

ausgegangen sei (284), wird man spätestens seit der Analyse der Formel durch André de Halleux (*Patrologie et Oecuménisme*, Leuven 1990, 445–480) differenzierter sehen können. – Ob die neuartige „persönliche Leistung“ des Bartholomaeus von Urbino im eben erwähnten Augustinuslexikon *Milleloquium veritatis* (vor 1347) wirklich „in der Zusammenfügung und Kombination“ der beiden älteren Traditionen der Augustinusflorilegien einerseits und der alphabetischen Enzyklopädien andererseits besteht (341), wäre noch einmal zu prüfen und zu präzisieren, denn Robert Kilwardby stellte alphabetisch nach Stichworten geordnete Augustinussentenzen bereits im 13. Jhd. zusammen (D. A. Callus, *The Contribution to the Study of the Fathers made by the Thirteenth-Century Oxford Schools*, in: *JEH* 5 [1954] 139–148; weitere Lit. dazu vgl. KAT, 20).

Doch das sind Einzelheiten. Man kann nur dankbar sein, dass S.s durchweg höchst lesenswerte Augustinus-Studien in einem schönen, durch Literaturverzeichnisse komplettierten und Register bestens erschlossenen Band nun gesammelt vorliegen: *Tolle, lege!*

R. KANY

MARYKS, ROBERT ALEXANDER / WRIGHT, JONATHAN (HGG.), *Jesuit Survival and Restoration: A Global History, 1773–1900* (Studies in the History of Christian Traditions; 178). Leiden/Boston: Brill 2015. 530 S., ISBN 978–90–04–28238–4.

Das Jubiläumsjahr 2014 (200 Jahre Wiedererrichtung der Gesellschaft Jesu) hat den Blick auf die Neuanfänge des Ordens im 19. Jhd. und gleichzeitig auf die Verbindung mit dem alten Orden gelenkt. Welche Kontinuitäten gibt es zwischen 1773 und 1814 beziehungsweise dem erst langsamen erneuten Fußfassen des Jesuitenordens in den einzelnen Ländern und Tätigkeitsbereichen? War es eine Fortsetzung oder ein Neuanfang? Was verbindet den Orden des 19. mit dem des 18. Jhdts., was unterscheidet ihn? 28 in englischer Sprache verfasste Beiträge, zu einem Drittel (9) von jesuitischen Autoren, suchen auf diese Fragen, meist auf regionaler Basis, einzugehen. Dabei ist, obgleich der neu errichtete Orden lange Zeit überwiegend „europäisch“ blieb und erst nach zwei Jahrzehnten begann, sich den überseeischen Missionen zuzuwenden, die eurozentrische Perspektive aufgegeben und ein wesentlicher Akzent den Missionen gewidmet: nur sieben Beiträge befassen sich mit West- und Mitteleuropa, vier weitere mit dem Überleben des Ordens im Russischen Reich und mit Polen-Litauen, sechs mit Asien (davon allein fünf mit China), ebenfalls sechs mit Nord- und Südamerika, drei mit Afrika.

Die Frage „A Restored Society or a New Society of Jesus?“ wird gleich im einleitenden Kapitel von *Thomas Worcester* SJ (13–33) aufgegriffen. Letzten Endes stellt der Autor mehr Fragen, als er Antworten gibt, lässt jedoch durchblicken, dass die weitaus fundamentaleren Kontinuitätsprobleme als zwischen „alter“ und „neuer“ GJ sich zwischen Ignatius und der Zeit nachher beziehungsweise im Zusammenhang mit der Neuausrichtung des Ordens unter Arrupe und nach dem 2. Vatikanum stellen (23, 27, 32), und schließt mit der Feststellung, dass die Geschichte der neuen GJ, viel weniger erforscht als die der alten, erst noch aufzuarbeiten sei (33). – Auch *Robert Danieluk* zieht am Ende seines Durchgangs durch die bisherige jesuitische Historiographie (34–48) das Fazit, die Frage der Kontinuität oder Diskontinuität erfordere mehr Aufmerksamkeit.

Wenn dieser Band einen Gesamteindruck hinterlässt, dann eher den der ungeheuren Vielfalt und Disparität an Verbindungssträngen zwischen alter und neuer GJ sowie an Neuansätzen im 19. Jhd., die sich allen pauschalen Urteilen entziehen. In dieser Hinsicht sind gerade jene Beiträge interessant, die direkte personelle und institutionelle Kontinuitäten von beiden durchleuchten. Am bekanntesten ist der Fall des „Überwinterns“ der Jesuiten im Russischen Reich, genauer in jenem Streifen, der durch die erste polnische Teilung 1772 zu Russland kam. *Mark Inglot* SJ bietet hier („The Society of Jesus in the Russian Empire [1772–1820] and the Restoration of the Order“, 67–82) eine Kurzfassung seines Werkes von 1997 (in dieser Zs. 73 [1998] 290 f.), während speziell die Akademie von Polock von *Irena Kadulska* behandelt wird (83–98). Die „Ersatzjesuiten“ Paccanaris (die „Paccanaristen“) finden eine Darstellung durch *Eva Fontana Castelli* („The Society of Jesus Under Another Name. The Paccanarists in the Restored Society of Jesus“, 197–211), die durch ihr einschlägiges Buch von 2007 die Diskussion über diesen Ansatz wesentlich versachlicht hat: Hier handelt es sich um den Versuch nicht eines bruchlosen

Anknüpfens an den Orden vor 1773, sondern einer Aktualisierung des ignatianischen Erbes aus gegen-revolutionärem Geist. Und auch, wenn dieser Ansatz sich nicht durchsetzte, so floss er doch in den neuen Orden ein: Nicht wenige Jesuiten der neuen GJ in führender Position, die vorher „Pères de la foi“ (Paccanaristen) waren, stellen die Frage, inwieweit sich ihre frühere Formung in Spiritualität, Erziehung und pastoraler Praxis ausgewirkt hat (210 f.). – Aber es gab außer dem „Überwintern“ in Russland und dem Neuansatz der Paccanaristen andere weniger bekannte und sehr unterschiedliche „Überlebensstrategien“ von Jesuiten in den einzelnen Ländern. So „überlebte“ der Orden, kirchenrechtlich ebenso korrekt wie in Russland, vorläufig in Kanada, da die britischen Behörden die Verkündigung des Aufhebungsbreves „Dominus ac redemptor“ nicht zuließen (*John Meehan SJ* und *Jacques Monet SJ*, „The Restoration in Canada. An Enduring Patrimony“, 386–398). Freilich starb er aus, da die britischen Behörden seit 1760, da sie im Besitz der ehemals französischen Kolonie waren, die Aufnahme neuer Mitglieder nicht zuließen: 1773 waren es nur noch zwölf Jesuiten, der letzte starb 1800. Aber als 1842 wieder Jesuiten nach Kanada kamen und mit Erziehung und Indianermission in die Fußstapfen der Alten traten, bildeten die zwischenzeitlich staatlich bewahrten Güter das institutionelle Bindeglied mit der alten GJ. – In England wurde die Aufhebung zwar verkündet, aber die englischen Jesuiten bildeten unter den drei apostolischen Vikaren eine Kongregation, deren Leiter der frühere Provinzial Thomas More war, dem die apostolischen Vikare die Vollmacht übertrugen, die er vorher hatte (*Thomas M. McCoog SJ*, „Est et Non Est. Jesuit Corporate Survival in England after the Suppression“, 162–177).

Dafür war dort die Neuerrichtung umso komplizierter: Als sich schon 1803 englische Jesuiten an die Russische Provinz anschlossen, durfte dies nicht öffentlich geschehen, sondern – wie Papst Pius VII. aus Rücksicht auf Spanien erklären ließ – nur „in foro interno“ (174), und selbst in den 15 Jahren nach 1814, nun mit Rücksicht auf die heiklen Verhandlungen über die Katholikenemanzipation, noch nicht öffentlich, was erst 1829 geschah (176 f.). – Dem Schicksal und der Bedeutung der bereits 1767 vertriebenen spanischen Jesuiten ist der Beitrag von *Immaculada Fernández Arillaga* und *Niccolò Guasti* gewidmet („The Exiled Spanish Jesuits and the Restoration of the Society of Jesus“, 178–196). Diese bewahrten nach ihrer Vertreibung und sogar nach 1773 einen ungewöhnlichen Zusammenhalt, selbst nach Provinzen gegliedert, bis hin zum Schreiben von Erinnerungen und Geschichten (181). Etwa 100 von ihnen waren unter Führung von Pignatelli, zusammen mit Jesuiten aus Russland, bei der Restauration des Ordens in Parma (1793), dann in Neapel (1804) und Sizilien (1805) beteiligt, zahlenmäßig zwar nur zu einem Viertel, jedoch qualitativ bedeutsam (186 f.). Freilich gab es auch Konflikte zwischen ihnen und der „russischen“ Gruppe um Angiolini, die nur auf die Konstitutionen zurückgehen wollte (189 f.).

Das Verhältnis zwischen John Carroll, Ex-Jesuit, gleichzeitig erster US-Bischof (seit 1789) und Begründer der US-amerikanischen Hierarchie, und den übrigen Exjesuiten (beziehungsweise seit 1805 wieder regulären Jesuiten) beleuchtet *Catherine O'Donnell* („John Carroll, the Catholic Church, and the Society of Jesus in Early Republican America“, 368–385). Für Carroll standen die Idee einer eigenständigen amerikanischen Kirche und die Hoffnung auf Wiederherstellung der GJ eng miteinander in Verbindung. Im Verlauf der Jahre jedoch kam er zu der Überzeugung, dass beide Ziele nicht unbedingt gut bei den faktischen Ex-Jesuiten aufgehoben waren, die nach seiner Meinung nicht selten ihre finanziellen Eigeninteressen über das Wohl der amerikanischen Kirche stellten (374). Hinzu kam, dass er aus seiner Ablehnung des Staatskirchentums das Fortleben der GJ in Russland mit Hilfe eben dieses eher skeptisch beurteilte (ebd. f.), ferner, dass er gegenüber dem dahinvegetierenden Georgetown College für den US-Priesternachwuchs mehr auf das Sulpizianer-Seminar in St. Mary's setzte (377). Hellsichtig sah Carroll auch die Probleme der Restauration 1814: die Erwartungen der Freunde, die den kleinen Orden überforderten (383). – Über die Schlüsselrolle von Giovanni Grassi zwischen den Jesuiten in Russland und den USA berichtet *Daniel Schlafly* („The ‚Russian‘ Society and the American Jesuits. Giovanni Grassi's Crucial Role“, 353–367). Interessant ist unter anderem die mathematisch-naturwissenschaftliche Bildung, die Grassi von Stonyhurst nach Georgetown mitbrachte (361 f.), auch deshalb weil dies ein Punkt war, wo generell die Jesuiten der neuen GJ gar nicht „reaktionär“, sondern sehr modern waren.

Von den Neuansätzen im 19. Jhd. erfährt der Neubeginn der jesuitischen China-Mission 1842 (Jiangnan-Mission um das Zentrum Shanghai) die ausführlichste Darstellung durch nicht weniger als fünf Beiträge, von denen die von *Paul Rule* („Restoration or New Creation? The Return of the Society of Jesus in China“, 261–277) und *Paul Mariani SJ* („The Phoenix Rises from its Ashes. The Restoration of the Jesuit Shanghai Mission“, 299–314) dem Rez. als die beachtlichsten erscheinen. Die neue Situation war einerseits durch die veränderten politischen Gegebenheiten bestimmt: Den äußeren Schutz für die Mission, den vordem die jesuitischen Hof-Astronomen am Pekingener Kaiserhof boten, boten jetzt die europäischen Schutzmächte, in erster Linie Frankreich, mit ihrer „Kanonenbootpolitik“. Hinzu kamen die Probleme mit den (durch Verfolgung häufig eingeschüchterten und wenig missionarischen) Altchristen und ihren Führungsgruppen (den Katechisten und „chinesischen Jungfrauen“), mit denen Konflikte deshalb entstanden, weil sie in der „priesterlosen“ Zeit eine Führungsrolle entwickelt hatten, aus denen sie sich nicht mehr verdrängen ließen (271–275, 396–312). Ein gegenüber der alten China-Mission neuer Akzent war die starke Gewichtung der Erziehung, wobei die Jesuiten moderne Erfordernisse mit chinesisch-traditionellen zu kombinieren suchten. Die These von Mungello, welcher die alten Jesuiten mit ihrer großzügigen Adaptation ihren geistig engeren und mehr „eurozentrischen“ Nachfahren im 19. Jhd. gegenüberstellt, wird von Mariani zur Diskussion gestellt. Als Ergebnis hält er fest: Die Wahrheit liege in der Mitte – im Übrigen befanden sich die Jesuiten in einer ganz neuen Situation und in der Zange zwischen verschiedensten Zwängen (313 f.). Dem möchte der Rez. zustimmen: Das Dilemma in der „Inkulturationsproblematik“ des 19. Jhdts., ähnlich auch in den indischen Missionen, war im Grunde: Konnte man wissen, was in der traditionellen Kultur den Zusammenstoß mit der europäischen Moderne überdauerte? Diese wenig beneidenswerte Situation geht auch aus dem Aufsatz von *Jeremy Clarke SJ* hervor, dessen Titel jedoch („The Chinese Rites Controversy’s Long Shadow over the Restored Society of Jesus“, 315–330) wenig durch den Inhalt gedeckt wird, da die verschiedenen dort dargestellten Probleme und Belastungen, vom Padroado-Konflikt über die Verfolgungen, die Aufhebung der GJ bis zur europäischen Kanonenbootpolitik nicht monokausal auf den „Schatten des Ritenstreits“ zurückgeführt werden können, erst recht nicht alle hyperorthodoxe Ängstlichkeit von Jesuiten im 19. Jhd. – Dass die Frage nach Kontinuität oder Diskontinuität im 19. Jhd. immer auch eine apologetische Dimension hat, die bestimmte Aspekte ausblendet, zeigt *Sabina Pavone* in ihrem Beitrag über die 1838 von französischen Jesuiten der Lyoner Provinz übernommene Madurai-Mission in Südindien („The Province of Madurai between the Old and New Society of Jesus“, 331–350), konkret am Beispiel von Bertrand, dem Historiker dieser Mission.

Sehr wenig an Kontinuität ist in Lateinamerika und Afrika festzustellen. Die jesuitische Tätigkeit in Mexiko bietet, wie *Perla Chinchilla Pawling* („Jesuit Restoration in Mexico“, 433–449) zeigt, je nach politischer Konstellation das dreifache Hin und Her von Vertreibung und Rückkehr. *Ignacio Telesca* berichtet aus unveröffentlichten archivalischen Quellen über die erste Rückkehr der Jesuiten nach Paraguay 1843–1846 (415–432), eine Episode, die endete, weil die Vorstellungen der Jesuiten einerseits, des Präsidenten Lopez andererseits, welcher das Werk der Jesuiten als Baustein des zu schaffenden Nationalstaats betrachtete, nicht in Einklang zu bringen waren. – Der Aufsatz von *Festo Mkenda SJ* („Early Departure, Late Return. An Overview of the Jesuits in Africa during the Suppression and after the Restoration“, 453–466) enthält nur einen kurzen Ausblick auf die Neuanfänge. *Aquinata N. Agonga* („Hoping Against All Hope. The Survival of the Jesuits in Southern Africa [1875–1900]“, 467–481) stellt die Anfänge der Sambesi-Mission (ab 1879) als Durchhalten gegen alle Widerstände und „Hoffnung wider alle Hoffnung“ dar (vgl. bes. den Text von P. Andreas Hartmann, 474). Es folgt als letzter Beitrag der von *Jean Luc Enyegue SJ* über die zunächst gescheiterte und abgebrochene Mission in Fernando Po 1858–72 (482–502).

Kann man im Ganzen sagen, dass die neue GJ „lacked a coherent vision of the mission’s *ad gentes*“, wie Enyegue (502) meint, zumal wenn man sie mit der alten vergleicht? Mir scheint, dass bereits die Darstellung der Missionspolitik des Generals Roothaan durch Otto von 1939 das Gegenteil nahelegt, sofern man nicht anachronistisch heutige Perspektiven und Fragestellungen zu Grunde legt. Und hier liegt wohl die einzige Lücke dieses facettenreichen Sammelbandes: Es fehlen zusammenfassende Darstellungen der

Zentrale und ihrer Politik, gerade wichtig für die Frage nach Kontinuität und Diskontinuität beziehungsweise wo man bei der Vergangenheit anknüpfte oder wo man (was gerade bei Roothaan geschah) aus früheren Fehlern zu lernen suchte. KL. SCHATZ SJ

BISCHOF, FRANZ XAVER / ESSEN, GEORG (HGG.), *Theologie, kirchliches Lebramt und öffentliche Meinung*. Die Münchener Gelehrtenversammlung von 1863 und ihre Folgen (Münchener Kirchenhistorische Studien, Neue Folge; Band 4). Stuttgart: Kohlhammer 2015. 196 S., ISBN 978-3-17-028949-9.

Es gab im Jahr 1863 zwei Reden bedeutender katholischer Persönlichkeiten, die damals in Rom Anstoß erregten, nach dem 2. Vatikanum jedoch überraschend hellsichtig und vorausschauend erscheinen, eine im Verhältnis zu Staat und Gesellschaft, die andere inner-theologisch. Die eine war die Rede des französischen Laienführers Charles de Montalembert auf dem Mechelner Katholikenkongress mit ihrem prinzipiellen Ja zur Religionsfreiheit. Die andere war die Rede des Münchener Kirchenhistorikers Ignaz von Döllinger über „Vergangenheit und Gegenwart der katholischen Theologie“ auf der Versammlung katholischer Gelehrter in der Benediktinerabtei St. Bonifaz in München vom 28.09. bis 01.10.1863. Indem Döllinger die Notwendigkeit geschichtlichen Denkens in der Theologie (das „historische Auge“ neben dem „philosophischen“), ihre relative Selbstständigkeit gegenüber dem Amt (bei aller Bindung an das Dogma), ja die kritische Funktion der Theologie innerhalb der Kirche zugleich mit ihrer ökumenischen Verantwortung betonte, zeigte er Perspektiven auf, deren Wichtigkeit heute nicht mehr bestritten werden kann.

Zum 150-Jahr-Gedenken fand vom 16. bis 18. September 2013 eine Tagung statt, die an historischer Stätte (in der Abtei St. Bonifaz) begann und in der Münchner Katholischen Akademie fortgesetzt wurde und deren Referate im vorliegenden Sammelband abgedruckt sind. Den Anfang bildet die hier in ausführlicher Form nach ihrem Manuskript abgedruckte Rede *Döllingers* (11–33). Die ersten beiden Beiträge sind dem „Damals“ gewidmet. *Franz Xaver Bischof* („Katholische Theologie zwischen Lagerbildung, Neuorientierung und Wissenschaftspathos des 19. Jahrhunderts“, 35–47) zeichnet den historischen Kontext der Rede bis zur päpstlichen Reaktion in „Tuas libenter“. Mit „Tuas libenter“, seinen Hintergründen und insbesondere der Rolle des Jesuitenpaters Josef Kleutgen dabei befasst sich der Beitrag von *Hubert Wolf* (49–69). Da dieser, von erheblicher theologischer Tragweite, einer ausführlicheren kritischen Würdigung bedarf, soll er am Schluss dieser Rezension besprochen werden.

Die folgenden sechs Beiträge suchen die verschiedenen Dimensionen der Rede Döllingers (= D.) für die aktuelle Diskussion weiterzudenken. *Georg Essen* („Zwei Augen der Theologie“. Geschichte als Leitkategorie der Theologie in der Moderne“, 71–84) nimmt die Redeweise D.s von den beiden „Augen“ der Theologie zum Anlass für eigene sehr beachtliche wissenschaftstheoretische Reflexionen über Wahrheit und Geschichte in der Theologie: Geschichte, auch als „Tradition“, nicht als vorgegebene „organische“ Entfaltung, sondern als „retrospektive Traditionsschöpfung“ aus dem Kontingenzen der Geschichte als Freiheitsraum, was geschichtstheologisch vom Begriff des Heilshandelns Gottes her entfaltet wird. – *Gunda Werner* (85–108) handelt über das Zueinander von öffentlicher Meinung und universitärer Theologie vor dem Hintergrund heutiger „pluraler Öffentlichkeit“. – *Peter Neuner* (109–124) beleuchtet die Entwicklung D.s vom konfessionellen Polemiker über den Vortrag von 1863 bis zu den Bonner Konferenzen (wobei die „Apostolizität“ der Kirche sich durchhaltendes positives Leitmotiv D.s ist), aber dann auch die Entwicklung des Verhältnisses der römisch-katholischen Kirche zur ökumenischen Bewegung bis zu „Unitatis Redintegratio“. – *Gregor Klapczynski* („Historie und Scholastik. Katholische Kirchengeschichte nach Döllinger“, 125–138) zeigt auf, wie katholische Kirchenhistoriker meist zwischen historischem und dogmatischem Denken lavieren; wie auch in seinem Buch („Katholischer Historismus?“, vgl. meine Rez. in dieser Zs.: 91 [2016] 130–133) stellt er dafür Heinrich Schrörs und Albert Ehrhard vor, außerdem aber – anstelle des „Modernisten“ Josef Schnitzer – den Anti-Modernisten („antimodernen Modernen“) Alois Knöpfler. Das Fazit: Es gibt nach D. nicht zwei unterscheidbare Schulen, sondern eine „komplexe Vielfalt wissenschaftlicher