfertigt Locke gemäß seiner Definition von Eigentum die Landnahme von Indigenen, die das Land, auf dem sie lebten, nicht bewirtschafteten: *„Was jemand bebaute, erntete, lagerte und verbrauchte, ehe es verdarb, darauf hatte er ein besonderes Recht. Was immer er eingrenzte, alles Vieh, das er füttern, und alle Erzeugnisse, die er nutzen konnte, waren sein eigen. Wenn aber das Gras in dem Gebiet, das er eingezäunt hatte, am Boden verdarb oder wenn die Früchte verfaulten, ohne daß er sie aufsammelte und aufbewahrte, so war dieser Teil der Erde, obwohl er sich ihn abgegrenzt hatte, weiterhin als herrenlos anzusehen und mochte irgendeines anderen Menschen Besitz nehmen.“*³²⁰ Folglich vermittelt Locke kein depreziatives Bild über die lokalen Völker Südamerikas, bereitet aber als essenzieller Wegbereiter des Liberalismus für Souveräne die Legitimation auf, Gebiete zu beanspruchen, ohne bilaterale Verträge abschließen zu müssen. Jene lokalen Völker, die keiner agrarischen Bewirtschaftung des Landes nachkommen, werden in seiner staatstheoretischen Schrift als politisch unebenbürtig marginalisiert und können im eigenen

³¹⁷ Hobbes, Thomas: *Leviathan*. Erster und zweiter Teil. Ditzingen: Reclam 2019 (Reclams Universal-Bibliothek, Bd. 8348), S. 114-115.

³¹⁸ Hobbes (2019), S. 115.

³¹⁹ Locke, John: *Über die Regierung*. Ditzingen: Reclam 2008 (Reclams Universal-Bibliothek, Bd. 9691), S. 78.

³²⁰ Locke (2008), S. 30-31.

Sinne nicht hoheitlich gegen die koloniale Besitzergreifung agieren. Es gab zwar im 16. Jahrhundert Staatstheoretiker, die konträre Aussagen zu Locke tätigten und den Indigenen trotz etwaigen Nomadentums das Besitztum zusprachen³²¹, doch ist zu bezweifeln, ob dem innerhalb von kolonialer Bestrebung Bedeutung zugesprochen wurde.

In katholisch geprägten Ländern etablierte sich das auf das antike Vermächtnis angelegte Barbarenbild der Heiden; einerseits, weil die Jesuiten eine wichtige Informationsquelle waren, andererseits weil die hispanischen Länder ihren Koloniebesitz legitimierten. In den Niederlanden wie in England galt dasselbe, hier war die Situation aber besonders der wirtschaftlichen Bedeutung des Sklavenhandels geschuldet. In Frankreich jedoch herrschte eine selbstkritische Wahrnehmung bei den wichtigsten Aufklärern der Nation, Montaigne (1533-1592), Rousseau (1712-1778) und Voltaire (1694-1778), vor. Die Dualität von Kultur und barbarischer Natur wurde kritisiert. Die kolonialen Motivationen hinter der Zuschreibung von Barbarei erkannte Montaigne in Las Casas Bericht über die Gräueltaten der Konquistadoren. Er kritisierte Europa in seinem Selbstverständnis und idealisierte die amerikanischen Völker. Die dualistische Perspektive Europas auf die Barbaren, deren depretiativen Eigenschaften für ein melioratives Selbstbild immanent waren, verkehrt Montaigne in seinem Essay:³²² *„Hier haben wir ein Volk, würde ich zu Platon sagen, in dem es keinerlei Handel gibt, keine Kenntnis von Buchstaben, keine Rechenlehre, keine Bezeichnung für Behörde oder Obrigkeit, keine Dienstbarkeiten, keinen Reichtum und keine Armut, keine Verträge, keine Erbfolge und keine Güterteilung; keine beschwerlichen Tätigkeiten und keine Berücksichtigung einer anderen als der zwischen allen bestehenden Verwandtschaft; keine Bekleidung, keinen Ackerbau und kein Metall; keine Verwendung von Getreide oder Wein. Selbst Wörter wie Lüge, wie Herstellung und Verrat, wie Habsucht und Neid, wie Verleumdung und Verzeihen: unbekannt.“*³²³

Rousseau, ebenso ein Staatstheoretiker, interpretierte den vorzivilisatorischen Naturzustand als glückliches Stadium. Die Wilden sind für ihn Menschen, die nichts brauchen und wollen, aber trotzdem mit Gewalt unterworfen werden. Rousseau war nicht der Einzige, der die Indigenen Amerikas romantisierte, er beging aber in den Augen christlicher Theologen und Aufklärer ein Sakrileg: Durch die Erhebung der Wilden und des Naturzustandes sahen sie ihr

³²¹ Göcke (2016), S. 113.

³²² Eberl, Oliver: Der Staat und die Fremden: ‚Barbarei‘, ‚Edle Wilde‘ und die Kritik der Gesellschaft mit Montaigne und Rousseau. In: Campagna, Norbert / Martinsen, Franziska (Hrsg.): Staatsverständnisse in Frankreich. Baden-Baden: Nomos 2018 (Staatsverständnisse, Bd. 112), S. 225-226.

³²³ de Montaigne, Michel: Über die Menschenfresser. In: Essais, erste moderne Gesamtübersetzung von Hans Stilett. Frankfurt am Main: Eichborn. 1998 S. 111.

Menschenbild angegriffen: die Theologen, weil sie die Wilden von der Erbsünde erretten und zivilisieren mussten, und die Aufklärer, weil in deren Erziehungskonzepten³²⁴ der Wilde dem gerade erst entdeckten Kind³²⁵ als positives Bild genauso wenig entsprach. Dabei idealisierte Rousseau die „Wilden“ nicht gänzlich, negierte aber die pejorativen Werturteile über sie.³²⁶

Schlussendlich wird noch der antiklerikale Niederländer Cornelius de Pauws und sein Werk *Philosophische Untersuchungen über die Amerikaner, oder wichtige Beyträge zur Geschichte des menschlichen Geschlechts* aus dem Jahre 1769 zugezogen. In seinen philosophischen Untersuchungen sieht er das brutale Kolonialisierungsprojekt der Spanier als Unterfangen, das nur negative Konsequenzen für alle Parteien nach sich zieht: das giftige Klima machte die Frauen unfruchtbar,³²⁷ die Wilden wurden durch die Spanier dahingerafft³²⁸ und die europäische Wirtschaft stagnierte durch Amerika.³²⁹ Sein konstruiertes Bild über die südamerikanischen Völker ist ein pejoratives: „*Es ist schön, es ist grosz, aus der Dunkelheit der Wälder barbarische Horden reisen, und aus ihnen Menschen machen;*“³³⁰ Wenn auch höhnisch, greift er für die Konstruktion auf das stereotypische Bild der Barbaren zurück: verwildert und unzivilisiert. Weiters schreibt er auf den Naturzustand Hobbes zurückgreifend über die Kriegslust der lokalen Völker: „*Die ersten Europäer wurden auch die=ser traurigen Feindseligkeit gewahr, welche alle Westindiani=sche Wilden gegen einander erbitterte [...]. Ein Philosoph, wie Hobbes würde hier ganz gewisz den Erweis seines Systems gefunden haben, und sich doch betrügen können.*“³³¹ Zusätzlich: Ähnlich wie Samuel Johnson die Vitalität der Wilden negiert,³³² zeichnet er gemäß den schlechten klimatischen Verhältnissen die Indigenen als schwach.³³³

³²⁴ Meyer (2018), S. 186.

³²⁵ Ariès, Philippe: Die Geschichte der Kindheit. München: Deutscher Taschenbuch Verlag 182014, S. 111.

³²⁶ Eberl (2018), S. 231.

³²⁷ de Pauw, Cornelius: Philosophische Untersuchungen über die Amerikaner, oder wichtige Beyträge zur Geschichte des menschlichen Geschlechts. Erster Band. Berlin: Decker und Winter 1769, S. 22.

³²⁸ de Pauw, S. 21.

³²⁹ de Pauw, S. 70.

³³⁰ de Pauw, S. 3.

³³¹ de Pauw, S. 89.

³³² Reinhard (2016), S. 621.

³³³ de Pauw, S. 221.

12.2 China

Über den europäischen Diskurs formuliert Osterhammel: „Immer wieder ist in der neueren westlichen Chinaliteratur von der >>Sinophilie<< am Ende des 18. Jahrhunderts beschrieben worden. Auch wenn sich aus den Texten diese Bewegung nicht ganz eindeutig rekonstruieren läßt, mag etwas daran sein.“³³⁴ Diese Beobachtung könnte sich an dem Niedergang der Gesellschaft Jesu 1773 orientieren. Die jesuitischen Beamten konnten zwar am Kaiserhof verbleiben, verloren aber jegliche Teilhabe am öffentlichen Leben in der späten zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts. Denn der respektvolle Blick Europas gen Osten, wo das jahrtausendalte Reich als kulturelle Hochburg thronte, war auch ein Produkt jesuitischer Berichterstattung über China: Der Historiker Simon Kow bezeichnet die jesuitische Transfertätigkeit des Wissens zwischen Europa und China passenderweise als „swing door“³³⁵. Als die ersten französischen Jesuiten Peking betreten durften, trat eine Welle an China-Sendungen los³³⁶.

Die Jesuitentheater, die sich großer Beliebtheit erfreuten und nach Tjoelker höchst relevant waren³³⁷, führten Stücke mit chinesischen Helden und Figuren auf, die zwar nicht immer katholisch waren, aber trotzdem im positiven Licht erschienen. Teils wurden auch Stücke über die Heroen aus der alten chinesischen Geschichte aufgeführt. Die jesuitischen Theaterstücke basierten auf Quellen des 17. und 18. Jahrhunderts, in der die Begeisterung für China ungebrochen war. In Claudia von Collanis Zeitschriftenbeitrag über die Chinamission ist eine sublimale Darstellung chinesischer Figuren zu erkennen, die die hohe zivilisatorische wie ethische Errungenschaft der nicht-katholischen Chinesen dem Publikum in Europa vor Augen führte.³³⁸

Die jesuitische Berichterstattung vermochte ihren Beitrag zu leisten, doch ebenso beeinflussten „direkte Importe“ aus China, insbesondere die konfuzianischen Schriften, das China-Bild. Die konfuzianische Schrift *Vier Bücher* wurde von zwei Jesuiten übersetzt und in Europa

³³⁴ Osterhammel (2013), S. 300.

³³⁵ Kow, Simon: China in early enlightenment Political Thought. London, New York: Routledge 2017, S. 15.

³³⁶ Osterhammel (2013), S. 99.

³³⁷ Tjoelker, Nienke: Andreas Fritz's Letter on Tragedies (ca. 1741-1744). An Eighteenth-Century Jesuit Contribution to Theatre Poetics. Leiden: Koninklijke Brill 2015 (Drama and Theatre in Early Modern Europe, Bd. 4), S. 9-11.

³³⁸ von Collani, Claudia: Theaterstücke mit chinesischen Themen auf bayerischen Jesuitenbühnen. In: Hartmann, Peter / Schmid, Alois: Bayerisch-chinesisch Beziehungen in der Frühen Neuzeit. München: Verlag C.H. Beck 2008 (Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte, Bd. 34), S. 67.

publiziert. Zuerst erschien Couplets Übersetzung dreier Teile mit dem Titel *Confucius Sinarum Philosophus* von 1687 und im Jahr 1711 wurde die vollständige Übersetzung *Sinensis Imperii libri classici* von François Noël publiziert. Die Schriften inspirierten und beeinflussten die aufklärerischen Philosophen – u. a. Leibniz und den mit ihm im regen Austausch stehenden Christian Wolff. Letzterer beschäftigte sich intensiv mit den Übersetzungen Noëls. Seine *Rede über die praktische Philosophie der Chinesen* 1721 in Halle schlug hohe Wellen: „Schon lange vor Konfuzius zeichnete sich der Staat der Chinesen durch die beste Einrichtung der Gesetze aus: weil die Fürsten sowohl durch ihr Wort als auch durch ihr Beispiel ihren Untertanen die Richtschnur der höchsten Vollkommenheit vermittelten; weil die Lehrer und Erzieher in den Sitten die Kinder – sowohl des Kaisers, der Könige und der vornehmen Leute als auch selbst des untersten Volkes – von Kindesbeinen an zu guten Sitten hinführten und die Erwachsenen in der Erkenntnis des Guten und Bösen bestärkten; weil die Fürsten und ihre Untergebenen miteinander um den Ruhm der Tugend stritten (6). Die alten Kaiser und Könige der Chinesen waren nämlich zugleich Philosophen: Was ist also daran verwunderlich, daß gemäß dem Satz Platons – der Staat glücklich war, wo die Philosophen herrschten und die Könige philosophierten?“³³⁹ Wolff skizziert den chinesischen Staat als Utopie. Die philosophischen Fürsten sollten als Ideale für die Untertanen dienen und etablierten durch alle sozialen Schichten und Altersgruppen eine Sitte: ein idealer Staat, der durch die Ratio und moralischen Tugenden der Chinesen geprägt ist. In weiterer Folge äußert sich Wolff: „Weil die alten Chinesen, von denen hier die Rede ist, den Schöpfer der Welt nicht kannten (54), hatten sie keine natürliche Religion; noch viel weniger waren ihnen irgendwelche Zeugnisse der göttlichen Offenbarung bekannt. Darum konnten sie sich nur der Kräfte der Natur – und zwar solcher, die frei von jeder Religion sind (55) – bedienen, um die Ausübung der Tugend zu befördern (56). Daß sie sich dieser Kräfte aber höchst erfolgreich bedienten, wird bald vollständiger feststehen (57). Wie die Chinesen die Ausübung der Tugend beförderten. Denn sie berücksichtigten nicht weiter die Unvollkommenheiten des menschlichen Geistes, woraus Laster, Frevel und Schandtaten wie aus einer Quelle hervorzusprießen pflegen, sondern richteten ihr Augenmerk auf dessen Vollkommen.“³⁴⁰ Das von Wolff wiedergegebene China-Bild nahmen Theologen und Christen als eine Gefahr für die heilsgeschichtlichen Narrative wahr, schien doch das lange Bestehen der chinesischen Reiche seit den fünf Urkaisern bis vor die Zeit der Sintflut zu reichen. Die Tugend- und Vernunftbildung, die ohne christlichen Glauben möglich war, stellte die allumfassende Souveränität dar. Der Aufklärer Wolff verdeutlichte damit das Primat der „säkularen“ Vernunft. Die erhabene Darstellung Chinas brachte Wolff zahlreiche Kritiker, an deren Spitze der Pietist Joachim Lange stand, und die Verbannung durch den preußischen

³³⁹ Wolff, Christian: *Oratio de Sinarum philosophia practica. Rede über die praktische Philosophie der Chinesen*. Lateinisch-Deutsch. Hamburg: Felix Meiner Verlag 1985 (Philosophische Bibliothek, Bd. 374), S. 13.

³⁴⁰ Wolff (1985), S. 27.

König Friedrich Wilhelm I. 1723 mit der Androhung des Galgens. Der Zuspruch von Intellektuellen der Aufklärung war jedoch groß: ein „Märtyrer der Aufklärung“ und „philosophischer Held“ sei Wolff.³⁴¹

Wolffs nahestehender Leibniz jubilierte in seiner sinophilen Haltung in der Schrift *Das Neueste von China*: „Durch eine einzigartige Entscheidung des Schicksals, wie ich glaube, ist es dazu gekommen, daß die höchste Kultur und die höchste technische Zivilisation der Menschheit heute gleichsam gesammelt sind an zwei äußersten Enden unseres Kontinents, in Europa und in Tschina (so nämlich spricht man es aus), das gleichsam wie ein Europa des Ostens das entgegengesetzte Ende der Erde ziert. [...] während die zivilisiertesten (und gleichzeitig am weitesten voneinander entfernten) Völker sich die Arme entgegenstrecken -, alles, was sich dazwischen befindet, allmählich zu einem vernunftgemäßeren Leben zu führen.“³⁴² Dem Zivilisierungsgedanken verhaftet, sieht Leibniz die Chinesen als tugendhafte Brüder – er verspürt eine tiefe Solidarität für China. Neben ersichtlichen „feinen Sitten“³⁴³ der Chinesen wägt Leibniz ab, ob Europa oder China in Wissenschaft, Handwerk, Mathematik und Ethik fortgeschrittener ist: „Ich glaube daher: Wäre ein weiser Mann zum Schiedsrichter [...] über die Vortrefflichkeit von Völkern gewählt worden, würde er den goldenen Apfel den Chinesen geben, wenn wir sie nicht gerade in einer Hinsicht, die aber freilich außerhalb menschlicher Möglichkeiten liegt, überträfen, nämlich durch das göttliche Geschenk der christlichen Religion.“³⁴⁴ Das China-Bild Leibniz entspricht sehr der jesuitischen Wissenskonstitution; Leibniz bekundet die Überlegenheit der Lehren der Ethik und der Politik³⁴⁵ und nimmt die typische religiöse Erhabenheit über nicht-christliche Völker ein.

Während Wolff mit der vorsintflutlichen Idee Chinas „spielt“, argumentierte Johann Christoph Gottsched zirka dreizehn Jahre später den im deutschsprachigen Raum noch nicht etablierten biblischen Genealogie-Entwurf, dass die Chinesen direkt von Noah und keinem seiner Söhne abstammen, folgendermaßen: „nichts ist wahrscheinlicher, als daß Noah eben der erste Monarch und Stammvater der Chinesen gewesen ist [...]. Ihre Geschichte sind weit richtiger, ihre politische Regierungsforme weit dauerhafter und ordentlicher gewesen, als der anderer Völker ihre: welches ohne Zweifel der

³⁴¹ Bianco, Bruno: Freiheit gegen Fatalismus. Zu Joachim Langes Kritik an Wolff. In: Hinske, Norbert (Hrsg.): Halle. Aufklärung und Pietismus. Heidelberg: Verlag Lambert Schneider 1989 (Wolfenbütteler Studien zur Aufklärung, Bd. 15), S. 111-112.

³⁴² Leibniz, Gottfried: *Das Neueste von China*. Mit ergänzenden Dokumenten. Köln: Deutsche China-Gesellschaft 1979, S. 8-9.

³⁴³ Leibniz (1979), S. 9.

³⁴⁴ Leibniz (1979), S. 17.

³⁴⁵ Leibniz (1979), S. 11.

grössern Weisheit des Noah, vor seiner Söhne ihrer, zuzuschreiben ist.“³⁴⁶ Auch Gottsched formuliert wie Leibniz die chinesische Fortschrittlichkeit in der Politik und Ethik, aber weist zugleich den europäischen Handwerkskünsten eine höhere Stellung zu.

In die gleiche Bresche schlug Voltaire, als er behauptete, dass die Population Chinas deshalb so glücklich sei, weil sie von meritokratischen, aristokratischen oder zumindest deistischen Philosophen regiert würde.³⁴⁷ Obwohl Voltaire über ein positives China-Bild verfügte, konnte er gemäß seiner Natur eine kritisch-ironische Bemerkung nicht zurückhalten und formulierte eine Stagnationsthese des Kaiserreichs China: *„Fragt man, warum die Chinesen immer auf der Stufe geblieben, auf der sie in grauer Vorzeit standen; warum die Sternenkunde bei ihnen so alt und so beschränkt ist; warum sie in der Tonkunst nicht einmal die halben Töne kennen? so scheint es die Natur hat diesen von unserer Gattung so verschiedenen Menschen taugliche Werkzeuge gegeben, das Bedürfnis des Augenblicks schnell zu finden, unvernünftig aber weiter zu gehen.“*³⁴⁸ Anfang des 19. Jahrhunderts konstatiert auch Hegel das Bild einer stagnierenden Kultur: *„Bei einer einzelnen Nation mag es wohl der Fall sein, daß ihre Bildung, Kunst, Wissenschaft, ihr geistiges Vermögen überhaupt statarisch [langsam bis gar nicht fortschreitend] wird, wie dies etwa bei den Chinesen z.B. der Fall zu sein scheint, die vor zweitausend Jahren in allem so weit mögen gewesen sein als jetzt. Der Geist der Welt aber versinkt nicht in diese gleichgültige Ruhe.“*³⁴⁹

13 Schlussfolgerung

Die Ergebnisse der Analysen werden nun mit den aus den Forschungsfragen generierten Hypothesen (vgl. Kapitel 2.1 „Forschungsfragen und Hypothesen“) verglichen.

In der jesuitischen Darstellung südamerikanischer Völker wurden in der Hypothese zur Forschungsfrage a) zwei grobe Darstellungsparadigmen formuliert, die von einem – verwilderte und barbarische Menschen – zum anderen Darstellungsparadigma – infantile, zu erziehende Menschen – wechseln, wenn das jeweils dargestellte lokale Volk katholisiert wurde. Beide Darstellungsparadigmen treffen zu (vgl. Kapitel 10.5.1.1 „Wilde Heiden“ und

³⁴⁶ Gottsched, Johann: Erste Gründe der gesamten Weltweisheit. Berlin, New York: de Gruyter 1989 (Ausgewählte Werke, Bd. 5, 1), S. 23-24.

³⁴⁷ Reinhard (?2016), S. 655

³⁴⁸ Wimmer, Franz: Die fehlenden Laute oder Phonetik als Entwicklungswissenschaft. https://homepage.univie.ac.at/franz.martin.wimmer/11VO_Ibk/Maengelzuschreibungen.pdf (19.12.2020).

³⁴⁹ Hegel, Georg: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Erster Teil. Berlin: Holzinger 2013, S. 14.

Kapitel 10.5.1.3 „Schäflein“). Erwähnenswert sind die jesuitischen Narrative, dass die nicht katholisierten Völker als „animalische Halbmenschen“ nicht nur der Natur – in Opposition zu den jesuitischen Vertretern der Zivilisation bzw. Kultur – zugeschrieben werden, sondern ihnen auch eine pejorative Stellung als Gewalttäter in der Opposition von „Krieg und Frieden“ zugewiesen wird. Nach Udo Friedrich ist die symbolische, dichotomische Repräsentation von Natur zur Kultur eine „mächtige Strukturierungsform anthropologischer Reflexion“³⁵⁰. Die Handlungsorientierung der „Kultivierten“, in dieser Arbeit also die Jesuitenmissionare, folgte dem Ziel, die Natur zu bezähmen und zu kultivieren. Mit dieser Kultivierungsethik ging immer auch die Furcht vor der Zerstörungskraft der Natur einher.³⁵¹ Diese über das Mittelalter Europas recherchierten und formulierten Schlüsse über den „Orientierungs- und Sinnrahmen für subjektives Handeln“³⁵² katholisch geprägter Gesellschaften von Friedrich scheinen auch in der Neuzeit auf die Perspektivität von Jesuitenmissionaren zuzutreffen. Die Folgerung Friedrichs – „[n]eben Sexualität und Wahnsinn bedroht vor allem Zorn die Herrschaft der ratio“³⁵³ – drückt die Essenz der jesuitischen Darstellung lokaler Nicht-Katholiken Südamerikas treffend aus, denn diese werden zum Großteil als aktive Bedrohung der Reduktion und ihrer friedlichen katholischen Bevölkerung skizziert. Zudem werden die Gewalttaten der nicht-katholischen Indigenen stereotypisch als Fehlen von Rationalität oder anderer Tugenden verortet. Die Sendungen vermitteln der Leserschaft nicht, welche Motivationen die Angreifer hatten oder ob die Verfasser um diese wussten bzw. sich um diese kümmerten und folglich sind diese Darstellungen durch *Othering* geprägt.

Weiters ist die Deckungsgleichheit der Darstellungsphänomene bemerkenswert. Das jeweilige beschriebene Volk, welches durch ein Darstellungsphänomen als „barbarisch“ bzw. „wild“ markiert wird, wird auch durch die anderen Darstellungsphänomene eindeutig so gedeutet. Es existieren in den vorliegenden Exemplaren keine „Mischformen“, in der die Darstellungsphänomene Widersprüchlichkeiten beinhalten.

Ferner beinhalteten die hypothetischen Darstellungsparadigmen nicht die Möglichkeit einer jesuitischen Darstellung von zivilisierten Nicht-Katholiken (vgl. 10.5.1.2 „Zivilisierte

³⁵⁰ Friedrich (2009), S. 10.

³⁵¹ Friedrich (2009), S. 10.

³⁵² Friedrich (2009), S. 26.

³⁵³ Friedrich (2009), S. 70.

Heiden“). Obzwar es sich hier tatsächlich um eine Ausnahme handelt – da andere lokale Völker wie die *Yamaer*³⁵⁴, die um die Glaubensunterweisung aktiv ansuchen, nicht näher beschrieben werden –, zeigt sich die Möglichkeit besonders hinsichtlich der positiven Berichterstattung über die chinesische Bevölkerung, dass die Missionare bei kulturellen Ähnlichkeiten durchaus auch in Südamerika auf Augenhöhe mit lokalen Völkern in Kontakt treten konnten. In Verbindung mit der Beobachtung, dass die jesuitischen Konstruktionen abwertender Völkerbilder in den Sendungen kaum mit einem „heidnischen Irrglauben“ einhergingen, sondern sie primär durch das Fehlen der Moral und der Zivilisierung konstituiert wurden (vgl. Kapitel 10.3 „Die Bezeichnungen ‚wild‘, ‚barbarisch‘ und ‚heidnisch‘“), scheint die Abwertung bei den Missionaren primär durch „säkularisierte“ Motivation zu erfolgen. In den Exemplaren ist im Gegensatz zu den Barbaren-Bild des Mittelalters und Acostas erkennbar, dass der Begriff sich von „heidnischen“ Attributen losgelöst hat. Folglich könnte man daraus schließen, die Abwertung sei auch durch eine pädagogische Hierarchie, welche der aufklärerischen Pädagogik entspräche – ähnlich Kants sukzessiver Menschwerdung durch Disziplinierung, Kultivierung, Zivilisierung und Moralisierung mittels Pädagogik –, geprägt. Die pejorative Darstellung in den Sendungen orientiert sich somit folglich einem „hierarchischen System“³⁵⁵, welches in Kultur- und Zivilisationsstufen gegliedert ist, während die Dichotomie vom „wahren Glauben“ und „Irrglauben“ keine explizite Rolle spielt. Die von Downes zitierte Tabelle über die Eigen- und Fremdwahrnehmungen (vgl. Kapitel 11.1 „In Südamerika“) listet treffenderweise die Rolle als „Zivilisator“ in erster Stelle auf.

Diese Hierarchie wirkte mutmaßlich im engen Zusammenleben in den Reduktionen weiter, denn das die katholisierten Indigenen betreffende Darstellungsparadigma (vgl. Kapitel 10.5.1.3 „Schäflein“) verbleibt großteils, gewiss in anderer Weise, pejorativ: Sie sind infantil und unselbständig. Bezeichnend dafür ist die fehlende Herauslösung von Individuen aus der Masse in der Beschreibung indigener Katholiken. Die Ausnahme ist Augustin in Lombards Sendung, das einzige vollständig positiv dargestellte Individuum in den Südamerika-Sendungen.

³⁵⁴ Dè Très (1755), S. 55.

³⁵⁵ Allport (1971), S. 485.

In der Darstellung des Kaiserreichs China und seiner Bevölkerung wurde in der Hypothese zur Forschungsfrage a) ein grobes Darstellungsparadigma formuliert, das die chinesische Zivilisation äußerst positiv darstellt. Die Hypothesen treffen (vgl. Kapitel 10 „Zusammenführung und Vergleich der Darstellungsparadigmen“) zu. Im Vergleich mit den lokalen Völkern Südamerikas existieren kaum Schnittstellen zwischen den Darstellungsparadigmen: Während den Indigenen keine Anführer vorzustehen scheinen, wirkt der nicht-katholische Kaiser als gütiger, weiser, aber kaum greifbarer, fast mystischer Herrscher; während die Südamerikaner gehütet werden müssen, um nicht vom Glauben zu fallen, prosperieren die katholischen Gemeinden in China in der Abwesenheit von den Missionaren usw. Die Entsendungen aus China zeichneten ein „Europa des Ostens“, eine Hochkultur, ein differenziertes und vorteilhaftes Bild. Die Gesellschaft Chinas war in den Augen der Jesuiten keine zivilisationsbedürftige, sondern eine, die sich (abgesehen vom Glauben) zumindest auf gleicher Ebene wie Europa befand. Dies ist dadurch bemerkbar, dass die soziokulturellen Strukturen Chinas explizit benannt werden, wogegen dies in den Südamerika-Sendungen über die lokalen Völker nicht der Fall ist (vgl. Kapitel 10.1 „Soziokulturelle Deskription“). Angemerkt sei, dass in Südamerika darüber geurteilt wurde, wenn die Indigenen sich der Polygamie „schuldig“ machten, während die in China ausgeübte Polygamie von den Jesuiten „verharmlost“ wurde.³⁵⁶ Es wurde somit von den Jesuiten mit zwei Maßstäben gemessen.

Nach Osterhammel waren die jesuitischen China-Sendungen im europäischen Diskurs wirkungsmächtig. Als gelehrte Beamte am chinesischen Hofe besaßen die Jesuiten ein Informationsmonopol und die von ihnen verfassten Sendungen und Werke stießen in Europa auf großes Interesse. Besonders Intellektuelle, deren Herrschaftskonzeptionen oder Weltbilder durch die Berichte bestätigt worden waren, inkludierten das „Reich der Mitte“ in ihren Schriften als positives Beispiel, um die eigenen Theorien zu unterstreichen.³⁵⁷ Wie das vorherige Kapitel (vgl. Kapitel 12.2 „China“) zeigt, wurde China in Europa von deutschen Intellektuellen wie Leibniz, Wolff und Gottsched hinsichtlich seiner (Regierungs-)Ethik hochgehalten. Dass Leibniz wie andere Intellektuelle, Adelige und Wissenschaftler (vgl. Kapitel 9.2 „Ausgewählte chinesische Briefe“) im intensiven Briefaustausch mit Jesuiten

³⁵⁶ Osterhammel (2013), S. 360.

³⁵⁷ Osterhammel (2013), S. 72.

standen,³⁵⁸ ist ein praktisches Beispiel dafür, wie das konstituierte China-Bild der Jesuiten den Diskurs prägte. Auch in der politischen Ökonomie des 18. Jahrhunderts wurde das vermittelte Bild über das Kaiserreich China als Leitbild verwendet: So setzte beispielsweise der Kameralist Johann Heinrich Gottlob Justi (1720-1771) China als Vorlage für seine Werke ein.³⁵⁹ Das Wissen über China gewann er über einen jesuitischen Professor der Universität Wien und durch jesuitische Berichte über China; die Berichte von Kaufleuten lehnte er ab.³⁶⁰

Das jesuitische Berichterstattungsmonopol prägte also die europäischen Intellektuellen – abgesehen von dem Vereinigten Königreich, das sich für die „Festlandseuphorie“ Frankreichs und der deutschen Nationen nicht erwärmen konnte, da dort eher nicht-jesuitische Quellen von Bedeutung waren: In *Robinson* 1720 brachte Defoe im Nachwort seine Aversion gegen die Chinesen zum Ausdruck und Samuel Johnson erblickte in ihnen bloß ein weiteres Heer an Barbaren.³⁶¹

Das China-Bild erlitt im Laufe der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts leichte Kratzer, etwa durch „verselbstständigte Klischees“³⁶² wie der besonders im 19. Jahrhundert sich durchsetzenden „Stagnationsthese“³⁶³, die u. a. Hegel und Voltaire aufgriffen. Trotzdem blieben die von den Jesuiten berichteten Merkmale und Gegebenheiten, die sich ebenso in den Exemplaren wiederfinden, im europäischen Diskurs des 18. Jahrhunderts weiter bestehen: die Mäßigkeit, Genügsamkeit und der Fleiß der Chinesen, der herrschende innerstaatliche Friede, die staatlichen Kornkammern für die Armen und für Hungersnöte sowie die Vorbildwirkung des chinesischen Kaisers für seine Untertanen.

Die aus der Forschungsfrage b) formulierte Hypothese, dass die jesuitische Berichterstattung des *Neuen Welt-Bott* über das Kaiserreich China eins zu eins den europäischen Diskurs widerspiegelt, kann zum Teil bejaht werden. Die Realität beinhaltet aber zu viele Abweichungen und ist komplexer als die in dieser Arbeit durchgeführte Analyse aufzeigen

³⁵⁸ Leibniz, Gottfried: Der Briefwechsel mit den Jesuiten in China (1689-1714): Französisch/Lateinisch-Deutsch. Hamburg: Felix Meiner Verlag 2006 (Philosophische Bibliothek, Bd. 548), S. V-X.

³⁵⁹ Richter (2015), S. 218.

³⁶⁰ Richter (2015), S. 223.

³⁶¹ Reinhard (2016), S. 659.

³⁶² Osterhammel (2013), S. 391.

³⁶³ Osterhammel (2013), S. 393.

kann. Die jesuitische Berichterstattung, die China vorteilhaft darstellte, hat jedoch sicherlich zu einer positiven Rezeption in Europa beigetragen.

Die aus der Forschungsfrage b) formulierte Hypothese, dass die jesuitischen Darstellungsparadigmen des *Neuen Welt-Bott* der lokalen Völker Südamerikas mit dem allgemeinen Diskurs übereinstimmen, kann zu einem gewissen Grad bejaht werden. Die den „wilden“ Indigenen Südamerikas zugeordneten Merkmale der Unzivilisiertheit, Führer- und Gesetzeslosigkeit, Amoralität, kulturellen Rückständigkeit wie Nacktheit blieben zum Großteil gleich. Je nach Autoren gab es nur wenige Unterschiede, doch unterschieden sich deren Perspektiven und die Wertung der Eigenschaften: Acosta kehrte in einer anthropologisch-katholischen Perspektive den „Irrglauben“ der lokalen Völker hervor, nach Vespucci führte die ungezügelte Lust dazu, dass die Indigenen den Koitus mit jedweder Person suchen, Hobbes führt die Nichtexistenz eines Staates als Ursache für die Unterentwicklung an und nach Locke haben lokale Völker bei einer kolonialen Landinbesitznahme einer Fläche, die nicht bewirtschaftet wurde, kein Recht, dagegen aufzubegehren. Auf der Gegenseite standen Philosophen wie die Franzosen Rousseau und Montaigne, die die üblichen Charakterisierungen übernahmen, sie jedoch als positives Spiegelbild zu Europa werteten, um Kritik an der europäischen Gesellschaft zu üben. Das diskursive Bild der lokalen Völker Südamerikas blieb somit im Kern gleich, wie der Begriff „Barbar“ seit der Antike im Kern die gleichen Charakteristika beibehielt, wobei die Bewertung dieser variierte.

Als kurz zusammengefasstes Fazit kann folglich niedergeschrieben werden, dass die Gesellschaft Jesu durch ihren „Frontdienst für den Glauben“ in Südamerika und China auch wegen ihrer gut ausgebildeten sowie flexiblen Ordensmitglieder mittels der situativ angepassten Missionsstrategie dauerhaft und relativ erfolgreich Fuß fassen konnte. Das Publikationsbestreben des Ordens, im Zuge dessen ein Teil der Briefe für die europäische Öffentlichkeit in Publikationen wie *Der Neue Welt-Bott* aufbereitet wurde, die Führung von Bildungsinstitutionen und der rege interpersonale Briefverkehr zwischen Jesuiten und dem römisch-katholischen Klerus nicht zugehörigen Personen beeinflussten wohl das Südamerika-Bild und konstruierten maßgeblich das China-Bild in Europa. Während das jesuitische Südamerika-Darstellungsparadigma durch ein „barbarisches, halbtierisches“ Bild, durch das

fehlende Verständnis für etwaige Motivationen der lokalen Völker und die sich daraus resultierende Zivilisierungsmotivation geprägt war, trafen die Jesuiten am chinesischen Hofe auf gewitzte, bildungsaffine Menschen – ähnlich ihrer selbst. Die daraus resultierenden Berichte fanden trotz verstärkter antijesuitischer Bewegungen im 18. Jahrhundert bis zur Auflösung des Jesuitenordens 1773 großes Interesse – besonders durch ihre einzigartige Stellung im ansonsten abgeschotteten Kaiserreich China. Als Übersetzer chinesischer Werke hatten sich die Jesuiten als das „Fernrohr“ für sinophile Europäer etabliert. Die durch die jesuitische Berichterstattung beeinflussten Werke in Europa zeigen, dass die beschriebenen Kulturen im Diskurs teils instrumentalisiert wurden, um das eigene Weltbild, die verfasste Theorie oder durch den Vergleich die Kritik an dem europäischen Selbstverständnis zu unterstreichen. Die Darstellungen waren somit durch die Selbst- und Fremdwahrnehmung der Jesuitenmissionare und durch etwaige Interpretationsfehler verzerrt und wurden von den europäischen Intellektuellen der eigenen Sache dienlich gemacht. Nichtsdestotrotz konnte das vorteilhafte China-Bild, wie es sich auch in den verwendeten Exemplaren des *Neuen Welt-Bott* wiederfindet, in der Zeit der Aufklärung und vor den Anfängen des Nationalismus kaum auf fruchtbareren Boden fallen. Die Kosmopoliten Europas, dazu kann man die Jesuiten schlussendlich auch hinzuzählen, sahen in China bzw. in ihren Gelehrten in einer Welt (inklusive Europa), die von Barbaren und Kriegen erfüllt war, friedvolle und hochgeistige Brüder. Im Gegensatz dazu wurden die lokalen Völker Südamerikas als „Naturvölker“ in meist pejorativer Opposition zum europäischen „Hochkulturraum“ und ihren konsolidierten Staaten im 18. Jahrhundert gedeutet. Die vorgefundenen moralischen Wertungen und konstruierten Darstellungsparadigmen in den hier analysierten Briefen und die daraus interpretativ rekonstruierten Selbst- und Fremdbilder lassen den Schluss zu, dass sich die Darstellungsparadigmen über fremde Völker immer nach dem zeitgenössischen Selbstverständnis einer Gesellschaft und eines Individuums richten.

14 Literaturverzeichnis

14.1 Primärliteratur

Clemens XIV: Zum ewigen Gedenken. Wien: Johann Thomas Edlen von Trattnern 1773.

de Acosta, José: Natural and Moral History of the Indies. Durham, London: Duke University Press 2002.

de Acosta, José: New Welt/Das ist Volkommen Beschreibung von Natur/Art und gelegenheit der Newer Welt/ die man sonst America oder West=Indien nennet/ in zwei theil abgetheilt. Köln: Johan Christoffel 1600.

Augustinus, Aurelius: Der Gottesstaat. De civitate dei (Aurelius Augustinus' Werke in deutscher Sprache, Bd. 2)

Chomé: Nr. 559. In: Keller, Franziskus (Hrsg.): Der Neue Welt=Bott. Wien: Leopold Johann Kaliwoda 1755 (Der Neue Welt=Bott, Bd. 29), S. 46-50.

Chomé: Nr. 560. In: Keller, Franziskus (Hrsg.): Der Neue Welt=Bott. Wien: Leopold Johann Kaliwoda 1755 (Der Neue Welt=Bott, Bd. 29), S. 50-53.

Couteux, Stephan: Nr. 550. In: Probst, Petro (Hrsg.): Der Neue Welt=Bott. Wien: Leopold Johann Kaliwoda 1748 (Der Neue Welt=Bott, Bd. 27), S. 113-127.

de Pauw, Cornelius: Philosophische Untersuchungen über die Amerikaner, oder wichtige Beyträge zur Geschichte des menschlichen Geschlechts. Erster Band. Berlin: Decker & Winter 1769.

Dè Très, Wilhelm: Nr. 561. In: Keller, Franziskus (Hrsg.): Der Neue Welt=Bott. Wien: Leopold Johann Kaliwoda 1755 (Der Neue Welt=Bott, Bd. 29), S. 53-62.

Die Bibel. Nach Martin Luther. Köln: Anaconda Verlag 2016.

de Montaigne, Michel: Über die Menschenfresser. In: Essais, erste moderne Gesamtübersetzung von Hans Stilett. Frankfurt am Main: Eichborn 1998, S. 109-115.

Gottsched, Johann: Erste Gründe der gesammten Weltweisheit. Berlin, New York: de Gruyter 1989 (Ausgewählte Werke, Bd. 5, 1).

Hegel, Georg: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Erster Teil. Berlin: Holzinger 2013.

Hobbes, Thomas: Leviathan. Erster und zweiter Teil. Ditzingen: Reclam 2019 (Reclams Universal-Bibliothek, Bd. 8348).

Keller, Franziskus: Nr. 572. Leben, Thaten, Reisen und Mission R. P. Josephi Stöcklein, der Gesellschaft Jesu, Oesterreichischer Provinz, in dem Kayserl. Kriegs=Heer im Reich und Ungarn Missionarii, und Ober=Feld=Caplans, Urheber der Teutschen Verfassung des neuen Welt=Bottens. In: Keller, Franziskus: Der Neue Welt=Bott. Wien: Leopold Johann Kaliwoda 1755 (Der Neue Welt=Bott, Bd. 29), S. 141-153.

Kögler, Ignatius: Nr. 575. In: Keller, Franziskus: Der Neue Welt=Bott. Wien: Leopold Johann Kaliwoda 1755 (Der Neue Welt=Bott, Bd. 30), S. 32-33.

Kögler, Ignatius: Nr. 576. In: Keller, Franziskus: Der Neue Welt=Bott. Wien: Leopold Johann Kaliwoda 1755 (Der Neue Welt=Bott, Bd. 30), S. 33-36.

k. A.: Nr. 210. In: Stöcklein, Joseph (Hrsg.): Der Neue Welt-Bott. Augsburg, Graz: Verlag Philips, Martins, und Joh. Veith seel. Erben 1726 (Bd. 8), S. 35-40.

Las Casas, Bartholomäus: Neue Welt. Warhafftige Anzeigung der Hispanier grewli=chen/ abschewlichen und unmenschlichen Ty=rannen/von ihnen inn den Indianischen Ländern/ so gegen Nidergang der Sonnen gelegen/ und die Neue Welt genennet wird/ begangen. k. A.: k. A. 1597.

Leibniz, Gottfried: Das Neueste von China. Mit ergänzenden Dokumenten. Köln: Deutsche China-Gesellschaft 1979.

Leibniz, Gottfried: Der Briefwechsel mit den Jesuiten in China (1689-1714): Französisch/Lateinisch-Deutsch. Hamburg: Felix Meiner Verlag 2006 (Philosophische Bibliothek, Bd. 548).

Locke, John: Über die Regierung. Ditzingen: Reclam 2008 (Reclams Universal-Bibliothek, Bd. 9691)

Lombard: Nr. 545. In: Probst, Petro (Hrsg.): Der Neue Welt=Bott. Wien: Leopold Johann Kaliwoda 1748 (Der Neue Welt=Bott, Bd. 27), S. 90-93.

Mair, Dominicus: Nr. 446. In: Stöcklein, Joseph (Hrsg.): Neuer Welt=Bott. Augsburg, Graz: Philipp, Martin und Johann Veiths 1736 (Neuer Welt=Bott, Bd. 21/22), S. 94-98.

Parrenin: Nr. 624. In: Der Neue Welt=Bott. In: Keller, Franziskus: Der Neue Welt=Bott. Wien: Leopold Johann Kaliwoda 1755 (Der Neue Welt=Bott, Bd. 32), S. 12-30.

Rousseau, Jean-Jacques: Vom Gesellschaftsvertrag. Ditzingen: Reclam 2020 (Reclams Universal-Bibliothek, Bd. 1769).

Steigmiller, Ernest: Nr. 447. In: Stöcklein, Joseph (Hrsg.): Der Neue Welt=Bott. Augsburg, Graz: Philipp, Martin und Johann Veiths 1736 (Der Neue Welt=Bott, Bd. 21/22), S. 98-100.

Stöcklein, Joseph: II. Absatz. Allgemeine Vorrede des Verfassers über dieses gesamte Werck. In: Stöcklein, Joseph (Hrsg.): Der Neue Welt-Bott. Augsburg, Graz: Verlag Philips, Martins, und Joh. Veith seel. Erben 1726 (Der Neue Welt=Bott Bd.1), S. IX-XIV.

Stöcklein, Joseph: III. Absatz. Vorbericht an den Leser. Alles was dem günstigen Leser zu sagen hab, bestehet kürztlich ini folgenden Stücken. In: Stöcklein, Joseph (Hrsg.): Der Neue

Welt=Bott. Augsburg, Graz: Verlag Philips, Martins, und Joh. Veith seel. Erben 1726 (Der Neue Welt=Bott, Bd. 1), S. XIV-XVII.

Tanner, Mathia: Die Gesellschaft Jesu Bisz zur vergiessung ihres Blu=tes wider den Götzendienst/ Unglauben/ und Laster/ Für Gott/ den wahren Glauben/ und Tugendten in allen vier Theilen der Welt streitend: Das ist: Lebens=Wandel/ und Todtes=Begebenheit derjenigen/ Die ausz der Gesellschaft JESU und ver=thätigung Gottes/ des wahren Glaubens/ und der Tugenden/ gewaltthätiger Weisz hingerichtet worden. Prag: Carolo-Ferdinandeischen Universität Buchdruckerey 1683.

von Loyola, Ignatius: Geistliche Übungen. Regensburg: Verlagsanstalt vorm. G. J. Manz 1922.

Vespucci, Amerigo: The Mondus Novus. Letter to Lorenzo Pietro di Medici. Princeton: Princeton University Press 1916 (Vespucci Reprints, Texts and Studies, Bd. 5)

Wolff, Christian: Oratio de Sinarum philosophia practica. Rede über die praktische Philosophie der Chinesen. Lateinisch-Deutsch. Hamburg: Felix Meiner Verlag 1985 (Philosophische Bibliothek, Bd. 374).

14.2. Sekundärliteratur

Albrecht, Dieter: Maximilian I. von Bayern 1573-1651. München: R. Oldenbourg Verlag 1998.

Allport, Gordon: Die Natur des Vorurteils. Köln: Verlag Kiepenheuer & Witsch 1971.

Angenendt, Arnold: Der Taufexorzismus und seine Kritik in der Theologie des 12. und 13. Jahrhunderts. In: Zimmermann, Albert (Hrsg.): Die Mächte des Guten und Bösen. Vorstellungen im XII. und XIII. Jahrhundert über ihr Wirken in der Heilsgeschichte. Berlin, New York: de Gruyter 1977 (Miscellanea mediavalis, Bd. 11), S. 388-409.

Algar, Marian / Balemi, Andreas / Brüllmann, Claudia u.a.: Die Lettres Édifiantes et Curieuses der Jesuiten. Autorenverzeichnis und Zusammenfassungen aller Briefe aus China, sowie

Übersetzung eines Briefes von Pater Parennin. In: Bügel, Christoph / Gassmann, Robert / May, Jaques (Hrsg.) u.a.: Asiatische Studien. Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft. Bern, Berlin, Frankfurt am Main u.a.: Peter Lang 1992 (Asiatische Studien, Bd. 42, Heft 2), S. 653-712.

Ariès, Philippe: Die Geschichte der Kindheit. München: Deutscher Taschenbuch Verlag ¹⁸2014.

Bianco, Bruno: Freiheit gegen Fatalismus. Zu Joachim Langes Kritik an Wolff. In: Hinske, Norbert (Hrsg.): Halle. Aufklärung und Pietismus. Heidelberg: Verlag Lambert Schneider 1989 (Wolfenbütteler Studien zur Aufklärung, Bd. 15), S. 111-156.

Broese, Konstantin / Hütig, Andreas u. A.: Aufklärung und Vernunft. Zur Einleitung. In: Broese, Konstantin / Hütig, Andreas u. A.: Vernunft der Aufklärung – Aufklärung der Vernunft. Berlin: Akademie Verlag 2006.

Bublitz, Hannelore: Diskurs. Bielefeld: transcript Verlag 2003 (Einsichten, Themen der Soziologie).

de Beauvoir, Simone: Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag 2020.

Burckhardt, Jacob: Griechische Kulturgeschichte. Berlin: Holzinger ³2014.

Downes, Peter: Fremd- und Eigenwahrnehmung zentraleuropäischer Jesuiten in der Provinz Quito. In: Decot, Rolf (Hrsg.): Expansion und Gefährdung. Amerikanische Mission und Europäische Krise der Jesuiten im 18. Jahrhundert. Main am Rhein: Verlag Philipp von Zabern 2004 (Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte Mainz, Abteilung für abendländische Religionsgeschichte, Bd. 63), S. 3-18.

Downes, Peter: Die Wahrnehmung des Anderen. Jesuitenmissionare und Indios im Neuen Welt-Bott. In: Meier, Johannes (Hrsg.): Sendung – Eroberung – Begegnung. Franz Xaver, die Gesellschaft Jesu und die katholische Weltkirche im Zeitalter des Barock. Wiesbaden:

Harrassowitz Verlag 2005 (Studien zur Außereuropäischen Christentumsgeschichte, Bd. 8), S. 341-354.

Droysen, Johann: Grundriss der Historik. Leipzig: Verlag von Veit & Comp. 1868.

Dürr, Renate: Der „Neue Welt-Bott“ als Markt der Informationen. Wissenstransfer als Moment jesuitischer Identitätsbildung. In: Zeitschrift für Historische Forschung. Berlin: Duncker & Humblot 2007 (Bd. 34), S. 441-466.

Eberl, Oliver: Der Staat und die Fremden: ‚Barbarei‘, ‚Edle Wilde‘ und die Kritik der Gesellschaft mit Montaigne und Rousseau. In: Campagna, Norbert / Martinsen, Franziska (Hrsg.): Staatsverständnisse in Frankreich. Baden-Baden: Nomos 2018 (Staatsverständnisse, Bd. 112), S. 223-242.

Eltis, David: The Rise of African Slavery in the Americas. New York: Cambridge University Press 2000.

Ernst, Peter: Deutsche Sprachgeschichte. Wien: Facultas 2012.

Falkinger, Sieglinde: „...weil wir Christen sind und keine Heiden...“. Die Schrift bei den Chiquitanos (Monkoa) im Tiefland Boliviens. In: Meier, Johannes (Hrsg.): Sendung – Eroberung – Begegnung. Franz Xaver, die Gesellschaft Jesu und die katholische Weltkirche im Zeitalter des Barock. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag 2005 (Studien zur Außereuropäischen Christentumsgeschichte, Bd. 8), S. 425-443.

Faulstich, Peter: Aufklärung, Wissenschaft und lebensentfaltende Bildung. Bielefeld: transcript Verlag 2011 (Theorie Bilden, Bd. 25)

Feld, Helmut: Ignatius von Loyola. Gründer des Jesuitenordens. Köln: Böhlau Verlag 2006.

Fraesdorff, David: Der barbarische Norden. Vorstellungen und Fremdkategorien bei Rimbart, Thietmar von Merseburg, Adam von Bremen und Heimold von Bosau. Berlin: Akademie Verlag 2015 (Orbis mediaevalis, Bd. 5).

Friedrich, Markus / Schunka, Alexander: Introduction. In: Bahlcke, Joachim / Schunka, Alexander (Hrsg.): Reporting Christian Missions in the Eighteenth Century. Communication, Culture of Knowledge and Regular Publication in a Cross-Confessional Perspective. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag 2017 (Jabloniana, Quellen und Forschungen zur europäischen Kulturgeschichte der Frühen Neuzeit, Bd. 8), S. 7-18.

Friedrich, Markus: Die Jesuiten. Aufstieg Niedergang Neubeginn. Berlin, München: Piper Verlag 2016.

Friedrich, Markus: Der lange Arm Roms? Globale Verwaltung und Kommunikation im Jesuitenorden 1540-1773. Frankfurt am Main: Campus Verlag 2011.

Friedrich, Udo: Menschentier und Tiermensch. Diskurse der Grenzziehung und Grenzüberschreitung im Mittelalter. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2009 (Historische Semantik, Bd. 5).

Gingrich, Andre: Othering. In: Kreff, Fernand / Knoll, Eva-Maria / Gingrich, Andre (Hrsg.): Lexikon der Globalisierung. Bielefeld: transcript Verlag 2011, S. 323-324.

Gingrich, Andre: Vergleich. In: Kreff, Fernand / Knoll, Eva-Maria / Gingrich, Andre (Hrsg.): Lexikon der Globalisierung. Bielefeld: transcript Verlag 2011, S. 407-408.

Göcke, Katja: Indigene Landrechte im internationalen Vergleich. Eine rechtsvergleichende Studie der Anerkennung indigener Landrechte in Kanada, den Vereinigten Staaten von Amerika, Neuseeland, Australien, Russland und Dänemark/Grönland. Heidelberg: Springer 2016 (Beiträge zum ausländischen öffentlichen Recht und Völkerrecht, Bd. 253).

Goetschi, Milena: Klosterflucht und Bittgang. Apostasie und monastische Mobilität im 15. Jahrhundert. Köln, Weimar, Wien: Böhlau Verlag 2015 (Zürcher Beiträge zur Geschichtswissenschaft, Bd. 7).

Goetz, Hans-Werner: Gott und die Welt. Die Geschöpfe: Engel, Teufel, Menschen. Göttingen: V & R unipress 2016.

González, Galaxis Borja: Die jesuitische Berichterstattung über die Neue Welt. Zur Verbreitungsgeschichte von Amerika-Nachrichten im Alten Reich am Beispiel der Briefe des Dominikus Mayer. In: Meier, Johannes (Hrsg.): Sendung – Eroberung – Begegnung. Franz Xaver, die Gesellschaft Jesu und die katholische Weltkirche im Zeitalter des Barock. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag 2005 (Studien zur Außereuropäischen Christentumsgeschichte, Bd. 8), S. 355-382.

González, Galaxis Borja: Jesuitische Berichterstattung über die Neue Welt. Zur Veröffentlichungs-, Verbreitungs- und Rezeptionsgeschichte jesuitischer Americana auf dem deutschen Buchmarkt im Zeitalter der Aufklärung. Göttingen, Oakville: Vandenhoeck & Ruprecht 2011 (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Bd. 226).

González, Galaxis Borja / Strasser, Ulrike: The German Circumnavigation of the Globe: Missionary Writing, Colonial Identity Formation, and the Case of Joseph Stöcklein's Neuer Welt-Bott. In: Friedrich, Markus / Schunka, Alexander (Hrsg.): Reporting Christian Missions in the Eighteenth Century. Communication, Culture of Knowledge and Regular Publication in a Cross-Confessional Perspective. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag 2017 (Jabloniana, Quellen und Forschungen zur europäischen Kulturgeschichte der Frühen Neuzeit, Bd. 8), S. 73-92.

Gössmann, Elisabeth: Das Christentum im Japan des 16./17. Jahrhunderts. In: Meier, Johannes (Hrsg.): Sendung – Eroberung – Begegnung. Franz Xaver, die Gesellschaft Jesu und die katholische Weltkirche im Zeitalter des Barock. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag 2005 (Studien zur Außereuropäischen Christentumsgeschichte, Bd. 8), S. 119-137.

Greindl, Gabriele: Die Briefe des bayerischen Herzogspaares 1617 an den chinesischen Kaiserhof. In: In: Hartmann, Peter / Schmid, Alois (Hrsg.): Bayerisch-chinesische Beziehungen in der Frühen Neuzeit. München: Verlag C. H. Beck 2008 (Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte, Bd. 34), S. 119-152.

Gur, Manfred: Das Postwesen in Galizien von 1772-1820. Dissertation. Univ. Wien 2011.

Hartmann, Peter: Wissens- und Wissenschaftstransfer zwischen Deutschland und China im 17. und 18. Jahrhundert. In: Hartmann, Peter / Schmid, Alois (Hrsg.): Bayerisch-chinesische Beziehungen in der Frühen Neuzeit. München: Verlag C. H. Beck 2008 (Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte, Bd. 34), S. 1-10.

Hartmann, Peter: Die Jesuiten. München: Verlag C. H. Beck 2008 (Beck'sche Reihe, Bd. 2171).

Haub, Rita: Die Geschichte der Jesuiten. Darmstadt: WBG 2007.

Hausberger, Bernd: P. Joseph Stöcklein, der Welt-Bott und der Ruf der Exotik. In: Holzer, Gerhard / Horst, Thomas / Svatek, Petra: Die Leidenschaft des Sammelns. Wien: Verlag der ÖAW 2010 (Edition Woldan, Bd. 3/1), S. 153-184.

Heilingsetzer, Florian: Die Jesuiten an den Universitäten und Lyzeen in den österreichischen Ländern bis zur Aufhebung des Ordens 1773. Diplomarbeit. Univ. Wien 2011.

Heinsohn, Gunnar: Söhne und Weltmacht. Terror im Aufstieg und Fall der Nationen. Zürich: Orell Füssli 2019.

Hildebrandt, Hans-Hagen: Die Aneignung des Fremden in europäischen Texten der Frühen Neuzeit. In: Weltbildwandel. Selbstdeutung und Fremderfahrung im Epochenübergang vom Spätmittelalter zur Frühen Neuzeit. Trier: Wissenschaftlicher Verlag Trier 1995 (LIR, Bd. 10), S. 107-133.

Höfer, Josef / Rahner, Karl (Hrsg.): Lexikon für Theologie und Kirche. Hannover bis Karterios. Freiburg: Verlag Herder ²1960 (Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 5).

Holzem, Andreas: Christentum in Deutschland 1550-1850. Konfessionalisierung – Aufklärung – Pluralisierung. Paderborn: Verlag Ferdinand Schöningh 2015 (Bd. 1).

Hosne, Carolina: The Jesuit Missions to China and Peru, 1570-1610. Expectations and appraisals of expansionism. London, New York: Routledge 2013 (Routledge studies in the modern history of Asia, Bd. 85).

Kaminski, Gerd / Unterrieder, Else: Von Österreichern und Chinesen. Wien: Europa Verlag 1980 (Berichte des Ludwig Boltzmann Institutes für China- und Südostasienforschung, Bd. 13).

Käuffer, Johann: Die Geschichte von Ost-Asien. Dritter Teil. Leipzig: F. A. Brockhaus 1860.

Kow, Simon: China in early enlightenment Political Thought. London, New York: Routledge 2017.

Köhler, Christiana: Das Pharaonische Ägypten. In: Hameter, Wolfgang / Tost, Sven (Hrsg.): Alte Geschichte. Der Vordere Orient und der mediterrane Raum vom 4. Jahrtausend v. Chr. bis zum 7. Jahrhundert n. Chr. Wien: Studienverlag 2012 (VGS Studententexte, Bd. 3), S. 61-76.

Koschorke, Albrecht: Ähnlichkeit. Valenzen eines post-postkolonialen Konzepts. In: Bhatti, Anil / Kimmich, Dorothee / Bangert, Sara (Hrsg.): Ähnlichkeit: ein kulturtheoretisches Paradigma. Konstanz: Konstanz University Press 2015, S. 35-47.

Landwehr, Achim: Historische Diskursanalyse. Frankfurt am Main: Campus Verlag ²2009 (Historische Einführungen, Bd. 4).

Le Bon, Gustav: Psychologie der Massen. Hamburg: Nikol Verlag ⁴2020.

Leder, Karl: Todesstrafe. Ursprung Geschichte Opfer. Bornheim: area Verlag 2006.

Mayring, Philipp: Qualitative Inhaltsanalyse. Grundlagen und Techniken. Weinheim: Beltz 2015.

Meier, Mischa: Geschichte der Völkerwanderung. Europa, Asien und Afrika vom 3. bis zum 8. Jahrhundert n.Chr. München: Verlag C.H. Beck 2020 (Historische Bibliothek der Gerda Henkel Stiftung).

Meyer, Annette: Die Epoche der Aufklärung. Berlin, Boston: Walter de Gruyter 2018.

Mote, Frederick: Imperial China. 900-1800. Cambridge, London: Harvard University Press 1999.

Müller, Klaus: Arbeit adelt nicht, sondern macht gemein. In: Reinhard, Wolfgang / Stagl, Justin (Hrsg.): Menschen und Märkte. Studien zur historischen Wirtschaftsanthropologie. Köln, Weimar, Wien: Böhlau Verlag 2007 (Veröffentlichungen des Instituts für historische Anthropologie E.V., Bd. 9), S.13-32.

Müller, Michael: Das soziale, wirtschaftliche und politische Profil der Jesuitenmissionen. Versuch einer umfassenden Annäherung am Beispiel der Provinzen Chile und Paraguay. In: Meier, Johannes (Hrsg.): Sendung – Eroberung – Begegnung. Franz Xaver, die Gesellschaft Jesu und die katholische Weltkirche im Zeitalter des Barock. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag 2005 (Studien zur Außereuropäischen Christentumsgeschichte, Bd. 8), S. 179-222.

Müller, Michael: Zentraleuropäische Jesuiten in Chile im 17./18. Jahrhundert – eine Bilanz der bio-bibliographischen Forschung. In: Decot, Rolf (Hrsg.): Expansion und Gefährdung. Amerikanische Mission und Europäische Krise der Jesuiten im 18. Jahrhundert. Mainz am Rhein: Verlag Philipp von Zabern 2004 (Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte Mainz, Abteilung für abendländische Religionsgeschichte, Bd. 63), S. 41-65.

Nebgen, Christoph: Missionarsberufungen nach Übersee in drei deutschen Provinzen der Gesellschaft Jesu im 17. und 18. Jahrhundert. Regensburg: Verlag Schnell & Steiner 2007

(Jesuitica, Quellen und Studien zur Geschichte, Kunst und Literatur der Gesellschaft Jesu im deutschsprachigen Raum, Bd. 14).

Osterhammel, Jürgen: Die Entzauberung Asiens. Europa und die asiatischen Reiche im 18. Jahrhundert. München: Verlag C.H. Beck 2013 (Beck'sche Reihe, Bd. 1823).

Pavone, Sabina: The History of Anti-Jesuitism. National and Global Dimension. In: Banchoff, Thomas / Casanova, José (Hrsg.): The Jesuits and Globalization. Historical Legacies and Contemporary Challenges. Washington, D.C.: Georgetown University Press 2016, S. 111-130.

Reinalter, Helmut: Joseph II. Reformator auf dem Kaiserthron. München: Verlag C.H. Beck 2011 (Beck'sche Reihe, Bd. 2735).

Reinhard, Wolfgang: Die Unterwerfung der Welt. Globalgeschichte der europäischen Expansion 1415-2015. München: Verlag C. H. Beck 2016.

Richter, Susan: Pflug und Steuerruder. Zur Verflechtung von Herrschaft und Landwirtschaft in der Aufklärung. Weimar, Wien: Böhlau Verlag 2015 (Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte, Bd. 75).

Riekenberg, Michael: Über Ausnahme und Normalität in den Gewaltordnungen am La Plata (1775-1830). In: Baberowski, Jörg / Metzler, Gabriele (Hrsg.): Gewaltträume. Soziale Ordnungen im Ausnahmezustand. Frankfurt am Main: Campus Verlag 2012.

Römmelt, Stefan: Das wittelsbachisch-jesuitische Reich der Mitte. In: Hartmann, Claus / Schmid, Alois: Bayerisch-chinesische Beziehungen in der Frühen Neuzeit. München: Verlag C.H. Beck 2008, S. 73-98.

Sauer, Sabine: Gottes streitbare Diener für Amerika. Missionsreisen im Spiegel der ersten Briefe niederländischer Jesuiten (1616-1619). Pfaffenweiler: Centaurus-Verlagsgesellschaft 1992 (Weltbild und Kulturbegegnung, Bd. 4).

Schatz, Klaus: Einsatz für Gerechtigkeit und Abfinden mit den Verhältnissen. Jesuiten und Sklaverei im 16. und 17. Jahrhundert. In: Seibel, Wolfgang (Hrsg.): Stimmen der Zeit. Freiburg: Verlag Herder 1979 (Stimmen der Zeit, Bd. 197), S. 99-113.

Schülting, Sabine: Wilde Frauen, fremde Welten. Kolonialisierungsgeschichten aus Amerika. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1997.

Sievernich, Michael: Die Mission und die Missionen der Gesellschaft Jesu. In: Meier, Johannes (Hrsg.): Sendung – Eroberung – Begegnung. Franz Xaver, die Gesellschaft Jesu und die katholische Weltkirche im Zeitalter des Barock. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag 2005 (Studien zur Außereuropäischen Christentumsgeschichte, Bd. 8), S. 7-30.

Souza, George: The survival of empire. Portuguese trade and society in China and the South China Sea, 1630-1754. Cambridge: Cambridge University Press 1986.

Stoll, Georg: <<Väter>> und <<Kinder>>. Zur Konzeptionalisierung eigener und fremder Identitäten in Berichten deutschsprachiger Jesuiten-Missionare aus dem 18. Jahrhundert am Beispiel Südamerika. In: Evers, Georg / Pankoke-Schenk, Monika (Hrsg.): Inkulturation und Kontextualität. Theologien im weltweiten Austausch. Festgabe für Ludwig Bertsch SJ zum 65. Geburtstag. Frankfurt am Main: Verlag Josef Knecht 1994, S. 65-86.

Stücken, Christian: Der Mandarin des Himmels. Zeit und Leben des Chinamissionars Ignaz Kögler SJ (1680-1746). Sankt Augustin: Steyler Verlag 2003 (Collectanea Serica).

Tjoelker, Nienke: Andreas Fritz's Letter on Tragedies (ca. 1741-1744). An Eighteenth-Century Jesuit Contribution to Theatre Poetics. Leiden: Koninklijke Brill 2015 (Drama and Theatre in Early Modern Europe, Bd. 4).

Übelhör, Monika: Geistesströmungen der späten Ming-Zeit, die das Wirken der Jesuiten in China begünstigten. In: Árokay, Judit / Assmann, Jan / Brendecke, Arndt u.a.: Saeculum. Jahrbuch für Universalgeschichte. Köln, Weimar, Wien: Böhlau Verlag 1972 (Saeculum, Bd. 23), S. 172-185.

Vogel, Christine: Das Thema der südamerikanischen Jesuitenmission in der europäischen Publizistik im Vorfeld der Ordensaufhebung (1758-1773). In: Decot, Rolf (Hrsg.): Expansion und Gefährdung. Amerikanische Mission und Europäische Krise der Jesuiten im 18. Jahrhundert. Main am Rhein: Verlag Philipp von Zabern 2004 (Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte Mainz, Abteilung für abendländische Religionsgeschichte, Bd. 63), S. 142-156.

von Collani, Claudia: Die Christliche Chinamission der frühen Neuzeit / 16.-18. Jahrhundert. Ein Überblick. In: Internationales Institut für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 93 (2009), S. 205-220.

von Collani, Claudia: Theaterstücke mit chinesischen Themen auf bayerischen Jesuitenbühnen. In: Hartmann, Peter / Schmid, Alois: Bayerisch-chinesische Beziehungen in der Frühen Neuzeit. München: Verlag C.H. Beck 2008 (Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte, Bd. 34), S. 35-72.

Wallerstein, Immanuel: Das moderne Weltsystem I. Die Anfänge kapitalistischer Landwirtschaft und die europäische Weltökonomie im 16. Jahrhundert. Wien: Promedia 2004.

Wallerstein, Immanuel: Das moderne Weltsystem II – Der Merkantilismus. Europa zwischen 1600 und 1750. Wien: Promedia 2012.

Wardega, Artur: From Macao up to Beijing (1582-3 till 1610). Matteo Ricci and Euro-Jesuit enterprise in China. In: Widmer, Paul (Hrsg.): Europe in China – China in Europe. Mission as a vehicle to intercultural dialogue. Stuttgart: Franz Steiner Verlag 2012 (Missionsgeschichtliches Archiv, Studien der Berliner Gesellschaft für Missionsgeschichte, Bd. 18), S. 11-22.

Wenzel, Horst: Kain und Abel. In: Weltbildwandel. Selbstdeutung und Fremderfahrung im Epochenübergang vom Spätmittelalter zur Frühen Neuzeit. Trier: Wissenschaftlicher Verlag Trier 1995 (LIR, Bd. 10), S. 147-162.

Wills, John: Relations with maritime Europeans, 1514—1662. In: Mote, Frederick / Twitchett, Denis (Hrsg.): The Ming Dynasty, 1368 — 1644, Part 2. Cambridge, Melbourne, New Yorke: Cambridge University Press 1998 (The Cambridge History of China, Bd. 8), S. 333-375.

Wirthensohn, Simon: Anton Claus. Leben und Werk. Studie zum späten Jesuitentheater. Berlin, Bosten: Walter de Gruyter 2019 (Frühe Neuzeit, Studie und Dokumente zur deutschen Literatur und Kultur im europäischen Kontext, Bd. 221).

Ziemann, Benjamin: Sozialgeschichte der Religion. Von der Reformation bis zur Gegenwart. Frankfurt am Main: Campus Verlag 2009 (Historische Einführungen, Bd. 6).

Zollna, Isabel: Französisch und Provençalisch/Deutsch. In: Besch, Werner / Betten, Anne / Reichmann, Oskar (Hrsg.) u.a.: Sprachgeschichte. Ein Handbuch zur Geschichte der deutschen Sprache und ihrer Erforschung. Berlin, New York: Walter de Gruyter 2004 (Bd. 4), S. 3192-3202.

Zwierlein, Cornel: Politische Theorie und Herrschaft in der Frühen Neuzeit. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2020 (Einführungen in die Geschichtswissenschaft, Frühe Neuzeit, Bd. 2).

14.3. Internetquellen

Bibelservers: Einheitsübersetzung 2016. Matthäus 28, 18-20.
<https://www.bibleserver.com/EU/Matth%C3%A4us28%2C19-20> (10.12.2020).

Bibliotheca Sinica 2.0: Stöcklein: Der Neue Welt-Bott.
<https://www.univie.ac.at/Geschichte/China-Bibliographie/blog/2014/02/13/der-neue-welt-bott/> (14.01.2021).

BSB-Katalog: Suche nach: Der Neue Welt-Bott. <https://opacplus.bsb-muenchen.de/metaopac/search.do?methodToCall=volumeSearch&dbIdentifier=100&forward=success&catKey=12488707&isPeriodical=N> (14.01.2021).

Catholic Answers: Ignaz Kogler. German Jesuit missionary (1680-1746) <https://www.catholic.com/encyclopedia/ignaz-kogler> (20.10.2020).

Controversia et Confessio: Schimpfwort des Monats. Mameluck. <http://www.controversia-et-confessio.de/projekt/schimpfwort-des-monats/schimpfwort-detail/mameluck-mammeluck.html> (18.08.2020).

Deutsche Forschungsgemeinschaft: Allgemeine deutsche Biographie, Bd.: 17, Krabbe – Lassota, Leipzig, 1883. Lamormaini. <https://daten.digital-sammlungen.de/bsb00008375/images/index.html?id=00008375&seite=574&fip=193.174.98.30&nativeno=&groesser=150%25> (15.12.2020).

Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm: http://woerterbuchnetz.de/cgi-bin/WBNetz/call_wbgui_py_from_form?sigle=DWB&mode=Volltextsuche&lemid=GM00783#XGM00783 (27.10.2020).

DWDS: Mameluck. <https://www.dwds.de/wb/Mameluck> (18.08.2020).

DWDS: Plunder, der. <https://www.dwds.de/wb/Plunder> (19.08.2020).

Frühneuhochdeutsches Wörterbuch: aufsetzig, aufsätzig. <https://fwb-online.de/lemma/aufsetzig.s.4adj> (07.08.2020).

Frühneuhochdeutsches Wörterbuch: totschräger. <https://fwb-online.de/lemma/totschl%C3%A4ger.s.0m> (27.10.2020).

DWDS: Mordbrenner. <https://www.dwds.de/wb/Mordbrenner> (27.10.2020).

Halbmayer, Ernst: Historische Diskursanalyse.
<https://www.univie.ac.at/ksa/elearning/cp/ksamethoden/ksamethoden-99.html> (01.09.2019).

Mamelucken: Lexikon des Mittelalters: Band VI Spalte 181. http://www.manfred-hiebl.de/mittelalter-genealogie/_kreuzzuege/islamische_fuersten/m/mamelucken.html
(18.08.2020).

Open Access LMU: Suche. Autor: Stöcklein. https://epub.ub.uni-muenchen.de/cgi/search/simple?q=Meistentheils&x=0&y=0&_action_search=Search&_order=bytitle&basic_srctype=ALL&_satisfyall=ALL (30.01.2021).

Österreichische Nationalbibliothek: Suche: Joseph Stöcklein. https://search.onb.ac.at/primo-explore/search?query=any,contains,Joseph%20St%C3%B6cklein&tab=default_tab&search_scope=ONB_gesamtbestand&vid=ONB&lang=de_DE&offset=0 (14.01.2021).

Oxford Reference: Pachomios. <https://www-oxfordreference-com.uaccess.univie.ac.at/view/10.1093/acref/9780195046526.001.0001/acref-9780195046526-e-4008?rskey=fPrI0F&result=1> (14.12.2020).

Schmidt-Häuer, Christian: Utopia im Urwald. In: Zeit Online. <https://www.zeit.de/2009/53/Jesuitenstaat/komplettansicht> (18.03.2020).

Slave Voyages: Trans-Atlantic Slave Trades – Database. <https://www.slavevoyages.org/voyage/database#statistics> (16.12.2020).

Universität Innsbruck: Die Bibel in der Einheitsübersetzung. Mt 25, 40. <https://www.uibk.ac.at/theol/leseraum/bibel/mt25.html> (21.10.2020).

15 Abstract

In the early modern age, the known world began to grow in overwhelming spheres. The given possibilities at that time for travelling and communicating made the world a vast place to live in. As a result, the Europeans developed a great desire for travel literature, which peaked in the 18th century, and one publication series from the Bavarian Jesuit Joseph Stöcklein rose to a certain popularity: *Der Neue Welt-Bott*. Published from 1728 to 1761, it offers hundreds of written letters from Jesuit missionaries and holds a colossal treasure of knowledge about foreign cultures, biological descriptions, missionary activities of the Jesuits and many other things. Not only is it an abundant reading bursting with knowledge, but also did it serve as a manifestation of the global role of the Jesuit Order as an intermediary between nations and cultures.

In this work, letters from the 1730s taken from *Der Neue Welt-Bott* will be brought to attention. Letters from South America and the Chinese empire will be explored. The first goal is to reconstruct the depictions about the South Americans as well as the Chinese population. The second goal is the comparison between these images. The third goal is a discourse analysis of texts, which have been written from the 16th century on, in order to explore, if these texts contain similar images to those created in the letters.

In der frühen Neuzeit entwickelten die Europäer eine Passion für Reiseliteratur, die im 18. Jahrhundert ihren Höhepunkt erreichte. Infolgedessen erlangte eine Publikationsreihe des bayerischen Jesuiten Joseph Stöcklein in deutscher Sprache eine gewisse Popularität: *Der Neue Welt-Bott*. Er wurde von 1728 bis 1761 veröffentlicht und bietet mit hunderten schriftlichen Briefen von Jesuitenmissionaren aus jedem Weltwinkel neben Abenteuern einen kolossalen Wissensschatz an. Es war nicht nur eine reichhaltige Lektüre, sondern diente auch als Manifestation der globalen Rolle des Jesuitenordens als Vermittler zwischen Nationen und Kulturen. Anhand der Briefe aus den 1730er-Jahren wird den Forschungsfragen folgend die Darstellung von Populationen in China und Südamerika rekonstruiert und miteinander und mit dem allgemeinen Diskurs in Europa verglichen.