

man diesem Tag eine etwas andere Richtung geben. Heutige Protestanten sind Glaubende und Zweifelnde zugleich. Darin mag man eine Schwäche sehen. Darin steckt aber auch eine Stärke, nämlich die Fähigkeit, aufgeklärt und erwachsen die Talente und die Kehrseiten der eigenen Konfession zu bedenken. „Es wäre zu fragen, ob Luther nicht interessanter wird, wenn man ihn als zerrissene Gestalt sieht, in der das Licht des Evangeliums und gefährliches Denken eine widersprüchliche Einheit bilden. Reformationsgedenken als Einübung in ein differenzbewusstes Christentum – das wäre ein sinnvolles Vorhaben. Man würde den Reformatoren dadurch die Ehre geben, dass man über sie streitet, an ihnen selbst Wesentliches von Unwesentlichem, Bleibendes von Zeitbedingtem scheidet, um sich dann auf den Kern, die Neuentdeckung des Evangeliums, zu konzentrieren.“ (163) – 10. Würde ich mich heute noch als „protestantisch“ bezeichnen? (Vgl. 163–167) Mit dieser sehr persönlichen Frage schließt Cl. sein Buch ab. Luther „erinnert mich an Aspekte des christlichen Glaubens und Lebens, die mir immer noch wichtig sind. Da ist zunächst die ungeheure religiöse Dringlichkeit, die massive Sehnsucht nach einem zugewandten Gott, die sich mit nichts anderem zufrieden gibt als mit der Erlösung und dem Erlöser selbst. Damit ist verbunden ein unverfälschter Sinn für die Spannungspole des Glaubens: die strahlende Freude des Erlösten wie das nackte Gottesgrauen des Angefochtenen. Das erzeugt eine große innere Unruhe, eine religiöse Gespanntheit, Faszination und Lebendigkeit.“ (165 f.)

Ich habe dieses Buch mit Gewinn gelesen. Es ist flott geschrieben, ganz unpolemisch, sachlich und kenntnisreich. Besonders gefallen hat mir die Tatsache, dass Cl. in seiner Arbeit eine „Kehre“ (im Sinne von Heidegger) vornimmt. Schauten die früheren Reformationsjubiläen (s. o.) zurück, eben auf Luther und die Reformation, so richtet unser Autor seinen Blick ganz entschieden nach vorn, eben auf eine (mögliche) Ökumene. R. Sebott SJ

FRIEDRICH, MARKUS, *Die Jesuiten. Aufstieg – Niedergang – Neubeginn*. München [u. a.]: Piper 2016. 727 S., ISBN 978–3–492–05539–0.

In den letzten Jahren sind mehrere Gesamtdarstellungen der Geschichte der Gesellschaft Jesu erschienen. Vom wissenschaftlichen Wert her reichte keine an die bisher beste, leider nicht ins Deutsche übersetzte von Bangert aus dem Jahr 1986 heran. Dreißig Jahre danach setzt nun diese Publikation einen neuen Maßstab. Nachdem der Autor sich durch mehrere Vorarbeiten profiliert hat, vor allem über Verwaltung und Kommunikation in der alten GJ (*Der lange Arm Roms?*, Frankfurt am Main 2011), hat er nun ein Werk geschaffen, das seinen Rang als beste ausführliche Gesamtdarstellung der alten Jesuitengeschichte (bis zur Aufhebung 1773) wohl für längere Zeit behaupten dürfte. Nachdem es bereits im Feuilleton der Frankfurter Allgemeinen Zeitung (FAZ) vom 10.12.2016 durch den Rez. besprochen worden ist, soll hier eine längere und ausführlichere kritische Würdigung folgen.

Auf fast 600 Textseiten tritt vor allem die ungeheure Vielfalt und Bandbreite jesuitischen Lebens und Wirkens hervor. Gerade dies betont der Autor (= F.) gleich zu Beginn: „Es gab und gibt nicht *den* Jesuiten, und es gab und gibt auch, vom juristisch-institutionellen Sinn einmal abgesehen, nicht *den* Jesuitenorden.“ (23) Untypische Beispiele finden ebenso ihren Platz wie oft tief greifende inner-jesuitische Kontroversen. Die verschiedenen Nationen und Sprachbereiche mit ihren häufig unterschiedlichen Schwerpunktsetzungen sind einigermaßen gleichmäßig berücksichtigt (bei einem leichten Übergewicht des französischen Bereichs), gestützt auf die freilich immense und in vielen Ländern verstreute neuere Literatur, für deren Herbeischaffung der Autor seinen Mitarbeitern ausdrücklich dankt (594); in vielen Fällen zitiert er auch aus eigenen Quellenstudien. Auch bietet das Buch gute Erklärungen für Leser, die mit dem Jesuitenorden oder überhaupt mit kirchlichen Einrichtungen wenig oder gar nicht vertraut sind. Immer wieder werden die einzelnen Kapitel und Abschnitte durch interessante Begebenheiten und Einzelfälle eingeleitet, die einen guten Einstieg in historische Gesamtsituationen vermitteln. In der Darstellung wird das Werk sowohl dem Selbstverständnis der Jesuiten gerecht wie auch der soziologischen, politischen und kulturellen Einbettung ihrer Aktivitäten, die oft aus dem Gewollten etwas anderes machte oder es nur „gebrochen“ zur Geltung kommen ließ. Zweifellos schreibt der Autor aus einer Grundsympathie für den Orden, was ihn freilich nicht hindert, problematische

Seiten gleichermaßen anzusprechen wie Scheitern und Enttäuschungen von Lebenswegen, die ebenso zur Geschichte gehören (27 f.).

Schon die Gliederung ist originell. Sie ist, abgesehen von dem Prolog („Ignatius gründet einen Orden“, 9–25) und dem letzten Teil, der sich mit dem Kampf gegen den Orden, seiner Aufhebung und Wiederherstellung befasst, nicht zeitlich, sondern schreitet thematisch in konzentrischen Kreisen voran, gleichsam von innen nach außen: vom Innenleben und den Strukturen des Ordens geht es zu seiner (im engeren Sinne) kirchlich-seelsorglichen Wirksamkeit („Der Orden, die Kirchen und die Gläubigen“), zu seiner Beziehung zur (europäischen) „Welt“ („Saeculum und Reich Gottes: Die Jesuiten ‚in der Welt‘“) und schließlich zur außer-europäischen Mission unter Nichtchristen („Der weltumspannende Orden“).

Der erste Teil „Innenleben und Strukturen des Ordens“ (26–128) liefert sowohl einen äußeren Rahmen wie eine Innensicht. Er behandelt die Etappen des Wachstums in den einzelnen Ländern Europas, dann die Fragen „Wie wurde man Jesuit? Wer und wie trat man ein?“, schließlich die Spiritualität des Ordens und seine rechtlich-organisatorischen Strukturen, nicht zuletzt aber auch in einem Schlusskapitel die inner-jesuitischen Diskussionen und Unzufriedenheiten (115–128).

Der zweite Teil „Der Orden, die Kirchen und die Gläubigen“ (129–248) beginnt mit dem Verhältnis zur Hierarchie, konkret zunächst zum Papsttum und zur römischen Kurie, dann zu den Apostolischen Vikaren (in den Missionen) und den Nuntien (zu ersteren eher gespannt, zu letzteren eher positiv), weiter zu den anderen Orden und zu den Bischöfen. F. stellt dann jesuitische Seelsorge innerhalb der Gesamtpalette katholischer Religiosität dar (wobei hier auch das Verhältnis zum Hexenglauben zur Sprache kommt: 155–157). Tendenziell dominierte in der Seelsorge der Jesuiten das Bestreben, eine positive Grundstimmung („consolatio“) zu erzeugen, Glauben als Frohbotschaft zu präsentieren (152, 165), und dies getragen von einem letztlich optimistischen Menschenbild (173). Entsprechend standen bei der Beichte die seelsorgliche Hilfe und der tröstliche Aspekt im Vordergrund: Man wollte gerade nicht „wie ein Inquisitor“ vorgehen (203–206). In diesem Kontext behandelt der Autor auch die schwierigen theologischen Gnaden- und Moralstreitigkeiten, in welche der Orden verwickelt war, vor allem die Auseinandersetzung mit dem Jansenismus, die freilich für die Jesuiten auch als fatale Folge eine Verengung des theologischen Problembewusstseins bewirkte (178). Viel erfährt man über die einzelnen Sparten der Seelsorge, so über die Seelsorge an Randgruppen wie Prostituierte, Soldaten, Sträflinge (180–194), über die (umfangreiche, aber meist wenig behandelte) jesuitische Predigtstätigkeit (195–202), schließlich über Exerzitien und Marianische Kongregationen. Am Ende dieses Hauptteiles geht es schließlich um das Verhältnis zu den Protestanten (234–248). Der Kampf der Jesuiten gegen die protestantische „Häresie“ ist sicher von Intoleranz und Kompromisslosigkeit gezeichnet, stellt jedoch nur eine Seite dar: Gegenüber den konkreten Protestanten dominierte der individuell-seelsorgliche Zugriff; und letzten Endes war für das Verhältnis zu ihnen die konkrete Alltagssituation bestimmender als allgemeine Prinzipien (247 f.).

Im dritten Hauptteil „Saeculum und Reich Gottes – Die Jesuiten ‚in der Welt‘“ (259–392) geht es um die Beziehungen zu Gesellschaft, Politik, Wirtschaft, Kultur, Wissenschaft und Kunst. Dazu gehört die Beziehung zum Adel und den Fürsten, aber auch die geographische Platzierung in den Städten. Es gehört dazu die ökonomische Aktivität der Jesuiten und die damit zusammenhängenden Probleme der Ordensarmut. Es folgt das Thema der Jesuiten an den Höfen, beziehungsweise der Hofbeichtväter (272–280). Manche von ihnen waren mächtig, andere wurden eher manipuliert oder standen am Rande, was in erster Linie von den Herrschern abhing. Von einer diesbezüglichen einheitlichen jesuitischen Politik kann jedenfalls keine Rede sein. „In kaum einer der großen politischen Krisen der Frühen Neuzeit zogen die Ordensmitglieder deshalb auf gesamteuropäischer Ebene wirklich an einem Strang. Zu keinem Zeitpunkt verfolgten die politisch involvierten Ordensmitglieder ein kohärent formuliertes, gar von Rom zentral vorgegebenes Ziel“ (277). Eher geriet der Orden in viele Antinomien und Loyalitäts-Konflikte. „Jeder Monarch der Frühen Neuzeit forderte vielmehr von ‚seinen‘ Jesuiten unbedingte Loyalität, und dies sorgte dafür, dass die Jesuiten an verschiedenen Höfen unterschiedliche, oftmals entgegengesetzte Ziele vertreten mussten“ (ebd.). An dieses Thema schließt sich das der jesuitischen Theorien zur politischen Herrschaft (*Potestas indirecta*, Tyrannenmord etc.) an. Es folgt das weitgespannte Thema der „Kollegen“, also der Schulen und ferner der Jesuiten als Träger früh-neuzeitlicher

Wissenskultur. Gerade hier liegt ein besonderer Schwerpunkt des Werkes. Die Jesuitenkollegien waren für ihre Zeit Forschungszentren und Knotenpunkte früh-neuzeitlicher Gelehrsamkeit, außerdem infolge der (vom örtlichen Interesse her oft beklagten) Mobilität und häufigen Versetzung Teile eines globalen Netzwerkes – auch wenn dies wieder dahingehend eingeschränkt werden muss, dass viele Kollegien sehr provinziell waren (318–320). Es war dabei die Synthese von Späthumanismus und Spätscholastik (die vom Humanismus den Quellenbezug übernahm), aus der die Jesuiten lebten. Ein extremer, aber doch irgendwie typischer Exponent dieser Wissenskultur, die weltliches und religiöses Wissen zu einer Synthese brachte, ist Athanasius Kircher (327 f.), etwa mit seinen exakten Berechnungen zur Arche Noah. Und trotz aller Spannung zwischen Forschung und offiziellen Vorgaben gehörten die Jesuiten bis mindestens um 1700 zur wissenschaftlichen Spitze Europas (353). Es wäre auch falsch, von vornherein von einem pauschalen Gegensatz von Jesuiten und „Aufklärung“ auszugehen (335–340). Jedoch wurde die neue Wissenskultur der Aufklärung, wie sie sich schon in der zweiten Hälfte des 17. Jhdts. abzeichnete, „nie in dem Maße Teil des allgemeinen Selbstverständnisses und der kollektiven Identität des Ordens, wie es die späthumanistisch-spätscholastische Synthese gewesen war“ (340). Die offizielle Linie des Ordens blieb zurückhaltend bis ablehnend. Die 1599 fixierte „Ratio studiorum“ wurde nicht an die neue Kultur angepasst. Erst ab der Mitte des 18. Jhdts. bildete sich eine klare Polarisierung, in welcher die Jesuiten in die Rolle der Aufklärungsgegner beziehungsweise des „parti anti-philosophique“ rückten (340 f.). – Das nächste Teilkapitel ist dem Bereich der Künste gewidmet („Durch die Sinne zu Gott“: 355–392). Hier finden sich die Ausführungen über das Jesuitentheater, Jesuiten als Dichter, Musiker, Architekten und Maler, schließlich über Kunst und Architektur der Kollegien und Jesuitenkirchen.

Der vierte Hauptteil schließlich, „Der weltumspannende Orden“ (393–523) behandelt die überseeischen Missionen, aber auch den (nicht nur religiös-missionarischen) Wissenstransfer nach Europa. Dieser Teil enthält zunächst einen Überblick über die Entwicklung der Jesuitenmissionen jeweils im portugiesischen, spanischen und französischen Patrons- beziehungsweise Kolonialbereich. Interessant sind dabei unter anderem die mehrfachen Betonungen des fließenden Übergangs zwischen der Seelsorge an der „ungebildeten“ Landbevölkerung in Europa und den Missionsmethoden in Übersee: Für die Jesuiten war es jedes Mal „Mission“ einer noch nicht oder kaum erst christlichen Bevölkerung. Es folgen vertiefende thematische Darstellungen. Im Kapitel „Die Jesuiten in der Kolonialgesellschaft“ (434–447) geht es um „Kooperation und Konflikte“: Die Interessen waren nicht identisch, brachen immer wieder in partiellen Konflikten auf, mussten dann jedoch meist irgendwie zusammenfinden. Dies gilt auch für das Thema „Jesuiten und Sklaverei“ (440–447): Eine prinzipielle Ablehnung stieß sich an den wirtschaftlichen Zwängen; was blieb, war eine aus seelsorglichen, häufig aber auch aus wirtschaftlichen Gründen gebotene Milderung. In dem folgenden Teilkapitel „Die Bekehrung der ‚Heiden‘: Jesuiten als Missionare“ (447–513) werden vier Fallbeispiele einer jeweils durch viele Erfahrungen gewachsenen planvollen Mission vorgestellt. Dies ist 1. die Huronenmission im damals französischen Kanada (1634–1649). Nach dem Scheitern der „Wandermission“ bei den nomadisierenden Stämmen wählte sie den Weg der Ansiedlung an Orten und der Isolierung von den europäischen Siedlern. Am Beispiel des Indianers Pastedechouan (459–461), der sich schließlich vom Christentum abwandte, wird dabei auch die kulturelle Kluft deutlich. Die Jesuiten mussten lernen, dass Annahme des Glaubens ein sehr langer und komplizierter Prozess war. – 2. Das Fallbeispiel Mexiko (464–477). Es war ein „Weg der kleinen Schritte“ (470), was die Toleranz heidnischer Bräuche in sich schloss, letzten Endes aber durch die Faszination der höheren Kultur zum Erfolg führte. – 3. Die Reduktionen in Paraguay (477–489). Sie bildeten eine „Mischform aus traditioneller und europäischer Sozialordnung“ (482). Letztlich sind sie ein Ergebnis eines langwierigen historischen Lernprozesses der Kombination globaler Erfahrungen mit lokaler Anpassung (488). Zu Recht wendet sich der Autor hier ebenso wie bei der Jesuitenmission in China gegen ein unhistorisches Hineinlesen moderner Sozial- und Inkulturations-Vorstellungen. – 4. Die China-Mission als „Kulturaustausch auf Augenhöhe“ (489–506). Dabei versäumt der Autor nicht, auch auf die andere Seite hinzuweisen: dass die meisten Jesuiten in China nicht in Beijing lebten, sondern in der Mission in den Provinzen und häufig auf dem Lande engagiert waren (501), und dass für die Verbreitung des Glaubens der Anteil nicht nur der Missionare, sondern auch der chinesischen Laien höher zu veranschlagen ist,

als dies meist geschieht (504). Immerhin ist es eine beachtliche Leistung, dass den Jesuiten trotz aller Begrenzungen der Spagat zwischen den verschiedenen Kulturen gelang (505). Jesuitische „Anpassung“ ist dabei nicht ideologisch, sondern pragmatisch zu sehen, hat freilich zu tun mit der Indienstellung alles Geschaffenen für Gott, zusammen mit einer Seelsorge, die auf das Subjekt abzielt, und einem positiven Menschenbild, ferner mit einer humanistischen Kultur, die am Beispiel der europäischen Antike gewohnt war, die Brücke zu einer nicht-christlichen Kultur zu schlagen (508). – Durch Briefe, Bücher, Zeitschriften und mannigfache Kontakte waren die Jesuitenmissionen in Europa schließlich „Motor frühneuzeitlicher Globalisierung“ (513–523). Denn in den Strukturen des Jesuitenordens floss Wissen um die ganze Welt wie sonst in keinem Medium. Wer etwas über fremde Länder oder Kulturen, ja Fauna und Flora wissen wollte, dem standen Informationen zur Verfügung, die direkt oder indirekt durch jesuitische Kanäle vermittelt waren (516).

Unter diesen vier Rubriken gelingt es, irgendwie die ganze Bandbreite jesuitischer Tätigkeit einzufangen, freilich manchmal verteilt in verschiedenen Kapiteln. So sind die Informationen über die Theologie der Jesuiten an vier verschiedenen Stellen zu finden: im 2. Teil unter den Gnaden-, Moral- und Jansenismus-Kontroversen (166–178) sowie im Rahmen der Auseinandersetzung mit den Protestanten über die Kontroverstheologie (238 f.), im 3. Teil einerseits im Rahmen der Staatsideen (280–284), andererseits der Spätscholastik (329–334). Manche Aspekte fallen dadurch weg, so zum Beispiel die Rolle der Jesuitentheologen auf dem Trienter Konzil. Die Darstellung ist durchweg differenziert, im historischen Urteil ausgewogen und dem neuesten Forschungsstand entsprechend. Nur in einzelnen Punkten dieser ersten vier Teile scheinen dem Rez. Korrekturen oder kritische Fragen angebracht. Nicht zutreffend sind einige Bemerkungen über die gregorianische Kalenderreform von 1582. Dass der julianische Kalender „die astronomischen Zyklen von Mond und Sonne nur ungenügend miteinander harmonisieren konnte“ (343), war nicht das Problem, sondern dass die Jahr-Tage-Relation nicht mehr stimmte. Und der gregorianische Kalender hat nicht „das System der Schaltjahre ein[ge]führt“ (ebd.), sondern es modifiziert, indem drei Viertel der runden 100 Jahre keine Schaltjahre mehr waren. – Die Zahl von 800.000 japanischen Christen auf dem Höhepunkt 1626 (403) ist wohl nach allen soliden Schätzungen zu hoch gegriffen: Es dürften zwischen den Jahren 1600 und 1614 (als die konsequente Verfolgung einsetzte) 2 bis 300.000 gewesen sein. – Ob man in der Urbanistik der Indianerreduktionen die beiden durch den großen Platz geschiedenen Bereiche als Lebensräume der Indianer einerseits, der „Europäer und Geistlichen“ andererseits bezeichnen kann (so 479 f.), erscheint zweifelhaft. Denn zu letztgenanntem Bereich gehörten Kirche, Schule und Werkstätten. Besser spricht man, analog zur Wirtschaftsstruktur, vom privaten Wohnbereich („Abambae“) einerseits, dem sakralen Gemeinde-Bereich („Tupa-mbae“) andererseits, in dem auch die Jesuiten wohnten. – Von „den riesigen wilden [Rinder-]Herden“, von denen die Reduktionsindianer lebten, zu sprechen (485), ist missverständlich. In Südamerika gab es nie Wildrinder wie die Bisons in Nordamerika. Es handelt sich um das „ganado cimarrón“, das auf den Versorgungsgütern der Reduktionen halbwild gehaltene Vieh, das deshalb auch nicht den „eigenen Herden“ gegenübergestellt werden kann.

Der fünfte Hauptteil „Eine Welt ohne Societas Iesu: Feindschaft, Aufhebung, Neubeginn“ (524–565) umspannt schließlich die Entwicklung des Antijesuitismus vom Beginn des Ordens an über den Kampf gegen ihn, seine päpstliche Aufhebung, sein „Überwintern“ im Russischen Reich und dann auch anderswo, bis zu seiner gesamtkirchlichen Wiedererichtung. Er stellt die Langzeitstrukturen des Antijesuitismus dar, dann die historischen Faktoren, die ihn nach 1700 förderten: bei den Gebildeten eine neue und „regulierte“ Frömmigkeit, die Nüchternheit und Strenge wollte; die allmählich wachsende Kluft zwischen Jesuiten und „Aufklärern“; die Unangepasstheit des jesuitischen Bildungssystems. Hinzu kam, dass es den Jesuiten nicht gelang, den Anschluss an eine neue Form öffentlicher gebildeter Auseinandersetzung zu finden, was schon in den Antworten auf Pascal deutlich wurde: „Das Feld gefälliger Literatur haben die Jesuiten nie bestellt“ (531). Und in den entscheidenden Jahren des Kampfes gegen den Orden fehlte überhaupt eine gemeinsame Verteidigungsstrategie (541 f.). Hier möchte der Rez. noch einen Faktor stärker gewichten, den der Autor zwar auch berührt, jedoch nicht näher ausführt: die Verbindung von (Spät-)Jansenismus und „katholischer Aufklärung“. Obwohl das pessimistische Menschenbild des (ursprünglichen) Jansenismus in diametralem Gegensatz zur Aufklärung stand, gab es

eine Reihe von Schnittmengen. Dies waren vor allem die Tendenz zu einer „gereinigten“ Frömmigkeit, der autoritäts- und traditionskritische Akzent und die kirchenreformerische Tendenz im Sinne der Rückkehr zur „Alten Kirche“. All dies stand in Kontrast zu den jesuitischen „Regeln zum Fühlen in der Kirche“. Dieses Gemisch ist für die Gesellschaft Jesu tödlich geworden.

Vom Titel des Buches her würde man eine entsprechend gleichwertige Darstellung der neuen Gesellschaft Jesu seit 1814 erwarten. Jedoch ist nur ein Epilog von 27 Seiten (566–593) dem neuen Orden gewidmet, die allerdings immer noch einen guten Überblick vermitteln und selbst für das 19. Jhd. die Pluralität und das moderate Aufgreifen moderner Anliegen hervorheben. Mehr dürfte bisher nicht möglich sein: Nur wenige Regionen des Ordens bieten Vorarbeiten, die Material für eine ähnlich umfassende wissenschaftliche Gesamtdarstellung liefern. Eine solche für die neue GJ dürfte ein dringendes Desiderat für die kommenden Jahrzehnte sein. Aber auch die letzten Seiten, nicht zuletzt der Schlusspassus über Papst Franziskus als Integrationsfigur in der Auseinandersetzung um die Befreiungstheologie (591–593), sind lesenswert.

33 zum Teil farbige Illustrationen in der Mitte des Buches (zwischen den Seiten 384 und 385) lohnen, den Blick auf sie zu werfen und auch je nachdem die Lupe in die Hand zu nehmen, um die zugehörigen Texte zu entziffern. Am Eingang und Ende des Buches findet man Karten: zu den Niederlassungen des Ordens in Europa bis 1615, den Reduktionen in Südamerika und den Niederlassungen in Indien bis um 1700. Aus welchen Gründen auch immer sehr lückenhaft ist das Namensregister geraten. Speziell vom Kapitel über die Jesuiten und die Künste an und für den ganzen 4. Hauptteil über die Missionen ist es ausgesprochen nachlässig verfertigt. Man vermisst im Register bedeutende, im Text durchaus gebührend gewichtete Namen wie Alexander de Rhodes (404 f.), Alonso de Sandoval (441 f.), Ruiz de Montoya (477 f.), Torres Bollo (483), Schall von Bell (497 f.), Giuseppe Castiglione (388 f., 495), Joachim Bouvet (499 f.), Martino Martini (511), Niccolo Paccanari (562 f.), von vielen nur nebenbei erwähnten Jesuiten nicht zu reden; nicht-christliche Herrscher und sonstige Personen wie der mehrfach im Text erwähnte chinesische Kaiser Kangxi kommen hier erst recht nicht vor. Auch wäre neben dem Personenregister ein Sachregister angebracht gewesen, um – zumal in Anbetracht der eigenwilligen Gliederung – bestimmte Tätigkeitsbereiche oder Fragepunkte leicht zu finden.

Bei alledem ist es doch, wie bereits eingangs erwähnt, bisher die beste wissenschaftlich ausführliche Gesamtdarstellung der Geschichte der alten Gesellschaft. Und diese unterscheidet sich dadurch von der neuen, dass sie auch die Geschichte und Kultur des ganzen katholischen Europa (und Lateinamerika) über zwei Jahrhunderte geprägt hat. So ist das Werk nicht nur für den Kirchen- und Ordenshistoriker, sondern für jeden früh-neuzeitlichen Historiker unverzichtbar.

KL. SCHATZ SJ

3. Systematische Theologie

GALLEZ, JEAN-POL, *La théologie comme science herméneutique de la tradition de foi. Une lecture de Dieu qui vient à l'homme* de Joseph Moingt (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium; 275). Leuven: Peeters 2015. XIX/476 S., ISBN 978-90-429-3179-4.

Bereits ein erster Blick auf die Einleitung macht deutlich, von welcher Grundüberzeugung sich J.-P. Gallez (= G.) bei seiner Lektüre von J. Moingts (= M.s) dreibändiger theologischer Summe *Dieu qui vient à l'homme* (2002–2007) leiten lässt: In einem gesellschaftlichen und universitären Umfeld, das der Theologie ihren Status als Wissenschaft zunehmend abspricht, sieht sich letztere herausgefordert zu zeigen, inwiefern „la raison humaine est engagée dans l'acte de la foi“ (1). Der Versuch, Theologie als Humanwissenschaft zu profilieren, kann zwar auf der Linie der klassischen Frage nach dem Verhältnis von Glauben und Wissen gelesen werden; allerdings haben sich die Gewichte angesichts der Diversifikation der Wissensformen deutlich verschoben. Die kulturellen Herausforderungen einer pluralen Weltgesellschaft konfrontieren die Gläubigen ebenso wie die Theologie mit der