

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in Paul Oberholzer (ed.), *Die Wiederherstellung der Gesellschaft Jesu. Vorbereitung, Durchführung und Auswirkungen. Unter besonderer Berücksichtigung der Verhältnisse im Wallis*. It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Schatz, Klaus

Alte und Neue Gesellschaft Jesu - Fortsetzung oder Neuanfang?

in: Paul Oberholzer (Hg.), *Die Wiederherstellung der Gesellschaft Jesu. Vorbereitung, Durchführung und Auswirkungen. Unter besonderer Berücksichtigung der Verhältnisse im Wallis*, pp. 3–16

Münster: Aschendorff Verlag 2019 (Studia Oecumenica Friburgensia 88)

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Aschendorff Verlag: <https://www.aschendorff-buchverlag.de/openacesstop>

Your IxTheo team

Liebe*r Leser*in,

dies ist eine von dem/der Autor*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in Paul Oberholzer (Hg.), *Die Wiederherstellung der Gesellschaft Jesu. Vorbereitung, Durchführung und Auswirkungen. Unter besonderer Berücksichtigung der Verhältnisse im Wallis* erschienen ist. Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das der/die Autor*in zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch *nicht* das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung.

Originalpublikation:

Schatz, Klaus

Alte und Neue Gesellschaft Jesu - Fortsetzung oder Neuanfang?

in: Paul Oberholzer (Hg.), *Die Wiederherstellung der Gesellschaft Jesu. Vorbereitung, Durchführung und Auswirkungen. Unter besonderer Berücksichtigung der Verhältnisse im Wallis*, S. 3–16

Münster: Aschendorff Verlag 2019 (Studia Oecumenica Friburgensia 88)

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

Diese Manuskriptversion wird im Einklang mit der Policy des Aschendorff Verlags publiziert:

<https://www.aschendorff-buchverlag.de/openacesstop>

Ihr IxTheo-Team

Alte und neue Gesellschaft Jesu - Fortsetzung oder Neuanfang?

“Jetzt schläft er, dieser furchtbare Orden, in armseliger Gestalt an den Grenzen von Europa, vielleicht dass er von daher sich, wie das Volk, das ihn beschützt, mit neuer Gewalt einst über seine alte Heimat, vielleicht unter anderm Namen, verbreitet”: so schreibt Friedrich von Hardenberg, bekannt unter dem Dichternamen Novalis, 1799 in *“Die Christenheit und Europa”*¹. An den *“Grenzen Europas”*, das war im Russischen Reich, vor allem im heutigen Weißrußland, wo seinerzeit die Zarin Katharina das päpstliche Aufhebungsbriefe nicht verkünden ließ und der Jesuitenorden daher in einem Restbestand überlebte². Und die Worte von Novalis erwiesen sich 15 Jahre danach, im Jahre 1814, in doppeltem Sinn als prophetisch: der Jesuitenorden wurde durch Papst Pius VII. für die ganze Kirche wiederhergestellt; und das *“Volk, das ihn beschützte”*, also die Russen, überquerten mit den übrigen Verbündeten gegen Napoleon Anfang des Jahres den Rhein und erschienen militärisch zum ersten - und bisher einzigen - Mal in Westeuropa. Aber auch ein anderes Wort in diesem Satz von Novalis weckt Reminiszenzen, ein Wort, das sich nicht erfüllt hat, jedoch eine historische Alternative zum Ausdruck bringt: *“dass er von daher sich... vielleicht unter anderm Namen verbreitet”*. Diese Gesellschaft Jesu *“unter anderem Namen”* gab es damals, sie wurde genau im Jahre 1799 durch päpstliche Vereinigung zweier Gemeinschaften gegründet; sie existierte mit etwa 70 Mitgliedern nicht in Rußland, sondern in Italien und im deutschsprachigen Bereich. *“La Compagnia di Gesù sotto altro nome”*: *“die Gesellschaft Jesu unter anderm Namen”* - so heißt deshalb die jüngste und wegweisende Biographie von Eva Fontana Castelli von 2007 über diese Gemeinschaft³.

¹ Novalis, *Die Christenheit und Europa*, 76.

² Dazu das Standardwerk M. Inghel, *La Compagnia di Gesù nell’Impero Russo (1772-1820) e la sua parte nella restaurazione generale della Compagnia* (Rom 1997).

³ E. Fontana Castelli, *“La Compagnia di Gesù sotto altro nome”*: Niccolò Paccanari e la Compagnia della Fede di Gesù 1797-1814 (Rom 2007).

Es waren die "Väter des Glaubens" (Pères de la Foi), auch nach ihrem Gründer Niccolò Paccanari "Paccanaristen" genannt. Und diese standen konsequent für die eine Alternative: Neuanfang, nicht Fortsetzung der alten Gesellschaft Jesu. Hier wollte man nicht bruchloses Anknüpfen an das, was vor 1773 war, sondern einen neuen "reformierten" Orden auf der Grundlage dessen, was Ignatius gewollt habe. Es ging um "Fortschreibung" und "Aktualisierung" des ignatianischen Instituts, und dies speziell im Blick auf die Herausforderung der Französischen Revolution - freilich in ausgesprochener Antithese gegen Revolution und Aufklärung⁴. Darin unterschied sich das Institut Paccanari's von den Jesuiten in Rußland, die auch dadurch "überwinterter", daß sie dort von den traumatischen Erfahrungen der Revolution einfach unberührt blieben. "*Paccanari ist Jesuit durch göttliche Inspiration, während die in Rußland es aus Starrköpfigkeit sind*" - so drückte es ein Exjesuit aus⁵. Zu dieser "Fortschreibung" gehört, daß die Papstbindung von einem Prinzip der apostolischen Sendung zu einer Totalidentifikation mit allem, was der gegenwärtige Papst will oder tut wird: das 4. Gelübde des Papstgehorsams bezieht sich dort ausdrücklich nicht nur auf apostolische "Sendungen", wie bei Ignatius, sondern auf all das, was der Papst "*irgendwann, irgendwo und irgendwie befiehlt, beschließt, verfügt und entscheidet*"⁶. Hintergrund war, dass in den Verwerfungen und Spaltungen, die in der Französischen Revolution geschahen, vor allem in dem durch die "Zivilkonstitution" erzeugten Schisma in der Kirche Frankreichs, in bisher nicht dagewesener Weise die Papsttreue zum Kriterium der rechten Kirchlichkeit geworden war. Auch sonst, vor allem in der ablehnenden Haltung gegenüber weltlichen Wissenschaften, ist diese Gemeinschaft von einer nicht nur anti-revolutionären, sondern auch anti-modernen Haltung geprägt⁷.

⁴ Ebd., 50 f., 56 f., 59 f.

⁵ Ebd., 51.

⁶ Ebd., 62.

⁷ Ebd., 59 f., 70.

Dieser Ansatz kam nicht zum Zuge: einmal weil der nächste Papst, Pius VII. seit 1800, mehr auf die "eigentlichen" Jesuiten setzte, die in Rußland überwinterten und die er schon vor ihrer gesamtkirchlichen Wiederherstellung in verschiedenen Ländern, im Königreich Neapel, in England und den USA, durch Exjesuiten vor 1773 und Neueintretende neu einpflanzte; dann weil Paccanari selbst, ein jugendlicher, charismatischer, aber auch zwielichtiger Charakter, in sexuelle Mißbrauchsaffären verwickelt, schließlich durch die päpstliche Inquisition verurteilt, einen Schatten auf das ganze Unternehmen warf. Freilich traten nicht wenige der "Väter des Glaubens" schon vor 1814 der Gesellschaft Jesu bei, unter anderem die Anfänge des Ordens in der Schweiz. Dies waren ehemalige Väter des Glaubens, die zunächst die Schule in Sitten übernahmen, dann 1814 das Kolleg in Brig. Sie waren bereits seit 1810 geheim Jesuiten, da sie sich der Russischen Provinz angeschlossen hatten; als dann Anfang September 1814 die Nachricht von der gesamtkirchlichen Wiederherstellung des Ordens in Rom über den Simplon kam, "outeten" sie sich als wahre Jesuiten⁸. Und diese ehemaligen "Ersatzjesuiten" haben sicher mit ihrer Mentalität den Orden als ganzen mitgeprägt. Im nachhinein und aus unserer heutigen Warte erscheint es als ein Glücksfall, dass diese "Aktualisierung" und "Modernisierung" des Erbes des hl. Ignatius, die Paccanari wollte, nicht zum Zuge kam. Es wäre eine zu "kurz geschlossene" Reform gewesen, total im Banne aktueller Herausforderungen und Bedürfnisse, und deshalb später ein Hemmnis der Einstellung auf neue Herausforderungen. Sie hätte die anti-revolutionäre, anti-liberale und anti-aufklärerische Einstellung, von der zweifellos die Jesuiten des 19. Jahrhunderts erfüllt waren, in den Grunddokumenten des Ordens festgeschrieben.

Die Formel, unter der die neue Gesellschaft Jesu antrat, war eine genau entgegengesetzte. Sie kam in der Generalkongregation von 1820 zum Ausdruck, welche die eigentliche Rückkehr aus dem russischen Exil bedeutete: ab jetzt war die Ordenszentrale wieder in Rom und nicht im weißrussischen Polozk. Und diese Formel lautete: Restauration, bruchlose Fortsetzung dort, wo man 1773 aufgehört hatte. Nicht nur die alten Konstitutionen sollten unverändert bewahrt

⁸ Dazu jetzt in diesem Band der Beitrag von Paul Oberholzer, der die bisherige Sicht der Geschehnisse etwas modifiziert. Danach hatte die Bindung von 1810 noch den Charakter von "Privatgelübden", die erst 1814 im Zuge der gesamtkirchlichen Wiederherstellung des Ordens zu einer vollen öffentlichen Zugehörigkeit wurden.

werden, sondern auch alle Gebräuche und Gewohnheiten, alle eingespielten Praktiken der apostolischen Arbeit, in den Schulen, den Seelsorgsarbeiten. Es war vor allem die Tradition der in Rußland überwinternden Gesellschaft Jesu, die sich hier durchsetzte, während einige italienische Jesuiten für zeitgemäße Reform, vor allem der Ordensverfassung, plädierten, sich jedoch nicht durchsetzten. Es ist ja generell die Zeit der Restauration. Es ist eine Entdeckung, wenn man den vollständigen Tagesplan eines Noviziats aus dem 18. Jahrhundert findet; und der wird jetzt wieder genauestens verbindlich. Dazu muß man auch bedenken, dass die ersten Jesuiten der neuen SJ von Herkunft und Alter äußerst heterogen waren. Da waren die Jesuiten, die in Rußland überlebt hatten oder auch dort eingetreten waren (übrigens von dort 1820 wieder vertrieben wurden), dann Veteranen von vor 1773, wenige an Zahl, aber oft selbst in hohem Alter noch als Traditionsträger geschätzt - so wurde der 80-jährige P. Pierre Picot de la Clorivière noch 1814 erster französischer Provinzial, gab sogar die 30-jährigen Exerzitien an die Novizen, 60 an der Zahl - , ferner ehemalige "Väter des Glaubens", dann die süditalienische Gruppe, ferner sehr viele ehemalige Weltpriester. Alle diese waren besten Willens und entschlossen, Jesuiten im Sinne des hl. Ignatius zu sein und zu werden. Aber ihre Formung und Ausrichtung war doch sehr unterschiedlich, nicht zuletzt auch die Rolle, die die ignatianischen Exerzitien bei ihnen spielten. Und die Formel, um diese Integrationsprobleme zu lösen, lautete: Restauration, Rückgriff auf die Zeit vor 1773.

Aber die Geschichte geht weiter; und es fragt sich, ob buchstabengetreue Kopierung aller Regeln und Gebräuche die wirkliche Treue zur Überlieferung verbürgt. War es noch derselbe Geist, der die neue Gesellschaft beseelte, oder war es nicht doch eine Verengung und Verarmung? Diese Frage mag durch eine interessante Episode illustriert werden. P. Ambroise Maignon stellte in einer Artikelserie in der französischen Jesuitenzeitschrift "Études" von 1864-1867 "Die Lehren der Gesellschaft Jesu über die Freiheit" die authentische Tradition des Jesuitenordens als Option für die menschliche Freiheit dar⁹. In der Auseinandersetzung mit den Jesuitengegnern suchte er den Spieß umzukehren: Gewöhnlich gelte die Gesellschaft Jesu als Symbol des Despotismus und Absolutismus. In Wirklichkeit zeige ihre Geschichte, dass sie in den

⁹ Les doctrines de la Compagnie de Jésus sur la liberté: Études 1864 III, 314-340, 571-597; 1865 I, 63-86; II, 277-300; III, 1-26; 1866 I, 188-210; II, 1-22, 289-315; 1867 I, 14-40, 481-505; II, 1-24.

Kontroversen vor allem mit dem Jansenismus eine Option für die Freiheit, für die Güte der menschlichen Natur und die Würde der Ratio vollzogen habe: in der Gnadenlehre habe sie die menschliche Willensfreiheit betont, gegen eine Vorstellung der göttlichen Vorherbestimmung, die den Menschen im Heilsgeschehen zur Marionette machte; in der Moral hätten die Jesuiten im System des Probabilismus das Prinzip vertreten: Im Zweifel für die Freiheit; bei Unklarheit habe das Gesetz die Beweislast, nicht die Freiheit. In der Gesellschaftslehre zitierte er Suarez mit seiner Lehre der Volkssouveränität: staatliche Gewalt leite zwar ihre Legitimität letztlich von Gott als dem Schöpfer der menschlichen Natur her, empfangen jedoch konkret ihre Legitimität dadurch, dass sie Akzeptanz seitens des Volkes finde. Noch viele andere Momente führte er an: die Anerkennung fremder Kulturen in den Jesuitenmissionen in Indien und China, die Verteidigung von Freiheit und Menschenwürde der Indianer in den Jesuitenreduktionen in Südamerika. Und Matignon begründete dies aus den Konstitutionen und Exerzitien: aus den Konstitutionen insofern es dort heiße, dass letztlich, mehr als alle äußeren Regeln, das „innere Gesetz der Liebe“ den Orden durchformen soll; aus den Exerzitien, insofern es in ihnen nicht um allgemeine Regeln und Gesetze, sondern um die persönliche Berufung, um die gottgerufene Subjektivität gehe, darum, dass, wie Ignatius im Exerzitienbuch sage, der Exerzitienmeister den Exerzitanten selber mit seinem Schöpfer und Herrn verkehren lassen und dazu nur Hilfestellung leisten solle. Sein Fazit lautete dementsprechend: *„Auf doktrinärem wie auf praktischem Gebiet scheint die GJ die besondere Sendung zu haben, nicht nur das göttliche Gesetz aufrechtzuhalten, sondern auch die menschliche Freiheit zu verteidigen und zu beschützen“*¹⁰. Wir finden hier eine konsequent freiheitliche Interpretation der Exerzitien und der jesuitischen Tradition, wie diese sich seit der Mitte des 20. Jahrhunderts im Jesuitenorden durchsetzen sollte. Damals aber stieß sie auf das Mißfallen sowohl der Ordensleitung wie von Papst Pius IX. Denn Matignon stand den Kreisen des französischen „liberalen Katholizismus“ nahe, insbesondere dem liberalen Katholikenführer Charles de Montalembert, der die liberalen Freiheiten und insbesondere die Religionsfreiheit als humanen Fortschritt prinzipiell begrüßte und auch für die Kirche darin nur Vorteile sah. Und diese Nähe verübelte man ihm in Rom. 1866 schrieb der Ordensgeneral Beckx an den Pariser Provinzial, die *“Études”* bewegten sich in liberale Richtung. Für weitere Artikel

¹⁰ Études 1867 II, 23.

über liberale Freiheiten wurde eine römische Vorzensur eingeführt. Bei der Prokuratorenkongregation des Ordens 1868 sprach sich Papst Pius IX. tadelnd über Matignon aus: "*Wenn er hier wäre, würden wir ihn fragen, ob er die Lehren des Syllabus der Zeit anpassen will*". Matignon konnte seine Artikelserie nicht als Buch veröffentlichen¹¹. 1871 kamen die "Études" aus dem "liberalen" Paris nach Lyon und unter eine Schriftleitung, die der entgegengesetzten Richtung angehörte.

¹¹ J. Burnichon, *La Compagnie de Jésus en France 1814-1914*, t. IV (Paris 1922), 153-160; G. Martina, *Pio IX 1867-1878* (Rom 1990), 458-461.

Man könnte sich fragen: Verleugnete hier der Orden nicht seine eigenen besten Traditionen? Das stimmt in gewisser Weise - und hier spiegelt sich die ganze Problematik der restaurativen Ausrichtung des Ordens im 19. Jahrhundert. Und doch wäre hier hinzuzufügen: Matignon hat die jesuitische Tradition natürlich auch selektiv rezipiert. Seine Interpretation kommt uns heute sympathisch vor. Sie ist gewiß nicht aus der Luft gegriffen; sie gehört zur Tradition des Ordens hinzu; aber es ist eben nur eine Seite. Die ganze Wirklichkeit sieht dialektisch und komplex aus. Wenn man es auf eine und vielleicht auch vereinfachte Formel bringen will: in der ganzen Auseinandersetzung mit den "Jansenisten" (oder denen, die die Jesuiten für solche hielten) waren sowohl die Jesuiten wie die Jansenisten in unterschiedlicher Weise Anwälte der "Freiheit". Die Jesuiten verteidigten, etwa im Probabilismus, einen persönlichen Freiheitsraum, ja das Recht zur Ambivalenz und Zwielfichtigkeit; die andere Seite, ja die Voraussetzung dafür, war für sie die intakte institutionelle Autorität, vor allem in kirchlicher Beziehung das Papsttum. Die intakte Autorität bedeutete also Entlastung des Einzelnen¹². Die Jansenisten verfechten demgegenüber eine relative (nicht totale) Emanzipation von der päpstlichen Autorität unter Berufung auf das Gewissen, aber um den Preis für den Einzelnen, perfekt und eindeutig sein zu müssen. Aber was in den Kontroversen schon des 17. und 18. Jahrhunderts, erst recht im 19. Jahrhundert, in den Vordergrund trat, was die Zeitgenossen wahrnahmen, war die jesuitische Verteidigung der kirchlichen und vor allem päpstlichen Autorität. Und diese Linie hielt sich im 19. Jahrhundert durch und verstärkte sich noch. Hierzu trug vor allem eine schicksalshafte und für die Jesuiten fatale Allianz bei: dass die Jansenisten sich seit der Mitte des 18. Jahrhunderts mit den Strömungen der kirchlichen Aufklärung verbanden¹³. Kirchliche Aufklärung: das war Kirchenreform unter Berufung auf "Vernunft und Evangelium". Was mit den "Jansenisten" verband, war der traditionskritische Impuls: man muß das Gewordene hinterfragen und auf die Ursprünge zurückgreifen, auf das Neue Testament und die Väter, die alte Kirche. Genau das stand aber im Kontrast zu den jesuitischen Regeln des "Fühlens in der Kirche" im Exerzitienbuch

¹² Schon der vielgerühmte "Probabilismus", heute vielfach als Freisetzung des individuellen Gewissens verstanden, war in dieser Hinsicht ziemlich ambivalent. Er konnte auch "Option für die Autorität" bedeuten, z.B. in der Frage des Gehorsams gegenüber einem moralisch fragwürdigen, aber nicht eindeutig unsittlichen Befehl; dazu jüngst J.P. Gay, *Jesuit Civil Wars. Theology, Politics and Government under Tirso González 1687-1705* (Ashgate 2012), 139 f.

¹³ Dazu immer noch P. Hersche, *Der Spätjansenismus in Österreich* (Wien 1977).

des hl. Ignatius: die konkrete Kirche mit ihren vielfältigen Frömmigkeitsformen mitsamt Ablässen, Novenen und Wallfahrten "loben" und akzeptieren, ohne Distanz und inneren Vorbehalt.

Und hier gibt es eine grundlegende Kontinuität zwischen alter und neuer Gesellschaft Jesu. So wie in der Kirchenstruktur der "Gallikanismus" bekämpft wird, also die Tendenz zur Einschränkung der päpstlichen Vollgewalt zugunsten einer gewissen nationalkirchlichen Eigenständigkeit und Autonomie, so in der Frömmigkeit der "Jansenismus", verstanden als kritisch-reformerische Einstellung gegenüber der gewachsenen katholischen Frömmigkeit und ihrer nach-tridentinischen Ausprägung. Beides resultierte im Grunde aus einer Haltung der Grundoption des Ja zur konkreten sichtbaren Kirche und ihrer Einheit, ohne Reserven und Bedingungen, auf der Linie der Regeln des "Sentire cum (oder: in) ecclesia" des Exerzitienbuches. So wird die Gesellschaft Jesu im 19. Jahrhundert zum Hauptträger des "Ultramontanismus", also jener kirchlichen Strömung, die "ultra montes", jenseits der Berge, der Alpen, also nach Rom ausgerichtet ist, also eine ausgesprochen römisch-päpstliche Orientierung vertritt, gleichzeitig für kirchliche Freiheit gegenüber dem Staat kämpft, gegen das Staatskirchentum, gegen solche Reformen, die die Kirche an die Wertvorstellungen der Moderne anpassen wollen, die ferner wertkonservativ, andererseits aber strukturmodern ist, d.h. populistisch in den Werbemethoden und sich der Mittel des beginnenden demokratischen Zeitalters wie Presse, Vereine, politische Parteien bedienend.

Aber dennoch klaffte ein Bruch zwischen altem und neuem Jesuitenorden. Wir müssen hier beachten: Trotz vieler Berufungen und einer starken prozentualen Zunahme blieb die Gesellschaft Jesu bis ins 20. Jahrhundert hinein zahlenmäßig klein gegenüber der der alten Zeit. Sie wuchs in ein Erbe und auch eine kirchliche Erwartung hinein, die für sie zu groß waren. Bei der Neuerrichtung 1814 gab es etwa 600 Jesuiten in der ganzen Welt, sechs Jahre später 1820 vielleicht etwa 1300. Die Maximalzahl um 1750 von etwa 22 600 wurde 40 Jahre nach der Wiedererrichtung 1854 erst zu einem Viertel erreicht. 1883, nach 70 Jahren, zur Hälfte. Erst 1932 wurde die Maximalzahl der alten Zeit überschritten, um Anfang 1965 die Spitze von 36 000 zu erreichen. Seit Anfang 1996 ist die Maximalzahl der alten Gesellschaft wieder unterschritten. Was bedeutet das? Der Jesuit Hubert Becher schreibt treffend in seinem Buch von 1951 zur Geschichte des Jesuitenordens: *"Es schien so, als ob ein kleiner Trupp neuer Siedler in eine*

*weiträumige und vielfältige neue Stadt komme, die von ihren Bewohnern verlassen wurde. Nun sollten sich die neuen Eigentümer so einrichten, wie es die alten getan haben. Jedes Haus, jeder Raum, jeder Gegenstand soll dem gleichen Zweck wie früher dienen*¹⁴. Man kam also in ein viel zu großes Haus - und überall waren die Vorstellungen von Päpsten, Bischöfen, Priestern und Laien, dass die Jesuiten wieder dieselbe Rolle spielen sollten wie früher, dieselben Erwartungen erfüllen, die sie früher erfüllt hatten oder auch die verklärende Erinnerung ihnen zuschrieb. Und die übersteigerten Rollenerwartungen der Freunde wirkten auch in einem Rückkopplungseffekt auf die Phobien der Gegner. Hätte der Jesuitenorden noch bestanden, dann wäre es niemals zur Französischen Revolution gekommen, so meinten die Freunde - die andere Seite war das Bild der Jesuiten als verschworene Truppe einer (um ein heutiges Schlagwort zu gebrauchen) "fundamentalistischen" Weltverschwörung.

Aber nicht nur das: sie kamen auch in eine sich beschleunigende Umbruchsituation in Welt und Gesellschaft hinein, in der das, was sie einmal als Optionen und spezifisches Charisma vertreten hatten, neu zu formulieren und nicht ohne Übersetzung in die neue Realität anwendbar war. Schon in der alten Gesellschaft bestand folgende Tendenz: Man sammelt zunächst Erfahrungen, lernt auch von eigenen Fehlern, bündelt und koordiniert die Erfahrungen durch ein vorbildliches eigenes Informationssystem. Aber am Ende glaubt man das optimale System gefunden zu haben, rechnet nicht mehr mit dem Wandel der Zeiten und damit, dass nach einigen Generationen dieses einstmals optimale System überholt sein könnte und sich die Aufgabe einer radikalen Neufassung stellt. So war es mit der jesuitischen Studienordnung von 1599, die 100 Jahre danach am Ende des 17. Jahrhunderts nicht mehr den neuen Bildungsanforderungen entsprach. Und dies galt erst recht, wo man im 19. und 20. Jahrhundert versuchte, einfach die Erfahrungen früherer Zeiten in neue Situationen zu übertragen. Das übermächtige Erbe, das die Gesellschaft Jesu mit sich trug, an eigenen Traditionen wie auch an Fremderwartungen, erwies sich als eine zwar kostbare, herausfordernde, aber dann auch schwere und erdrückende Fracht.

¹⁴ H. Becher, Die Jesuiten. Gestalt und Geschichte des Ordens (München 1951), 338.

Hinzu kommt: Gerade weil die Jesuiten im 19. Jahrhundert so umstritten und umkämpft waren, weil sie der bestgehasste Gegner der "Liberalen" oder all derer, die auf Säkularisierung des Staates hinzielten, waren, ist das Jahrhundert von 1814 bis zum Ersten Weltkrieg die Zeit der ständigen Jesuitenvertreibungen. Auch in der alten Zeit hat es einzelne Jesuitenvertreibungen gegeben. Aber in katholischen Staaten häuften sie sich doch erst in den anderthalb Jahrzehnten vor der päpstlichen Aufhebung des Ordens: erst Portugal, dann Frankreich, dann Spanien, schließlich das Königreich Neapel und das Herzogtum Parma. Ansonsten und bis dahin war die alte Zeit eine Zeit zwar nicht ohne Kämpfe, aber doch jahrhundertelanger Stabilität, wo sich die großen Werke in Ruhe entfalten konnten. Im 19. und der ersten Hälfte des 20. Jh.s aber kommt man auf insgesamt 30 Jesuitenvertreibungen, die Unterdrückungsmaßnahmen in kommunistischen Ländern nach 1945 nicht mitgerechnet¹⁵. Von allen katholischen oder einen namhaften Katholikenanteil aufweisenden Ländern haben einzig die angelsächsischen Länder, also die USA und die Länder unter der britischen Krone, außerdem Brasilien, die Jesuiten nach 1814 nie vertrieben. Die Vertreibung aus der Schweiz nach dem Sonderbundskrieg 1847, formell erst durch die Volksabstimmung 1973 rückgängig gemacht, ist ja nur ein Beispiel. Aber Ende 1848 befand sich fast die Hälfte aller Jesuiten weltweit auf der Flucht oder jedenfalls aus ihrem Heimatland ausgewiesen. In Europa konnten sie damals legal existieren nur in Frankreich (wo ihr Verbleiben freilich auch sehr gefährdet war), in Belgien und Großbritannien. Diese Vertreibungen förderten naturgemäß nicht Werke, die auf jahrzehntelange stabile Präsenz

¹⁵ Im einzelnen: 1820 Rußland und Spanien, 1821 Mexiko, 1825 Niederlande (mit dem späteren Belgien), 1832 Frankreich, 1834 Portugal, 1835 wieder Spanien, 1843 Argentinien, 1847 Schweiz, 1848 Österreich und große Teile Italiens (auch Rom), 1850 Kolumbien, 1852 Ekuador, 1855 wieder Mexiko, 1859/60 Kgr. Italien, 1861 wieder Kolumbien, 1866 Venezien (nachdem zu Italien gekommen), 1868 wieder Spanien, 1871 Guatemala, 1872 Deutschland und El Salvador, 1873 Rom (keine totale Austreibung: eine Reihe von Häusern enteignet, Jesuiten gelten legal als Weltpriester, allmähliche Normalisierung) und wieder Mexiko, 1875 wieder Ekuador, 1880 Frankreich (Kollegien aufgehoben, ein Teil bleibt versprengt im Land, nach und nach wieder zurück), 1881 Nikaragua, 1884 Costa Rica, 1901 Frankreich (keine totale Austreibung; Kollegien weggenommen), 1910 Portugal, 1932 Spanien (letzte Jesuitenvertreibung "klassischen" Stils). - Von den kommunistischen Staaten haben die Sowjetunion, Tschechoslowakei, Ungarn, Rumänien, Bulgarien, Albanien, China, Nordkorea und Nordvietnam jegliche legale Ordenstätigkeit unterbunden, während die Jesuiten wie auch andere Orden in Polen, der DDR und Jugoslawien mit gewissen Einschränkungen und einzelnen Zwangsmaßnahmen fortexistieren konnten.

angelegt waren. Sie zwangen zur ständigen Umstellung - aber sie bewirkten auch Verlagerung aus Europa einerseits in die Missionen, andererseits in die USA.

Im allgemeinen suchten die Jesuiten im 19. Jahrhundert bei den Erfahrungen und Leistungen anzuknüpfen, mit denen sie früher Erfolg gehabt hatten, und diese in eine neue Situation zu übertragen; und im ganzen ist erstaunlich, wie sie trotz ihrer wesentlich geringeren Zahl hier doch Beachtliches leisteten und auch manches an Innovationen vollbrachten. Dies gilt z.B. für die Missionen¹⁶. In den ost- und südasiatischen Missionen wollte man an das Erbe eines Ricci und Nobili, der großen Pioniere der missionarischen Anpassung anknüpfen. Das Problem war nur, dass man nicht mehr, wie im 17. und 18. Jahrhundert, in der Zeit der mehr oder weniger abgeschlossenen Kulturräume lebte, bei denen die Jesuiten selbst die entscheidenden Vermittler waren, sondern in einer Periode des Umbruchs und der Modernisierung. "Anknüpfung an die traditionelle Kultur" oder "Modernisierung", letzteres vor allem durch Schulen und Universitätsausbildung - diese Frage nach den vorrangigen Prioritäten stellte sich u.a. in den indischen Missionen des Ordens und wurde in der Madurai-Mission der französischen Jesuiten einerseits und der Bombay-Mission der deutschen (und Schweizer) Jesuiten ganz unterschiedlich beantwortet: in der ersteren setzte man ganz auf Anpassung an indische Lebensart¹⁷, in der zweiten, am "Gateway of India", darauf, modern und auf der Höhe der Zeit zu sein¹⁸. Und das große Vorbild der Jesuitenreduktionen in Paraguay war auch bei den Indianermissionen der Jesuiten in den USA lebendig. Der flämische Pater Jean-Pierre de Smet hoffte bis in die 1860er Jahre im Westen der USA ein "neues Paraguay" errichten zu können¹⁹. Nur war die Zeit vorbei, wo solches möglich war und wo die Jesuiten, um diese Völker zu schützen und gleichzeitig zu erziehen, einen "gelenkten Kulturkontakt" quasi monopolisieren

¹⁶ Dazu nach wie vor grundlegend J.A. Otto, Gründung der neuen Jesuitenmission durch General Roothaan (Freiburg 1939).

¹⁷ L. Besse, La mission de Maduré (Trichinopoly 1914).

¹⁸ K. Schatz, Optionen und missionarische Prioritäten in der Bombay-Mission der deutschen Jesuiten (1858-1916): *Studia Missionalia* 60 (2011), 389-407.

¹⁹ P. Laveille, Le Père de Smet (Lüttich 1913).

konnten²⁰. Eine neue Akzentsetzung kommt in der Jesuitenmission des 19. Jahrhunderts hinzu: die vorrangige Sorge für die Ausbildung eines einheimischen Klerus und die Schaffung entsprechender Ausbildungsstätten. Diese Aufgabe war zwar in der alten Gesellschaft nicht total vernachlässigt worden, hatte jedoch nicht im Vordergrund gestanden. Im Vordergrund stand sie von Anfang an bei der Päpstlichen Kongregation "de propaganda fide", seit ihrer Gründung 1622; und jetzt übernahmen auch die Jesuiten diese Priorität, wenngleich nicht alle Missionen und nicht ohne Kontroversen.

Jedoch gibt es einige Momente, wo schon zu Beginn der neuen Gesellschaft Jesu erneuernde Impulse gesetzt wurden - zwar unter Berufung auf die Ursprünge des Ordens, aber doch so, dass man nicht einfach beim 18. Jahrhundert ansetzte, und auch aus eigenen Fehlern und Versäumnissen zu lernen suchte. Nicht immer gelang dies auf Dauer, und manchmal führte es in andere problematische Einseitigkeiten. Aber es war doch ein Versuch der Neuorientierung. Diese erneuernden Impulse sind vor allem mit dem Generalat des Holländers Jan Philip Roothaan verbunden, der ein Vierteljahrhundert lang die Gesellschaft Jesu regierte, von 1829 bis 1853²¹. Er ist der Generalobere, der mehr als andere die neue Gesellschaft Jesu geprägt hat; nach ihm kann man eine ähnliche prägende Bedeutung nur, für die ganz andere Zeit nach dem 2. Vatikanum, Pedro Arrupe zuschreiben. Die neuen Ausrichtungen unter Roothaan lassen sich in drei Stichwörtern zusammenfassen: Geistliche Erneuerung aus den Exerzitien - Reform der Studien - Päpstlichere Ausrichtung.

1. Geistliche Erneuerung aus den Exerzitien: Zu den bedeutendsten Punkten des Generalats Roothaans gehört, dass er die Wichtigkeit und Bedeutung der ignatianischen Exerzitien in ihrer vollen Form einschärfte. Dies war damals selbst für die Jesuiten keine Selbstverständlichkeit. Tatsächlich waren sie in ihrer Vollform weithin in Abgang gekommen. Weder in den Noviziaten noch im Terziat wurden gewöhnlich volle 30-tägige Exerzitien gegeben; die meisten Jesuiten von damals hatten sie nie in der vollen Form gemacht, vielmehr

²⁰ W. Reinhard, Gelenkter Kulturwandel im siebzehnten Jahrhundert. Akkulturation in den Jesuitenmissionen als universalhistorisches Problem: Historische Zeitschrift 123 (1976), 529-590.

²¹ Art. "Roothaan": Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús, Biográfico Temático (Rom-Madrid 2001), t. II, 1665-1671 (von M. Chappin und die dort angegebene Literatur).

meist nur 8-tägige Exerzitien. Roothaan drang jetzt darauf, daß im Noviziat und im Terziat unbedingt die 30-tägigen Exerzitien in ihrer Vollform gegeben wurden. Und nicht nur das: sie sollten unbedingt genau nach dem Exerzitienbuch erteilt werden bis in die letzten Einzelheiten. Er wollte dabei gerade nicht "Vortragsexerzitien" oder "Predigtexerzitien", sondern wieder streng Anregungen zur persönlichen Meditation. - Diese Treue zum ignatianischen Exerzitienbuch hatte verschiedene Seiten. Sie ist in etwa vergleichbar der stilgetreuen Restaurierung eines Domes, der von allen späteren Zutaten befreit wird. Auf der einen Seite trug sie dazu bei, das ignatianische Exerzitienbuch selbst wieder bekanntzumachen, gerade auch in dem anscheinend Spröden, Vergessenen, dessen Schätze jedoch nicht selten späteren Entdeckern wieder bewusst werden. Auf der andern Seite förderte sie eine oft geradezu sklavische und wörtliche Treue, die häufig nur noch mit leichten individuellen Variationen den genauen Wortlaut vortrug. Außerdem wurden diese Weisungen bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts vielfach nur innerhalb des Jesuitenordens wirksam. Für andere wurden nach wie vor "Vortragsexerzitien" gegeben, auch wenn die Generäle manchmal andere Akzente setzten. Hinzu kommt bei Roothaan die einseitige Betonung des Aszetischen, des Verstandes und Willens, die dazu führte, die Exerzitien zu einer anstrengenden Willensdressur zu machen, und die Vernachlässigung des Emotionalen, des Charismatischen, der Gefühle. Dieser primär charismatische und gleichzeitig unableitbar persönliche Aspekt der Exerzitien, der übrigens schon in den Generationen nach Ignatius von Loyola vergessen oder in den Hintergrund getreten war, sollte in der Exerzitientheologie des 20. Jahrhunderts neu entdeckt und meist erst in den Jahrzehnten nach 1965 für die Praxis fruchtbar gemacht werden. Dass die Exerzitien alles andere bezwecken als Menschen nach einer einheitlichen Norm zu formen, dass es in ihnen darauf ankommt, den ganz persönlichen Weg zu finden, und dass sie dadurch auch in hohem Maße ein Ferment der kirchlichen Erneuerung und Innovation sind, das ist eine Einsicht, die bei Hugo und Karl Rahner voll zum Durchbruch kommt und heute Allgemeingut der Jesuiten geworden ist. Sie war bei Roothaan noch keineswegs da. Aber ohne ihn und die durch ihn erneuerte Exerzitienpraxis wäre es nicht dazu gekommen.

2. Reform der Studien: Der Punkt, wo man schon in der Generalkongregation von 1820 erkannte, dass man nicht einfach so wie früher weitermachen konnte, sondern wo eine zeitgerechte Reform vonnöten war, waren die Studien. Denn die Studienordnung von 1599, die

sowohl für den Schulunterricht wie für den universitären Bereich und auch für die eigene Ordensausbildung galt, war schon 100 Jahre danach nicht mehr auf der Höhe der Zeit. Das Festhalten an ihr hatte vor allem bei kirchlichen Aufklärern die Überzeugung von der Antiquiertheit des Jesuitenordens und seiner Unfähigkeit zu einer zeitgerechten Anpassung gefestigt. So erließ Roothaan 1832 eine revidierte "Ratio studiorum". Sie führte im theologischen Unterricht Kirchengeschichte und Kirchenrecht ein, im Rahmen der Philosophie (der "Artes") Mathematik und moderne Naturwissenschaften, in den Gymnasien moderne Sprachen, Geschichte und Geographie. Aber einmal handelte es sich hier um eine verspätete Rezeption des Fächerkanons der Aufklärungszeit. 150 Jahre früher wäre sie eine fortschrittliche Neuerung gewesen. Der Versuch jedoch, damit wieder eine international einheitliche und dauerhafte Studienordnung des Ordens, wie es die frühere gewesen war, zu schaffen, mußte scheitern²². Denn fast überall bestimmte der Staat die Lehrpläne, mußte auf die staatlichen Vorgaben Rücksicht genommen werden; die Gesellschaft Jesu war nicht mehr autonom in ihrer Schulerziehung; und die Zeit selbst war in rapidem Wandel begriffen. Dauerhafter und wirksamer war sie für die ordenseigene Ausbildung und für die theologischen Anstalten, die von Jesuiten geleitet wurden. Jesuitische Ausbildung war jetzt nicht mehr ein ineinandergreifendes Ganzes, aus einem Guß, von den "Humaniora" der ersten Gymnasialklassen bis zur Theologie, konnte es nicht mehr sein. Einheitlich war jetzt nur noch die theologische Ausbildung.

²² W. Bangert, A History of the Society of Jesus (2. Aufl., St. Louis 1986), 436 f.

3. Päpstliche Ausrichtung: Die besondere Bindung der Jesuiten zum Papsttum ist nichts Neues, sondern gehört zu den Ursprüngen des Ordens. Für Ignatius ist der Papst die Instanz, die dem Orden den Weg weist, "auf dem Weg des Herrn nicht irrezugehen". Dies gilt zunächst für apostolische Sendungen: der Papst vertritt das universalere Wohl der Kirche. In diesem Rahmen legen die "Professen" des Ordens das Gelübde ab, bereit zu sein, sich vom Papst wohin auch immer senden zu lassen. Schon in den ersten Jahrzehnten wurde, so bei Nadal und Canisius, aus dem "Unter dem Papst" der apostolischen Sendung ein "Für den Papst" in der Lehre, also eine Tendenz, in Fragen der Lehre und in innerkatholisch umstrittenen Fragen sich besonders an die päpstliche und römische Richtung zu halten und generell die päpstlichen Vorrechte besonders entschieden zu verteidigen: und das ist bei den Jesuitentheologen auf dem Konzil von Trient (wo es ja unter den Konzilsvatern durchaus auch eine papst-kritische Richtung gab) und dann bei den führenden Jesuitentheologen, von denen Bellarmin in dieser Beziehung noch zu den Moderaten gehört, voll ausgepragt²³. Die ausgesprochen päpstlich-ultramontane Richtung ist also einerseits kein Novum der Jesuiten des 19. Jahrhunderts. Und doch besteht ein Unterschied. In der alten Gesellschaft trat die Papstbindung manchmal in Konkurrenz und Konflikt mit der hautnaheren Bindung an die Fursten²⁴; und im Konfliktfall trug nicht immer die Papstbindung den Sieg davon, wie insbesondere das Beispiel der französischen Jesuiten unter Ludwig XIV. zeigt²⁵. Durch diese konkurrierende Bindung an ihre Monarchen sind die Jesuiten in der alten Zeit für den Papst nicht selten auch ein widerborstiges Instrument gewesen, so etwa in den Missionen, wo sie im Patronatsstreit des 17. und 18. Jahrhunderts eher für das portugiesische Padroado und seine Herrschaftsansprüche über die Mission als für die päpstliche Propaganda-Kongregation Partei bezogen, was ja einen der verschärfenden Momente des Ritenstreites bildete. Diese konkurrierende Loyalität fiel im 19. Jahrhundert weg. Von den

²³ H.J. Sieben, Option für den Papst. Die Jesuiten auf dem Konzil von Trient. Dritte Sitzungsperiode 1562/1563, in: Ignatianisch. Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu (Herder 1990), 235-253.

²⁴ Vgl. K. Schatz, Zwischen Rombindung und landesherrlichem Interesse. Loyalitäten und Loyalitätskonflikte bei den ersten Jesuiten in Deutschland, in: Petrus Canisius SJ (1521-1597), Humanist und Europäer, hsg. v. R. Berndt (Berlin 2000), 385-397.

²⁵ P. Blet, Jesuites Gallicans au XVIIe siècle: AHSI 29 (1960), 55-84.

Staaten hatten die Jesuiten jetzt bestenfalls Toleranz zu erwarten, schlimmstenfalls Verfolgung, nur selten Förderung. Ihre Stütze war jetzt in ausschließlicherer Weise der Papst. Nicht dagegen ist dabei ein manchmal heute genanntes Motiv wirksam: die Jesuiten von damals hätten sich besonders papsttreu gegeben, um nicht wieder vom Papst verboten zu werden. Denn 1773 ist der Jesuitenorden ja nicht deshalb aufgehoben worden, weil er dem Papst nicht gehorchte. Wenn schon die Erfahrung von 1773 mitspielte, dann in ganz anderer Richtung. Die Aufhebung des Ordens durch Clemens XIV. ist ja nicht freiwillig, sondern auf Druck Spaniens und Frankreichs erfolgt; sie war ein Ergebnis der Schwäche, nicht der Stärke des Papsttums. Die Folgerung lag nahe: Nur einem Papsttum, das innerkirchlich angefochten ist, kann ein Unfall wie der von 1773 passieren! Ein Papsttum, das innerkirchlich gefestigt und seiner Gefolgschaft sicher ist (wie dies dann im 19. Jahrhundert und speziell nach dem 1. Vatikanum der Fall war), wird jedoch einem solchen Druck nicht nachgeben; selbst wenn die Staaten den Jesuitenorden verfolgen, wird es in viel höherem Maße konfliktfähig sein! Man kann nicht leugnen, dass hier historische Erfahrung keineswegs unsachgemäß ausgelegt wird.

“Fortsetzung” oder “Neuanfang”? Es war letztlich beides. Zunächst und primär war es Fortsetzung, und zwar, weil die natürliche Kontinuität abgebrochen war, indem man möglichst genau kopierte. Dabei kam man in eine große Tradition hinein, in die man nur langsam hineinwachsen konnte. Manches mußte man erst wiedergewinnen, unter Berufung auf die Ursprünge; die Situationen waren neu und dazu in ständigem Wandel; und es war keineswegs klar, wohin die Richtung der Geschichte ging. Kurz: dieses Erbe erst einmal anzunehmen und in es hineinzuwachsen dauerte lange. Und die Zeit einer tiefgreifenden “Reform”, die in dem Überkommenen Gültiges und Zeitbedingtes schied, war im Grunde erst nach dem 2. Vatikanischen Konzil gekommen. Aber sie ist nie abgeschlossen und stellt sich in jeder Generation neu.