

eher polemischen Konfrontation mit Islam und Hinduismus bis zum Dialog mit den buddhistischen Mönchen in Yamaguchi. Nur zu einem Punkt in der Einführung möchte der Rez. eine kritische Bemerkung anbringen: Der immer wieder diskutierte „Heilsexklusivismus“ von FX (31) scheint sich im strengen Sinne, insofern er auch die betrifft, die von Christus noch nichts gehört haben, nicht auf Taufe und Glaube an Christus, sondern auf den Monotheismus zu beziehen. Die Vorfahren der Japaner sind in der Hölle und nicht mehr zu retten, nicht, weil sie von Christus nichts wussten, sondern weil sie (wie FX meinte, gegen die Stimme ihrer Vernunft und ihres Gewissens) nicht den einen Gott verehrten (vgl. den einschlägigen Aufsatz des Rez., auf 29, Anm. 28 zitiert).

Auch in der äußeren Präsentation vermittelt der Bd. einen gefälligen Eindruck. So gehört er zu den bedeutendsten Beiträgen zum Dreifach-Jubiläum (Franz Xaver, Peter Faber und Ignatius v. Loyola) des Jahres 2006.

KL. SCHATZ S. J.

VOGEL, CHRISTINE, *Der Untergang der Gesellschaft Jesu als europäisches Medienereignis (1758–1773)*. Publizistische Debatten im Spannungsfeld von Aufklärung und Gegenauflärkung (Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte Mainz, Abteilung für Universalgeschichte; Band 207). Mainz: Verlag Philipp von Zabern 2006. 433 S., ISBN 3-8053-3497-4.

Die Vorgänge um die Unterdrückung der Gesellschaft Jesu erst in Portugal, Frankreich, Spanien, Neapel und Parma, dann ihre kirchliche Aufhebung unter Papst Clemens XIV., haben nach der Darstellung in der Papstgeschichte von Pastor, die auf ihre kirchenpolitischen Hintergründe fokussiert ist, keine größere umfassende Darstellung mehr erfahren. Umso wichtiger ist diese Publikation, die im WS 2003/2004 als Dissertation im Fachbereich Geschichts- und Kulturwissenschaften der Universität Gießen angenommen wurde. Sie stellt einen ganz anderen, bisher kaum erforschten Aspekt in den Mittelpunkt: die öffentliche Auseinandersetzung um die Gesellschaft Jesu als „Medienereignis von europäischen Ausmaßen“ (6).

Der erste Teil („Antijesuitische Traditionen“, 22–40) trägt Einführungscharakter. Er bietet einen guten Überblick sowohl über den protestantischen wie den inner-katholischen Antijesuitismus, wovon letzterer sich schließlich im Lager des „Jansenismus“ sammelt. Vor allem dieser muss als eine breite Reformströmung mit z. T. modernen Elementen innerhalb der nachtridentinischen Kirche verstanden werden, da er, jedenfalls im 18. Jhd., speziell nach der Bulle „Unigenitus“, weitgehend zu einer „anti-jesuitischen Erinnerungsgemeinschaft“ wird.

Die weitere Gliederung ist dann zeitlich durch die verschiedenen Stadien des Kampfes gegen die Gesellschaft Jesu gegeben. Es sind drei Phasen: In der ersten (1758–1761) steht der Kampf gegen die Jesuiten in Portugal und ihre dortige Vertreibung im Mittelpunkt. In der zweiten (1761–1764) ist es die Auseinandersetzung um den Orden in Frankreich und schließlich seine dortige Unterdrückung. Die dritte Phase schließlich (1765–1773), an sich die längste und ereignisgeschichtlich die dramatischste mit der Vertreibung aus Spanien und Neapel und schließlich der Aufhebung durch den Papst, ist mediengeschichtlich die ärmste und wird auch auf nur 16 Seiten (291–307) behandelt. In allen Phasen sind es drei Nationen bzw. Sprachräume, in denen sich publizistisch in Zeitungen und Flugschriften die Auseinandersetzung abspielt, nämlich in Frankreich, Italien und Deutschland.

Die erste, die „portugiesische“ Phase, ist auch publizistisch die reichste: In ihr bildete sich ein „europäischer Diskurs“. Die immer wieder beschworene „Steuerung“ des antijesuitischen Kampfes durch den portugiesischen Minister Pombal muss hierbei differenziert werden. Bei näherer Untersuchung wird deutlich, dass hier neben seinem unbestreitbaren Engagement die Existenz eines jansenistischen Netzwerks in Frankreich und Italien und damit das Interesse einer europäischen anti-jesuitischen Öffentlichkeit den entscheidenden Faktor bildete (98). Dieses Netzwerk aber trug zur Brechung und Veränderung der Kontroverse bei: Ging es im portugiesischen Regierungsdiskurs um die Rechtfertigung staatlichen Handelns und um staatskirchliche Maximen, so bei der Übertragung in andere Länder, besonders in den jansenistischen „Nouvelles ecclésiastiques“, aber auch bei den Verteidigern des Ordens, um Einordnung in den Jansenismusstreit, der so zum gemeinsamen Verstehenshorizont beider Parteien wurde (143–150). In

Deutschland freilich, wo es bis dahin kaum Jansenismus und katholischen Anti-Jesuitismus gab, fielen die Fronten anders als in Frankreich und Italien mit den konfessionellen Grenzen zusammen (142); auch jansenistische Autoren kamen dort meist in der Übersetzung von Protestanten heraus. Ansonsten spielte außer den klassischen „jansenistischen“ Kontroverspunkten die „jesuitische“ Tyrannenmordlehre eine zentrale Rolle in der Auseinandersetzung (160–173), jedoch – wie die Verf.in mit Recht hervorhebt – im Zusammenhang mit der Lehre Bellarmins von der „Potestas indirecta“ des Papstes und seinem Recht, weltliche Fürsten abzusetzen. Schon bei den französischen Auseinandersetzungen um 1610 war es nicht die Lehre vom Regizid an sich, sondern die Verbindung mit dem päpstlichen Absetzungsrecht, was diese in den Augen der Jesuitengegner so gefährlich machte. Eine weitere Rolle spielten die berüchtigten „Monita secreta“ und die damit zusammenhängende Vorstellung von „geheimen Regeln“, die nur wenigen Eingeweihten bekannt seien (183–185), die zugleich mit der Vorstellung einer perfekten Uniformität der Jesuiten, die überall auf Kommando marschierten (185–188), die klassische Verschwörungstheorie ergaben.

Natürlich gab es auch die Verteidiger, z. T. Jesuiten selbst, die dann meist anonym schrieben. Aber ein Manko stellte dar, dass sie, auch in den späteren Stadien der Auseinandersetzung, das eingängige Medium der Bildpublizistik ihren Gegnern überließen (134 f., 253, 310). Inhaltlich bildete die bellarminsche Lehre einen wunden Punkt, zumal der Jesuitengeneral Ricci hier Schweigen empfahl (244). Wenn der Jesuit Cérutti in seiner Verteidigungsschrift so weit ging, die volle Unabhängigkeit des Königs im weltlichen Bereich, ja sogar den Vorrang der staatsbürgerlichen Pflichten vor denen des Jesuiten zu vertreten (244 f.), dann offenbart dies „den schmalen Grat, auf dem sich die Verteidiger des Ordens zu diesem Zeitpunkt bewegten. Stets liefen sie Gefahr, entweder Geist und Buchstaben ihres eigenen Instituts zu verraten und das Missfallen ihrer römischen Vorgesetzten zu erregen, oder aber die Vorwürfe ihrer Gegner zu bestätigen. Die Verteidigung der Gesellschaft Jesu war so ein riskantes Geschäft gerade für die Jesuiten“ (245). Hinzu kamen, dass in diesen Kreisen ein eher gebrochenes Verhältnis zu Öffentlichkeit und öffentlicher Diskussion bestand. „Die Verteidiger der Jesuiten befanden sich deshalb in einer paradoxen Situation. Antworteten sie auf die Attacken gegen den Orden, dann trugen sie selbst zur Ausweitung der Debatte, zur Konsolidierung eines Medienereignisses „Jesuitenaffäre“ bei. Weigerten sie sich statt dessen, auf die Angriffe einzugehen, so überließen sie den Gegnern der Jesuiten und des Glaubens kampfflos das Feld“ (315).

Die zweite Phase, die die Ereignisgeschichte des Kampfes gegen den Jesuitenorden in Frankreich begleitete (1761–1764), ist einerseits durch die Verquickung des Antijesuitismus mit staatspolitischen Ideen charakterisiert, andererseits durch die Ausbildung umfassender Verschwörungstheorien. Denn Hauptbetreiber des publizistischen Kampfes gegen die Jesuiten waren hier die jansenistischen Parlements, die sich als primäre Repräsentanten des Staates und der „Loi fondamentale“ und als Schranke königlicher Willkür verstanden (204–208). Diese „konstitutionellen“ Vorstellungen verbanden sich insbesondere in der „Histoire générale“ von Le Paige (1761) mit der Synthese der bisherigen verschwörungstheoretischen Elemente zu einer umfassenden Verschwörungstheorie (212–222). In diesem Rahmen repräsentiert die angeblich „absolutistische“ Ordensverfassung und die selbständige Stellung des Ordens innerhalb der Kirche Despotismus und Willkürherrschaft als Gegenbild des wohlgeordneten „État policé“ der Jansenisten. Neben diesen jansenistischen Stimmen ertönen aber auch schon die der „Philosophen“, sprich der radikalen Aufklärer: so im Gutachten von La Chalotais, Generalprokurator am Parlement von Rennes (235–237). – Die Internationalität der Debatte ging allerdings gegenüber der portugiesischen Phase zurück (273). Wohl gibt es Übersetzungen und Sammlungen (in Deutschland mehr von Jesuiten-Verteidigern, so die Sammlung projetuitischer Autoren 1762 durch die Augsburger Jesuiten), jedoch wenige eigenständige Diskussionsbeiträge deutscher und italienischer Autoren. Möglicherweise war, wie die Autorin vermutet, die parlamentarische Staatstheorie der jansenistischen Autoren für deutsche Verhältnisse fremd (275). – Verschwörungstheorien begegnen nicht nur auf anti-jesuitischer Seite. Bei dem französischen Jesuiten Sauvage begegnet eine anti-jansenistische Verschwörungstheorie: Die Jansenisten wollten von Anfang an das Volk der christlichen Religion entfremden und den Deismus zum Siege

führen (276–280). Aber nicht nur bei den Jesuiten und ihren Freunden, sondern auch bei den Jansenisten gab es einen „antiphilosophischen Diskurs“, der – vor allem wegen ihrer „laxen Moral“ – eine Linie von den Jesuiten zum Deismus zog (284–290).

Es folgt das nur kurze Kap. „Die Aufhebung der Gesellschaft Jesu (1765–1773). – Das Ende der Debatte?“ (291–307). Was nach 1765 kommt, ist in publizistischer Hinsicht nur noch Nachklang. Die despotische Nacht- und Nebelaktion, mit der die Jesuiten 1767 aus Spanien vertrieben wurden, stand zu sehr in evidentem Kontrast zum gallikanischen Ideal des „État policé“, als dass sie sich für die Jesuitengegner propagandistisch hätte verwenden lassen (295). Nach der Aufhebung durch den Papst im Breve „Dominus ac redemptor“ gab es keine „europäische Debatte“ mehr (301), wohl jedoch noch interessante Grundsatzdiskussionen speziell im deutschen Raum (302–307), auch z. T. mit scharfer Kritik von Exjesuiten (Benedikt Stattler) und Jesuitenfreunden an der päpstlichen Aufhebung und der mehrfach geäußerten Zuversicht, dass die Gesellschaft Jesu nur „schläft“ und einst wieder aufgeweckt wird.

Es folgen Tabellen und „Filiationsgraphiken“, in denen die Abhängigkeit verschiedener Schriften voneinander aufgezeigt wird (326–334), vor allem jedoch in der Bibliographie auf 67 Seiten (344–411) eine umfangreiche Auflistung aller Streitschriften, gegliedert nach den einzelnen Epochen und z. T. noch darüber hinaus thematisch.

Die Arbeit hat das große Verdienst, die verschiedenen Aspekte und Dimensionen des anti- und pro-jesuitischen Diskurses im Kampf um den Jesuitenorden lebendig dargestellt und in ihren Abhängigkeiten aufgezeigt zu haben. Der Untergang der Gesellschaft Jesu war nicht nur ein politisches Geschehen, durch allerhand Machenschaften und Intrigen bewirkt, sondern ein „Medienereignis“, und ohne die begleitenden publizistischen Auseinandersetzungen ist er nicht zu verstehen. Sehr wertvoll sind auch die (insgesamt 36) abgedruckten anti-jesuitischen Bilder, die, im Text jedesmal ausführlich erklärt, die Darstellung nicht nur beleben, sondern oft mehr als Worte die Sicht ihrer Verfasser vom Jesuitenorden zeigen; es sei hier nur als besonders frappantes Beispiel auf die Bilder des Engels mit dem Flammenschwert als Symbol der Jesuitenaustreibung verwiesen (85–87, 89). Inhaltlich ist es ein Streit, der sowohl die Kontroversen der Vergangenheit fortsetzt wie im Zeichen der „Aufklärung“ steht. Dabei wird noch einmal besonders deutlich, wie sehr es die Verbindung zweier an sich konträrer Richtungen ist, die tödlich für die Gesellschaft Jesu wurde: nämlich Jansenismus und Aufklärung. Einen Versuch von pro-jesuitischer Seite, den Spieß umzudrehen und den Jesuitenorden als Anwalt der menschlichen Ratio und der wahren Freiheit darzustellen (wie dies ein Jahrhundert später der französische Jesuit Matignon, freilich sehr zum Missfallen Pius IX., versucht hat), sucht man vergeblich; dazu war gerade diese Seite zu sehr auf den „antiphilosophischen Diskurs“ fixiert (280–283).

Ob es sinnvoll war, französische Texte, zumal in der Orthographie des 18. Jhdts. im Haupttext unübersetzt zu zitieren (außer wenn sie in einer zeitgenössischen deutschen Übersetzung zitiert werden), mag man sich fragen. Einerseits wird so Zeitkolorit vermittelt; andererseits dürfte dies die Zugänglichkeit des Werkes außerhalb des Kreises der Fachhistoriker erschweren. – Leider kannte die Autorin noch nicht das neue vierbändige spanische Jesuitenlexikon von 2001. – Die gallikanischen Artikel wurden damals in Rom noch nicht als „häretisch“ verurteilt (so 231), sondern (wenngleich sie natürlich auch inhaltlich abgelehnt wurden) von Alexander VIII. formell nur als „ungültig“, d. h. nicht verpflichtend (DS 2285). „Häretisch“ wurde nur der 2.–4. Artikel durch die Definitionen des 1. Vatikanums, der erste dagegen (der die „potestas indirecta Papae in temporalibus“ zurückweist und der heute herrschenden kirchlichen Lehre entspricht) nie.

KL. SCHATZ S. J.

ZEUGEN FÜR CHRISTUS. Das deutsche Martyrologium des 20. Jahrhunderts. Herausgegeben von Helmut Moll im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz. 2 Bände. Paderborn [u. a.]: Schöningh 2006. 4., vermehrte und aktualisierte Auflage. LXXII/1462 S., ISBN 3-506-75778-4.

Das Werk von Moll wurde bereits vor sieben Jahren in dieser Zeitschrift vom Rez. ausführlich besprochen (ThPh 75, 596–600). Dabei ist sowohl das große Verdienst und