

MARTINA, GIACOMO, *Storia della Compagnia in Italia (1814–1883)* (Storia; 1). Brescia: Morcelliana 2003. 427 S., ISBN 88-372-1909-1.

Die Geschichte der neuen Gesellschaft Jesu ist bisher relativ stiefmütterlich behandelt worden, im Unterschied zur alten, wo wir mittlerweile für alle Assistenzen bzw. Sprachräume vollständige mehrbändige Monographien besitzen, die bis 1773 reichen – mit der Ausnahme wiederum Italiens, wo die von Tacchi Venturi begonnene und von Scaduto fortgeführte Geschichte nicht über die Anfänge hinausreicht. Dafür hat Italien nunmehr für die neue Gesellschaft Jesu eine zusammenfassende Geschichte seitens eines erstrangigen, für diese Zeit durch viele Publikationen ausgewiesenen Historikers, wie sie in dieser Form und vor allem so weit in die Gegenwart reichend (bis zur Wahl des jetzigen Generalobers Kolvenbach 1983) für kein anderes vergleichbares Land existiert. Da der Rez. selbst eine ähnliche Geschichte für Deutschland vorbereitet (freilich in größerem Umfang und mehreren Bdn. geplant), hat er mit besonderem Interesse diese Darstellung verfolgt, zumal sich viele Probleme und Entwicklungen vergleichbar, ähnlich und doch wieder unterschiedlich präsentieren.

Eine eigentlich „flächendeckende“ Geschichte der italienischen Assistenz, die alle Tätigkeitsbereiche und auch nur rudimentär die Geschichte der einzelnen Häuser umgreifen würde, ist natürlich auf nur knapp 400 Seiten nicht möglich. Der Autor setzt eindeutige Schwerpunkte. Dies ist vor allem die Auseinandersetzung und Begegnung mit der Kultur der Moderne und speziell der italienischen Gegenwartskultur. Die Vertrautheit des Autors mit der italienischen Literatur setzt freilich dabei nicht selten gleiche Kenntnisse voraus und überfordert manchmal den nicht-italienischen Leser. Im übrigen erfahren das Römische Kolleg bzw. die „Gregoriana“ einerseits, die „Civiltà Cattolica“ andererseits besondere Aufmerksamkeit, wobei sich der Autor hier auf zahlreiche eigene und fremde Vorarbeiten stützen kann. Sechs der 17 Kap. sind ihnen gewidmet. Herausragende Persönlichkeiten erfahren immer wieder eine biographische Würdigung, verständlicherweise in besonderer Ausführlichkeit, auch mit umfangreichen historischen Exkursen, Historiker wie Beccari oder Tacchi Venturi.

Die Geschichte der neuen Gesellschaft Jesu in Italien sieht der Autor in drei Epochen gegliedert, deren entscheidende Zäsuren 1929 (Lateranverträge und Konkordat) und 1965/66 (2. Vatikanum und Beginn des Generalats von Arrupe) bilden. Man könnte wohl die erste Epoche noch durch die Vertreibungen (1848–1873) untergliedern. Freilich folgt die Kapiteileinteilung nicht einfach dieser Gliederung, überschneidet sie sogar manchmal.

Die Anfänge von der päpstlichen Wiedererrichtung des Ordens 1814 bis zu den Revolutionen von 1848 („La rinascita“, 17–46) sind einerseits Jahre unheimlichen Wachstums (88 Novizen 1814/15 im römischen Noviziat S. Andrea al Quirinale: 23), wobei gerade viele starke Persönlichkeiten sich dem Orden zuwenden (24). Gleichzeitig ist es die Zeit der Verquickung mit der absolutistischen Reaktion; König Carlo Felice von Savoyen-Piemont hatte sogar einen jesuitischen Beichtvater ((31). In den Kollegien (deren Zahl bis um 1870 in Italien auf etwa 50 steigen sollte) wurden zwar Mathematik und Naturwissenschaften nicht vernachlässigt – insbesondere das Römische Kolleg war naturwissenschaftlich auf der Höhe und hatte zur Zeit Pius' IX. in P. Secchi als Astronomen eine internationale Kapazität ersten Ranges (57) – wohl jedoch die modernen Geisteswissenschaften; in den Schulen fehlte Geschichte und moderne Literatur, so daß die Schüler nichts von Dante erfuhren (43 f.). Entsprechend wurden die Jesuiten 1848 mit dem Ancien Régime identifiziert und zum Opfer der Revolution (73–88); die bekannte Polemik von Gioberti („Il Gesuita moderno“) resümierte diese Stimmung.

Interessant ist das Kap. über die Anfangsjahre der 1850 gegründeten „Civiltà Cattolica“ (87–113). Zwar nicht neu, bereits vom Autor im ersten Bd. von „Pio IX“ behandelt, ist die Affäre von 1850–54, da die Zeitschrift sich zwischen zwei Feuern befand: des Königs von Neapel einerseits, auf dessen Druck die neapolitanischen Jesuiten schließlich eine Erklärung für die absolute Monarchie als beste Staatsform abgaben, und der Ordensleitung unter Roothaan und Beckx, die eine solche Erklärung als katastrophal und die Gesellschaft in anderen Ländern kompromittierend beklagte (93–95). Im übrigen ist freilich die Verquickung mit der Restauration komplett. Auch ein inneres Ver-

ständnis und emotionales Sympathiegefühl für die italienische Nationalbewegung, wie es sich doch bei Pius IX. findet und dessen inneres Drama in den Jahren um 1848 ausmacht, findet man bei einem jesuitischen literarischen Autor wie Bresciani nicht (104f.): bei ihm gibt es keine Dramatik, kein inneres Ringen, nur einfache Lösungen, nur „Gute“ und „Böse“. Bezeichnend ist, daß Liberatoren im Kampf gegen das staatliche Schulmonopol auch die staatliche Schulpflicht ablehnt, weil sie die Kinder dem Einfluß der Familien entziehe und letztlich unzufrieden mit ihrem Los mache (112f.).

Es folgt das Kap. über die Aufhebungsgesetze und die Vertreibung (115–143). Die Maßnahmen gegen die Jesuiten, die Aufhebung und Enteignung ihrer Kollegien und sonstigen Kommunitäten, die zumindest ihre staatliche Rechtsstellung verlieren, ist ein Vorgang, der im Rahmen der Säkularisierung, der Lösung der herkömmlichen Verbindung von Staat und Kirche und der italienischen Nationalbewegung steht und sich durch ein Vierteljahrhundert hinzieht: Er beginnt 1848 in Sardinien-Piemont, geschieht 1859/60 im Zuge der ersten Phase der italienischen Einigung im größten Teil Italiens, 1866 im Veneto, schließlich 1873 in Rom. Ein Ergebnis dieser Vertreibungen war, daß viele italienische Jesuiten in die Missionen gingen: Römische Jesuiten wirkten in Brasilien, Turiner Jesuiten in Kalifornien und den Indianer-Missionen von Oregon. Neben dieser positiven Seite der Vertreibungen tauchen in den Dokumenten freilich auch die menschlichen Probleme so mancher auf, die sich mit der Umstellung schwer taten (136f.), ferner Probleme der Individualisierung und der Erschlaffung der religiösen Disziplin (138–141).

Das nun folgende Kap. „Verso il 1870. Il caso Passaglia“ (145–164) faßt mehrere Themen zusammen. Es ist einmal der „Fall Passaglia“, des Jesuitentheologen der Gregoriana, der 1859 aus dem Orden ausschied, sich dann wegen der Frage des Kirchenstaates mit dem Papst überwarf, suspendiert wurde, freilich auf dem Totenbett wieder mit der Kirche versöhnte. Es war ein Austritt, der in erster Linie persönliche Gründe hatte, freilich eine Tragödie angesichts der theologischen Originalität Passaglias, welcher einen reicheren Traditionsbegriff und einen mystischeren Kirchenbegriff vertrat, wie sie erst im 20. Jhd. wieder Würdigung fanden (150f.). Es folgt eine kurze Zusammenfassung über die italienische Gesellschaft Jesu und das 1. Vatikanum (151–154), schließlich zehn Seiten über den „durchschnittlichen italienischen Jesuiten der zweiten Hälfte des 19. Jhs.“ (154–164). Die speziell von Roothaan (der kein Verständnis für die Romantik aufbrachte) geerbte Distanz zur Mystik und der typische Aszетismus, heute in ihrer Einseitigkeit erkannt, hatte auch positive Seiten: Distanz zu miraculösen Phänomenen (155), Nüchternheit, Maß, Vermeidung von Extremen. Kennzeichnend für den Normaljesuiten war ein hartes, regeltreues, abgetötetes Leben, „mit dem Koffer in der Hand“ (157).

Das folgende Kap. über die „Civiltà Cattolica“ von 1878 bis 1929 (165–180) ist besonders interessant wegen der Stellungnahmen der Zeitschrift zu „Non expedit“, Gewerkschaften, italienischem Kolonialismus, Modernismus und Anti-Modernismus, aber auch einem heißen Eisen wie dem Antijudaismus. Letzterer ging soweit, daß (von P. Oreglia) selbst die Ritualmordlegende aufrechterhalten wurde (172–176). Ähnliches gilt für die Einstellung zum „Taxil-Schwindel“, bei dem die französische Jesuiten-Zeitschrift „Études“ mehr kritischen Sinn aufbrachte (176f.). Die positive Kehrseite der Anti-Moderne ist freilich hier auch die Distanz zum Nationalismus im Ersten Weltkrieg, besonders in den Artikeln von P. Rosa (178f.).

Bis 1929 konnte der Orden oder seine Häuser kein staatlich anerkanntes Rechtssubjekt sein. Dennoch geschah, wie im Kap. „La ripresa“ (181–208) beschrieben, mehr oder weniger auf private Titel hin schon in den Jahrzehnten vorher, ein Wiederaufbau der Schulen (insgesamt 13 an der Zahl). Hinzu kamen, seit Leo XIII. päpstlicherseits gewollt, Zentralseminare in Mittel- und Süditalien (1897 Anagni, 1912 Posillipo in Neapel, 1925 Cuglieri in Sardinien, 1926 Catanzaro, 1933 Reggio di Calabria), ferner zentrale römische Bildungsinstitutionen (1909 Biblicum, 1922 Orientale). Schon architektonisch signifikativ für den Wiedereintritt des Ordens in die breite Öffentlichkeit sind dann der Neubau der Generalskurie (1927) und der Gregoriana (1930) an den jetzigen Orten.

Den Hauptinhalt des Beitrags über die Gregoriana von 1878 bis 1929 (209–227) bildet das Ringen zwischen strengen Thomisten und Suarezianern. Die bisher innerhalb der neuscholastischen Palette philosophisch vielgestaltige Anstalt erfuhr im Gefolge von

„Aeterni Patris“ eine Gleichschaltung im thomistischen Sinne (210–215), die drei Opfer kostete (Venturi, Palmieri, Schiffrini). Aber die Auseinandersetzungen dauerten an. Die Versuche, schon unter Leo XIII., insbesondere unter Berufung auf sein Schreiben „Gravissime Nos“ von 1892, erst recht unter Pius X., eine rigid thomistische Linie durchzusetzen, stießen freilich immer auf Widerstand und scheiterten im Endergebnis.

Verhältnismäßig weit gespannt und heterogen ist das folgende Kap. über die Gesellschaft Jesu in Italien im Zeitraum von 1878 bis 1940 (229–285). Interessante Informationen erhält man u. a. über Herz-Jesu-Verehrung und Gebetsapostolat, die gerade im Arbeitermilieu und außerhalb der traditionell kirchlichen Kreise starke Resonanz entfalteten (248f.). Dabei zeichnete sich eine Entwicklung ab: Gegenüber der mehr auf Sühne fixierten alten Tendenz der Herz-Jesu-Verehrung setzten sich neue Richtungen durch, die die Herrschaft Christi über das soziale Leben in den Mittelpunkt stellten (Christ-Königs-Verehrung), freilich nicht selten verquickt mit nostalgischen Vorstellungen einer „christlichen Gesellschaft“ und gleicherweise realitätsfremd gegenüber der allgemeinen Tendenz zur Säkularisierung wie gegenüber der wirklichen Realität des faschistischen Staates, so bei P. Genovesi (249–255). Verhältnismäßig ausführlich wird in diesem Kap. auch die Vermittlerrolle von P. Tacchi Venturi zwischen dem Vatikan und Mussolini behandelt, so beim Konflikt von 1931 um den Status der Katholischen Jugend (263f.), im Äthiopienkrieg (269f.) und schließlich bei den Rassegesetzen von 1938 (276f.), nicht weniger aber auch seine – für die Begegnung mit der italienischen Gegenwartskultur wichtige – Mitarbeit an der „Enciclopedia Italiana“ (273–275).

Das erste Kap. über die Nachkriegszeit ist speziell dem „Fall Lombardi“ gewidmet (287–300) und unterstreicht dabei bei aller Anerkennung der Qualitäten des einst gefeierten Redners doch seine Grenzen, vor allem den unhistorischen und integralistischen Charakter seiner Ideen, der pragmatischen Linie de Gasperi's entgegengesetzt (289, 290f., 297f.; vgl. 293 die Szene im Oktober 1955 in Venedig: Patriarch Roncalli bemerkte gegenüber seiner pessimistisch-apokalyptischen Vision der Gegenwart, er müsse aufgrund seiner Studien sagen, im Vergleich zu manchen früheren Jahrhunderten wie zur vor-tridentinischen Situation sei die religiöse Situation in Italien heute wesentlich besser, woraufhin Lombardi explodierte: „Die Seelen gehen in die Hölle, und der Patriarch sagt, die Dinge stünden gut!“). Bei dem Erfolg und schließlich Niedergang von P. Lombardi wäre übrigens ein Vergleich mit der historischen Rolle des (sicher vom Naturell her ganz anders gearteten) P. Leppich in Deutschland (oder auch mit P. Walter Mariaux) nicht uninteressant: Es sind ähnliche Grundoptionen eines „christlichen Radikalismus“, letztlich doch stark der Zeit Pius' XII. verhaftet. – Auch die „Civiltà Cattolica“ der Zeit von 1945 bis 1958 (301–314) bleibt bis zum Vorabend des 2. Vatikanums ihrer bisherigen konservativen Linie treu. Der Gegensatz zur politischen Linie de Gasperi's, die auf Kompromiß und Koalition aller demokratischen Kräfte abgestellt war, wird bes. bei P. Messineo deutlich (302f., vgl. 307f.), manchmal, so in sozialen Fragen, auch in Kontrast zur Einstellung des Ordensgenerals Janssens (308). Am Vorabend des 2. Vatikanums wurde eine anti-konziliare Linie durch die neu eingeführte 65-Altersgrenze vermieden (312). Dann war es P. Tucci, der vor allem für das volle Einschwenken auf die Erneuerungslinie des Konzils entscheidend war. – Von der Gregoriana in denselben Jahren (315–327) ist insgesamt, auch in den Kontroversen um die „nouvelle théologie“, eine solide, differenzierte, gemäßigte Linie charakteristisch, freilich ohne eine eigentliche Sensibilität für brennende Zeitfragen (323). – Die nun folgenden 15 Seiten über die Gesellschaft Jesu nach dem Zweiten Weltkrieg (329–344), auch in die nachkonziliare Zeit hineinreichend, sind wieder etwas sehr heterogen und weitgespannt. Sie behandeln die Polarität zwischen der „Civiltà Cattolica“ und der (sozial progressiveren) Zeitschrift „Aggiornamenti sociali“ in Mailand (329–333), aber auch nachkonziliare Initiativen wie die „Capella“ an der Sapienza in Rom (337–341). – Ein weiteres Kap. über die Missionen (345–361) informiert über das Wirken italienischer Jesuiten in den Indianer-Missionen in Nordamerika, in Brasilien, Albanien und der südindischen Mangalore-Mission.

Es folgt das 16. Kap. über das Generalat von Arrupe 1965–1983 (363–386). Es ist freilich nur noch z. T. speziell auf Italien bezogen und enthält nicht zuletzt die Probleme mit dem Apostolischen Stuhl bei der Generalkongregation 1974/75 sowie 1981 nach dem Schlaganfall von Arrupe. Die überwiegend kritische Einstellung des Autors, vorher ge-

genüber einem einseitig konservativen Kurs, wendet sich nun gegen das entgegengesetzte Extrem. Dabei werden mit erfrischender Offenheit Probleme angesprochen, die von den italienischen Provinzialen ignoriert oder verdeckt werden und z. T. auch in anderen Ländern virulent sind, wie nicht kirchlich verheiratete Laienlehrer auf Jesuitenschulen oder Mafia-Machenschaften auf den Schulen in Messina und Palermo (384). Bei manchen anderen Informationen würde man Präzisionen wünschen, da sie in dieser Form wenig aussagekräftig sind. Wenn der Autor z. B. berichtet (376), es seien insgesamt weltweit in den Jahren der Krise (in welchem Zeitraum?) nur 4–5 % der Jesuiten ausgetreten, und „dasselbe gelte für Italien“, dann käme es doch darauf an, hier nach Altersgruppen zu differenzieren! Und wenn er (schon vorher im Kap. über die Gesellschaft Jesu in Italien nach dem Zweiten Weltkrieg) vom „Sommernachtstraum“ einer kleinen Scholastiker-Wohngruppe an der Sapienza in Rom berichtet, die ziemlich frei zusammenlebte und dann fast komplett austrat (341), dann wäre es doch wichtig, Genaueres im Hinblick auf Zeit und konkrete Umstände und Hintergründe zu erfahren, zumal es einerseits hier eine bekannte deutsche Parallele gibt, andererseits mittlerweile auch in Italien (z. B. in Neapel) andere Erfahrungen mit Scholastiker-Wohngruppen.

Ein letzter Abschnitt befaßt sich mit den Jesuiten in der italienischen Literatur des 19./20. Jhdts. (387–402), angefangen mit Gioberti, Ippolito Nievo und Desanctis bis zu jüngster Literatur. Er rundet die Darstellung ab, zumal er im Spiegel der Kritiker bestimmte Seiten zeigt, wie „Jesuiten“ von außen gesehen wurden. Als Kern dieser Kritiken sieht der Autor im „durchschnittlichen Jesuiten“ das „schwierige Bemühen zu einem natürlichen Gleichgewicht, zu einer vollen Reife“ bzw. eine von vielen Kritikern bemerkte „etwas distanzierende Distinguierung“ (402).

Die Darstellung, die sicher viel mehr Quellen aus den Ordensarchiven verarbeitet hat als sie zitiert, ist jedenfalls leicht zu lesen, dazu bei allem dezidierten Urteil immer ausgewogen und offen für andere Aspekte. Sie sollte von allen, die sich mit der neueren Ordensgeschichte befassen, studiert werden.

KL. SCHATZ S. J.

STÜCKEN, CHRISTIAN, *Der Mandarin des Himmels*. Zeit und Leben des Chinamissionars Ignaz Kögler SJ (1680–1746) (Collectanea Serica). Nettetal: Steyler Verlag 2003. 440 S., ISBN 3-8050-0488-5.

Das Leben des Landsberger Jesuiten Ignaz Kögler (= K.), der 1716 nach China kam, 1720 als Nachfolger seines Würzburger Mitbruders Kilian Stumpf Leiter des Kaiserlichen Astronomischen Amtes in Peking und zweimal (1729 und 1741) von der römischen Ordensleitung zum Visitator der Chinamission bestellt wurde, „bietet sich als roter Faden und Blaupause an, um die Hintergründe der Chinamission transparent und ihre Prozesse sichtbar zu machen“ (17). Die vorliegende Dissertation stellt Zeit und Wirksamkeit Köglers dar, der bisher noch keinen Biographen gefunden hat. Hauptquelle sind die 135 Briefe K.s, die meisten von ihnen unveröffentlicht, in erster Linie aus dem Römischen Ordensarchiv sowie Bayrischem Hauptstaatsarchiv und Staatsbibliothek in München, daneben viele Briefe und Berichte anderer Missionare, vor allem von K.s Mitbruder Slavíček, der zusammen mit ihm nach China reiste. Die Zeit K.s ist die der letzten Phase des Ritenstreits und gleichzeitig des Niedergangs der Mission. Sein Kommen nach China ist überschattet durch die Verwirrung um die römische Bulle „Ex illa die“ (1715), welche die Ritenverbote einschärfte und von der alle sprachen, ohne noch ihren Inhalt zu kennen. Zwischenzeitlich kam es zur Modifizierung des Ritenverbots durch die Legation von Mezzabarba und ihre „8 Permissiones“, die jedoch formell zurückgenommen wurden durch die definitive Verurteilung der Riten in „Ex quo singulari“ von 1742. Gleichzeitig ist es unter den Kaisern Yongzheng (1723–35) und Qienlong (1736–95) die Zeit des Rückgangs des jesuitischen Einflusses bei Hofe (die Jesuiten fanden nicht einmal mehr Hofbeamte, die bereit waren, ihre Bittschriften dem Kaiser zu übergeben) und der einsetzenden Unterdrückung des Christentums in den Provinzen, während gleichzeitig die jesuitischen Wissenschaftler in Peking nach wie vor erwünschte Dienste verrichteten, die jedoch K. selbst als „Sklavendienst am heidnischen Hof“ empfand (252). „Weg in die Bedeutungslosigkeit“, so charakterisiert daher der Verf. speziell die Jahre 1726–1735 (293–335). Gleichzeitig wurden die inner-kirchlichen Graben-