

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-



kämpfe fortgesetzt: Jesuiten und Ritengegner gaben einander jeweils die Hauptschuld an dem Niedergang.

Was dabei zutage tritt, ergibt keine wesentlichen neuen Einsichten, sondern bestätigt im großen und ganzen die bekannten Entwicklungen. K. selbst bleibt freilich, wie der Verf. feststellt, als Persönlichkeit ziemlich blaß. Zumal als Visitor war er wohl kein entscheidungsstarker Mann (382). „Vieles seiner inneren Lebenswirklichkeit bleibt verborgen ... Er war ein Bürokrat, der die Sterne mit der gleichen Sorgfalt verwaltete, mit der er sich um das Seelenheil seiner Christen kümmerte – ganz ein Mandarin des Himmels“ (393).

Zwei längere Exkurse, zwischen die Kap. geschaltet (was nicht ganz glücklich ist – sie wären wohl besser am Schluß angefügt), geben dem Autor Gelegenheit zu grundsätzlichen Reflexionen. Der erste („Der Chinamissionar – ein Träger europäischer Expansion?“, 115–127) bringt vielfältige Aspekte und Kontroversen, jedoch kein zusammenfassendes eigenes Urteil. Ergiebiger ist der zweite „Die Chinamission – ein zum Scheitern verurteiltes Unterfangen?“ (265–291). Die Beantwortung dieser Frage hänge freilich von Erwartungshorizont ab (Wollte man eine Minderheit von wenigen, aber überzeugten Christen? Oder machte man sich Hoffnung auf Bekehrung ganz Chinas und in welcher Zeit?). Im ganzen unterstreicht der Autor jedoch mit Gernet, Zürcher, Franke und andern die objektiven Schwierigkeiten, die keine noch so geschickte Missionspolitik und auch nicht eine hypothetische andere römische Entscheidung im Ritenstreit hätte überwinden können: die letzten Endes nicht überwindbare Unvereinbarkeit von christlichem Weltbild und konfuzianischer Staatsideologie, die durch die Entfernung bedingten Kommunikationsprobleme (verschärft dadurch, daß viele Entscheidungen in Rom getroffen oder doch approbiert werden mußten), die immer unzulänglichen personellen Ressourcen (weniger als 100 Missionare in einem Land der Größe Europas) und die durch all dies bewirkte Tatsache, daß es schon lange vor dem römischen Ritenverbot kaum mehr gelang, Konversionen in den führenden Schichten zu erreichen (281). Vor diesen objektiven Rahmenbedingungen verliere die Legation Tournons bzw. der Ritenstreit an Gewicht (291). „Die Missionierung Chinas konnte ein begrenztes Maß nicht überschreiten. Das gilt zumindest für das 18. Jahrhundert“ (291). Dieses Urteil, das von der heutigen Forschung mehr und mehr geteilt wird und von den bisherigen Schuldzuweisungen Abstand nimmt, scheint wohl begründet. Man kann vielleicht sagen: Das von Matteo Ricci entworfene jesuitische Missionskonzept in China (durch den Dialog mit der führenden kulturtragenden Schicht der Literaten und Mandarine dem Christentum Akzeptanz zu verschaffen) hing von viel zu viel fragilen Bedingungen ab, innerchinesischen wie europäischen, die alle optimal hätten erfüllt sein müssen, was angesichts der zerbrechlichen Rahmenbedingungen (Kommunikationswege, kulturelle Verständigungsschwierigkeiten, personelle Ressourcen) unrealistisch war.

Einige Fehler zeigen an, daß der Autor in der Theologie offensichtlich nicht bewandert ist, hätten aber dann doch bei der Durchsicht zur Aufnahme in die Reihe bemerkt und korrigiert werden müssen, so, wenn man liest, daß „seit dem Konzil von Trient“ in der katholischen Kirche die Auffassung „*Extra ecclesiam nulla salus*“ gelte (19) oder daß die Lehren von Kopernikus, Galilei und Kepler „zwischen Häresie und Ketzerei“ (was heißt das?) lagen (127). Auch ist der Galilei-Prozeß in seinen beiden Stufen (1616 und 1633) auf S. 167 nicht zutreffend wiedergegeben. Und wenn Kögler im Ritenstreit die chinesischen Riten mit folkloristischen und volksreligiösen Bräuchen in Europa vergleicht, die auch oft abergläubisch praktiziert werden, nicht selten aus dem Heidentum stammen, und dennoch von der Kirche toleriert werden, dann geht die Interpretation Stückens (K. räsioniere „überraschend aufgeklärt und tolerant in diesem an Toleranz so armen Ritenstreit“: 199, vgl. 382) an der Wirklichkeit vorbei. Denn daß man bei Anlegen gleicher Maßstäbe auch große Teile der katholischen Volksreligiosität verurteilen müsse, daß man sich hier gegenüber den protestantischen Angriffen darauf berufe, alleine die „offizielle“ Interpretation durch die verbindliche Lehre der Kirche sei maßgeblich, war eine auch sonst vorkommende jesuitische Argumentationsfigur im Ritenstreit; sie entsprach der grundsätzlichen jesuitischen Bejahung der Volksreligiosität, und sie war nicht so sehr „aufgeklärt“ als vor allem anti-jansenistisch. – Das Werk enthält ein ausführliches Quellenverzeichnis, leider aber kein Register.

KL. SCHATZ S. J.