

"Wie ein Apostel Deutschlands": Apostolat, Obrigkeit und jesuitisches Selbstverständnis am Beispiel des Petrus Canisius (1543-1570)

Foresta, Patrizio

Veröffentlichungsversion / Published Version

Dissertation / phd thesis

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Foresta, P. (2016). "Wie ein Apostel Deutschlands": Apostolat, Obrigkeit und jesuitisches Selbstverständnis am Beispiel des Petrus Canisius (1543-1570). (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, 239). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. <https://doi.org/10.13109/9783666101007>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-SA Lizenz (Namensnennung-Weitergabe unter gleichen Bedingungen) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier: <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-SA Licence (Attribution-ShareAlike). For more information see: <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0>

»Wie ein Apostel Deutschlands«

Apostolat, Obrigkeit und jesuitisches Selbstverständnis
am Beispiel des Petrus Canisius (1543–1570)



V&R Academic



Veröffentlichungen des
Instituts für Europäische Geschichte Mainz

Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte
Herausgegeben von Irene Dingel

Band 239

Vandenhoeck & Ruprecht

»Wie ein Apostel Deutschlands«

Apostolat, Obrigkeit und jesuitisches Selbstverständnis
am Beispiel des Petrus Canisius (1543–1570)

von
Patrizio Foresta

Vandenhoeck & Ruprecht

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek:
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind
im Internet über <https://dnb.de> abrufbar.

© 2016 Vandenhoeck & Ruprecht, Theaterstraße 13, D-37073 Göttingen,
ein Imprint der Brill-Gruppe
(Koninklijke Brill NV, Leiden, Niederlande; Brill USA Inc., Boston MA, USA;
Brill Asia Pte Ltd, Singapore; Brill Deutschland GmbH, Paderborn, Deutschland;
Brill Österreich GmbH, Wien, Österreich)

Koninklijke Brill NV umfasst die Imprints Brill, Brill Nijhoff, Brill Hotei,
Brill Schönigh, Brill Fink, Brill mentis, Vandenhoeck & Ruprecht, Böhlau,
Verlag Antike und V&R unipress.

Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt.

Das Werk ist als Open-Access-Publikation im Sinne der Creative-Commons-Lizenz
BY-SA International 4.0 (»Namensnennung – Weitergabe unter gleichen Bedingungen«)
unter dem DOI 10.13109/9783666101007 abzurufen. Um eine Kopie dieser Lizenz zu
sehen, besuchen Sie <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/>. Jede Verwertung in
anderen als den durch diese Lizenz erlaubten Fällen bedarf der vorherigen schriftlichen
Einwilligung des Verlages.

Satz: Vanessa Brabsche

Vandenhoeck & Ruprecht Verlage | www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com

ISSN 2197-1048
ISBN 978-3-666-10100-7

*Tu lascerai ogni cosa diletta
più caramente; e questo è quello strale
che l'arco dello essilio pria saetta
Tu proverai sí come sa di sale
lo pane altrui, e come è duro calle
lo scender e 'l salir per l'altrui scale*

DANTE, Paradiso, XVII, 55–60.

Virginia und Armando Foresta
Riccarda und Marcello Salvatori
zum Gedenken

Inhalt

Vorwort	11
Einleitung	13
1. Gegenstand und Fragestellung	13
2. Stand der Forschung	28
1. »Seiner Majestät gebührt zu befehlen und uns gebührt zu gehorschen«	49
1.1 Das apostolische Wesen der Gesellschaft Jesu: historisch-theologische Vorüberlegungen	49
1.2 Die Obrigkeit als historische Voraussetzung des jesuitischen Apostolats	80
2. »Diese Gesellschaft ist eine Nachahmung und Wiederbelebung des apostolischen Lebensstils«	123
2.1 Das Selbstverständnis der Gesellschaft Jesu von Jerónimo Nadal bis zur <i>Imago primi saeculi Societatis Jesu</i> ..	123
2.2 Das apostolische Vorbild in der frühen Gesellschaft Jesu am Beispiel zweier »Apostel Deutschlands«: Claude Jay und Pierre Favre	156
3. »Ein neues Glied und der erste Deutsche der Gesellschaft Jesu« ..	181
3.1 Der Eintritt in die Gesellschaft Jesu in Mainz	181
3.2 Gelehrsamkeit und kirchliche Obrigkeit. Canisius als konfessioneller Herausgeber von Johannes Tauler, Cyrill von Alexandria und Leo dem Großen	206
4. »Nach Sizilien, Indien oder sonst wohin«	235
4.1 Ein Intermezzo: Canisius in Italien	235
4.2 Die Aussendung der Gesellschaft Jesu nach Deutschland: der Fall Bobadilla	272
4.3 Canisius' Gelübdeablegung 1549	294
5. »Wie ein Apostel Deutschlands«	313
5.1 Die ersten Jesuiten und die Ablehnung kirchlicher Ämter	313
5.2 Apostel Deutschlands in wessen Auftrag? Die Entstehung der <i>Summa doctrinae christianae</i>	323
5.3 Jesuitischer Stadtstrategie: Canisius und die Gründung des Prager Jesuitenkollegs	362

Schlussbetrachtungen	383
Anhang I – Ausgewählte Quellen	395
Anhang II – Zur Geschichte der Selig- und Heiligsprechung des »zweiten Apostels Deutschlands«	449
Anhang III – Neue Erträge des <i>Canisius Project</i>	463
Abkürzungsverzeichnis	475
Bibliographie	477
Quellen	477
Bibliographien und Nachschlagwerke	484
Sekundärliteratur	485
Register	516
Ortsregister	516
Personenregister	519
Bibelstellen	528

Vorwort

Die vorliegende Studie geht aus meiner Dissertation hervor, die am 27. August 2008 am Fachbereich Philosophie und Geschichtswissenschaften der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main eingereicht wurde. Für die hilfreichen Anmerkungen bedanke ich mich sowohl bei den beiden Gutachtern Prof. Dr. Luise Schorn-Schütte und Prof. Dr. Andreas Fahrmeir als auch bei Prof. Dr. Irene Dingel und Dr. Reiner Vinke, die die Überarbeitungsphase des Manuskripts mit Rat und Tat unterstützt haben. Prof. Dingel sei auch mein herzlichster Dank für die Aufnahme meiner Arbeit in die Reihe *Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz* ausgesprochen.

Ich hatte mich bereits in früheren Jahren mit Petrus Canisius und der Gesellschaft Jesu im Alten Reich beschäftigen können, wofür ich dem inzwischen leider verstorbenen Prof. Dr. Corrado Vivanti dankbar bin. Dennoch hatte ich den Eindruck, dass der Gegenstand meiner an der La Sapienza Universität in Rom eingereichten Magisterarbeit eine tiefere Untersuchung durch eine Erweiterung des Forschungshorizonts und unter Hinzuziehung deutscher Archivalien und internationaler Forschungsliteratur kultur-, theologischer- und kirchengeschichtlichen Zuschnitts verdient hätte. Vor allem war ich überzeugt, dass die Geschichte der »Apostel Deutschlands« eines historisch-theologischen Untersuchungsbegriffes bedürfe, den ich in meiner ersten Abhandlung zu Canisius nicht in aller Konsequenz angewandt hatte.

Eine lange Zeit ist vergangen, seitdem ich dank eines Forschungsstipendiums nach Deutschland kam, und entsprechend lang ist die Aufzählung allerer, die mir zu einem glücklichen Abschluss verholfen haben. Mein Dank gilt also vielen Menschen und Institutionen, die mich persönlich und fachlich unterstützt haben. Prof. Dr. Boris Ulianich schlug mir vor, einen einjährigen Forschungsaufenthalt am Institut für Europäische Geschichte in Mainz zu beantragen. In Mainz haben mich der inzwischen leider verstorbene Direktor der Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte Prof. Dr. Gerhard May und Prof. Dr. Rolf Decot herzlich aufgenommen. Prof. Dr. Luise Schorn-Schütte betreute meine Arbeit mit Interesse und Energie und eröffnete mir zugleich die wunderbare Welt der protestantischen frühneuzeitlichen Juristen. Ihr und den Frankfurter Kolleginnen und Kollegen am Lehrstuhl für neuere allgemeine Geschichte unter besonderer Berücksichtigung der Frühen Neuzeit, im SFB/KFK 435 *Wissenskultur und gesellschaftlicher Wandel* und im IGG 1067 *Politische Kommunikation von der Antike bis ins 20. Jahrhundert* gilt mein Dank.

Die Fritz Thyssen Stiftung und die Dr. Günther Findel-Stiftung gewährten mir Stipendien, die meine Forschungsaufenthalte jeweils am Forschungszentrum Gotha der Universität Erfurt und an der Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel ermöglichten. Die Schulze-Fielitz Stiftung Berlin ließ mir ein zusätzliches Stipendium zuteil werden, dank dessen ich dem Manuskript einen letzten wichtigen Schliff vor der endgültigen Abgabe geben konnte. Allen Mitstipendiatinnen und Mitstipendiaten danke ich für den regen wissenschaftlichen Austausch, aber auch für die netten Stunden, die wir zusammen verbracht haben und die für mich nicht weniger wichtig als die alltägliche Arbeit gewesen sind. Das Personal der Bibliotheken und Archive trug entscheidend dazu bei, dass diese Seiten überhaupt geschrieben werden konnten, sowie all diejenigen, mit denen ich mich über mein Thema unterhalten und von denen ich etwas lernen konnte.

Für ihre Hilfe und Unterstützung bin ich auch Paul Begheyn SJ und den Mitgliedern des *Canisius Project*, Thomas McCoog SJ und den Mitarbeitern des Institutum Historicum Societatis Jesu und Prof. Dr. John O'Malley SJ, der viel zur begrifflichen Klärung meines Forschungsansatzes beigetragen hat, sehr dankbar. Auch bin ich Prof. Dr. Alberto Melloni und all den Kollegen an der Fondazione per le scienze religiose Giovanni XXIII in Bologna zu Dank verpflichtet, die meinen wissenschaftlichen Werdegang in den vergangenen sechs Jahren begleitet haben. Zu guter Letzt erkenne ich sehr gerne meine Dankesschuld gegenüber Schülern und Kollegen an, denen ich während meines Probejahrs im Schuldienst begegnen durfte. Sie ahnen es vielleicht nicht, aber sie haben auch viel zum Abschluss dieser Arbeit beigetragen.

Meiner Familie schulde ich allerdings den größten und herzlichsten Dank. Ohne sie wäre ein Promotionsstudium im Ausland von Anbeginn zum Scheitern verurteilt gewesen. Zu meinem Glück hatte ich an meiner Seite meine Frau Antje. Dass ich am Ende einer langen Reise noch »Land in Sicht!« rufen konnte, verdanke ich ihr.

Bologna, 14. Dezember 2014

Patrizio Foresta

Einleitung

Weiterhin seid Ihr Apostel, also Verkündiger des Evangeliums, die überallhin gesandt werden, wie es dem ursprünglichen Charakter eurer Gesellschaft entspricht. Ihr seid Männer, die Christus selbst in die ganze Welt sendet, damit ihr seine heilige Lehre unter Menschen jeden Standes und jeder Herkunft ausbreitet*.

1. Gegenstand und Fragestellung

Die Wechselwirkung zwischen der von den Jesuiten als apostolisch angesehenen *mobilitas* und der monastischen *stabilitas*, Erbe der tausendjährigen Geschichte des abendländischen Ordenswesens, markierte Theorie und Praxis der Gesellschaft Jesu. Seit der Gründung ist die *Societas Jesu* vom »Ignatianischen« gekennzeichnet, welches »Inbegriff für die typische Art und Weise des Heiligen Ignatius, im Herren voranzugehen, und zugleich für die Eigenart und Methode, die Vorgehensweise der von ihm gegründeten Societas Jesu« ist¹. Angesichts der Vielfalt, die sich aus diesem ursprünglichen geistigen Kern entfaltete, treten gegen jede vereinfachende Interpretation des historischen Phänomens Gesellschaft Jesu Verschiedenheit und Komplexität als grundlegende Faktoren zutage. Bereits Pierre Bourdieu warnte vor der »simplifizierende[n] Alternative« in der Analyse der »historischen Wirksamkeit religiöser Überzeugungen«, die zum einen in »der Illusion absoluter Autonomie, welche die religiöse Botschaft als spontan hervorgebrachtes Produkt der Inspiration begreift«, und zum zweiten in der »reduktionistischen Theorie, welche hier einfach den direkten Reflex ökonomischer und sozialer

* Papst Paul VI., Ansprache an die Teilnehmer der 32. Generalkongregation der Gesellschaft Jesu, 3. Dezember 1974, in: AAS, Bd. 66 (1974), S. 711–727, hier S. 716: »Vos insuper estis apostoli: Evangelii nempe praecones, qui quoquoversus mittimini pro germana illa indole, quae vestrae Societatis imaginem distinguit: viri igitur quos ipse Christus mittit in mundum universum, ad sanctam suam doctrinam inter cuiusvis ordinis condicionisque homines disseminandam«. Deutsche Übersetzung in: Dekrete der 31. bis 34. Generalkongregation der Gesellschaft Jesu, hg. v. der Provinzialskonferenz der Zentraleuropäischen Assistenz, München 1997, S. 307–322, hier S. 312.

1 Vgl. das Vorwort der Herausgeber, in: Michael SIEVERNICH SJ/Günter SWITEK SJ (Hg.), Ignatianisch. Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu, Freiburg/Basel/Wien 1990, S. 11f., hier S. 11. Dazu auch die Beiträge von Peter KNAUER SJ, »Unsere Weise voranzugehen« nach den Satzungen der Gesellschaft Jesu, in: Ebd., S. 131–148; Josef STIERLI SJ, Apostolische Wegleitungen. Die Instruktionen des Ignatius von Loyola, in: Ebd., S. 149–168; André RAVIER SJ, Die Vorgehensweise des Ignatius in seinem Briefwechsel, in: Ebd., S. 169–182.

Bedingungen sieht«, bestehe². Dies gilt auch für die *Geistigen Exerzitien* des Ignatius, die den innersten Kern des »Ignatianischen« und somit den fundamentalen Text der Gesellschaft Jesu bilden. Sie sind ein mystisches und zugleich praxisorientiertes Werk, das von Beginn an die Geschichte der Jesuiten entscheidend prägte:

[Die Geistlichen Übungen] fassten das Wesentliche von Ignatius' eigener spiritueller Kehrtwendung zusammen [...] [sie] blieben das Dokument, das den Jesuiten am Gründlichsten erklärte, was sie waren und was sie sein sollten. Außerdem gaben die Übungen den Rahmen und die Ziele aller geistlichen Ämter vor, in denen die Gesellschaft tätig wurde [...] Man kann die Jesuiten nicht verstehen, ohne auf dieses Buch Bezug zu nehmen³.

Soll jedoch die Geschichte des Ordens am ursprünglichen Element des »Ignatianischen« gemessen werden, so sollen auch die *Exerzitien* selbst sowie die weiteren normativen Texte des Ordens im Licht der historischen Entwicklung und nicht als isolierte Zeugnisse der Religiosität und Intuition des Ordensgründers betrachtet werden. Die »Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu« findet ihren Ursprung erstens in der Persönlichkeit des Stifters, zweitens in der durch dessen »formende Kraft« und Spiritualität bestimmten Lebensform und drittens in dessen Antwort auf den »Anruf der Zeit«⁴. Wenn einmal die Natur dieser besonderen Spiritualität bestimmt worden ist, dann sollte die damit verknüpfte Frage angegangen werden, wie sich die Gesellschaft Jesu aus diesem geistigen Kern in den verschiedensten Kontexten bei der Ausübung ihrer *consueta ministeria* historisch entfaltete. Denn ebendiese Kontexte, in welche die Gesellschaft Jesu hineingeboren wurde, steuerten zu wichtigen Veränderungen bei, die sich sonst in dieser Form nicht ereignet hätten und die Gesellschaft Jesu so stark und tief kennzeichneten, dass sie zu Grundmerkmalen des Ordens wurden. Diese Veränderungen, im Keim von den Anfängen der Gesellschaft Jesu an vorhanden, hätten in einem

2 Pierre BOURDIEU, *Das religiöse Feld. Texte zur Ökonomie des Heilsgeschehens*, Konstanz 2000, S. 11.

3 John W. O'MALLEY SJ, *The First Jesuits*, Cambridge/London 1993, S. 4: »[The Spiritual Exercises] encapsulated the essence of Ignatius' own spiritual turnaround [...] [they] remained the document that told Jesuits on the most profound level what they were and what they were supposed to be. Furthermore, the Exercises set the pattern and goals of all the ministries in which the Society engaged [...] There is no understanding the Jesuits without reference to that book«.

4 Erwin ISELOH, *Charisma und Institution im Leben der Kirche. Dargestellt an Franz von Assisi und der Armutsbewegung seiner Zeit*, in: Ders., *Kirche – Institution und Ereignis. Aufsätze und Vorträge*, 2 Bde., Münster 1985, Bd. 1, S. 78–94, hier S. 84f. Ein ähnlicher Ansatz zum Verständnis des Ignatius von Loyola in ders., »Gott finden in allen Dingen«. Die Botschaft des heiligen Ignatius von Loyola an unsere Zeit, in: Ebd., S. 216–231.

anderen historischen Zusammenhang zu völlig unterschiedlichen Ergebnissen geführt. Man denke nur an das Verhältnis der Gesellschaft Jesu zur humanistischen Kultur, zur Bildung und zum Protestantismus⁵.

Nach dem Auftreten der Reformation und besonders nach der Verhärtung der konfessionellen Fronten im Anschluss an den Augsburger Reichstag 1555 wurden die Territorien des Alten Reichs in den Augen vieler Zeitgenossen zum Haupteinsatzfeld der so genannten katholischen Reform und Gegenreformation bzw. des frühneuzeitlichen Katholizismus⁶. Dies galt auch für diejenigen Jesuiten, die bereits ab 1540/41 dort eingesetzt worden waren. Ihnen trat eine Situation entgegen, welche wegen der extremen Vielfalt der religiösen, politischen und sozialen Gegebenheiten sehr schwer zu bewältigen war, zumal sie anfangs nahezu unvorbereitet waren. Das war der Hauptgrund, weswegen sie entgegen eines vermuteten »Jesuitenplans« für Deutschland improvisieren und ein möglichst breites Spektrum an Strategien entwickeln mussten, um die vor ihnen stehenden religionspolitischen Fragen lösen zu können.

Die Jesuiten erkannten in der Erfüllung ihrer Aufgaben den apostolischen, i. e. den heilsgeschichtlichen und zugleich seelsorglichen Charakter ihrer *Societas Jesu*. Er wurde in der Natur und Berufung des Ordens in dem Maße gesehen, wie sich die Patres selbst als »Apostel« wahrnahmen. Es war Jerónimo Nadal, der das apostolische Verständnis der Gesellschaft Jesu am deutlichsten ausdrückte: Die Gesellschaft Jesu sei eine Nachahmung und Wiederbelebung des urkirchlichen apostolischen Lebensstils⁷. Ein derartiges Selbstverständnis, ein Jünger Jesu zu sein, entspringt dem Zeitalter der Missionen und Konfessionen und ist durch das damalige Missionsverständnis bedingt, weist aber immer noch eine sehr wichtige Bedeutung für die heutigen Jesuiten auf: Die sechs Patres, die am 16. November 1989 in San Salvador ermordet wurden, lebten »mit unterschiedlichen Charismen [...] wie Jesus«, starben »wie Jesus am Kreuz« und waren »jesuanische Märtyrer«, so

5 O'MALLEY, *The First Jesuits*, S. 14: »But the contexts into which the Society was born account in an intensified degree for some important changes that otherwise would surely not have occurred and that marked the Society so deeply as to become in the minds of many people almost definitions of it. With hindsight we can see that the potential for these changes was present from the beginning, but they would not have been actualized had the situation been different«.

6 Hubert JEDIN, *Katholische Reformation oder Gegenreformation? Ein Versuch zur Klärung der Begriffe nebst einer Jubiläumsbetrachtung über das Trienter Konzil*, Luzern 1946. Zu Jedin's klassischer Periodisierung vgl. unter anderem Delio CANTIMORI, *Riforma cattolica*, in: Ders., *Studi di storia*, Torino 1959 (Biblioteca di cultura storica 63), S. 537–553; John W. O'MALLEY SJ, *Trent and All That. Renaming Catholicism in the Early Modern Era*, Cambridge/London 2000.

7 MHSJ, Nadal Comm., S. 124f.: »Imitatio quaedam haec [Societas] est apostolici ordinis atque representatio«.

der namhafte Befreiungstheologe Jon Sobrino SJ, der dem Attentat nur durch Zufall entkam⁸.

Um dies in einem bestimmten historischen Zusammenhang und an einem greifbaren Forschungsobjekt rekonstruieren zu können, wird das Selbst- und Apostolatsverständnis des Jesuiten Petrus Canisius und einiger der anderen Patres, die als erste ab 1540/41 nach Deutschland gesandt wurden, hier tätig waren und die Anfangsjahre der deutschen Ordensprovinzen prägten, unter besonderer Berücksichtigung ihres Verhältnisses zur Obrigkeit untersucht. Hierbei kommen neben der römischen Ordensleitung um Ignatius von Loyola und seinem Sekretär Juan de Polanco auch noch andere Protagonisten zur Sprache, die in der Erfüllung ihrer Aufgaben die jesuitische Identität in den Territorien des Alten Reichs gestalteten: unter anderen der oben genannte Nadal, Claude Jay, Pierre Favre, Alfonso Salmerón, Nicolás Bobadilla, Paul Hoffaeus, Nikolaas bzw. Nicolaes Florisz gen. Goudanus und Leonhard Kessel⁹. Aufgrund der sehr reichen Überlieferung wäre auch die Erforschung vieler anderer Jesuitenpatres wünschenswert gewesen, welche wegen ihrer vermeintlichen Nebenrolle in der Gesellschaft Jesu normalerweise nicht berücksichtigt werden, um sie auf ihr Selbst- und Apostolatsverständnis hin zu untersuchen und somit die entsprechende Quellenbasis so zu erweitern, dass eine umfassende sozial- und kulturgeschichtliche Untersuchung der frühen Gesellschaft Jesu im Alten Reich oder zumindest einer Ordensprovinz hätte in Angriff genommen werden können¹⁰. Aus forschungsstrategischen Gründen muss sich diese Untersuchung jedoch auf den »großen« Canisius und seine ersten Gefährten beschränken.

Petrus Canisius, eine der Hauptfiguren der frühen Jesuitengeschichte, wurde 1521 in Nimwegen geboren, war von 1556 bis 1569/70 Provinzial der Oberdeutschen Jesuitenprovinz, wirkte bis 1580 in den katholischen Territorien des Alten Reichs und verstarb 1597 in Freiburg im Üchtland¹¹. 1897, drei Jahrhunderte nach seinem Tod und 10 Jahre nach der Beilegung

8 Jon SOBRINO SJ, Märtyrer für Glaube und Gerechtigkeit, in: StZ 134 (2009), S. 721f., hier S. 721.

9 Für stichwortartige biographische Informationen siehe jeweils DHCI, Bd. 1, S. 463–465 (Bobadilla), S. 633–635 (Canisius); ebd., Bd. 2, S. 1369f. (Favre), S. 1790f. (Goudanus), S. 1932f. (Hoffaeus); ebd., Bd. 3, S. 2142f. (Jay), S. 2191f. (Kessel), S. 2793–2796 (Nadal); ebd., Bd. 4, S. 3474–3476 (Salmerón).

10 Man betrachte die fast unüberschaubare Fülle von Archivalien, die etwa im Archivum Romanum Societatis Jesu, im Bayerischen Hauptstaatsarchiv und im Historischen Archiv der Stadt Köln erhalten sind. Vgl. beispielsweise ARSJ, Germ. 200 (Verzeichnisband aller Germ-Bestände), BHSA, Jesuitica 2, 4, 5/I, 6, 87, 88, 90, 95, und HASTk, Bestand 223 (Jesuiten), Nr. A 1, A 7, A 8, A 9, A 17, A 18, A 19, A 721–723.

11 Carlos SOMMERVOGEL SJ, Bibliothèque de la Compagnie de Jésus, 12 Bde., Nachdruck Héverlé-Louvain 1960, Bd. 2, Sp. 618–688; ebd., Bd. 8, Sp. 1975–1983; ebd., Bd. 10, Sp. 1629f.; ebd., Bd. 11, Sp. 1421–1428. László POLGÁR SJ, Bibliographie sur l'histoire de la Compagnie de Jésus 1901–1980, 3 Bde., Roma 1990, Bd. 3, Nr. 3938–4412. Die von Paul Beghey SJ herausgegebene Bibliographie setzt die Arbeit László Polgárs nach dessen Tod 2001 fort:

des Kulturkampfes, feierte ihn Papst Leo XIII. in der Enzyklika *Militantis Ecclesiae* vor dem Hintergrund des fortbestehenden Jesuitengesetzes im Deutschen Kaiserreich als »zweite[n] Apostel Deutschlands«¹². Nach der Seligsprechung 1864 wurde er 1925 heilig gesprochen und gleichzeitig auch in den Rang eines Kirchenlehrers erhoben¹³. Sein Wirken im Auftrag geistlicher und weltlicher Herrscher, seine theologischen Werke und sein Beitrag zur frühen Geschichte der Gesellschaft Jesu im Alten Reich verleihen ihm die Züge einer Persönlichkeit, die eine Beschäftigung mit dem Thema des jesuitischen Apostolatsbegriffes und Selbstverständnisses im Verhältnis zur geistlichen und weltlichen Obrigkeit nahelegt¹⁴.

Nannte man in Portugal die Jesuiten »Apostel«, so waren die Jesuitenpatres in Italien als »reformierte bzw. heilige römische Priester«, in Spanien als »Ignatianer«, im Alten Reich jedoch und bezeichnenderweise als »Canisianer« bekannt, so berichtet jedenfalls Loyolas Nachfolger Diego Laínez in seinem Briefwechsel¹⁵. Wie der Ordenssekretär Juan de Polanco in seinem Geschichtswerk *Chronicon* anmerkte, sei der Eintritt des jungen Canisius in die Gesellschaft Jesu durch die Vermittlung Pierre Favres »zu Gottes Ehre und zu Deutschlands Nutzen« geschehen:

Paul BEGHEYN SJ, Bibliography on the History of the Society of Jesus, in: AHSJ 75 (2006), S. 385–528, Nr. 885–899; ders., Bibliography on the History of the Society of Jesus, in: Ebd. 76 (2007), S. 361–484, Nr. 717, 726f., 840f., 1356; ders., Bibliography on the History of the Society of Jesus. Additions to the 2007 Edition, in: Ebd. 77 (2008), S. 213–219; ders., Bibliography on the History of the Society of Jesus (2008), in: Ebd., S. 347–496, Nr. 852–858, 952; ders., Bibliography on the History of the Society of Jesus 2009, in: Ebd. 78 (2009), S. 473–569, Nr. 564–569. Die ausführlichste Canisiusbibliographie ist jene von ders., Gids voor de geschiedenis van de jezuïeten in Nederland 1540–1850/A Guide to the History of the Jesuits in the Netherlands 1540–1850, Nijmegen/Amsterdam/Rom 2006, Nr. 2171–3158. Vgl. auch ders., Canisiusliteratur im 20. Jahrhundert, in: Julius OSWALD SJ/Peter RUMMEL (Hg.), Petrus Canisius, Reformator der Kirche. Festschrift zum 400. Todestag des zweiten Apostels Deutschlands, Augsburg 1996, S. 287–294.

- 12 Dazu Karl Josef RIVINIUS, Die Canisus-Enzyklika »Militantis Ecclesiae«, in: Remigius BAUMER (Hg.), Reformatio Ecclesiae. Beiträge zu kirchlichen Reformbewegungen von der Alten Kirche bis zur Neuzeit. Festgabe für Erwin Iserloh, Paderborn/München/Wien/Zürich 1980, S. 893–908.
- 13 Vgl. Patrizio FORESTA, »Sicut Ezechiel Propheta... et alter Bonifatius«. San Pietro Canisio ed il »totalitarismo cattolico« di Pio XI, in: AHSJ 73 (2004), S. 277–325; ders., Der »katholische Totalitarismus«. Katholizismus und Moderne im Pontifikat Pius' XI., in: Manuel FRANZMANN/Christek GÄRTNER/Nicole KÖCK (Hg.), Religiosität in der säkularisierten Welt. Theoretische und empirische Beiträge zur Säkularisierungsdebatte in der Religionssoziologie, Wiesbaden 2006, S. 175–195.
- 14 Patrizio FORESTA, Die ersten Jesuiten in Deutschland und ihre Wahrnehmung der politisch-verfassungsrechtlichen Verhältnisse. Ein spezifisches Amtsverständnis bei Petrus Canisius?, in: Rolf DECOT (Hg.), Konfessionskonflikt, Kirchenstruktur, Kulturwandel. Die Jesuiten im Reich nach 1556, Mainz 2007, S. 23–40.
- 15 MHSJ, Laínez, Bd. 5, S. 172f.: »In prima riduce tutti giesuiti a Canisio, como capo et authore de l'instituto loro, per il che li chiama canisiani, o altramente giesuiti«. Zu den verschiedenen Namen, die dem Jesuitenorden anfangs zugeschrieben wurden, siehe auch O'MALLEY, The First Jesuits, S. 68f.

Zu den Dingen, die Favre zum Ruhm Gottes und zum Nutzen Deutschlands getan hat, gehört auch, dass er Petrus Canisius, der den Eifer für die Verteidigung und Verbreitung des katholischen Glaubens gegen die Sektierer mit Gelehrsamkeit, Redekunst und Frömmigkeit in sich vereinigte, durch die *Geistlichen Übungen* für die Gesellschaft gewinnen konnte¹⁶.

Als habe Canisius auch die Quintessenz der »Jesuwider« im deutschen Sprachraum verkörpert, richtete sich die erste nachgewiesene antijesuitische Schrift, die 1555 verfasst wurde und aller Wahrscheinlichkeit nach in Straßburg gut 15 Jahre nach dem ersten Auftreten eines Jesuitenpaters im Alten Reich anonym erschien, gegen die Eucharistielehre des canisianischen Hauptwerkes, der *Summa doctrinae Christianae*. Obwohl Johann Wigands *Verlegung aus Gottes wordt* gemeinhin als die erste im deutschen Raum erschienene antijesuitische Schrift gilt, ging ihr der *Dialogus contra impia Petri Canysii dogmata* um einige Monate voraus¹⁷.

Dass Canisius sogar mit dem Gründer der Gesellschaft Jesu verwechselt wurde, ist ein beeindruckendes Zeugnis dafür, in welchem Maße er als Aushängeschild der Gesellschaft Jesu im Alten Reich wahrgenommen wurde und immer noch wird: Der deutsche Katholizismus verdanke ihm, so Helmut Feld in seiner jüngst erschienenen Ignatiusbiographie, vielleicht nichts Geringeres als sein Überleben; sein Leben und Wirken hätten, was die Folgen betreffe, geradezu weltgeschichtliche Dimensionen, und er sei die Speerspitze der zweiten Jesuitengeneration in den vier Jahrzehnten nach dem Tode Ignatius' gewesen¹⁸. John W. O'Malley SJ ist seinerseits der etwas

16 MHSJ, Chronicon, Bd. 1, S. 115: »Inter caetera, quae sibi sunt a Fabro acta ad Dei gloriam et Germaniam utilitatem, id fuit, quod Petrum Canisium, jam tunc zelum catholicae religionis contra sectarios defendendae et propagandae, cum eruditione, eloquentia et pietate insigni, conjunctum prae se ferentem, per spiritualia Exercitia Societati genuit«.

17 [ANONYM], *Dialogus contra impia Petri Canysii dogmata de sacramento Eucharistiae compositus, & Viennae Austriae in valvis Templi sancti Stephani V. Idus Maij affixus*, o. O. [Straßburg] 1555. Bibliographischer Nachweis: VD 16 D 1347. Exemplar: UFBEG, Th. 1611 (7). An dieser Stelle sei ein herzlicher Dank an Frau Dr. Ursula Paintner ausgesprochen. Die Schrift wird eingehend beschrieben in PCEA I, S. 749f. Dazu Ursula PAINTNER, *Katechismus und Polemik. Antijesuitische Kontroverskatechismen in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts*, in: DECOT, *Konfessionskonflikt*, S. 139–164. Vgl. auch den späteren anonymen *Commentarius in Catechismum R. Pa[tri] Canisii Societatis Jesu doctoris theologi* (1584), eine Handschrift aus der Manuskriptensammlung der UFBEG, Signatur Chart. B6. Johannes WIGAND, *Verlegung aus Gottes wordt des Catechismi der Jhesuiten »Summa doctrinae Christianae« genand, Magdeburg 1556*. Bibliographischer Nachweis: VD 16 W 2891 und VD 16 W 2892; Exemplar: HAB, A: 913 Theol. (2); SOMMERVOGEL, *Bibliothèque*, Bd. 2, Sp. 666. Siehe dazu Thomas KAUFMANN, *Protestantische, vornehmlich lutherische Anti-Jesuitenpublizistik zwischen 1556 und 1618*, in: Ders., *Konfession und Kultur. Lutherischer Protestantismus in der zweiten Hälfte des Reformationsjahrhunderts*, Tübingen 2006, S. 205–299, hier S. 211–216.

18 Helmut FELD, *Ignatius von Loyola. Gründer des Jesuitenordens*, Köln/Weimar/Wien, insbesondere S. 266–269, hier S. 266.

differenzierteren Auffassung, dass die Gesellschaft Jesu wie keine andere Einrichtung der katholischen Kirche den Charakter des frühneuzeitlichen Katholizismus in Deutschland prägte. Ihm zufolge sind der Erfolg und die Identität der Gesellschaft Jesu in keinem anderen Teil Europas, in dem sie Fuß fasste, so sehr einer Einzelperson verpflichtet wie im Falle von Canisius und dem Deutschen Reich. In keinem anderen Teil Europas habe die Gesellschaft, insbesondere in der Person von Canisius, so früh eine solche Schlüsselrolle bei der Prägung des neuzeitlichen Katholizismus gespielt¹⁹.

Nicht zuletzt deshalb wurde Canisius »Eckpfeiler der katholischen Kirche« genannt²⁰. Der Jesuitenorden verdankt ihm also seine Erfolge im Alten Reich auf solch eine unverkennbare Weise, dass er als Hauptfigur aus der frühen Gesellschaft Jesu in den katholischen Territorien des Heiligen Römischen Reichs betrachtet werden kann. Hiermit werden zum einen die Erfolge der Gesellschaft Jesu im Alten Reich angesprochen, die lediglich im Rahmen der politischen und gesellschaftlichen Strukturen verstanden werden können; zum zweiten aber auch die Formierung der Ordensidentität, die als kulturgeschichtliches Phänomen betrachtet werden soll; zum dritten schließlich die Wirkung durch Canisius und den Orden auf den deutschen Katholizismus, der im Alten Reich mehr als woanders konfessionell geprägte Züge annahm.

Es war immerhin O'Malley, der vor einigen Jahren der Zunft der Jesuitenforscher die für ihn alles entscheidende Frage stellte: Was machte die Gesellschaft Jesu aus, und wie verstanden sich die Jesuiten selbst²¹? Er forderte die Jesuitenforscher auf, diese Fragen zu beantworten. Nach den Ergebnissen der jüngsten Historiographie zum frühneuzeitlichen Katholizismus sollte nicht mehr gefragt werden, ob überhaupt und gegebenenfalls inwiefern die Gesellschaft Jesu ein Agent der Gegenreformation war, sondern eher, was das Wesen des Jesuitenordens kennzeichnete, das auf der Grundlage der jesuitischen Haupttexte (*Exerzitien*, *Formula instituti*, Ordenssatzungen,

19 O'MALLEY, *The First Jesuits*, S. 272f.: »In no other part of Europe where the Society [of Jesus] established itself did owe its success and identity so manifestly to a single individual as it did to Canisius in the German Empire. In no other part of Europe did the Society, especially in the person of Canisius, so early come to play such a pivotal role in determining the character of modern Catholicism«.

20 Paul BEGHEYN SJ, *Ein Eckpfeiler der katholischen Kirche. Petrus Canisius (1521–1597)*, in: Andreas FALKNER SJ/Paul IMHOF SJ (Hg.), *Ignatius von Loyola und die Gesellschaft Jesu 1491–1556*, Würzburg 1990, S. 267–284.

21 John W. O'MALLEY SJ, *The Historiography of the Society of Jesus: Where Does It Stand Today?*, in: Ders./Gauvin Alexander BAILEY/Steven J. HARRIS/T. Frank KENNEDY SJ (Hg.), *The Jesuits. Culture, Sciences and the Arts 1540–1773*, Toronto/Buffalo/London 1999, S. 3–37, insbesondere S. 21–24, hier S. 24: »For the historiography of the Society of Jesus this [historiographical] shift allows a less predetermined examination of what the Jesuits were about and how they conceived of themselves. The first question about them, therefore, should not be »How was the Society of Jesus an agent of the Counter-Reformation?« but »What was the Society of Jesus like?« or »What were the Jesuits like?«.

Autobiographie des Ignatius und Briefwechsel der ersten Jesuiten) definiert wurde, sich aber vor dem Hintergrund bestimmter historischer Zusammenhänge im konkreten Handeln der Ordensmitglieder niederschlug. Welche Elemente trugen dazu bei, die Identität der Ordensmitglieder zu definieren, und wie wurde diese Identität wahrgenommen? Nach welchen Maßstäben konstruierten die Jesuiten ihre Identität historisch, indem sie deren charakterisierende Elemente aus der kirchengeschichtlichen Tradition schöpften und sich in diese Tradition selbst eingliederten?

Gerade darin liegt die entscheidende Herausforderung für die jüngste Jesuitenforschung. Der von O'Malley vorgeschlagene Forschungsansatz besteht darin, zum einen die frühen Jesuiten so zu verstehen, wie sie sich selbst verstanden, und zu erforschen, was sie einander und Außenstehenden über sich selbst sagten, und wie sie dieses Selbstverständnis in ihren vielen Tätigkeiten und in ihrem Lebensstil in die Wirklichkeit umsetzten; zum anderen gilt es, die Ursprünge des jesuitischen Selbstverständnisses zu hinterfragen und die äußeren Umstände in Rechnung zu stellen, in die sich die Jesuitenpatres hineinbegaben und die den Prozess der Selbstdefinition vorantrieben. In einer Überblicksstudie wie in O'Malleys *The First Jesuits* war es unmöglich, all die einzelnen Punkte und Themen in der wünschenswerten Breite zu entfalten. Wenn aber ein solcher Untersuchungsrahmen anderen Forschern zur Verfügung stehe, so O'Malleys Anregung, dann könne ihnen die weitere Entfaltung einzelner Themen überlassen werden²². Die vorliegende Arbeit, in der O'Malleys Forschungsansatz aufgenommen und auf das Apostolatsverständnis des Canisius und der anderen »Apostel Deutschlands« angewendet wird, schließt sich dessen methodischen Überlegungen an²³.

Die historische Identität der Gesellschaft Jesu sollte allerdings nicht als eine individuelle, sondern als eine kollektive betrachtet werden. Sie ist nicht als eine Substanz zu fassen, die ein für alle Mal gegeben und dem historischen Werden entzogen ist. So spricht der britische Historiker Simon Ditchfield in Bezug auf den Prozess der jesuitischen Identitätsbildung von »kollektiver Identität«, »kollektivem Selbstbewusstsein« und »dynamischem

22 O'MALLEY, *The First Jesuits*, S. 3f.: »My first aim in this book is to understand the early Jesuits as they understood themselves [...] by studying what they said about themselves to each others and to outsiders and especially by looking at how they translated that understanding into action [...] I also try to discover the origins of the Jesuits' self-understanding and to take account of the contexts into which they inserted themselves that furthered that process of self-definition [...] In a panoramic study like this one, it is impossible to develop these points with the amplitude they deserve. Once a reliable overview is achieved, however, such development can be left to other scholars.«

23 Einen vergleichbaren Forschungsansatz verfolgt Paolo BROGGIO, *La questione dell'identità missionaria nei gesuiti spagnoli del XVII secolo*, in: *Mélanges de l'École Française de Rome. Italie et Méditerranée* 115 (2003), S. 227–261, insbesondere S. 227–231; ders., *Evangelizzare il mondo. Le missioni della Compagnia di Gesù tra Europa e America (secoli XVI–XVII)*, Roma 2004.

Identitätscluster«, auf deren Grundlage das Prädikat »jesuitisch« und somit die Identitäten des Ordens am besten erfasst werden können, denn diese »waren dauernd in einem Wiederverhandlungs- und Neugestaltungsprozess durch die Außenstehenden und die Patres selbst begriffen«²⁴. Die Architektur der Gesellschaft Jesu ist das beste Beispiel dafür, wie kollektives Selbstverständnis und Vielfalt nebeneinander bestehen konnten. Das weltweite Unternehmen Gesellschaft Jesu, so Richard Bösel, basierte auf der Stabilität des jesuitischen kollektiven Selbstbewusstseins und trug zum Aufblühen von selbständigen Kunstformen und Stilen bei, die dank der mobilen Personalpolitik des Ordens eine weite Verbreitung vornehmlich innerhalb der einzelnen Provinzen fanden²⁵. Kunst war in ihrer Figurativität auch ein sehr wirksames Mittel zur Stärkung der konfessionellen Identität, wie etwa die Münchener Jesuitenkirche St. Michael auf eindrucksvolle Weise bezeugt, und zur Erlangung der pädagogischen und seelsorglichen Ordensziele²⁶. Problematisch bleibt für die Ordensgeschichte überhaupt festzustellen, in welchem Verhältnis die kulturellen und künstlerischen Leistungen zur Spiritualität des jeweiligen Ordens stehen, wobei die Frage danach, ob die Ordenszugehörigkeit für jene Leistungen selbst ausschlaggebend war oder nur im Hintergrund stand, nicht zu lösen sein wird²⁷.

Auch das apostolische Verständnis der Gesellschaft Jesu unterlag einem Wiederverhandlungs- und Neugestaltungsprozess und sollte differenzierend betrachtet werden, denn

ein Jesuit zu sein hatte nicht überall auf der Welt dieselbe Bedeutung [...] Die Weigerung, einheimische Sprachen zu lernen, offenbart, dass es unter den Jesuiten selbst in Bezug auf die missionarische und apostolische Berufung des Ordens verschiedene Optionen gab,

so Aliocha Maldavsky in ihrer Studie über den Erwerb von einheimischen Sprachkenntnissen in Peru durch die Ordensmissionare. Es sollte zwischen Jesuiten in Europa und in Übersee unterschieden werden, wobei im Falle Perus auch die in Städten ansässigen Jesuiten und in ländlichen Gebieten tätigen Missionare erhebliche Unterschiede zueinander aufwiesen. Die

24 Simon DITCHFIELD, *Of Missions and Models: The Jesuit Enterprise (1540–1773) Reassessed in Recent Literature*, in: CHR 43 (2007), S. 325–343, hier jeweils S. 327, 330, 337.

25 Richard BÖSEL, *Jesuit Architecture in Europe*, in: John W. O'MALLEY SJ/Gauvin Alexander BAILEY (Hg.), *The Jesuits and the Arts 1540–1773*, Philadelphia 2005, S. 65–122, hier S. 65–70. Zum »Jesuit Enterprise« vgl. Dauril ALDEN, *The Making of an Enterprise. The Society of Jesus in Portugal, Its Empire and Beyond*, Stanford 1996.

26 Jeffrey Chipps SMITH, *Sensuous Worship. Jesuits and the Art of the Early Catholic Reformation in Germany*, Princeton 2002.

27 Vorwort, in: Peter DINZELBACHER/James L. HOGG (Hg.), *Kulturgeschichte der christlichen Orden in Einzeldarstellungen*, Stuttgart 1997, S. ix–xii, hier S. x.

Ordensgeneräle konnten also keine einheitlichen theologischen Bildungsstandards für die weltweit zerstreuten Mitglieder gewährleisten²⁸. So wie es eine ein für allemal gegebene jesuitische Identität nicht geben konnte, kann weder von einem eigenen jesuitischen Stil in der Kunst noch von einer spezifisch jesuitischen Kultur gesprochen werden. Jüngst warf man ebenfalls die Frage auf, ob man kulturgeschichtlich von einer jesuitischen Frömmigkeit bzw. Frömmigkeitskultur im Singular oder im Plural sprechen soll. Gleiches gilt für ein typisch jesuitisches politisches Denken²⁹.

In Anlehnung an die zahlreichen Beiträge zum Thema von Luise Schorn-Schütte ist ebenfalls davon auszugehen, dass die Erforschung des Selbstverständnisses der frühneuzeitlichen Geistlichkeit nur unter Berücksichtigung der objektiven und subjektiven Bedingungsfaktoren erfolgen kann, wobei die Wechselwirkung beider Elemente als unabdingbar für die Erfassung solch eines umfassenden und vielschichtigen Phänomens angesehen werden sollte³⁰. Schorn-Schütte wies zugleich auf den »epochenspezifischen Zusammenhang von religiösem und sozialem Wandel« in der Vormoderne hin und hob die enge Verzahnung des Religiösen und Sozialen hervor, die die evangelische Geistlichkeit in besonders ausgeprägter Form verkörperte. Ihr sozialer Ort ebenso wie ihre soziale Funktion und ihr geistliches Selbst- und Amtsverständnis seien am Schnittpunkt dieser Zuordnung von Religion und Gesellschaft anzusiedeln³¹.

Diese Arbeit bedient sich ebenfalls dieses methodischen Ansatzes bei der Analyse des jesuitischen Selbstverständnisses sowie des Verhältnisses der Gesellschaft Jesu zur Obrigkeit. War die frühneuzeitliche Geistlichkeit

28 Aliocha MALDAVSKY, *The Problematic Acquisition of Indigenous Languages: Practices and Contentions in Missionary Specialization in the Jesuit Province of Peru (1568–1640)*, in: John W. O'MALLEY SJ/Gauvin Alexander BAILEY/Steven J. HARRIS/T. Frank KENNEDY SJ (Hg.), *The Jesuits II. Cultures, Sciences and the Arts 1540–1773*, Toronto/Buffalo/London 2006, S. 602–615, hier S. 610f.

29 Vgl. dazu die Einführung von Alastair Hamilton zum Band Detlev AUVERMANN/Anthony PAYNE (Hg.), *The Society of Jesus 1548–1773. A Catalogue of Books by Jesuit Authors and Works Relating to the Society of Jesus Published between 1548, with the Firstprinting of Ignatius of Loyola's Spiritual Exercises, and the Suppression of the Society in 1773*, London 2006, zitiert nach DITCHFIELD, *Of Missions and Models*, S. 326; Anna OHLIDAL/Stefan SAMERSKI (Hg.), *Jesuitische Frömmigkeitskulturen. Konfessionelle Interaktion in Ostmitteleuropa 1570–1700*, Stuttgart 2006; Harro HÖPFL, *Jesuit Political Thought. The Society of Jesus and the State, c. 1540–1630*, Cambridge 2004.

30 Luise SCHORN-SCHÜTTE, *Evangelische Geistlichkeit in der Frühneuzeit. Deren Anteil an der Entfaltung frühmoderner Staatlichkeit und Gesellschaft. Dargestellt am Beispiel des Fürstentums Braunschweig-Wolfenbüttel, der Landgrafschaft Hessen-Kassel und der Stadt Braunschweig, Gütersloh 1996*, S. 31f.

31 Dies., »Das Predigamt ist nicht ein hofe diener oder bauernknecht«. Überlegungen zu einer Sozialbiographie protestantischer Pfarrer in der Frühneuzeit, in: Ronnie Po-chia HSIA/Robert W. SCRIBNER (Hg.), *Problems in the Historical Anthropology of Early Modern Europe*, Wiesbaden 1997, S. 263–286, hier S. 263f.

überwiegend Träger eigener Werte, Ziele und Vorstellungen, die nicht immer und nicht unbedingt mit denen der Obrigkeit übereinstimmten, dann darf sie nicht lediglich als Agent der Konfessionalisierung oder Modernisierung angesehen werden, verdient sie doch gerade jene wissenschaftliche Aufmerksamkeit, die ihrer historischen und kulturgeschichtlichen Eigenart Rechnung trägt³². Demzufolge sollten die Jesuiten weniger als »Geistliche und Kirchenagenten« denn als »Praktiker und Förderer« der *Christianitas*, i. e. der »Ausübung von traditionellen Tätigkeiten der christlichen Religion«, angesehen werden. Auf der anderen Seite erfuhren obrigkeitliche Reformen und Sozialdisziplinierungsversuche in vielfacher Hinsicht und vielerorts Widerstand, sodass von einer »Verhandlung [...] auf allen Ebenen« auszugehen ist. Dies führte nicht zuletzt zu neuen Erkenntnissen in Bezug auf den »interaktiven Charakter« der jesuitischen Unternehmungen³³.

Hierbei berücksichtigt diese Studie die objektiven sowie subjektiven Bedingungsfaktoren und legt den Akzent auf die Beziehung des Einzelnen zu den geschichtlichen Strukturen und Prozessen. Ein solcher Ansatz ist bereits erfolgreich in Dominik Siebers Arbeit zur »jesuitischen Missionierung« in Luzern angewendet worden, die von einem neuen Interesse für die Handlungsspielräume der Individuen gegenüber historischen Strukturen auch hinsichtlich der Jesuitengeschichte zeugt. Im Allgemeinen gilt es, den Erfahrungen nachzugehen, die die Menschen mit den gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und kulturellen Prozessen in der Vergangenheit machten. Natürlich ist darauf zu achten, dass man dabei die Individuen nicht zu autonomen Subjekten verklärt; sie waren aber auch nicht ausschließlich »Merkmalsträger von Strukturen«, sondern historische »Akteure mit Wahlmöglichkeiten innerhalb von Handlungsbedingungen«. Es ist deshalb davon auszugehen, dass sie »an der Konstruktion ihrer Welt- und Selbstbilder entscheidend partizipierten«³⁴.

Dies trifft auf die Jesuitenpatres im Alten Reich zweifelsohne zu, zumal die *ministeria* der Gesellschaft Jesu sowie die Art und Weise, wie sie die Ordensmitglieder ausführten, für die Konstituierung der jesuitischen Identität entscheidend waren. Das, was die Jesuiten in der Ausübung ihrer zahlreichen seelsorglichen Dienste taten, so fasste es O'Malley zusammen, veranschaulicht, was die Jesuiten waren. Genau dies möchte er dem Jesuitenforscher

32 Ein Beispiel hierfür ist die Studie von Hillard von THIESSEN, *Die Kapuziner zwischen Konfessionalisierung und Alltagskultur. Vergleichende Fallstudie am Beispiel Freiburgs und Hildesheims 1599–1750*, Freiburg i. B. 2002.

33 O'MALLEY, *The Historiography of the Society of Jesus*, S. 25f. O'Malley bezieht sich hier auf John H. VAN ENGEN, *The Christian Middle Ages as an Historiographical Problem*, in: AHR 91 (1986), S. 519–552.

34 Dominik SIEBER, *Jesuitische Missionierung, priesterliche Liebe, sakramentale Magie. Volkskulturen in Luzern 1563 bis 1614*, Basel 2005, S. 32f.

noch einmal vor Augen führen, denn so wichtig die Themen sein mögen, denen man sich in letzter Zeit zugewandt habe, so ließen sie die Seelsorge außer Acht, jene Aktivität also, »wodurch sich die Jesuiten weitgehend definierten«³⁵. Die Handlungsspielräume der Patres gegenüber der Obrigkeit sollten mithin im Kontext ihres Wirkens und Apostolatsverständnisses als Räume der Gestaltung ihrer *ministeria* verstanden werden, wobei »eine zu rigide Gegenüberstellung von Handlung und Struktur [...] keinen Sinn macht« und ihre Handlungen »nicht individualistisch, sondern mit Blick auf die sich darin äußernden spezifischen Erfahrungen und Deutungsmuster bestimmter gesellschaftlicher Gruppen« interpretiert werden sollen³⁶.

Eine durchaus gelungene räumliche Metapher Jerónimo Nadals veranschaulicht die vorausgehenden Überlegungen besonders treffend. Der Jesuit verstand die ganze Welt, i.e. das Einsatzfeld des Ordens, als das »Haus« der Gesellschaft Jesu, das der apostolische Raum der Gesellschaft Jesu war und in dem sich die Tätigkeiten des Ordens entfalten konnten³⁷. Gleichwohl mussten auch Strategien und Ziele »im Haus« gegebenenfalls neu gedacht, angepasst und erweitert werden. Denn das »Haus«, das die Jesuiten bewohnten, war freilich kein leeres Gebäude, um Nadals Metapher zu folgen. Ganz im Gegenteil: Soziale, historische, politische und konfessionelle Umstände haben seinen Umriss bestimmt. Innerhalb dieses apostolischen Raums haben sich die Jesuitenpatres bewegt, wurden dadurch beeinflusst und entwickelten somit die wohlbekannte Anpassungsstrategie, die später die polemischen Pfeile der Jansenisten auf sich ziehen wird. Dieses Haus bzw. dieser Raum war überdies von den geistigen Grundsätzen her, die Ignatius in seinen *Exerzitien* niederschrieb, theologisch, kirchenpolitisch und kulturgeschichtlich konnotiert. Das Ziel der apostolischen Dienste, die die Jesuitenpatres innerhalb des sich über die ganze Welt erstreckenden »Hauses« verrichteten, richtete sich auf den größeren Ruhm Gottes und das Seelenheil eines jeden Menschen.

Doch der apostolische Raum, in welchem die Jesuitenpatres mit ihren zahlreichen Unternehmungen operierten, die sich zwar voneinander unterschieden, sich jedoch demselben apostolischen Ziel verschrieben, wurde durch die Jesuiten selbst und all die anderen Akteure konstruiert, die die Rahmenbedingungen für das jesuitische Apostolat setzten. Unter ihnen spielte die Obrigkeit eine unentbehrliche Rolle, da sie die Grundvoraussetzung

35 O'MALLEY, *The First Jesuits*, S. 18. Dazu grundlegend Jerónimo Nadals *Exhortatio sexta. Ministeria, quae in Formula Instituti leguntur*, in: MSHJ, Nadal V, S. 820–865. Deutsche Übersetzung: Jerónimo NADAL SJ, *Die apostolischen Dienste der Gesellschaft Jesu nach der »Formula instituti«*, hg. v. Josef STIERLI SJ, Frankfurt 1981.

36 Renate DÜRR, *Politische Kultur in der Frühen Neuzeit. Kircheräume in Hildesheimer Stadt- und Landgemeinden 1550–1570*, Gütersloh 2006, S. 21.

37 MHSJ, Nadal Comm., S. 364f.

jeglichen Unternehmens der Patres war. Dies blieb freilich nicht ohne Auswirkungen auf die Formierung einer jesuitischen Identität innerhalb des »Hauses« bzw. des apostolischen Raums, da die Absichten der Jesuiten und die realen Chancen, die ihnen vonseiten der Obrigkeit geboten wurden, in enger Wechselbeziehung zueinander standen.

Das Bildungssystem der Gesellschaft Jesu mit all seinen zahlreichen Kollegien liefert das evidenteste Beispiel hierfür, denn an keinem anderen Bereich kann besser gezeigt werden, dass das jesuitische Apostolat undenkbar ist, ohne der Stellung der aussendenden bzw. berufenden Obrigkeit Rechnung zu tragen. Diese Arbeit befasst sich deshalb mit der Frage, in welchem Maße, unter welchen Bedingungen und mit welchen Unterschieden sich die weltliche und geistliche Obrigkeit der Jesuiten im Allgemeinen und des Canisius im Besonderen für ihre religionspolitischen Zielsetzungen als Konfessionalisierungsinstrument bediente oder überhaupt bedienen konnte und wollte. Berücksichtigt wird dabei das Verhältnis der Jesuiten zur geistlichen und weltlichen Obrigkeit und ihr Apostolatsverständnis. All die Patres, die es hier eingehend aus theologischer und kirchenpolitischer Sicht zu beleuchten galt, rückten in ihrer Eigenschaft als »Apostel Deutschlands« in den Vordergrund.

Die vorliegende Studie untersucht das Verhältnis des 40 Jahre lang im Alten Reich tätigen Canisius zur weltlichen und geistlichen Obrigkeit unter besonderer Berücksichtigung seines Selbstverständnisses als *apostolus Germaniae*. Auch deshalb wurde nicht rein biographisch vorgegangen, weil das Leben des so genannten ersten deutschen Jesuiten, obwohl er eigentlich aus dem Herzogtum Geldern stammte, bereits vielerorts und ausführlich abgehandelt wurde³⁸. Mithin wird hier kein Anspruch auf biographische Vollständigkeit erhoben. Die einzelnen Abschnitte folgen nur teilweise einem diachronischen Aufbau, um nicht den Eindruck zu erwecken, eine apologetische Kontinuitätslinie nach altem Muster durch die Geschichte der »Apostel Deutschlands« hindurch suggerieren zu wollen. Vielmehr sind nur besonders aussagekräftige Momente aus seinem Wirken im Alten Reich sowie aus der frühneuzeitlichen Geschichte der Gesellschaft Jesu herausgegriffen worden, um das Thema »Apostel Deutschlands« näher zu beleuchten.

Während seines langen Aufenthaltes in Deutschland glaubte Canisius den heilsgeschichtlichen und apostolischen Charakter seines Ordens zu erkennen. »Apostolisch« heißt allerdings hier im Sinne Jerónimo Nadals »als Jünger Jesu in dessen Nachfolge, in der Nachahmung und Wiederbelebung des Lebensstils der Jünger Christi lebend«, aber auch »mit den Aposteln in Verbindung stehend«. Deshalb umfasst der Begriff »Apostel« ein breiteres

38 Die maßgebende Canisiusbiographie ist immer noch die von James BRODRICK SJ, *Petrus Canisius (1521–1597)*, London 1935 (Nachdruck Chicago 1962). Deutsche Übersetzung: ders., *Petrus Canisius (1521–1597)*, 2 Bde., Wien 1950. Zu Brodrick siehe DHCI, Bd. 1, S. 551f.

semantisches Feld als der weitaus weniger mit Implikationen theologischer Natur beladene und geschichtlich deutlich jüngere Begriff »Missionar«. In dieser Arbeit wird deshalb zum einen kurz der Apostolatsbegriff aus theologisch-geschichtlicher Sicht analysiert und zum anderen eine Rekonstruktion des Apostolatsbegriffes im Umfeld des Jesuitenordens von den 1550er bis zu den 1640er Jahren (Abschnitt 1.1 und Abschnitt 2.1) präsentiert. Dabei wird keine Begriffsgeschichte im Sinne der *Geschichtlichen Grundbegriffe* angestrebt, sondern die historisch-theologischen Ausführungen zum Apostolat sollen dazu dienen, die Voraussetzungen der apostolischen Berufung der Jesuitenpatres in ihren Nuancen und Erscheinungen dem jeweiligen Kontext einzufügen.

Canisius wurde sich in der Erfüllung zahlreicher Aufgaben des apostolischen Wesens seines jungen Ordens bewusst, umriss diesen Begriff auf eine sehr originelle Weise und trat gegenüber der Obrigkeit dementsprechend auf. In diesem Zusammenhang ist auch das Verständnis der eigenen Berufung als Jesuit und als »Apostel Deutschlands« zu verstehen (Abschnitte 3.1, 4.1 und 4.3). Hierbei tritt ein schwerwiegendes Quellenproblem auf, denn obwohl Canisius über die Jahrhunderte hinweg und bis zu seiner Heiligsprechung 1925 mit fester Überzeugung als der »zweite Apostel Deutschlands« nach dem Heiligen Bonifatius verehrt und gefeiert wurde, beruht dies vornehmlich auf einer Abschrift aus dem 17. Jahrhundert, die man jeweils seinem geistlichen Tagebuch oder seinen Bekenntnissen zugeordnet hat, obwohl der Ausdruck »Apostel Deutschlands« in den jeweiligen Zusammenhängen anders verstanden und nicht nur Canisius, sondern etwa auch Jay und Hoffaeus zugesprochen wurde. Vonseiten der Canisiusbiografen nicht thematisiert und gerade deswegen interessant ist jedenfalls, dass Canisius dieses Argument nicht nur im Sinne der katholischen Kirchenreform und der Bekämpfung des Protestantismus einsetzte, sondern auch um seine Stellung gegenüber seinen Mitbrüdern zu behaupten: Er, und kein anderer, sei von Gott ausgewählt worden, um den katholischen Glauben in Deutschland zu retten. Von Bedeutung sind in dieser Hinsicht spätere Zeugnisse aus dem Lebensabend des Canisius, wie sein Testament, seine Bekenntnisse und einige wichtige autobiografische Briefe. Das Augenmerk hat sich aber auch auf die kirchlichen, religionspolitischen und kulturgeschichtlichen Bedingungen seines Wirkens im Alten Reich gerichtet, denn wie gezeigt wird, nahm die Obrigkeit als notwendige historische Bedingung des jesuitischen Apostolats eine grundlegende Stellung in der Entwicklung eines jesuitischen Selbstverständnisses ein (Abschnitt 1.2). Dies geschah freilich sowohl in den heroisierten Überseemissionen als auch im konfessionellen Gefecht auf dem Alten Kontinent, wobei sich beide bei der Konstruktion einer jesuitischen Identität gegenseitig beeinflussten, wie am Beispiel Claude Jays und Pierre Favres sehr deutlich wird (Abschnitt 2.2).

Einige Werke des Canisius, wie die *Summa doctrinae christianae* oder die von ihm herausgegebenen Editionen Johannes Taulers, Cyrills von Alexandria und Leos des Großen wurden auf ihre konfessionspolitische Bedeutung hin analysiert (Abschnitte 3.2 und 5.2), denn in dieser Zeit formierten sich Canisius' konfessionspolitischen Auffassungen. Die Editionen entstanden in einem Zeitraum (1543–1547), als gerade die Versuche des Kölner Erzbischof Hermann von Wied, die Reformation in die rheinische Kirchenmetropole einzuführen, zunehmend an Konturen gewannen, auf immer heftiger werdenden Widerstand stießen und zu einer reichspolitischen Angelegenheit wurden (Abschnitt 3.1). Dabei tritt zum ersten Mal Canisius' Auffassung der rechthabigen und gerechten Obrigkeit zutage. In Köln fanden die Jesuiten auch ihre erste Bleibe und gründeten ihre erste Gemeinde im Alten Reich. Erst später konnten sich die Patres dann auch in den süddeutschen Territorien, vor allem in den habsburgischen Erblanden und im Herzogtum Bayern, etablieren.

Die Geschehnisse um den Jesuitenpater Nicolás Bobadilla 1548, der sich im Auftrag des Augsburger Bischofs Otto Truchsess von Waldburg vehement gegen das Interim äußerte, waren ein wichtiger und für die Gesellschaft Jesu wegweisender Vorfall (Abschnitt 4.2). Die Untersuchung von Bobadillas Ablehnung nimmt das Forschungsdesiderat auf, den Dissens katholischer Geistlicher im Umkreis Karls V. anlässlich des Interims näher zu beleuchten. Aufgrund der aus der Bobadilla-Affäre gewonnenen Erfahrung erteilte Ignatius seine Anweisungen und Richtlinien für die erste aus kirchenpolitischer Sicht wichtige Aufgabe der Jesuitenpatres in Deutschland, und zwar die Erneuerung der Ingolstädter Universität, die Ende 1549 Jay, Canisius und Salmerón anvertraut wurde (Abschnitt 4.3 und 5.2). Canisius war im September 1547 in Rom angekommen, um das noch nicht in den Ordenssätzen festgelegte Probejahr im Zeichen ignatianischer Spiritualität zu absolvieren. Bevor er nach Deutschland zurückkehren konnte, verbrachte er über ein Jahr in Messina, wo das erste Jesuitenkolleg für auswärtige Schüler gegründet wurde. Während des Aufenthaltes in Italien bildete sich Canisius' Apostolatsverständnis im Kontext des jesuitischen Missionsgedankens, der durch das Vorbild Franz Xavers geprägt wurde (Abschnitt 4.1).

Genauso wichtig für die Geschichte der Gesellschaft Jesu im Alten Reich ist die Aussendung Claude Jays nach Wien, da er von Ferdinand von Habsburg berufen wurde, um an der dortigen Universität zu lehren. Jay gilt zur Anfangszeit des Jesuitenordens als Pionier in den habsburgischen Erblanden; seine Mission erhielt wie im Falle Bayerns durch die Initiative der weltlichen Obrigkeit den entscheidenden Anstoß. In Wien wirkte später auch Canisius, der im Auftrag des Habsburgers 1555 sein theologisches Hauptwerk verfasste, die *Summa doctrinae christianae* (Abschnitt 5.2). Dieser Studie geht es nicht darum, den theologischen Inhalt des Werkes zu untersuchen, sondern dessen

Entstehungsgeschichte zu beleuchten, denn an dieser zentralen Nahtstelle zeigt sich das umfassende Thema des Verhältnisses der Gesellschaft Jesu zur Obrigkeit am deutlichsten (Abschnitt 5.1). Der institutionelle Aspekt des canisianischen Wirkens wurde ebenfalls berücksichtigt. Deswegen wird die Frage des Wiener Bischofsitzes zwischen 1552 und 1555 (Abschnitt 5.1) und der Gründung des Prager Kollegs 1554 bis 1556 (Abschnitt 5.3) behandelt. Zur Abrundung werden nach einigen abschließenden Überlegungen sowohl eine Auswahl aus den einschlägigen Quellen dargeboten (Anhang I), wobei es sich um keine kritische Edition, sondern lediglich um die Wiedergabe einiger Schriftstücke handelt, als auch zwei kurze Studien jeweils zu Canisius' Heiligsprechung (Anhang II) und zum Editionsvorhaben namens *Canisius Project* (Anhang III).

2. Stand der Forschung

Die vielen Publikationen, die im Umfeld des canisianischen Jubiläumjahres 1997 erschienen und mannigfache historische und theologische Aspekte des Lebens und Wirkens des »Zweiten Apostels Deutschlands« beleuchtet haben, bilden den historiographischen Ausgangspunkt der vorliegenden Untersuchung und gaben 1999 den Anlass für eine in Rom eingereichte Magisterarbeit (tesi di laurea) über die frühe politische Tätigkeit des Canisius, die nunmehr als Monographie erschienen ist³⁹. In diesem Zusammenhang fehlte noch eine wissenschaftliche Untersuchung, die die fruchtbaren Schlussfolgerungen aus dem Forschungsansatz John O'Malleys SJ zum frühen Jesuitenorden aufnimmt und mit den Anregungen aus den reformationsgeschichtlichen Forschungen zur evangelischen Geistlichkeit von Luise Schorn-Schütte verbindet, um sie auf die Jesuitengeschichte im Alten Reich anzuwenden. Die vorliegende Arbeit möchte diese Lücke schließen.

Sie erkennt die konfessionellen Unterschiede, die in ihrem historisch-theologischen Gehalt und trotz zahlreicher Annäherungsversuche noch nicht überwunden sind, betrachtet sie differenzierend und unterstreicht den ursprünglich geistigen Kern in der Geschichte des »Apostels Deutschlands«. Auf der anderen Seite gehört die »Einbindung solcher religiös geprägten Erscheinungen in die soziale Verfasstheit der sich wandelnden Gesellschaft zu den schwierigsten Forschungsaufgaben«, so Luise Schorn-Schütte. Ein solcher Aspekt ließ sich auch in der Analyse des Verhältnisses der Gesellschaft Jesu zur Obrigkeit konstatieren. Schorn-Schütte weist auch zu Recht darauf hin, dass ein solch komplexes Phänomen wie die Reformation eben

39 Patrizio FORESTA, »Ad Dei gloriam et Germaniae utilitatem«. San Pietro Canisio e gli inizi della Compagnia di Gesù nei territori dell'impero tedesco (1543–1555), Soveria Mannelli 2006.

durch eine Sinnggebung theologisch-religiöser Art geprägt ist, und dies besonders angesichts der neuesten Modernisierungstheorien, die ausschließlich die institutionellen, sozialen und wirtschaftlichen Interessenkonflikte zu berücksichtigen scheinen und denen zufolge alle Wirkungen, die sich daraus für menschliches Handeln entwickelten, auf diese einigenden äußeren Faktoren zurückgehen sollen.

In einer vollständig säkularisierten Gesellschaft wissen Reformationshistoriker noch am ehesten, welche Sprengkraft religiöse Bewegungen haben können, und sie wissen auch, dass deren Motive nicht immer und schlicht auf soziale und wirtschaftliche Interessenkonflikte zurückgeführt werden können,

so ihre Schlussfolgerung⁴⁰. Solche methodische Bemerkungen treffen auch auf die jüngste Jesuitenforschung zu. Diese erlebte seit den 1990er Jahren eine historiographische Renaissance, nachdem sich erste Ansätze eines erneuten wissenschaftlichen Interesses am ignatianischen Orden bereits in den 1980er Jahren angebahnt hatten. Das zeigen zahlreiche Publikationen an, zunächst besonders in Frankreich und Italien, die sich zum Ziel gesetzt hatten, den apologetischen oder polemischen Forschungsansatz mancher älteren Studien zu überwinden und zu einer Auffrischung der Jesuitenforschung beizutragen⁴¹. Um das zu erreichen, wurde der Orden zuweilen nicht mehr als eigenständiger Untersuchungsgegenstand, sondern als Erscheinung tiefer liegender historischen Phänomene und Prozesse behandelt. Gerade die von der französischen Historikerin Luce Giard vorgeschlagene und vorangetriebene »Erschließung« (»désenclavement«) der Jesuitenforschung, die ihren Ursprung in der »Ausweitung des Begriffs der Kirchengeschichte selbst und ihres Gegenstandes« hat⁴², und die Erweiterung der verschiedenen wissenschaftlichen Blickfelder ließen die Jesuiten selbst nach und nach zu einem »Studienlabor«, einer »Werkzeugschmiede zur Deutung der Moderne«

40 Luise SCHORN-SCHÜTTE, *Die Reformation. Vorgeschichte, Verlauf, Wirkung*, München 2000, S. 103f.

41 Stellvertretend seien hier folgende Studien erwähnt: Antonella ROMANO/Pierre-Antoine FABRE (Hg.), *Les Jésuites dans le monde moderne. Nouvelles approches*, in: *RSyn* 120 (1999); Franco MOTTA (Hg.), *Anatomia di un corpo religioso. L'identità dei Gesuiti in età moderna*, in: *ASES* 19/2 (2002); Marina CAFFIERO/ders./Sabina PAVONE (Hg.), *Identità religiose e identità nazionali in età moderna*, in: *Dimensioni e problemi della ricerca storica* 1 (2005); Francesca CANTÙ, *I gesuiti tra Vecchio e Nuovo Mondo. Note sulla recente storiografia*, in: Carlo OSSOLA/Marcello VERGA/Maria Antonietta VISCEGLIA (Hg.), *Religione cultura e politica nell'Europa dell'età moderna. Studi offerti a Mario Rosa dagli amici*, Firenze 2003, S. 173–187. Eine Forschungsbilanz in O'MALLEY, *The Historiography of the Society of Jesus*.

42 Roger AUBERT, *Les nouvelles frontières de l'historiographie ecclésiastique*, in: Jean PIROTTE/Eric LOUCHEZ (Hg.), *Deux mille ans d'histoire de l'Église. Bilan et perspectives historiographiques*. Sonderheft der *RHE* 95 (2000), S. 757–782, hier S. 763.

werden⁴³. Doch bei aller Zustimmung birgt diese »Erschließung« auch eine Gefahr in sich: Sie könnte eine Verzerrung der Perspektive herbeiführen, die den Verlust der religiösen Identität der Akteure, die Auflösung von Eigenart und innerer Kohärenz der Jesuitengeschichte sowie die Überbewertung dieser Geschichte selbst als Interpretationsraster modernen historischen Wandels mit sich brächte. Auch könnte die »Erschließung« dazu führen, dass die Jesuitengeschichte zunehmend zu einem zwar aussagekräftigen, dennoch zuzeiten beschränkten und beschränkenden Leseschlüssel der Moderne verkürzt wird. Es ist durchaus aufschlussreich, den Jesuitenorden als »Schlüsselbeispiel« für die frühneuzeitlichen Begriffsentwicklungen in der administrativen Praxis zu erforschen, wie die Untersuchungen Markus Friedrichs überzeugend zeigen. Hierbei sollte dennoch nicht vergessen werden, dass über die pragmatischen Funktionen der administrativen Kultur des Ordens hinaus die religiösen Grundlagen der jesuitischen administrativen Kultur in den Blick genommen werden müssen, um die Frage zu beantworten, warum der Orden solch ein komplexes Kommunikationssystem entwickelte, denn die Jesuiten verfolgten mit der effizienten Organisation und Verwaltung ihrer Gesellschaft ein religiöses und Identität stiftendes Ziel:

Vollständige Informationen waren deshalb mehr als nur eine administrative Anforderung. Sie waren auch eine geistige Pflicht [...] [Die Jesuiten] dachten zwar über ihren Gesellschaftsleib in einer sekulären (i.e. administrativen) Weise nach, dies aber um eines religiösen Ziels willen⁴⁴.

Die Jesuiten werden in der Regel nicht mehr als rückwärtsgewandtes Überbleibsel der Gegenreformation betrachtet. Sie sind hingegen in ihrer neu entdeckten Eigenschaft als Vorreiter der Moderne (und oft nur in dieser

43 Maria Antonietta VISCEGLIA, Un convegno e un progetto. Riflessioni in margine, in: Paolo BROGGIO/Francesca CANTÙ/Pierre-Antoine FABRE/Antonella ROMANO (Hg.), *I gesuiti ai tempi di Claudio Acquaviva. Strategie politiche, religiose e culturali tra Cinque e Seicento*, Brescia 2007, S. 287–305, hier S. 287f. Hierzu Maria Teresa FATTORI, *Cattolicesimo tridentino, ordini religiosi*, *Nuovo mondo attraverso alcuni studi recenti*, in: *Cristianesimo nella storia* 29 (2008), S. 523–535, hier S. 526. Den Begriff »désenclavement« prägte Luce GIARD, *Le devoir de l'intelligence ou l'insertion des jésuites dans le monde du savoir*, in: Dies. (Hg.), *Les jésuites à la Renaissance. Système éducatif et production de savoir*, Paris 1995, S. xi–lxxix.

44 Markus FRIEDRICH, *Communication and Bureaucracy in the Early Modern Society of Jesus*, in: *Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte* 101 (2007), S. 49–75, hier S. 53, 72f.: »Complete information was therefore more than only an administrative need. It was also a spiritual obligation [...] [The Jesuits] thought about their social body in secular (i.e. administrative) terms, but all for the sake of a religious goal«; ders., *Government and Information-Management in Early Modern Europe. The Case of the Society of Jesus (1540–1773)*, in: *Journal of Early Modern History* 12 (2008), S. 539–563; Annick DELFOSSE, *La correspondance jésuite: communication, union et mémoire. Les enjeux de la Formula scribendi*, in: *RHE* 104 (2009), S. 71–113.

Eigenschaft!) zusehends salonfähig geworden. Es sei dahingestellt, ob diese fortschrittliche Deutung der Jesuitengeschichte ihrem Objekt wirklich gerecht wird oder nicht. Luce Giard selbst wollte den Jesuitenforschern allem Anschein nach einen etwas anderen Forschungsweg weisen, denn mit »Erschließung« (»désenclavement«) meinte sie eigentlich

das Ausbrechen aus der Enklave bzw. dem Kreis, worin die Jesuitengeschichte eingesperrt und als der Religionsgeschichte zugehöriger Forschungsgegenstand, vor allem hinsichtlich des Disputs Reformation contra Gegenreformation, betrachtet wurde.

Giard zufolge gilt es zwischen Handlungen zu unterscheiden, »die zufällig von Jesuiten vollzogen wurden«, und dem, was als spezifisch jesuitisch zu betrachten ist. Obwohl die neuen Forschungsansätze etwa der Kunst- und Wissenschaftsgeschichte viel dazu beitrugen, die Geschichte des Jesuitenordens in den historischen Kontext einzubetten, sollten die Forscher nie den »harten Kern« der jesuitischen Identität, i. e. die ignatianische Spiritualität und den in vielerlei Hinsicht sehr anspruchsvollen Werdegang der Patres innerhalb des Ordens aus den Augen verlieren, denn »die Ausprägung ihrer künstlerischen oder wissenschaftlichen Tätigkeiten hatte auch mit der Ausprägung ihrer inneren jesuitischen Identität zu tun«⁴⁵. Die Erweiterung des Forschungshorizonts in den letzten zwanzig Jahren hat schließlich zu einer »Polyphonie« der Forschungsliteratur geführt, in deren Rahmen sich die Jesuitengeschichte für die allgemeine frühneuzeitliche Geschichte öffnete. Andererseits verlor die innere Geschichte des Ordens häufig an Profil und Konturierung, sodass die Patres nicht mehr als Jesuiten, sondern als Künstler, Wissenschaftler, Gelehrte usw. behandelt wurden. Die »Polyphonie« der jüngsten Jesuitenforschung droht also oftmals die »eigene Stimme« der Institution Gesellschaft Jesu und deren »Rhythmen und Logiken« zu übertönen⁴⁶. Nichtsdestoweniger werden die Jesuiten immer noch als »der andere große Eckpfeiler der katholischen Reform« angesehen⁴⁷.

Auch deswegen sollten vor allem O'Malleys und Schorn-Schüttes Anstöße aufgegriffen und die schon lange als klassisch geltende Frage überwunden werden, inwiefern (und nicht ob!) die Gesellschaft Jesu ein Agent der Gegenreformation war, sodass die Geschichte des katholischen Welt- und Ordensklerus sowie der evangelischen Geistlichkeit nicht nur im Lichte historischer Prozesse wie der modernen Staatsbildung, die sie beinahe zwangsläufig

45 Luce GIARD, Reflections, in: O'MALLEY/BAILEY/HARRIS/KENNEDY, *The Jesuits*, S. 707–712, hier S. 708–710.

46 Paolo BROGGIO/Francesca CANTÙ/Pierre-Antoine FABRE/Antonella ROMANO, Introduzione, in: Ders./dies./ders./dies., *I gesuiti ai tempi di Claudio Acquaviva*, S. 5–18, hier S. 6f.

47 Gregory MURRY, Cardinals, Inquisitors, and Jesuits: Curial Patronage and Counter-Reformation in Cosimo I's Florence, in: *RenRef* 32 (2009), S. 5–26, hier S. 18.

bedingt haben sollen, interpretiert wird. Denn die »Charakterisierung der sozialen Stellung und des Selbstverständnisses der Geistlichkeit verlangt nach einer Neubewertung«, zumal »von einer unpolitischen Verhaftung in strikter Obrigkeitgläubigkeit« ebenso wenig wie »von einer ausschließlich funktionalen Umwertung, gar Indienstnahme des Amtes für die Zwecke vormoderner Staatsbildung« die Rede sein kann⁴⁸. Während einerseits noch immer Aufgabe des Historikers ist, »die Geschichte der Gesellschaft Jesu vollständig in das Gesamtbild zu integrieren«, kann sie andererseits nicht mehr nur »als ein essentialisierter Ausdruck von der Militanz bzw. Modernität« der frühneuzeitlichen religiösen Bewegungen angesehen werden⁴⁹.

In letzter Zeit ist jedoch die Geschichte der Gesellschaft Jesu immer mehr zu einem gemeinsamen wissenschaftlichen Terrain für viele Forscher geworden, die sich mit den Evolutionsprozessen der Moderne beschäftigen, als könnten die Jesuiten eine Sonderrolle gegenüber den anderen Orden des tridentinischen Zeitalters für sich beanspruchen und als sei die Gesellschaft Jesu derjenige Männerorden, der die Herausforderungen der Moderne am erfolgreichsten angenommen und gemeistert hat⁵⁰. Damit wird der Jesuitengeschichte so etwas wie ein Leseschlüssel zur Moderne abverlangt, den sie in dieser Form nicht bieten kann, zumindest nicht mehr als andere historische Phänomene der Zeit. Die Jesuitengeschichte als solche wird damit sozusagen zweckentfremdet: Auf der Strecke bleibt dabei die Berücksichtigung etwa des jesuitischen Selbstverständnisses, das sich ungeachtet aller Ähnlichkeiten stark von dem des Franziskaner- und Dominikanerordens oder gar des Weltklerus unterschied, um nur einige beliebige Beispiele aus der Geschichte der katholischen Geistlichkeit zu nennen⁵¹.

Agrund dieser Zweckentfremdung lassen sich vielleicht auch die Unzufriedenheit und das Unbehagen manch eines Profanhistorikers erklären, der die wissenschaftlichen Ergebnisse der Ordenshistoriker pauschal als apologetisch abwertet und das Schaffen seiner eigenen Zunft hochjubelt, als sei sie immun gegen jegliche apologetische Versuchung profaner Art. Das Missverständnis liegt auch in der Tatsache, dass eine nicht unbeträchtliche Nuance übersehen wird: Jede ordensinterne Historiographie ist in dem Maße apologetisch, wie sich die Ordensmitglieder im Grunde mit sich selbst beschäftigen und über sich selbst reflektieren. Eine solche Historiographie spiegelt beinahe zwangsläufig das stark ausgeprägte und historisch bedingte Selbstverständnis seitens der forschenden Ordensmitglieder wider, ohne

48 SCHORN-SCHÜTTE, *Evangelische Geistlichkeit*, S. 26.

49 DITCHFIELD, *Of Missions and Models*, S. 343.

50 Francesca CANTÙ, Prefazione, in: BROGGIO, *Evangelizzare il mondo*, S. 11–16, hier S. 11.

51 Siehe Flavio RURALE, *I gesuiti e le altre congregazioni di chierici regolari*, in: Thomas M. McCOOG SJ, *Itē inflammate omnia. Selected Historical Papers from Conferences held at Loyola and Rome in 2006*, Roma 2010, S. 183–198.

dass sie pauschal zur Hofhistoriographie degradiert werden muss. An dieser Stelle wird keine methodische Offenbarung verkündet, wenn davor gewarnt wird, alle Fachliteratur mit kritischem Auge zu lesen. Eine besondere Aufmerksamkeit im Falle des Ordenshistorikers im Gegensatz zum vermeintlich neutralen und immerfort kritischen Profanhistoriker ist dennoch nicht wirklich geboten. Wer sich außerdem zu Recht über den apologetischen Forschungsansatz manches Ordenshistorikers beklagt, von dem er sich bereits in den 80er Jahren dank der Renaissance der kirchen- und christentums-geschichtlicher Studien gelöst haben will⁵², der fragt in der Regel nicht nach dem »Wie« und »Warum« solch eines Forschungsansatzes, obwohl dies auch zum aufschlussreichen Gegenstand historischen Forschens hinzugehört⁵³.

Manchmal wird auch nicht genug berücksichtigt, dass die jüngste Forschungsdebatte über die Frühe Neuzeit einen wichtigen Paradigmenwechsel in der Interpretation des frühneuzeitlichen Katholizismus und mithin der Gesellschaft Jesu hervorbracht hat. Nicht zuletzt deswegen ist die Rolle des Jesuitenordens im Lichte dieser neuen Ergebnisse anders gedeutet und dargestellt worden, denn »ältere Patentlösungen über eine zielstrebige und von der Hierarchie geführte Gegenreformation ließen einer Einschätzung der Vielfalt der Reform und der Inspiration, die in der Zeit in der katholischen Kirche zutage traten, den Vortritt«, wie Paul Murphy zutreffend bemerkt. Dennoch bedarf es laut Murphy neuer Recherchen, die freilich an O'Malleys Werk *The First Jesuits* anknüpfen, gleichzeitig aber über den Untersuchungszeitraum der ersten Jesuiten hinausgehen und die Zeit erforschen sollten, als die Gesellschaft Jesu Ende des 16. und Anfang des 17. Jahrhunderts bereits zu einer »mächtigen Kraft«, »einer vollständiger in der Kirche etablierten Institution« geworden war, in einer Zeit also, als der Jesuitenorden gerade einen unabwendbaren Institutionalisierungsprozess in seiner bis dahin reifsten Form unter dem Generalat Claudio Acquaviva durchlebte⁵⁴.

Vielen Jesuitenforschern ging es in jüngster Zeit auch darum, einen interdisziplinären sowie fachübergreifenden Ansatz anzustreben, denn gerade bei der Erforschung des 16. Jahrhunderts hat die Zusammenarbeit von Kirchenhistorikern, Historikern, Sozial- und Kulturwissenschaftlern zu überzeugenden Ergebnissen geführt. In entsprechender Weise wandte man sich verstärkt dem konfessionellen Zeitalter zu. Dennoch scheint die sich seit

52 So etwa Simona NEGRUZZO, Rassegna di studi sul clero dell'età moderna in Italia negli anni Novanta, in: Maurizio SANGALLI (Hg.), *Chiesa chierici sacerdoti. Clero e seminari in Italia tra XVI e XX secolo*, Roma 2000, S. 39–83, hier S. 39.

53 Vgl. zum Thema die einleitenden Überlegungen von Massimo Carlo GIANNINI, *Introduzione*, in: Ders. (Hg.), *Religione, conflittualità e cultura. Il clero regolare dell'Europa d'antico regime*, Roma 2006, S. 7–23.

54 Paul V. MURPHY, *God's Porters. The Jesuit Vocation According to Francisco Suárez*, in: *AHSJ* 70 (2001), S. 3–28, hier S. 3f.

den 80er Jahren anbahnende Forschungsrenaissance der Historiographie zur Gesellschaft Jesu das *aggiornamento* des kirchengeschichtlichen Ansatzes, i. e. das neue »geschichtliche Bewusstsein«⁵⁵, welches das Zweite Vatikanische Konzil innerhalb des Katholizismus herbeiführte, und dessen Folgen für die jüngste Jesuitenforschung übersehen zu haben. Historiker wie John W. O'Malley SJ oder Robert Bireley SJ brachten eine ebenbürtige Renaissance der Jesuitenhistoriographie hervor, die allerdings anders ausgerichtet war, andere Ursachen hatte und andere Ziele als die bereits angesprochene profanhistorische Renaissance verfolgte, mit der sie gewissermaßen zeitlich parallel lief⁵⁶. Man betrachte etwa die neuen Ansätze kulturgeschichtlichen Zuschnitts, welche die missionsgeschichtliche Forschung nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil charakterisierten.

Deswegen ist der Vorwurf gegenüber der jüngsten Literatur, Konflikte übersehen zu haben, um ein einheitliches, kristallklares und im gegenreformatorischen Sinne triumphierendes Bild der Kirche und ihrer Institutionen zu zeichnen, nur teilweise berechtigt. Man kann etwa Elena Bonoras Feststellung im Hinblick auf die Recherchen Bireleys und O'Malleys nicht vollends zustimmen: Die ersten Schritte der Regularorden seien in einen nebligen, jedoch goldenen Ursprungsmythus gehüllt; dieser sei fleißig von denjenigen rekonstruiert worden, die darin die Physiognomie der Einrichtung zu erkennen glaubten, der sie selbst angehörten, als seien Einschnitte und Konflikte nie geschehen, welche Identität und Wesen des Ordens schädigen könnten. Der Diskurs über die Ursprünge könne also nicht eben und linear vorangetrieben werden, müsse hingegen mit komplexen Knotenpunkten und unerwarteten Konflikten der Jesuitengeschichte konfrontiert werden. Die Gesellschaft Jesu habe ihre Identität um den Preis zerreißen der Auseinandersetzungen definiert, und gerade dies sei in jüngst erschienenen Abhandlungen (gemeint ist wohl *The First Jesuits*) zugunsten einer linearen Entwicklung der historischen und religiösen Erfahrung der Jesuiten vernachlässigt worden. Auf nicht ganz nachvollziehbare Weise führen dies Elena Bonora und Guido Mongini auf den thematischen Aufbau des Werkes zurück, der den diachronischen und konfliktgeladenen Charakter der Jesuitengeschichte nicht zur Geltung bringe⁵⁷.

55 John W. O'MALLEY SJ, Reform, Historical Consciousness, and Vatican II's *Aggiornamento*, in: *Theological Studies* 32 (1971), S. 573–601. Nachgedruckt in: Ders., *Tradition and Transition. Historical Perspectives on Vatican II*, Wilmington (Delaware) 1989, Nr. 4.

56 Zur jesuitischen Ordenshistoriographie vgl. Robert DANIELUK SJ, »Ob communem fructum et consolationem«. La genèse et le enjeux de l'historiographie de la Compagnie de Jésus, in: *AHSJ* 75 (2006), S. 29–62.

57 Elena BONORA, I conflitti della Controriforma. Santità e obbedienza nell'esperienza religiosa dei primi barnabiti, Firenze 1998, S. 7f. mit Anm. 4; Guido MONGINI, Gesuiti: un nuovo strumento bio-bibliografico e culturale, in: *Rivista di storia del cristianesimo* 6 (2009), S. 531–540, hier S. 538.

Der hermeneutische Wert der Ausführungen Bonoras und Monginis ist im Allgemeinen nicht zu bestreiten, obwohl damit die Gefahr verbunden ist, den Wald vor lauter Bäumen nicht zu sehen, i. e. das Jahrhundertlange Leben und Funktionieren einer Institution, die sonst an solcherart gravierenden Konflikten schnell zerbrochen wäre, zu sehr in den Hintergrund zu drängen. Man sollte sich zudem fragen, ob die Spannungen und Ungewissheiten, die in O'Malleys und wohl auch Bireleys Werk unterrepräsentiert seien und die den klaren Entwicklungslinien in der Jesuitengeschichte den Vortritt ließen, nicht einfach auf das oben angedeutete *aggiornamento* des kirchengeschichtlichen Ansatzes zurückgehen, der mit völlig anderen Augen auf das Verhältnis zwischen Kirche und Moderne schaut. Manch ein Vertreter der Jesuitenforschung scheint noch zwischen den alten Gegensätzen eingeklemmt geblieben zu sein: Genau weil die jüngste (und beste) Jesuitenforschung den apologetischen Ansatz von einst hinter sich gelassen hat, kann sie heute ein Bild zeichnen, das Einschnitte und Konflikte nicht leugnet, sie aber einfach als Erscheinungen allen menschlichen Agierens sieht und innerhalb des neuzeitlichen Spannungsverhältnisses von Kirche und Moderne zu bewerten weiß.

Der Fall O'Malleys zeugt in wirklich eindrucksvoller Weise vom mangelnden wissenschaftlichen Austausch zwischen profaner und kirchengeschichtlicher Historiographie. Denn *The First Jesuits* hätte bei vielen Beiträgen der Jesuitenhistoriographie in der Zeit nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil Pate stehen können, wenn man es nicht nur als gelungene Darstellung mit all den unvermeidbaren Mängeln, die jedem wissenschaftlichen Werk anhaften, sondern auch als Kind seiner Zeiten innerhalb der jüngsten kirchengeschichtlichen Forschung und somit als Kind des *aggiornamento* gelesen hätte. O'Malley verbrachte seine »glücklichsten und prägendsten Jahre« in Rom, wie er selbst schreibt⁵⁸, während das Konzil tagte. Dadurch wurde sein persönliches und wissenschaftliches Leben (das Thema seiner Dissertationsschrift war die Reformtätigkeit des Aegidius von Viterbo)⁵⁹ stark beeinflusst. Er konnte auch die hoffnungsvollen und für den Orden zugleich dramatischen Jahre des Generalats von Pedro Arrupe (1965–1981) erleben, dessen größtes Verdienst es war, das ignatianische Prinzip *sentire cum ecclesia* an die Anforderungen der Zeit angepasst und die Gesellschaft Jesu in Einklang mit der aus dem Zweiten Vatikanischen Konzil hervorgegangenen Kirche gebracht zu haben⁶⁰.

58 John W. O'MALLEY SJ, *My Life of Learning*, in: CHR 93 (2007), S. 576–588, hier S. 580.

59 Ders., *Giles of Viterbo on Church and Reform. A Study in Renaissance Thought*, Leiden 1968.

60 Bartolomeo SORGE SJ, *Il post-concilio della Compagnia di Gesù. Postfazione*, in: Jean-Yves CALVEZ SJ, *Padre Arrupe. La Chiesa dopo il Vaticano II*, Milano 1998, S. 247f.

Der unübersehbare Einfluss des Konzils auf O'Malley tritt in aller Deutlichkeit mit der expliziten Betonung des apostolischen und seelsorglichen Charakters der Gesellschaft Jesu zutage, also in der Unterstreichung der Dimension der *ministeria verbi Dei*, die *The First Jesuits* durchdringt. Diese Dienste am Wort Gottes und die Art und Weise, wie sie in Angriff genommen wurden, waren von wesentlicher Bedeutung für die Selbstdefinition des Ordens. Diese Verschiebung der Perspektive durch O'Malley liegt in seinem Kirchenverständnis begründet; es ist eindeutig durch das Zweite Vatikanische Konzil geprägt. O'Malley schrieb diesbezüglich, der Kirchenkonstitution *Lumen gentium* und allgemein allen Konzilsdokumenten liege eine fundamentale ekklesiologische Aussage zugrunde. Das sei die Wiederholung einer elementaren Wahrheit der Kirche, und zwar, dass diese eine Institution des Dienstes und nicht nur Hüterin eines ewigen Glaubensvermögens und einer immerwährenden Heilstradition sei. Der Dienst passe sich per Definition an die Bedürfnisse derjenigen an, an denen er ausgeübt werden sollte, und begegne damit den Erfordernissen und Anforderungen der Zeit⁶¹. Gleichwohl wurde die aus den Dokumenten und Ideen des Konzils hervorgegangene Erneuerungsbewegung in der Kirche, welche die Autonomie der historischen Prozesse erkannte und sie durch ihre Dienste begleiten wollte, von einer auf Tradition und Hierarchie beharrenden Komponente überlagert, welche die für das Zweite Vatikanische Konzil zentrale Dimension des Dienstes zugunsten des Strebens, die Rolle der Kirche als »Führerin und Meisterin der Geschichte und der Gesellschaft« erneut zu beanspruchen, vor allem während der Pontifikate von Johannes Paul II. und Benedikt XVI. wiederum in den Hintergrund drängte⁶².

Vor einigen Jahren plädierte O'Malley außerdem mit seiner Deutung des »frühneuzeitlichen Katholizismus« dafür, die Historisierung der Rolle der frühen Gesellschaft Jesu in dem kirchengeschichtlichen Zeitraum und seinem Kontext stärker voranzutreiben, um die alten und rigiden Ansätze institutionellen und hagiographischen Charakters zu überwinden. Aller Wahrscheinlichkeit nach wollte O'Malley Gesellschaft Jesu und tridentinisches Zeitalter endgültig getrennt wissen und auch die Tatsache unterstreichen, dass bei aller Loyalität gegenüber der Kirche als hierarchischer Einrichtung die Gesellschaft Jesu etwas Eigenständiges ist, was sich nicht auf rein institutionelle und mit Papst und Hierarchie selbst verbundene Aspekte reduzieren lässt. Mit seinem Vorschlag intendierte O'Malley ferner, die frühneuzeitliche Kirchengeschichte über Hubert Jedins Schema hinaus

61 John W. O'MALLEY SJ, Tradition and Transition, S. 32–43, hier S. 36. Ursprünglich erschienen in ders., Tradition and Traditions: Historical Perspectives, in: *The Way* 27 (1987), S. 163–173.

62 Giovanni MICCOLI, In difesa della fede. La Chiesa di Giovanni Paolo II e Benedetto XVI, Milano 2007, S. 264.

zu interpretieren und auf diejenigen kirchengeschichtlichen Forschungsansätze zu verweisen, die bereits zu Beginn der 1970er Jahre für eine erneuerte Kirchengeschichtsschreibung eintraten⁶³. Die Übereinstimmungen der durch den Geist des *aggiornamento* geprägten Historiographie mit den Beiträgen, die die neueste profane Jesuitenforschung hervorgebracht hat, sind also über die Fronten hinaus zahlreicher und fruchtbarer als es auf dem ersten Blick möglich scheint.

In den letzten beiden Jahrzehnten trug auch die Literatur, die sich auf das Konfessionalisierungsparadigma bezieht, zur Erneuerung traditioneller Interpretationsschemata nachhaltig bei. Die Zahl an Publikationen und die Vielfalt an Argumenten hat ständig zugenommen, wobei die Rede bereits von »Wegmarken der Forschung«⁶⁴ ist, sodass vor einigen Jahren eine vorläufige Bilanz gezogen werden konnte. Man fragte vor allem nach den »Grenzen der Erklärungskraft der Konfessionalisierungsthese«⁶⁵. Dieses Deutungsparadigma wird immer häufiger in Frage gestellt. Vielerorts werden seine Vorgehensweise und Ergebnisse einer durchdringenden Kritik unterzogen und neue Ansätze sowohl theoretischer als auch methodologischer Art vorgeschlagen, wie nicht zuletzt jener der »Transkonfessionalität, Interkonfessionalität, binnenkonfessionelle[r] Pluralität«, drei »Referenzbegriffe«, in denen »die disziplinen- und methodenspezifischen Anfragen an die Konfessionalisierungsforschung« gebündelt werden sollen⁶⁶, oder jener der »Erfahrung als Kategorie der Frühneuzeitgeschichte« und als »erkenntnisleitende[r] Kategorie« für die Erforschung der Frühen

63 Giuseppe ALBERIGO, *Nuove frontiere della storia della chiesa*, in: Ders., *Nostalgie di unità. Saggi di storia dell'ecumenismo*, Genova 1989, S. 13–30, und AUBERT, *Les nouvelles frontières. Auf die deutsche kirchengeschichtliche Forschung bezogen* siehe das Heft der Theologischen Quartalschrift zum Thema »Situation und Trends der deutschsprachigen kirchenhistorischen Forschung«, darin insbesondere Hubert WOLF, *Den ganzen Tisch der Tradition decken. Tendenzen und Perspektiven neuzeitlicher Kirchengeschichte*, in: ThQ 184 (2004), S. 254–276. Dazu auch ders., *Zwischen Theologie und Geschichte. Zur Standortbestimmung des Faches Kirchengeschichte*, in: ThRv 98 (2002), S. 379–386; Otto WEISS, *Religiöse Geschichte oder Kirchengeschichte? Zu neuen Ansätzen in der deutschen Kirchengeschichtsschreibung und Katholizismusforschung. Ein Forschungsbericht*, in: RJKG 17 (1998), S. 289–312; Ulrich RUH, *Vom Nutzen der Historie. Situation und Trends in der kirchengeschichtlichen Forschung*, in: HerKorr. 58 (2004), S. 354–357.

64 Thomas KAUFMANN, *Einleitung: Transkonfessionalität, Interkonfessionalität, binnenkonfessionelle Pluralität. Neue Forschungen zur Konfessionalisierungsthese*, in: Kaspar VON GREYERZ/Manfred JAKUBOWSKI-TIENSEN/ders./Hartmut LEHMANN (Hg.), *Interkonfessionalität – Transkonfessionalität – binnenkonfessionelle Pluralität. Neue Forschungen zur Konfessionalisierungsthese*, Gütersloh 2003, S. 9–15, hier S. 9.

65 Hartmut LEHMANN, *Grenzen der Erklärungskraft der Konfessionalisierungsthese*, in: VON GREYERZ/JAKUBOWSKI-TIENSEN/KAUFMANN/ders., *Interkonfessionalität*, S. 242–249; Harm KLUETING, *Zweite Reformation – Konfessionsbildung – Konfessionalisierung. Zwanzig Jahre Kontroversen und Ergebnisse nach zwanzig Jahren*, in: HZ 277 (2003), S. 309–341.

66 KAUFMANN, *Einleitung*, S. 14.

Neuzeit⁶⁷. Auch ist überzeugend dafür plädiert worden, das Augenmerk der Forschung nicht nur auf den wie auch immer zu konnotierenden frühneuzeitlichen Staat, sondern auch auf Gemeinden und Individuen mit ihren unvermeidlich subjektiven und daher nicht institutionsgebunden Wahrnehmungsweisen zu richten⁶⁸.

Hinsichtlich des Konfessionalisierungs- und Disziplinierungsprozesses ist in der Fachliteratur lebhaft debattiert worden, ob und in welchem Sinne er überhaupt dazu beitrug, die europäische Gesellschaft zu modernisieren. Auch wurde in zahlreichen Studien erörtert, ob eher ökonomische und soziale Kräfte betroffen seien, welche von ihrem Wesen her in Konflikt mit den Konfessionen und mit der Religiosität lebten. Bezüglich des Jesuitenordens ist beispielsweise die Annahme problematisch, die *Exerzitien* hätten zu einer Art Selbstdisziplinierung geführt. Auf der Grundlage der ignatianischen Spiritualität hätten sie, so Wolfgang Reinhard's These, unbewusst die äußere Disziplinierung durch die Selbstdisziplinierung ersetzt, auch wenn sie sich keinesfalls ein konsequentes Disziplinierungsprogramm auf ihre Fahne geschrieben hätten. Durch ihr nach den Grundsätzen der *Exerzitien* durchorganisiertes Leben hätten sie schließlich wie kein zweiter frühneuzeitlicher Orden den typisch modernen Aktivismus gefördert⁶⁹. Nach Heinz Schilling besteht andererseits der Stützpunkt für eine überkonfessionelle Auslegung der Modernisierungsprozesse durch die Kirchenzucht in der Vielfalt an Strategien, welche die Disziplinierung, die Kontrolle und die Normalisierung voraussetzten und am intensivsten von den Jesuiten sowohl durch die *Exerzitien*, die Lehrtätigkeit, die Theaterstücke als auch durch die Predigt, die Katechese und die Beichte entwickelt worden sind. Gerade vom Gesichtspunkt der von den Jesuiten vorangetriebenen Kirchenzucht aus ließen sich diese Prozesse überkonfessionell vergleichen⁷⁰.

67 Paul MÜNCH (Hg.), *Erfahrung als Kategorie der Frühnezeitgeschichte*, München 2001. Siehe insbesondere die Einleitung des Herausgebers, S. 11–27.

68 Winfried SCHULZE, *Konfessionalisierung als Paradigma zur Erforschung des konfessionellen Zeitalters*, in: Dietz BURKHARD/Stefan EHRENPREIS (Hg.), *Drei Konfessionen in einer Region. Beiträge zur Geschichte der Konfessionalisierung im Herzogtum Berg vom 16. bis zum 18. Jahrhundert*, Köln 1999, S. 15–30.

69 Wolfgang REINHARD, *Disciplinamento sociale, confessionalizzazione, modernizzazione. Un discorso storiografico*, in: Paolo PRODI/Carla PENUTI, *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*, Bologna 1994, S. 101–123, hier S. 115f.: »I gesuiti non si proponevano di contribuire all'affermazione di principi di organizzazione sociale, ma volevano semplicemente rendere più stabile l'autorità della vecchia Chiesa – eppure, con la loro vita organizzata secondo le regole dell'ordine e culminante negli *Esercizi* hanno favorito come pochi l'attivismo tipicamente moderno, sulla base di norme interiorizzate e la sostituzione della disciplina con l'autodisciplina«.

70 Heinz SCHILLING, *Chiese confessionali e disciplinamento sociale. Un bilancio provvisorio della ricerca*, in: PRODI/PENUTI, *Disciplina*, S. 125–160, hier S. 153–155.

Gegen solch eine unmittelbare Vergleichbarkeit von katholischer und protestantischer Kirchengründung erhob Kaspar von Greyerz in Anlehnung an Peter Hersche den Einwand, dass die katholische Konfessionalisierung von Anfang an nicht dieselben Ziele verfolgte und längst nicht denselben Erfolg wie die protestantische hatte. Aus diesen Gründen sollte von relativ getrennten und keinesfalls von parallelen Vorgängen die Rede sein. Des Weiteren könne man von *dem* frühneuzeitlichen Katholizismus in Europa nicht sprechen, denn im Katholizismus und im Protestantismus seien verschiedene Formen der konkreten, religiös-sozialen und kulturellen Ausprägung zu unterscheiden⁷¹. Während es allerdings für den Historiker des frühneuzeitlichen Protestantismus selbstverständlich sei, so argumentiert Hersche überzeugend, mindestens zwischen drei Hauptkonfessionen zu unterscheiden, werde der Katholizismus hingegen als »monolithischer Block« gesehen, innerhalb dessen weder theologische noch soziale oder regionale Varianten eine Rolle spielten. Das Endergebnis sei ein »geschlossener, einheitlicher, zentralisierter und disziplinierter, daher schlagkräftiger und erfolgreicher gegenreformatorischer römischer« Katholizismus. Eine solcherart konturierte Vorstellung, welche die dem Katholizismus zugeschriebenen Zustände und Eigenschaften in das 16. Jahrhundert zurückprojiziere, stamme jedoch aus dem späten 19. Jahrhundert⁷². Außerdem, so wiederum von Greyerz, sei die Konfessionalisierungsthese eine vornehmlich etatistisch konnotierte Sicht, die sich in erster Linie am frühneuzeitlichen Staatswerdungsprozess orientiere und durch einen eher einseitigen Vorwärtsblick geprägt sei. Betrachte man die Dinge von der alltäglichen Frömmigkeit und religiösen Praxis der kleinen Leute her, so gelange man zu einer differenzierten Interpretation der Konfessionalisierungsvorgänge, die auch den Erfahrungen der betroffenen Personengruppen im frühneuzeitlichen Europa gerecht werde⁷³.

An dieser Stelle wird ein weiterer Kritikpunkt der Konfessionalisierungsthese deutlich, die von der Annahme ausgeht, dass eine »Einbindung der Kirche in die Zwecke moderner Staatsbildung« stattgefunden habe, welche die Staatsbildungsprozesse selbst beschleunigt habe. Die daraus resultierenden Konfessionskulturen seien in ihrer politischen und sozialen Funktion

71 Kaspar von GREYERZ, *Religion und Kultur. Europa 1500–1800*, Göttingen 2000, S. 71f.

72 Peter HERSCHE, »Klassizistischer Katholizismus«. Der konfessionsgeschichtliche Sonderfall Frankreich, in: *HZ* 262 (1996), S. 357–389, hier S. 358f.

73 VON GREYERZ, *Religion und Kultur*, S. 67. Zur Kritik dieser etatistischen Ausrichtung des Konfessionalisierungsparadigmas vgl. Heinrich Richard SCHMIDT, *Sozialdisziplinierung? Ein Plädoyer für das Ende des Etatismus in der Konfessionalisierungsforschung*, in: *HZ* 265 (1997), S. 639–682, mit einschlägiger Literatur. Zum Begriff der Sozialdisziplinierung siehe auch Winfried SCHULZE, Gerhard Oestreichs Begriff »Sozialdisziplinierung« in der frühen Neuzeit, in: *Zeitschrift für Historische Forschung* 14 (1987), S. 265–302; Paolo PRODI/Elisabeth MÜLLER-LUCKNER (Hg.), *Glaube und Eid. Treueformeln, Glaubensbekenntnisse und Sozialdisziplinierung zwischen Mittelalter und Neuzeit*, München 1993.

identisch gewesen, während der Unterschied allein in der inneren Gestaltung bestanden habe. Zum einen sollte zwischen »staatlich-kirchlichen Normen und deren Umsetzung in der Realität« unterschieden und von der »wechselseitigen Beeinflussung von verhaltensprägender Norm und normprägendem Verhalten in allen sozialen Gruppen« ausgegangen werden, so Luise Schorn-Schütte. Wird der Nachdruck zu sehr auf die Rolle des Staates im Konfessionalisierungsprozess gelegt, so bleibt der Grund für die »schöpferische Rolle der Bevölkerung im Katholizismus« ungenannt, wie Marc R. Forster bemerkt. Indem er den katholischen »Konfessionalismus« als »weitverbreitete Loyalität zu und Identifikation mit dem Katholizismus« definiert, kommt er zu dem Schluss, dass ebendieser Konfessionalismus weder ausschließlich noch hauptsächlich aus der Konfessionalisierungspolitik von Regierungsbeamten entstanden sei. Zum anderen blieben auch die konfessionsspezifischen Unterschiede theologischer Art unbeachtet, die ihrerseits Soziallehren schufen, die ein unterschiedliches Amtsverständnis und eine ebenso unterschiedliche Sicht von Gemeinde, Ehe und Familie vertraten. Die »theologische Grundlegung und soziale Wirkung machten das geistliche Amt zum definitiven Unterscheidungsmerkmal zwischen Katholizismus und Protestantismus«, so Luise Schorn-Schütte, wobei die soziale Herkunft der verheirateten Geistlichen ein weniger ausschlaggebendes Unterscheidungsmerkmal als das Amtsverständnis und die soziale Einbindung war⁷⁴.

Am deutlichsten kommt diese Unterscheidung in den Blick, wenn man die Wirkung der sozialen Einbindung des verheirateten protestantischen Pfarrers gegenüber dem ehelosen katholischen Priester beachtet, denn die soziale Distanz zwischen Geistlichem und Gemeinde musste auf jeweils unterschiedliche Weise überwunden werden. Während dies einem protestantischen Pfarrer durch Ehefrau und Familie gelingen konnte, sodass sich die Verbindung zwischen Pfarrer und Gemeinde durch die Pfarrfamilie ergab und sich die »Entfaltung eines protestantischen Konfessionsbewusstseins« einstellen konnte⁷⁵, sah sich ein katholischer Priester dazu gezwungen, den Zugang zur Gemeinde der Gläubigen überwiegend durch die nach den tridentinischen Grundsätzen reformierte Seelsorge zu erlangen. Einen anderen Weg außerhalb des Pfarreisystems beschritten die neuen Orden des 16. Jahrhunderts durch ihr seelsorgliches Wirken. Auch wenn die Umsetzung dieser

74 Luise SCHORN-SCHÜTTE, *Bikonfessionalität als Chance? Zur Entstehung konfessionsspezifischer Soziallehren am Ende des 16. und zu Beginn des 17. Jahrhunderts*, in: Hans R. GUGGISBERG/Gottfried G. KRODEL/Hans FÜGLISTER (Hg.), *Die Reformation in Deutschland und Europa. Interpretationen und Debatten*, Gütersloh 1993, S. 305–324, hier S. 307, 309f.; Marc R. FORSTER, *With and Without Confessionalization. Varieties of Early Modern Catholicism*, in: *Journal of Early Modern History* 1 (1997), S. 315–343, hier S. 316. Dazu auch ders., *Catholic Revival in the Age of the Baroque. Religious Identity in Southwest Germany 1550–1750*, Cambridge 2001.

75 SCHORN-SCHÜTTE, *Bikonfessionalität*, S. 312.

Amts ideale, die sich in den Städten rascher vollzog als auf dem Land, sich als langwieriger und langfristiger Vorgang erwies, vor allem wegen vergleichbarer Schwierigkeiten in allen Konfessionslagern wie geringer Bildung, fehlender Vorbildlichkeit in der Lebensführung und der Dominanz wirtschaftlicher Versorgungsinteressen, so existierte eine konfessionsspezifische Prägung der sozialen Ordnung durchaus, denn einerseits traten die konfessionellen Kulturen in Konkurrenz zueinander, andererseits, wie in dieser Arbeit gezeigt wird, implizierte etwa das jesuitische Apostolatsverständnis in Kirchenlehre und Seelsorge ein kaum unterschätzbares oder übersehbares Bindeglied mit der römischen Kirche, wobei man katholischerseits glaubte, sie habe die apostolische Tradition bewahrt⁷⁶.

In kirchengeschichtlicher Hinsicht droht die Konfessionalisierungsthese Elemente außer Acht zu lassen, die sich nicht auf modernisierende Aspekte zurückführen lassen. Wie maßgebliche Studien zweier Hauptvertreter dieses Forschungsstrangs wie Paolo Prodi und Wolfgang Reinhard zeigen, war das Verhältnis zwischen kirchlich-religiösen und weltlichen Elementen in der modernen Staatsbildung bei Weitem nicht so unproblematisch⁷⁷. Die frühneuzeitliche Ordensgeschichte kann zudem in ihrer Komplexität nicht lediglich als eine Erscheinung des Konfessionalisierungsprozesses angesehen werden. In dieser Beziehung sind die Arbeiten Robert Bireleys SJ und der darin verfolgte kirchenhistorische Ansatz zum frühneuzeitlichen Katholizismus erhellend. Während die Konfessionalisierungsthese ausgesprochen gut dafür geeignet sei, so seine These, die verschiedensten Entwicklungen in einem äußerst komplexen politischen Gebilde wie dem Alten Reich zu begreifen, überbetone sie die Wichtigkeit von strukturellen und sozialdisziplinierenden Faktoren und vernachlässige die eigentlich religiösen Elemente des Zeitalters. Bireleys Ansatz zielt eher darauf, die aufkommenden christlichen Konfessionen als Antworten auf die Anforderungen anzusehen, welche die sich wandelnde Gesellschaft und Kultur des frühneuzeitlichen Europas stellten⁷⁸.

76 Ebd., S. 315, 324.

77 Hier sei zusammenfassend auf folgende Werke verwiesen: Paolo PRODI, *Il sovrano pontefice. Un corpo e due anime: la monarchia papale nella prima età moderna*, Bologna 1982, neue Auflage Bologna 2006; ders., *Il sacramento del potere. Il giuramento politico nella storia costituzionale dell'Occidente*, Bologna 1992; ders., *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, Bologna 2000; Wolfgang REINHARD, *Geschichte der Staatsgewalt. Eine vergleichende Verfassungsgeschichte Europas von den Anfängen bis zur Gegenwart*, München 32002; Paolo PRODI/Wolfgang REINHARD (Hg.), *Il concilio di Trento e il moderno*, Bologna 1996.

78 Robert BIRELEY SJ, *The Refashioning of Catholicism 1450–1700. A Reassessment of the Counter Reformation*, Basingstoke 1999, S. 8: »Indeed, confessionalization theory works especially well in conceptualizing the complicated and multifarious developments in early modern Germany, divided as it was into a multiplicity of virtually independent territories. But it places a disproportionate emphasis on organization and on the social discipline of the

In den Reformen der Zeit sind laut Bireley konkurrierende Bemühungen zu sehen, das Christentum an die gesellschaftlichen und kulturellen Änderungen anzupassen; darunter seien der Aufstieg des modernen Staates, das demographische und wirtschaftliche Wachstum, das Aufkommen der europäischen Kolonialreiche, die Renaissance mit all ihren wissenschaftlichen Errungenschaften und schließlich auch, zumindest aus der Sicht der katholischen Kirche, der Protestantismus zu verstehen, sodass es nicht überraschend sei, typisch frühneuzeitliche Haltungen und Werte im zeitgenössischen Katholizismus wiederzufinden⁷⁹. Die katholische Kirche begegnete mithin einem »Jahrhundert der Veränderung«, so Winfried Schulze, das sich wegen der vielen Umwälzungen von europäischer Tragweite als »Durchsetzung von Veränderungen und als Reaktion auf Veränderungen«, als ein »Übermaß an Veränderung, ein Zuviel an Auflösung, ein Zuviel an Ordnungsverlust« charakterisieren lasse, dem die Reaktion und der Versuch gefolgt sei, »die Innovationen des Jahrhunderts zu kontrollieren«⁸⁰.

Wenn also Bireley die Reformen als Antwort auf bzw. als Anpassung an die Anforderungen der Zeit – man kann aus dieser Perspektive sagen, als ein *aggiornamento* – beschreibt, nimmt er zweifelsohne Bezug auf das Zweite Vatikanische Konzil und dessen Bedeutung für ein neues Verständnis der katholischen Kirche gegenüber der modernen Welt und deren Geschichte. Hinsichtlich der katholischen Reform betont Paolo Prodi aus institutions- und verfassungsgeschichtlicher Sicht, dass sich diese zum einen in den Modernisierungs- und Territorialisierungsprozess der frühneuzeitlichen Kirche einbetten und zum anderen als »Antwort auf die Erfordernisse, die der kulturelle und gesellschaftliche Wandel stellte«, deuten lässt. Prodi spricht zudem von der katholischen Kirche als einem lebendigen Organismus, der sein eigenes Leben lebe, sich aber nicht mit der Welt identifiziere, in der er verwurzelt sei⁸¹.

population and fails to appreciate adequately the properly religious elements of the period. [My own approach] considers the emerging confessions or churches of the sixteenth century [...] to be competing Christian responses to the challenges posed by the changing society and culture of early modern Europe«. Vgl. auch ders., Early Modern Germany, in: John W. O'MALLEY SJ (Hg.), *Catholicism in Early Modern History: a Guide to Research*, St. Louis 1988, S. 11–30; Robert BIRELEY SJ, *Early Modern Catholicism as a Response to the Changing World of the Long Sixteenth Century*, in: *Catholic Historical Review* 95 (2009), S. 219–239.

79 Robert BIRELEY SJ, *Redefining Catholicism: Trent and beyond*, in: Ronnie Po-chia HSIA (Hg.), *Reform and Expansion 1500–1660*, Cambridge 2007, S. 145–161, hier S. 146.

80 Winfried SCHULZE, *Deutsche Geschichte im 16. Jahrhundert*, Frankfurt a. M. 1987, S. 9–21, hier insbesondere S. 13f.

81 PRODI, *Una storia della giustizia*, S. 269.

Des Weiteren bemerkte Bireley zutreffend, dass mit der Gründung der Jesuiten, der Theatiner und der Ursulinen »ein Durchbruch zu einer neuen Form des Ordenslebens kam«. Die meisten der neuen Orden stammten aus Initiativen von charismatischen Persönlichkeiten, und dies sei eine Tatsache, so Bireley, die die Rolle der Individuen in dieser Entwicklung betone. Die neuen Regularkleriker sahen sich als Priester und widmeten sich der Seelsorge und der apostolischen Arbeit, was den Hauptunterschied zu den Bettelmönchen bildete. Genau auf eine solche apostolische Arbeit waren sowohl die interne Organisation der neu entstandenen Orden, die Ausbildung der eigenen Mitglieder und schließlich die Aufgabe von manchen traditionellen Elementen des gemeinsamen Lebens ausgerichtet. Eine Nachwirkung auf die kirchliche Struktur durch die Spiritualität der Regularkleriker fand gewiss statt, und dies kann sowohl am Beispiel der in Rom zentralisierten Organisationen der Kapuziner und der Jesuiten als auch am Beispiel der Exemtionen gegenüber den Bischöfen gezeigt werden⁸².

Trotzdem hatte all dies mit Trient wenig zu tun, so der Schluss Bireleys; man könnte auch hinzufügen, dass die Erneuerung des Ordenslebens im 16. Jahrhundert sogar wenig mit dem »tridentinischen Paradigma« zu tun hatte⁸³. Die Expansion der Kirche wäre zum einen ohne die Orden und die Kongregationen undenkbar gewesen; zum anderen waren Orden und Kongregationen selbst die Hauptagenten der Christianisierung im 16. Jahrhundert und zugleich, aber nicht vornehmlich, der Konfessionalisierung⁸⁴. Die Rede sollte von einer neuen Belebung des Katholizismus wie von einer schöpferischen Anpassung des Ordenslebens an die Anforderungen der Zeit sein, und dies dank neuer Arten seelsorglicher Tätigkeit und der Schaffung von neuen Formen des Ordenslebens⁸⁵. Die neuen Orden des frühneuzeitlichen Katholizismus waren die Träger dieser Entwicklung, auch weil, wie Jean Delumeau unterstrich, das heroische Zeitalter der katholischen Renaissance in Ländern wie Belgien, Polen oder im Alten Reich bis 1650 nicht von den

82 Robert BIRELEY SJ, *Neue Orden, katholische Reform und Konfessionalisierung*, in: Wolfgang REINHARD/Heinz SCHILLING (Hg.), *Die katholische Konfessionalisierung. Wissenschaftliches Symposium der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum und des Vereins für Reformationgeschichte*, Gütersloh 1995, S. 145–157, hier S. 145–147.

83 Paolo PRODI, *Il paradigma tridentino. Un'epoca della storia della Chiesa*, Brescia 2010.

84 Zur Geschichte der Christianisierung Giacomo MARTINA SJ/Ugo DOVERE (Hg.), *Il cammino dell'evangelizzazione. Problemi storiografici. Atti del XII Convegno di studio dell'Associazione Italiana dei professori di Storia della Chiesa* (Palermo, 19–22 settembre 2000), Bologna 2001.

85 BIRELEY, *Neue Orden, katholische Reform und Konfessionalisierung*, S. 155f., und ders., *The Refashioning of Catholicism*, S. 25: »New religious orders and congregations played the major part in this development, which was little related directly to Trent and Tridentine reforms. As preachers, confessors, missionaries, writers, hospitalers and social workers, catechists and schoolmasters, members of these orders and congregations served as active agents of Catholic confessionalism, or better, Christianization. Among Protestants there was no parallel«.

neuen Weltpriestern aus den posttridentinischen Priesterseminaren geprägt worden ist, sondern vom Wirken neuer bzw. im kirchenrechtlichen Sinne reformierter Orden⁸⁶.

Die Behandlung eines Forschungsgegenstandes wie das Verhältnis der Gesellschaft Jesu zur Obrigkeit und eine Bilanz der Forschungslandschaft zur frühneuzeitlichen Geschichte des Jesuitenordens kann nicht umhinkommen, sich mit dem Ansatz der historischen Politikforschung bzw. politischen Kommunikation auseinanderzusetzen. Darunter fällt beispielsweise das immer noch beliebte Thema »Jesuiten und Politik«, worunter sich das Verhältnis der Gesellschaft Jesu zur Obrigkeit subsumieren lässt. Hierzu ist 2004 eine Geschichte des jesuitischen politischen Denkens in der renommierten, unter anderen von Quentin Skinner herausgegebenen Reihe *Ideas in Context* erschienen, und fand zu Recht eine gute Resonanz in der Fachwelt⁸⁷. Der Autor, Harro Höpfl, kam dabei zu aufschlussreichen und überzeugenden Ergebnissen, die den weit verbreiteten und polemischen Topos einer gesamtjesuitischen Politiklehre fundiert dementieren. Dies ist mit Sicherheit auch den Verdiensten des Forschungsansatzes der *Cambridge School* zuzurechnen, wonach es keine ewigen Themen der Politiklehre und keine »zeitunabhängigen Fragestellungen aller politischer Denker« mehr geben kann, sondern es gilt, »das politische Denken als Diskurs zu rekonstruieren, [...] als eine Sequenz von Sprachakten, die von Handelnden in einem Kontext getan werden, der letztlich durch soziale Strukturen und historische Situationen bestimmt ist«⁸⁸. Wie Wolfgang Reinhard in seiner Rezension zutreffend bemerkte, zeigt Höpfls Studie, »dass ihr [der Jesuiten] politisches Denken sich erstens im zeitüblichen Rahmen bewegte und dabei zweitens alles

86 Jean DELUMEAU, *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, Paris 1971, S. 75: »En France, en Belgique, dans l'Empire et en Pologne, les prêtres et les évêques formés à l'esprit du concile de Trente ne sortirent guère de séminaires avant 1650 [...] Dans ces pays la période héroïque de la Renaissance catholique [...] fut donc avant tout caractérisée par l'action militante d'ordres religieux nouveaux ou rénovés. Au contraire, à partir de la seconde moitié du XVIIe siècle, les nouveaux prêtres prirent progressivement en main la vie chrétienne. Les ordres religieux, tout en continuant à jouer un rôle important, s'effacèrent alors quelque peu derrière le clergé séculier«. Zum neuzeitlichen Weltklerus in den Territorien deutscher Sprache vgl. Erwin GATZ, *Sullo sviluppo del clero diocesano cattolico nell'Europa centrale di lingua tedesca dal XVI secolo alla secolarizzazione (1803)*, in: Maurizio SANGALLI (Hg.), *Pastori pope preti rabbini. La formazione del ministro di culto in Europa (secoli XVI–XVIII)*, Roma 2005, S. 125–133.

87 HÖPFL, *Jesuit Political Thought*. Vgl. die Online-Besprechungen von Wolfgang REINHARD, *Rezension von Harro Höpfl, Jesuit Political Thought. The Society of Jesus and the State, c. 1540–1630*, Cambridge 2004, in: *Sehepunkte* 5 (2005), Nr. 6 (15. Juni 2005) <www.sehepunkte.historicum.net/2005/06/7122.html> (8. Februar 2015); Alexander SCHMIDT, *Rezension von Harro Höpfl, Jesuit Political Thought. The Society of Jesus and the State, c. 1540–1630*, Cambridge 2004, in: *H-Soz-u-Kult*, <<http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/rezensionen/2005-2-011>> (8. Februar 2015).

88 Luise SCHORN-SCHÜTTE, *Historische Politikforschung. Eine Einführung*, München 2006, S. 57f.

andere als einheitlich war. Dennoch weist es bestimmte Gemeinsamkeiten auf, die allerdings nicht besonders originell waren⁸⁹.

Angesichts der Vielfalt und Bandbreite der verschiedenen Denker und Texte bleibt dabei zu fragen, worin unter den untersuchten Autoren das typische Jesuitische außer der bestimmten Gemeinsamkeiten, die an sich keinen gemeinsamen Nenner ausmachten, bestanden haben könnte, sowie ob und unter welchen Bedingungen der Sammelbegriff »jesuitisches politisches Denken« letzten Endes tragfähig sein kann. Konnte die Ordensleitung nicht einmal eine Homogenität in der theologischen Lehre bzw. in den durch die verschiedenen Ordenstheologen vertretenen Lehren bewirken, so konnte sie noch weniger eine Uniformität des politischen Denkens im Orden erzielen. Hinzu kommt auch, dass die jesuitischen Autoren die Sensibilität ihrer möglichen Leserschaft beachten mussten und sich die Sprache und Konventionen des Genres zu Eigen machten. Der »monolithische Charakter« der Gesellschaft Jesu war außerdem mehr ein frommer Wunsch der Ordensleitung, die ihn nach außen zu propagieren und daher in eigener Sache einzusetzen wusste, als dass er jemals im intellektuellen Umfeld der Ordenstheologen aufzufinden gewesen wäre⁹⁰.

Der Hinweis, dass das gemeinsame Element in der bloßen Ordenszugehörigkeit liegt, beantwortet die Frage sicherlich nicht, sondern weicht ihr lediglich aus, weil die Ordenszugehörigkeit selbst nur eine Äußerlichkeit betrifft; genauso unzutreffend ist, dass es eine für alle Jesuiten verbindliche Politiklehre gegeben hat, der sich zu fügen hatte, wer Ordensmitglied wurde. Gleichwohl sollte nicht vergessen werden, dass sich die Jesuiten dennoch einer theologisch-politischen Sprache bedienten, um ihre Apostolatstätigkeit im sozialen und politischen Gefüge des Alten Reichs zu beschreiben und zu verstehen. Auch wenn ihnen kein einheitliches politisches Denken zugeschrieben werden kann, machten sie von einem politisch-theologischen Vokabular Gebrauch. Ferner gilt es zu fragen, welche Rolle der Kontext dabei spielte, und was unter Kontext und einzelnen Sprachakten in diesem Zusammenhang verstanden werden soll.

Kann man sich damit zufrieden geben, dass Höpfl einen »Komplex an Überzeugungen« (»set of beliefs«) seitens der Jesuiten voraussetzt, der die Natur der guten Ordnung in jeder Gemeinschaft betrifft, die nach einem hierarchischen und monarchischen Prinzip regiert werden soll⁹¹? Kann hierbei

89 REINHARD, Rezension von Harro Höpfl, S. 1.

90 HÖPFL, Jesuit Political Thought, S. 1f. Zum Thema »jesuitisches politisches Denken« vgl. den Beitrag von Wilhelm SCHMIDT-BIGGEMANN, Die politische Philosophie der Jesuiten: Bellarmin und Suárez als Beispiel, in: ALEXANDER FIDORA/JOHANNES FRIED/MATTHIAS LUTZ-BACHMANN/LUISE SCHORN-SCHÜTTE (Hg.), Politischer Aristotelismus und Religion in Mittelalter und Früher Neuzeit, Berlin 2007, S. 163–178.

91 HÖPFL, Jesuit Political Thought, S. 2.

das von Nadal formulierte jesuitische Selbstverständnis, der Jesuitenorden stelle eine Nachahmung und Wiederbelebung des apostolischen Ordens dar, völlig ausgeblendet werden, und wird es in all seiner Komplexität kirchengeschichtlicher und theologischer Natur erfasst? Kann man in der Erforschung der *politica christiana* jeglicher Konfession überhaupt vom stark religiös und konfessionell geprägten Hintergrund und von der das 16. Jahrhundert bezeichnenden »Verzahnung von religiösen und politischen Elementen« absehen, bedenkt man doch, dass von der »innovativen Kraft der Tradition« ausgehend das Verhältnis von Politik und Religion in der Frühen Neuzeit durch ebendiese Verzahnung gekennzeichnet war, wobei *salus animarum* und *salus reipublicae* beinahe unzertrennlich zu sein scheinen? Wäre also aus der *politica christiana* als politischer Kommunikation bzw. Kommunikation über Herrschaft das Selbstverständnis der involvierten Akteure wegzudenken⁹²?

Das jesuitische politische Denken sollte also, um das Prädikat »jesuitisch« tatsächlich beanspruchen zu können, etwas mehr als die einzelnen Aussagen der Patres zu den klassischen Themen des frühneuzeitlichen politischen Denkens enthalten, wie etwa zum Verhältnis zwischen geistlicher und weltlicher Obrigkeit oder aber zur Möglichkeit eines legitimen Widerstandes und zu den Pflichten einer christlichen Obrigkeit⁹³. Die Theologen aus dem Orden äußerten sich natürlich zu damaligen Fragen von kirchenpolitischer Brisanz, wie beispielsweise der Häresie und der Kirchenlehre⁹⁴. Genau an der Frage der Kirchenlehre wird jedoch deutlich, wie das »Ignatianische« das kirchenpolitische Denken der Jesuiten dann doch maßgeblich und nachhaltig beeinflusste, denn »aus dem Papstgehorsam *quoad missiones*«, dem »Beginn und Grundfundament« des Ordens und einer »Hilfe, auf dem Weg des Herrn nicht irrezugehen und durch die päpstlichen Sendungen offen zu

92 Zu diesen in der jüngsten Historiographie intensiv debattierten Fragen siehe Luise SCHORN-SCHÜTTE, Einleitung, und dies., Obrigkeitskritik und Widerstandsrecht. Die *politica christiana* als Legitimitätsgrundlage, in: Dies. (Hg.), Aspekte der politischen Kommunikation im Europa des 16. und 17. Jahrhunderts. Politische Theologie – Res publica-Verständnis – konsesgestützte Herrschaft, München 2004, jeweils S. 1–12 und 195–232; dies., Kommunikation über Herrschaft: Obrigkeitskritik im 16. Jahrhundert, in: Lutz RAPHAEL/Heinz-Elmar TENORTH (Hg.), Ideen als gesellschaftliche Gestaltungskraft im Europa der Neuzeit. Beiträge für eine erneute Geistesgeschichte, München 2006, S. 71–108; Luise SCHORN-SCHÜTTE, Politische Kommunikation in der Frühen Neuzeit: Obrigkeitskritik im Alten Reich, in: GeGe 32 (2006), S. 273–314; Robert VON FRIEDEBURG/dies., Einleitung, in: Ders./dies. (Hg.), Politik und Religion: Eigenlogik oder Verzahnung?, München 2007, S. 1–12, hier S. 2, und dies., Eigenlogik oder Verzahnung? Religion und Politik im lutherischen Protestantismus des Alten Reiches (16. Jahrhunderts), in: Ebd., S. 13–31, hier S. 13–15.

93 Norbert BRIESKORN SJ, Skizze des römisch-katholischen Rechtsdenkens im 16. Jahrhundert und seine Spuren im Denken der Societas Jesu und des Petrus Canisius, in: Rainer BERNDT SJ (Hg.), Petrus Canisius SJ (1521–1597). Humanist und Europäer, Berlin 2000, S. 39–75.

94 Zu Canisius insbesondere HÖPFL, Jesuit Political Thought, S. 49f., 66–68, 74–76.

sein für die größeren Nöte der Gesamtkirche«, wurde »eine Option für den Papst im Bereich der Lehre«. Aus dem Sondergelübde des Ordens ging also die Zentralität des petrinischen Amtes im Kirchenverständnis der Jesuiten mit all den ekklesiologischen Konsequenzen, wie etwa bezüglich der Frage der Natur des Bischofsamtes auf dem Konzil von Trient, hervor. In dieser Beziehung tritt die Wechselwirkung zwischen dem »Jesuitischen« und dem damaligen kirchenpolitischen Denken aufs Deutlichste zutage⁹⁵.

Anliegen dieser Untersuchung ist es demgemäß nicht vornehmlich, die Stellungnahmen zur Obrigkeit durch Petrus Canisius und die im Alten Reich tätigen Jesuiten in Quellen unterschiedlichen Ursprungs wie Briefen, Abhandlungen, Gutachten usw. zu analysieren. Vielmehr gilt es auszuarbeiten, wie das Verhältnis der Gesellschaft Jesu zur Obrigkeit ihr apostolisch-seelsorglich gerichtetes Selbstverständnis prägte. Den Ausgangspunkt bildet die Frage, worin genau das »Jesuitische« im Verhältnis des Ordens zur Obrigkeit im Zusammenspiel mit dem Selbstverständnis des Ordens bestand, und inwiefern sich dieses »Jesuitische« im Rahmen ebendieses Verhältnisses und deshalb im historischen Kontext veränderte.

95 Klaus SCHATZ SJ, Zwischen Rombindung und landesherrlichem Interesse. Loyalitäten und Loyalitätskonflikte bei den ersten Jesuiten in Deutschland, in: BERNDT, Petrus Canisius, S. 385–397, hier S. 389. Dazu auch Hermann Josef SIEBEN SJ, Option für den Papst. Die Jesuiten auf dem Konzil von Trient, dritte Sitzungsperiode 1562/1563, in: SIEVERNICH/SWITEK, Ignatianisch, S. 235–253. Der Ausdruck »unser Beginn und Grundfundament« (»nuestro principio y principal fundamento«) aus MHSJ, Constitutiones, Bd. 1, S. 162.

1. »Seiner Majestät gebührt zu befehlen und uns gebührt zu gehorchen«

1.1 Das apostolische Wesen der Gesellschaft Jesu: historisch-theologische Vorüberlegungen

Das Auftreten apostolischer Wanderprediger wie Dominikaner, Franziskaner und Waldenser bereits im 12. und 13. Jahrhundert veranlasste wegen des Verhältnisses zwischen Wort und Bild, Schrift und bildender Kunst die bildnerische Darstellung der Prediger. Das aufgrund der ikonographischen Abbildung als apostolisch wahrgenommene Aussehen der Wanderprediger wurde zum Zeichen der Echtheit der Botschaft, die sie verkündeten¹. Die für die Kirche des 16. Jahrhunderts typischen Regularkanoniker wurden wegen ihrer apostolischen Tätigkeiten von denjenigen, die sie seelsorglich betreuten, auch »reformierte Priester« genannt. In den Augen der Gläubigen verkörperten sie mit ihren Diensten die apostolische Zeit². In seinen Ausführungen sprach Jerónimo Nadal SJ (1507–1580)³ von der Gesellschaft Jesu als einem apostolischen Orden und meinte das nicht nur in einem mit der Zeit gebräuchlich gewordenen übertragenen Sinne von »geistlich« bzw. »den geistlichen Dienst und die Seelsorge betreffend«, sondern er bezog sich damit explizit auf die nachösterliche Urkirche und somit auf eine Zeit, die für die christliche Kirche stets konstitutiv bleibt. Der oft als Synonym verwendete Begriff »Missionar« umfasst dieses Element nur mittelbar, obwohl er freilich Gemeinsamkeiten mit der Bezeichnung »Apostel« aufweist. Die Begriffe »Apostel«, »apostolisch« und »Apostolat« hatten demzufolge wesentlich

-
- 1 Zum Thema des apostolischen Erscheinungsbildes vgl. den sehr aufschlussreichen Aufsatz von Roberto RUSCONI, »Forma apostolorum«: l'immagine del predicatore nei movimenti religiosi francesi ed italiani nei secc. XII e XIII, in: *Cristianesimo nella storia* 6 (1985), S. 513–542. Rusconi spricht diesbezüglich von der »imitazione letterale dell'immagine apostolica su base iconografica« (S. 539). Zu Franz Xaver zusammenfassend DHCJ, Bd. 3, S. 2140f.
 - 2 Mark A. LEWIS SJ, *Recovering the Apostolic Way of Life: The New Clerks Regular of the Sixteenth Century*, in: Kathleen M. COMERFORD/Hilmar M. PABEL (Hg.), *Early Modern Catholicism. Essays in Honor of John W. O'Malley S.J.*, Toronto/Buffalo/London 2001, S. 280–299, hier S. 280.
 - 3 DHCJ, Bd. 3, S. 2793–2796. Vgl. auch Manuel RUIZ JURADO SJ, *Cronología de la vida del P. Jerónimo Nadal S.I. (1507–1580)*, in: *AHSJ* 48 (1979), S. 248–276. Klassische Studien zum Leben und Denken Nadals sind: William V. BANGERT SJ, *Jerome Nadal SJ 1507–1580. Tracking the First Generations of Jesuits*. Edited and completed by Thomas McCoog SJ, Chicago 1992, und Miguel NICOLAU SJ, *Jerónimo Nadal, S.I. (1507–1580). Sus obras y doctrina espirituales*, Madrid 1949. Zur Berufung der Gesellschaft Jesu auf die Zeit der Apostel siehe auch Toni WITWER SJ, *Die Gnade der Berufung. Allgemeine und besondere Berufung bei Hieronymus Nadal am Beispiel der Gesellschaft Jesu*, Würzburg 1995.

mehr mit der Natur und der heilgeschichtlichen Legitimationsstrategie des jungen Ordens zu tun, wie diese von den Mitgliedern selbst verstanden wurden, als lediglich mit den Missionen in Übersee: »Apostel« wurden die Jesuiten in Lissabon wegen ihrer Taten und äußerlichen Erscheinung genannt, bereits ehe Franz Xaver seine Missionsreise antrat.

Die ersten Jesuiten verstanden sich als »Pilger« und »Apostel« wie Paulus, als Wanderprediger wie Jesus und seine Jünger, die durch die Lande zogen und das Evangelium predigten. Sie wollten durch ihr Apostolat sich selbst bewähren und den Menschen dienen, denen sie begegneten⁴. Im Hochmittelalter wollte man vor allem auf der Grundlage von Apg 4,32–37 in apostolischer Armut leben; dies bedeutete nicht nur Apostolat bzw. Seelsorge im modernen Sinne, sondern bezog sich auch und überwiegend auf die Art und Weise, wie die Jünger und Apostel gelebt haben sollten, die jedoch viele in der zeitgenössischen Kirche nicht mehr erkennen konnten⁵. Der Bezug auf die Zwölf dürfte in einer »Gesellschaft Jesu«, die durch diese Bezeichnung die Gestalt Christi in ihrer Zentralität für den Orden selbst zum Ausdruck bringen wollte, nicht verwunderlich sein. Die Essenz des Jesuitenordens sei, so formulierte es Nadal, in dessen Namen zu finden, denn Mitglieder der »Societas Jesu« zu sein heiße nichts anderes, als »Jünger Jesu Christi« zu sein; obschon der Orden seinen Namen vom apostolischen Stuhl erhalten habe, verdanke er ihn letztlich »der göttlichen Eingebung«⁶.

Gottfried Maron sah darin den »Drang, sich in die Jüngerschar einzugliedern und dem Herrn nachzufolgen«. Auf solch christuszentrierter Grundlage ist auch das vierte Gelübde zu verstehen, denn genau durch dieses gewinnt der Papsttitel *vicarius Christi* »christologisches Gewicht«. Als die ersten Gefährten ihre Reise nach Jerusalem planten, wollten sie dort in der »Gesellschaft Jesu leben«, i. e. wortwörtlich »als Jünger Christi wandeln und auf

4 Dazu grundlegend John W. O'MALLEY SJ, *To Travel to Any Part of the World. Jerónimo Nadal and the Jesuit Vocation*, in: *Studies in the Spirituality of Jesuits* 16 (1984), S. 1–20, hier S. 11f.; deutsche Übersetzung in: Ders., *Unterwegs in alle Länder der Welt. Die Berufung des Jesuiten nach Jerónimo Nadal*, in: *GuL* 59 (1986), S. 247–260. Abgedruckt in: Ders., *Die Welt ist unser Haus. Die Berufung der Jesuiten*, in: FALKNER/IMHOF, *Ignatius von Loyola*, S. 149–162. Vgl. auch O'MALLEY, *The First Jesuits*, S. 15, 66f.

5 John W. O'MALLEY SJ, *Priesthood, Ministry, and Religious Life: Some Historical and Historical Considerations*, in: *Theological Studies* 49 (1988), S. 223–257, hier S. 234: »That apostolic life did not mean only a life of the apostolate in our sense of the word, but included a life-style modeled on the way the early disciples or apostles were supposed to have lived, which to many did not seem to correspond to what they found in the Church of their day«. Nachgedruckt in Ders., *Tradition and Transition*, Nr. 6, und Ders., *Religious Culture in the Sixteenth Century. Preaching, Rhetoric, Spirituality and Reform*, Aldershot 1993, Nr. XIII.

6 MHSJ, Nadal, Bd. 4, S. 650: »Quibus ex rebus satis aperte possunus intelligere ex divina inspiratione fuisse a Deo illud nomen Societati impositum. Socii igitur sumus X.i [Christi] Jesu ex illustri quidam atque esimia in nos benignitate ac gratia«. Nadal fügt auch hinzu, ebd., S. 649: »Ita et hoc nomen auctoritatem accepit [Societas] ab apostolica sede, principium tamen a Dei ipsius inspiratione«. Hierzu O'MALLEY, *The First Jesuits*, S. 69.

seine Sendung warten«. Im Bild des Jüngers habe man sich wiedergefunden, so Maron, nicht im Bild des Wallfahrers und auch nicht im Bild des Mönchs⁷. Darüber hinaus wollten die Jesuiten den Seelen ihrer Mitmenschen durch die *ministeria* des Ordens helfen, die deshalb eine unentbehrliche Rolle im Prozess der Selbstdefinierung spielten: »Die Dienste [der Jesuiten] und die Art und Weise, wie sie sie in Angriff nahmen, waren für die Selbstdefinierung seitens der Jesuiten wesentlich [...] Das, was die Jesuiten taten, erzählt uns, was die Jesuiten waren«⁸. O'Malley griff in einer späteren Abhandlung diese Position auf und präziserte sie, indem er einen direkten Zusammenhang zwischen jesuitischer Spiritualität als »gelebte[r] Spiritualität« und den *ministeria* des Ordens feststellen konnte: »Das, was die Jesuiten taten, machte sie zu dem, was sie waren [...] Indem ich also über das redete, was sie waren, redete ich tatsächlich über ihre Spiritualität«⁹.

Die von Ferdinand Klostermann aufgeworfene Frage, wie es dazu kam, dass verschiedensten Menschen bzw. Menschengruppen das Prädikat »Apostel« zugeschrieben wurde, erweist sich für den Ansatz folgender Ausführungen als methodisch hilfreich, denn aus der Entwicklung des Wortes »Apostel« kann Klostermann drei strukturelle »Grundmomente« herausgreifen, die je nach Ort, Zeit und historischem Zusammenhang bestimmt werden sollen:

ein etymologisches, auf die ursprüngliche Bedeutung des [...] Wortes [Apostel] zurückgreifendes; ein historisches, auf die Bedeutungsentwicklung des Wortes Rücksicht nehmendes; und ein konkret-spezifisches, in der persönlichen Situation gelegenes, das freilich immer in Verbindung mit den beiden anderen zu sehen ist¹⁰.

Klostermanns Anliegen war es, der historischen Entwicklung des Laienapostolats, das während des Pontifikats von Pius XI. in die Neuorganisation der Katholischen Aktion einmünden sollte, auf den Grund zu gehen und das Verhältnis beider zueinander zu untersuchen. In seiner Studie zum christlichen Apostolat musste Klostermann aber auch feststellen, dass seine Fragestellung »weder von einer Betrachtung der Katholischen Aktion noch von einer des Laienapostolats als solches her«, sondern nur von »einer Betrachtung des

7 Gottfried MARON, Ignatius von Loyola. Mystik – Theologie – Kirche, Göttingen 2001, S. 162, 174–176.

8 O'MALLEY, *The First Jesuits*, S. 18.

9 Ders., *Jesuit Spirituality: the Civic and Cultural Dimensions*, in: *Review of Ignatian Spirituality* 35 (2004), S. 37–44, hier S. 39; Luce GIARD, *Les collèges comme lieux d'essor du savoir, des arts et du croire*, in: McCOOG, *Ite inflammate omnia*, S. 359–390. Zur jesuitischen Spiritualität siehe auch die klassische Studie von Joseph DE GUIBERT SJ, *La spiritualité de la compagnie de Jésus: esquisse historique*, Roma 1953; dazu die Besprechung von John W. O'MALLEY SJ, *De Guibert and Jesuit Authenticity*, in: *Woodstock Letters* 95 (1966), S. 103–110; Nachgedruckt in ders., *Rome and the Renaissance. Studies in Culture and Religion*, London 1981, Nr. XIV.

10 Ferdinand KLOSTERMANN, *Das christliche Apostolat*, Innsbruck/Wien/München 1962, S. 124f.

christlichen Apostolats« her überhaupt sinnvoll sein kann. Es bestehe also die Gefahr, zu sehr und zu schnell den Blickpunkt auf das Laienapostolat oder auf die Katholische Aktion und zu wenig auf das Apostolat als solches zu richten, so Klostermann¹¹. Die nachfolgenden Vorbemerkungen sollen dazu dienen, das dieser Arbeit zugrunde liegende Thema des apostolischen Wesens der Gesellschaft Jesu in historisch-theologischer Hinsicht zu erörtern, um die eben angedeutete begriffliche Verengung zu vermeiden.

Die Erforschung des apostolischen Wesens der Gesellschaft Jesu und des Verständnisses von Aufgabe und Sendung durch Canisius und die anderen »Apostel Deutschlands« sollte nicht die von Klostermann vorgeschlagene Kategorie der »Amtsbezeichnung« zum Ausgangspunkt nehmen, denn diese systematisch-theologisch geprägte »Terminologie der kirchlichen Ämter« könnte ebendieses Verständnis nicht gänzlich erfassen. Das Prädikat *apostolus Germaniae*, das sich auf die Aussendung *more apostolico* und nicht auf ein Amt der *successio apostolica* bezieht, war keineswegs mit einem kirchlichen Amt verbunden. Tragfähiger scheint zum Zweck der Erforschung des jesuitischen und canisianischen Apostolatsverständnisses die von Klostermann anschließend angesprochene »Funktionsbezeichnung« zu sein. Sie sei »aufgrund des Tuns und Wirkens eines Gesandten verwendet worden«, und zwar »entweder eines Gesandten im direkten Dienst des Amtes oder nicht, wenn auch noch in spezifisch christlicher Sendung«¹².

Bei der Untersuchung des Apostolatsverständnisses durch die ersten nach Deutschland gesandten Jesuiten im Allgemeinen und durch Petrus Canisius im Besonderen muss auch das Adjektiv »apostolisch« und seine Verwendungen in geschichtlich differenzierten Kontexten erläutert werden, weil eben »apostolisch«, wie auch die sinnverwandten Begriffe »Apostel«, »Apostolat« und »Apostolizität«, eine sehr lange Vorgeschichte haben und nicht immer eindeutig benutzt wurden. Innerhalb eines allgemeinen Bezugsrahmens also, der die Bedeutung jener Wörter beinahe intuitiv, wenn nicht unreflektiert zu erkennen gibt, offenbart der Sprachgebrauch je nach historischen Gegebenheiten kulturell nuancierte Unterschiede. Schließlich gilt es auch, sich der ursprünglichen Valenz des Prädikats »apostolisch« zu vergegenwärtigen, um das Selbstverständnis der *apostoli Germaniae* zu beleuchten.

Das Maß an theologischen Untersuchungen über die grundlegenden Begriffe »Apostel« und »Apostolat« ist so groß, dass auf die einzelnen Beiträge im Detail nicht eingegangen werden kann und soll, denn dies ginge sehr weit über den Rahmen, die Absichten und die Möglichkeiten dieser Arbeit hinaus. Hier wird deshalb keineswegs angestrebt, einen vollständigen Überblick der Fachliteratur zu den Themen »Apostel«, »Apostolat« und

11 Ebd., S. 35f.

12 Ebd., S. 123.

»Apostolizität« zu bieten. Die nachfolgenden Ausführungen sollen lediglich der Klärung eines für diese Untersuchung zentralen Begriffes dienen. Es gilt daher, einen »theologischen Grundbegriff« zusammenfassend zu behandeln. Die Schilderung dieser historisch-theologischen Vorbemerkungen soll nur mittelbar mit der Vorgehensweise etwa der *Geschichtlichen Grundbegriffe* gleichgesetzt werden, da sie ohne einen vergleichbaren theoretischen Anspruch und Umfang verfasst wurde. Die hier dargelegten Vorbemerkungen sollen also lediglich ein historisch-theologisches Gerüst für die Analyse des jesuitischen Apostolats- und daher Selbstverständnisses bieten¹³.

Deshalb werden hier die Grundelemente der beiden Apostolatsauffassungen im Neuen Testament, und zwar bei Lukas und Paulus, zusammenfassend geschildert, bilden sie doch den theologischen Bezugspunkt für die Jesuiten im Allgemeinen und für Canisius im Besonderen. Jene Auffassungen bezogen sich naturgemäß direkt auf Stellen der neutestamentlichen Schriften. Da im Übrigen die Unrichtigkeit bzw. Lückenhaftigkeit der Lehrmeinungen, die das neutestamentliche Apostolatsverständnis als einheitlich auslegten, erst durch die theologische Forschung in den 1860er Jahren überhaupt thematisiert und dann berichtet wurde, war man bis dahin selbstverständlich von einem allseits akzeptierten und als eindeutig empfundenen Begriff des christlichen Apostolats ausgegangen. Deshalb wird hier die damals entstandene und bis heute fortdauernde Forschungsdebatte, die überwiegend die systematisch-theologische Interpretation des urchristlichen Apostolats prägte und immer noch prägt, nicht eingehend behandelt.

Wie oben angedeutet, ging man bis in das 19. Jahrhundert hinein von einer einheitlichen Auffassung der Herkunft und Bedeutung des christlichen Apostolats aus: Laut Mt 10, 1–16, Mk 3, 13–19, Mk 16, 15 und Lk 6, 12–16 sind die von Christus selbst ausgewählten Zwölf Jünger, die ihn während seines irdischen Wirkens begleiteten, als Sendboten (ἀπόστολοι) eingesetzt worden¹⁴. In der von ihnen übernommenen und geleiteten nachösterlichen Kirche mussten sie die Treue zur originalen Jesusbotschaft und zur Jesustradition

13 Vgl. Heinrich FRIES, Vorwort, in: HThG, Bd. 1, S. 5f. Vgl. Reinhart KOSELLECK, Einleitung, in: GG, Bd. 1, S. xiii–xxvii. Die historisch-theologische Entwicklung von »Apostel« rekonstruieren begriffsgeschichtlich Elmar Maria KREDEL / Adolf KOLPING, Apostel, in: HThG, Bd. 1, S. 61–74, dem eine ausführliche Literaturliste beiliegt.

14 Mt 10, 1–16, insbesondere 10, 1 und 10, 16: »Dann rief er seine zwölf Jünger zu sich und gab ihnen die Vollmacht, die unreinen Geister auszutreiben und alle Krankheiten und Leiden zu heilen [...] Seht, ich sende euch wie Schafe mitten unten die Wölfe«; Mk 3, 13–19, insbesondere 3, 13–15: »Jesus stieg auf einen Berg und rief die zu sich, die er erwählt hatte, und sie kamen zu ihm. Und er setzte zwölf ein, die er bei sich haben und die er dann aussenden wollte, damit sie predigten und mit seiner Vollmacht Dämonen austrieben«; Mk 16, 15: »Dann sagte er zu ihnen: Geht hinaus in die ganze Welt, und verkündet das Evangelium allen Geschöpfen!«; Lk 6, 12–16, insbesondere 6, 13: »Als es Tag wurde, rief er seine Jünger zu sich und wählte aus ihnen zwölf aus; sie nannte er auch Apostel« (alle Bibelzitate folgen der Einheitsübersetzung).

gewährleisten¹⁵. Das neutestamentliche Verb ἀποστέλλειν und das davon abgeleitete Partizip ἀπόστολος übernahmen »die für das urchristliche Apostelverständnis konstitutive Verbindung von ständiger Bevollmächtigung und Evangeliumsverkündigung« jeweils von der Verbwurzel šlh der jüdischen und alttestamentlichen Rechtstradition, welche auf die Entstehung und Ausbildung des Apostelbegriffes im Urchristentum einwirkte¹⁶, und vom Rechtsinstitut des šali^ah. Dies gilt und ist die Voraussetzung für die Sendungsaussagen¹⁷ in Lk 10, 1–16, wie auch schon für die Berufungen der Propheten und Johannes des Täufers und schließlich auch für die Sendung Christi¹⁸. Der Rechts- und Vorbildcharakter des Schaliach-Instituts für das Apostelamt wurde jedoch auch scharf in Frage gestellt: Laut Knut Walf gilt es, »von der These Abschied zu nehmen, das Apostolat habe um Schaliach seine Rechtsform vorgefunden und diese übernommen«¹⁹.

Die Wurzel des jüdischen Autorisationsbegriffes šali^ah liegt im altsemitischen Botenrecht und fand ihre prägnanteste Formulierung während der rabbinischen Zeit in dem Grundsatz: »Der Gesandte eines Menschen ist wie dieser selbst«, wodurch der Bevollmächtigte rechtlich und persönlich der Repräsentant seines Auftraggebers war. Die Jerusalemer Urgemeinde dürfte dann den Begriff šali^ah deswegen rezipiert haben, weil die mit ihm verbundenen Rechtsvorstellungen sich als geeignet erwiesen, um die in der Jesustradition und im ältesten Kerygma enthaltenen Motive der Sendung und Beauftragung zu präzisieren; sie übernahm jedoch keine in ihrem Inhalt und ihren Kompetenzen klar definierte Schaliach-Institution aus ihrer jüdischen Umwelt. Demnach war der Apostel ein rechtlich bevollmächtigter Gesandter eines Auftraggebers, i. e. der bevollmächtigte Stellvertreter Jesu; dies bedeutet, dass die Apostel Christus nach dem Maß seiner eigenen Vollmacht in ihrer Person zu vertreten hatten. Hierbei werden der »kirchengründende

15 Jürgen ROLOFF, *Apostel/Apostolat/Apostolizität I*, in: TRE, Bd. 3, S. 430–445, hier S. 430. Zur Auslegung von šali^ah und ἀπόστολος siehe: Ulrich DAHMEN/Frank-Lothar HOSSFELD/Frank VAN DER VELDEN, šālah, in: ThWAT, Bd. 8, S. 46–70; Matthias DELCOR/Ernst JENNI, šlh, in: THAT, Bd. 2, Sp. 909–916; Karl Heinrich RENGSTORF, ἀποστέλλω (πέμπω)/ἐξαποστέλλω/ἀπόστολος/ψευδοἀπόστολος/ἀποστολή, in: ThWNT, Bd. 1, S. 397–448, insbesondere aber S. 413–424 und den Abschnitt D: »Die Entstehung und das Wesen des Apostolats im Neuen Testament«, S. 424–446; die Literaturnachträge bis 1977, in: Ebd. 10/2, S. 986–989; Stichwörter »ἀποστέλλω«, »ἀποστολή«, »ἀποστολικός« und »ἀπόστολος«, in: Walter BAUER, Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur, hg. v. Kurt ALAND/Barbara ALAND, Berlin/New York 1988, jeweils Sp. 197–199, 199f., 200; KLOSTERMANN, *Apostolat*, S. 65–87.

16 Klaus KERTELGE, *Apostel*, in: LThK³, Bd. 1, Sp. 851–854, hier Sp. 851.

17 Vgl. insbesondere Lk 10, 16: »Wer euch hört, der hört mich, und wer euch ablehnt, der lehnt mich ab; wer aber mich ablehnt, der lehnt den ab, der mich gesandt hat.«

18 Ferdinand HAHN, *Apostel*, in: RGG⁴, Bd. 1, Sp. 636–638, hier Sp. 636f.

19 Knut WALF, *Das jüdische Schaliach-Institut: Rechtsinstitut und Vorbild des Apostelamtes?*, in: *Cristianesimo nella storia* 1 (1980), S. 391–399, hier S. 399.

Wille« Christi und die Funktion der Apostel als Fortsetzung und Verlängerung des auf die Kirche bezogenen Amtes Christi hervorgehoben. Daraus folgt aber auch, dass

šaliḥ und, entsprechend, die griechische Übersetzung ἀπόστολος zunächst ein formaler Autorisationsterminus [war], der erst durch entsprechende inhaltliche Füllung zum Terminus technicus für eine christliche Institution werden konnte. Eindeutig dürfte dabei zunächst nur dies gewesen sein, dass Jesus als der Sendende und Beauftragende galt. Sowohl der Modus der Beauftragung wie auch der Inhalt des Auftrags bedurften jedoch einer eingehenden Klärung²⁰.

Die bis dahin geltende Darstellung, welche fast ausschließlich auf den lukanischen Schriften basierte und das Selbstverständnis von Paulus als Apostel nicht berücksichtigte, so wie es in den Paulusbriefen, aber auch an manchen Stellen der Apostelgeschichte vorkommt, wurde erstmals in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts in Zweifel gezogen. Es wurden dann in den biblischen Texten zwei verschiedene Richtungen aufgefunden: die eine, die auf das lukanische Doppelwerk, Evangelium und Apostelgeschichte, zurückgeht, und die andere, die den Apostelbegriff des Paulus voraussetzt²¹. Dem Passus 1 Kor 15, 1–11 ist das entscheidende Kriterium der Zugehörigkeit zum Apostelkreis nach Paulus zu entnehmen: die Berufung und die Sendung durch den Auferstandenen, dessen Erscheinung gerade den Charakter einer solchen Berufung und Sendung gehabt haben musste, denn nicht jeder Zeuge der Auferstehung galt als Apostel²².

Den Titel »Apostel« schreibt Lukas den Zwölf als Zeugen des irdischen Lebens Christi eindeutig zu, mit der impliziten und folgenschweren Konsequenz, dass Paulus dieser Titel aberkannt würde. Hingegen besteht der Kernpunkt der paulinischen Rekonstruktion in der Berufung und Auserwählung der Apostel unmittelbar durch Christus. Demzufolge sieht er in der von ihm auf dem Weg nach Damaskus erlebten Erscheinung Christi (Apg 9, 1–19) ein wahres Zeichen seines Apostelseins (Gal 1, 1–5). Diese

20 Zur ausführlichen Wortanalyse von *šaliḥ* und ἀπόστολος siehe ROLOFF, *Apostel/Apostolat/Apostolizität I*, S. 431–433.

21 Zur Lösung dieser unterschiedlichen Auffassungen des apostolischen Wesens sind zahlreiche Thesen vorgeschlagen worden. Eine knappe aber detaillierte Zusammenfassung befindet sich in ROLOFF, *Apostel/Apostolat/Apostolizität I*, S. 430–432.

22 ROLOFF, *Apostel/Apostolat/Apostolizität I*, S. 434. Vgl. 1 Kor 15, 5–10: »[Christus] erschien dem Kephas, dann den zwölf. Danach erschien er mehr als fünfhundert Brüdern zugleich [...] Danach erschien er dem Jakobus, dann allen Aposteln. Als letztem von allen erschien er auch mir, dem Unerwarteten, der Missgeburt. Denn ich bin der geringste von den Aposteln; ich bin nicht wert, Apostel genannt zu werden, weil ich die Kirche Gottes verfolgt habe. Doch durch Gottes Gnade bin ich, was ich bin, und sein Gnädiges Handeln an mir ist nicht ohne Wirkung geblieben«.

Christophanie verstand er als direkte Beauftragung Christi mit dem Apostolat. Entscheidend für den Apostel Jesu Christi sind die Erscheinung des Auferstandenen und die Beauftragung mit der Evangeliumsverkündigung, weshalb man auch nicht vom österlichen Ursprung des Apostolats absehen kann, denn »das Amt des Apostels Jesu Christi gründet im Ostergeschehen, das charismatische Apostelverständnis ist nachösterlich«, so Ferdinand Hahn. Der Apostel Jesu Christi sei »Zeuge der Auferstehung«, in seinem Amt sei nach Paulus die Grundstruktur für jeden Verkündigungsauftrag vorgegeben²³.

Die Bezeichnung *ἀπόστολος* galt den Autoritäten der Jerusalemer Urgemeinde und denjenigen Zeugen der Auferstehung Christi, die zur Verkündigung des Evangeliums berufen wurden. Wesentliche Bedingung des Apostel-seins war also die Auferstehung Christi und dessen Erscheinung, mit der die Apostel »Sendung und Auftrag zum Zeugnis für [den Auferstandenen] bzw. zur Verkündigung des Evangeliums erlangten«. Gleichbleibende Grundelemente eines urchristlichen Apostelverständnisses sind in der vollmächtigen Sendung durch Christus zur Verkündigung des Evangeliums und Gründung von an das Zeugnis der Apostel gebundenen Gemeinden zu finden²⁴. Und noch bedeutsamer:

Da dieser sich so manifestierende Heilswille Gottes allen Menschen zukommen soll, ist das aus der persönlichen Begegnung mit dem Auferstandenen resultierende Zeugnis der Apostel von konstitutiver und normativer Bedeutung für die Kirche. Der Apostel Jesu Christi ist zuerst und vor allem Zeuge der Auferstehung Jesu von den Toten; das Ereignis von Ostern ist nur zugänglich durch das Zeugnis der Apostel [...] Die Kirche gewinnt deshalb ihre Identität als Kirche Jesu Christi durch bleibenden Bezug auf das Zeugnis der Apostel von Jesus Christus als dem Auferstandenen²⁵.

Es wurden etliche Hypothesen über das Verhältnis zwischen dem Amtsverständnis des Paulus als Apostel und dem so genannten vor- und nebenpaulinischen Apostolat aufgestellt. Die jeweilige Rolle der apostolischen Tätigkeit des Paulus, der Jerusalemer Urgemeinde und der Zwölf soll hierbei hervorgehoben werden. Im paulinischen Apostelbegriff ist eine Gegenposition zu jener der Jerusalemer Urgemeinde zu finden. Diese betont das institutionelle Moment und den rechtlichen Charakter ihrer Ämter, während Paulus das Charisma und das pneumatische freie Apostolat herausstellt. Beiden ist

23 HAHN, *Apostel*, Sp. 637f.

24 KERTELGE, *Apostel*, Sp. 851f. Vgl. auch Karl Hermann SCHELKLE/Heinrich BACHT, *Apostel*, in: *LThK*², Bd. 1, Sp. 734–738.

25 Harald WAGNER, *Apostel*, in: *LThK*³, Bd. 1, Sp. 854f., hier Sp. 855.

jedoch gemeinsam, dass das Apostolat von seinem Wesen her eine doppelte Bedeutung hat, und zwar: erstens Sendung als Vorgang der Beauftragung und Entsendung durch Erfüllung eines Auftrags, und zweitens Sendung auch in ihrer inhaltlichen Bestimmung als Inbegriff der Dienstleistungen und Aufgaben des Entsandten²⁶.

Vom Prädikat Apostel stammt auch der Begriff Apostolizität, und zwar im Sinne von »Übereinstimmung mit den Aposteln oder die Herkunft bzw. Herleitung von den Aposteln«²⁷. Apostolizität ist Ausdruck für die Legitimität der Kirche, und so gehört die Bestimmung als apostolische Kirche zu den *notae ecclesiae* des Glaubensbekenntnisses:

Wie die Einheit, die Katholizität und die Heiligkeit, so ist die Apostolizität eine Eigenschaft und zugleich eine Nota der Kirche. Als Eigenschaft bezeichnet sie die Kirche selbst, als Nota »bestimmt« sie sie und gestattet, in ihr die wahre Kirche zu erkennen,

so Yves Congar²⁸. Indem ihre Apostolizität die Kirche bzw. die kirchlichen Institutionen, das Amt, den Kanon, die Glaubensregel legitimiert, wird das Apostolische als kirchliche Norm anerkannt²⁹. Schließlich bezeichnet die Apostolizität der Kirche eine Wesenseigenschaft der Kirche, dank der sie sich zur Durchführung ihres heilsgeschichtlichen Auftrags in Glauben, Gnadenmitteln, Lehre, Organisation und Lebensausrichtung mit ihrem geschichtlichen Ursprung verbunden weiß³⁰. Nach dem Glauben der Kirche fand die Offenbarung mit Christus und den Aposteln ihre Vollendung und ihren Abschluss, und seit jeher lebt das Christentum aus der Überzeugung, dass die Kirche selbst an die Bewahrung der *traditio apostolica* »auf Sein und Nichtsein gebunden ist«. Der Anspruch der Kirche, die abgeschlossene Offenbarung zu »bewahren und zu interpretieren«, ist »geradezu die Grundlage ihrer Existenz«. Sie kann adäquat nur dann beschrieben werden, wenn sie als »ecclesia apostolica« qualifiziert wird³¹. Die Apostolizität der Kirche ist schließlich Ausdruck der »Identität des Werkes und des Amtes der Kirche mit dem Werk und dem Amt der Apostel, die ihrerseits aus dem Werk und Amt Jesu Christi hervorgehen« und wird durch die »Identität ihrer Sendung

26 Alois BAUMGARTNER, Apostolat, in: LThK³, Bd. 1, Sp. 865–867.

27 Wilfried HÄRLE, Apostolizität, in: RGG⁴, Bd. 1, Sp. 653f., hier Sp. 653.

28 Yves CONGAR OP, Heilige Kirche. Ekklesiologische Studien und Annäherungen, Stuttgart 1966, S. 186.

29 Vgl. ROLOFF, Apostel/Apostolat/Apostolizität, S. 432, und Friedrich MILDENBERGER, Apostel/Apostolat/Apostolizität III, in: TRE, Bd. 3, S. 466–477, hier S. 467f.

30 Ebd. und Wolfgang BEINERT, Apostolizität der Kirche, in: LThK³, Bd. 1, Sp. 881f., hier Sp. 881.

31 Joseph SCHUMACHER, Der apostolische Abschluss der Offenbarung Gottes, Freiburg i.Br./Basel/Wien 1979, S. 197; Wolfgang BEINERT, Die Apostolizität der Kirche als Kategorie der Theologie, in: ThPh 52 (1977), S. 161–181, hier S. 162.

zwischen der gegenwärtigen Kirche und den Aposteln, [...] zwischen den Aposteln und Christus, dem ersten und wahren Gesandten Gottes« konstituiert³².

Worin das Proprium des Apostolischen und das Besondere jener Funktion besteht, welche die Apostel zu erfüllen hatten und die in der Kirche maßgeblich geworden ist, erklärte Wolfgang Beinert ausführlich in seinem Aufsatz über die Apostolizität der Kirche. Ihm zufolge kann man vier Thesen umreißen: Die Apostolizität sei erstens eine personale Realität, eine lebendige Gemeinschaft mit Gott. Die personale Begegnung mit Ihm erfolge durch das System der apostolischen Vermittlung, die als solche noch einmal personal sei. Die Apostel seien also zweitens sowohl Repräsentanten der Kirche als Gemeinschaft der Glaubenden wie auch Jesu Christi als des Herrn und Leiters dieser Kirche. Ihre Apostolizität sei drittens durch Zeugenschaft begründet, weil konstitutiv zum Apostolat gehöre, dass jemand Zeuge des Auferstandenen sei, und weil die in Ostern begründete Christologie nur durch das apostolische Zeugnis bekundet sei. Schließlich werde die Apostolizität missionarisch verwirklicht, denn die Apostel seien berufen, um gesandt zu werden, und ihre Aufgabe und Funktionen stünden allesamt im Dienst dieser Sendung³³. Die Kirche ist also apostolisch im Sinne der Apostolizität und zugleich apostolisch im Sinne des Apostolats, i. e. des »missionarischen Eifers«, denn »in die Welt gesandt, ist die Kirche der Apostel wesentlich missionarisch«³⁴.

Die weitere Verwendung des Ausdrucks »Apostel« schließt sich an die Bestimmung durch die Zwölf und Paulus und an die ihnen zugeschriebene Funktion an. Personen, die als Glaubensboten eines bestimmten Volkes oder Landes galten, wurden als dessen Apostel bezeichnet. Die Bandbreite der Apostelbezeichnung ist überaus weit gefächert: Girolamo Savonarola wurde

32 CONGAR, Heilige Kirche, S. 187–189.

33 BEINERT, Apostolizität als Kategorie, S. 166–171. Siehe auch Yves CONGAR OP, *La tradition et les traditions*, 2 Bde., Paris 1963, Bd. 2, S. 80: »L'unité des sujets de la Tradition a pour raison interne le Saint-Esprit qui accompagne chaque moment de la mission pour lui donner la réalité que l'engagement de Dieu suppose, selon sa nature et son degré. La mission est ainsi, en ses structures instituées par Dieu, comme un sacrement de l'Esprit. Cet Esprit est celui qui a parlé par les prophètes. Il apparaît comme le principe intérieur de la mission du Christ dès le début de son ministère public. Il est aussi le principe intérieur de la mission des Apôtres et même de toute l'Église (Pentecôte)«. Vgl. ders., *Apostolicité de ministère et apostolicité de doctrine. Réaction protestante et Tradition catholique*, in: Ders., *Ministères et communion ecclésiale*, Paris 1971, S. 51–74. Zur Bedeutung der Traditionslehre von Yves Congar siehe Jean-Georges BOEGLIN, *La question de la tradition dans la théologie catholique contemporaine*, Paris 1998, S. 107–116. Aus linguistischer Sicht behandelt das Thema der kirchlichen Tradition Kurt SCHORI, *Das Problem der Tradition. Eine fundamentaltheologische Untersuchung*, Stuttgart/Berlin/Köln 1992.

34 CONGAR, Heilige Kirche, S. 189.

gar als »Apostel der Renaissance« betitelt³⁵. Hier ist die Anlehnung an die Funktion der Apostel bei der Heilsvermittlung für den Sprachgebrauch maßgebend, wobei das Bild von den nach Mk 16,15 (»Dann sagte er zu ihnen: Geht hinaus in die ganze Welt, und verkündet das Evangelium allen Geschöpfen!«) in alle Welt hinausziehenden und predigenden Zwölf als die Vorstellung bestimmend vorauszusetzen ist. Der Begriff »Apostolat« kann in seiner geschichtlichen Entwicklung sehr differenzierte Werke benennen. Der Begriff erlebte im Laufe der Jahrhunderte eine deutliche Ausweitung und bedeutete jeweils die Würde der Bischöfe, die missionarische Tätigkeit von Päpsten, Bischöfen und Ordensleuten und schließlich, mit den Päpsten Pius XI., Pius XII. und Paul VI., die Sendung eines jeden Katholiken, am Kommen des Reiches Gottes mitzuwirken³⁶. Am Ende der hier skizzierten Entwicklung steht kirchengeschichtlich das Dekret über das Apostolat der Laien *Apostolicam actuositatem* des Zweiten Vatikanischen Konzils vom 18. November 1965³⁷.

Der Apostolatsbegriff kann auch deswegen nicht ohne Weiteres als einheitliche urchristliche Vorstellung vorausgesetzt werden, weil bereits in früher Zeit verschiedene Ausprägungen nebeneinander existierten und Entwicklungs- und Interpretationsprozesse stattfanden³⁸, wie auch später im Falle des Wortes *missionarius*, einer Schöpfung des 16. Jahrhunderts, deren Bedeutung auf das altgriechische ἀπόστολος zurückzuführen ist und mit der Aussendung von Glaubensboten in die neu entdeckten nichtchristlichen Länder entstand. Da um 1500 Christenheit und Europa nahezu gleichbedeutende Begriffe waren, und angesichts des Verständnisses der Christenheit als einer wesentlich territorialen Größe ist die Ausbreitung des Christentums als eine Ausweitung des christlichen Gebietes wahrgenommen worden³⁹.

35 Verano MAGNI, *L'apostolo del Rinascimento*, Firenze 1939.

36 MILDENBERGER, *Apostel/Apostolat/Apostolizität* III, S. 467f. Vgl. im Allgemeinen Henri HOLSTEIN, *L'évolution du mot »apostolique« au cours de l'histoire de l'Eglise*, in: *L'apostolat*, Paris 1957, S. 41–62. Zur Entfaltung des Apostolatsbegriffes während des Pontifikats Pius XI. siehe Jacques GADILLE, »Apostolat«. *L'enrichissement du mot et du concept par le pape Ratti*, in: Achille Ratti. Pape Pie XI. *Actes du colloque organisé par l'École française de Rome* (Rome, 15–18 mars 1989), Rome 1996, S. 678–691.

37 Der Text wurde ins Deutsche übersetzt und von Ferdinand Klostermann eingeleitet und kommentiert, in: Heinrich Suso BRECHTER (Hg.), *Das Zweite Vatikanische Konzil. Dokumente und Kommentare*, 3 Bde., Freiburg/Basel/Wien 1966–1968, Bd. 2, S. 585–701.

38 ROLOFF, *Apostel/Apostolat/Apostolizität*, S. 432.

39 Vgl. diesbezüglich: Andrew F. WALLS, *Mission VI. Von der Reformationszeit bis zur Gegenwart*, in: TRE, Bd. 23, S. 40–59; Norbert BROX/Arnold ANGENENDT/Hans Werner GENSICHEN/Karl Josef RIVINIUS, *Missionsgeschichte des Christentums*, in: LThK³, Bd. 7, Sp. 302–312. Zum Thema auch Paolo PRODI, *Nuove dimensioni della Chiesa: il problema delle missioni e la »conquista spirituale dell'America«*, in: *Problemi di storia della Chiesa nei secoli XV–XVII. Atti del IV convegno di aggiornamento promosso dall'Associazione italiana dei professori di storia della Chiesa e tenuto a Napoli nel 1976*, Napoli 1979, S. 267–293, und Felicitas SCHMIEDER, *Das Werden des mittelalterlichen Europas aus dem Kulturkontakt: Voraussetzungen und*

Mit dem Begriff *missio* und vor dem Hintergrund eines doppelten Missionsverständnisses, i. e. eines personalen und eines territorialen, wonach die Jesuiten eine Sendung erhielten und diese an einem bestimmten Ort vollzogen, erfasste man innerhalb der Gesellschaft Jesu dreierlei. Zum einen wurde dadurch die Aussendung einzelner Jesuiten oder einer Gruppe von Jesuiten durch die kirchliche Obrigkeit gemeint, die überwiegend durch den Papst oder den Ordensgeneral erfolgte; zum anderen hieß *missio* im abgeleiteten Sinne »Unternehmung der Glaubensverbreitung in bestimmten Territorien«, und ließ sich sowohl auf die Missionen in Übersee als auch auf die Volksmissionierung in Europa anwenden. Schließlich bedeutete *missio* in späterer Zeit eine »administrative Einheit« des Ordens, die in einem Gebiet lag, in dem noch keine Ordensprovinz errichtet worden war. Dieses breite Verständnis von *missio* entspringt dem ignatianischen Ideal der Pilgerschaft, das anfangs für die ersten Gefährten biografisch und geistig von kaum überschätzbarer Bedeutung war und späterhin in die »verfassungsmäßige Disponibilität des Ordens für kirchliche Sendungen« einmündete. Solch ein Verständnis der Pilgerschaft weist wohl auch sehr deutliche Ähnlichkeiten mit dem Ideal der apostolischen Sendung auf, wie es beispielsweise in den Evangelien vorkommt.

Die andere maßgebliche Quelle dieses Verständnisses waren die ignatianischen *Exerzitien*. Hierin begegnet man dem »Ideal der Disponibilität im Dienst der Weltkirche« insbesondere in der Betrachtung am Anfang der zweiten Woche über das Reich Jesu Christi sowie in der so genannten Besinnung über die zwei Banner am vierten Tag der zweiten Exerzitienwoche, wobei diese »die erste der so genannten Wahlbetrachtungen im engeren Sinne«, jene »die fundamentale Betrachtung der zweiten Exerzitienwoche« ist⁴⁰. Der »von Gott erwählte menschliche König«, den sich der Exerzitant vor Augen führen soll, will seiner Macht »alle Gebiete der Ungläubigen« unterwerfen; wer sich dem weltlichen König anschließe, werde des »Sieges und der Glückseligkeit« von dessen Eroberungen teilhaftig⁴¹. Umso größer

Anfänge der europäischen Expansion, in: Renate DÜRR/Gisela ENGEL/Johannes SÜSSMANN (Hg.), *Expansion in der Frühen Neuzeit*, Berlin 2005, S. 27–41. Aufschlussreiche methodische Denkanstöße hierzu in Wolfgang REINHARD, *Gelenkter Kulturwandel im 17. Jahrhundert. Akkulturation in den Jesuitenmissionen als universalhistorisches Problem*, in: Ders., *Ausgewählte Abhandlungen*, Berlin 1997, S. 347–399.

40 Karl RAHNER SJ, *Betrachtungen zum ignatianischen Exerzitienbuch*, München 1965, jeweils S. 170 und 129. Hierzu ausführlich auch ebd., S. 129–137 und 170–179.

41 MHSJ, *Exerc. Spir.*, S. 216, Nr. 92f.: »Secundum est imaginari, quod audiam illud regem [Christum] sic loquentem ad omnes subditos: In animo est mihi regiones infidelium universas ditioni meae subiicere. Quicumque igitur comitari me velit, paratus sit oportet non alii uti victu, vestitu rebusque aliis, quam me utentem conspexerit. In iisdem quoque laboribus, vigiliis et casibus caeteris, mecum persistendum erit, ut particeps fiat victoriae et foelicitatis unusquisque, prout laborum ac molestiarum socius extiterit«. Die Zitate aus den *Exerzitien* folgen der so genannten *versio vulgata*, die zwischen September 1546 und März 1547 verfasst wurde

werde der Verdienst, diesem Beispiel folgend, für denjenigen sein, der sich im Gefolge Christi, dem göttlichen König, befinde. Er, der »oberste und beste Feldherr und Gebieter«, trete Luzifer und seinem babylonischen Heer entgegen, indem der »Herr der gesamten Welt selber die auserwählten Apostel, Jünger und andere Diener über den Erdkreis schickt, welche jeder Art, jedem Stand und jeder Lebenslage von Menschen die heilige und heilbringende Lehre zukommen lassen sollen«⁴².

Die Zentralität dieses Passus aus den Exerzitien für das Wesen und die apostolische Berufung des Jesuitenordens hat wiederum Jerónimo Nadal SJ in prägnantester Weise in den *In examen annotationes* hervorgehoben und wie folgt zusammengefasst:

Die Natur unserer Berufung ist der Kriegsdienst unter dem Banner Christi, wie wir im Allgemeinen aus den ganzen *Exerzitien* herauslesen, und im Besonderen aus der Betrachtung über den irdischen König und die [zwei] Banner erfahren; in der Betrachtung über den irdischen König werden wir durch Jesus Christus, den Obersten der Engel und Menschen, König und Führer zum gemeinsamen Krieg aufgerufen [...] Daher tragen wir [Jesuiten] unseren Namen und reihen uns durch Gottes Hand in jene heilige Miliz ein.

Mit Christus zögen die Jesuiten in die Schlacht, so Nadal, um dort für ihn zu kämpfen, wozu Ignatius als erster berufen worden sei; durch die Besinnung über die zwei Banner rufe schließlich Christus die Jesuiten auf, in seinem Gefolge zu dienen⁴³.

Diesbezüglich stellt Michael Sievernich SJ fest, dass »hinter der apostolischen Pilgerschaft und der Unterstellung unter den Papst als Stellvertreter Christi [...] die spirituelle Erfahrung und Entscheidung« steht, sich in den

und am 11. September 1548 nach dem Genehmigungsbriefe von Paul III. in Rom erschien (vgl. ebd., S. 117–120). Deutsche Übersetzung in: GGJ, S. 145. Die »Commendatio apostolica libelli exercitorum spiritualium Sancti Ignatii Loyolae« vom 7. Juli 1548 in ASV, Fondo Gesuiti 45, ohne Foliozahl. Zum Fondo Gesuiti des ASV siehe Francis X. BLOUIN (Hg.), Vatican Archives. An Inventory and Guide to Historical Documents of the Holy See, New York/Oxford 1998, N° 7.7.22.

42 MHSJ, Exerc. Spir., S. 216–220, Nr. 92–97, und 244–247, Nr. 137–145, hier insbesondere Nr. 145, S. 247: »Secundum autem est, speculari, quo pacto ipse mundi Dominus [...] universi electos apostolos, discipulos ac ministros alios per orbem mittat, qui omni hominum generi, statui et conditioni doctrinam sacram ac salutiferam impartiant«. Deutsche Übersetzung in: GGJ, S. 145–147, 163–165.

43 MHSJ, Nadal, Bd. 4, S. 649: »Nam ratio nostrae vocationis militia quaedam est sub vexillo Christi, quod ex totis exercitiis colligimus, et in meditatione praesertim Regis temporalis ac Uexillorum sentimus; nam in meditatione Regis temporalis uocamur a Christo Jesu summo et angelorum et hominum, et rege et duce ad societatem sui belli [...] Nomina nos damus atque conscribimus digito Dei in illam militiam sacrosantam«; »Hac ratione primum vocatus est P. Ignatius; hac per illas meditationes nos vocat Christus in Societatem suae militiae«.

Dienst Christi, des »universalen Herrn« zu stellen und »in die ganze Welt senden zu lassen«, um sie für ihn zu gewinnen. Dabei komme der Sendung eine wesentliche und strukturierende Bedeutung zu, so Sievernich. Er spricht zutreffend auch von einer »Triade der jesuitischen Tätigkeiten«, einer dreifachen »Programmatik des jungen Ordens« in den frühen normativen Texten: das spirituelle Prinzip der Mobilität, das apostolische Prinzip der Sendung durch den Papst und das pastorale Prinzip der Adressaten. Die »Charta des Ordens«, i. e. die *Formula Instituti*, entgrenzt die Tätigkeitsbereiche mit einer missionarischen Grundtendenz, wobei das Feld des Handelns geistig und geographisch auf die ganze Welt ausgedehnt wird⁴⁴.

Der Begriff *missio* war also innerhalb des Ordens fest in der ignatianischen Spiritualität verankert und zugleich so breit gefächert, dass unter diesem Dachbegriff sowohl die Missionen in Übersee als auch die Volksmissionierung in den ländlichen Gegenden rund um die europäischen Städte, von denen die Patres ausgesandt wurden, verstanden werden konnte. Unter anderen befassten sich vor einigen Jahren Bernard Dompnier, Bernadette Majorana, Adriano Prosperi sowie jüngst Paolo Broggio mit dem Thema der jesuitischen Volksmissionierung und trugen viel zur Klärung dieses historischen Phänomens bei. Wenngleich sich der Apostolats- und Apostelbegriff, der dieser Studie zugrunde liegt, nur zum Teil mit dem des Volksmissionars und überhaupt des Missionars deckt, erwiesen sich Majoranas, Prosperis und Broggios Bemerkungen trotzdem als hilfreich für die Präzisierung des canisianischen Apostolatsverständnisses⁴⁵. Dieses kann mit jenem des Missionars, das Broggio, Majorana und Prosperi schildern, verglichen werden, und zwar aufgrund dessen, was Canisius in Bezug auf seine feierliche Gelübdeablegung geschrieben hat: Er habe eine apostolische Beauftragung unmittelbar von Petrus und Paulus empfangen, ihm sei Deutschland von Gott anvertraut worden, für dessen Heil er zu sterben bereit gewesen sei⁴⁶. Deshalb kann dieses Amtsverständnis vor dem Hintergrund theologischer und kirchengeschichtlicher Definitionen zum Vergleich mit jenem des Missionars

44 Michael SIEVERNICH SJ, Die Mission und die Missionen der Gesellschaft Jesu, in: Johannes MEIER (Hg.), *Sendung – Eroberung – Begegnung? Franz Xaver, die Gesellschaft Jesu und die katholische Weltkirche im Zeitalter des Barocks*, Wiesbaden 2005, S. 7–30, hier S. 8–12.

45 Bernard DOMPNIER, La Compagnie de Jésus et la mission de l'intérieur, in: Luce GIARD/Louis DE VAUCELLES (Hg.), *Les jésuites à l'âge baroque 1540–1640*, Grenoble 1996, S. 155–179; Bernadette MAJORANA, Une pastorale spectaculaire. Missions et missionnaires jésuites en Italie (XVIe–XVIIe siècle), in: *Annales. Histoire, Sciences sociales* 57 (2002), S. 297–320; Adriano PROSPERI, »Otras Indias«. Missionari della Controriforma tra contadini e selvaggi, in: Giancarlo GARFAGNINI (Hg.), *Scienze, credenze occulte, livelli di cultura. Convegno internazionale di studi*, Firenze, 26–30 giugno 1980, Firenze 1982, S. 205–234; Adriano PROSPERI, Il missionario, in: Rosario VILLARI (Hg.), *L'uomo barocco*, Roma-Bari 1998, S. 179–218; Adriano PROSPERI, L'Europa cristiana e il mondo: alle origini dell'idea di missione, in: *Dimensioni e problemi della ricerca storica* 2 (1992), S. 189–220; BROGGIO, La questione dell'identità missionaria.

46 PCEA, Bd. 1, S. 53f.

herangezogen werden, wenngleich freilich das Apostolatsverständnis aus theologischer Sicht von tiefer greifenden Implikationen charakterisiert ist.

Vor allem Adriano Prosperi schenkte der historischen Rekonstruktion der jesuitischen Missionierung seine Aufmerksamkeit⁴⁷. Er beschäftigte sich insbesondere mit der Entstehung einer jesuitischen Missionsstrategie, die dazu führte, in den bäuerlichen Bevölkerungen Europas »unser Indien« zu erkennen. Der Jesuitenpater Silvestro Landini beispielsweise glaubte in den korsischen »Primitiven« die Merkmale der Urkirche wiedergefunden zu haben und nahm sein Apostolat dort dementsprechend wahr: Korsika, schreibt Landini, einen Vorschlag Polancos aufgreifend, werde sein Indien sein⁴⁸. In dieser Hinsicht scheint das Prädikat »apostolisch« für die Missionare aus der Gesellschaft Jesu auf etwas mehr hinzudeuten als die Äußerlichkeit des Predigens und Missionierens, mit einem Wort des apostolischen Auftretens, denn stellte Indien aus der Sicht vieler Missionare ein Ebenbild der Urkirche und der nachösterlichen Zeit dar, wurden folglich die Verkünder der Guten Botschaft in jenen fernen und unberührten Ländern so betrachtet, als seien sie Apostel gewesen. Man denke an die zwölf Franziskaner, die im Auftrag Karls V. 1523 die Missionierung Mexikos einleiteten, oder aber an die Instruktion des Jesuitengenerals Claudio Acquaviva 1590, nach der jede Ordensprovinz zwölf Missionare auswählen sollte, die sich jeweils zu zweit nach Art der Apostel in die abgelegensten Orte begeben sollten, um die dortige Bevölkerung zu missionieren⁴⁹. In beiden Fällen war die Zahl der Missionare freilich nicht beliebig, sondern sie entsprach in aller Deutlichkeit dem evangelischen Vorbild der zwölf Jünger Christi.

Hierbei ist auch ein mentalitätsgeschichtlich besonders interessantes Verwandlungsphänomen zu beobachten. In der geistigen Gärung des 16. Jahrhunderts wurde der Eifer vieler jüngerer Jesuiten nach dem Überseeapostolat durch die geschickte Umänderung ihrer Motivation zurück auf die religiösen Bedürfnisse des Herkunftslandes gerichtet. Diese zwei Bewegungen nach innen und nach außen entsprangen demselben religiösen Anliegen und waren in ihrer Entstehung miteinander verflochten. Die Entdeckung des so genannten »anderen Indiens« in der Gesellschaft Jesu, und zwar des »internen Indiens«, stellte in der langen Geschichte der europäischen

47 Adriano PROSPERI, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Torino 1996, insbesondere das Kap. »Le nostre Indie«, S. 551–599.

48 MHSJ, *Epp. Mixtae*, Bd. 3, S. 114–119, hier S. 115f.; MHSJ, *Chronicon*, Bd. 3, S. 86, mit Anm. 1; Daniello BARTOLI SJ, *Dell'istoria della Compagnia di Gesu. L'Italia, prima parte dell'Europa, descritta dal P. Daniello Bartoli della medesima Compagnia*, Roma 1673, Buch III, Kap. IV. Vgl. dazu PROSPERI, *Tribunali*, S. 551–561, hier S. 555. Zu Landini vgl. DHCJ, Bd. 3, S. 2277. Zur Volksmissionierung durch die Gesellschaft Jesu vgl. Jennifer D. SELWYN, *A Paradise Inhabited by Devils. The Jesuits' Civilizing Mission in Early Modern Naples*, Rome 2004.

49 PROSPERI, *Tribunali*, S. 568, 578.

Ausbreitungsbemühungen Mitte des 16. Jahrhunderts einen Wendepunkt dar⁵⁰. Überdies wich der missionarische Eifer je nach Kontext und Zeit nicht von der als apostolisch und allen gemein empfundenen Prägung ab. Bei alledem wurde vor Ort eine reiche Vielfalt an möglichen Strategien entwickelt, denn jede Aussendung hatte ihre Eigenart, wie diejenige Silvestro Landinis in Korsika oder diejenige Scipione Paoluccis in Süditalien. Doch alle Jesuitenpatres hatten in Anlehnung an die Lehre des Jesuitenmissionars Roberto de'Nobili die Anpassung zum Ziel⁵¹.

Diese Anpassung sollte vor allem zur Expansion des christlichen Glaubens über die Grenze der europäischen *Christianitas* hinaus dienen. Aus der reichen Literatur des 16. Jahrhunderts über ein Missionsprojekt auf weltlicher Ebene analysierte etwa John P. Donnelly SJ mit Geschick den Plan für die Weltevangolisierung, den Antonio Possevino SJ zunächst 1577 entwarf, als er im Auftrag Gregors XIII. ein Memorial des Juraprofessors Jean de Vendeville begutachtete und überarbeitete. Später vollendete er ihn in seinem Hauptwerk *Bibliotheca selecta* (Rom 1593), der »letzten und vollständigsten Version seines Denkens über die Weltevangolisierung«⁵². Aus Possevinos Perspektive ging der innere Eifer für »die größere Ehre Gottes« und das »Wohl der Seelen«, die in den *Exerzitien* als spirituelles Endziel des Menschen hervorgehoben werden, mit den Expansionen des europäischen Kontinents vollkommen zusammen. Die Institutionalisierung der Mission brachte auch eine Ausdifferenzierung des Sprachgebrauchs mit sich. Die besondere Form des jesuitischen Kollegs, die die Missionierung nach dem Scheitern der ersten Missionierungswelle und der folgenden Massentaufen hervorbrachte, trat erst dann hervor, als die Erkenntnis entstand, dass eine erfolgreiche Mission Missionare mit entsprechender Ausbildung und geeigneten Wirkungsstätten wie den Jesuitenkollegien benötigte, ohne dass dabei unbedingt

50 Ebd., S. 561.

51 Girolamo IMBRUGLIA, Ideale der Zivilisierung. Die Gesellschaft Jesu und die Missionen (1550–1600), in: Adriano PROSPERI/Wolfgang REINHARD (Hg.), Die Neue Welt im Bewusstsein der Italiener und Deutschen des 16. Jahrhunderts, Berlin 1993, S. 239–257, hier S. 244. Siehe auch Roberto RUSCONI, Predicatori e predicazione (secoli IX–XVIII), in: Corrado VIVANTI (Hg.), Storia d'Italia. Intelletuali e potere, Torino 1981, S. 951–1035, vor allem das Kap. 6: »Dalle »Indie di quaggiù ad un cristianesimo rurale«, S. 1006–1012. Zu de'Nobili DHCI, Bd. 2, S. 1059. Zu Paolucci SOMMERVOGEL, Bibliothèque, Bd. 6, Sp. 176.

52 John P. DONNELLY SJ, Antonio Possevino's Plan for World Evangelization, in: James S. CUMMINS (Hg.), Christianity and Missions 1450–1800, Aldershot/Brookfield/Singapore/Sydney 1997, S. 37–56, hier S. 46. Zu Possevino DHCI, Bd. 4, S. 3201; zum Werk *Bibliotheca selecta* vgl. Albano BIONDI, Aspetti della cultura cattolica post-tridentina. Religione e controllo sociale, in: VIVANTI, Intelletuali e potere, S. 253–302, hier S. 296–302; Albano BIONDI, La *Bibliotheca selecta* di Antonio Possevino. Un progetto di egemonia culturale, in: Gian Paolo BRIZZI (Hg.), La »Ratio Studiorum«. Modelli culturali e pratiche educative dei Gesuiti in Italia tra Cinque e Seicento, Roma 1981, S. 43–75; Barbara MAHLMANN-BAUER, Antonio Possevino's *Bibliotheca selecta*. Knowledge as a Weapon, in: Manfred HINZ/Roberto RIGHI/Danilo ZARDIN (Hg.), I gesuiti e la Ratio studiorum, Roma 2004, S. 315–355.

ein durchorganisierter weltweiter Missionierungsplan, der auf die »Schöpferkraft der Werbeunternehmung durch die Gesellschaft Jesu« zurückzuführen ist, vorgelegen haben muss. Das Bildungssystem der Ordenskollegien schuf vielmehr die kulturellen Grundvoraussetzungen, um die äußerst schwierigen Aufgaben in Übersee zu meistern⁵³. Dieses System führte aber auch zur »Institutionalisierung der Mission« mit all ihren Schwierigkeiten, beispielsweise für die Herausbildung der jesuitischen Identität, da »Mission« zum einen die Entsendung zum Zweck der Evangeliumsverkündung, zum anderen die konkreten Mittel und die Niederlassungen zu bezeichnen begann, von denen aus missioniert wurde⁵⁴.

Das bedeutete in den Augen vieler, den ursprünglichen apostolischen Geist der Gesellschaft Jesu aufzugeben, so wie man auch Ignatius' Vorhaben einer Pilgerfahrt nach Jerusalem aufgegeben hatte, woraufhin sich die ersten Gefährten für ein priesterliches Wanderapostolat unter der Leitung des Vikars Christi nach der Formel des Sondergelübdes *ad missiones* entschieden. Hierin und in den Ordenssatzungen heißt *missio* unmissverständlich Aussendung, und zwar durch den Papst in seiner Eigenschaft als Stellvertreter Christi, und hat weniger eine institutionelle als eine apostolische Bedeutung. Auch bei der von Prospero angesprochenen »Entscheidung für die Missionen« handelt es sich in erster Linie um die apostolische Ausrichtung bzw. das apostolische Wesen des jungen Ordens, was auch zum Wirkungsfeld des erneuerten Papsttums ab Mitte des 16. Jahrhunderts passt⁵⁵. Das Sondergelübde gehörte auch zum apostolischen Fundament der Gesellschaft Jesu, weil es den apostolischen Dienst betraf, der für die ihre Berufung grundlegend war.

Nach der Auseinandersetzung zwischen der Gesellschaft Jesu und Johannes Paul II., die sich nach dem Schlaganfall entfachte, den der damalige Ordensgeneral Pedro Arrupe im August 1981 erlitten hatte, erhielt das Sondergelübde eine besondere Brisanz, was das Verhältnis der Gesellschaft Jesu zum Vikar Christi anbelangt. Nachdem Arrupe sein Amt niederlegen

53 Liam M. BROCKEY, *Journey to the East. The Jesuit Mission to China 1579–1724*, Cambridge/London 2007, S. 207–211, hier S. 209.

54 PROSPERI, *Tribunali*, S. 567f., im Allgemeinen auch S. 561–566: »Nella lunga storia delle pulsioni espansive del cristianesimo, la scoperta delle Indie interne fu certamente un momento di svolta; la svolta avvenne in Italia, alla metà del '500 [...] La strategia del collegio, che i gesuiti dovevano portare alla forma più elaborata e più ricca di successi, nasceva dal fallimento della prima entusiastica predicazione e dei battesimi di massa [...] Le regole [dei nuovi ordini religiosi] [...] esprimevano una coscienza dei compiti di conquista religiosa come qualcosa che richiedeva una preparazione ed una disponibilità del tutto particolari. Fu da questa coscienza e dal fallimento della prima ondata missionaria di tipo 'apostolico' che nacque l'idea della missione come impegno costante di corpi specializzati, da svolgere con metodi specifici e sedi proprie – insomma l'istituzionalizzazione della missione«. Zur Institutionalisierung der Mission und Formierung der jesuitischen Identität siehe BROGGIO, *Evangelizzare il mondo*, insbesondere S. 33–66 und 79–101.

55 PROSPERI, *Tribunali*, S. 567.

musste, ersetzte der Papst den amtierenden Ordensvikar, den nordamerikanischen Jesuiten Vincent O’Keefe, durch einen Kandidaten seiner Wahl, den italienischen Jesuitenpater Paolo Dezza, und griff mit diesem über die Ordenssatzungen hinausgehenden Willkürakt tief in das Leben der Gesellschaft Jesu ein⁵⁶. Die Sonderbeziehung der Jesuiten zum Papst, die oft durch das bewusste oder unbewusste Weglassen des Zusatzes »ad missiones« entstellt wird, geriet damit ins Wanken. Die Wahl des Niederländers Peter-Hans Kolvenbach 1983 führte dann aber zu einer Normalisierung des Verhältnisses zwischen Orden und Papst. Diese Ereignisse brachten unter anderen O’Malley dazu, den Sinn des vierten Gelübdes historisch zu hinterfragen⁵⁷.

Wie gezeigt, hat der Apostolatsbegriff im Lauf der Zeit eine sehr differenzierte Ausweitung des ursprünglichen Wortfeldes erlebt. Der ursprüngliche und allgemeine Sinn des Adjektivs »apostolisch« ist: mit den Aposteln in Verbindung stehend, sich von den Aposteln herleitend. Dieser Sinn weitete sich bei den Vätern mehr und mehr in Richtung »ursprünglich« und »echt« aus. Sie verstanden die richtige Lehre und Ordnung der Kirche als Weisung der Apostel. Zusätzlich erhielt das Adjektiv seit dem 2. und 3. Jahrhundert eine asketische Bedeutung. Die in dieser Zeit entstandenen *Acta Apostolorum* führten auch zu einer wesentlichen Anreicherung des Apostelbildes und stellten fortab mustergültig dar, was man unter dem Prädikat »apostolisch« verstehen wollte⁵⁸. Erst in relativ später Zeit, und zwar im Hochmittelalter, trat das seelsorglich aktive Moment stärker in den Vordergrund, auf dem auch heutzutage im Allgemeinen der Schwerpunkt liegt⁵⁹.

Ferdinand Klostermann hat diese Prozesse vom Sprachgebrauch und theologischen Inhalt her verfolgt und seine Ergebnisse in einem detailreichen und umfassenden Werk vorgelegt, das äußerst gründlich auf die zahlreichen Verwendungen des Begriffes »christliches Apostolat« eingeht. Besonders von Bedeutung für die vorliegende Untersuchung sind Klostermanns Ausführungen über den späteren Gebrauch, der freilich aufs Engste mit dem des Neuen Testaments zusammenhing, jedoch im Laufe der Jahrhunderte andere Konnotationen hervorrief und Konturen annahm⁶⁰. Während der Zwölferkreis in der Geschichte des Christentums einmalig gewesen und zugleich als Fundament der Kirche zu sehen ist, ist die Zahl der Apostel, zu der die Zwölf

56 Hierzu MICCOLI, In difesa della fede, S. 71–107.

57 O’MALLEY, The First Jesuits, S. 299; ders., The Fourth Vow in Its Ignatian Context: A Historical Study, in: Studies in the Spirituality of Jesuits 15 (1983), S. 1–62.

58 Arnold ANGENENDT, Geschichte der Religiosität im Mittelalter, Darmstadt 1997, S. 223–226, hier S. 224. Dazu auch Karl Suso FRANK, Vita apostolica. Ansätze zur apostolischen Lebensform in der alten Kirche, in: ZKG 82 (1971), S. 145–166, hier S. 153–159.

59 SCHUMACHER, Abschluss, S. 228.

60 Vgl. KLOSTERMANN, Apostolat, insbesondere den ersten Teil, Apostel und Apostolat. Wortanalyse und Wortgebrauch, S. 65–215; ders., Apostolat, in: LThK², Bd. 1, Sp. 755–757. Siehe dazu auch SCHUMACHER, Abschluss, S. 228.

als Zeugen des Auferstandenen naturgemäß gehören, stetig gewachsen. Dies geschah, weil »das ›Bevollmächtigter-Bote-sein‹ und das ›Fundament-der-Kirche-sein‹ doch verschiedene Dinge« sind, die »an sich auch getrennt vorkommen können und von denen das erste sehr wohl übertragen werden kann, das zweite aber nicht«. Die Zwölf hatten eine Funktion und Stellung in der Kirche inne, die sie an sich auch haben konnten, ohne Apostel zu sein, also ohne einen offiziellen Missionsauftrag bekommen zu haben, obwohl ihre konkrete Funktion in der Tat untrennbar mit ihrer Sendung, mit ihrem Sendungsauftrag als Zeugen, als Verkünder der frohen Botschaft, eben als Apostel verbunden gewesen ist: »Beide Aufgaben, das Apostolat und das Fundamentsein, gehören [...] nicht notwendig zusammen. Alle zwölf waren Apostel; aber nicht alle Apostel haben die einmalige fundamentale Funktion der Zwölf zu erfüllen«⁶¹.

Die Erweiterung des Begriffes »Apostel« fand von der Zeit der Kirchenväter an statt und lehnte sich an die neutestamentlichen Schriften an. »Apostel« wurden nicht nur Jesus selbst als Apostel Gottes, die Zwölf und Paulus genannt, sondern auch bald die anderen Jünger des Herren (Lk 10, 1: »Dann rief er seine zwölf Jünger zu sich und gab ihnen die Vollmacht, die unreinen Geister auszutreiben und alle Krankheiten und Leiden zu heilen«), Johannes der Täufer, die vier Evangelisten, die Schüler der Zwölf und des Paulus, darüber hinaus auch alttestamentliche Propheten wie Jesaja. Das Prädikat »Apostel« wurde dann von den »unmittelbar von Gott berufenen und Gesandten« auf die »mittelbar Berufenen« übertragen, i. e. die »Lehrer der Kirche«, wie Bischöfe und Päpste, und die »Glaubensboten eines bestimmten Volkes oder Landes«, wie Kleriker, Mönche und Laien. Den ersten zwei Gruppen ist er zugesprochen worden, da sie Funktionen innehatten, die zunächst den Zwölfen anvertraut gewesen waren; Priester und somit Mönche wurden zu Boten, weil sie nicht das Ihre, sondern das des Sendenden, also Gottes, verkündeten; Laien, zu denen man zahlreiche Kaiser und weltliche Herrscher, aber auch Mitglieder religiöser Gemeinschaften und Frauen zählte, verdankten die Bezeichnung ihren Verdiensten um die Verkündigung der christlichen Botschaft in ihrem Land, so Klostermann⁶².

Heilige und Selige schließlich, vor allem aber diejenigen Priester und Missionare unter ihnen, die amtlich von der Kirche ausgesandt wurden, werden auch bis in die Gegenwart hinein »Apostel« genannt, wie nicht zuletzt das Beispiel des Petrus Canisius zeigt, dem zunächst Leo XIII. 1897 und dann Pius XI. 1925 den Ehrentitel »zweiter Apostel Deutschlands« (»secundus

61 KLOSTERMANN, Apostolat, S. 71f., und S. 72, Anm. 37.

62 Ebd., S. 87–108. Interessanterweise nennt Klostermann Canisius »Apostel Deutschlands und der Schweiz«, Franz Xaver »Apostel Indiens und Japan« und Pierre Favre »Apostel von Köln« (S. 97f.).

Germaniae Apostolus«) verliehen. Dass es sich hierbei um ein sehr interessantes Verständnis des Verhältnisses von Kirche und Moderne seitens des Papstes handelt, wird an späterer Stelle dieser Arbeit gezeigt werden⁶³. An dieser Stelle ist Klostermann folgend zunächst festzuhalten, dass sich seit den apostolischen Zeiten eine außerordentliche Vielfalt an Bedeutungen des Wortes »Apostel« zeigte. Der Apostelname stand nicht zuerst den Zwölfen zu und wurde dann auf andere Menschengruppen ausgedehnt, sondern umgekehrt: Eine ursprüngliche Funktionsbezeichnung wurde auf die Zwölf als Amtsbezeichnung eingeschränkt, allerdings dergestalt, dass auch die ursprüngliche in sehr verschiedenen Weisen fort dauern konnte.

Das Wort »Apostel«, so weiter Klostermann, wurde folglich auf verschiedenste Menschengruppen angewandt, die von der urchristlichen Zeit an und über alle Zeiten hinweg zu finden sind. Allen Wortbedeutungen ist gemeinsam, dass sie sich auf die »Gemeinschaft der Apostel« beziehen, da sie für die »ekklesiale Wirklichkeit« aller Christen in allen Zeiten maßgeblich ist, wie es Wolfgang Beinert formulierte. Die unterschiedlichen Bedeutungen ergaben sich bei dem Versuch, diese Einsicht in Beziehung zu den verschiedenen Dimensionen der kirchlichen Lebensäußerungen zu setzen. Nicht zuletzt ist die Apostolizität der Kirche auch als Abwehrwaffe gegen Irrlehrer eingesetzt worden, sodass die eigene Verbindung mit der Urkirche (und nicht jene des Gegners) aufgezeigt werden konnte. Die Apostolizität der Kirche bezeichnet in diesem Sinne »die Gesamtheit der Merkmale ununterbrochener Kontinuität bis zu den Aposteln«, an denen die Unterschiede zu anderen religiösen Körperschaften deutlich werden⁶⁴.

Zu Recht betont Klostermann überdies, dass »die Praxis, Missionare oder Priester oder gar Laien, die für das Reich Gottes Sorge tragen, Apostel zu nennen«, nicht als Erfindung der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts bezeichnet werden könne⁶⁵. Diese weitere Bedeutung, die mit *vita apostolica* eine seelsorglich-missionarische Tätigkeit im Gegensatz zum kontemplativen Leben der Mönche meint, kristallisierte sich im Hochmittelalter heraus⁶⁶. Die *vita apostolica* ist allerdings »als ursprüngliche Frömmigkeitsform monastisches Erbe«, da das Mönchtum seit jeher glaubte, »in der Schule der Apostel zu leben« und »eine gradlinige Entwicklung urchristlichen Vollkommenheitsstrebens« zu repräsentieren. Hiermit war selbstverständlich nicht das Apostolat im modernen Sinne gemeint, denn »apostolisch leben« hieß vielmehr: »gemeinschaftlich leben, wie die Apostel im Evangelium stets

63 Vgl. Anhang II, Zur Geschichte der Selig- und Heiligsprechung des »zweiten Apostels Deutschlands«.

64 KLOSTERMANN, Apostolat, S. 119f.; BEINERT, Apostolizität als Kategorie, S. 162; CONGAR, Heilige Kirche, S. 190.

65 KLOSTERMANN, Apostolat, S. 124.

66 BEINERT, Apostolizität als Kategorie, S. 162.

als Gruppe erscheinen und das gemeinschaftliche Leben der Urgemeinde wieder aufnehmen«⁶⁷. Wenngleich man Klostermanns Meinung zustimmen wird, dass »das aktiv-missionarische Element im Apostelbegriff« nicht erst entdeckt wurde, nachdem die frühneuzeitlichen Entdeckungen des 16. Jahrhunderts den Horizont der Christen bedeutend erweiterten und eine »mächtige Missionsbewegung« hervorriefen, muss man auch doch gleichzeitig betonen, dass das Ausmaß des Missionsunternehmens und seine politischen, kulturellen, wirtschaftlichen und religiösen Konsequenzen für den Alten Kontinent zweifelsohne einen Wendepunkt in der Geschichte des christlichen Apostolats darstellten⁶⁸. Außerdem wirkte das neue Weltbild, das die Entdeckung der bisher unbekannt Welt hervorbrachte, auch stark auf den Kirchenbegriff und das Kirchenverständnis des Katholizismus, da dessen Universalismus eine neue Gestalt und eine neue Dimensionen annahm⁶⁹.

Die Gesellschaft Jesu könnte zahllose Beispiele aus ihren Reihen dafür liefern, wie das Zusammenspiel von missionarischem Eifer und konfessioneller Überzeugung zu einem ganz neuen Verständnis des christlichen Apostolats führten. Der amerikanische Historiker Ronnie Po-chia Hsia fasste es unter dem gelungenen Binom »Seelenverlust/Seelengewinn« zusammen, was auch auf die Untersuchung der Dialektik zwischen Bekehrung und katholischer Konfessionsbildung, Überseemissionen und Glaubenskampf in Europa Anwendung finden kann. Je mehr die katholische Kirche in Europa an Seelen verlor, schreibt Hsia, desto größer wurde der Eifer für die Gewinnung der Seelen in den außereuropäischen Kontinenten. Die Erfolge der Überseemissionen und die Schwierigkeiten in der Alten Welt, Zeichen jeweils von Gottes Gnade und Gottes Zorn, dienten zugleich als Trostmittel für die Altgläubigen und stärkten umgekehrt die Glaubensfront gegen die Protestanten im Reich⁷⁰. Ein weiterer Beleg dafür ist die Tatsache, dass der Begriff »Missionar« oft sowohl auf die in Europa tätigen Patres als auch auf die Missionare in Übersee angewandt wurde. Diese Parallelität entsprach der jesuitischen Wahrnehmung ihrer Arbeit im konfessionell gespaltenen Europa⁷¹. In diesem Sinn (und nur in diesem Sinn!) war Canisius »nicht in

67 Hans WOLTER SJ, Aufbruch und Tragik der apostolischen Laienbewegungen im Mittelalter. Die Anfänge der Waldenserbewegung im Urteil der Quellen, in: *GuL* 30 (1957), S. 357–369, hier S. 360.

68 KLOSTERMANN, *Apostolat*, S. 123.

69 MARON, *Ignatius*, S. 156.

70 Ronnie Po-chia HSIA, Mission und Konfessionalisierung in Übersee, in: REINHARD/SCHILLING, *Katholische Konfessionalisierung*, S. 158–165, hier S. 158. Dazu auch Patrizio FORESTA, Die »Dioskuren« des jesuitischen Apostolats. Eine rezeptionsgeschichtliche Fallstudie zu Frank Xaver und Petrus Canisius, in: *AHSJ* 75 (2006), S. 361–383, insbesondere S. 376–379.

71 Renate DÜRR, Der »Neue Welt-Bott« als Markt der Informationen? Wissenstransfer als Moment jesuitischer Identitätsbildung, in: *Zeitschrift für historische Forschung* 34 (2007), S. 441–466, hier S. 448. Dazu auch Frieder LUDWIG, Zur »Verteidigung und Verbreitung des Glaubens«. Das

den Missionen und doch Missionär«, wenn er schreibt, man habe ausgezeichnete Nachrichten erhalten, die ein sehr großer Trost seien, da man sehe, dass der Glaube, der in Europa verloren gehe, in Indien wieder gewonnen werde⁷².

Der Jesuitenpater Matěj Tanner (1630–1692) brachte dieses missionarische und zugleich gegenreformatorische Verständnis von Apostolat in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts auf den Punkt: Keiner habe heftiger erlebt als die Irrgläubigen, die Deutschland mehr als einen Hund oder eine Schlange hassten, so schreibt er in seinem Werk *Societas Jesu usque ad sanguinis et vitae profusionem militans*, wie vielen Mühen sich die Gesellschaft Jesu unterzogen und wie viele Versuche sie unternommen habe, um Deutschland wieder zur Einheit mit der Kirche zurückzubringen; obwohl die Gebiete in Übersee, die zum wahren Glauben bekehrt worden seien, deutlich größer als Deutschland gewesen seien, gleiche das Wirken der Gesellschaft Jesu dort einem Wunder, denn die häretische Überflutung der Protestanten habe aufgehalten werden können⁷³.

Auch für Jerónimo Nadal bestand bei der Wirkung der jesuitischen »Apostel« ein sehr enger Zusammenhang zwischen den Missionen in Übersee und dem Einsatz in den Territorien des Alten Reichs. Die Gesellschaft Jesu sei fast die einzige, so Nadal, die Deutschland unmittelbar und mittelbar durch diejenigen, die von ihnen ausgebildet oder entsandt würden, helfen könne. Die Gesellschaft Jesu solle sich Deutschland so zu Herzen nehmen, als könnte dies niemand anders tun. Fundament, Zweck und Berufung der

Wirken der Jesuiten in Übersee und seine Rezeption in den konfessionellen Auseinandersetzungen Europas, in: ZKG 112 (2001), S. 44–64.

72 PCEA, Bd. 3, S. 230: »Habbiamo avute nuove grandissime et di grandissima consolatione vedento che quanto di qua si perde della Religione tanto dila si guadagna«. Vgl. auch Otto BRAUNBERGER SJ, Nicht in den Missionen und doch Missionär, in: Die katholischen Missionen 54 (1916/1917), S. 145–147, 178–181.

73 Matěj TANNER SJ, *Societas Jesu usque ad sanguinis et vitae profusionem militans*, in Europa, Africa, Asia, et America, contra gentiles, mahometanos, judaeos, haereticos, impios [...] Sive vita, et mors eorum, qui ex Societate Jesu in causa fidei [...] violenta morte toto orbe sublatis sunt, Pragae 1675, S. 41: »Quot in Germania subierit Societas labores, quot adhibuerit Operas, ut eam unitati Ecclesiae restitueret, nullus magis, quam ipsi experiuntur Heterodoxi, cane pejus et angue illam idcirco exosi. Et licet non eo, quo Jndici illius apud Ethnicos et barbaros coronentur labores successu, ubi pauculae eius Operae Regna et Provincias, Germania vastiores Christo lucratae sunt, magni tamen instar prodigij habendum est, potuisse illius objectu Haeresis torrentem omnia late inundantem, vel sisti«. Exemplar BPTHSG, Signatur Vbg Chi V 30. SOMMERVOGEL, Bibliothèque, Bd. 7, Sp. 1860, Nr. 9. Deutsche Fassung: Matěj TANNER SJ, Die Gesellschaft Jesu Biß zur vergiessung ihres Blutes wider den Götzendienst, Unglauben, und Laster, Für Gott, den wahren Glauben, und Tugendten in allen vier Theilen der Welt streitend. Das ist: Lebens-Wandel, und Todes-Begebenheit derjenigen, Die auß der Gesellschaft Jesu umb verthätigung Gottes, des wahren Glaubens, und der Tugenden, gewaltthätiger Weiß hingerichtet worden, Prag 1683. Exemplar BPTHSG, Signatur Vbg Chi V 28. VD 17 12:118704R. SOMMERVOGEL, Bibliothèque, Bd. 7, Sp. 1860, Nr. 9. Zu Tanner vgl. DHCI, Bd. 4, S. 370f. SYNOPSIS, Sp. 680. DUHR, Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge, 4 Bde., Freiburg i. Br. 1907–1928, Bd. 3, S. 432–436.

Gesellschaft Jesu, so weiter Nadal, riefen die Ordensmitglieder dazu auf, den Seelen zu helfen, und zwar vornehmlich denjenigen, die aller menschlichen Hilfe entbehrten. Jeder wisse, dass unzählige Seelen in Deutschland verloren gingen und ihrem Schicksal überlassen seien, da ihnen keiner helfe. Sie verlangten daher nicht weniger Hingabe und Fleiß als die in Indien, und wegen der Früchte, die geerntet würden und geerntet werden könnten, werde der Dienst in Deutschland nicht weniger Ansehen und Ruhm erlangen als der in Indien, denn in jenem seien Schwierigkeit, Notwendigkeit und Gefahr weit größer als in diesem⁷⁴. Man solle auch deswegen eher Deutschland als Indien zu Hilfe eilen, weil die dort erlittenen Einbußen vor aller Augen stünden und nicht übersehen werden könnten; außerdem pflege man sich Indiens sorgfältig genug anzunehmen⁷⁵. Nadal scheint also sein eigenes Indien, um den Ausdruck Silvestro Landinis aufzugreifen, im Alten Reich gefunden zu haben.

Die »geographische Katholizität«, zu der die Weltdimension der katholischen Kirche gehört, wurde zu einem »Moment des Selbstverständnisses und des Selbstbewusstseins«. Sie war zugleich auch ein »gegenreformatorisches Argument von erheblichem Gewicht« gegenüber jenem Christentum, das sich noch nicht über den nördlichen Teil des europäischen Kontinentes hinaus hatte ausbreiten können⁷⁶. In der weltumfassenden Präsenz der katholischen Kirche durch die spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Missionen wollte man ihre Überlegenheit gegenüber den Anhängern der Reformation sehen, die nur nördlich der Alpen und Pyrenäen Fuß fassten konnten, sodass römischer Zentralismus und Universalismus »aufeinander bezogene Größen« waren⁷⁷. Dies galt natürlich umso mehr für einen jungen Orden wie die Gesellschaft Jesu, deren Gründung sowohl mit den Missionen in Übersee als auch mit der Reformation zusammenfiel und die geradezu für eine heilsgeschichtliche Aufgabe an beiden Fronten prädestiniert erschien.

74 MHSJ, Nadal, Bd. 4, S. 214: »Considerare in hoc genere auxilii iuvari vix posse Germaniam per alios, quam per Societatem, immediate quidem per Societatis personas, mediate vero per eos, qui a Societate instituentur vel a Societate dimittentur. Saltem nobis ita esset in hanc curam incumbendum, atque si per nullos alios iuvari posset Germania. Ad hoc nos movere debet nostrum institutum, finis et professio; sumus enim a Deo vocati ad iuvandas animas, et ad eas haud dubie potius, quae auxilio humano destituuntur; infinitas autem animas miserrime perire in Germania, quod nullus illas adiuvet, est orbi compertissimum. Itaque non minorem et devotionem et diligentiam a nobis germanae animae periclitantes et pereuntes efflagitant, quam indicae. Non minor etiam existimatio et bonus odor ex fructu, quem refert et potest referre in Domino Societatis ex germanico ministerio, quam ex indico; nam in germanico longe maior est difficultas, longe maior necessitas et periculum«.

75 Ebd., S. 634: »Maior cura habeatur Indiarum et Germaniae, et praesertim Germaniae, cuius, ut est in conspectu sedis apostolicae et occidentis totius, ignorari non possunt detrimenta, ut etiam secundae res: nam Indiae satis diligenter solet provideri«.

76 MARON, Ignatius, S. 157.

77 Ebd., S. 161.

Die Verfasser der *Imago primi saeculi Societatis Jesu* beispielsweise sprechen der Gesellschaft Jesu das Verdienst zu, die Ausbreitung des Protestantismus sowohl in Nord- als auch in Südeuropa aufgehalten zu haben⁷⁸. Ein weiteres Zeichen ihrer Größe stellt nach dem Urteil der *Imago* die göttliche Fähigkeit dar, sich im Gegensatz zu den Lutheranern äußerst rasch in der ganzen Welt durchgesetzt zu haben: Wie sehr sich Luthers Anhänger ihrer Taten auch rühmen möchten, so hätten sie doch nicht die Grenze Europas überschritten, während sich die soeben gegründete Gesellschaft Jesu beinahe sofort und gleichzeitig in Amerika, Asien und Afrika ausgebreitet habe; die Gesellschaft Jesu habe sich besonders durch einen Franz Xaver etablieren können, dessen apostolische Mühen es ermöglichten, die durch Luther verursachten Schäden wieder gutzumachen; durch seinen apostolischen Einsatz habe er schließlich mehr als die Anhänger Luthers erreichen können⁷⁹.

In ganz ähnlicher Weise diente das Vorbild Franz Xavers dem Jesuitenpater Ignaz Agricola (1678–1729), Verfasser der *Historia provinciae Societatis Jesu Germaniae superiores*, zur Ermunterung der Mitbrüder der Oberdeutschen Provinz, damit sie

durch den Geist des Franz Xavers entflammt, wenigstens versuchen, in mehreren Jahrzehnten unter den Rechtgläubigen und Häretikern in Oberdeutschland so viele Seelen zu gewinnen, wie jener große Apostel in nur einer Dekade unter Indern und Japanern zusammenscharte⁸⁰.

78 *Imago primi saeculi Societatis Jesu a provincia Flandro Belgica eiusdem Societatis repraesentata*, Antuerpiae 1640, S. 19f.: »Non nisi partem Europae Lutheri dementia attigit: totam omnino instituta ab Ignatio Societas Iesu pervasit. Illa nec Alpes nec Pyrenaeos montes superare unquam potuit: haec prima a nostris hominibus occupata praesidia sunt, quasi vitalis corporis et precipuae partes. Itaque per Italiam, per Hispaniam, omnem ac Lusitaniam, primo statim ortu, tamquam subita quaedam lux Socij diffusi: quo Lutheri secta numquam penetravit. Ad Septentrionem haeresis dominari se posse credit: at illam ubique Societas persequi, confirmare Catholicos, excitare languentes, vacillantes manu tenere, lapsos erigere, haereticis esse terrori, voce scriptisque convincere: ut teterrimos hostes Iesuitas (sic appellabant) suis maxime coeptis officere palam indignarentur«. Exemplare: HAB, A: 110.3 Theol. 2°; HAAB, 3,2 7b. SOMMERVOGEL, Bibliothèque, Bd. 1, Sp. 1625, Nr. 5.

79 *Imago primi saeculi*, S. 20f.: »Utrumque sua magnifice extollant Lutherani, non excelsere Europam [...] Societas vix nata, Europae finibus egressa, in Americam, Asiam, Africam primo fere atque eodem tempore penetravit [...] Unius Xaverij industria haereticorum omnium conatibus opponi potest. Plus virum hunc pro Christiana republica egisse, quam Lutheri ecclesas omnes«.

80 Ignaz AGRICOLA SJ, *Historia provinciae Societatis Jesu Germaniae superioris*, quinque primas annorum complexa decades, Augustae Vindelicorum 1727, S. iv: »Huius provinciae operarii xaveriano inflammati spiritu pluribus saltem decenniis tanta animorum lucra fructusque inter Orthodoxos et haereticos exaequare conitantur in Germania superiore, quanta magnus ille Apostolus una dumtaxat annorum decade inter Indos et Japonos congregavit«. Exemplar: HAB, M: Tq 4° 2. SOMMERVOGEL, Bibliothèque, Bd. 1, Sp. 76, Nr. 3.

Die Ausführungen Agricolas spielen in aller Deutlichkeit auf das heilsgeschichtliche Deutungsmuster des jesuitischen Weltapostolats an. Obwohl die oberdeutsche Ordensprovinz erst 1556 gegründet wurde, beginnt Agricola Werk mit einer »Decas«, einer Synopsis der Ereignisse aus der Entstehungsgeschichte der Gesellschaft Jesu in Deutschland während der Jahre 1541 bis 1551. Diesen Zeitraum will Agricola als eine Vorgeschichte der ruhmreichen Entfaltung des Jesuitenordens in Deutschland verstanden wissen. Agricola unterstreicht in diesem Zusammenhang auch die heilsgeschichtliche und antiprottestantische Aufgabe der Gesellschaft Jesu und übernimmt somit dasjenige konfessionelle Deutungsschema, das in den Werken zahlreicher Jesuitenhistoriker zu finden ist⁸¹.

Zum Verständnis der historisch-theologischen Entwicklung sollte das Thema des apostolischen Wesens der Gesellschaft Jesu auch mithilfe der Ausführungen und Präzisierungen Friedrich Mildenbergers angegangen werden, der zu Recht die zweite Traditionslinie der Apostolizität als »Verwirklichung des apostolischen Lebens« und die im Laufe der Kirchengeschichte immer wieder hervortretende Spannung zwischen *successio apostolica* und *vita apostolica* betont. Diese Spaltung zwischen Charisma und Institution war von Beginn an für das Apostolat konstitutiv und ging in das spätere monastische Leben über, das durch einen »amtskritischen Akzent« gekennzeichnet war, weil es sich auf die »charismatische Tradition« und »ethische Radikalität« der Urkirche berief⁸². Besonders virulent blieb stets die Frage, wem nun wirklich die apostolische Autorität zukommen sollte, ob den institutionellen Apostelnachfolgern, den Bischöfen, oder den apostolisch lebenden Charismatikern⁸³. Bezeichnenderweise berief sich die ausgesprochen kirchenkritische Armutsbewegung des 12. Jahrhunderts auf das apostolische Modell von Armut und Verkündigung durch wandernde Prediger⁸⁴.

81 Ebd., S. 2: »Et interest profecto cognosse viros, quorum praevis laboribus saluberrimaque in plagas septentrionales opera effectum esse cernimus, ut tantus aliorum quoque ex novello hoc coetu sodalium numerus expeteretur, quantus vel superstitie adhuc Ignatio, ad duas in Germania constituendas sufficeret provincias, ac eosque progressu temporis excresceret, ut hodie quidem soli Germaniae integra Provinciarum Societatis Jesu Decas cum ducentis, triginta, et pluribus domiciliis attribuatur«; ebd., S. 6: »Videri sibi Societatem prope divinitus ad ea tempora difficilia, tamque aspera reservatam esse [...] Deum, sicut alios aliis temporibus, ita Luthero, eiusdemque temporis haereticis, Ignatium et institutam ab eo Societatem objecisse«.

82 Dazu auch Valentino MACCA OCD/Mario CAPRIOLI OCD/Andrea BONI OFM, *Apostolato*, in: DIP, Bd. 1, Sp. 719–738, hier Sp. 720, und Klaus Peter VOSS, *Der Gedanke des allgemeinen Priester- und Prophetentums. Seine gemeindetheologische Aktualisierung in der Reformationszeit*, Wuppertal/Zürich 1990, S. 15.

83 ANGENENDT, *Religiosität im Mittelalter*, S. 224.

84 RUSCONI, *Predicatori e predicazione*, S. 964.

Deshalb bestand die Verbindung zu den Aposteln neben der apostolischen Überlieferung auch in der »Bewahrung der apostolischen Lebensformen«:

Nicht allein in einer institutionellen Verbindung zum Ursprung hat man in der Geschichte der Kirche den Aufweis ihrer Apostolizität gesehen, sondern ebenso in der Nachahmung des apostolischen Lebens wie von Lebensformen der Urkirche,

häufig genug auch im Gegensatz zur kirchlichen Hierarchie, die heftige und wesentliche Kritik auf sich zog; diese Kritik berief sich auf die *imitatio apostolica* der Urkirche und nahm sich die apostolische »urkirchliche Gestalt« (»ecclesiae primitivae forma«) zum Maßstab⁸⁵. Hierin, und beispielsweise auch in den anfänglichen Reibungspunkten mit durchaus wichtigen Mitgliedern der katholischen Hierarchie, sind wesentliche Züge der frühen Gesellschaft Jesu wiederzuerkennen: Die frühen Verfolgungen (»persecutiones«) gegen Ignatius in Alcalá, Salamanca und Paris, schreibt Nadal 1554 in einer *exhortatio* an die spanischen Mitbrüder, seien sogar ein Zeichen der Vorsehung Gottes, der »uns diese Gnade erwiesen hat, Christus auf irgendeine Weise zu ähneln und die Gesellschaft [Jesu] gründen zu können«⁸⁶.

Jerónimo Nadal war auch derjenige, der die Wiederaufnahme des apostolischen Ideals vom Hochmittelalter durch die Gesellschaft Jesu ebenfalls als ein Zeichen Gottes deutete, »der einen Mann antreibt, indem er ihm eine besondere Gnade und einen besonderen Einfluss verleiht, sodass er Ihm einen besonderen Dienst erweist, wie er es mit dem Heiligen Franziskus getan hat«⁸⁷. Wenn frühere Jesuiten daran glaubten, dass die Gründung der Gesellschaft Jesu auf die Inspiration Gottes zurückging, waren sie jedoch auch bereit einzuräumen, dass Gott bereits ebenfalls durch die großen Ordensgründer der vergangenen Zeit wie Benedikt, Dominikus und Franziskus gewirkt hatte. Die Jesuiten sahen sich somit lediglich als die letzten »in dieser fortlaufenden Reihe von göttlichen Eingriffen«⁸⁸. Allerdings blendete Nadal die Rolle der ersten Gefährten aus und vereinfachte somit die Rekonstruktion der Anfangsjahre des Ordens so entscheidend, dass es in der Folge

85 MILDENBERGER, *Apostel/Apostolat/Apostolizität* III, S. 473; Giovanni MICCOLI, »Ecclesiae primitivae forma«, in: Ders., *Chiesa gregoriana. Ricerche sulla Riforma del secolo XI*. Nuova edizione a cura di Andrea Tilatti, Roma 1999, S. 285–389. Hierzu auch Pier Cesare BORI, *Chiesa primitiva. L'immagine della comunità delle origini* – Atti 2, 42–47; 4, 32–37 – nella storia della chiesa antica, Brescia 1974. Eine visuelle Form der *imitatio apostolica* untersucht eingehend RUSCONI, »Forma apostolorum«.

86 MHSJ, Nadal Comm., S. 41: »Nos a hecho esta gracia de ser semejantes a Christo en alguna manera y fundarse la Compañía«.

87 Ebd., S. 37: »[Que] excita a un hombre dándole una spezial gracia y influxo con que le sirva en modo particular, como lo hizo con S. Francisco«.

88 O'MALLEY, *The First Jesuits*, S. 66. Dazu Günter SWITEK SJ, *Die Eigenart der Gesellschaft Jesu im Vergleich zu den anderen Orden in der Sicht des Ignatius und seiner ersten Gefährten*, in: SEVERNICH/ders., *Ignatianisch*, S. 204–232.

zu einem monolithischen Bild der Gesellschaft Jesu und ihrer Ursprüngen kommt, das den Quellen nicht wirklich gerecht wird⁸⁹.

Die *Imago primi saeculi* griff Nadals Argument auf: Die katholischen Orden seien von Gott hervorgebracht worden, um der Kirche dort zu helfen, wo sie begonnen habe in Not zu sein, in Untätigkeit zu verharren oder in Verfall zu geraten. Der heilige Name der Mönche sei aber den Verleumdungen und Lügen sowie dem Gespött und Hass ausgesetzt gewesen. Was wäre dann geschehen, was wäre aus dem katholischen Ordenswesen geworden, wenn es die Gesellschaft Jesu nicht gegeben hätte? Wer wäre noch den evangelischen Räten gefolgt? Wer hätte den Feinden der Kirche widerstanden, wie es einst Cyrill, Hieronymus, Athanasius, Dominikus und Franziskus getan hätten, wenn nicht Ignatius, der ungebildete und ungelehrte Soldat? Ignatius sei eine »neue Verstärkung gegen neue Machenschaften« gewesen⁹⁰. Auch wenn diese Rekonstruktionen offensichtlich apologetischen Zwecken verpflichtet waren und allenfalls als Quelle für eine Mentalitätsgeschichte der Gesellschaft Jesu dienen können, ist auf der anderen Seite unbestreitbar, dass mit den Jesuiten eine »Fortsetzung und deutliche Erweiterung der Traditionen, die mit den Bettelorden begannen«, in die Geschichte der Seelsorge im Rahmen des frühneuzeitlichen Katholizismus eingehen sollte⁹¹.

Die Spannung zwischen Kirche als Ereignis und Kirche als Institution kennzeichnet die gesamte Kirchengeschichte. Von Beginn an und durch die Jahrhunderte hindurch entstanden institutionsfeindliche, spirituelle Bewegungen, die gegen eine »rein institutionalistisch und legalistisch verstandene Kirche, die Institutionen und Normen an die Stelle der souveränen Freiheit Gottes und seiner Gnade und einen äußeren Nomos an die Stelle seines Geistes zu stellen scheint«, auftraten. Dem stellte man mit Berufung auf die Institutionskritik durch Jesus eine Kirche entgegen, die »unmittelbar vom Geist geleitet wird« und »der Institution nicht bedarf«, in der schließlich

89 O'MALLEY, *The Historiography of the Society of Jesus*, S. 5.

90 *Imago primi saeculi*, S. 53: »Sacros religiosorum Ordines a Deo excitari, quam constans tam vera est recte sententium persuasio [...] Observarunt pridem viri sapientissimi, qua parte laborare aut vetustate torpere nobiliores aliquae Ecclesiae partes coeperunt, et labandi periculo minari, continuo a vigili illa aeternae Mentis providentia laborantibus succurri«; ebd., S. 55: »Cum igitur hoc saeculo haereticorum impietas venerabile et sacrum Monachorum nomen per calumnias atque mendacia ludibrio simul et odio exposuisset [...] Qui, si non exstisset is Ordo quem alii praetulerunt, a ceteris fortassis abhorruissent omnibus? Quam multi in hanc Societatem convenere; quae nisi fuisset, numquam de consiliis Christi sequendis consilium mentemque suscepissent? [...] Nostris quoque tam miseris temporibus, quis putasset, Ecclesiae, quam tot eruditione vanaque eloquentia inflati homines invaderent, suppetias ferendas ab illitterato et rudi milite, eumque futurum huius aevi haereticis, quod olim Nestorio Cyrillus, Ioviniano, Helvidio Vigilantio Hieronimus, Ario Athanasius? Ita adversus Albigenes [...] nobile illud athletarum par, Dominicum et Franciscum velut in aciem ac pulverem Numen eduxit«; ebd. 56: »Nov[um] supplement[um] contra nova machinationes«.

91 O'MALLEY, *Priesthood, Ministry, and Religious Life*, S. 238.

»die Entwicklung einer Institution oder auch nur institutionellen Elemente als äußerst bedenklich, als Sündenfall und Abfall vom Ursprung anzusehen wären«⁹². Auch die Lebensform der Nachahmung der Apostel reicht bis in die Anfänge der Kirche zurück und ist immer wieder neu wirksam geworden, vor allem mit der monastischen Lebensweise und noch stärker im Hochmittelalter mit den Bettelorden, welche die *vita apostolica* im Rahmen der römisch-katholischen Kirche praktizierten, und die insbesondere durch Heimatlosigkeit, Armut und Wanderpredigt gekennzeichnet waren.

Der »Anspruch auf die wahre Nachfolge der Apostel in Gestalt der apostolischen Lebensweise [...] [begleitete] die institutionalisierte Gestalt der apostolischen Überlieferung freilich auch weiterhin«. Im Rahmen der hochmittelalterlichen Armutsbewegung und der Gründung des Dominikaner- und Franziskanerordens gelang es der Kirche, den »neuen Aufbruch [...] wenn auch unter großen Schwierigkeiten, in ihre hierarchische Ordnung einzubeziehen«. Hierbei zeigte sich die Möglichkeit, den Konflikt zwischen der *vita apostolica* und der institutionalisierten *successio apostolica* der Römischen Kirche zu vermeiden⁹³. Im Zuge der gregorianischen Reform des 11. Jahrhunderts entstanden und sie aufs Engste begleitend, wird die neue Begeisterung für die *vita apostolica* zum zentralen Aspekt der hochmittelalterlichen Erneuerung des religiösen Lebens.

Die *vita apostolica* umfasste viele Tätigkeiten, wie Wanderpredigten, Verachtung materieller Güter, Ablehnung und sogar Kampf gegen kirchliche und politische Ämter. Solch ein apostolisches Leben wurde auf der Grundlage der neutestamentlichen Vorbilder der Apostel als wahrhaftig christlich wahrgenommen, sodass »das apostolische Leben die apostolische Kirche wiederzuerlangen versuchte«⁹⁴. Die als wahrhaftig apostolisch angesehene Lebensweise wurde zum »Grundgesetz« allen kirchlichen Lebens, das aus gemeinsamem Beten, gemeinsamem Besitz und universaler Glaubensverkündung bestand: »Wo immer man an christliches Zusammenleben dachte, leuchtete das Bild der apostolischen Urgemeinde aus der Apostelgeschichte auf«⁹⁵. Es ist also kein Zufall, dass die Nachfolger des Franziskus einen hohen Preis für die Einbettung in die kirchliche Struktur bezahlen mussten. Sie blieb nicht ohne Folgen. Die endgültige Integration des Ordens in den institutionellen Rahmen der kirchlichen Tradition bedeutete im Grunde eine Domestizierung der innovativen Ansätze des Ordensstifters und erfolgte auf zweierlei Art: einerseits durch den Eingriff von Rom, andererseits durch

92 Ferdinand KLOSTERMANN, Das Problem der Herrschaft und Institution in der Kirche, in: Ders., Kirche – Ereignis und Institution. Überlegungen zur Herrschafts- und Institutionsproblematik in der Kirche, Wien/Freiburg/Basel 1976, S. 55–114, hier S. 66f.

93 MILDENBERGER, Apostel/Apostolat/Apostolizität, S. 473f.

94 O'MALLEY SJ, Priesthood, Ministry, and Religious Life, S. 230f.

95 ANGENENDT, Religiosität im Mittelalter, S. 223.

eine Anzahl ordensinterner Maßnahmen, die darauf abzielten, Rekrutierung und Disziplin strenger zu regeln, Gegensätze zu besänftigen, Dissidenten zu bestrafen und schließlich die geistlichen und moralischen Bezugspunkte des Ordens selbst zu ändern⁹⁶. Ein solches Phänomen lässt sich auch für den Ordensgründer Ignatius und die Gesellschaft Jesu nachzeichnen⁹⁷.

Es wurde mit Recht darauf hingewiesen, dass aus kirchengeschichtlicher Sicht das Prädikat *apostolicus* für die Alte Kirche und den Papst nicht so sehr auf deren seelsorgliche Aufgaben und Tätigkeiten hindeutete, sondern auf die »lehrmäßige und sakramentale Treue gegenüber den Aposteln und der Tradition«. Die Seelsorge stand in der Gestalt, die sie im Laufe der Jahrhunderte einnahm, eher im Hintergrund, vor allem weil das Predigen, zusammen mit dem Chorgebet der Mönche, in die Liturgie eingebettet war und überwiegend innerhalb der Kirche stattfand und nicht außerhalb, wie es dann später üblich wurde⁹⁸. Erste Unterschiede traten erst im 8./9. Jahrhundert mit den Kanonikern auf, die einige Aufgaben der Mönche, wie Predigen und Sakramentspenden, jenseits der Klöster in einem städtischen Kontext übernahmen, bis sie im 12. Jahrhundert das Predigen ausschließlich für sich beanspruchten. Dominikaner und Franziskaner stellen auch in dieser Hinsicht einen Wendepunkt in der Geschichte der katholischen Orden dar, denn mit ihrer Entstehung und Entwicklung ging eine neue Form religiöser Berufung einher, in der das Apostolat ein wesentliches Element bildete. Diese entfaltete sich in der Seelsorge durch das Predigen und in der missionarischen Tätigkeit der Kleriker, die der Jurisdiktion des jeweiligen Bischofs immer weniger unterlagen und durch die Vermittlung des Oberen vorwiegend in einem Unmittelbarkeitsverhältnis zum Papst standen⁹⁹.

Dank der »Lebhaftigkeit« der neuen Orden, auch Regularkleriker genannt¹⁰⁰, die ab den ersten Jahrzehnten des 16. Jahrhunderts gegründet worden waren, legte das Ideal der *vita apostolica* erneut an Kraft zu und

96 Vgl. Giovanni MICCOLI, La storia religiosa, in: Ruggiero ROMANO/Corrado VIVANTI (Hg.), Storia d'Italia, Bd. 2/1: Dalla caduta dell'Impero romano al secolo XVIII, Torino 1974, S. 431–1078, hier S. 764. Vgl. Giovanni MICCOLI, Dall'intuizione all'istituzione: un passaggio non del tutto scontato, in: Ders., Francesco d'Assisi. Realtà e memoria di un'esperienza cristiana, Torino 1991, S. 98–113; Thomas ERTL, Religion und Disziplin. Selbstdeutung und Weltordnung im frühen deutschen Franziskanertum, Berlin 2006.

97 Vgl. hierzu Franco MOTTA, La compagnia sacra. Elementi di un mito delle origini nella storiografia sulla Compagnia di Gesù, in: RSIIt 117 (2005), S. 5–25, und Guido MONGINI, Per un profilo dell'eresia gesuitica. La Compagnia di Gesù sotto processo, in: Ebd., S. 26–63.

98 MACCA/CAPRIOLI/BONI, Apostolato, Sp. 720f.

99 Ebd., Sp. 721f.

100 Francesco ANDREU CR, Chierici regolari, in: DIP, Bd. 2, Sp. 897–909, hier Sp. 897: »Con il nome di Chierici regolari vengono qui indicati gli istituti religiosi clericali sorti nei sec. XVI e XVII che, con la professione solenne dei consigli evangelici, non seguono alcuna regola monastica e si dedicano alle più varie forme di apostolato«. Sie waren zudem »preti riformati, secondo la primitiva regola apostolica« (ebd., Sp. 905).

erstreckte sich im Kontext einer sich tief wandelnden Gesellschaft weit über die traditionellen Formen der Seelsorge hinaus, sodass es schließlich eine viel differenziertere und umfangreichere Anzahl von Tätigkeiten umfasste¹⁰¹. Gerade das 16. Jahrhundert erlebte eine Erneuerung des apostolischen Engagements durch die neuen Regularkleriker wie unter anderem Theatiner, Kapuziner und natürlich Jesuiten. Sie hatten alle einen neuen Zugang zum Apostolat, wengleich sich die alten Orden wie die Dominikaner und Franziskaner schon immer apostolischen Diensten wie Predigen, Sakramentspenden und Seelsorge gewidmet hatten. Ab dem 16. Jahrhundert jedoch wird das apostolische Leben auch außerhalb des monastisch-klösterlichen Schemas wieder aufgegriffen, sodass sich die neuen Orden durch die Akzentuierung der Seelsorge und die Einschränkung oder gar den Verzicht auf Horengelübete und Chordienst einem neuen »seelsorglichen Dynamismus« erschlossen¹⁰².

Die frühneuzeitlichen Klerikerorden (aber freilich auch die mittelalterlichen) spielten weiterhin eine unentbehrliche Rolle bis zu den Reformen der Aufklärung, als der Weltklerus sie nach der Säkularisation der napoleonischen Ära in vielen Einsatzbereichen ablöste. Bis dahin waren die Regularkleriker durch zahlreiche und vielfältige Verflechtungen ein wichtiger Bestandteil der Gesellschaft, und zwar genau an der Nahtstelle zwischen der katholischen Hierarchie und den Gläubigen, dem Zentralismus des römischen Katholizismus und den finanziellen, kulturellen und religiösen Bedürfnissen der Lokaleiten. Die Regularkleriker, die sich ebenfalls für das gemeinsame Leben und die kanonischen Gelübde entschieden hatten, unterschieden sich von den früheren Formen des monastischen Lebens dennoch dadurch, dass sie kein traditionelles Mönchsgewand, sondern den schwarzen Talar der Weltpriester trugen, körperliche Bußen ablehnten und sich verschiedensten Formen des Volksapostolats zuwandten¹⁰³.

Hugo Rahner SJ beschreibt zutreffend die Spannung und die aus seiner Sicht gelungene Versöhnung zwischen *successio apostolica* und *vita apostolica* bei Ignatius von Loyola, die er theologisch als »Dialektik von Geist und Kirche in der Theologie von Ignatius«, als »Spannungseinheit zwischen Gnade und freier Mitarbeit, zwischen Gottvertrauen und Selbsttätigkeit« folgendermaßen auslegt: Der Geist brauche eine Form und verlange nach der Kirche, welche geschriebenes Wort, Gesetz, Geschichte und Vernunft

101 Roberto RUSCONI, Gli ordini religiosi maschili dalla Controriforma alle soppressioni settecentesche. Cultura, predicazione, missioni, in: Mario ROSA (Hg.), Clero e società nell'Italia moderna, Bari 1995, S. 207–274, hier S. 212.

102 Emanuele BOAGA OCarm, Aspetti e problemi degli ordini e congregazioni religiose nei secoli XVII e XVIII, in: Problemi di storia della Chiesa nei secoli XVII–XVIII. Atti del V convegno di aggiornamento (Bologna 3–7 settembre 1979), Napoli 1982, S. 91–135, hier S. 122f. Dazu auch MACCA/CAPRIOLI/BONI, Apostolato, Sp. 723f.

103 Vgl. Gigliola FRAGNITO, Gli ordini religiosi fra Riforma e Controriforma, in: ROSA, Clero e società, S. 115–205, hier S. 128, 134; RUSCONI, Predicatori e predicazione, S. 1006–1018.

sei. Umgekehrt sei auch nicht zu vergessen, dass der Geist nie eingesperrt werden könne, dass er wehe, wo er wolle. Die Kirche brauche den Geist. Dies sei also die Dialektik der Wahl in den Exerzitien: offen stehen für den einen, einmaligen Anruf Gottes, und mit dem gleichem Ohr auf die Stimme der hierarchischen Kirche hören. Der Geist der Innerlichkeit und der Geist der hierarchischen Kirche seien letztlich der gleiche¹⁰⁴.

Demzufolge kann in systematisch-theologischer Hinsicht mit Nicolaus Timpe gesagt werden, dass sich »eine Variation des Verhältnisses von personaler Spontaneität [...] und ihrer institutionellen Ausprägung« in der Spannung zwischen Frömmigkeit und Liturgie, Glauben und Dogma, Liebe und Recht, Freiheit und Gesetz sowie Geist und Amt zeigt¹⁰⁵. Prophetisches Charisma und Leitungsauftrag des Amtes schlossen sich also nicht aus, so Erwin Iserloh, sondern seien als selbständige Kräfte aufeinander bezogen, ergänzten und korrigierten sich gegenseitig¹⁰⁶. Pierre Bourdieu sah seinerseits in dieser Dialektik von Geist und Kirche den »wirksamste[n] Faktor in der Teilung der religiösen Arbeit«, der »die unmittelbaren Produzenten der Prinzipien einer mehr oder weniger systematischen Sicht der Welt und des Daseins, nämlich die Propheten, in Opposition zu den Reproduktionsinstanzen (der Kirche)« bringt¹⁰⁷. Das institutionelle Moment, i. e. die Gründung der Gesellschaft Jesu, die Genehmigung durch den Papst in dessen Eigenschaft als Vikar Christi und folglich die Einbettung in die kirchenpolitische Struktur, die notwendigerweise ein enges Verhältnis zwischen dem Orden und der Obrigkeit in ihren institutionell vielfältigen und zahlreichen Erscheinungen mit sich brachte, waren von entscheidender Bedeutung für den kirchenschichtlichen Erfolg der apostolischen Intuition des Ignatius.

104 Hugo RAHNER SJ, *Ignatius von Loyola als Mensch und Theologe*, Freiburg i. Br./Basel/Wien 1964, S. 376f. Zuerst veröffentlicht in: Ders., *Geist und Kirche*. Ein Kapitel aus der Theologie des hl. Ignatius von Loyola, *GuL* 31 (1958), S. 117–131. Dazu auch Burkhard SCHNEIDER SJ, *Die Kirchlichkeit des hl. Ignatius von Loyola*, in: Jean DANÉLOU SJ/Herbert VORGRIMMLER SJ (Hg.), *Sentire Ecclesiam*. Das Bewusstsein von der Kirche als gestaltender Kraft der Frömmigkeit. Festschrift für P. Hugo Rahner, Freiburg 1961, S. 268–300, und Günter SWITEK SJ, *Kirchlichkeit oder Berufung auf den Geist?*, in: *GuL* 49 (1976), S. 92–105.

105 Nikolaus TIMPE, *Das kanonistische Kirchenbild vom Codex Iuris Canonici bis zum Beginn des Vaticanum Secundum*, Leipzig 1978, S. 144–148, hier S. 148.

106 ISERLOH, *Charisma und Institution*, S. 79.

107 BOURDIEU, *Das religiöse Feld*, S. 23.

1.2 Die Obrigkeit als historische Voraussetzung des jesuitischen Apostolats

Als der Ordensgründer Loyola im Januar 1554 den päpstlichen Nuntius in Deutschland Girolamo Muzzarello über die Konzeption und die bisherige Arbeit des Collegium Germanicum in Rom informieren wollte, damit sich dieser in guter Kenntnis der Umstände bei Kaiser Karl V. für die finanzielle Unterstützung der römischen Bildungsanstalt des Ordens verwenden konnte, stellte er, wie es in vielen Berichten jener Zeit üblich war, die Lage der kirchlich-religiösen Verhältnisse katastrophal dar: Es mangle in Deutschland an guten und treuen Arbeitern im Weinberg des Herren, da es keine im Leben und katholischer Lehre geeigneten Personen gebe, denen die Seelsorge anvertraut werden könne. Angesichts dessen sei in höchstem Maße notwendig gewesen, eine Pflanzstätte mit neuen Pflanzen zu schaffen, um das zu erhalten, was noch übrig geblieben sei, und das wiederzugewinnen, was durch das schlechte Beispiel der Katholiken und die schlechte Lehre der Häretiker verloren gegangen sei¹⁰⁸.

Eine solche Unternehmung sei in Deutschland wegen der dort herrschenden Bedingungen undurchführbar gewesen, so weiter Ignatius, sodass sich der Papst und die Kardinäle dafür entschieden hätten, das Germanicum in Rom, dem Zentrum des Katholizismus, zu errichten, welches neben dem Collegio Romano eine für die Ausbildung der Nachwuchspriester zentrale Stellung unter den Bildungseinrichtungen des Ordens einnehmen sollte¹⁰⁹. Ignatius' größte Bemühung war die Gründung einer Ausbildungsstätte für junge begabte Männer aus den Territorien des Alten Reichs, aus welcher später die künftigen Bischöfe, Pfarrer und Prediger hervorgehen sollten. Aus

108 MHSJ, Epp. Ign., Bd. 6, S. 229–233, hier S. 229f. Der Brief wurde ins Deutsche übersetzt in BU, S. 542–544: »Primeramente si dirà come, considerata la estrema carestia de operarii buoni et fideli che si troua in Alemagna, non ui essendo persone idonee in vita et dottrina catholica per cometerli la cura delle anime, è parso sommamente necessario per tratenero quello che resta della religione, et etiam per reacquistare quello ch'è perso per il malo esempio delle catholici et mala dottrina delli heretici, fa un seminario de nove piante«. Vgl. dazu Patrizio FORESTA, Gelehrte Seelsorger: Jesuiten und ihr Selbstverständnis, in: Luise SCHORN-SCHÜTTE (Hg.), Gelehrte Geistlichkeit – geistliche Gelehrte. Beiträge zur Geschichte des Bürgertums in der Frühneuzeit, Berlin 2012, S. 133–153, hier S. 133–137.

109 Hierzu Ricardo García VILLOSLADA SJ, Storia del Collegio Romano dal suo inizio (1551) alla soppressione della Compagnia di Gesù (1773), Roma 1954; Andreas STEINHUBER SJ, Geschichte des Collegium Germanicum Hungaricum in Rom, 2 Bde., Freiburg i. Br. 1895; P. SCHMIDT, Das Collegium Germanicum in Rom und die Germaniker. Zur Funktion eines römischen Ausländerseminars (1552–1914), Tübingen 1984; István BITSKEY, Il Collegio Germanico-Ungarico di Roma. Contributo alla storia della cultura ungherese in età Barocca, Roma 1996; Peter WALTER, Die Gründungen des Collegium Germanicum et Hungaricum. Etappen der Kollegsge-schichte, in: Korrespondenzblatt/ Collegium Germanicum et Hungaricum. Jubiläumsausgabe zum 450jährigen Bestehen des Collegium Germanicum et Hungaricum 111 (2002), S. 86–113.

ihren Reihen wollte man auch gute und gelehrte Bischöfe, Pfarrer, Prediger und Dozenten wählen, damit das Heilmittel die Krankheit heile, die aus dem schlechten Beispiel und der schlechten Lehre ihrer Hirten, Prediger und Dozenten entstanden sei¹¹⁰. Ignatius' Haltung spiegelte hierbei die geläufige Einschätzung der Reformation durch die ersten Jesuiten wider. Er glaubte darin den andauernden sittlichen Zerfall der Kirchendisziplin vonseiten des deutschen Klerus zu erkennen und übersah wie etwa sein Mitbruder Pierre Favre den vornehmlich theologischen Kern und die spirituelle Kraft von Luthers Anliegen¹¹¹.

Für eine sichtbar bessere Ausbildung des priesterlichen Nachwuchses wollte Ignatius durch die Vermittlung des Nuntius beim Kaiser werben, der nicht nur überaus mächtig sei, sondern auch die Wiederherstellung der katholischen Religion in seinem Reich eifrig anstrebe, so Ignatius' Ansicht. Zu diesem Zweck reiche es eben nicht, dass Deutschland mit Waffen unterjocht werde, oder dass alle Konzilsbeschlüsse angenommen würden, wenn gute Bischöfe, Pfarrer, Prediger und Dozenten mit Wort und Beispiel die schlechte Lehre nicht mitsamt der Wurzel ausrotteten und die gute nicht in die Herzen der Menschen pflanzten¹¹². Die Ausbildung des Klerus, die in den Ordenseinrichtungen angeboten werden sollte, war also nach Ignatius' Auffassung weit wichtiger als jede Waffengewalt und sogar ein Konzil selbst. Daher schlug Ignatius dem Kaiser eine »jesuitische Garantie in Bezug auf Rechtgläubigkeit« und damit die Voraussetzung für die Überwindung der konfessionellen Spaltung vor, welche schon immer ein vorrangiges Ziel der habsburgischen Religionspolitik gewesen war¹¹³.

Vergleichbares schilderte der Ordensgründer seinem Mitbruder Petrus Canisius, der im August 1554 in Zusammenhang mit der Gründung des Prager Kollegs den Rat seines Ordensgenerals gesucht und ihn gefragt hatte, welche Religionspolitik er Ferdinand I. für dessen Erblande empfehlen

110 MHSJ, Epp. Ign., Bd. 6, S. 230: »Procurando pigliar giovani de buoni ingegni, et alleuandoli et instituendoli in buoni costumi et lettere, acciò che di quelli potessino poi elegersi li uescouï, et curati, et predicatori, et lettori insieme buoni et litterati, acciò il remedio contrario curasi l'infirmità, che è proceduta in quelle nationi [...] dal male essemplio et doctrina delli suoi pastori, predicatori et lettori«.

111 Klaus SCHATZ SJ, Deutschland und die Reformation in der Sicht Peter Fabers (1506–1546), in: GuL 69 (1996), S. 259–272, hier S. 267, 269.

112 MHSJ, Epp. Ign., Bd. 6, S. 232: »Poichè non basterebbe che fosse soggiogata con l'arme l'Alemagna, nè anche che si accettassino in generale le diffinitioni del concilio, se non fossino vescuï, curati, predicatori et lettori, quali, estirpando la mala doctrina verbo et exemplo, piantassino la buona nelli cuori delli huomini«.

113 Gernot HEIB, Princes, Jesuits, and the Origins of Counter-Reformation in the Habsburg Lands, in: Robert J. W. EVANS/TREVOR V. THOMAS (Hg.), Crown, Church and Estates in Central European Politics in the Sixteenth and Seventeenth Centuries, Basingstoke 1991, S. 92–109, hier S. 96; Gernot HEIB, Die Jesuiten und die Anfänge der Katholisierung in den Ländern Ferdinands I. Glaube, Mentalität, Politik, maschinenschriftliche Habilitationsschrift Wien 1986.

konnte; Ignatius antwortete allerdings mit deutlich schärferen Tönen, sodass man in dem Brief »die militanteste Aussage Loyolas gegen den Protestantismus« finden kann¹¹⁴. Neben strikt repressiven Maßnahmen, die von der Verbrennung verdächtiger Bücher und der Bestrafung der Buchhändler bis hin zur Verfolgung protestantisch gesinnter königlicher Räte, Magistrate, Universitätsprofessoren und Geistlicher in den habsburgischen Territorien reichten, schlug Ignatius ein ähnliches Programm wie in dem Brief an den Nuntius vor: Gefördert werden soll unter anderem die Ausbildung eines heimischen, durch die Bildungseinrichtungen des Ordens, vor allem durch seine Priesterseminare, erneuerten Klerus, während gleichzeitig von überall gute Bischöfe, Prediger, Beichtväter und Dozenten herbeigeholt werden sollten. Die weitere Anweisung Loyolas an Canisius, wonach dieser dem Römischen König wegen der dem Orden feindlich gesonnenen Umgebung am Wiener Hof einiges aus dem Brief verschweigen und daher eine Auswahl von dem treffen solle, was ihm vorgetragen werden könne, brachte dem Ordensgeneral nicht viel Sympathie ein und wird oft als krassestes Beispiel für die zwanghafte Rekatholisierung von zwischenzeitlich protestantisch gewordenen Territorien zitiert¹¹⁵.

Die vorausgehenden Zitate lassen mindestens vier als klassisch wahrgenommene Themen der Jesuitenforschung deutlich werden: das Bildungssystem mit den zahlreichen Kollegien und Universitäten, der glühende Antiprotestantismus, der unbestreitbare Beitrag zur Reform der katholischen Kirche und schließlich das enge und bisweilen umstrittene Verhältnis zur Obrigkeit, mit welcher die Gesellschaft Jesu durch gekonnt eingesetzte Lobbyarbeit günstige Bedingungen für die Erlangung der Ordensziele ausgehandelt habe. Obschon dies nach einer Binsenweisheit klingen mag, soll dennoch hervorgehoben werden, dass es sich dabei um Untersuchungsgegenstände handelt, die es in ihrer historischen Entwicklung zu erforschen gilt. Diese banale Aussage hätte unterbleiben können, wenn die genannten Themenfelder vielerorts nicht allzu oft und ohne Weiteres in der Jesuitenforschung

114 John P. DONNELLY SJ (Hg.), *Jesuit Writings of the Early Modern Period 1540–1640*, Indianapolis/Cambridge 2006, S. 132.

115 MHSJ, Epp. Ign., Bd. 7, S. 398–404. Deutsche Übersetzung in BU, S. 612–619. Der berühmte Brief von Ignatius nährte außerdem die Legende, hinter derartiger Geheimhaltung verberge sich eine Jesuitenverschwörung. Man siehe beispielsweise Arno HERZIG, *Der Zwang zum wahren Glauben. Rekatholisierung vom 16. bis zum 18. Jahrhundert*, Göttingen 2000, S. 95–97. Vgl. auch ders., *Die Rekatholisierung in deutschen Territorien im 16. und 17. Jahrhundert*, in: *GeGe* 26 (2000), S. 76–104, insbesondere S. 77f. Zu einem überzeugenderen Schluss kommt MARON, Ignatius, S. 255–269. Zur Gründungsphase des Prager Jesuitenkollegs vgl. Patrizio FORESTA, *Le strategie insediative della Compagnia di Gesù. Pietro Canisio ed il collegio di Praga*, in: *Schifanoia. Notizie dell'Istituto di Studi Rinascimentali di Ferrara* 28/29 (2005), S. 49–59.

vorausgesetzt und akzeptiert worden wären, ohne sie hinterfragt zu haben, beinahe als käme ihnen der Status ewiger und unveränderbarer Untersuchungsgegenstände zu¹¹⁶.

Daher darf sich nicht einmal der als dem Jesuitenorden wesenseigen wahrgenommene Antiprotestantismus der historischen Analyse entziehen, bedenkt man doch, dass das Auftreten der »iñigisti« bereits nach dem Tod Ignatius' Mitte der 1550er Jahre als Zeichen der Vorsehung Gottes gegen den Protestantismus angesehen wurde, und dass ein entsprechendes Bild durch die Ordensmitglieder mit größter Sorgfalt verbreitet wurde. Als erster in seiner Gattung kann der bekannte und späterhin von anderen Autoren aus dem Orden in vielfacher Weise ausgebaute Vergleich zwischen Ignatius und Luther bezeichnet werden, der etwa in Jerónimo Nadals *Dialogus secundus* und in der Schrift Pedro de Ribadeneyras *De actis Patris nostri Ignatii* zu lesen ist: Die angebliche Gleichzeitigkeit von Luthers Bann auf dem Wormser Reichstag 1521 und die Verwundung Loyolas während der Verteidigung der Festung Pamplonas wiesen unzweifelhaft auf einen Eingriff Gottes hin, der durch Ignatius und dessen Orden dem Goliath Luther einen machtvollen David entgegengesetzt habe. Auch der Ordenssekretär Polanco machte sich schließlich in seinem *Chronicon* die heilsgeschichtliche Auslegung zu Eigen, dass sowohl Ignatius' Bekehrung nach der Verwundung während der Belagerung Pamplonas als auch der Wormser Reichstag, auf dem die Reichsacht gegen Luther verhängt wurde, nach Gottes Vorsehung stattfanden¹¹⁷. Ignatius habe also den Ruf Gottes erhalten, so Nadal, während Luther vom Teufel gerufen worden sei¹¹⁸.

Auch Canisius teilte mit seinen Mitbrüdern dieses antiprotestantische Schema, um die Ursprünge der Gesellschaft Jesu und deren weltweite Erfolge apologetisch zu deuten: Es sei nicht ohne den Eingriff der Vorsehung Gottes geschehen, dass in der Zeit, als die größte Geißel der Häresie durch Martin Luther und andere Diener Satans nach Europa eingedrungen sei und es zerrissen habe, die Gesellschaft Jesu, die ein neues Bollwerk der Kirche gegen die Häretiker sei, von Ignatius von Loyola gegründet und vom Heiligen Stuhl bestätigt worden sei; sie habe ihre Gaben, Kräfte und Fähigkeiten auf solche Art für die Bekehrung der Irr- sowie der Ungläubigen

116 O'MALLEY, *The Historiography of the Society of Jesus*, S. 6, spricht diesbezüglich von »substantialism [...] that has marked most Jesuit historiography, that is, the tendency to see the Society or ›Jesuitism‹ as an unchanging substance unaffected by the ›Other‹ it encountered«.

117 MHSJ, Nadal Comm., S. 607; MHSJ, *Fontes Narr.*, Bd. 2, S. 331f.; MHSJ, *Chronicon*, Bd. 1, S. 18. Zu Nadals gegenreformatorischem Denken JOS E. VERCRUYSE SJ, Nadal et la Contre-Réforme, in: Gr. 72 (1991), S. 289–313. Es fehlt allerdings noch eine umfassende Rekonstruktion kulturgeschichtlichen Zuschnitts zu diesem Thema. Vgl. diesbezüglich die Überlegungen von O'MALLEY, *The Historiography of the Society of Jesus*, S. 4–6.

118 MHSJ, Nadal Comm., S. 780: »Eodem itaque anno, quo fuit Lutherus a daemone vocatus, Pater Ignatius a Deo«.

aufgewandt, dass sie diese erbärmlichste Menschengattung, für die sie die größte Sorge trage, als die eigene beanspruche¹¹⁹. Im selben Jahr, so auch Francesco Sacchini SJ (1570–1625) in seiner 1616 erschienenen Canisiusbiographie, sei Petrus Canisius an dem Tag auf die Welt gekommen, an dem das Fest der Erscheinung des Erzengels Michael begangen werde; dieser sei Canisius' Beschützer und Patron in Gottes Schlachten gewesen, die er zu schlagen gehabt habe¹²⁰. Bereits nach der gescheiterten Schifffreise von Venedig nach Palästina 1537 schlug der Orden einen anderen Weg als den geplanten ein, indem sich die ersten Gefährten dem Papst in seiner Stellung als Kirchenoberhaupt, das am allerbesten um die apostolischen Nöte wusste, zur Verfügung stellten, während das apostolische Vorbild Jerusalems immer mehr in den Hintergrund trat. Durch die daraus resultierende institutionelle Bindung an den Papst wurden die Jesuiten deshalb in die »Schlacht gegen den Protestantismus« eingereicht¹²¹.

Auch weitere Gemeinplätze der jesuitischen Apologetik und Polemik sind zunehmend in Frage gestellt worden. Die jesuitische Kasuistik zum Beispiel, die dann später zur Zielscheibe der polemischen Giftpfeile von Jansenisten und Aufklärern werden sollte, deutete jüngst Ronnie Po-chia Hsia im Sinne einer Anpassung der tridentinischen Seelsorge durch die Patres an die Gläubigen. Der häufig missbilligte Laxismus der Jesuiten ist demnach eigentlich als ein Zeichen des Entgegenkommens gegenüber der Volksreligiosität zu sehen¹²², während Kasuistik und Probabilismuslehre in den antijesuitischen Schriften so beschrieben werden, als verschafften sie den Jesuiten das notwendige Instrumentarium, um das eigene Verhalten und das derer, die sie

119 PCEA, Bd. 8, S. 134f.: »Non sine singulari Diuini numinis prouidentia factum esse, ut quo tempore summum Ecclesiae flagellum haeresis auctore satana per Martinum Lutherum aliosque eiusdem satanae ministros Europae inuasit atque distraxit, eodem tempore Societas Jesu, nouum velut Ecclesiae contra haereticos propugnaculum, per Ignatium Loyola instituta, atque a S. Sede confirmata suas dotes, uires ac facultates omnes, si in ullos alios, tum in haereticos et infideles impenderet, atque hoc miserrimum hominum genus, in quo maximo laboret, sibi uelut proprium uendicaret«. Dazu SCHATZ, Zwischen Rombindung und landesherrlichem Interesse, S. 389.

120 Francesco SACCHINI SJ, De vita et rebus gestis P. Petri Canisii, de Societate Jesu, commentarii, Ingolstadii 1616, S. 7f.: »Petrus Canisius religionis Catholicae ingens per Boreales Provincias in summa temporum difficultate columen, perque eadem Societatis Jesu propagator, et lumen, doctrina vir, incertum, an sanctitate maior, anno salutis humanae M.D:XXI. ortus est: quo anno beatus Ignatius Loiola, Societatis Jesu parens, ad severiorem vitam conversus ad militiam sacram ab profana transiuit. Archangelorum Principi Michaeli dedicatum diem octavo idus Maias natalem sortitus est, nempe ut eundem coelestium copiarum Ducem ad praelia Domini praelianda auspicem, et patronum haberet«. Exemplar BPTHSG, Signatur Vbg Chi III 51. VD 17 12:117781R. SOMMERVOGEL, Bibliothèque, Bd. 7, Sp. 367, Nr. 8. Zu Sacchini DHCJ, Bd. 4, S. 3458. Vgl. auch Sacchinis eigenhändige Aufzeichnungen zu Canisius in ARSJ, Vitae 123, Nr. 6, insgesamt 49 fol.

121 O'MALLEY, The First Jesuits, S. 16.

122 Ronnie Po-chia HSIA, The World of Catholic Renewal 1540–1770, Cambridge/New York/Oakleigh 1998, S. 200.

seelsorgerisch betreuten, bei jeder beliebigen Gelegenheit zu rechtfertigen. Die jesuitische Morallehre wurde als hervorragendes Mittel betrachtet, um die Führungseliten für sich zu gewinnen und dadurch die vermeintlich geheimen Ziele des Ordens zu erreichen¹²³. Der bekannt-berüchtigte Gehorsam bzw. »Kadavergehorsam« (»perinde ac cadaver«), der angesichts des kanonischen Gehorsamgelübdes mit blinder Unterwerfung wenig zu tun hat, sowie die beherrschende Stellung des Generals und der Zentralismus zielen eher auf eine apostolisch gerichtete Funktionstüchtigkeit des Ordens¹²⁴. Der Kadavergehorsam zeigt außerdem ein sehr plastisches Bild, das eigentlich Franz von Assisi als erster benutzte; ein solcher Gehorsam ist die Voraussetzung für die in den *Exerzitien* so wichtige Haltung der Indifferenz und hat mit moderner Selbst- und Sozialdisziplinierung nur mittelbar zu tun¹²⁵. Auch angesichts dessen offenbart die Aneignung des ignatianischen Gehorsamsbegriffes durch die SS während der NS-Zeit, wie tief diese Fehleinschätzung des Gehorsamgelübdes, wozu auch die Jesuiten selbst mit deutlich apologetischen Zwecken beitrugen, verwurzelt war¹²⁶.

Die ebenfalls umstrittenen »Regeln, damit wir wahrhaft mit der rechthgläubigen Kirche verspüren«, unter denen die 13. schon immer das größte Aufsehen erregte (»Wenn [die katholische Kirche] von etwas, das unseren Augen weiß erscheint, definiert, dass es schwarz sei, müssen wir ebenfalls aussagen, dass es schwarz sei«) visierten sowohl die durch den Protestantismus

-
- 123 ANONYM, *Monita privata Societatis Jesu*, o. O. und D., S. 1. In: UFBEG, Chart. B 1210. Hierbei handelt es sich um eine Abschrift einer der zahllosen Auflagen, die nach der *editio princeps* 1614 unaufhörlich erschienen und die *Monita* zum früh- und neuzeitlichen Verkaufsschlager machten. Zur wohl bekanntesten antijesuitischen Schrift, den *Monita privata Societatis Jesu* bzw. *Monita secreta Societatis Jesu*, vgl. grundlegend SABINA PAVONE, *Le astuzie dei gesuiti. Le false Istruzioni segrete della Compagnia di Gesù e la polemica antigesuita nei secoli XVII e XVIII*, Roma 2000, und dies., *Between History and Myth: The Monita secreta Societatis Jesu*, in: O'MALLEY/BAILEY/HARRIS/KENNEDY, *The Jesuits II*, S. 50–65. Die zahlreichen Auflagen der *Monita* sind in SOMMERVOGEL, *Bibliothèque*, Bd. 11, Sp. 342–356, und in PAVONE, *Astuzie*, S. 289–298, verzeichnet.
- 124 Reinhold SEBOTT SJ, *Sachlichkeit im Orden. Das Gemeinwohl als Kriterium für Befehl und Gehorsam*, in: SIEVERNICH/SWITZER, *Ignatianisch*, S. 584–596; Pierre BLET SJ, *Les fondements de l'obéissance ignatienne*, in: AHSJ 25 (1956), S. 514–538; vgl. auch Johannes Günter GERHARTZ SJ, »Insuper promitto...«. Die feierlichen Sondergelübde katholischer Orden, Romae 1966, insbesondere den Abschnitt 3: »Das Gelübde besonderen Papstgehorsams: die Gesellschaft Jesu, ihre Vorgänger und ihre Nachfolger«, S. 209–283.
- 125 MARON, Ignatius, S. 183f. Dazu Patrizio FORESTA, *De su alteza es mandar y de nosostros obedecir*. Riflessioni su obbedienza e disobbedienza nei primi gesuiti, in: QFIAB 92 (2012), S. 328–358; Fernanda ALFIERI/Claudia FERLAN (Hg.), *Avventure dell'obbedienza nella Compagnia di Gesù. Teorie e prassi fra XVI e XIX secolo*, Bologna 2012.
- 126 Cornel ZWIERLEIN, *Fame, violenze e religione politicizzata: gli assedi nelle guerre confessionali (Parigi 1590)*, in: Claudio DONATI/Bernhard R. KROENER (Hg.), *Militari e società civile nell'Europa dell'età moderna (secoli XVI–XVIII)*, Bologna, S. 497–545, hier S. 503f. Dazu auch Cornel ZWIERLEIN, »(Ent-)Konfessionalisierung« (1935) und »Konfessionalisierung« (1981), in: ARG 98 (2007), S. 199–230.

herbeigeführte konfessionelle Spaltung als auch den spanischen *alumbradismo* und den Humanismus erasmianischer Prägung an, worüber dem Forscher heutzutage eingehende Untersuchungen zur Verfügung stehen; dabei sollte aber die vermeintlich ketzerische Vergangenheit von Ignatius nicht überbewertet werden¹²⁷. Man sollte zudem dem gegenreformatorischen Eifer des Ignatius kein allzu großes Gewicht beimessen und sein taktisches Anliegen mit berücksichtigen, war er doch wegen der in Alcalà und Salamanca durch die spanische Inquisition eingeleiteten Verfahren gegen ihn und seine *Exerzitien* bemüht, in Glaubensfragen nicht aufzufallen und seine konfessionelle Treue in aller Deutlichkeit zu beweisen. Nach dem Tode des Ignatius wurden nichtsdestoweniger die geistigen Grundmerkmale des Ordens, die ursprünglich wenig bis gar nichts mit dem Protestantismus zu tun hatten, von den Jesuiten selbst zusehends als ein heilsgeschichtliches Gegengift angesehen¹²⁸.

In Anbetracht all dieser Gemeinplätze der Jesuitengeschichte liegt die für diese Studie wichtige Frage nahe, was einerseits die ersten Jesuiten von sich aus zu diesen Entwicklungen beisteuerten, und andererseits, welche Rolle die Obrigkeit dabei spielte, denn sie hatte sowohl im Missions- als auch im Bildungsunternehmen des Ordens eine unentbehrliche Auslöserfunktion und ermöglichte das jesuitische Wirken im Rahmen eines ausgedehnten Patronagesystems politisch und auch finanziell. Die Berufung und das Angebot seitens der Obrigkeit gingen der Gründung einer Ordenseinrichtung voraus. Sie erfolgte mit entsprechenden Zusicherungen durch die lokale Obrigkeit und im Einklang mit ihr. Gingen die Ordensinteressen einer Berufung voraus, so war man bemüht, die Übereinstimmung der Ordensziele mit jenen der Obrigkeit hervorzuheben, sodass sie darin ihr eigenes Anliegen erkennen konnte¹²⁹. Klaus Schatz SJ erörtert das Verhältnis der Alten Gesellschaft zu den Landesherren unter dem Stichwort »papstreu aber nicht papistisch« und stellt andererseits die brisante Frage nach den Konflikten zwischen der »päpstlichen Ausrichtung« der Jesuiten und ihrer Bindung an das landesfürstliche Interesse. In dieser Perspektive habe sich Ignatius im Grunde im Einklang mit der dominierenden kirchlichen Linie der Gegenre-

127 MHSJ, *Exerc. Spir.*, S. 411: »Si quid, quod oculis nostris apparet album, nigrum esse illa definierit, debemus itidem quod nigrum sit pronuntiare«; GGJ, S. 263–267, hier S. 267. Dazu MONGINI, *Per un profilo dell’eresia gesuitica. Zum alumbradismo* siehe Stefania PASTORE, *Un’eresia spagnola. Spiritualità conversa, alumbradismo e Inquisizione (1449–1559)*, Firenze 2004; dies., *I primi gesuiti e la Spagna: strategie, compromessi, ambiguità*, in: RSI 117 (2005), S. 158–178.

128 O’MALLEY, *The First Jesuits*, S. 273–283; ders., *The Historiography of the Society of Jesus*, S. 4–7; MOTTA, *La compagnia sacra*.

129 Siegfried HOFMANN, *Der Glaub ist ein Liecht der Seelen, ein Thür des Lebens, ein Grundtvest der Seligkeit. Zum Charakterbild des Petrus Canisius*, in: Reinhold BAUMSTARK (Hg.), *Rom in Bayern. Kunst und Spiritualität der ersten Jesuiten*, München 1997, S. 41–48, hier S. 46.

formation befunden, so Schatz, die nur zusammen mit den Fürsten möglich gewesen sei, und auch mit der römischen Politik, die ein sehr weitgehendes landesfürstliches Kirchenregiment dann hinzunehmen bereit gewesen sei, wenn der Fürst gut katholisch gewesen sei; die meisten der typisch jesuitischen Loyalitätskonflikte seien dann Konflikte zwischen ihrer Rombindung einerseits und dem landesherrlichen Interesse andererseits, also typische Loyalitätskonflikte gewesen, welche die ganze Geschichte der Alten Gesellschaft Jesu gekennzeichnet hätten, so Schatz¹³⁰.

Der Papstgehorsam hatte somit seine konkrete Begrenzung in der Bindung an den Landesherrn. Genau weil man sich im Orden dieses Kraftverhältnisses bewusst war, mahnte die für das Wirken des Ordens im Alten Reich wichtige Unterweisung von Ignatius an die 1549 nach Ingolstadt gesandten Jesuiten zur Vorsicht, damit sie nicht wegen einer ungeschickten Verteidigung des Apostolischen Stuhls ganz und gar als »Papist« bezeichnet würden¹³¹. Ignatius wies die Mitbrüder mit Bedacht in ihre »Aussendung nach Deutschland« (»missio in Germaniam«) ein: Sie sollten zwar den Apostolischen Stuhl und seine Autorität verteidigen und die Menschen zum wahren Gehorsam gegenüber Rom bringen, ohne aber wegen einer ungeschickten Verteidigung des Papstes ihre Glaubwürdigkeit zu verlieren und als Papisten abgestempelt zu werden¹³².

In der Tatsache, dass die Jesuitenpatres auf die Obrigkeit angewiesen waren, liegt eine vornehmlich frühneuzeitliche historische Bedingung. Zum Apostelsein gehört ebenso, als Gesandter und Bevollmächtigter einen übergeordneten Aussendenden zu haben, dessen Anliegen er zu vertreten hat. Auch darin liegt das Verhältnis der Gesellschaft Jesu sowohl zur kirchlichen als auch zur weltlichen Obrigkeit begründet, denn bei der Obrigkeit liegt eine der Grundvoraussetzungen für die jesuitische Aussendung und somit für das Ausgesandte sein der Patres. Weil die Obrigkeit die zu erfüllenden Aufgaben in beträchtlichem Maße von vornherein bestimmen konnte, beeinflusste sie durch ihre Aufträge die Ausbildung des jesuitischen Selbstverständnisses, das jedoch auch von Reflexionen geistiger und theologischer Natur seitens der Ordensmitglieder mit bestimmt wurde.

130 SCHATZ, Zwischen Rombindung und landesherrlichem Interesse, S. 387f., 397.

131 Siegfried HOFMANN, Petrus Canisius und die Politik, in: OSWALD/RUMMEL, Petrus Canisius, S. 97–132, hier S. 100f. Siehe auch Herbert IMMENKÖTTER, Was der Papst, der gesandt hat, anzielt. Petrus Canisius in Ingolstadt, München, Augsburg und Dillingen, in: BAUMSTARK, Rom in Bayern, S. 49–54.

132 MHSJ, Epp. Ign., Bd. 12, S. 244: »Sic sedem apostolicam et eius auctoritatem defendant, et homines ad eius veram obedientiam trahant, vt ne per incautas defensiones, tanquam papiste, minus credantur«.

Das Missionsunternehmen des Ordens und das daraus resultierende apostolische Selbstbewusstsein wurden also auch durch die Obrigkeit entscheidend geprägt. Das zeigt sich beispielsweise deutlich daran, welche unentbehrliche Rolle João III. von Portugal in der Aussendung Franz Xavers spielte. Aufgrund des Einflusses und der Autorität, die Ignatius dem portugiesischen König in seinem Briefwechsel gelegentlich einräumte, und in Anbetracht der Tatsache, dass die Initiative für die Aussendungen, die das missionarische Bewusstsein des Ordens am tiefsten prägten wie jene nach Indien, Brasilien und Äthiopien, vom lusitanischen Monarchen ausging, sollte auch der weltlichen Obrigkeit neben der kirchlichen eine zentrale Stellung in der Formierung des jesuitischen Selbstverständnisses zugesprochen werden. »Da sich Seine Hoheit«, schrieb Ignatius an seinen Mitbruder Simão Rodrigues am 15. Dezember 1545,

der Gesellschaft Jesu gegenüber immer sehr wohlwollend gezeigt, sie tatkräftig unterstützt und vermehrt hat, und da er unser Herr im Dienste von unser aller Herrn ist, gebührt ihm zu befehlen, so wie uns zu gehorchen und zu denken gebührt, dass uns Seine gottbegnadete Majestät eine sehr besondere Gnade darin erweist, dass wir ihm dienen dürfen;

der General bekräftigte dies in einem weiteren Brief vom 19. Januar 1549 an João III. von Portugal:

Ich habe mich selbst deshalb nicht mehr angeboten, weil wir uns alle bereits angeboten haben und für immer sehr dankbar sind, da Eurer Hoheit zu bestimmen, zu befehlen und zu urteilen gebührt, uns eher zuzustimmen und mit großem Eifer all das fortzuführen gebührt, wofür uns Gott unser aller Herr die Kraft gibt, in der Hoffnung, dass Er uns dies in Eurem Dienst gewährt, da alles zu Seinem größeren Dienst und Lob ist¹³³.

Immerhin sahen die Ordenssatzungen auch vor, dass kein Fürst Druck auf den Orden ausüben und die Gesamtpolitik des Ordens bestimmen durfte. Den so genannten *Constitutiones de missionibus* zufolge hatte einzig der Papst oder der Ordensgeneral im Einklang mit dem Papst die Autorität zu

133 MHSJ, Epp. Ign., Bd. 1, S. 346: »Donde su alteza tiene tan buena voluntad á esta Compañia, siempre mostrando en obras y con tanto aumento, siendo señor nuestro en el Señor de todos, de su alteza es mandar y de nosotros obedecer, y pensar que la su diuina magestad nos haze muy especial gracia en que en alguna cosa le podamos seruir«. Ebd., Bd. 12, S. 343f.: »No me [he] offrescido de nueuo, pues todos somos offrescidos, y para siempre tan obligatissimos, quedando á V. A. el determinar, ordenar y juzgar, y á nosotros el asentir, y con mucha voluntad el proseguir en todo quanto Dios N. [S.] nos diere fuerças para ello, como esperamos que en seruicio de V. [A. nos] dará, siendo todo en su mayor seruicio y alabança«.

entscheiden, wohin ein Jesuit gehen oder wo er gegebenenfalls bleiben sollte: »Die einzelnen sollen alle Vormacht oder Sorge dem Papst und dem Oberen der Gesellschaft Jesu überlassen, und der Obere in Bezug auf sich selbst Seiner Heiligkeit«¹³⁴. Man wollte sicherstellen, dass dem Papst ein besonderes Zugriffsrecht auf den einzelnen Professoren zukam. Man wollte dadurch auch der weltlichen Obrigkeit signalisieren, dass nicht ihnen, sondern einer ihnen überlegenen Gewalt ein solches Recht zustand, obschon dies nur schwer umzusetzen war¹³⁵. Auch wenn die weltliche Obrigkeit einen Jesuitenpater angesichts der Stellung des Papstes als Vikar Christi weder unmittelbar berufen noch aussenden konnte, konnte sie doch eine gezielte Anfrage an die Ordensleitung richten und damit beispielsweise die Errichtung eines Kollegs einerseits erst ermöglichen, andererseits aber auch die Berufung der Jesuiten mit genauen Auflagen und Erwartungen versehen, die sich wiederum auf die Aufgabe der Patres auswirkten.

Demzufolge ging die Identität des jungen Ordens aus dem eigenen apostolischen Verständnis und zugleich aus den Absichten der Gründer und den tatsächlichen Möglichkeiten hervor, die ihm die Obrigkeit bot, wobei Absichten und Chancen in enger Wechselbeziehung zueinander standen. Man musste außerdem der Nachfrage von den oft einflussreichen Bewunderern der Gesellschaft Jesu, die die Ordensleitung immer wieder zu neuen Aufgaben aufforderten, nachkommen können und in den eigenen Reihen um geeignete Kandidaten werben, die bereit waren, das Begehren, nach Übersee ausgesandt zu werden, aufzugeben und das aus ihrer Sicht weitaus weniger erstrebenswerte Apostolat in ländlichen Gebieten oder aber auch in den Städten Europas aufzunehmen. Durch ihr Apostolat, so Prosperi, hätten die Jesuiten entdeckt, dass die Unterschiede zwischen Indien und den auf dem Land und in den Bergen gelegenen Gebieten Italiens nicht so groß gewesen waren; in den Augen des Betrachters erschien das christliche Italien so fremd wie die heidnischen Überseegebiete¹³⁶.

134 MHSJ, Constitutiones, Bd. 1, S. 160: »Es nuestra intención, deseo y determinación firme en el Señor nuestro que la Compañía toda ni el superior della ni alguno de los particulares della, pueda por sí mismo procurar ni tentar ›mediate vel immediate‹ con el summo vicario, ni con sus ministros para que aia de residir o de ser imbiado en vna región o en otra ni en vna parte ni en otra qualquiera, dexando los particulares toda auctoridad y toda cura al summo pontífice y al superior de la Compañía, y el superior cerca de sí mismo a su santidad«.

135 Ebd., Bd. 3, S. 196–199. Dazu BRIESKORN, Skizze des römisch-katholischen Rechtsdenkens, S. 54.

136 PROSPERI, Tribunali, S. 597f. Prosperi bemerkt weiterhin (S. 598f.), dass »il metodo apostolico [dei gesuiti] si opponeva al metodo giudiziario dell'Inquisizione. Che l'Italia cristiana apparisse come una ›India‹ significava che si era verificato un profondo allontanamento nella posizione degli osservatori: con l'esperienza dei popoli extraeuropei, i gesuiti si accostavano al popolo delle campagne e delle montagne d'Europa e scoprivano con stupore che non c'era poi tanta differenza tra i selvaggi americani e i contadini italiani, tra gli indios idolatri e i moriscos«.

An anderer Stelle spricht Prospero von einem »Vorgang der intellektuellen Entfremdung [...], die dem Missionar die Augen eines Anthropologen verlieh«¹³⁷. Der Vergleich zwischen dem Missionar und dem Anthropologen trifft mit Sicherheit, wobei sich Prospero wohl auch auf die theoretischen Überlegungen Carlo Ginzburgs stützt¹³⁸, und ist als »heuristischer Anachronismus« durchaus reizend¹³⁹, droht jedoch die Jesuiten zu Kulturwissenschaftlern des 16. Jahrhunderts werden zu lassen, die sie nicht waren und nicht sein konnten. Außerdem legt die Annahme solch einer intellektuellen Entfremdung die Schlussfolgerung nahe, dass die Patres nicht an der Kultur teilhatten, in welcher sie immerhin lebten. Von Fall zu Fall wäre außerdem zu klären, inwiefern sich die Jesuiten ähnlich wie die modernen Anthropologen dieser intellektuellen »Entfremdung« bewusst waren, auch angesichts der Tatsache, dass »weitläufige Überlappungen und wechselnde Positionierungen« immer wieder festzustellen sind, obwohl »in einzelnen Handlungen die Position der Handelnden eindeutig erscheinen können«. Dies gilt umso mehr für die jesuitischen Missionare, deren Identität als »Teil eines Kommunikationsprozesses« zu betrachten ist, der vielmehr eine apostolische und existentielle als eine intellektuelle Entfremdung des Missionars herbeiführte:

Es ist einzigartig, wie sich in dieser Phase der Evangelisation zwei Figuren begegnen und gegenseitig aufheben, die sich zum ersten Mal gegenüberstehen. Dem Wilden, dem Naturmenschen, dessen Leben für den Jesuiten widernatürlich ist, stellt letzterer nicht seine Realität des europäischen Menschen gegenüber. Vielmehr befreit er sich selbst davon. Der Wille, in sich die Universalität des Wortes zu finden, erlegt ihm den Verzicht auf die eigene Sprache, auf die eigene Persönlichkeit auf¹⁴⁰.

137 Ebd., S. 557: »[Un] processo di allontanamento intellettuale [...] che dava al missionario gli occhi di un antropologo«.

138 Carlo GINZBURG, *L'inquisitore come antropologo*, in: Regina Pozzi/Adriano PROSPERI (Hg.), *Studi in onore di Armando Saitta dei suoi allievi pisani*, Pisa o.D. [1989], S. 23–33. Ginzburg hatte bereits 1979 seinen geschichtstheoretischen Ansatz in einem wegweisenden Beitrag zusammengefasst: Carlo GINZBURG, *Spie. Radici di un paradigma indiziario*, in: Aldo GARGANI (Hg.), *Crisi della ragione*, Torino 1979, S. 59–106.

139 Renate DÜRR, *Wechselseitiger Kulturtransfer. Jesuiten und Guarani in den Reduktionen von Paraguay (1609–1768)*, in: Ingrid BAUMGÄRTNER/Claudia BRINKER-VON DER HEYDE/Andreas GARDT/Franziska SICK (Hg.), *Nation – Europa – Welt. Identitätsentwürfe vom Mittelalter bis 1800*, Frankfurt a.M. 2007, S. 422–440, hier S. 425.

140 DÜRR, *Politische Kultur*, S. 35, und dies., *Wechselseitiger Kulturtransfer*, S. 422–428, hier S. 424. IMBRUGLIA, *Ideale der Zivilisierung*, S. 255. Zur Kluft zwischen Einheimischen und europäischen Eroberern in anthropologischer und sprachhistorischer Hinsicht siehe Wolfgang REINHARD, *Sprachbeherrschung und Weltherrschaft. Sprache und Sprachwissenschaft in der europäischen Expansion*, in: Ders., *Ausgewählte Abhandlungen*, S. 401–433, hier S. 407–413.

Möchte man über die schlichte Feststellung hinausgehen, dass Ignatius als Ordensstifter besonders im 16. Jahrhundert vielfach auf die Fürsten angewiesen war, so sollte Bezug auf die Ordenssatzungen genommen werden, denn dort wird das Verhältnis zur Obrigkeit mit den ausgesprochenen Zielen der Gesellschaft Jesu in Zusammenhang gebracht. Die *Constitutiones* enthalten mehrfach den Ausdruck der Treue gegenüber den Fürsten und der Rücksichtnahme auf sie. Aus der Perspektive des Ignatius, so Bernhard Duhr, sei die Liebe und Gerechtigkeit aller zu erhalten, besonders aber die der Fürsten und Herren, weil von deren Gunst oder Ungunst so viel für die Arbeit am Heil der Seelen und an der größeren Ehre Gottes abhängt¹⁴¹. Die Untersuchung des Verhältnisses der Gesellschaft Jesu zur Obrigkeit sollte nicht nur die Werke in Betracht ziehen, die unter die Rubrik »jesuitisches politisches Denken« fallen, wie es etwa Harro Höpfl getan hat, sondern auch diejenigen, die das jesuitische Apostolat und die *missio* in die Welt, das »Haus« der Jesuiten, thematisieren. Nicht zufällig wird das Verhältnis des Ordens zur Obrigkeit an den Stellen der Ordenssatzungen behandelt, die die Aussendungen und das Apostolat zum Gegenstand haben.

Zusammen mit den Aussagen über die Obrigkeit sind somit auch jene über die Aussendung und das Apostolat in Betracht zu ziehen, um ein repräsentatives Bild des Obrigkeitsverständnisses einerseits und des Verhältnisses der Gesellschaft Jesu zur Obrigkeit andererseits zu gewinnen. Dieses wird in der *Pars septima* der Ordenssatzungen folgendermaßen geregelt: Um das größere Wohl zu erlangen, welches, dem aristotelischen und tomistischen Grundsatz folgend, je allgemeiner, desto göttlicher ist, soll »den großen und öffentlichen Personen« ein Vorrang eingeräumt werden, weil sich die geistliche Hilfe, die ihnen geleistet wird, auf diejenigen ausdehnt, die »ihrer Autorität folgen oder von ihnen geleitet werden«. Aus diesem Grund sind »weltliche [Personen] wie Fürsten, Herren und Obrigkeiten oder Verwalter der Justiz« sowie »kirchliche [Personen] wie Prälaten« und »Personen, die sich durch ihre Wissenschaft und Autorität auszeichnen« vorzuziehen, um das größte apostolische Ergebnis zu erzielen; ebenfalls zu bevorzugen sind Einsatzfelder wie »die großen Völker wie die Inder, oder bedeutende Städte und Universitäten«, wo mehr Menschen erreicht werden können, die dann ihrerseits »Arbeiter werden könnten, um anderen zu helfen«¹⁴².

141 Bernhard DUHR SJ, Die Jesuiten an den deutschen Fürstenhöfen des 16. Jahrhunderts. Auf Grund ungedruckter Quellen, Freiburg i.Br. 1901, S. 1. Dazu auch ders., Die Jesuiten am Hof zu München in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts, in: HJ 39 (1918/1919), S. 73–145. Die von Duhr wiedergegebene und unten kommentierte Stelle in MHSJ, Constitutiones, Bd. 3, S. 277. Zum Verhältnis von Gesellschaft Jesu und Obrigkeit im Rahmen des jesuitischen Apostolats siehe auch die unten wiedergegebene Stelle aus MHSJ, Costitutiones, Bd. 3, S. 204.

142 MHSJ, Constitutiones, Bd. 3, S. 204: »Quia bonum, quo universalius, eo divinius est; illi homines [...] in causa erunt, ut bonum ad multos alios, qui eorum auctoritatem sequuntur vel per eos reguntur, perveniat, debent praeferrri. Sic spirituale auxilium, quod hominibus

Diesem Zweck soll auch die Bemühung gelten, wie es in der *Pars decima* der Ordenssatzungen heißt, die Güte und Liebe aller zu erhalten, »insbesondere jener, deren guter oder böser Wille sehr wichtig dafür ist, dass die Tür für den göttlichen Dienst und das Wohl der Seelen geöffnet oder geschlossen wird«; das Wohlwollen des Apostolischen Stuhls, »dem die Gesellschaft [Jesu] in besonderer Weise zu dienen hat«, und der »weltlichen Fürsten und großen und einflussreichen Personen«, deren Gunst oder Ungunst das Wirken der Gesellschaft Jesu überhaupt erst ermöglichen oder entscheidend verhindern kann, soll besonders aufrechterhalten werden¹⁴³. Ähnliches schilderte Ignatius in seiner Instruktion an die nach Ingolstadt entsandten Jesuiten: Sie sollten natürlich alle seelsorglich betreuen, aber am liebsten diejenigen, die »mehr Bedeutung für das gemeinsame Wohl haben«, da sie entscheidender als andere zum Allgemeinwohl beitragen könnten¹⁴⁴. Dabei tritt nicht so sehr der jesuitische »Wille zur Macht« zutage, der in Einzelfällen auch eine Rolle gespielt haben mag, sondern eher eine vornehmlich pragmatisch ausgerichtete Herangehensweise, die sich der Vielfalt und Vielschichtigkeit des »Weinbergs des Herrn« und der darauf anzuwendenden Flexibilität, ja auch der notwendigen Kompromisse mit führenden Mitgliedern der frühneuzeitlichen Gesellschaft bewusst war.

Eine Anweisung des Ignatius vermutlich an die 1556 nach Ingolstadt gesandten Patres veranschaulicht die in den Ordenssatzungen normierte Vorgehensweise aufs Deutlichste:

Sie sollen zusehen, dass sie die wichtigsten Männer der Universität besuchen und mit ihnen freundlich umgehen; das sollen sie auch mit denjenigen tun, die bei der Verrichtung des Gottesdienstes behilflich sein können; vor allem aber sollen sie sich

magnis et publicis (sive seculares, ut principes, Domini, Magistratus, vel iustitiae ministri; sive ecclesiastici illi sint, ut Praelati) quodque viris doctrina et auctoritate eminentioribus confertur, maioris momenti esse propter rationem eandem boni universalioris exstimandum est: propter quam etiam auxilium impensum magnis gentibus, ut Indis, vel populis primariis, vel Universitatibus operarii, quo solent multi confluere, qui, si iuventur, ipsi operarii esse ad alios iuvandos poterunt, debeant praeferri«. Vgl. THOMAS VON AQUIN, *Super Sententiis*, lib. 4, d. 49, q. 1, a. 1, qc. 1, arg. 3 (»Praeterea, quanto aliquod bonum est communius, tanto divinius«, mit explizitem Verweis auf ARISTOTELES, *Ethica ad Nicomachum*, 1094b, 9–10 (»ἀγαπητόν μὲν γὰρ καὶ ἐνὶ μόνῳ, κάλλιον δὲ καὶ θεϊότερον εἶθνεῖ καὶ πόλεσιν«).

143 MHSJ, *Constitutiones*, Bd. 3, S. 277: »Ad eundem finem faciet generatim curare, ut amor et charitas omnium etiam externorum erga Societatem conservetur: sed eorum praesertim, quorum voluntas, bene aut male in nos affecta, multum habent momenti, ut aditus ad divinum obsequium et animarum auxilium aperiatur vel praecludatur [...] In primis conservetur benevolentia Sedis Apostolicae, cui peculiariter inservire debet Societas; deinde principum secularium, et Magnatum, ac primariae auctoritatis hominum; quorum favor aut alienatio animi multum facit, ut ostium divino servitio et bono animarum aperiatur vel praecludatur«.

144 MHSJ, *Epp. Ign.*, Bd. 12, S. 240: »Habeant et ostendant affectum sincerum charitatis in omens, et eos precipue, qui momentum habent maius ad commune bonum«.

die Gnade des Herzogs erhalten und erhöhen und ihm nach Gottes Willen gefällig sein. In den geistigen Dingen sollen sie dem Herzog oder zumindest seinen Vertrauten dienlich sein; das ist sehr wichtig¹⁴⁵.

Hierbei solle man sich, wie Canisius seinen Mitbrüdern einige Jahre später empfahl, eher zurückhalten und die Laster des Hofes nicht allzu eifrig tadeln, denn dies sei von keinem Nutzen:

Da die Erfahrung lehrt, dass man nichts Nützliches aus denjenigen Predigten gewinnen kann, die Fürsten, Magistrate, Prälaten und andere kirchliche Würdenträger besonders anprangern, sollen unsere Prediger von solchen Zurechtweisungen absehen¹⁴⁶.

Ohne unbedingt von einem »konsequenten Akkulturationsprojekt der Massen« und von einer »Strategie« seitens die Jesuiten sprechen zu wollen, wird dabei mit Sicherheit eine »Priorität« erkenntlich, die die Jesuiten den Oberschichten zur Durchführung einer wirksamen Volksmissionierung einräumten¹⁴⁷.

Allerdings ist es keineswegs einfach, wenn man von einem (hoffentlich überwundenen) allzu vereinfachenden verschwörungstheoretischen Erklärungsmodell absieht, den genauen Einfluss auf wichtige Mitglieder und Entscheidungsträger der frühneuzeitlichen Ständegesellschaft durch die ignatianische Spiritualität und einen Dienst wie die seelsorgliche Betreuung auszumessen. Ein solcher Dienst galt immer als umstritten und veranlasste rege Diskussionen im Orden, wengleich sich die Jesuiten nicht immer der gefährlichen Nähe zur politischen Macht bewusst gewesen zu sein schienen. Denn obwohl sie einerseits dem Hof des jeweiligen Herrschers, nicht aber dessen Regierung angehörten, waren sie andererseits durch das Abnehmen der Beichte in die *arcana imperii* eingeweiht, hatten somit einen unmittelbaren Zugang zum Kern der politischen Macht und konnten zur konfessionellen Rechtgläubigkeit von Entscheidungsfindungen beitragen¹⁴⁸. Nicht zufällig lautete einer der Hauptvorwürfe der Ordensgegner, die Jesuiten

145 ARSJ, Germ. Sup. 101, fol. 35r: »Vedano di visitare et mantener' in sua amicitia li principali della Università, et quelli o le possono aiutare le cose del divino servitio et spzialmente si sforzino di trattener' et aumentar' la buona gratia del Duca, quanto si potrà compiacendo a sua Eccellentia secundum Deum, et nelle cose spirituale se li potesse far alcun servitio al medesimo Duca, o al meno a quelli, che gli sono più intimi; a di molta importanza«.

146 ADPSJ, Abt. 42 – 1, Nr. 42, fol. 122r: »Cum experientia doceat [...] nihil utilitatis percipi ex ijs concionibus in quibus principes et magistrati Reipublicae Praelati et alij Ecclesiastici in particulari reprehenduntur, concionatores nostri ab huiusmodi reprehensionibus abstineant«.

147 FRAGNITO, Gli ordini religiosi, S. 179f.

148 Robert BIRELEY SJ, Hofbeichtväter und Politik im 17. Jahrhundert, in: SIEVERNICH/SWITEK, Ignatianisch, S. 386–403, insbesondere S. 389. Man siehe etwa das 1583 (S. 16: »Acta cum Duci Bavariae 1583«) von Paul Hoffaeus SJ verfasste Schreiben an Wilhelm V. von Bayern mit der Überschrift »Quibus rationibus impedimenta pleraque tolli, et religio catholica statui,

missbrauchten ihre Position als Beichtväter, um das Gewissen der Fürsten durch die »geistige Führung« zu lenken und zu einer »politischen Führung« zu gelangen, sodass die Entscheidungen der Fürsten unter dem Vorwand der Gerechtigkeit vor Gott und zugunsten der Gesellschaft Jesu beeinflusst werden konnten¹⁴⁹.

Jedoch gestalteten sich die Anfänge der jesuitischen Hofbeichtväter nicht ohne Hindernisse. Am Hof des Königs João III. von Portugal und dessen Gattin Katarina von Österreich kam es beinahe zu einem diplomatischen Eklat, als der Monarch Anfang 1552 den Jesuitenpater Luis Gonçalves de Camãra auf die Möglichkeit ansprach, Beichtvater der königlichen Familie zu werden. In seinem Schreiben an Ignatius vom 25. April 1552 weigerte sich De Camãra, weil er eine solche Aufgabe, die seiner Einschätzung nach einem herkömmlichen kirchlichen Amt allzu sehr ähnelte, als im Widerspruch zur Ordensberufung stehend betrachtete. Daraufhin schrieb Ignatius den Mitbruder am folgenden 9. August an und versuchte ihn zunächst zu überreden¹⁵⁰. Nach einem lebhaft geführten und aus Ignatius' Sicht erfolglosen Briefwechsel legte der General de Camãra nahe, kraft des »heiligen Gehorsams« einzulenken und in den Vorschlag des Königs einzuwilligen. Ihm und seiner Familie, so Ignatius in einem bekannten und viel zitierten Brief an den soeben gewählten portugiesischen Provinzial Diego Mirón vom 1. Februar 1553, sei die Gesellschaft Jesu auf besondere Weise verpflichtet, denn wie kein anderer katholischer Fürst habe das Königspaar dem jungen Orden von Beginn an bei seinen ersten Schritten geholfen¹⁵¹. Der Monarch hatte 1541 Franz Xaver und Simão Rodrigues an seinen Hof in Lissabon

atque augeri in Bauaria possit«, in: BHSÄ, Jesuitica 81, S. 9–16, insbesondere den Abschnitt »De politicis consiliarijs«, S. 11f.

149 So etwa die antijesuitische Schrift *Monita privata Societatis Jesu*, S. 5: »Ut directiones Regum et Principum virorumque illustrium recte per nos instituantur, omnimode ita eos dirigant, ut sua directio tendere videatur ad conscientiam, quam ipsi Principes facile concedunt, non statim autem, sed sensim, spectare debet directio ad gubernationem politicam externam; quare saepe inculcent Principibus, distributionem honorum et dignitatum in republica spectare ad iustitiam, graviterque Deum offendi, si contra eam a Principibus peccetur; se tamen nolle dicent ingerere in ullam administrationem reipublicae, et haec se invitos dicere ratione sui officii. Quod si apprehenderint Principes explicatur eis, quibus virtutibus prodiit esse debeant viri ad dignitate reipublicae assumendi. Commendata capita sumantur ex amiciis Societatis nostrae, et iis viris quos expedit pro bono Societatis promovere; quos per se non nominet Principi, sed per intimos amicos Societatis nostrae et Principis«.

150 MHSJ, Epp. Ign., Bd. 4, S. 363–366. Dazu DUHR, *Die Jesuiten an den deutschen Fürstenhöfen*, S. 2f., und Robert BIRELEY SJ, *The Jesuits and Politics: Self Appraisal at Papal Behest 1645/46*, in: Peter BURSCHEL/Mark HÄBERLEIN/Volker REINHARDT/Wolfgang E.J. WEBER/Reinhard WENDT (Hg.), *Historische Anstöße. Festschrift für Wolfgang Reinhard zum 65. Geburtstag* am 10. April 2002, Berlin 2002, S. 315–325, hier S. 317.

151 MHSJ, Epp. Ign., Bd. 4, S. 625–628, insbesondere S. 626: »Siendo tan particular la obligación que tiene toda esta Compañía á sus altezas desde su origen y principio, qual no lo ay en ningún príncipe cristiano«.

berufen. Kurz darauf, am 7. April desselben Jahres, reiste Xaver nach Übersee ab, während Rodrigues zum ersten portugiesischen Provinzial ernannt wurde¹⁵².

Wie wichtig die Aussendung Xavers durch den König für die weitere Geschichte des damals noch blutjungen Ordens war, kann hier kaum überbetont werden. Bei den ersten Aussendungen in die Missionsgebiete kam João III. von Portugal, vom dem eigentlich die Initiative ausging, außerdem eine derartige Autorität über die Gesellschaft Jesu zu, dass sie in ihrem Umfang sogar jener des Papstes ähnelte¹⁵³. Die Ordensleitung hatte also keinerlei Interesse daran, dem Königspaar zu missfallen. Könige und Fürsten, so argumentiert Ignatius gegenüber dem Mitbruder weiter, dürften von den apostolischen Diensten der Gesellschaft Jesu nicht ausgeschlossen werden, denn wolle man den Seelen wirklich helfen, so kenne man keine Standesgrenzen¹⁵⁴.

Wenn man auf das allgemeine Wohl und den höheren Dienst für Gott schaue, so Ignatius' Argumentation, sei es auch offensichtlich, dass die geistliche Hilfe, die den Fürsten erwiesen werde, mehr zu achten sei als jene, die anderen erwiesen werde, denn das Wohl des Hauptes komme allen Gliedern zugute, so wie das Wohl des Fürsten den Untergebenen zuteil werde. Außerdem entspreche es nicht der Berufung des Ordens, so weiter Ignatius mit Verweis auf 1 Kor 9,22 (»Den Schwachen wurde ich ein Schwacher, um die Schwachen zu gewinnen. Allen bin ich alles geworden, um auf jeden Fall einige zu retten«), die Gefahren der Welt zu meiden, ein abgeschiedenes Leben zu führen und dabei das Wohl der Seelen zu vernachlässigen; die Patres sollten hingegen gemäß der Natur des Ordens auf alle Menschen zugehen, gleichgültig in welchen Verhältnissen sie lebten und welchen Standes sie auch sein mögen¹⁵⁵. Ignatius scheint hier allerdings die Schwierigkeiten übersehen zu haben, die das Amt des Hofbeichtvaters vor allem hinsichtlich des Armutsgelübdes bereiten sollte¹⁵⁶.

152 Georg SCHURHAMMER SJ, Franz Xaver. Sein Leben und seine Zeit, 2 Bde., Freiburg/Basel/Wien 1955–1973, Bd. 1, S. 515.

153 MHSJ, Epp. Ign., Bd. 1, S. 346, und Bd. 12, S. 343f.; O'MALLEY, *The First Jesuits*, S. 300.

154 MHSJ, Epp. Ign., Bd. 4, S. 626: »Primeramente, porque vuestra profesión é instituto es de administrar los sacramentos de la confesión y comunión á todos los estados y edades del hombre«.

155 Ebd., S. 627: »Pues si se mira el bien uniuersal y maior seruicio diuino, desto se seguirá mayor en quanto yo puedo sentir en el Señor; porque del bien de la cabeça participan todos los miembros del cuerpo, y del bien del príncipe todos los subditos: en manera que la ayuda spiritual que á ellos se haze se deue más estimar que si á otros se hiziesse [...] Porque, si no buscássemos otro, según nuestra profesión, sino andar seguros, y ouuíssemos de posponer el bien por apartarnos lexos del peligro, no auíamos de biuir y conversar con los próximos. Pero, según nuestra vocación, conuersamos con todos«.

156 Günter SWITEK SJ, In Armut predigen. Die Jesuiten als unbezahlte Wanderapostel, in: FALKNER/IMHOF, *Ignatius von Loyola*, S. 163–174. Ausführlich zum Thema die Studie von ders., »In

Mirón und de Camāra beschlossen schließlich, dass de Camāra das Amt übernehmen und somit der erste Beichtvater aus den Reihen der Gesellschaft Jesu werden sollte. Was sich zunächst als eine erfolgreiche Lösung des Problems jesuitischer Beichtväter an den europäischen Höfen darzustellen schien, entpuppte sich später als Auslöser zahlreicher Konflikte innerhalb des Ordens, da die 1558 von der ersten Generalkongregation erlassenen Satzungen naturgemäß nicht jeden künftigen Einzelfall erfassen konnte. Alle sieben Generalkongregationen im Zeitraum 1558 bis 1615 befassten sich mehr oder minder ausführlich mit dem Thema, und der General Acquaviva erließ 1602 die ausdrücklich dazu verfasste Instruktion *De confessariis principum*, welche das Verhältnis der Beichtväter zu den mächtigen Beichtkindern regelte und durch die Ratifizierung der sechsten Generalkongregation 1608 zur offiziellen Position der Gesellschaft Jesu wurde, wengleich sich die anlässlich der siebten Generalkongregation versammelten Patres bereits 1615 dazu gezwungen sahen, die darin enthaltenen Vorschriften noch einmal zu präzisieren und zu verschärfen¹⁵⁷.

Außerdem prangerte Acquaviva anderenorts »die Krankheit der Weltlichkeit« und den »Höflingsgeist, der die Familiarität und Gunst gegenüber Außenstehenden nährt«, unter den Ordensnovizen an. Diese Krankheit sei überaus gefährlich, so der General, denn sie schleiche sich wegen der Unaufmerksamkeit der Ordensoberen in das Alltagsleben der Ordenshäuser ein, während die Patres mit gebührendem Respekt ihren Aufgaben nachzukommen und dem Nächsten zu helfen schienen. Man könne aber die »Zeichen des Höflingsgeistes« leicht an folgenden Symptomen erkennen: Wenn jemand beispielsweise »Fürsten, Prälaten und Magnaten« mehr als angebracht besuche, sie vermisse und ihre Gesellschaft begehre, oder aber wenn jemand ihre Angelegenheiten als die eigenen empfinde und einen zu großen Wert auf die »weltlichen Geschäfte« lege, dann müsse der Obere eingreifen. Das Hauptanliegen solch eines an »Weltlichkeit und Höflingsgeist« erkrankten Jesuiten bilde dementsprechend sein eigenes Wohl, nicht mehr jenes der Gesellschaft Jesu. Darüber hinaus versuche er, die Oberschichten für sich zu gewinnen, indem er die »der Gesellschaft [Jesu] zustehenden Dienste« vernachlässige, sich für eine brillante Karriere zu empfehlen trachte und sein Leben nicht mehr nach den Grundprinzipien der Gesellschaft Jesu zu führen beginne. Andererseits solle man stets darauf bedacht sein, die Empfindlichkeit eines Fürsten nicht zu überstrapazieren, denn man könne bei ihm den Eindruck erwecken, man übergehe ihn, falls der ihm vertraute Pater aus heiterem

Armut predigen«. Untersuchungen zum Armutsgedanken bei Ignatius von Loyola, Würzburg 1972.

157 BIRELEY, Hofbeichtväter und Politik, S. 387f. Die Instruktion *De confessariis principum* wurde in Institutum, Bd. 2, S. 281–284, herausgegeben.

Himmel abberufen und mit einer anderen Aufgabe betraut werde. Deswegen müssten die Oberen vorbeugend ein wachsames Auge darauf haben, dass Fürsten und Patres keine allzu feste Freundschaft schlössen¹⁵⁸.

Bei aller Berücksichtigung der Ziele und Wünsche der Obrigkeit blieb das Engagement für die Sache der Gesellschaft Jesu bei jeder Unternehmung stets inbegriffen, sodass die apostolischen Ziele und das ganz konkrete Gedeihen des Ordens mehr oder minder erfolgreich in Einklang mit den an die Patres herangetragenen Wünsche gebracht wurden: Ignatius wusste bereits 1549 in einer Unterweisung für Canisius um die Vielfalt der deutschen Angelegenheiten, die im Auftrag des Papstes und auf Ersuchen Wilhelms IV. von Bayern hin in Angriff zu nehmen waren; gleichwohl sollten die Mitbrüder darauf bedacht sein, so Ignatius, die »Belange der Gesellschaft Jesu« zunächst in Ingolstadt und dann in ganz Deutschland zu fördern. Das betraf vor allem die dortige Entstehung und Entwicklung des Schulwesens des Ordens¹⁵⁹.

Das Verhältnis der Gesellschaft Jesu zur Obrigkeit stand also in unmittelbarem Zusammenhang mit ihren apostolischen Aufgaben; dies lässt sich anhand der normativen Texte des Ordens zeigen, wobei auch die von Hugo Rahner thematisierte »Kehr von bloß Persönlichem zum Kirchlichen« zu beachten ist, die für Ignatius zu einem entscheidenden Erlebnis wurde und die einige wichtige Stellen der Exerzitien, beispielsweise die »Regeln über das Gespür in der Kirche«, besser verstehen lässt¹⁶⁰. Zum einen dürfte Ignatius während der 20er und 30er Jahre nicht zuletzt wegen der gegen ihn eingeleiteten Inquisitionsprozesse erkannt haben, dass eine nicht ganz entschiedene Stellungnahme für die Kirche schwere Folgen für ihn selbst und das Apostolat der um ihn versammelten Gemeinschaft und des späteren Ordens mit sich bringen könnte. Daher mündeten die Exerzitien, die die Tätigkeit des Ordens grundsätzlich bestimmen und regeln, in den »kirchlichen Gehorsam«, und die Regeln über die kirchliche Gesinnung wurden zu »ein[em] unbezweifelbare[n] Manifest der kirchlichen Rechtgläubigkeit ihres Verfassers«¹⁶¹. Zum anderen war eine möglichst enge Bindung an den Papst als höchste Instanz der Kirche nützlich und sogar nötig, auch um im Laufe

158 Claudio ACQUAVIVA SJ, *Industriae pro Superioribus eiusdem Societatis ad curandos animae morbos*, Romae 1615 (Florentiae ¹1600), S. 97–99. Exemplar UFBEG, Signatur Theol 8° 00241/10 (02). SOMMERVOGEL, *Bibliothèque*, Bd. 1, Sp. 480, Nr. 2. Vgl. DHCJ, Bd. 2, S. 1616: Die *Industriae* seien »una obra maestra de psicología religiosa«. Der Ordenssekretär Bernardo de Angelis SJ (Sekretär 1600–1615; vgl. SOMMERVOGEL, *Bibliothèque*, Bd. 1, Sp. 387f.; SYNOPSIS, Sp. 638) schrieb das Vorwort zu den *Industriae* (SOMMERVOGEL, *Bibliothèque*, Bd. 8, S. 1653, Nr. 4).

159 MHSJ, *Epp. Ign.*, Bd. 12, S. 239–247.

160 Hugo RAHNER SJ, *Ignatius von Loyola und das geschichtliche Werden seiner Frömmigkeit*, Graz/Salzburg/Wien ²1949, S. 61f.

161 MARON, *Ignatius*, S. 144.

der Zeit die Position der Gesellschaft Jesu gegenüber den älteren Orden zu stärken und die durch päpstliche Bewilligungen erworbenen Exemtionen gegenüber der Jurisdiktion der Bischöfe und anderer kirchlicher Behörden, wie es später der Fall der Propaganda-Kongregation sein wird, zu festigen. Der Papst war gewissermaßen Garant für die apostolische Berufung und die Mobilität der Jesuiten und konnte zugleich so entscheidend als Schutz gegen die »Monastisierung« des Ordens wirken, dass Gottfried Maron von einer »gewissen Instrumentalisierung des Papsttums als sendender Instanz durch den jungen Orden« spricht¹⁶².

Im Laufe der Jahre ist ein unvermeidlicher Zuwachs institutioneller Elemente im Leben des Ordens zu beobachten, da die erste lose Gemeinschaft der Gefährten nach und nach zu einer weltweiten Organisation wurde, deren Mitglieder in den nachfolgenden Generationen rasch in die Tausende gingen. Dies führte unter anderem dazu, dass »die Jesuiten der [ersten] Generation Belegmaterial hinterließen, das eine hervorragende Fallstudie zum Übergang von charismatischer Gefolgschaft hin zur Institution ermöglicht«¹⁶³. Die Gruppe um Ignatius konnte diesen Institutionalisierungsprozess erleben und gestalten, obwohl sich nicht alle Folgen als Resultat bewusster Entscheidungen seitens der Ordensführung einstellten: In vielen und gewichtigen Fällen, wie die Gründung des Kollegs in Messina und sogar die Entsendung Franz Xavers nach Übersee durch den König von Portugal zeigen, wurde die Weiterentwicklung durch externe Faktoren beeinflusst, welche die Ordensleitung selbst und umso weniger die einzelnen Patres vor Ort kaum steuern, geschweige denn bestimmen konnten. Genau deshalb kann man nicht von einer bewussten Ordensstrategie in den frühen Jahren, sondern sollte vielmehr von einem »Ergebnis einiger offensichtlicher Zufälligkeiten« sprechen¹⁶⁴. Andererseits suchten die ersten Jesuiten zum einen die Unterstützung der Machthaber, um ihre Ziele zu erreichen, und teilten aufgrund ihrer sozialen Herkunft Werte wie Ordnung und Stabilität mit den herrschenden

162 Ebd., S. 142, 191f. Siehe auch Giovanni PIZZORUSSO, *La Congregazione de Propaganda Fide e gli Ordini religiosi: conflittualità nel mondo delle missioni del XVII secolo*, in: GIANNINI, *Religione, conflittualità e cultura*, S. 197–240, hier S. 213: »Ad esempio la Compagnia di Gesù, pur inviando a Propaganda notizie circa le proprie missioni e riconoscendone la funzione di dicastero missionario, difendeva la propria autonomia, basandosi soprattutto sul quarto voto. I gesuiti non intendevano rinunciare alle facoltà ad essi garantite dai pontefici, che formavano un *corpus* che il generale Claudio Acquaviva aveva fatto stampare ancora nel 1606, facoltà di cui essi intendevano godere in tutte le missioni«. Vgl. auch Giovanni PIZZORUSSO, *La Compagnia di Gesù, gli ordini regolari e il processo di affermazione della giurisdizione pontificia sulle missioni tra fine XVI e inizio XVII secolo. Tracce di una ricerca*, in: BROGGIO/CANTÙ/FABRE/ROMANO, *I gesuiti ai tempi di Claudio Acquaviva*, S. 55–85. Zum General Acquaviva vgl. Alessandro GUERRA, *Un generale fra le milizie del Papa. La vita di Claudio Acquaviva* scritta da Francesco Sacchini della Compagnia di Gesù, Milano 2002.

163 O'MALLEY, *The First Jesuits*, S. 14.

164 Ebd., S. 70.

Eliten; zum anderen waren genau diese Werte sowie die obrigkeitliche Unterstützung eine unentbehrliche Bedingung für das Gelingen der Ordensunternehmungen.

Das jesuitische Schulsystem und der glühende Antiprotestantismus vieler Jesuiten fallen beispielsweise in die Kategorie der »offensichtlichen Zufälligkeiten«. Im Falle der Obrigkeit kann von keiner Wechselseitigkeit gesprochen werden, denn sie war es, die dem Orden durch ihre Initiative die Wege zum Apostolat und zur Erlangung der eigenen Zwecke wies, meistens im Einvernehmen mit der Ordensleitung, die in dieser Beziehung naturgemäß eher das Gedeihen und die apostolischen Ziele des Ordens vor Augen hatte und das Wirken der Beichtväter an den wichtigsten und mächtigsten europäischen Höfen freilich nur bedingt bestimmen konnte. Andererseits sollte nicht ohne weiteres vorausgesetzt werden, dass die religionspolitischen Ziele der päpstlichen Kurie, deren Diplomatie vor Ort und die Ordensleitung immer miteinander übereinstimmten. Die konkreten Einflussmöglichkeiten der Patres dürfen auch nicht überschätzt werden, denn in der Ausgestaltung der »großen« Politik am Hof konnte jeglicher Einfluss auf die machtbewussten Beichtkinder, der zudem durch die antijesuitische Polemik gezielt und übermäßig angeprangert wurde, von vereinzelt und daher umso eklatanteren Fällen abgesehen nur gering ausfallen. Dies rief außerdem Empörung und Kritik aus den Reihen des Ordens selbst hervor, wie der Fall der Patres Antonio de Araoz und Simão Rodrigues am portugiesischen Königshof zeigt. Die nunmehr als klassisch geltenden Studien Robert Bireleys SJ zum Thema haben entschieden dazu beigetragen, den Dienst der Ordensbeichtväter am Hof im Rahmen des ignatianischen Konzepts besser zu erörtern und ihn in den richtigen historischen Zusammenhang zu stellen¹⁶⁵.

Deshalb ist auch der Ansatz, der sich seit einiger Zeit in der Jesuitenforschung etablieren und die Geschichte der Gesellschaft Jesu in Zusammenhang mit der frühneuzeitlichen Politik-, Kultur- und Sozialgeschichte bringen konnte, willkommen zu heißen. Sogar ein als bereits ausdiskutiert geglaubtes Thema wie der Antijesuitismus erfreut sich in letzter Zeit eines erneuten Interesses, das wertvolle Ergebnisse zeitigte. Die jüngst erschienenen

165 Robert BIRELEY SJ, Maximilian von Bayern, Adam Contzen SJ und die Gegenreformation in Deutschland 1624–1635, Göttingen 1975; ders., Religion and Politics in the Age of Counter-reformation: Emperor Ferdinand II, William Lamormaini SJ and the Formation of Imperial Policy, Chapel Hill 1981; ders., Hofbeichtväter und Politik; ders., The Jesuits and Politics; ders., The Jesuits and the Thirty Years War: Kings, Courts and Confessors, Cambridge 2003. Zum Thema sei hier auf folgende Studien verwiesen: Michael MÜLLER, Die Jesuiten als Beichtväter der Mainzer Kurfürsten im 17. Jahrhundert, in: Peter Claus HARTMANN (Hg.), Reichskirche – Mainzer Kurstaat – Reichskanzler, Frankfurt a.M. 2001, S. 93–119. Einige methodische Überlegungen dazu in Patrizio FORESTA, I primi gesuiti e la corte. Alcune considerazioni a proposito di un luogo comune storiografico, in: Schifanoia. Notizie dell'Istituto di Studi Rinascimentali di Ferrara 26/27 (2004), S. 169–177.

Untersuchungen zum Thema zeigen ihre Berechtigung unter anderem auch in der beträchtlichen Vielzahl der Exemplare der *Monita* oder deren handschriftlicher Kopien, welche sich in zahlreichen Archiven und Bibliotheken Europas finden lassen¹⁶⁶. Im Laufe der im Rahmen dieser Untersuchung durchgeführten Archivrecherchen konnten beispielsweise einige Abschriften ausfindig gemacht werden, die in der Monographie Sabina Pavones nicht verzeichnet sind und ihrerseits nur einen Bruchteil der im deutschsprachigen Raum entstandenen antijesuitischen Literatur darstellen¹⁶⁷.

Bei einem solcherart apostolisch ausgerichteten Selbstverständnis der Jesuiten nahm die kirchliche und weltliche Obrigkeit im Reich, in deren institutionellem und politischem Rahmen das jesuitische Apostolat überhaupt erst möglich wurde, eine zentrale Stelle ein und trug durch die vielfältige Beauftragung ihrerseits entschieden zur Entfaltung des jesuitischen Selbst- und Apostolatsverständnisses bei. Man denke an das wohl bekannteste Beispiel aus der Ordensgeschichte, die Entstehung des jesuitischen Bildungssystems, das ursprünglich und ungeachtet der späteren weltweiten Erfolge in den frühen normativen Texten des Ordens nicht als eines der ausgesprochenen apostolischen Ziele der Gesellschaft Jesu vorkommt. Deshalb war ihr Verhältnis zur kirchlichen und weltlichen Obrigkeit ein in geschichtlicher Hinsicht äußerst komplexes Phänomen, das auf der einen Seite durch das eigene geistige und kulturelle Vermögen des Ordens, auf der anderen durch die kirchenpolitischen Interessen und Ziele der Obrigkeit gekennzeichnet wurde. Die Jesuiten akzeptierten die kirchlichen und weltlichen Institutionen, die sie vorfanden, sowie die menschliche Umwelt, die sie umgab, setzten allerdings dabei einen kulturellen und geistigen Prozess innerhalb des Ordens in Gang, der schwerwiegende und nicht immer geplante Folgen hatte.

166 Hierzu vgl. für den deutschsprachigen Raum KAUFMANN, Protestantische, vornehmlich lutherische Anti-Jesuitenpublizistik, und Ursula PAINTNER, »Des Papsts neue Creatur«. Antijesuitische Publizistik im deutschsprachigen Raum (1555–1618), Amsterdam/New York 2011; Christine VOGEL, Der Untergang der Gesellschaft Jesu als europäisches Medienereignis (1758–1773). Publizistische Debatten im Spannungsfeld von Aufklärung und Gegenklärung, Mainz 2006.

167 Vgl. ASV, Misc., Arm. VIII, 58, Miscellanea dei gesuiti, fol. 124r–150v, *Monita secreta Jesuitarum sive Instructio secreta Societatis Jesu*; fol. 151r–182v, *Discorso latino a padri gesuiti intitolato Monita privata Societatis Jesu, sopra tutto le materie e qualsivoglia altra cosa spettante al governo loro politico*; fol. 185r–216r, *Instruzione a principi del modo col quale si governano li padri gesuiti per pervenire alla monarchia. Fatta da persona religiosa e totalmente spassionata*; BSB, Clm. 24774, *Aurea monita religiosissima Societatis Jesu*; StAM, Abt. 14/240, fol. 14r–33r, *Praxis jesuitica sive Secreta Secretorum RR. PP. Societatis Jesu per R.P. Rubenum 1696 edita*; *Monita privata Societatis Jesu*; ANONYM, *Geheime Unterweisung nach welcher die Superiores in der jesuitischen Societet sich sollen richten, o.O. und D.*, in: UFBEG, Chart. B 328. Hierbei handelt es sich offensichtlich um ein polemisches Pamphlet gegen die Schrift ACQUAVIVA, *Industriae pro Superioribus*. Zu den Abschriften der *Monita* vgl. PAVONE, *Astuzie*, S. 298f.

Dies wird umso deutlicher, wenn man nach der Gestaltung der jesuitischen Identität fragt und in der Erforschung der Ordensgeschichte nach ihrem ignatianischen Kern sucht¹⁶⁸. Denn so sehr es den ersten Jesuiten um den Dienst am Wort Gottes (die so genannten »ministeria verbi Dei«) ging, so war es dennoch vom Ansatz her kein Ziel des Ignatius und der ersten Gefährten, einen Orden zu gründen, der sich vornehmlich mit der Errichtung eines gewaltigen und weltumfassenden Bildungssystems befassen sollte. Wenngleich dieser Prozess allgemein und zum Teil zu Recht im nachhinein als »typisch jesuitisch« wahrgenommen und fast als selbstverständlich vorausgesetzt werden könnte, hinterließ er tiefe Spuren in der Ausbildung des apostolischen Selbstverständnisses, und zwar genau an der Nahtstelle von charismatischen und institutionellen Aspekten, »von der freien Gefährtschaft zum apostolischen Verband«, wie André Ravier zutreffend charakterisierte¹⁶⁹. Dies sollte sich zunächst im Zeitraum 1540 bis 1550 zeigen, um dann nach dem Tode Ignatius' 1556 noch deutlicher zutage zu treten¹⁷⁰.

In den informellen, dem Papst zur mündlichen Genehmigung vorgelegten *Quinque capitula* vom August 1539 heißt es, dass die »Gesellschaft« bzw. »Gemeinschaft«, die mit dem Namen Jesu geschmückt werden solle, vornehmlich dazu errichtet worden sei, auf den Fortschritt der Seelen in Leben und christlicher Lehre und auf die Verbreitung des Glaubens abzielen, und zwar durch Dienst am Wort, geistliche Übungen, Werke der Nächstenliebe und Unterweisung von Kindern sowie einfachen Menschen im Christentum¹⁷¹. Die erste *Formula instituti* in der Genehmigungsbulle *Regimini militantis Ecclesiae* vom September 1540 sah für die künftigen Patres zusätzlich das öffentliche Predigen und das Beichtthören vor, bis 1550 das apostolische Schreiben *Exposcit debitum* Julius' III. an erster Stelle die Verteidigung und Verbreitung des Glaubens erwähnen wird¹⁷². Wie ersichtlich, ist von systematisch ausgerichteten Bildungszielen des jungen Ordens nirgendwo die

168 O'MALLEY, *The Historiography of the Society of Jesus*, S. 24–29; GIARD, *Reflections*, S. 709f.

169 André RAVIER SJ, *Ignatius von Loyola gründet die Gesellschaft Jesu*, Würzburg 1982, S. 25. In impliziter Anlehnung an das Werk Ferdinand Tönnies spricht O'MALLEY, *The First Jesuits*, S. 329, von einem »movement from Gemeinschaft to Gesellschaft that formally began on 27 September 1540«, i. e. mit der Genehmigungsbulle *Regimini militantis Ecclesiae* vom Papst Paul III.

170 Hierzu siehe FORESTA, *Gelehrte Seelsorger*, S. 144–150.

171 MHSJ, *Constitutiones*, Bd. I, S. 14–21, hier S. 16: »Quicumque in Societate nostra, quam Jesu nomine insigniri cupimus, vult sub crucis vexillo Deo militare et soli Domino atque eius in terris vicario seruire [...] proponat sibi in animo, se partem esse communitatis ad hoc potissimum institutae, ut ad profectum animarum in vita et doctrina christiana, et ad fidei propagationem per verbi ministerium, spiritualia exercitia et charitatis opera, et nominatim per puerorum ac rudium in christianismo institutionem, praecipue intendat«.

172 Ebd., jeweils S. 24–32, hier S. 26; S. 373–383, hier S. 375f. Die drei Schriften (*Quinque capitula*, *Regimini militantis Ecclesiae*, *Exposcit debitum*) sind synoptisch dargestellt und ins Deutsche übertragen in GGJ, S. 303–320.

Rede, die Unterweisung der Kinder und Einfachen ausgenommen, die aber die spätere Stellung des jesuitischen Kollegiensystems innerhalb des Ordens keineswegs erklären kann. Ein weiteres Dokument der frühen Jahre, die so genannte Schrift *De collegiis et domibus fundandis*, befasst sich allerdings ausdrücklich mit der Kollegienstiftung. Der Text stammt aus dem Jahr 1541 und entstand in Zusammenhang mit den *Constitutiones anni 1541*, um ihnen als Erläuterung beigelegt zu werden. Die »Satzungen des Jahres 1541« bildeten zusammen mit den so genannten *Conclusiones septem sociorum* vom Mai bis Juni 1539 einen ersten Entwurf der Ordenssatzungen¹⁷³.

Die Schrift *De collegiis et domibus fundandis* verlangt, dass Gelehrsamkeit und Sittlichkeit eines jeden Kandidaten, der in die Gesellschaft Jesu eintreten möchte, mit den apostolischen Ordenszielen verbunden sein müsse. Dort heißt es, da die Patres auf Befehl des Papstes als Stellvertreter Christi in die Welt hinaus gesandt werden sollten, um zu predigen, die Beichte zu hören, Kindern und anderen einfachen Menschen die Gebote, Todsünden und die anderen Grundlagen des Glaubens beizubringen, sei den Gefährten angebracht und sogar notwendig erschienen, dass die künftigen Ordensmitglieder Personen von gutem Leben und ausreichend guter wissenschaftlicher Ausbildung sein sollten¹⁷⁴. Der Ausgangspunkt der Entscheidung für das Bildungswesen durch den Orden war also der in der *Formula instituti* und in der Beischrift *De collegiis et domibus fundandis* zu den sogenannten *Satzungen des Jahres 1541* enthaltene Vorsatz, für die Ausbildung des eigenen Nachwuchses zu sorgen, damit dieser seinen künftigen seelsorglichen Aufgaben besser nachkommen konnte.

Aus der Überlegung heraus, dass derart durch Sittlichkeit und gute Ausbildung ausgezeichnete Kandidaten erstens zu wenige seien, zweitens meistens bestrebt seien, nach den bisherigen Mühen des Studiums in den Genuss hoher Pfründen oder Ämter zu gelangen, und drittens wenig bereit seien, im Auftrag des Generals zu wandern und sich bis ans Ende der Welt schicken zu lassen, beschlossen die sieben Gefährten zur Bewahrung und Mehrung der Gesellschaft Jesu, zum größeren Ruhm und Dienst Gottes den Weg der eigenen Kollegien einzuschlagen, die anfangs nur für die Ausbildung des

173 Ebd., jeweils S. 49–65, 33–48, 9–14. Die *Conclusiones septem sociorum*, die *Constitutiones anni 1541* (mit der etwas verwirrenden Überschrift *Beschlüsse der sieben Gefährten*) und die Schrift *De collegiis et domibus fundandis* wurden ins Deutsche übersetzt in GGJ, S. 298f., 321–329, 330–336.

174 MHSJ, *Constitutiones*, Bd. 1, S. 49f.: »Como el scopo y fin de la Compañía sea, discurrendo por unas partes y por otras del mundo por mandado del vicario de Christo nuestro Redemptor y Señor, predicar confesar y mostrar a muchachos y a otras personas rrudas los mandamientos, peccados mortales y los otros fundamentos de nuestra sancta fee católica; nos ha parecido seer conveniente y aun necessario que los que han de entrar en ella sean personas de buena vida y de alguna sufficencia de letras«.

jesuitischen Nachwuchses vorgesehen waren. Dies löste sofort Diskussion darüber aus, wie solche Bildungsanstalten im Einklang mit dem Armutsgehlübe finanziert werden konnten¹⁷⁵. Der Engpass wurde dadurch behoben, dass die Gefährten den Kollegien erlaubten, im Unterschied zu den anderen Häusern der Gesellschaft, die von Almosen leben sollten, Stiftungen anzunehmen, damit sie durch ein festes und sicheres Einkommen für ihren Unterhalt sorgen konnten¹⁷⁶.

Der Stifter musste seinerseits festlegen, dass die Einkünfte des Kollegs nicht in den unmittelbaren Besitz des Ordens gelangen und damit zweckentfremdet werden konnten, während der Orden selbst als »Oberaufseher« (»superintendente«) der Einrichtung eingesetzt werden und über deren Führung bestimmen sollte. Die Kollegien sollten ferner rechtsfähig sein, um Geld, Besitzungen und Einkünfte empfangen und Prozesse führen zu können¹⁷⁷. Die Ordensmitglieder sollten erklären, dass sie nicht nur privat, sondern auch gemeinsam keinerlei bürgerliches Recht auf irgendwelche unbeweglichen Güter bzw. Erträge und Einkünfte erlangen konnten; sie konnten aber ebenfalls, wie es in den *Quinque capitula* heißt, »um einige Studenten mit guter Begabung zu versammeln und an Universitätsorten vor allem in den heiligen Wissenschaften auszubilden, ein bürgerliches Recht für feste Güter und für Einkünfte erwerben, und zwar um des Unterhalts jener Studenten willen, welche in Geist und Wissenschaft Fortschritte machen und nach Abschluss ihrer Studienzeit in unsere Gesellschaft aufgenommen werden wollen«; die *Regimini militantis Ecclesiae* sahen ihrerseits vor, dass die Patres ein Kolleg oder Kollegien an den Universitäten haben konnten, die mit Einkünften, Zinsenertrag oder Besitzungen, die den Bedürfnissen der Studenten zuzuwenden waren, ausgestattet sein durften¹⁷⁸. Schließlich sollten die Kollegien lediglich Unterkünfte für die Unterbringung der Scholastiker sein und keinen Unterricht bieten: »Keine Studien oder Vorlesungen in der Gesellschaft [Jesu]«, so Ignatius' entschiedener Beschluss in den »Satzungen

175 Ebd., S. 51: »Por tanto nos pareció a todo, deseando la conseruación y aumento della, para mayor gloria y servitio de Dios nuestro Señor, que tomásemos otra vía, es a saber, de collegios«. Dazu der immer noch grundlegende Aufsatz von László LUKÁCS SJ, *De origine collegiorum externorum deque controversiis circa eorum paupertatem obortis*, in: AHSJ 29 (1960), S. 189–245, und ebd. 30 (1961), S. 3–89.

176 O'MALLEY, *The First Jesuits*, S. 202.

177 MHSJ, *Constitutiones*, Bd. 1, S. 51–53.

178 Ebd., Zitate jeweils S. 19: »Possint tamen [sotii], ad colligendos aliquos bone indolis scholasticos et in locis vniuersitatum litteris praesertim sacris imbuendos, ad bona stabilia et ad proventus ius ciuile acquirere, substendendorum scilicet scholasticorum illorum causa, qui in spiritu et litteris proficere et in Societate nostra, exacto sui studii tempore post probationem demum recipi cupiant«; ebd., S. 29: »[Singuli et vniuersi] possint tamen habere in Vniuersitatibus Collegium seu Collegia, habentia redditus, census seu possessiones, vsibus et necessariis studentium applicandas«.

des Jahres 1541«. Überdies sollten sie in keinerlei institutionellen Beziehung zur dortigen Universität stehen¹⁷⁹.

1544 gab es bereits sieben von solchen Kollegien an einigen der damals renommiertesten Universitäten Europas (unter anderen Paris, Padua, Löwen, Alcalá), während 1543 in Goa die ersten auswärtigen Schüler angenommen worden waren. Das einzige Kolleg, das dem Plan der ersten Gefährten entsprach, war allerdings das von Coimbra, das 1542 unter der Schirmherrschaft von Johann III. von Portugal gegründet wurde und bereits ein Jahr nach der Eröffnung von den Erträgen der Stiftung leben konnte. All die anderen hatten mit finanziellen Schwierigkeiten zu kämpfen, da es nicht einfach war, Gönner für eine Bildungseinrichtung zu finden, die vom Grundsatz her ausschließlich der Ausbildung des jesuitischen Nachwuchses vorbehalten war. Polanco und Ignatius waren indes mit dem Lehrangebot der von ihnen besuchten weltlichen Universitäten nicht vollauf zufrieden und fanden den *mos italicus* von Bologna und Padua gegenüber dem ihnen gut bekannten und hochgeschätzten *modus parisiensis* unterlegen, sodass um 1545 entschieden wurde, für die Novizen zusätzliche Vorlesungen, Lernstunden und Übungen an den Kollegien abzuhalten¹⁸⁰. Der Beschluss stellte eine bedeutende Abkehr vom Vorsatz dar, nicht selbst Lehrveranstaltungen an den Kollegien anzubieten¹⁸¹.

Den weiteren Schritt tat Francisco de Borja, binnen weniger Jahre dritter Ordensgeneral, damals aber noch Herzog von Gandia. Er schlug Ignatius vor, in das dortige Kolleg, an dem auch unterrichtet werden musste, da die Stadt keine Universität besaß, auch externe Schüler aufzunehmen, vor allem aber Jugendliche aus Morisco-Familien. Papst Paul III. verlieh der kleinen Einrichtung den Status eines *studium generale*, sodass aus dem Kolleg die erste Universität für jesuitische und nichtjesuitische Schüler wurde. Das sollte eine folgenschwere Entscheidung für die Geschichte des Ordens sein, welche die Gesellschaft Jesu und deren Spiritualität schwerwiegend veränderte¹⁸². Ähnlich verlief es in Messina. Auf Betreiben des Vizekönigs von Sizilien Juan de Vega und dessen Gattin Leonor Osorio luden die Stadträte Messinas

179 Ebd., S. 47: »No estudios ni lecciones en la Compañia«. O'MALLEY, *The First Jesuits*, S. 202.

180 LUKÁCS, *De origine collegiorum externorum*, S. 193–195. Zum *modus parisiensis* und zur jesuitischen Pädagogik siehe Gabriel CODINA MIR SJ, *Aux sources de la pédagogie des jésuites: le »modus parisiensis«*, Roma 1968; ders., *El »modus parisiensis«*, in: Gr. 85 (2004), S. 43–64. Nachgedruckt in Paul GILBERT SJ, *Universitas nostra Gregoriana. La Pontificia Università Gregoriana ieri ed oggi*, Roma 2006, S. 35–63; englische und gekürzte Fassung: Ders., *The »Modus Parisiensis«*, in: Vincent J. DUMINUCO SJ (Hg.), *The Jesuit Ratio Studiorum. 400th Anniversary Perspectives*, New York 2000, S. 28–49. Dazu auch BRIZZI, *La »Ratio Studiorum«*; HINZ/RIGHI/ZARDIN, *I gesuiti e la Ratio studiorum. Der Text der Ratio Studiorum wurde in MHSJ, Mon. paed.*, Bd. 5, S. 357–454, herausgegeben.

181 O'MALLEY, *The First Jesuits*, S. 202f.

182 Ders., *Jesuit Spirituality*, S. 40: »The momentous decision taken in 1547 to engage in formal schooling as a ministry of the Society had profoundly transforming effects on the Society, which included profound effects on its spirituality«.

Ignatius ein, dort eine Schule zu gründen, in der junge Jesuiten auf Kosten der Stadt studieren konnten, die dann als Gegenleistung die männliche Jugend und künftige Führungselite Messinas in den *bonae litterae* unterrichten sollten. Ignatius, dessen erste Sorge einer dauerhaften und zuverlässigen Finanzierung der Ausbildung für den jesuitischen Nachwuchs durch Gönner und Stifter galt, stimmte dem Vorhaben zu, und im Frühjahr 1548 kamen die ersten zehn Jesuiten in Messina an¹⁸³.

Im deutlichen Unterschied zur späteren Entwicklung besaß der Orden im ersten Jahrzehnt seiner Geschichte noch keine eigenen Bildungsanstalten für ausschließlich auswärtige Schüler. Die Schule in Messina markiert insofern einen Wendepunkt, als das neue Verständnis des starken seelsorgerischen Potentials der Kollegien deutlich wurde. Bis 1550 herrschte innerhalb des Ordens die Auffassung vor, dass die »üblichen Dienste« (»*consueta ministeria*«) der *Formula instituti* nicht in und von den Kollegien ausgeübt werden, sondern den anderen Häusern wie den Professhäusern vorbehalten bleiben sollten. Messina widerlegte diese Theorie durch die erfolgreiche Praxis einer Bildungsstätte, die in ihrer neuen Form auch als Ausgangsbasis für die Seelsorge dienen konnte. Folglich wurden die Kollegien zu Hauptzentren jesuitischer Seelsorge, sodass die anfänglichen Bedenken der ersten Gefährten durch die Praxis überwunden wurden. Deshalb spricht der Jesuitenhistoriker Thomas Lucas in diesem Zusammenhang von den Kollegien als »soliden Plattformen« und »unentbehrlichen apostolischen Zentren« für die vielfältigen Dienste des Ordens an der Gesellschaft¹⁸⁴.

Die Patres sahen die Lehrtätigkeit als einen seelsorgerlichen Dienst nach der ignatianischen Vorgehensweise an. Erstaunlich ist dabei, dass sich die ersten Jesuiten auf eine solche Tätigkeit einließen, ohne die Auswirkungen auf ihr Leben und Wirken im Orden sowie auf ihr Selbstverständnis systematisch in Erwägung gezogen zu haben, sieht man von einzelnen und verstreuten Aussagen ab. Dies ist umso verwunderlicher, wenn man betrachtet, welche Konsequenzen für den Charakter und die Berufung des Ordens sich aus der Entstehung und Etablierung solch eines komplexen Bildungssystems ergaben, das für den Orden zugleich ein ganz spezielles Verhältnis zur

183 MHSJ, Chronicon, Bd. 1, S. 241–243. O'MALLEY, *The First Jesuits*, S. 203–205, 207. Die 1548 von Nadal verfassten Satzungen des Kollegs von Messina in ARSJ, Sic. 197 I, fol. 251r–254v, veröffentlicht in MHSJ, Mon. paed., Bd. 1, S. 17–28. Zur Etablierung des Jesuitenordens in Messina vgl. Daniela NOVARESE, *Istituzioni politiche e studi di diritto fra Cinque e Seicento. Il Messanense studium generale tra politica gesuitica e istanze egemoniche cittadine*, Milano 1994.

184 Thomas M. LUCAS SJ, *Petrus Canisius. Jesuit Urban Strategist*, in: BERNDT, *Petrus Canisius*, S. 275–291, hier S. 282f.; nachgedruckt in: Thomas M. LUCAS SJ, *Spirit, Style, Story. Essays Honoring John W. Padberg SJ*, Chicago 2002, S. 283–302. Zum Thema im Allgemeinen vgl. ders., *Landmarking. City, Church and Jesuit Urban Strategy*, Chicago 1997. Dazu auch LUKÁCS, *De origine collegiorum externorum*, S. 197–210.

zeitgenössischen Kultur bedeutete. Auch in dieser Hinsicht stellt die Gründung des ersten Kollegs für auswärtige Schüler in Messina einen kulturgeschichtlich folgenreichen Wendepunkt in der Geschichte des Ordens dar¹⁸⁵.

Die Auswirkungen auf die Einschätzung der weiteren seelsorgerlichen Tätigkeiten durch die Patres zeichneten sich erst ein gutes Jahrzehnt nach der Gründung von Messina ab, als am 10. August 1560 der Ordenssekretär Juan de Polanco in einem an alle Oberen der Gesellschaft Jesu adressierten Brief über die Stellung der Kollegien innerhalb der allgemeinen Aufgaben des Ordens informierte. Es gebe zwei Weisen, so Polanco, dem Nächsten zu helfen: einmal dadurch, dass die Jugend in den Kollegien in Literatur, Lernen und christlichem Leben erzogen werde; zum anderen dadurch, allen an jedem Ort durch Predigen, Beicht hören und andere Mittel, die der Vorgehensweise des Ordens entsprächen, zu helfen¹⁸⁶.

Die Kollegien, nunmehr eine »Superkategorie« im Rahmen der *consuetudinis ministeria*, hatten zu diesem Zeitpunkt in den Augen eines maßgebenden Ordensmitgliedes wie Polanco bereits ihre zentrale Stellung und ihre Priorität unter den anderen Diensten der Gesellschaft Jesu eingenommen, und vielen in den nachkommenden Jesuitengenerationen schien es auch so, als hätte der Orden bereits wenige Jahre nach der Gründung seine Berufung als »freiwilliges fliegendes Korps« umgewidmet¹⁸⁷. Diese angebliche Vorrangstellung der Kollegien gegenüber den »üblichen Diensten« blieb allerdings in der Praxis zum Teil unbeachtet, und beide *ministeria* bestanden nebeneinander fort, besser noch: Das absolut Neue der Kollegien im Vergleich zu den mittelalterlichen Orden war in der Tat, dass das Unterrichten eben zu einem *ministerium* des Ordens, also zu einer vornehmlich seelsorgerlichen Tätigkeit wurde, die demzufolge nicht nur für die Ausbildung des priesterlichen Nachwuchses, sondern auch für die Erziehung externer Schüler geeignet war¹⁸⁸.

185 John W. O'MALLEY SJ, How the First Jesuits Became Involved in Education, in: DUMINUCO, The Jesuit Ratio Studiorum, S. 56–74, hier S. 56f.: »That event [the foundation of the first Jesuit school in Messina] would have immense repercussions on the character of the society of Jesus, giving it a new and quite special relationship to the culture; but it was also a crucial event in the history of schooling within the Catholic Church and in western civilization«.

186 MHSJ, Mon. paed., Bd. 2, S. 304–306, hier S. 305: »Et così essendovi [...] due maniere di aiutar li prossimi: una nelli collegii con la institutione della gioventù nelle lettere, dottrina e vita christiana; l'altra con l'aiutar universalmente tutti con le prediche et confessioni, et altri mezzi conformi allo nostro solito modo di procedere«.

187 O'MALLEY, The First Jesuits, S. 200, und Mario SCADUTO SJ, La strada e i primi gesuiti, in: AHSJ 40 (1971), S. 323–390, hier S. 323. Dazu auch BROGGIO, Evangelizzare il mondo, S. 44–66, und ders., La questione dell'identità missionaria, S. 227–243.

188 O'MALLEY, How the First Jesuits Became Involved in Education, S. 57. Siehe Mario SCADUTO SJ, Le origini dell'università di Messina. A proposito del IV centenario, in: AHSJ 17 (1948), S. 102–159, hier S. 103, Anm. 7: »L'opinione corrente che a Messina si fosse iniziato l'insegnamento della gioventù [...] è stata accreditata dal p. Annibale de Coudret [...] Fondato per quanto riguarda la formulazione dei programmi scolastici estesi poi agli altri collegi della Compagnia, il primato attribuito a Messina [...] non è esatto per quanto concerne

In dem Maße, wie die Gelehrsamkeit der Patres nach den Wünschen des Ordensgründers im Dienste der Seelsorge stehen und nicht um ihrer selbst willen gepflegt werden sollte, deutet sie genau auf den ignatianischen Ursprung des jesuitischen Bildungssystems hin. Wissen wurde mithin als apostolisches Mittel zur Bekehrung der Seelen verstanden. So wurde das *Collegium romanum* selbst, die angesehenste Bildungseinrichtung des Ordens mit ihrem mustergültigen Profil, vornehmlich als Schmiede der künftigen »apostolischen Arbeiter« betrachtet¹⁸⁹. Bei all dem fungierten die Jesuiten auch als Vermittler konfessionsspezifischer Werte und als »wertsetzende Elite«, deren Ausbildung auf »die Förderung theologischen Wissens« und »die Bewahrung priesterlicher Würde« gerichtet war; die »richtige Ausführung der mit ihrem Amt verbundenen Aufgaben« und die »moralische Integrität« wurden mithin zum »Hauptschwerpunkt ihrer Ausbildung«¹⁹⁰. Ladislaus Lukács SJ sprach in Bezug auf die Gründungen von Kollegien nach 1545 von einem weiteren Ziel, das zur Ausbildung der Scholastiker hinzugekommen sei: ein literarisches und moralisches Apostolat, das die ursprüngliche Form der Kollegien weder aufgegeben noch gründlich verändert, sondern vielmehr erweitert habe¹⁹¹.

Die Jesuiten betrachteten mithin die Bildungseinrichtungen des Ordens als »kulturelle Unternehmungen«, die ein fundamentaler Bestandteil ihres Apostolats waren, sodass man auch von einem »städtischen und kulturellen Auftrag« der Gesellschaft Jesu sprechen kann. Diese besondere Art von Mission kann nicht als etwas von der religiösen Aufgabe völlig Unabhängiges angesehen werden, sondern sie gehört genauso grundlegend zum jesuitischen Apostolatsverständnis. Deswegen dürfte der »städtische und kulturelle Auftrag« auch einen beträchtlichen Einfluss auf die Spiritualität, hier als »gelebte Wirklichkeit« verstanden, und somit auch auf das Selbstverständnis der Jesuitenpatres ausgeübt haben, wobei der Spiritualität und dem Selbstverständnis ebenfalls eine »städtische und kulturelle Dimension« innewohnte¹⁹². Darüber hinaus sei nicht die Tatsache aus den Augen verloren, dass Schulen und Kollegien der Gesellschaft Jesu zumeist gegründet

l'inizio dell'attività pedagogica in favore degli studenti«. Dazu zusammenfassend auch Mario FOIS SJ, *I gesuiti e gli studi superiori (1550–1650)*, in: Filippo IAPPELLI SJ/Ulderico PARENTE (Hg.), *Alle origini dell'Università dell'Aquila. Cultura, università, collegi gesuitici all'inizio dell'età moderna in Italia meridionale*, Roma 2000, S. 57–89, hier S. 57–61.

189 BROGGIO, *Evangelizzare il mondo*, S. 45.

190 Vgl. jeweils SCHORN-SCHÜTTE, *Evangelische Geistlichkeit*, S. 21, und dies., *The New Clergies*, in: HSIA, *Reform and Expansion*, S. 444–464, hier S. 453; LUKÁCS, *De origine collegiorum externorum*, S. 209.

191 SCADUTO, *Le origini dell'università di Messina*, S. 103: »Così dopo Goa e Gandia Messina era la terza città dove i gesuiti si apprestavano a collaudare una nuova forma di apostolato: l'educazione della gioventù mediante l'insegnamento«.

192 O'MALLEY, *Jesuit Spirituality*, S. 43.

wurden, weil die Obrigkeit darum ersucht hatte, die in der Regel auch die Finanzierung übernahm, um dem geistigen, intellektuellen und kulturellen Wohle der *res publica* zu dienen¹⁹³.

Eben weil Ignatius und sein Nachfolger Laínez sehr großen Wert auf eine ausgezeichnete und zugleich rechtgläubige Ausbildung legten, waren die ersten Kollegien an weltlichen Universitäten anfangs für die Novizen vorgesehen, die dort ihre Studien im Rahmen der jesuitischen Laufbahn absolvieren sollten. Dies dürfte nicht verwunderlich sein, bedenkt man doch, dass die ersten Jesuiten die Reformation überwiegend als Verfall der Sitten und der theologischen Lehre betrachteten. Darüber hinaus sahen die ersten Gefährten das Lernen auch aufgrund ihrer gemeinsamen Vergangenheit an der Sorbonne, ihrer sozialen Herkunft und ihres kulturellen Hintergrunds immer sowohl mit der Frömmigkeit, die sie verkörperten und anderen weitergeben wollten, als auch mit der ignatianischen Vorgehensweise in der Seelsorge im Zusammenhang. Demnach bildete das Lernen ein wesentliches Element für diejenigen, die in die Gesellschaft Jesu eintreten wollten. Ignatius war bereit, erhebliche Änderungen am institutionellen Gerüst des Ordens vorzunehmen, um für die Lehrtätigkeit der Ordensmitglieder Raum zu schaffen, und betrachtete die Schulen nicht als unvereinbar mit seiner ursprünglichen Vision, aus der die Gesellschaft Jesu hervorgegangen war¹⁹⁴. Mit O'Malley kann gesagt werden, dass nicht die Aufträge seitens der Obrigkeit in Gandia, Messina und später Wien, Prag und Ingolstadt, sondern vielmehr die in der *Formula instituti* 1540 festgelegten Grundsätze des Ordens das Engagement der Jesuiten für die Erziehung begründeten¹⁹⁵.

Wie am Beispiel der Kollegien von Gandia und Messina deutlich zu sehen ist, wo von Beginn an die Interessen des Stifters an einer Zusammenarbeit mit dem Orden ausschlaggebend waren, sollte in der historischen Analyse der ersten Bildungseinrichtungen der Gesellschaft Jesu berücksichtigt werden, dass bei aller Flexibilität und Offenheit der *Formula* der Obrigkeit eine nicht zu unterschätzende Rolle bei der Errichtung des jesuitischen Bildungssystems und deshalb bei der Konstituierung des jesuitischen Selbstverständnisses zukommt. Wäre die bis dahin noch unbekannte Gesellschaft Jesu den Kompromiss mit den Stiftern nicht eingegangen, und wäre sie deren Wunsch nach Einrichtungen für externe Lernende nicht entgegengekommen, indem

193 Ebd. und O'MALLEY, *The First Jesuits*, S. 210.

194 Ders., *The First Jesuits*, S. 201: »In other words, Ignatius was willing to make immense adjustments to accommodate this new ministry [formal schooling] and to deal with the many problems and frustrations it entailed. He did not see schools as incompatible with his vision or with the Compagnia in which it resulted. Both the vision and the Compagnia had from the beginning, in fact, a plasticity that encouraged moving beyond a rigid interpretation of the Formula«.

195 Ebd., S. 201f.

sie auf dem ursprünglichen Vorhaben dem eigenen Nachwuchs vorbehaltenen Ausbildungsstätten beharrt hätte, dann wäre weder die Finanzierung des jesuitischen Unternehmens möglich gewesen, an dessen Erfolg beide Verhandlungsparteien interessiert waren, noch hätte das Kollegiensystem eine solcherart folgenschwere Weiterentwicklung erfahren¹⁹⁶.

Betrachtet man den bescheidenen Auftakt der so erfolgreichen Lehrtätigkeit des Ordens mit Pierre Favre sowie das Auftreten der ersten Patres im Alten Reich um 1541/42 (wie Favre selbst, Jay und Bobadilla), so scheint der Erfolg zunächst eher dem Zufall als einer bewusst durch die Ordensleitung verfolgten Strategie zu verdanken zu sein¹⁹⁷. Auch deshalb ist die Einschätzung zu ergänzen, dass sich die Jesuiten dank ihrer »vertikalen« und »international verzweigten« Struktur als diejenigen Ordensmänner durchzusetzen vermochten, die auf der Grundlage ihres Ordenssystems in solch einem schwierigen Szenario wie dem Alten Reich erfolgreich operieren konnten¹⁹⁸. Diese Überlegungen entbinden den Historiker freilich nicht davon, nach einer Erklärung für solch ein komplexes Phänomen wie die Entstehung und offensichtlich wirkungsvolle Entfaltung des jesuitischen Bildungssystems zu suchen, denn durch den Zufall allein lässt sich dessen Erfolg nicht annähernd erklären. Deshalb sollte man über den berechtigten Zweifel nachdenken, den Claude Jay 1545 in einem Brief an den Mitbruder Alfonso Salmerón zum Ausdruck brachte: Warum sollten diejenigen deutschen Bischöfe, so der Jesuit, die der Errichtung eines Jesuitenkollegs grundsätzlich zustimmen mögen, ein solches Unternehmen allein zugunsten des Ordens finanzieren, wenn sie selbst solche Fördermittel für den eigenen Weltklerus dringend benötigten¹⁹⁹? *Mutatis mutandis*, warum sollte sich eine Stadt wie Messina angesichts der während der Frühen Neuzeit stets wankenden Wirtschaftslage zu einer langfristigen Finanzierung verpflichten, wenn sie sich keinen Gewinn für ihre Bürger versprochen hätte? Der einzig begehbbare Weg, Deutschland von seiner »Krankheit« (»infirmità«) zu heilen, bestand darin, glaubte Jay, mit der Hilfe Roms ein Jesuitenkolleg zu gründen, in welches

196 Ebd., S. 202: »The basic obstacle to funding was persuading benefactors to contribute to an institution reserved exclusively for Jesuits, a group of men untested and practically unknown«.

197 So Karl HENGST, *Jesuiten an Universitäten und Jesuitenuniversitäten. Zur Geschichte der Universitäten in der Oberdeutschen Provinz der Gesellschaft Jesu im Zeitalter der konfessionellen Auseinandersetzung*, Paderborn/München/Wien/Zürich 1981, S. 80–88.

198 Francesco GUI, *I gesuiti e la rivoluzione boema: alle origini della Guerra dei Trent'Anni*, Milano 1989, S. 102.

199 MHSJ, Broët, S. 286–291, hier S. 286: »Onde li tre vescovi, con chi ho sollicitato de fondare collegii [...] se ben li pare che [bisogna] fondare collegii per resuscitare il studio de la theologia, nondimeno incontinentemente mettono constitutione, la quale non accepteano persone che vorranno essere de la nostra vocatione. Perché ciascheduno vole che le borse, quale lui fonderà, siano alli scholari de la sua diocese, quali, finito lo lor studio, stiano ne la loro diocese e siano depoi beneficiati, o pievani, o canonici«.

auch auswärtige Schüler aufgenommen werden sollten, denn vor allem im Alten Reich könnte dies ein wirksames Mittel sein, um die dortigen Macht-haber und ihre Unterstützung für sich zu gewinnen²⁰⁰.

Wie Dominik Sieber am Beispiel Luzerns überzeugend gezeigt hat, rückten in der Errichtung eines Kollegs sowohl die Pflichten der Obrigkeit gegenüber dem Orden als auch die Aufgaben der Jesuiten, die im Stiftungs-brief festgeschrieben wurden, ganz entscheidend in den Vordergrund. Von den Patres wurde nämlich erwartet, dass sie sich mit Lehrtätigkeit, Unter-richtung in den christlichen Glaubenssätzen, Predigen, Sakramentspenden und Seelsorge beschäftigten, wozu auch eine vorbildhafte Lebensführung gehörte; die Obrigkeit selbst brachte die nötigen Stiftungsgelder auch mithilfe wohlwollender ausländischer Geldgeber auf, verwaltete einen gut dotierten Stiftungsfonds und entrichtete aus den Zinsen eine jährliche Summe an das Kolleg. Die Vorstellungen der Jesuiten über ihre Tätigkeit in Luzern, so die Schlussfolgerung Siebers, fanden also ihre Entsprechung, aber auch ihr Gegengewicht in den Erwartungen, die von außen an den Orden herangetragen wurden, denen entsprechend etwa die Missionsricht-linien des Oberdeutschen Provinzials Paul Hoffäus verfasst wurden. Genau diese »flexible Umsetzung jesuitischer Ordensziele« unter Einbeziehung der durch die Obrigkeit anvertrauten Aufgaben bzw. die wohlbekannte Anpas-sungsstrategie beschied den Jesuiten den dortigen Erfolg. Auch in Übersee war die Errichtung einer Missionsstation das Ergebnis einer gegenseitigen Abmachung, an welche sich beide Seiten halten mussten. Dies führte dazu, die Einheimischen quasi als »Vertragspartner« anzusehen²⁰¹. In vielen histo-risch, politisch und sozialgeschichtlich unterschiedlichen Zusammenhängen lässt sich die jesuitische Anpassungsstrategie genau nachzeichnen. Sie wurde zu einem solch wichtigen *modus procedendi* für die Gesellschaft Jesu, dass man sogar von einem »Zwang zum Arrangement mit dem situativen Kontext wenigstens in der Anfangszeit des Ordens« sprach²⁰².

Die Erforschung des Verhältnisses der Gesellschaft Jesu zur Obrigkeit kann auch ein geeigneter Leseschlüssel bzw. Ausgangspunkt sein, um sozial- und wirtschaftsgeschichtliche Fragen der Jesuitengeschichte in den Territorien des Alten Reichs zunächst einmal so zu stellen und dann zu beantworten, dass »alte Interpretationsrahmen« übergeprüft und gegebenenfalls berichtigt werden²⁰³. Denn wenn mit Duhrs monumentalem Werk eine endgültige Geschichte der Gesellschaft Jesu »in den Ländern deutscher

200 Ebd., S. 358.

201 SIEBER, Jesuitische Missionierung, S. 57–67; DÜRR, Der »Neue Welt-Bott«, S. 462, 465.

202 OHLIDAL/SAMERSKI, Einleitung, in: Dies./ders., Jesuitische Frömmigkeitskulturen, S. 7–13, hier S. 9. Dazu auch Olwen HUFTON, Persuasion, Promises, and Persistence: Funding the Early Jesuit College, in: HINZ/RIGHI/ZARDIN, I gesuiti e la Ratio studiorum, S. 75–95, hier S. 75f.

203 O'MALLEY, The Historiography of the Society of Jesus, S. 3.

Zunge« bereits verfasst wurde, die dem Forschungsansatz der Geschichtsschreibung des 19. Jahrhunderts verpflichtet ist, so fehlt immer noch eine vergleichbare Gesamtdarstellung sozial- und wirtschaftsgeschichtlichen Zuschnitts, die sich beispielsweise mit Themen wie dem sozialen Profil der Ordens, den Rekrutierungspraktiken und der Personalpolitik, der Mobilitäts- und Karrierenpolitik auch angesichts der Konflikte zwischen Zentrum und Peripherie, den Gemeinsamkeiten und Unterschieden gegenüber anderen Orden und dem Weltklerus, der Institutions- und Verfassungsgeschichte, der sozialen Herkunft und Stratifikation der Ordensmitglieder, den Institutionalisierungsprozessen und schließlich dem sozialen Selbstbild der Patres befasst. Auch dank akkurater und regionalgeschichtlich ausgerichteter Vorarbeiten zu den einzelnen Territorien²⁰⁴ wäre eine sozial- und wirtschaftsgeschichtliche Gesamtstudie zum Jesuitenorden im Alten Reich, welche die klassische, zunächst 1974 erschienene Studie von Miguel Batllori SJ zum Thema Wirtschaft und Kollegien aufgreifen und auch ergänzen könnte²⁰⁵, ein wichtiger Beitrag dazu, das Verhältnis zwischen Gesellschaft Jesu und Obrigkeit anhand punktueller Beobachtungen zu konkretisieren, um die wirtschaftliche Grundlage und die soziale Verwurzelung ebenjenes Verhältnisses zu erschließen und der historischen und institutionellen Komplexität des Reichs gerecht zu werden²⁰⁶.

204 Dazu beispielsweise László SZILÁS SJ, Kollegien und Universitäten in den deutschen Provinzen, in: AHSJ 39 (1970), S. 206–215; Engelbert Maximilian BUXBAUM, Petrus Canisius und die kirchliche Erneuerung des Herzogtums Bayern (1549–1556), Roma 1973; HENGST, Jesuiten an Universitäten und Jesuitenuniversitäten; Manfred WEITLAUFF, Die Gründung der Gesellschaft Jesu und ihre Anfänge in Süddeutschland, in: Jahrbuch des Historischen Vereins Dillingen 94 (1992), S. 15–66; Horst NISING, »...in keiner Weise prächtig«. Die Jesuitenkollegien der süddeutschen Provinz des Ordens und ihre städtebauliche Lage im 16.–18. Jahrhundert, Petersberg 2004; Ludwig SCHWAB, Das Jesuitenkollegium des 16. und 17. Jahrhunderts in der Oberdeutschen Ordensprovinz, Diss. TU Darmstadt 2001; zu den Jesuitenprovinzen *Rhenana* und *Germania superior* vgl. Markus PILLAT SJ, The Jesuits in the Rhineland Province, Rita HAUB, From Peter to Paul. The Province of Upper Germany in the 1570s', und Susan SPRUELL MOBLEY, The Jesuits at the University of Ingolstadt, in: Thomas M. McCOOG SJ (Hg.), *The Mercurian Project. Forming Jesuit Culture 1573–1580*, Rome/St. Louis 2004, jeweils S. 77–114, 145–181 und 213–248.

205 Miguel BATLLORI SJ, *Economia e collegi*, in: Ders., *Cultura e finanze. Studi sulla storia dei gesuiti da S. Ignazio al Vaticano II*, Roma 1983, S. 121–138. Bereits 1974 bedauerte Batllori »[la] mancanza di uno studio complessivo sull'economia dei Collegi«.

206 Patrizio FORESTA, *Per una storia economica della Compagnia di Gesù nell'Impero tedesco in età moderna: ipotesi di ricerca*, in: Roberto DI PIETRA/Fiorenzo LANDI (Hg.), *Clero, economia e contabilità in Europa tra medioevo ed età contemporanea*, Roma 2007, S. 283–296. Wichtige methodische Überlegungen in SCHORN-SCHÜTTE, *The New Clergies*. Wegweisend sind auch die zahlreichen Studien, die der Bologneser Historiker Fiorenzo Landi der Wirtschaftsgeschichte der frühneuzeitlichen Geistlichkeit gewidmet hat: Fiorenzo LANDI, *Il paradiso dei monaci. Accumulazione e dissoluzione dei patrimoni del clero regolare in età moderna*, Firenze 1996; ders., *Introduction/Introduzione*, und *The Great Estates of the Regular Male Clergy: Distinctive Characteristics of a Managerial and Accounting System*, in: Ders. (Hg.), *Accumulation and Dissolution of Large Estates of the Regular Clergy in Early Modern Europe*. Proceedings

Ein Wegbereiter in diesem Sinne könnte Dauril Aldens Studie sein, die das »jesuitische Unternehmen« in den Territorien der portugiesischen Assistenz behandelt²⁰⁷, Alden stellte sich eine Reihe von »grundlegenden Fragen« bezüglich der Natur dieses Unternehmens, der sozialen Zusammensetzung des jesuitischen Personals, das in der Assistenz eingesetzt wurde, sowie des Verhältnisses zu den politischen und wirtschaftlichen Strukturen des portugiesischen Kolonialreichs. Zugleich untersuchte Alden die Auswirkungen durch das jesuitische Unternehmen auf das Kolonialreich selbst und das aus den Verflechtungen zwischen portugiesischer Aristokratie und Orden hervorgehende Patronagesystem. Inwiefern und in welcher Form war die Gesellschaft Jesu an der kaiserlichen Wirtschaft Portugals beteiligt? Wie lukrativ waren ihre finanziellen Unternehmungen? Vernachlässigten die Patres ihre spirituellen Ziele zugunsten der materiellen? Welche Wirkung auf die koloniale Ökonomie kam den jesuitischen Unternehmungen zu²⁰⁸?

Alden konnte dadurch sowohl methodische Vorteile als auch Nachteile eines thematisch wie räumlich-zeitlich weit angelegten Ansatzes aufzeigen, wobei er eine wesentliche Frage außer Acht ließ: Was war beim Weltunternehmen des Jesuitenordens eigentlich »jesuitisch«? Allein die Tautologie, dass es sich hier um Jesuitenpatres handelte, kann nicht viel erklären, zumal man auch »Unternehmen« der Franziskaner, Dominikaner usw. einbeziehen könnte, wobei nachzuprüfen gälte, wie sich die zahlreichen Ordensunternehmungen in Übersee mit all ihrem Konfliktpotential voneinander unterscheiden. Im welchem Verhältnis stand schließlich das »jesuitische Unternehmen« zum für den Orden fundamentalen Element des »Ignatianischen«? Mit anderen Worten: Wie »ignatianisch« war das jesuitische Unternehmen und inwiefern wirkte sich sein finanzielles Gedeihen auf den Orden und dessen apostolische Strategien aus, die in Einklang mit den Anforderungen der zahlreichen Patrone gebracht werden mussten, auch unter der Berücksichtigung, dass dies

nicht nur die Überlegung dazu, woher die Finanzierung kam, die Frage nach den Geldgebern oder den durch die Machthaber auf lokaler und nationaler Ebene gemachten Zugeständnissen, kurzum die Frage nach der Natur der Ausstattung, sondern auch die

of 20th International Economic History Congress, Rimini 1999, jeweils S. 5–24 und 267–279; ders. (Hg.), *Confische e sviluppo capitalistico. I grandi patrimoni del clero regolare in età moderna in Europa e nel continente americano*, Milano 2004; ders., *Storia economica del clero in Europa (secoli XV–XIX)*, Roma 2005.

207 ALDEN, *The Making of an Enterprise*, S. vii–x. Zum Thema Patronage und Gesellschaft Jesu siehe die Einleitung zur Quellenedition Ronnie Po-chia HSIA (Hg.), *Noble Patronage and Jesuit Missions. Maria Theresia von Fugger-Wellenburg (1690–1762) and Jesuit Missionaries in China and Vietnam*, Rom 2006.

208 ALDEN, *The Making of an Enterprise*, S. ix.

Abwägung des Potentials und der Grenzen einschließt, die eine solche Ausstattung mit sich brachte,

zumal man es mit »einem Verständnis von Finanzierung [...] in der fiskalischen, politischen, intellektuellen oder kulturellen, dynastischen und familiären Geschichte« im »umfassenderen Sozial- und Wirtschaftsumfeld des frühneuzeitlichen Europas« zu tun hatte^{209?}

Die Gesellschaft Jesu veränderte sich zutiefst angesichts des unentbehrlichen und unvermeidbaren Verhältnisses zur Obrigkeit, das entscheidende Aspekte des jesuitischen Apostolats, sprich des jesuitischen Selbstverständnisses und Wirkens betraf. Das Erziehungsaustolat in den Kollegien wurde zu einem vornehmlich städtischen Unternehmen und hatte somit bürgerliche und soziale Dimensionen, welche die Jesuiten über das Modell der Evangelisierung hinausführten, welches sie ursprünglich inspiriert hatte. Als sie Schulen eröffneten, taten sie dies *ad civitatis utilitatem*, und in der Errichtung eines Kollegs sah man einen großen Nutzen für die *res publica*, da es gute Beamte, gute Priester und gute Bürger jedes Standes hervorzubringen versprach. Das klassisch-humanistische Curriculum bzw. der *cursus studiorum*, der in den jesuitischen Schulen und Kollegien vermittelt wurde, basierte auf Autoren der klassischen Antike, die wegen ihrer Überlegenheit und Vorbildlichkeit behandelt wurden, wobei beide, rhetorischer Stil und ethisch-moralischer Inhalt, den engagierten Bürger und den frommen Christen zur Erlangung des bürgerlichen Wohles anregen sollten²¹⁰.

Das ursprüngliche evangelische Vorbild von Wanderpredigern, wie sie im Neuen Testament dargestellt werden, wurde in der Ausübung ihrer Lehrtätigkeit durch die Tatsache abgemildert, dass die Patres nunmehr ihren Aufgaben als sesshafte Lehrer nachkommen mussten und dabei pädagogisch und zugleich politisch in der *civitas* wirkten²¹¹. Daraus resultierte keine Dichotomie, sondern eine fortwährende Spannung in der Geschichte der Gesellschaft Jesu zwischen weltweiter Expansion und lokaler Verwurzelung, zwischen dem innerhalb des Ordens immer wieder aufkommenden Drang nach apostolischer Mobilität gemäß dem neutestamentlichen Modell und dem festen und notwendigerweise langfristigen Engagement in den Ordenseinrichtungen, das außerdem die Vorteile einer dauerhaften Seelsorge gegenüber der zeitlich

209 Olwen HUFTON, Every Tub on Its Own Button: Funding a Jesuit College in Early Modern Europe, in: O'MALLEY/BAILEY/HARRIS/KENNEDY, *The Jesuits II*, S. 5–23, hier S. 5.

210 Vgl. Manuel RUIZ JURADO SJ, La formazione e l'influsso spirituale del collegio della Compagnia di Gesù, in: IAPPELLI/PARENTE, *Alle origini dell'Università dell'Aquila*, S. 149–165.

211 O'MALLEY, *The First Jesuits*, S. 213 und 239: »[the evangelical] model [of itinerant preachers of the Gospel described in New Testament] now had to be further tempered by the reality of being resident schoolmasters. The tension between the continuing insistence on the necessity of mobility and the long-term commitment required by the schools would remain throughout Jesuit history«.

eher instabilen Mission mit sich brachte. Denn die Missionen im europäischen Raum konnten nur dann eine erfolgreiche Seelsorge erwirken, wenn sie zum einen in regelmäßigen Abständen unternommen und zum anderen durch beispielsweise Laienkongregationen institutionalisiert wurden.

Deswegen rückte die Gesellschaft Jesu nach und nach von der »Aufsehen erregenden Methode« der wandernden Bußpredigten ab, die jedoch keine seelsorglich dauerhaften Ergebnisse erzielen konnte, und widmete sich immer stärker dem Katechismusunterricht²¹². Diese Ansicht teilten viele Verantwortlichen der Zeit. In einem Brief vom 2. April 1578 an den Kardinal Gabriele Paleotti sprach sich eine für die nachtridentinische Kirche vorbildhafte Figur wie der Mailänder Bischof Carlo Borromeo für die langfristige Predigtstätigkeit des tridentinischen Weltklerus im jeweiligen Sprengel aus und erklärte ihre Vorzüge gegenüber dem Wanderpredigen der Ordensgeistlichen. Dem Bischof missfiel das Wanderpredigen, da es eine unstete Seelsorge mit sich brachte, die zwangsläufig nicht auf die Bedürfnisse des Kirchenvolkes eingehen konnte; es wäre hingegen besser, so Borromeo, wenn die Bischöfe auf Geistliche zählen könnten, die länger an einem Ort verweilen, um die kirchliche und gesellschaftliche Lage besser einschätzen und dementsprechend predigen zu können. Aus Borromeos Sicht war es nicht weniger wichtig, dass diese Geistlichen nicht dem jeweiligen Ordensgeneral, sondern dem örtlichen Bischof unterstanden²¹³.

Allerdings konnte diese fortwährende Spannung zwischen *stabilitas* und *mobilitas* auch gravierenden und bedrohlichen Ausmaßes sein, als während des Generalats Claudio Acquavivas ein erschütternder Streit über den ursprünglichen apostolischen Geist der Gesellschaft Jesu und die sich immer stärker etablierende Sesshaftigkeit in Professhäusern und Kollegien entbrannte. Denn gerade die Regierungsjahre Acquavivas waren eine »Zeit der Vollendung« und ein »Kreuzweg vieler zueinander konvergierender Linien«²¹⁴. Während des Generalats Acquavivas war die Ordensleitung

212 RUSCONI, Predicatori e predicazione, S. 1008.

213 Paolo PRODI, Il cardinale Gabriele Paleotti 1522–1597, 2 Bde., Roma 1959–1967, Bd. 2, S. 91f: »Dico dunque che non mi piace questo istituto [la predicazione itinerante dei regolari], quale è quasi comune di tutti i predicatori, di predicare un anno in un luogo, et un altro anno in un altro, et non fermarsi a predicare in un luogo per lungo spatio di tempo; et che noi condescendiamo in questo a compiacere le persone, che si diletano della varietà de' predicatori, perché col dimorarsi i predicatori in un luogo così poco, non possono informarsi bene dei bisogni del popolo, al quale predicano, et a questi accomodar le predicationi loro, onde procede che predicano con poco frutto [...] A me parrebbe, che fosse molto meglio, che i vescovi havessero una persona, che [...] si fermasse lungo tempo, et s'invecchiasse in un luogo, et instruendosi bene dei peccati et abusi del popolo, andasse predicando conforme a questi bisogni: [...] questi predicatori seria meglio che fossero del clero secolare che del regolare, perché non sarebbero costretti dalla obediencia de lor superiori a mutar luogo«. Dazu RUSCONI, Predicatori e predicazione, S. 1001f., und FRAGNITO, Gli ordini religiosi, S. 157.

214 BROGGIO/CANTÙ/FABRE/ROMANO, Introduzione, S. 7.

zudem darauf bedacht, durch die »geistige Administration«, wie es Joseph de Guibert SJ nannte, i. e. durch die zahlreichen Direktiven zur Ordensspiritualität, die unter Acquaviva erlassen wurden, die Existenz und Identität des Ordens zu bewahren²¹⁵.

Dieses Ziel wurde durch Werke wie das *Directorium exercitiorum spiritualium* verfolgt, das Claudio Acquaviva selbst, der »nach dem hl. Ignatius wohl das fähigste Regierungstalent des Ordens war« und der »die letzte Vollendung der Ordensverfassung, besonders durch die *Ratio studiorum*, die Abfassung des *Directorium* zu den *Exerzitien* und der *Industriae*« schuf²¹⁶. Der Ordenssekretär Santiago Ximénez wünscht sich in seinem Vorwort, dass

sich die Unsrigen dieses göttlichen Wohls [i. e. der *Exerzitien*] durch das vom *Directorium* hervorgebrachte Licht um so eifriger bedienen, sodass sie nicht nur diese Dinge immer lieber und häufiger lesen, sondern auch anderen beibringen und sie zur Aneignung anspornen.

Die *Exerzitien*, so die einleitenden Worte Acquavivas, seien Ignatius aus Gottes Freigebigkeit gegeben worden, um das Heil und die Vervollkommnung der Ordensmitglieder und des Nächsten zu erlangen. Sie seien auch kein Werk, welches aus Ignatius' Belesenheit hervorgegangen sei, sondern sie seien vom Ordensgründer durch die Salbung des Heiligen Geistes und aufgrund der eigenen Erfahrung und des eigenen Gebrauchs verfasst worden. Im *Pröemium* heißt es außerdem, »unter denjenigen Mitteln, die Gott unserer Gesellschaft in seiner Güte und Barmherzigkeit zu unserem und des

215 VISCEGLIA, Un convegno e un progetto, S. 291f. Vgl. dazu Joseph DE GUIBERT SJ, Le Généralat de Claude Acquaviva (1581–1615). Sa place dans l'histoire de la spiritualité de la Compagnie de Jésus, in: AHSJ 9 (1941), S. 59–93.

216 Claudio ACQUAVIVA SJ, *Directorium exercitiorum spiritualium* P.N. Ignatii, Ingolstadii 1592 (deutsche Ausgabe nach der Originalausgabe Romae 1591). Exemplar UFBEG, Signatur Theol 8° 00241/07, aus dem ehemaligen Würzburger Jesuitenkolleg (unter dem Titel, handschriftlich: »Collegij Societatis Jesu Herbipolensis«). VD 16 A 125. SOMMERVOGEL, Bibliothèque, Bd. 1, Sp. 490, Nr. 15. Das Zitat zu Acquaviva ist Ludwig SJ KOCH, Jesuiten-Lexikon. Die Gesellschaft Jesu einst und jetzt, Padeborn 1934, Bd. 1, S. 81, entnommen. Zu Acquavivas geistigen Schriften vgl. Thomas NEULINGER SJ, *Renewing the Original Zeal: Comments and Observations on Spiritual Writings of Claudio Acquaviva, S.J.*, in: McCOOG, *Its inflammate omnia*, S. 149–158. Gesichtet wurde das Exemplar der UBFrBr, Signatur N 8652, d. Es gehörte offensichtlich einem Langnauer Paulinermönch (handschriftliche Besitzangabe: »Sum Fratrum Eremitarum S. Pauli in Eremito in Langnau 1712«). Siehe diesbezüglich Wolfgang ZIMMERMANN/Nicole PRIESCHING (Hg.), *Württembergisches Klosterbuch. Klöster, Stifte und Ordensgemeinschaften von den Anfängen bis in die Gegenwart*, Ostfildern 2003, S. 318–320. Das Werk ist mit einem Exemplar der *Exerzitien* zusammengebunden, das Joannes Georgius Nieberlein aus Eichstätt und später dem Mainzer Augustinerchorherren Joannes Wendelinus Vogel gehörte (handschriftliche Besitzangabe: »Dom[inus] Io[annes] Nieber[lein] Io[annes] Vögel Romae«). Sowohl Nieberlein als auch Vogel hatten das Collegium Germanicum in Rom im Zeitraum 1701–1712 besucht. Vgl. dazu SCHMIDT, *Das Collegium Germanicum*, jeweils S. 280 und 311.

Nächsten Heil sowie zur Erlangung der Vollkommenheit schenkte, haben die Geistlichen Übungen den ersten Platz inne«²¹⁷. Acquaviva beruft sich direkt auf den stiftenden Ursprung und den aktuellen Wert der ignatianischen Erfahrung für die Gesellschaft Jesu: Wie Gott Ignatius, dem Haupt und Gründer der Jesuiten, das Urbild der Gesellschaft Jesu im Hinblick sowohl auf die äußerliche Gestalt als auch auf die innerliche Natur mitgeteilt habe, so sei es sehr nützlich, den Anweisungen des Gründers eine Methode und einige Richtlinien zu entnehmen, die den Weg zum richtigen Beten weisen könnten und auf die die Jesuiten gegenwärtig zu hören und schauen versuchten. Aus den Exerzitien entspringe schließlich eine »ungeheure Erfahrung« und ein »unglaublicher Nutzen«, fährt Acquaviva fort, und aus der Erfahrung der Exerzitien können die Novizen den »Geist der Berufung« aufnehmen. Manch eine Stelle der Exerzitien sei jedoch schwer zu verstehen, und manch andere sei obskur und deshalb zu interpretieren, da nicht alle die dazu erforderliche »Fähigkeit und Gewandtheit« besäßen. Auch sei jegliche Abweichung seitens des Exerzitienmeisters zu vermeiden, »damit die Übereinstimmung von all den unsrigen aufrechterhalten wird«, und auch damit der Exerzitienmeister selbst »nicht aus eigener Eingebung willkürlich auslegt, wodurch dann neue und verschiedene Interpretationen eingeführt würden«²¹⁸.

Man könnte eine Art jesuitischer Observanz bei Acquaviva feststellen, denn die Rückkehr zum wahren Geist der Gesellschaft Jesu wird als Mittel gegen die Abweichung von der Geradheit der ersten, nahezu mythisierten Jahre des Ordens eingesetzt. An dieser jesuitischen Observanz bzw. Reformbewegung, die in den 1580er/90er Jahren ihren Anfang nahm, kann man möglicherweise ähnliche reformatorische Züge erkennen wie an jener der Franziskaner, aus welcher der Kapuzinerorden hervorging. Ein Indiz dafür könnte die im *Directorium* angesprochene Reformfähigkeit der Exerzitien sein, die Menschen von verschiedenem »Geschlecht, Stand und Rang« gelte. Die »Reform der Sitten« soll zum einen die verschiedenen Novizen in den Kern der echten jesuitischen Spiritualität einführen, bezieht sich aber zum anderen auch auf die moralische Innenreform jedes einzelnen Menschen.

217 ACQUAVIVA, *Directorium*, S. 1f.: »Non tam ex libris [...] [sed] ex unctio[n]e Spiritus Sancti et ex interna experientia et usu«. Zu Santiago Ximénez (Sekretär 1583–1594) vgl. SOMMERVOGEL, *Bibliothèque*, Bd. 8, Sp. 1352; SYNOPSIS, Sp. 638.

218 ACQUAVIVA, *Directorium*, S. 2: »Quemadmodum igitur Dominus Deus ideam totam Societatis nostrae, tum exteriorem, tum etiam quae ad interiorem virtutum formam pertineret, ei tamquam capiti, et fundatori communicavit, ita etiam, cum oratio, et communicatio cum Deo sit tanti momenti, ut magna ex parte religiosa observantia, ac spiritualis profectus ex ea pendeat, plurimum referebat habere hanc methodum et directionem ad orationem faciendam ab eodem Capite nostro, quam nos quoque ores sequeremur, et prae oculis semper habere conaremur«; ebd., S. 4, 7f.

Hierbei wird unaufhörlich auf die *Constitutiones* und auf die Autorität des Ignatius verwiesen²¹⁹.

Die Suche nach der wahren Identität des Ordens in der Regierungszeit Acquavivas kann auch anhand eines weiteren, in jenen Jahren erschienenen Werkes, der *Instructio pro Superioribus ad augendum, conservandumque spiritum in Societate*, verdeutlicht werden²²⁰. Dort werden die Schwierigkeiten innerhalb des Ordens angesprochen, die die Gliederung der Gesellschaft Jesu in verschiedene Grade (Professen, geistliche und weltliche Koadjutoren, Novizen) betrafen. Diese Gliederung sei Anlass zu »Konflikten und Ärger« gewesen, so die *Instructio*. Die Jesuiten aber müssten die Hoffnung auf die göttliche Majestät setzen, die den seligen Vater Ignatius zu dieser notwendigen Verschiedenheit der Grade inspirierte, obwohl Acquaviva und vor ihm Nadal diese Verschiedenheit deutlich strikter auslegten, als es Ignatius selbst getan hatte²²¹. Dies führte während des Generalats Acquavivas zu heftigen Auseinandersetzungen vor allem zwischen Professen und den so genannten geistlichen Koadjutoren, die bereits zum Priester geweiht worden waren und somit die drei einfachen Gelübde abgelegt hatten, das vierte und feierliche Sondergelübde jedoch aufgrund noch nicht abgeschlossener Ausbildung nicht ablegen durften²²². Dieses Vorgehen wurde von einigen Novizen als willkürlich empfunden, da ihre weitere Ordenslaufbahn im Grunde von den Entscheidungen der Oberen abhing und auch deswegen ein Streitpunkt innerhalb des Ordens war, den die antijesuitische Literatur vielfach und allzu gerne aufgriff: Hieronim Zahorowski etwa, der Verfasser der *Monita privata*, war ein ehemaliger Novize, der bei der vorgesehenen theologischen Prüfung

219 Ebd., S. 5.

220 Claudio ACQUAVIVA SJ, *Instructio pro Superioribus ad augendum, conservandumque spiritum in Societate*, Romae 1615 (Florentiae 1604). Exemplar UFBEG, Signatur Theol 8° 00241/10 (02). SOMMERVOGEL, *Bibliothèque*, Bd. 1, Sp. 484, Nr. 6. Bernardo de Angelis SJ schrieb ein Vorwort zur *Instructio* »ad Superiores Societatis«, das 1604 für die erste Ausgabe des Werkes verfasst wurde. Ihr waren sowohl »sex capita«, die vor fast sieben Jahren »ad Provincias missa sunt« (SOMMERVOGEL, *Bibliothèque*, Bd. 1, Sp. 484, Nr. 5), als auch diejenigen »monita« (SOMMERVOGEL, *Bibliothèque*, Bd. 1, Sp. 484, Nr. 7a) vorausgegangen, die »ad conservandum, augendumque spiritum in Societate« gedacht worden waren, da sie »fontes spiritualis nostrae administrationi« enthielten (aus dem Vorwort de Angelis', ohne Seitenzahl). Vgl. auch Acquavivas Schrift *De renovatione spiritus* 1583, die eingehend in Charlò CAMILLERI OCarm, *Embracing Christ. Sixteenth Century Meditation Schemes for Novices Using the Ignatian Spiritual Exercises*, in: *Studies in Spirituality* 18 (2008), S. 245–260, untersucht wird.

221 ACQUAVIVA, *Instructio pro Superioribus*, S. 42: »Ceterum sperare in Domini bonitate, vocationisque gratia debemus, divinam Maiestatem, quae B. P. Nostro hanc graduum distinctionem, Societati usque necessariam, inspiravit«.

222 MHSJ, *Constitutiones*, Bd. 1, S. 170–173, Breve Pauls III. vom 5. Juni 1546 »Ad eligendos coadiutores, qui possint etiam promuoueri ad sacros ordines«. Dazu grundlegend László LUKÁCS SJ, *De graduum diversitate inter sacerdotes in Societate Iesu*, in: *AHSJ* 37 (1968), S. 237–316, und Manuel RUIZ JURADO SJ, *Orígenes del noviciado en la Compañía de Jesús*, Roma 1980.

durchfiel, die wiederum die Ablegung der feierlichen Gelübde ermöglicht hätte. Er wurde zum Priester geweiht und damit geistlicher Koadjutor, ohne sich jedoch unter die Professoren einreihen zu dürfen. Deshalb verfasste er etliche anonyme Briefe gegen den Orden und schließlich die *Monita*²²³.

Das Thema der direkten göttlichen *inspiratio* von Ignatius, welches auch im *Præmium* des *Directorium* begegnet, ist umso interessanter, weil man dadurch beabsichtigte, jede mögliche Auseinandersetzung über die Natur und Eigenart der ignatianischen Erfahrung unter Verweis auf die göttliche Inspiration des Ordensgründers von vornherein zu vermeiden. Deswegen wird das Vermächtnis des Ignatius sukzessive zu einer beinahe unantastbaren Lehre, welche in ihrer Geschlossenheit und Einheitlichkeit fast als von Gott gegebene Größe betrachtet wurde und vor allem durch die Ordensführung in Rom als höchste Instanz bewahrt und bewacht werden sollte. Acquaviva fügt diesbezüglich hinzu, dass es Aufgabe der Ordensleitung sei, darüber zu wachen und sich darum zu bemühen, dass die Ordenssatzungen durch die ordnungsmäßige Einhaltung der entsprechenden Anweisungen angewandt werden²²⁴.

Für die von Acquaviva vielerorts erforderte *uniformitas* in Lehre und Lebensführung wollte auch das Werk *Industriae pro Superioribus eiusdem Societatis ad curandos animae morbos* sorgen, welches sich mit der spirituellen Betreuung in den Ordenshäusern befasst, um eine einheitliche und effektive Antwort auf die Fragen geben zu können, die sich aus der Heranbildung der Novizen zu Professoren ergaben. Es handelt sich hier um ein Handbuch, das den Oberen im Alltagsleben der Ordenshäuser zur Seite stehen sollte. Sich bewusst auf den Auftrag des Ignatius an seinen Sekretär Juan de Polanco besinnend, beschloss die Ordensführung, mancherlei Anweisungen, »die der korrekten Führung« und »dem Gebrauch unserer in den Missionen tätigen Mitbrüder dienlich sein sollen«, an die Ordensoberen des Ordens zu adressieren²²⁵. Aufgezählt und behandelt werden die angeblich geläufigsten Untugenden unter den jüngeren Ordensmitgliedern, wie etwa »die Kältherzigkeit und Unaufmerksamkeit während des Gebets«, »die Mattigkeit und Schwachheit des Geistes«, »die Liebe zur Vortrefflichkeit«, »die Neigung zu Sinnlichkeit«, »der Jähzorn und die Ungeduld«, »die Hartnäckigkeit und Härte«, »die Störung des Friedens und das Sähen der Zwietracht« oder

223 PAVONE, Astuzie, S. 60–63, und *Monita privata Societatis Jesu*, Kap. 10: »Prius tamen tales [i. e. die Koadjutoren] per aliquot annos in Societate mortificientur, in officiis humilibus ponantur, detineantur in scholis inferioribus ut ubi doceant, altiora studia, praesertim quartus theologiae annus non concedatur«.

224 ACQUAVIVA, *Instructio pro Superioribus*, S. 42: »Sed advigilandum nobis est, adnitendumque, ut per exactam ordinationum eo spectantium observationem, Constitutiones ipsas in usum perducamus«.

225 Ders., *Industriae pro Superioribus*, aus dem Vorwort des Ordenssekretärs Bernardo de Angelis, ohne Seitenzahl.

die »die Melancholie«. Die Aufmerksamkeit der römischen Ordensleitung erregten auch die »Schwierigkeit und die Abneigung gegen den Gehorsam« (Kap. 5), die »Laxheit bei der Einhaltung der Ordensregel und die Freiheit, schließlich das sehr wenig ehrfürchtige Gewissen« (Kap. 11), die »die Versuchung [des Verstoßes] gegen das Gesetzeswerk des Ordens und diejenigen Regeln, die einem nicht gefallen« (Kap. 13) und die »Versuchung gegen den Oberen samt Abneigung und Misstrauen« (Kap. 14).

Acquaviva gesteht, dass den Novizen etliche Grundmerkmale des Ordens wie die »Verschiedenheit der Grade«, die »Verzögerung der feierlichen Gelübdeablegung«, die »sehr umfangreiche Gewalt der Oberen«, oder die periodische Gewissenserforschung, Schwierigkeiten bereiten könnten. Er bettet aber anschließend die *Regulae* der Gesellschaft Jesu in die Tradition der abendländischen Kirche ein und stellt somit Ignatius neben die größten Ordensgründer und Kirchenväter, die je eine monastische Regel verfasst hatten. Der Novize solle sich über die Strenge der jesuitischen Regeln nicht wundern, so Acquaviva, denn »fast nichts ist in der Gesellschaft Jesu neu, da es von den heiligen Ordensgründern und ehrwürdigen Kirchenvätern stammt«. Zu diesem Zweck würden »Stellen aus den Heiligen Basilius dem Großen, Benedikt, Augustinus, Pachomios und Johannes Cassianus« herangezogen. Im Rahmen der Generalkongregationen seien ferner die Regeln, so der General, der sehr sorgfältigen Untersuchung von »zahlreichen Patres, die wegen des Glaubens und der Lehre emporrangen«, unterzogen und daraufhin vom Apostolischen Stuhl genehmigt worden²²⁶.

Den angeprangerten Untugenden konnte man immerhin die erstmals 1611 in Rom erschienenen *Epistolae praepositorum generalium* entgegensetzen, die eine Mahnung »zur Bestätigung des religiösen Lebens« für diejenigen im Orden sein sollten, die die eigene Vervollkommnung durch das Ordensleben anstrebten. Den Zweck des Werkes erklärt der Ordenssekretär Bernardo de Angelis in seinem Vorwort: Es sei nützlich, dass jemand aus den Reihen der Gesellschaft Jesu den Jesuiten die bekanntesten Briefe der Generäle zu keinem geringen Nutzen und mit Gewinn für den Geist der Mitbrüder zuteil werden lasse, sodass mit den *Epistolae praepositorum generalium* sozusagen ein Denkmal errichtet werde, dessen Anblick die Seelen der Nachkommen zur eigenen Vervollkommnung anstachele. Die *Epistulae* boten somit einen Jesuitenspiegel, einen »klaren Spiegel für unsere Augen« dar, in dem die Jesuiten der jüngeren Generationen die »ausgedrückten Grundzüge des lebendigen Geistes unserer Großen« erkennen konnten, die zur eifrigen Nachahmung in der Gegenwart aufforderten. In den *Epistulae* wurden also die Grundmerkmale der Gesellschaft Jesu aufgezeigt bzw. diejenigen besonders hervorgehoben, denen die Ordensleitung einen für die Gegenwart hilfreichen Wert im

226 Ebd., S. 79–81.

Hinblick auf die Rückbesinnung auf die ursprüngliche Berufung und auf die Weiterentwicklung der bis zu jenem Zeitpunkt erfolgreichen Geschichte des Ordens zuschrieb²²⁷. Die bei dem Generalat Acquavivas nahe liegende Frage, ob es sich dabei um einen Prozess handelte, der die ignatianischen Wurzeln des Ordens lediglich sicherstellte oder der das ursprüngliche ignatianische Charisma aufs Neue gestaltete, kann in all ihrer Komplexität und mithilfe der wenigen hier angeführten Beispiele nicht beantwortet werden. Ohne Zweifel ist aber festzuhalten, dass das Generalat Acquavivas eine Zeit des Übergangs vom ursprünglichen Ideal des Wanderapostolats hin zur »Stabilisierung in einer territorialen Organisation« darstellte²²⁸.

Anfangs jedoch erkannten die Patres in der frühen Lehrtätigkeit des Ordens keinen gravierenden Widerspruch zwischen Kolleg und Mission, also zwischen institutioneller *stabilitas* und apostolischer *mobilitas*. Als Ignatius 1548 im Vorfeld der Reise nach Messina die zu jener Zeit in Rom wohnenden Novizen fragte, wer bereit sei, wohin und mit welchem Auftrag auch immer gesandt zu werden, antwortete der junge Petrus Canisius, er könne nach »Sizilien, Indien oder sonst wohin« (»Siciliam, Indiam, aut quovis alio«) geschickt werden und jedwede Aufgabe übernehmen, weil er dadurch und durch den Befehl des Generals den Willen Gottes verwirklichen könne²²⁹. Zudem stellte sich Canisius ein ganz konkretes seelsorgerliches Programm für die sizilianische Stadt vor, das sich offensichtlich am ursprünglichen apostolischen Modell des Ignatius orientierte. Die Gründung eines Kollegs kollidierte mit dem damaligen Missionsverständnis deshalb nicht, weil offensichtlich das Kolleg selbst als *missio* und folgerichtig als

227 *Epistolae praepositorum generalium ad patres et fratres Societatis Jesu*, Antverpiae 1635, S. 4–6. Exemplar UFBEg, Signatur Th. 5281d. SOMMERVOGEL, Bibliothèque, Bd. 5, Sp. 113. Dort ist zwar die Originalausgabe (Romae 1611) mit dem Vorwort de Angelis' verzeichnet, der hier vorliegende Nachdruck samt den drei Rundschreiben des Generals Muzio Vitelleschi (General 1615–1645) allerdings nicht. In SOMMERVOGEL, Bibliothèque, Bd. 11, S. 68 sind jeweils das *Compedium privilegiorum et gratiarum Societatis Jesu* (Nr. 498), der *Index generalis in omnes libros Instituti Societatis Jesu* (Nr. 500), die *Litterae apostolicae quibus institutio, confirmatio et varia privilegia continentur Societatis Jesu* (Nr. 501) und die *Ratio et institutio Societatis Jesu* (Nr. 502) verzeichnet, welche alle 1635 in Antwerpen erschienen, die *Epistolae praepositorum generalium* jedoch nicht. Dazu FRIEDRICH, Communication and Bureaucracy, S. 61f.; ders., Beispielgeschichten in den jesuitischen *Litterae annuae*. Überlegungen zur Gestaltung und Funktion einer vernachlässigten Literaturgattung, in: Jens RUCHATZ/Stefan WILLER/Nicolas PETHES (Hg.), *Das Beispiel. Epistemologie des Exemplarischen*, Berlin 2007, S. 143–166, hier S. 153; ders., Circulating and Compiling the *Litterae Annuae*. Towards a History of the Jesuit System of Communication, in: AHSJ 77 (2008), S. 3–39; Jörg ZECH, Die *Litterae Annuae* der Jesuiten. Berichterstattung und Geschichtsschreibung in der alten Gesellschaft Jesu, in: Ebd., S. 63–92.

228 VISCEGLIA, Un convegno e un progetto, S. 292.

229 PCEA, Bd. 1, S. 263.

genauso grundlegend für die *ministeria* des Ordens wie die Missionstätigkeit empfunden wurde²³⁰. Aus den für die Novizen vorgesehenen Ausbildungsstätten, die man finanziell durch Stiftungen von kirchlichen und weltlichen Schirmherren sichern wollte, wurden also Institutionen, die von den Jesuiten überwiegend, wenngleich nicht ausschließlich für die Ausbildung von Laien und von priesterlichem Nachwuchs betrieben wurden. Dank ihrer Flexibilität entsprachen sie dem apostolischen Urmodell insofern, als sie trotz andauernder Spannung innerhalb des Ordens in die »üblichen Dienste« und somit in das als apostolisch wahrgenommene Wirken der Patres eingebettet werden konnten.

230 Patrizio FORESTA, Die »Missio in Germaniam«. Die Wahrnehmung des Apostolats durch den jungen Canisius, in: Johannes MEIER (Hg.), *Sendung – Eroberung – Begegnung? Franz Xaver, die Gesellschaft Jesu und die katholische Weltkirche im Zeitalter des Barocks*, Wiesbaden 2005, S. 31–66, hier S. 49–56.

2. »Diese Gesellschaft ist eine Nachahmung und Wiederbelebung des apostolischen Lebensstils«

2.1 Das Selbstverständnis der Gesellschaft Jesu von Jerónimo Nadal bis zur *Imago primi saeculi Societatis Jesu*

Jerónimo Nadal SJ bildete das engste Bindeglied zwischen dem im Abschnitt 1.1 dargestellten Apostolatsbegriff und der Gesellschaft Jesu, da er den Aspekt der apostolischen Beweglichkeit stets mit der Berufung nach den Ordenssatzungen in Verbindung brachte und hierbei ein fundamentales Merkmal der Gesellschaft Jesu in den Vordergrund rückte: das Sondergelübde *circa missiones*, das die apostolische Mobilität des Ordens überhaupt erst ermöglichte und dadurch ein wesentliches Novum in der Ordensgeschichte markierte¹. Dies geschah auf der Grundlage des Charismas, das den Ordensgründer Ignatius auszeichnete. Nadal sprach diesbezüglich von der so genannten Gnade der Berufung zum Gründer, nach der die Ordensgründung dadurch beispielhaft wurde, dass der Gründer eine Vorbildfunktion ausübte, die nicht nur das weitere Ordensleben bestimmte, sondern etwas Mystisches mit sich brachte und das Wesen des Ordens zutiefst prägte.

Weiterhin gebrauchte Nadal Ausdrücke wie »Apostel« und »apostolisch« nicht beiläufig in unreflektiertem Sinne, um allgemein seelsorgliche Dienste zu bezeichnen, sondern er wollte zum Ausdruck bringen, dass in der Gesellschaft Jesu ein zentraler Aspekt der Urkirche wiederhergestellt worden war. Dies hatte zu einer apostolisch umrissenen Charakterisierung des Wesens und der Berufung des Ordens sowie seine gegenreformatorisch konturierte Einordnung in die Heilsgeschichte zur Folge; zum anderen wurde es zu einem innerkirchlichen Argument, um sich gegenüber den traditionellen mittelalterlichen Orden zu behaupten, denen die Gründung der Gesellschaft Jesu »wie ein revolutionärer Einbruch« in die tausendjährige Geschichte des christlichen Mönchtums erschienen sein musste, nicht so sehr aufgrund der »konsequent durchdachten apostolischen Zielsetzung«, wofür es bereits »Vorläufer und Wegbereiter« wie Prämonstratenser und Bettelorden gegeben hatte, sondern vielmehr wegen der »radikal durchgeführte[n] Anpassung des gesamten Ordenslebens an diese apostolische Aufgabe«². Die Jesuiten

1 O'MALLEY, *The First Jesuits*, S. 299.

2 Josef STIERLI SJ, *Das ignatianische Gebet »Gott suchen in allen Dingen«*, in: Friedrich WULF SJ (Hg.), *Ignatius von Loyola. Seine geistliche Gestalt und sein Vermächtnis*, Würzburg 1956, S. 151–182, hier S. 153.

betrachteten ihren eigenen Stil als apostolisch und konstitutiv für ihre Identität als kirchliche Einrichtung, und die apostolischen Merkmale halfen ihnen dabei, sich von anderen Orden abzuheben³.

Nadal erkannte die Inspiration des Gründers in der apostolischen Beweglichkeit, die der Gesellschaft Jesu zugrunde liegt. Ihm zufolge sollten sich die Jesuiten, um ihrer Berufung zu entsprechen, nicht allzu lange in den Professhäusern aufhalten, die nicht die besten und vorzüglichsten Wohnorte für sie darstellten, denn ihre geeignete Bleibe sei vielmehr das Pilgern bzw. die Pilgerschaft. Das wahre Kennzeichen der jesuitischen Berufung sei also, dass sie von Gott und der Kirche die Aufgabe erhalten hätten, für diejenigen Sorge zu tragen, um die sich niemand sonst kümmere, obwohl es eigentlich schon jemanden gäbe, der das tun sollte. Hierbei kommt der Sinn des Sondergelübdes besonders deutlich zur Geltung, weil der Papst derjenige ist, dem die »Schafe, die verloren gehen«, anvertraut sind; er kann sich durch die Aussendung von Jesuiten, die sich dazu mit dem vierten Gelübde *quoad missiones* verpflichtet haben, überall dort um sie kümmern, wo Bischöfe und Priester nicht vor Ort sind und dieser Aufgabe nicht nachkommen können. Das sei ein Werk voller Schwierigkeiten, Mühen und Gefahren, zugleich aber auch von größtem Nutzen und höchster Notwendigkeit; daher scheine die Gesellschaft Jesu dem Stand der Apostel zu ähneln, so schließlich Nadal⁴.

Die »Nachahmung und Wiederbelebung des apostolischen Lebensstils« (»imitatio et representatio apostolici ordinis«) durch die Gesellschaft Jesu heißt im Sinne Nadals: »als Geselle Jesu in dessen Nachfolge, in der Nachahmung und Wiederbelebung des Lebensstils der Jünger Christi lebend und wandelnd«; in heilsgeschichtlicher Hinsicht aber auch »mit den Aposteln in Verbindung stehend«⁵. »Imitatio« impliziert hier etwas mehr als nur Nachahmung. Anne Conrad etwa plädiert in ihrer Dissertation für eine Übersetzung des französischen »imitation« durch »Imitation«, welche im Sinne von »Nachfolge« auch der »imitatio Christi«, der Nachfolge Christi, Rechnung tragen kann, denn mit »Imitation« sei einerseits die *Imitatio Christi* des Thomas von Kempen mitgemeint, und andererseits deute die »imitation de St. Ignace«

3 O'MALLEY, *The First Jesuits*, S. 372.

4 MHSJ, Nadal Comm., S. 195f.: »In domibus professis non est ultima vel etiam potissima habitatio Societatis, sed peregrinationibus [...] Ultimam ac perfectissimam Societatis habitationem dicimus peregritationem professorum [...] Et haec est quidem selecta vocationis nostrae proprietas, ut eorum curam a Deo acceperimus et ab orthodoxa Ecclesia, quos nullus curat, tametsi aliquis sit omnino qui curare deberet [...] Huic igitur in obsequium dati sumus, ut per nos illorum gerat curam quibus vel ordinarii prelati vel sacerdotes non prosunt, vel omnino qui nullum habent praelatum. Huc spectat votum quod fit Summo Pontifici, quod proprie ad missiones attinet. Hoc est opus simul et summae difficultatis, summi laboris et periculi, simul summae utilitatis ac necessitatis; hinc tota Societas imitationem quandam habere videtur status apostolici«. Hierzu grundlegend O'MALLEY SJ, *To Travel to Any Part of the World*, S. 5–13.

5 MHSJ, Nadal Comm., S. 124f.

durch die von Anne de Xaintonge gegründete Compagnie de Ste-Ursule keine bloße Nachahmung an, sondern eben auch die Nachfolge Christi im Geiste des Ignatius von Loyola⁶. Nachfolge Christi und Jüngerschaft sind außerdem in der Geschichte der christlichen Spiritualität »Kristallisationspunkte für eine Akzentuierung des geistlichen Lebens als Christusgemeinschaft gewesen«, so Josef Weismayer, wobei es dem Christen, der sich für das Ordensleben entschieden habe, um die Nachfolge Christi, i. e. um ein Leben nach den »radikalen Forderungen Christi« im Sinne einer »Verwirklichung von Kirche als Gemeinschaft mit dem Herrn und miteinander zum Zeugnis des Evangeliums für die Welt« gehe⁷.

Die unmittelbare Übersetzung von »imitatio [...] ordinis apostolici« mit »Apostelnachfolge« oder aber »Nachfolger der Apostel« wäre jedoch nicht nur aus rein philologischen Gründen unzulässig, sondern auch, weil der Begriff *successio apostolica* darüber hinaus auf Grundelemente der theologischen und kirchengeschichtlichen Lehre hinweist, die weit über die Auffassung Nadals hinausgehen, von den Implikationen auf der Ebene der kirchlichen Hierarchie (siehe beispielsweise das Bischofsamt) ganz zu schweigen. Selbst wenn in Nadals Auslegung der Nachahmung bzw. Nachfolge der Apostel als ausgesandter Jünger Christi eine zentrale Stellung zukommt, warnte er in seinem *Dialogus secundus* ausdrücklich davor, die ehrenvolle, aber doch allzu anspruchsvolle Bezeichnung der Jesuiten als »Apostel« nicht als angebracht anzusehen. Der Begriff könne nur jenen Jüngern gebühren, so Nadal, die Jesus ausgewählt und ausgesandt habe, um der Menschheit das Licht des Evangeliums zu predigen. Die Jesuiten selbst dürften sich in diesem Sinne nicht Apostel nennen, denn sie seien nur Nachfolger des apostolischen Lebensstils und würden ähnlich wie die Jünger Christi ausgesandt, um apostolische Funktionen und Dienste zu verrichten; nicht einmal die Bischöfe dürften sich Apostel nennen, da sie lediglich deren Nachfolger seien⁸.

Nadals Warnung bestätigt noch einmal sein scharf umrissenes Verständnis, das den apostolischen Charakter des jesuitischen Dienstes kennzeichnet. Entgegen dem heutigen Gebrauch von Worten wie »Apostel«, »apostolisch«

6 Anne CONRAD, *Zwischen Kloster und Welt. Ursulinen und Jesuitinnen in der katholischen Reformbewegung des 16./17. Jahrhunderts*, Mainz 1991, S. 67. Dazu auch Peter BURSCHEL/dies. (Hg.), *Vorbild – Inbild – Abbild. Religiöse Lebensmodelle in geschlechtergeschichtlicher Perspektive*, Freiburg i. Br. 2003; Erwin ISERLOH, *Die Kirchenfrömmigkeit in der »Imitatio Christi«*, in: Ders., *Kirche*, Bd. 1, S. 151–167; als Überblick Marie-Humbert VICAIRE OP, *L'imitation des apôtres. Moines, chanoines, mendiants (IVe–XIIIe siècle)*, Paris 1963.

7 Josef WEISMAYER, *Leben in Fülle. Zur Geschichte und Theologie christlicher Spiritualität*, Innsbruck/Wien 1983, jeweils S. 29 und 206.

8 MHSJ, Nadal Comm., S. 756: »Consecratum fuit nomen Apostoli, et illis datum dumtaxat quos Christus eligit ut mitteret ad Evangelii lucem mortalibus praedicandum; qui vero in Ecclesia Dei legitime mittuntur ad evangelicas functiones, ad Apostolorum munia mittuntur, sed Apostoli tamen non sunt; ac ne episcopi quidem Apostoli dicuntur, tametsi illis succedant. Itaque recte nomen Apostoli«; O'MALLEY SJ, *The First Jesuits*, S. 68.

und »Apostolat«, die oft und allgemein als meist unreflektierte Synonyme für »Geistlicher« und »geistlicher Dienst« verwendet werden, bezog sie Nadal direkt auf die Urkirche und auf seine Sicht der Gesellschaft Jesu, die diese Kirche in der Dynamik ihres Dienstes und in der Begeisterung für das Evangelium widerspiegelte. Die Begriffe »Apostel«, »apostolisch« und »Apostolat« haben demzufolge wesentlich mehr mit der Natur und Berufung des Ordens zu tun, wie die meisten Mitglieder des Ordens meinten, als lediglich mit den konkreten Missionen in Übersee. Der »Dienst am Wort« – nach Nadal der spezielle Dienst der Gesellschaft – erstreckte sich auf Predigten in der Kirche, Katechismusunterricht, Vorlesungen, Exerzitienabhalten, Trost für Gefangene und Sterbende; zu diesen Aufgaben gehörte auch das Bußsakrament. Die Betonung des »Dienstes am Wort« bedeutete auch eine neue Sicht des priesterlichen Dienstes, der in der monastischen Tradition fast ausschließlich auf den sakramentalen und liturgischen Bereich beschränkt war. O'Malley zufolge gab es in der Geschichte der christlichen Spiritualität keine andere Unterweisung, die auf solch eindrucksvolle Weise die Dimension des Dienstes im religiösen Leben betont und sie mit der Apostolizität des frühen Christentums vergleicht⁹. Nadal brachte den Unterschied zur monastischen Tradition des Mittelalters in einer der *Exhortationes complutenses* auf den Punkt: »Wer nach Gebet und Einsamkeit verlangt, sich zurückziehen, die Menschen meiden und nicht nach denjenigen suchen möchte, denen er helfen soll, ist nicht für unsere Berufung geeignet«. Das Gebet konnte also nicht ausreichend sein, denn das Apostolat kam in bedeutungsvoller Weise hinzu, wobei beide Aspekte in wechselseitigem Verhältnis zueinander standen¹⁰.

Nadal verband beide miteinander und zeigte die enge gegenseitige Durchdringung beider Begriffe auf, indem er auf die durch die Exerzitien vollbrachte Identifikation mit Christus verweist, welche das Apostolat der Gesellschaft Jesu begründet. Sich auf die so genannte Besinnung über die zwei Banner am vierten Tag der zweiten Exerzitienwoche beziehend, führte Nadal seinen Mitbrüdern vor Augen, dass Christus gekommen sei, um die Welt zu besiegen, zum Gehorsam gegenüber dem ewigen Vater zurückkehren zu lassen und zu unterjochen. Was will denn Gott von uns? Dass wir ihm, so Nadal, zu diesem Sieg über die Welt und die anderen Feinde verhelfen. Zu diesem Zweck habe Christus die Apostel zu sich gerufen und nie aufgehört, später dann bis zum heutigen Tag andere Kirchenmänner unterschiedlichen Grades und Standes zu berufen, damit sie zu diesem Sieg beitragen. Zu demselben Unternehmen habe Gott seine Kirche und die Gesellschaft Jesu

9 O'MALLEY, *To Travel to Any Part of the World*, S. 11–14.

10 MHSJ, Nadal, Bd. 5, S. 325: »Chi vuole sempre oratione, solitudine, a chi piace il ritirarsi ed il fugir gli huomini et non gli cercar per aiutarli, non è per la vocazione nostra«. Dazu IMBRUGLIA, *Ideale der Zivilisierung*, S. 252.

aufgerufen, und dies sei die Berufung und Gnade der Gesellschaft Jesu, sie wolle Gott mit diesen Mitteln helfen, sein Ziel zu verwirklichen, indem sie auf Gott vertraue und ihre Dienste verrichte¹¹.

Nadals Hauptdarlegung befindet sich in einem für das Thema des jesuitischen Selbstverständnisses grundlegenden Werk, den *Commentarii de Instituto Societatis Jesu*, besonders aber in der wichtigen *exhortatio*, die er 1561 im Professenhause des Alcalá vortrug und in der er mehrfach das apostolische Wesen der Gesellschaft Jesu ansprach, wobei er nicht so sehr wie sonst den seelsorgerischen Charakter des Ordens, sondern den Bezug auf die Urkirche in der apostolischen Zeit unterstrich. In diesem Sinne und aufgrund der Sendung durch den Papst oder den Ordensoberen sollte die ganze Welt das Haus des Ordens schlechthin werden: Es gibt Professenhäuser, in denen die Dienste der Gesellschaft Jesu verrichtet werden, um den Seelen zu helfen. Gibt es noch mehr? Ja, das Beste, die Aussendungen durch den Papst oder den Oberen; denn für die Gesellschaft Jesu muss die ganze Welt ihr Haus sein¹². Dies wird auch noch an anderer Stelle geschildert: »Es gibt Missionen auf der ganzen Welt, die unser Haus sind. Wo unsere Dienste notwendig oder am nützlichsten sind, dort ist unser Haus«¹³. Bereits in einer *exhortatio*, die er 1554 während einer Visitation in Spanien abhielt, hatte Nadal dies in ausführlicherer Weise umrissen:

Es sei angemerkt, dass es verschiedene Arten von Aufgaben oder Häusern in der Gesellschaft Jesu gibt. Es gibt in der Tat das Novizenhaus, das Kolleg, das Professenhause und schließlich das Pilgern, weswegen die ganze Welt zu unserem Haus wird¹⁴.

An diesen Überlegungen Nadals lasse sich, so Gottfried Maron, in »Abgrenzung und Entgrenzung«, i. e. in Abgrenzung gegenüber allen klösterlich

11 MHSJ, Nadal, Bd. 5, S. 293–295: »Venne Christo a vencer il mondo, a farlo render e subiugarlo alla obedientia del Padre Eterno [...] Che vuole Dio? Che agiutiamo in questa sua opera della vittoria del mondo e delli altri nemici. Et a questo fine chiamò Christo gl'apostoli, et in diversi gradi et in diversi stati no ha mai cessato di far gente nella Chiesa, e di chiamar all'agiutto di cotanta impresa e chiama ancora il dì d'oggi [...] Qual'è la nostra vocatione et gratia, nella quale s'habbiamo da appoggiare e confidare in Dio nostro Signore per il compimento de nostri ministeri? È questo aggiuto d'Iddio che ci dà et comunica per conseguire questo fine per questi mezzi, questa e la gratia del nostro instituto e della Compagnia«. Dazu IMBRUGLIA, Ideale der Zivilisierung, S. 252f.

12 MHSJ, Nadal Comm., S. 364f.: »Ay cassas de professos, donde se exercitan los ministerios de la Compañia para el ayuda de las almas. ¿Que más? Sí, lo mejor, las misiones a do embia el Papa o el superior; que a la Compañia todo el mundo le a de ser casa«.

13 Ebd., S. 469f.: »Ay misiones, que es por todo el mundo, y es nuestra casa. Donde ay necesidad o más utilidad de nuestros ministerios, ai es nuestra casa«. Vgl. O'MALLEY, To Travel to Any Part of the World, S. 6.

14 MHSJ, Nadal Comm., S. 54: »Notandum diversa esse in Societate mansionum seu habitatorum genera. Est enim domus probationis, collegium, domus professorum, peregrinatio; et hac ultima totus mundus nostra fit habitatio«.

lebenden Klerikern und in Entgrenzung der apostolischen Ziele und Aufgaben des Ordens die Eigenart der Gesellschaft Jesu und der Unterschied zu den anderen Orden erkennen, die am stärksten in der Formulierung des *Examen generale* hervortrete:

Diese geringste Gemeinschaft, die durch Bulle und Vollmacht des Papstes also die Gesellschaft Jesu genannt wird, ist von Seiner Heiligkeit im Jahr 1540 nicht nur zur Rettung und Vervollkommnung der eigenen Seelen, sondern inständig zur Hilfe und Vervollkommnung der anderen unserer Nächsten errichtet und bestätigt worden¹⁵.

Auf dieser Grundlage kann man von einem Seelsorgeorden sprechen, der sich durch das »seelsorgliche Reisen« auszeichnete. Auf diese Weise wollten die Jesuiten dem Leben der Apostel folgen¹⁶. In seinen *Orationis observationes* und in seinen *Annotationes in Constitutionibus* rekonstruierte und verglich Nadal die Ähnlichkeiten der Jesuiten mit den ersten Aposteln:

Die Berufung der Apostel und ihre Einsetzung gleicht der unseren; zum ersten lernen wir die Gesellschaft [Jesu] kennen; zum zweiten folgen wie ihr; zum dritten werden wir unterwiesen; zum vierten erhalten wir die Erlaubnis, ausgesandt zu werden; zum fünften werden wir ausgesandt; zum sechsten verrichten wir unseren Dienst; zum siebten sind wir bereit, Christus zuliebe in der Verrichtung unseres Dienstes zu sterben¹⁷.

Die beiden Apostelfürsten zeigten dem Orden, sein eigenes apostolisches Wesen zu erkennen und halfen ihm: »Petrus zeigt uns die Festigkeit und die Richtung an, Paulus den Dienst in unserer Gesellschaft; beide helfen uns als Fürsten der Kirche«¹⁸; die Gesellschaft Jesu stelle schließlich die »Nachahmung und Wiederbelebung des Lebensstils der Jünger Christi« dar. Nadal griff hiermit das Ideal der vollkommenen Hingabe an den Dienst am Wort auf, wie es der Apostel Paulus dargelegt hatte¹⁹.

15 MARON, Ignatius, S. 187. Zitat aus dem sogenannten *Textus a* des *Examen generale cum declarationibus* (ca. 1546), in: MHSJ, Constitutiones, Bd. 2, S. 6: »Esta minima congregación que por bula y auctoridad del summo pontifice es así llamada la Compañía de Jesu, ha sido erecta y confirmada de su sanctidad en el año de 1540, no solamente para la salvación y perfección de las propias ánimas, mas intensamente par ayudar y perfeccionar a las otras de nuestros próximos«.

16 O'MALLEY, *The First Jesuits*, S. 67: »Journeying for ministry«.

17 MHSJ, Nadal Obs., S. 138: »Vocationi et institutioni Apostolorum, nostra vocatio similis; cognoscimus primum Societatem; deinde sequimur; 3º, docemur; 4º, accipimus facultatem ut mittamur; 5º, mittimur; 6º, sumus in ministerio; 7º, pro Christo mori parati in obeundis ministeriis«.

18 Ebd., S. 151: »Petrus firmitatem et directionem, Paulus nobis ministerium in Societate nostra significat; et adiuuat uterque ut Ecclesiae Princeps«.

19 MHSJ, Nadal Comm., S. 124f: »Imitatio quaedam haec [Societas] est apostolici ordinis atque representatio«. Vgl. dazu O'MALLEY, *The First Jesuits*, S. 66f., und ders., *To Travel to Any Part*

Wie kam Nadal zu dieser Definition? In den bereits erwähnten *Annotationes in Constitutionibus*, die um 1556 verfasst wurden, erklärt er einmal, dass die Gesellschaft Jesu die feierlichen Gelübde mit den anderen Orden teilt und sowohl durch das aktive als auch das kontemplative Leben gekennzeichnet ist, obgleich in Nadals Auslegung jenes überlegen ist. Die Gesellschaft Jesu ähnele zudem einerseits den Bischöfen, die ihres Amtes wegen dem Dienst am Wort nachgingen, andererseits Bischöfen und Weltgeistlichen zugleich, da sie die Messe zelebrierten und die Sakramente spendeten. Allerdings lehnten die Jesuiten Chor und Ordenstracht strikt ab, übernahmen weder ein kirchliches Amt noch kirchliche Pfründen und betrieben keine dem Weltklerus obliegende Seelsorge in den Pfarreien. Alles also, was der Berufung des Ordens nicht zueigen sei oder ihr nicht entspringe, werde beiseite gelegt, damit sich die Patres dem Hauptziel des Ordens, und zwar dem »Wohl und der Vervollkommnung der Seelen [...] mit größer Demut, einfacher und aufmerksamer« widmen könnten²⁰.

Falls jemand seine Formulierung für gewagt oder unangebracht hielte, so fährt der Jesuit fort, dass der Orden die hier mehrfach angesprochene »Nachahmung und Wiederbelebung des Lebensstils der Jünger Christi« darstelle, dann werde er lieber über den »apostolischen Namen« der Gesellschaft Jesu schweigen. Er möchte jedoch die »Nachahmung« näher betrachten und aus seinen Überlegungen einige Schlussfolgerungen ziehen. Die Apostel seien zum einen berufen, so Nadal, um Christus kennenlernen zu können, und auf ähnliche Weise würden die Novizen berufen, damit sie durch die erste Probation die Gesellschaft Jesu und die Gnade, die ihr Christus erwiesen hat, kennenlernen können; die Apostel seien zum anderen auch berufen, um für ihre apostolische Aufgabe ausgerüstet zu sein; diesem Zweck diene die zweite Probation des Ordens. Die Apostel seien ausgesandt, um allen Geschöpfen das Evangelium zu verkünden, Sakramente zu spenden und

of the World, S. 12f.: »A Pauline paradigm often seems to underlie Nadal's thinking about the »apostolic« character of the Society. For Nadal, Paul was the Apostle par excellence, and his journeyings seem to have been the pattern Nadal had in mind when he spoke about them in the Society«.

20 MHSJ, Nadal Comm., S. 124: »Habet item Societas ex munere episcoporum primario, ut verbum Dei dispenset sacris contionibus ac lectionibus omnique sermonis ministrerio [...] Haec tamen omnia munera sic accipit a Christo Iesu per Ecclesiam, ut nec chori nec sepulturarum vel vestium monachalium accipiat usum [...] Nec dignitatem episcopalem admittit, ut iurisdictionem, non honorem, non annuos proventus, non cura omnino animarum ex obligatione alia, praeterquam quae suae est vocationis. Haec omnia propterea seponit salutis animarum et perfectioni vacent, ac maiori cum humilitate, facilius atque attentius«. Nadal bezieht sich hier auf die *Formula instituti* 1539, in der die ersten Gefährten in aller Deutlichkeit auf Chorgebet, Kirchenmusik, Ordenstracht Fasten und Bußen verzichteten, um ihren apostolischen Aufgaben nachgehen zu können. Vgl. MHSJ, Constitutiones, Bd. 1, S. 19f. Dazu SCHURHAMMER, Franz Xaver, Bd. 1, S. 442.

dem »Dienst am Wort Gottes« in der Seelsorge nachzugehen; so handele auch die Gesellschaft Jesu »von ihrer Verfassung her, nicht aufgrund einer anderen Verpflichtung oder aufgrund irgendwelcher Jurisdiktion«, denn sie übernimmt den Dienst am Wort Gottes »mit den heiligen Predigten, mit den Vorlesungen zu den heiligen Wissenschaften, mit der Unterweisung von Kindern und einfachen Menschen, mit den religiösen Gesprächen, mit den geistlichen Übungen und dem Spenden der Sakramente«. Sie vermieden jede Beschäftigung, die sie von ihrem Apostolat hätte abhalten können, so sei es auch bei den Jesuiten der Fall, damit sie »ihren Aufgaben schneller und freier nachgehen könnten«. Die Apostel seien »ohne Zweifel von keinem anderen als Petrus« in die ganze Welt ausgesandt worden, so wie die Jesuiten von dessen Nachfolger ausgesandt werden, und sie hätten keine Häuser besessen, »in denen sie zusammenlebten«; die Jesuiten sollten ihrerseits nicht nur in den Professhäusern und Kollegien wohnen, sondern auch und vor allem unterwegs sein, um wie die Apostel Menschenfischer zu werden; dazu sollten die Jesuitenpatres wie im Fall der Jünger Jesu jeweils zu zweit auf die Menschen zugehen, um mit ihnen religiöse Gespräche zu führen. Darin liege im Sinne Jesu echtes Fischen von Menschen²¹.

Die Jesuiten legten Gelübde ab, gleich wie die Apostel, die nach den evangelischen Räten lebten, und trügen, deren Beispiel folgend, kein Ordensgewand und verrichteten keinen Chorgesang, so schließt Nadal seine Ausführungen ab. Die Gesellschaft Jesu zeichne sich also dadurch aus, dass sie dem »apostolischen Dienst« naheifere. »Auch in ihrer Endgestalt«, so die Auslegung der Gelübde von Gottfried Maron,

ist das Neue des neuen Ordens nicht auf den ersten Blick zu erkennen. Man greift vielmehr auf alte monastische Motive zurück, belebt sie freilich neu [...] als tragendes Gerüst werden die traditionellen Gelübde [...] beibehalten, aber konsequent christologisch verstanden.

21 MHSJ, Nadal Comm., S. 125f., hier S. 126: »Accipit [Societas] ministerium verbi in sacris concionibus, lectionibus sacrarum literarum, doctrina puerorum ac rudium, piis colloquutionibus, exercitiis spiritualibus, administratione sacramentorum [...] Aequum censent Apostoli alias occupationes seponere, quae se ab ministerio verbi et oratione interpellare possent. Habet Societas coadiutores [...] ut [nostri] suis muneribus expeditius ac liberius vacare possent. Mittebantur in omnem terram Apostoli (non dubium quin a Petro). Mittuntur nostri quovis gentium a successore Petri, Romano Pontifice. Peregrinantur fere Apostoli, nec domos habent ubi in congregatione vivant [...] Hic est finis praecipuus Societatis, non solum ut in domibus habitemus et conventu fratrum, sed ut peregrinemur et homines piscemur [Mt 4,19]«. Vgl. MARON, Ignatius, S. 176, und O'MALLEY, The First Jesuits, S. 148.

Allerdings, stellt Maron fest, werde das neue Gesicht des Ordens in einem zusätzlichen Gelübde sichtbar und in dem, was die Jesuiten im Vergleich zu den älteren Orden nicht mehr beibehielten, weil es sie an ihrer eigentlichen Berufung hindern könnte²².

Offensichtlich handelt es sich dabei um ein Selbstverständnis, das sich durch die Jahrhundertlange Geschichte des Ordens zieht, auch wenn es nicht immer von Dauer war, schien es doch bereits wenige Jahrzehnte nach den Ausführungen Nadals in Vergessenheit geraten zu sein, wie an den Spannungen deutlich wird, die um 1600 während des Generalats Claudio Acquavivas innerhalb des Ordens auftraten und sich auf den ursprünglichen apostolischen Geist der Gesellschaft Jesu und die sich immer stärker etablierende Sesshaftigkeit in Professhäusern und Kollegien bezogen²³. Der Bogen spannt sich bis zur Erklärung »Jesuiten heute« aus dem zweiten Dekret der 32. Generalkongregation des Ordens, die festlegt:

Ein Jesuit ist deshalb ein Mann in einer Sendung. Seine Sendung empfängt er unmittelbar vom Papst und den Ordensoberen, letztlich aber von Christus, der selbst vom Vater gesandt ist. Gerade dadurch, dass er gesandt ist, wird der Jesuit ein Gefährte Jesu.

Die Erklärung fasst in prägnantester Weise das zusammen, was Mitte des 16. Jahrhunderts zentraler Gegenstand der Identität suchenden Reflexionen Nadals war, und erhellt es noch einmal in all seinen Konsequenzen für die heutige Ordensberufung und -tätigkeit²⁴.

Eine genauso unentbehrliche Rolle neben der »Nachahmung« spielt in Nadals Überlegungen die »Wiederbelebung des apostolischen Lebensstils«. Gottfried Maron deutet sie im Sinne einer »Vergegenwärtigung des Lebensstils der Jünger Christi«, welche ein zentrales Element der ignatianischen Spiritualität bildet. Daran zeigt sich auch das Gewicht, das Nadal dem Charakter und der Berufung des Ordens für das Selbstverständnis der Jesuiten zumisst, denn bereits in seinen Studentenjahren lebte Ignatius in »starker Vergegenwärtigung der evangelischen Geschichte [...], quasi im Jüngerkreis«. Deswegen, so Maron, habe Ignatius ins Heilige Land ziehen und dort sein weiteres Leben verbringen wollen. Diese Nähe und Vertrautheit

22 MHSJ, Nadal Comm., S. 126f.: »Vota ediderunt Apostoli consiliorum Christi. Vota habet Societas. Habitum monachorum non induerunt Apostoli [...] Alium habitum non admittit Societas quam qui in usu est honestorum sacerdotum [...] Ex vocatione sua reliqua habet Societas, quibus munus apostolicum imitatur«. Vgl. Mt 19, 12 und 21; 20, 26–28. Zu den evangelischen Räten vgl. Klaus SCHATZ, Die evangelischen Räte im Zeitalter der Reformation, in: FALKNER/IMHOF, Ignatius von Loyola, S. 109–120. Siehe dazu MARON, Ignatius, S. 178.

23 Dazu ausführlich BROGGIO, La questione dell'identità missionaria, S. 227–243, und ders., Evangelizzare il mondo, S. 42–58, 79–91.

24 Dekrete der 31. bis 34. Generalkongregation der Gesellschaft Jesu, Nr. 14, S. 218.

mit dem Herrn sei schließlich aufs engste mit dem Drang verknüpft gewesen, sich in die Jüngerschar einzugliedern und dem Herrn nachzufolgen. Daraus resultiert, dass die Gestalt Christi in enger Korrelation zu seiner Nachfolge Christi gesehen wird; bei Ignatius zeigt sich das in der »Zentrierung auf die Gestalt Jesu Christi« und in der »Verlebendigung und Unmittelbarkeit der Lebenssphäre des Herrn«, was durch die Lektüre von Ludolf von Sachsen und Thomas von Kempen inspiriert in einen kräftigen Impuls zur Nachfolge Jesu mündete. Maron spricht dazu von einer »meditativ eingeübten Gleichzeitigkeit mit dem Leben Jesu«, die den Maßstab für die Zukunft des Ordens setzte, während O'Malley noch einmal die »Unmittelbarkeit des Neuen Testaments« und die »direkte Relevanz biblischer Gegebenheiten und Ereignisse für das Leben der Jesuiten und für ihr Zeitalter« unterstreicht²⁵. Ein weiterer Grundzug der ignatianischen Berufung, die Nadal als ständige Pilgerfahrt schilderte, erfüllte sich in der Erfahrung und Wahrnehmung des »Draußen«, die die ersten Jesuiten in der bereits angesprochenen *peregrinatio* machten²⁶.

Bereits am 15. August 1534 während der Messe auf dem Montmartre in Paris, die als der spirituelle Gründungsakt der Gesellschaft Jesu angesehen werden kann, sehnten sich die ersten sieben Gefährten nach einer Pilgerreise nach Jerusalem, um im Heiligen Land wortwörtlich »in der Gesellschaft Jesu«, i. e. als Jünger Christi zu leben. Da aber die Überfahrt wegen des Krieges zwischen Venedig und dem Osmanischen Reich nicht möglich war, stellten sie sich dem Papst in seiner Eigenschaft als Stellvertreter Christi zur Verfügung, damit er sie dorthin sende, wo sie dem Nächsten zur Ehre Gottes mehr helfen könnten²⁷. Dies unterstreicht zum einen das christologische Fundament des Sondergelübdes. Das spirituelle Prinzip der *peregrinatio* wird zum anderen durch die normativen Texte, die Ignatius im Vorfeld der päpstlichen Genehmigung ausgearbeitet hatte, mit dem apostolischen Prinzip der *missio*, der Sendung durch den Papst, und dem pastoralen Prinzip des »adiuvare animas« (»den Seelen helfen«) verbunden. Dies führte dazu, dass die Jesuiten ihre Aufgabe nicht »kultisch«, sondern »apostolisch« und »univer-

25 MARON, Ignatius, S. 173–175; O'MALLEY, The First Jesuits, S. 372.

26 Barbara HALLENLEBEN, Kirche in der Sendung. Die Antwort des Petrus Canisius auf die Erfahrung des »draußen«, in: BERNDT, Petrus Canisius, S. 347–363, hier S. 357. Dazu auch ausführlicher die Monographie dies., Theologie der Sendung. Die Ursprünge bei Ignatius von Loyola und Mary Ward, Frankfurt a.M. 1994.

27 MHSJ, Fontes Narr., Bd. 2, S. 567: Die ersten Gefährten »[...] in primis votum simplex omnes emiserunt se totos divinis obsequiis in perpetua paupertate dedicandi, et proximorum salutem procurandi, et ad conductum tempus Hierosolymam proficiscendi; quod si intra annum transire non potuissent, aut [...] se non consequi posse quod cupiebant de iuvandibus infidelibus et vita pro Christi onore impendenda invenissent, tunc demum se praesentaturos voverunt Summo Pontifici, Christi Vicario, ut illos eo mitteret et impenderet, pro suo arbitrio, ubi ad Dei gloriam proximis prodesse magis possent«. Dazu O'MALLEY, Priesthood, Ministry, and Religious Life, S. 231–248.

sak« begriffen, weswegen sie von vornherein jedwede Klausur ausschlossen, sei es in Form kontemplativer Spiritualität oder klösterlichen Lebens²⁸.

Die Auslegungen Nadals beriefen sich außerdem direkt auf jenes Dokument, das die Grundcharta des Ordens bilden sollte, i. e. die *Formula instituti* der *quinque capita* bzw. *capitula*, die Papst Paul III. 1539 von den ersten Gefährten vorgelegt wurde²⁹, und auf die Ordenssatzungen, sodass die Idee der apostolischen Mobilität einerseits von Nadal stammt, sich aber andererseits auf Aspekte der jesuitischen Berufung bezieht, die bereits in den ersten Texten des Ordens vorhanden sind. In der *Formula instituti* wird das jesuitische Apostolatsverständnis in seinem Wesen durch absolute Beweglichkeit und gleichzeitig durch absolute Bindung charakterisiert, wobei das vom Papst bestimmte Einsatzfeld des neuen Ordens im Grunde die ganze Welt umfasst. Der Text nennt auch all die Aufgaben, die dem Orden aufgrund des vierten Gelübdes obliegen: Alle Mitglieder sollen wissen, dass die gesamte Gesellschaft und die Einzelnen unter dem treuen Gehorsam gegenüber Papst Paul III. und seinen Nachfolgern für Gott Kriegsdienst leisten, und dass sie dem Befehl des Vikars Christi und seiner göttlichen Vollmacht unterstehen. Sie sollen ihm nicht nur gemäß der Pflicht gehorchen, die für alle Geistlichen gilt, sondern sie sind durch das Band eines Gelübdes so gebunden, dass sie alles, was der Papst zum Zweck des Fortschritts der Seelen und zur Verbreitung des Glaubens befiehlt, ohne jedwede Ausflucht oder Entschuldigung auszuführen haben, soweit es ihnen möglich ist, und zwar gleichgültig, ob er sie zu den Türken, in die neu entdeckten Länder, zu den Lutheranern oder zu anderen Ungläubigen oder Gläubigen senden wird³⁰.

28 Vgl. MARON, Ignatius, S. 175f., und Johannes MEIER, »Totus mundus nostra fit habitatio«. Jesuiten aus dem deutschen Sprachraum in Portugiesisch- und Spanisch-Amerika, Mainz/Stuttgart 2007, S. 6f.

29 O'MALLEY, *The First Jesuits*, S. 5.

30 MHSJ, *Constitutiones*, Bd. 1, S. 14–21, hier S. 17: »[Sciant omnes sotii] [...] Societatem hanc universam et singulos sub sanctissimi Domini nostri Pauli tertii et successorum eius fidei obedientia Deo militare, atque ita sub vicarii Christi imperio divinaque eius potestate subesse, ut non solum ei iuxta commune clericorum omnium debitum parere, sed etiam voti vinculo ita alligari ut quicquid sanctitas eius iusserit ad profectum animarum et fidei propagationem pertinens, sine ulla tergiversatione, aut excusatione, illico, quantum in nobis fuerit, exequi teneamur, sive miserint nos ad turcas, sive ad orbem novum, sive ad luteranos, sive ad alios quoscumque infideles seu fideles«. Der Wortlaut der entsprechenden Stelle in der *Regimini militantis ecclesiae* wurde leicht abgeändert (MHSJ, *Constitutiones*, Bd. 1, S. 27f.): »[...] ita ut, quidquid modernus et alii Romani Pontifices pro tempore existentes iusserint ad profectum animarum et fidei propagationem pertinens, et ad quascunque provincias nos mittere voluerint, sine ulla tergiversatione aut excusatione, illico, quantum nobis fuerit, exequi teneamur; sive miserint nos ad Turcas, sive ad quoscumque alios infideles, etiam in partibus, quas Indias vocant, existentes, sive ad quoscumque haereticos, seu scismaticos, seu etiam, ad quosvis fideles«. Die Münchener *Aurea Monita religiosissima Societatis Jesu*, die eine gewisse Ähnlichkeit mit den Gothaer *Monita privata Societatis Jesu* aufzeigen, wussten diese zentrale Stelle der Ordenssatzungen geradezu antijesuitisch auszulegen. Vgl. BSB, Clm. 24774, *Aurea monita religiosissima Societatis Jesu*, S. 40: »Duobus igitur dolis, imposturis ac fraudibus a Paulo 3.

Für Ignatius von Loyola ist der Papst, so Gottfried Maron, in einem entscheidenden Sinne Stellvertreter Christi, also des göttlichen Herrn, sowie universaler Vikar und universaler Hirte; sein eigentlicher Titel ist *vicarius Christi*. Ignatius sieht ihn in seiner entscheidenden Funktion als den an, der anstelle des Herren in die universale Kirche hinein sendet; er wird für ihn damit gleichsam zum *Christus praesens*. Da Ignatius Jesus nicht im Heiligen Land direkt folgen konnte, wollte er mit seinen Brüdern wenigstens auf dessen Vikar hören. Maron spricht diesbezüglich auch von der »Entdeckung des Gehorsams« durch Ignatius, der nach dem Scheitern der Pilgerfahrt nach Jerusalem 1537 in den folgenden römischen Jahren erkannte, dass der Gehorsam einerseits zum notwendigen Mittel bei der Herausbildung eines Ordens werden sollte; aufgrund des apostolischen Sondergelübdes, mit dem sich die Mitglieder, die auf der ganzen Welt zerstreut sein würden, auf diesen Gehorsam verpflichteten, würde der Orden zusammenwachsen und bestehen können; andererseits kennzeichnete das Sondergelübde das besondere Verhältnis der Gesellschaft Jesu zum Stellvertreter Christi³¹.

Das explizite Modell der ersten Jesuiten war also Jesus Christus, der die Apostel zur Verkündigung der Guten Botschaft in die Welt aussandte. Auf der Grundlage des vierten Gelübdes lässt sich sowohl ein solches auf das Apostolat zugeschnittene Verständnis als auch der eigentliche Sinn des Gelübdes selbst erklären, denn

erstens war das vierte Gelübde kein Gelübde an den Papst, wie es manchmal elliptisch gesagt wird, sondern, wie alle religiösen Gelübde, ein Gelübde an Gott. Zweitens ging es im Gelübde gar nicht um den Papst, sondern um die Missionen – *circa missiones*³².

confirmationem sui Ordinis extorserunt et impetrarunt Jesuitae: primo: promissione absolutae obedientiae erga Sedem romanam in omnibus, quae eis praeceperit, sive miserit eos ad Turcas, sive ad quoscumque alios infideles [...] sive quoscumque haereticos, seu schismaticos, seu etiam ad quosvis fideles. Secundo: promissione institutionis puerorum ac rudium in Christianismo, decem praeceptorum et aliorum rudimentorum [...] [Sed] pauci in Indias proficiscuntur, vel ad alios infedeles, tota agmina sunt in orbe Christiano, ut ibi turbas, seditiones, ac bella inter Christianos excitent«.

31 MARON, Ignatius, S. 143, 162f.

32 O'MALLEY, *The First Jesuits*, S. 298f.: »[The fourth vow] was not a vow to the pope, as is sometimes said elliptically, but, like all religious vows, a vow to God. Second, the vow was not even about the pope, but about missions – *circa missiones* [...] The implicit model, again, was Jesus sending his disciples – the vicar of Christ sending the Jesuits«. Vgl. auch ebd., S. 372: »The ultimate model for the Jesuits' pastoral engagement was the disciples of Jesus, sent on journey for preaching and healings in body and soul, not seeking or accepting direct recompense for their labors«.

Die »Gesellschaft«, die mit dem Namen Jesu bezeichnet werden soll, so heißt es in den *Quinque capitula*, will »unter dem Banner des Kreuzes für Gott Kriegsdienst leisten und allein dem Herrn und seinem Vikar auf Erden dienen« und wird vornehmlich dazu errichtet,

um besonders auf den Fortschritt der Seelen in Leben und christlicher Lehre und auf die Verbreitung des Glaubens durch den Dienst des Wortes, die Geistlichen Übungen und Liebeswerke, und insbesondere durch die Unterweisung von Kindern und einfachen Menschen im Christentum abzu zielen³³.

Das apostolische Ziel steht hier im Vordergrund: Ignatius und die ersten Gefährten beabsichtigten mit dem Sondergelübde nicht, an einen bestimmten Ort ausgesandt zu werden, sondern nach dem Vorbild der Apostel in alle Welt verstreut zu werden³⁴.

Das Sondergelübde ist deshalb O'Malley zufolge kein vager Ausdruck von Loyalität seitens der Jesuiten gegenüber dem Papst, sondern ein Ausdruck von Hingabe an einen weltweiten und unbedingten Dienst, sodass in dieser Hinsicht die Einschränkung *circa missiones* eigentlich überflüssig wird. Wenn Ignatius vom Sondergelübde als »unserem Beginn und Grundfundament« spricht³⁵, so weiter O'Malley, bezieht er sich mit Sicherheit auch auf ein allgemeines Loyalitätsgefühl seinerseits gegenüber dem Papst, meint aber darüber hinaus etwas Tieferes, was den Kern der jesuitischen Berufung ausmacht: eine Verpflichtung dort zu dienen, wo der größte Dienst Gottes zu erhoffen ist. Eine Mission, die vom Papst in seiner Eigenschaft als universaler Hirte ausgeht, stellt den zugespitzten und gewissermaßen extremen Ausdruck dieser Verpflichtung dar. Das Sondergelübde war insofern der Beginn des Ordens, als die Gefährten an jenem 15. August 1534 einander versprochen,

33 MHSJ, Constitutiones, Bd. 1, S. 16: »Quicumque in Societate nostra, quam Jesu nomine insigniri cupimus sub crucis vexillo Deo militare et soli Domino atque eius in terris vicario servire [...], proponat sibi in animo, se partem esse communitatis ad hoc potissimum institutae, ut ad profectum animarum in vita et doctrina Christiana, et ad fidei propagationem per verbi ministerium, spiritualia exercitia et charitatis opera, et nominatim per puerorum ac rudium in christianismo institutionem«. Die Fassung der Bulle *Regimini militantis Ecclesiae* fügt am Ende des Satzes hinzu: »ac Christifidelium in Confessionibus audiendis, spirituales consolationem praecipue intendat« (ebd., S. 26).

34 Ebd., Bd. 3, S. 197: »Intentio quarti voti ad Summum Pontificem non tendebat ad locum aliquem particularem; sed ut per varias mundi partes, qui vovebant, spargerentur«; MHSJ, Exerc. Spir., S. 246f.: »Secundum [punctum est] considerare Dominum universi eligentem tot personas in apostolos et discipulos etc., et mittendum illos per universum mundum, ut seminet suam sacram doctrinam omni statui et conditioni hominum«. Dazu O'MALLEY, *The First Jesuits*, S. 298f., 372; Antonio M. DE ALDAMA, *The Constitutions of the Society of Jesus. An Introductory Commentary on the Constitutions*, Rome/St. Louis 1989, S. 246–251.

35 MHSJ, Constitutiones, Bd. 1, S. 162: »Seiendo la tal promesa [de obedecer y de ir donde quiera que el sumo vicario de Christo nuestro Señor] nuestro principio y principal fundamento«.

sich dem Papst in Rom zur Verfügung zu stellen, werde die geplante Reise nach Jerusalem nicht zustande kommen; es ist aber auch das Grundfundament des Ordens, weil es das betraf, was für die jesuitische Berufung zentral war: die *ministeria* der Gesellschaft Jesu³⁶. Überdies besteht der »Ursprung« bzw. das »Fundament« der Exerzitien im Loben und Ehren Gottes durch den Menschen, damit er der Erlösung teilhaftig werden kann³⁷.

Die historischen Formen des jesuitischen Apostolats entwickelten sich nach der Gründung 1540 unterschiedlich. Die Gesellschaft Jesu nahm an der Reformbewegung teil, die sich in der katholischen Kirche entfaltet hatte. Sie wurde zu einem der Hauptfaktoren, wie die innere Reform, die Gegenreformation und die missionarische Expansion, die diese Reformbewegung vorantrieben. Die apostolische Tätigkeit der Gesellschaft Jesu, so Mario Fois SJ, sei historisch durch all diese Faktoren bedingt gewesen. Ignatius habe sich zudem aufgrund der religiösen Lage in den Ländern, in denen die Reformation habe Fuß fassen können, gezwungen gesehen, die Ausbildung des priesterlichen Nachwuchses in Angriff zu nehmen³⁸. Fois' Rekonstruktion zufolge kann die Gesellschaft Jesu historisch durch die komplexe Persönlichkeit des Gründers sowie anhand zwei weiterer Elemente erklärt werden: zum einen anhand der mystischen Urintuition am Ufer des Flusses Cardoner, die während der Pariser und vor allem der römischen Jahre als religiöse Erfahrung immer mehr an Konkretheit gewann; zum anderen anhand der Lage der Kirche mit ihrem Streben nach innerkirchlicher Reform zur Verteidigung des Glaubens, Rückeroberung des durch den Protestantismus verlorenen Bodens und missionarischer Expansion³⁹.

Die ersten Jesuiten, die öffentlich »Apostel« genannt wurden, waren Simão Rodrigues und Franz Xaver in Portugal⁴⁰. Laut Miguel de Sousa war es König João III. persönlich, der einmal nach einer Audienz mit Xaver und

36 O'MALLEY, *The Fourth Vow*; ders., *To Travel to Any Part of the World*, S. 9f., und ders., *The First Jesuits*, S. 299. Über das vierte Gelübde der Gesellschaft Jesu siehe vor allem: Burkhart SCHNEIDER SJ, *Nuestro principio y principal fundamento. Zum historischen Verständnis des Papstgehorsamsgelübdes*, in: AHSJ 25 (1956), S. 488–513; GERHARTZ, »Insuper promitto...«; ders., *Vom »Geist des Ursprungs« der Gesellschaft Jesu*, in: GuL 41 (1968), S. 245–265; Bertrand DE MARGERIE SJ, *El cuarto voto de la Compañía de Jesus, según Nadal*, in: *Manresa* 42 (1970), S. 359–376.

37 MHSJ, *Exerc. Spir.*, S. 164–166. Dazu Sunny KOKKARAVAYIL SJ, *The Principle and Foundation of the Spiritual Exercises of St Ignatius of Loyola and the Jesuit Constitutions*, in: *Studies in Spirituality* 18 (2008), S. 229–244.

38 Mario FOIS SJ, *Compagnia di Gesù*, in: DIP, Bd. 2, Sp. 1262–1287, hier Sp. 1266: »La Compagnia di Gesù s'inserì decisamente nel moto di riforma presente nella Chiesa cattolica e divenne uno dei fattori principali del suo sviluppo sotto i vari profili di riforma interiore, di controriforma e di espansione missionaria. Tutta l'attività apostolica dei Gesuiti fu condizionata da questa situazione storica«.

39 Ebd., Sp. 1262.

40 Vgl. zu Franz Xaver DHCJ, Bd. 3, S. 2140f.; zu Simão Rodrigues vgl. ebd., Bd. 4, S. 3390–3392.

Rodrigues ausgerufen haben soll: »Sie sind apostolische Männer, apostolische Männer«! Viele Menschen seien zum königlichen Palast gegangen, um die »heiligen Väter« aus Rom zu sehen; der Spruch des Königs sei schließlich die Ursache dafür, dass die Jesuiten in Portugal den ehrenhaften Namen »Apostel« trügen⁴¹. Der König bezog sich aller Wahrscheinlichkeit nach auf die »apostolischen Männer« bzw. »varones apostólicos«, sieben an der Zahl (namens Torquatus, Ctesiphon, Secundus, Indaletius, Cäcilus, Hesychius und Euphrasius), welche einer spanischen Überlieferung des 10. Jahrhunderts zufolge die Bischofsweihe von den Aposteln Petrus und Paulus empfangen und daraufhin in die römische Provinz *Hispania* gesandt wurden, um dort den christlichen Glauben zu verkünden. Die Einführung des Christentums auf der iberischen Halbinsel soll demnach auf diese Jünger des Apostels Jakobus des Älteren (Santiago el Mayor) zurückgehen⁴².

Eine weitere Überlieferung aus dem Jesuitenorden berichtet von einer Szene zwischen dem König und dem Marquis de Villa Real: Beide hätten am Fenster gestanden und die beiden Patres vorübergehen sehen. Der König habe daraufhin den Marquis gefragt, was er von ihnen halte. Nachdem dieser die Tugenden Xavers und Rodrigues' gelobt habe, habe der König dann gesagt: »So sage ich Euch, dass sie mir wie die Apostel vorkommen«⁴³. Nach einem weiteren Traditionsstrang nannte die Bevölkerung Lissabons die zwei Jesuitenpatres »Apostel«, da sie in der portugiesischen Hauptstadt Seelsorge nach Art der Apostel betrieben haben sollen. Dieser Sprachgebrauch etablierte sich so rasch und fest, dass die Ordensmitglieder in Portugal von der Ankunft Xavers und Rodrigues' bis zur Aufhebung 1759 als »Apostel«

41 Antonio FRANCO SJ, *Imagem da virtude em o noviciado da Companhia de Jesus na corte de Lisboa, Coimbra 1717*, S. 62, Nr. 13: »Contava depois o padre Miguel de Souza [...], que se achou presente [...] que neste dia concorrera gente innumeravel ao Paço, pera verem [...] os Padres Sanctos venidos de Roma; e que depois de se despedirem de prezença del Rey, este sicara dizendo »São varões Apostolicos, são varões Apostolicos: e que deste ditto [...] se originou o glorioso nome de Apostolos, com que Portugal honra aos de Companhia«. Dazu Francisco RODRIGUES SJ, *História da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal*, 4 Bde., Pôrto 1931–1950, Bd. 1, S. 245, mit Anm. 3; SCHURHAMMER, Franz Xaver, Bd. 1, S. 579, mit Anm. 6.

42 Zu den »varões Apostolicos« bzw. »varones apostólicos« vgl. BS, Bd. 12, S. 959–962; Ángel Custudio VEGA, *La venida de San Pablo a España y los varones apostólicos*, in: *Boletín de la Real Academia de la Historia* 154 (1964), S. 7–78; José VIVES, *Varones apostólicos*, in: Quintín ALDEA VAQUERO/Tomás MARÍN MARTÍNEZ/José VIVES GATELL (Hg.), *Diccionario de historia eclesiástica de España*, 5 Bde., Madrid 1972–1987, Bd. 4, S. 2715. Die Überlieferung rührt von der Bibelstelle Röm 15,23–24 und 28 her: »Außerdem habe ich mich seit vielen Jahren danach geseht, zu euch zu kommen, wenn ich einmal nach Spanien reise [...] Wenn ich diese Aufgabe erfüllt und ihnen den Ertrag der Sammlung ordnungsgemäß übergeben habe, will ich euch besuchen und dann nach Spanien weiterreisen«.

43 Balthazar TELLEZ SJ, *Chronica da Companhia de Iesu na provincia de Portugal*, 2 Bde., Lisboa 1645–1647, Bd. 1, S. 43, Nr. 5: »Amim [assim] vos digo quem e parecem huns [uns] Apostolos«. Dazu SCHURHAMMER, Franz Xaver, Bd. 1, S. 579.

bekannt waren⁴⁴. Auch in Indien wurden die Jesuiten als Apostel betrachtet, weil sie die Menschen dort zu äußerst guten Christen gemacht hätten, so heißt es in einem Bericht an König João III.⁴⁵

Warum und infolge welcher Ereignisse wurden Rodrigues und Xaver »Apostel« genannt? Der anonyme Verfasser der *Vida del bienaventurado padre Francisco Xavier*, in dem die Herausgeber der *Mon. Xavier* Manuel Teixeira erkennen, beschreibt die Tätigkeit seiner Mitbrüder in Lissabon wie folgt: Während Xaver auf die Abreise nach Goa gewartet habe, habe er mit seinem Mitbruder Rodrigues in einem Krankenhaus zu arbeiten begonnen. Bei der Gelegenheit hätten dort die beiden »die Tugenden und die Gaben, die ihnen Gott unserer Herr verliehen hat«, durch ihre Werke gezeigt. Die zwei Patres hätten gebetet und die Horen verrichtet, die Messe mit Hingabe gelesen und dem Nächsten geholfen, indem sie die Kranken barmherzig besucht und getröstet, den Krankenhausgästen und zahlreichen Bürgern Lissabons die Beichte abgenommen hätten, die sie wegen ihres »Ruhmes der Heiligkeit und Tugend« aufgesucht hätten; sie hätten die Herzen all derjenigen, die mit ihnen ins Gespräch gekommen seien, zur Bußfertigkeit und Reue bewegt und viele dazu veranlasst, ihr Leben zu bessern, das Heil der eigenen Seele zu erlangen, die Beichte abzulegen und die Kommunion zu empfangen⁴⁶.

Rodrigues' und Xavers »Leidenschaft, ihr Eifer und ihre Liebe für die Seelen« hätte sogar eine Welle von religiöser Erneuerung und Bewunderung im Lande ausgelöst, so berichtet Teixeiras *Vida* weiter, sodass man sehen konnte, »dass Gott unser Herr durch zwei arme Priester in einem Krankenhaus so viele und große Wunder verrichtet«. Da man in Lissabon aber keine andere Auskunft über die Gesellschaft Jesu gehabt habe, als dass man gehört habe, dass in Rom zwölf Priester dieser Art erschienen seien, und da die zwei Patres in der portugiesischen Hauptstadt tugendhafte Werke vollbracht

44 RODRIGUES, *História da Companhia*, Bd. 1, S. 245; DHCJ, Bd. 1, S. 210; andere Belege in: MHSJ, Epp. Mixtae, Bd. 1, S. 162; MHSJ, Chronicon, Bd. 1, S. 322, 444; Bd. 2, S. 362; Bd. 3, S. 21. Dazu O'MALLEY, *The First Jesuits*, S. 68.

45 MHSJ, Doc. Ind., Bd. 1, S. 270: »Gramde serviço a Deus se ffaz quá nestas partes em todas estas religiões e principallmente na ordem de Jesu por estes apóstolos, porque nos fazem em extremo bons cristãos pera o que eramos«. Dazu auch SCHURHAMMER, *Franz Xaver*, Bd. 2/2, S. 340f. Andere Belege in: RODRIGUES SJ, *História da Companhia*, Bd. 1, S. 383; SCHURHAMMER, *Franz Xaver*, Bd. 2/2, S. 371, 424; MHSJ, Doc. Ind., Bd. 1, S. 330.

46 MHSJ, *Mon. Xavier*, Bd. 2, S. 815–918, hier S. 833f.: »Comencaron luégo á mostrar par las obras las virtudes y dones, que nuestro Señor les había comunicado [...] Confessaban también muchos otros de la ciudad, que á illos, concurrían por la fama de su sanctidad y virtud«. Vgl. Jean-François GILMONT SJ, *Les écrits spirituels des premiers jésuites. Inventaire commenté*, Roma 1961, S. 130, Nr. 122. Teixeira, der einige Monate lang Novize unter der Leitung von Franz Xaver gewesen war, schrieb 1579 seine *Vida* in Goa auf Betreiben seiner Mitbrüder und im Auftrag der Ordensoberen. Das portugiesische Original, das von Goa nach Rom geschickt wurde, ist verloren gegangen; überliefert ist lediglich die in den *Mon. Xavier* herausgegebene spanische Übersetzung. Zu Teixeira vgl. MHSJ, *Fontes Narr.*, Bd. 4, S. 963f.

hätten, die denen der Apostel ähnlich gewesen seien, habe die hiesige Bevölkerung begonnen, sie Apostel zu nennen⁴⁷. Der Rekonstruktion des *Chronicon* zufolge konnte der Jesuitenpater Martín Olave ähnliches in Italien erleben: Im Spätsommer 1553 von Ignatius nach Rimini gesandt, predigte er an drei Festtagen unter beträchtlichem Zulauf und ausgesprochenem Zuspruch der Gläubigen, weswegen er allen ein Apostel des Herren zu sein schien⁴⁸.

Das apostolische Wesen der Gesellschaft Jesu drückte sich nicht nur in der Rückbesinnung auf die Apostel, in ihrem apostolischen Erscheinungsbild, Auftreten und Wirken aus. Die Apostolizität ordnete beispielsweise Jerónimo Nadal in die Geschichte der für ihn einzig apostolischen, i. e. der katholischen Kirche ein, um die Stellung des Ordens in der Kirchengeschichte aufzuzeigen. Die polemische Ausrichtung seiner Ausführungen gegen die lutherische Lehre des Priesteramtes ist dabei nicht zu übersehen. Der Jesuit sieht in den Leiden Christi am Kreuz und den darauf folgenden Drangsalen der Kirche während der Christenverfolgung ein Zeitalter größter Gnade, ja überhaupt die »größte Fülle der Zeiten [...], bei weitem das glorreichste Zeitalter aller Zeitalter«. Die »zehn Verfolgungen der Tyrannen« brachten selbst in diesen »Entsetzlichkeiten« die leuchtenden Beispiele der Märtyrer hervor, deren Tod der Kirche Glanz verlieh, sodass sich ihr immer mehr Menschen zuwandten und taufen ließen. Bereits damals taten sich einige hervor, die durch die evangelischen Räte danach strebten, den »Zustand der christlichen Vollkommenheit« zu erreichen, und die sich für »jenen Kampf, jenen Sieg der Märtyrer und jene Auszeichnung« rüsteten. All die »Apostel, Evangelisten, Märtyrer, Bischöfe und Geistlichen« waren also »Gottes Streitkräfte« für die Kirche, welche sie durch Gottes Gnade schützten⁴⁹.

Nach ihnen kamen alsdann die Kirchenväter, so weiter Nadal, die eine ähnliche Aufgabe erfüllten, denn durch sie wurden die »Häretiker ausgerottet,

47 MHSJ, Mon. Xavier, Bd. 2, S. 834: »Procedían finalmente con tanto fervor, y charidad, y zelo de las almas, que muchos entonces se arrepentían de sus peccados, llegándose á nuestro Señor, emendando sus vidas [...] Y así todos empezaron á espentarse dellos, biendo que nuestro Señor por dos pobres sacerdotas, en un hospital, hacía tanta y tan grandes mirabillas [...] Y como en Lisboa no se tenía aún mas noticia de la Compañía y ber á estos dos hazer estas obras de virtud, semejantes á las de los apóstoles les començó el pueblo á llamar los apóstoles, por el número dellos y por las obras que les beyan hazer«.

48 MHSJ, Chronicon, Bd. 3, S. 21.

49 MHSJ, Nadal Comm., S. 122f.: »Itaque, si aetates Ecclesiae conferamus, multa fuit maioris gratiae quam quae fuit maioris angustiae. Num fuit maior in Ecclesia tribulatio, quam ea in qua Christus in cruce actus est? Illa vero fuit temporis summa plenitudo, aetas omnium aetatum longe gloriosissima [...] Persecutiones decem futurae erant tyrannorum, atroces; ac dabatur in ipsis immanitatibus proventus martyrum [...] Neque vero quis dubitet, ad illa tempora non floruisse per Iesu Christi gratiam qui statum perfectionis christianae acquirendae per evangelica consilia [...] amplectentur. Quis enim neget [...] quin essent permulti qui per consilia Christi Iesu enixe sese ad illud certamen, ad illam martyrii victoriam compararent et palmam? [...] Igitur providit Deus noster auxilia et Ecclesiae primitivae et ad decem persecutiones; et Apostolos, Evangelistas, Martyres, Episcopos, Religiosos homines«.

die Sittenzucht wurde geordnet und die Vollkommenheit der christlichen Religion umgesetzt; durch ihren göttlichen Glanz stach die ganze Kirche strahlend hervor«. Die Heiligen Dominikus und Franziskus, »jene zwei Lichter der Kirche«, setzten diese Tätigkeit fort, indem sie durch ihre Berufung, »gleichsam eine außerordentliche Erneuerung der monastischen Berufung«, Sorge für das Wohl der Seelen trugen und die seelsorglichen Aufgaben der Bischöfe erleichterten. Die Gesellschaft Jesu reiht sich in die Heilsgeschichte in die Reihe der »Streitkräfte Gottes« ein, und zwar als die letzte und geringste Gnade, die Gott seiner Kirche erwies⁵⁰.

Nadal war der getreueste frühe Interpret des ignatianischen Werkes. Der Ordensgründer selbst hatte ihn, »der unsere Ansicht vollständig kennt und uns vertritt«, dazu ermächtigt⁵¹. Als er seine Erläuterungen zu den Ordenssatzungen zu umreißen begann, war die Gesellschaft Jesu ein »Orden ohne Tradition«, in dem sich Nadal als erster mit der Frage der jesuitischen Identität auseinandersetzte. So legte er um 1550 die zum Teil obskuren Stellen aus, die die Schreiben des Ignatius enthielten, um die Mitbrüder über das Wesen der Gesellschaft Jesu aufzuklären. Er verkündigte seine Ansichten auf zahlreichen Reisen und Visitationen in ganz Europa. Durch sein Schrifttum nahm er innerhalb des Jesuitenordens die Rolle ein, als Zeitgenosse und enger Vertrauter des Gründers den Ordensbrüdern, die Ignatius nicht hatten kennenlernen können, die Bedeutung der ignatianischen Berufung zu vermitteln und ihnen somit die Figur des Gründers und sein Lebenswerk näher zu bringen; als »authentischer Interpret des Denkens des Ignatius« und »Theologe im Zeichen der ignatianischen Spiritualität« schlechthin entfaltete er außerdem dessen Grundansichten und erklärte sie so, dass sie für die nachkommende Jesuitengeneration verständlicher werden konnte⁵².

Etwa ein Jahrhundert später feierten die Patres der Niederlassung in Antwerpen das aus ihrer Sicht glorreiche und erstaunliche Anwachsen des Ordens mit dem prächtigen Festband der flandro-belgischen Jesuitenprovinz *Imago primi saeculi Societatis Jesu*. Mit zahlreichen Abbildungen verziert und mit 126 Kupferstichen geschmückt, erschien die Festschrift anlässlich des hundertjährigen Bestehens der Gesellschaft Jesu, die im September

50 Ebd., S. 123: »Quibus praesidiis heretici extirparentur, morum disciplina exornaretur, perfectio christianae religionis exerceatur, et universa Ecclesia suo [...] divino fulgore esset conspicua atque illustris [...] Addidit gratias praeterea alias Deus noster religionum, duo illa lumina Ecclesiae, ordinem Francisci atque Dominici: quibus luminibus extrema orbis tempora illustrarentur et, quasi eximia quadam gratiae monasticae innovatione, ad perfectionem qui vocati essent inniti posset [...] Postremam autem omnium, hanc minimae huius congregationis gratiam Ecclesiae largitus est Deus noster«.

51 MHSJ, Nadal, Bd. 1, S. 144: »Qui mentem nostram omnino noverit, et nostra auctoritate fungitur«. Dazu BANGERT, Jerome Nadal, S. xi: »From the beginning, he [Nadal] was the recognized authentic interpreter of the Ignatian vision and spirituality«.

52 O'MALLEY, *To Travel to Any Part of the World*, S. 3–5.

1540 genehmigt worden war. 1639 hatte General Muzio Vitelleschi seine Mitbrüder in einem Rundschreiben aufgerufen, das Jubiläum mit eigens zu diesem Zweck organisierten Veranstaltungen zu begehen⁵³. Im Zuge dieser Feierlichkeiten wurde das Werk unter der Leitung des berühmten Hagiographen Jean Bolland SJ verfasst, welches in etwas gestelztem und gelehrtem Barockstil die gesamte weltweite Geschichte des Jesuitenordens und seiner Hauptfiguren behandelt⁵⁴.

Im Vorwort des Werkes werden die Abbildungen auf dem Titelblatt erklärt, die als komplexe ikonographische Zusammenstellung den erfolgreichen Verlauf der Geschichte des Ordens preisen sollen. Die Gesellschaft Jesu wird als junge Frau dargestellt, welche die folgenden Worte ausspricht: »Nicht uns, Herr, nicht uns, sondern Dir sei die Ehre«. Die Gesellschaft Jesu sei wie »eine Jungfrau, im blühenden Alter und dennoch reif, strahlend in ihrer Würde, erhaben«. Hier werde der Orden des Ignatius nur indirekt gefeiert, so heißt es im Vorwort weiter, denn lediglich Jesu stehe der größte Ruhm zu. Drei Putten hängen ihr den Lorbeerkranz der Gelehrsamkeit, des Martyriums und der Jungfräulichkeit um. In der rechten Hand trägt sie die Feder, die sie in ihrem ersten Jahrhundert »gegen die Abtrünnigen des Glaubens und der Tugend« einsetzte. Das Kreuz in der linken Hand symbolisiert seinerseits das »Triumphzeichen ihres Kriegsdienstes«. Zu Füßen der jungen Frau liegt die Zeit, dargestellt durch einen alten Mann. In den vier kleinen Flügelfiguren bzw. Genien um das Kolophon herum sind die vier feierlichen Gelübde der Gesellschaft Jesu aufgezeichnet. Die Palme und der Phönix am unteren Rand des Blattes zeigen die geistige Fruchtbarkeit und die ständige Selbsterneuerung des Ordens. Beachtenswert ist auch die zweite Illustration, in der ein Engel einen Ring schmiedet. Der Ring verweist auf das Bündnis zwischen Jesu und der Gesellschaft Jesu. In der Inschrift heißt es: »Um dem ersten Jahrhundert weitere anzufügen, erstellt der König der Jahrhunderte einen Ring der Ewigkeit zum Abschluss eines immerwährenden Ehebundes«⁵⁵.

53 Man siehe etwa BHSA, Jesuitica 52, Schreiben des Jesuiten=Generals Mucio Vitelleschi an den Provinzial der oberdeutschen Provinz Wolfgang Gravenegg zu Augsburg über das Jubiläum SJ 1639, 11 fol., alle Originalbriefe aus der Zeit.

54 Zum ikonographischen Programm der *Imago primi saeculi* vgl. Marc FUMAROLI, *L'Imago Primi Saeculi Societatis Jesu* (1640) et ses adversaires, in: Ders., *L'école du silence. Le sentiment des images au XVIIe siècle*, Paris 1994, S. 343–368, und die Monographie von Lydia SALVIUCCI INSOLERA, *L'»Imago primi saeculi«* (1640) e il significato dell'immagine allegorica nella Compagnia di Gesù. Genesi e fortuna del libro, Roma 2004; Sabina PAVONE, Giano bifronte: la Compagnia di Gesù tra *Imago primi saeculi* (1640) e antigesuitismo secentesco, in: McCOOG, *Ite inflammate omnia*, S. 229–254. Zur Ikonographie der Gesellschaft Jesu im Allgemeinen Kirstin NOREEN, *Ecclesiae militantis triumphus: Jesuit Iconography and the Counter-Reformation*, in: SCJ 29 (1998), S. 689–715.

55 *Imago primi saeculi*, im Vorwort, ohne Foliozahl: »Non nobis Domine, non nobis; sed Nomini Tuo [da gloriam] [...] Illa est igitur quae virginis, etiamnum aetate sua florentis, et tamen matura, decore habitu conspicua, et sublimis in medio sedet [...] Non se ostentat illa,

Das Bild der Gesellschaft Jesu nach dem ersten Jahrhundert ihres Bestehens tritt »lebendig, beseelt, kräftig und munter« in Erscheinung. Das Hauptziel des Werkes wird in den *Dissertationes prolegomenae de anno saeculari et jubileo* deutlich anvisiert. Hier wird ein »für die Ewigkeit ein öffentliches Zeugnis« darüber abgelegt, »was die Gesellschaft Jesu in ihrem ersten Jahrhundert war«, und zwar insbesondere darüber, was die Gesellschaft Jesu »in Gang gesetzt und vollbracht hat; mit welchem Erfolg, Lob und Zuspruch; aus welchen anfänglichen Verhältnissen sie zu welcher Größe, die wir alle bewundern, gelangt ist«. Das sei umso bewundernswerter, denn in ihren bescheidenen Anfangszeiten sei die Gesellschaft Jesu durch »viele Verleumdungen und viel Hass« gefährdet worden. Nun könne der Orden aber die größten Gestalten seiner Geschichte zelebrieren, da er sich in die ganze Welt hinein ausgebreitet habe und bis an den Horizont reiche⁵⁶.

In der *Imago* tritt die Gesellschaft Jesu auch als heilige Kongregation auf, die seit ihrer Gründung zum Leib der katholischen Kirche gehört und in vollkommener Kontinuität mit der Tradition des katholischen Ordenswesens steht. Sie stelle keinen »neuen Orden« dar, sondern »entweder denselben wie den der Apostel, oder einen, der jenem der Apostel sehr ähnlich ist und keinen anderen Stifter außer Jesus anerkennt«. Der Name und die Entstehung der Gesellschaft seien nicht auf Ignatius zurückzuführen, und dies wolle, so die *Imago*, keine Schmähung des Ordensgründers sein, denn

die Gesellschaft Jesu ist keine menschliche Erfindung, sondern sie ist von demjenigen gegründet worden, dessen Namen sie trägt. Jesus selbst hat die Lebensregel, nach der sich die Gesellschaft richtet, mit seinem Beispiel und seinen Worten dargelegt. Und die Gelübde, die das Band und den Geist eines Ordens ausmachen, hat er als erster seinen Aposteln und Jüngern dargeboten und sie dadurch bekehrt⁵⁷.

Der *Imago* zufolge bildet die *Societas Jesu* das neue Gefolge Christi in der nachapostolischen Zeit, sie sei dazu ausersehen worden, die einzig wahre apostolische Tradition der katholischen Kirche zu erhalten. Im Grunde bestünde gar kein Unterschied zwischen der Gesellschaft Jesu und den

quantumcumque conspicua; sed Iesum suum [...] Huic videlicet uni contra Fidei Virtutisque desertores adserendo calamum stringit; huius Crucem, hoc est triumphale signum militiae suae [...] Tu, si placet, non tempus, alterumve saeculum, sed aeternitatem Societati precare [...] Iniugenda primo saecula saeculo Rex saeculorum fabricat annulum aeternitatis in perennis foedera connubii daturus«.

56 *Imago primi saeculi*, S. 1f.

57 *Ebd.*, S. 64: »Societas Iesu humanum inventum non est, sed ab illo ipso profectum, cuius nomen gerit. Ipse enim Iesus illam vivendi normam, ad quam se dirigit Societas, suo primum exemplo, deinde etiam verbis expressit. Vota siquidem illa, quae sunt nexus et velut anima Religionis, Apostolis suis ac Discipulis primus proposuit, persuasitque«.

Aposteln, außer in der Zeit ihres Auftretens, da jene kein neuer Orden, sondern lediglich eine Wiederherstellung des apostolischen Jüngerkreises sei, dessen alleiniger und einziger Gründer Jesus Christus selbst gewesen sei⁵⁸.

Diese Auffassung vertrat auch der Jesuitengelehrte Matěj Tanner in seinem postum erschienenen Werk *Societas Jesu apostolorum imitatrix*: Der Ordensgründer Ignatius sei ein apostolischer Mann gewesen, nicht nur ein unermüdlicher Nachfolger der Apostel, sondern vielmehr ein lebendiger Spiegel ihres Lebens, ein »Fortsetzer« ihres Geistes und ein Vorkämpfer, den Gott auserkoren habe, der Führer derjenigen zu sein, die den Völkern Gottes allerheiligsten Namen verkünden, die Ungläubigen zum wahren Glauben bekehren und die Häretiker zur Einheit der Kirche zurückrufen sollten⁵⁹. Tanner will in seinem Werk ausdrücklich das betonen, was bei Ignatius echt apostolisch ist. Dies habe sich in seinem Leben und in der Gründung der Gesellschaft Jesu niedergeschlagen, die auf göttliche Inspiration zurückgehe und zum Heil der Seelen führen wolle. Es könne kaum etwas Geeigneteres und Wirksameres geben, um Gott zu rühmen und die Evangelisierung der Völker voranzutreiben⁶⁰. Wie die Apostel folgten die Jesuitenpatres ihrem Herrn, so wiederum die *Imago*, sie begaben sich um des Seelenheils willen in alle Welt und erkannten dabei den Primat des Petrus und seine Stellung als Christi Vikar an⁶¹.

58 Ebd., S. 65: »Societatem Jesu ab Apostolorum Instituto ac Religione non differre nisi tempore; nec esse novum Ordinem, sed tantum instaurationem quamdam primae istius Religionis, cuius auctor unus et solus fuit Jesus«.

59 Matěj TANNER SJ, *Societas Jesu apostolorum imitatrix, sive gesta praeclare et virtutes eorum, qui e Societate Jesu in procuranda salute animarum, per Apostolicas Missiones, Conciones, Sacramentorum Ministeria, Evangelij inter Fideles et infideles propagationem, ceteraque munia Apostolica, per totum orbem terrarum speciali zelo desudarunt [...] Pars prima Societatis Jesu Europaeae, Pragae 1694, S. 1*: »Dum Ignatium Societatis Jesu fundatorem nomino, Virum hoc ipso affero Apostolicum, et Apostolorum non tantum indefessum aemulatorem, sed vivum eorum vitae speculum, et in alios spiritus eiusdem propagatorem Antesignanum: quem praelegit Deus, verba sunt Urbani VIII. in Bulla de eius canonizatione, ut eorum Dux foret, qui portarent eius SS. nomen coram gentibus et populis, et infideles ad verae Fidei cognitionem inducerent, ac rebelles haereticos ad illius unitatem revocarent«. Exemplar BPTHSG, Signatur Vbg Chi V 29. SOMMERVOGEL, Bibliothèque, Bd. 7, Sp. 1861, Nr. 11. Exemplar BPTHSG, Signatur Vbg Chi V 27. Deutsche Fassung: Matěj TANNER SJ, *Die Gesellschaft Jesu der Aposteln Nachfolgerin. Oder Fürtreffliche Thaten und Tugenden der jenigen, welche aus erwehnter Gesellschaft in Beförderung des Seelen-Heyls durch apostolische Ausfertigungen [...] die ganze Welt mit ihrem Schweiß befeuchtet haben, Prag 1701. Exemplar BPTHSG, Signatur Vbg Chi V 27. SOMMERVOGEL, Bibliothèque, Bd. 7, Sp. 1861, Nr. 11.*

60 TANNER, *Societas Jesu apostolorum imitatrix*, S. 2: »Quae omnia verissime Ignatio attribui ex dicendis evadet manifestum, quibus virtutes eius privatas et decora breviter perstringere contenti, ea fere sola prosequimur, quae Apostolorum sunt propria, et ab ipso in procuranda animarum salute primam in se ipso ad vivum expressa, deinde in Instituto divinitus sibi inspirato tam apte Socijs praescripta, ut aptius et efficacius vix aliquid ad gloriam Dei et Fidem Christi in omne genus hominum propagandam excogitari posse videatur«.

61 *Imago primi saeculi*, S. 65: »Sicut enim Apostoli saluberrimis Magistri sui consiliis obsecuti, Evangelij promulgandi causa castam pauperemque vitam duxerunt; sic idem Istitutum

In jenen hundert Jahren zwischen der Mitte des 16. und der Mitte des 17. Jahrhunderts konstituierten sich also das Selbstverständnis, das Sendungsbewusstsein und zugleich auch die Identität der Jesuiten als Orden, dessen Entstehung und Entwicklung der *Imago primi saeculi* zufolge von Gottes Vorsehung zur Bekämpfung der Reformation bestimmt worden sei. Bereits Nadal hatte das Auftreten des Ordensgründers heilsgeschichtlich in ähnlicher Weise verstanden. In seinem *Dialogus secundus* kommen zwei Männer ins Gespräch, der Katholik Philaletes und der Lutheraner Philippicus, der seinen Kontrahenten fragt: »Wenn ich dich richtig verstehe [...], hat der Jesuitismus seinen Anfang in jener Zeit genommen, als sich die Lehre unseres Luthers zu behaupten begann«. Philaletes bejaht die Frage und fügt hinzu: »Und zwar fast gleichzeitig, als hätte Christus jenem Übel ein Heilmittel und, wenn du willst, jenem Goliath [Luther] diesen David [Ignatius] entgegensetzen wollen«⁶².

Nach Nadals Auffassung steht die Gesellschaft Jesu kirchengeschichtlich in vollkommener Kontinuität mit der apostolischen Tradition der Urkirche. Die Bezugnahme durch die Verfasser der *Imago primi saeculi* auf das für jede christliche Kirche grundlegende Apostolische impliziert ihrerseits ein scharf konturiertes, konfessionell bedingtes Identitätsbewusstsein und zugleich ein deutlich politisches Element, das sich einerseits in der Abhandlung des Werdegangs des Jesuitenordens im Rahmen der zeitgenössischen Kirchengeschichte zeigt, andererseits auch in der Rekonstruktion von Biographien einzelner Ordensmitglieder zum Ausdruck kommt. Auch wenn in der jüngsten Historiographie über den Jesuitenorden vielerorts und zu Recht darauf hingewiesen wird, dass die jesuitische Spiritualität auf die Intuition des Ordensgründers zurückzuführen ist, wobei die Auseinandersetzung mit dem Protestantismus kaum eine Rolle spielte – O'Malley etwa schrieb, dass die ersten Jesuiten Jerusalem, und gar nicht Wittenberg im Blick hatten –,

profitentur quicumque huic Societati dant nomen. Et quemadmodum illi peculiariter se Christo consecratur, ut pro salute animarum ex eius nutu ad quodlibet latus mundi impigre advolarent: ita etiam Societas Iesu, quacumque se porrigunt terrae, quacumque se maria diffundunt, obedientiae suae laborumque spatium explicat. Apostoli caterique Discipuli Christum, quamvis iam ab hominum commercium sublato, praesentem tamen in Petro et imperantem pari obediendi studio semper agnovere: Societatis huius alumni in idem prorsus obsequium, Christi Vicario devovent sese, eiusque nutum pro divino oraculo semper intuentur«.

62 MHSJ, Nad. Comm., S. 607: »Si recte ego retineo [...] eo ipso tempore sumpsit primum initium iesuitismus, quo Lutheri nostri obtinere coepit doctrina [...] Fere eodem, ut Christus parasse videri possit remedium, illi malo et, si velis, illi Goliae [Luthero] hunc Davidem alexicacon [Ignatium]«. Interessanterweise wurde die Auseinandersetzung zwischen diesen biblischen Gestalten auch in antikatholischen Schriften aus dem reformierten Lager in Szene gesetzt: Ralf Georg CZAPLA, Das unheilvolle Haupt des Aberglaubens. Rudolf Gwalthers »Monomachia Davidis et Goliae« als antikatholische Programmdichtung des reformierten Schweizer Protestantismus, in: Hermann WIEGAND (Hg.), Strenae nataliciae. Neulateinische Studien. Wilhelm Kühlmann zum 60. Geburtstag, Heidelberg 2006, S. 37–53.

war dennoch die Aneignung und Verarbeitung dieser Spiritualität von Fall zu Fall sehr persönlicher Prägung, wie am Beispiel Nadals aufgezeigt werden kann. Sie wurde wiederum auf der Basis der damaligen kirchenpolitischen Lage nach konfessionellem Muster vorgenommen⁶³.

In der *Imago primi saeculi* wird das Aufkommen der Gesellschaft Jesu in aller Deutlichkeit durch die Aufgabe Gottes erklärt, den Protestantismus zu bekämpfen. Unverkennbarer Zweck der Ausführung ist also zu demonstrieren, dass die beiden Gestalten, Ignatius und Luther, unvereinbare Vorbilder verkörpern und das Grundwesen des Jesuitenordens in der Auseinandersetzung mit dem Luthertum bestand. Ignatius wird folglich als heilsgeschichtliches Hindernis gegen die Ausbreitung des Luthertums präsentiert. Man betrachte in dieser Hinsicht die *Dissertatio sexta*, die insofern besondere Aufmerksamkeit verdient, als sie das hundertjährige Jubiläum der Reformation, das hier als »lutherische Sekte« bezeichnet wird, behandelt. Diesem »unheilvollen Jubek« wird das Beispiel des Jesuitenjubiläums gegenübergestellt, wobei durch das Wortspiel »iubilum/iubileum« der Charakter des einen Ereignisses von dem des anderen von Grund auf unterschieden wird. Während sich »iubileum« auf die traditionsgemäße Lehre des Katholizismus beziehe, wie etwa auch in der vierten und fünften *Dissertatio* argumentiert wird, verweise »iubilum« vielmehr auf den rebellischen und wegen des Erfolgs von Freude erfüllten Aufschrei der Protestanten. Das »iubilum« und der Ausbruch des Dreißigjährigen Krieges stünden außerdem in enger Wechselbeziehung, denn es habe sich als übles Omen für die »Furie unseres Jahrhunderts«, i. e. für den bis dahin größten europäischen Konfliktes herausgestellt⁶⁴.

Jedoch, fährt die *Dissertatio* fort, habe Gott dem Rebellen Luther Ignatius von Loyola entgegengesetzt, das Gegenmittel für das lutherische Gift, wie es auch in den vergleichbaren Situationen der vergangenen Kirchengeschichte⁶⁵. Gott habe Ignatius und Luther aufeinander treffen lassen und Luthers Anhänger die Gesellschaft Jesu entgegengesetzt, woraus sich schließen lasse, dass Gottes Vorsehung sie hervorgebracht habe⁶⁶. Die *Imago primi saeculi*

63 O'MALLEY, *The First Jesuits*, S. 16. Vgl. auch ders., *Attitudes of the Early Jesuits Towards Misbelievers*, in: *The Way/Supplement* 68 (1990), S. 62–73. Nachgedruckt in: Ders., *Religious Culture in the Sixteenth Century*, Nr. XI.

64 *Imago primi saeculi*, S. 18. Zum Jubiläum aus kulturgeschichtlicher Perspektive vgl. Winfried MÜLLER/Wolfgang FLÜGEL/Iris LOOSEN/Ulrich ROSSEAUX (Hg.), *Das historische Jubiläum. Genese, Ordnungsleistung und Inszenierungsgeschichte eines institutionellen Mechanismus*, Münster 2003; Ruth-Elisabeth MOHRMANN, *Anniversaries and Jubilees. Changing Celebratory Customs in Modern Times*, in: *Ethnologia Europea. Journal of European Ethnology* 32 (2006), S. 16–25.

65 *Imago primi saeculi*, S. 19.

66 Ebd., S. 57: »Ignatium cum Luthero commisit Deus, metuendum hosti adversarium [...] Lutheri asseclis Societatem suam opponit [...] Satis ut appareat, deploratissimo illo tempore Societatem a divina providentia excitatam«.

porträtiert die zwei Figuren, Ignatius und Luther, einander gegenüberstehend. Erklärt Luther der katholischen Kirche in Worms den Krieg, so wird Ignatius fast gleichzeitig im Krieg verletzt und durch ein »Zeichen zur Verteidigung der Religion« (»defendendae Religionis signum«) ausgezeichnet; beschimpft Luther den Stuhl Petri, wird Ignatius vom Heiligen Petrus geheilt; bricht Luther seine kanonischen Gelübde und lehnt das Priestertum ab, beginnt Ignatius seinen neuen und heiligen Lebensabschnitt als Gottesmann; heiratet und schändet Luther eine Gott geweihte Jungfrau, legt Ignatius das Gelübde der ewigen Keuschheit ab; verhöhnt Luther die Autorität seiner Oberen, wird der Gehorsam bei Ignatius zum Hauptmerkmal des Jesuitenordens; wendet sich Luther mit allen Kräften gegen die Hierarchie, sieht hingegen Ignatius für sich und seine Mitbrüder das Sondergelübde *circa missiones* vor. Dort schließlich, wo die Gesellschaft Jesu von Beginn an Fuß fassen konnte, scheiterte die Reformation deswegen, weil Ignatius' Eroberungen größer gewesen seien als diejenigen Luthers⁶⁷.

Die Auflistung wird durch andere Beispiele erweitert: die Kirchenbräuche, die Sakramente, die Messe, die Schutzheiligen, der Marienkult usw. Zweck dieser Ausführungen ist offensichtlich zu beweisen, dass die beiden Gestalten unvereinbare heilsgeschichtliche Figuren darstellten. Hier wird die Tradition fortgesetzt, die Ignatius zum Hindernis gegen die Ausbreitung des Luthertums werden ließ. Was allerdings den Verfassern der *Imago primi saeculi* zu entgehen scheint, ist die Tatsache, dass sie die zwei Figuren auf untrennbare Weise miteinander verbinden, denn die Definition des einen wird ohne die Charakterisierung, ja die dialektisch fundierende Präsenz des anderen nicht mehr möglich. Luther wird paradoxerweise und entgegen allen Abgrenzungsversuchen zum konstitutiven Element des frühneuzeitlichen jesuitischen Selbstverständnisses erhoben. Die konfessionell bedingte und scharf antiprotestantisch geprägte Auslegung der Kirchengeschichte der *Imago* diene der ordensinternen Identitätsstiftung durch eine zum Grundmerkmal erhobene Abgrenzung vom Konfessionsgegner⁶⁸. Umso wichtiger wäre dann die Aufgabe, die in dieser Arbeit keineswegs erfüllt werden kann, den Antiprotestantismus frühneuzeitlicher Jesuitengelehrten kulturgeschichtlich zu erforschen, zumal vielerorts unterstrichen worden ist, dass das Hauptziel des Ignatius bzw. das Wesen des Jesuitenordens nicht in der Auseinandersetzung mit dem Luthertum bestanden habe, da seine Spiritualität auf die eigene Intuition zurückzuführen sei, und dass sich die Geschichte der

67 Ebd., S. 19.

68 Zur frühneuzeitlichen Kirchengeschichte katholischen und lutherischen Bekenntnisses vgl. jeweils Stefan BENZ, *Zwischen Tradition und Kritik. Katholische Geschichtsschreibung im barocken Heiligen Römischen Reich*, Husum 2003, und Matthias POHLIG, *Zwischen Gelehrsamkeit und konfessioneller Identitätsstiftung. Lutherische Kirchen- und Universalgeschichtsschreibung 1546–1617*, Tübingen 2007.

Gesellschaft Jesu zum Teil unabhängig vom kirchengeschichtlichen Schema Jedins von »Reformation – Gegenreformation – katholische Reformation« entfaltet habe⁶⁹.

In den Überlegungen Nadals und der Verfasser der *Imago primi saeculi* wird die Gesellschaft Jesu als Wiederbelebung des von Christus zu Pfingsten gestifteten apostolischen Ordens gesehen, der sich immer aufs Neue und der Vorsehung Gottes gemäß verwirklicht. Bei einem wichtigen und komplexen Passus der *Imago* handelt es sich um die »liebvolle gegenseitige Fürsorge« (»pium inter Deum et Societatem certamen«), wobei hier »certamen« wohl nicht auf einen »Zweikampf« bzw. auf ein »Gefecht« hindeutet, sondern vielmehr auf die spätere mittellateinische Bedeutung des Wortes im Sinne von »Sorge« bzw. »Fürsorge« (»cura«, »sollicitudo«). Das Adjektiv »pius« kennzeichnet nicht nur die gegenseitige Liebe, die in einer »pia familia« Eltern und Kinder miteinander verbinden soll, sondern auch die fromme Beziehung zwischen Gott und dem Jesuitenorden⁷⁰. Die Gesellschaft Jesu zielt nicht nur auf die eigene Vervollkommnung durch das Ordensleben ab, sondern sie lebt und wirkt auch für das Heil des Nächsten. Zugleich aber, obwohl die Gesellschaft Jesu für sich keine Anerkennung beanspruche, verleihe ihr Gott immer wieder neue Auszeichnungen⁷¹.

In einer weiteren Passage des Werkes werden das Selbstverständnis der Jesuiten als neue Nachfolger Christi und das Verhältnis der Gesellschaft Jesu zur Obrigkeit angesprochen. Dabei geht es jedoch nicht so sehr um die Rolle der Obrigkeit bei den jesuitischen Aussendungen, sondern vielmehr um den Erfolg und die Verdienste der Jesuitenpatres bei der katholischen

69 Man siehe etwa John W. O'MALLEY SJ, Was Ignatius Loyola a Church Reformer? How To Look at Early Modern Catholicism, in: CHR 77 (1991), S. 177–193. Nachgedruckt in: Ders., Religious Culture in the Sixteenth Century, Nr. XII. Vgl. auch ders., The First Jesuits; ders., The Historiography of the Society of Jesus; ders., Trent and All That.

70 *Imago primi saeculi*, S. 684: »Et sane adeo alte tum in Constitutionum suarum libris, tum maxime in animis singulorum id infixum atque impressum Ignatius esse voluit [...]: *Ad majorem Dei gloriam*. Atque hinc tandem admirale illud et numquam intermissum certamen, inter Deum veluti parentem amantissimum, et Societatem tamquam dilectam eius filiam, licet contemplari«.

71 Ebd., S. 684f.: »Altera res, quae non minus speciali iure Societatem hanc divino obsequio ac perpetuo cultui mancipatam probet, est publica illa atque ante oculos omnium praefixa foribus inscriptio: Non solum propriarum animarum saluti cum divina gratia vacare, sed etiam cum eadem impense in salutem proximorum incumbere. Quod quid est aliud quam operam omnem atque industriam vitamque et sanguinem in aliorum subsidiorum Dei causa devovere [...]? [...] Dum illa [Societas] nihil laudis sibi deposcit, nullam nominis sui exstimationem sibi propositam habet; hic [Deus] autem novis eam semper ornamentis cumulat«. Vgl. auch ebd., S. 684: »Et vero quis ignorat, primis legibus huius sacrae militiae non modo aditum omnem atque viam ad sacras Insulas ceteraque praeclara Reipublicae Christianae munia intercludi; verum etiam sacramenti religione interposita oblatos ultros honores et honorum insignia [...] quam longissime ab hoc coetu removeri? Quod quidem ita sacrosantum habetur, ut nullius sivi Summi Ecclesiae Praesulis auctoritatem atque imperium huic voto intercedere voluerit Ignatius?«.

Führungsschicht. Vor allem die Erfüllung von besonders erniedrigenden Aufgaben bringe dem Orden ewigen Ruhm⁷². Nachdrücklich wird auf die Korrelation zwischen den das Wesen des Jesuitenordens bestimmenden Aufgaben und der Obrigkeit in dem Passus hingewiesen, in dem das Ansehen der Gesellschaft Jesu als Ergebnis ihrer Hingabe an Gott betrachtet wird⁷³. Das Ansehen, das die Patres bei der europäischen Führungsschicht genossen, sei wiederum als Zeichen der Vorliebe Gottes zu verstehen. Die Argumentation bewegt sich in einem Kreis, wenn hinzugefügt wird, dem jungen Orden wäre unmöglich gewesen, sich so rasch und erfolgreich zu behaupten, hätte ihn die katholische Obrigkeit nicht geschützt und gefördert. Wie die *Imago* weiter zu berichten weiß, hätte die noch sehr kleine Familie der Gesellschaft Jesu in einer für die Religion derart schwierigen Situation nicht unversehrt bestehen können, wäre sie nicht von den Mitgliedern der kirchlichen und weltlichen Obrigkeit unterstützt worden. Sobald sie aber ihre getreue und nützliche Arbeit zu verrichten begonnen habe, habe sie ihre wohlwollenden und beständigen Förderer gefunden⁷⁴.

Der Anspruch der Gesellschaft Jesu, »Nachahmung und Wiederbelebung des apostolischen Lebensstils« innerhalb der einzig wahren apostolischen Kirche zu sein, reizte selbstverständlich den Widerspruch der evangelischen Theologen in einer Frage, die in ekklesiologischer Hinsicht geradezu grundlegend war. Als Beispiel aus dem umfangreichen antijesuitischen Korpus kann hier ein Werk des Tübinger Reformators Jakob Andreae genannt werden, das ein fiktives Gespräch zwischen drei Hauptfiguren, einem lutherischen Theologen, einem Amtmann und einem Jesuiten inszeniert⁷⁵. Hierbei geht es um »Wahrheit, Wissen und Lehre« in einer theologischen Auseinandersetzung, die gewisse »Bedingungen der Möglichkeit theologischen Streits« voraussetzt und »Regeln und Verfahrensformen theologischen Streits und

72 Ebd., S. 685: »Verum numquam ita se Societas ad infimam plebem demittere, aut ad servilia etiam obsequia abiicere potuit, quin altius eam semper divina Maiestas extulerit. Itaque haec quae vilia et contempta videntur, Deo tante submissioni vicem reddente, et opinionem probitatis, et famam scientiae, et auctoritatem nominis apud praecipuos orbis Christiani Principes ipsi conciliarunt«.

73 Ebd., S. 686f.: »Nunc igitur hoc affectui meo, et coniecturae a ratione non abhorrenti indulgere, ut afferam Patrem aeternum in ipsa quoque Societate Filium suum propter nominis communionem exornari voluisse; ipsamque Societatem, licet immerentem, quia Filij nomine insignitur, et augustissimum Jesu Nomen toto Orbe ad Antipodas usque circumfert, peculiaribus honoribus praerogativis cumulare voluisse. Itaque, quod eam Pontifices, Imperatores, Reges, Principes in pretio habeant, hoc magno nomini Ducis sui acceptum refert«.

74 Ebd., S. 212: »Stare tamen non poterat, et inter gravissimas Religionis clades incolumen se servare pusilla familia, nisi et Antistitum, quorum est isthic cum magna potentia conjuncta dignitas, et Catholicorum Principum favore fulciretur. Sed uti fidelem atque utilem navare operam conata est, ita benignos constantesque nacta est fautores«.

75 Zum Antijesuitismus vgl. KAUFMANN, Protestantische, vornehmlich lutherische Anti-Jesuitenpublizistik.

deren Umsetzung in der Kommunikationspraxis der gegenüberstehenden Kontrahenten« impliziert⁷⁶.

Ungeachtet (oder sogar wegen!) des Tridentinischen Konzils stellt die von Andreae verfasste *Vorrede der Württembergischen Theologen* fest, dass es nach den Religionsgesprächen der 40er und 50er Jahre nicht mehr möglich war, ein Religionsgespräch »von allen strittigen Articuln der Religion« zu veranstalten, auf dem man »darauß meniglich schliessen möchte, welcher theil die rechte, reine Evangelische Religion in allen und jeden Puncten habe oder nicht«. Da in »disem letsten theil der Welt [...] ein solche herzliche und heilsame Reichsversammlung [...] nicht zuverhoffen« ist, obwohl »hoch zuwünschen« wäre, »dass in beisein der fürnembsten Christlichen Potentaten ein Colloquium von allen strittigen Articuln der Religion« zu halten, so hat Jakob Andreae, Propst, Kanzler und Theologieprofessor an der Tübinger Universität, kurz vor seinem Tod 1590

diese Schrifft unnd Form eines Christlichen Gesprechs verfertigt. Darauß zu sehen, welcher gestalt ein heilsam Colloquium in Religionssachen gehalten werden köndte, aus welchem hohe Potentaten und gemeine Laien grosse nutzen empfahen und von den Religions Stritten ein recht heilsam Urtheil fassen möchten⁷⁷.

Die Schrift ist, was die Themenvielfalt anbelangt, Teil der breit gefächerten Auseinandersetzung zwischen lutherischen und katholischen Theologen im späten 16. Jahrhundert. Sie gehört im Besonderen in die Kontroverse zwischen Andreae und dem Regensburger Jesuitenpater Conrad Vettel, die in den Jahren 1589 bis 1591 ausgetragen wurde⁷⁸.

Das literarisch-theologische »Colloquium« ersetzt also ein reales Gespräch, denn trotz zahlreicher Versuche und der möglicherweise zentralen Bedeutsamkeit für die Beseitigung der »Religions Streiten« konnte ein solch wichtiges Treffen nicht zustande kommen. Aus diesem fiktiven, dennoch mehr als plausiblen – zumindest in der Absicht des Verfassers – »Christlichen Gespräch« kann also »lauter zuvernehmen unnd sicherlich geschlossen werden [...] welcher theil (die Pöpstische oder Augspurgischer

76 Martin GIERL, Pietismus und Aufklärung. Theologische Polemik und die Kommunikationsreform der Wissenschaft am Anfang des 17. Jahrhunderts, Göttingen 1997, S. 11.

77 Jakob ANDREAE, Ein christlich Gespräch eines gutherzigen Praesidenten Lutherischen Predikanten und Jesuiters. Von der Catholischen Apostolischen Christlichen Kirchen: Was dieselbige sen: und ob die Lutherische Prediger oder der Papst mit seiner Priesterschaft von der selbigen abgefallen, Tübingen 1590, S. 2. Exemplar UFBEG, Signatur Th. 2711. VD 16 A 2556. Zu Andreae zusammenfassend Martin BRECHT, Andreae, Jakob (1528–1590), in: TRE, Bd. 2, S. 672–680.

78 KAUFMANN, Protestantische, vornehmlich lutherische Anti-Jesuitenpublizistik, S. 224–227; Irene DINGEL, Concordia controversa. Die öffentlichen Diskussionen um das lutherische Konkordienwerk am Ende des 16. Jahrhunderts, Gütersloh 1996, S. 542–545.

Confessionsverwandte) die wahre Christliche Catholische Apostolische Kirche seie«. Diese Frage wird von einem »Praesident[en]« bzw. »Christliche[n] Regent[en]« angeschnitten, welcher die gesellschaftlichen und religionspolitischen Kompetenzen der weltlichen Obrigkeit in den Religionsfragen der späten Reformationszeit personifiziert. In Folge der Glaubensspaltung in Zweifel geraten, möchte er nun von zwei Geistlichen verschiedener Glaubensrichtung wissen, wie er sein Seelenheil durch das Bekenntnis zur und den Gehorsam gegenüber der wahren »Catholischen Apostolischen« Kirche erlangen kann⁷⁹.

Das zentrale Thema des Gesprächs besteht im Wesentlichen in der ekklesiologisch zentralen Frage, welche von den im Zuge der Reformation etablierten Kirchen das Vorrecht für sich beanspruchen darf, diejenige christliche Gemeinde zu sein, die der »Catholischen Apostolischen« Kirche treu geblieben ist. Der Anspruch seitens der Jesuiten, von ihrem Wesen her apostolische Eigenschaften zu besitzen, wurde auch in den Werken der Gegner übernommen, wie am Beginn der ersten anticanisianischen und zugleich antijesuitischen Schrift *Dialogus contra impia Petri Canysii dogmata* deutlich wird, in der die Protagonisten Canysiophilus und Christophilus zu Beginn darüber streiten, ob Canisius, den sie während der Ostertage im Wiener Stephansdom predigen hörten, ein »apostolischer« oder ein »diabolischer« Mann sei: Die von Canisius vertretene Lehre und seine Lebensführung glichen, meint Canysiophilus, jenen der Apostel und sogar Jesu, zu dem sich alle Mitglieder des Jesuitenordens bekennen. Canysiophilus fragt alsdann, ob Christophilus glaube, dass Canisius jemals etwas sagen werde, was nicht fromm, heilig und apostolisch sei. »Apostolisch? Er ist diabolisch!«, erwidert schließlich Christophilus⁸⁰.

In Andreaes Werk ist »ein theil von dem andern desshalben hefftig anklagt worden«: Die einen sagen, der Papst habe »mit seiner Priesterschaft allerlen Abgötteren und falschen Gottesdienst in die Kirche Gottes eingeführt«; die anderen behaupten dagegen, die Anhänger Luthers seien »als Ketzer und von der Catholischen Kirchen abtrinnige von den Päpstischen verdampt« worden. Die Frage müsse unbedingt geklärt und beantwortet werden, da »niemand im himmel Gott zum Vatter haben könne, der auff Erden die Christlich Kirch zur Mutter nicht habe und derselben lebendig Glid sein«. Das Gespräch ging ja aus dem persönlichen Heilsbedürfnis des Amtmannes hervor, »darmit ich

79 ANDREAE, Ein christlich Gespräch, S. 3, 7.

80 *Dialogus contra impia Petri Canysii dogmata*, fol. Aiiir+v: »Qui dum virum hunc audio, Apostolorum aliquem me audire videor. Est enim talis, ut doctrina moribusque proximis sit ipsis apostolis, vel etiam ipsi Iesu, cuius se omnes fratres fatentur, qui huius sunt ordinis [...] Virumne tam sanctum ac religiosum quicquam existimas dicturum, quod non sit pium, sanctum ac Apostolicum censendum [...] Hui Apostolicum? Diabolicum dixisse«.

in meiner Christlichen Religion gestärkt und sovil desto gewisser (sampt den Zuhörern) wissen möge, welcher theil es wahrhafftig mit der Christlichen Catholischen Apostolischen Kirchen halt, oder darvon abgetreten seie«⁸¹.

Der hier geschilderte Gehorsam gegenüber der »Christlichen Catholischen Apostolischen« Kirche, von jedweder konfessioneller Spaltung abgesehen, impliziert eine konfessionelle und kirchenpolitische Zugehörigkeit, die die Gläubigen als Mitglieder einer Kirche, die sich um das Glaubensbekenntnis bildet, letztlich zum Seelenheil führt. Angesichts dessen bedeutet Gehorsam hier nicht Selbst- oder gar Sozialdisziplinierung, sondern er zielt vielmehr auf die Erlangung des Seelenheils durch die Zugehörigkeit zur einzigen Kirche ab, die dem Herrn die Treue bewahrt und die Tradition seines Wortes aufrechterhält. Undenkbar scheint dabei dem Präsidenten die Tatsache nicht, dass der wahren Kirche überhaupt Gehorsam zu leisten ist. Er ist sich vielmehr überhaupt nicht gewiss, welcher Kirche das Prädikat der apostolischen Wahrhaftigkeit zuzuschreiben ist, welche also als die einzige traditionstreue und apostolische bezeichnet werden kann. Dass mit dem persönlichen Heilsbedürfnis vieler Menschen, das hier an der Figur des Amtmannes dargestellt wird, sozialgeschichtlich gesehen auch eine Selbst- und Sozialdisziplinierung einherging, bestätigt noch einmal die Komplexität und die Reichweite eines Phänomens wie der Konfessionsbildung.

Andreae bringt das kirchenpolitische Anliegen des »Präsidenten« ganz deutlich zur Sprache. Er sagt zu dem Jesuiten, sein Ziel sei, »allein auß heiliger Schrifft, altes unnd newes Testaments, nämlich aus den Schrifften der Propheten unnd Apostel« zu erfahren, »was jedes theils Glaub unnd Bekantnus von der Apostolischen Catholischen Kirchen sein, unnd zu welchen theil ich mich halten solle, dass ich ein recht wahrhafftig lebendig Glid derselben sein und bleiben unnd ewig selig werden möge«. Er fordert deshalb den Jesuiten und den lutherischen Prediger dazu auf, »gnädiglich [...] auff ein ort zu setzen, was zu beiden theilen für hefftige und hässige Schreiben gegen unnd wider einander vorgelauffen und zuvorerdt allein auff Gottes Ehr auf die wahrheit seines heiligen Worts und der Christlichen Kirche wolfahrt sehen«, weil er »euch nicht allein gegen einander hören, sondern da ich in einem oder dem andern fernern Bericht bedürffte, jeden theil fragen möchte«. Am Herzen liegt dem Präsidenten jedoch vor allem die Sorge, dass

daran nicht allein mir sonder auch meinen lieben unnd getrewen Underthonen unser Seelen Heil und Seligkeit gelegen, für welche ich auch am Jüngsten tag schwere Rechenschaft geben müste, wann sie darvor Gott gnädig sein wölle, von der Christlichen Kirchen in Abgötteren unnd falschen Gottesdienst abgeföhret unnd ich zusehen unnd darzu still schweigen sollte.

81 ANDRAE, Ein christlich Gespräch, S. 5f.

Der »Jesuite« wendet ein, dass der Präsident aufgrund seines Amtes nicht in der Lage sei, die richtige von der falschen Lehre zu unterscheiden, weil eine solch wichtige Aufgabe »allein den Gelehrten unnd Geistlichen zugehört, die in Religionsstritt allein als Richter von Gott verordnet seind«. Das eine schließe das andere nicht aus, erwidert der Präsident, weil er kein »heidnischer ungläubiger, sondern ein Christlicher Regent« sei, und »auff den Tod Christi im Namen der heiligen Trifaltigkeit so wol als ihr Geistlichen getauft« worden sei. »Zu meiner Seelen seligkeit«, fügt er schließlich hinzu, »wiß [ich], was in Religionssachen recht oder unrecht ich glauben oder nicht glauben soll«. Während der Jesuit behauptet, Luther habe die Stelle Mal 2, 7 (»Denn die Lippen des Priesters bewahren die Erkenntnis, und aus seinem Mund erwartet man Belehrung; denn er ist der Bote des Herrn der Heere«) »nicht recht dolmetschet sondern gefälschet«, antwortet der Präsident: »Gebt mir ein Bibel her: Ich will disen Spruch selbst lesen [...] Disen Text könnet jhr ja nicht laugnen«⁸².

Die drei Gestalten setzen ihr Gespräch fort. Sie streiten sich nun über die Natur des Priesteramtes und die Stellung von Geistlichen und Laien in der christlichen Gemeinde und untermauern ihre Positionen durch Bibelstellen. Der »Jesuite« tritt hier als größter Verteidiger und Apologet der »päpstischen« Lehre auf, während der Präsident ein Vorrecht für die weltliche Obrigkeit beansprucht, in die Religionssachen einzugreifen. Der Hauptgrund dafür sei, beharrt der Präsident, dass »ihr [Geistlichen] [...] von dem Gesetz abgetreten [seid]«. Ihm als christlichem Regenten stehe am Beispiel der biblischen Könige »Hiskia, Josia, Josaphat unnd jhres gleichen« die Pflicht zu, »die Priester selbst nach dem Gesetz« zu reformieren, und müsse um des eigenen Heils und jenes der »Underthonen« willen entsprechend handeln können. Der Gestalt des »Jesuiters«, i. e. des typologisierten katholischen Geistlichen, wird die unerschütterliche Überzeugung zugeschrieben, es gebe einen unüberwindlichen Abstand zwischen dem Klerus, der dabei als eine hochspezialisierte Kaste dargestellt wird, und den Gläubigen, welchen der Zugang zum Heil versperrt bliebe, versuchten sie dieses ohne die Vermittlung eines Geistlichen zu erlangen. Dies geht aus einigen Aussagen des »Jesuiters« hervor, die überwiegend die Stellung der weltlichen Obrigkeit betreffen: »Aber solches [was in Religionssachen recht oder unrecht zu glauben oder nicht zu glauben sei]«, sagt der Jesuit, »soll Eure Gnade von den Geistlichen den Priestern hören unnd denselben glauben und lernen, was man glauben soll«, und ferner auch: »Noch ist ein unterscheid zwischen den Priestern unnd den Christlichen Herren, nämlich dass allein den Priestern zugehöre, die Schrift außlegen und nicht den Herrn, sonst greifen sie in ein frembd Ampt«. Noch deutlicher erkennt der Jesuit der weltlichen Gewalt jedes Interventionsrecht

82 Ebd., S. 6f.

ab: »Wann unrecht in der Kirchen gehandelt und gelehrt würdt, deßhalben müssen die Priester rechenschafft geben, und nicht der Oberkeit unnd Fürsten, denen die Canzlei unnd weltlich Regierung bevohlen ist.«⁸³

Der Jesuit argumentiert weiter und fragt den Präsidenten: »Wie kann aber ein Schuler ein Richter oder sein Meister sein? Dann solcher gestalt müsten die Laien vil gelehrter sein, dann ihre Priester, weil sie ihre Richter sein sollen?«. Der Präsident räumt ein, dass ein Priester wahrscheinlich besser als ein »gemeiner« Laie ausgebildet sei, da er die Bibel müsse auslegen können. Trotz alledem, »was einem Christen zu seiner Seelen seligkeit zuwissen von nöthen ist, das soll ein Lai so wol als ein Priester wissen«. Die zwei disputieren weiter darüber, welche Grundvoraussetzung vorliegen müsse, um sich einen guten Christen nennen zu dürfen, etwa die Belesenheit der Auslegers oder der Glauben der »Zuhörer, [welche]«, sagt der Jesuit, »ihrer Prediger und Lehrer nicht Richter sein [können]. Dann sie wissen die H. Schrift nicht, können sie zum theil nicht lesen, oder da sie es gleich lesen können, so können sie es doch nicht verstehn noch außlegen«. Der lutherische Prediger greift dann ein und schlägt vor, die Diskussion über die Rolle der weltlichen Obrigkeit beiseite zu lassen und sich auf das Hauptthema des Gesprächs zu konzentrieren: »Dass Eurer Gnade wir beide [der Prediger und der Jesuit] ein grundtlichen bericht von der Catholischen Apostolischen Kirchen thun: Ob wir die Lutherischen oder die Pöpstliche Lehrer, wie man uns nennet, darvon abgefallen seien?«. Dies sei eigentlich auch das, was sich der Präsident von ganzem Herzen wünsche. Zudem drängt er die zwei Geistlichen, die zentrale Frage zu beantworten, »was die Christlich Catholisch Apostolisch Kirch auff Erden sein« könne⁸⁴.

Die beiden Geistlichen legen daraufhin ihre ekklesiologischen Argumentationen ausführlich im Rahmen eines theologischen Gelehrtendisputats dar, auch wenn der lutherische »Prediger« sich als Hauptperson des Gesprächs nach und nach durchzusetzen vermag, und der Jesuit hingegen immer mehr in den Hintergrund gedrängt wird. Die zwei greifen an späterer Stelle das Thema der Stellung von Obrigkeit und Geistlichkeit zueinander wieder auf. Der Prediger und der Jesuit stimmen darin überein, dass sowohl »die Keiser, König unnd Fürsten« als auch »die Bischoff, Priester und Diaconi« zu der »Catholische[n] Christliche[n] Kirche« gehörten. Ob sie auch mitbestimmen könnten, »wenn man fragt, welche außlegung der heiligen Schrift Catholisch und Christlich sen«, bleibt unter den Disputanten umstritten. Der Jesuit vertritt die Meinung, dies sei »nicht ihres berufffs, sie haben auch die helig Schrift nicht studirt und ist ihnen dieser Gewalt nicht gegeben worden, wie den geweychten Priestern«. Der Prediger fragt den Jesuiten daraufhin danach,

83 Ebd., S. 7–9.

84 Ebd., S. 9–11, 15, 21.

was er unter dem Wort Kirche eigentlich verstehe, da er kurz zuvor gesagt habe, »die außlegung und unfehlbarer rechter verstand Heiliger Schrift müß den der Kirchen gesucht und von ihr genommen werden«. Darunter verstehe der Jesuit »die ganze würdige Pristerschaft, von der Catholischen Kirchen Haupt dem Papst an Cardinal, Bischoff, Münch unnd andere Priester, die zu solchem urtheil und erkanntnus gezogen werden«, so seine Antwort. Der Jesuit wird aufgefordert, seine These mit einem Bibelspruch zu untermauern. Ihm fällt keiner ein, und er wird deswegen vom Prediger argumentativ in eine Ecke gedrängt: In der Heiligen Schrift könne kein solcher Spruch aufgefunden werden, weil diese das Gegenteil beweise, und zwar dass die Priester »nicht die Kirch, sonder die Diener der Kirchen« seien. Die ungeschickte Verteidigung der »Priesterschaft« bringt somit den Jesuiten in Verlegenheit, dem zudem nahe gelegt wird, er solle etwas Näheres »von ewer Societet und Gesellschaft der Jesuiter« berichten. Andreae kann aber keine weiteren Angaben über die Gesellschaft Jesu durch die Figur des Jesuiten machen und spricht durch ein rhetorisch nicht wirklich überzeugendes Ablenkungsmanöver wieder das Problem des sakramentalen Charakters der Geistlichkeit an: Der Prediger ergreift das Wort und fordert seinen Gegner heraus, anhand »ein Zeugnus oder Spruch« aus der Heiligen Schrift zu belegen, »daß durch das wort (Kirch) die Priesterschaft verstanden werde«⁸⁵.

Die höchst interessante Frage, wie apostolisch die Gesellschaft Jesu in den Augen Andreaes war, bleibt leider unbeantwortet. Er schildert lediglich die dem Jesuiten zugeschriebene Vorstellung von der Natur, den Aufgaben und dem Rang der Geistlichkeit in der christlichen Gemeinde. Zunächst wird leidenschaftlich darüber gestritten, was unter dem Begriff »Kirche« zu verstehen sei. Dies führt zur weiteren Frage danach, welchem Mitglied dieser Kirche die Bibelauslegung zustehe. Die Position des Jesuiten ist dabei eindeutig: »Die außlegung und erklärang Heiliger Schrift gehört allein den Priestern zu, und gar nicht den Königen, Fürsten, oder andern Laien«. Die »außlegung« sei also »bei der Kirchen, das ist, bei der Priesterschaft« zu suchen. Die Frage des Predigers, »was heisset hie das wort (Kirch)«, wird vom Jesuiten folgendermaßen beantwortet: »die versamlung der Priester, die allen Gewalt in der Kirchen haben«. Der Jesuit habe, als »Catholischer ordentlich geweichter Priester [...] den Schlüssel des verstands unnd außlegung Heiliger Schrift auch empfangen«⁸⁶.

Der Präsident möchte aber endlich wissen, welche »Particular Kirche warhafftig der rechten Catholischen Kirchen, mit dem eusserlichen Gottesdienst, rechtem Glauben unnd Bekanntnus zugethon seien«. Darüber hinaus, sagt er, »[...] will ich nun auch anhören, welches theils Priester oder Prediger,

85 Ebd., S. 88f.

86 Ebd., S. 90f.

und derselben Gemeind, so jhener Lehr anhangen und nachfolgen, mit der rechten Catholischen Kirchen unnd jhren kennzeichen sich vergleichen«. Daraufhin bekennen sich die Geistlichen zur »Catholische[n] Apostolische[n] Christliche[n] Kirch« auf derart gegensätzliche Weise, dass die Erklärung für so grundsätzlich voneinander abweichende Bekenntnisse nur daran liege, so der Prediger, dass dem Wort »Katholisch« eine völlig unterschiedliche Bedeutung gegeben werde. Sich auf die Bibelstelle Mk 16, 15 (»Dann sagte er zu ihnen: Geht hinaus in die ganze Welt, und verkündet das Evangelium allen Geschöpfen!«) stützend, will der Prediger unterscheiden können, was katholisch oder nicht katholisch sei. Doch das christliche Wesen der Kirche bestehe darin, so der Prediger, dem apostolischen Auftrag des Herrn Folge zu leisten, und sofern »nichts Catholisch seie, das nicht Christlich ist«, daher könne der Prediger nicht verstehen,

warmit jhr [der Jesuit] beweisen wöllet, daß wir Lutherische Prediger nicht rechte Catholische Lehrer seien, auch unsere Kirchen, die durch unsern Kirchendienst gepflanzt worden, nicht rechte Catholische Kirchen, sondern von der Catholischen Kirchen abgefallen seien⁸⁷.

Prediger und Jesuit sind sich über alle Streitigkeiten hinweg im Grunde einig, dass der christliche, apostolische und katholische Charakter der Kirche auf die Worte Jesu Christi zurückzuführen seien und dass diese Eigenschaften der Kirche nicht voneinander zu trennen seien. Welcher Kirche sie zuzusprechen sind, bleibt nach wie vor umstritten. Der Unterschied zwischen beiden Konfessionen wird außerdem an kirchengeschichtlichen und theologischen Elementen ausgemacht, wie etwa den Kirchenvätern und der aus deren Werken stammenden Lehrtradition sowie der Geschichte der christlichen Konzilien. Am Ende des Gesprächs entscheidet sich der Präsident für die »Christliche Augspurgische Confession [...] welche auf Gottes unfehlbar Wort gegründet [wurde]«. Lediglich diese könne die Authentizität der eigenen Berufung für sich beanspruchen. »Und es ist mir gnung zu meiner und meiner gehorsamen Unterthonen Seligkeit«, so das Schlusswort des Präsidenten, »daß ich bei der Apostolischen Christlichen Catholischen Kirchen bleibe, welche mit der Kirchen in der Lehr und Sacramenten übereinstimmt, die Christus und seine Apostel selbst gepflanzt haben«⁸⁸. Wie ersichtlich, war der Anspruch, der wahren apostolischen Kirche anzugehören und daher kirchengeschichtlich apostolische Wesenseigenschaften zu besitzen, Gegenstand heftiger Auseinandersetzungen. Die Aneignung solch einer apostolischen Identität war historisch-theologisch durch die konfessionelle

87 Ebd., S. 125–127.

88 Ebd., S. 152.

Spaltung stark bestimmt und übte einen grundlegenden Einfluss sowohl auf das Wirken als auch auf das Amtsverständnis der Jesuiten aus. Auch deshalb wurden Claude Jay und Pierre Favre apostolische Merkmale zugesprochen, die Lehre, Lebensführung und Wirken betrafen.

2.2 Das apostolische Vorbild in der frühen Gesellschaft Jesu am Beispiel zweier »Apostel Deutschlands«: Claude Jay und Pierre Favre

Als der Jesuit Claude Jay am 6. August 1552 in Wien an Fieber starb⁸⁹, schrieb sein Mitbruder Petrus Canisius am folgenden Tag an den Sekretär des Ignatius Juan Polanco in Rom: Pater Jay sei nicht nur dem römischen König [Ferdinand I. von Habsburg] genehm, sondern auch von den Fürsten und Bischöfen in Deutschland sehr geliebt und begünstigt worden, sodass »dieser ehrwürdige Pater ein Apostel Deutschlands zu sein schien«. Der französische Jesuit, einer der ersten zehn Gefährten des Ignatius von Loyola, war in den Wiener Jahren zum größten Vorbild des Canisius geworden. Einfühlsam und ausführlich beschrieb er die Persönlichkeit und das Wirken des verstorbenen Mitbruders: Pater Jay sei unter den in Deutschland bisher tätigen Jesuiten derjenige gewesen, der am meisten gearbeitet habe, um den Katholizismus im Alten Reich zu erneuern und zu verteidigen; er sei auch derjenige, der wegen der »Häretiker in Deutschland« am meisten gelitten habe. Viele in Wien bedauerten seinen Tod und nannten ihn »einen Engel Gottes sowie Vater und Schutzherr aller Katholiken«⁹⁰. Das anhaltende und

89 Über Jay DUHR, *Geschichte der Jesuiten*, Bd. 1, S. 15–24; ders., *Ungedruckte Briefe des Erzbischofs Dr. Vauchop und seines Gefährten, des Jesuiten P. Claudius Jaius*, in: *ZkTh* 21 (1897), S. 593–621; *DHCJ*, Bd. 3, S. 2142f.; GILMONT, *Les écrits spirituels des premiers jésuites*, S. 163–166; POLGÁR, *Bibliographie*, Bd. 3/2, S. 266; BEGHEYN, *Bibliography*, S. 476, Nr. 1035; Johannes BEUMER SJ, *Der erste Jesuit aus Deutschland auf dem Trienter Konzil: P. Claude Jay*, in: *AHSJ* 39 (1970), S. 168–182; William V. BANGERT SJ, *Claude Jay and Alfonso Salmerón, Two Early Jesuits*, Chicago 1985; László SZILAS SJ, *Claude Jay 1500–1552*, in: *AHSJ* 59 (1990), S. 227–237; Julius OSWALD SJ, *Claude Jay, der erste Jesuit in Bayern*, in: Ders./Rita HAUB (Hg.), *Jesuitica. Forschungen zur frühen Geschichte des Jesuitenordens in Bayern bis zur Aufhebung 1773*, München 2001, S. 3–19.

90 ARSJ, *Germ.* 184, fol. 2r–3v, hier fol. 2v: »[Essendo tanto grato al Serenissimo Re delli Romani] questo Reverendo Padre, il qual fra li primi nostri padri e stato eletto da Dio, et pareva poi un'Apostolo de Germania (dicam enim quod sentio) et e stato favoritissimo et amatissimo delli prencepi et Veschovi in Alemania [...] Grandissimamente se resentano tutti de questa morte et chiamano il padre un angelo de dio et il padre et patrono de tutti li Catholicici«. *Veröffentlicht in PCEA*, Bd. 1, S. 405–413, hier S. 406–409. Vgl. auch *Imago primi saeculi*, S. 614: »Summus apud alios, apud se vix ullus: verbo, Angelus Dei, pater patronusque Catholicorum, ipsiusque adeo Germaniae verus Apostolus, a pluribus iisque viris saepe maximis nominatus«, und Pedro DE RIBADENEYRA SJ/Philippe ALEGAMBE SJ, *Bibliotheca scriptorum Societatis Jesu, post excusum anno M.DC.VIII. Catalogum R.P. Petri Ribadeneirae... nunc hoc novo apparatu*

schwere Fieber sei eigentlich nicht die Todesursache gewesen, so die *Imago primi saeculi*, sondern die Mattigkeit, die aus seinem unerschöpflichen Eifer hervorgegangen sei, die Religion zu schützen⁹¹. Canisius' Ankunft in Wien einige Monate vor Jays Tod sei willkommen gewesen, so würdigt der Canisiusbiograph Francesco Sacchini SJ das Wirken in Deutschland des verstorbenen Mitbruders, um solch einen gravierenden Verlust auszugleichen. Jay habe sich so viele Verdienste um Deutschland erworben, dass er für dessen Apostel gelten und so genannt werden könne; Canisius sei Jays' Nachfolger gewesen⁹².

Canisius selbst schilderte jene Tugenden Jays, die ihn veranlassten, den Mitbruder als einen »Apostel Deutschlands« zu nennen. Jay sei ein hervorragender Professor an der Wiener Universität gewesen, wo er unter anderem den Brief an die Römer »verständlich, gewandt und methodisch« auslegte und ebenfalls kontroverse Gegenstände, wie die »Rechtfertigungs-, Prädestinations-, Glaubens- und Werkgerechtigkeitslehre« behandelte. Als weiterer Beweis seiner Gelehrsamkeit und Belesenheit könne zusätzlich die Anzahl seiner Schriften dienen, die er zu Papier gebracht habe⁹³. Canisius bezieht sich allem Anschein nach auf Jays eigenhändige Aufzeichnungen, die *Collectanea autographa P. Claudii Jaii*, welche aus Schriften unterschiedlichen Ursprungs wie Predigtentwürfen, Notizen, Auszügen aus der Bibel, den Kirchenvätern und anderen theologischen Texten bestehen. Jay verfasste sie vermutlich während seiner Lehrtätigkeit in Wien 1551/52⁹⁴.

Canisius kam nach dem Tod Jays in Besitz dieser und anderer Schriften, wie etwa des Traktats mit der Überschrift *Sed factores legis iustificabunt*.

librorum ad annum reparatae salutis M.DC.XLII. editorum concinnata, et illustrium virorum elogiis adornata a Philippo Alegambe, Antverpiae 1643, S. 81: »Claudius Iaius [...] unus ex x. primis Patribus Societatis, qui et Angelus Dei, et Pater, Patronusque Catholicorum vulgo nominatus est, et a Petro Canisio Germaniae Apostolus appellatur [...] Habita est a Petro Canisio ad universam illam concionem, de ipsius defuncti vita sanctissime acta, non minus pia quam erudita panagyris«. Exemplar HAB, Signatur M: Tq 4^o 80. SOMMERVOGEL, Bibliothèque, Bd. 1, Sp. 151, Nr. 1.

91 *Imago primi saeculi*, S. 615: »Viennae demum non diuturno illo quidem aut gravi morbo, sed languore consumptus, eo qui ex tutandae Religionis inexhausto studio nascebatur«.

92 SACCHINI, De vita Petri Canisii, S. 63f.: »Viennam ante medium Martium [Canisium] attingere; perque opportunus fuit adventus ad farciendam gravem iacturam, quae paucis post mensibus facta est Claudij Iaij excessu. Is unus e primis decem fuit Societatis Iesu parentibus, de Germania bene usque eo meritus, ut plurimorum opinione velut Apostolus eius haberi, dicique possit. In partem laborum Iaij successit Canisius«.

93 PCEA, Bd. 1, S. 407.

94 ADPSJ, Abt. 42 – 4, *Collectanea autographa P. Claudii Jaii cum indice B. Canisii manu scripto*. Eigenhändig von Canisius: »Notet Lector, hunc librum conscriptum esse manu Reverendi Patri Claudij Jaij, qui unus ex decem primis Societatis nostris patribus Viennense collegium incohavit sub Caesare Ferdinando, et ibidem diem clausit extremum. Qui liber penes primum Austriae provincialem Petrum Canisium diu mansit, ac deind[e] domi professae Superioris Germaniae donatus et adscriptus fuit ex autoritate Reverendi Patri Pauli Hoffei visitoris, anno 1595«. Altname Abt. 0 [AMSJ], V 67. Vgl. PCEA, Bd. 1, S. 415f.

De iustificatione Claudij, und versah sie mit einem Inhaltsverzeichnis (fol. 332v–334r) sowie einigen Bemerkungen (fol. 334v–340v)⁹⁵. Friedrich Streicher SJ fragte sich in seinen kritisch edierten Ausgaben der Katechismen, ob und inwieweit sich Canisius des von Jay gesammelten Materials bei der Abfassung seiner Katechismen bediente, und konnte feststellen, dass beide Texte deutlich voneinander abweichen⁹⁶. Von 1927 bis 1934 arbeitete Streicher im Münchner Ignatiushaus an der Herausgabe der Werke von Canisius, bis er 1934 München verließ und bis 1936 im Jesuiteninternat in St. Blasien lehrte, wo er schließlich am 16. Februar 1965 verstarb⁹⁷. Aller Wahrscheinlichkeit nach wird Canisius die Aufzeichnungen Jays eingesehen und das Material verwendet haben, das ihm für seine eigene Arbeit in der Lehre an der Wiener Universität und in der Abfassung seiner theologischen Werke, vornehmlich seiner *Catechismi*, von Bedeutung erschien⁹⁸. 1595 übergab er dem Visitor Hoffaeus den Konvolut⁹⁹.

Jay sei »von sehr sanftem Temperament« gewesen und habe wegen seiner Gelehrsamkeit und Frömmigkeit so entschieden alle anderen überragt, dass er in Ingolstadt bei den Gläubigen im Ruf der Heiligkeit gestanden habe, so der Ordenshistoriograph Ignaz Agricola SJ¹⁰⁰. Er habe außerdem als Rektor des dortigen Jesuitenkollegs seine schwere Aufgabe trotz der unvermeidbaren Überforderung »mit großem Fleiß« erfüllt, so weiter Canisius. Obwohl Pater Jay die Gunst von einflussreichen Mitgliedern der deutschen Führungsschicht genossen habe, habe er im Geist der Gesellschaft Jesu auf wichtige Kirchenämter verzichtet, wie die Bischofswürde von Triest, und in größter Armut am Wiener Hof gewirkt¹⁰¹. Die ganze Gesellschaft Jesu solle Gott

95 Vgl. ADPSJ, Abt. 42 – 1, Nr. 2, fol. 120v–121r. Otto Braunsberger nennt das Traktat »libellus de iustificatione«. Vgl. PCEA, Bd. 1, S. 416. Ein zweites Inhaltsverzeichnis (die *Annotationes de voluminibus*, fol. 332r) wurde darüber hinaus am 16. September 1861 im Franziskanerinnenkloster Gorheim, das 1852–1872 den Jesuiten zur Nutznießung überlassen worden war (<www.kloester-bw.de> [15. Februar 2015]), angelegt. Braunsberger erwähnt den Codex »Ser. X, fasc. Ob« des damaligen Münchener Jesuitenarchivs (»apud nos codex est«) und beschreibt ihn eingehend in PCEA, Bd. 1, S. 415f. Vgl. auch SOMMERVOGEL, *Bibliothèque*, Bd. 4, Sp. 765, Nr. A: »Inchoavit [Jay] etiam theologiae summam, quam morte praeraptus absolvere non potuit, typis alioquin Ferdinandi I voluntate edendam«.

96 Friedrich STREICHER SJ, *Sancti Petri Canisii Doctoris Ecclesiae Catechismi latini et germanici*, 2 Bde., Roma/Monaco di Baviera 1933–1936, Bd. 1, S. 48*.

97 ADPSJ, Abt. 45 B, 27/326.

98 PCEA, Bd. 1, S. 416: »Dubitari vix potest, qui Canisius hoc quoque codice Viennae non solum in schola habenda, sed etiam in catechismo componendo usus est«. SACCHINI, *De vita Petri Canisii*, S. 64f.: »Horum conditionem operum [die Katechismen] cum Iaio Rex commendasset, ac Theologicum illum compendium inchoasset, eo raptò in Canisium transtulit«.

99 ADPSJ, Abt. 42 – Nr. 4: »Qui liber penes primum Austriae provincialem Petrum Canisium diu mansit, ac deind[e] domui professae Superioris Germaniae donatus et adscriptus fuit ex autoritate Reverendae Patri Pauli Hoffei visitoris, anno 1595«.

100 AGRICOLA, *Historia*, S. 24: »Anglipoli cum apud infimos mediosque, tum etiam summos et prudentissimos, certam quasi sanctitatis opinionem sibi compararit«.

101 PCEA, Bd. 1, S. 407f.

für Jay danken, so Canisius in einem Brief an Ignatius bzw. Polanco vom Februar 1551, denn dieser sei derjenige Pater, der sich am längsten und »mit den größten Sorgen und Mühen« in Deutschland aufgehalten habe, indem er überallhin reiste, lehrte, predigte, sich mit allen Menschen unterhielt und sie erbaute¹⁰².

Claude Jay verfügte über zahlreiche Eigenschaften, die Canisius hochschätzte und für bewundernswürdig hielt: Gelehrsamkeit, Frömmigkeit, Autorität (er gehörte zu den ersten Gefährten von Ignatius)¹⁰³, volles Verantwortungsbewusstsein für seine Aufgaben und sein Amt. Nicht zuletzt war Jay ein echter Vertreter der jesuitischen Spiritualität, sodass Canisius ihm den Ehrentitel »Apostel Deutschlands« zuerkannte. Jay sei also wie ein zweiter Pierre Favre für Deutschland gewesen, so die *Imago primi saeculi*¹⁰⁴. Diese Beschreibung der Tätigkeiten Jays, ein an die römische Generalkurie gerichteter Nachruf, damit sie Jay die Ehre erweisen konnte, die ihm nach Canisius' Vorstellungen gebührten, spiegelt jedoch auch das Verständnis der apostolischen Aufgaben der Gesellschaft Jesu wider, das bei Canisius Gestalt annahm, als er Ende 1549 nach Deutschland gesandt wurde und in seiner täglichen Arbeit neben Jay zuerst in Ingolstadt und danach in Wien wirkte.

Canisius' Nachruf wollte, dem terminologischen Vorschlag Adriano Prosperis folgend, einen deskriptiven und zugleich präskriptiven Charakter haben¹⁰⁵. Fromme Lebensbeschreibung, moralische Erbauung und nüchterne Vermittlung von kirchenpolitischen Sachverhalten wirkten also ineinander und präsentierten den verstorbenen Jay als Vorbild, dem es für die hinterbliebenen Jesuiten nicht nur in Wien, sondern auch in den anderen Ordensstätten nachzueifern galt. Auf's Ganze gesehen handelte es sich dabei um einen langen Gärungsprozess innerhalb des Jesuitenordens, der freilich nicht nur Canisius, sondern auch viele andere Hauptfiguren der frühen Geschichte des Ordens betraf und der Anfang des 17. Jahrhunderts sein erstes Ende fand, denn »bis zu Beginn des 17. Jahrhunderts verfassten die Jesuiten und die anderen neuen Orden kein umfassendes Traktat über ihre Spiritualität und ihr Verständnis von religiösem Leben«¹⁰⁶.

102 BHSA, Jesuiten 632 (Altname »Jes. Litt. 316 1/2«), fol. 70r, Konzept fol. 69r, hier fol. 70r: »Credo io et quasi tengo per certo che tutta questa Santa Compagnia ha di dar molta laudi et ringratiamenti al Dio eterno per il reverendo padre M. Claudio. Perche oltra che inanzi piu tempo e stato in Alemangia et con maggiori travalli et fatiche che alcun altro di nostra compagnia peregrinando, insegnado, predicando, conversando, edificando li grandi et piccoli«. Zitiert und veröffentlicht in BUXBAUM, Petrus Canisius, S. 242, Nr. 33, und S. 274–277, hier S. 276.

103 PCEA, Bd. 1, S. 408: »Fra li primi nostri Padri e stato eletto da Dio«.

104 *Imago primi saeculi*, S. 614: »Quasi alter esset Petrus Faber, ita et alibi, ac praesertim se in Germania gessit Claudius Iaius«.

105 PROSPERI, *Tribunali*, S. 600f.

106 John P. DONNELLY SJ, *Religious Orders of Men, Especially the Society of Jesus*, in: O'MALLEY, *Catholicism in Early Modern History*, S. 147–162, hier S. 158: »The Jesuits and the other new

Zusammen mit Canisius und Salmerón war Jay am 13. November 1549 in Ingolstadt eingetroffen. Während seine Mitbrüder sofort an der dortigen Universität zu lehren beginnen konnten und Kurse zu den *Sententiae* des Petrus Lombardus und den Paulusbriefen hielten, musste Jay bis Anfang 1550 warten, bis er mit seinem Kurs über die Psalmen beginnen konnte¹⁰⁷. Jay bekam trotz seiner anfänglichen Skepsis seinen zweiten Lehrauftrag, denn anderthalb Jahre nach dem Tod Johannes Ecks hatte er im Sommer 1544 Vorlesungen über die Heilige Schrift an der Ingolstädter Universität gehalten. Bereits damals wollte der bayerische Herzog Wilhelm IV. den Jesuiten bei sich behalten und bot ihm eine Professur an, die Jay zuerst ablehnte. Er musste jedoch dem Drängen des päpstlichen Beauftragten und Erzbischofs von Armagh Robert Vauchop nachgeben und veranstaltete dann einen Kurs über die Johannesbriefe¹⁰⁸.

Jay sorgte sich sehr um seine seelsorgliche Bewegungsfreiheit, die er als grundlegend für die Durchführung seiner Aufgaben betrachtete und deshalb durch die Annahme eines Amtes nicht einschränken wollte. Im Laufe seiner Lehrtätigkeit kam er jedoch zu dem Schluss, dass die Gründung von Kollegien an den deutschen Universitäten, die mit Stipendien für die Studenten ausgestattet sein sollten, geradezu lebensnotwendig für die Sache der katholischen Kirche war. Dieselbe Meinung vertraten Jay und Canisius zusammen gegenüber dem Sekretär des Herzogs Georg Stockhammer und Albrecht V. von Bayern, dem Nachfolger Wilhelms IV¹⁰⁹. An der Ingolstädter Universität mangle es nicht so sehr an Lehrern, so weiterhin Jay, sondern an Zuhörern, die eine kirchliche Laufbahn anstrebten; wenn man keine Kollegien an den katholischen Universitäten gründe, an denen arme und begabte Schüler

orders did not develop comprehensive treatise on their spirituality and understanding of the religious life until the early seventeenth century«.

107 PCEA, Bd. 1, S. 691, und MHSJ, Chronicon, Bd. 1, S. 414: »Scripserat Cancellarius Ecchius Universitati de theologicis lectionibus, quae Ingolstadii erant praelegendae: erant autem prima ex evangeliiis, secunda ex Paulii epistolis, tertia ex psalterio Davidico, quarta ex Magistro sententiarum. Primam ex evangelio Cancellarius et Episcopus erat praelecturus; P. Alphonsus Salmerón Pauli epistulas; P. Claudius psalmos; P. Canisius Magistrum sententiarum enarrandum susceperunt«. Vgl. dazu auch den Brief Jays an Ignatius vom 2. Dezember 1549, in: ARSJ, Ital. 171, fol. 34r (veröffentlicht in MHSJ, Broët, S. 343–345), und den des Canisius, in: Ebd., fol. 34v: »Quanto alle lectioni il Reverendo Padre mio Maestro Claudio s'ha preso da legger' il psalterio il Reverendo Maestro Alphonso l'Epistola ad romanos di S. Paulo et io il quarto delli sententiae; UBM, 2° H. Lit. 176, Nr. 61, veröffentlicht in Arno SEIFERT (Bearb.), Die Universität Ingolstadt im 15. und 16. Jahrhundert. Texte und Regesten, Berlin 1973, S. 154. Dazu auch ebd., S. 149, Anm. 10, aus: UBM, 2° H. Lit. 176, Nr. 161.

108 MHSJ, Chronicon, Bd. 1, S. 113. Zu Vauchop vgl. HierCath, Bd. 3, S. 132.

109 BHSA, Kurbayern Auß. Archiv 4168, fol. 3r–4v, hier fol. 3r. Veröffentlicht in PCEA, Bd. 1, S. 322–327, hier S. 323: »Reipsa quidem satis comperimus, conatus hosce nostros, qualescumque sunt [...] certe nihil hic profuturos, quum deessent auditores [...] Hinc restituendae quidem disciplinae sacrae, ut maxime nunc erat opus, non videri nobis remedium aliud superesse, nisi ut bene multis adolescentibus constituetur collegium«.

studierten, dann fehlten auf katholischer Seite schnell Theologen, Prediger und Priester. Er habe den bayerischen Herzog zu dem Versprechen bewegen können, zehn Stipendien für das zu gründende Ingolstädter Jesuitenkolleg zu stiften¹¹⁰.

Die Jesuiten in Ingolstadt erkannten darüber hinaus, dass die Seelsorge durch eine weit reichende Reform des Bildungswesens flankiert werden musste. Der anfängliche apostolische Eifer wurde durch die zum Teil enttäuschenden Erfahrungen des Alltags gedämpft. Die Patres wurden zudem mit den Ansprüchen ihrer Zuhörer konfrontiert und mussten über ihre Rolle als Lehrer nachdenken, um ihren Aufgaben so gut wie möglich gerecht zu werden. Sie mussten ein Gleichgewicht zwischen Gelehrsamkeit und Klarheit finden, so Canisius im März 1550 in einem Brief an Polanco, um weder als zu subtile noch als oberflächliche Lehrer aufzufallen; der Ertrag, den sie sich davon versprochen, war nicht gerade üppig, denn die Zuhörerzahl schwand zusehends, sodass sie mit nur 4 oder 5 Hoffnungsträgern rechnen konnten¹¹¹. Die Seelsorge stieß zu allem Überfluss auf Schwierigkeiten, da sich der dortige Pfarrer dadurch übergangen fühlte, dass Canisius einigen Schülern die Beichte abnahm und ihnen die Kommunion austeilte; der Pfarrer habe darin einen Eingriff in die eigene seelsorgliche Tätigkeit gesehen¹¹². Auch dürften die Anforderungen der Wiener Studenten an die Patres hoch gewesen sein, da Jay die römische Ordensleitung darum bitten musste, nur Theologen zu schicken, die über gute oder wenigstens passable Kenntnisse des Hebräischen, Griechischen und Lateinischen verfügten¹¹³.

Canisius und Jay hatten mehrmals Grund, in den Berichten nach Rom über die in ihren Augen desolate Lage der katholischen Kirche selbst im fromm

110 MHSJ, Broët, S. 282f.: »Io risposi, che in quella non tanto manchavano i lectori, quanto auditori [...] in Allemagna [...] non se trova più che se voglia fare ni prete, ni frate [...] [Se] non se fonderà collegii nelle universidade catholiche, dove siano ricolti povri scholari de bono ingegno [...] penso che altrimenti nella parte di catholici mancharanno presto doctores, predicatori et sacerdoti«.

111 PCEA, Bd. 1, S. 307: »Primo quanto si è alle nostre lettioni, bisogna guardarci di non citare molto i dottori scholastici, né usar le allegorie, se volemò intertener questi auditori, alli quali quantunque facciamo le carezza di non essere o troppo sottili, o in alcuna parte negligenti, pure cominciano a diminuirsi. Voglia Iddio che fra tutti sieno 4 ovvero 5, delli quali potessimo sperar frutto delle nostre lettioni«.

112 Ebd., S. 307f.: »Item, havendomi pigliato un poco di cura di alcuni scolari, i quali si confessarono e communicarono con meco in casa, il parrochiano presto si risentette, lamentandosi con altri, che li Teologi s'intricavano nella cura dell'anime sue, reputando questo per detrimento e pregiudicio delli suoi cooperatori«.

113 MHSJ, Broët, S. 357: »Acadendo che a istantia de Sua Maestà [Ferdinand von Habsburg], se deba mandare alchuni professori theologi, o altri, umilmente la prego che mandi persone docte, etiam nelle lingue, per dare un principio al contentamento di questa natione, la quale fa grandissimo conto de lal cognitione delle lingue [...] nella quale pocha stima se fa de la scientia de uno professore, se lui non è bon latino, et se lui non ha mediocre cognitione de greco et de hebreo«.

geglaubten Herzogtum Bayern zu klagen. Canisius etwa teilte Polanco mit, Religionseifer sei unter den Deutschen zur Zeit nicht zu finden, denn der Gottesdienst der Katholiken beschränke sich auf lebloses Predigen an den Festtagen, und vom Fasten und der Fastenzeit sei nur der Name übrig geblieben. Die Kirchen seien meistens leer und würden nicht einmal von denjenigen besucht, die sich katholisch nannten, allerdings den katholischen Glauben nicht öffentlich bekennen¹¹⁴. Viele Katholiken seien wegen der gegenwärtigen Häresien so verunsichert, dass sie nach festen Glaubensgrundsätzen suchten, so Canisius in einem Bericht an die Ordensleitung von Ende 1549 bis Anfang 1550, die sie in den Büchern Luthers, Bucers und Melanchthons finden zu können glaubten¹¹⁵. Deswegen war Canisius der festen Überzeugung, dass in Anbetracht der desolaten Lage der theologischen Universitätskurse das einzige Mittel gegen die Irrlehrer in Deutschland die Reform der theologischen Studien war¹¹⁶.

Als Wilhelm IV. und sein Sekretär Leonhard von Eck im März 1550 fast zeitgleich starben, dürften sich die Aussichten auf eine Kolleggründung weiter verschlechtert haben, denn der *Historia de initio et progressu Collegii Societatis Iesu Ingolstadij* zufolge setzte sich weder das Haus Wittelsbach unter dem neuen Herzog Albrecht V. noch die Ordensleitung in Rom für die unmittelbare Gründung des Ingolstädter Jesuitenkollegs ein. Salmerón kehrte nach Italien zurück, während zuerst Jay und später Canisius und Goudanus nach Wien versetzt wurden, weil nach dem Tode Wilhelms IV. keine Hoffnung mehr bestanden habe, so die *Historia*, das Kolleg zu gründen¹¹⁷. Diese Maßnahme brachte die Unzufriedenheit der Jesuiten in der Angelegenheit zum Vorschein, aber ohne dass das herzogliche Haus offen kritisiert wurde.

114 PCEA, Bd. 1, S. 308f.: »Oltre di questo, communemente il zelo della religione non bisogna cercar hora nelli Tedeschi, conciosiache il culto divino delli cattolici già è ridotto quasi a una fredda predica nelle feste. Resta solamente il nome qui della quaresima; il gieiunar non si tocca. Oh quanto è raro visitare l'echiese star alle messe o mostrar' alcun gusto dell'antica religione. E questo dico delli cattolici, gli quali con il nome così restano«.

115 ARSJ, Ital. 171, fol. 35v–36r, in Rom angefertigte Abschrift. Eigenhändiges Konzept durch Canisius in BHSa, Jesuitica 632, fol. 50r. Verzeichnet in PCEA IX, 500106. Beide Schriftstücke kollationiert und veröffentlicht in BUXBAUM, Petrus Canisius, S. 240, Nr. 11, und S. 249–255, hier S. 252. Dazu auch MHSJ, Chronicon, Bd. 1, S. 413–415, und Bd. 2, S. 70f., 76. Der Brief wurde später in Rom so überarbeitet, dass einige Absätze davon für die *Literae quadrimestres* benutzt werden konnten.

116 ARSJ, Ital. 171, fol. 34v: »In tutta Alemagna non sia alcuna università catholica che intertenesse un buon curso della Theologia benche mai si trovasse maggior necessità de insegnarla che adesso se risguardiamo tante secte et heresie dela germania«.

117 ARSJ, Germ. 118, fol. 3r: »Discendente dicto P. Claudio Viennam, ut Viennensis Collegij iaceret fundamenta, et revocato in Italiam P. Salmerone, remansit Ingolstadij D. Canisius non solum Professor, sed etiam Concionator et Universitatis Rector effectus, cui adiunctus fuit D. Nicolaus Goudanus Theologiae simul et Ethicae Professor. Hi ambo sunt porro revocati et Viennam (obedientia duce) missi anno 1551, cum iam defuncto Guilhelmo Duce nulla huius Collegij fundandi spes reliqua videretur«.

Der General klärte Jay über seine Versetzung auf und versuchte ihn zu beruhigen, da ihm das Ingolstädter Kolleg sehr am Herzen lag. Bevor Jay Wien erreichen konnte, musste er allerdings nach Verona reisen. Ignatius versprach ihm, Goudanus an dessen Stelle nach Ingolstadt zu senden, um zum einen den Herzog durch Jays Versetzung nicht zu beleidigen und zum anderen das weiter bestehende Interesse der Ordensleitung für das an der Universität Ingolstadt zu gründende Kolleg zu bekunden und zu bekräftigen¹¹⁸.

Bereits in einem besorgten Brief an Ignatius vom 19. Dezember 1549, also noch zu Lebzeiten Wilhelms IV., hatte Jay seinem Kummer Ausdruck verliehen und den General über den Zustand der schleppend vorankommenden Verhandlungen unterrichtet. Um sie erfolgreich abzuschließen, bedürfte es nun eines Wunders und der Güte Gottes, so Jay, die in anderen und bemerkenswerteren Orten schon größere Dinge für die Gesellschaft Jesu hervorgebracht habe¹¹⁹. In einem Brief vom 21. Januar 1545 führte Jay seinem Mitbruder Salmerón die schwierige Lage Deutschlands von Augen: Die Kollegien seien notwendig, um das Studium der Heiligen Schrift und der scholastischen Theologie neu zu beleben; dazu bräuchte man so viele Jesuiten wie möglich, insbesondere wenn sie die deutsche Sprache beherrschten. So schlecht sei der Ruf der katholischen Ordensgeistlichen und so aussichtslos sei die Lage sogar in Gebieten, die sich noch zum Katholizismus bekannten. Deswegen nähre man zurzeit keine Hoffnung, dass Kollegien der Gesellschaft Jesu gegründet werden könnten. Jay werde nicht aufhören, sich dafür einzusetzen, sonst, so glaubte er, werde es in Kürze »keine Theologen, Prediger und Priester« mehr geben¹²⁰. Man könne also nur noch zu Gott beten, so Canisius im November

118 Ebd., Germ. Sup. 101, fol. 1r–2v: »[Ne autem] Illustrissimi Principis Albertis animus hac tui revocatione vel minimum offendi valeat, in cuius gratia et benevolentia promovendam omnem nostram operam et studium ponere parati sumus, neque celeberrima Academia Ingolstadiensis quidquam detrimenti in studijs Theologicis pati possit, de qua certe quamplurimum bene mereri et cupimus et studemus, in locum tuum destinamus Doctorem Nicolaum de Gaudano«. Vgl. ebenfalls BHSA, Jesuitica 1746, fol. 4r+v: »Exemplar literarum Sancti Patris Nostris ad Patrem Claudium Jajum 1550, 1 Augusti, quibus hic Ingolstadio Veronam se conferre jubetur promittiturque in vicem Patrem Nicolaus Gaudanus«. Veröffentlicht in MHSJ, Epp. Ign., Bd. 3, S. 129–131.

119 MHSJ, Broët, S. 346: »Se in Ingolstatz se facesse collegio per la Compagnia, tutto saria dal cielo, perché la speranza che ci restaua, tutta era per consyderatione de la bontà de Dio, il quale in altri luoghi più stranii ha operato maggior cose per la Compagnia. Questa sola speranza ci restaua, per hauere inteso che V[ostra] R[everential] hauea quodammodo la cosa per certa«.

120 Ebd., S. 286f.: »In risposta adoncha di collegi, li quali sarianno necessarii se fondassero nelle università in questa patria per resuscitare il studio de la sacra scriptura, qual è totalmente extinto maxime de la theologia scholastica [...] dico che non è patria in tutta la Europa [...] dove più fussero necessarii molti de la nostra Compagnia, maxime se putessero parlare tedesco [...] Quasi a tutti è in odio il nome di fraterie, di compagnie [...] et questo in quelle provincie dove fanno anchora professione de essere catholici [...] Allo presente non ha speranza che per la nostra Compagnia in questa patria se fondino collegi. Nondimeno in qualunque modo de sia, io non cesso de sollicitare«.

1550, dass der Herr »Deutschland helfen möchte, vor allem durch die Kollegien der Gesellschaft Jesu, da es kein besser geeignetes Mittel gibt«¹²¹.

Vielleicht auch in Zusammenhang mit der Enttäuschung über die bis dahin gescheiterte Kolleggründung in Ingolstadt, die für Jay von höchster Bedeutung war, setzte er sich mit dem Thema der gerechten christlichen Obrigkeit und der bischöflichen Gewalt auseinander. Vermutlich um 1545 verfasste er das Werk *Speculum praesulis ex verbis Sacrae Scripturae*¹²², das ursprünglich dem Augsburger Bischof Kardinal Otto Truchsess von Waldburg (1514–1573)¹²³ gewidmet war. Die Schrift erschien jedoch erst 1615 und wurde von Jakob Gretser SJ (1562–1625)¹²⁴, der den Text mit zwei kurzen Vorreden (S. 1–5 und 75–77) versah, herausgegeben. Empfänger der neuen Widmung ist der Augsburger Bischof Heinrich von Knöringen, der laut Gretser auch ein »lebendiger Bischofsspiegel« war¹²⁵. Das Werk dürfte vorerst unveröffentlicht geblieben sein, da der Bischof von Waldburg das *Speculum* erst am 1. Januar 1555 als Geschenk erhielt und es am 30. Juli 1556 an den Eichstätter Bischof Eberhard von Hirnheim¹²⁶ weiterschickte. Diese Verzögerung und die weitere Geschichte des Bandes dürften jedoch noch komplizierter gewesen sein, da Jay 1551 Ingolstadt verließ und bereits 1552 in Wien starb. Moritz von Hutten, der bis 1552 den Eichstätter Bischofssitz innehatte, schätzte Jay sehr, weil der Jesuit 1543 an der Ingolstädter Universität gewirkt und einen sehr guten Eindruck bei den Bischöfen von Waldburg und bei von Hutten, der zugleich Universitätskanzler in Ingolstadt war, hinterlassen hatte¹²⁷. In

121 PCEA, Bd. 1, S. 340: »Preghiamo il Signor eterno, si degni aiutare questa Alemagna, et principalmente per la via dei Collegii della Compagnia, non vedendo altro mezzo più conveniente«.

122 Claude JAY SJ, *Speculum praesulis ex verbis Sacrae Scripturae, Canonum et Doctorum*. Iam olim a R.P. Claudio Iaio, uno ex decem primis Societatis Jesu patribus, sacrae theologiae in Academia ingolstadiensi professore conscriptum, Ingolstadii 1615. Exemplar HAB, Signatur Xb 2558. Vgl. SOMMERVOGEL, *Bibliothèque*, Bd. 4, Sp. 765, Nr. 1, und insbesondere Bd. 3, Sp. 1795, Nr. 193. VD 17 23:239229C. GILMONT, *Les écrits spirituels des premiers jésuites*, S. 165, Nr. 165. Bibliografisches zu Jay in POLGÁR, *Bibliographie*, Bd. 3/2, Nr. 10689–10691.

123 HierCath, Bd. 3, S. 137; Erwin GATZ (Hg.), *Die Bischöfe des Heiligen Römischen Reichs. Ein biographisches Lexikon*, unter Mitwirkung von Clemens BRODKORB/Stephan M. JANKER, 3 Bde., Berlin 1990–2001, Bd. 2, S. 707–710.

124 Biographisches über Gretser in DH CJ, Bd. 2, S. 1814. Dazu auch Hermann Josef SIEBEN SJ, *Der Ingolstädter Jesuit Jakob Gretser (1562–1625) als Patrologe*, in: OSWALD/HAUB, *Jesuitica*, S. 468–504.

125 JAY, *Speculum*, S. 2. Zu Heinrich von Knöringen vgl. HierCath, Bd. 4, S. 101; GATZ, *Bischöfe*, Bd. 2, S. 372f.

126 HierCath, Bd. 3, S. 210; GATZ, *Bischöfe*, Bd. 2, S. 298.

127 MHSJ, Broët, S. 260: »[Iaius] Anno autem 1543 a senatu ab urbe [Ratisbonae] expellitur et Ingolstadtium se confert, ubi, a doctoris universitatis rogatus, publice legere coepit; sed anno sequenti ab episcopo augustano vocatus, Dilingam venit«; ebd., S. 278–281. Zum Bischof Moritz von Hutten siehe HierCath, Bd. 3, S. 210; GATZ, *Bischöfe*, Bd. 2, S. 323f.; Karl RIED,

Ingolstadt konnte Jay ebenfalls eine Schrift namens *Liber antilogiarum Martini Lutheri* verfassen, die unveröffentlicht geblieben ist¹²⁸.

70 Jahre später widmete Gretser das Werk Heinrich von Knöringen, nachdem es aus der Eichstätter Bibliothek ans Licht gekommen war¹²⁹. Auf Wunsch des nunmehrigen Bischofs, der Amt und Tugenden von Waldburgs geerbt habe, sollte das *Speculum* nicht nur in die Hände des Eichstätter Bischofs Johann Christoph von Westerstetten, Nachfolger des Bischofs Eberhard von Hirnheim, gelangen, sondern auch in die aller anderen Menschen, nachdem es endlich gedruckt worden sei¹³⁰. Eigentlich handelt es sich hier um keine systematische Abhandlung über das Bischofsamt, die an anderer Stelle zu suchen wäre. Vielmehr habe Jay beabsichtigt, wie Gretser anmerkt, ein Geschenk für den Bischof Otto von Waldburg anzufertigen und ihm in Form einer gelehrten *exhortatio* ein Stück seiner geistigen Arbeit zu widmen. Jay wählte etliche Stellen zur Bischofsgewalt aus der Heiligen Schrift, den *Canones Apostolici*, den Beschlüssen der Konzilien und den Kirchenvätern aus, »sodass, je größer die Autorität derjenigen ist, die sich zum Thema des bischöflichen Amtes äußerten, desto mehr ihre Ermahnungen in die Herzen eindringen können«. Der Jesuit stellte das *Speculum praesulis*, das also eher einem Florileg als einem systematisch angelegten Werk gleichkommt, eher nach einem traditionellen topologischen Kriterium zusammen¹³¹.

Das *Speculum* selbst umfasst die ersten 72 Seiten; dann folgt ein *Commentariolus de officio episcopi et qualis esse debeat* (S. 73–128), den Jay der Zusammenstellung des *Speculum* aus drei Gründen habe beifügen wollen, so Gretzers Vorwort: zum einen wegen der Ähnlichkeit des Themas,

Moritz von Hutten, Fürstbischof von Eichstätt (1539–1552) und die Glaubenspaltung, Münster 1925.

128 ADPSJ, Abt. 42 – 4, fol. 275r–288v.

129 JAY, *Speculum*, S. 2: »Nunc quando post septuaginta annos, ex bibliotheca Episcopali Eystettensi in lucem prodit, quo potius destinaretur, quam ad celebratissimi Cardinalis Othonis successorem laudatissimum Henricum«.

130 JAY, *Speculum*, S. 3f.: »Et sicuti antea calamo exaratum pervenit, munere Othonis, ad Illustrissimum Eberhardum Episcopum Eystettensem [Eberhard von Hirnheim], ita iam typis descriptum non tantum ad eius qui Eberhardum in throno Willibaldino praedecessorem habet, hoc est, Reverendissimi et Illustrissimi Principis Ioannis Christophori hodierni Episcopi Aichstadiani [Johann Christoph von Westerstetten], sed et promiscue ad omnium aliorum manus perveniat auspiciis, eius Praesulis ac Principis [Heinrich von Knöringen], qui ut cathedrae, sic et virtutum Othonianarum germanus haeres est«. Zum Bischof von Westerstetten siehe HierCath, Bd. 4, S. 184.

131 JAY, *Speculum*, S. 10: »Non est, quod in hoc speculo diffusas et subtiles de officio Antistitis disputationes quaeras. Si talium cupiditate teneris, est alibi unde tuo desiderio satisfacias. Nostri Auctori ea duntaxat mens fuit ex, solis, et, ut sic loquar, nudis sacrarum literarum, Canonum, Conciliorum et Doctorum verbis, Illustrissimo Cardinali Othoni strenam conficere, confectamque reverenter offerre, ut quo maior esset loquentium, adhortantium, et ad functionem Praesulis rite obeundam impellentium auctoritas, eo adhortationes altius in praecordia descenderent«. Interessant sind auch die Randglossen, die auf Gretzers Feder zurückzuführen sind, da sie Einsicht in sein theologisches Denken gewähren.

zum anderen wegen des Bischofs, zu dessen Gunsten beide Werke verfasst wurden, zum dritten wegen des Verfassers, der seinerseits zuerst »das, was anderweitig bereits behandelt wurde, kürzer« schildern wollte, dann aber, aller Wahrscheinlichkeit nach auf Aufforderung des Bischofs Otto von Waldburg hin, den Stoff des *Speculum* eingehender verdeutlichte¹³². In Jays Auslegung, die sich stark an die Paulusbriefe anlehnt (vor allem Gal 2,20; 1 Tim 3,1–7; Tit 1,7–9), besteht die allererste Pflicht eines Bischofs darin, »adellos und ohne Verbrechen« zu sein, während sein Geist heller als die Sonnenstrahlen sein müsse, damit ihn der Heilige Geist niemals verlasse. Er solle sich selbst läutern, um andere läutern zu können, er solle seinen Mitmenschen Eigenschaften wie Weisheit, Gerechtigkeit, Heiligkeit und Großzügigkeit vorleben, sodass sie ihm nacheifern können¹³³.

Dieses Vorbild wird im ganzen Umfang des Buches bestätigt. Blättert man die Rubriken durch, findet man ein Kompendium aller unentbehrlichen Tugenden, die einen Bischof auszeichnen sollen: Nüchternheit, Besonnenheit, Keuschheit und Enthaltbarkeit sowie Gastfreundschaft, Erfahrungheit und Gelehrsamkeit. Er soll der Trunkenheit nicht verfallen und auch kein gewalttätiger Mensch sein; er soll darüber hinaus ein umsichtiger Verwalter seiner Diözese sein. Das sind auch die Tugenden, die in den Randglossen Gretsers hervorgehoben werden. Die erwünschten Eigenschaften eines vorbildlichen Bischofs beziehen sich überwiegend auf seine Sittlichkeit bzw. sein moralisches Verhalten im Hinblick auf die kirchliche Disziplin und innere Reform der Kirche, wohingegen seine Stellung innerhalb der katholischen Kirche als legitimer (und daraufhin »apostolisch« im Sinne von »von den Aposteln herleitend«), ein kirchliches Amt bekleidender Hirte im Grunde nicht thematisiert wird. Der Abfall von der wahren Kirche war also in Jays Augen das Resultat moralischen Verfalls, dem eine urkirchliche und apostolische Sittlichkeit entgegenzusetzen war.

Jays Vorreiter in den Territorien des Alten Reichs war sein Mitbruder Pierre Favre, der nicht so sehr als Beispiel theologischer Gelehrsamkeit und Rechtgläubigkeit, sondern eher als Vorbild apostolischen Wirkens galt, wobei freilich der eine Aspekt vom anderen nur *in abstracto* getrennt werden kann. Auf ihn sind die Anfänge des Jesuitenordens in Deutschland zurückzuführen. Man könnte beinahe sagen, dass er der erste »Apostel Deutschlands« im

132 Ebd., S. 75.

133 Ebd., S. 78f.: »Quod sit Episcopi officium, et qualem cum esse oportet, docuit D. Paulus requirere in primis, ipsum irreprensibilem, et sine crimine, cum eius animum solaribus radiis puriorem esse oporteat, ut ne quando Spiritus Sanctus desolatum relinquat [...] Quia mundari prius necesse est, et sic alios mundare; sapientem prius fieri, et sic alios facere sapientes, Lumen effici, et ita alios illuminare, accedere ad Deum, et ita alios adducere ad Dominum; sanctificari, et alios ita sanctificare; manus habere rectas; et sic indigentibus porrigere manus; recti esse consilij, et sic aliis dare consilium«.

ignatianischen Geiste war. Er und Ignatius hatten sich 1529 in Paris kennen gelernt, als Loyola das Studium der Theologie an der Sorbonne aufnahm und zu Favre und Xaver stieß, die sich bereits ab 1525 ein Zimmer im Sankt-Barbara-Kolleg teilten. Favre war auch derjenige, der am 15. August 1534 als einziger geweihter Priester die Messe in der Marienkirche auf dem Montmartre hielt, bevor die ersten sieben Gefährten die drei Gelübde ablegten, die zusammen mit der Intuition der *Exerzitien* und der späteren Genehmigungsbulle *Regimini militantis ecclesiae* als Gründungsakt und Gründungsdokumente der Gesellschaft Jesu betrachtet werden können¹³⁴. Favre war ursprünglich von Paul III. beauftragt worden, den Theologen und kaiserlichen Gesandten Pedro Ortiz nach Spanien zu begleiten, als sie unterwegs ein päpstlicher Bote mit dem Auftrag erreichte, sie sollten sich auf die Wormser Religionsgespräche und anschließend auf den Regensburger Reichstag begeben. Bekanntermaßen scheiterten die Gespräche, und Favre und Ortiz setzten ihre Reise nach Spanien fort, wo der Jesuit von Juli bis Ende Dezember 1541 blieb. Zu diesem Zeitpunkt teilte ihm Kardinal Alessandro Farnese per Brief mit, er solle sich dem Nuntius Giovanni Morone in Speyer zu Verfügung stellen. Nach einer abenteuerlichen Anreise über Frankreich und die Schweiz traf Favre schließlich in Speyer ein, allerdings einige Tage nachdem der Nuntius bereits abgereist war.

Favre übte keine bedeutende Wirkung auf die damalige Reichskirchenpolitik aus, und dies aus verschiedenen Gründen kirchenpolitischer und religiöser Natur. Aus der Sicht Favres war jedoch viel wichtiger, dass viele Mitglieder der katholischen Obrigkeit die soeben gegründete Gesellschaft Jesu kennen lernen konnten, und dass er mittels der *Exerzitien* von Ignatius und auf Geheiß eines bedeutenden Kirchenmannes wie des Nuntius Morone gemäß der jesuitischen Spiritualität im Rheinland Seelsorge betreiben durfte. Denn für Pierre Favre, so Rita Haub, habe die katholische Reform vor allem im Wiederaufbau der Seelsorge bestanden, da es an Priestern gefehlt habe, die zugleich gute Prediger und Katecheten gewesen seien. Mit den ignatianischen *Exerzitien* habe Favre schließlich ein hervorragendes Instrument zur Erneuerung priesterlichen Lebens in der Hand gehabt, sodass die Seelsorge an den Seelsorgern habe stattfinden können, denn für ihn habe die Ausbreitung der Reformation in Deutschland in der »darniederliegende[n] Seelsorge« begründet gelegen¹³⁵. Durch den seelsorglichen Kontakt während

134 DUHR, Geschichte der Jesuiten, Bd. 1, S. 3–15; DH CJ, Bd. 2, S. 1369f.; Peter HENRICI SJ, Der erste Jesuit in Deutschland. Peter Faber (1506–1546), in: FALKNER/IMHOF, Ignatius von Loyola, S. 231–244; Giuseppe MELLINATO SJ, Pierre Favre 1506–1546, in: AHSJ 59 (1990), S. 185–190; SCHATZ, Deutschland und die Reformation in der Sicht Peter Fabers, S. 259.

135 Rita HAUB, Peter Faber und Petrus Canisius. Der erste Jesuit in Deutschland und der erste »deutsche« Jesuit, in: Konrad ACKERMANN/Alois SCHMID/Wilhelm VOLKERT (Hg.), Bayern vom Stamm zum Staat. Festschrift für Andreas Kraus zum 80. Geburtstag, 2 Bde., München

der *Exerzitien* wollte er also dem, was er als Abfall der deutschen Nation vom wahren Glauben betrachtete, entgegenwirken und damit auf den einzelnen Teilnehmer der *Exerzitien* persönlich einwirken. Trotz mangelnder Deutschkenntnisse, unzureichender »Einführung in die deutschen Verhältnisse« und fehlerhafter »Einschätzung der deutschen Situation«, aber dank der Einzelseelsorge, die seine größte Stärke war, konnte er während seiner kurzen Aufenthalte in Deutschland durch Predigen, seelsorgliche Gespräche und Exerzitien in lateinischer Sprache viele geistliche und weltliche »Multiplikatoren« aus dem Universitäts- und Gelehrtenmilieu erreichen¹³⁶.

Favres Einsatz in Deutschland spielte überdies eine wichtige Rolle im Rahmen des Reformprojekts der so genannten *spirituali* an der römischen Kurie um Persönlichkeiten wie Gasparo Contarini, Giovanni Morone und Reginald Pole, die eine Vermittlungstheologie gegenüber den Protestanten vertraten und humanistisch geprägte Kirchenreformer waren, die eine *reformatio in capite et membris* der Kirche anstrebten und mit den kirchenpolitischen Verhältnissen des Alten Reichs bestens vertraut waren¹³⁷. Es ist überaus schwierig zu ermessen, ob und inwieweit die Gruppe der so genannten *spirituali* und die Jesuiten an der Kirchenreform in Deutschland überhaupt zusammenarbeiten konnten¹³⁸. Contarini und Ortíz zum Beispiel absolvierten die Exerzitien unter der Leitung von Ignatius selbst bereits einige Zeit vor der päpstlichen Anerkennung des Ordens, Contarini seinerseits setzte sich trotz der Bedenken mancher Kurienmitglieder für die mündliche Genehmigung durch Paul III. vom 3. September 1539 ein¹³⁹. Die meisten Gemeinsamkeiten beider Gruppen sind vor allem in ihrer Religiosität und ihrem Sprachgebrauch sowie im Umgang mit den Protestanten festzustellen¹⁴⁰.

2002, Bd. 1, S. 317–330, hier S. 328. SCHATZ, Deutschland und die Reformation in der Sicht Peter Fabers, S. 269.

136 SCHATZ, Deutschland und die Reformation in der Sicht Peter Fabers, S. 261, 272.

137 Zu Contarini zusammenfassend Klaus GANZER, Gasparo Contarini (1483–1542), in: Erwin Iserloh (Hg.), Katholische Theologen der Reformationszeit, Bd. 1, Münster 1984, S. 107–115. Dazu siehe auch die Überblickswerke Klaus GANZER, Aspekte der katholischen Reformbewegungen im 16. Jahrhundert, Stuttgart 1991, nachgedruckt in: Ders., Kirche auf dem Weg durch die Zeit. Institutionelles Werden und theologisches Ringen. Ausgewählte Aufsätze und Vorträge, Münster 1997, S. 181–211; ders., Die religiösen Bewegungen im Italien des 16. Jahrhunderts, Münster i. W. 2003, S. 25–28.

138 Vgl. O'MALLEY, Was Ignatius Loyola a Church Reformer?

139 Siehe zum einen Pietro TACCHI VENTURI SJ/Mario SCADUTO SJ, Storia della Compagnia di Gesù in Italia. Narrata con il sussidio di fonti inedite, 5 Bde., Roma 1950–1992, Bd. 2/1, S. 115–121; zum anderen MHSJ, Constitutiones, Bd. 1, S. 14–21, 21–22. Diesbezüglich auch Joseph F. CONWELL SJ, Cardinals Guidiccioni and Ghinucci Faced with the Solemn Approval of the Society of Jesus, in: AHSJ 66 (1997), S. 3–50.

140 MARON, Ignatius, S. 243f.

Auch wenn Morones Auffassung von Seelsorge und kirchlicher Disziplin in seiner Diözese von Modena mit der des Jesuiten Alfonso Salmerón nicht übereinstimmte, bediente er sich jedoch häufig der theologischen Ratschläge der Jesuiten und unterhielt regelmäßige Beziehungen zu den Ordensmitgliedern. Dem Erneuerungsentwurf der *spirituali* stellte sich die Reaktion von Persönlichkeiten wie Gian Pietro Carafa (dem künftigen Paul IV.) und Michele Ghislieri (dem künftigen Pius V.) entgegen, die die Spitzenvertreter der intransigenten Kurienpartei waren¹⁴¹. Mit Carafa mussten auch die Jesuiten möglichst vorsichtig umgehen, denn bereits 1536 hatten sich »ernste Meinungsverschiedenheiten« zwischen dem damaligen Kardinal Carafa und Ignatius offenbart. Etwa 20 Jahre später misstraute der soeben zum Papst gewählte Carafa dem jungen Orden sowohl wegen seiner spanischen Herkunft als auch wegen seiner kanonischen Eigenart, insbesondere in Bezug auf Ordensgewand, Chorgebet und die lebenslange Dauer, die der Ordensgeneral amtierte. Das Verhältnis Carafas zur Gesellschaft Jesu und insbesondere zum Ordensgründer Ignatius blieb weiterhin strittiger Natur. Der Konflikt ließ sich erst 1559 nach dem Tod des Papstes zugunsten der Jesuiten lösen und wies auf die künftigen Schwierigkeiten des Ordens mit weiteren Päpsten hin (beispielsweise Pius V. und Sixtus V.), die selbst dem Dominikaner- und Franziskanerorden angehörten und aufgrund innerkirchlicher Rivalitäten der Gesellschaft Jesu gegenüber eher feindlich besonnen waren, wohingegen die Jesuiten mit Päpsten, die wie Gregor XIII. über einen juristischen Hintergrund verfügten, bestens auskamen¹⁴².

Pierre Favre war von Beginn an ein Vorbild für die Novizen des jungen Ordens, und diese Vorbildfunktion wurde bewusst über Jahrzehnte hinweg kultiviert, bis sie im Band *Forma sacerdotis apostolici, expressa in exemplo Petri Fabri* von dem Ordenshistoriker Nicola Orlandini SJ (1553–1606)

141 Mit der Auseinandersetzung an der Kurie zwischen »spirituali« und »intransigenti« hat sich die italienische Historiographie seit einigen Jahren mit erneutem Interesse beschäftigt. Von der umfangreichen Fachliteratur in italienischer Sprache seien hier nur einige grundlegende Titel erwähnt: Massimo FIRPO, *Inquisizione romana e Controriforma*, Bologna 1992; ders., *Inquisizione e Controriforma. Studi sul cardinale Giovanni Morone (1509–1580) e il suo processo di eresia*, Brescia 2005; Gigliola FRAGNITO, Gasparo Contarini. Un magistrato veneziano al servizio della cristianità, Firenze 1988; Francesco GUI, *L'attesa del Concilio*. Vittoria Colonna e Reginald Pole nel movimento degli »Spirituali«, Roma 1997; Paolo SIMONCELLI, *Il caso Reginald Pole*. Eresia e santità nelle polemiche religiose del Cinquecento, Roma 1977.

142 Von »ernsten Meinungsverschiedenheiten« sprach etwa Ludwig VON PASTOR, *Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters*, 16 Bde., Bd. 6: *Geschichte der Päpste im Zeitalter der katholischen Reformation und Restauration: Julius III., Marcellus II. und Paul IV. (1550–1559)*, Freiburg i.Br. 8–9/1925, S. 497. Siehe im Allgemeinen ebd., S. 497–505. Zu diesen Konflikten siehe Mario FOIS SJ, *Il generale dei gesuiti Claudio Acquaviva (1581–1615). I sommi pontefici e la difesa dell'Istituto ignaziano*, in: AHP 40 (2002), S. 199–233; Flavio RURALE, *La Compagnia di Gesù tra riforme, controriforme e riconferma dell'Istituto (1540–inizio XVII secolo)*, in: GIANNINI, *Religione, conflittualità e cultura*, S. 25–54, hier S. 38f.

gewissermaßen kanonisiert wurde¹⁴³. Ein anderer Historiker aus den Reihen der Gesellschaft Jesu, Francesco Sacchini, hatte Favre einen »Priester von apostolischem Fleiß« genannt, der in Deutschland sowohl in privaten Kreisen als auch öffentlich Ausgezeichnetes vollbracht habe. Durch ihn habe die göttliche Vorsehung dem sich bereits arrivierten Canisius eine neue Stütze gegeben, der damit zum erhabenen Gipfel der göttlichen Weisheit habe emporsteigen können. Favre sei dem Vorbild der Apostel, vor allem dem des Paulus gefolgt, und Canisius sei seinerseits in dessen Fußstapfen getreten¹⁴⁴.

Die Widmung an »alle Arbeiter und Priester Christi« trägt das Datum vom 27. September 1617. Der *Petri Fabri vitae liber prior*, eine chronologisch aufgebaute Lebensbeschreibung, umfasst die ersten 98 Seiten. Auf den Seiten 99 bis 256, somit deutlich umfangreicher, befindet sich der *Petri Fabri vitae liber posterior*, eigentlich eine Darlegung von Favres Tugenden. Dieses zweite Buch ist insofern interessanter, als es die schlichten biographischen Daten von Favres Leben nicht mehr darstellen muss, sondern die Vorbildlichkeit des Jesuiten, »das Beispiel eines wahren Arbeiters des Evangeliums«, vorführt. Orlandini selbst schreibt, dass das zweite Buch besonders wichtig sei, denn man könne »darin Sachen finden, die äußerst notwendig oder nützlich seien, um die Menschen zu Gott zurück zu führen«. Es sei also ein Kompendium der Eigenschaften eines »apostolischen Priesters«, damit sich die Menschen auf Gott zurückbesinnen¹⁴⁵.

Im Widmungsbrief legt Orlandini seine Interpretation der damaligen Kirchengeschichte dar¹⁴⁶. Dort nimmt das Prädikat »apostolicus« heilsgeschichtliche und deutlich konfessionell geprägte Züge an. Eingangs vergleicht Orlandini die einen »Schlechten, Verderber des Priestertums und der Religion«, welche »den Weinberg des Herrn in Brand setzten«, mit den anderen,

143 Nicola ORLANDINI SJ, *Forma sacerdotis apostolici, expressa in exemplo Petri Fabri, qui fuit primus e sociis S. Ignatii Loiolae, fundatoris Societatis Jesu, Dilingae 1647. Exemplar HAB, Signatur A: 1159.2 Theol. (3)*. Vgl. SOMMERVOGEL, *Bibliothèque*, Bd. 5, Sp. 1935, Nr. 4, und VD 17 14:072153Z. Über Favre siehe POLGÁR, *Bibliographie*, Bd. 3/1, Nr. 6645–6707. Orlandini verfasste noch eine Biographie von Fabre: Nicola ORLANDINI SJ, *Vita Petri Fabri, qui primus fuit sociorum Beati Ignatii Loyolae Societatis Iesu, Lugduni 1617*. SOMMERVOGEL, *Bibliothèque*, Bd. 5, Sp. 1935, Nr. 4. Die *Forma sacerdotis apostolici* ist laut Sommervogel eine »editio altera« dieses ersten biographischen Werkes über Pierre Favre. Zu Orlandini vgl. DHCJ, Bd. 3, S. 2924.

144 SACCHINI, *De vita Petri Canisii*, S. 22: »Hactenus evecto Canisio novum divina providentia subsidium misit per quod ad Celsissimum Evangelicae sapientiae culmen eveheretur. Petrus Faber Sociorum Beati Ignatij primus, Apostolicae Sacerdos industriae, praeclaras per Germaniam [...] privatim, publiceque gerebat res«; ebd., S. 345f.: »Intuebatur [Faber] Apostolorum exempla, et inprimis Doctoris Gentium [...] Hauserat [Canisius] penitus omnes a Petro Fabro eminentissimo huius disciplinae Magistro observatas vias«.

145 ORLANDINI, *Forma sacerdotis apostolici*, hier ohne Folionummer.

146 Ebd., fol. 2r–4r.

den Guten, welche sowohl als Weltpriester als auch als Regularkleriker »vom mitleidenden Gott selbst aufgerufen wurden« und »Arbeiter von vorzüglicher Wissenschaft, Frömmigkeit und überragendem Eifer« seien¹⁴⁷. Gottes Zorn sei es gewesen, der »aufgrund der Sünden des Volkes den Abfall der Hirten von der Wahrheit« zugelassen habe; seine Barmherzigkeit habe allerdings ermöglicht, dass

sehr viele gute Priester sowie ganz rechtschaffene Kongregationen und Scharen solcher vortrefflichen Männer auf aller Welt glänzten, die sich entweder als Regularkleriker oder als Weltpriester für Gottes Werk einsetzen und für sein Anliegen Sorge tragen¹⁴⁸.

Offensichtlich bezieht sich Orlandini hier auf die Gründung zahlreicher katholischer Kongregationen von Regularklerikern im 16. Jahrhundert. Diese erste und sehr allgemeine Prämisse führt im folgenden Satz den Diskurs über den Jesuitenorden und Pierre Favre ein. Orlandinis Ausführung ist anfänglich sehr breit angelegt, denn sie berücksichtigt sowohl die Welt- als auch die Ordensgeistlichkeit; Sacchinis Überblicksdarstellung umfasst sowohl diejenigen, die »sich an einem festen Ort eifrig betätigen«, als auch diejenigen, die »wie schnelle Engel verschiedenen Ländern das Reich Gottes verkünden«¹⁴⁹. All dies könne, aufgrund der »großen Barmherzigkeit Gottes und der wunderbaren Sorgfalt des himmlischen Familienvaters, mit der Er unaufhörlich zahlreiche Arbeiter in seinen Weinberg schickt«, nichts anderes als ein Werk Gottes sein. Pierre Favre ist dann »das Beispiel eines wahren Arbeiters des Evangeliums, der Eure [d.h. »aller Arbeiter und Priester Christi«, denen Sacchini das Buch widmete] Schlacht etliche Jahre zuvor bereits vortrefflich geschlagen hat«¹⁵⁰.

Orlandini sieht auch einen klaren Zusammenhang zwischen dem frühen Apostolat Favres im Alten Reich und der Berufung von Canisius durch den savoyischen Jesuiten, der einerseits »Klerus und Gläubige mit neuem

147 Ebd., fol. 2r: »Quia non tot improbi, sacerdotij religionisque temeratores, incenderunt vineam Domini, quot, eodem miserante, excitati sunt operarij, scientia, pietate ac zelo praestantes, tam saculares, quam regulares«.

148 Ebd., fol. 2r–2v: »Etenim irae Dei fuit, quod, exigentibus peccatis populi, permissa pastorum est a veritate defectio. Misericordiae vero, quod tam multi ubique terrarum, ac tam praeclari effulserunt Sacerdotes; integrae adeo praestantissimorum virorum congregationes atque cohortes; quorum alij sub regulari disciplina incumbunt operi Domini, alij in seculo religiose partes suas procurant«.

149 Ebd., fol. 2v: »Sunt qui certo loco fixi tantisper operam navant [...] Sunt qui [...], veluti Angeli veloces, diversis regionibus annunciant Regnum Dei«.

150 Ebd., fol. 2v–3r: »Quid haec omnia, nisi magna miseratio Dei, ac mira diligentia caelestis Patrisfamilias, qua identidem alios aliosque Operarios submittit in vineam suam? [...] Suscipite aequis animis exemplum veri Operarij Evangelici, quod offerimus vobis in Petro Fabro nostro, qui superioribus annis praeclare certamen vestrum certavit«.

Schwung und Antrieb zur völligen Frömmigkeit erzogen hat«, andererseits einen »für diese Unternehmung hervorragenden Verbündeten sowie einen ihm sehr ähnlichen und von Gott gesandten Helfer« für die Sache der katholischen Kirche in Deutschland gewinnen konnte, und zwar Petrus Canisius, der »bereits darauf brannte, die katholische Religion zu verbreiten und sie gegen die Häretiker zu verteidigen«. Canisius, so Sacchini, sei durch »Frömmigkeit« ausgezeichnet gewesen, »einzigartige Unbescholtenheit« und »außerordentliche Beredsamkeit« hätten ihn geschmückt; zudem sei er vom Charakter her seinem künftigen Meister Pierre Favre so ähnlich gewesen, dass »diese Wesensähnlichkeit die zwei Peter beinahe durch denselben Geist miteinander zu verbinden schien«¹⁵¹.

Diese Passage verwandte Orlandini auch in seinem Hauptwerk, der *Historia Societatis Jesu*. Sein Mitbruder Sacchini, der 1606 nach dem Tode Orlandinis mit der Fortsetzung der *Historia Societatis Jesu* beauftragt wurde, veröffentlichte zuerst 1615 das hinterlassene Material mit leichten Veränderungen und dann 1621 den zweiten Band zum Generalat Laínez'. Angesichts der Materialfülle zur jesuitischen Identitätsbildung in den *Historiae*, die eine aus kulturgeschichtlicher Perspektive unerforschte Fundgrube bieten, ist es bedauerlich festzustellen, dass zum historiographischen Werk von Orlandini und Sacchini, beide erstrangige Jesuitenhistoriker, nur eine einzige ausführliche Darstellung vorliegt¹⁵². Auch Ignaz Agricola SJ schloss sich über hundert Jahre später in seiner Geschichte der Oberdeutschen Provinz der Gesellschaft Jesu der Auslegung Sacchinis an und erkannte in der Gewinnung des jungen Novizen Canisius durch Favre das größte Verdienst des Meisters für den Orden in Deutschland, da die zwei »Zwillingsbrüder«

151 Ebd., S. 48: »Hic dum clerum atque populum ad omnem pietatem novo impetu, conatuque erudit, praestantissimum ad eam rem socium, et sui simillimum adiutorem, Deo mittente, nanciscitur, Petrum Canisium [...], qui iam tum et religionis Catholicae propagandae, et contra haereticos defendend[ae] studio flagrabat acerrimo. Ad eamque pietatem cum vitae singularis integritas [...], et eloquentia non vulgaris: ut ipsa morum similitudo duos videretur Petros, uno quasi spiritu, colligasse«.

152 Vgl. GUERRA, Un generale fra le milizie del papa. Zu den deutschen Jesuitenhistorikern der frühen Neuzeit vgl. Bernhard DUHR SJ, Die alten deutschen Jesuiten als Historiker, in: ZkTh 13 (1889), S. 57–89. Vgl. Nicola ORLANDINI SJ, *Historia Societatis Jesu*, auctore Nicolao Orlandino, Societatis eiusdem sacerdote. Nunc primum in Germania in lucem dedita, Coloniae Agrippinae 1615, S. 111. Exemplar HAB, Signatur A: 12.1 Hist. Vgl. SOMMERVOGEL, *Bibliothèque*, Bd. 5, Sp. 1935, Nr. 5, und VD 17 23:230021S. Francesco SACCHINI SJ, *Historiae Societatis Jesu, pars secunda, sive Lainius*. Auctore R.P. Francisco Sacchini, Societatis eiusdem sacerdote, Coloniae Agrippinae 1621. Exemplar HAB, Signatur A: 12.1 Hist. Vgl. SOMMERVOGEL, *Bibliothèque*, Bd. 7, Sp. 366, Nr. 6, und VD 17 23:230024Q. Die Angabe in SOMMERVOGEL, ebd., wonach Sacchini für 17 Jahre als Sekretär des Generals Muzio Vitelleschi (General 1615–1645) gedient habe, ist offensichtlich falsch. Da Sacchini erst 1619 das Amt übernahm und Ende 1625 starb, konnte er Vitelleschi lediglich 6 Jahre zur Seite stehen.

durch einen petrinischen und daher apostolischen Geist, der in ihrem Namen deutlich zum Vorschein komme, gekennzeichnet gewesen seien¹⁵³.

Fünf »Gaben und Zierden« Favres erscheinen Orlandini besonders erwähnenswert: »Frömmigkeit«, »Bescheidenheit«, »Liebe«, »Klugheit« und vor allem die aus Sicht eines Jesuiten bemerkenswerte »Achtung des religiösen Lebens«, die sich »nicht mithilfe der Klöster oder mit der Unterstützung einer gegenseitigen Disziplin, sondern an den Höfen und bei den Zusammenkünften einer freien Menschenmenge« entfalten konnte¹⁵⁴. Orlandini distanziert sich damit bewusst von der klösterlichen Disziplin der mittelalterlichen Orden und unterstreicht noch deutlicher die Neuheit des apostolischen Einsatzes durch den Jesuitenorden als einzig zeitgemäßen Männerorden: »Und der Glanz, die Begeisterung und die himmlische Gunst sind vor allem mit den apostolischen Unternehmungen zu verbinden«¹⁵⁵. Die »Frömmigkeit« Favres ist schließlich auf die apostolische Zeit zurückzuführen und ragt aus der durch Irrlehren verdorbenen Gegenwart heraus:

Seine Frömmigkeit war dergestalt, dass sie nicht zu den damaligen Sitten und Zeiten, sondern zu den Zeiten der apostolischen Urkirche zu gehören schien; diese [Frömmigkeit] wirkt sich auf alles aus, wie aus dem ersten Brief des Paulus an Timotheus, Kap. 4, ersichtlich ist, aber insbesondere darauf, die Predigt zu entflammen¹⁵⁶.

In der Tat zeichnete sich Favre vor allem durch seine Predigten aus und erfüllte hervorragend das ihm obliegende Predigtamt, welches aus drei Gründen schwierig sei: zum einen müsse man die »Theologie verstehen und begreifen«; zweitens könne das, was zwar richtig durchdacht sein möge, nicht ununterbrochen vorgetragen und durch Worte angemessen erfasst werden; drittens sei es »schwierig und selten«, auf »völlig reine Ohren« zu treffen

153 AGRICOLA, *Historia*, S. 6: »Nihilominus tamen ad nostrae Provinciae solatium atque utilitatem nihil fecit memorabilius, quam, quod adiutorem suum simillimum, cognominem, atque adeo alterum se, Societati aquisierit, auspiciata prorsus conjunctione, ut pro Divi Petri Sede gemini Petri, Petrino, hoc est, Apostolico Spiritu plurimum, si quisquam alius, in Germania, caeterisque ad Septentrionem Oris laborarent«.

154 ORLANDINI, *Forma sacerdotis apostolici*, S. 99: »Cum multa, eaque praeclara in Fabrum a perenni illo bonorum omnium fonte congesta sint, dona atque ornamenta, tum in eo praecipue quinque sane admirabilia mihi videri solent, quae praeter ceteros clarum illum atque insignem vbique reddebant [...] Pietas [...] humilitas [...] charitas [...] Prudentia [...] denique insignis quaedam religiosae vitae laus nullis adiuta claustris, nullis mutuae disciplinae sustentata praesidiis, sed medias inter aulas, mediosque inter coetus liberae multitudinis«.

155 Ebd., fol. 3r: »Etenim lumen, spiritus, favorque caelestis conciliandus ante omnia est Apostolicis conatibus«.

156 Ebd., S. 100: »Ac pietas quidem in eo [Favre] fuit eiusmodi, ut non horum morum, ac temporum, sed apostolicae, ac priscae potius videatur ecclesiae: quae cum ad omnia valet Paulo teste 1. Timoth. 4 tum ad inflammandam maxime concionem«. Vgl. die von Orlandini herangezogene Bibelstelle 1 Tim 4, in welcher Paulus Timotheus vor den Irrlehren warnt und ihn zu einer rechtläubigen Lebensführung mahnt.

und die Ohren vom dem Vorgetragenen zu überzeugen. Dem sei durch den »Eifer der Frömmigkeit«, der ja »all diese Schwierigkeiten bewältigt und überwindet«, abzuhelfen. Schließlich fügt Orlandini seiner Darstellung hinzu, dass Favre ein Mann gewesen sei, der sich Gott hingegeben habe und von »Frömmigkeit« entflammt gewesen sei, weswegen er selbst zu einem mitreißenden Prediger geworden sei, der auch seine Zuhörer zu entflammen gewusst habe¹⁵⁷.

Pierre Favre war zweifelsohne für den jungen Novizen Canisius das Hauptvorbild in dessen ersten Ordensjahren. Das Kapitel XIX, *Fabri prudentia in iuvandis proximis concione, et exercitijs spiritualibus*, betrifft Canisius und seine Beziehung zu Favre unmittelbar, denn unter Favres Leitung absolvierte er im Frühling 1543 die Exerzitien in Mainz. Ihm und denjenigen, die Favre durch öffentliche oder persönliche Gespräche begeistern konnte und von denen er sich »nicht nur wegen der Glut ihres Willens, sondern auch wegen der Stattlichkeit ihrer Intelligenz einen umso größeren Ertrag und einen unzweifelhaften Nutzen« erwartete, brachte er die *Exerzitien* »mild und behutsam« näher¹⁵⁸. Dies hängt mit dem Ziel, »die Häretiker zu heilen«, zusammen, das im Kapitel XXI abgehandelt wird. Favre wird hier gewissermaßen als ein jesuitischer »Apostel Deutschlands« dargestellt: Auch wenn Favre Deutschland für »verlassen und fast im Sterben liegend« gehalten habe, habe er sich nichtsdestoweniger am meisten dafür eingesetzt, »es zu heilen und zu erbauen; auf sein Betreiben wurde die Hoffnung der Fürsten genährt, Deutschland wiederherzustellen«. Wie gravierend die Lage gewesen sei, als er im Sommer 1544 auf Anweisung von Ignatius Deutschland verlassen und sich nach Portugal begeben musste, habe Favre in »jenem sehr ernstern Brief an Ignatius« dargelegt. Er habe die Natur der »Krankheiten und die Heilmittel, um jenes Land [Deutschland] zu heilen und ihm zu helfen«, scharfsinnig erraten können, da er »die Kunstgriffe und Täuschungen der Häretiker kannte, ihre Fälschungen offenbarte und ihre Hinterhalte vereitelte«¹⁵⁹. Durch seinen apostolischen Eifer aufgezehrt, sei Favre binnen

157 Ebd., S. 100: »Nec enim aut quisquam melius de Deo sensit, et quae divina sunt percipit, quam qui se Deo totum dedit; nec quisquam melius effert, et oratione consequitur, quam quem eadem incendit pietas; nec quisquam acrius auditorem percellit, inflammat, et quocumque vult, flectit, quam qui incensus ipse, inflammatusque ad dicendum accedit«.

158 Ebd., S. 200: »Quos autem Faber [...] incitasset, talesque sentisset, non modo voluntatis ardore, sed magis etiam intelligentiae praestantia, unde certior operae fructus, et minime dubia speraretur utilitas, hos ad visita Societatis Exercitia blande, ac prudenter alliciebat«.

159 Ebd., S. 212f.: »Et si Germaniam Faber pro derelicta, ac prope deposita iam habebat, eam tamen ut curaret, recrearetque plurimum laborabat [...] Eodemque [Faber] impulsore, et auctore viri principes excitabantur ad spem, totius restituendae Germaniae [...] Coniciebat acutissime morborum naturas, ad eam curandam, iuvandamque Nationem: haereticorum tenebat artes, autque fallacias, aperiebat fraudes, redarguebat insidias«. Vgl. MHSJ, Faber, S. 256f., Brief von Favre an Ignatius aus Köln, 10. März 1544: »Ninguna cosa más deseo en esta vida, que poner alguna raíz para nuestra Compañía en Alemaña [...] Asi batalla en mí la humana

weniger Tage in Rom gestorben; er sei »ein wichtiger Eckpfeiler der Gesellschaft Jesu sowie die Stütze der ganzen Kirche, vor allem aber der damals brüchigen und wackeligen Kirche in Deutschland« gewesen¹⁶⁰.

Favre äußerte sich mehrmals über die religiöse Lage Deutschlands, die ihm zu dieser Zeit unter anderem wegen des Mangels an gut ausgebildeten und vor allem eifrigen Priestern hoffnungslos erschien und ihn, wie auch einige Jahre später seinen Mitbruder Bobadilla, zur Verzweiflung brachte¹⁶¹. Er führte die Etablierung des Protestantismus auf die Vernachlässigung der Seelsorge durch die Hirten, denen eine solche Aufgabe oblag, zurück. Anfang Januar 1541 berichtet er aus Worms: »Es wäre deutlich zu sehen, dass die Lutheraner nicht solch großen Schaden unter Christen anrichten könnten, wenn unser Klerus so gewesen wäre, wie er sein sollte«. Etwa ein Jahr später beklagt er, dass es in Deutschland Orte gebe, wo entweder nur ein einziger oder gar kein Kleriker sei, der die Messe lese. Die Ursache dafür sei die Pest, womit er zum einen wirklich die Seuche, zum anderen die Reformation meint. Vergleiche man Spanien und Deutschland, so weiter Favre, so könne man beobachten, wie unterschiedlich ihre Art sei, ihren christlichen bzw. katholischen Glauben zu leben und ihm zu gehorchen, oder aber auch an den Menschen zu hängen, die im Weinberg der Seelen zu arbeiten trachteten¹⁶².

Am 7. März 1546, einige Monate vor seinem Tod, schrieb der französische Jesuit einen Brief, in dem er seine eigene Stellungnahme zum Umgang mit den Protestanten erläuterte, einem der umstrittensten Probleme, mit dem sich die ersten im Alten Reich tätigen Jesuiten konfrontiert sahen. Favres Neigung, die Reformation nicht als dogmatisches, sondern als vornehmlich seelsorgerliches Problem anzusehen, ist wohl auf seine persönliche Vorstellung vom apostolischen Wirken zurückzuführen. Sie spiegelt zudem die

consideratiòn, segùn la qual ningunoavria de estar por estas partes, sino por obedientia, y la divina consideratiòn fundada en esperanya, segùn la qual querria que la mitad de la Compañia estubiesse por acá, dando voces, rezando y llorando, y muriendo cada dia por esta gente de acá«.

160 *Imago primi saeculi*, S. 614: »Praecipuum Societatis columnen, et universae, ac Germanae praesertim iam fatiscantis et nutantis, Ecclesiae firmamentum«.

161 *MHSJ*, Faber, S. 651: »Hic notavi quod frequenter mihi hactenus acciderunt turbationes, et maximae desolationes [...] Sentiebam sane magnam debilitatem ad pugnandum contra tales malos animos imaginatos [...] Hic et intelligebam multa de persecutionibus, quas patimur in spiritu per malos spiritus daemonum et hominum [...] Hic etiam notavi et ponderavi tormentum illud meum, quod mihi continuum est ex quo novi Germaniam, super defectione tali huius nationis«.

162 *Ebd.*, S. 60: »De manera que si nuestro clero fuesse tal, qual debe seer, claramente se veria, que estos [los lutheranos] no son tales, qui possent facere unas tan grandes tragedias entra xpianos [christianos]«; *ebd.*, S. 159f.: »Y esto es venido en parte por la peste corporal, y en parte por la espiritual, que es la herejia, quam multi declinaverunt«; *ebd.*, S. 171: »Anzi ringrazio, quanto posso, il Signore nella messe crestiana, al qual ha piaciuto farmi tocar con le mani doe nationi, tanto differenti nello essere crestiano et nello obbedire alla fede cattolica, et affectionarsi alle persone, le quali nostrano nome di voler laborar nella vinea delli spiriti«.

allgemeine Orientierung der ersten Jesuiten wider, die die Reformation eher als einen durch das schwerwiegende Versagen der katholischen Geistlichkeit verursachten Abfall vom rechten Glauben verstanden und infolgedessen dazu neigten, darin eine seelsorgerliche Aufgabe von größter Dringlichkeit zu sehen. Ihrer Einschätzung nach hingen die Ursachen der Reformation und die entsprechenden Gegenmittel weniger mit Fragen der Lehre als mit der geistlichen Verfassung der Menschen zusammen, die sich der reformatorischen Überzeugung anschlossen. Deshalb stellte ihnen die Reformation anfangs Fragen, die eher mit der Moral und der kirchlichen Disziplin als mit den theologischen Implikationen etwa der Rechtfertigungslehre Luthers zu tun hatten.

Favre, der als erster Jesuitenpater der religiösen Lage im Alten Reich begegnete, wurde für die anderen Jesuiten zu einer wegweisenden, zum Teil aber auch in gutem Glauben irreführenden Figur, da er von seinem einseitigen Standpunkt aus die Reformation nur als Ergebnis moralischen Verfalls und kirchlicher Missstände erklären konnte. Dies führte dazu, dass sich Favres Frömmigkeit als geradezu typisch gegenreformatorisch bezeichnen und durch den folgenden Vorsatz zusammenfassen lässt: mit besonderem Nachdruck all das vorleben, was von den Reformatoren verworfen wird, wie Rosenkranz, Ablässe, Gebete und Messen für die Verstorbenen, Beichte und Heiligenverehrung. Aufgrund dieser Einschätzung verkannte Favre die theologische und geistige Kraft der Reformation, die letztlich als Resultat kirchlichen Verfalls angesehen wurde¹⁶³. In einem Brief vom 28. Mai 1543 an seinen Onkel Claude Périssin, Prior des Kartäuserklosters du Reposoir, schrieb Favre, in Deutschland gebe es bereits sehr viele Menschen, die »zu den grundlegenden Dingen zurückzukehren begännen, und zwar, dem Beispiel ihrer Väter folgend, zur alten und hergebrachten Disziplin«; er beginne jedoch auch zu begreifen, dass die Häresien der gegenwärtigen Zeit nichts anderes als Mangel an Bescheidenheit, Geduld, Keuschheit und Liebe seien¹⁶⁴.

Hierzu äußerte sich in seinen Aufzeichnungen auch Favres bekanntester Schüler, Petrus Canisius, der die Reformation ebenfalls nicht als Ausdruck eines dogmatischen, sondern eines moralischen Verfalls seitens des zeitgenössischen Klerus ansah:

163 O'MALLEY, *The First Jesuits*, S. 16. Hierzu auch SCHATZ, *Deutschland und die Reformation in der Sicht Peter Fabers*, S. 265, 270.

164 MHSJ, Faber, S. 202: »Je treuve dés-jà en ce païs d'Allemagne tout pleint des gents, lesquieulx retournent *ad prima opera facienda, id est, ad Patrum suorum imitationem et disciplinam*; et commence à cognoistre que ces hérésies du temps présent ne sont autre chose, sinon faute de dévotion, faute d'humilité, de patience, chasteté et charité«.

Der Klerus ist allenthalben nicht so sehr vom Glauben der Vorfahren abgefallen, sondern er ist von der Integrität ihres Lebens abgeartet, und dies überwiegend aufgrund zweier Laster: der Zügellosigkeit im Leben und der untätigen Nachlässigkeit beim Predigen von Gottes Wort¹⁶⁵.

In seinem Gutachten namens *De optima ecclesiasticorum reformatione* für den Eichstätter Bischof Moritz von Hutten von Ende 1549 tadelte er den Klerus für dessen »Trägheit und Unwissenheit«, die der Verachtung seitens der zügellosen Laien Tür und Tor geöffnet habe. Dementsprechend schlug er als Gegenmittel, um all dem abzuhelpfen, die Gründung von Kollegien für Theologiestudenten vor¹⁶⁶. Auch lobte Canisius in seinen *Lectiones et preces ecclesiasticae* den Apostel Andreas, der als erster dem Ruf Christi gefolgt sei (Joh 1,40) und ob seines Gehorsams ein apostolisches Vorbild sei:

Der selige Andreas war einer derjenigen, die, so wie Paulus fordert, eine legitime Berufung zur Evangelisierung erhielt. Eine solche Berufung findet man im Evangelium, da Christus selbst Andreas als ersten Jünger ruft und ihn, sobald er ihm folgt, als einzigen zu sich nimmt und in seinem Amt als Apostel bestätigt. Welch ein heiliger und großer Eifer für den bereitwilligen Gehorsam unter den ersten Aposteln¹⁶⁷!

Die unbedingte Antwort auf den Ruf Christi ist also Zeichen für den wahren Gehorsam, durch den sich die Apostel im Gegensatz zur Zügellosigkeit der Gegenwart ausgezeichnet hätten.

In diesen Kontext lässt sich auch Favres späte Denkschrift einordnen. Er wurde von seinem ebenfalls seit einiger Zeit in Deutschland weilenden Mitbruder Bobadilla darum gebeten, ihm »einige Regeln für denjenigen, der die Seelen der Irrgläubigen retten und seiner eigenen nützen möchte«, aufzuzeigen. Diese Regeln bilden »eine kleine Denkschrift«, in der Favre »seine Erfahrung und Ratschläge für das Apostolat unter einer weitgehend zum

165 In ADPSJ, Abt. 42 – 1, Nr. 9, fol. 21r: »Clerus passim non tam a veterum maiorum fide et religione, quam a vitae illorum integritate degeneravit, his duobus vitiis laborans maxime, vitae licentia et supina in praedicando domini verbo negligentia«.

166 BHSA, Jesuitica 632, fol. 34r: »Magnam laicorum effreni multitudini ad eum contemptum fenestram adaptam esse ipsumque quodammodo fatalem factum per sacerdotum quorundam ignaviam er imperitiam«. Veröffentlicht in BUXBAUM, Petrus Canisius, S. 239, Nr. 6, und S. 248. Verzeichnet in PCEA IX, 4911xx.

167 Petrus CANISIUS SJ, *Lectiones et preces ecclesiasticae*. Opus novum et frugiferum plane, in usum scholarum catholicarum, omniumque pietatis verae studiosorum, Ingolstadii 1556, fol. 239r+v: »Fuit autem B. Andreas ex iis, qui, prout Paulus requirit, missionem ac vocationem habuerunt legitimam ad Evangelizandum. Eiusmodi vocationem vides in Evangelio, quum Christus inter primos discipulos Andream ipse vocet, et mox sequentem unicum alijs recipiat atque confirmet in munere Apostolatus. O sanctum et magnum obedientiae promptae studium in primis Apostolis«. Exemplar HAB, Signatur M: Ti 563. SOMMERVOGEL, Bibliothèque, Bd. 2, Sp. 667, Nr. 7. VD 16 C 705.

Protestantismus übergegangen Bevölkerung« darstellte; darüber hinaus seien darin »die praktisch-pastoralen Folgerungen aus Fabers theoretischer Sicht der Protestanten als nichtpraktizierender Katholiken« gezogen worden, so Peter Henrici SJ¹⁶⁸. Favres Antwort beginnt mit einem seelsorgerlichen Vorschlag: Als Erstes müsse derjenige, der den Irrgläubigen dieser Zeiten helfen wolle, zusehen, dass er ihnen viel Liebe entgegenbringe und dass er sie in Wahrheit liebe. Man solle sich mit ihnen »vertraulich« über Dinge unterhalten, die »uns allen gemeinsam sind«, und möglichst all diejenigen Streitgespräche vermeiden, bei denen der eine den anderen herabzusetzen suche. Nach Favres Ansicht soll zuallererst ein Umgang mit den Irrgläubigen in den Dingen gepflegt werden, die vereinen, und nicht in denen, die eine Verschiedenheit der Auffassungen zutage treten lassen. Denn die Richtung der Lutheraner führe dahin, so Favre, abzuweichen und verloren zu gehen. Hierbei würdigt Favre alle theologischen und kirchenpolitischen Differenzen zwischen den Konfessionen keines Wortes. Man solle genau umgekehrt wie bei der Bekehrung von Neuchristen verfahren, so Favres Schluss, denn in diesem Fall gehe es zunächst darum, den Verstand durch den Glauben, der aus dem Hören entstehe, zu belehren und zurechtzurücken. Erst dann könne man zur rechten inneren Haltung gelangen und zur Lehre und den Werken, die aus dem Glauben stammen, fortschreiten. Laut Favre sollte demjenigen, der sich verirrt hat, dabei geholfen werden, den richtigen Weg zur Moral und zur kirchlichen Disziplin wieder zu finden, um erst dann dogmatische Fragen anzugehen, die zumeist den von den Protestanten missverstandenen Wert der Werke, die Autorität der Kirchenväter und den Gehorsam gegenüber dem Papst betreffen¹⁶⁹.

Die Beschlüsse des Tridentinums im Winter 1546/47 über die Rechtfertigungslehre stellten theologisch bis 1999 eine grundlegende Wasserscheide, »eine Abgrenzung des katholischen Glaubensgutes gegen den

168 MHSJ, Faber, S. 399–402, hier S. 399: »Al puncto de algunas vuestras cartas, que me pedís algunas reglas para poderse haber quien desea salvar almas con los herejes y aprovechar á las suyas, nunca os he respondido«. Pierre FAVRE SJ, *Memoriale*. Das geistliche Tagebuch des ersten Jesuiten in Deutschland. Nach dem Manuskript übersetzt und eingeleitet von Peter HENRICI SJ, Einsiedeln 1963, S. 373–377. Laut Peter Henrici SJ, dem Herausgeber der deutschen Übersetzung von Favres *Memoriale*, wurden die Vorschläge vermutlich an Nicolás Bobadilla und nicht an Laínez adressiert, wie es in den *Fabri Monumenta* vermutet wird.

169 MHSJ, Faber, S. 399–401: »La primera es, que, quien quisiere aprovechar á los herejes deste tiempo, ha de mirar tener mucha caridad con ellos y de amarlos in veritate [...] Esto se haze comunicando con ellos familiarmente en cosas que nobis et ipsis sint communes, guardándose de todas disceptationes, vbi altera pars alteram videatur deprimere; prius enim communicandum est in illis, quae uniant, quam in illis, quae diversitatem sensuum ostendere videntur [...] Porque quanto esta secta lutherana est filiorum subtractionis in perditionem [...] Al contrario de lo que se hacía in introytu primitivorum ad fidem; porque allí primero es menester enseñar i corrigir los entendimientos por vía de la fe, quo est ex auditu, y de allí venir ad sentiendum recte de doctrina et de operibus, que sunt secundum fidem semel acceptam«.

protestantischen Lehrbegriff« dar. Hubert Jedin zufolge schuf das Dekret eine Abgrenzung und trennte infolgedessen die Religionsparteien, ließ aber zugleich Fundamente erkennen, die sie verbanden¹⁷⁰. Favres Denkschrift fällt in diese Zeit. Bemerkenswert ist immerhin seine irenische Haltung den Protestanten gegenüber. Es wäre jedoch verfehlt, darin eine »irenische Gesinnung« zu sehen, die aus einfachen historischen Gründen nichts mit der ökumenischen Einstellung im Sinne des Zweiten Vatikanischen Konzils zu tun haben kann, und dies, weil für Favre und die anderen ersten Jesuiten die Ursachen der Reformation weniger in den unterschiedlichen dogmatischen Lehrmeinungen als in sittlichem Verfall und pastoralem Versagen des katholischen Klerus zu suchen waren¹⁷¹. Diese Wahrnehmung der zeitgenössischen Geschehnisse war im katholischen Lager und insbesondere im Jesuitenorden so verbreitet und allem Anschein nach so erfolgreich, dass die *Imago primi saeculi* diese Auslegung etwa 100 Jahre später gänzlich wieder aufnahm: Die Entstehung der Reformation sei dem Versagen zahlreicher Geistlicher zuzuschreiben, die sich ihres Amtes wegen um die Gläubigen hätten kümmern sollen, dies jedoch wegen mangelnder Bildung und Moral versäumt, ihre seelsorglichen Aufgaben vernachlässigt hätten und der Faulheit und Trägheit verfallen seien; viele hätten sich kaum mehr um die richtige Lehre und die geistlichen Tugenden gekümmert, und daraus sei rasenden Schritts Unkenntnis im Volk, Geldgier, Unzucht, Verachtung gegen Gott und alles Vergehen entstanden. Aus solch einer katastrophalen Beschreibung folgt die *Imago* ihrem apologetischen Ansatz entsprechend, dass man von diesem kirchenpolitisch dramatischen Zustand nichts anderes als die Verbreitung von Häresien und Glaubensirrtümern hätte erwarten können¹⁷².

Bei Favre wie bei den anderen ersten Jesuiten vereinigten sich in der Hinsicht mystische und praktische Elemente, denn

170 Hubert JEDIN, Geschichte des Konzils von Trient, 4 Bde., Freiburg i.Br./Basel/Wien 1949–1975, Bd. 2, S. 262.

171 SCHATZ, Deutschland und die Reformation in der Sicht Peter Fabers, S. 263.

172 *Imago primi saeculi*, S. 53f.: »Accepimus, quo tempore nata est Societas, non paucos sacrorum Dei hominum, quibus animarum iuvandarum incumbant cura (quae fuit illorum temporum corruptela) Dei suisque negligentes, otio magis ac desidia quam pietati ac muneri suo deditos, elanguisse; perexiguam in multis doctrinae, minorem in quibusdam virtutis fuisse curam: hinc eorum quae sequi, quae fugere oportet, maximam populi ignorantiam; hinc in avaritiam, libidinem, Dei contemptum et in omne flagitium praecipitem cursum. Tali rerum statu quid expectari poterat, nisi, ut haereses (quod contigit) et errores, qua data porta, pleno se agmine effunderent, et in urbes ac populos iam vitis suis corruptos subita contagione longe lateque grassarentur«.

fides und *pietas* gehen zusammen. Die gelebte Frömmigkeit orientiert sich am Gehorsam gegenüber der römischen Kirche [...] Es ist ja das spezifische Merkmal der Gesellschaft Jesu, Christus in der Person des Papstes zu dienen und diesem Gehorsam zu leisten¹⁷³.

Nichtsdestoweniger unterschätzte Favre in seiner Schrift einerseits die zentrale Rolle der Rechtfertigungslehre Luthers und maß andererseits insbesondere der Disziplinfrage einen zu großen Wert bei. Er reduzierte dabei das Wesen der Glaubensspaltung auf eine richtige innere Herzenshaltung bezüglich der Lehre und der Werke, durch die die Lutheraner zum rechten Glauben hätten zurückkehren können.

Die ersten Jesuiten verkannten ebenfalls die theologische und spirituelle Kraft der Reformation, deren Anliegen sie nicht verstanden, da sie darin nur einen Abfall vom richtigen Glauben und der Lehre der katholischen Kirche sahen. Mit Sicherheit waren sie nicht die einzigen im katholischen Lager, die so dachten. Dabei nahmen sie eine Haltung ein, die Klaus Schatz SJ als »gegenreformatorische Frömmigkeit« bezeichnet, was letztlich bedeutete, »besser und überzeugender den Glauben [zu] leben«, und »umso eifriger das [zu] praktizieren, was die Häretiker anfechten«. Favre habe dann die Sola-Theologie Luthers in ihrer Tiefe nicht erfasst und sich mehr mit dem »Vulgärverständnis« der lutherischen Rechtfertigungslehre auseinandergesetzt¹⁷⁴. Favres Worte lassen schließlich auch eine damals sehr verbreitete Denkweise zum Ausdruck kommen, welche die Nichtchristen in Übersee, die es zu evangelisieren galt, mit den Nichtkatholiken in Europa verglich. Das Entstehen dieses Vergleichs und die Vielfalt an entwickelten Strategien und Konsequenzen, die sich von dessen ideologischen Prämissen herleiten ließen, hat Adriano Prosperi zutreffend beleuchtet¹⁷⁵. Dies führte dazu, dass »in China überhaupt weniger das Mysterium der Kreuzigung und Erlösung gepredigt, als über Moralphilosophie und Naturwissenschaften« gesprochen wurde. Diese gezielte Bekehrungsstrategie der Jesuiten erklärt ihre Erfolge am Anfang der Mission, die eine »Christianisierung auf der Basis eines Missverständnisses« hervorbrachte, so Ronnie Po-chia Hsia. Weder von der Reformation noch vom Glaubenskampf in Europa sei gesprochen worden, zumal die wenigen Schriften über Europa einen idealen Christenstaat, eine vom Papst regierte Utopie beschrieben hätten, deren Bewohner in Eintracht, Frieden und Gottesfurcht zusammenlebten¹⁷⁶.

173 Karlheinz DIEZ, *Christus und seine Kirche. Zum Kirchenverständnis des Petrus Canisius*, Paderborn 1987, S. 96f. Dazu auch Joseph LECLER SJ, *Die Kirchenfrömmigkeit des heiligen Petrus Canisius*, in: DANIELOU/VORGRIMMER, *Sentire Ecclesiam*, S. 301–314.

174 SCHATZ, *Deutschland und die Reformation in der Sicht Peter Fabers*, S. 267.

175 PROSPERI, *Il missionario*, S. 187–202.

176 HSIA, *Mission und Konfessionalisierung in Übersee*, S. 162.

3. »Ein neues Glied und der erste Deutsche der Gesellschaft Jesu«

3.1 Der Eintritt in die Gesellschaft Jesu in Mainz

Die frühe Geschichte der Gesellschaft Jesu in Deutschland steht im Zeichen von Petrus Canisius und seinem ersten Lehrer Pierre Favre. Die Beziehung zwischen den beiden war offensichtlich so eng, dass sie auch in jüngster Zeit gerne miteinander verwechselt wurden. Elisabeth M. Kloosterhuis etwa schreibt in ihrer Studie zu den »Erasmusjüngern« einerseits von einem »Petrus Faber genannt Canisius«; andererseits soll Favre Canisius »mit den Ideen der Societas Jesu vertraut« gemacht haben, was sich wohl auf die Absolvierung der *Exerzitien* und Canisius' Eintritt in die Gesellschaft Jesu beziehen dürfte; schlussendlich habe Favre vor dem Hintergrund des Reformationsversuches des Erzbischofs von Wied zusammen mit anderen neun Studenten eine jesuitische Kongregation in Köln gegründet¹.

Dabei handelt es sich jedoch eigentlich um Canisius, der mit anderen neun Novizen in einer Jesuitengemeinde lebte, die als erste Ordensniederlassung im deutschen Raum überhaupt weit weniger gegen den Kurfürsten von Wied ausrichten konnte, als sich die Jesuiten selbst gewünscht hätten. Die Autorin wurde wahrscheinlich auch durch die Tatsache zu dem Fehler verleitet, dass in Köln zu Beginn des 16. Jahrhunderts ein Dominikaner aus Nimwegen namens Peter Faber (genannt Petrus Noviomagus) lebte, der aber bereits 1525 in Rom verstarb. Dieser Peter Faber bzw. Petrus Noviomagus wird im VD 16 irrtümlicherweise als Herausgeber der Tauleredition 1543, die Canisius besorgt hatte, angegeben².

Die Freundschaft zwischen Canisius und Favre begann jedenfalls Anfang der 1540er Jahre, dauerte bis zu Favres Tod 1546 und prägte den jungen Novizen entscheidend. Favre, der auf Anweisung des päpstlichen Nuntius Giovanni Morone nach Mainz gereist war³, um einen von Albrecht von Brandenburg erteilten Lehrauftrag an der theologischen Fakultät wahrzunehmen, lernte Petrus Canisius im Frühjahr 1543 dort kennen. Der Erzbischof versprach sich von Favres Einsatz einen Beitrag dazu, die Klerusreform in seiner

1 Vgl. Elisabeth Maria KLOOSTERHUIS, *Erasmusjünger als politische Reformer. Humanismusideal und Herrschaftspraxis am Niederrhein im 16. Jahrhundert*, Köln/Weimar/Wien 2006, S. 438.

2 VD 16 J 777.

3 Dazu Burkhard SCHNEIDER SJ, *Die Jesuiten als Gehilfen der päpstlichen Nuntien und Legaten in Deutschland zur Zeit der Gegenreformation*, in: *Saggi storici intorno al papato dei Professori della Facoltà di Storia Ecclesiastica*, Roma 1959, S. 269–303, hier S. 275–277.

Erzdiözese durch die *Exerzitien* voranzutreiben⁴. Der Mainzer Weihbischof Michael Holding und der Naumburger Bischof Julius Pflug, der auch Domkanoniker in Mainz war und sich dort nach der Einführung der Reformation im albertinischen Sachsen durch Heinrich den Frommen aufhielt, absolvierten als erste die *Exerzitien* unter Favres Leitung. Holding hatte den Jesuiten 1541 auf dem Wormser Religionsgespräch kennen gelernt und ihn nach Mainz eingeladen, wohin sich Favre erst ein Jahr später begeben konnte⁵. Favre nahm den einflussreichen und reformgesinnten Kirchenmännern die Beichte ab und begann sich auf den Reichstagen und Religionsgesprächen mit den deutschen Verhältnissen vertraut zu machen. Er habe so viel Autorität genossen, so Canisius ein wenig übertreibend, dass sich ihm Bischöfe und Doktoren geistig und geistlich anvertraut hätten, während zahlreiche Geistliche den Weg der eigenen Reform eingeschlagen hätten⁶. Favre, der laut Polanco 1543 in Mainz und Köln »emsig für die Kirche Gottes« arbeitete, wollte auch die Gründung der ersten Ordensniederlassungen im Alten Reich in die Wege

-
- 4 MHSJ, *Chronicon*, Bd. 1, S. 114: »Interpretabatur Moguntiae psalmos, et confessionibus audiendis et Exeritiis spiritualibus tradendis [...] ad Archiepiscopum et Cardinalem Moguntinum se contulit, ut aliqua ad Die gloriam pertinentia cum eo transigeret [...] conciones latinas diebus Dominicis Archiepiscopus rogavit«. Dazu Friedhelm JÜRGENSMEIER, *Das Bistum Mainz. Von der Römerzeit bis zum II. Vatikanischen Konzil*, Frankfurt a.M. 1989, S. 190, und Michael MÜLLER, *Die Jesuiten*, in: Friedhelm JÜRGENSMEIER (Hg.), *Handbuch der Mainzer Kirchengeschichte*, 3 Bde., Würzburg 1997–2002, Bd. 3/1, S. 642–699, hier S. 644f.; zur frühneuzeitlichen Kirchengeschichte des Erzbistums Mainz vgl. Rolf DECOT, *Das Erzbistum im Zeitalter von Reichreform – Reformation – Konfessionalisierung (1484–1648)*, in: Ebd., S. 21–232. Zum Erzbischof Albrecht von Brandenburg *HierCath*, Bd. 3, S. 249; GATZ, *Bischöfe*, Bd. 2, S. 13–16; Rolf DECOT, *Zwischen altkirchlicher Bindung und reformatorischer Bewegung. Die kirchliche Situation im Erzstift Mainz unter Albrecht von Brandenburg*, und Heribert SMOLINSKY, *Albrecht von Brandenburg und die Reformtheologen*, in: Friedhelm JÜRGENSMEIER (Hg.), *Erzbischof Albrecht von Brandenburg (1490–1545). Ein Kirchen- und Reichsfürst der Frühen Neuzeit*, Frankfurt a.M. 1991, jeweils S. 84–101 und 117–131.
- 5 Zu Michael Holding siehe GATZ, *Bischöfe*, Bd. 2, S. 277–280; Heribert SMOLINSKY, *Michael Holding (1506–1561)*, in: Erwin ISELOH (Hg.), *Katholische Theologen der Reformationszeit*, Bd. 2, Münster 1985, S. 124–136. Zu Julius Pflug siehe: *HierCath*, Bd. 3, S. 279; GATZ, *Bischöfe*, Bd. 2, S. 528–530; Heribert SMOLINSKY, *Julius Pflug (1499–1564)*, in: Ders./Peter WALTER (Hg.), *Katholische Theologen der Reformationszeit*, Bd. 6, Münster 2004, S. 13–32.
- 6 PCEA, Bd. 1, S. 77: »Auctoritatem tantam habet, ut ei se spiritualiter informandos multi religiosi multi Episcopi, multi Doctores tradiderint [...] Multi Sacerdotes et cuiusvis ordinis Ecclesiastici vel concubinas abiecerunt, vel saeculum reiecerunt, aut a gravioribus flagitijs ad frugem meliorem eo adniteute adlaboranteque se se receperunt«, und ebd., VIII, S. 416: »Reverendus Pater meus Faber [...] a praestanti cardinale, et Archiepiscopo Alberto Brandenburgensi expetitus, Moguntiam, habitandi causa pervenit, anno 42, quum antea Spira, et Ratisbonae vixisset, in Comicijs Imperii, bonamque dedidisset operam multorum Magnum confessionibus excipiendis, et iam Germanis quoque familiaris esse coepisset«. Dazu Ignacio IPARRAGUIRRE SJ, *Historia de la práctica de los Ejercicios espirituales de San Ignacio de Loyola*, 2 Bde., Bilbao/Roma 1946–1955, Bd. 1, S. 267–307, und Paul BEGHEYNS SJ, *Pierre Favre als begeleider van de Geestelijke Oefeningen. Het voorbeeld van Petrus Canisius*, in: Cardoner 26 (2007), S. 53–65.

leiten⁷. Der »Kölner Konvent«, wie ihn Karl Brandi nannte, war tatsächlich die erste und eine für die weitere Entfaltung des Ordens wichtige Niederlassung, auch wenn sie nicht unbedingt eine »Pflanzschule für Deutschland« war und anfangs einige harte Rückschläge hinnehmen musste⁸.

Köln war schon immer ein Bezugspunkt für die Familie Kanijs aus Nimwegen, der Hauptstadt des damaligen Herzogtums Geldern, gewesen, wo Petrus Canisius am 8. Mai 1521 geboren wurde. Sein Vater Jakob, der mehrmals das Amt des Bürgermeisters bekleidet hatte, war ein mächtiger Kaufmann und überzeugter Anhänger der kaiserlichen Partei am Niederrhein. Er war an den Verhandlungen beteiligt, die nach der Schlacht bei Düren zum Abschluss des für die politische Ordnung des Niederrheins wichtigen Venloer Vertrages vom 7. September 1543 zwischen Karl V. und dem besiegten Wilhelm V. von Jülich-Kleve-Berg, der 1538 bis 1543 als Wilhelm II. auch Herzog von Geldern war, führten. Nachdem der Herzog das Herzogtum Geldern abtreten musste und Maria von Habsburg, eine Tochter Ferdinands I., heiratete, geriet die Region unter den Einfluss des Hauses Habsburg, dessen Position im Nordwesten dadurch dezidiert verstärkt wurde⁹.

Canisius' Mutter, Jelis van Houwenigen, verstarb 1526. Sie soll ihren Gatten auf dem Sterbebett vor den religiösen Neuerungen, »von denen es bei unseren Landesgenossen wimmelt«, gewarnt und ihn dazu aufgefordert haben, dem katholischen Glauben »mit Zähnen und Klauen« die Treue zu bewahren, so Canisius in seinen *Confessiones*¹⁰. 1536 immatrikulierte sich der junge Canisius an der Universität Köln, wo er 1538 das Lizenziat der

7 MHSJ, Chronicon, Bd. 2, S. 114: »Interim hoc ipso anno 1543, P. Petrus Faber Moguntiae et Coloniae strenuam operam Ecclesiae Dei navabat«; ebd., S. 137: »Nihil autem magis erat in votis P. Fabro quam ut in Germaniam firmam aliquam fundationem Societatis videret«.

8 Karl BRANDI, Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation und Gegenreformation, München 1969, S. 360. Zur Geschichte der Gesellschaft Jesu in Köln vgl. Klaus SCHATZ SJ, Jesuiten in Köln von der Gegenreformation bis zur Aufklärung (1543–1773), in: Udo MAINZER/Hans Peter HILGER (Hg.), Die Jesuitenkirche St. Mariae Himmelfahrt in Köln. Dokumentation und Beiträge zum Abschluß ihrer Wiederherstellung 1980, Düsseldorf 1982, S. 155–171.

9 Einführend dazu: Wilhelm JANSSEN, Die Geschichte Gelderns bis zum Traktat von Venlo (1543). Ein Überblick, Frank Keverling BUISMAN, Der Frieden und das Traktat von Venlo (1543) und die Folgen für die Verwaltung von Geldern und Zutphen, und Clemens von LOOZ-CORSWAREM, Geldern und die Nachbarn Kleve, Jülich und Berg von Spätmittelalter bis 1543, in: Johannes STINNER/Karl-Heinz TEKATH (Hg.), Gelre – Geldern – Gelderland. Geschichte und Kultur des Herzogtums Geldern, Geldern 2001, jeweils S. 13–28, 65–72, 123–128; Alois SCHRÖER, Die Reformation in Westfalen. Der Glaubenskampf einer Landschaft, 2 Bde., Münster 1979–1983, Bd. 1, S. 226–247, insbesondere S. 226–237; Heribert SMOLINSKY, Jülich-Kleve-Berg, in: Anton SCHINDLING/Walter ZIEGLER (Hg.), Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Land und Konfession 1500–1650, Bd. 3: Der Nordwesten, Münster 1991, S. 86–106, hier S. 94f.

10 PCEA, Bd. 1, S. 8: »Haec moritura non minus prudenter quam religiose coniugem monuit de novitia fide, quae tum apud nostrates pullulabat, fugienda, deque Catholica religione mordicus retinenda«.

freien Künste erhielt. 1539/40 studierte er Kirchenrecht an der Universität Löwen, allerdings kehrte er kurz danach zurück nach Köln und legte am 23. Februar 1540 das Keuschheitsgelübde ab.

Die Kölner Jahre waren sehr wichtig für seine geistige Ausbildung und seine weitere Laufbahn, da er dort mit den Hauptvertretern der katholischen Reform in Deutschland im Umfeld von Kartause und Universität in Kontakt trat¹¹. Der mystische Theologe Nikolaus van Esche (Claes van Esch, c. 1507–1578) aus Oisterwijk, der die Exerzitien unter Favres Leitung absolvierte¹², und die Karthäusermönche nahmen ihn unter ihre Fittiche. Canisius kam also mit dem Kölner Umfeld der *devotio moderna* in Berührung, das seinen Mittelpunkt in der Kartause St. Barbara hatte. Canisius' Stiefmutter, Wendel van den Bergh, war außerdem die Nichte der Begine und Mystikerin Maria van Oisterwijk (ca. 1470–1547) aus Brabant, die zudem den Prior des Kölner Karthäuserklosters Gerhard Kalckbrenner (1494–1566, Prior 1536–1566) persönlich kannte und selbst von 1545 bis zu ihrem Tod 1547 in Köln lebte. Eine andere Mystikerin der Zeit und Ordensschwester im Kloster St. Agnes in Arnheim, Reinalda van Eymeren (1463–1540), die als Verfasserin des Werkes »Die evangelische Perle« vermutet wird, war Canisius' Großtante¹³.

Reinalda van Eymeren ist auch die fromme Witwe, die Canisius seinen Eintritt in die Gesellschaft Jesu geweissagt haben soll, während ihm Maria van Oisterwijk auf Eingebung des Heiligen Geistes seine schriftstellerische

11 Zu den Anfängen der katholischen Reformbewegung in Köln und zum Reformumfeld um die Kölner Kartause vgl. OTTO BRAUNBERGER SJ, Die Kölner Kartause. Erinnerungen aus alter Zeit, in: StZ 94 (1918), S. 134–152; JOSEF GREVEN, Die Kölner Kartause und die Anfänge der katholischen Reform in Deutschland, Münster i. W. 1935; GÉRALD CHAIX, Réforme et contre-réforme catholiques. Recherches sur la Chartreuse de Cologne au XVI^e siècle, 3 Bde., Salzburg 1981; ders., Sainte Barbe, Cologne et l'Empire au XVI^e siècle, in: Die Kartäuser in Österreich, hg. v. Institut für Anglistik und Amerikanistik der Universität Salzburg, 3 Bde., Salzburg 1981, Bd. 3, S. 96–111; ders., De la cité chrétienne à la métropole catholique. Vie religieuse et conscience civique à Cologne au XVI^e siècle, Mikrofiche-Ausgabe, Strasbourg 1994; zum literarischen Umfeld um die Kölner Kartause vgl. ders., Communautés religieuses et production imprimée à Cologne au XVI^e siècle, in: Pierre AQUILON/Henri-Jean MARTIN/François DUPUIGRENET DESROUSILLES (Hg.), Le livre dans l'Europe de la Renaissance. Actes du XXVIII^e Colloque International d'Études Humanistes de Tours, Paris 1988, S. 93–105; Werner SCHAFKE (Hg.), Die Kölner Kartause um 1500, Bd. 1: Führer zur Ausstellung (18. Mai–22. September 1991); Bd. 2: Aufsatzband, Köln 1991.

12 ARSJ, Epp. NN. 65 II, fol. 235r–236v, Francisco de Strada an Ignatius von Loyola, 14. August 1543. Veröffentlicht in MHSJ, Epp. Mixtae, Bd. 1, S. 129–141, hier S. 136f.

13 Paul BEGHEYN SJ, Is Reinalda van Eymeren, zuster in het St. Agnietenklooster te Arnhem, en oud-tante van Petrus Canisius, de schrijfster der Evangelische Peerle?, in: Ons geestelijk erf 45 (1971), S. 339–375; ders., Een brief van Petrus Canisius aan Maria van Oisterwijk, in: Ebd. 61 (1987), S. 376–380; ders., Die Evangelische Peerle. Nieuwe gegevens over auteur en invloed, in: Ebd. 63 (1989), S. 170–190; Johann Baptist KETTENMEYER SJ, Maria van Oisterwijk (†1547) und die Kölner Kartause, in: AHVNRh 114 (1929), S. 1–33. Zu Gerhard Kalckbrenner OCarth, nach seinem Geburtsort Hamont in Belgien auch Hammontanus genannt, vgl. GREVEN, Die Kölner Kartause, S. 86–112, und CHAIX, Réforme et contre-réforme, Abschnitt 3: »Le priorat de Kalkbrenner: héritiers et novateurs (1536–1566)«.

Tätigkeit im Dienste der katholischen Kirche vorausgesagt haben soll, so zumindest Canisius in seinen *Confessiones*¹⁴. Von der historischen Glaubwürdigkeit ihrer Weissagungen abgesehen, an der man trotz Canisius' Beteuerungen zweifeln darf (»Bei Gott, ich erdichte nichts; ich gebe nur der Wahrheit Zeugnis«)¹⁵, spielten beide Frauen eine wichtige Rolle in der geistigen Ausbildung des jungen Canisius und machten ihn mit der deutschen Mystik vertraut, die ihn in seinen Jugendjahren stark beeinflusste. In Köln lernte er auch den Lübecker Laurentius Surius (Lorenz Sur, 1523–1578) kennen und dachte sogar über einen möglichen Eintritt in den Kartäuserorden nach¹⁶.

Als dann Pierre Favre Ende 1540 im Gefolge des kaiserlichen Gesandten Pedro Ortíz mehr oder minder zufällig nach Deutschland kam, verfügte weder Ignatius noch sonst ein anderer der ersten Gefährten über einen Plan für Deutschland, und es hätte auch nicht anders sein können, da die Gesellschaft Jesu erst einige Woche zuvor durch die Genehmigungsbulle von Paul III. offiziell bewilligt worden war. Die *Imago primi saeculi Societatis Jesu* hingegen will Deutschland als Ignatius' erste Sorge wissen. Er habe gleich fünf der ersten zehn Gefährten (Favre, Laínez, Salmerón, Jay und Bobadilla) und dann auch noch Canisius für die Sache Deutschlands eingesetzt; dieser sei den ersten Gefährten keinesfalls unterlegen gewesen, habe er ihnen doch den Titel und Namen des Apostels Deutschlands entrissen¹⁷. Keine Region habe Ignatius mehr am Herzen gelegen als Deutschland, und je mehr sich das Land nicht zu helfen gewusst habe, umso eifriger habe man ihm geholfen¹⁸. Das Beispiel Deutschlands habe auch am deutlichsten gezeigt, so weiter die *Imago primi saeculi Societatis Jesu*, dass das Schicksal der Religion und das der Gesellschaft Jesu miteinander verbunden gewesen seien; die Religion,

14 PCEA, Bd. 1, S. 37f. Dazu ADPSJ, Abt. 47, 722 B (Monumenta Canisiana), Nr. 6.

15 Ebd., S. 38: »Deum testor nihil a me fingi, sed veritatem ingenue confirmari«. Deutsche Übersetzung in Julius OSWALD SJ/Rita HAUB (Hg.), Das Testament des Petrus Canisius. Vermächtnis und Auftrag, Frankfurt a.M. 1997, S. 64.

16 Ebd., S. 22: »Ad vitam religiosam, qualem Carthusiani profitentur, quietis et contemplationis amor me saepius invitabat«, und ebd., S. 36: »Sub eo praeceptore [Nikolaus van Esche] vel potius doctore spirituali vixit mecum Laurentius ille Surius Lubecensis, ex haeretico Catholicus me adiutore Coloniae factus, cuius doctrina et pietas [...] postea in Carthusianos eluxit, et qui multum sana scriptis suis profuit Ecclesiae Dei«. Zu Surius zusammenfassend CHAIX, *Reforme et contre-réforme I*, S. 267f.; ders., *Laurentius Surius (1523–1578)*, in: Wilhelm JANSSEN (Hg.), *Rheinische Lebensbilder*, Bd. 11, Köln 1988, S. 77–100; Heike WÜLLER, *Zum Leben und Werk des Kartäusermönchs Laurentius Surius (1523–1578)*, in: SCHÄFKE, *Die Kölner Kartause*, Bd. 2, S. 60–62.

17 *Imago primi saeculi*, S. 511: »Prima curarum Ignatio Germania fuit. E primis novem Sociis [...] quinque [...] impendit Germaniae, et clarissimos viros, Fabrum, Lainium, Salmeronem, Iaium, Bobadillam; et primis Patribus nec virtute nec industria inferiorem Petrum Canisium, qui ceteris Germaniae Apostoli titulum nomenque praeripuit«.

18 Ebd., S. 212: »Germania quo gravius laboravit, hoc studiosius adiuta est. Ignatio nulla regio commendatio«.

die Königreiche und die Gesellschaft Jesu seien dort gediehen, wo die Obrigkeit katholisch gewesen sei; dort hingegen, wo die häretische Lehre die *res publica* überfallen habe, hätten die Völker zu den Waffen gegriffen¹⁹.

In der Tat entwarf aber Ignatius erst Ende der 1540er Jahre, als eine erste Gruppe von Jesuiten nach Ingolstadt berufen wurde, regelrechte Missionsrichtlinien, die eigens für Deutschland gedacht waren, und erkannte somit die Wichtigkeit des deutschen Schauplatzes für den Orden. Favre war also der erste Jesuit, der jemals deutschen Boden betrat. Er musste Informationen sammeln und diese der Ordensleitung in Rom übermitteln sowie gleichzeitig Kontakte knüpfen und sich ein erstes Bild von der deutschen kirchenpolitischen Lage verschaffen²⁰. Laut dem Jesuitenhistoriker Ignaz Agricola, dem Verfasser der Geschichte der oberdeutschen Jesuitenprovinz, erkannte Favre sofort, dass sich ihm in Deutschland nicht so sehr ein breites Feld, sondern eher ein »Dornesträuch« offenbarte, in dem er seine apostolische Arbeit zu verrichten hatte²¹.

So wie sich die erste Reise nach Worms und dann nach Regensburg unerwartet und zufällig ereignet hatte, kam auch der erste Aufenthalt in Köln im Spätsommer 1543 auf Anfrage Kalckbrenners und nicht anhand eines durch die Ordensleitung wenigstens grob entworfenen Plans für Deutschland zustande. Ignatius schien hingegen den Ernst der Lage in Köln nicht erkannt zu haben, denn kurzerhand schickte er seinen Mitbruder Favre nach Lissabon, wohin er nicht reisen konnte, da kein Schiff in Antwerpen für die Überfahrt gefunden wurde. Es war vielmehr die Kurienpartei um Morone und Contarini in Rom, die die Hoffnung nährte, dass die Jesuiten im Reich eingesetzt werden und somit dort die Reform der katholischen Kirche und des katholischen Lebens vorantreiben könnten. Die Aussendung nach Deutschland ist also neben dem Bildungssystem des Ordens auch ein weiteres deutliches Beispiel dafür, dass die für die Gesellschaft Jesu konstitutive apostolische Bereitschaft und Beweglichkeit durch Entscheidungen der Obrigkeit auf Ziele gelenkt wurden, die ursprünglich nicht auch jene des Ordens waren, aber später im Orden fast als selbstverständlich galten.

19 Ebd., S. 511: »Nulla dedit regio [Germania] documentum certius, quantopere Religionis ac Societatis coniuncta sit causas. Ubi cumque Principes Magistratusque Catholici ad clauum sedere, floruit Religio, floruit Ecclesia, floruerunt Regna: unaque cum illis Societas nostra floruit doctrinae laude, nobilium institutione, populi observantia, Principum gratia, innocentiae existimatione. At ubi Republicam invasere Lutheri, Calvini, veterumque ex Orco sectarum alumni, mox concitati sunt ad arma populi, turbata Regnorum quies, violata Religionis libertas, et ante omnia exsulare iussa Societas«.

20 Zu Favres Missionsreisen nach Deutschland vgl. Bernhard DUHR SJ, Der erste Jesuit auf deutschem Boden, insbesondere seine Wirksamkeit in Köln, in: HJ 18 (1897), S. 792–830, und SCHATZ, Deutschland und die Reformation in der Sicht Peter Fabers.

21 AGRICOLA, Historia, S. 3: »Germaniam atque adeo Wormatiam octavo idus Novembris ingressus, agnovit [Faber] illico, non tam campum, quam senticetum sibi vastissimum aperiri, in quo laboribus exercendus esset vere apostolicis«.

Vor diesem Hintergrund stellt sich die Frage, was Kardinal Morone vom Auftreten der ersten Patres im oberrheinischen Raum erwartete, warum er ihren Einsatz befürwortete, und schließlich ob und inwiefern der Orden eine Rolle in Morones und Contarinis Reformplan für die Reichskirche spielte oder spielen sollte. Beide Kirchenfürsten hofften der Glaubensspaltung durch die Religionsgespräche in Hagenau und Worms entgegenzuwirken, wobei Religionsgespräche den Gipfel der Einigungsbemühungen markierten, was deren Scheitern schon impliziert. Im soeben gegründeten Jesuitenorden sahen sie aller Wahrscheinlichkeit nach eines der wirksamen Mittel, das Ziel der Einigung dank der Reformbereitschaft der Patres bezüglich der Klerusreform zu erreichen²².

Favre schöpfte seine Kenntnisse über die deutsche kirchenpolitische Lage aus den Menschen, die er in seinen kurzfristigen, wenngleich verhältnismäßig häufigen Missionsreisen kennen gelernt hatte. Im Wesentlichen dürfte er nur über die oberrheinischen Städte (Speyer, Worms, Mainz und Köln), die er persönlich besucht hatte, und teilweise auch über Regensburg, wo er 1541 an den für ihn enttäuschenden Religionsgesprächen teilnahm, etwas besser informiert gewesen sein, während er nie einen umfassenden Überblick über die Gesamtlage im Reich erlangen konnte. Darüber hinaus wurde seine Sichtweise unvermeidlich durch das gefiltert, was ihm seine zumeist humanistisch gebildeten Gesprächspartner ausschließlich in lateinischer Sprache mitteilten, da der Jesuit des Deutschen nur unzureichend mächtig war.

Favre kam auf Ersuchen des Priors Kalckbrenner nach Köln, der ihm die schwierige Lage der katholischen Partei in der erzbischöflichen Stadt näher brachte. Im Gegensatz zu den früheren Besuchen im Alten Reich konnte sich Favre nun mit einer Angelegenheit befassen, deren Wichtigkeit für das katholische Lager angesichts der kirchenpolitischen Stellung des Kölner Erzbischof Hermann von Wied und seiner Reformversuche kaum zu

22 Ein Überblick über das Reformumfeld um Contarini und Morone mit besonderer Berücksichtigung der deutschen Verhältnisse in GANZER, Die religiösen Bewegungen. Zu den Religionsgesprächen vgl. ders./Karl-Heinz ZUR MÜHLEN (Hg.), Das Hagenauer Religionsgespräch (1540), Göttingen 2000; ders./ders. (Hg.), Das Wormser Religionsgespräch (1540/41), Göttingen 2002; ders./Norbert JÄGER (Hg.), Das Regensburger Religionsgespräch (1541), Göttingen 2007; Cornelis AUGUSTIJN, Die Religionsgespräche der vierziger Jahre, und Vinzenz PFENÜR, Die Einigung bei den Religionsgesprächen von Worms und Regensburg 1450/41 eine Täuschung?, beide in: Gerhard MÜLLER (Hg.), Die Religionsgespräche der Reformationszeit, Gütersloh 1980, jeweils S. 43–53, 55–88; Marion HOLLERBACH, Das Religionsgespräch als Mittel der konfessionellen und politischen Auseinandersetzung im Deutschland des 16. Jahrhunderts, Frankfurt a. M. 1982; Thomas FUCHS, Konfession und Gespräch. Typologie und Funktion der Religionsgespräche in der Reformationszeit, Köln/Weimar/Wien 1995; Athina LEXUTT, Rechtfertigung im Gespräch. Das Rechtfertigungsverständnis in den Religionsgesprächen von Hagenau, Worms und Regensburg 1540/41, Göttingen 1996.

unterschätzen war²³. Ende 1542 hatte der Ruf des französischen Jesuiten den jungen Canisius und den Prior Kalckbrenner erreicht. Dieser wollte Favre in einem von Canisius überbrachten Brief darum bitten, sich so schnell wie möglich nach Köln zu begeben, um die Widerstandsfront gegen den Erzbischof Hermann von Wied zu stärken; der »Kölner Meister [Canisius] der freien Künste und Theologie« habe zuerst unter Favres Leitung die *Exercitien* absolviert und dann beschlossen, in die Gesellschaft Jesu einzutreten, so ein zeitgenössischer Bericht von Ignatius an die Mitbrüder²⁴.

Der Säkularisierungsversuch durch den Erzbischof war eine höchst brisante Reichsangelegenheit, denn auf dem Spiel stand die katholische Mehrheit im Kurfürstenkollegium, die schon bei der nächsten Kaiserwahl ins Wanken hätte geraten können. Karl V. konnte folglich nicht zulassen, zumal sich die Lage im Reich nach dem Frieden von Crépy 1544 zu seinen Gunsten zu entwickeln und zugleich auf eine offene militärische Auseinandersetzung zuzubewegen schien, dass Stadt und Erzstift Köln protestantisch würden, und musste mit all der gebotenen kirchenpolitischen Vorsicht einschreiten²⁵. Wenn Köln verloren ginge, so Canisius' ausgesprochen pessimistische Einschätzung, wären auch Geldern, Jülich-Kleve, Brabant und Holland verloren, und weitaus größere Gefahren würden folgen²⁶.

23 HierCath, Bd. 3, S. 188; GATZ, Bischöfe, Bd. 2, S. 755–758. Zum Erzbischof Hermann von Wied vgl. Hubert JEDIN, Fragen um Hermann von Wied, in: HJ 74 (1955), S. 687–699; August FRANZEN, Hermann von Wied, in: Bernhard POLL (Hg.), Rheinische Lebensbilder, Bd. 3, Köln 1968, S. 57–77; August FRANZEN, Bischof und Reformation. Erzbischof Hermann von Wied in Köln vor der Entscheidung zwischen Reform und Reformation, Münster 1972; Rainer SOMMER, Hermann von Wied. Erzbischof und Kurfürst von Köln, Köln 2000; Stephan LAUX, Reformationsversuche in Kurköln (1542–1548). Fallstudien zu einer Strukturgeschichte landstädtischer Reformation (Neuss, Kempen, Andernach, Linz), Münster 2001; ders., Wege und Grenzen der Konfessionalisierung. Die Kölner Erzbischöfe des 16. Jahrhunderts als geistliche Oberhäupter und Dynasten, in: BURKHARD/EHRENPREIS, Drei Konfessionen in einer Region, S. 49–69; Andreea BADEA, Kurfürstliche Präeminenz, Landesherrschaft und Reform. Das Scheitern der Kölner Reformation unter Hermann von Wied, Münster 2009.

24 Dazu HASTK, Bestand 223 (Jesuiten), Nr. A 17, fol. 1r–4r, Brief Favres an Kalckbrenner, 12. April 1543. Veröffentlicht in MHSJ, Faber, S. 194–200, hier S. 198, Anm. 10: »Di Colonia fu mandato vno M[agis]tro in arte et theologo [i. e. Canisius] per manifestar a Fabro la necessitá che di lui haueuano in Colonia, et pregarlo che ci uolesse andare [...] ha fatto li exercitii et ha determinato con molta satisfacione di Fabro esser della Compagnia«. Zu Favre und Kalckbrenner vgl. auch Johann Baptist KETTENMEYER SJ, Aufzeichnungen des Kölner Kartäuserpriors Kalckbrenner über den seligen Peter Faber, in: AHSJ 8 (1939), S. 86–102. In späteren Jahren vergaß Canisius die ihm anvertraute Aufgabe, Favre einen Brief vom Prior Kalckbrenner zu überbringen. Vgl. HASTK, Bestand 223 (Jesuiten), Nr. A 17, fol. 5r–6v. Veröffentlicht in PCEA, Bd. 8, S. 415–419, hier S. 416: »Ego, quum solus ad inuisendum dictum Patrem Fabrum, venissem Moguntiam, mihique persuaderi passus sum, vt spiritualibus meditationibus statim exercerer«.

25 FRANZEN, Bischof und Reformation, S. 95.

26 PCEA, Bd. 1, S. 166: »Una Colonia subversa [...] exitum sequatur necesse est et Gheldriae et Iuliae et Cliviae et Brabantiae et Hollandiae. Sed longe maiora pericula certo certius subsequuntur«.

Canisius erwies sich, wie schon sein Vater Jakob vor ihm, als ein treuer Anhänger der kaiserlichen Politik im Nordwesten des Reiches und auch im Allgemeinen, denn die »Kölner Sache« war zugleich, wie es Paul Joachimsen zusammenfasste, »ein Kampf für [...] [die] niederländisch-burgundische Stellung« des Kaisers und für dessen kaiserliche Autorität²⁷. Von Wied scheiterte nicht zuletzt wegen des Einsatzes Johann Groppers, der anfangs die Reformpolitik des Erzbischofs unterstützt hatte, sich aber später deutlich von ihr distanzierte und zu ihrem Hauptgegner wurde²⁸. Der »schon schwankende« Erzbischof war laut Hubert Jedin nur dank Groppers kirchenpolitischer und theologischer Bemühungen offiziell katholisch geblieben, bis es dann Anfang 1542 zur Einladung Martin Bucers nach Köln kam, der in den Absichten des Erzbischofs den Säkularisationsversuch einleiten und vorantreiben sollte.

Im Rahmen der erzbischöflichen Reformpolitik in Köln war 1536 auch das *Enchiridion Christianae Institutionis* Groppers aus den Dekreten des Kölner Provinzialkonzils entstanden, das 1538 veröffentlicht wurde und »die ausführlichste dogmatische Abhandlung [ist], welche die vortridentinische Theologie vorzuweisen hat«, obwohl es wegen der dort vertretenen Rechtfertigungslehre als »halblutherisch« abgelehnt wurde. Die Schrift Groppers sah zudem ganz von der Scholastik ganz ab, orientierte sich an Augustinus und näherte sich somit den reformatorischen Anschauungen an. Von seinen theologischen Positionen her gehörte Gropper also der Vermittlungstheologie an, in deren Reihen das *Enchiridion* Anklang fand²⁹. Eine gewichtige Rolle gegen den Erzbischof spielten vor Ort allerdings auch das Domkapitel und der Klerus des Erzstiftes, die auf der Seite der katholischen Partei standen und deren Erfolge langfristig sichern konnten, nachdem sich der Kaiser im

27 Paul JOACHIMSEN, Die Reformation als Epoche der Geschichte. In vollständiger Fassung erstmals aus dem Nachlaß, hg. v. Otto SCHOTTENLOHER, München 1951, S. 249.

28 Zu Gropper siehe Walter LIPGENS, Kardinal Johannes Gropper (1503–1559) und die Anfänge der katholischen Reform in Deutschland, Münster i. W. 1951; ders., Johannes Gropper, designierter Kardinal (1503–1559), in: Bernhard POLL (Hg.), Rheinische Lebensbilder, Bd. 2, Köln 1966, S. 75–91; Heinrich LUTZ, *Reformatio Germaniae*. Drei Denkschriften Johann Groppers (1546, 1558), in: QFIAB 37 (1957), S. 75–91; Alois SCHRÖER, Vatikanische Quellen zu Gropperforschung, und Reinhard BRAUNISCH, Die »Artikell« der »Wahrhaftigen Antwort« (1545) des Johannes Gropper. Zur Verfasserfrage des Worms-Regensburger Buches (1540/41), in: Remigius BAUMER (Hg.), Von Konstanz nach Trient. Beiträge zur Geschichte der Kirche von den Reformkonzilien bis zum Tridentinum. Festgabe für August Franzen, München/Paderborn/Wien 1972, jeweils S. 497–518, 519–545; Reinhard BRAUNISCH, Johannes Gropper (1503–1559), in: ISELOH, Katholische Theologen der Reformationszeit, Bd. 1, S. 117–124.

29 JEDIN, Trient, Bd. 1, S. 261, 298, 325. Zum *Enchiridion* vgl. Christoph MOUFANG (Hg.), Katholische Katechismen des 16. Jahrhunderts in deutscher Sprache, Hildesheim 1964 (Reprographischer Nachdruck der Mainzer Ausgabe 1881), S. 243–316; Franz Josef KÖTTER, Die Eucharistielehre in den katholischen Katechismen des 16. Jahrhunderts bis zum Erscheinen des Catechismus Romanus (1566), Münster i. W. 1969, S. 48–59, insbesondere S. 48–53.

Zuge des Schmalkaldischen Krieges entschloss, zur scharfen Konfrontation mit von Wied voranzuschreiten³⁰.

Favre antwortete auf die Aufforderung Kalkbrenners etwas unentschlossen, da er sich nicht festlegen konnte oder wollte. Er freute sich allerdings über die Anwesenheit von Canisius, wie er in einem Brief an Gerhard Kalkbrenner vom 12. April 1543 berichtet: »Inzwischen freue ich mich an der Gesellschaft von Magister Petrus [Canisius] – eine Gesellschaft, die mir angenehmer ist, als ich je auszudrücken vermochte. Gepriesen sei, wer diesen so wohlgepflegten Baum gepflanzt hat; gepriesen seien alle, die ihn auf irgend eine Weise begossen und gehegt haben, und so sei es, dass mein Gebet auch Eurer Paternität gilt, da Ihr diesen Jungen auf so vielfältige Weise werden ließt, wie er ist, und vermieden habt, dass er den Jungen dieser Zeit ähnelt«³¹. Favre musste die Einladung Kalkbrenners zuerst ablehnen und konnte erst im August 1543 von Löwen nach Köln reisen und Kalkbrenner persönlich kennenlernen, obwohl er, wie er am 10. Juli 1543 schrieb, so sehr die Unterstützung des Priors zu erhalten wünsche, wie dieser nach Favres Hilfe verlange³². Canisius war ihm zwar vorausgegangen, nicht aber, wie Agricola suggeriert, weil es ihm sein neuer Meister Favre befahl, um die Gefahr in Köln abzuwehren, denn weder Ignatius noch Favre selbst konnten den Ernst der Lage in Köln richtig einschätzen³³.

Es wird auf der Grundlage der vorhandenen Quellen vermutlich nie zu klären sein, ob Canisius Favre in Mainz eher nach eigenem Wunsche aufsuchte oder dem Ersuchen Kalkbrenners Folge leistete. Angesichts des Interesses, das der Prior für den jüngst in das Alte Reich gekommene Jesuitenorden hegte, ist eher wahrscheinlich, dass Canisius Anfang April 1543 als sein Bote mitsamt dem Brief für Favre rheinaufwärts reiste, als dass er seinem eigenen Wunsch nachkam, den Jesuiten kennenzulernen, dessen Ruf ihm dem Rhein entlang vorseilte. Möglich ist natürlich auch, dass beides zutreffend ist.

30 LIPGENS, Kardinal Johannes Gropper, S. 159, und Franz BOSBACH, Köln. Erzstift und Freie Reichsstadt, in: SCHINDLING/ZIEGLER, Die Territorien des Reichs, S. 58–84, hier S. 70.

31 MHSJ, Faber, S. 198f.: »Interea autem ego fruor communicatione Magistri Petri, quae communicatio sit gratissima, ego certe non possum explicare. Sit benedictus qui plantavit tam cultam arborem, et sint benedicti quotquot eam quoque modo rigarunt, hinc fiet [...] ut Paternitas Vestra aliquid ex hac mea prece sit consecutura, qui tam multis modis hunc iuvenem adinvenit, ut fieret qualis est, et ut ne fieret similis iuvenum huius saeculi«. Deutsche Übersetzung in FAVRE, Memoriale, S. 345f.

32 HASTK, Bestand 223 (Jesuiten), Nr. A 17, fol. 2r–4v. Veröffentlicht in MHSJ, Faber, S. 208–213, hier S. 213: »me tam desiderare adiuuari per Paternitatem vestram, quam ipsa optat adiuuari per me«.

33 AGRICOLA, Historia, S. 7: »Faber Novellum Tyronem [Canisium] Coloniam praeire iussit, subsecuturus ipsemet, postaliquot dies celeriter [...] advertendo nimirum periculo immanis et inauditii exitii, quod urbi ac toti Diocesi impendebat, ex ipsius Archi-Episcopi Hermanni Comitis Wedani ad Haereticos inclinatione«.

Sehr wahrscheinlich ist auch, dass Canisius Kalckbrenner im Anschluss an seine Rückkehr nach Köln Genaueres über den neuen Orden zu berichten wusste.

Canisius und Kalckbrenner hatten von der Gesellschaft Jesu und deren Mitglied Pierre Favre, der ab April 1543 im Pfarrhaus der Kirche St. Christoph in Mainz wohnte, durch den portugiesischen Jesuitennovizen Álvaro Alfonso erfahren, der Ende 1542 oder Anfang 1543 in Köln eingetroffen war, um sein Theologiestudium abzuschließen. Er und Canisius lernten sich vermutlich in der Montanerburse kennen, an der Canisius seit 1540 als Magister Artium wirkte, oder aber im Hause des Stiftsherrn bei St. Gereon, Andreas Herll (Andries Heerl), wo sich beide aufhielten. Es wurde unter anderem scharfzünftig, aber nicht wirklich überzeugend gemutmaßt, dass der kluge und ehrgeizige Canisius sofort erkannt habe, welche Möglichkeiten ihm der Eintritt in den Jesuitenorden eröffnen konnte, um eine eminente Rolle in der damaligen Kirchenpolitik zu spielen³⁴. Zu jener Zeit konnte der weltweite Erfolg der Gesellschaft Jesu aber nicht einmal ansatzweise vorhergesehen werden, geschweige denn, welchen Weg Canisius' Laufbahn einschlagen würde.

Canisius' Biograph Matthäus Rader neigt dem apologetischen Ansatz seines Werkes entsprechend zu einer ganz anderen Hypothese: Favres Ruhm habe bei Canisius so viel Bewunderung erregt, als er noch in Köln lebte, dass der Wunsch, Favre in Mainz zu kennenzulernen, in ihm derart entbrannt sei, dass er nicht umhingekannt habe, nach Mainz zu reisen, um ihn zu treffen³⁵. Canisius wiederum behauptete 1590, als er bereits in die Jahre gekommen war und offensichtlich kein klares Gedächtnis mehr hatte, dass Favre seinetwegen nach Köln gereist war, nachdem er mit ihm die *Exerzities* in Mainz absolviert hatte³⁶. Favre selbst schrieb hierzu in einem Brief an seinen Onkel

34 Martin PHILIPPSON, *La Contre-révolution religieuse. Les origines du Catholicisme moderne*, Bruxelles 1884, S. 86.

35 Matthäus RADER SJ, *De vita Petri Canisii de Societate Jesu, sociorum e Germania primi, religiosissimi et doctissimi viri, bono rei catholicae nati, libri tres*, Monachi 1614, S. 17: »Longe lateque fama viri [Fabri] dilatata, absentes etiam, ut solet, in sui admirationem rapiebat, quae Canisium quoque Coloniae afflavit, tantoque videndi Fabri desiderio inflammavit, ut sibi tanti viri conspectum et congressum nullo modo negligendum putaret«. VD 17 12:100151E. SOMMERVOGEL, *Bibliothèque*, Bd. 6, Sp. 1376, Nr. 18. Zur Canisiusbiographie Raders vgl. Alois SCHMID, *Die Vita Petri Canisii des P. Matthäus Rader SJ*, in: OSWALD/RUMMEL, *Petrus Canisius*, S. 223–243.

36 PCEA, Bd. 8, S. 309: »Iam vero ut ad quaestiones vestras respondeam Reverendus Pater meus Faber cui tam multum debemus, non venit Coloniam nisi a me rogatus, postquam societati me Moguntiae sub illo magistro dedidissem«. Hierzu Paul BEGHEYN SJ, *Pierre Favre as Director of the Spiritual Exercises. The Case of Peter Canisius*, in: McCOOG, *Ite inflammate omnia*, S. 71–84.

Claude Périssin ganz nüchtern, der Prior habe ihn herzlich nach Köln eingeladen, damit er die Stadt besuchen könne; da die Not groß gewesen sei, habe er sich vorgenommen, der Einladung zu folgen³⁷.

Einem Brief vom 31. Mai 1543 zufolge, den Kalckbrenner an den Prior der Trierer Kartause Christoph Rineck adressierte, war es Canisius, der in Kalckbrenner den Wunsch weckte, Favre kennenzulernen (»Wenn ich doch nach Mainz reisen könnte [...] Hoffentlich wird mir Gott die Möglichkeit gewähren, diesen Mann und vorzüglichen Freund Gottes kennenzulernen, bevor ich sterbe«), aber erst dann, als er ihm im Anschluss an seine Rückkehr nach Köln von Favre und den soeben in Mainz absolvierten *Exerzitien* berichtete. In diesem Fall wäre es interessant, genau festzustellen, auf welche Wege Kalckbrenner zu dem Entschluss kam, den jungen Canisius mit einem Brief an einen Mann nach Mainz zu schicken, den er persönlich noch nicht kennengelernt hatte und daher auch nicht wirklich schätzen konnte; in seinem Brief bezieht er sich ganz allgemein auf »viele Doktoren«, die von den Tugenden der Jesuiten zeugen könnten. Jedenfalls dürfte Kalckbrenner von Canisius' Bericht sehr angetan gewesen sein und sich von dem Einsatz der Jesuiten in Deutschland viel versprochen haben, denn in seinem Brief an den Prior der Trierer Kartause schrieb Kalckbrenner über sie, sie seien »apostolische, von Gottes Geist erfüllte Männer«, die Er während eines solch jammervollen Sturms zur Rettung seiner Kirche gerufen habe und die »mit wahren Eifer die Irrgläubigen in den Schoß der Kirche zurückrufen, die Sünder heilen und wieder auf den Weg des Heils bringen; und daraus entsteht ein großer Gewinn, da der unsichtbare Schöpfer in den Herzen der Menschen wirkt. Ihre Worte, die wie die Funken der glühenden Luft sind, rühren die Herzen und entflammen sie«. In dieser sehr gefährlichen Zeit solle man sich, so Kalckbrenner, solchen Freunden Gottes, die ein »Werkzeug des Heiligen Geistes sind«, anschließen, um sich vor den Häretikern, die hingegen ein »Werkzeug des bösen Teufels« sind, zu schützen. Kalckbrenner fügt vorsichtshalber hinzu, dass die Gesellschaft Jesu von Paul III. bereits genehmigt wurde³⁸. Er verfasste auch ein Empfehlungsschreiben für die Gesellschaft

37 MHSJ, Faber, S. 201–205: »Semblablement le Dom Prieur des Chartaux de la cité de Cologne [...] m'hat escript ces jours passés, m'exortant fort et désyrant affectueusement, afin que je veuille visiter le cité de Cologne [...] La necessité est grande, laquelle le fait escrire; et pour tant je hay proposé d'i aller«.

38 BHSA, Jesuitica 539, fol. 1 r+v; AS Julii, Bd. 7, S. 482, Sp. 482B–D, Nr. 380–382. Veröffentlicht in MHSJ, Faber, S. 447f.: »Inter luctuosissimas nostrae tempestatis procellas, quibus nunc vndique concutitur christianitas, non vsque adeo Deus reliquit ecclesiam suam, quin suscitavit nobis viros aliquot apostolicos [...] qui vero fervore errantes revocent, peccantes recreent, trahantque ad iter salutis, et sequitur magnus fructus, operante invisibili artifice in cordibus hominum, quorum verba sunt scintillæ aeris candentis, cordaque tangunt et incendunt. Sunt a S. D. N. Paulo III approbati [...] Utinam per aliquam occasionem liceret adire Moguntiam! [...] Spero quod Dominus dabit mihi videre hominem Dei, singularem amicum suum, antequam moriar [...] Hoc periculosissimo tempore multi adhaerenti haeresiarchis, vasis perditionis,

Jesu und Favre, der kurz danach Prior Rineck in Trier besuchte³⁹. Einige Jahre später, vermutlich zwischen Mitte 1548 und 1549, auf jeden Fall nach dem Ende des Schmalkaldischen Krieges, wünschte der Kölner Prior, dass sich Ignatius Deutschlands erbarmen und ihm helfen möge, indem er »unseren Magister Petrus Canisius [...] oder auch andere Patres« nach Köln oder Löwen sende; dafür sei der Augenblick sehr günstig, schrieb Kalckbrenner allzu optimistisch: »Alle Reichsstände haben sich den Konzilsbeschlüssen unterworfen und fangen an, wieder zu Verstand zu kommen, weil die Häretiker zum Teil verschwunden und ihre Fürsten gedemütigt worden sind«⁴⁰.

Kalckbrenner war sofort vom apostolischen Eifer der Jesuiten und deren Aufruf zur Reform begeistert und auch fest davon überzeugt, in der Gestalt Pierre Favres das wirksamste Mittel dafür gefunden zu haben⁴¹. Deswegen ließ er die Kartäusergemeinde unter Favres Leitung die *Exerzitien* absolvieren. Ignatius' Meisterwerk lag damals noch nicht in der endgültigen Gestalt vor und war bis zur päpstlichen Genehmigung und Veröffentlichung in Rom 1548 lediglich in handschriftlicher Fassung zu lesen. Deshalb ist die von den Kartäusermönchen angefertigte Abschrift überaus wichtig für die Entstehungsgeschichte des Werkes⁴². Das Verbindende zwischen Kartäusern und Jesuiten ging außerdem über die Einzelschicksale Canisius', Favres und Kalckbrenners hinaus. Die Bande zwischen Kartause und Jesuiten in Köln, so Gérald Chaix, seien nicht außergewöhnlich, denn sie gingen auf den Ursprung der Gesellschaft Jesu selbst zurück. Kalckbrenner sah in der Gesellschaft Jesu wahrscheinlich ein Mittel, um die Reformideale, die beide Orden miteinander teilten, über die Klostermauern hinaus in die Welt zu tragen. Die Niederlassung der Jesuiten in Köln erinnert überdies an die »zaghaften Anfänge« des Ordens und an dessen »mystische Verwurzelung« und relativiert das »monolithische Bild« der Gesellschaft Jesu⁴³.

organis diaboli nequissimi. Ideo libentius adharere debemus amicis Dei, organis Spiritus sancti«. Eine weitere Abschrift in ARSJ, Germ. 118, fol. 343r+v, hier fol. 343v.

39 HASTK, Bestand 295 (Geistliche Abteilung), Nr. 136a, fol. 24r. Veröffentlicht in MHSJ, Faber, S. 205f., und Joseph HANSEN (Hg.), Rheinische Akten zur Geschichte des Jesuitenordens 1542–1582, Bonn 1896, S. 12f.

40 ARSJ, Epp. Ext. 1, fol 178r: »Cui etiam humiliter supplico ut Germanie misereri et succurrere dignetur, mittendo Canisium aut aliquos ex suis saltem ad Coloniam et Lovanium, quia Spiritus Sanctus adhuc operatur [...] Insuper et omnes status Imperii submiserunt se definitioni Concilii et incipiunt respiscere, heresiarchis in parte extinctis et principibus eorum humiliatis«. Verzeichnet in PCEA IX, 49XXXX.

41 Dazu Michel DE CERTEAU SJ, Un texte inédit de Pierre Favre. Le *Pro privata alicuius reformatio*, in: RAM 36 (1960), S. 343–349, und ders., La tradition favrienne aux Pays-Bas. Un traité inédit de Pierre Favre, in: Ebd. 42 (1966), S. 203–209. Vgl. auch Alphons Houben SJ, Faber en de Nederlanden, in: Ons geestelijk erf 29 (1955), S. 125–163, 241–270, 337–357.

42 Der so genannte *Textus coloniensis* der Exerzitien wurde herausgegeben in: MHSJ, Exerc. Spir., S. 454–506.

43 CHAIX, Reforme et contre-réforme, Bd. 1, S. 298f.

Diese mystische Verwurzelung zeigt sich auch im Interesse für die Mystik im Orden, das zuerst nach Ignatius' Tod 1556 und dann im Laufe der 1560er/70er Jahre zusehends abnahm, bis 1575 General Everardo Mercuriano infolge eines apostolischen Schreibens Gregors XIII. ein Rundschreiben über die angemessene Lektüre innerhalb des Ordens verfasste⁴⁴. In den Jesuitenhäusern wurden anfangs etliche Werke von Autoren aus dem Kartäuserorden gelesen, wie Ludolph von Sachsen, Dionysius dem Karthäuser, Johann Justus Landsberger, Laurentius Surius und Antonio de Molina. Auf den Einfluss der Kartause und der Kölner Niederlassung ist auch die Präsenz vieler mystischer Autoren wie Johannes Tauler und Hendrik Herp in Bibliotheken, Kollegien und Professhäusern der Zeit zurückzuführen. Nach und nach distanzierten sich die Jesuiten von jener mystischen Strömung, die die Ursprünge ihres Ordens begleitet hatte⁴⁵.

Canisius absolvierte in Mainz unter Favres Leitung unmittelbar nach ihrer ersten Begegnung die vierwöchigen *Exerzitien* und trat dort am 8. Mai 1543 in die Gesellschaft Jesu ein. Etwa ein Jahr später entstand in Köln die erste Ordensniederlassung auf deutschem Boden. Favre reiste im Oktober 1543 von Köln ab, kam nach einigen Monaten zurück und verweilte dort erneut von Januar bis Juli 1544. Die erste Jesuitengemeinde wurde in einem Haus untergebracht, das Canisius mit Mitteln aus dem väterlichen Erbe (der Vater starb vermutlich im Dezember 1543) gemietet hatte⁴⁶. Dabei kam es jedoch zu Zwistigkeiten zwischen Favre und Canisius' Stiefmutter Wendel van den Bergh, da sie dem Jesuiten vorwarf, das Erbe des jungen Familienmitglieds veruntreut zu haben. Favre wies die Vorwürfe zurück und forderte die besorgte Wendel dazu auf, das geistige Wohl ihres Stiefsohnes im Auge zu haben und für dessen Berufung kein Hindernis mehr zu sein⁴⁷.

Canisius, der sich zu jener Zeit in Nimwegen aufhielt⁴⁸, kehrte anschließend nach Köln zurück, wo er seinen Meister vorfand, der in aller Eile auf Ignatius' Anweisung aus Löwen angereist war. Bevor Favre am 12. Juli von

44 Pedro de LETURIA SJ, *Lecturas ascéticas y lecturas místicas entre los Jesuítas del siglo XVI*, in: Ders., *Estudios Ignacianos*, revisados por el P. Ignacio Iparraguirre SJ, 2 Bde., Roma 1957, Bd. 2, S. 269–331; Giuseppe DE GENNARO SJ, *Mistica gesuita nel '600*, in: IAPPELLI/PARENTE, *Alle origini dell'Università dell'Aquila*, S. 167–199.

45 CHAIX, *Reforme et contre-réforme*, Bd. 1, S. 302–304. Dazu auch Moritz MESCHLER SJ, *Die Jesuitenaszese und die deutsche Mystik*, in: StML 82 (1912), S. 52–63, 175–178.

46 MHSJ, Faber, S. 256: »Hago hazer á Pedro Canisio, el qual tubiendo por la muerte del padre más libertad para disponer de su hazienda, es aconsejado de sus amigos compre una casa, para dar principio á su collegio«.

47 Ebd., S. 253–255.

48 BNCVE, Fondo Ges. 1355, fol. 63: »Canisius egressus Colonia cum Alphonso Alvaro se totum in pauperum cura et officia charitatis non sine studio iactura effudit [...] Sed accidit interim uti [...] Jacobus Canisius e statione vitae evocaretur, et Petrus [...] Neomagum veniret. Quod ubi Faber, qui per eos dies Lovanio ubi maximas reas gerebat venerat, ad eum litteras amoris [...] plenissimas expedivit, in quarum exordio eum [...] hortatur, ut quam primum Coloniam

Köln aufbrach, hatte er Leonhard Kessel mit der Leitung der kleinen Novizengruppe beauftragt⁴⁹. Nachdem der Stadtrat den jungen Studenten verbot, als religiöse Gemeinschaft zusammenzuleben, mussten sie das erste Haus aufgeben. Leonhard Kessel wurde mit einigen anderen von den Kartäusermönchen beherbergt, bis Canisius ein zweites Haus mietete, in dem die Novizen zwar nicht als religiöse Gemeinschaft, aber immerhin als Studentengruppe leben durften⁵⁰.

Die Jesuiten profitierten sowohl von der geistigen als auch von der materiellen Unterstützung der Kartause, die mithin für den jungen Orden von grundlegender Bedeutung war⁵¹. Andererseits veränderte und präziserte sich auch das Reformideal der Kartäuser im Zuge des gegenseitigen Austausches mit den Jesuiten. Die Mönche begannen in den Jesuiten nicht nur die Seelsorger nach dem Muster Pierre Favres zu bewundern, sondern lernten in ihnen auch die Erzieher, Kontroverstheologen, Prediger und Beichtväter schätzen. Somit fand in der zweiten Hälfte der 1550er Jahre ein Wandel in der Kartause statt, und zwar von einer auf die innere Reform gerichteten Religiosität hin zu einer eher gegenreformatorisch orientierten Haltung⁵².

Canisius' Eintritt ist ein weiterer und aussagekräftiger Beleg für die durch den nordamerikanischen Historiker Ronnie Po-chia Hsia aufgestellte Hypothese zu den Rekrutierungspraktiken des Ordens, vor allem in dessen Anfangsjahren. Obwohl eine erschöpfende sozialgeschichtliche Studie zur Herkunft der deutschen Jesuiten noch nicht vorliegt, können erste regional oder auch biografisch zugeschnittene Untersuchungen zum einen die Frage

revertatur«. Zum Fondo Gesuitico siehe Pio PECCHIAI SJ/Wiktor GRAMATOWSKI SJ, Fondo gesuitico. Inventarium, Roma 1995.

49 Therese VIRNICH, Leonhard Kessel, der erste Obere der Kölner Jesuiten Niederlassung (1544–1574), in: AHVNRh 90 (1911), S. 1–37. Vgl. dazu die Aufzählung der kirchlichen Befugnisse (»*facultates*«) der Kölner Niederlassung 1546, in: ADPSJ, Abt. 0–1 22², Nr. 25. Veröffentlicht in PCEA, Bd. 1, S. 194–197. Verzeichnet in PCEA IX, 460606. Zu Canisius und Kessel siehe auch Viktor BURR, Ein Brief des hl. Petrus Canisius aus Bonn, in: AHVNRh 157 (1955), S. 84–97. Der im Aufsatz (S. 84f.) wiedergegebene Brief von Canisius an Kessel vom 7. November 1557 ist in PCEA IX, 571107 verzeichnet.

50 ARSJ, Germ. 118, fol. 175r: »Eodem tempore Canisius exonerabat se suis temporalibus bonis et ordinabat ut Carthusiani annis tres sublevaret 100 dalers quos expederet in usum eorum qui de societate Coloniae viverent«. Dazu Joseph HANSEN, Die erste Niederlassung der Jesuiten in Köln (1542–1547), in: Beiträge zur Geschichte vornehmlich Kölns und der Rheinlande zum achtzigsten Geburtstag Gustav von Mevissens, dargebracht von dem Archiv der Stadt Köln, Köln 1895, S. 160–205.

51 Zur anfangs engen geistigen Bindung zwischen Jesuiten- und Kartäuserorden vgl. Emmerich RAITZ VON FRENTZ, Ludolphe le Chartreux et les exercices de S. Ignace de Loyola, in: RAM 25 (1949), S. 375–388; Charles VAN DE VORST SJ, La Compagnie de Jésus et le passage à l'ordre des Chartreux (1540–1694), in: AHSJ 23 (1954), S. 3–34; Jean BEYER, Saint Ignace de Loyola Chartreux, in: NRTh 78 (1956), S. 937–951; Bernhard SPAAPEN SJ, Karthuizer – vroomheid en ignatiaanse spiritualiteit, in: Ons geestelijk erf 30 (1956), S. 337–366, und ebd. 31 (1957), S. 129–149.

52 CHAIX, *Reforme et contre-réforme* I, S. 300f.

beantworten, »wer die jungen Männer waren, die von diesem neuen und dynamischen Orden angezogen wurden«, und zum anderen ein Rekrutierungsmuster nachzeichnen, das allgemeingültig sein könnte. Demnach fühlten sich vornehmlich Mitglieder der mittleren und höheren urbanen Schichten in einer Spannweite vom Handwerkermilieu bis hin zum Stadtpatriziat vom Jesuitenorden angezogen, während Bauern und Adlige erheblich unterrepräsentiert waren⁵³. Die Gelübdeformel des Canisius ist überliefert und wurde in seinem Briefwechsel veröffentlicht:

Jesu. In Namen des Herrn. Amen. Am Fest der Erscheinung des Heiligen Michael, am 08. Mai 1543, meinem Geburtstag, da ich mein 23. Lebensjahr beginne, gelobe ich, Petrus Canisius aus Nimwegen, nach reifer Überlegung dem allmächtigen Gott, der seligsten Jungfrau Maria, dem heiligen Erzengel Michael und allen Heiligen, dass ich mich von jetzt an unter den Gehorsam der Gesellschaft, die den Namen Jesu Christi trägt, stellen will. In gleicher Weise verspreche ich Gott dem Herrn und seinen Heiligen und gelobe, schon von diesem Tag an mit der Gnade Gottes die wirkliche Armut auf mich zu nehmen, außer inwieweit und wie lange es mir der Obere der genannten Gesellschaft oder an dessen Stelle Magister Faber untersagt, der mir jetzt die Zulassung zu der von seiner Gesellschaft vorgeschriebenen Probezeit gewährte. Ich gelobe ferner, eine Wallfahrt zu den Gräbern der Apostel Petrus und Paulus zu unternehmen [...] Und dies alles gelobe ich einzig zur Verherrlichung Gottes und aus Liebe zu Jesus Christus meinem Herrn und zugleich zum Lobpreis und Dienst der glorreichen Jungfrau Maria, des Heiligen Michael und aller Heiligen und zum Heil meiner Seele⁵⁴.

53 Ronnie Po-chia Hsia, *Social Discipline in the Reformation. Central Europe 1550–1750*, London/New York 1988, S. 48–50, hier S. 49. Dazu auch Thomas V. Cohen, *Why the Jesuits Joined, 1540–1600*, in: *Historical Papers. The Canadian Historical Association 1974*, S. 237–258. Die 1973 an der Harvard University eingereichte Dissertationsschrift ders., *The Social Origins of the Jesuits, 1540–1600*, 2 Bde., ist unveröffentlicht geblieben und konnte bedauerlicherweise nicht eingesehen werden.

54 ARSJ, Ital. 57, fol. 157r: »In nomine domini, amen. Anno 1543 die apparitionis S. Michaelis aut in octava Maij, quae dies mihi natalis est, tribuens initium anni 23 aetatis meae, post naturalem deliberationem ego Petrus Kanisius, Noviomagensis voveo simpliciter Deo omnipotenti, B. virgini Mariae S. Michaeli archangelo et omnibus sanctis, ex nunc me transiturum ad obedientiam societatis quae dicitur Iesu Christi. Similiter domino Deo et sanctis eis promitto firmiter et voveo, quod per diuinam gratiam velim etiam exnunc actualem assumere paupertatem, nisi quatenus et quamdiu Prepositus dictae societatis, aut eius loco M. Petrus Faber impederit: qui nunc dignitatus est me in probationem suae societatis recipere. Voveo praeterea peregrinationem instituere ad limina S. Apostolorum Petri et Pauli Romae [...] Atque haec omni dumtaxat propter honorem et amorem Iesu Christi domini nostri, deinde simul ad honorem et servitium Gloriosae Virginis Mariae, Sancti quoque Michaelis ac omnium sanctorum: in salutem meam. Amen«. Veröffentlicht in PCEA, Bd. 1, S. 74–76, hier S. 75 (Altname »Vota simplicia«, ohne genauere Angabe des Fundortes). Vgl. auch die Fassungen 1611 und 1614 der Canisiusbiographie durch Matthäus Rader SJ in BNCVE, Fondo Gesuitico 1355, fol. 62r, und BHSA, Jesuitica 513/VII, fol. 2r, beide von Braunsberger eingehend beschrieben in PCEA, Bd. 3, S. 657f. Dazu Alois Schmid (Hg.), *P. Matthäus Rader SJ*, 2 Bde., München 1995–2010, Bd. 1, S. 440.

Canisius bewunderte seinen Meister Pierre Favre so sehr, dass er in ihm keinen gewöhnlichen Mann, sondern einen »Engel Gottes« (»Angelus Domini«) sah, wie er vermutlich seinem Freund Surius oder Prior Kalckbrenner im Mai 1543 berichtete. Er habe noch nie einen gelehrteren und tiefgründigeren Theologen gehört, der mit Christus zur Rettung der Seelen zusammenarbeite und Gott mit seinen Worten ehre. Canisius erzählte auch von einem tief gehenden geistigen Wandel: Seine Seele und Sinne seien durch die *Exerzitien* verwandelt, sein Geist sei durch die himmlischen Strahlen der Gnade erleuchtet worden, sodass er sich durch die Fülle der göttlichen Güte gestärkt gefühlt habe und sich in einen anderen Menschen verwandelt habe⁵⁵. Zeitlebens prägte ihn die Überzeugung, am 8. Mai nicht nur auf die Welt gekommen zu sein, sondern auch durch die ignatianischen *Exerzitien* unter der Leitung seines ersten Meisters und »zweiten Vaters« Pierre Favre neu geboren worden zu sein. Im folgenden Passus treten einige grundlegende Merkmale hervor, die Canisius während seines Wirkens im Alten Reich immer begleitet haben. In den *Confessiones*, die vermutlich um 1569/70 verfasst wurden, sieht er im Eintritt in die Gesellschaft Jesu dank der Hilfe und Beratung Favres den Anfang seines neuen Lebens und bezeichnet sich als »ein neues Glied und erster Deutscher [der Gesellschaft Jesu]«:

Auch das war ein besonderes Geschenk deiner Gnade, dass du mich, soweit ich mich entsinne, an demselben 8. Mai, der wegen der Erscheinung des heiligen Erzengels Michael festlich begangen wird, nicht nur für diese Welt geboren, sondern später nach der Taufe geistig wiedergeboren werden ließest im heiligen Ordensstand. An diesem Tag gebar meine Mutter, deine Dienerin, mich als Sünder [...] An gleichem Tag hat mich auch zu Mainz mein zweiter Vater, Peter Faber, dein wahrer Diener, in dem viele deinen Namen verherrlichen, mich mit besonderer Liebe und heiliger Mühe wieder gezeugt und gleichsam als neues Glied und ersten Deutschen jener Gesellschaft einverleibt, die du mit dem Wahrzeichen deines heiligen Namens geschmückt hast⁵⁶.

Während die erste Schrift die formelle und feierliche Natur jener ersten Ablegung der einfachen Gelübde zeigt, verarbeitete Canisius anlässlich der Abfassung der *Confessiones* die Ereignisse von Grund auf. Die Themen,

55 PCEA, Bd. 1, S. 76f.: »Nec vidi nec audivi doctiorem profundiorumque Theologum [...] Illi nil aequae in votis est, ac Christo cooperari in salute animarum; nullum ex illius ore verbum [...] audio, nisi quod Dei honorem ac pietatem sonet [...] Quod ad me attinet, dici vix potest, quemadmodum exercitationibus illis spiritualibus animum meum ac sensus immutari, mentem novis coelestis gratiae radijs collustrari [...] sic ut et in corpus redundante divinae beneficentiae copia totus corroborari, atque in alium prorsus hominem transformari uiderem«.

56 Ebd., S. 9: »Fuit et illud gratiae tuae munus peculiare, quod eodiem die, quantum memini, hoc est, octavo mensis Maii, qui propter Anchangeli sancti Michaelis apparitionem est celebrior, me non modo nasci mundo, sed spiritualiter etiam post baptismum in religione sacra renasci postea voluisti. Tunc enim peccatorem me genuit mater mea [...] tunc et alter pater meus Petrus

die sich bis in dieses spätere Werk erhalten haben, sind aber kaum von den anderen zu trennen. Dies kann am Beispiel der Gestalt des Erzengels Michael veranschaulicht werden, da Canisius hinter dessen Gedenktag immer die Zeichen der göttlichen Vorsehung und den Auftrag Gottes sah, der an ihn ergangen war: Er sei bestimmt worden, als Schützer und Verteidiger der *respublica christiana* und insbesondere des Alten Reichs zu dienen. Es verwundert also nicht, dass er seinem Eintritt in die Gesellschaft Jesu einen heilsgeschichtlichen Charakter zumaß.

Der Tradition nach erschien der Erzengel den Langobarden auf dem Monte Gargano nach einem Seesieg gegen die Neapolitaner vor der Küste Apuliens bei Siponto nahe dem heutigen Manfredonia am 8. Mai 663. Am 8. Mai 590 soll der Engel über dem Hadriansmausoleum in Rom erschienen sein, welches seitdem auch Engelsburg genannt wird. Deswegen wurde das Fest der Erscheinung des Heiligen Michael genau am 8. Mai begangen⁵⁷. Im Heiligen Römischen Reich war der Kult des Erzengels mit dem Sieg Ottos des Großen von Sachsen gegen die Ungarn auf dem Lechfeld am 10. August 955 verbunden: Bild und Namen des Erzengels schmückten das Feldzeichen des ottonischen Heeres, das durch göttliche Intervention einen Sieg erringen konnte, der von den Zeitgenossen als epochaler Erfolg der westlichen Christenheit gegen ihre heidnischen Erzfeinde wahrgenommen wurde⁵⁸. Der Erzengel wird in Offb 12,7–9 als endzeitlicher Kämpfer gegen Satan und

Faber servus vere tuus, in quo multi glorificant nomen tuum, non sine singulari studio sanctoque labore, me sic tibi Moguntiae regeneravit, ut novum veluti membrum primumque Germanum offeret ac inseret illi Societati, quam sacratissimj nominis tuj auspicijs condecorastik. Deutsche Übersetzung in: Johannes METZLER SJ (Hg.), *Die Bekenntnisse des heiligen Petrus Canisius SJ und sein Testament*, Mönchengladbach^{3–6}1925, S. 7. Vgl. die *Confessiones* und das *Testamentum* des Canisius jeweils in PCEA, Bd. 1, S. 5–31, 32–52. Das Manuskript der *Confessiones*, das seit dem 18. Jahrhundert verschollen ist, übersandte Hugo Rott als Anlage zu einem Brief vom 8. Oktober 1611 an Matthäus Rader, der es in seiner Lebensbeschreibung ausgiebig benutzte. Der Brief liegt in ADPSJ, Abt. 42–2, 1, Nr. 174; veröffentlicht in SCHMID, Rader, Bd. 1, S. 568. Siehe hierzu auch PCEA, Bd. 1, S. 2. Die vollständige Fassung des *Testamentum* konnte erst 1997 herausgegeben werden, in: OSWALD/HAUB, *Testament*, S. 25–57. Sie basiert auf BHSA, Jesuitica 1082, fol. 170r–184r, einer Abschrift aus dem »Sammelband Rader«, der unter anderem Einzeldokumente zur Geschichte der Gesellschaft Jesu beinhaltet. Vgl. die weitere Abschrift in BHSA, Jesuitica 513/III, Fasz. 13 (»Testamentum P. Petri Canisij, ante mortem ab eo conscriptum, in quo fide bona vitae suae cursum exponit. Rescripta sunt ex autographo ad verbum: ubi notandum, omnia qua hic colore rubro scripta – nunc linea subducta – eadem esse in autographo manu propria R.P. Petri Canisii«), beschrieben in PCEA, Bd. 1, S. 31f. (Altname »Jesuitica in genere fasc. 13, no. 214«).

57 Iacopo DA VARAZZE OP, *Legenda Aurea*. Edizione critica a cura di Giovanni Paolo Maggioni, 2 Bde., Firenze²1998, Bd. 2, S. 989, 992. Zur Rolle der *Legenda Aurea* in Loyolas Bekehrung und daher in der jesuitischen Spiritualität vgl. Félix Juan CABASÉS SJ (Hg.), *Leyenda de los santos (que vulgarmente Flos Santorum llaman)*, Madrid 2007, S. xx–xxi, xxvi–xxviii, xxxiv–xxxviii.

58 Paul HIRSCH/Hans-Eberhard LOHMANN, *Die Sachsengeschichte des Widukind von Korvei*. Anhang: *Die Schrift über die Herkunft der Schwaben*, Hannover 1935, S. 57. Dazu Manfred MÜLLER, *St. Michael – »der Deutschen Schutzpatron«?* Zur Verehrung des Erzengels in

dessen Drachen geschildert, wobei er insbesondere in Offb 12,7 Krieg gegen den »Drachen und seine Engel«, i. e. gegen Satan führt. In Dn 12,1 ist der Heilige Michael »der große Fürst« und der Beschützer des Volkes Israel; in 1 Thess 4,16 lässt seine Stimme die Toten am Tag des jüngsten Gerichts auferstehen; in 2 Thess 2,7 ist er das »Hindernis« gegen den Antichrist. Im Anschluss an diese Bibelstellen ist er auch als Beschützer des Christentums und später der Katholischen Kirche und zugleich als Kämpfer gegen deren Feinde angesehen worden. Anlässlich der Weihe der jesuitischen Michaeliskirche in München 1597 wurde deshalb der gegen den Drachen kämpfende Erzengel als Allegorie der auf der Erde streitenden und triumphierenden Kirche dargestellt⁵⁹.

Wahrscheinlich deswegen trat Canisius genau am 8. Mai in die Gesellschaft Jesu ein. Er betonte, dass er an jenem Tag nicht nur physisch, sondern auch »nach der Taufe geistig [...] im heiligen Ordensstand« durch seinen zweiten Vater Pierre Favre wiedergeboren worden war. Hervorzuheben sind zudem auch die im Gelübde versprochene Wallfahrt nach Rom zu den Gräbern der heiligen Apostel und dazu das in den *Confessiones* betonte Bewusstsein, ein »neues Glied und erster Deutscher der Gesellschaft Jesu« gewesen zu sein, die Christus »mit dem Wahrzeichen seines heiligen Namens geschmückt« habe. Canisius unterstreicht in seinen *Confessiones* auch die Tatsache, dass er durch Favre und den Eintritt in die Gesellschaft Jesu sein vergangenes sündiges Leben endgültig aufgegeben habe. Er verwerfe, wie sein Vorbild Augustinus, seine Jugendjahre, in denen er mehr geträumt als gelebt habe. Auch habe er Dinge getan und gedacht, die ein christlicher Junge nicht tun dürfe, wofür er eine strenge Strafe verdient habe⁶⁰.

Geschichte und Gegenwart, Grevenbroich 2003, und Maria ROSENBERG, Die Erscheinungen des heiligen Erzengels Michael, Durach 2007.

59 Vgl. hierzu die anlässlich des 400. Jubiläums der Michaeliskirche neu herausgegebene Edition der *Trophaea bavarica*: Thomas BREUER/Günter HESS/Klaus WITTSTADT (Hg.), *Trophaea Bavarica*. Faksimile Nachdruck der Erstausgabe München 1597 mit Übersetzung und Kommentar, Regensburg 1997; Originalausgabe: Jakob GRETSENER SJ/Matthäus RADER SJ, *Trophaea bavarica sancto Michaeli Archangelo in templo et gymnasio Societatis Jesu dicata*, Monachii 1597. VD 16 G 3231 und G 3232. SOMMERVOGEL, Bibliothèque, Bd. 3, Sp. 1759, Nr. 49. Vgl. auch Jakob GRETSENER SJ, Triumph und Frewdefest zu Ehren dem Heiligen Ertzengel Michael als Schutzfuerten der Newgeweychten Kirchen. Vor und von dem Gymnasio der Societet Jesu angerichtet und gehalten auff den Sibenden Tag Julij, München 1597. VD 16 G 3230 (aber auch Ingolstadt 1597. VD 16 3229). Exemplar UFBEG, Signatur Poes. 2171–2172(2) Rara. Lateinische Fassung: ders., *Trivmphvs divi Michaelis Archangeli bavarici, qvem jn dedicatione avgvstissimi templi tanqvam patrono tvtelari, ante ipsam aedem et collegivm eivsdem, nonis qvintilibvs gymnasivm monachiense Societatis Iesv celebrandvm decrevit*, [Monachii] 1597. VD 16 G 3228.

60 PCEA, Bd. 1, S. 10: »Quid vero dicam de primis illis annis aetatis, quos misera et stulta iuuentus absque fructu, imo etiam sine iudicio et intellectu solido somniando magis quam vigilando traducit? [...] Neque sum Augustino ulla ex parte conferendus, qui cum in virum eximie sanctum evasisset, suae infantiae et pueritiae lapsus agnoscit, atque deplorat. Vere

Die Gegenüberstellung von den zwei Lebensabschnitten, die etwas gezwungen wirkt und sich zu sehr und fast mechanisch an Augustinus' *Confessiones* anlehnt, dient dem reifen Canisius dazu, sein Leben rückblickend in eine von Gott vorgezeichnete Bahn einzuordnen⁶¹. Von den *Confessiones* sollte man also keine unmittelbar verwertbaren Auskünfte über Canisius' frühes Leben erwarten, wie es beinahe alle Biographen auch noch in jüngster Zeit taten, wenngleich sie immer noch die Hauptquelle zu Canisius' Jugendjahren bilden. Dieser Schrift entstammt auch das hagiographische Porträt des Jesuiten, das in sehr vielen Canisiusbiographien zu lesen ist. Canisius' Darstellung steht außerdem im Zeichen einer langen hagiographischen Tradition, welche die Kluft zwischen den sündigen frühen Jahren und dem heiligen Leben nach der Bekehrung bewusst in den Vordergrund stellt, um die Heiligkeit des ehemals Sündigen zu verherrlichen. Beispiele dafür sind etwa Paulus, Augustinus, Franz von Assisi und der Ordensgründer Ignatius selbst, der 1553 bis 1555 seinem Mitbruder Luis Gonçales de Câmara den so genannten »Bericht des Pilgers« diktierete⁶².

Es sind in der Tat Themen, die nicht nur die Auseinandersetzung mit den Quellen der vorliegenden Untersuchung bestimmen. Diese Themen gehören zur Originalität des canisianischen Apostolatsverständnisses. Laut seinem Mitbruder und frühem Biografen Francesco Sacchini gehören der Eintritt Canisius' in die Gesellschaft Jesu, die Bekehrung Ignatius' nach der Wunde in Pamplona und die Erscheinung des Erzengels Michael heilsgeschichtlich zusammen: »Unnd hat man in acht genommen, das eben in selbigem Jahr der Seelige Ignatius Loiola, erster Stifter der Societet Jesu, sich beehrt und von dem Weltlichen zu dem Geistlichen Kriegswesen begeben, unnd dass auff seinen [von Canisius] Geburtstag die erscheinung des Erzengels Michael in der Christlichen Kirchen begangen werd, damit also derselbige Fürst der Himmlischen scharen, sein Patron und anweiser zu dem Geistlichen Kampf seye«⁶³. Der Eintritt des Canisius in die Gesellschaft Jesu, der »in jenen sehr

multa puer cogitavi, multa concupiui, multa protuli, multa praetermisi, quae Christianum puerum dedecebant, neque tantum repraehensionem, sed seueram quoque castigationem persaepe merebantur«.

61 Dazu Hilmar M. PABEL, *Augustine's Confessions and the Autobiographies of Peter Canisius*, in: *Church History and Religious Culture* 87 (2007), S. 453–475.

62 Vgl. MHSJ, *Fontes Narr.*, Bd. 1, S. 354–507.

63 Francesco SACCHINI SJ, *Leben Deß Ehrwürdigen Patris Petri Canisij der Societet Jesu Theologen. Auß dem Lateinischen ins Teutsch versetzt*, Dillingen 1621, S. 1. Exemplar: HAB, Yv 725.8° Helmst. (2). SOMMERVOGEL, *Bibliothèque*, Bd. 7, Sp. 367, Nr. 8. VD 17 12:118646B. Anonym erschienen, besteht dieses Werk aus den lateinischen Biographien Raders und Sacchinis, die ins Deutsche zugleich übertragen und zusammengefasst wurden (»welche zwar anfangs kurtzlich von P. Mattheo Radero unserer Societet, volgendts vor 4 jaren etwas ausführlicher von Francisco Sacchino eben dieser Societet, in Lateinischer sprach, in ein Summarische Histori zusammen gezogen, und auß der letzten Lateinischen Edition, unserem Vaterland zu guttem, in die deutsche sprach versetzt«, aus dem Vorwort, ohne Seitenzahl). Den Canisiusbiographien

schwierigen Zeiten aufgrund seines tatkräftigen Wirkens für die Kirche Gottes als großer Apostel der Deutschen und Hammer der Häretiker wohl-bekannt ist«, stehe unter den vielfältigen und zahlreichen geistigen Geburten der vierwöchigen *Exerzitien* an vorderster Stelle, so die *Acta Sanctorum*⁶⁴.

Sein Eintritt in die Gesellschaft Jesu habe auch im Zeichen der Vorsehung Gottes gestanden, so Canisius in seinem Testamentum, das er 1596/97 verfasst haben dürfte. Ihm habe eine fromme Witwe aus Arnheim, und zwar seine eigene Großtante Reinalda van Eymeren prophezeit, er werde in einen »neuen, zur Kirchenreform gegründeten Priesterorden« eintreten. Diese Witwe, die Canisius als eine »ehrenhafteste Frau, die sich durch außerordentliche Frömmigkeit im Leben und im Tode auszeichnete«, beschreibt, habe auch vorausgesagt, dass ein neuer Priesterorden aufkommen werde, dem er sich anschließen werde, und dies zu einem Zeitpunkt, als man von diesem neuen Orden, der zur Reform der Kirche gestiftet werden sollte, nichts gewusst oder erfahren habe⁶⁵.

Hier tritt noch einmal jenes Deutungsschema unter Gestalt eines professionellen Syllogismus zutage, welcher später unter anderem die *Imago primi saeculi Societatis Jesu* kennzeichnen wird: Gott habe Ignatius durch die Gründung der Gesellschaft Jesu zur Bekämpfung des Protestantismus ausersehen, so wie Canisius seinerseits auch durch göttliche Intervention dazu prädestiniert worden sei, als erster Deutscher in den Jesuitenorden einzutreten; er sei daher ein Mittel Gottes gewesen, um gegen die Häresie zu Felde zu ziehen. Die Weissagungen beider Frauen, Reinalda van Eymeren und Maria van Oisterwijk, sind mehr als eine fromme hagiographische Episode, die allzu einfach abgewertet werden könnte, denn Canisius fand

des 17. und 18. Jahrhunderts wurden zahlreiche Stellen entnommen, die in die »documenta ad promovendam Venerabilis P. Canisii [beatificationis] causam« einfließen. Vgl. etwa ARSJ, Archivio della Postulazione Generale della Compagnia di Gesù, vol. 395, 403.

64 AS Julii, Bd. 7, S. 424, Sp. 424D, Nr. 80: »Magnus ille Germanorum difficillimis temporibus apostolus, haereticorum malleus, rebusque pro Ecclesia Dei fortiter gestis ubique notissimus [...] Principem inter tam varios ac multos sacrorum istorum Exercitiorum partus locum non immerito sibi vendicat Petrus Canisius, patria Noviomagensis in Gueldria, Belgii provincia«.

65 PCEA, Bd. 1, S. 37f.: »Memini honestissimae viduae, quae raram pietatem vita et morte contestata est, quum Arnheimii salutare amicos, ea divinis clara illustrationibus inter alia de novo sacerdotum ordine – prodituro – per quos licet simplices Deus fidos operarios in vineam suam brevi extruderet, ac illis me quoque aggregandum esse praedixit. Atqui nulla tunc de Jesuitis, quos nunc vocant, memoria, mentio nulla vel apud Italos vel Gallos vel Germanos usquam habebatur«; deutsche Übersetzung in OSWALD/HAUB, Testament, S. 64. Vgl. auch PCEA, Bd. 8, S. 417f., Brief von Canisius an den Mitbruder Johannes Busaeus (Buys) vom 2. Januar 1596: »Benedictus Deus, cuius gratia mihi videre licuit sanctam viduam Arnheimii, qua monente, didici de novo sacerdotum ordinem ad reformationem ecclesiae insituendo, cui et ego adscribendus essem«. Einzelheiten aus diesem Brief teilte Busaeus dem Mitbruder und Canisiusbiographen Matthäus Rader in einem Brief vom 3. Januar 1611 mit (ADPSJ, Abt. 42–2, 1, Nr. 32; Auszug veröffentlicht in PCEA, Bd. 8, S. 399f.; vollständig veröffentlicht in SCHMID, Rader, Bd. 1, S. 524–526).

darin die Zeichen der göttlichen Intervention, welche die Gläubigen nicht der Gewalt der Häretiker ausgeliefert habe; Gott habe hingegen durch die frommen Frauen eingegriffen, um die Gefahr abzuwehren. In den Weissagungen erkannte der Jesuit auch den Sinn seines Apostolats für Deutschland⁶⁶.

Ignatius wird in der *Imago primi saeculi* als das von Gottes Vorsehung geschaffene Gegenmittel gegen das lutherische Gift dargestellt. Dabei wird auch rhetorisch gefragt, ob nun der Ordensgründer und seine Gefährten nicht in die Arena gezogen seien, weil Luther Papst und Kirche den Kampf angesagt habe. Die Antwort unterstreicht die heilsgeschichtliche Bedeutung von Ignatius und seinem Orden, denn obwohl es nicht an kirchlichen Würdenträgern, Ordensmännern und Theologen gefehlt habe, welche die Pest hätten bekämpfen können, habe das Unheil des Jahrhunderts neuen und starken Beistand gefordert⁶⁷. Auch die *Imago* bringt die Prophezeiung der Witwe von Arnheim in Zusammenhang mit der Gründung des Ordens. Dabei verschmelzen die Schicksale von Canisius und der Gesellschaft Jesu nahezu miteinander, sodass das eine Ereignis zur heilsgeschichtlichen Voraussetzung des anderen wird. Als die Witwe Canisius seine Bestimmung offenbarte, soll sie von Gott bereits Kunde erhalten haben, dass in den künftigen Kriegswirren in Deutschland und Belgien die katholische Religion durch einen neuen Priesterorden wiederhergestellt werde⁶⁸.

Auch Agricola übernimmt diese Rekonstruktion der Prophezeiung in seinem Werk⁶⁹. Bereits die frühen Biografen hatten sie thematisiert und Canisius' Eintritt in die Gesellschaft Jesu einen beinahe übernatürlichen Stellenwert beigemessen. Dies tat beispielsweise auch die Biographie Sacchinis, die

66 Hierzu Otto BRAUNSBERGER SJ, *Des ersten deutschen Jesuiten Berufsgeschichte*, in: StML 85 (1913), S. 36–57.

67 *Imago primi saeculi*, S. 19, 55f.: »Cum igitur portentum illud orbis terrarum et funesta pestis Martinus Lutherus religionem omnem ex animo prius excusisset [...] et impium Pontifici Ecclesiaeque bellum indixisset; nonne adversus illum in arenam prodiit Ignatius [...] et novos novae militiae conscripsit socios [...]? [...] Non deerant quidem tunc sive sacrorum Praesules, sive illustres in Ecclesia Ordines, sive graves Theologi, quorum eruditio et sanctitas magno adversus eam pestem erat usui: sed, ne versutissimi hostis astutia plus virium ad invadendam, quam divina sapientia ad propugnandam ecclesiam adferre videretur; nova supplementa contra novas machinationes submisit [...] Et vero novas fortesque suppetias exigebat saeculi prioris calamitas«.

68 Ebd., S. 63: »Erat Arnheimij Reinolda vidua opinione sanctitatis incluta. Huic Deus aperuit Religionis et bellorum calamitates, Germaniae ac potissimum Belgio imminentes. Sed, armis utcumque positis, Religionem quoque Catholicam per novum Religiosorum Presbyterorum Ordinem instauraturam iri«.

69 AGRICOLA, *Historia*, S. 6f.: »Vocationis, qua ad res magnas olim pro Deo agendas destinabatur, praefugium accepit adhuc tredecennis; missus enim fluentis tum saeculi anno trigesimo quarto, discendarum literarum causa Coloniam Ubiorum, cum Arnhemio transiens amicos salutaret foemina quae pia sanctimoniae [...] Petrum agnatum cohortata est; iret duce bono angelo et spei plenus; fore enim, ut Deus novam sacerdotum familiam suscitet, ex qua utiles ad salutem animarum operarii prodituri essent, his et ipsum quoque aggregatum iri«.

den Vorfall sowohl in der lateinischen als auch in der deutschen Fassung mit ähnlichen Worten wiedergibt⁷⁰, sowie Matthäus Rader SJ, der zudem die Prophezeiung als eines der Wunder anführt, die Canisius zeitlebens und sogar noch nach seinem Tod vollbracht haben soll⁷¹. Auch Matěj Tanner SJ übernahm den Passus beinahe wortwörtlich⁷².

Es sei nicht nur Favres Ruhm, schreibt Sacchini, der Canisius dazu bewegen habe, sich von Köln nach Mainz zu begeben, obwohl Favre »ein ganz Apostolischer Priester [...] treffliche Sachen an unterschiedlichen Orten inn Teutschland« bewirkt habe. Es sei vielmehr Gott gewesen, der Canisius »ein neues mittel« habe zukommen lassen, um ihn in die Lage zu versetzen, »den höchsten grad Evangelischer weyßheit zuerraichen«. Schließlich sei es nicht vorrangig zu wissen, warum Canisius nach Mainz gegangen sei, denn »es hat aber unsern Petrum zweiffels ohne etwas höheres und etwan eben obgemeldte weissagung der Witfrawen zu Arnhem angetriben, also das

70 SACCHINI, *De vita Petri Canisii*, S. 20: »Tu, inquit, fili cooptaberis in novum quendam Sacerdotum Ordinem, quem in Ecclesia sua ad reformationem eius, ac multorum salutem parat Deus. Ego eos per visum vidi, et de ad eos adiungi. Graves erunt viri, docti, modesti, Deo pleni, et animarum caritate praediti«. Ders., *Leben Petri Canisij*, S. 10f: »In der Statt Arnhem aber, zwo Meyl von Newmegen ist eine der Heiligkeit halb sehr berumte Wittin gewest, welche als Canisius sie besucht, ihme, ehe sie noch den Namen unserer Societet jemaln gehört, auß eingebung des geists Gottes, volgender gestalt weyßgesagt: Sohn du wirst in einen neuen Orden der Priester auffgenommen werden, welchen Gott in seiner Kirche zu dero Reformation und verbesserung zu viler Seelen hail bereitet. Sie werden dapffere, gelehrte, bescheidene, Gottergebene, und mit liebe der Seelen behaffte Leut seye«.

71 RADER, *De vita Petri Canisii*, S. 5f: »Erat Arnheimij Reinolda, perquam honesta et religiosa vidua [...] huic iter facienti, inter Neomagum et Arnhemium, Deus familiariter aperuit, quae proxime secuturis annis tempestates rebus publicis imminerent, quae principum dissidia, qui religionum errores, quanti bellorum turbines omnes Germanias, Galliasque, et potissimum Belgas essent oppressuri. His subiecit, armis utcumque positis, religionem quoque Catholicam per novum religiosorum ordinem (Societatem nostram designabat) instauraturum iri. Haec oracula Numinis cum Reinolda in corono cognatorum exponeret, et inter ipsos propinquos Petrus Canisius tredecennis adstaret, Reinolda ad illum conversa, humerosque permulcens, Et hic, inquit, unus ex illa familia Sacerdotum Iesu erit, qui in sanandis Ecclesiae vulneribus desudabit. Quae omnia, quam vera praesenserit, eventa docuere«; ebd., S. 231: »Viduum Arnheimhensem [...] nos docuit, qui vir esse futurus Canisius, cum vaticinaretur de Societate nostra ad Ecclesiae in pristinum splendorem restituendae salutem nascitura, in qua et Canisius esset suam operam locaturus«.

72 TANNER, *Societas Jesu apostolorum imitatrix*, S. 285: »In ipsa pueritia futurae sanctitatis, non vanis indicijs praeludere videbatur [...] Erat Arnheimij [...] vidua Reinolda (alij Reineram, sive Reinhardam vocant) Canisio sanguine juncta, virtutibus et sanctitate plane illustris, cui DEUS immensam illam calamitatum ex Lutheri et Calvini haeresibus seriem, ingentiaque inter Principes Chirstianos bella, Belgium potissimum oppressura, revelaverat; addens, Ecclesiam quoque Catholicam per novum Religiosorum Sacerdotum Ordinem instauratum iri. Quae cum illa in corona cognatorum aliquando recenseret, et inter eos quoque Canisius tredecennis puer adstaret, humeros eius permulcens, hic, ait, unus ex illa familia sacerdotum Jesu erit, qui in sanandis Ecclesiae vulneribus desudabit [...] praeter alia ab ipso gerenda, operam eius et scriptionem, Ecclesiae suo tempore multorum profutura«.

er auff vernemmen einer newen gattung von Priestern so sich sehen lasse, erkundigen wollen ob er etwann von denjenigen seye darvon ihme die Heilige Prophetin gesagt«⁷³.

Durch die Prophezeiungen wurden die Anfänge der Gesellschaft Jesu in Deutschland anhand jenes heilsgeschichtlichen Schemas ausgelegt, wonach Gott dem Häresiarchen Luther das Hindernis des Ignatius entgegengesetzt habe. Im Rahmen dieses Kampfes, für den die Vorsehung Gottes Ignatius ausersehen habe, tritt Canisius als Protagonist in den deutschen Angelegenheiten hervor, ein für die Häretiker »neuer Schrecken« (»novus terror«). »Was Deutschland betrifft, sollen die Gesellschaft Jesu und, wenn man den Häretikern glaubt, die Religion keinem anderen als ihm dankbar sein«, wie es in der *Imago primi saeculi* heißt⁷⁴. Ferdinand I. von Habsburg habe vorwiegend dank Canisius' Hilfe die Rechtgläubigkeit des Reichs bewahren können, während die deutschen Kirchenfürsten um den Jesuiten gestritten hätten, denn von ihm habe die Unversehrtheit der katholischen Sache abgehangen, so weiterhin die *Imago*⁷⁵. Wie Jay vor ihm und sozusagen als dessen Nachfolger genoss Canisius bei den Mitgliedern der kirchlichen und weltlichen Obrigkeit eine beträchtliche Autorität durch die »Heiligkeit seines Lebens und seine Gelehrsamkeit, die zu den der Gesellschaft Jesu eigenen Hilfsmitteln gehören, um den Ruhm Gottes und das Heil der Nächsten zu fördern«⁷⁶. So würdigt auch Rader die Gelehrsamkeit, Frömmigkeit und Heiligkeit seines Mitbruders, der über die besten Kenntnisse darüber verfüge, an welcher Krankheit Deutschland leide, und wie es davon geheilt werden könne⁷⁷.

In Canisius sahen bei Weitem nicht alle einen Apostel Deutschlands, der von Gottes Vorsehung bestimmt worden war. Spöttisch wurde er auch »österreichischer Hund« (»canis austriacus«) genannt, wie Pedro de Ribadeneira SJ in seinem *Illustrium scriptorum religionis Societatis Jesu catalogus*, dem ersten bio-bibliographischen Werk der Gesellschaft Jesu, angibt. Dieser Hund sei allerdings nicht stumm gewesen, sondern habe kräftig und laut

73 SACCHINI, *Leben Petri Canisij*, S. 13f.

74 *Imago primi saeculi*, S. 212: »Non alteri per Germaniam Societas, et, si haereticis credas, religio plus debet«.

75 *Imago primi saeculi*, S. 862: »Ferdinandus Romanorum Rex, in summa temporum perturbatione, uno maxime Canisio sustentante, Christianum retinuit Imperium [...] Eum Germaniae Praesules contentiose postulabant, existimantes ab illius capite pendere omnem Catholicae rei incolumitatem«.

76 Ebd., S. 863: »Porro apud sanctos profanosque Principes auctoritatem Canisio dabant vitae sanctitas et doctrina, quae duo sunt propria Societatis eaque validissima praesidia divinae gloriae salutique proximorum promovendae«.

77 RADER, *De vita Petri Canisii*, S. 140: »Virum doctrina fide, vitaeque sanctitate, Germania tota in primis clarum; ipsum Germaniam pene omnem, primariasque urbes lustrasse viros principes adissee, quo morbo singulae partes laborent, inspexisse; quibus remediis sanari possint, omnium optime tenere«.

gebellt; durch sein Bellen und Beißen habe er die Wölfe, die sich vielerorts umhergetrieben hätten, vom Schafstall Christi ferngehalten⁷⁸. In Matthäus Raders Biographie und in der *Imago primi saeculi* finden sich etliche ähnliche Stellen hierzu⁷⁹. Allerdings hätten die Verleumdungen gegen Canisius nur dazu geführt, so Tanner, dass die Klugen und Frommen ihn aufgrund seines Einsatzes für die katholische Sache öffentlich Apostel Deutschlands nannten⁸⁰. Die konfessionellen Feinde des Jesuiten, die ihn »österreichischen Hund« nannten, bezogen sich zum einen auf seinen aus dem ursprünglichen Familiennamen »Kanijs« lateinisierten Nachnamen »Canisius« und zum anderen auf das Wappen, in welches das Familienoberhaupt Jakob wegen der Lautähnlichkeit mit dem lateinischen Wort »canis« einen Windhund aufgenommen hatte. Der eigentliche Ursprung des Familiennamens dürfte jedoch das Wort »Kahn« sein und hat mit einem Hund gar nichts zu tun, obwohl sich dadurch der andere Familienname de Hondt, der Canisius mancherorts auch in jüngsten Beiträgen zugeschrieben wird, erklären lässt, wenngleich vielen der konfessionspolemische Aspekt des Disputs entgangen ist⁸¹. Den endgültigen Beweis für den richtigen Wortlaut des Familiennamens liefert ein Brief, den Canisius an seine Schwester Wendell 1541 schrieb. Dort heißt es, »Anno 1541 geschrieben für ein seliges neues Jahr von Deinem Bruder Petr Kanijs. An meine liebe Schwester Wendell Kanijs zu Nimwegen«⁸².

78 PEDRO DE RIBADENEYRA SJ, *Illustrium scriptorum religionis Societatis Jesu catalogus*, Antverpiae 1608, S. 152: »Ex quo haeretici Canisium canem austriacum per ignominiam appellabant [...] sed haud canem mutum, aut non valentem latrare, sed qui latratu et morsu lupos passim grassantes ab ovili Christi arceret«. Exemplar HAB: A: 680.28 Theol. SOMMERVOGEL, *Bibliothèque*, Bd. 6, Sp. 1754, Nr. 13. Vgl. auch RIBADENEYRA/ALEGAMBE, *Bibliotheca scriptorum*, S. 374.

79 RADER, *De vita Petri Canisii*, S. 59: »Fecit haec fama Canisij, ut omnium aures haeticorum graviter feriret, a quibus Canis Austriacus dictatus est, quod luporum nempe immanitatem reduceret, et a Christi ovilibus feras omnibus lupis nocentiores procul arceret«. *Imago primi saeculi*, S. 862: »Hinc [Canisium] convitio Canem Austriacum dixere, lupis nempe illis [i.e. »Melanchthonem, Schneppium, Pistorium, Sarcerium, Bullingerum, Brentium, aliasque belvas Christi vineam vastantes] perpetuo latratu et morsu gravem, qui oves Christi innumerabiles, vel iam raptas, extraheret e faucibus, vel, ne raperentur, servaret«; ebd., S. 918: »Hinc [Canisium] iam illa frementium luporum, a quibus praedas ad ovile Dominicum abigebat, rabies dicam, an ludus, et in utroque veritatis expressa laus, Canem Austriacum appellantium: cuius nisi excubiae Sociorumque, qui ab eo Canisiani dicebantur, validi pro domo Dei latratu obsisterent«.

80 TANNER, *Societas Jesu apostolorum imitatrix*, S. 291: »Sed quibus apud intelligentes et pios aliud non effecerunt [calumniae], quam ut Canisius palam et publice Apostolus Germaniae diceretur, cuius conatibus et opera, Catholicorum reliquiae in officio maxime continerentur«.

81 PAUL BEGHEYN SJ, *Die Familie Kanis aus Nijmegen*, in: OSWALD/RUMMEL, *Petrus Canisius*, S. 9–20, hier S. 10f. Etwas irreführend die sonst sehr ausführlichen Bemerkungen Braunsbergers in PCEA, Bd. 1, S. 68–71, der ebendiesen konfessionspolemischen Aspekt übersieht.

82 PCEA, Bd. 1, S. 69: »Gescreeven voor een seelige nijen iaer an XLI van v broider Petr Kanijs. Aen mijn lieve Suijster Wendell Kanijs, tzo Nijmegen«.

Dennoch schien Canisius' Identität auch über die Jahrhunderte hinweg nicht immer unumstritten gewesen zu sein, wie der Fall des »Petrus Noviomagus« und der Kölner Tauleredition 1543 zeigt.

3.2 Gelehrsamkeit und kirchliche Obrigkeit.

Canisius als konfessioneller Herausgeber von Johannes Tauler, Cyrill von Alexandria und Leo dem Großen

In seiner Kölner Zeit gab Canisius ein Sammelwerk mit verschiedenen Schriften des deutschen Mystikers Johannes Tauler (c. 1300–1361) und das Gesamtwerk Cyrills von Alexandrien und Leos des Großen heraus⁸³. Die Herausgabe der Taulerpredigten durch Canisius wurde bis zu den Beiträgen von de Pelsemaeker und Ampe in den 1960er Jahren mehrmals in Frage gestellt, während sie heutzutage auch aus sprachgeschichtlicher Sicht als erwiesen gilt⁸⁴. In neuester Zeit wird die Kölner Ausgabe durch Canisius sogar als ein wichtiges Zeugnis der Taulerüberlieferung im deutschen Sprachraum betrachtet⁸⁵. Aus zeitlichen Gründen kann der Herausgeber namens »Petrus Noviomagus« nur Petrus Canisius sein, denn zwischen dem Tod des Dominikaners Peter Faber aus Nimwegen in Rom, dem das Werk auch zugeschrieben wird und der ebenfalls »Petrus Noviomagus« genannt

83 Johannes TAULER OP, *Des erleuchen D. Johannis Tauleri, von eym waren Evangelischen Leben, Göttliche Predig, Leren, Epistolen, Cantilenen, Prophetien* [...], Cölln 1543. Exemplar BPTHSG, Signatur Archiv Vbg Ah V 108. VD 16 J 777; *Divi Cyrilli archiepiscopi Alexandrini operum omnium, quibus nunc praeter alia complura noua, recens accessere vndecim Libri in Genesim, nunquam antea in lucem aediti, tomus primus, Coloniae 1546*. Exemplare BPTHSG, Signatur Archiv Ab V 53, B1 und Archiv Ab V 53, B1, +2. VD16 C 6569; *Divi Leonis papae huius nominis primi, qui summo iure Magni cognomentum iam olim obtinet, opera, quae quidem exstant, omnia, Coloniae 1546*. Exemplare BPTHSG, Signatur Archiv Vbg Ab V 246 und Archiv Ab V 54. VD 16 L 1201. Zu diesen Editionen Otto BRAUNSBERGER SJ, *Streiflichter auf das schriftstellerische Wirken des seligen Petrus Canisius*, in: *ZkTh* 14 (1890), S. 720–744, hier S. 721–727; Johannes Hermanus Maria TESSER SJ, *Petrus Canisius als humanistisch geleerde*, Amsterdam 1932, S. 88–107.

84 Siehe dazu die sehr überzeugende Beweisführung in TESSER, *Petrus Canisius als humanistisch geleerde*, S. 88–100; Anton DE PEELSEMAEKER SJ, *Canisius éditeur de Tauler*, in: *RAM* 36 (1960), S. 102–108; Albert AMPE SJ, *Een kritisch onderzoek van de »Institutiones Taulerianae«*, in: *Ons geestelijk erf* 40 (1966), S. 167–240; Wolfgang SCHMITZ, *Die Überlieferung deutscher Texte im Kölner Buchdruck des 15. und 16. Jahrhunderts*, maschinschriftliche Habilitationsschrift Köln 1990; abrufbar unter: <<http://kups.uni-koeln.de/1234/>> (21. Februar 2015), S. 45; Walter HAAS, *Zweitspracherwerb und Herausbildung der Gemeinsprache. Petrus Canisius und das Deutsche seiner Zeit*, in: Walter HOFFMANN, *Das Frühneuhochdeutsche als sprachgeschichtliche Epoche*. Werner Besch zum 70. Geburtstag, Frankfurt a.M. 1999, S. 111–133.

85 Johannes Gottfried MAYER, *Die Vulgata-Fassung der Predigten Johannes Taulers. Von der handschriftlichen Überlieferung des 14. Jahrhunderts bis zu den ersten Drucken*, Würzburg 1999, S. 10f.; zur handschriftlichen Überlieferung in Köln ebd., S. 240f. Louise GNÄDINGER, *Johannes Tauler. Lebenswelt und mystische Lehre*, München 1993, S.110–116, 417–419.

wurde, und dem Erscheinen der Kölner Tauleredition liegen 18 Jahre. In den Universitätsmatrikeln, die für den Zeitraum 1536 bis 1544 überliefert sind, ist Canisius außerdem jeweils als »Petrus Canes de Nouimagio«, »Petrus Nouimagus«, »Petrus nouimagus de domo montis«, »Petrus Canisius Nouimagus« und »Petrus Canisius Nouimagensis« eingetragen⁸⁶.

Nicht unwesentlich ist auch die Tatsache, dass Canisius von Kindesbeinen an mit der Spiritualität mild mystischer Prägung der *Devotio moderna* vertraut war, da er die Lateinschule in seiner Heimatstadt Nimwegen besuchte, die von der dortigen Gemeinde der Brüder vom gemeinsamen Leben betrieben wurde. Davon abgesehen und über die philologischen Einwände hinaus, die gegen die Herausgeberschaft durch Canisius auch mit gutem Grund erhoben wurden, ist vor allem der tiefe inhaltliche Einfluss der spätmittelalterlichen Mystik auf Canisius unübersehbar und unbestreitbar⁸⁷. 1562 folgte dann die »katholische« Edition der Hieronymusbriefe durch den »katholischen Herausgeber« Canisius, die beim Dillinger Verleger Sebaldus Mayer erschien und Canisius' erfolgreichstes Unternehmen als Herausgeber patristischer Texte war⁸⁸.

Für Canisius' Urheberchaft spricht auch die Widmung an Georg von Skodborg (Jørgen Skodborg, c. 1480–1551), Erzbischof von Lund und Primas von Schweden, der 1532 ins Exil nach Köln geflüchtet war. Obwohl Skodborg König Christian II. von Dänemark seine Wahl zum Erzbischof 1523 verdankte, verweigerte er seinem einstigen Schirmherren die Unterstützung

86 Vgl. PCEA, Bd. 1, S. 91, 659–665.

87 Dazu Franz NEUNER, *Der Einfluß der Devotio moderna und der rheinisch-flämischen Mystik auf die Spiritualität des Petrus Canisius (1521–1597)*, maschinenschriftliche Diplomarbeit, Theologische Fakultät der Universität Innsbruck 1989; Karl RICHTÄTTER SJ, *Deutsche Mystik und ignatianische Aszese im Innenleben des heiligen Petrus Canisius*, in: ZAM 1 (1926), S. 25–37. Zu den Hauptvertretern der deutschen spätmittelalterlichen Mystik vgl. Kurt RUH OP, *Geschichte der abendländischen Mystik*, 4 Bde., München 1990–1999, Bd. 3: *Die Mystik des deutschen Predigerordens und ihre Grundlegung durch die Hochscholastik*, S. 417–475 (Seuse) und 478–526 (Tauler); zu Meister Eckhart ders., *Meister Eckhart. Theologe – Prediger – Mystiker*, München 1989; ebenfalls zu Tauler GNÄDINGER, *Tauler*.

88 *Epistolae B. Hieronymi Stridonensis, eloquentissimi et praestantissimi Ecclesiae doctoris. In libros tres distributae. Nunc primum opera D. Petri Canisij selectae, magnoque studio in ordinem redactae, Dilingae 1562. Exemplar BPTHSG, Signatur Archiv Ab II 524. VD 16 H 3555.* TESSER, *Petrus Canisius als humanistisch geleerde*, S. 187–191. Vgl. Hilmar M. PABEL, *Petrus Canisius as a Catholic Editor of a Catholic Jerome*, in: ARG 96 (2005), S. 171–197, hier S. 173. Hierzu auch Josef LÖSSL, *Konfessionelle Theologie und humanistisches Erbe. Zur Hieronymusbriefedition des Petrus Canisius*, in: BERNDT, *Petrus Canisius*, S. 121–153. Zu den Kirchenvätereditionen von Canisius vgl. Karlheinz DIEZ, *Petrus Canisius SJ (1521–1597)*, in: Erwin Iserloh (Hg.), *Katholische Theologen der Reformationszeit*, Bd. 3, Münster 1986, S. 89–102; ders., *Petrus Canisius als Theologe*, in: OSWALD/RUMMEL, *Petrus Canisius*, S. 178–193; Hermann Josef SIEBEN SJ, *Petrus Canisius und die Kirchenväter. Zum 400. Todestag des Heiligen*, in: ThPh 72 (1997), S. 1–30, insbesondere S. 11–15; ders., *Von der Kontroverstheologie zur Zusammenarbeit in der Res publica literaria. Jesuitenpatristik von Petrus Canisius bis Fronton du Duc*, in: BERNDT, *Petrus Canisius*, S. 169–201.

für dessen im Sinne der Reformation vorangetriebene Kirchenpolitik und musste daraufhin seinen erzbischöflichen Sitz Lund verlassen. Skodborg fiel also den »direkte[n], oft recht brutale[n] Eingriffe[n]« des dänischen Königs gegen leitende kirchliche Würdenträger zum Opfer. Um das Erzbischofsamt tobte ein »erbittert[er] und blutig[er] Kampf«, bis das Bistum 1532 schließlich in die Hände des königstreuen Åge Sparre gelangte. Einige, die weniger glückliche Anwärter auf den Erzbischofsstuhl als Erzbischof Skodborg waren, wurden zwischenzeitlich auf Befehl des Königs ins Gefängnis geworfen oder gar ermordet⁸⁹. Skodborg dürfte in Canisius' Augen ein Verfolgter *religionis causa* gewesen sein, der bereit gewesen war, sein erzbischöfliches Amt aufzugeben und sich ins Exil zu begeben, und der dadurch vermied, Christian II. bei der Durchführung seiner konfessionspolitischen Ziele zu helfen.

Erzbischof Georg von Skodborg wird zudem in einem Brief des Canisius vom 5. Februar 1545 unter denjenigen Gönnern erwähnt, die die soeben gegründete Ordensniederlassung in Köln für sich gewinnen konnte. Aller Wahrscheinlichkeit nach lernte der Bischof den Bürgermeister Jakob Kanijs während der 1530er Jahre in Nimwegen kennen. Auch soll er Canisius' und Surius' Tischgenosse gewesen sein⁹⁰. Canisius' Ausgabe ist insofern wichtig, als man nach ihrem Erscheinen die Person und das Denken Taulers zu rehabilitieren begann: »Diese erste originalgetreue Ausgabe«, so Edmond-Pierre Noël OP mit einem Hauch antiprottestantischer Polemik, »erwies der Kirche einen ungeheuren Dienst. Sie entzog Luther jedweden ernsthaften Vorwand, sich künftig auf eine Lehre zu stützen, die ihn verurteilt; nach zwei Jahrhunderten, in denen Zögern und Unklarheit über ihn [Tauler] herrschten, machte sie ebenfalls einen der größten Theologen des Mittelalters bekannt«⁹¹. Die Ausgabe 1543 zeugte von der »hohen Wertschätzung der Mystik in der Kölner Kartause«, zumal die praktische Ausrichtung, wie sie in der Mystik Taulers vorliegen, »den seelsorgerischen Intentionen der Kartäuser« entgegenkam.

89 HierCath, Bd. 3, S. 247; Martin SCHWARZ LAUSTEN, Die Reformation in Dänemark, Gütersloh 2008, S. 12f. Dazu auch der Überblick von Jens E. OLESEN, Dänemark, Norwegen und Island, und Tore NYBERG, Das religiöse Profil des Nordens. Die Entwicklung von Kirchlichkeit und Frömmigkeit in den skandinavischen Ländern vom Späten Mittelalter bis zum konfessionellen Zeitalter, beide in: Matthias ASCHE/Anton SCHINDLING (Hg.), Dänemark, Norwegen und Schweden im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Nordische Königreiche und Konfession 1500 bis 1600, Münster i. W. 2003, jeweils S. 27–106 und 245–310.

90 Paul BEGHEYN SJ, Joannes Hasius S.J. en de eerste levensbeschrijving van Petrus Canisius, in: Ons geestelijk erf 43 (1969), S. 381–429, hier S. 390, Anm. 55, und PCEA, Bd. 1, S. 92, 134.

91 Edmond-Pierre NOËL OP (Hg.), Œuvres complètes de Jean Tauler, religieux dominicain du 14e siècle. Traduction littéraire de la version latine du chartreux Surius, 8 Bde., Paris 1911–1913, Bd. 1, S. 88: »Cette première édition authentique rendait un immense service à l'Eglise. Elle enlevait à Luther tout prétexte sérieux de s'appuyer désormais sur une doctrine qui le condamnait, et en même temps elle faisait connaître, après deux siècles d'hésitations et d'obscurités, un des plus grand docteurs du Moyen Age«.

Diese Textausgabe, so Wolfgang Schmitz, diene als »Rüstzeug für den katholischen Glauben mitten in den voll entbrannten Auseinandersetzungen um Hermann von Wied«⁹². Sie gab außerdem den entscheidenden Anstoß für die lateinische Übersetzung durch Surius, die 1548 in Köln erschien⁹³.

Die Geschichte der Taulerausgabe durch Canisius löste aus vielerlei Ursachen einen regelrechten Streit unter den Ordensgelehrten aus. 1875 war ausgerechnet ein protestantischer Straßburger Theologieprofessor, Auguste Jundt, derjenige, der als erster die Vermutung aufstellte, dass sich hinter »Petrus Noviomagus« kein anderer als Canisius verbergen könnte. Der Canisiusbiograph James Brodrick SJ nannte es eine »kühne« Zuschreibung⁹⁴. Otto Braunsberger SJ ging 1890 dem Hinweis nach und schrieb Canisius die Edition zu⁹⁵. Die Entdeckung Braunsbergers wurde dann mit der Aufnahme in Sommervogels Bibliographie sozusagen kanonisiert⁹⁶. Diese Edition, und nicht etwa die *Exerzitien* 1548, die auf dem Konzil von Trient gehaltene Rede Salmeróns 1546 oder aber das erste *Directorium* des Polanco 1554 ist demnach das erste Werk, das jemals von einem Jesuiten veröffentlicht wurde⁹⁷.

Der Herausgeber des canisianischen Werkes Friedrich Streicher SJ hingegen und Brodrick, der Streichers Argumentationen beinahe wortwörtlich übernahm, ohne ihn zu erwähnen, standen der Zuschreibung skeptisch

92 SCHMITZ, Überlieferung, S. 45.

93 LAURENTIUS SURIUS OCarth, D. Ioannis Tauleri... tam de tempore quam de Sanctis conciones caeteraque opera omnia. Nunc primum ex Germanico idiomate in Latinum transfusa sermone... interprete Laurentio Surio Lubecensi, Carthusiae Coloniensis alumno, Coloniae 1548. VD 16 J 778. Exemplar UBFrBr, Signatur K 6966. 1553 besorgte Surius eine Neuauflage, die ebenfalls in Köln erschien: ders., D. Iohannis Tauleri... piissimae tam de tempore quam de sanctis Homiliae operaque eiusdem alia pietati quam maxime inservientia [...] Summo studio recens ab ipso interprete Laurentio Surio recognita & homiliis epistolisque aliquot modo primum additis diligentissime nunc iterum excusa, Coloniae 1553. VD 16 J 779. Exemplar UBFrBr, Signatur K 6966,b. Dazu GÉRALD CHAIX, Les traductions de la Chartreuse de Cologne au XVIe siècle, in: Kartäusermystik und -mystiker. Dritter internationaler Kongress über die Kartäusergeschichte und -spiritualität, hg. v. Institut für Anglistik und Amerikanistik der Universität Salzburg, 5 Bde., Salzburg 1981–1982, Bd. 5, S. 67–78; GNÄDINGER, Tauler, S. 419f.

94 AUGUSTE JUNDT, Histoire du panthéisme populaire au moyen âge et au seizième siècle, Paris 1875 (Faksimile-Nachdruck Frankfurt a.M. 1964), S. 64f. BRODRICK, Canisius, Bd. 1, S. 27.

95 BRAUNSBERGER, Streiflichter, S. 721–724.

96 SOMMERVOGEL, Bibliothèque, Bd. 2, Sp. 617, Nr. 1: »Peu de temps après sa réception dans la Compagnie, Canisius publia une édition des Sermones et autres ouvrages ascétique de Jean Tauler. Le P. Braunsberger, S. J., est le premier à relever ce fait [...] Il a trouvé un exemplaire de cette édition, dont malheureusement le titre manque. C'est un in-fol., de ff. CCCXLI. La dédicace à Georg von Schotborch, archevêque de Lund et primat de Suède, est signée: »Petrus Noviomagus« et datée de Cologne, 3 juin 1543. Cet ouvrage serait définitivement le premier publié par un membre de la Compagnie«; ebd., Appendix, S. vii; ebd., Bd. 8, Sp. 1974, Nr. 1. Dazu auch zusammenfassend GILMONT, Les écrits spirituels des premiers jésuites, S. 212. Zu Sommervogels bibliographischem Werk siehe Robert DANIELUK SJ, La Bibliothèque de Carlos Sommervogel: le sommet de l'œuvre bibliographique de la Compagnie de Jésus (1890–1932), Roma 2006.

97 PCEA, Bd. 1, S. 92.

gegenüber und fochten sie an⁹⁸. Eingehend setzte sich Streicher in einem 1932 hierzu verfassten Beitrag damit auseinander. Seine Einwände sind in vier Hauptpunkte gegliedert: Warum wussten die älteren Canisiusbiographen wie Matthäus Rader und Jakob Keller sowie die Historiker der alten und neuen Gesellschaft bis auf Braunsberger nichts von dieser Taulerausgabe? Ist der Petrus Noviomagus der Widmung ohne weiteres mit Canisius zu identifizieren? Besaß Canisius im Alter von 21/22 Jahren die notwendigen philologischen und sprachlichen Kenntnisse, um einen »auf mittelhochdeutschen Handschriften fußenden frühneuhochdeutschen Tauler [...] ohne Beihilfe anderer« herauszugeben? Ist es nicht plausibler, Canisius lediglich die Widmung und nicht die Edition als solche zuzuschreiben⁹⁹?

Es lohnt sich hier, kurz auf Streichers Argumente einzugehen, die alle ihre rein philologische Berechtigung haben. Der Einwand, dass kein Jesuitenhistoriker vor Braunsberger etwas von einer Edition wusste, erklärt sich sozusagen von selbst, da es sich sonst nicht um die Entdeckung eines unbekanntes Werkes handeln könnte. Die Ordensgelehrten konnten es ganz einfach deswegen nicht erwähnen, weil sie es nicht kannten. Streicher setzt zum zweiten das voraus, was er eigentlich demonstrieren sollte und was auf der Grundlage der überlieferten Quellen nicht demonstriert werden kann: Canisius hatte nicht die notwendigen philologischen Kenntnisse, um das Werk herauszugeben. Man könnte genauso fundiert behaupten, ohne widerlegt werden zu können, dass Canisius sie doch hatte. Streicher zieht Beispiele aus dem canisianischen Briefwechsel heran, die Canisius' mangelnde Sprachkenntnisse im Deutschen belegen sollten. Canisius schrieb im Spätsommer 1544: »Ich habe letztlich auf Deutsch allein zu predigen begonnen«; und dann auch später am 2. November 1550: »Möchte Gott, dass ich in einem Jahr die deutsche Sprache erlernte, um sein heiliges Wort zu predigen, damit es in den Menschen Früchte trägt. Obwohl wir so gut wie unser Bruder Petrus Schorich sprechen, können wir keinen Ort in den Kirchen dieses Landes finden, um so zu predigen, wie wir es aus der Erfahrung kennen. Deshalb haben Bruder Nicolas [de Lanoy] und ich beschlossen, die Sprache im Haus gut zu lernen«¹⁰⁰. Canisius soll auch Ende Dezember 1546 in Lüttich deutsch gepredigt haben¹⁰¹.

98 BRODRICK, *Canisius*, Bd. 1, S. 55–57.

99 Friedrich STREICHER SJ, *Canisius und die Taulerausgabe von 1543*, in: ZAM 7 (1932), S. 178. Vgl. auch STREICHER, *Catechismi*, Bd. 1, S. 30*.

100 PCEA, Bd. 1, S. 112: »Ego denique modo germanice concionari coepi«; ebd., S. 340: »Volesse Dio, che potesse fra un anno imparare la lingua tedeschia, per predicare la parola sua santa et fruttificar nella gente et anchora che bastissimo parlare tanto bene come il fratello nostro Pietro Scorichio, non si trova luogho nelle chiese di questa terra per predicare come sappiamo per esperienza. Per la qual cosa il P. Nicolao ed io havemo determinato prima d'imparar bene la lingua in casa«.

101 ADPSJ, Abt. 42 – 2, 1, Nr. 54 xv. Verzeichnet in PCEA IX, 461226. Auszug veröffentlicht in PCEA, Bd. 1, S. 233f.; vollständig veröffentlicht in BEGHEYN, *Joannes Hasius*, S. 412f.

Von der Tatsache abgesehen, dass sich Canisius 1550 bereits im sprachlich ganz verschiedenen süddeutschen Raum befand, und dass dies nicht als Beleg für Canisius' mangelnde Vertrautheit mit dem Mittelhoch- und Frühneuhochdeutschen herangezogen werden kann, spricht hier Canisius lediglich seine Schwierigkeiten an, deutsch zu predigen. Dem Historiker des 21. Jahrhunderts wird die Erkenntnis immer verwehrt bleiben, wie ein aus dem Herzogtum Geldern stammender und in Ingolstadt, Augsburg oder Wien deutsch predigender Canisius auf seine Zuhörer gewirkt haben mag. Die Bemühungen, sein mündliches Deutsch zu verbessern, sind jedoch nachvollziehbar und deuten nicht unbedingt darauf hin, dass er des schriftlichen Deutschen zumindest passiv nicht ausreichend mächtig war. Gleiches gilt für einen Brief vom 14. Dezember 1551 an Kessel, in dem Canisius von seinen Fortschritten berichtet: »Ich mache Fortschritte beim Predigen und habe jedenfalls die Schwierigkeiten der deutschen Sprache überwunden«¹⁰². Bereits am 24. März 1550, kurz nach seiner Ankunft in Ingolstadt, konnte er Polanco mit einer gewissen Genugtuung mitteilen: »Am Sonntag Laetare [am 16. März] schien es dem Pfarrer und den ehrwürdigen [Patres] angebracht, dass ich in der Hauptkirche predigte. Seiner höchsten Güte sei Dank für den Erfolg, da ich nach der Meinung aller zum ersten Mal verstanden wurde«¹⁰³.

Auch die Frage, ob Canisius nicht das Werk in seiner Gesamtheit, sondern nur die Widmung zugeschrieben werden sollte, erübrigt sich von selbst, denn auch wenn dies wahr wäre, hätte man dann nur bewiesen, dass der Jesuit 1542/43 noch kein hervorragender Philologe war, nicht aber, dass er von der deutschen Mystik im Allgemeinen und von Tauler im Besonderen nicht unberührt geblieben war. Zu welchem Zweck hätte er sonst die Verantwortung für das Werk durch seine Widmung übernommen, wenn er seinen Inhalt, den er bestens zu kennen scheint, nicht bejaht hätte? Natürlich ist dabei die »Beihilfe anderer« aus dem Umfeld der Kartause oder aber des engeren Freundeskreises, etwa durch Surius, nicht auszuschließen. Sie ist geradezu sehr wahrscheinlich¹⁰⁴. Die umstrittene Frage des Primats ist schließlich auch nicht wirklich von Belang, denn als Canisius die Edition in Angriff nahm, und zwar vermutlich Ende 1542, war er noch kein Jesuit und konnte, wenn man von den Prophezeiungen absieht, auch nicht vorhersehen, dass er in Kürze einer werden würde. Die Edition erschien zwar nach seiner Rückkehr aus Mainz im Juni 1543, als er bereits in die Gesellschaft Jesu eingetreten war. Man kann aber nur wegen des zeitlich günstigen Zusammenfalls von dem

102 PCEA, Bd. 1, S. 389: »Progredior ego in contionando, et superavi utcunque difficultates linguae Germanicae«.

103 Ebd., S. 312f.: »Nella domenica Laetare è parso al parrochiano e alli Reverendi ch'io predicassi nella Chiesa principale in Tedeschio. Ringraziata sia sua somma Bontà per il buon successo; perché sopra l'opinione di tutti sono stato inteso per la prima volta«.

104 CHAIX, *Reforme et contre-réforme*, Bd. 1, S. 310.

Erstlingswerk eines Jesuiten sprechen. Aufgrund der eingangs erwähnten Quellenbefunde kann Canisius schließlich mit dem »Petrus Noviomagus« der Tauleredition identifiziert werden, da der Dominikaner Peter Faber aus Nimwegen aus rein zeitlichen Gründen ausscheiden muss.

In der Darlegung seiner Argumente zieht Streicher nicht die Möglichkeit in Erwägung, dass es nicht an der Person des Herausgebers und seinen Fähigkeiten, sondern am Gegenstand selbst liegen könnte, warum die Tauleredition so umstritten ist. Auch Braunsberger hatte sich freilich gefragt, warum Canisius' »Ordensgenossen dieses sein Erstlingswerk so gründlich todtgeschwiegen« hatten. Wenn nicht mit »Demuth« oder aber »mit der Unruhe und Verwirrung jener stürmischen Zeiten«, womit lässt es sich dann erklären? Braunsberger schlägt zwei Lösungen vor. Erstens habe die Gesellschaft Jesu von Anfang an in ihrer Askese mehr das »nach außen thätige Leben ins Auge gefaßt«; zweitens und davon abgesehen, »ist es ja bekannt, daß man in den Schriften des erleuchten Lehrers« auf mehr als eine Schwierigkeit stößt«¹⁰⁵. Offensichtlich bezieht sich Braunsberger hier auf die Brisanz der Figur Taulers, vor allem in Anbetracht der großen Wertschätzung und Sympathie, die Martin Luther dem Dominikaner entgegenbrachte.

1516 hatte der Reformator einige Kapitel aus der Handschrift eines unbekanntem Verfassers als *Eyn geystlich edles Buchleyynn* herausgegeben, dem er 1518 die vollständige Ausgabe der *Theologia teutsch* folgen ließ, die ein anonymen Autor, auch als »der Franckforter« bekannt, Anfang des 15. Jahrhunderts verfasste. Es handelt sich dabei um einen von der mystischen Theologie beeinflussten Traktat, den Luther dem Umkreis um Tauler bzw. Tauler selbst zuschrieb¹⁰⁶. Luther lobte die »reine und solide Theologie, die der alten sehr ähnelt und in deutscher Sprache ausgedrückt ist«, die Taulers *Sermones* auszeichne; er kenne keine Theologie in lateinischer oder deutscher Sprache, die heilsamer und übereinstimmender mit dem Evangelium sei¹⁰⁷. Er beschäftigte sich auch mit den 1508 in Augsburg erschienenen »Sermones des hoch geleerten erleuchten doctoris Johannis Thaulerii«, zu denen er Randglossen schrieb¹⁰⁸. In der *Conclusio XV* aus den *Resolutiones disputationum de*

105 BRAUNSBERGER, Streiflichter, S. 724.

106 WA, Bd. 1, S. 153: »Aber nach möglichem gedencken zu schetzen ist die matery faßt nach der art des erleuchten doctors Tauleri, prediger ordens«. Beide Vorreden Luthers und die Titelblätter in ebd., jeweils S. 152f., 375–379.

107 WA, Bd. 1, S. 152: »Si te delectat, puram, solidam antiquae simillimam theologiam legere in Germanica lingua effusam, sermones Iohannis Tauleri, praedicatoriae professionis, tibi comparare potes [...] Neque enim ego vel in latina vel in nostra lingua theologiam vidi salubriorem et cum Evangelio consonantiorum«.

108 Ebd., Bd. 9, S. 95–104. Vgl. JOHANNES TAULER OP, Sermones des ... Johannes Thauleri ..., die da weißend auff den nächsten waren Weg im Gaist zu wandern [...] Von Latein in Teutsch gewendt manchem Menschem zu sälinger Fruchtbarkait, Augspurg 1508. VD 16 J 783. Exemplar UBFrBr, Signatur K 6968, da.

indulgentiarum virtute an Leo X. erwähnte Luther 1518 ausdrücklich Taulers deutsche Predigten, die seine Thesen zu den Fegefeuerstrafen untermauern sollten: »Wie viele sind es, die schon heute diese Strafen kosten! Denn was anders als das Fegefeuer der Anfechtungen lehrt Johannes Tauler in seinen deutschen Predigten, wovon er etliche Beispiele heranzieht?«. Sehr deutlich und zugleich polemisch singt Luther Taulers Lob, der allen Vertretern der scholastischen Theologie überlegen sei, der ihnen zwar unbekannt gewesen und vielleicht deswegen verachtenswert erschienen sein mag, dessen Theologie jedoch weitaus fundierter und aufrichtiger gewesen sei¹⁰⁹.

Schließlich beruhte die Edition des »Petrus Noviomagus« aus dem Jahre 1543 auf den in Leipzig 1498 und Basel 1521 erschienenen Ausgaben, die Luther bereits 1521 besaß. 1522 äußerte sich Luther und auch über den Verfasser und den Inhalt mit überaus lobenden, fast begeisterten Worten: »Ich freue mich darüber, dass etliche Schätze [gemeint sind die *Theologia teutsch*, die *Fragmenta* von Johann Pupper von Goch und die *Epistulae* von Wessel Gansfort] in Deutschland erscheinen, durch deren Hand der Wille des Herrn vorgezeichnet wird. In der Tat sehe ich, dass diese Theologie ehrlicher war und den Deutschen verborgen ist. Nun kommt in deutscher Sprache der ehemalige Thomist Johannes Tauler hinzu, und ein solcher Schriftsteller wurde, um offen zu reden, meiner Meinung nach seit der Zeit der Apostel nicht mehr geboren«¹¹⁰.

Der Mystiker aus dem Dominikanerorden war also nicht nur harmloser Gegenstand einer gelehrten Edition. Vornehmlich dadurch sind beispielsweise die Einwände Brodricks zu erklären, der sich im Grunde fragt, ob das erste von einem Jesuiten veröffentlichte Buch, dem ein »mächtiger Strom« folgte, zur Verteidigung »eines großen Dominikaners« herausgegeben worden sein kann, der wegen der Aussage Luthers, Tauler habe ihm »im Kampf für die evangelische Freiheit« geholfen, in einen »üblen Ruf« gekommen war.

109 WA, Bd. 1, S. 557: »Quam multi sunt, qui usque hodie has poenas [purgatorii] gustant! nam et Ioannes Taulerus in suis teutonicis sermonibus quid aliud docet quam earum poenarum passiones, quarum et exempla nonnulla adducit? atque hunc doctorem scio quidem ignotum esse Scholis Theologorum ideoque forte contemptibilem, sed ego plus in eo – licet totus Germanorum vernacula sit conscriptus – reperi theologiae solidae et syncerae quam in universis omnium universitatum scholasticis doctoribus repertum est aut reperiri possit in suis sententiis«. Zur Bedeutung Taulers für die frühe Ablasstheologie Luthers siehe Volker LEPPIN, Martin Luther, Darmstadt 2006, S. 86.

110 WA, Bd. 10/2, S. 329: »Gaudeo tamen [...] et Germaniae thesauros in lucem prodire, in quorum manu voluntas domini dirigatur. Vere video Theologiam sinceriolem fuisse et esse apud Germanos absconditam. Prodiit nuper vernacula lingua Iohannes Taulerus quondam Thomista, ut libere pronunciam, talis, qualem ego a saeculo Apostolorum vix natum esse scriptorem arbitror«. Dazu Henrik OTTO, Vor- und frühreformatorische Tauler-Rezeption. Annotationen in Drucken des späten 15. und frühen 16. Jahrhunderts, Gütersloh 2003, S. 175–214; Andreas ZECHERLE, Die »Theologia Deutsch«. Ein spätmittelalterlicher Traktat, in: Berndt HAMM/Volker LEPPIN (Hg.), Gottes Nähe unmittelbar erfahren, Tübingen 2006, S. 1–96.

Zu guter Letzt soll es ein »protestantischer Gelehrter« gewesen sein, und noch dazu in einer Geschichte des Pantheismus, der Canisius als erster die Widmung zuschrieb¹¹¹. Genau gegen diese zwei Tatsachen, dass der 1925 heiliggesprochene »zweite Apostel Deutschlands nach dem Heiligen Bonifatius« und »Hammer der Häretiker« etwas mit Luther gemeinsam hätte haben können, und zwar ein reges Interesse für die Theologie Taulers, und dass Canisius' Ausgabe in einer Geschichte des Pantheismus erwähnt wird, scheint sich Brodrick mit aller Kraft sträuben zu wollen. Soll ausgerechnet diese Ausgabe den »mächtigen Strom« der zahllosen Publikationen aus dem Jesuitenorden in Gang gebracht haben? Der noch in apologetischen Kategorien denkende Brodrick verneint naturgemäß diese Frage. Die philologischen Einwände, die er vorbringt und für entscheidend hält, sind außerdem genau jene Streichers, den er keiner Erwähnung würdigt.

Die Polemik um Tauler durfte jedenfalls nicht auf die leichte Schulter genommen werden, betraf sie doch zwei der bedeutendsten und kämpferischsten Theologen jener Zeit: Luther selbst und Johannes Eck¹¹². Dieser kritisierte Tauler 1523 heftig in seiner Schrift *De purgatorio*, nannte ihn »Träumer« (»somniator«) und warf ihm vor, häretische Lehren vertreten zu haben, die Luther später aufgriff. Eck betrachtete Tauler als einen Vorreiter des Häresiarchen Luther¹¹³. Die Brisanz von Taulers Schriften wird dadurch bestätigt, dass sie auf den *Index librorum prohibitorum* gesetzt und auch innerhalb des Jesuitenordens unter General Mercuriano ab 1570 nach und nach verdrängt und schließlich verboten wurden. Die Werke Taulers fanden zwar Anklang in den Ordenshäusern, ihre Rechtgläubigkeit wurde jedoch zusehends in Frage gestellt¹¹⁴. Noch 1544 durfte eine kastilische Übersetzung der *Institutiones* Taulers im Noviziat in Coimbra gelesen werden, während sich die Hinweise auf öffentliche Lesungen in den Ordenseinrichtungen für eine spätere Zeit deutlich vermindern, bis sie dann endgültig verschwinden.

1574/75 konnte Tauler gemäß einer Anordnung Mercurianos vom 21. März 1575 nur mit der Zustimmung des jeweiligen Provinzials gelesen werden. Canisius selbst hatte wie der Orden insgesamt ein komplexes Verhältnis zur spätmittelalterlichen Mystik im Allgemeinen und zu Tauler im Besonderen. In einem Brief an den Mitbruder Andreas Fabricius vom 4. November 1567, den Papst Pius V. zum Präzeptor Ernsts von Bayern, des Sohnes von

111 BRODRICK, Canisius, Bd. 1, S. 55f.

112 Zu Eck zusammenfassend Erwin ISELOH, Johannes Eck (1486–1543), in: Ders., *Katholische Theologen der Reformationszeit*, Bd. 1, S. 65–71.

113 Maarten J.F.M. HOENEN, Johannes Tauler (†1361) in den Niederlanden. Grundzüge eines philosophie- und rezeptionsgeschichtlichen Forschungsprogramms, in: *FZPhTh* 41 (1994), S. 389–444, hier S. 409. Vgl. die Widerlegung Luthers in *WABr*, Bd. 1, S. 295–297.

114 *PCEA*, Bd. 1, S. 86f., Anm. 1, und Pedro DE LETURIA SJ, Cordeses, Mercuriano, *Colegio Romano y lecturas espirituales de los Jesuitas en el siglo XVI*, in: Ders., *Estudios Ignacianos*, Bd. 2, S. 333–378.

Herzog Albrecht V. und künftigem Kölner Erzbischof, ernannt hatte, empfahl Canisius einige Werke, die zur Ausbildung eines ausgezeichneten und mit kirchlichen Verwaltungsaufgaben betrauten Prinzen beitragen sollten. Unter ihnen sind Thomas' von Kempen *De imitatione Christi* und Taulers Passionsmeditationen zu finden. 1571 beriet Canisius den Innsbrucker Stadtrat darüber, welche Werke gedruckt werden sollten, um der Verbreitung protestantischer Bücher entgegenzuwirken. Neben dem *Catechismus romanus* und Johannes Ecks *Loci communes adversos lutheranos* erwähnte der Jesuit auch die »Laurentii Surij... buecher« mit dessen Übersetzungen von Taulers Werken ins Lateinische. Canisius war jedoch auch derjenige, der 1577/78 der Anordnung Mercurianos in Deutschland nachkam und die Bibliotheken der Ordenseinrichtungen überprüfte¹¹⁵. Einer ähnlichen Untersuchung unterzog er auch die Privatbibliothek der Familie Fugger in Augsburg¹¹⁶. Canisius war um 1560 mit einer Befugnis ausgestattet worden, die ihm erlaubte, verbotene Bücher zwecks ihrer Widerlegung zu lesen und denjenigen Gläubigen die Absolution auch *in foro conscientiae* zu erteilen, die solche Bücher besaßen¹¹⁷.

Im Umkreis der Kölner Kartause bestand jedenfalls in den 1540er und 1550er Jahren ein großes Interesse an der spätmittelalterlichen Mystik und an der Herausgabe mystischer Autoren, was sich dreifach begründen lässt. Man wollte zum einen die Gläubigen zur Innenreform auffordern, zum zweiten die Rechtgläubigkeit vieler mystischer Theologen würdigen, auf welche sich auch die konfessionellen Gegner bezogen hatten, und diese schließlich vor den Angriffen aus den Reihen des eigenen Konfessionslagers schützen. Das beste Mittel dazu glaubte man in der Philologie gefunden zu haben, denn wie hätte sich sonst das Misstrauen gegenüber Tauler und anderen Mystikern erklären lassen, wenn nicht dadurch, so dachte man zumindest, dass ihr Denken in philologisch minderwertigen Editionen grundsätzlich falsch wiedergegeben worden war¹¹⁸?

1542 soll Canisius im Kloster St. Gertrud am Neumarkt zu Köln, in dem Tauler sich aufzuhalten und zu predigen pflegte (»da [zu S. Gertruden] der gedachte doctor zu wohnen und das wort gots zu predigen plach«), und auch an nicht näher bezeichneten Orten auf einige bis dahin unbekannt

115 PCEA, Bd. 6, S. 100: »Ego satis habeo breviter ea notare capita quae praecipua mihi videntur, ut optimus Princeps ad amplissimum Ecclesiae munus administrandum destinatus [...] insituatur«; ebd., S. 102, 502. Dazu LETURIA, *Lecturas ascéticas*, S. 297–299, 311–315.

116 ACDF, St. St. TT 1-a, ohne Foliozahl, Briefe an den Großinquisitor Scipione Rebiba, jeweils 10. März und 25. April 1577. Vgl. PCEA, Bd. 7, S. 391, 402, und PCEA IX, 770310 und 770425.

117 ARSJ, *Hist. Soc.* 42, fol. 147v: »Ordine che N[ostro] P[adre] ha dato faculta di assoluere ab heresi in foro conscientiae [...] et che possano etiam assoluere quelli che haussino mancato contra la prohibitione del catalogo delli libri prohibiti [...] [et] che possano etiam leggere libri prohibiti ad oppugnandum«.

118 CHAIX, *Reforme et contre-réforme*, Bd. 1, S. 306f.

Handschriften Taulers gestoßen sein (»darumb hab ich fleiss nach den waren geschreyben exemplaren zu überkomen, umbgefragt, und zuletz anno M. D. XLIJ. zu S. Gertruden in Cölln [...] und auch an anderen orten, geschreiben bücher [...] gefunden«). Er entschloss sich, sie zu veröffentlichen, auch weil er 25 Predigten des Dominikaners entdeckt zu haben glaubte, die in der bis dahin maßgebenden Tauleredition von 1498 nicht gedruckt worden waren. Die Widmung an Erzbischof Skodborg lässt sich dadurch erklären, dass Canisius in ihm einen vorbildlichen Kirchenfürsten sah, der im Gegensatz zu Erzbischof von Wied die Religionsneuerungen ablehnte, deswegen auf sein Amt verzichtete und ob seines Glaubens ins Exil gehen musste. Canisius teilt dem Erzbischof seine Begeisterung für Tauler (»unter ander güten buchern, die uns das wort gots [...] reichlig mit theylen, haben mir allezeit fürderlich wol angestaden, die Sermones oder predig des erleuchten D. Johan. Tauleri«) und insbesondere für dieses Buch (»eyn kostpar buch«) mit, das den Leser auf den besten Weg zur mystischen Kontemplation Gottes führt (»das uns den rechsten kurtzsen weg, zu unsen ursprung, das Got ist, mitt klaren worten treüwelig entdeckt und weyset«)¹¹⁹.

Mit den zuvor erschienenen Taulereditionen (»vorgetruckten exemplaren«) unzufrieden, die viele Stellen ausgelassen und missverstanden hatten (»da der sinne scheinete vedunckelt, verderbt, oder ungewarsam ausgetruckt«), schritt also Canisius zur erneuten Herausgabe der Texte Taulers, deren beste Lesart er aufgefunden haben wollte und zu denen er noch unveröffentlichte Schriftstücke hinzufügen konnte (»In welchen vil gute, ja die beste Taulers predige, lerunge, epistolen, und cantilenen, gar klarlich geschreyben steen, die biss her nye getruckt noch offenbar gewesen [...] Und alle ander noch nye getruckte predige und lere obgemelt, auch da bey gefügt«). Dank dieser »alten büchern« konnte er feststellen, dass die vorausgehenden Editionen »durch und durch (mit ab und zusatzung viler worten, auch grosser stucken) jemerlich verkurtzet, verlengert, und an den sinnen verandert unnd verdunckelt waren«. Deswegen konzentrierte er sich auf die philologische Analyse der Texte, um die schlechtere Lesart durch eine bessere zu ersetzen (»hab ich die vorgetruckte predige, wa der sinne geschediget war, nach den alten exemplaren treuwelich helffen besseren«)¹²⁰.

Die Texte waren in »Cölnischer sprachen« geschrieben. Wie bekannt, schrieb Tauler keine seiner Predigten eigenhändig nieder, sondern er diktierte sie, nachdem sie bereits gehalten worden waren. Sie behielten deshalb ihren ursprünglichen mündlichen Charakter und waren eigentlich zur persönlichen inneren Meditation des Einzelnen vorgesehen. Canisius war sich dessen offensichtlich bewusst. Vor allem war es ihm dadurch überhaupt erst

119 PCEA, Bd. 1, S. 80f.

120 Ebd., S. 81f.

möglich, den Straßburger Tauler zu verstehen. Der Dominikaner musste sich seinen Hörerinnen, den Dominikanerinnen des Klosters St. Gertrud, die dann die Predigten niedergeschrieben haben dürften, anpassen. Vermutlich konnte er die »Cölnischer sprachen« sprechen, obschon nicht fließend; als literarische Sprache scheint sie ihm vertraut gewesen zu sein¹²¹.

Canisius lobt Taulers Kenntnisse der menschlichen freien Künste sowie der göttlichen Heiligen Schrift und seine Lebensführung (»Disser doctor ist gewesen ein übertreflig hochgelerter man der heiliger schriftt und in menschlichen kunsten, auch eyns heiligen lebens«). Er verteidigt auch energisch Taulers Lehre der guten Werke: Tauler habe sie nicht verworfen, sondern seine Zuhörer zu ihrer Ausübung aufgefordert (»Dan wir sollen uns on unterlass in guten werken üben, will wir die zeit habenn«). Freilich solle man sie und vor allem sich selbst nicht überschätzen und denken, man erlange das Seelenheil ohne die Gnade Gottes (»Aber er strafft die gleissner die sich allein von jren guten werken erheben, und darumb gross geacht wollen sein von den menschen, als weres alles da mit aussgericht«). Tauler habe demgemäß keine häretischen Lehren vertreten (»keyn falsche leer durch jn gestiftet wirt«); dies könne nur jemand behaupten, der ihn nicht gut kenne. Derjenige, der sich mit Taulers Denken ernsthaft auseinandersetzen wolle (»der es recht süechen und versteen woll«), könne sich hingegen leicht anhand der älteren und auch der jüngst herausgegebenen Texte seiner Rechtgläubigkeit versichern. Dies gelte auch für andere hervorragende Mystiker (»erleuchte lerer die [...] vom heiligen geist reichlig übergossen waren«) wie etwa Meister Eckhart, Heinrich Seuse und Jan van Ruusbroec, denen ein großes Verdienst um das Wort Gottes zuzurechnen sei (»und [die] auch grosse selen frucht theten im wyngart des herren«)¹²².

»Woll got das hier nach eyn erleuchter mensch vomm heiligen geist gesalbt [...] disen kostparen selenschatz in Latinische sprach verandere«, wünscht sich schließlich Canisius in der Widmung. Dies könnte ein weiterer Beweis für Canisius' Herausgeberschaft sein, denn fünf Jahre später kam Surius diesem Wunsch mit seiner lateinischen Übersetzung nach, auch wenn er sich von der Tauleredition 1543 aus rein philologischen Gründen teilweise distanzierte. Der Prior Kalckbrenner widmete Surius' Werk dem neuen Kölner Erzbischof und von Wieds ehemaligem Koadjutor, Adolph von Schaumburg¹²³. Kalckbrenner würdigte einerseits die Arbeit von Canisius, »jene letzte Kölner Ausgabe«, die »philologisch besser als die anderen« sei und deren Ordnung

121 Vgl. RUH, Geschichte der abendländischen Mystik, Bd. 3, S. 487f., und PCEA, Bd. 1, S. 84: »Das aber dieser heilge doctor an etligen orten dunckel und zweyfelhaftig lautet ist da von herkommen, das seyner predigen vil, nitt durch jn selbs, sonder durch ander leüte auss seynem mundt, uff der cantzel [...] schreiben sein«.

122 PCEA, Bd. 1, S. 82–88.

123 HierCath, Bd. 3, S. 188; GATZ, Bischöfe, Bd. 2, S. 6f.

die Übersetzung von Surius nahezu befolgte, betonte aber andererseits die Überlegenheit der Übersetzung von Surius gegenüber der Taulerausgabe von Canisius, die fünf Jahre zuvor in Köln erschienen war: Surius' Übersetzung weiche zuweilen deswegen von der Canisiusausgabe ab, weil dem Herausgeber öfters aufgefallen sei, dass sie den Wortlaut der Schriften Taulers nicht überall richtig wiedergebe¹²⁴.

Hauptanliegen von Surius' lateinischer Übersetzung war es, dem Werk Taulers jene philologische Exaktheit zurückzugeben, die an den vorhergehenden Editionen zu bemängeln war und zu den theologischen Missverständnissen über die Gestalt Taulers geführt hatte. Ohne Eck namentlich zu nennen, kritisiert ihn Kalckbrenner offensichtlich: »Was Tauler betrifft, können wir dennoch nicht verleugnen, ja wir sagen es vielmehr offen und ehrlich, dass er in einigen früheren deutschen Ausgaben so unglaublich verdorben wurde, dass jemand böswillig etwas aus seinem Werk exzerpieren konnte, was schlecht erörtert und gegen die heilige und katholische Institution zu sein schien«. Durch die philologische Arbeit im Vorfeld der Übersetzung von Surius habe man mit viel Aufwand darauf hingearbeitet, den wahren und ursprünglichen Sinn von Taulers Werk wiederherzustellen¹²⁵.

Die kirchenpolitische Bedeutung der Widmung Kalckbrenners an von Schaumburg ist kaum zu übersehen: Die Gutmütigkeit und die Barmherzigkeit Gottes habe gewollt, dass er, von Schaumburg, nach dem Einschreiten des apostolischen Stuhls und der kaiserlichen Autorität Bischof der beinahe hoffnungslosen Kölner Diözese geworden sei. Da sich von Schaumburg mit aller Kraft der gewaltigen Aufgabe zugewandt habe, das ihm anvertraute Kirchenvolk und das erzbischöfliche Territorium von den Glaubensirrtümern zu säubern und zur Unverdorbenheit der katholischen Religion zurückzubringen, und da die besten Sitten sowohl im Klerus als auch im Volk wiederbelebt worden seien, hätten die Herausgeber der neuen Kölner Ausgabe beschlossen, dem Erzbischof, der soeben sein Amt angetreten habe, die Predigten eines hervorragenden Autors zu widmen¹²⁶. Tauler wird als

124 SURIUS, D. Ioannis Tauleri conciones, fol. vi: »Adeo ut nonnunquam etiam ab ultima illa Coloniensi editione, quinto abhinc anno emissa, quae caeteris correctior est, cuius et ordinem pene secuti sumus, haec nostra latina dissentiat, quod et ipsam non usquequaque scriptorum voluminum fidei respondere, non semel deprehenderemus«.

125 Ebd., fol. vi: »Quanquam quod ad Thaulerum attinet, non possumus ire inficias, immo et ingenue confitemur, mire eum aliquot in prioribus editionibus germanicis fuisse depravatam, ut facile malevolus quispiam inde decerpere potuerit, quod non bene discussum sacrae videtur et catholicae institutioni adversari: quae tamen nos haud parvo labore ex manusciporum exemplarium, quae ex diversis contraximus locis, diligenti collatione nisi sumus bona fide germano ipsius authoris sensui restituere«.

126 Ebd., fol. iii: »Quando enim Dei Optimi Maximi providissima benignitas et clementia suae te voluit pene desperatae Coloniensi Ecclesiae, accedente ad hoc tum Apostolica, tum Imperiali autoritate, esse Antistitem: atque inde iam a tanti susceptione muneris nervis in hoc omnibus

frommer Mann und würdiger Theologe beschrieben, dessen Werk den Leser, der sich um die wahre Weisheit bemüht, zur christlichen Vollkommenheit führen kann. Kalckbrenner könnte sich hier auf die Widmung von 1543 berufen haben¹²⁷.

Er widmete von Schaumburg auch die ebenfalls durch Surius herausgegebenen und 1553 in Köln erschienenen Homilien Taulers. Der Prior griff die frühere Widmung auf und unterstrich noch einmal die Wichtigkeit einer philologisch korrekten Ausgabe von Taulers Texten, um dessen Denken richtig schätzen zu können. Der Leser sollte sich nicht durch diejenigen Aussagen irreführen lassen, die Luther übernahm, um sein eigenes Lehrgebäude zu untermauern, denn zu diesem Zweck sei ein solcher Auswurf der Menschheit nicht davor zurückgeschreckt, die Heilige Schrift und das Wort Christi zu missbrauchen¹²⁸. Philologische Exaktheit geht also mit theologischer Rechtgläubigkeit einher, die eine untermauert die andere und setzt sie voraus. Die vermeintliche Irrlehre Taulers kann von Kalckbrenners Standpunkt aus nur durch eine philologisch falsche Leseart zustande gekommen sein.

Der Homilien-Ausgabe 1553 ist die 1551 abgefasste *Apologia pro Joanne Thaulero* des Benediktinerabtes Ludwig Blossius (†1566) vorangestellt¹²⁹. Der Abt kannte Surius' Übersetzung von 1548 sowie die Widmung Kalckbrenners und griff den Streit zwischen Eck und Luther explizit auf. Er ließ jedoch die Diskussion über die philologische Korrektheit der verschiedenen Taulerausgaben beiseite und konzentrierte sich unmittelbar auf den Inhalt der Werke Taulers. Laut Blossius konnte Eck, der Tauler einen »Träumer« nannte und ihn der Häresie zu bezichtigen schien, keine wirklich überzeugenden Beweise dafür anführen, dass Tauler häretische Lehren vertreten hatte. Wenn Eck die Gedankengänge Taulers genau gelesen hätte, wäre er zur gegenteiligen Meinung gelangt, denn Tauler sei ein »unbescholtener Freund des katholischen Glaubens«, dessen Werke »unversehrt und gar göttlich sind,

incumbis, ut plebs tua commissa fidei, terraque omnis tuae subdita potestati ab erroribus repurgata, ad Catholicae fidei redeat synceritatem, moresque tum in clero tum in populo quamoptimi reviviscant: cum primis utile nobis visum est, ut insignem hunc authorem tuae Celsitudini dedicaremus«.

127 Ebd., fol. iii–iv: »[Hic author erit] dignus quem omnis iure celebrat posteritas, quique [...] excipiatur ab omnibus, maxime qui verae student sapientiae, quosque iuvat certum, facile expeditum nosse iter ad Christianae perfectionis, totiusque sanctitatis apicem contingendum«. Vgl. auch PCEA, Bd. 1, S. 80: »[Eyn buch] das uns den rechsten kurtzsen weg, zu unsen, ursprund, das Got ist, mitt klaren worten treüwelig entdeckt und weyset«.

128 SURIUS, D. Iohannis Tauleri Homiliae, S. 7: »Nihil vero id lectorem movere debet, quod impudentissimus Luterus huius viri [Tauler] dictis quibusdam sua visus est confirmare dogmata: quid enim non audet eiuscemodi faex hominum, ipsius Christi et divinorum librorum sententij ad suae impietatis affermentationem abutuntur?«.

129 HOENEN, Johannes Tauler, S. 410f.

wie all diejenigen erkennen können, die darin versiert sind«. Eck habe sich durch seinen »Eifer für die Kirche« zu dem kapitalen Fehler verleiten lassen, alles von Tauler zu verwerfen, was Luther gepriesen habe. Andererseits dürfe man die Kirchenväter nicht Irrlehrer nennen, nur weil sie Luther missbraucht habe, um seine Häresie zu untermauern, um von der Heiligen Schrift ganz zu schweigen. Wenn Eck der Lehre Taulers kundig gewesen wäre, hätte er nicht behaupten können, Tauler sei ein Häretiker gewesen, ganz im Gegenteil: Durch seine Schriften könnten die gegenwärtigen Häresien vollauf widerlegt werden¹³⁰.

Anhand der Taulerausgaben der 1540er/50er Jahre ist ersichtlich, dass die Edition von 1543 in einem Umfeld entstand, das stark durch die Mystik geprägt war. Angesichts dessen gewinnt auch die Frage der Urheberschaft durch Canisius eine weitere Nuancierung, betrachtet man nicht nur den alleinigen Herausgeber »Petrus Noviomagus«, der mit mehr oder minder ausreichenden philologischen Kenntnissen ausgestattet gewesen sein mag und lediglich die Widmung verfasst haben könnte, sondern nimmt man auch den Umkreis um den Prior Kalckbrenner während jener »neuen, wenngleich kurzen Blüte mystischer Werke« zwischen 1548 und 1555 in den Blick¹³¹. Außerdem sprechen für Canisius' Urheberschaft auch andere Gründe, die durchaus zu beachten sind, lenkt man sein Augenmerk auch auf andere Elemente als die rein philologischen. Canisius selbst betont in den *Confessiones* den Einfluss der mystischen Theologie auf ihn in den frühen Kölner und Löwener Jahren, als er dem Wunsch seines Vaters gemäß noch *utrumque ius* studierte: »Andererseits erhellten die mystische Theologie und die geistigen Werke meine Seele mehr [als die Vorlesungen im römischen und kanonischen Recht], und in ihnen fand sie mehr Speis und Trank«¹³². Einige Jahre später

130 SURIUS, D. Iohannis Tauleri Homiliae, S. 3: »Hic [Echius] enim disputans adversus Martinum Lutherum haeresiarcham tertio libro de purgatorio, Thaulerum appellat somniatorem, eumque Haereseos insimulare videtur, nihil tametsi adducit, quo comprobet illum [Thaulerum] esse haereticum. Qui si diligenter legisset eius lucubrationes, longe aliter de eo sensisset. Nam Thaulerus catholicae fidei cultor integerrimus est. Ea quae scripsit, sana et plane divina sint, ut cognoscere possunt omnes, qui in illis sunt versati. Sed Echius ardore Ecclesiae successus, indignare tulit, quod Lutherus magnifice laudaret Thaulerum et sententijs eius sua prava dogmata confirmare nitentur. Quod vero mirum? Si miser et infelix ille suos errores dicti Thauleri a se perperam alligatis tueri tentaverit: quum non solum sanctorum patrum, verum ipsius quoque sacrae et divinae Scripturae verbis impudentissime ad suam heresim stabilendam ad suam heresim stabilendam abutatur? Si doctrinae Thauleri adhaerere voluisset, profecto haereticus nunquam fuisset. Nam ex unius Thauleri scriptis haereses, quae hinc temporibus emeruerunt, plenissime confutari possunt«.

131 CHAIX, *Reforme et contre-réforme*, Bd. 1, S. 306.

132 PCEA, Bd. 1, S. 21f.: »Audiebam quidem Coloniae principia iuris seu institutiones imperiales aliquandiu: Lovanii vero iuris canonici publicis aderam lectionibus, cum sic pater desideraret. Caeterum quae ad mysticam Theologiam, et Spiritualia studia pertinent, magis animo adlucabant, in his maiorem succum et sapidorem cibum mens mea reperiebat«.

ließ ihm außerdem Leonhard Kessel SJ ein Exemplar von Surius' Übersetzung zukommen¹³³.

Paul Dudon SJ hegt keinen Zweifel an der Identität des »Petrus Noviomagus« und schreibt Canisius die Taulerausgabe 1543 bedenkenlos zu. Er greift Braunsbergers Argumentationen über das geistige Kölner Umfeld der Kartause auf und vermutet seinerseits die Zustimmung Favres zu dem Unternehmen. Diese Aussage ist, wenn nicht unmöglich, doch sehr schwierig zu belegen, denn angesichts der Tatsache, dass Favre erst im August 1543 nach Köln kam, hieße dann eine »Absegnung« der Taulerausgabe durch Favre, dass ihn Canisius mündlich im April/Mai 1543 während der vierwöchigen *Exerzitien* in Mainz davon unterrichtet haben müsste¹³⁴. Laut Anton de Pelsemaeker SJ erwähnte Canisius weder die Taulerausgabe noch die Zuneigung in seinen Jugendjahren zur spätmittelalterlichen Mystik, weil er sich vor der ordensinternen Zensur und der Inquisition fürchtete. Tauler war durch Luthers positive Aussagen zu einem äußerst umstrittenen Autor geworden. De Pelsemaeker setzt sich auch mit Streichers sprachgeschichtlichen Einwänden auseinander und entkräftet sie überzeugend: Canisius musste die »Cölnischer sprachen« nach den sieben Jahren, die er zwischen 1536 und 1543 dort verbrachte, tadellos beherrschen; Nimwegen gehörte zum Bischofssprengel Kölns und unterhielt zudem mit der Metropole einen regen Handelsverkehr entlang des Rheins; als Gelderner war ihm außerdem die »Cölnischer sprachen« vertrauter und gewiss verständlicher als einem Menschen aus dem süddeutschen Sprachgebiet¹³⁵.

Es ist auch plausibel, dass der aus großbürgerlichem und kaufmännischem Milieu stammende Canisius solch eine für die Region wichtige Handelsprache wie den Kölner Dialekt in Hinblick auf eine mögliche geschäftliche Tätigkeit erlernt hatte. Sprachgeschichtlich betrachtet, konnte Canisius durch die Kölner Verleger fast alle Druckersprachen des Alten Reiches während seiner Studienzeit kennenlernen. Außerdem sei er, so Walter Haas, als Sprecher einer »teütschen« Sprache nicht auf das aufwendige Erwerben einer anderen »teütschen« Sprache angewiesen gewesen, sodass er eigentlich kein Hochdeutsch gelernt habe. Er habe sich hingegen das Hochdeutsche in dem Sinne erschlossen, dass er allmählich seine muttersprachliche Basiskompetenz

133 Ebd., S. 304f. Braunsberger konnte nicht den vollständigen Brief veröffentlichen, da die letzten Zeilen fehlten. Später konnte ihn Johannes Metzler SJ auf der Grundlage der Handschrift HASTK, Bestand 223 (Jesuiten), Nr. A 18, fol. 31v, vervollständigen. Vgl. Johannes METZLER SJ, *Miscellanea canisiana*, in: AHSJ 7 (1938), S. 267–275, hier S. 271f.: Canisius beschwert sich für die hohen Kosten der lateinischen Ausgabe durch Surius, da er das Geld für seinen Lebensunterhalt gebraucht hätte.

134 Paul DUDON SJ, *Qui est le »Petrus Noviomagus« auteur d'une édition de Tauler parue à Cologne en 1543?*, in: RSR 12 (1922), S. 89–91.

135 DE PELSEMAEKER, *Canisius éditeur de Tauler*, S. 106–108. PCEA, Bd. 1, S. 313, Anm. 1: »Canisius, cum inferiore Germania natus et educatus esset, illius etiam dialecto erat assuetus«.

erweitert habe. Vom »Flämmisch-Brabantisch[en]« ausgehend, habe er Sprachkompetenzen zunächst im »Cölnisch[en]« und dann im »Ober- oder Hochdeutsch[en]« erworben¹³⁶. Darüber hinaus stand Canisius' Religiosität so im Zeichen der spätmittelalterlichen Mystik, dass ihn de Pelsemaeker »Erbe Taulers« nennt. Auch ist davon auszugehen, dass Canisius das »geistige Gepäck« der Kölner Jahre nach dem Eintritt in die Gesellschaft Jesu nicht einfach »vor die Türschwelle« ablegte¹³⁷.

In der Canisiusliteratur überwiegen die Beiträge, die dem Jesuiten die Taulerausgabe von 1543 zuordnen. Lässt man sie Revue passieren, gewinnt man den Eindruck, dass die subjektiven Gründe, i.e. etwa Canisius' mangelnde Philologie- und Sprachkenntnisse, wenngleich zu berücksichtigen, doch eher weniger tragfähig und leicht zu widerlegen sind. Interessanter sind hierbei die objektiven Gründe, i.e. das Verhältnis von Canisius zu Tauler im Besonderen und zur deutschen Mystik im Allgemeinen. Auch wenn dies nicht zu leugnen ist, bereitete es vor allem dem Canisiusbiographen Brodrick und dem Canisiusherausgeber Streicher einige Schwierigkeiten. Streicher selbst, der Canisius' Herausgeberschaft bezweifelt, zieht es vor, in Canisius einen belese- und gegenreformatorischen Herausgeber zu sehen, der das »Aufsammeln, Zusammenstellen und Wiedergeben« der Werke derjenigen Kirchenväter in Angriff nahm, die die Häresien des frühen Christentums bekämpften und besiegten¹³⁸.

Widmete sich Canisius der Edition eines deutschen Mystikers umstrittenen Ruhmes aus dem 14. Jahrhundert, den Luther selbst so hochschätzte? Sollte eben dieses Werk das erste sein, das der gegenreformatorische Orden schlechthin, die Gesellschaft Jesu, hervorbrachte? Hätten aber sowohl Brodrick als auch Streicher die Widmung und das Umfeld, in dem sie entstand, genauer analysiert, wären sie vielleicht zu dem nahe liegenden Schluss gekommen, dass es sich hier keinesfalls um eine Edition handelt, die eine allzu gefährliche Nähe zum Häresiarchen Luther zu befürchten hatte, ganz im Gegenteil. Ihr Ziel und jenes der um diese Zeit in Köln in Angriff genommenen Taulerausgaben war es, durch hervorragende philologische Arbeit zu demonstrieren, dass der Dominikaner Tauler ungeachtet des übereilten Urteils von Johannes Eck und anderen Theologen aus dem katholischen Lager nichts mit dem Reformator gemeinsam haben konnte. In diesem Sinn wollte sie ein wahrlich gegenreformatorisches Unternehmen sein.

136 HAAS, Zweitspracherwerb, S. 111–113.

137 Anton de PELSEMAKER SJ, Saint Pierre Canisius. La spiritualité d'un apôtre, in: RAM 35 (1959), S. 167–192. Dazu auch RICHTÄTTER, Deutsche Mystik.

138 STREICHER, Catechismi, Bd. 1, S. 28*.

Drei Jahre nach der Taulerausgabe gab Canisius 1545 das Gesamtwerk Cyrills von Alexandrien und Leos des Großen in Köln heraus. Diese Ausgaben sind ein weiteres deutliches Beispiel dafür, dass »die gelehrte Herausgabe patristischer Texte mit konfessioneller Polemik einherging«. Des Canisius Lob und seine Verwendung der patristischen Texte zeichneten sich durch »eine deutliche und bewusst konfessionelle Absicht« aus. Diese ließ dann auch den Einfluss des humanistischen, jedoch konfessionsbedingten Erbes auf Canisius nicht unberührt, sodass man bei ihm ungeachtet aller berechtigten Einwände seitens der älteren Canisiusforschung dann doch eine Koexistenz von humanistisch herauszugebendem Objekt und konfessionstheologischen Zwecken konstatieren muss. Dadurch wurde die Herausgabe patristischer Texte zu einem »konfessionalisierten Instrument zur Überlieferung patristischer Texte«, ein Merkmal, das freilich nicht nur in den Editionen des Jesuiten, sondern in etlichen weiteren patristischen Anthologien der Zeit anzutreffen ist¹³⁹. Das zentrale Anliegen der frühen jesuitischen Patristik, allen voran ihres Hauptvertreters Canisius, war Hermann Josef Sieben zufolge mit Sicherheit die »Verwendung der Väter zur Widerlegung der Protestanten«. In dieser Hinsicht war er ein Kind einer Zeit, in der die konfessionelle Spaltung die Entwicklung der wissenschaftlichen Textkritik bedingte und in der der Humanismus konfessionelle Zwecke verfolgte, auch wenn dies mit dem Wunsch einherging, philologisch korrekte Texte herauszugeben¹⁴⁰. Canisius wollte jedoch auch den zeitgenössischen kirchlichen Würdenträgern den Weg zum Widerstand gegen die Religionsneuerer durch die seinen Editionen vorangestellten Widmungen aufzeigen¹⁴¹.

Canisius' Vorbilder sind Konstantin, »treuer Schirmherr der Kirche und deren emsiger Beschützer«, der als Wegweiser für Ferdinand I. dienen sollte¹⁴², und Theodosius; beide traten nach der Ansicht des Jesuiten für die

139 PABEL, *Canisius as a Catholic Editor*, S. 174–176. Zum »humanistischen Erbe« LÖSSL, *Konfessionelle Theologie und humanistisches Erbe*, S. 122–126. Vgl. auch Leif GRANE/Alfred SCHINDLER/Markus WRIEDT (Hg.), *Auctoritas Patrum. Zur Rezeption der Kirchenväter im 15. und 16. Jahrhundert*, 2 Bde., Mainz 1993–1998.

140 SIEBEN, *Von der Kontroverstheologie zur Zusammenarbeit*, S. 179. Zum Verhältnis von Humanismus und konfessioneller Gelehrsamkeit vgl. Arnoud VISSER, *How Catholic Was Augustine? Confessional Patristics and the Survival of Erasmus in the Counter-Reformation*, in: JEH 61 (2010), S. 86–106; Erika RUMMEL, *The Confessionalization of Humanism in Reformation Germany*, Oxford 2000; Irena BACKUS, *Historical Method and Confessional Identity in the Era of the Reformation (1378–1615)*, Leiden 2003.

141 Zur kulturgeschichtlichen Einordnung der Quellengattung Widmung vgl. Diana STÖRT, *Form- und Funktionswandel der Widmung. Zur historischen Entwicklung und Typologisierung eines Paratextes*, in: Volker KAUKOREIT/Marcel ATZE/Michael HANSEL (Hg.), *»Aus meiner Hand dies Buch...«*. Zum Phänomen der Widmung, Wien 2006, S. 79–112. Als Überblickswerk immer noch wegweisend Karl SCHOTTENLOHER, *Die Widmungsvorrede im Buch des 16. Jahrhunderts*, Münster i. W. 1953.

142 PCEA, Bd. 4, S. 82: »Quaestio octava. An Caesarea Maiestas ad concilium se conferre debet [...] Haud dubie boni et publicae vtilitatis amantes omnes non poterunt non probare Caesareae

Kirche ein, schützten sie und ihre Lehre vor den Häresien ihrer Zeit und ließen sie unter ihren Fittichen gedeihen. Zugleich folgt er der gelasianischen Zweigewaltenlehre, welche einerseits die Selbständigkeit der weltlichen Gewalt betont, andererseits eine Wächterrolle für die geistliche Gewalt in weltlichen Angelegenheiten vorsieht. Canisius dachte hierbei an Theodosius und Ambrosius, die das Verhältnis von geistlicher und weltlicher Obrigkeit vorbildlich dargestellt hätten¹⁴³. Die Kraft des Priesters, der Brot und Wein in Leib und Blut des Herrn verwandeln könne, schätzte Canisius unvergleichlich höher als die Macht eines weltlichen Herrschers¹⁴⁴. Gott habe den Priestern so viel Gewalt gegeben, dass sie die Gewalt über die weltlichen Herrscher in Seelenangelegenheiten hätten¹⁴⁵. Christus habe den weltlichen Magistraten die »Gewalt über diejenigen, die Böses tun« und das »Recht des Schwertes« verliehen (Röm 13,4); sie sollten deshalb Schützer der Kirche sein, die Religion bewahren und allen Übelständen vorbeugen, die aus der boshaften Lehre der Irrgläubigen und aus dem Religionswechsel hervorgingen. So wie die althergebrachte und wahre Religion Mutter und Bewahrerin allen Friedens, allen Gehorsams, aller Einigkeit und aller Disziplin sei, so verwirrt die neue und falsche Religion alles Gute und bringt Aufstände, Auflehnung, Sekten, Zügellosigkeit und Frechheit hervor¹⁴⁶. Die Herrscher sollten deshalb mit weltlichen Mitteln gegen die Sektierer vorgehen. Die Geistlichen sollten schließlich weder über Reichtum noch über äußerliche Regierungsgewalt verfügen und nur auf die geistlichen Dinge bedacht sein, um zu vermeiden, dass sie eher prunkvollen Fürsten als gelehrten Bischöfen glichen und bessere Jäger als Prediger seien¹⁴⁷; dennoch stellt Canisius die

Maiestatis animum et zelum christianissimum, cum viderint, audierint, et legerint alterum veluti Constantinum et fidum Ecclesiae advocatum sedulumque protectorem cum illij coram versari patribus, qui totum christianum orbem repraesentant»; ebd., S. 98: »Et che da questa sua andata [al concilio] sua Maestà s'acquistarà merito appresso Dio et gloria immortale appresso gl'uomini quasi un altro Constantino«.

143 Ebd., Bd. 2, S. 232: »Aderit et Caesar, cuius Imperij auspicia Deus Optimus Maximus bene fortunet, eritque ni fallor, tanto magis Theodosius quo certius videbit sibi rem cum Ambrosio esse«.

144 Ebd., Bd. 4, S. 864: »Quid maius potuit nobis dare quam ut corpus et sanguinem suum ore conficeremus, manibus tractaremus, et alijs distribuere, et pro tota Ecclesia offerre. Talis potestas et dignitas non est data principibus quibus commissus est gladius«.

145 Ebd., Bd. 3, S. 634f.: »Notanda hoc saeculo doctrina, nunquam magis necessaria, ob communem neglectum, et contemptum sacerdotum, quibus Deus tantam potestatem dedit, ut angeli vocentur, 2° ut potestatem habeant super principes in animam, [...] 4° in regenda ecclesia«.

146 Ebd., Bd. 4, S. 852: »Christus haec praecipit magistratibus civilibus, qui potestatem habent in malos et ius gladij, et protectores Ecclesiae esse debent, et manutene re religionem, et praecavere incommoda quae sequuntur ex mala doctrina sectariorum, et ex mutatione religionis. Sicut enim vera et antiqua religio est mater et conseruatrix omnis pacis unitatis obedientiae disciplinae, sic contra noua et falsa religio perturbat omnia bona, et inducit dissensiones, rebellionem, sectas licentiam, et frechait«.

147 Ebd., Bd. 3, S. 634: »Verum est accessisse abusus, quod spirituales multi sic intenti sunt

Ausübung von Herrschaft durch beispielsweise die Amtsträger in der Reichskirche an sich nicht in Frage, sondern nur ihren Missbrauch. Voraussetzung für die christliche und gerechte geistliche Gewalt ist, dass sie ihre Macht für das geistliche Wohl ihrer Untertanen einsetzt und nicht in reine weltliche Gewalt ausartet¹⁴⁸.

Im Widmungsschreiben etwa, das Canisius der Herausgabe der *opera omnia* Cyrills von Alexandria vorausschickt, tritt sein Verständnis, wie eine rechthabende, sprich katholische und daher legitime kirchliche Obrigkeit zu sein habe und welche Aufgaben sie im reichspolitischen Gebilde wahrnehmen solle, zum ersten Mal ganz deutlich zutage. Das Widmungsschreiben ist an den Erzbischof von Mainz, Sebastian von Heusenstamm, adressiert, der in den Augen Canisius' im Gegensatz zu Erzbischof von Wied einen wahrhaftig vorbildhaften Bischof darstellte und der die katholische Kirche Deutschlands »inmitten des Heeres der niederträchtigen Feinde« führen sollte¹⁴⁹. Von Wied habe hingegen sein hohes Amt missachtet und gegen die Kirche verstoßen, sodass aus dem Hirten ein Wolf, aus dem Bischof ein Häresiarch und aus dem Fürst des gemeinsamen Vaterlandes ein Feind geworden sei¹⁵⁰.

Von Heusenstamm war am 20. Oktober 1545 zum Mainzer Erzbischof gewählt worden. Er, ein so bedeutender Kirchenfürst, als Erzkanzler Hüter des Reichs und vorbildhafter Hirte, sei der erste gewesen, der Canisius eingefallen sei, als er darüber nachgedacht habe, wem er seine Cyrillausgabe widmen könne¹⁵¹. Der Mainzer Erzbischof sei ein »Fürst, der mit genauer Einsicht und, was in Deutschland einem Wunder gleicht, mit außerordentlicher Gelehrsamkeit« ausgestattet sei, und somit eine große Hoffnung in solch einem tief getrüben Jahrhundert; schließlich sei er auch derjenige (und wohl der einzige), der der Kirche im Alten Reich ihre Heiterkeit und Ruhe wiedergeben könne. Um zu solch einem Ziel zu gelangen, sei ein wahrer Cyrill erforderlich, ein »κύριος«, der dem »Unheil einer gewaltigen Sinnflut, die

temporalibus, et impediti saecularibus negotijs, ut quod praecipuum erat munus negligent, magis fastuosi principes quam docti episcopi, meliores venatores quam praedicatores«.

148 BRIESKORN, Skizze des römisch-katholischen Rechtsdenkens, S. 58–65, und SCHATZ, Zwischen Rombindung und landesherrlichem Interesse, S. 387f.

149 PCEA, Bd. 1, S. 177: »Poterat sane vir apostolicus, qui nunc venit in tuos complexus, in media perfidiorum hostium acie«. Zum Erzbischof Sebastian von Heusenstamm vgl. HierCaht, Bd. 3, S. 249; GATZ, Bischöfe, Bd. 2, S. 290–292; Rolf DECOT, Religionsfrieden und Kirchenreform. Der Mainzer Kurfürst und Erzbischof Sebastian von Heusenstamm 1545–1555, Wiesbaden 1980.

150 PCEA, Bd. 1, S. 166: »Parum est ex Pastore lupum, ex Episcopo Haeresiarcham, ex Principis communis Patriae hostem videre«.

151 Ebd., S. 177: »Quia D[ivi] Cyrillo deligendus erat patronus, tu cum primis occurristi, tantae auctoritatis vir, quantae vix ullus apud Germanos alius, quum sis vere illis Archicancellarius«.

Deutschland heimsucht« ein Ende setzen könne. Canisius vergleicht in seiner Widmung den Erzbischof Sebastian von Heusenstamm mit dem Eisvogel der griechisch-römischen Tradition (griechisch *κύριλος* oder *κήχ*, lateinisch *alcyon* oder *alcedo*), der imstande gewesen sein soll, »das stürmische und ungefügige Meer wieder ruhig und schiffbar zu machen«. Dank seines Eingreifens »hören die Witterstürme auf, die Luftströmungen beruhigen sich, das Meer bleibt windstill, während Alkyone ihre Eier pflegt«¹⁵². Wie der Eisvogel also ein Gewitter besänftigen könne, suggeriert Canisius, so habe von Heusenstamm den kirchenpolitischen Sturm, der durch von Wieds Säkularisationsversuch heraufbeschwört wurde und das ganze Reich hätte erschüttern können, überwinden und beseitigen können.

Dem Verfall Deutschlands könne man besonders durch die Wachsamkeit der Bischöfe entgegenwirken, die von Amts wegen die Pflicht hätten, zu beobachten und zu beaufsichtigen. Die Bischöfe seien die Beschützer der Kirche, die Hüter des Gemeinwohls, die Stütze der zerrütteten *respublica*, die Nachfolger der Apostel und die Bewahrer des christlichen Namens¹⁵³. Mit ihrem Einsatz und in Zusammenarbeit mit der »Autorität« und »Kraft« des Kaisers sollten die Unruhen in Deutschland, die durch die Sektierer verursacht worden seien, beseitigt werden, denn es sei die höchste Pflicht der Bischöfe, nach Kräften in der Reinheit des Glaubens und der Religion zu vereinigen. Aufgabe der Bischöfe sei es auch, »mit Eintracht über die christliche Welt zu herrschen, die Triebe zum Dissens zu entkräften, die frevelhaften Bündnisse und Ratschlüsse der Häretiker zu zerstreuen, die Kirchendisziplin zu errichten und zu erweitern«. Wenn Deutschland solch tugendhafte Bischöfe wie Athanasius, Ambrosius und Cyrill habe, könne man darauf

152 Ebd., S. 177f.: »Denique tam exacti iudicij, et (quod in Germania prodigio simile videtur) tam singularis doctrinae princeps, ut in hoc exulceratissimo seculo magna quaedam spes habeat animos bonorum omnium, fore ut discussis tempestatibus per tuam amplitudinem serenitas nobis, et tranquillitas Ecclesiae restituantur [...] Nam ita Graeci masculum vocant halcyonem, aem certe non parum auspicatam, et laetis effectis illustrem, eo quod ovis positus, hyeme licet, ex turbolento mari placidum, ex intractabili reddit navigabile. Cadunt omnes ventorum procellae, flatus aurarum quiescunt, ac placidum ventis stat mare, donec ova foveat halcyone sua«. Aus OVID, *Metamorphosen* XI, V. 745–749: »Perque dies placidos hiberno tempore septem/incubat Alcyone pendentibus aequore nidis./Tunc iacet unda maris: ventos custodit et arcet/Aeolus egressu praestatque nepotibus aequor«. Im Zusammenhang des Interims wurde die mythologische Gestalt des Eisvogels im protestantischen Lager als Symbol für die wahre und ständig in Gefahr schwebende Kirche gedeutet. Vgl. dazu Irene DINGEL, »Der rechten lehr zuwider«. Die Beurteilung des Interims in ausgewählten theologischen Reaktionen, in: Luise SCHORN-SCHÜTTE (Hg.), *Das Interim 1548/50. Herrschaftskrise und Glaubenskonflikt*, Gütersloh 2005, S. 292–311, hier S. 307f.

153 Ebd., S. 178: »Praesertim illorum vigilantia, quos a speculandi et custodiendi munere Episcopos appellamus. Hi nimirum Ecclesiae Christianae vindices, hi communis salutis custodes, afflictiae Reipublicae subsidia, et sicut Apostolorum successores, etiam Christiani nomine conservatores«.

hoffen, dass es inmitten des heftigen Sturmes, in welchem es sich befinde, heil und unversehrt in den Hafen einlief¹⁵⁴.

Von Heusenstamm habe, so Canisius, ein genauso gewichtiges Amt in der Reichskirche inne wie damals der »Faustkämpfer Christi« Cyrill, der »Ungeheuer« wie Arius, Nestorius und Paulus von Samosata bekämpft habe, deren Irrlehren auch in der Zukunft bei denjenigen aufzufinden seien, die sich in der heutigen Zeit auf nichts anderes als die Heilige Schrift beriefen¹⁵⁵. Der Mainzer Erzbischof habe in all seiner Vorbildlichkeit als Kirchenfürst dem abtrünnigen von Wied gegenübergestanden, welcher der Theologie unkundig und den Täuschungen der Glaubensfeinde verfallen gewesen sei, so Rader in seiner Canisiusbiographie¹⁵⁶. Canisius' erste Aufgabe musste gewissermaßen in Raders Rekonstruktion wahrhaft gegenreformatorisch sein, denn wenn die Verbreitung der Reformation vor allem dem Versagen des Klerus in Deutschland anzulasten sein soll, wie ein viel verbreitetes Erklärungsmuster im katholischen Lager lautete, so musste Canisius einen hochrangigen und von den Häretikern irreführten Kirchenhirten präsentieren. Vorbildhaft in Raders Biographie ist hingegen die Gestalt des Augsburger Bischofs Otto von Waldburg, der wohl der größte und mächtigste Gönner der Gesellschaft Jesu in deren Anfangsjahren im Alten Reich war: von Waldburg sei wegen seiner Einsicht und Frömmigkeit ein großer Mann gewesen, der die Hochachtung der Päpste und Kaiser genossen habe; er sei auch ein wohlbekanntes Mitglied des Kardinalskollegiums, ein vorbildhafter Würdenträger und ein Wiederhersteller und Bewahrer des katholischen Namens in Deutschland gewesen¹⁵⁷.

Als Beispiel für von Waldburgs Reformeinsatz kann auf einige Schriftstücke aus der Korrespondenz zwischen ihm und dem damaligen Ordensvikar und kurze Zeit später zweiten Ordensgeneral Laínez verwiesen werden.

154 Ebd., S. 178f.: »Nullum peculiare magis officium [episcoporum est], quam Christianum orbem religionis concordia devincere, dissensionum studia sustollere, nefaria foedera et consilia haereticorum dissipare, disciplinam Ecclesiasticam instaurare et augere, postremo dissentientes omnes voluntates, et disciplinas multiplices, in unius fidei et religionis puritate pro viribus unire. Quales profecto si haberemus Episcopos, uti priscorum aetas habuit Athanasios, Ambrosios et Cyrillos, in laetam facile certamque spem veniremus, fore ut Respublica Germanica maximis turbinibus et fluctibus hactenus agitata [...] salua et integra velut in porto collocaretur [...] Vt esset [...] concussus Germaniae status tandem recrearetur atque confirmaretur [...] Et summus cum Carolo Caesare consensus, cuius autoritas et potentia hoc praestabit«.

155 Ebd., S. 179f.: »Aduersus quae mostra totis viribus et artibus insurgit Christi pugil [Cyrillus] [...] Nec sane dubito, quin et in similes et multo pernitiosiores haereses paulatim illi relapsuri sint, qui nihil nisi scripturis diffinitum recipiunt probantue«.

156 RADER, De vita Petri Canisii, S. 36: »In caelestium literarum cognitione parum bene versatus, eoque insidiis veteratorum et hostium religionis antiquae obnoxius, circumventusque«.

157 PCEA, Bd. 1, S. 170f.: »Vir consilio magnus, nec minor pietate, idemque maximus apud maximos Pontifices et Caesares auctoritate, inclitum sacri purpuratique Senatus Cardinalium ornamentum, exemplum praesulum, catholici nominis in Germaniis restitutor et conservator«.

Am 18. August 1557 bat er den General nach einem ausführlichen Gespräch mit Petrus Canisius um die Entsendung eines »der guten und wahren Theologie« kundigen Jesuitenpaters nach Bayern, um den Klerus der Diözese sowie des ganzen Herzogtums zu reformieren. Die Entscheidung fiel auf Jerónimo Nadal, weil der Bischof darauf vertraue, dass dem »guten Wirken« des Jesuiten »zweifellos ein sehr großer Ertrag sowohl für die Rückführung des Klerus zu einem besseren Leben als auch für das Heil der armen Seelen« folgen werde. Dies sei sehr dringend, denn »in dieser Zeit brauchen die Seelen in der Tat jemanden, der sie durch die wahre Lehre von den vielen frevelhaften und häretischen Meinungen abzubringen trachtet, auf die sie immer wieder hereinfallen und weiterhin hereinfließen, wenn dem nicht vorgebeugt würde«. Eigenhändig schrieb der Bischof schließlich, »im Namen des allerheiligsten und gesegneten Jesu bitte ich Eure Paternität und die ganze Gesellschaft Jesu darum, dem armseligen Deutschland diese unentbehrliche Hilfe zu gewähren«, denn bei dieser Gelegenheit könne Pater Nadal öffentlich und privat ein sehr großes Arbeitsfeld im Weinberg des Herrn erhalten¹⁵⁸.

Drei Jahre später legte von Waldburg in einem ausführlichen Schreiben an Canisius ein strenges Reformprogramm für den deutschen Klerus vor. Das Konzil solle in Bezug auf die Sakramentslehre auf die vergangenen Konzilien zurückgreifen und eher eine wahre und wirksame Reform der Kirchendisziplin anstreben, wozu der Bischof einige Mittel gefunden haben wollte: man solle sich von den Konkubinen trennen und aufhören, sich zu betrinken; man solle der Sakramentsverwaltung mit größerer Hingabe und

158 ARSJ, Epp. Ext. 7 II, fol. 61r–62r: »Et essendosi [il padre Canisio] fermo tutt'hoggi con noi con animo di seguir domattina il suo viaggio a Wormatia oltre alli altri ragionamenti havemo discorso molto a lungo sopra il bisogno, che ha la nostra diocesi et lo stato del duca di Baviera d'una persona che fusse atta con la bona et vera dottrina catholica a ridurre il clero a una santa reformatione. Et finalmente siamo restati di scriver a vostra paternità che ci vogli far gratia del padre Natale, confidando che mediante le sue bone operationi seguiria senza fallo grandissimo frutto tanto per la reductione di questo clero a miglior' vita come per la salute delle povere anime quali in effetto hanno a questo tempo gran necessita di chi con la vera dottrina catholica studi di torle da molte perverse heretiche opinioni nella quali di continuo van' cascando et cascarino ogn'hora se non s'andasse provvedendo. Pregamo dunque la paternità vostra che non ci vogli denegar' questa necessaria domanda et quando non potisse per lungo tempo concederci il Padre Natale, ci contantaremo che ce ne vogli compiacere almeno per otto, o dieci mesi, promettendone perpetuo obbligo a vostra Paternità et a tutta quella santa Compagnia [...] In nome del bene de nostro Signore Jesu supplicamo Vostra Paternità e tutta la Compagnia di conceder alla povera Germania questo necessario soccorso dil sufficientissimo padre Hieronimo Natale quale in questa occasione publice et private potera haver amplissimo campo di lavora in vinea Domini si come scrive a Sua Santità«. Der Briefwechsel zwischen Láinez und von Waldburg zur Aussendung Nadals setzte sich einige Wochen fort. Vgl. ebd., fol. 63r–64v, 65r, 66v, 67r–68v, 69r–70v, 71r–72v. Der Jesuit Juan de Vitoria erhoffte sich seinerseits von Nadals Ankunft in Deutschland »aliquid tum consolationis atque animi laetitiae«. In ebd., Germ. 186, fol. 110r.

angebrachten liturgischen Ordnungen nachgehen; man solle all die Häresien ausrotten und die verdächtigen Priester und Kleriker verjagen¹⁵⁹. Auch Bischof Giovanni Commendone unterstrich um jene Zeit die Wichtigkeit der Jesuiten mit ihrer beispielhaften Ausbildung und Lebensführung für solch ein brisantes Anliegen wie die Klerusreform in Deutschland. Er schrieb dies in einem Brief an den Ordensgeneral Laínez, in dem er sich voll des Lobes über die Arbeit des Jesuitenpaters Lambert Auer äußerte, der den Bischof im Herbst 1561 auf dessen Reise durch Belgien begleitet hatte. Einerseits, so der Bischof, dürften die Menschen, denen sie begegnet waren, ihre Vorurteile über die Jesuiten abgelegt haben; andererseits dürften genau diese Menschen in Pater Auer einen vorbildhaften Geistlichen gesehen haben, vor allem wenn sie ihn mit ihren falschen Predigern und Pfarrern verglichen¹⁶⁰.

Von Waldburg hatte die *Exerzitien* unter Favres Leitung absolviert. Er und Canisius lernten sich im Mai 1545 auf dem Wormser Reichstag kennen und blieben bis zu von Waldburgs Tod 1573 eng befreundet. Der Jesuit nannte ihn »höchsten Patron Deutschlands« (an der römischen Kurie hatte von Waldburg jahrelang das Amt des Kardinalprotektors der deutschen Nation inne) und einen »großen und immer wohlwollenden Gönner«, im Namen von dessen Autorität viel geschehen sei, um sowohl die Kirche Gottes zu erbauen als auch Deutschland zu erleuchten und wiederherzustellen¹⁶¹. Von Waldburgs Freundschaft verdanke schließlich Canisius seine Erfolge und die Gesellschaft Jesu ihr Gedeihen in Deutschland¹⁶².

Der Bischof übertrug Canisius im Juni 1559 auf Ersuchen des Augsburger Domkapitels hin das Amt des Dompredigers, das er bis Juli 1566 innehatte; während dieser Zeit ergriff er auch die Initiative zur Gründung der ersten deutschen Jesuitenuniversität in Dillingen 1563, die aus dem frühen *Collegium litterarum* hervorging. Von Waldburg hatte bereits 1549

159 ARSJ, Epp. Ext. 7 I, fol. 123r–132v, hier fol. 123r+v: »Crederei che bastasse in quista synodo preesente, continuar le constitutione delle superiore, rimettendose circa li sacramenti alli concilii e far la principal diligentia di venir ad una vera effectuale reformatione, con leuar le concubine, la vita scandalosa de imbragianza [...] Con ordinar la administratione de sacramenti con piu deuotione e ordini conuenienti [...] Con estirpar e cacciare tutte le heresie, e li preti e cherici sospetti«. Verzeichnet in PCEA IX, 600824.

160 ARSJ, Epp. Ext. 10, fol. 98r–99v, hier fol. 98r: »Tanta è stata la consolatione che mi ha portato [il P. Lambert], et il beneficio che ne ho sentito, insieme ai miei, per la sua ottima vita et letteratura; et forse non senza alcun utile di questi paesi anchora, doue siam stati: almeno hauranno in gran parte mutata l'opinione che haueuano concetta de i giesuiti, et veduto un di, quali siano quei sacerdoti, che fra li catholicos menan la vita conforme alla dottrina, a paragone de i loro falsi predicatori et pastori«. Veröffentlicht in MHSJ, Laínez, Bd. 6, S. 90–92, hier S. 90f. Zu Lambert Auer SJ siehe DUHR, Geschichte der Jesuiten, Bd. 1, S. 108f.

161 PCEA, Bd. 1, S. 595.

162 Ebd., S. 47: »Hunc successum divina bonitas tribuit quando mihi nova contigit familiaritas cum amplissimo Principe Domino Othone Truchsess [...] quem postea sigularem Patronum, quoad vixit, multis in rebus experti sumus«.

eine bischöfliche Akademie für die Ausbildung der Kleriker des Hochstifts in Dillingen gegründet, das Kolleg St. Hieronymus, das 1553 in den Rang einer Universität erhoben wurde. Um seine Gründung für die Zukunft zu sichern und qualifizierte Professoren zur Ausbildung des Klerus zu erhalten, gelang es von Waldburg 1563, die Jesuiten zur Übernahme der Universität zu bewegen¹⁶³. Sie hielten den Unterricht am Gymnasium sowie an der Philosophischen und der Theologischen Fakultät der bischöflichen Akademie ab, während sich der Bischof verpflichtete, für die Unterhaltskosten und den Bau eines neuen Kollegs aufzukommen.

Nach von Waldburgs Tod 1573 kam die überstrapazierte finanzielle Lage der Diözese und der Widerstand des Domkapitels gegen die Übergabe der Universität an die Jesuiten an den Tag, sodass die ursprünglichen Pläne des Bischofs zunächst ausgesetzt wurden. Erst unter von Waldburgs Nachfolger Heinrich von Knöringen konnte das Unternehmen zu einem für die Jesuiten glücklichen Abschluss gelangen¹⁶⁴. Die Zusammenarbeit zwischen Canisius und von Waldburg ging auch weiter, als der Bischof und Kardinal in Rom residierte. Der Jesuit half ihm Ende 1568, das Memorandum *Proponenda S[anctissimi]mo. De bonu statu Germanicae Nationis; de malis et incommodis; de remedijs* zu verfassen¹⁶⁵. Canisius wird zudem als Verfasser des *Consilium Cardinalis Ottonis Truchsesii de erigenda Congregatione pro adiuuanda Germania* vom Sommer 1561 vermutet. Das *Consilium* gilt als »der erste

163 Bereits 1558 hatten die Verhandlungen zwischen von Waldburg und Canisius begonnen. Vgl. PCEA, Bd. 2, S. 187–193, hier S. 191: »Alterum de hac profectioe quod dicam illud est, egisse mecum in reditu Reverendissimum Cardinalem Augustanum de collegio Dillingensi, ut nostris totum gubernandum illud tradatur; offert sexcentos aureos statim nostris applicandos, in proventus annuos, post promittit addenda plura«.

164 Peter RUMMEL, Die Anfänge des Dillinger Jesuitenkollegs St. Hieronymus in den Jahren 1563–1565, in: JVABG 25 (1991), S. 60–74; ders., Petrus Canisius und Otto Kardinal Truchseß von Waldburg, in: OSWALD/ders., Petrus Canisius, S. 41–66. Zum Dillinger Jesuitenkolleg siehe etwa die zahlreichen *Historiae* in ARSJ, Germ. 118, fol. 6r–7v, 39r–42v, 43r–44v, 45r–48v und 49r–52v.

165 ARSJ, Germ. 184, fol. 88r–103v. Veröffentlicht in Wilhelm Eberhard SCHWARZ (Hg.), Zehn Gutachten über die Lage der katholischen Kirche in Deutschland (1573–1576) nebst Protokollen der Deutschen Kongregation (1573–1578), Paderborn 1891, S. 1–19. Dazu PCEA, Bd. 7, S. 646–648. Canisius verfasste auch einige Berichte über die Lage Deutschlands, die er nach Rom schickte: ARSJ, Germ. 142, fol. 295r–296v, »De rebus novis Germaniae« (März 1561), veröffentlicht in PCEA, Bd. 3, S. 83–88; ARSJ, Germ. 144, fol. 51r–52v, »De rebus Germanicis« (Dezember 1560), veröffentlicht in PCEA, Bd. 2, S. 766–769. Braunsberger notierte handschriftlich auf einem gesonderten Zettel, der nachträglich hinzugefügt wurde und vor dem Bericht »De rebus novis Germaniae« in Germ. 142 liegt: »Ad Germ. 144, f. 51f. Hanc relationem datam esse a Canisio Augustae Vindelicorum inter 1 et 7 decembris 1560 ostendit Braunsberger II, S. 766–769«. Zum Bericht »De rebus Germanicis« in Germ. 144 merkte Braunsberger noch handschriftlich an: »Ad Germ 142, f. 203–208. Hic fere poni debuit relatio »De rebus germanicis«, quae habetur in Germ 144., f. 51f., Canisius Petr[us] Augustae Vindelicorum inter 1 et 7 decembris 1560«.

Vorstoß zur Gründung einer Kardinalsdeputation für die Belange der katholischen Reform in Deutschland«¹⁶⁶.

An die Theologiestudenten der Kölner Universität war die Widmung adressiert, die Canisius dem zweiten Band von Cyrills Gesamtausgabe voranstellte. Er greift die kirchenpolitischen Themen der ersten Widmung auf und behandelt sie aus einer leicht verschiedenen Perspektive. Cyrill und Nestorius werden auch hier im scharfen Kampf um die Einheit und die reine Lehre der Kirche gegenübergestellt. Es seien sehr gefährliche Zeiten, so der Jesuit, in denen Cyrill lebte, denn Nestorius habe die ganze Welt mit seinen gotteslästerlichen Dogmen verpestet. Es hätte sich eine Kirchenspaltung zwischen den fünf Patriarchaten angebahnt, wäre Cyrill nicht gegen Nestorius angetreten und hätte er den Papst Coelestin I. nicht dazu bewegt, 431 Nestorius' Irrlehren auf dem Konzil von Ephesos zu verurteilen und den Häresiarchen zu verbannen. Cyrill habe in Nestorius rechtzeitig einen dem Glauben feindseligen Wolf erkannt, vor ihm gewarnt und ihn überragt; daher sei er von den Katholiken in solchen Ehren gehalten worden, dass er alle mit seiner Arbeit und seinem Eifer überragt und auf dem Konzil von Ephesos die höchste Autorität erlangt habe¹⁶⁷.

Der Leser der Widmung konnte mühelos die zahlreichen Anspielungen auf von Wied und von Heusenstamm erkennen, die jeweils hinter Nestorius und Cyrill standen. Sie spielten in Canisius' Rekonstruktion die Hauptfiguren im Kampf um die Einheit der frühneuzeitlichen Reichskirche. Der Preisung der Bischöfe als Aufseher der *respublica christiana* entsprach in Canisius' kirchenpolitischer Deutung die Verurteilung derjenigen, die ihr Amt verraten und den katholischen Glauben einer tödlichen Gefahr ausgesetzt hatten, während die Kirchenväter für ihn eine unentbehrliche Bedeutung für die »Erhaltung und Sicherung des Glaubens der Kirche« hatten: Die Kirche verdankt ihnen, die »den Glaubenskonsens« der Kirche selbst verkörpern, die Einheit des Glaubens¹⁶⁸. Dort, wo der *consensus Patrum* festgestellt werden kann, herrscht für Canisius auch die »Einheit der Wahrheit«, auf der die »Einheit der Glaubenslehre« und die »Einheit der Kirche« beruhen. Der Konsens gewährleistet die Wahrheit des Glaubens, während dem »autoritativen

166 Josef KRASENBRINK, Die Congregatio Germanica und die katholische Reform in Deutschland nach dem Tridentinum, Münster i. W. 1972, S. 2–10, hier S. 2f.

167 PCEA, Bd. 1, S. 186: »Inciderat enim et Cyrillus in periculosissima tempora, quibus totum orbem pestilentissimus ille Nestorius suis blasphemis commoverant dogmatibus. Nam Antiochiena et Constantinopolitana Ecclesia aliquandiu Nestorio fauebat, et Romana Alexandrinaque et Hierosolymitana, imo Catholica diuexabatur. Lupum igitur fidei infensum in tempore agnovit Cyrillus, monuit, totisque humeris expugnauit. Unde apud Catholicos in tanto honore fuit ut quum labore et alacritate omnes praecelleret prae ceteris etiam in Ephesino Concilio auctoritatem obtineret.

168 SIEBEN, Petrus Canisius und die Kirchenväter, S. 4–6.

Konsens« der Wahrheit der häretische Irrtum entgegensteht. Canisius, so Karlheinz Diez, sammle deshalb die Belege für die Wahrheit in Fülle¹⁶⁹.

Das Gesamtwerk Leos des Großen widmete Canisius Johannes Nopel d. Ä., Kanoniker und Prediger am Kölner Dom sowie dortiger Weihbischof¹⁷⁰. Bei ihm hatte er seine Bakkalaureats- und Lizentiatsprüfung zwischen 1536 und 1538 abgelegt. Nopel weihte ihn zudem 1546 in Köln zum Priester. Die Schrift richtet sich nicht mehr gegen abtrünnige Würdenträger, sondern gegen die aus seiner Sicht theologischen Fehler der Protestanten und deren angebliche Verdrehung der katholischen Lehre. Das Übel der heutigen Zeit werde durch den »ungeheueren Ingrimme der Selbstsucht« hervorgerufen, der viele dazu angespornt habe, Werke zu verfassen, die auf diese Quelle des Unheils zurückzuführen seien und nur eine eitle Neugier befriedigten. Canisius warf also seinen Gegnern vor, den Vätern nicht den gebührenden Respekt erwiesen und sich zu Richtern über sie erhoben zu haben¹⁷¹. Die »Religionsneuerer« verachteten die Würde der Päpste und Kirchenväter und seien der »ehrsüchtigen Vortäuschung von Lehre«, der »Wissensanmaßung« und der »Begierde, neue Dogmen zu ersinnen«, verfallen¹⁷².

Diese neue Ausgabe diene also der konfessionellen Abgrenzung gegenüber den Protestanten, denn in den Werken Leos des Großen seien all die Punkte der katholischen Lehre behandelt, so Canisius, die die protestantischen Theologen widerlegt wissen wollten¹⁷³. In ihren Werken seien gravierende Irrtümer und Untugenden aufzufinden: »Glaubensirrtümer. Irrtümer anderer Gattung. Lügen und Verleumdungen. Stänkerei und Lästerei. Widersprüche. Teuflische Künste oder vielmehr Grässlichkeiten und Heucheleien. Teuflischer Geist, aus dem die Lehre hervorgeht«; sie wiesen auch Gemeinsamkeiten mit Türken, Juden, alten Pseudopropheten und bereits verdammten Häretikern auf¹⁷⁴. Die Irrlehrer verträten theologische Ansichten, die mit

169 DIEZ, *Petrus Canisius als Theologe*, S. 187f.

170 GATZ, *Bischöfe*, Bd. 2, S. 505.

171 DIEZ, *Petrus Canisius*, S. 98.

172 PCEA, Bd. 1, S. 215–222, hier S. 216: »Proh dolor, ut sanctissimorum quorumque pontificum ac spectatissimorum veteris Ecclesia patrum plerisque contempta sit dignitas et autoritas«.

173 Ebd., S. 218f: »[Isti Theologi] legent hic, velint nolint, bene factis coelestem gratiam promerendam esse, nec fide, sed operum fideli studio Christianum pectus declarari. Legent identidem, eleemosynis peccata redimi, dignis poenitentiae fructibus Deum placari offensum [...] laboris item praesentis magnitudini charitatisque nostrae fervori futuram a Deo mercedem attemperari [...] Legent ciborum delictum et Ecclesiasticae odedientiae iugum pulchre libertati Christianae congruere, neque cum superstitione Iudaica quicquam habere commune [...] Legent pleraque sine scripto vel ab apostolis vel ab apostolicis viris ad constituendum religionis ordinem promanavisse [...] sanctorum intercessione Christum redemptionis mediatorem [...] sacrosantam Missae et sacrificij oblationem haud sine ratione vel in eadem quotidie iterari. De primatu Petri dicere supersedeo. Testimonia sunt passim in promptu, sacris etiam confirmata litteris, ne quid addam amplius«.

174 ADPSJ, Abt. 42 – 1, Nr. 2, fol. 146r, 177r–178r, hier fol. 177r: »Errores in fide. Errores in alio genere. Mendacia et calumniae. Virulentia et maledicentia. Contradictiones. Malae artes seu

den rechtgläubigen Glaubenssätzen einiges gemeinsam zu haben schienen, so Canisius. Sie versteckten ihre wölfische Seele unter einem Schaffell und verführten dadurch viele Unwissende, denn wenngleich sie vom alten und katholischen Glauben Abtrünnige seien, hätten sie viel gemeinsam mit den Rechtgläubigen. Man könne also nur schwer erkennen, dass sie Häretiker seien, denn rein äußerlich sei ihr Glaubensbekenntnis kaum vom katholischen zu unterscheiden: Sie glaubten an den einen dreieinigen Gott und bekannten sich zu ihm; 2. am Wort Gottes, wie es in der Heiligen Schrift vorkomme, solle unerschütterlich festgehalten werden; 3. sie bekannten sich zu den vier Evangelien; 4. sie ließen sich taufen und glaubten, dass die Taufe ein von Christus gestiftetes Sakrament sei; 5. sie bekannten sich zur heiligen und apostolischen Kirche; 6. sie glaubten an ein ewiges Leben nach dem Tod. Sie seien deshalb wie die Leprakranken, die »zugleich gesund und krank zu sein scheinen«, und insgeheim trügen sie die »Lepra mit sich herum, sodass sie nicht nur sich selbst, sondern auch die anderen schädigten«¹⁷⁵.

Canisius ließ also Leo den Großen in den Kampf gegen die Glaubensneuerer ziehen, waren doch für ihn die Kirchenväter der »Inbegriff des überlieferten Glaubens der Kirche« und »die entscheidenden Zeugen gegen die von ihm bekämpften Reformatoren«. Die Kirchenväter waren, so Hermann Josef Sieben SJ, von »hoher Bedeutung« in Canisius' Kampf gegen die Reformatoren¹⁷⁶. Ihm als Theologen sei es einzig um das *depositum fidei* in einer Zeit heftiger Kontroversen gegangen, so Karlheinz Diez, welches es zu bewahren und zu sichern gegolten habe. Daraus lasse sich unter anderem seine mangelnde theologische Originalität erklären, zumal sein Schrifttum vornehmlich ein »Gewebe aus Schriftziten, Auszügen aus der Väterliteratur und Hinweisen auf kirchenamtliche Dokumente« verkörpere¹⁷⁷.

Nopel wird zu einem »anderen und ebenfalls unbesiegten Leo«, der gegen die protestantischen Theologen, die »raubgierigen [...] Wölfe«, antrat. Er errichtete einen Schutzwall und einen unüberwindbaren Damm, um das Haus Israel zu beschirmen, er beschützte und bewachte die Herde Christi in Köln, der »seligen Hauptstadt von ganz Deutschland«, mit dem Schwert des

vastitiae et dissimulationes. Spiritus diabolicus, unde doctrina procedat. Novae sectae quaedam habent sibi communia cum Turcis, cum Judaeis, antiquis Pseudoprophetis et damnatis haereticis«.

175 BSB, Clm. 1606, fol. 126r: »Deficientes a veteri ac catholica fide habent et producunt multa Orthodoxis consentientia, et norunt suos lupinos animos his vestimentis ovium tegere, ut multi simplices saepe fallantur [...] Dicunt enim nobiscum et credunt unum esse Deum, et trinas in deitate personas 2. Verbum Dei scriptum in biblijs esse firmiter amplectendum 3. quatuor Evangelia profitentur 4. baptismo a Christo pro sacramento institutum, recipiunt 5. Ecclesiam fatentur esse sanctam et catholicam 6. post hanc vitam aliam et perpetuam sequi confirmant [...] Simul et sani esse videntur, et intus lepram occulte circumferunt, nec sibi tantum, sed et alijs perniciem creant«.

176 SIEBEN, Petrus Canisius und die Kirchenväter, S. 11, 25.

177 Vgl. jeweils DIEZ, Petrus Canisius als Theologe, S. 178, und ders., Petrus Canisius, S. 97.

Geistes, sodass sich die Religion in den umliegenden Dörfern nicht mit der Krankheit der Häresie ansteckte und die kirchliche Disziplin ihre Kraft und Gültigkeit dort auch weiterhin besäße. Menschen schwachen sowie starken Glaubens wüssten um die Verdienste Nopels, damit sich die »Unversehrtheit des Glaubens« aufrechterhalte, so weiter die Widmung¹⁷⁸.

Auch Nopel war also einer der tugend- und vorbildhaften »Aufseher« (i. e. »Bischöfe«), die sich in Canisius' Augen im Laufe der konfessionellen Auseinandersetzungen im Alten Reich auszeichneten. Auch die Härte, mit der Canisius zuerst dem ehemaligen Erzbischof von Wied und dann den protestantischen Theologen in den Widmungen begegnet, ist zugleich auf die Verhärtung der konfessionellen Fronten zurückzuführen. Vom Einfluss der deutschen spätmittelalterlichen Mystik bleiben in den Widmungen 1546 nicht viele Spuren. Canisius möchte dem Leser nicht mehr »den rechsten kurtzen weg, zu unsen ursprung, das Got is« zeigen. Indem er die Häresiarchen aus der Spätantike noch einmal auf die Anklagebank ruft und die »Selbstsucht« der protestantischen Theologen anprangert, will er eine ganz klare Position im kirchenpolitischen Kampf der Zeit beziehen. Die Preisung Cyrills und Leos des Großen dient schließlich offensichtlich dazu, den noch katholischen Episkopat der Zeit zur Wahrnehmung der bevorstehenden Aufgabe und somit zum Widerstand gegen die »Religionsneuerer« aufzurufen, wie es bereits in Köln geschehen war.

178 PCEA, Bd. 1, S. 220: »Quo magis tua nobis suspicienda est pietas [...] vt qui tamquam alter et idem invictus Leo, tot iam annis adversos rapaces istiusmodi lupos te totum objicis, te pro domo Israel murum aggeremque fortissimum opponis, talem denique Christi gregem in hac beata Germaniae totius metropoli sic ipse gladio spiritus propugnans Ecclesiastes, sic custodis et curas Episcopus, ut in nullis quidem vicinis oppidis minorem contagionem religio acceperit, aut maiorem hactenus vigorem Ecclesiastica disciplina conservavit [...] Norunt imbecilles, norunt fortes in fide, quantum per te confirmata fidei integritas efficiat«.

4. »Nach Sizilien, Indien oder sonst wohin«

4.1 Ein Intermezzo: Canisius in Italien

Das Apostolatsverständnis des Canisius bildete sich in dem für den jungen Novizen entscheidenden Zeitraum 1547 bis 1549 heraus, i. e. zwischen seiner Ankunft in Rom im Herbst 1547, der Reise nach Sizilien im Frühjahr 1548 und der Abfahrt nach Deutschland im September 1549. Die Erforschung dieses Apostolatsverständnisses stützt sich deshalb auf zwei Quellengattungen. Es handelt sich zunächst um Briefe, die Canisius vor der Abfahrt und während der Reise nach Messina an verschiedene Empfänger adressierte, besonders um denjenigen, den er am 5. Februar 1548 an Ignatius schrieb. Was dann seine Wahrnehmung und geistige Verfassung vor der Abfahrt nach Ingolstadt im Herbst 1549 angeht, ist die Quellenlage etwas zersplitterter und schwieriger einzuordnen. Überliefert sind diesbezüglich nur die Erinnerungen, die er vermutlich um 1569/70 in seinen *Confessiones* niederschrieb, und einzelne Fragmente, deren Natur und unsicheres Datum das Hauptproblem der Quelleninterpretation bildet.

Otto Braunsberger SJ, der Herausgeber der canisianischen *Epistulae et acta*, hielt diese Fragmente bzw. »kleinere Textabschnitte« für weitere Teile von Canisius' *Confessiones* und *Testamentum*. Seiner Ansicht nach lassen sich die Fragmente mit dem Haupttext der *Confessiones* kollationieren, obwohl er sie als Fragmente II. und III., die jeweils die Ereignisse vom 2. und vom 4. September 1549 betreffen, gesondert herausgab¹. Das eine Fragment stammt aus einem Münchener Codex der Bayerischen Staatsbibliothek, wobei es sich eigentlich um eine Abschrift aus dem 17. oder 18. Jahrhundert handelt. Das andere enthält Auszüge sowohl daraus als auch aus der Canisiusbiographie des Jesuiten Jean Dorigny².

1 PCEA, Bd. 1, S. 5: »Post librum primum Confessionum et Testamentum particulae illae ponentur, quae ad ceteros Confessionum libros vel ad posteriorem Testamenti partem pertinere videntur«. Die *Reliquiae illarum partium »Confessionum« et »Testamenti« quae integrae superesse non videntur* in ebd., S. 52–59.

2 BSB, Clm. 1606, fol. 203r–204v, aus dem Faszikel »Quaedam ante mortem quae prodigiosa videntur ope Servi Dei Petri Canisii e Societate Jesu Presbiteri, Theologi etc.«, 4 Fragmente. Einem archivarischen Vermerk zufolge soll es sich um Auszüge aus dem Tagebuch des Canisius (hier fol. 203v: »In diario propria manu scripto sequentia refert«), das allerdings verschollen ist. Veröffentlicht in PCEA, Bd. 1, S. 53–59. Ins Deutsche übersetzt von Florian RIESS SJ, *Der selige Petrus Canisius aus der Gesellschaft Jesu. Aus den Quellen dargestellt*, Freiburg i. Br. 1865, S. 78–80. Beschrieben in PCEA, Bd. 1, S. lvii (Altname »Lat. 1606«). Vgl. auch die Anmerkungen Braunsbergers in PCEA, Bd. 1, S. 52–54. Dazu auch Jean DORIGNY SJ, *La vie du révérend père Canisius de la Compagnie de Jésus*, Paris 1707, und die lateinische Übersetzung ders., *Vita R.P. Petri Canisii Societatis Jesu gallico idiomate scripta a R.P. Joanne Dorigny*,

Aus dieser Zeit ist auch die Formel der feierlichen Professgelübde vom 4. September 1549 überliefert, die Canisius eigenhändig schrieb. Sie wurde von Braunsberger nicht herausgegeben und liegt im Römischen Archiv der Gesellschaft Jesu³.

Die Erwähnung des Sondergelübdes *circa missiones* ist deswegen besonders interessant, weil es immer noch zu Diskussionen reizt, also eine offene Frage der Jesuitenforschung darstellt und gleichzeitig auf den jesuitischen Gehorsam und auf ihr Apostolatsverständnis verweist. Aus diesem Sondergelübde erwächst die Forderung, räumlich und geistig beweglich zu sein, weil darin ein notwendiges Mittel für jeden Jesuiten und den ganzen Jesuitenorden liegt, die gesetzten Ziele zu erreichen. Obwohl darüber, was diese Aussendungen bedeuten und wie sie sich inhaltlich bestimmen lassen, bei den Autoren des Ordens recht unterschiedliche Meinungen bestehen, ist doch daran festzuhalten, dass der Gegenstand dieses besonderen Papstgehorsams ausschließlich die Aussendungen sind⁴. Darüber hinaus ist der Gehorsam in der Gesellschaft Jesu nicht wie in der frühmonastischen Askese eine Übung, sondern er steht immer im Dienst des apostolischen Ordenszieles⁵. Deshalb werden hier die autobiografischen Schriften des Canisius einschließlich der Fragmente daraufhin untersucht, wie Gehorsam und Sondergelübde *circa missiones* in dieser frühen und von der späteren Entwicklung her betrachtet grundlegenden Phase in Wechselwirkung zueinander standen, da beide Bestandteile der jesuitischen Spiritualität ein entscheidendes Merkmal des canisianischen Apostolatsverständnisses bilden.

Aufgrund der Schwierigkeit, die canisianischen Fragmente genau zu datieren, vertrat die Canisiusforschung verschiedene Meinungen dazu, wie die Schriftstücke einzuordnen sind. Während Otto Braunsberger SJ in seiner Edition die Fragmente für Teile der im Jahre 1570 geschriebenen *Confessiones* gehalten hatte, glaubte hingegen Friedrich Streicher SJ, Herausgeber des canisianischen Werkes, Einzelstücke einer selbständigen Schrift, und zwar eines von Canisius eigens verfassten Geistlichen Tagebuchs, entdeckt

nunc latinitate donata, et multarum rerum accessione aucta opera Petri Python, Monachii 1710. Vgl. auch die unvollendete italienische Übersetzung in ARSJ, Vitae 123, Nr. 9.

- 3 ARSJ, Ital. 3, fol. 7r, *Promissio et professio Patri Petri Canisii*, Rom, 4. September 1549, Autograph des Canisius. Auf demselben Blatt unterhalb der *promissio et professio* befindet sich die Verpflichtung des Canisius auf die Satzungen der Gesellschaft Jesu, wie sie vor Jerónimo Nadal 1555 in Wien abgelegt wurde. Dazu die Bemerkungen Braunsbergers in PCEA, Bd. 1, S. 653–657. Canisius bestätigte die vier feierlichen Gelübde noch einmal am 9. Juni 1555, in: ARSJ, Vitae 123, Nr. 8. Alle drei Texte sind im Anhang I wiedergegeben.
- 4 Reinhold SEBOTT SJ, Das vierte Gelübde. Die Sendung durch den Papst, in: FALKNER/IMHOF, Ignatius von Loyola, S. 105–108.
- 5 Hugo RAHNER SJ, Über den theologischen Sinn des Gehorsams in der Gesellschaft Jesu, Frankfurt a. M. 1980, S. 8. Dazu SEBOTT, Sachlichkeit im Orden, S. 585. Siehe auch SCHNEIDER, Nuestro principio y principal fundamento, und BLET, Les fondements de l'obéissance ignatienne.

zu haben. Dieses Tagebuch bzw. das, was davon erhalten geblieben sei, bestünde sowohl aus den bereits von Braunsberger edierten Fragmenten als auch aus einem kurzen Manuskript aus dem Münchener Jesuitenarchiv. Streicher nahm eine Kollation vor und konnte seine Ergebnisse 1933 in einem Aufsatz veröffentlichen⁶.

Streichers Ausgangspunkt war, dass Canisius dieses Tagebuch aufgrund des geistigen Einflusses von Pierre Favre geschrieben habe, der ein Vorbild für Canisius gewesen sei, denn er habe Favre sein Leben lang verehrt⁷. Die Quellenlage und eine nähere Einsicht in den Inhalt der Schriften erlauben allerdings eine solche Schlussfolgerung nicht, da sie viele Schwierigkeiten bei der Datierung der Abschriften bereitet. Aus den Quellen heraus kann nicht eindeutig bestimmt werden, ob sie nur Entwürfe oder Teile einer ausgearbeiteten Schrift waren, zumal es sich um spätere Abschriften ohne Angabe des Verfassers handelt, was die Zuordnung der Schriften erschwert. Das Material an sich ist außerdem inhomogen, und dass es von einem Münchener Archivar oder Bibliothekar mit »Tagebuch« betitelt wurde, kann absolut kein ausschlaggebendes Argument sein⁸.

Zahlreich sind außerdem die Fragen, die durch die Fragmente aufgeworfen und hier nur zum Teil beantwortet werden können. Wann genau wurde die Vorlage der Abschriften geschrieben? Entstand sie während der Abfassung der *Confessiones* um 1569/70 oder zusammen mit dem Testamentum um 1590? Wann entstand vor allem Canisius' Selbstverständnis, »Apostel Deutschlands« zu sein? Können die Fragmente Canisius ohne weiteres zugeschrieben werden? Waren die Fragmente bekannt, wurden sie handschriftlich tradiert und gelesen? Ab wann wird Canisius als »Apostel Deutschlands« bezeichnet? Wann wird der Ausdruck in den Biographien übernommen? Wem und was verdankt der Ausdruck »Apostel Deutschlands« seinen Erfolg?

Auch Favres *Memoriale* kann diese Fragen nicht einmal ansatzweise beantworten, zumal es einen ganz anderen Aufbau als die *Confessiones* aufweist und diesen entgegen Streichers Schlussfolgerungen nicht als Vorbild gedient haben dürfte. Die *Introductio* und der *Prologus vitae praeteritae* des geistlichen Tagebuchs von Pierre Favre beschreiben zusammenfassend die ersten 36 Jahre seines Lebens (1506–1542), wohingegen die Erzählung der

6 Friedrich STREICHER SJ, De spirituali quodam libro diurno S. Petri Canisii, in: AHSJ 2 (1933), S. 56–63, hier S. 56f. Vgl. die »oratio B. Petri Canisii«, in: ADPSJ, Abt. 42 – 1, 43 (Altname Canisiana 43), Faszikel »C. Nro2«, beschrieben in PCEA, Bd. 7, S. lxxvi.

7 STREICHER, De spirituali quodam libro diurno, S. 56: »Cum autem B. Faber [...] apud eum [Canisium] auctoritate plurimum valeret [...] Pius discipulus Novimagensis [Canisius] summa reverentia magistrum spirituales [Favre] prosequeretur per omniam vitam«.

8 BSB, Clm. 1606, fol. 203v: »In diario propria manu scripto sequentia refert«.

Ereignisse von Juni 1542 bis Januar 1546 viel detaillierter und umfangreicher ist und einem fast täglichen Ablauf folgt⁹. In ebendiesem Ablauf besteht der größte Unterschied zwischen dem Hauptteil von Favres *Memoriale* und den *Confessiones* von Canisius, sieht man von den einleitenden und zusammenfassenden Abschnitten ab.

Die Fragmente weisen vielmehr vom Aufbau her Ähnlichkeiten mit den *Confessiones* auf. Auch wenn Streicher im Tagebuch von Favre das Vorbild für Canisius sieht, kann hier mindestens ausgeschlossen werden, dass der Novize ebendiesem Modell sklavisch folgte: Die canisianischen Fragmente berichten zwar von konkreten und erkennbaren Ereignissen aus dem eigenen Leben, verarbeiten sie aber grundlegend und haben zudem jenen täglichen Ablauf nicht, der Favres Tagebuch (man wäre versucht zu sagen, jedes Tagebuch als solches) kennzeichnet. Weder die Bekenntnisse noch die Fragmente von Canisius können dieser Schriftgattung zugerechnet werden, und der Verweis auf die spirituelle Beziehung unter den zwei Jesuiten reicht bei weitem nicht aus, um von einem geistlichen Tagebuch nach dem Vorbild von Pierre Favre reden zu können. Das Argument, dass der fromme Lehrling aus Nimwegen [Canisius] den Spuren seines geistigen Meisters [Favre] mit größter Ehrfurcht gefolgt sei, ist für die Zuordnung der Fragmente weder ausschlaggebend noch tragfähig¹⁰.

Anhand der durch Braunsberger herausgegebenen Bekenntnisse und Fragmente glaubte man ein einheitliches Apostolatsverständnis des Canisius rekonstruieren zu können und wollte davon ausgehen, dass das Verständnis der apostolischen Aufgaben und dementsprechend eine bewusste Zielsetzung bereits zwischen 1547 und 1549 ausgereift war. Die überlieferten Quellen schienen dies für sich genommen zunächst eindeutig zu bestätigen. Dennoch müsste man sich fragen, ob sie eine derartig einheitliche Interpretation zulassen, vor allem wenn man sie mit anderen Zeugnissen und Briefen des Canisius aus dieser Zeit vergleicht.

Denn genau in diesem Fall kann die einfache Frage, welcher Natur die vorhandenen Quellen sind, auf die man sich bezieht, und inwiefern ein korrektes Ergebnis daraus zu gewinnen ist, mögliche Ungenauigkeiten von vornherein vermeiden und ihre Auswertung begünstigen. Dazu können auch der historische Kontext, in dem die Texte verfasst wurden, und eine komparative Inhaltsanalyse viel beitragen. Eine solche Vorgehensweise hilft auch dabei, eine Rekonstruktion vorzunehmen, die auf die Überwindung der apologetischen Tendenz bedacht ist, die in der Canisiusforschung häufig anzutreffen ist. Außerdem kann nicht lediglich von einem schlichten Quellenproblem

9 MHSJ, Faber, jeweils S. 489–507 und 507–696.

10 STREICHER, *De spirituali quodam libro diurno*, S. 56.

die Rede sein. Von einem ideengeschichtlichen Blickwinkel aus ist hingegen wichtig festzustellen, wann genau die ersten Jesuiten und besonders Canisius bewusst thematisierten, was sie unter Apostolat verstanden.

Das Beispiel Nadals ist bereits erwähnt worden. Er sprach erst 1556/57 von der Nachfolge und der Wiederbelebung des apostolischen Lebensstils sowie von der jesuitischen Berufung als einer apostolischen Berufung schlechthin. Canisius sprach seinerseits bereits 1552 von Jay als einem »Apostel Deutschlands«, allerdings hatte er in dem Fall nicht direkt die Apostel vor Augen, sondern wahrscheinlicher den Heiligen Bonifatius in seiner Eigenschaft als Glaubensboten und zugleich als Apostel Deutschlands. Damit wollte er den verstorbenen Mitbruder und dessen Vorbildlichkeit ehren¹¹. In den Fragmenten beruft sich Canisius hingegen auf die Apostelfürsten und auf den Auftrag, den er von ihnen empfangen habe. Die zwei Hinweise auf das apostolische Element sind deswegen anders charakterisiert und nuanciert. In dieser Hinsicht ist die Frage von höchster Relevanz, aus welcher Zeit genau das Bewusstsein bzw. die Überzeugung Canisius' stammt, im Auftrag der Apostelfürsten *der* Apostel Deutschlands zu sein.

Nachdem er 1543 seine Gelübde in Mainz abgelegt hatte, hielt sich Canisius noch vier Jahre in Köln auf, wo er seine ersten Werke veröffentlichte und 1546 die Priesterweihe empfing. Nachdem die Säkularisation des Erzbistums, wie sie Erzbischof Hermann von Wied und seiner Anhänger betrieben, auch an der Intervention von Papst und Kaiser gescheitert war, durfte er im Auftrag des Augsburger Bischofs und Kardinals Otto Truchsess von Waldburg seinen Mitbruder Claude Jay nach Trient und später wegen der Konzilsverlegung nach Bologna begleiten, wo Jay als Prokurator des Bischofs an den Sitzungen teilnehmen sollte. Nachdem sich Anfang 1547 die Frage um den Kölner Erzbischof von Wied endgültig gelöst hatte, reiste Canisius von Köln ab, um seine Ordenslaufbahn fortzusetzen. Der junge deutsche Novize ging erst im Sommer 1547 von Bologna nach Rom, denn Ignatius hatte ihn gerufen, damit er hier im römischen Jesuitenhaus unter den Augen des Ordensgründers sein drittes Probejahr absolvieren konnte. Es war für Canisius ein erstmaliges und wichtiges Erlebnis und gleichzeitig auch eine große Ehre, da er bis zu diesem Zeitpunkt noch nie in einer eigentlichen Ordensgemeinde gelebt hatte.

Da Ignatius nicht vor 1547, dem Jahr von Canisius' Ankunft in Rom, seine *Constitutiones* zu entwerfen begann, war auch die Einrichtung, die als Tertiat oder drittes Probejahr bekannt ist, in seinen Einzelheiten weder festgelegt noch von der ersten Probezeit, dem Noviziat, klar geschieden¹². Es habe

11 PCEA, Bd. 1, S. 408.

12 Zum Tertiat vgl. Manuel RUIZ JURADO SJ, La tercera probación en la Compañía de Jesús, in: AHSJ 60 (1991), S. 265–351. Dazu auch Antonio M. DE ALDAMA SJ, De coadiutoribus Societatis Iesu in mente et in praxi Sancti Ignatii, in: AHSJ 38 (1969), S. 389–430. Zu Canisius' Aufnahme

allerdings bereits im Versuchsstadium gestanden, so James Brodrick SJ, und Canisius habe dessen Hauptforderung erfüllt, indem er die Exerzitien unter der Leitung des Generaloberen absolviert habe¹³. Die Spiritualität des Canisius, wie sie beispielsweise in der Indifferenz, der gesunden und guten Wahl, der Demut und schließlich im jesuitischen Gehorsam zum Ausdruck kommt, wurden während des römischen Aufenthaltes durch dieses Werk, das die Essenz der von Ignatius erlebten geistlichen Wende enthielt und andere Menschen zu einer Veränderung des eigenen Lebens führen sollte, tief geprägt¹⁴. »Mit größter Freude meiner Seele verstehe ich tagtäglich und denke darüber nach, was diese neuen Streitkräfte Jesu Christi erwartet«, schreibt Canisius in einem Brief an den Prior Kalckbrenner vom 20. November 1547;

ich fand einen in dieser Sache sehr bewanderten Führer, unseren Ordensoberen Magister Ignatius, und betrachte die Mitbrüder, die reich an jeder Art von Tugenden sind. Ich hielt mich für sehr glücklich, wenn ich diese Gelegenheit, gut und selig zu leben, mit der notwendigen Fürsorge für die Seele, mit Dankbarkeit und Sorgfalt zu einem guten Ende führte,

so Canisius weiter¹⁵. Am selben Tag teilte er auch dem Kanoniker Andrea Sidereus seine Begeisterung über die gute Aufnahme in Rom mit. Er werde sich im römischen Professhaus aufhalten, einem »Haus der Weisheit, [einer] Schule der Demut, des Gehorsams und aller Tugenden« und dort seine

in Rom vgl. ARSJ, Epp. NN. 50, fol. 218rbis: »Memorial delos que se han examinado en la casa de Roma desde 22 de setiembre 1547 para entrar en la Compañia. Canisio. Maestro Pedro Canisio geldres fue examinado en casa a 22 de setiembre 1547 y respondienddo bien conforme alas interrogaciones fue accettato en casa, indifferenter, id est, para lo que del quisiesen hazer. Despues de aver stado en la casa de la primera probation 20 dias, o cerca; ebd., Inst. 51 II, fol. 260r: »Vota, qui in Societatem recepti sunt annis 47. et 48. omnes fere examinati fuerunt ut indifferentes, exempli gratia etiam Pater Canisius et simimiles etsi docti in Societatem venirent«.

13 BRODRICK, Canisius, Bd. 1, S. 150.

14 Vgl. MHSJ, Exerc. Spir., S. 271: »Oportet intueri pro obiecto finem propter quem creatus sum, scilicet ad laudandum Deum nostrum et ad salvandum animam meam; quin etiam oportet me esse indifferentem sine aliquo affecto inordinato, ita ut non sim magis inclinatus seu affectus ad acceptandum rem propositam quam ad refutandam, vel contra; sed solum sim in aequilibrio ad prosequendo illud quod sensero magis esse ad gloriam et laudem Domini Dei nostri, et ad salutem animae meae«. Zur zentralen Stellung der Exerzitien in der jesuitischen Spiritualität vgl. O'MALLEY, *The First Jesuits*, S. 4.

15 HASTK, Bestand 233 (Kartäuser), Nr. A 44, fol. 6r+v. Verzeichnet in PCEA IX, 471120. Veröffentlicht in HANSEN, *Rheinische Akten*, S. 104f.: »Tamque summa cum animi mei voluptate perspicio indies ac meditor ea, quae ad novam hanc Jesu Christi militiam spectant. Qua in re duces peritissimum nactus magistrum Ignatium prepositum nostrum, et socios contemplans omni virtutum genere conspicuos, felicissimum me esse ducere, si praesentem hanc bene beateque vivendi occasionem debita cum animi cura gratitudine vigilantiaque transigerem«.

Probezeit absolvieren; er möchte sich auch immer in diesen Tugenden üben, obwohl es ihm der Gehorsam nicht befiehlt¹⁶.

Solch eine durch die *Exerzitien* geprägte Spiritualität lässt sich auch bei der Vorbereitungen erkennen, die für die Gründung des ersten Jesuitenkollegs für auswärtige Schüler getroffen wurden. Der Vizekönig von Sizilien, Juan de Vega, hatte vorgeschlagen, ein Jesuitenkolleg in Messina zu gründen; Ignatius beschloss daher Anfang 1548, einige Patres nach Sizilien zu senden. Dies geschah, obwohl die bisherige Geschichte Ignatius eher als »Pilger« und »Hauptarchitekt der Formula« gezeigt hatte, sie also auf eine ganz andere Neigung hinwies als jene, Schulen, Universitäten und Kollegien zu eröffnen¹⁷. Ignatius wollte die geeignetsten Leute für diese wichtige Aufgabe finden, aber auch die Novizen einer »für ihn typischen« Gehorsamsprüfung unterziehen¹⁸. Die Schule in Messina war nach jenen von Goa und Gandia die dritte Erziehungs- und Bildungseinrichtung der Gesellschaft Jesu, aber die erste, die ausdrücklich für auswärtige Studenten gedacht war. Aufgrund ihrer experimentellen Natur gab sie das Muster für alle folgenden ab¹⁹.

Ignatius ließ jeden einzelnen Jesuiten, der sich zu jener Zeit in Rom befand, zu vier Fragen schriftlich Stellung nehmen, indem er ihnen am 2. Februar 1548 einen Fragebogen vorlegte. Sie wurden erstens gefragt, ob jeder dazu bereit sei, nach Sizilien gesandt zu werden und eine beliebige Stelle und Arbeit zu übernehmen, die ihm sein Oberer dort anweise; zweitens, ob derjenige, der für diese Aufgabe ausgewählt werde, auch dazu bereit sei, jede körperlich Arbeit, die ihm der Obere gebe, zu erledigen, auch wenn er eine höhere Schulbildung besitze, da ihm schließlich das, was ihm der Gehorsam gebiete, als das Bessere scheinen sollte²⁰. Ignatius fragte die Novizen weiter,

16 HASTK, Bestand 223 (Jesuiten), Nr. A 17, fol. 41r–42v. Veröffentlicht in PCEA, Bd. 1, S. 254–256, hier S. 255: »Hic ego in sapientiae domo, in humilitatis officina, in obedientiae virtutumque omnium schola vt ditissima sic ornatissima versari me video, et exerceri semper cupio, licet nullum etiam obedientiae ius aut vinculum intercederet«.

17 O'MALLEY, *The First Jesuits*, S. 201.

18 Hubert JEDIN, *Der heilige Petrus Canisius. Ein Profil und sein Hintergrund*, in: Ders., *Kirche des Glaubens, Kirche der Geschichte. Ausgewählte Aufsätze und Vorträge*, 2 Bde., Freiburg/Basel/Wien 1966, Bd. 1, S. 381–393, hier S. 386.

19 Siehe VILLOSLADA, *Storia del Collegio Romano*, S. 11: »Il collegio di Messina, fondato innanzitutto per rimediare all'ignoranza del clero, può considerarsi come il primo abbozzo di ciò che sarà la pedagogia gesuitica, la cui forma più perfetta le verrà poi dal Collegio Romano«. Siehe auch PASTOR, *Päpste*, Bd. 5, S. 432: »[Das Collegium Romanum] war die erste Anstalt des Ordens, welche von Anfang an vor allem für den Unterricht auswärtigerer Schüler bestimmt war. Der Ordensgeneral wollte eine Musteranstalt aus ihr machen«. Auch SCADUTO, *Le origini dell'università di Messina*, S. 103, bemerkt, dass »le possibilità di sviluppo offerte da Messina non sfuggirono al Loyola e l'impegno mostrato sin da principio [...] rivelò quale fosse la sua sollecitudine [...] La ragione [era] anzitutto l'ubicazione della città [...] e poi quella piena libertà d'iniziativa che si offriva alla Compagnia, a differenza di quanto era accaduto in precedenti casi analoghi«.

20 MHSJ, *Epp. Ign.*, Bd. 1, S. 707–709. Dazu BRODRICK, *Canisius*, Bd. 1, S. 154.

ob dann derjenige, der keine Schulbildung besitze, gelegentlich bereit sei, Theologie, Griechisch oder irgendein Fach, von dem er nichts wisse, zu lehren; ob er bereit sei, verfüge er über solche Kenntnisse, irgendeinen Gegenstand zu lehren, den ihm der Gehorsam anweise, gegebenenfalls scholastische oder positive Theologie, Philosophie oder *litterae humanae*; ferner ob derjenige, der als Lehrer zu dienen bestimmt werde, dazu bereit sei, sich in irgendeinem Fach ausbilden zu lassen, und ob derjenige, der zur körperlichen Arbeit bestimmt werde, bereit sei, in der Küche oder bei irgendeiner anderen Aufgabe zu dienen. Schließlich wurde den Jesuitenpatres die Frage gestellt, ob jeder von ihnen bereit sei, nicht nur auszuführen, was ihm der Gehorsam anweise, sondern auch zu dem Urteil zu gelangen, dass dies für ihn das Beste sei, indem er dem Joch des heiligen Gehorsams nicht nur die Ausführung, sondern auch sein Urteil und seinen Willen unterwerfe; jeder solle mit dem zufrieden sein und sich dadurch ermutigen, was der Obere als das Beste für das Wohl des einzelnen und das Gemeinwohl beurteile, und auch daran glauben, dass ihn die göttliche Vorsehung durch den Oberen regiere und führe²¹. Ignatius stellte höchst verpflichtende Anforderungen, die eine echte Lebensentscheidung für die jungen Novizen bedeuteten, denn sie mussten nicht nur innerhalb von ein paar Tagen den Fragebogen schriftlich beantworten, sondern sie wären auch aus der *Societas* ausgeschlossen worden, falls sie sich dazu nicht bereit erklärt hätten, sich zu verhalten, wie es der wahre Gehorsam verlangt. Bei einer Absage wären sie nämlich zu ungeeigneten Mitgliedern der Gesellschaft Jesu erklärt worden²².

Wie in der vorliegende Studie mehrfach betont wurde, richteten sich die ersten Jesuiten nach dem Urmodell der Jünger Christi und unterstrichen damit im Vergleich zu den älteren Orden ihre pastorale Orientierung und ihr pastorales Engagement. Sie glaubten, dass dieses Urmodell durch Ignatius und seine ersten Gefährten wieder belebt worden sei; daran sollten sich die Novizen ausrichten, denn vor der endgültigen Zulassung wurde ihnen nahegelegt, ihm nachzueifern²³. Dies ist mit Sicherheit auch im Falle der Aussendung nach Messina geschehen, wobei sich innerhalb des Ordens bereits insofern ein folgenschwerer Wandel vollzogen zu haben scheint,

21 MHSJ, Epp. Ign., Bd. 1, S. 709: »S'è disposto oltra di fare, per riputar qualsiuoglia parte gli sia dimostrata per la migliore, sotomettendo al giogo della ubidentia santa, no solamente la essecutione, ma etiam el giudicio proprio et volontà, riputando quella parte per se più conueniente, et contentandosi et consolandosi di quella, che giudicarà il superiore suo essere più spediante per il particolare et uniuersale bene, dimostrando hauere fede, che la diuina prouidentia l'habbia da regere et gouernare per mezzo del superiore suo, etc.«

22 Ebd., S. 708: »Giudicando detto Padre nostro in Jesu Christo che non è atto per l'istituto di questa compagnia, si qualch'uno non si disponessi in tutte le cose sequenti, come l'ubidentia vera ricerca«.

23 O'MALLEY, *The First Jesuits*, S. 372.

als das apostolische Ziel der kleinen Gruppe die Gründung einer ortsfesten Einrichtung des Ordens war. Ob und inwiefern dies dem apostolischen Urmodell entsprach, blieb im Laufe der Jesuitengeschichte nicht immer unumstritten.

Das Paradoxon des Gehorsams bestand genau in der zentralen Frage, ob die Novizen bereit waren, jede Entscheidung des Oberen, der den Willen Gottes vertrat, im Sinne der Exerzitien indifferent zu akzeptieren, sodass sie alle Aufgaben *ad majorem Dei gloriam* annehmen konnten, so unterschiedlich diese auch sein mochten. Dem lag die so genannte »Haltung der Indifferenz« zugrunde, die als »Grundlage für jeden Gehorsam« im ignatianischen Sinne und als Bindeglied zwischen der Spiritualität der Exerzitien und dem Hauptgesetzwerk des Ordens, den Satzungen, anzusehen ist. Es besteht also eine fundamentale Dialektik zwischen der »Erfahrung der inneren Freiheit, die durch die *Exerzitien* entwickelt wurde«, und dem »eisernen Willen zum Gehorsam, der mit den *Constitutiones* übernommen wurde«. Diese Dialektik habe, so Girolamo Imbruglia, im Werden des jesuitischen Ideals der Zivilisierung eine erhebliche Rolle gespielt, wobei die Bedeutung beider Komponenten gleichrangig gewesen sei. In der Konstruktion des jesuitischen Selbstbewusstseins sei die Freiheit durch den Willen vollendet und geleitet worden²⁴. Die Indifferenz ist ihrerseits zum einen die »Voraussetzung für eine rechte Wahl« und eine »rechte Entscheidungsfindung«, also die »Grundvoraussetzung für den Gehorsam im Sinne des Ignatius«²⁵. Die »aktive Indifferenz« der Exerzitien ist somit letztendlich »Freiheit zur Entscheidung, die eigentlich nicht mehr meine ist, sondern die Gottes: seinen Willen suche ich in der Wahl«, so in der Meditation Karl Rahners zur Indifferenz; sie erscheine als »der von Gott her zu bestimmende Abstand von den Dingen, als Freiheit des Menschen, die er sich nicht stoisch bewahren, sondern Gott überlassen will, damit dieser entscheide«²⁶.

Das, was hier als ein apostolisch struktureller und zielgerichteter Gehorsam »nach Willen und Verstand« (»secundum voluntatem et secundum intellectum«) bezeichnet werden kann, scheint wichtiger als der konkrete Inhalt der Aufforderungen zu sein²⁷. Canisius schrieb diesbezüglich etwa 20 Tage später, er werde in Kürze mit neun Mitbrüdern nach Sizilien abreisen. So habe die Autorität seines Oberen über ihn bestimmt, das habe ja Gottes Wille

24 IMBRUGLIA, *Ideale der Zivilisierung*, S. 242.

25 MARON, Ignatius, S. 184f. Maron zufolge gibt es »wohl kein besseres Beispiel für diese völlige Unabhängigkeit von Sehnsüchten und Begierden« als den Brief von Canisius an Ignatius vom 5. Februar 1548.

26 RAHNER, *Betrachtungen*, S. 27–31, hier S. 29.

27 HASTK, Bestand 223 (Jesuiten), Nr. A 18, fol. 13r+v. Veröffentlicht in PCEA, Bd. 1, S. 264–266, hier S. 264. Codex beschrieben unter dem Namen »Epist. ad Kessel I.«, in: PCEA, Bd. 1, S. liii–liv.

durch den Generaloberen angeordnet²⁸. In Canisius' Aufzeichnungen befindet sich diesbezüglich ein »Handbuch der Dinge, welche die Gesellschaft Jesu und das geistige Leben betreffen« (*Manuale rerum ad Societatem et vitam spiritualem pertinentium*), in welchem Canisius »die für die Männer unserer Gesellschaft erforderlichen Dinge« (»hominibus nostrae Societatis necessaria«) beschreibt. Er hebt dort die »vollkommene Indifferenz und Ergebung« sowie die »den vollkommenen Gehorsam um der Liebe Gottes willen« hervor und legt den Mitbrüdern nahe, sie sollten »in Gehorsam vollkommen vom Willen des Oberen abhängen«²⁹. Der Gehorsam gegenüber dem Generaloberen ist somit »das Band der Einheit und die Voraussetzung für apostolische Sendung«³⁰. Um ihre apostolischen Ziele zu erreichen, bedarf der in aller Welt zerstreute Leib der Gesellschaft eines Hauptes, i. d. des Generals, der sie über die Zielvorstellungen der Einzelnen hinaus zu ihrem Allgemeinwohl führt³¹.

In diesem Sinne sind auch die monarchische Stellung des Generals und das ordensinterne »Kommunikationsnetz« sicherlich als »administrative Notwendigkeit«, vornehmlich jedoch als apostolische Notwendigkeit zu verstehen³². Durch den Gehorsam entfaltet sich die Individualität eines einzelnen Jesuiten in der Gruppe der Mitbrüder. Die Berufung zur Mission entsteht innerhalb des Ordens, nachdem seine Spiritualität verinnerlicht wurde. Hierbei spielt die »Gruppendimension« innerhalb des Ordens eine unentbehrliche Rolle, die in den Ordenssätzen eine »Verschmelzung« der Individuen mit der Gruppe anstrebt³³.

Die Schlussworte des Briefes von Ignatius heben dieses Thema noch deutlicher hervor. Das ist der apostolisch gedachte Hauptgrund, weswegen die Novizen dem »Joch des heiligen Gehorsams« nicht nur die Ausführung ihrer Arbeiten, sondern auch ihr eigenes Urteil und ihren Willen unterwerfen

28 PCEA, Bd. 1, S. 268: »Et brevi quidem in Sicilia una cum novem aliis discessero. Sic enim et de me [...] Praepositi nostri statuit auctoritas, imo per Praepositum ita Dei nostri sanctissima decrevit voluntas«.

29 ADPSJ, Abt. 42 – 1, 10 (Altname Canisiana 10), S. 77.

30 Herbert ALPHONSO SJ, Freunde im Herrn. Die Gesellschaft Jesu als apostolische Gemeinschaft, in: FALKNER/IMHOF, Ignatius von Loyola, S. 85–92, hier S. 90.

31 MHSJ, Constitutiones, Bd. 3, S. 242: »Ut in omnibus Republicis vel Congregationibus bene constituitis, praeter eos, qui ad fines particulares in eis tendunt, necesse est esse aliquem vel etiam plures, qui boni universalis curam habent, et, ut ad proprium finem, ad id tendant [...] necesse est esse aliquem, qui universae Societatis curam habeat, qui hunc sibi finem constituat, ut bene gubernetur, conservetur et augeatur totum Societatis corpus; et hic est Praepositus Generalis«; ebd., S. 216: »Quo difficilior est membra huius Congregationis cum suo capite et inter se invicem uniri, quod tam diffusa in diversis mundi partibus inter fideles et infideles sint; eo impensius quae iuvant ad unionem quaerenda sunt: quandoquidem nec conservari nec regi, atque adeo nec finem ad quem tendit Societas ad maiorem Dei gloriam consequi potest, si inter se et cum capite suo membra eius unita non fuerint«.

32 FRIEDRICH, Communication and Bureaucracy, S. 50f.

33 IMBRUGLIA, Ideale der Zivilisierung, S. 241.

sollten. Auch Ignatius' Aussage, das Wohl des einzelnen und das Gemeinwohl sei dann am nützlichsten, wenn getan werde, was der Obere als das Beste beurteile, und wenn der Nachwuchs glaube, durch den Oberen regiere und führe ihn Gottes Vorsehung, zielt genau auf die »Verschmelzung« ab³⁴. In einem anderen bekannten Brief zum Thema des jesuitischen Gehorsams, den Ignatius an die Patres der portugiesischen Provinz am 26. März 1553 schrieb, wird dies noch einmal unterstrichen: Man solle dem Oberen gehorchen, »weder weil der Obere sehr klug noch weil er sehr gut ist oder weil er in irgendwelchen anderen Gaben Gottes unseres Herrn sehr qualifiziert ist, sondern weil er seine Stelle und seine Autorität einnimmt«; deswegen müsse jeder Jesuit zusehen, dass er seinen eigenen Willen dem des Oberen, von welchem er denken müsse, dass er der Wille Gottes sei, hintansetze, denn andernfalls führe es dazu, nicht den göttlichen Willen zur Regel für den eigenen, sondern den eigenen zur Regel für den göttlichen zu machen³⁵.

Der ursprüngliche Gehorsamsbegriff führte mit der Zeit zu einer Art jesuitischer Observanz, die das charismatische und apostolische Moment zugunsten des institutionellen in den Hintergrund drängte. In den turbulenten Regierungsjahren des Claudio Acquaviva wurde der Gehorsam zu dem Grundmerkmal der Gesellschaft Jesu, dem die Jesuiten am meisten Beachtung schenken sollten, so die erstmals 1604 veröffentlichte *Instructio pro superioribus*. Der Gehorsam werde innerhalb der Gesellschaft Jesu am höchsten geschätzt, so die *Instructio*, denn mit überaus großem Eifer führten ihre Mitglieder die verschiedensten und gefährlichsten Aufträge aus, in deren Erfüllung sie »den Gefahren der Seefahrt« und »vielen Schwierigkeiten« ausgesetzt seien und sich mit Leidenschaft und Eifer den Missionen, dem Beichten, den Vorlesungen sowie anderen Diensten der Gesellschaft Jesu widmeten. All dies sei jedoch ohne das Streben nach der eigenen Vervollkommnung undenkbar, das Ignatius den Ordensmitgliedern von Anfang an abverlangt habe. Acquaviva steht überdies den zeitgenössischen Jesuiten sehr kritisch gegenüber, denn

34 MHSJ, Epp. Ign., Bd. 1, S. 709.

35 MHSJ, Epp. Ign., Bd. 4, S. 669–681, hier S. 671f.: »Pues ni porque el superior sea muy prudente, ni porque muy bueno, ni porque sea muy qualificado en qualequiera otros dones de Dios nuestro señor, sino porque tiene sus vezes y auctoridad deue ser obedecido«; ebd., S. 674: »Y así no deuéis procurar jamás de traer la voluntad del superior (que debéis pensar ser la de Dios) á la uestra, porque esto sería, no hazer regla la divina voluntad de la vostra, sino la vuestra de la divina«. Der Brief vermittelte das Modell des jesuitischen Gehorsams innerhalb des ganzen Ordens. Man siehe zum Beispiel die für die oberdeutsche Ordensprovinz angefertigte Übersetzung in BHSA, Jesuitica 5/IV, fol. 1r–15r: »Ein Christlichs Schreiben des Erwürdigen [...] Ignatii Loyolae [...] an seine geliebte Brueder in Christo zu Lisabona in Portugal. Von der edlen Tugent der Gehorsam«.

obwohl die Würde und Wichtigkeit dieser Tugend [des Gehorsams] so groß ist, dass unser seliger Pater Ignatius wollte, dass sich die Männer der Gesellschaft Jesu durch den vollkommenen Gehorsam auszeichnen, können wir nicht in Abrede stellen, dass sie in vielen Mitbrüdern fehlt.

Des Weiteren legte der General seinen Mitbrüdern die Rückbesinnung auf die Ursprünge des Ordens durch den Gehorsam nahe, in dem der wahre Kern der jesuitischen Berufung zu finden sei. Auch fordert Acquaviva jeden einzelnen Jesuiten dazu auf, die Würde des Gehorsams und ihre Stellung aus dem sogenannten Gehorsamsbrief des Ordensgründers selbst herauszulesen und seine Äußerungen über »die Würde des Gehorsams, seine Vortrefflichkeit, Notwendigkeit, Abstufung und Vollkommenheit; über seine Hindernisse, seine Beweggründe usw.« reiflich zu erwägen³⁶. Den Gehorsam, der Ignatius und seinem Geist folgend das wahre Kennzeichen seiner Mitbrüder sein sollte, pries Acquaviva auch in den *Industriae pro Superioribus*. Neben den anderen Gelübden mache gerade das Gehorsamsgelübde einen wahren Geistlichen aus. Man solle den Gehorsamsbrief der Ordensgründers lesen, da jeder Jesuit dort seine eigenen Makel wie in einem Spiegel erkennen könne; man solle ferner über jene Tugend einige Tage lang meditieren und dem Beispiel der Heiligen folgen. Man solle schließlich Gott im Oberen erkennen und daher zu menschlichen Erwägungen und Reden keinen Anlass geben³⁷.

Aufgrund des tiefen Einflusses der ignatianischen *Exerzitien* befand sich Canisius an einem entscheidenden Wendepunkt seines Lebens. Sein Apostolatsverständnis und seine Religiosität waren wie die aller seiner Mitbrüder

36 ACQUAVIVA, *Instructio pro Superioribus*, S. 27f.: »Quartum, in quo perfici summo studio debemus, est obedientia; cuius et si, quae divina est misericordia, non exigua virtus cernitur in Societate, cuius subditi tanta cum alacritate tot periculis navigationum, tantisque locorum difficultatibus se committunt; et in missionibus, confessionibus, lectionibus, aliisque Instituti nostri exercitiis, magno animi ardore et contentione versantur; tamen cum ea sit huius virtutis dignitas, ac momentum, ut in eius absoluta perfectione praestantissimos B. P. noster esse voluerit homines Societatis; inficiari non possumus, haud exiguum esse, quod in multis desideretur [...] Vt singuli dierum aliquot spatio epistolam B. P. nostri de obedientia attente legant, meditenturque capita, excerpando, quae in ea sane insignia, et plurime occurrent, tum de virtutis huius dignitate, ac praestantia, tum de eiusdem necessitate, gradibus et perfectione; de impedimentis, motivis, et ceteris«. Als klassische Beispiele der »Gehorsamsbriefe« sei hier auf MHSJ, Epp. Ign., Bd. 1, S. 551–562 (an die Scholastiker in Gandia, Rom, 29. Juli 1547), ebd., Bd. 1, S. 687–693 (an die Mitbrüder in Coimbra, Rom, 14. Januar 1548), ebd., Bd. 2, S. 54–65 (an den Mitbruder Andrés de Oviedo, 27. März 1548), und ebd., Bd. 4, S. 669–681 (an die Patres der portugiesischen Provinz in Lissabon, Rom, 26. März 1553) verwiesen.

37 Ders., *Industriae pro Superioribus*, S. 40f.: »Denique hoc esse [...] prae ceteris votis [...] quod vere faciat religiosum. Vt diligenter et serio legat per aliquot dies eius [B. P. nostri] epistolam de obedientia, ibi tamquam in speculo, suas maculas intueatur [...] Vt meditationes aliquot appositae de ea re per plures dies habeat [...] Vt constanter applicet animum, Deum in Superiorem cognoscat, nec humanis rationibus, et discursibus det locum«.

grundlegend durch das ignatianische Meisterwerk geprägt³⁸. Er beantwortete den Fragebogen am 5. Februar 1548. Seine Stellungnahme wurde 1844 von Papst Gregor XVI. als Kennzeichen des vollkommenen Jesuitengehorsams feierlich gepriesen³⁹. In einer späteren Ermahnung an die Mitbrüder schrieb Canisius über den vollkommenen Gehorsam »um der Liebe Gottes und seines einmaligen Opfers willen, mit Rücksicht auf nichts anderes«, und über andere Tugenden wie Indifferenz und Ergebung, die für einen Jesuiten unentbehrlich sein sollten; die Liebe solle der einzige Beweggrund für all dies sein, damit über die Regeln hinweg das getan werde, was Gott gefalle. Man solle sich so verhalten, als hinge die Erbauung der ganzen Gesellschaft Jesu von jedem einzelnen Mitglied ab; man solle vollkommen vom Oberen abhängen, was den Gehorsam betreffe; man solle dafür beten, dass der Geist der Gesellschaft Jesu jedem zuteil werde, und die üblichen Gebete, die gebührenden Ordenssatzungen und -regeln nie außer Acht lassen⁴⁰. In einem Canisius gewidmeten *Menologium* wird der Gehorsam über alle weiteren Tugenden hinaus gefeiert: 1593 [sic!] sei Petrus Canisius gestorben, der sich durch seine große Gelehrsamkeit, seine Redegewandtheit in theologischen Sachen und seine heroischen Tugenden ausgezeichnet habe, insbesondere aber durch seinen Gehorsam, der in solch einem Menschen wunderbar gewesen sei; sein Wirken und Denken sowie seine Werke seien in jenen gefährlichen Zeiten so sehr ein Gewinn für die nördlichen Länder gewesen, dass man ihn den Apostel Deutschlands nenne und dass ihm die Gesellschaft Jesu die Gründung der Ordensprovinzen in jenen Ländern verdanke⁴¹.

38 Die Zentralität der Exerzitien für das Verstehen der jesuitischen Spiritualität wird am überzeugendsten bei O'MALLEY, *The First Jesuits*, S. 4, herausgearbeitet. Laut Jesús LÓPEZ-GAY SJ, *La vida y misión de Francisco Javier a la luz de la espiritualidad ignaciana*, in: AHSJ 142 (2002), S. 249–257, hier S. 251f., »el ideal de vida que presenta Ignacio en los Ejercicios, se realiza en la vida misionera de Javier. Es imposible conocer a Javier sin conocer los Ejercicios«.

39 PCEA, Bd. 1, S. xxiii, 263; TACCHI VENTURI/SCADUTO, *Storia della Compagnia di Gesù*, Bd. 2/2, S. 334: »Ignazio volle dare esempio [...] a tutta la Compagnia [...] di quella perfettissima obbedienza d'opere e soggezione di volontà e d'intelletto, della quale egli era così gran maestro ed esattore e gli allievi della sua scuola sì eccellenti discepoli e adempitori«.

40 ADPSJ, Abt. 42 – 1, Nr. 10, S. 77: »Hominibus nostrae Societatis necessaria. Perfecta indifferentia et resignatio. Obedientia perfecta ob Dei amorem, et propter holocausti Dei semel factum, non ob respectum alium. Moveri ad omnia ex mera charitate, ut ablati etiam regulis ea quae Deo grata foret exequemur. Ita agere, si totius Societatis aedificatio ex me uno dependeret, ac in me sita esset. Ex voluntate superioris perfecte dependere in obedientia. Orare ut Societatis Spiritus nobis concedatur. Praecepta solitas et debitas constitutiones, regulasque nunquam omittere«. Abschrift durch Braunsberger in ADPSJ, Abt. 47, 722 B (*Monumenta Canisiana aus dem Nachlass Braunsberger*), Nr. 101.

41 BHSA, *Jesuitica* 365, ohne Folionummer: »L'anno 1593 [sic!] passò a miglior vita il P. Pietro Canisio, grande di dottrina, di sacra eloquenza, e d'ogni heroica virtù, particolarmente di obediencia, in soggetto tale affatto meravigliosa di cui fatti, ragionamenti e scritti furono di tanto profitto in tempi pericolosissimi alle parti settentrionali, che meritatamente può chiamarsi Apostolo di Germania, e da lui riconosce la Compagnia le provincie di quei paesi. Mori in

In der Tat stellt Canisius' Beantwortung des Fragebogens eine Art Vorbild dar, man könnte sagen ein Muster, das allerdings wegen des dort verwendeten Gehorsamsbegriffes über jenes aus den bekannteren *indipetae* hinausgeht und damit nur indirekt verglichen werden kann⁴². Nach reiflicher Überlegung dessen, so schreibt er, was sein Vater in Christus und Generaloberer Magister Ignatius vorgelegt habe, fühle er sich zunächst mit der Gnade Gottes zu beidem in gleicher Weise hingezogen. So möge ihn der General ständig im Hause in Rom belassen, oder aber nach Sizilien, Indien oder sonst wohin schicken⁴³. Franz Xaver könnte Canisius' Vorbild gewesen sein, denn er hatte im Januar 1544 seinen Mitbrüdern in Rom die Missionierung Indiens mit leidenschaftlichen Worten nahegelegt, die denen des Canisius sehr ähneln. Xaver wünschte sich, dass viele derjenigen, die an der Sorbonne eifrig studierten und mehr Gelehrsamkeit hätten als guten Willen, daraus Früchte hervorzubringen, zukünftig lieber die Exerzitien absolvieren sollten, um den Willen Gottes in ihren Seelen zu erkennen und sich mehr mit seinem Willen gleichförmig machen zu können als mit den eigenen Neigungen, indem sie sagten: »Herr, hier bin ich, was soll ich tun? Schicke mich, wohin Du willst; wenn es förderlich ist, sogar nach Indien«⁴⁴. Nahezu diesem Muster folgend, fährt Canisius in seiner Antwort fort, er werde sich seinerseits um gar nichts kümmern, was irgendeinen Einfluss auf die Wahl seines Aufenthaltsortes, auf den Plan einer Entsendung nach auswärts oder auf die Art und Weise

Friburgo di Svizzeri detto anno, et è da tutti quei popoli riverito«. Vgl. dazu auch BHSA, Jesuitica 366, S. 236f.

42 Siehe Anna Rita CAPOCCIA, Per una lettura delle *Indipetae* italiane del Settecento: »indifferenza« e desiderio di martirio, in: Nouvelles de la République des lettres 1 (2000), S. 7–43, und Christoph NEBGEN, »... dahin zillet mein verlangen und begierd«. *Epistolae indipetarum* der Deutschen Assistenz der Gesellschaft Jesu als Quellengattung, in: MEIER, Sendung – Eroberung – Begegnung, S. 67–97.

43 PCEA, Bd. 1, S. 262f., hier S. 263: »In utramvis partem aeque per omnia moveri me sentio: sive domi hic manere perpetuo iusserit, sive in Siciliam, Indiam, aut quovis alio transmiserit«. Dazu Petrus CANISIUS, Briefe. Ausgewählt und hg. v. Burkhard SCHNEIDER SJ, Salzburg 1959, S. 131. Über den Brief vom 5. Februar 1548 siehe auch Anton DE PELSEMACKER SJ, Saint Pierre Canisius. La spiritualité d'un apôtre, in: RAM 35 (1959), S. 167–192, hier S. 189: »Comment expliquer cette indifférence [...] ce mépris [...] ce désistement de la personnalité aux mains du supérieur en qui le Christ lui-même révèle sa volonté? Comment expliquer cette entière disponibilité sinon par la conviction que Dieu peut faire son œuvre au moyen de n'importe quelle forme d'activité humaine, si humble soit-elle? [...] C'est alors, quand il a la certitude d'être l'exécuteur d'un ordre divin, qu'il met en jeu les ressources magnifiques dont la nature l'avait gratifié: ténacité, ardeur au travail, esprit d'organisation, habilité diplomatique«.

44 MHSJ, Xavier, Bd. 1, S. 166f.: »Diziendo en Sorbona a los que tienen más letras que voluntad, para disponerse a fructificar con ellas [...] Y así como van estudiando en letras, si estudiassen en la cuenta que Dios nuestro Señor les demandará dellas, y del talento que les tiene dado, muchos dellós se moverían, tomando medios y exercicios spirituales para conocer y sentir dentro en sus ánimas la voluntad divina, conformándose más con ella que con sus proprias affectiones, diziendo: Domine, ecce adsum, quid me vis facere? mitte me quo vis; et si expediat, etiam ad indos«.

seiner Lebensführung haben könnte. Ein für allemal habe er diese Sorge und jegliche Überlegung darüber seinem Vater in Christus, dem hochwürdigen Pater General, überlassen; er unterwerfe ihm in allem seinen Verstand und seinen Willen, er biete sich ihm in Demut an und vertraue ganz seiner Leitung in Jesus Christus⁴⁵.

Die missionarische Neigung und unmittelbare Bereitschaft, sie in die Tat umzusetzen, dürfte bei dem jungen Jesuiten novizen nicht überraschend sein, denn zwischen dem apostolisch zielgerichteten und strukturellen Gehorsam und der geforderten Indifferenz besteht in den ignatianischen *Exerzitien* ein enger Zusammenhang. In der Bulle *Regimini militantis Ecclesiae* wird der jesuitische Gehorsam, der oftmals ohne genauen und überlegten Bezug auf die Quellen missverstanden wird, durch Ausdrücke wie »wegen des sehr großen Nutzens der Ordnung«, »für den Aufbau des ihm von Gott und der Gesellschaft [Jesu] gesetzten Ziels« oder auch »in allem, was zum Institut der Gesellschaft [Jesu] gehört« eingeschränkt und abgemildert⁴⁶.

Die Natur der Aufgaben, die auszuüben waren, ist für Canisius von keiner Relevanz. Er hätte als Koch, Gärtner, Pförtner oder Lehrer dienen können, er wäre auch als Student nach Sizilien gezogen. Er wäre ebenfalls für immer in dem römischen Professorenhaus geblieben, falls Ignatius es beschlossen hätte⁴⁷. Scharfsinnig verstand er, dass der unbedingte Gehorsam, der durch den Fragebogen verlangt wurde, der entscheidende Punkt war. Deshalb verliert das Ziel der eventuellen Sendung durch den Ausdruck »Sizilien, Indien oder sonst wohin« an Konkretheit und an Genauigkeit. »Indien« bedeutet hier eigentlich ein nicht genau definiertes oder nicht einmal definierbares apostolisches Ziel, einen unbestimmten Ort von fast ausschließlich apostolischer Bedeutung. Wenn dann dieses faszinierende Indien von vielen als Ebenbild der Urkirche angesehen wurde, liegt die Schlussfolgerung nahe, dass Canisius in dieser Zeit die Missionstätigkeit als eine wahrlich

45 PCEA, Bd. 1, S. 263: »Atque ab hoc ipso die [...] sancte voveo, sine omni respectu me curaturum nihil in posterum, quod quidem ad habitationis, missionis similisque commoditatis meae modum ullum facere posse unquam videbitur, relicta semel ac semper eiuscemodi cura omnique sollicitudine Patri meo in Christo Reverendo Praeposito. Cui sane tam quoad animi, quam corporis gubernationem, et intellectum ipsum et voluntatem meam per omnia plene subijcio, humiliter offero, fidenterque commendo in Iesu Christo domino nostro«.

46 MHSJ, Costitutiones, Bd. 1, S. 28f.: »Voveant singuli se in omnibus, que ad Regulæ huius nostræ observationem faciunt, obediens fore Societatis Jesu Praeposito. Ille autem iubeat ea, quæ ad constructionem propositi sibi a Deo et a Societate finis cognoverit esse opportuna [...] Subditi vero, tum propter ingentes ordinis utilitates, tum propter nunquam satis laudatum humilitatis assiduum exercitium, Praeposito in omnibus ad Institutum Societatis pertinentibus parere semper teneamur; et in illo Christum, veluti praesentem agnoscant, et quantum decet venerentur«.

47 PCEA, Bd. 1, S. 263: »Tum si in Siciliam abeundum sit, simpliciter mihi gratissimum fore profiteor, quale quale iniungatur obeundum illic offitum ministeriumque: etiam coqui, hortulani, ostiarij, auditoris, et in quavis disciplina liceta mihi ignota professoris«.

apostolische Aufgabe wahrnahm, wobei aber auch der von Prosperi in Bezug auf den Jesuiten Prospero Landini beschriebene Wandlungsprozess stattfand, indem Deutschland später die Rolle eines »Indiens der Gegenreformation« einnahm. Die Territorien des Reichs wurden also zu Canisius' Indien.

Das Thema des Gehorsams hatte also für den jungen Canisius eine zentrale Bedeutung. Weitere Anregungen erhalten Briefe, die kurz vor der Abreise oder vor der Ankunft in Messina geschrieben wurden. Damit wollte Canisius den Mitbrüdern in Köln helfen, ihnen die richtige Haltung innerhalb des Ordens anempfehlen und sie in den schwierigsten Augenblicken ihres Noviziats ermutigen. Anhand folgender Stellen kann die oben vorgeschlagene Hypothese von einem strukturellen und auf die apostolischen Ordensziele ausgerichteten Gehorsam durch weitere Belege gestützt werden. Am 8. Februar 1548 berichtete er den Kölner Novizen von den Anforderungen des Ignatius und von der Reaktion, die sie in den Novizen hervorriefen. In jenem Augenblick war noch nicht klar, wer abreisen würde und wer nicht. Es sei von daher nicht verwunderlich, so Canisius, dass ein jeder nichts anderes begehre und erwarte, als ausgesandt zu werden und ohne Rücksicht auf sich selbst zu sterben, weil jeder auf diese Weise seinen Gehorsam gegenüber dem Generaloberen beweisen könne⁴⁸.

Natürlich tritt das Thema des Gehorsams und der Aussendung auch in verschiedenen Nuancen zutage, die teilweise aus der Kölner Zeit stammen. In ihnen sind Elemente der mystischen Spiritualität zu spüren, die Canisius im Umfeld der Kölner Kartause kennen gelernt hatte. In diesem Zusammenhang versuchte er seine Mitbrüder in Köln zu ermutigen und zu fördern. Er für seine Person werde gar nicht aus der Ruhe gebracht, so schreibt er an die Mitbrüder am 28. Februar 1548, wenn er auch nach Indien abreisen sollte, habe er doch Gott als Führer auf dem Weg, der ihm alles zum Besten gereichen lasse und seinetwegen alles erschaffen habe und erhalte. Diese sterbliche Welt, diesen tristen Kerker gelte es zu verachten. Das einzige Heilmittel und der einzige Trost sei, schreibt er schließlich, dass

48 Ebd., S. 264: »Breui hinc decem abibunt in Siciliam, ut noui collegij iaciant fundamenta [...] De personis non constat [...] Ita nimirum ut et secundum voluntatem, et secundum intellectum (quod maius est) nemo hic expetat vel expectet aliud, praeterquam sine omni respectu in obedientia mori sibi ipsi«. Vgl. auch ebd., S. 264: »Tum si ad studium illis [den Novizen] abeundum sit, nihil se curare, qualequale illis offitium iniungatur, non modo studendi inquam, sed etiam linguam Arabicam aut quamvis ignota aliam profitendi«; ebd., S. 267: »Neque tantum charitatis est, quicquid laboris iuvandis aliis tribuere soletis [...] ornat simul et firmat augetque vobis sancta obedientia«.

wir, unter uns durch die gegenseitige Liebe verbunden, in Christus eins sind und in Ihm uns gründen und Ihm im freien Entschluss dienen, den Geist Christi in uns tragen, Christus durch unser Sterben und unsere Leiden gewinnen und Ihn im ewigen Leben als größtes Glück besitzen⁴⁹.

Mit sehr ähnlichen Argumenten hatte Franz Xaver die römischen Mitbrüder zum Missionseifer ermahnt:

[Viele Christen] würden umso mehr getröstet leben und in ihrer Sterbestunde auf die göttliche Barmherzigkeit hoffen, wenn sie sich vor jenem besonderen Gericht, dem niemand entgeht, so rechtfertigen könnten: Herr, fünf Talente hast du mir gegeben; sieh her, ich habe noch fünf dazugewonnen [Mt 25,20]⁵⁰.

Der Wunsch, sich mit Christus durch das Sterben in seinem Namen mystisch zu vereinigen, geht allerdings mit der für ihn entscheidenden Überzeugung einher, der Anforderung des Generals zu gehorchen und damit Christus durch die Leiden, die die Aufgabe verursacht, gleichförmig zu werden. Canisius und den anderen Patres war klar, dass die Reise nach Messina in der Tat sehr abenteuerlich, wenn nicht sogar lebensgefährlich konnte. Am 24. März 1548 hatte er beispielsweise den Mitbrüdern in Köln geschrieben: »Man sagt, dass die Seereise, die wir bald antreten, für Neulinge gewöhnlich recht gefährlich sei. Aber der heilige Gehorsam gibt mir Kraft, der uns immer bereit finden soll, im Leben wie im Tod, und der uns immer und überall bei Christus sein lässt«. Wohnten sie noch lange in dieser Leibeshülle, oder ginge ihr Leben bald zu Ende, auf jeden Fall müsse ihnen bewusst sein, so Canisius weiter, dass »Gott Großes wirkt, wenn wir nur Christus, unserem Führer und König, treu bleiben, in seiner Gnade stehen, sein Kreuz und seine Ehre lieben und kraft seines Namens unseren Oberen Gehorsam, allen aber die Liebe erweisen«⁵¹. Der Brief, den er am 23. April desselben Jahres nach

49 HASTK, Bestand 223 (Jesuiten), Nr. A 18, fol. 14r+v. Veröffentlicht PCEA, Bd. 1, S. 266–269, hier S. 269: »Ego sane, si vel ad Indias iamiam profisci iubear, quia Deum ipsum intineris ducem mihi polliceor, nec animo turbari possum, nec sollicitudine nulla moveri debeo, certus in illo uno mihi salva fore omnia, qui propter me condidit et seruat vniuersa [...] Hoc solum remedij, hoc solatij relictum est, ut pulcherrimo charitatis nexu inuicem colligati, iungamus ac firmemus in Christo animos, Christo libere seruiamus, Christi spiritum hauriamus, Christum daenique morte nostra, miseriis et incomodis nostris plene lucri faciamus, et in aeterna vita simul foelicissime possideamus«; CANISIUS, Briefe, S. 133f.

50 MHSJ, Xavier, Bd. 1, S. 167: »[Muchos christianos] cuánto más consolados bivirian, y con gran esperanza de la misericordia divina a la hora de la muerte quando entrarían en el particular juizio, del qual ninguno puede escapar, allegando pos sí: Domine, quinque talenta tradidisti mihi, ecce alia quinque superlucratum sum«.

51 PCEA, Bd. 1, S. 271: »Dicunt, inexpertis navigationem qualis nunc subeunda nobis est, periculosam esse solere. Sed animat me sanctae obedientiae ratio, quae siue viuos siue mortuos corpore nos inueniat, Christo semper praesentes atque gratos vbique nos facit [...] Sane siue diu

Löwen schickte, berichtet ausführlich von den Reiseschwierigkeiten, denen die zehn Jesuiten entgegengingen⁵².

Die mystische Vereinigung konnte also stattfinden, so Karlheinz Diez, weil »Canisius immer mehr auf Gott als dem eigentlichen Ziel ausgerichtet wurde, und [...] seine Bitte, von Gott unmittelbar geführt zu werden, schließlich in der Gesellschaft Jesu erfüllt« findet. Anna Coreth ist in diesem Zusammenhang der Auffassung, Canisius' Bitte scheine in Erfüllung gegangen zu sein, denn die Gesellschaft Jesu wurde für ihn immer mehr zu dem Mittel, dessen sich Jesus Christus bediente, um ihn zu führen. Canisius erfasse in tiefer Weise den Ordensgehorsam als Mittel zur Einigung mit Christus und als Grundkraft seines ganzen Lebens⁵³. Außerdem handelt es sich hier um einen sachlichen Ordensgehorsam, der »wesentlich mit Eigenverantwortung gepaart ist«, so Reinhold Sebott SJ. Das sei gerade das Neue der frühneuzeitlichen apostolischen Orden. Dem sachgemäßen Befehlen müsse das einsichtige Gehorchen entsprechen, darüber hinaus richte sich der Gehorsam auf das Gemeinwohl des Ordens. Der Ordensgehorsam sei insofern funktional, als er das Gemeinwohl des Ordens fördere⁵⁴.

Das Gelübde, in Zukunft darauf zu verzichten, die Wahl und die Bestimmung des Aufenthaltsortes, der Entsendung und der Lebensführung zu beeinflussen, verkörpert größtenteils den apostolischen und zielgerichteten Gehorsam. Daher sind die Bereitschaft, sich vollkommen und vollständig auf den General zu verlassen, und die Überzeugung, durch seine Leitung den Willen Gottes verwirklichen zu können, eng miteinander verbunden, und somit sind das Thema der Sendung und das des Gehorsams gegenüber dem Generaloberen beim jungen Canisius kaum zu trennen.

Deshalb weisen die hier analysierten Briefe nur zum Teil Merkmale einer *indipeta* auf, weil die Faszination des fernen Indien praktisch keine Rolle spielt und nur als höhere Stufe einer rhetorischen Klimax dient. Das Ziel der Aussendung war viel weniger bedeutend und zentral als die Aussendung selbst. Bei dieser Klimax (»nach Sizilien, Indien oder sonst wohin«) handelt es sich vielmehr um die rhetorische Darstellung der unbedingten

in hoc tabernaculo demoremur [...] siue e vestigio dissoluatur corporea ista moles, praeclare nobiscum agi vtrinque censendum est, modo Christo duci et principi nostro adhaerescamus, in illius gratia persistamus, illius crucem et gloriam diligamus, illius daemum nomine superioribus obedientiam, et charitatem omnibus exhibeamus«.

52 Ebd., S. 273f. Siehe auch BRODRICK, Canisius, Bd. 1, S. 159f. Canisius war der Löwener Jesuitengemeinde freundschaftlich verbunden. Er besuchte sie zum ersten Mal Anfang 1545 (PCEA, Bd. 1, S. xxxix) und legte einen Katalog der dort lebenden Mitbrüder an. Vgl. ARSJ, Germ. 131, fol. 158r (»Manu Patri Petri Canisii anno 1544–1545«). Altname »G.C. 67«. Beschrieben in PCEA, Bd. 3, S. Ixv. Verzeichnet in PCEA IX, 4704xx.

53 Vgl. Anna CORETH, Die geistige Gestalt des heiligen Petrus Canisius, in: JMyTh 7 (1961), S. 113–156, hier S. 119, 127, 135. Dazu auch DIEZ, Christus und seine Kirche, S. 85.

54 SEBOTT, Sachlichkeit, S. 590, 595.

Missionsbereitschaft, deren Zielangabe von einer ganz konkreten bis hin zu einer völlig allgemeinen reicht und sich daher eigentlich erübrigt. Auch die von Anna Rita Capoccia thematisierte Indifferenz und der damit zusammenhängende Wunsch nach dem Märtyrertod in den *indipetae* kann nur mittelbar damit verglichen werden. Vielmehr gehören sie in ein gemeinsames geistiges Milieu, ohne in einem unmittelbaren Abhängigkeitsverhältnis zueinander zu stehen⁵⁵. Außerdem ist der Brief zum einen die Antwort auf eine Aufforderung des Ignatius und zum zweiten kein persönliches Bewerbungsschreiben, das Canisius an den General gerichtet hatte, um nach Übersee entsandt zu werden, wie es allen *indipetae* hingegen gemeinsam war⁵⁶.

Obwohl die Selbstbewerbung innerhalb des Ordens nach den so genannten *Constitutiones de missionibus* ausdrücklich verboten war⁵⁷, durften die Mitglieder jedoch dem General ihre Meinung kundtun und sich vor Ort unter bestimmten Umständen dort frei aufhalten oder gegebenenfalls dorthin begeben, wo es der Ehre Gottes dienlich sein könnte⁵⁸. Daraus werde ersichtlich, so die *Constitutiones de missionibus* weiter, dass man ebenso wenig »Fürsten« oder eine »Gemeinschaft« oder eine »Person, auf die Rücksicht zu nehmen ist« dazu bewegen dürfe, »dem Oberen zu schreiben, und jemanden aus der Gesellschaft Jesu zu erbitten oder mündlich darum anzufragen, wenn dieser es nicht zuerst mit dem Oberen besprochen und verstanden hat, dass

55 CAPOCCIA, Per una lettura delle *Indipetae*, S. 10: »Gli *indipeti* ereditano, com'è ovvio supporre, dalle Costituzioni, dagli Esercizi Spirituali e poi dagli autori e direttori di coscienza gesuiti, il linguaggio dell'indifferenza ed alcune connotazioni del desiderio di martirio quali l'imitazione di Cristo e la volontà di spargere il proprio sangue *ad maiorem Dei gloriam*«.

56 Edmond LAMALLE SJ, L'Archivio di un grande ordine religioso. L'Archivio Generale della Compagnia di Gesù, in: *ArEc* 24–25 (1981–1982), S. 89–120, hier S. 102. Die *litterae indipetae* sind »le lettere dei giovani religiosi al loro Padre Generale, per sollecitare l'invio alle missioni d'Oltremare [...] sono lettere di natura privata, ma conseguente ad una misura ufficiale, che riservava all'approvazione del Generale l'invio alle missioni, salvo poche eccezioni«. Dazu auch Alessandro GUERRA, Per un'archeologia della strategia missionaria dei Gesuiti: le *Indipetae* e il sacrificio nella »vigna del Signore«, in: *AISP* 13 (2000), S. 109–191; Pierre-Antoine FABRE, La décision de partir comme accomplissement des Exercices? Une lecture des *Indipetae*, in: McCOOG, *Ite inflammate omnia*, S. 45–69.

57 MHSJ, *Constitutiones*, Bd. 1, S. 159–164, hier S. 160: »Es nuestra intencion, deseo y determinacion firme en el Señor nuestro que la Compañía toda ni el superior della ni alguno de los particulares della, pueda por sí mismo procurar ni tentar mediate vel immediate con el summo vicario, ni con sus ministros para que aia de residir o de ser imbiado en vna región o en otra ni en vna parte ni en otra qualquiera«. Vgl. ebd., Bd. 2, S. 211, und ebd., Bd. 3, S. 202.

58 Ebd., Bd. 2, S. 216: »Dado que ningún particular de la Compañía su pueda ingerir para ir o estar en esta parte o en aquella, tamen cada von de los tales particulares de la Compañía puede mostrar y representar al superior de la su intencion o moçion interior de residir o de ir más a vna parte que a otra, para que el superior pueda más considerar o prouer cerca su estar o andar, según que pudiere juzgar en maior seruicio y alabança de Dios N[uest]ro S[eñ]or«; ebd., S. 222: »Si vno fuese ynbiado a vna región grande [...] si no le es limitada alguna parte specialmente, puede detenerse más y menos en vn lugar y en otro, y discurrir por donde [...] juzgare ser más espediente a gloria de Dios N[uest]ro S[eñ]or«; ebd., Bd. 3, S. 209.

dies sein Wille ist«⁵⁹, Auch in dieser Hinsicht ist die Indifferenz als Zeichen des Gehorsams zu verstehen und Canisius' »Begeisterung« für die Mission in Übersee ist anders einzuschätzen, als etwa die Interpretationsrichtung einiger Missionshistoriker suggeriert⁶⁰. Vielmehr kann man hier von einem editorischen Interesse an den so genannten *Epistulae indicae* sprechen, die als Aushängeschild des Ordens in Europa sowie als konfessionelles Werbemittel angewandt und deswegen akkurat herausgegeben und gegebenenfalls übersetzt werden sollten. Deswegen suchte man nach einem begabten Latinisten und glaubte ihn in Gianpietro Maffei gefunden zu haben⁶¹. Canisius erkannte den erbaulichen Charakter der indischen Briefe sowie deren tröstende Wirkung auf die deutschen Mitbrüder und ließ sie deshalb ins Lateinische übersetzen, damit sie eine möglichst breite Rezeption finden konnten⁶².

Offensichtlich anders erging es Jerónimo Nadal. Als er 1545 in seiner Heimatstadt Mallorca die Abschrift eines Briefes von Franz Xaver aus Übersee las, hatte er sein persönliches »Turmerlebnis« und machte sich voller Begeisterung auf die Reise nach Rom, um den Gründer des Jesuitenordens zu treffen. Dort absolvierte er anschließend die *Exerzitien* unter Ignatius' Leitung und trat nach dem anfänglichen Zögern der Pariser Zeit in die Gesellschaft Jesu ein. Es handelte sich dabei um eine Kopie von einem jener drei Briefe Xavers aus Übersee, die als erste gedruckt wurden und die lange Reihe der

59 Ebd., Bd. 3, S. 209: »Hinc planum fit, prohiberi, ne quis Principem, vel Communitatem, aut hominem quamvis magnae auctoritates ad scribendum Superiori vel verbo tenus petendum aliquem de Societate, moveat; nisi prius, cum Superiore communicata re, hanc esse ipsius voluntatem intellexerit«.

60 Zur »Begeisterung« siehe MHSJ, Xavier, Bd. 1, S. 16*, 315, und Anton HUONDER SJ, Deutsche Jesuitenmissionäre des 17. und 18. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Missionsgeschichte und zur deutschen Biographie, Freiburg i. Br. 1899, S. 9–11.

61 Rita HAUB, Bibliographie der zu Lebzeiten erschienen Werke des Petrus Canisius, in: OSWALD/RUMMEL, Petrus Canisius, S. 295–302, hier S. 298, schreibt Canisius etwa die Herausgeberschaft des Bandes *Epistulae indicae*, in quibus luculenta exstat descriptio rerum nuper in India Orientali praecleara gestarum a theologis Societatis Jesu, Dilingae 1563, zu. In SOMMERVOGEL, Bibliothèque, Bd. 2, Sp. 617–688, und Bd. 8, Sp. 1974–1983, in: Otto BRAUNBERGER SJ, Elenchus operum S. Petri Canisii quae typis exscripta sunt, in: Gr. 7 (1926), S. 244–250, und schließlich in STREICHER, Catechismi, Bd. 1, S. 29*–37*, fehlt ein entsprechender Eintrag. Das VD 16 schreibt hingegen die Herausgeberschaft des Bandes Gaspar Berse SJ bzw. Jasper Bartzoen zu. Vgl. VD 16 B 2149. Zu Berse (auch Barzäus genannt, 1515–1552) siehe DHCI, Bd. 1, S. 427; Eduardo Javier ALONSO ROMO, Gaspar Barzeo: el hombre y sus escritos, in: AHSJ 77 (2008), S. 63–92. Ursprünglicher Übersetzer der *Epistulae indicae* war Fulvio Cardulo SJ, dessen Arbeit man jedoch für unbefriedigend hielt. Dazu DHCI, Bd. 1, S. 658–659 (Cardulo), und ebd., Bd. 3, S. 2466–2477 (Maffei); Christoph NEBGEN, Canisius und Indien – Kompensation und Erbauung, in: DECOT, Konfessionskonflikt, S. 99–111, hier S. 105f.

62 Vgl. etwa PCEA, Bd. 5, S. 807–811, und MHSJ, Xavier, Bd. 1, S. 74*: »Sed hoc non contentus Nadal versionem latinam epistolarum indicarum ab initio urgebat; nam in Gallia et Germania textus lusitani, hispanici italici non intelligebantur et versio latina epistolarum indicarum optima apologia Societatis et ecclesiae catholicae contra adversarios, praesertim contra haereticos, erat«. Dazu NEBGEN, Canisius und Indien, S. 105.

Xaveriusbriefeausgaben und der so genannten indischen Briefe eröffneten. Dezidiert trugen sie dazu bei, das Interesse für Xaver und für die Missionsländer in Fernost zu wecken⁶³. Bereits ab 1545 waren zahlreiche Missionsbriefe in Umlauf, von denen viele später das *corpus* der *Litterae annuae*, der jesuitischen Jahresberichte, bildeten. Sie waren ein wirksames Mittel, welches die Neugierde Europas auf die exotische Neue Welt wach hielt; darüber hinaus waren sie zudem das »Material für identitätsstiftende Historiographie«, ein »Archiv des Erlaubten und Vorbildhaften« sowie schließlich ein »Inventar von idealen Verhaltensweisen in Alltagssituationen«⁶⁴.

Die in Übersee erreichten Erfolge, mögen sie auch noch so gering gewesen sein, mussten bekannt gemacht werden, vor allem um die treu gebliebenen Katholiken in den verschiedenen Ländern Europas auch durch den Gewinn von zahlreichen Neophythen zu trösten und zu ermutigen. Zu diesem Zweck nahm der Sekretär des römischen Jesuitenarchivs, Juan de Polanco, bereits in der Zeit Loyolas und Xavers eine editorische Abtrennung der für den Leser erbaulichen Briefe von denjenigen vor, die nur zum internen Gebrauch der Jesuitenoberen vorgesehenen waren⁶⁵. Es dürfte also nicht verwunderlich sein, dass in einem Orden, in dem die Nachahmung solcher Vorbilder von entscheidender Bedeutung war, das Gewicht und der Einfluss der Erfahrungen von Franz Xaver in Übersee enorm gewesen sind. Wenngleich man sich eingestehen musste, dass die Wunder fehlten, um die neue Evangelisierung mit der urchristlichen vergleichen zu können, gab es dennoch durch den Märtyrertod einiger Jesuiten eine Verbindung mit dem ursprünglichen Vorbild der Urkirche.

Die Verarbeitung dieses apostolischen Eifers nahm vielfältige und zuweilen literarisch gelehrte Formen an. Der in der Fachliteratur mehrfach abgehandelte Jesuit Daniello Bartoli etwa schrieb die Geschichte der Gesellschaft Jesu in Asien, ohne Italien jemals verlassen und ohne sich jemals nach Übersee begeben zu haben⁶⁶. Seine historischen Werke über das Apostolat in

63 Hierzu Georg SCHURHAMMER SJ, Xaveriusforschung im 16. Jahrhundert. Zum 300. Gedenktag der Heiligsprechung (1622–1922) des hl. Franziskus Xaverius, in: Ders., *Gesammelte Studien*. Herausgegeben zum 80. Geburtstag des Verfassers unter Mitwirkung von László SZILÁS SJ, 4 Bde., Roma/Lisboa 1962–1965, Bd. 3, S. 57–89, hier S. 57f.

64 FRIEDRICH, *Beispielgeschichten*, jeweils S. 156, 158.

65 Joseph WICKI SJ, Von den gelegentlichen Veröffentlichungen der Missionsbriefe aus Übersee zu den offiziellen *Litterae Annuae* der Gesellschaft Jesu (1545–1583), in: *NZM* 32 (1976), S. 95–129, hier S. 95; Julius OSWALD SJ, Erbauungsschrift oder Leistungsbericht? Zum historischen Quellenwert der *Litterae Annuae*, in: Ders./HAUB, *Jesuitica*, S. 451–467; FRIEDRICH, *Beispielgeschichten*, S. 144–148, 155.

66 Aus Bartolis monumentalem Werk siehe Daniello BARTOLI SJ, *Dell’Istoria della Compagnia di Gesù, L’Asia*, 1. Teil: L’India, Roma 1653; 2. Teil: Il Giappone, Roma 1660; 3. Teil: La Cina, Roma 1663 (SOMMERVOGEL, *Bibliothèque*, Bd. 1, Sp. 970, Nr. 7), und das postum erschienene ders., *Degli uomini e de’ fatti della Compagnia di Gesù*, 5 Bde., Torino 1847–1856 (SOMMERVOGEL, *Bibliothèque*, Bd. 1, Sp. 985, Nr. 38). Zu Bartoli siehe stichwortartig DHCI, Bd. 1, S. 360.

den neu entdeckten Gebieten sind aufgrund der lediglich ersehnten und nicht ausgeübten missionarischen Tätigkeit in einem Verhältnis zu den Quellen zu verstehen, das kaum mit jenem eines modernen Historikers verglichen werden kann. Die Sehnsucht nach der Mission in Übersee ist durch die immense Gelehrsamkeit des Jesuiten sublimiert worden⁶⁷.

Einen weiteren und vergleichbaren Fall für das 17. Jahrhundert für das jesuitische Verständnis des Missions- und Martyriumsideals bildet der Jesuitengelehrte Philippe Alegambe (1592–1652). Darin tritt auch eine stark konfessionsbezogene Auffassung der Missionsgeschichte zutage. Alegambe verfasste während der 1650er Jahre zwei umfangreiche und postum erschienene Foliobände, die sich beide mit dem Thema des weltweit verbreiteten jesuitischen Martyriums sowie der Helden und Todesopfer aus den Ordensreihen befassen: das *Mortes illustres et gesta eorum de Societate Jesu*⁶⁸ und das *Heroes et victimae charitatis Societatis Jesu*⁶⁹. Beide Werke sah Alegambes Mitbruder Jan Nádasí nach dessen Tod durch und korrigierte sie. Er vervollständigte zudem das annalistisch angelegte und zugleich nach den Jesuitenprovinzen gegliederte Werk *Heroes et victimae* bis zum Jahr 1657 und verfasste sowohl die Widmung zum Band *Mortes illustres* als auch die letzten 100 der circa 300 Lebensbeschreibungen. Alegambe hatte zudem ein weiteres Werk verfasst, das Giuseppe Boero SJ mit dem Titel *Elogia virorum illustrium ex Societate Jesu qui in Gallia, Germania, Hispania, Lusitania et Indiis floruerunt* versah⁷⁰.

Das *Heroes et victimae* ist ein aufschlussreiches Beispiel dafür, wie Krankheit und Tod im Rahmen einer stark konfessionell geprägten Vorstellung für die eigene Heiligung im Jesuitenorden verarbeitet werden. Dies ist umso beachtlicher, weil das Martyrium in der Gesellschaft Jesu ursprünglich nicht

67 PROSPERI, *Il missionario*, S. 183.

68 Philippe ALEGAMBE SJ, *Mortes illustres et gesta eorum de Societate Jesu, qui in odium fidei, pietatis, aut cuiuscunque virtutis, occasione missionum, Sacramentorum administratorum, fidei, aut virtutis propugnatae; ab Ethnicis, Haereticis, vel aliis, veneno, igne, ferro, aut morte alia necati, aerumnisue confecti sunt, Romae 1657*. Exemplar: UFBEG, 5–H.c. 2^o 138. SOMMERVOGEL, *Bibliothèque*, Bd. 1, Sp. 152, Nr. 3.

69 Philippe ALEGAMBE SJ, *Heroes et victimae charitatis Societatis Jesu, seu catalogus eorum qui e Societate Iesu charitati animam devoverunt; ad id expositi, et immortui peste infectorum obsequio ex charitate, obedientiaque suscepto. Autore Philippo Alegambo [...] Extremum decennium adiecit usque ad exactum annum 1657 Ioannes Nadasi, Romae 1658*. Exemplar UFBEG, Signatur Th. 5350. SOMMERVOGEL, *Bibliothèque*, Bd. 1, Sp. 152, Nr. 4. Zu Alegambe vgl. DHCI, Bd. 1, S. 43. Zu Nádasí siehe SOMMERVOGEL, *Bibliothèque*, Bd. 5, Sp. 1529, Nr. 27, und Sp. 1530, Nr. 29; DHCI, Bd. 3, S. 2796.

70 ARSJ, *Vitae* 24. Auf dem Deckblatt ist zu lesen: »Codex eadem manu fere totus scriptus circa annos 1630–1633. Auctor [Philippe Alegambe SJ] vel potius compilator, ut videtur, usus est Archivo Generali et quidem Romae [et Graeci]. Quaedam notae postea adunatae sunt [...] Titulus hic modernus (manu P. Jos. Boero, ut videtur)«. Auf fol. 113v, Nr. 237, befinden sich Alegambes Aufzeichnungen über Canisius.

als erstrebenswertes Ziel galt⁷¹. In den zwei *Protestationes*, die dem Werk vorausgehen, geben beide Verfasser feierlich kund, dass dieses kein »Martyrologium«, sondern lediglich ein »Katalog« (»Catalogus«) der Jesuiten sei, die ihr Leben in der Ausführung ihrer apostolischen Berufung geopfert oder verloren hätten. Beide Verfasser berufen sich auf die Dekrete Urbans VIII. und des Heiligen Offiziums, die jeweils 1625 und 1631 erlassen und später 1634 bestätigt worden waren. Ganz geschickt wird in der Überschrift des Bandes jede Anspielung vermieden, die möglicherweise Anlass zu einem Verstoß gegen die Dekrete hätte geben können, obwohl auch die Tatsache nicht zu übersehen ist, dass das Werk einen anderen Weg einzuschlagen und die Heiligkeit der jesuitischen »Helden und Opfer« dann doch zu suggerieren beabsichtigt. Versuchte also die Kurie die Heiligenverehrung per Dekret zu disziplinieren, so musste sie andererseits einen Kompromiss mit einflussreichen Komponenten innerhalb der Kirche, wie etwa den Orden, eingehen und die Verehrung und Verherrlichung der eigenen Märtyrer, die für die Sache des Katholizismus gestorben waren, mehr oder minder widerwillig dulden⁷². Andererseits scheint es hier den zwei Verfassern nicht so sehr darum gegangen zu sein, das Kanonisationsverfahren für einen verstorbenen Mitbruder einzuleiten, sondern eher darum, durch dessen Martyrium nachdrücklich an den Beitrag des Jesuitenordens zur heilsgeschichtlichen Mission der frühneuzeitlichen Kirche zu erinnern und damit dessen Stellung gegenüber Kritikern und Gegnern im katholischen Lager selbst, welche die Gesellschaft Jesu skeptisch beäugten oder um ihren Erfolg gar beneideten, zu stärken.

Kraft der Dekrete waren also diejenigen Werke, die »Taten, Wunder, Offenbarungen oder beliebige Wohltaten« behandelten, »als seien sie durch die Fürbitte [der Helden und Märtyrer] von Gott gewährt worden«, und die bis dahin »ohne die Anerkennung und Genehmigung des Ortsbischofs« gedruckt wurden, als nicht genehmigt zu betrachten, obwohl sie von Menschen erzählten, die »mit dem Ruhm der Heiligkeit und des Martyriums aus dem Leben schieden«. Nádasí verfährt dabei etwas expliziter als Alegambe und bekräftigt, er wolle auf keinen Fall ihren Kultus oder ihre Verehrung

71 Pedro DE LETURIA SJ, Un significativo documento de 1558 sobre las misiones de infieles de la Compañía de Jesús, in: AHSJ 8 (1939), S. 102–117, insbesondere S. 116.

72 Dazu grundlegend Miguel GOTOR, I beati del papa. Santità, Inquisizione e obbedienza in età moderna, Firenze 2002; ders., Chiesa e santità nell'Italia moderna, Roma-Bari 2004; Simon DITCHFIELD, Il mondo della Riforma e Controriforma, in: Anna BENVENUTI/Sofia BOESCH GAJANO/ders./Roberto RUSCONI/Francesco SCORZA BARCELLONA/Gabriella ZARRI (Hg.), Storia della santità nel Cristianesimo occidentale, Roma 2005, S. 261–427; Simon DITCHFIELD, Tridentine Worship and the Cult of the Saints, in: HSIA, Reform and Expansion, S. 210–224, 640–643. Einen Überblick in deutscher Sprache zu den neuzeitlichen Selig- und Heiligsprechungen bietet Stefan SAMERSKI, »Wie im Himmel, so auf Erden«? Selig- und Heiligsprechung in der Katholischen Kirche 1740 bis 1870, Stuttgart 2002.

durch seine Schilderungen einführen; auch wolle er weder den Ruhm ihrer Heiligkeit oder ihres Martyriums vorschlagen und fördern, noch irgendwas zu ihrer Hochschätzung hinzufügen sowie auf irgendeine Weise zu ihrer künftigen Selig- und Heiligsprechung und zur Anerkennung ihrer Wunder beitragen. Nádasi gesteht, dass in seiner Würdigung der berühmten »Helden und Opfer« gelegentlich Taten dargestellt werden, die auf ihre Heiligkeit hinzuweisen scheinen, und beteuert zugleich, dass er sich auf diejenigen beschränkt habe, die als Wunder betrachtet werden könnten. Schließlich unterstreicht er ihre – noch nicht ausdrücklich anerkannte! – Heiligkeit und die sich durch ihre Fürbitte ereigneten Wundertaten, obwohl er sie nicht Märtyrer zu nennen wagt⁷³.

Alegambe behandelt etwa Paschase Broët, der einer der ersten zehn Gefährten des Ignatius und von 1552 bis zu seinem Pesttod 1562 erster Provinzial der französischen Jesuitenprovinz war⁷⁴. Infolge der durch Heinrich VIII. von England erlassenen Suprematsakte vom 3. November 1534 entschloss sich Paul III. 1541, Broët und Salmerón, die mit einer Vollmacht als Nuntien ausgestattet gewesen waren, nach Irland zu schicken, um jenen Gläubigen zur Seite zu stehen, die »sowohl auf der legitimen Herrschaft des Apostolischen Stuhls über jenes Königtum als auch auf dem unversehrten katholischen Glauben stark beharrten«. Auf Befehl des Papstes machten sich also die zwei Jesuiten »wie die Apostel ohne Geldbeutel und Reisetasche, unter der alleinigen Führung des Gehorsams« auf den Weg nach Irland. Alegambe will hier den apostolischen Eifer der Jesuiten in offensichtlicher Anlehnung an die Anweisungen, die Christus den Aposteln gab (etwa Mt 10,9–10; Mk 6,8–9; Lk 9,3, 10,4 und 22,35), figurativ darstellen. Bröets und Salmeróns Unternehmen war von Anfang an zum Scheitern verurteilt. Nach einer abenteuerlichen Rückreise über Schottland und Frankreich kamen beide Jesuiten nach Italien zurück. Die Figuren Salmeróns und Bröets werden hier als sich der Hoffnungslosigkeit ihres vergeblichen Unterfangens wohl bewusste, trotz alledem um das Seelenheil und den größten Ruhm Gottes

73 ALEGAMBE, *Heroes et victimae*, aus den *Protestationes*, ohne Seitenzahl: »Gesta, miracula, vel revelationes, seu quaecumque beneficia, tanquam eorum intercessionibus a Deo accepta [...] sine recognitione, atque approbatione Ordinarij [...] Sanctitate, seu Martirii fama celebres e vita migraverunt [...] Vel cultum, aut venerationem aliquam per has meas declarationes ulli arrogare; vel famam, et opinionem sanctitatis, aut martyrii inducere, seu augere; nec quicquam eius exstimationi adiungere, nullumque gradum facere ad futuram aliquando ullius Beatificationem, vel Canonizationem, aut miracoli comprobationem [...] In Elogiis Virorum Illustrium quos hoc libro complexus sum nonnulla a me obiter attingere, quae sanctitatem ipsis videantur adscribere: perstringo nonnumquam aliqua ab iis gesta, quae cum vires humanas superent, miracula videri possunt: praesagia futurorum, Arcanorum manifestationes, revelationes, illustrationes, etsi quae sunt alia huiusmodi: beneficia item in miseris mortales eorum intercessione collata divinitus; demum nonnullis sanctimoniae, vel Martirii videor appellationem tribuere«.

74 Zu Broët vgl. DHCJ, Bd. 1, S. 552.

bemühte und furchtlose Apostel gezeichnet⁷⁵. Die weitere Beschreibung der Hingabe, mit der Bröet die üblichen Dienste der Gesellschaft Jesu versah, bekräftigt einmal mehr seine apostolische Berufung⁷⁶.

Das Werk *Mortes illustres* widmete Nádasi dem mächtigen Mitbruder Juan de Lugo (1583–1660), Theologieprofessor in Rom und vor allem Kardinal seit 1643⁷⁷. De Lugo war auch Mitglied der Konzilskongregation und des Heiligen Offiziums. Sowohl Alegambe als auch Nádasi hatten außerdem seine Vorlesungen am Römischen Kolleg besucht. Das Werk soll durch den Hinweis auf die Märtyrer aus dem Orden die Größe der katholischen Kirche bezeugen. Da »es in keinem Land des Erdkreises an großartigen Zeugnissen des sich behauptenden katholischen Glaubens und an ruhmreichen Toden fehlt«, möchte Nádasi Kardinal de Lugo einige »purpurne Tugendbildnisse aus der geringsten Gesellschaft Jesu« zeigen. Die »purpurnen Tugendbildnisse«, zusammen mit Ausdrücken wie »mit Blut bemalter Erdkreis«, »Stimme des Blutes«, »des laut zurufenden Blutes«, »Schweiß und Blut«, spielen auf die Farbe des Kardinalgewands an (»Auch das Thema des Bandes betrifft Dich, weil es purpurn ist«), die für die Bereitschaft steht, sein Blut als Märtyrer für den Glauben zu vergießen⁷⁸. Allem Anschein nach befürchtete Nádasi, dass das *Mortes illustres*, und das wird wohl auch der Fall des ein Jahr später erschienenen *Heroes et victimae* gewesen sein, auf Schwierigkeiten stoßen könnte, und wandte sich deswegen an einen einflussreichen Schirmherren aus den Reihen des eigenen Ordens.

Alegambes theologisches Hauptargument im *Mortes illustres* verweist darauf, dass sich die Kirche auf das größte Opfer aller Zeiten, jenes Jesu Christi, gründet, der König aller Märtyrer war. Das Martyrium sei daher das größte Glaubensbekenntnis, das ein christlicher Mensch je ablegen könne⁷⁹.

75 ALEGAMBE, *Heroes et victimae*, S. 3: »Apostolico more, sine sacculo et pera [...] solo Obedientiae ductu«.

76 Ebd., S. 5–7.

77 DH CJ, Bd. 3, S. 2438f.

78 ALEGAMBE, *Mortes illustres*, aus der Widmung, ohne Seitenzahl: »Qui Romano in Collegio, in Theologicis disciplinis, Philippum inter primos [...] me autem [...] inter postremos [...] auditorem habueris [...] Nulla pars orbis vacat, e qua grandia Catholicae fidei assertae documenta non veniant, mortesque illustres [...] E minima Societate Jesu purpureas virtutum effigies [...] Pictum sanguine orbem terrae [...] sanguinis vox [...] Voce clamantis sui sanguinis [...] Sudor et sanguis [...] Argumentum quoque libri ad Te spectat, quippe purpureum«.

79 Ebd., S. 1: »Martirii gloriam supremo in Christi Ecclesiae loco consistere, ut nemo omnium est qui ambigat; ita vel ex eo palam sit, quod Christus ipse Dominus, Princeps et Caput Ecclesiae, et vere martyrio voluerit ipse fungi, et peculiari honoris titulo Rex Martyrum appellari [...] Neque secundum mortem quidquam sit amplius reliquum quod ad Christi testificationem que at homo conferre [potest]«. Bibliographisches zum Martyrium im Allgemeinen: Pierre DELOOZ, *Sainteté et martyre*, in: PROTTE/LOUCHEZ, *Deux mille ans d'histoire de l'Église*, S. 34–47; Alberto MELLONI, *Nota bibliografica sul martirio volontario*, in: *Cristianesimo nella storia* 27 (2006), S. 335–351; konfessionsübergreifend zum frühneuzeitlichen Martyrium vgl. Brad S. GREGORY, *Salvation at Stake. Christian Martyrdom in Early Modern Europe*, Cambridge

Davon ausgehend, beabsichtigte Alegambe, die Zugehörigkeit der Jesuitenmartyrer zur allgemeinen Martyriumstradition der katholischen Kirche zu belegen, indem er mit seinen Überlegungen an die theologische Vorstellung von einem Martyrium anknüpfte. Alegambe unterscheidet nicht nur ganz deutlich die katholischen Märtyrer von den protestantischen, sondern er erkennt den »Häretikern und Schismatikern« die Ehre des Martyriums in aller Deutlichkeit ab, weil sie sich von Christus entfremdet hätten; sollten sie auch ihres Glaubens wegen sterben, so seien sie dennoch keine Märtyrer⁸⁰. Die Männer aus der Gesellschaft Jesu hingegen, so Alegambes Mitbruder Matěj Tanner, seien »lorbeer gekrönte, durch ihr Blut purpurgefärbte Helden aus unserer Gesellschaft, sehr tüchtige Martyrer für Christus, mit den besten Tugenden ausgestattete und des Lobs aller Völker würdige Bekenner« gewesen, ein immerwährender Spiegel der Tugenden, in dem der General Tyrus Gonzales (1624–1705, General 1687–1705)⁸¹ sein Gesicht und seine eigenen Tugenden erkennen könne⁸².

Für Alegambe ist der katholische Glaube der einzig wahre Glaube. Im Martyrium liegt für ihn ein Hauptzeichen der Rechtgläubigkeit, an dem die direkt von Christus hergeleitete, von der Urkirche bis in die Gegenwart hinein andauernde und durch die katholische Kirche aufrechterhaltene christliche Tradition erkennbar wird. Theologisch führt das Martyrium also zur Abtrennung von den Konfessionsgegnern. Nicht nur derjenige, so Alegambe, der sich weigere, seinem wahren katholischen Glauben abzuschwören, sondern auch derjenige, der ihn vor Heiden, Häretikern und Schismatikern bezeuge, sei als Märtyrer zu anzusehen, denn nicht nur diejenigen seien als Märtyrer

²2001; zum frühneuzeitlichen Martyrium aus historisch-anthropologischer Sicht vgl. Peter BURSCHHEL, *Male Death – Female Death. On the Anthropology of Martyrdom in the Early Modern Period*, in: Jürgen BEYER/Albrecht BURKARDT/Fred van LIEBURG/Marc WINGENS (Hg.), *Confessional Sanctity (c. 1500 – c. 1800)*, Mainz 2003, S. 93–112; Peter BURSCHHEL, *Sterben und Unsterblichkeit. Zur Kultur des Martyriums in der frühen Neuzeit*, München 2004; DÜRR, *Der »Neue Welt-Bott«*, S. 452.

80 ALEGAMBE, *Mortes illustres*, S. 4: »Ex quo conficitur illud, quod quisquis mortem excipit intentatam odio cuiuscumque virtutis vel officii Christiani, aut ne quid ab eodem alienum admittat officio, vere ac proprie in concilio Martyrum collocandus sit; et contra, ob quancunque causam aliam quis mortem exceperit, nequaquam in Maryribus habendus sit. Quae ratio et haereticos et Schismaticos, et quosvis alios a Christo alienos facit expertes Martyrii, quamvis ad contestandum aliquod Christianae fidei caput mortem oppetere videantur, cum in eo retinendo non Christum, non eius sermones, iustitiam, autoritatem; sed suam ipsorum sententiam ducem habeant, quam vindicent ab oppugnatione«.

81 DH CJ, Bd. 2, S. 1644–1650.

82 TANNER, *Societas Jesu apostolorum imitatrix*, aus dem Vorwort, ohne Seitenzahl: »Laureatos, proprioque sanguine purpuratos Societati Nostrae Heroes, fortissimos pro Christo Martyres [...] omni imprimis Virtutum genere conspicuos, omniumque Gentium praeconio dignissimos Confessores [...] Speculum habes, in quo Te ipsum intueare. Ubi plurimarum paginarum lineas legendo percurreris, ipsa ante oculos Tuos Virtutum Tuarum expressa lineamenta spectabis«.

zu betrachten, so heißt es weiter, die sich weigerten, dem christlichen Glauben abzuschwören und deshalb getötet würden, sondern auch diejenigen, die deswegen stürben, weil sie irgendeinen Glaubensartikel, irgendein Dogma der katholischen Kirche, einen Ritus, eine Zeremonie, die Würde irgendeiner Tugend oder die Schmach irgendeiner Sünde mit Wort und Tat behaupteten⁸³.

Höchst bemerkenswert sind unter diesem Gesichtspunkt auch die Einträge des *Index rerum* am Ende des Bandes. Allein zum Begriff des Wunders bzw. zum Stichwort »Wunder« sind zum Beispiel 44 Einträge zu finden. Andere wichtige Wundererscheinungen wie »Erscheinung«, »offenbarte Herrlichkeit«, »Wunderlicht«, »Prophezeiung«, »Offenbarungen«, »Wunderheilung«, »Weissagungen« und »Visionen« sind ebenfalls verzeichnet. Allem Anschein nach fungierten in einem konfessionell verfestigten Kontext diese *mirabilia* bzw. Wunder als Beweis für die eigene Rechtgläubigkeit sowie auch für die Überlegenheit des Ordens, dem man angehörte. Daher glaubten die Jesuiten Alegambe und Nádasi insofern an die Wundertaten, als sie Vorzeichen der Seligkeit und zugleich Bedeutsamkeit des eigenen Ordens innerhalb der katholischen Kirche darstellten. Dabei ist Franz Xaver der einzige, der im *Index rerum* namentlich genannt wird, als sei er selbst eine Wundertat gewesen, während etwa Ignatius in diesem Verzeichnis nicht erscheint. Dem »Apostel des Morgenlandes« wird keine eigene Biographie gewidmet, denn obwohl er im Laufe seiner Aussendung starb, wurde er keinesfalls ermordet bzw. er erlitt kein Martyrium. Nichtsdestoweniger wirkt seine Figur und sein Vermächtnis im ganzen Buch dominierend und gibt den zahlreichen Lebensbeschreibungen gewissermaßen den Grundton vor⁸⁴.

Die ordensinterne editorische Auswahl der indischen Briefe ist in den Kontext der Identitätsbildung des Ordens, die auch durch solche apologetische Werke erfolgte, einzuordnen. Dank der Abschrift eines Briefes von Franz Xaver aus Amboina, die Canisius während seines Aufenthaltes in Rom für die Mitbrüder in Köln anfertigte, wird die Auswahl exemplarisch deutlich. Frank Pohler bedauerte noch vor einigen Jahren, dass sich die Forschung die Frage nach den Einflüssen der Missionsarbeit auf das Denken der daheimgebliebenen Jesuiten nur am Rande stellte, während über das Wirken der Jesuiten in Europa und Übersee eine umfangreiche Literatur existiert.

83 ALEGAMBE, *Mortes illustres*, S. 4: »Igitur non illi solum censendi Martyres sunt, qui iussis fidem Christi eurare, quia abnuunt, occiduntur, sed illi etiam, qui quævis articulum fidei, quodvis Ecclesiae Catholicae dogma, ritum, caerimoniam, cuiusvis verae virtutis dignitatem, cuiusvis deformitatem peccati, seu verbo, seu facto asserentes occumbunt«.

84 Zur Konstruktion eines idealisierten Martyrerbildes im Jesuitenorden vgl. die Fallstudie von Annick DELFOSSE, *Meurtre odieux, glorieux martyre. Interprétation jésuite d'un fait divers*, in: *Bulletin de l'Institut belge de Rome* 57 (2007), S. 7–26.

Wichtig ist die in diesem Zusammenhang von ihm erforschte »Bedeutung und Vorbildfunktion« Franz Xavers für den bekannten deutschen Jesuiten Friedrich Spee von Langenfeld⁸⁵.

Dadurch können zentrale Themen der Missionsgeschichte angesprochen werden: zum einen die Konstruktion jenes historischen Deutungsschemas, das mit Ronnie Po-Chia Hsia das Seelenverlust/Seelengewinn-Paradigma genannt werden kann⁸⁶, und zum anderen der eurozentrische Blickwinkel, der die missionsgeschichtliche Forschung bis vor einiger Zeit kennzeichnete. Vor diesem Hintergrund und im Lichte der Interdependenz zwischen dem expandierenden europäischen Prozess und der konfessionellen Auseinandersetzung auf dem Alten Kontinent bewegten sich die Schicksale zweier »Jesuitenapostel«, Franz Xaver und Petrus Canisius, die zwar nie direkt in Kontakt zueinander traten, dennoch zuweilen gemeinsam als Beispiele für den jesuitischen Weltapostolat angeführt wurden. Da dieses Binom über alle historische Wahrscheinlichkeit hinweg entstand, ist es aus der Sicht des Historikers umso interessanter, sich die Frage zu stellen, aus welchen Gründen und unter welchen Voraussetzungen es eigentlich zu den »Dioskuren des jesuitischen Apostolats« im Zeichen des erneuerten frühneuzeitlichen Katholizismus kam⁸⁷. Auf solch eine Weise werden Xaver und Canisius beispielsweise in der Darstellung des Jesuitenhistorikers Giuseppe Boero präsentiert⁸⁸. Seine Biographie zeugt unter anderem davon, welche Anziehungskraft ein solcherart apologetisch angelegtes Interpretationsmuster wie das Seelenverlust/Seelengewinn-Paradigma bis in die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts hinein behalten konnte.

In Wirklichkeit hatten Franz Xaver und Petrus Canisius keinerlei Beziehung zueinander. Die beiden konnten sich nicht persönlich kennen lernen: Am 7. April 1541 begab sich Xaver im Auftrag des portugiesischen Königs

85 Frank POHLER, Friedrich Spee und Franz Xaver – Poetische Reaktionen eines Daheimgebliebenen, in: Johannes MEIER (Hg.), »... usque ad ultimum terrae«. Die Jesuiten und die transkontinentale Ausbreitung des Christentums 1540–1773, Göttingen 2000, S. 13–37, hier S. 13. Zu Friedrich Spee von Langenfeld vgl. DH CJ, Bd. 4, S. 3620. Eine aufschlussreiche Untersuchung zur Rezeption der xaverschen Gestalt ist jene von Paul BEGHEYN SJ, Die Verehrung des Heiligen Franz Xaver in der »Missio Hollandica«, in: Rita HAUB/Julius OSWALD SJ (Hg.), Franz Xaver – Patron der Missionen. Festschrift zum 450. Todestag, Regensburg 2002, S. 200–217; englische überarbeitete Fassung: Paul BEGHEYN SJ, The Cult of St. Francis Xaver in the Dutch Republic, in: AHSJ 71 (2002), S. 303–320. Zu diesem Thema vgl. auch Bernd PAAL SJ, Die Verehrung des Heiligen Frank Xaver in der Jesuitenkirche St. Michael in München, in: HAUB/OSWALD, Franz Xaver, S. 218–235.

86 HSIA, Mission und Konfessionalisierung in Übersee.

87 Vgl. dazu Patrizio FORESTA, Die »Dioskuren« des jesuitischen Weltapostolats: eine rezeptionsgeschichtliche Fallstudie zu Franz Xaver und Petrus Canisius, in: AHSJ 75 (2006), S. 361–383, hier S. 361–363.

88 Giuseppe BOERO SJ, Vita del beato Pietro Canisio della Compagnia di Gesù, detto il secondo apostolo della Germania, Roma 1864. Zu Boero siehe DH CJ, Bd. 1, S. 469.

Johannes III. von Lissabon aus nach Übersee und kehrte nie wieder nach Europa zurück⁸⁹, während Canisius die einfachen Gelübde der Gesellschaft Jesu erst am 8. Mai 1543 in Mainz ablegen durfte, vor Ende 1542 keinerlei Kontakte mit Mitgliedern der Gesellschaft Jesu aufnahm, ja nicht einmal etwas von der Gesellschaft Jesu wusste, sofern man der Prophezeiung der Witwe aus Arnheim keine historische Bedeutung beimessen möchte. Auch korrespondierten sie nicht miteinander. Vielmehr lernte Canisius wie vermutlich viele andere Patres den Mitbruder Xaver aus den Briefen aus Übersee kennen. Selbst mit handfesten Beweisen aus den Quellen, die für eine brüderliche Freundschaft zwischen Xaver und Canisius sprächen, könnte solch ein apologetisches Interpretationsmuster wie jenes von Boero keinesfalls wissenschaftlich untermauert werden.

Vielen Jesuiten und Nichtjesuiten, die die Briefe und Berichte aus Übersee zu jener Zeit begierig lasen, waren die Taten Xavers bestens bekannt. Bei Canisius spielte besonders die Vermittlung Pierre Favres, der zusammen mit Xaver einer der ersten zehn Gefährten von Ignatius von Loyola und nach der Gelübdeablegung 1543 der erste Meister von Canisius während seines Noviziats war, eine unentbehrliche Rolle. Xaver konnte nur durch Pierre Favre von Canisius erfahren, allerdings als er bereits in Indien war⁹⁰. Dem canisianischen Briefwechsel ist zu entnehmen, dass Favre am 10. März 1545 einige indische Briefe Xavers, die im Jahr zuvor eingetroffen waren, an Canisius und an die Kölner Novizen weiterleitete, damit sie sich während der sehr rigorosen Probezeit in der Gesellschaft Jesu trösten könnten, indem sie die Wunder sähen, die Christus unter jenen Völkern wirke. Meister Franz freute sich darüber, so Favre, dass 600 soeben getaufte Neuchristen das Martyrium erlitten hätten, welches der Taufe der Allervollkommensten gleichkomme, und dass es Xaver gelungen sei, weitere 10.000 Menschen zu taufen. Er nähre ferner die Hoffnung, dass er in einem Jahr noch 100.000 Menschen werde taufen können⁹¹.

Mit derartigen Berichten trug Franz Xaver selbst dazu bei, sein Bild als »Apostel des Morgenlandes« in Europa entstehen zu lassen. Als bekanntester und beliebtester unter etlichen anderen Missionaren faszinierte und bewegte er Generationen von Jesuitennovizen, Geistlichen und einfachen Laien katholischen Glaubens, wobei der bedachten Kontrolle und Vermittlung seiner Taten durch die Jesuitenoberen und der Vielfältigkeit, mit der er

89 Über die Geschichte der Gründung der Gesellschaft Jesu und Sendung Xaviers zuerst nach Portugal und dann nach Übersee siehe SCHURHAMMER, Franz Xaver.

90 Siehe MHSJ, Faber, S. 263f., und HASTK, Bestand 223 (Jesuiten), Nr. A 17, fol. 14r–15v. Veröffentlicht in MHSJ, Faber, S. 412–416, hier S. 413. Verzeichnet in PCEA IX, 4409xx.

91 PCEA, Bd. 1, S. 172. Favre bezieht sich aller Wahrscheinlichkeit nach auf einen Brief Xavers aus Cochinchina vom 27. Januar 1547. Veröffentlicht in MHSJ, Xavier, Bd. 1, S. 260–278.

verehrt wurde, natürlich eine ebenso große Rolle zuzuerkennen ist⁹². Diese Strategie, von der Historiographie als »jesuitische Regie« gekennzeichnet, fand eine Basis im sozial und religiös unruhigen Milieu des 16. Jahrhunderts, in dem die Wünsche und die Bedürfnisse nach der urchristlich apostolischen Verkündigung des Evangeliums und ein nicht immer disziplinierbarer Anstoß zur Reform des christlichen Lebens weit verbreitet waren. Eines der Hauptmittel dieser geistigen Propaganda waren eben die Briefe aus Übersee, die vor allem auf den priesterlichen Nachwuchs über Generationen hinweg wirkten. Eine besonders starke Wirkung auf den jesuitischen Nachwuchs übte etwa die Sehnsucht nach dem Martyrium in Übersee aus, die bis ins 18. Jahrhundert hinein ein typisches Merkmal der Überseefaszination unter den Novizen der Gesellschaft Jesu blieb⁹³.

Einen Beitrag zur Erforschung dieses rezeptionsgeschichtlichen Themas kann der sehr schmale, allerdings aufschlussreiche Draht bilden, der zwischen Canisius und Xaver über jegliche apologetische Parallelismen hinaus dann doch besteht und die beiden verbindet. Im Historischen Archiv der Stadt Köln ist ein Autograph von Canisius erhalten, bei dem es sich um eine Kopie eines Textes handelt, und zwar um die lateinische Übersetzung eines Briefes von Franz Xaver an die zu jener Zeit in Rom wohnenden Mitbrüder⁹⁴. Die Herausgeber des xaverschen Briefwechsels, Joseph Wicki SJ und Georg Schurhammer SJ, rekonstruierten den abenteuerlichen Weg der Schrift von Übersee nach Europa sehr sorgfältig. Der Brief wurde am 10. Mai 1546 von der Insel Amboina in Neu-Guinea abgesendet und traf am 2. August 1547 in Lissabon ein. Der dortige Provinzial Simão Rodrigues, der 1541 zusammen mit Xaver nach Portugal an den Königshof von Johannes III. berufen wurde, übersandte ihn später nach Coimbra und ließ dort einige Kopien für andere Jesuitenhäuser anfertigen. Von Portugal aus wurde Ende 1547 eine lateinische Abschrift zusammen mit dem Original nach Rom weitergeleitet, wobei Letzteres unterwegs verloren ging.

Die Herausgeber konnten also insgesamt 14 überlieferte Abschriften auffindig machen: jene von Juan de Polanco, Loyolas Sekretär, der den Text für den dritten Band seines *Chronicon* verwandte, und die übrigen, die, um eine möglichst weite Verbreitung zu erzielen, aus dem Spanischen ins Lateinische, Portugiesische und Italienische übertragen wurden. Darunter befindet sich jene von Canisius, der seine eigene Kopie nach der in Coimbra verfassten

92 Eine sehr interessante unter den vielfältigen Gestalten, die die Xaveriusverehrung annahm, untersuchte Elisabeth KLECKER, »Liebe verleiht Flügel«. Ein neulateinisches Epos über die Missionsreisen des Heiligen Franz Xavers, in: HAUB/OSWALD, Franz Xaver, S. 151–180.

93 PROSPERI, Tribunali, S. 559.

94 HASTK, Bestand 223 (Jesuiten), Nr. A 17, fol. 19r–21v. Codex beschrieben in PCEA, Bd. 1, S. liv (Altname »Litt. Epistt. Var.«). Veröffentlicht in MHSJ, Xavier, Bd. 1, S. 310–318.

lateinischen Übersetzung anfertigte und Anfang 1548 an seine Mitbrüder in Köln weiterleitete⁹⁵. Canisius befand sich zu jener Zeit in Rom, wo er zwischen September 1547 und März 1548 sieben Monate verbrachte. Dank der in der kritischen Edition des Briefes vorliegenden Hinweise auf die Adressaten, die sich eine der zahlreichen Abschriften beschafften, ist festzustellen, dass der Brief sowohl bei der katholischen Geistlichkeit als auch der kirchlichen Hierarchie eine weite Verbreitung fand. Dies bestätigt die Begeisterung und das Interesse für Xavers Unternehmen in Übersee⁹⁶.

Dem Forscher stellt sich mithin die Frage, was der junge Canisius im Brief Xavers so bedeutend fand, dass es seine Aufmerksamkeit erweckte und ihn dazu brachte, seinen Inhalt auch den Kölner Novizen bekannt zu machen. Was oder wer veranlasste ihn dazu, den Brief Franz Xavers aus Amboina abzuschreiben? Hierbei hängen missionarischer Eifer mystischer Prägung und jesuitischer Gehorsam eng zusammen. Der Ordensgründer diente hier noch einmal als autoritatives Beispiel für alle Jesuiten, das Jerónimo Nadal in seinen *In examen annotationes* gewissermaßen kanonisierte: Ignatius sei eine weitere Gnade erwiesen worden, und zwar dass er in allen Dingen, Taten und Gesprächen die Gegenwart Gottes sowie ein lebendiges Gefühl für die geistigen Dinge erfahren und betrachtet habe, sodass er zugleich kontemplativ in Aktion gewesen sei. Er habe es so erklärt, dass Gott in allen Dingen zu finden sei; dieses Privileg, das Ignatius gewährt worden sei, sei auch der Gesellschaft Jesu gewährt worden, sodass es mit der Berufung der Jesuiten eng verbunden sei. Laut Herbert Alphonso gibt es keine andere Stelle, die die »ausgesprochen apostolisch gerichtete Spiritualität« der Jesuiten besser erklären könnte⁹⁷. Bei Canisius muss auch noch einmal in Betracht gezogen werden, dass er zu jener Zeit noch von einem etwas naiven, aber ihn doch stark bestimmenden apostolischen Drang beseelt war und die Begeisterung über eine konkrete Aussendung nach Übersee keine wirklich relevante Bedeutung für ihn hatte, ungeachtet dessen, was die Herausgeber des xaverschen Briefwechsels schreiben; im canisianischen Briefwechsel gibt es außerdem keinen

95 HASTK, Bestand 223 (Jesuiten), Nr. A 17, fol. 19r, eigenhändig von Canisius: »Copia literarum Indicarum, quas postremo misit ad Fratres in Christo suos ac totam Ihesu Societatem Reverendus Pater Magister Franciscus Xavier«.

96 MHSJ, Xavier, Bd. 1, S. 310–318.

97 MHSJ, Nadal, Bd. 4, S. 651f., und MHSJ, Nadal Comm., S. 162f.: »Hanc rationem orationis concepit Pater Ignatius, magno privilegio, selectissime; tu illud praeterea in omnibus rebus, actionibus, colloquiis, ut Dei praesentiam rerumque spiritualium affectum sentiret atque contempleretur, simul in actione contemplativus (quod ita solebat explicare: Deum esse in omnibus rebus inueniendum) [...] Quod igitur priuilegium Patri Ignatio factum intellegimus, idem toti Societati concessum esse credimus, et gratiam orationis illius et contemplationis in Societate omnibus nobis paratam esse confidimus, eamque cum uocatione nostra coniunctam esse confitemur«. Vgl. dazu Herbert ALPHONSO SJ, *The Jesuit/Ignatian Charism. A Personal Synthesis and Tribute To Fr. P. Arrupe*, in: *Review of Ignatian Spirituality* 38 (2007), S. 49–73, hier S. 57.

Verweis auf die für die Mitbrüder in Köln angefertigte Abschrift oder aber auf eine eigenhändige *indipeta* von Canisius⁹⁸.

Dies tritt umso deutlicher in Erscheinung, wenn man das Verständnis der eigenen Aussendung betrachtet, wie es in den hier dargelegten Schriften von Petrus Canisius und Franz Xaver vorliegt. Anfangs berichtet der Brief aus Amboina über Xavers missionarische Tätigkeit in den letzten anderthalb Jahren und lässt den Leser teilhaben, wie fieberhaft er für die Ausbreitung des Christentums in Asien sorgt. An einer wichtigen Stelle spricht Xaver von der Todesgefahr, die zu seinem Apostolat gehört. Dazu gehöre aber auch, dass er sich dorthin begeben, wo es für die Rettung der Seelen durch Taufe und christliche Unterweisung notwendig sei. Er sei dazu bereit und habe sogar die Pflicht, sein zeitliches Leben zu verlieren, um dem geistlichen des Nächsten helfen zu können. Er setze all seine Hoffnungen auf Gott und versuche, sich mit seinen geringen Kräften nach dem Spruch Christi zu richten: »Denn wer sein Leben retten will, wird es verlieren; wer aber sein Leben um meinetwillen verliert, wird es gewinnen [Mt 16,25]«⁹⁹.

Die Bereitschaft Franz Xavers, den Märtyrertod in der Erfüllung seines apostolischen Auftrags zu erleiden, ist gewiss auch bei Canisius präsent, ohne dass dies die Sorge um das universelle Wohl der Seelen einschließt. Zu berücksichtigen ist auch die Tatsache, dass Canisius die Übersetzung des Berichts von Xaver genau zu der Zeit in die Hände bekam, als er erfahren hatte, dass er einer der Patres sei, die in Kürze nach Messina abreisen sollten¹⁰⁰. Hier kann man keineswegs von einem überaus großen Einfluss Xavers auf Canisius oder von einem ausgesprochenen und vor allem ganz konkreten Interesse des daheim gebliebenen Jesuiten an dem Überseeapostolat sprechen. Die gemeinsamen Anspielungen und Suggestionen waren innerhalb der damaligen Gesellschaft Jesu so geläufig, dass sie nur das gesamte religiöse Umfeld widerspiegeln. Dies schließt natürlich nicht aus, dass der allgemeine Enthusiasmus für Xaver auch Canisius als einem der Nachfolger der ersten zehn Gefährten der ignatianischen *Societas* prägte.

Deshalb ist die Abschrift von Canisius vielmehr ein weiteres Element der jesuitischen Vermittlungsstrategie, welche Juan de Polanco während seines Amtes als Ordenssekretär entwickelte. Canisius wird den Bericht in

98 MHSJ, Xavier, Bd. 1, S. 315: »Quanti Canisius missionem indicam litterasque indicas aestimaverit, notum est. Bis in litteris supra laudatis [von 15. November 1547 bis 28. Februar 1548] se in Indiam ire promptissimum ait, quod repetit in voto 5. Febr[uarii] 1548 Romae scripto«. Zusammen mit der Abschrift wurden auch andere Briefe nach Köln geschickt, die verloren gegangen sind.

99 Ebd., Bd. 1, S. 325f.: »Yo por la necesidad que estos christianos de la isla del Moro tienen de doctrina spiritual y de quien los baptize para salvación de sus ánimas [...] determino de me ir al Moro por socorrer in spiritualibus a los christianos [...] por la necesidad que tengo de perder mi vida temporal por socorrer a la vida spiritual del próximo«.

100 PCEA, Bd. 1, S. 269.

der lateinischen Übersetzung nach Weisung der römischen Jesuitenkurie oder gar aus eigener Initiative, gewiss aber nach dem Plazet seiner Oberen, abgeschrieben und weitergeleitet haben. Man dachte selbstverständlich an erster Stelle an ihn, weil der junge Novize von 1536 bis 1547 in Köln ansässig gewesen war, die erste jesuitische Niederlassung auf deutschem Boden in der rheinischen Stadt mitbegründet hatte und immer noch enge Kontakte zu den dortigen Mitbrüdern unterhielt, wie die zahlreichen Briefe vor seiner Abreise nach Messina beweisen.

Bei den klassischen Jesuitenhistorikern deutscher Herkunft, die sich mit diesem Thema von unterschiedlichen Blickwinkeln aus und zu verschiedenen Zeiten befassten, zeigt sich hingegen eine mehr oder minder apologetische und im Nachhinein rekonstruierte Darlegung der Vergangenheit, als wollte man unbedingt ein Bindeglied zwischen dem Apostel Deutschlands und dem Apostel Indiens und somit zwischen dem frühen Wirken der Jesuiten in Deutschland und dem Apostolat in Übersee herstellen. Der Missionshistoriker Anton Huonder SJ etwa hat aus dieser Perspektive versucht, Canisius' Interesse für die außereuropäische Missionstätigkeit anhand von dessen Briefwechsel zu untermauern. Die Begeisterung unter denjenigen, die sich am Heidenapostolat nicht beteiligen konnten, sei von Anfang an im Orden bemerkbar gewesen, so Huonder. Canisius habe sich neben seiner großen Lebensaufgabe in Deutschland lebhaft für die Missionstätigkeit in Asien und Lateinamerika interessiert. Schließlich seien die Einsatzfelder so miteinander verbunden und dadurch die Verlesungen der Briefe aus Indien in den Speisesälen der Ordenseinrichtungen auch in Deutschland so einflussreich gewesen, dass Canisius dem damaligen Generalvikar der Gesellschaft Jesu Alfonso Salmerón trotz des Mangels an Mitgliedern einige junge Novizen aus der Oberdeutschen Provinz als größtes Opfer anbot¹⁰¹. Auch bedauert Huonder, dass sich das »durch die Glaubensspaltung so hart geprüfte Deutschland erst gegen Ende des 17. Jahrhunderts ausgiebiger am Missionswerk« beteiligen konnte. Das gelte umso mehr für die Gesellschaft Jesu, »deren Gründung gerade in den Beginn der neuen Missionsepoche hineinfiel und die von Anfang an die Heidenmission als eine ihrer Hauptaufgabe betrachtete«. Inzwischen hätten die Briefe der anderen Ordensmitglieder aus »den fernen Heidenländern« wenigstens den apostolischen Eifer wach gehalten, und es habe »bloß einen äußeren Anlass« gebraucht, um nach 1616 »die stille Flut mächtig zu entfachen«¹⁰².

101 HUONDER, Deutsche Jesuitenmissionäre, S. 10. Zur Natur der Berichte der deutschen Missionare aus Südamerika und zu ihrer kritischen Bewertung siehe Klaus SCHATZ SJ, Die südamerikanischen Jesuiten-Reduktionen im Spiegel der Berichte deutscher Missionare, in: MEIER, »... usque ad ultimum terrae«, S. 167–181.

102 HUONDER, Deutsche Jesuitenmissionäre, S. 9–11.

Huonders Aussagen über Canisius können mit einem nüchternen Blick auf die einschlägigen Quellen widerlegt werden. Huonder zitiert in diesem Zusammenhang einige Stellen aus Canisius' Briefwechsel, die dessen Begeisterung bestätigen sollten. Dass Kopien der Briefe Xavers unter den Mitgliedern der Gesellschaft Jesu überall verbreitet waren, ist zum einen nicht ungewöhnlich. Betrachtet man zum anderen den Ort und das Datum der Absendung näher, sieht man ganz deutlich, dass Canisius die Nachrichten über die jesuitischen Ereignisse in Übersee im Kontext eines harten konfessionellen Konflikts oder vor und während einer gerade begonnenen, wichtigen Entsendung erwähnt. Unter den von Huonder angeführten Briefen wurden etwa die ersten zwei in Köln während des heftigen Streits um den Kurfürsten und Erzbischof Hermann von Wied und das Kölner Erzbistum geschrieben (1544–1545). Der dritte und vierte wurden vor der Abreise nach Messina (1548), der fünfte während des Aufenthaltes auf Sizilien (1549) und der sechste und letzte kurz nach der Ankunft in Ingolstadt (1550) abgefasst. Ansonsten verweist Huonder immer auf interne Eingangs-, Sende- und Weiterleitungsbestätigungen der indischen Briefe. Anderenorts wünscht sich Canisius ganz allgemein, dass die Erfolge in Übersee auch in Deutschland so glänzend sein möchten wie in Indien. In Hinblick auf das, was Huonder als »größtes Opfer« bezeichnet, ging es um zwei junge Jesuiten aus der Oberdeutschen Provinz, die sich zuerst auf die Reise nach Übersee hätten begeben sollen, aber dann aus internen Führungsgründen in Deutschland blieben¹⁰³.

Canisius unterstrich seinerseits den kompensatorischen Aspekt, wenn er die Situation im Alten Reich und die Missionsgebiete miteinander verglich. Für ihn hatten die indischen Briefe also eine Trost bringende und zugleich erbauliche Funktion, weswegen er sich für die Verbreitung von Nachrichten aus den Überseegebieten innerhalb der deutschen Jesuitenassistentz einsetzte¹⁰⁴. Der Eindruck, dass der Eifer, den Canisius für die außereuropäischen Ereignisse empfunden haben soll, eher den rühmenden und hagiographischen Ansätzen manch eines Ordenshistoriographen entstammt, ist nicht von der Hand zu weisen. Ein weiterer Beleg dafür sind die Überlegungen Bernhard Duhrs SJ zur Missionsgeschichte der deutschen Jesuiten in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts. Da es keine hinreichenden Quellen gibt, sind Duhr zufolge ihre Verbindungslinien und Etappen für die innere Geschichte des Ordens von Bedeutung, denn hierbei beanspruchen nicht nur die Beweggründe, die bei dieser Gelegenheit aus Quellenmangel »einen tiefen Blick in die Seelen der damaligen Jesuiten« werfen lassen, ein ganz

103 Huonder verweist auf: PCEA, Bd. 1, S. 119, 147, 263, 269, 293, 304; ebd., Bd. 2, S. 69, 206, 259, 263, 269, 281, 680; ebd., Bd. 3, S. 328f., 351.

104 NEBGEN, Canisius und Indien, S. 103, 110. Dazu auch ders., Missionarsberufungen nach Übersee in drei deutschen Provinzen der Gesellschaft Jesu im 17. und 18. Jahrhundert, Regensburg 2007, S. 31–41.

besonderes Interesse, sondern es treffen auch »der kosmopolitische, in die ferne ziehende Zug des deutschen Charakters« und der »glühende Wunsch der Seelenrettung« zusammen. Die Worte Duhrs lassen im Hintergrund das Bedauern erkennen, dass die deutschen Jesuiten einer historischen Stunde nur zuschauen konnten, da sie ihren wichtigen Beitrag zum weltgeschichtlichen Ereignis der Glaubensverbreitung erst leisten konnten, nachdem sie bis zum Westfälischen Frieden all ihre Anstrengungen auf den Glaubenskampf in Deutschland hatten konzentrieren müssen¹⁰⁵.

Dieses noch stark konfessionell bedingte Verhältnis zu den nachreformatorischen Geschehnissen vermag die manchmal überzogene Suche nach maßgebenden Vorgängern und den nicht immer nüchternen Rückblick auf die vergangene Ordensgeschichte zu erklären. Man stößt gelegentlich auf historiographische Interpretationen, die aufgrund eines sehr guten kritischen Apparats quellenfundierte zu sein beanspruchen und dieser Forderung auch weitgehend Genüge tun. Trotz aller quellenkritischen Sorgfalt der deutschen Jesuitenhistoriker rückt bisweilen eine problematische Einschätzung der Geschichte des Ordens innerhalb des Katholizismus und des jesuitischen Missionsunternehmens in den Vordergrund. Denn der historische Grund der zeitlich verzögerten Teilnahme der deutschen Ordensmitglieder an dem weltweiten Evangelisierungsprozess liegt in allererster Linie darin, dass das Alte Reich als territoriale und politische Macht keine Kolonien hatte, auf die sich die missionarische Tätigkeit hätte richten können.

Deshalb dienten die Jesuiten aus dem Reichsgebiet, allerdings erst im 17. Jahrhundert, in den portugiesischen oder spanischen Patronatsländern. Zwischen den Zeilen mancher historischen Werke sind aber auch mehr oder minder deutlich ausgesprochene Hinweise darauf zu spüren, dass der durch das konfessionelle Ringen bedingte Rückstand der missionarischen Tätigkeit als eine heikle Übergangphase der deutschen Ordensgeschichte empfunden wird. Dies betrifft ebenfalls die Selbstwahrnehmung und -darstellung der deutschen Jesuiten, als hätten sie nicht ihren Beitrag zu den apostolischen Diensten und Aufgaben ihres Ordens leisten können oder gar dürfen. In der kritischen Aufnahme und Verarbeitung der jesuitischen Geschichtsschreibung sollte dies freilich berücksichtigt werden, zumal wenn es wie in dieser Arbeit darum geht, das Apostolatsverständnis der frühen Jesuiten als kulturgeschichtliches Phänomen zu betrachten und zu erforschen.

Wenn es also es auf der einen Seite keine nachweisbare unmittelbare Beziehung zwischen Franz Xaver, dem »Apostel des Morgenlandes«, und Petrus Canisius, dem »Apostel Deutschlands«, gab, so ist doch nichtsdestoweniger von einem gemeinsamen spirituellen Milieu innerhalb des Jesuitenordens auszugehen, ohne dass dies Anlass zu einer allzu einfachen und

105 DUHR, *Geschichte der Jesuiten*, Bd. 3, S. 333–338.

hagiographisch angelegten Rekonstruktion geben soll. Entspricht mit Blick auf die Quellenlage diese apologetische Deutung dem historischen Geschehen nicht, so liegt die Frage nach Sinn und Natur dieses kulturellen Konstruktes nahe, was zur Suche nach Gründen und Motivationen einer solchen Lesart Anlass gibt. Dabei tritt die Verzahnung von eigener konfessioneller Überzeugung und Rekonstruktion der historischen Wirklichkeit zutage, die selbst zu einem wissenschaftlich untersuchungswerten Gegenstand erhoben werden muss.

Trotz aller Faszination für die apostolischen Taten der Jesuiten, die in manchen Beiträgen der Missionsgeschichte zum Ausdruck kommt, darf die Tatsache nicht aus den Augen verloren werden, dass die als prototypisch wahrgenommene Aussendung Xavers unter Umständen stattfand, die durch die europäischen Kolonialmächte bestimmt waren. Sie war mit den europäischen kommerziellen und politischen Expansionsbestrebungen aufs Engste verbunden, wie vor einigen Jahren Wolfgang Reinhard in seinem maßgeblichen Werk zeigte¹⁰⁶. Ronnie Po-Chia Hsia seinerseits rückte auch die Tatsache ins Blickfeld, dass die Ankunft Xavers und die Erfolge und Misserfolge der katholischen Mission in Japan um die Jahrhundertwende 1500/1600 überwiegend auf die portugiesische Handelspolitik und ebenfalls auf die interne Politik der japanischen Kriegsherren zurückzuführen ist. Die Expansionsstrategien der iberischen Mächte im Rahmen des spanischen *patronato* oder des portugiesischen *padroado* entschieden über das Schicksal des Christentums in Fernosten erheblich und prägten darüber hinaus seine Entwicklung, gab es doch noch beträchtliche Unterschiede zwischen der Christianisierung in Lateinamerika und im kolonialen Asien¹⁰⁷.

Die Rekonstruktion der historischen Gegebenheiten erwies sich leider allzu oft als durch die »nationale Borniertheit« der Geschichtsschreibung europäischer und außereuropäischer Herkunft bedingt und konnte so kein zutreffendes Bild zeichnen, bemerkte Wolfgang Reinhard 1988: Einerseits gebe es wenige Felder der Geschichte, auf dem die Notwendigkeit einer globalen und vergleichenden Untersuchung so offenkundig sei, und andererseits handele es sich um übernationale Interaktionsprozesse, die die ganze Welt erfasst und so etwas wie eine Einheit der Welt überhaupt erst zustande

106 Wolfgang REINHARD, *Geschichte der europäischen Expansion*, 4 Bde., Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1983–1990, Bd. 1, S. 50–90. Dazu auch Reinhard WENDT, *Allgemeine historische Perspektiven: Grundstrukturen des europäischen Interesses an Asien*, in: Klaus KOSCHORKE/Johannes MEIER (Hg.), »Christen und Gewürze«. Konfrontation und Interaktion kolonialer und indigener Christentumsvarianten, Göttingen 1998, S. 259–273.

107 HSIA, *Catholic Renewal*, S. 165–178. Eine etwas zu nachsichtige, aber detailreiche Rekonstruktion der Anfänge der Missionstätigkeit Xavers in Fernosten in Georg SCHURHAMMER SJ, *Die asiatische Missionslage zur Zeit des hl. Franz Xaver und der heutige Stand der Glaubensverbreitung im Wirkungsfeld dieses Apostels*, in: Ders., *Gesammelte Studien*, Bd. 4, S. 221–232.

gebracht hätten¹⁰⁸. Dieses Forschungsfeld zeichnete sich in der Vergangenheit durch »Konflikte über die Aufteilung des vergangenen Ruhmes« aus, die dem »in der europäischen Geschichte des 19. Jahrhunderts vorherrschende[n] Kolonialismus« entstammen. Das führte zu »Rivalitäten über die Verdienste der einzelnen Nationen« und projizierte »aktuelle Machtfragen zurück in die Vergangenheit«¹⁰⁹. So sei die Schuld für die vorwiegend misslungene Christianisierung etlicher Gebiete Asiens, denen zur Zeit Franz Xavers eine »herrliche Zukunft« bevorgestanden habe, jeweils in der »kurzsichtige[n] portugiesische[n] Kolonialpolitik«, in der »Gewaltherrschaft Hollands« oder aber in »äußeren Gründen« wie der »durch Fremdenfurcht und Fremdenhass begründeten und durch die protestantischen englischen und holländischen Kaufleute geschürten blutigen Verfolgung« zu suchen, so Georg Schurhammer SJ in einer ursprünglich 1918 erschienenen Abhandlung¹¹⁰.

Nach dem Dekret des Zweiten Vatikanischen Konzils *Ad gentes* über die Missionstätigkeit der Kirche und durch dessen Erneuerungsgeist tief geprägt, ist allerdings ein erneuertes Interesse für die Missionsgeschichte entstanden, das eine Reihe von Studien hervorbrachte und neue historiographische Perspektiven ermöglichte¹¹¹. Trotz der Fortschritte der historischen und theologischen Forschungsanstöße stellt jedoch die innerchristliche »Konfrontation und Interaktion westlich-kolonialer und indigener Christentumsvarianten« immer noch ein Streitthema dar¹¹², zumal die europäische Expansion in der Fachliteratur von zwei unvereinbaren Gesichtspunkten

108 Wolfgang REINHARD, Triebkräfte, Formen und Wege der europäischen Expansion, in: Johannes MEIER, *Zur Geschichte des Christentums in Lateinamerika*, München/Zürich 1988, S. 8–25, hier S. 8.

109 Adriano PROSPERI, Das europäische Bewusstsein angesichts der geographischen Entdeckungen des 16. Jahrhunderts – Ergebnisse, in: Ders./REINHARD, *Die Neue Welt*, S. 331–345, hier S. 333, 335.

110 SCHURHAMMER, *Die asiatische Missionslage*, S. 229.

111 Ein Überblick aus der jüngst erschienenen Literatur in den folgenden Beiträgen: Pieter C. EMMER, *Die europäische Expansion und ihre Folgen im atlantischen Raum 1500–1800*, in: *Jahrbuch für Europäische Überseegegeschichte* 2 (2002), S. 7–17; Jacques GADILLE, *L'expansion chrétienne et l'inculturation. Questions posées par l'histoire de l'extension mondiale du christianisme et son incarnation dans les cultures*, in: PIROTTE/LOUCHEZ, *Deux mille ans d'histoire de l'Église*, S. 390–402; Klaus KOSCHORKE, *Außereuropäische Christentumsgegeschichte (Asien, Afrika, Lateinamerika). Forschungsstand und Perspektiven einer neuen Disziplin*, in: *Jahrbuch für Europäische Überseegegeschichte* 2 (2002), S. 137–163; Rolf NOORMANN, *Von der Missionsgeschichte Indiens zur Geschichte des indischen Christentums. Ein grundlegender Paradigmenwechsel in der neueren indischen Kirchengeschichtsschreibung*, in: *ZKG* 120 (2009), S. 3–26; Michael SIEVERNICH SJ, *Die Jesuitenmissionen in Amerika (16. bis 18. Jahrhundert). Ein Überblick über die neuere Forschung*, in: *ThPh* 76 (2001), S. 551–567; ders., *Die Jesuitenmissionen in Asien (16. bis 18. Jahrhundert). Ein Überblick über die neuere Forschung*, in: *ThPh* 77 (2002), S. 389–426; ders., *Von der Akkomodation zur Inkulturation. Missionarische Leitideen der Gesellschaft Jesu*, in: *ZMR* 86 (2002), S. 260–276.

112 Klaus KOSCHORKE, *Einführung*, in: KOSCHORKE/MEIER, »Christen und Gewürze«, S. 10–30, hier S. 11.

aus ebenfalls als »Welteroberung« oder als »Christianisierung« interpretiert wird¹¹³, Erst seit den 1980er Jahren begann die historische Forschung, die »indigene Bevölkerung nicht nur als Objekt europäischer Zivilisation oder europäischer Unterdrückung« zu betrachten, sondern auch »nach den indigenen Handlungsoptionen« zu fragen, denn aufgrund der »Abhängigkeit« und »Machtlosigkeit« der Patres wäre kein Missionserfolg ohne die Mithilfe und Fürsorge der Einheimischen zu erzielen gewesen¹¹⁴. Unter völlig anderen Umständen galt dies auch für das »Indien der Gegenreformation« und für die dort eingesetzten Jesuiten.

4.2 Die Aussendung der Gesellschaft Jesu nach Deutschland: der Fall Bobadilla

Nicolás Bobadilla wurde wahrscheinlich 1507 im spanischen Dorf Bobadilla del Camino geboren. Nachdem er zuerst in Valladolid und Alcalá das Studium aufnahm, zog er nach Paris, um es dort fortzusetzen und abzuschließen. An der Sorbonne lernte er den baskischen Studenten Ignatius von Loyola kennen, der am 15. August 1534 auf dem Hügel von Montmartre zusammen mit weiteren sechs Gefährten die Gesellschaft Jesu gründen sollte. Als einem der ersten sieben Jesuitenpatres kam also Bobadilla aufgrund seiner Autorität eine besonders gewichtige Stellung innerhalb des frühen Jesuitenordens zu, auch weil er als letzter von ihnen am 23. September 1590 in Loreto verstarb. Für die Generationen danach spielte Bobadilla die manchmal unbequeme Rolle des lebenden Ordensgewissens¹¹⁵.

113 Vgl. Horst GRÜNDER, *Welteroberung und Christentum. Ein Handbuch zur Geschichte der Neuzeit*, Gütersloh 1992, S. 33: »Die enge Verbindung von »Kreuz und Schwert«, die [...] im Mittelalter zu einem kämpferischen Programm der religiös-politischen Welteroberung geworden war, sollte sich in der Neuzeit fortsetzen. In der portugiesisch-spanischen (Kolonial-)Expansion wurde sie geradezu von welthistorischer Bedeutung«. Hierzu auch Fernando MIREs, *Die Kolonisierung der Seelen. Mission und Konquista in Spanisch-Amerika*, Fribourg/Luzern 1991. Zum Thema Christianisierung siehe hingegen BIRELEY, *Neue Orden*, S. 144–147 und 155f., und O'MALLEY, *The Historiography of the Society of Jesus*, S. 24–29. Zur Geschichte und Entwicklung der katholischen Orden in Lateinamerika und ihrem Beitrag zur »wesentlichen Mitbestimmung« des dortigen Christentums siehe Johannes MEIER, *Die Orden in Lateinamerika. Historischer Überblick*, und Hans WALDENFELS SJ, *Die Orden in Lateinamerika aus europäischer Sicht*, in: Michael SIEVERNICH SJ/Arnulf CAMPS OFM/Andreas MÜLLER OFM/Walter SENNER OP (Hg.), *Conquista und Evangelisation. Fünfhundert Jahre Orden in Lateinamerika*, Mainz 1992, jeweils S. 13–33 und 447–462.

114 DÜRR, *Der »Neue Welt-Bott«*, S. 459f.

115 DUHR, *Geschichte der Jesuiten*, Bd. 1, S. 24–32; DHCJ, Bd. 1, S. 463–465. Bobadillas Lebensgang geschildert in Ulderico PARENTE, Nicolás Bobadilla 1509–1590, in: AHSJ 59 (1990), S. 323–344, zum Interim vgl. insbesondere S. 330; ders., *Note sull'attività missionaria di Nicolás Bobadilla nel Mezzogiorno d'Italia prima del Concilio di Trento (1540–1541)*, in: RStI 117 (2005), S. 64–79. Bio-bibliografisches über Bobadilla in SOMMERVOGEL, *Bibliothèque*,

Die Angelegenheit des Interims und insbesondere der heftige Streit nach Loyolas Tod 1556 um die Nachfolge des Generals, der eine »möglicherweise verheerendere Krise«¹¹⁶ als jene von 1553 durch den portugiesischen Provinzial Rodrigues hätte herbeiführen können, warf allerdings einen Schatten auf seine Figur, der sich mehr als erwünscht in einer Fachliteratur wiederfinden lässt, die ihrerseits oft auf nicht ausreichend hinterfragten Gemeinplätzen beruht. Dies gilt vor allem für die richtige Einschätzung von Bobadillas Verhalten im Alten Reich im Allgemeinen und während des Interimstreits im Frühjahr 1548 im Besonderen.

Man betrachte exemplarisch das, was generell über die Charaktereigenschaften Bobadillas geschrieben wurde. Das Porträt durch Ludwig von Pastor beispielsweise ist dem Jesuiten gegenüber nicht wohlgesinnt:

Gern und viel redend, den Mund zuweilen recht voll nehmend, sagte Bobadilla geistlichen und weltlichen Machthabern seine Meinung mit einer Offenheit, welche mehr als ein einmal in Schroffheit und Unehreerbietigkeit ausartete. Das machte denn auch seinem Wirken in Deutschland ein jähes Ende. Sein scharfes Auftreten gegen das Interim veranlaßte den Kaiser, ihn von Augsburg zu verweisen¹¹⁷.

Bd. 1, Sp. 1553–1555, und ebd., Bd. 8, Sp. 1859; GILMONT, *Les écrits spirituels des premiers jésuites*, S. 159–162; POLGÁR, *Bibliographie*, Bd. 3/1, S. 301; BEGHEYN, *Bibliography*, S. 459, Nr. 866. Bernhard DUHR SJ, *Die Tätigkeit des Jesuiten Nicolás Bobadilla in Deutschland (mit Benutzung ungedruckter Briefe)*, in: RQ 11 (1897), S. 565–593, vor allem S. 580f.; Pietro TACCHI VENTURI SJ, *Ungedruckte Dokumente zur Beleuchtung der Tätigkeit Bobadillas in Deutschland*, in: RQ 16 (1902), S. 287–295; Walter FRIEDENSBURG, *Die ersten Jesuiten in Deutschland*, Halle 1905, S. 29–31; Mark A. LEWIS SJ, *The Rehabilitation of Nicolás Bobadilla, S.J., during the Generalate of Everard Mercurian*, in: McCOOG, *The Mercurian Project*, S. 437–459. Bobadillas Werke sind größtenteils unveröffentlicht geblieben. Vgl. dazu den *Catalogus librorum meorum, quos per Dei gratiam hactenus scripsi*, den Bobadilla selbst anfertigte, veröffentlicht in MHSJ, Bobadilla, S. 667–669, und im Allgemeinen das Inventar *Notamento d'alcune cose del P. Nicolò Bobadilla, scritto dal P. Giovanne Chamerotha*, welches der Jesuitenpater Giovanni Camerota kurz nach dem Tode Bobadillas im November 1590 aufstellte, veröffentlicht in ebd., S. 649–677. Bobadillas Werke wurden anhand des *Catalogus* in Giuseppe BOERO SJ, *Vita del servo di Dio P. Nicolò Bobadiglia della Compagnia di Gesù, uno dei primi compagni di S. Ignazio di Loyola*, Firenze 1879, S. 198–200, und in SOMMERVOGEL, *Bibliothèque*, Bd. 1, Sp. 1554, Nr. 4A, verzeichnet. Der Codex ARSJ, Opp. NN. 52, der Bobadillas Aufzeichnungen aus der Pariser Zeit enthält, wird eingehend beschrieben in SCHURHAMMER, Franz Xaver, Bd. 1, S. 245–248.

116 O'MALLEY, *The First Jesuits*, S. 329. Dazu Arthur L. FISHER, *A Study in Early Jesuit Government: The Nature and Origins of the Dissent of Nicolás Bobadilla*, in: *Viator* 10 (1979), S. 397–431; Michela CATTO, *La compagnia divisa. Il dissenso nell'ordine gesuitico tra '500 e '600*, Brescia 2009, S. 23–36. Laut Pierre-Antoine FABRE/Jean-Claude LABORIE/Carlos ZERÓN/Ines G. ŽUPANOV, *L'«affaire Rodrigues»*, in: Pierre-Antoine FABRE/Bernard VINCENT (Hg.), *Missions religieuses modernes. «Notre lieu est le monde»*, Rome 2007, S. 173–225, hier S. 173, bietet die Rodrigues-Krise einen »angle de lecture qui permettait d'appréhender une série d'autres crises« in den Missionsgebieten.

117 PASTOR, *Päpste*, Bd. 5, S. 444f., hier S. 444.

Pastor stützt sich jedoch allzu sehr auf Bobadillas überspitzte eigene Aussagen und auf das, was ihm in späterer Zeit von seinen Mitbrüdern vorgeworfen wurde. Als Láinez und Salmerón Mitte 1551 zur zweiten Tagungsperiode des Tridentinums berufen wurden und dann am darauf folgenden 10. Juli nach Trient aufbrachen, sprachen sie sich wegen Bobadillas schroffer Art gegen dessen Teilnahme an den Konzilssitzungen aus. Das oben wiedergegebene scharfe Urteil durch Polanco entspringt der Abneigung von Láinez, Salmerón und Polanco gegen Bobadilla¹¹⁸.

Canisius hingegen schätzte das Wirken des Mitbruders im Alten Reich, das seiner Ansicht nach in de Ribadeneyras Ignatiusbiographie von 1572 unzureichend gewürdigt worden war: Seinem Urteil nach hätte etwas mehr über ihn gesagt werden können; man könnte hinzufügen, so sein Vorschlag, dass er nach Deutschland gesandt wurde und dort viele Jahre verbrachte, schwierigen Aufgaben nachging, sowohl im Frieden als auch im Krieg großen Gefahren ausgesetzt war und für die katholische Religion vor allem auf den Reichstagen immer wieder geflissentlich kämpfte. Sein Verbesserungsvorschlag wurde allerdings in der durchgesehenen Auflage von 1586 nicht angenommen¹¹⁹. Auch erinnerte Canisius daran, dass Bobadilla der erste Jesuit gewesen sei, der ins Exil gehen müssen¹²⁰. Bobadilla hatte seinerseits große Hoffnung auf den jungen Novizen gesetzt, als er ihn Anfang 1545 in Köln kennen und schätzen lernte¹²¹.

Antonio Astrain SJ, Verfasser der Geschichte der spanischen Jesuitenassistenten, spricht ihm andererseits nur wenig wohlwollender »Unordentlichkeit, was seine Gedanken angeht, und einen harten und unordentlichen Stil, der die Werke dieses guten Vaters kennzeichnet« zu, während Daniel Restrepo SJ, Herausgeber der *Bobadillae Monumenta*, zum einen die nicht immer von Erfolg gekrönten Anstrengungen Bobadillas im Alten Reich honoriert, ihm zum anderen in der Sache des Interims zwar kein umsichtiges, dafür aber ein mutiges und heldenhaftes Verhalten zuspricht: Bobadilla habe sich gegen den Interimsentwurf erhoben und ihn angefochten, woraufhin ihn der Kaiser vertrieben habe, weil er ihm sein kühnes Auftreten nicht

118 Vgl. beispielsweise MHSJ, Chronicon, Bd. 2, S. 171: »Patris Bobadilla doctrina et integritas multis placuerant; quia tamen imperitioris linguae visus erat, et in quadam exteriori libertate non ita ad aedificationem sicut alii compositus videbatur, eum mitti non optabant«.

119 PCEA, Bd. 7, S. 250–271, hier S. 260: »Plura dici possent de P. Bobadilla, ut sic legeretur: missus est ac multis deinde annis apud Germanos ita versatus, ut pace belloque labores ingentes nec leuia pericula exantlarit, ac pro catholica quidem religione gnauiter praesertim in Comitijis Imperi crebro decertavit«; MHSJ, Fontes Narr., Bd. 4, S. 944–952, hier S. 947. Ribadeneyras *Vita Ignatii Loyolae* wurde kritisch herausgegeben in MHSJ, Fontes Narr., Bd. 4, S. 55–931.

120 PCEA, Bd. 8, S. 418: »In Germania conspexi [...] quoque Nicolaum Bobadillam, qui primus e nostris exul factus est Augustae«.

121 MHSJ, Bobadilla, S. 73: »Cierto que Magister Pedro Kanisio es de gran speranza, i lleva grandes principios. Predica en Capitolio todos los domingos y fiestas, y lee in aula theologorum«.

verziehen habe¹²². Zu allen drei Interpretationen ist anzumerken, dass sie das psychologische Moment in Bobadillas Wirken allzu sehr hervorheben und ihm unbeachtet aller historischen und institutionellen Rahmenbedingungen eine mehr oder minder große Mitschuld im Falle seiner Ausweisung zuschreiben. Hätte er umsichtiger und weniger impulsiv agiert, so scheint der Hauptvorwurf zu lauten, wäre es seinem persönlichen Schicksal und der Sache der katholischen Partei im Reich besser ergangen.

Bobadilla besaß zweifellos eine eigenwillige Persönlichkeit, die ihn auch aufgrund seines Status als einer der Gründer der Gesellschaft Jesu gelegentlich zu scharfen Stellungnahmen gegen seine Mitbrüder verleitete. Auch warf er Ignatius unbekümmert und ohne Rücksicht auf die daraus für ihn resultierenden Konsequenzen vor, er habe die Gesellschaft Jesu tyrannisch regiert und ihren ursprünglichen Geist durch übermäßige Reglementierung mithilfe von Lainez, Nadal und Polanco, seinen engsten Mitarbeitern im Orden, verraten¹²³. Hierbei übersah Bobadilla die Unvermeidbarkeit und Notwendigkeit des Institutionalisierungsprozesses für den Orden, der spätestens nach der päpstlichen Genehmigung 1540 nicht mehr die *societas* der ersten Gefährten sein konnte und dazu führte, die »*Societas Jesu* als ein Corpus aufzubauen, durchzugliedern und zu zentralisieren«¹²⁴. Der Orden erlebte einen unter den gegebenen Umständen unausbleiblichen Wandel von einem sich anfänglich um Ignatius scharenden Freundeskreis, von einer auf dessen Charisma beruhenden Gemeinschaft hin zu einer institutionalisierten und sehr schnell wachsenden Gesellschaft, in welcher der Gehorsam immer wichtiger wurde, um den inneren Zusammenhalt zu gewährleisten¹²⁵.

122 Antonio ASTRAIN SJ, *Historia de la Compañía de Jesús en la asistencia de España*, 7 Bde., Madrid 1902–1925, Bd. 1, S. 572: »Desorden en las ideas y [...] estilo duro y descosido que caracteriza los escritos de este buen Padre«; MHSJ, Bobadilla, S. vii–viii: »Summas molestias, aegritudines, egestatem, haeticorum expoliationem, pericula vitae, perpeusus est in Germania; sed laboribus fructus haud impar fuit. Verbo divino praedicando, audiendibusque confessionibus, sex annos in curiis Ferdinandis regis romanorum et Caroli Caesaris consumpsit, imperii comitiis (dietae quae vocant) adfuit, bis videlicet Spira, Norimbergae, Wormatiae, Ratisbonae atque Augustae. In qua postrema, quum Caesar decretum ferret ›Interim dictum, religiones dissidia catholicos inter ac protestantes componens, contra illud suerexit Bobadilla noster et, licet non ita prudenter, at generose et heroice ipsum impugnavit. Non tulit audaciam Caesar, et exulare iussit Bobadillam«.

123 MHSJ, Nadal, Bd. 2, S. 50–60, hier S. 50f.; ebd., Bd. 4, S. 732–734, 734f.; MHSJ, Pol. Compl., Bd. 2, S. 602f.; O'MALLEY, *The First Jesuits*, S. 308.

124 BRIESKORN, *Römisch-katholisches Rechtsdenken*, S. 55.

125 O'MALLEY, *The First Jesuits*, S. 333–335, 351–356; MARON, Ignatius, S. 182–186. Grundsätzlich dazu Markus FRIEDRICH, *Theologische Einheit und soziale Kohärenz. Debatten um die Homogenität von doctrina im Jesuitenorden um 1600*, in: Philippe BÜTTGEN/Ruedi IMBACH/Ulrich Johannes SCHNEIDER/Herman J. SELDERHUIS (Hg.), *Vera Doctrina. Zur Begriffsgeschichte der Lehre von Augustinus bis Descartes/L'idée de doctrine d'Augustin à Descartes*, Wiesbaden 2009, S. 297–324.

Bobadilla konnte und wollte die »Systematisierung und Veralltäglicdung« der apostolischen Dienste der Gesellschaft Jesu nicht hinnehmen, die dem prophetischen Moment zu Beginn der charismatischen und um Ignatius versammelten *societas* folgten und den nun institutionalisierten Orden dazu führten, das charismatische Wanderapostolat der Anfänge durch eine »notwendigerweise veralltäglichte, weil routinisierte und repetitive Aktivität« zu ersetzen und auf die möglichst einheitlich ausgebildeten Ordensmitglieder zu übertragen, die zum einen »mit in einer besonderen Ausbildung erworbenen einheitlichen beruflichen Qualifikationen und Instrumenten versehen« waren und zum anderen »ein einheitliches und vereinheitlichtes Handeln gewährleisten« konnten¹²⁶.

Auch deswegen wurde Bobadilla »Unzuverlässigkeit« gegenüber der sich allmählich etablierenden missionarischen Praxis innerhalb des Ordens vorgeworfen. Dabei gilt es zu verstehen, ob sich durch Bobadillas Unzuverlässigkeit die »Urdimensionen« der Gesellschaft Jesu mit Leben erfüllen ließen, die sich im Zuge des Institutionalierungsprozesses erschöpft oder verstreut hatten, oder aber lediglich noch am Rande vorhanden waren und im Hintergrund fortlebten. Deshalb war er wohl derjenige, der sich mehr als andere für die Aufrechterhaltung des ursprünglichen *mos apostolicus* in der frühen Gesellschaft Jesu gegen die durch die Kollegien herbeigeführte »Stabilisierung« und die daraus resultierende Verschiebung innerhalb der *consueta ministeria* des Ordens einsetzte und dadurch einen tiefen Konflikt auslöste, was ihm auch angesichts seiner strengen Haltung im Verlauf seiner weiteren Ordenslaufbahn sicherlich nicht zugute kam. Sein vortridentinisches Wanderapostolat spiegelte, so Ulderico Parente, die erste Phase der Missionstätigkeit durch die Gesellschaft Jesu wider, die zwar noch nicht ausgereift, aber schon imstande war, die Fragen der neuen religionspolitischen Lage in Europa zu beantworten. In Bobadilla habe eine »charismatische Instanz« fortbestanden, die das Unbehagen gegen den Institutionalierungsprozess des Ordens wach gehalten habe. Parente spricht sehr zutreffend von der »apostolischen Einsamkeit« Bobadillas, welche die Distanz zwischen der »Gründungsintuition« und den neuen gegenreformatorischen Aufgaben zu Tage gefördert habe¹²⁷. Die Mobilität Bobadillas entsprach somit dem

126 BOURDIEU, Das religiöse Feld, S. 36.

127 PARENTE, Note sull'attività missionaria, S. 65, 78f. Es bleibt noch ein Desiderat der Forschung, die Geschichte der Gesellschaft Jesu »within the history of large-scale social organizations, as well as within general administrative history« begrifflich neu zu erfassen. Vgl. FRIEDRICH, Communication and Bureaucracy, S. 72. Eine Antwort auf dieses Desiderat bietet die jüngst erschienene Studie von Luke CLOSSEY, Salvation and Globalization in the Early Jesuit Missions, New York 2008, der methodisch zu Recht von »the early-modern Catholic mission [...] as a macrohistorical phenomenon, that is, as a single worldspanning enterprise« (S. 3) ausgeht.

apostolischen Urmodell der Gesellschaft Jesu¹²⁸. Es ist schließlich beachtenswert, dass Bobadillas Widerstand gegen die Ordensleitung geradezu seiner Treue zu diesem apostolischen Urmodell entsprang, das er in Bezug auf Gehorsam und Indifferenz offenkundig anders als seine Mitbrüder auslegte und das er in der gegenwärtigen Entwicklung der Gesellschaft Jesu gefährdet sah. Sein Schicksal spiegelt also auf eindrucksvolle Weise den schwierigen »Übergang« von den »spezifischen Entstehungsbedingungen« der Ordensgemeinschaften hin zur »sanktionierte[n] Normalität des Kirchenlebens« wider, der das katholische Ordenswesen im Allgemeinen und die neuen Männerorden des 16. Jahrhunderts im Besonderen am Grenzenverlauf zwischen der ersten und der zweiten Ordensgeneration kennzeichnete und ein »immer noch offenes Problem für die Kirchengeschichte« bildet¹²⁹.

Es ist daher nicht verwunderlich, dass er mit der späteren institutionellen Verfestigung des Ordens kaum zurechtkam. Laut Paolo Sarpi pflegte Bobadilla zu sagen, dass der Ordensgründer Ignatius sein Geschöpf nicht wieder erkannt hätte, wäre er wieder auf die Welt gekommen, denn so sehr hatte sich die Gesellschaft Jesu (wohl nicht zum Guten!) geändert¹³⁰. Dies vorausgesetzt, bleibt allerdings festzuhalten, dass Bobadillas Vorgehen in der Angelegenheit des Interims nicht so eigenwillig war, wie es gemeinhin dargestellt wird. Hier kam vielmehr der Reformeifer des Jesuiten zum Ausdruck, der ihn durch die Jahre hindurch kennzeichnete. Die Beurteilung von Bobadillas Wirken ist, wenn nicht einfach voreingenommen, sicherlich auch stark durch die späteren Vorkommnisse nach dem Tod des Ordensgründers beeinflusst gewesen.

Bobadilla war der dritte Jesuit, der jemals deutschen Boden betrat. Er reiste Anfang 1542 von Bologna aus im Auftrag von Papst Paul III. nach Deutschland. Er sollte ursprünglich zusammen mit seinem Mitbruder Claude Jay Erzbischof Vauchop begleiten und sich anschließend Kardinal Giovanni Morone zur Verfügung stellen¹³¹. Von diesem Moment an hielt sich Bobadilla bis Mai 1548 beinahe ununterbrochen in Deutschland auf, als er wegen seiner

128 BROGGIO, La questione dell'identità missionaria, S. 230: »Di fronte alla progressiva stabilizzazione dovuta al moltiplicarsi degli impegni legati all'attività dei collegi, la missione avrebbe subito una sorta di slittamento da ministero fondante e principale della Compagnia a semplicemente uno tra i consueta ministeria, processo che vedrebbe il suo compimento negli anni intorno alla metà del XVII secolo«.

129 PRODI, Paradigma, S. 175; Andrea VANNI, Die »zweite Gründung des Theatinerordens«, in: QFIAB 93 (2013), S. 226–250, hier S. 227.

130 Paolo SARPI, Istoria del concilio Tridentino seguita dalla »Vita del padre Paolo« di Fulgenzio Micanzio, 2 Bde., hg. v. Corrado VIVANTI, Torino 1974, Bd. 2, S. 1295f. Zur Einschätzung der Gesellschaft Jesu durch den Serviten Paolo Sarpi vgl. Boris ULIANICH, I gesuiti e la Compagnia di Gesù nelle opere e nel pensiero di Paolo Sarpi, in: Mario ZANARDI (Hg.), I gesuiti e Venezia. Momenti e problemi di storia veneziana della Compagnia di Gesù. Atti del convegno di studi, Venezia, 2–5 ottobre 1990, Padova 1994, S. 233–262.

131 DUHR, Geschichte der Jesuiten, Bd. 1, S. 24; ders., Ungedruckte Briefe des Erzbischofs

Äußerungen gegen das Augsburger Interim des Landes verwiesen wurde¹³². Nach diesem Vorfall konnte er nie wieder ins Reich zurückkehren, wo er seinen »apostolischen Weg« absolviert hatte¹³³. Er besuchte im Gefolge päpstlicher Gesandter zahlreiche deutsche Städte wie Speyer, Nürnberg, Passau, Augsburg, aber auch Innsbruck und Wien, und durfte vielen der damals tagenden Reichstagen, allen voran Speyer 1544 und Augsburg 1547/48, beiwohnen¹³⁴.

Als Prediger und Beichtvater tätig, engagierte sich Bobadilla für die Sache des Katholizismus in Deutschland, wobei er zuweilen tatkräftig, wenngleich noch mit ausreichend diplomatischer Vorsicht agierte. Ihm begegnete die kaiserliche Religionspolitik ein erstes Mal auf dem Speyerer Reichstag 1544. Er habe alles getan, was in seiner Macht gestanden habe, schreibt er an Kardinal Farnese am 6. Juni 1544, um zu vermeiden, dass der Kaiser den Protestanten weitere Zugeständnisse mache. Diese hätten zu Folge gehabt, die Sache der katholischen Kirche noch mehr zugrunde zu richten. »Ich sehe«, berichtet er, »wie viel in Deutschland verloren geht, wo wegen unserer Sünden die Zerstörung jeden Tag immer größer wird; schließlich scheint alles verloren zu sein, wenn Christus dem nicht abhilft«¹³⁵.

Während des Reichstages durfte er im Auftrag des päpstlichen Legaten Farnese predigen und den Anwesenden die Beichte abnehmen. Er konnte zugleich einflussreiche Vertreter des katholischen Lagers, wie Pedro de Soto, Antoine Perrenot de Granvelle und Ferdinand von Habsburg sowie Kirchen- und Reichsfürsten auf das Problem der Zugeständnisse an die Protestanten ansprechen und versuchte, sie davon zu überzeugen, dass ebendiese Zugeständnisse zurückgenommen werden mussten¹³⁶. In der Tat richtete sich Bobadilla schriftlich persönlich an Ferdinand von Habsburg und bat ihn darum, darüber nachzudenken, ob diese Zugeständnisse an die Protestanten wirklich zu gewähren seien oder nicht, denn diese seien »etwas gegen Christus, die Kirche und ihren heiligen Glauben«, was zum Scheitern

Dr. Vauchop und seines Gefährten, des Jesuiten P. Claudius Jaius, in: ZkTh 21 (1897), S. 593–621.

132 MHSJ, Chronicon, Bd. 1, S. 292–294; DUHR, Geschichte der Jesuiten, Bd. 1, S. 31f.; PARENTE, Nicolás Bobadilla.

133 ASTRAIN, Historia, Bd. 1, S. 568.

134 Bobadilla redigierte im Laufe der Jahre zahlreiche Kataloge, in denen er sein »apostolisches« Wirken in ganz Europa stichpunktartig beschreibt. Davon sind lediglich fünf erhalten gebliebenen, die in MHSJ, Bobadilla, S. 634–646, herausgegeben wurden. Zur Teilnahme Bobadillas am Augsburger Reichstag 1547–1548 vgl. MHSJ, Bobadilla, S. 120–136.

135 MHSJ, Bobadilla, S. 48–51, hier S. 49: »Viendo cuán perdida va en la Germania, cuja destrucción de cada día cresce más por nuestros peccados [...] en conclusión, parece que se pierde todo, si X.po [Cristo] non lo remedia«; DUHR, Geschichte der Jesuiten, Bd. 1, S. 25.

136 MHSJ, Bobadilla, S. 50: »Procuré quanto pude se revocase la concesión que dió el emperador en favor de los protestantes, hablando al confesor de la cesárea magestad [...] y á Granbela, y á los príncipes y prelados cathólicos, y al rey tambien«.

verurteilt sei. Bobadilla zweifelt natürlich nicht am »katholischen Geist« des Kaisers und des Römischen Königs, befürchtet aber dennoch, dass sie die Notwendigkeit des Augenblicks dazu verleiten könnte, etwas zu tun, »wovon man weiß, dass es offensichtlich gegen Gott und das eigene Gewissen ist«. Zu diesem allen sei Bobadilla vor Gott verpflichtet und müsse es seines Amtes wegen tun, dürfe er doch Kaiser und König durchaus ermahnen, sie aber in solchen Angelegenheiten nicht nötigen¹³⁷.

Die zumindest skeptische Haltung Bobadillas gegenüber der kaiserlichen Religionspolitik begann also bereits zu diesem Zeitpunkt, obwohl er noch im August 1547 guter Dinge war, dass die Religionsfrage in Deutschland zu einem glücklichen Ausgang geführt werden könne, wenn nur die auf dem Reichstag anwesenden Entscheidungsträger den politische Willen dazu besäßen und der Kaiser mit den Deutschen »ernsthaft und freundschaftlich« vorgehe¹³⁸. Im Falle des Interims jedoch lehnte er die Vorgehensweise des Hauses Habsburg von Grund auf ab, stellte die reichs- und konfessionspolitischen Ziele des Kaisers in den Hintergrund und ließ sie so gut wie unbeachtet. Wenn er sein ganzes Vertrauen in das allgemeine Konzil setzte und damit eine genuin konziliaristische Position vertrat, war er sich allem Anschein nach über die Folgen seiner Stellungnahme nicht im Klaren.

Eine eingehende Untersuchung der zum Interim verfassten Schriften, der Autobiografie und des Briefwechsels könnte anhand von Bobadillas Vorfall auch dazu beitragen, das nicht allzu oft behandelte Thema der Reaktionen der katholischen Ordensgeistlichkeit auf das Interim partiell zu erhellen und damit dem von Horst Rabe formulierten Desiderat, die Meinungsverschiedenheiten, die im Umkreis des Kaiserhofs in Sachen des Interims bestanden, nachzugehen¹³⁹. Bobadilla gehörte zwar nicht direkt zur engsten Beratergruppe um Karl V., war allerdings als Begleiter vieler päpstlicher Nuntien und Legaten über die religionspolitische Lage gut informiert.

137 Ebd., S. 52f.: »No se duda ánimo cathólico de la cesárea y vuestra serenísima magestad; mas se teme que la necesidad les forçará [á] hacer lo que cognoscen claramente ser contra Dios y la propria conscientia. Por amor de X.po [Cristo] se mire bien en la tal concesión, porque en cosa contra X.po [Cristo], y iglesia, y su santa fe, no puede haber buen successo [...] Yo descargo mi conscientia, como soy obligado á Dios y mi officio porque exhortar puedo a VV. Magestades, mas no compelerlas«.

138 Ebd., S. 124: »In hac dieta augustana, quae videtur et est conclusio preteritarum, [...] si, qui possunt, volunt ex animo, haud dubie componetur religio. Quibud mediis hoc prestandum sit, ex his articulis ex parte claret, si caesar agat cum germanis et serio et amice, ut religio et alia negocia germanica amicabili concordia componantur«.

139 Horst RABE, Zur Interimspolitik Karls V., in: SCHORN-SCHÜTTE, Interim, S. 127–146, hier S. 137. Zum Interim siehe auch Horst RABE, Reichsbund und Interim. Die Verfassungs- und Religionspolitik Karls V. und der Reichstag von Augsburg 1547–1548, Köln/Wien 1971; ders., Zur Entstehung des Augsburger Interims 1547–1548, in: ARG 94 (2003), S. 6–104, hier S. 8f.: »Mancherlei wichtige Fragen, die die Forschung in diesem Zusammenhang zu beantworten

Mit seinem Verhalten in der Angelegenheit des Interims begünstigte er die ersten Schritte im Alten Reich der nur vor wenigen Jahren anerkannten Gesellschaft Jesu gerade nicht und schädigte fast unrettbar sein bereits angeschlagenes Ansehen bei dem Ordensgeneral und den Mitbrüdern. Mit einem Hauch Koketterie und sicherlich übertreibend ließ er zudem keine Gelegenheit aus, seinen Mitbrüdern mitzuteilen, er habe einen direkten Zugang zum Kaiser, dessen Bruder Ferdinand und den deutschen Kirchenfürsten, mit denen er sich frank und frei über Religions- und Staatsangelegenheiten austauschen könne. Hierüber wisse er außerdem bestens Bescheid, da die Fürsten und Herren, die an solchen Verhandlungen teilnahmen, ihn in Kenntnis davon setzen würden¹⁴⁰. Auch habe er in Regensburg Vorlesungen vor »all den geistlichen und weltlichen Reichsfürsten, dem Augsburger Kardinal [Otto Truchsess von Waldburg], dem Nuntius [Girolamo] Verallo und allen Bischöfen« halten dürfen¹⁴¹. Stellvertretend für seine Mitbrüder in Trient beschwerte sich Salmerón Mitte Juni 1546 auf unmissverständliche Weise über das in seinen Augen zu selbstbewusste Auftreten Bobadillas beim Ordensgeneral¹⁴².

Am 14. April 1548 sprach sich der Jesuit in aller Deutlichkeit gegen das Augsburger Interim aus. Kurz vor der Konferenz der geistlichen Reichsstände verfasste und verteilte er im Umfeld des Augsburger Reichstags zwei Gutachten bzw. ein Gutachten samt einer Beischrift, die den Zorn des Kaisers auslösten und am 6. Mai 1548 seine Vertreibung aus dem Reich veranlassten¹⁴³.

hätte, sind bislang ganz unzureichend diskutiert worden und können derzeit nur als Desiderat benannt werden«.

140 DUHR, Geschichte der Jesuiten, Bd. 1, S. 26, 32; MHSJ, Bobadilla, S. 134f.: »Pues tengo grandes inteligencias de los negocios, máxime religionis, los quales me los comunican príncipes y señores que los tractan [...] bien quisto de todos, así germanos como hespagnoles y ytalianos, príncipes, embajadores y reyes, máxime el de romanos, con quien familiarísimamente tracto lo que toca á la religión«. Vgl. auch die von Bobadilla selbst um 1585–1590 verfasste *Epitome rerum a Bobadilla gestarum*, ebd., S. 645f.

141 ARSJ, Epp. NN 58, fol. 43r+v. Veröffentlicht in MHSJ, Bobadilla, S. 92–94, hier S. 93: »De mí no digo más, saluo que leo domingos y fiestas el libro mío de bona e xpiana. [cristiana] consentia, á la qual lección vienen los principes todos del imperio, así eclesiásticos, come seculares, el cardenal de Augusta, y el nuncio Veralo, y todos los obispos«.

142 MHSJ, Salmeron, Bd. 1, S. 20–22.

143 Die *Adnotationes in Interim Germaniae, ante publicationem Caesaris* bzw. die *Triples Interim quo Germaniae possit regi usque ad diffinitionem Concilii Tridentini* wurde in MHSJ, Bobadilla, S. 137–143, 144–146, veröffentlicht. SOMMERVOGEL, Bibliothèque, Bd. 1, Sp. 1554, Nr. 4A. In ARC, Bd. 5, S. 273–277, wurde das Gutachten für den Bischof von Waldburg ohne die Beischrift aus einer anderen Vorlage veröffentlicht. Die Überschrift stammt aus Bobadillas eigener Angabe im *Catalogus librorum meorum*, MHSJ, Bobadilla, S. 668. Eingehend beschrieben in ASTRAIN, Historia, Bd. 1, S. 571–575. Der Herausgeber der *Acta Reformationis Catholicae*, Georg Pfeilschifter, gibt den Salzburger Erzbischof als Empfänger der Schriften ohne eine weitere Begründung an, obwohl dies einer Erklärung bedürfte. Der jüngst erschienene 18. Band der Deutschen Reichstagsakten gibt die beiden Schriften Bobadillas nicht wieder. Vgl. bezüglich des Interims DRTA/JR XVIII, Bd. 2, S. 1684–1947.

Indem der Kaiser, so der Kern seiner Überlegungen, den protestantischen Ständen die Priesterehe und den Laienkelch durch einen kaiserlichen Erlass zu konzederen beabsichtigte, wenngleich nur *ad interim* und bis zu weiteren Konzilsbeschlüssen, habe er sich Kompetenzen angemaßt, die weder ihm noch dem Papst selbst zustünden, sondern allein dem damals in Bologna tagenden Konzil.

Bobadilla spielte dabei offensichtlich die Rolle des ungeschickten Sündenbocks, da er eigentlich vom Augsburger Bischof Truchsess von Waldburg, dem Empfänger des Gutachtens, zur Abfassung der Texte aufgefordert worden war. Der Kirchenfürst beabsichtigte, die Meinungsbildung der katholischen Reichsstände auf der bevorstehenden Konferenz gegen das kaiserliche Interim zu beeinflussen. Bobadilla fiel dieser kirchenpolitischen Strategie zum Opfer, sodass er, kurz nachdem er seine Ideen zu Papier gebracht hatte, »wie unsichtbar abreiste«, so der Bericht des päpstlichen Nuntius Francesco Sfondrato. Er habe von seinen Freunden und Bekannten keinen Abschied genommen und werde von zwei Reitern nach Trient begleitet; dieser Beschluss sei der Mehrheit der Anwesenden zufolge im Umfeld der kaiserlichen Kurie gefasst worden. Bisweilen habe Bobadilla, so weiter der Nuntius, gemäß seiner Natur allzu freimütig geredet und im Gespräch mit Entscheidungsträgern das Interim offen widerlegt¹⁴⁴.

Auch die Gesandten Venedigs am Kaiserhof, Alvise Mocenigo und Francesco Badoer, berichteten am 13. Mai 1548 in einer ihrer Depeschen an den Dogen der Serenissima mit ähnlichen Worten über die Vertreibung Bobadillas, wobei sie die kirchenpolitischen Beweggründe des Kaisers eingehender als Nuntius Sfondrato in Betracht zogen und den Zusammenhang zwischen Interim, reichständischer Ablehnung und der in gewisser Hinsicht demonstrativen Geste Karls V. erkannten. Es habe im Laufe des Reichstags viele gegensätzliche Positionen über das Interim gegeben, so die Depesche, überwiegend wegen der geistlichen Fürsten, welche die interimistische Reglementierung nicht hätten annehmen wollen, da sie aus ihrer Sicht dem alten Glauben immer treu geblieben seien. Wolle man aber ein neues Religionsgesetz ausschließlich für die Protestanten einführen, so sei dies von den geistlichen Fürsten für angemessen gehalten und sehr gelobt worden¹⁴⁵.

144 NBD 1, Bd. 10, S. 326f.: »Mastro Bobadilla alli 6 parti di qua come invisibile, senza dire cosa alcuna a quelli che havea per intimi; ben s'intende che cavalca verso Trento accompagnato da dui, et appresso delli più è oppenione che sia condotto da loro per ordine di questi signori. E esso secondo sua natura parlava liberamente et tal'hora troppo, ma specialmente cerca questo Interim ha contradetto apertamente parlandone con i maggiori«.

145 Venetianische Depeschen vom Kaiserhofe (Dispacci di Germania), hg. v. der Historischen Commission der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, I. Abteilung, 3 Bde., Wien 1889–1895, Bd. 2, bearb. von Gustav TURBA, S. 414–417, hier S. 416: »Sopra esso Interim in questa dieta vi sono stati molti contrasti, et principalmente per causa delli principi ecclesiastici, li quali dicevano, non voler per modo alcuno nelli stati soi rinnovare alcuna cosa circa

Darauf sei die heftige Erwiderung des Kaisers gefolgt, die unter anderem zur Ausweisung eines spanischen Priesters namens »Bobadiglia« geführt habe, so weiter Moncenigo und Badoer, da er sich kritisch zu einigen Teilen des Interims geäußert habe; Bobadilla sei ein Mann »guten Lebens und Namens«, allerdings irgendwie vom Papst abhängig, wie seine Schriften gegen bestimmte Stellen des Interims offenbarten. Deswegen sei er vor kurzem von »einigen [Männern] im Auftrag, so wie man sagt, des Römischen Königs« bei sich zu Hause aufgesucht worden; man habe seine Aufzeichnungen und Bücher konfisziert, und im Anschluss daran sei er zu Pferd über Genua nach Spanien oder woandershin geschickt worden. In Wirklichkeit ritt Bobadilla zunächst nach Trient und setzte dann seine Reise über Bologna nach Rom fort. Entgegen dem venezianischen Bericht scheint auch plausibler, dass es Karl V. war, der die Ausweisung Bobadillas anordnete, und nicht sein Bruder Ferdinand, der von der Ankunft des Jesuiten im Reich an eine eher gute Beziehung zu ihm hatte¹⁴⁶.

Ein weiterer Bericht aus der Feder eines mantuanischen Gesandten spricht von Bobadilla als einem »spanischen Theologen und Prediger«, der das Interim in einer Schrift angefochten und den Kaiser dazu aufgefordert habe, es nicht zuzulassen. Die Schrift habe er zahlreichen Granden des Hofes, einigen protestantischen Fürsten und dem Römischen König gezeigt, wofür man ihn streng getadelt habe. Der Kaiser habe wegen dieses Vorfalles die Ausweisung Bobadillas beschlossen und ihn nach Spanien begleiten lassen. Diesem Bericht zufolge seien die Schriften Bobadillas als Affront gegenüber dem Kaiser und dessen Hof wahrgenommen worden, und der Jesuit sei deswegen vertrieben worden, weil man einer weiteren Schmach habe vorbeugen wollen, aus der ein Skandal oder eine Umstimmung in der Religionsfrage hätte hervorgehen können¹⁴⁷. Andere leisteten dem Jesuiten hingegen geistigen Beistand, indem sie ihm ihre Unterstützung zuteil werden ließen: Geradezu skandalös sei Bobadillas Abschiebung gewesen, die zu unkontrollierbaren Gerüchten geführt habe. Der Jesuit solle Gott für die Vorkommnisse des Interims allerdings dankbar sein, zum einen weil ihm dies den Anlass gebe, sein Gewissen und seine Leidenschaft, die Zeichen der göttlichen Majestät

la religione, havendo loro ben osservato fin'hora tutti li riti antiqui et che osservano li veri cattolici, ma che, volendosi fare qualche nova regula per li segregati [d. h. die Konfessionsverwandten] [...] saria cosa molto conveniente et da loro laudata assai«.

146 Ebd., S. 416; ASTRAIN, *Historia*, Bd. 1, S. 569.

147 NBD 1, Bd. 10, S. 327, Anm. 1: »[Bovadiglia] havea fatta una scrittura di sua testa contra questo Interim, impugnando che per modo alcuno non lo dovesse Sua Maestà permettere, et tal scrittura mostrò a molti grandi della corte et a principi lutherani et al re de Romani, per il che fu ripreso assai. Finalmente una mattina gli fu da lui appresentato und cavallo e fattolo cavalcare l'hanno mandato via per ordine del imperatore né si sa a qual parte, però tiensi che Sua Maestà l'habbia incaminato a Genova per mandarlo in Spagna per non gli fare altro scorno al presente di questa corte, dal qual potesse nascer scandolo o mutatione d'animi«.

seien, auf die Probe zu stellen; zum zweiten könne er sich auch der Freundschaft des kaiserlichen Hofes gewiss sein, da ihm alle nachtrauerten¹⁴⁸.

Die Stellungnahme des Jesuiten ist wegen der darin enthaltenen Auslegung des Interims mit Recht als »konziliaristisch« gedeutet worden, wengleich diese Interpretation die reichspolitischen Konsequenzen von Bobadillas Auftreten außer Acht zu lassen droht und deswegen einiger Randbemerkungen bedarf. Denn mit seiner Stellungnahme versuchte der Jesuit, wohl über jede kirchenpolitische Rücksicht hinwegblickend, den theologischen Wert der Konzilbeschlüsse und die dort in Angriff genommene Kirchenreform gegen mögliche Eingriffe durch die kaiserliche und päpstliche Kurie zu verteidigen. Noch 1547 plädierte Bobadilla in etlichen Briefen an den Kardinal Farnese und dessen Onkel, Papst Paul III. Farnese, für ein Unionskonzil unter Beteiligung der protestantischen Reichsstände, das die Missstände beseitigen und somit die Reform der Kirche einleiten sollte¹⁴⁹.

Zum Thema der Kirchenreform soll er außerdem um die Jahreswende 1547/48 drei Reformschriften über die Reform Deutschlands, der Kirche in Deutschland und schließlich der christlich-katholischen *respublica* verfasst haben. In der Schrift mit dem Titel *Christianum consilium reformandi nationem germanicam oblatum serenissimo regi romanorum in comitiis augustanis* vom Oktober 1547 soll er sich mit einer möglichen Reform Deutschlands und dem Konzil als einzigem Ausweg und Reformmittel befasst haben; bei der Schrift *Canonica Germaniae reformatio iuxta veteres canones sanctorum Patrum, per Carolum V imperatorem* vom Januar 1548 könnte es sich um eine Abschrift bzw. einen Auszug aus der Dezemberformel des Interims handeln; die dritte und letzte, die *Christianae catholicae ecclesiae et reipublicae christianae reformatio, per universalem concilium convocatum anno 1548*, deren Urheberchaft Pater Giovanni Camerota in Frage stellt, ist nach dessen Auffassung »eine lesenswerte und sehr sinnvolle Schrift; hätte Gott gegeben, dass die [darin vorgeschlagene] Kirchenreform in die Tat umgesetzt worden wäre«¹⁵⁰.

148 MHSJ, Epp. Mixtae, Bd. 1, S. 503f.: »Parésçeme que V. m. a de dar muchas graçias á nuestro Señor por las cosas tocantes á este negoçio: la vna, porque le ofreçe materia para probar su conçiencia y sufrimiento, que son toques de la divina majestad [...] La segunda, que no [ha] abido caballero en esta corte, y todo el resto secular, que no le aya pesado«.

149 SCHATZ, Zwischen Rombindung und landesherrlichem Interesse, S. 385f.

150 MHSJ, Bobadilla, S. 674f., hier S. 674: »Una cosa degna d'esser letta, e molto sensata, et volesse Iddio che si fusse fatta«. Bobadilla teilte Ignatius mit, er habe nach seiner Ankunft in Augsburg im Sommer 1547 mehr als fünf Reformschriften verfasst. Vgl. ebd., S. 135: »En este anno, desppués que entramos en Augusta, he escripto más de 5 tractados para la forma de reformar la religión in Germania«, und DUHR, Geschichte der Jesuiten, Bd. 1, S. 31. Vgl. auch die Angaben Bobadillas im *Catalogus librorum meorum*, MHSJ, Bobadilla, S. 668. Leider wurden die Reformschriften in den *Bobadillae Monumenta* nicht herausgegeben; im Anmerkungsapparat fehlen nähere Angaben über Archivsignaturen und Fundorte. ARSJ, Epp. NN 58, 59, und Opp. NN 34, 42, 52, die Bobadillas Briefwechsel und Werke betreffen,

Der Jesuit verfolgte seine konziliaristische Linie auch in den zwei genannten Schriften zum Interim vom 14. April 1548. Im Auftrag des Kardinalbischofs Otto Truchsess von Waldburg setzte er sich mit dem Stoff des Interims auseinander und begutachtete einige Punkte, welche ihm besonders umstritten bzw. erklärungsbedürftig erschienen. Die Tatsache, dass Bobadilla aufgefordert wurde, den Text des Märzentwurfes eilends durchzulesen und sich zusammenfassend zu einzelnen Stellen des Interims zu äußern¹⁵¹, könnte darauf hindeuten, dass von Waldburg Bobadillas Gutachten im Hinblick auf die Entscheidungsfindung der katholischen Partei vor den Erklärungen der geistlichen Kurfürsten und der katholischen Reichsfürsten in den ersten Apriltagen vorliegen haben wollte, was sich verzögert haben muss und schließlich nicht zustande kommen konnte. Bekannt wurden Bobadillas Schriften erst einige Tage nach der scharfen Replik des Kaisers und wenige Stunden vor der Stellungnahme der katholischen Reichsfürsten, die am 15. April 1548 nachgaben und der milderen Position der geistlichen Kurfürsten zustimmten.

Aufgrund der fehlgeschlagenen Initiative bei Papst Paul III. in Rom durch Kardinal Cristoforo Madruzzo, Fürstbischof von Trient, das Konzil in seine ursprüngliche Austragungsstätte zurückzuverlegen¹⁵², und nachdem die Reichstände Ende Oktober 1547 der kaiserlichen Proposition von Ende August oder Anfang September 1547 bezüglich ihrer Unterwerfung unter das Konzil zugestimmt und dem Kaiser die Interimslösung überlassen hatten¹⁵³, setzte Karl V. eine Kommission ein, welche die so genannte Dezemberformel erarbeiten sollte. Die Reaktion des Kaisers auf diesen ersten Entwurf fiel durchaus negativ aus, weswegen er spätestens Ende Januar eine zweite Kommission beauftragte, deren Ausarbeitung den Reichsständen am 15. März 1548 zur Stellungnahme vorgelegt und als Märzformel des Interims bezeichnet wurde¹⁵⁴. Es kam also dazu, dass den katholischen Reichsständen bereits am 9. April die scharfe Replik des Kaisers vorgetragen wurde, woraufhin

wurden ebenfalls erfolglos eingesehen. Eine spätere Reformschrift, die Bobadilla Mitte 1555 an den soeben gewählten Papst Paul IV. richtete, wurde in Pedro de LETURIA, *Los »recuerdos« presentados por el jesuita Bobadilla al recién elegido Paulo IV*, in: Ders., *Estudios Ignacianos*, Bd. 1, S. 447–459, herausgegeben.

151 MHSJ, Bobadilla, S. 137f.: »Cum D. V. Rma. iniunxerit mihi ut raptim perlegerem, et pauca, quae mihi viderentur adnotanda, brevi significarem«.

152 JEDIN, Trient, Bd. 3, S. 109–114. Madruzzo erstattete Bericht hierüber am folgenden 14. Januar 1548 auf dem Augsburger Reichstag; vgl. DRTA/JR XVIII, Bd. 2, S. 1684–1686. Zum Bischof Madruzzo siehe HierCath, Bd. 3, S. 339; GATZ, Bischöfe, Bd. 2, S. 443–446.

153 DRTA/JR XVIII, Bd. 1, S. 213–222, 309–311.

154 Ebd., S. 83–91, und ebd., Bd. 2, S. 1681–1683. Der Text der Märzformel in ARC, Bd. 6, S. 308–345; dazu RABE, Interimspolitik, S. 131, und DRTA/JR XVIII, Bd. 2, S. 1742. Zum endgültigen Text des Interims vgl. Joachim MEHLHAUSEN (Hg.), *Das Augsburger Interim. Nach den Reichstagsakten deutsch und lateinisch*, Neukirchen-Vluyn 1996; DRTA/JR XVIII, Bd. 2, S. 1920–1948.

sie am 15. April ihre Position gegenüber dem Vorhaben des Kaisers zum Teil änderten, indem sie sich für eine Duldung des Interims im Hinblick auf die protestantischen Territorien des Reichs aussprachen und zugleich ihre Unterwerfung unter die Konzilsbeschlüsse bekräftigten¹⁵⁵.

Bobadilla konnte daher nur die Märzformel vorliegen, zu der er seine Thesen folgendermaßen formulierte: Es sei besser, viele Übel zu ertragen, als die Einheit der Kirche zu spalten; bekämen die Protestanten Laienkelch, Priesterhe und noch weitere kleinere Zugeständnisse, was könnte denn daraus folgen, wenn nicht Auseinandersetzungen, Kriege, Aufstände und derartiges Übel? Eine solche Interimsregelung gäbe außerdem Anlass zu einer »größeren Freiheit zu sündigen«, denn dann würden auch die katholischen Geistlichen »Konkubinen als Ehefrauen« begehren; falls die Bischöfe sie deswegen zurechtzuweisen versuchten, so würden die Priester es wagen, ihnen ins Gesicht zu sagen: »Gebt uns ein kaiserliches Gesetz, wie es bei den protestantischen Geistlichen der Fall gewesen ist«. Dergleichen gälte auch für die Kommunion unter beiderlei Gestalt und ihre mögliche Auswirkung auf die Gläubigen, sodass das Interim entgegen seinem ausgesprochenen Ziel »das Schisma der Katholiken und Protestanten« nach sich zöge¹⁵⁶.

In Bobadillas Auslegung ist die unterschiedliche Behandlung der katholischen und der protestantischen Geistlichen etwa hinsichtlich der Priesterhe geradezu unzulässig: Die einen nennt das Interim »unenthaltsam«, die anderen hingegen »beweibt«. Sollte das tatsächlich so bleiben, was Bobadilla entschieden ablehnt, so sollte es »vortäuschend und schweigend«, nicht aber durch einen öffentlichen Erlass der Kaisers geschehen, der dann einen solchen Missstand billige. Die Geistlichen der Protestanten seien, so Bobadilla, entweder Laien, die rechtskräftig eine Ehe geschlossen hätten, oder Mönche und Kleriker, die sich vermählt hätten. Handelte es sich eben

155 DRTA XVIII, Bd. 2, S. 1790f.: »Omnes ordines sacri imperii communi consensu [...] concluderint velle se omnes praefactas controversias ad definitionem concilii oecumenici Tridentini in natione Germanica id petente caesarea maiestate ad supplicationem tuam iam indicti obediens submittere et obtemperare«. Die Bedenken der geistlichen Kurfürsten und der katholischen Reichsfürsten von vor dem 7. April 1548 in ARC, Bd. 5, S. 259–262, 262–266, und DRTA XVIII, Bd. 2, S. 1773–1777, 1778–1783; die von Georg Sigmund Feld vorgetragene Replik des Kaisers vom 9. April 1548 mitsamt dem Resümee der mündlichen Antwort Karls V. in ARC, Bd. 5, S. 267–271, 271f., und DRTA XVIII, Bd. 2, S. 1784–1789, 1789f.; die Unterwerfung der katholischen Reichstände unter das Konzil und die Triplik der geistlichen Fürsten vom 15. April 1548 in ARC, Bd. 5, S. 278–280, und DRTA XVIII, Bd. 2, S. 1790f., 1791–1794. Zum Verlauf der Interimsverhandlungen zusammenfassend DRTA XVIII, Bd. 2, S. 1681–1683.

156 MHSJ, Bobadilla, S. 138f.: »Quare plura mala sunt potius toleranda, quam scindere unitatem ecclesiasticam [...] Propterea dabitur ansa et maior licentia peccandi; nam catholici sacerdotes, cum viderint licere protestantibus sacerdotibus habere concubinas pro uxoris, etiam sibi licere clamabunt. Quod si episcopi eos velint corrigere, audebunt illis in faciem dicere: date nobis decretum, ut fecit caesar sacerdotibus protestantium [...] Tales erunt fructus Interim istius, cur faciat schismata catholicorum et protestantium.«

um verheiratete Laien, so sollte niemand zu behaupten wagen, dass sie im geistlichen Stand bleiben dürften; spräche man hingegen von Geistlichen, die eine gültige Ehe eingegangen seien, so sollte man daraus schließen, dass dies in keinem Widerspruch zum Keuschheitsgelübde stünde; wenn schließlich nicht von Ehe, sondern von Konkubinat die Rede wäre, dann hätte man mit »Geistlichen, die Unzucht treiben« zu tun, die der Autor des Interims dulden zu wollen scheine. Wie ersichtlich, sei all dies unannehmbar, bekräftigt Bobadilla. Außerdem bezögen diese Geistlichen ihre Autorität und die Legitimation ihrer Sendung »weder von Gott, noch durch Gottes Wort oder von den Bischöfen, die mit ordentlicher Gewalt ausgestattet sind«; sie seien vielmehr Eindringlinge, die »von Tyrannen und Großen gegen das Wort Gottes« eingeführt worden seien¹⁵⁷.

Bobadilla wusste offensichtlich nicht, dass die Einsetzung der Interimskommission aus der Initiative des Kaisers im Januar 1548 hervorging. Ihm waren folglich auch die Namen der einzelnen Theologen, die an der Ausarbeitung der Märzformel beteiligt waren, unbekannt¹⁵⁸. Deswegen schreibt er immer von einem nicht näher definierten »Autor« des Interims, der sich für die Mängel seiner Vorlage auch nicht dadurch entschuldigen könne, dass er bezüglich des Interims nur habe beraten wollen, denn »niemand soll etwas raten, was rechtswidrig ist«. Es handele sich zumal um Sachen, so der Jesuit, die weder der Papst noch der Kaiser dulden und mit gutem Gewissen billigen könne; beide könnten auch niemanden davon dispensieren¹⁵⁹.

Die zweite Frage, mit der sich Bobadilla beschäftigt, ist jene der Kommunion unter beiderlei Gestalt, mit der er an die erste anknüpft. Seien es nämlich verheiratete Laien, dann seien sie nicht von einem Bischof geweiht und dürften demzufolge keine Sakramente spenden, gleich unter welcher Gestalt. Außerdem fragt sich Bobadilla, welchen Nutzen sich die protestantischen Geistlichen von solch einem Zugeständnis versprechen könnten, da sie bis dahin gegen die Transsubstantiation gepredigt hätten¹⁶⁰. Diesen zwei Hauptpunkten fügt Bobadilla eine Reihe von *Addenda*, *Corrigenda* und *Omittenda* hinzu, die die Vorlage des Interims berichtigen sollten. Es dürfe

157 Ebd., S. 139f., hier S. 140: »Adde etiam hos omnes ministros non missos esse, nec a Deo, nec per verbum Dei, nec ab episcopis ordinaria potestate, sed intrusos esse, et a tyrannis et magnatibus introductos contra verbum Dei«. Vgl. die von Bobadilla aus der Märzformel zitierten Stellen in ARC, Bd. 6, S. 344.

158 Es waren die Theologen Julius Pflug, Michael Helding, Johann Agricola, Pedro de Soto, Heinrich Muelich und Domingo de Soto oder Pedro de Malvenda. Vgl. dazu RABE, Entstehung des Interims, S. 54f., und DRTA/JR XVIII, Bd. 1, S. 83–91, hier S. 86. Zu den nachfolgenden Verhandlungen vgl. DRTA/JR XVIII, Bd. 1, S. 86–88.

159 MHSJ, Bobadilla, S. 140: »Nec potest auctor se excusare caesarem nondum publicasse hoc Interim, nec ipsum uoluisse hic diffinire, sed consulere tantum: nam nemo debet consulere quae sunt contra ius: nec possunt tolerari ea, quae salva conscientia nec pontifex romanus nec imperator possunt illa concedere, aut in illis dispensare«.

160 Ebd., S. 141f.

nicht geschehen, schreibt Bobadilla schließlich, dass das Interim, so wie es zurzeit vorliege, durch einen öffentlichen Erlass vom Papst oder Kaiser gebilligt werde. Die Kirche sei niemals durch Religionsgespräche oder ein Interim regiert worden, sondern durch »die allgemeinen Konzilien«; man müsse bewirken, dass das Konzil gründlich vorbereitet und umgehend einberufen werde, denn es sei besser abzuwarten, als die Einheit der Kirche zu spalten. Der alte Glaube, so der etwas drohende Schluss von Bobadillas Ausführungen, müsse somit wiederhergestellt werden, sonst werde man nichts hinnehmen, aus dem viel Übel entstehen könnte¹⁶¹.

In der Beischrift führt Bobadilla einige Punkte weiter aus und unterscheidet zunächst zwischen »Duldung« und »Zulassung«: Die eine bedeute, dass »die Dinge, denen wir nicht zustimmen, die wir aber verschweigen, vorsätzlich nicht wahrnehmen und verhehlen«, geduldet seien; die andere bedeute hingegen, dass die Dinge, »die wir zulassen, damit kein größeres Übel entsteht«, erlaubt seien. Bobadilla sei nicht dagegen, dass das Interim vom Kaiser im Sinne der Duldung erlassen werde, wenn es keinen anderen Weg gäbe, um die religiöse Lage in Deutschland zu beruhigen. Die Frage sei aber auch, ob und inwieweit es förderlich sei, dass der Papst Priesterehe und Laienkelch bis zu weiteren und endgültigen Konzilsbeschlüssen konzediere, da dieser letztlich weder den Laien das Sakramentspenden noch den Geistlichen die Eheschließung zubilligen dürfe. »Wenn fortan sowohl die altgläubigen Geistlichen als auch die protestantischen Prediger« bestünden, ergäbe sich aus solchen Konzessionen zudem, dass »auch dieselbe Lehre fortan bestünde; somit wären die Deutschen teils katholisch, teils häretisch, also konfessionsgemischt, allerdings von der Kirche dispensiert«. Kein umsichtiger und kundiger Mensch, so Bobadilla, könne daher zum Inkrafttreten des Interims raten¹⁶².

Geht man auf die strikt theologischen Einzelheiten des Gutachtens und der Beischrift ein, so kann man mit gutem Grund die Ansicht vertreten, dass Bobadillas Argumentation gegen die im Interim vertretene theologische Lehre, wenngleich sie vielleicht weniger systematisch als polemisch angelegt war, nicht im Widerspruch zu den vortridentischen Glaubenssätzen stand,

161 Ebd., S. 143. Camerota notiert, ebd., S. 676: »Quanto si può raccogliere fu dato a Bobadilla a vedere alcuno Interim, come dovessi governarsi la Germania, fra tanto che si faceva il concilio generale. Et perché vi erano di molte cose sospette, Bobadilla è di parere che in niun conto esca, ma che s'aspetti il concilio: acciò non paia che s'apre la porta all'heresie«.

162 Ebd., S. 144–146: »Magna est differentia inter tolerantiam et permissionem: nam toleramus quae non probamus, sed tacemus, connivemus et dissimulamus. Permittimus autem quae concedimus, ne maiora sequantur mala [...] Si aliter religio non potest quietari in Germania, non improbamus si hoc Interim detur a caesare per tolerantiam [...] Et in summa, si manent antiqui ministri et praedicatores protestantium, fere semper manebit eadem doctrina, et ita manerent germani partim heretici, partim catholici, imo mixti, et tamen per ecclesias dispensati; quod meo iudicio nemo prudens consuleret«.

ganz im Gegenteil: Bobadillas Meinung teilten viele deutsche und nicht-deutsche Theologen der Zeit, die eine andere Position vertraten als die Vermittlungstheologie beispielsweise eines Contarini oder Morone sowie eines Pflug oder Helling, die naturgemäß der Religionspolitik Karls V. im Reich entgegenkam, ganz zu schweigen von der römischen Kurie, der die Berufung auf die bereits erlassenen oder künftigen Beschlüsse des allgemeinen Konzils und der Aufruf zur inneren Reform der Kirche eher ungelegen waren. Bis auf einige wenige Ausnahmen standen auch die katholischen Stände des Reichs und deren Eliten dem Interim sowohl aus theologischen als auch kirchenpolitischen Gründen dezidiert ablehnend gegenüber¹⁶³.

Entgegen den meisten Deutungen von Bobadillas Gutachten kann also durchaus gesagt werden, dass der Jesuit nicht so sehr wegen seiner temperamentvollen Art auf die Ablehnung des Kaisers stieß, sondern weil er an Überlegungen anknüpfte, die im katholischen Lager eine breite Zustimmung fanden und gegen das Interim in seiner Märzfassung bzw. eine interimistische Regelung der Religionsfrage überhaupt ausgerichtet waren. Bereits Anfang 1548 waren die katholischen Mitglieder des gesamtständischen Interimausschusses gegen eine »befristete reichsrechtliche Fixierung der Theologischen Lehre« gewesen, denn aus ihrer Sicht war dies Aufgabe der Gesamtkirche auf einem Konzil; keine einzelne Nation konnte solch schwerwiegende dogmatische Festlegungen im Alleingang treffen. Bobadillas Überlegungen stimmten mit den Haupteinwänden der geistlichen Reichsstände und Kurfürsten auffällig deutlich überein, vor allem in Bezug auf die mit aller Kraft und ungeachtet aller Missstände zu vermeidende Kirchenspaltung. Zudem standen die geistlichen Reichsstände dem Interim sehr skeptisch gegenüber, denn zum einen hielten sie eine solche Regelung der Religionsfrage für unzulässig und waren zum zweiten der Auffassung, dass für die Gesamtkirche geltende Lehrfragen zweifellos vor dem Konzil zu erörtern waren¹⁶⁴. Sie waren also nicht bereit, sich vollends auf die Religionspolitik des Kaisers einzulassen, die auf den »äußeren Frieden im Reich« und die »Überwindung der Glaubensspaltung« abzielte¹⁶⁵.

Der Auffassung des Jesuiten nach ging es um nichts anders als die Bewahrung des rechtgläubigen, i. e. des katholischen Glaubens. Seinem Wissen über die religionspolitischen Sachverhalte im Reich zum Trotz wird man Bobadilla, der im Falle des Interims als überzeugter und eifriger Kämpfer für die Reform des katholischen Lebens in Deutschland gemäß den Beschlüssen des Tridentinischen Konzils eintrat, keine taktische Geschicktheit und kein

163 RABE, Interimspolitik, S. 133; ROLF DECOT, Die Reaktion der katholischen Kirche auf das Interim, in: SCHORN-SCHÜTTE, Interim, S. 366–385.

164 DECOT, Reaktion, S. 371, 373f., 384.

165 RABE, Interimspolitik, S. 129.

politisches Feingefühl zuschreiben können. Dadurch wird allerdings die Triftigkeit seiner theologischen Einwände nicht geschmälert; im Gegenteil wird sie vielmehr insofern bestätigt, als er gewissermaßen den Finger in die Wunde der kaiserlichen Religionspolitik legte. Im Laufe der Zeit und erst recht nach der Fürstenverschwörung 1552 wurde dem Kaiser in der Tat immer deutlicher, dass seine Regelung der Religionsfrage *ad interim* zum Scheitern verurteilt war.

Auch wenn aus heutiger Sicht die Haltung Bobadillas nicht als »papistisch«, sondern als »konziliaristisch« bezeichnet werden mag, dürfte die Reaktion des Kaisers trotzdem nicht weiter verwunderlich sein, denn in seinen Augen konnte das Vorgehen Bobadillas nichts anderes als eine offenkundige, in die Reichsöffentlichkeit getragene Herausforderung der kaiserlichen Autorität auf Betreiben der katholischen Reichsstände erscheinen. Die Stellungnahme Bobadillas wird auch keine direkte Verteidigung der Position Roms gewesen sein, war aber doch eine allzu deutliche Absage an die Religionspolitik des Habsburgers, die auch durch die Initiative des Bischofs von Waldburg von Seiten der katholischen Reichsstände grundsätzlich in Frage gestellt worden war. Der Papst seinerseits duldete zwar das Interim widerwillig, aber nur um sich mit dem Kaiser nicht weiter zu verfeinden und daher keinen verhängnisvollen Streit mit ihm zu entfachen.

Bobadillas Ausführungen und Schlussfolgerungen weisen, wiewohl verschieden nuanciert, unverkennbare Ähnlichkeiten mit denen der geistlichen Kurfürsten und der katholischen Fürsten auf. Zum einen konzentrieren sich alle Stellungnahmen auf drei Hauptstreitpunkte, und zwar die Priesterehe, die Kommunion unter beiderlei Gestalt und die Restitution der kirchlichen Güter und Jurisdiktion. Allen gemeinsam ist auch die Forderung an den Kaiser, er möge die Interimsregelung nur auf die Protestanten anwenden, da sie vom alten Glauben abgefallen seien. Die Erklärung der geistlichen Kurfürsten sieht dementsprechend keine Notwendigkeit, eine »enderung furzunemen«, man solle hingegen »des gemeinen concilii erorerung [...] darüber« abwarten, außerdem »ist doch von zeit der heiligen aposteln her in der occidentalischen kirchen nhie erhoret, das einem geweythen oder ordinirten priester ein ehefraue zu nehmen und darneben sein ampt auch zu verrichten jhe erlaubt oder zugelaissen seyhe worden«. Obwohl schließlich »die einsetzung Christi von bederlei gestalt meldet [...] und ob auch woll in der ersten kirchen bey ezlichen cristlichen gemeinden die communion under bederlei gestalt gereycht« wurde, so wurde dieser Brauch »volgendts durch der algemeinen cristlichen kirchen gegenbrauch widder abgangen« und die Kommunion unter beiderlei Gestalt »durch sonderliche decreta des concilii zu Costenz gehalten widder aberkant«¹⁶⁶.

166 ARC, Bd. 5, S. 259f.

Bekanntermaßen fiel die Erklärung der katholischen Reichsfürsten deutlich schärfer aus, und obwohl sie die »übergeben schriftten [...] ausserhalb der angehengten articul die communion beeder gestalt, der priester verehlichen [...] nit ungemäss« fanden, scheint dies eher eine dem diplomatischen Umgang verpflichtete Aussage als eine positive Würdigung des kaiserlichen Vorhabens zu sein¹⁶⁷. Da die katholischen Stände am alten Glauben festgehalten hätten, so ihre Erklärung, sei es »von unnöten, diese schriftten den reichsstenden in gemain und sonderlich den catholicis furzulegen oder ausgeen zu lassen«. Aufgrund der bereits erlassenen Dekrete des Tridentinums, das trotz aller Verzögerungen und Schwierigkeiten noch nicht »geendet oder aufgehbt wäre, geschoben und heimgestellt«, und angesichts der umfangreichen Kirchenreform, die dort in Angriff genommen worden sei, sollen »merere und grundlichere erklärung und ausfuerung bescheen muessen«, als es im Interim inbegriffen sei, und »volkhomenlich und durch die autoritet dess concili abgehandelt und alsdann in der gemeynen christenhayt publicirt und verkhöndt« werden. Die Vorschläge über die Priesterehe und die Communion unter beiderlei Gestalt werden folglich rundweg abgelehnt¹⁶⁸.

Auf der Basis der vorhandenen Quellen ist nicht mit Sicherheit nachzuweisen, ob Bobadilla von den Repliken der Kurfürsten und Fürsten wusste und in irgendeiner Form an der Debatte teilnahm, die der Abfassung der reichsständischen Erwiderungsschriften vorausging. Die Tatsache, dass er dem Bischof von Waldburg sein Gutachten einige Tage nach den Stellungnahmen der Reichsstände übergab, spräche für die erste Hypothese, nicht unbedingt aber für die zweite. Einige Andeutungen Bobadillas, wie die Frage der Toleranz oder der kirchlichen Bräuche, weisen darauf hin, dass er beide Erklärungen zu Gesicht bekommen haben könnte¹⁶⁹. Offenbar kannte Bobadilla die Replik des Kaisers auf die Bedenken der katholischen Fürsten nicht oder er übersah sie, obschon dann zu erklären bliebe, warum er sie nicht beachtete, zumal es ihm schließlich die Ausweisung aus dem Reich einbrachte. Gleichwohl sah sich Bobadillas kompromisslosere Linie nach der Triplik der katholischen Fürsten vom 15. April 1548, die sich der milderen Stellungnahme der geistlichen Kurfürsten anschloss, teilweise ihres Spielraumes beraubt, sodass die Interimsschriften des Jesuiten zumindest unzeitgemäß wenn nicht unpassend erscheinen.

In Anbetracht der kaiserlichen Replik dürfte die Ausweisung des Jesuiten auch deswegen nicht verwunderlich sein, weil der Kaiser von einer bayerisch-französischen Verschwörung umzingelt zu sein glaubte, die es darauf abgesehen haben sollte, einen Religionsfrieden im Reich zu verhindern und somit

167 Ebd., S. 263.

168 Ebd., S. 263f.

169 MHSJ, Bobadilla, S. 142–144, und ARC, Bd. 5, S. 263–265.

die Stellung der Habsburger auf der europäischen Bühne zu schwächen¹⁷⁰. Der Kaiser hatte außerdem die Verlegung des Konzils von Trient nach Bologna hinnehmen müssen. Aus den Quellen jesuitischer Provenienz geht aber leider die genaue Begründung des Kaisers, weshalb er die Zwangsentfernung Bobadillas anordnete, nicht unmittelbar hervor. Am allerwahrscheinlichsten jedoch wurde dem Jesuiten vorgeworfen, die Seite der römischen Kurie mit Animosität und Parteilichkeit ergriffen zu haben, ein Vorwurf allerdings, der auf den Kern von Bobadillas Argumentation nicht eingeht. Vorhanden ist diesbezüglich eine Rechtfertigungsschrift Bobadillas, deren Abfassung in Rom mit Sicherheit auf Druck des Ordensgenerals Loyola zurückzuführen ist. Sie ist an Ferdinand von Habsburg adressiert und trägt das Datum vom 18. Juni 1548, einen guten Monat also nach Bobadillas erzwungener Abreise nach Italien¹⁷¹.

In Anlehnung an Röm 8, 14 und 28 (»Alle, die sich vom Geist Gottes leiten lassen, sind Söhne Gottes«; »Wir wissen, dass Gott bei denen, die ihn lieben, alles zum Guten führt, bei denen, die nach seinem ewigen Plan berufen sind«) lobt Bobadilla anfangs den Römischen König: Wie viel sei von Königen zu erwarten, die sich in all ihren Werken durch Gott und Heiligen Geist führen ließen, und deren Untertanen folglich durch solch gottesfürchtige Könige regiert würden? Bobadilla hofft, dass der Heilige Geist Ferdinand und seinen Bruder, den Kaiser, führen werde, damit die Welt sehen können, wie sich die beiden für die Eintracht der christlichen Religion in Deutschland eingesetzt hätten. Der Jesuit fügt dann hinzu, er hege keinen Zweifel daran, dass Ferdinand seiner Stellungnahme am Ende zugestimmt haben werde, da sie durch die Autorität von Leonhard Eck, Pedro de Soto, Eberhard Billick und anderen führenden Theologen bestätigt worden sei. Schließlich schreibt Bobadilla, und das ist der Kern seiner Verteidigung, er glaube, dass Ferdinand wisse, dass er weder mit übertriebener Leidenschaft noch unangemessenem Widerspruchsgeist vorgegangen sei; er habe seine Meinung immer treuherzig geäußert, auch im Falle der Schriften, die er auf Wunsch des Bischofs von Waldburg verfasst habe: Nicht zuletzt habe er ihm, Ferdinand, die erste Kopie des Gutachtens überreicht¹⁷².

170 ARC, Bd. 5, S. 270, 272.

171 MHSJ, Bobadilla, S. 146–148.

172 Ebd., S. 147f.: »¿quanto más será en los reyes, los coraçones de los quales gobierna specialmente Dios, y todas sus obras, en beneficio de los súbditos que gobiernan? Ansí me parece, y espero que el Spíritu Sancto guiará todas las cosas de V. Serenissima Magestad con la cesárea, para que todo el mundo vea la diligencia y medios que de cada día ponen para la concordia de la religión christiana en Germania. Yo no dudo que á la fin abrá placido mi sententia [...] Y creo que en parte sabe V[uestra] Ser[enissi]ma M[agesta]d que nunquam me moví ni procedí con passiones, ni con spíritu de contradicción, sino que siempre dixé mi sententia cándidamente, y en lo que anoté á instantia del cardenal augustano, dando a V[uestra] Ser[enissi]ma M[agesta]d la prima copia«.

Obwohl dies alles für den spanischen Jesuiten ein bedeutend dramatisches Erlebnis gewesen sein dürfte, berichtet der Eintrag in Bobadillas Autobiographie sehr distanziert und wortkarg über seine Vertreibung aus dem Reich, die Reise und unglückliche Ankunft in Rom: Der Kaiser habe die Eintracht unter Katholiken und »häretischen« Protestanten durch »ein gewisses Interim« wiederherstellen wollen; seine Initiative sei jedoch fehlgeschlagen. Kurz nach der Verlegung des Konzils nach Bologna sei er deswegen vom Augsburger Reichstag abgereist und über Trient und Bologna nach Rom zurückgekehrt, weil er sieben Jahre in Deutschland verweilt und dort gepredigt und mit den Häretikern auf den Reichstagen disputiert habe¹⁷³.

Hauptgrund der Abreise sei also sein Unbehagen gegenüber Deutschland und dessen kirchenpolitischer Lage, das er bereits vor seiner Vertreibung hin und wieder zum Ausdruck gebracht habe. Sein Apostolat in Deutschland trage keine reichen Früchte, schrieb Bobadilla am 8. April 1548, obwohl der Zeitpunkt nun mit dem institutionellen Rahmen des in Augsburg tagenden Reichstages äußerst günstig sei. Da die Deutschen von Natur aus kalt und träge seien und da der Kaiser die allgemeine Reform nur langsamen Schrittes vorantreiben könne, müsse man dem vor Ort abhelfen. Ignatius möge ihn jedenfalls dorthin schicken, wo ihn dieselben Erfolge beglücken könnten, die Christus durch ihn während seiner Missionsreisen in Kalabrien und anderswo erzielt habe; es sei also besser, wenn er von Deutschland abreise, um mehr Früchte zu ernten und besser in Armut nach der Berufung der Gesellschaft Jesu zu leben. Er füge sich in jeder Hinsicht dem Gehorsam gegenüber dem General¹⁷⁴. Einmal in Rom, habe er dem Papst Bericht über die religiöse Lage in Deutschland erstattet, worüber er sich bereits mit Kardinal Morone in Bologna unterhalten habe. Bezeichnend genug wird auf diesen Seiten der Autobiographie kein Name eines anderen Mitbruders erwähnt. Erinnerung wird nur an die Kirchenfürsten und hohen Prälaten, die der Erzählung zufolge stets auf seiner Seite gestanden haben¹⁷⁵.

173 Ebd., S. 622f.: »Tunc temporis Carolus imperator cogitavit de concordia aliqua catholicorum et haereticorum protestantium per quoddam Interim usque ad definitionem concilii Tridentini; sed non potuit perficere. Eo tempore translatum est concilium Tridentinum Bononiam, et Mag. Nicolaus Bobadilla discessit ex comitiis augustanis, redditurus Romam, qui manserat in Germania per septem annos, praedicando, disputando cum haereticis in comitiis imperialibus«.

174 Vgl. ebd., S. 134–136: »No me suelo contentar con poco fructo, si no le veo muy grande, como tengo experientia de lo que Xpo. obró por mi en Calabria y otras partes, compárandolo con lo que aquí veo [...] Donde concluyo, que, si yo puede hacer más fructo en otra patria, y viuir mejor según nuestra profesión de pobreza, que sería mejor salir de Germania [...] Y si en algún tiempo este officio sería fructuoso, sería agora [...] Se comiencan á reducir perlados y príncipes, y el pueblo en algo, á la religión antigua [...] Los germanos de su natura son fríos y tardos [...] En todo me remitto á la obediencia, y á lo que allá ordenareis de estar ó quedar«.

175 Ebd., S. 622–624.

Vollkommen geschwiegen wird also über die Ausweisung auf Veranlassung des Kaisers sowie über den demonstrativ kühlen Empfang in Rom durch Ignatius. Der General wollte aus Bobadilla keinen Märtyrer der katholischen Sache machen, weil er sich selbst in Rom und das Wirken des von ihm geleiteten Ordens in Deutschland an zwei Fronten, der päpstlichen und der kaiserlichen, schützen musste. Auch deswegen verweigerte er Bobadilla den Zugang zum römischen Jesuitenhaus. Nach rund einem Jahr wurde Bobadilla nach Neapel geschickt und bereiste von dort aus ganz Süditalien. Etwas eingehender dürfte Bobadilla sein Herz lediglich in der oben erwähnten Rechtfertigungsschrift ausgeschüttet haben, in der er vom Römischen König Ferdinand von Habsburg Abschied nimmt und ihm seinen Dank für dessen Engagement für die katholische Sache abstattet. Zu einer späteren Zeit notierte Bobadilla schließlich in einer nüchternen Auflistung seiner Missionen, die vermutlich in den 1570er Jahren geschrieben wurde, Karl V. habe seine Reise von Deutschland nach Italien auf Ansuchen einiger Gelehrter bzw. aus eigenem Antrieb verordnet¹⁷⁶.

Zu Recht wies Rolf Decot darauf hin, dass einerseits zwischen den Entscheidungen der Gesamtkirche auf dem Konzil von Trient und den Beschlüssen auf den Reichstagen und andererseits den Stellungnahmen und Gutachten einzelner Theologen differenziert werden muss, möchte man die Reaktion der katholischen Kirche auf das Interim korrekt erfassen. Aus kirchengeschichtlicher und reichspolitischer Sicht trifft Decots Interpretation ebenfalls zu, dass Stellungnahmen, Gutachten und sonstigen Äußerungen einzelner beratender Theologen kein verbindlicher Charakter zuzuschreiben ist. Sie seien folglich nicht als katholische Reaktion auf das Interim zu sehen, denn die geistlichen Reichsfürsten hätten bei allen Religionsverhandlungen großen Wert darauf gelegt, zwischen dem Austausch theologischer Argumente und den allein verbindlichen Konzilsentscheidungen der Gesamtkirche zu unterscheiden¹⁷⁷.

Dem ist aber hinzuzufügen, dass Stellungnahmen wie die Bobadillas ihrerseits auf das kirchenpolitische Geschehen während des Reichstagsablaufs einwirkten und dann doch als eine Reaktion auf das Interim aus dem katholischen Lager wahrgenommen wurden, wahrscheinlich ohne dass zwischen den Positionen Roms und jenen der Reichskirche und der katholischen Theologen differenziert wurde. Keine Auslegungsweise darf der Gefahr erliegen, die Tatsache zu übersehen, dass das Interim nicht lediglich ein rein institutionelles und religionspolitisches Ereignis auf höchstem Niveau gewesen ist, denn die dort den Protestanten eingeräumten Zugeständnisse, wie allen voran der Laienkelch und die Priesterehe, betrafen in gleicher Weise die

176 Ebd., S. 638.

177 DECOT, Reaktion, S. 367.

katholische Geistlichkeit jeden Ranges und die Gesamtheit der Gläubigen. Während unterschiedliche theologische Positionen dogmatischen Charakters bis zur endgültigen Konklusion des Konzils auch hätten nebeneinander existieren können, da sie eine geringe Gruppe von Gelehrten beschäftigten, hätte sich im Falle jener Zugeständnisse das alltägliche Erscheinungsbild der Kirche derart geändert, dass sie nicht ohne Auswirkungen für das Gottesvolk geblieben wäre, wie auch Decot an späterer Stelle bemerkt¹⁷⁸. In dieser Hinsicht fördern die Besorgnisse und Bemühungen Bobadillas wichtige Streitpunkte der damaligen kirchenpolitischen Debatte zutage.

Der Fall Bobadillas erweist sich als ausgesprochen interessant. Unbewusstes und aus politischer Sicht ungeschicktes Opfer einer Maschinerie, die er zu durchschauen glaubte, konnte er seinen Standpunkt über die seinem Empfinden nach ungerechte Vertreibung aus dem Reich nur spärlich und vorsichtig zum Ausdruck bringen. Die kurzen Andeutungen im Rechtfertigungsschreiben sagen dennoch etwas mehr, als man auf den ersten Blick vermuten könnte. Er muss sich von den führenden Mitgliedern der katholischen Obrigkeit, die ihn zu unterstützen schienen und ermutigt hatten, offen Stellung gegen das Interim zu nehmen, verlassen gefühlt haben; das Mitleid seitens seiner Mitbrüder blieb ebenfalls aus, obwohl er jener Generation von Ignatius' Gefährten angehörte, die von echt missionarischem Eifer erfüllt waren, sich jedoch im konfessionellen Zeitalter nicht immer zu behaupten vermochten. Bobadillas Vertreibung wies dennoch Ignatius und die führenden Patres in Rom schmerzhaft in die deutschen Verhältnisse ein und wurde dann zu einem paradigmatischen Vorfall, der zur Vorsicht mahnte, als die erste wichtige Aussendung nach Deutschland im Herbst 1549 nach der Gründung des ersten Jesuitenkollegs in Messina 1548 eingeleitet wurde.

4.3 Canisius' Gelübdeablegung 1549

Canisius blieb in der sizilianischen Stadt ungefähr ein Jahr. Ignatius hatte ihn und andere acht Mitbrüder unter Nadals Leitung im März 1548 dorthin geschickt. Gegen Mitte 1549 hatte Herzog Wilhelm IV. von Bayern die Jesuiten nach Ingolstadt gerufen, um das akademische Leben der dortigen Universität zu reformieren¹⁷⁹. Papst Paul III. kümmerte sich persönlich darum, dass

178 Ebd., S. 375.

179 MHSJ, Chronicon, Bd. 1, S. 410: »Cumque Dux Bavariae Guilielmus, qui catholicae religionis vindex erat acerrimus, in illa Universitate sua Ingolstadiensis sibi persuaderet perutilem Societatis nostrae operam fore, si aliquot ex ea theologiae professores in illa Universitate sacras littera docerent, a Summo Pontifice Paulo III hoc ipso obtinuit, ut tres de Societate nostra lectores ad se Ingolstadtium mitterentur. Cum autem Summus Pontifex id Patri Ignatio significasset, delegit ille praeter P. Claudium [...] P. Alphonsum Salmeronem et Petrum

Ignatius drei der besten Patres nach Deutschland sandte. Das waren Claude Jay, der sich damals in Ferrara bei Herzog Ercole II. d'Este aufhielt, Alfonso Salmerón, der zu jener Zeit bei dem Dogen von Venedig, Francesco Donato, diente, und schließlich der junge Rhetorikprofessor von Messina, Petrus Canisius¹⁸⁰. Die drei sollten dort die Rolle des 1543 verstorbenen Johannes Eck übernehmen¹⁸¹.

Die Verhandlungen zwischen Bayern und Rom hatten zwar schon im Februar 1549 begonnen, dennoch verzögerte sich der Termin der Abfahrt bis zum folgenden Spätsommer. Bereits Mitte 1548 hatte sich Wilhelm IV. an den Papst gewandt und ihn um Theologieprofessoren für die Ingolstädter Universität und um finanzielle Unterstützung gebeten. Kardinal Alessandro Farnese verwies ihn allerdings an den Nuntius in Wien, Prospero Santacroce, der die Angelegenheit mit dem Herzog bereden sollte. Santacroce und Wilhelm IV. trafen sich in der Tat im April und Mai 1548. Diese ersten Versuche führten jedoch nicht zum Erfolg, obwohl der Herzog weiterhin bestrebt war, die Verhandlungen fortzusetzen¹⁸². Auch deshalb unternahm der persönliche Sekretär des Herzogs, Heinrich Schweicker, unmittelbar nach diesem Treffen eine Reise nach Rom, um die erhoffte Hilfe in Form von Theologen und zusätzlichen finanziellen Mitteln zu erlangen. In der zweiten Hälfte des

Canisium«, und ARSJ, Germ. 118, fol. 3r–4r: »Collegij huius in Bavaria instituendi magnam occasionem dedit Illustrissimus Bavariae Princeps Guilielmus eiusque Cancellarius D. Leonardus ab Eck, et Secretarius eiusdem Ducis D. Henricus Schweickhart, qui primum a Paulo III Pont. Max. impetrarunt Societatis huius doctores et professores Theologos tres D. Claudium Jaium, D. Alphonsum Salmeronem et D. Petrum Canisium, qui Ingolstadium accersiti et a Patre Nostro (sancta memoria) primo Praeposito Magistro Ignatio missi et in sacris publice profiteri coeperunt anno Domini 1549«. Hierzu siehe auch ebd., fol. 92r–93v, *De initio et progressu Collegii Societatis Jesu Ingolstadij*, und fol. 94r–97v, *Ortus et progressus Collegii Ingolstadiensis*. Die *Scripturae ad Collegii Ingolstadiensis initia, progressus, impedimenta, fundationes pertinentes, ab anno M.D.L. ad M.D. XCIX* liegen in ARSJ, Germ. Sup. 101. Zur Geschichte der Gesellschaft Jesu in Bayern siehe: Die Jesuiten in Bayern 1549–1773. Ausstellung des Bayerischen Hauptstaatsarchivs und der Oberdeutschen Provinz der Gesellschaft Jesu, München 1991; Karl BATZ/Peter BRAUN/Manfred DASER/Beatrix ETTLETT (Hg.), Die Jesuiten in Ingolstadt 1549–1773. Ausstellung des Stadtarchivs, der Wissenschaftlichen Stadtbibliothek und des Stadtmuseums Ingolstadt, Ingolstadt 1991.

¹⁸⁰ MHSJ, Epp. Ign., Bd. 2, S. 540f.

¹⁸¹ ARSJ, Germ. 118, fol. 85r: »Anno 1548 scripsit ad Sanctissimum Dominum Nostrum Paulum III Pont. Max. Illustrissimus viceré Catholicus Bavariae Princeps Guilielmus [...] ut in scholam suam Ingolstadiensem [...] ex Italia mitterentur eximij probatisque Theologi: iacebat enim Theologiae facultas, post mortem Clarissimi Domini Doctoris Eckij, orbata omnibus Theologiae professoribus, qui post Luterianum illud dogma Augustae paulo ante publicatum, in hoc Gymnasio maxime desiderabantur«; PCEA, Bd. 1, S. 48: »Post clarissimi Doctoris Joannis Eckij mortem, a Paulo III Pont. Max. et Reverendo Patre Nostro Ignatio, multum postularat, ut aliquot e nostris Theologia Sacra Ingolstadij profiterentur, et scholam illic Theologicam – non nihil concussam – instaurarent«.

¹⁸² NBD 1, Bd. 10, S. 351. Santacroce versuchte etwa Mitte Oktober 1548, den Herzog zu treffen, um ihm einige Briefe zu überreichen: ASV, A. A., Armar. I–XVIII, 5385, ohne Foliozahl, 2 fol.

Jahres 1548 wurde schließlich die Entscheidung gefällt, einige Jesuitenpatres nach Ingolstadt zu senden¹⁸³.

Canisius, der »Engel Deutschlands«, wie ihn Nadal nannte¹⁸⁴, verließ Messina Anfang Juni 1549, denn dort, wie es in der Geschichte der Oberdeutschen Jesuitenprovinz von Ignaz Agricola SJ heißt, »hatten die Dinge solch einen sicheren und gewissen Verlauf genommen, dass es angemessen erschien, den Deutschen und dem bayerischen Herzog Wilhelm [IV.] einen Deutschen [Canisius] zu gewähren«¹⁸⁵, Canisius erreichte einige Tage später Rom, wo er am 4. September 1549 in der Kirche S. Maria della Strada, der späteren Chiesa del Gesù, seine feierlichen Gelübde ablegte. Auf dem Weg nach Deutschland wurde er am 2. Oktober 1549 in Bologna zum Doktor der Theologie promoviert¹⁸⁶, Er reiste dann über Trient und München nach Ingolstadt weiter. Dort begann diejenige »Aussendung nach Deutschland«, die ihn bis 1580 beschäftigte. Am 24. und 29. November konnten Canisius und Salmerón in Ingolstadt die Antrittsvorlesungen ihrer Kurse halten. Am 18. Oktober desselben Jahres wurde Canisius zum Rektor ernannt und durfte am folgenden 24. Dezember vor der versammelten Universität predigen¹⁸⁷. Ohne unbedingt von einem Ereignis epochalen Ranges oder einem unaufhaltsamen Aufstieg der Jesuiten sprechen zu wollen, wie es Winfried Müller tut, war die erstmalige Besetzung universitärer Lehrstühle durch Mitglieder der Gesellschaft Jesu im Alten Reich ein weiterer Wendepunkt in der Geschichte des Ordens nach dem Kolleg in Messina. Das Urteil Müllers, wonach die jesuitische Lehrtätigkeit in Ingolstadt den Orden zu einem Instrument der Gegenreformation herangebildet habe, ist dem von ihm allzu sehr rigide ausgelegten Forschungsparadigma Hubert Jedins verpflichtet¹⁸⁸. Die »fast zu einem Dogma gewordene Meinung«, wonach die Gesellschaft Jesu »auf dem

183 BUXBAUM, Petrus Canisius, S. 58–62.

184 ARSJ, Vitae 2, fol. 173r: »Reverendus Pater Canisius ita pro Germania orabat, et pro eadem orare iubebat, ut Pater Natalis appellaret eum Angelum Germaniae, qui anno sequenti Romam vocatus est ut inde mox proficeretur in Germaniam Ingolstadium«. Es handelt sich hier um die unveröffentlicht gebliebene Schrift *Vita P. Cornelii Wishaven* von Dirk Geeraerts SJ. Dazu GILMONT, Les écrits spirituels des premiers jésuites, S. 312–315, hier S. 315. Ein kurzer Auszug aus der *Vita* wurde auch in MHSJ, Nadal, Bd. 4, S. 874–877, herausgegeben. Vgl. auch die gekürzte deutsche Übersetzung von Alfons KLEISER SJ, Ein Seeleneroberer. Lebenserinnerungen des ersten flämischen Jesuiten Cornelius Wischaven, Paderborn 1930.

185 AGRICOLA, Historia, S. 18: »Res certo iam ac securo cursu irent, Germanum Germanis et Guilielmo Bojorum Duci concedendum esse aequum est visum«.

186 ARSJ, Inst. 194, fol. 63r+v. Veröffentlicht in MHSJ, Salmeron, Bd. 1, S. 84–86.

187 ADPSJ, Abt. 42 – 1, 7 (Altname Canisiana 7), fol. 137r+v; DUHR, Geschichte der Jesuiten, Bd. 1, S. 69f.; BUXBAUM, Petrus Canisius, S. 84f. Canisius wurde in dieser Zeit in Ingolstadt auch Vizekanzler der Universität und Dekan der theologischen Fakultät. Dazu UAM, GG III/11 I, fol. 86r.

188 Winfried MÜLLER, Universität und Orden. Die bayerische Landesuniversität Ingolstadt zwischen der Aufhebung des Jesuitenordens und der Säkularisation (1773–1803), Berlin 1986, S. 18.

Gebiete des Unterrichts wahrhaft Bedeutendes geleistet [...] habe«, ist wohl in diesem Zusammenhang zu verstehen¹⁸⁹.

Worin die apostolischen Aufgaben der Jesuiten in Deutschland bestanden und durch welche Mittel sie zu erfüllen waren, entwarf Ignatius am 24. September 1549 in seiner wohlbekannten Unterweisung an Canisius und an seine Gefährten, die ein grundlegendes Dokument für die Rekonstruktion der frühen jesuitischen Tätigkeit in Deutschland bildet und in ihrer Vorsicht auch vor dem Hintergrund der Interimsaffäre um Bobadilla zu verstehen ist. Dabei sollte die durchaus gerechtfertigte Verteidigung des Papstes nicht dazu führen, dass die Jesuiten abgetan würden, als wären sie »Papisten« (»tanquam papiste«), und dass dadurch ihre Glaubhaftigkeit geschmälert würde¹⁹⁰. Das Ziel, so schreibt Ignatius, das vor allem vor Augen stehen müsse, sei dasjenige, das Papst Paul III., der gesandt habe, anstrebe, und zwar der Ingolstädter Universität und, soweit es möglich sei, Deutschland in dem zu helfen, was die Richtigkeit des Glaubens, den Gehorsam gegenüber der Kirche und schließlich die solide und gesunde Lehre und Lebensweise betreffe. Ein zweites Ziel sei gewesen, die Gesellschaft Jesu in Deutschland besonders dadurch zu fördern, dass sowohl in Ingolstadt als auch woanders im Lande Kollegien *ad commune bonum et Dei gloriam* errichtet werden könnten¹⁹¹.

Die Aussendung nach Ingolstadt wurde auch deswegen so minuziös geplant, um eine weitere Blamage nach dem Vorfall Bobadillas zu vermeiden. Ignatius schien die Notwendigkeit einer von Rom aus koordinierten Strategie für das Alte Reich erst jetzt erkannt zu haben, deren Umsetzung in einem derart komplexen politischen Gebilde freilich nicht immer den Vorstellungen der Ordensleitung entsprach. Die Jesuiten beriefen sich hierbei auf ein strukturell vielfältiges und differenziertes Apostolat. Das Spektrum der Fragen und ihrer möglichen Lösung spannte sich von der Rechtgläubigkeit in der Lehre und dem Gehorsam gegenüber der Kirche bis hin zur vorbildhaften Lebensweise der Patres im Besonderen und der katholischen Geistlichen im Allgemeinen.

Die Instruktion des Ignatius legte den ausgesandten Patres nicht nur die Ordensziele, sondern auch die Mittel zu ihrer Erreichung nahe: Die Ankömmlinge aus Italien sollten sich durch das vorbildhafte und »an sich

189 August KLUCKHOHN, Die Jesuiten in Baiern mit besonderer Rücksicht auf ihre Lehrthätigkeit, in: HZ 31 (1874), S. 343–414, hier S. 350.

190 MHSJ, Epp. Ign., Bd. 12, S. 244.

191 Ebd., S. 239–247, hier S. 239: »Finis, qui praecipue ob oculos versari debet, est ille, quem summus pontifex, qui misit, intendit, scilicet, universitatem ingolstadiensem, et, quod eius fieri possit, Germaniam in iis, quae ad fidei rectitudinem, obediendam ecclesiae, solidam demum ac sanam doctrinam et vitam pertinet, iuvare. Pro secundario autem fine erit res Societatis in Germania promovere, praecipue curando ut Ingolstadii et aliis in locis collegia Societatis erigantur ad comune bonum et Dei gloriam«. Vgl. den einleitenden Kommentar von Peter KNAUER SJ, in: BU, S. 293–301, hier S. 293f.

beste Leben« sowie durch das Vorbild der »Beherrschtheit«, der »Liebe« und »aller Tugenden« auszeichnen, und ihre Liebe allen erweisen, vor allem aber denjenigen, die »mehr Bedeutung für das gemeinsame Wohl haben«; aus diesem Grund seien der Herzog selbst und diejenigen Machttträger in seinem Umkreis, die eine umfassendere Autorität besäßen, besonders zu beachten und durch Abnehmen der Beichte und geistige Übungen seelsorglich zu betreuen, um mit ihnen durch die Bande des Wohlwollens verbunden zu sein. Überdies sollten die Patres »ein hohes Ansehen und einen guten Ruf hinsichtlich der Lehre [...] durch den inneren und äußeren Ernst des Verhaltens in Gang, Gesten, ehrbarer Kleidung, und vor allem umsichtiger Rede und reifem Rat sowohl für das Handeln wie in Bezug auf die Lehre« bei allen erlangen, vor allem aber »beim Fürsten und den vorrangigen Männern«. Auch sollte man mögliche Missverständnisse über die Gesellschaft Jesu, die diese in schlechten Ruf brächten, hauptsächlich bei den Menschen beseitigen, die Autorität besäßen. Diesen sowie Jugendlichen von guter Begabung (und nicht so sehr den »Weibsbildern« und »dem einfachen Volk«) sollte auch der seelsorgliche Haupteinsatz der Patres gelten, da die einen entscheidender zum Allgemeinwohl beitragen, die anderen selbst Arbeiter im Weinberg des Herren werden könnten, wenn man ihnen entsprechend geistlich helfe. Schließlich sollten sie sich auch den dortigen Sitten, sofern es das Ordensinstitut zulasse, gleichförmig machen¹⁹². Um 1556 bekräftigte Ignatius dies noch einmal in einer Instruktion für die Patres, die ihre Arbeit am soeben gegründeten Ingolstädter Kolleg verrichten sollten:

Das vertrauliche und liebevolle Gespräch auch mit denjenigen Menschen, mit denen zu sprechen nach der Meinung des Oberen lohnenswert ist, weil sie anderen zu helfen fähig sind, wird an geeignetem Ort und zu angebrachter Zeit nützlich sein. Unter ihnen sind sowohl die Machthaber als auch diejenigen, die sich durch ihre Autorität oder

192 MHSJ, Epp. Ign., Bd. 12, S. 240–243: »Est vita in se optima, et consequenter aliis exemplaris, vt species omnis mali, nedum mala ipsa, declinetur, et modestiae, charitatis omniumque virtutum formam se exhibeant [...] Habeant et ostendant affectum sincerum charitatis in omnes, et eos precipue, qui momentum habent maius ad commune bonum [...] Se amabiles faciant, per humilitatem et charitatem omnia omnibus facti [1 Kor 9,22], moribus etiam eius gentis, quantum feret Societatis religiosum institutum, se conformes prestant [...] Auctoritas multum iuuerit et existimatio (veritati innixa) probitatis doctrinae [...], et id apud principem et primarios viros; ad quam auctoritatem confert plurimum, non solum interna, sed etiam quae ad exteriorem hominem perntinent, morum grauitas in incessu, gestu, vestitu decenti, et precipue in sermone circumspecto, et in maturitate consiliorum, tum in iis quae ad res agendas, tum in iis quae ad doctrinam pertinent [...] Cum iis, penes quos suma rerum est, benevolentiae vincula imprimis sunt curanda. Non parum conferret, si dux ipse, et qui in eius domo ampliozem habent auctoritatem, in confessionibus et spiritualibus exercitiis [...] iuuarentur [...] Confessionibus [vacandum est] [...], non tam muliercularum et plebis [...], quam iuuenum bonae indolis, qui et ipsi possint operarii [in vinea Domini] esse, et aliorum, qui momentum maius afferrent ad commune bonum, si spiritualiter adiuuantur«.

Lehre auszeichnen, und schließlich diejenigen, von denen man denkt, dass sie gute Kandidaten für das Priestertum sein könnten¹⁹³.

Gleichzeitig sollten die Jesuiten, als sekundären Zweck, die »Angelegenheiten der Gesellschaft [Jesu]« in Ingolstadt und in ganz Deutschland fördern, wobei unmittelbar danach präzisiert wird, dies betreffe die dortige Entstehung und Entwicklung des Schulwesens des Ordens. Dies widerspricht zum Teil der Interpretation, die Engelbert Maximilian Buxbaum in seiner 1973 erschienenen Dissertationsschrift vorschlug: In den anschließenden und detailreicheren Anweisungen zur Erreichung der Ziele habe der Ordensgeneral ausschließlich Mittel der Selbstreform genannt. Es sei ihnen dann nur um die Sache Jesu Christi, seine Ehre und das Heil der Seelen gegangen. Es ist dennoch nicht so eindeutig auszuschließen, dass die Reformwürfe der Jesuiten keine Rücksicht auf mögliche Auswirkungen auf die Religionspolitik in Deutschland nahmen, wie Buxbaum vermutet¹⁹⁴.

Ignatius schreibt unmissverständlich, die in Ingolstadt wirkenden Mitbrüder sollten Sorge dafür tragen, dass ein Ordenskolleg für Jesuitennovizen errichtet werde; dabei solle der Verdacht ausgeräumt werden, man betreibe es nur um des Ordens willen und nicht zum Wohle Deutschlands. Wilhelm IV. von Bayern solle erkennen, wie nützlich die Errichtung eines solchen Kollegs auch für seine Universität, sein Land und ganz Deutschland sei, wie die erfolgreichen Beispiele des Königs von Portugal oder aber von Gandia und Messina belegten. Ohne zu vergessen, dass das Kolleg auch entsprechend dotiert werden müsse, könnte man gegebenenfalls dem Wunsch des Herzogs nachgehen und auswärtige Schüler annehmen, sofern man dem Orden die Leitung überließe¹⁹⁵.

193 ARSJ, Germ. Sup. 101, fol. 33r+v: »Giovera la conversation familiare et amorevole alli suoi luoghi et tempi, et con le persone, con le quale giudicara il superiore, che il conversare si spenda bene, come sono quelle che saranno atte, per aiutar l'altri: in questo numero sono le persone potenti, o di autorita, o di dottrina, o che si pensa potrebbono acquistarsi per il divino servizio in religione«. Abschrift in BHSA, Jesuitica 1746, fol. 26r–31v. Veröffentlicht in MHSJ, Epp. Ign., Bd. 11, S. 530–544. Vgl. auch den »Catalogus eorum, qui Ingolstadium mittuntur de Societate Jesu« vom 8. Juni 1556 und das Begleitschreiben »De mandatu P.N. Praepositi M. Ignatii Johannes de Polanco secretarius Societatis Jesu« vom 9. Juni 1556, in: BHSA, Jesuitica 1746, fol. 22r+v, 24r+v. Veröffentlicht in MHSJ, Epp. Ign., Bd. 11, jeweils S. 523–525, 529f.

194 BUXBAUM, Petrus Canisius, S. 81–83: »Es ist bezeichnend, dass die Ausführungen des Ignatius bis in die Gegenwart nichts an Aktualität verloren haben [...] Hier ist bereits vorweggenommen, was durch das Konzil von Trient zum Charakteristikum der Kirche der Neuzeit geworden ist: die *salus animarum* als *suprema lex*«.

195 MHSJ, Epp. Ign., Bd. 12, S. 245f., hier S. 245: »Primum ergo erit, vt sic habeatur cura collegi erigendi, vt ipsi nostri id agere non videantur, vel ob bonum Germaniae agere appareat, remota ambitionis aut proprii boni suspicione«.

Canisius hielt sich zwischen Ende Juni und Ende September 1549 in Rom auf. Am 2. September, kurz vor der Abfahrt nach Ingolstadt, empfangen er und andere elf Mitbrüder – einer sollte ihn als *coadiutor temporalis* nach Ingolstadt begleiten, die anderen wurden nach Palermo gesandt – den Segen von Papst Paul III. in der Engelsburg¹⁹⁶. Bei dieser Gelegenheit hielt der junge Canisius auch eine kurze lateinische Rede. Unmittelbar danach, während die anderen Kardinäle zur Audienz besuchten, begab er sich allein nach Sankt Peter, um zu beten. Man wird jedoch der Beschreibung Hubert Jedin nicht gänzlich zustimmen können, der zufolge Canisius nach Sankt Peter gegangen sei, um in ganz bewusster historischer Reminiszenz wie Bonifatius den Segen der Apostelfürsten zu erleben, und er in der Wiedergewinnung Deutschlands für die katholische Kirche seine Hauptmission und Hauptaufgabe gesehen habe. Hierbei könne es auch keinem Zweifel unterliegen, so weiter Jedin, dass sich der Jesuit dazu von Gott berufen gefühlt habe¹⁹⁷. Im Gegensatz zu Jedin's Auslegung ist eine »historische Reminiszenz« an den Heiligen Bonifatius in den Quellen allerdings schwierig zu erkennen. Vielmehr liegt in einer solchen Reminiszenz ein späteres hagiographisches Konstrukt, das in der Jahrhundertlangen Canisiusverehrung entstand und nach und nach zu ihrem selbstverständlichen Bestandteil wurde¹⁹⁸.

Das, was Canisius in dem von Braunsberger publizierten Fragment III. berichtet, weist eher auf ein sehr persönliches Apostolatsverständnis hin. Am 4. September 1549, als er die Professgelübde ablegen sollte und seine bekannte Herz-Jesu Vision erlebte, habe ihm der Herr die Anregung gegeben, sich selbst und die feierliche Angelegenheit den heiligen Aposteln in der Vatikanischen Basilika demütig bittend anzuvertrauen. Er sei für den Segen dankbar gewesen, so Canisius, den ihm die Apostelfürsten, die seine Gelübde auch kraft der päpstlichen Autorität zu bestätigen schienen, gesendet hätten. Beim Verlassen der Kirche sei er sehr getröstet gewesen, weil er sich auf diese Weise mit ihrem gnadenvollen Beistand zur wahrhaft apostolischen Feier der Professablegung habe begeben können¹⁹⁹. Als er allerdings vor dem Altar der Apostelfürsten Petrus und Paulus gekniet habe, habe ihm Gott einen

196 MHSJ, Constitutiones, Bd. 1, S. 159–164, hier S. 161: »Quando alguno de la Compañía será señalado para imbiar por su santidad conforme a la nuestra promes en esta región o provincia o en aquella, el que ha de ir mediate o immediate deve presentar su persona delante del summo vicario«.

197 JEDIN, Der heilige Petrus Canisius, S. 386f.

198 Diesbezüglich siehe die Verweise von Braunsberger, in: PCEA, Bd. 1, S. xxii.

199 PCEA, Bd. 1, S. 54f.: »4to Septembris [...] quia professurus eram, dedisti gratiam Domine ut me tamque solemnem actum sanctissimis apostolis in Vaticano supplex commendarem, et illi tunc supplicationi meae annuere visi sunt, atque Pontificia auctoritate comprobare vota mea, quae illis ordine primum offerebam. Ago certe gratias ut debeo pro benedictione ab illis accepta, consolatus utcumque abij, quod illis faventibus ad functionem apostolicam perventurus eram«.

Schutzengel gesandt, der ihn während der feierlichen Ablegung unterweisen und stützen sollte. Er sei dann zum Sakramentsaltar in der Petersbasilika gegangen, und nur dort habe er die Aufgabe des Engels verstehen können: Der Engel habe sich zum Throne der Majestät Gottes gewendet, und habe auf die Größe und Vielfältigkeit seiner Unwürdigkeit und Schwachheit hingewiesen. So habe er erkannt, dass er unwürdig sei, zur Ablegung der Professgelübde hinzutreten. Gleichsam habe ihm Gott das Herz seines Leibes geöffnet, und er habe es so empfunden, als hätte er es unmittelbar erschauen können. Einige Stunden später, im Augenblick der Gelübdeablegung, habe Gott in ihm den Glauben und das Vertrauern gestärkt²⁰⁰.

Den *Confessiones* ist also zu entnehmen, dass sich Canisius nicht als zweiter Apostel Deutschlands nach dem Heiligen Bonifatius betrachtete, weil er von einer direkten, an ihn allein gerichteten Beauftragung durch die Apostelfürsten spricht. So erwähnt Canisius den Heiligen Bonifatius in den *Confessiones* nicht. Nur in seinen eigenen Aufzeichnungen führt er das Beispiel von Bonifatius als einem derjenigen frühmittelalterlichen Apostel an, die den christlichen Glauben im Abendland verkündeten:

Es waren ruhmreiche Skoten, die auch die Gärten Englands, Frankreichs und Deutschlands mit dem Wasser ihrer Begabung bewässerten. Es war Palladius, der in aller Munde als Apostel Schottlands [Irlands] zelebriert wird, es war Sedulius, Dichter und Theologe, es war Bonifatius, Apostel der Deutschen, es waren Kilian, Levinus, Colmannus, Rumoldus²⁰¹.

Canisius erinnert sich in den *Confessiones* auch an die feierliche Gelübdeablegung. Er hege keinen Zweifel mehr, so schreibt er, dass er seine Lebensaufgabe, die er in Gottes Namen übernommen habe, mit dessen Hilfe auch durchführen werde. Er habe zudem erkannt, dass denen, die sich dem Orden dank der Gelübdeablegung anschlossen, ein besonderer Geist verliehen werde, wie er über die Apostel am ersten Pfingstfest ausgegossen worden sei. Canisius glaubte mehrfach die Worte Jesu Christi gehört zu haben, die er an die Apostel richtete. Nur wenigen anderen sei diese Gnade zuteil geworden, so Canisius, dass sie zu Lebzeiten des Vaters Ignatius in dem ersten gegründeten Jesuitenhaus in Rom der wahrhaft apostolischen Gesellschaft Jesu durch die Professgelübde beitreten und sich zu ihr bekennen durften²⁰².

200 Ebd., S. 55f.

201 ADPSJ, Abt. 42 – 1, 9 (Altname Canisiana 9), fol. 21r: »Scoti celebres, qui etiam Angliae Franciae Germaniae hortos ingeniorum suorum fontibus irrigarunt. Fuit Palladius, qui Scotiae Apostolus communi omnium sermone celebratur, Sedulius poeta et theologus, Bonifatius Germanorum Apostolus, Kilianus, Levinus, Colmannus, Rumoldus«.

202 PCEA, Bd. 1, S. 56f.: »Professione fidem et confidentiam auxisti, ne dubitarem quidquam, quin per te Provinciam conficerem in nomine tuo susceptam. Reputabam, esse Spiritum

Petrus Canisius glaubte auch, ihm seien die Apostelfürsten Petrus und Paulus während der Gelübdeablegung erschienen, hätten ihn mit der Aussendung nach Deutschland beauftragt und ihm persönlich die Rettung des katholischen Glaubens in Deutschland anvertraut. Er schrieb in den *Confessiones*, die Apostel Petrus und Paulus segneten und bestätigten seine Sendung nach Deutschland, als ob sie ihm ihren gütigen Beistand verheißen wollten; gleichsam sei er zum Apostel Deutschlands bestimmt worden, für Deutschland solle er beständig Sorge tragen und all seine Kräfte einsetzen. Sein Verlangen sei, für Deutschland zu leben und zu sterben, und er solle zu diesem Zweck mit dem Engel der Deutschen (dem Erzengel Michael, Schutzpatron des Reiches) gleichsam zusammenarbeiten²⁰³.

Canisius war am 8. Mai 1543, seinem 22. Geburtstag und nach dem damaligen Kirchenkalender dem Festtag der Erscheinung des Heiligen Michael, in Mainz in die Gesellschaft Jesu eingetreten. Bemerkenswert ist hier die Entfaltung des Begriffes »Apostel Deutschlands«, den er, von den Schriften des Neuen Testaments ausgehend, zu einem sehr persönlichen und individuellen Apostolatsverständnis werden ließ. Gott soll die Aussendung nach Deutschland, die der Jesuit immer als seine Lebensaufgabe empfand, durch die Apostel Petrus und Paulus bestätigt und gesegnet haben, zur Rettung Deutschlands habe Gott ihn und den Erzengel Michael zusammenarbeiten lassen wollen. Canisius unterstrich die Feierlichkeit des Erscheinungstages des Heiligen Michael, nahm den Schutzpatron des Reiches und den

peculiare Professis reservatum, ut Apostolis in Pentecoste contigit. Ac proinde dictum ad me non semel existimo: Ecce ego mitto vos in medio luporum [Mt 10, 16]: ite, praedicate Evangelium omni creaturae [Mk 16, 15]. Paucis haec obtigit gratia, ut vivo Patre Ignatio, in Romana urbe, primaque nostrorum Domo, et sancta congregatione profiteri possent hanc vere Apostolicam tuam, Domine Jesu Societatem«. HALLENSLEBEN, Kirche in der Sendung, S. 348–351, hat auf der Grundlage von Mk 16, 15 die biblische Paradoxie des »außen« bei Israel auch in der universellen Verkündigung der Botschaft Christi erkannt. In der »Zeit der Konfessionen« sei nicht die Sorge um die Rettung des Verlorenen die treibende Kraft gewesen, sondern die Sicherung des eigenen Besitzstands. Die Beseitigung des Problems durch die Durchsetzung des »drinnen« gegen das »draußen« sei eine Gestalt der Versuchung. Aus der Paradoxie der christlichen Sendung, aus der Dialektik in Mk 16, 15 zwischen »drinnen« und »draußen« sei das alte Freund-Feind Schema geworden, das sich wieder einmal als die beste Lösung für einen zumindest relativ stabilen Frieden anzubieten schien.

203 PCEA, Bd. 1, S. 53f.: »Benedicebant enim et illi, missionem in Germaniam confirmabant, suam mihi veluti Apostolo Germaniae concedendam benevolentiam promittere videbantur. Nosti Domine quantopere et quoties illo ipse die mihi Germaniam commisisti, pro qua dein sollicitus esse pergerem, pro qua sicut Pater ille Faber me totum exhiberem, pro qua vivere morique cuperem. Atque sic Angelo Germaniae cooperarer«; CANISIUS, Briefe, S. 23f. Bei den hier zitierten Stellen handelt es sich nicht um den Haupttext der von Braunsberger in PCEA, Bd. 1, S. 6–29, herausgegebenen *Confessiones*, sondern um vier Fragmente bzw. Auszüge aus einem angeblichen Tagebuch des Canisius (»in diario propria manu scripto sequentia refert«), wengleich dies aus verschiedenen Gründen stark zu bezweifeln ist. Vgl. dazu FORESTA, Die »Missio in Germaniam«, S. 45–49. Handschriftlich überliefert ist lediglich eine Abschrift der Fragmente, in: BSB, Clm. 1606, fol. 203r–204v.

Verteidiger der *Christianitas* als Modell und glaubte, ihn als Begleiter während seines apostolischen Wirkens als Jesuit auf seiner Seite zu haben.

Am Beispiel des Canisius ist das in dieser Arbeit untersuchte Apostolatsverständnis deutlich zu erkennen. Wie den Quellen zu entnehmen ist, betrachtete sich Canisius zum einen nicht als »zweiter Apostel Deutschlands« nach dem Heiligen Bonifatius. Er schrieb von einer direkten, an ihn allein gerichteten Beauftragung durch die Apostelfürsten. Schließlich glaubte er in der feierlichen Gelübdeablegung zu erkennen, dass denen, die sich dem Orden dank der Gelübdeablegung anschlossen, ein besonderer Geist verliehen werde, wie er über die Apostel am ersten Pfingstfest ausgegossen worden sei²⁰⁴. In seiner Eigenschaft als »Geselle Jesu«, als Profess der Gesellschaft Jesu sei er also bestimmt worden, Deutschland zu retten. Sehr deutlich lässt sich hier die unmittelbare Gegenwart des Neuen Testaments und die Relevanz biblischer Wirklichkeiten und Ereignisse für das Leben der Jesuiten aufgrund des apostolischen Urmodells erkennen, welches mit all seinen Implikationen theologischer und existentieller Art ihre Identität bestimmte²⁰⁵.

Wenn man von einem persönlichen Tagebuch sprechen wollte, wie es Streicher tut, müsste man davon ausgehen, dass die dort beschriebenen Ereignisse vor kurzer Zeit geschehen waren. Der Text erweckt allerdings nicht den Eindruck, als ginge er auf die Jugendzeit des Canisius zurück. Es ist sehr unwahrscheinlich, dass ein relativ junger Novize es gewagt hätte, sich selbst als *der* Apostel Deutschlands darzustellen, dem Gott Deutschland anvertraut hätte. Um dies behaupten zu können, fehlten ihm, wie in der Antwort an Ignatius und in den Briefen an die Kölner Novizen zu sehen ist, das Selbstbewusstsein und die klare Vorstellung seiner Aufgaben und seiner Rolle im Orden. Ferner haben derartige Ausdrücke einen ganz anderen Charakter als diejenigen, in denen Canisius demütig dem General seinen Verstand und seinen Willen unterwarf.

Die Apostel Petrus und Paulus, sogar Gott hätten die Aussendung, die Lebensaufgabe von Canisius bestätigt und gesegnet, so die *Confessiones*. Gott habe zudem ihn und den Erzengel Michael zusammenarbeiten lassen. Ein Leben lang prägte den Jesuiten die Überzeugung, am Festtag der Erscheinung des Heiligen Michael nicht nur auf die Welt gekommen zu sein, sondern auch von Favre wieder geboren worden zu sein²⁰⁶. Dies hatte immer eine sehr stark symbolische Bedeutung, und damit konnte er seine Geburt, die Tätigkeit in der Gesellschaft Jesu und die apostolische Sendung nach Deutschland eng verbinden. Diese von der Vorsehung Gottes hergestellten Verbindungen sind auch in der Canisiusliteratur häufig aufgenommen

204 PCEA, Bd. 1, S. 56.

205 O'MALLEY, *The First Jesuits*, S. 372.

206 PCEA, Bd. 1, S. 9.

worden. Noch 1935 schrieb James Brodrick SJ in seiner Canisiusbiographie, dass die Audienz recht passend in der Engelsburg stattgefunden habe, die ein Denkmal für den Heiligen Michael, den Schutzpatron des Heiligen Römischen Reichs Deutscher Nation sei²⁰⁷. Während sich diese Stellen aus dem Briefwechsel und den *Confessiones* einerseits sicherlich ergänzen, veranschaulichen sie andererseits auch, dass sie vom Selbstverständnis des Jesuiten deutlich abweichen. Die Fragmente aus den *Confessiones* können indes kaum angewendet werden, um eine kritische Vorstellung davon zu erhalten, was Canisius in jenem entscheidenden Augenblick der Professablegung tatsächlich empfand und fühlte.

Deshalb scheint die Rede von einem weiteren autobiographischen Werk neben den *Confessiones* in Form eines Tagebuchs nicht völlig plausibel, da dessen Merkmal die zeitliche Nähe der Niederschrift sein sollte. Man kann auch ein polemisches Argument in jener Anspielung erkennen, in der sich Canisius als Mitglied der Generation bezeichnet, die während des Lebens von Ignatius die ersten Schritte im Orden unternahm. Sehr wahrscheinlich hat er dies gegenüber der neuen Jesuitengeneration (z.B. seinem Nachfolger Paul Hoffaeus) betonen wollen, kurz nachdem er 1569 sein Amt als Provinzial niederlegen musste, das er seit dem 7. Juni 1556 innegehabt hatte²⁰⁸. Dafür spräche auch das, was er am 20. August 1574 seinem Mitbruder Leonhard Kessel aus der Kölner Zeit in den 1540er Jahren schrieb: Er erinnere sich gerne an jene Zeit in Köln, als beide in die Gesellschaft Jesu eingetreten seien und das Werk Favres gefestigt und fortgesetzt hätten. Gott sei gedankt, so Canisius, der »euch [die Kölner Mitbrüder] unter den ersten Arbeitern für Deutschland, wenn wir die Männer unserer Gesellschaft betrachten, erwählte, bewahrte, verteidigte und gedeihen ließ«²⁰⁹.

Es ist nicht leicht, aus den Quellen und aus den Canisiusbiographien heraus zu rekonstruieren, wie die Angelegenheit der Amtsniederlegung wirklich ablief. Es kommen hierbei viele Faktoren ins Spiel. Wenn man schlichtweg den Quellen folgt, handelte es sich um eine Entlastung seitens des Generals Francisco Borja: Er habe Canisius durch die Enthebung vom Provinzialat bei der Erfüllung des päpstlichen Auftrags helfen wollen, die Widerlegung der

207 BRODRICK, Canisius, Bd. 1, S. 177.

208 BHSA, Jesuitica 513/II, fol. 4r. Altname »Jesuitica in genere Fasc. 13, No. 214«. Veröffentlicht in PCEA, Bd. 1, S. 622f., allerdings nicht aus dem Münchener Codex. RIESS, Canisius, S. 166, gibt den Text mit folgender Anmerkung wieder: »Aus der M. Slg. [Münchener Sammlung]«. Dazu DUHR, Geschichte der Jesuiten, Bd. 1, S. 92f., und BRODRICK, Canisius, Bd. 1, S. 388f.

209 ADPSJ, Abt. 42 – 1, Nr. 56, Fasz. Nr. 3: »Benedictus ergo Deus qui vos inter primos Germaniae operarios, si societatis nostrae homines contemplerur, elegit, conservavit, defendit et auxit«. Veröffentlicht in PCEA, Bd. 7, S. 235f., hier S. 235. Andere Briefe von Canisius an Kessel aus dieser Zeit in HASTK, Bestand 223 (Jesuiten), Nr. A 19, fol. 2v, 104r+v, 215r+v. Veröffentlicht in PCEA, Bd. 7, S. 34f., 94f., 131–133; HANSEN, Rhenische Akten, S. 622, 630f., 649f.

Magdeburger Centurien zu verfassen²¹⁰. Das Ergebnis waren zwei Abhandlungen über Johannes den Täufer und Maria, in denen die Lehre der Kirche über Gnade und Rechtfertigung sowie die Gottesmutter aus der biblisch-patristischen Tradition dargestellt werden²¹¹. Canisius bediente sich in der Abfassung des Werkes *De Maria virgine incomparabili* auch der gelehrsamten Hilfe des Kardinals Guglielmo Sirleto, der 1572 vom Papst Pius V. zum Kardinal-Bibliothekar der Biblioteca Apostolica Vaticana ernannt worden war²¹². Der Jesuit hatte eigentlich auch eine dritte Abhandlung zum Heiligen Petrus und dessen Primat geplant und sogar verfasst. Sie blieb allerdings unveröffentlicht²¹³.

Rader zufolge habe Canisius während seines 20-jährigen Aufenthaltes in Deutschland wegen der vielen Anstrengungen geächtzt, die auch einen Atlas oder Herkules geschwächt hätten: Predigen, Lehren, beträchtliche Werke verfassen und die Provinz regieren. Damit sich Canisius der Abfassung seiner Werke habe widmen können, habe ihn Borja im Einvernehmen mit Pius V. dadurch entlasten wollen, dass er Hoffaeus die Verantwortung für die Provinz übertragen habe²¹⁴. Aus dem Briefwechsel heraus gewinnt man

-
- 210 PCEA, Bd. 5, S. 480f. Petrus CANISIUS SJ, *Commentariorvm de verbi Dei corvptelis, liber primus. In quo de sanctissimi praecursoris domini Ioannis Baptistae historia evangelica, cum adversos alios huius temporis sectarios, tum contra novos ecclesiasticae historiae consarcinatores sive Centuriatores pertractantur*, Dilingae 1571. VD 16 C 699; ders., *De Maria virgine incomparabili, et dei genitrice sacrosancta, libri quinque. Atque hic secvndvs liber est commentariorum de verbi dei corruptelis, aduersus nouos et veteres Sectariorum errores nunc primùm editus*, Ingolstadii 1577. VD 16 C 710; ders., *Commentariorvm de verbi Dei corvptelis, tomi duo. Prior de venerando Christi domini praecvrsore Ioanne Baptista, posterior de sacrosancta virgine Maria deipara disserit, et vtrivsqve personae historiam omnem aduersus Centuriatores Magdeburgicos aliosque Catholicae Ecclesiae hostes diserte vindicat. Postrema et plenior utrivsqve operis, in vnum volumen nunc primvm redacti editio*, Ingolstadii 1583. VD 16 C 700. SOMMERVOGEL, *Bibliothèque*, Bd. 2, Sp. 673–675, Nr. 16. TESSER, *Petrus Canisius als humanistisch geleerde*, S. 192–224; siehe auch zusammenfassend den Abschnitt 10: »Canisius en de historische wetenschap«, ebd., S. 225–258. Vgl. ADPSJ, Abt. 42 – 1, Nr. 62, Exemplar mit Canisius' eigenhändigen Korrekturen, und ebd., Nr. 24, *Conciones quadragesimales anno 1564. I. De Sancto Johanne Baptista* (Altname »Can. X. Z.« und »Canisiana 24«; beschrieben in PCEA, Bd. 4, S. LXXVI).
- 211 Dazu José Luis de ORELLA Y UNZUE, *Respuestas catolicas a las centurias de Magdeburgo (1559–1588)*, Madrid 1976, S. 175–218, insbesondere S. 203–218.
- 212 Vgl. dazu BAV, *Regin. lat. 2023*, fol. 70r+v, 71r–72v.
- 213 ADPSJ, Abt. 42 – 1, 60 (Altname Canisiana 60): 1. *De Joanne precursore*, fol. 1r–31r; 2. *De Maria serenissima matre virgine*, fol. 31r–56v; 3. *De Sancto Petro apostolorum principe*, fol. 57r–215v. Codex beschrieben in PCEA, Bd. 6, S. 701f. Zahlreiche andere Codices des Münchener Jesuitenarchivs betreffen diese Werke gegen die *Centuriatores*. Vgl. ADPSJ, Abt. 42 – 1, Nr. 6, *Collectanea, praecipue in librum de Beata Virgine Maria*; ebd., Nr. 57, *Mariae sacrosantae et deiparae virginis vita, tribus libris comprehensa*, 44 fol.; ebd., Nr. 58, *Mariae sacrosantae et deiparae virginis vita, tribus libris comprehensa*, 42 fol.; ebd., Nr. 59, *De Mariae admirabili et perpetuae virginitate*, 226 fol.; ebd., Nr. 61, *De corruptelis, liber III, De Jesu Christo mundi redemptore*.
- 214 RADER, *De vita Petri Canisii*, S. 168f.: »Totum iam vicennium [1549–1569] Canisius sociis in Germania superiore cum potestate praeerat, et interea loci Augustae in Principe Dei matris

wiederum den Eindruck, dass Canisius und sein Nachfolger Hoffaeus, der als Hofprediger in München tätig war, das Provinzialat als eine Last empfanden. Canisius schlug seinen Stiefbruder Theoderich, der bereits Rektor des Dillinger Jesuitenkollegs und der dortigen Jesuitenuniversität, Berater des Provinzials und zudem stellvertretender Provinzial war, für das Amt vor. Wenngleich er von General Borja hochgeschätzt worden sein soll, scheiterte wie bekannt seine Kandidatur zugunsten von Hoffaeus, der zweiter Provinzial der Oberdeutschen Provinz wurde²¹⁵.

Die Rekonstruktionen der Canisiusbiographen sind im Allgemeinen mit Vorsicht zu genießen. Die Spuren dieser Auseinandersetzung sind im canisianischen Briefwechsel mehrfach zu lesen und einige Details kollidieren mit den zuweilen geschönten Darstellungen der Ordenshistoriker: Canisius bestand zuerst darauf, dass sein Stiefbruder neuer Provinzial werden sollte; nach der Entscheidung Borjas bat er den General darum, dass Theoderich sein Amt als Stellvertretender Provinzial behalten konnte. 1571 teilte Hoffaeus dem General mit, aus mehreren Gründen sei es besser, Canisius nach Innsbruck zu schicken, »damit die zwei Patres Canisius getrennt werden«²¹⁶. Bereits als Canisius sein Amt antrat, war der Ordenssekretär Polanco seinem Mitbruder und dessen vielen Aufgaben gegenüber eher skeptisch. Auch deswegen wurde ihm Juan de Vitoria SJ zur Seite gestellt, damit dieser Canisius' Wirken begleiten und beaufsichtigen konnte. Einige Monate später musste Polanco in einem Brief an Vitoria sogar hinzufügen, dass »mit ihm Geduld und höchstes Verständnis äußerst notwendig zu sein scheinen; ich hoffe, dass Gott, unserer Herr, sie Eurer Reverenz täglich mehr verleihen wird«²¹⁷.

aede populum pro Cathedra annis et ante triennium demum dimissa docebat, domi antagonistas erudito calamo configebat, et magna voluminum opera condebat. Poterant Atlantis aut Herculis vires tantis laboribus debilitari. Gemebat sub honore Canisius, nec tamen, ut solemus, querebatur, crescebat in dies provincia, deficiebat aetas. Sed agnovit Franciscus Borgia universae Societatis moderator Canisii occupationes, quibus ut illum ex parte levaret, praefectura Sociorum Provinciali tam diuturna et molesta, tandem abire permisit, quod videretur illius operam valde necessariam esse ad comprimendum furorem haeresiarcharum per omnes id temporis Germanias grasseantium [...] Visum ergo Pontifici Optimo Maximo Pio V. et Borgiae totius Societatis Antistiti, alio Sociis in Germania praefecto, Canisium ad scribendum impellere. Quod ipsum fecit perlibenter, et Provinciam regendorum Sociorum commisit Paulo Hoffaeo«.

215 PCEA, Bd. 6, S. 293. Vgl. Otto BRAUNSBERGER SJ, Petrus Canisius. Ein Lebensbild, Freiburg/Basel/Wien 1917, S. 202f., und BRODRICK, Canisius, Bd. 2, S. 396–400.

216 Vgl. PCEA, Bd. 6, S. 277, 299, 304, 625.

217 Hierzu ARSJ, Epp. NN. 51, Juan de Polanco an Juan de Vitoria, 20. Juni 1556, fol. 35v–37v, hier fol. 35v–36r: »La Reverenza Vostra dia aviso al detto Padre Canisio il quale nostro Padre ha fatto provinciale de Austria, Boemia et Germania superiore, perchè ogni iorno fa l'officio andando da una banda e d'un altra, il che non potria la Reverenza Vestra stando <del. ferma> con la cura che tiene in Vienna e anche non havendo predicare quanto basta della lingua thodesca, sera pero collaterale la Reverenza Vostra non stando ad obedientia di

Hoffaeus' Figur ist in der Jesuitenforschung im Vergleich zu jener des Canisius bisher etwas vernachlässigt worden, obwohl er aufgrund seines Wirkens während eines für den Jesuitenorden entscheidenden und langen Zeitraums durchaus eine größere Aufmerksamkeit verdient hätte. Außerdem sah man in ihm einen zweiten »Apostel Bayerns« neben Canisius: Der Bayerische Herzog Albrecht V. soll gesagt haben, »Herr, Petrus Canisius und Paul Hoffaeus unterwiesen uns in deinem Gesetz«, indem er auf das apostolische Wirken beider Jesuitenapostel anspielte²¹⁸. Hoffaeus wurde im Herbst 1566 von Pius V. die wichtige und ehrenvolle Aufgabe anvertraut, den Römischen Katechismus ins Deutsche zu übertragen. Das Werk wurde anschließend von Canisius durchgesehen und erschien 1568²¹⁹. Hoffaeus sei schließlich,

esso et aiutando con ricordi et avvisando qua di quello li pareva sopra di esso [...] Con questo [Canisius] pare sia molto necessaria la pacientia, et lunganimita, ad ogni superiore; et cosi spero che Dio nostro Signore la dara ogni di piu forte a Vostra Reverentia«.

- 218 ARSJ, Archivio della Postulazione Generale della Compagnia di Gesù, vol. 394, Nr. 384: »Aula Bavarica eum religionis in illa Provincia conservatorem agnovit [...] de Canisio, et Hoffaeo Albertus Dux illud Ecclesiae usurpavit, Petrus Canisius et Paulus Hoffaeus daverunt nos legem Tuam, Domine. Hinc ille prior [...] Bavariae apostolus vocatus fuit, utpote qui primus ex societate in bavaricam messem missus fuerit«; PCEA, Bd. 7, S. 750: »Petrus Canisius et Paulus Hoffaeus nos docuerunt legem tuam, Domine«; Imago primi saeculi, S. 862: »Constat Pontificum, Regum, Principum testimoniis, hoc potissimum Atlante Religionem Catholicam, quae alias tota late Germania perierat, sustentatam fuisse: sine Canisio, si quid haereticis credimus, Regnum Papisticum corruerat. Albertum Boiorum Ducere dicere solitum accepimus, Petrus Apostolus et Paulus (is erat Hoffaeus Canisio comes) docuerunt nos legem tuam, Domine«; RIBADENEYRA/ALEGAMBE, Bibliotheca scriptorum, S. 364: »Paulus Hoffaeus, natione Germanus [...] magnum Societatis, et Germaniae lumen; de quo, et de Petro Canisio usurpabat sapientissimus Bavariae Dux Albertus [...] quod Ecclesia de Principibus Apostolorum, Petrus Canisius und Paulus Hoffaeus, ipsi nos docuerunt legem tuam, Domine«; RADER, De vita Petri Canisii, S. 269: »Albertus Boiorum princeps illud column Germaniae, secundum Deum, Canisio et Hoffaeo religionem Catholicam, et salutem gentis suae defensam et retentam in acceptis retulit, solitus de utroque dicere: Petrus Apostolus, et Paulus doctor gentium, ipsi nos docuerunt legem tuam Domine«; TANNER, Societas Jesu apostolorum imitatrix, S. 288: »Et Albertus Guilelmi successor [...] eius [Canisii] sacrae doctrinae, et Apostolico zelo, Provinciarum illarum in Religione conservationem adscribens, profiteri consueverit: Petrus Canisius, et Paulus Hoffaeus, ipsi nos docuerunt legem tuam Domine«.
- 219 Römischer Catechismus, Welcher auß beuelch Bäpstlicher Hayligkeit Pii des fuenfften, nach hievor gegebenr Ordnung des hailigen jungst zü Trient gehalten Concilij [...] gefertigt worden. Vnd an jetzo in Hochteutsche Sprach gebracht, vnd zum erstenmal im Truck außgangen ist, Dilingae 1568. VD 16 K 2059. SOMMERVOGEL, Bibliothèque, Bd. 4, Sp. 422, Nr. 1. PCEA, Bd. 5, S. 304–310, hier S. 307; ebd., S. 399–402, hier S. 400f.; ebd., S. 521–526, hier S. 522f.; ebd., S. 816f.; PCEA, Bd. 6, S. 26, 113, 510, 667f. STREICHER, Catechismi, Bd. 1, S. 33*. SCHMITZ, Überlieferung, S. 151. Im Allgemeinen zum Römischen Katechismus Gerhard BELLINGER, Der Catechismus Romanus und die Reformation. Die catechetische Antwort des Trienter Konzil auf die Haupt-Katechismen der Reformatoren, Paderborn 1970, S. 48–53, insbesondere S. 50. Vgl. auch RIBADENEYRA/ALEGAMBE, Bibliotheca scriptorum, S. 365: »[Hoffaeus] edidit [...] suppresso suo nomine, e Latino a se Germanice redditum catechismum Romanum. Et sub nomine Theologorum Bavariae, De Communionem sub una tantum specie«.

so Tanner, »das Licht der Kirche für Deutschland« gewesen, durch dessen »Gelehrsamkeit und Mühen hauptsächlich der katholische Glauben dort bewahrt wurde«²²⁰.

Paul Drews' Bemerkung trifft insofern zu, als er schreibt, es sei ein »Abschnitt von größter Bedeutung im Leben des Canisius« gewesen, als er 1569 das Amt des Provinzials niederlegte. Wahrscheinlich darf man hier nicht vom ersten »Schritt auf dem Wege, der ihn von der Höhe seines Wirkens abwärts führte« sprechen²²¹. Das immer noch nicht genügend ans Licht gebrachte ordensinterne Verfahren, welches Canisius dazu veranlasste, sein Amt niederzulegen, stellt sicherlich noch eine brisante Frage in seiner Biographie dar. Dies schlug sich sehr deutlich in der Abfassung der *Confessiones* nieder, worin er die Bilanz seines bisherigen Lebens zieht und sich nach Zweck und Sinn seines Wirkens in den deutschen Territorien fragt. Obwohl Canisius die letzten zwei Jahrzehnte seines Lebens nicht »wie ein Verbannter, fast vergessen« verbrachte²²², wie Drews behauptet, wird nichtsdestoweniger eine Zäsur nach der Ablegung des Provinzialats deutlich.

Man kann die Hingabe von Canisius, seinen apostolischen Eifer und seine daraus folgende Enttäuschung, nicht länger ein zentrales Amt in der Jesuitenprovinz bekleiden zu dürfen, freilich nicht bloß auf ein Machtspiel zwischen der Generalkurie in Rom und der oberdeutschen Provinz reduzieren, zumal sich der Jesuit in einem Schreiben an den soeben gewählten General Mercuriano vom August 1573 zusammen mit anderen Patres der Oberdeutschen Provinz gegen Hoffaeus' Absicht sträubte, das Amt des Provinzials niederzulegen. Er und die Mitbrüder taten dies mit Argumenten, die sich sowohl auf Hoffaeus' Eigenschaften als auch die Funktionstüchtigkeit der Provinz bezogen²²³. Zugleich aber vertraten Canisius und Hoffaeus gegensätzliche Meinungen im Streit um das Zinsproblem innerhalb der Oberdeutschen Provinz. Das Argument, es habe Missverständnisse zwischen zwei starken Persönlichkeiten des Ordens gegeben, streift allerdings das Thema ihrer Konfrontation nur oberflächlich. Der Verlauf dieser Amtsübertragung durch

220 TANNER, *Societas Jesu apostolorum imitatrix*, S. 382: »Ecclesiae per Germaniam lumen [...] doctrina et laboribus potissimum Fides Catholica ibi conservata est«.

221 Paul DREWS, *Petrus Canisius, der erste deutsche Jesuit*, Halle 1892 (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 38), S. 126. Die Studie Drews' ist unter anderem deswegen mit gebotener Vorsicht zu genießen, weil ihm die Edition des canisianischen Briefwechsels und die ersten Bände der Reihe *MHSJ* nicht vorliegen konnten.

222 Ebd., S. 130.

223 ARSJ, Germ 152, fol. 294r+v, hier fol. 294r: »Visum est autem patribus omnibus qui tunc aderant, non parum huius provinciae interesse, ut suo ille loco maneat, minimeque mutetur in ea functione quam non modo nostrorum sed etiam principum et externorum testimonis his annis proximis praeclare et feliciter administravit«. Verzeichnet in PCEA IX, 732208. Das Ersuchen fährt dann fort: »Nec dubitamus, multa et magni momenti incommoda secutura esse, si nunc alium ille successorem acciperet, praesertim cum quaedam ab eo egregie coepta non facile ab alio possint absolvi, et aequae commode transigi«.

den General ist zudem oft nur in Grundzügen oder aber durch historische Kategorien untersucht worden, die den heutigen Kriterien nicht mehr genügen, denn von ihrem Ansatz her berücksichtigten sie die »sachlichen Differenzen und die persönlichen Spannungen« nicht bzw. sie zeichneten sich durch »eine gewisse Voreingenommenheit gegen Hoffaeus« aus. Ein solch bedeutendes Thema würde wohl verdienen, gründlicher erforscht zu werden, besonders weil es die Möglichkeit böte, erstens die Verhältnisse zwischen dem Zentrum und der Peripherie innerhalb der frühen Gesellschaft Jesu und zweitens die Frage der weiteren Entwicklung der Oberdeutschen Provinz unter den Generalaten Borjas, Mercurianos und zum Teil Acquavivas näher zu erörtern²²⁴.

Von Sprache und Inhalt her kann davon ausgegangen werden, dass Canisius seine Eindrücke und Erinnerungen lange nach den in den *Confessiones* wiedergegebenen Ereignissen niederschrieb. Als provisorischer Datierungsvorschlag kann hier ein späterer Zeitpunkt vorgeschlagen werden. Sie sind eher auf den Zeitraum zurückzuführen, als Canisius bereits sein Amt als Provinzial hatte niederlegen müssen (1569–1570). Er begann genau in jener Zeit mit der Abfassung seiner *Confessiones* und zog die Bilanz seines vergangenen Lebens. Aus dem für ihn bitteren Erlebnis der Amtsniederlegung heraus gewann er vermutlich das Selbstbewusstsein seines Auftrags als »Apostel Deutschlands«. Es handelt sich dabei nicht lediglich um eine sehr persönliche Verarbeitung des eigenen Lebens und Wirkens, sondern, vor allem aufgrund des Hinweises auf einen stark konfessionell geprägten Topos wie jenen des Erzengels Michael, auch um ein komplexeres heilgeschichtliches Deutungsmuster. Canisius beharrt auf der Vorsehung Gottes, der ihn im Besonderen und die Gesellschaft Jesu im Allgemeinen zur Rettung Deutschlands prädestiniert habe. Während aber bei den Canisiusbiographen der hagiographische und zugleich apologetische Zweck im Vordergrund steht, ist in Canisius' autobiographischen Schriften eben auch das eigene Selbstverständnis als »Apostel Deutschlands« zu erkennen. Auch lässt sich daran verdeutlichen, wie sich eben dieses Selbstverständnis aufgrund politischer und konfessioneller Motive nuancierte.

224 Die bisher endgültige Biografie des Hoffaeus ist jene von Burkhard SCHNEIDER SJ, Paul Hoffaeus S.I. (geboren um 1530, gestorben 1608). Beiträge zu einer Biographie und zur Frühgeschichte des Jesuitenordens in Deutschland, Romae 1956. Hierzu auch ders., Petrus Canisius und Paul Hoffaeus, in: ZkTh 79 (1957), S. 304–330, hier S. 304f. Zum Thema siehe auch DUHR, Geschichte der Jesuiten, Bd. 1, S. 780–798, insbesondere S. 783–788, und ders., Paul Hoffaeus. Ein Charakterbild aus der Geschichte der deutschen Jesuiten, in: ZkTh 23 (1899), S. 605–631; TESSER, Petrus Canisius als humanistisch gelehrte, S. 205–212, 217–223; GILMONT, Les écrits spirituels des premiers jésuites, S. 283–287; DHCJ, Bd. 2, S. 1932f. Münchener Archivalien zu Hoffaeus in BHSA, Jesuitica 5/I–III, 6, 81, 90, 95, 1958, 2405; BSB, Clm. 1972.

Dieses Selbstverständnis wurde beispielsweise dadurch bestätigt, dass Canisius wichtige institutionelle Aufgaben im Namen Papst Pius IV. anvertraut wurden. Der Jesuit diente unmittelbar nach der dritten Generalkongregation 1565, die Francisco Borja zum General wählte, als Visitator der 1564 durch Diego Laínez errichteten rheinischen Ordensprovinz sowie als apostolischer Legat in Deutschland kurz nach dem Abschluss des Tridentinischen Konzils »den Deutschen zuliebe, die sich allenthalben abmühen«, um »die ererbte Frömmigkeit zu erhalten oder wiederherzustellen«²²⁵. Dem Empfehlungsschreiben des Papstes vom 19. September 1565 an den Mainzer Erzbischof Daniel Brendel von Homburg (1555–1582) ist zu entnehmen, dass Pius IV. um die Rechtschaffenheit, Ehrlichkeit, Gelehrsamkeit und Vertrautheit des Jesuiten mit den deutschen Verhältnissen wusste und ihn deswegen als Visitator zum Mainzer Erzbischof und zu den anderen deutschen Kirchenfürsten sandte, der ihnen die Anliegen des Papstes vorbringen sollte. Es sei nicht notwendig, so der Papst, dem Erzbischof die Gesellschaft Jesu zu empfehlen, denn er habe sich der Sache des Jesuitenordens bereits mit Eifer und Wohlwollen angenommen; gleichwohl hebt er hervor, dass er ihm die Gesellschaft Jesu ans Herz legen möchte, weil er sie wegen der hervorragenden und sehr nützlichen Arbeit, die sie zur Zeit überall für die Kirche Gottes verrichte, mit besonderer Liebe begleite²²⁶. Bereits 1561 hatte Pius IV. die Gesellschaft Jesu in einem Empfehlungsschreiben an den Kardinal de Granvelle, Sohn des ehemaligen kaiserlichen Beraters, gepriesen: Gott selbst habe die guten und nützlichen Arbeiter im Weinberg des Herrn eingeführt, damit sie die Füchse verjagten und seinen Weinberg mit gewissenhafter Pflege und fleißiger Arbeit gründlich von Sträuchern und Dornen reinigten. Die Gesell-

225 RADER, *De vita Petri Canisii*, S. 148f.: »Pius IV. pia memoria pro Germaniis passim laborantibus sollicitus, ut in religionis Catholicae professione perseverantes ad constantiam hortaretur, dubios et haerentes firmaret, exerantes in viam revocaret, ex occasione praesentis tum Canisij ratus e re christiana fore, si illum cum auctoritate sui nominis in Germanias ablegaret, qui principes, dynastasque Imperij coram adiret, suamque Pontificis curam et solitudinem, datis ad eosdem literis explicaret, et ad avitam pietatem vel retinendam, vel restaurandam hortaretur. Canisius suscepto legationis officio, regulos Germaniae passim convenit, Pontificis studium erga salutem cum singulorum privatam, tum omnium communem exposuit.«

226 StAM, Abt. 14/10, fol. 77r: »Dilectum hunc filium Petrum Canisium Societatis Jesu professorem in ecclesia augustana concionatoris officio fungi laudabiliter admodum solitum propter insignem eius probitatem ac fidem, et magnam verum istius inclitae Nationis suae notitiam, idoneum duximus, cui committeremus officium visitandi nostro nomine fraternitatem tuam, et alios quosdam eiusdem nationis praelatos ac fratres nostros, quique Tibi ac caeteris proponeret ac declararet sinceram mentem ac voluntatem nostram et salutaria desideria [...] Ipsam Societatem Jesu non egere videmus commendatione nostra, cum tu eam tanto studio ac liberalitate complexus sis, tamen quia eandem nos quoque singulari amore prosequimur, propter egregiam et perutilem operam, quam his temporibus Ecclesia Dei omnibus in locis navat, eam fraternitati tuae nostra causa commendationem esse cupimus.« Vollständiger Text des Empfehlungsschreibens im Anhang I. Zum Erzbischof von Homburg HierCath, Bd. 3, S. 249; GATZ, *Bischöfe*, Bd. 2, S. 79f.

schaft Jesu habe sich nicht nur im katholisch gebliebenen Südeuropa und Oberdeutschland, sondern auch in Indien ausgebreitet und dort den wahren Glauben verkündet²²⁷.

Canisius besuchte auch zahlreiche deutsche Fürstenhäuser im Auftrag des Papstes, welcher diejenigen, »die auf dem Bekennen der katholischen Religion beharrten, zur Beständigkeit ermahnen, die Unschlüssigen und Zögernden beruhigen und in die richtige Bahn zurücklenken« wollte²²⁸. Canisius selbst berichtet über seine Sendung nach Deutschland in einem Münchener Fragment, das auch Rader kannte und vermutlich während der Abfassung seiner Canisiusbiographie sichtetete²²⁹. Das Fragment ist nur in einer späteren Abschrift erhalten und wurde nachträglich mit der Überschrift *Ad quendam Anonymum de legatione sua ad Germaniae Principes* versehen:

Wenngleich ich viele Jahre in Augsburg eine Sisypusarbeit verrichtet habe, konnte ich die Gunst vieler durch meinen evangelischen Dienst gewinnen; dennoch musste ich mich oft an nahe und entlegene Orte wie Bayern, Schwaben, Rätien, Österreich, Polen, Franken begeben, als mir dann Pius IV. in Rom die Aufgabe erteilte, zu den wichtigsten deutschen Fürsten, denen er auch schrieb, persönlich zu gehen, und sie zu ermutigen, den katholischen Glauben zu fördern. Dann musste ich bis nach Westfalen reisen, drang nach Geldern vor und empfand die Abreise als beschwerlich; ich begnügte mich damit, nur einen Mitbruder als Begleiter zu haben. Alles im Laufe dieser Reisen, die nicht ohne Gefahren waren, habe ich dank der Gnade des sehr mächtigen Gottes gut und glücklich getan; ich bezeuge, dass alles mit besonderer Tüchtigkeit gemacht wurde, aber von all dem maße ich mir nichts an, war ich doch nur ein nutzloser Diener²³⁰.

227 Pius IV. an Kardinal Antoine Perrenot de Granvelle, 30. Oktober 1561, in: Alois SCHRÖER (Hg.), Vatikanische Dokumente zur Geschichte der Reformation und der katholischen Erneuerung in Westfalen. Die Korrespondenz geistlicher und weltlicher Landesherren Westfalens mit dem Heiligen Stuhl (1547–1683), Münster i. W. 1993, S. 21–25, hier S. 21: »Officii, quod sustinemus, nos sollicitudo compellit, quanto vinea Domini ubique fere vulpibus eam demolientibus in dies magis deformatur atque vastatur, tanto studiosius bonos et utiles operarios in eam inducere, qui et vulpes repellant eamque a vepribus et spinis diligenti cultura et assiduo labore perpurgerent«. Pius IV. hatte auch im März 1561 Canisius' Tätigkeit in Deutschland gepriesen; hierzu PCEA, Bd. 3, S. 64f. Das Schreiben wurde erstmals in RADER, *De vita Petri Canisii*, S. 113f., veröffentlicht, jedoch ohne Angabe der Quelle: Christoph Grenzling übersandte Rader am 18. August 1611 eine Abschrift des päpstlichen Breve. Hierzu ADPSJ, Abt. 42 – 2, 1, Nr. 221; veröffentlicht in SCHMID, Rader, Bd. 1, S. 561.

228 RADER, *De vita Petri Canisii*, S. 148.

229 Ebd., S. 149f.

230 BSB, Lat. 1606, fol. 100r: »Etsi vero multis annis hoc saxum Augustae volvi, multorumque gratiam in Evangelico munere mihi conciliavi; tamen in loca vicina et dissita proficisci subinde debui quemadmodum in Bavariam, Sueviam, Rhaetiam, Austriam, Poloniam, Franciam, donec tandem Pius IV. Pontifex hoc mihi negotium Romae dedit, ut praecipuos Germaniae Princeps, quibus et ipse scribebat, coram accederem, ac eorum animos in religione Catholica promovenda confirmarem. Igitur in Westphaliam usque peregrinandum fui, ubi et

1578 sandte auch Gregor XIII. den »geliebten Sohn, den Jesuiten Petrus Canisius« zu Herzog Wilhelm V. von Jülich-Kleve-Berg, damit er den Herzog »zu den bereits widerlegten Forderungen der Häretiker und zur Kommunion unter beiderlei Gestalt« beraten konnte²³¹. Gregor XIII. betraute Canisius auch mit anderen diplomatischen Gesandtschaften, etwa im Vorfeld des Regensburger Reichstags 1576²³².

In all den späteren Fragmenten verschwinden die Anspielungen auf den Gehorsam und damit auf das Modell der jesuitischen Vollkommenheit, die in den 1548 geschriebenen Briefen zu lesen sind und dort eine so wichtige Bedeutung haben. Im Gegensatz dazu treten Themen wie die unmittelbare Investitur der Apostel Petrus und Paulus hervor, die vom Inhalt und Stil her nicht mit den früheren Aussagen zusammenhängen können. Die Beschreibung der direkten Investitur von Gott aus, der ihm sein heiliges Herz gezeigt habe, sowohl um den feierlich Eintritt in den Orden und die Ablegung der Gelübde zu bestätigen, als auch um ihn durch einen Engel zu schützen und sein Apostolat in Deutschland zu unterstützen und schließlich zu segnen, kann nur auf das 20-jährige Wirken in den Territorien des Reichs zurückgeführt werden. Wichtig und ausschlaggebend dürfte auch die Aussendung im Auftrag Pius IV. gewesen sein, wobei sich Canisius wahrscheinlich dessen bewusst wurde, seine kirchenpolitisch bedeutende Aufgabe als vom Vikar Christi ausgesandter Apostel Deutschlands erfüllt zu haben.

in Gheldriam penetravi, et satis laboriosam sensi profectionem, comite ex nostris uno contentus. Quidquid autem in his itineribus, quae suis periculis non caruerunt, recte et feliciter a me gestum est praepotentis Dei gratia, et virtute singulari gestum esse testor, ego nihil ex his mihi arrogo, utpote servus inutilis«. Vgl. auch TANNER, *Societas Jesu apostolorum imitatrix*, S. 292: »Alias tamen Pio IV. Pontifice sedente, Romam veniens, evitare non potuit, quin com potestate et auctoritate Legati ad omnes fere Germaniae Principes, et Civitates liberas, in obedientia Ecclesiae adhuc persistentes, ab eo mitteretur«.

231 In ASV, Arm. XLIV, to. 23, fol. 457v–460v und 462v–465v. Veröffentlicht in PCEA, Bd. 7, S. 789–793, und SCHWARZ, *Zehn Gutachten*, S. 128f.

232 ASV, Arm. XLIV, to. 28, fol. 64v–65r. Vgl. ARSJ, Germ. 184, fol. 163r. Veröffentlicht in PCEA, Bd. 7, S. 337f. Zur ersten Gesandtschaft Canisius' siehe Alois SCHRÖER, *Die Kirche im Westfalen im Zeichen der Erneuerung (1585–1648)*, 2 Bde., Münster 1986–1987, Bd. 1, S. 93–95.

5. »Wie ein Apostel Deutschlands«

5.1 Die ersten Jesuiten und die Ablehnung kirchlicher Ämter

In konfessionspolitischer Hinsicht stand die Gesellschaft Jesu zahlreichen Herrschern mit theologischen Beratern, Hoftheologen, -beichtvätern und -predigern aus ihren Reihen in vielfacher Weise zur Seite. Die Aufforderung seitens der Obrigkeit an den Orden zu einer unmittelbaren Zusammenarbeit, die Tätigkeiten wie Beicht hören, Lehren, Seelsorge und Predigen einschloss, ist deshalb ein Phänomen von sowohl religiöser als auch politischer Bedeutung. Andererseits stand die frühe Gesellschaft Jesu der Übernahme von Ämtern, welche die Patres von ihren Aufgaben hätten ablenken können und in der Tat zu einer privilegierten Stellung mancher Ordensmitglieder führten, skeptisch gegenüber. Daher neigten die ersten Jesuiten generell und manchmal in offenkundig rhetorischer Weise dazu, sie mit der gebotenen Rücksicht auf den möglicherweise enttäuschten Gönner abzulehnen. Dies geschah aus vielerlei Gründen. Einige von ihnen sind in der Anweisung *Contra ambitum* (»Gegen die Ehrsucht«), die in den Jahren 1544/45 im Rahmen der Arbeit an den künftigen Satzungen entstand, geschildert. Niemand aus der Gesellschaft Jesu dürfe sich, so die *Contra ambitum*, um irgendwelche Ämter, Pfründen oder Würden bemühen, die zu verleihen in der Macht des Papstes oder einer anderen Person liege. Kein Ordensmitglied dürfe ebenjene Ämter, Pfründen oder Würden ohne den Befehl der Ordensoberen annehmen. Derjenige, der es täte, mache sich durch die Tat selbst »unfähig und unwürdig«. Wer ein Amt auf ausdrücklichen Wunsch des Papstes hin annehmen müsse, solle stets auch den Gehorsam gegenüber dem General vor Augen haben, sofern es nicht dem höchsten Gehorsam des Papstes widerspreche¹.

1 MHSJ, Constitutiones, Bd. 1, S. 164–166, hier S. 165f.: »Nos ha parecido [...] que ninguno desta Compañía pueda procurar ni ingerirse mediate vel inmediate, para haber officio, beneficio ni otra dignidad alguna que en facultad del summo pontífice o de otra qualquier persona sea para poderlo proueer«; »ninguno de la Compañía [...] pueda admitir [officio o beneficio], sin espresso parecer y mandamiento de la Compañía«; »demás de obseruar la obediencia del summo pontífice, siempre deue tener delante la obediencia de su superior, no contradicente a la summa obediencia de su santidad«. Vgl. auch ebd., Bd. 2, S. 254: »Será también de summa importancia para perpetuar el bien ser de la Compañía, excluyr della la ambición, madres de todos males en qualquiera comunidad o congregación, cerrando la puerta para pretender dignidad o prelación alguna directa o indirectamente dentro de la Compañía [...] Asimismo iuren de no pretender fuera de la Compañía prelación o dignidad alguna, ni consentir a la elección de su persona para semejante cargo«; lateinischer Text in ebd., Bd. 3, S. 273. Dazu Ángel Santos HERNÁNDEZ SJ, Jesuitas y obispados, Tomo I: La Compañía de Jesús y la dignidades eclesiásticas, Madrid 1998, insbesondere S. 21–94.

Das *Examen generale cum declarationibus* und der *Textus a* der Ordenssatzungen nahmen die gegenüber der Übernahme kirchlicher Ämter skeptische Haltung der *Contra ambitum* wieder auf. Ihnen zufolge sollten die angehenden Ordensmitglieder ihrer Berufung nach in Armut leben; sie sollten auch, bevor sie in einem Haus oder Kolleg des Ordens im Gehorsam zu leben beginnen, die weltlichen Güter, die sie gegebenenfalls bereits besaßen, verteilen und auf alle ihnen noch in Aussicht stehenden verzichten; sie waren schließlich darauf hinzuweisen, wenn sie Kleriker waren, dass sie keinerlei Pfründen mehr besitzen durften, sobald sie in die Gesellschaft Jesu als Professoren oder Koadjutoren eingegliedert waren. Sie sollten auch keine feste Seelsorgestelle, keine dauerhafte Aufgabe wie die Verpflichtung zu immerwährenden Messen oder die geistige Betreuung von Ordensfrauen annehmen, die sie an der Ausübung ihrer apostolischen Dienste gehindert hätte: Die Ordensmitglieder »[müssen] zu jeder Stunde bereit sein, in den einen und den anderen Gegenden der Welt unterwegs zu sein, wohin sie vom Papst und ihren Oberen gesandt wurden«; daher dürfen sie keine Aufgaben übernehmen, »die sich nicht mit der Freiheit vereinbaren lassen, die für das Gesagte notwendig ist«². Hierbei wird jene »seelsorgliche Ausrichtung« deutlich, welche die Jesuiten dem Armutsgelübde verliehen³.

Die Schrift *Contra ambitum* behandelt die Stellung der Jesuiten gegenüber der möglichen Annahme kirchlicher Ämter seitens der Ordensmitglieder und gewährt einen aufschlussreichen Einblick in das Verhältnis der Gesellschaft Jesu zur Obrigkeit, auch wenn nur auf einer präskriptiven Ebene. Die Schrift wurde später im 10. Teil der Ordenssatzungen zum »Bewahren und Mehrn des Leibs« der Gesellschaft Jesu mit zum Teil substantziellen Veränderungen, wie etwa gerade in Bezug auf die mögliche Annahme kirchlicher Würden, aufgegriffen⁴. Da man mit einem historisch sehr komplexen Phänomen wie der Gesellschaft Jesu zu tun hat, gestaltete sich ebendieses Verhältnis je nach kirchenpolitischem Kontext anders, ohne dass sich ein immer gültiges

2 MHSJ, Constitutiones, Bd. 2, S. 41: »Todos los que pretienden entrar en la Compañía, antes que en alguna casa o collegia della comiençen a viuir en obediencia, deuen distribuir todos los bienes temporales que tubieren y renuntiar y disponer de los que speraren«; ebd., S. 48: »Sean así mesmo auisados, si son eclesiásticos, que no pueden tener, come sean encorporados en la Compañía por professos o coadiutores, beneficios algunos«; ebd., S. 173: »En los collegios de la Compañía no se debe admitir cura de animas, ni obligaciones de missas«; ebd., S. 206: »Porque las personas desta Compañía deben estar cada hora preparadas para discurrir por vnas partes y otras del mundo a donde fueren ymbiados por el summo pontífice y sus superiores, no deuen tomar cura de ánimas ni obligación de misas perpetuas en sus iglesias ni cargos semejantes, que no se compadecan con la libertad que es necesaria para lo dicho«. Lateinischer Text in ebd., Bd. 3, S. 15–17, 105f., 190.

3 Dazu O'MALLEY, *The First Jesuits*, S. 73f., 348f.

4 MHSJ, Constitutiones, Bd. 3, S. 270–278 (»Decima pars. De modo, quo conservari et augeri totum corpus Societatis in suo bono statu possit«), hier S. 273–275.

Verhaltensmuster durchzusetzen vermochte, ähnlich wie im Fall der Debatte über die *vera doctrina*, die Markus Friedrich und Paolo Broggio in den letzten Jahren eingehend untersucht haben⁵.

Die Spannbreite ging von der strikten Ablehnung in den ersten Tagen bis hin zum gegenreformatorischen Glanz eines Kirchenfürsten wie Roberto Bellarmino knappe 60 Jahre später. In der frühen Phase der Ordensgeschichte könnten eine rigoristische Gesinnung, wie etwa im Falle Miróns und de Camãras, oder aber auch ein allgemeines und diffuses Misstrauen gegenüber kirchlichen Ämtern eine Rolle gespielt haben. Dies hängt wiederum mit der Skepsis zusammen, mit der die ersten Jesuiten dem Thema der institutionellen Kirchenreform begegneten. Diese skeptische Haltung ist auch als durch die Ablehnung kirchlicher Ämter zu schaffende Distanz zur kirchlichen und weltlichen Obrigkeit auf der Grundlage des jesuitischen Selbstverständnisses anzusehen, welche die apostolische Beweglichkeit des Ursprungscharismas bewahren sollte. Eine zentrale Stellung nahmen dabei die im Ordensleben weit propagierten Topoi ein, die zur Identitätsbildung der Patres beitragen sollten: Demut, Gehorsam, apostolische Bereitschaft und Beweglichkeit, Indifferenz, aber auch bewusster Abstand zu anderen katholischen Orden.

Daraus folgte zum einen, dass sich die Jesuiten zumindest programmatisch vom frühneuzeitlichen Benefizienystem fern halten wollten, um die Neuigkeit des Jesuitenordens zu unterstreichen; auf der anderen Seite war die Anpassung, welche die von Nadal thematisierte Nachahmung und Wiederbelebung des apostolischen Lebensstils implizierte und Kompromisse mit der Obrigkeit notwendigerweise voraussetzte, für die apostolischen Dienste der Gesellschaft Jesu notwendig. Anpassung und Kompromissbereitschaft nahmen zwangsläufig zu, als deutlich wurde, dass das apostolische Modell und die Wirklichkeit auseinanderklafften. Andererseits waren sie unumgänglich, um das apostolische Ideal überhaupt verwirklichen zu können. Man kann also zwei Momente in der geschichtlichen Entwicklung des Jesuitenordens feststellen: eine frühe Phase der Identitätsbildung, die dann in eine Umwandlung der ursprünglichen Vorsätze und in einen Institutionalisierungsprozess einmündete. Dieser setzte pragmatische Kompromisse mit der Obrigkeit voraus und wurde zugleich dadurch bedingt.

Bereits die Ordenssatzungen waren sich der immer schwieriger werdenden Einhaltung der anfänglich geforderten Zurückweisung von kirchlichen Ämtern bewusst und mussten die Grundsätze der *Contra ambitum* »angesichts des Nachdrucks, mit dem man sich auf so vielen Wegen bemüht hat«,

5 FRIEDRICH, Theologische Einheit; PAOLO BROGGIO, Roman Doctrinal Orthodoxy and Periphery's Expectations: The Collegium Germanicum and the Teaching of Scholastic Theology (1552–1600), in: DECOT, Konfessionskonflikt, S. 67–85; ders., La teologia e la politica. Controversie dottrinali, curia romana e monarchia spagnola tra Cinque e Seicento, Firenze 2009.

Mitglieder der Gesellschaft Jesu zur Übernahme von kirchlichen Ämtern zu veranlassen, mit einer eigens dafür verfassten Erläuterung zum 10. Teil abmildern: Nachdem die Gesellschaft Jesu bei vielen Widerständen habe und nicht länger widerstehen konnte, etwa das Patriarchat und Bischofsamt von Äthiopien anzunehmen, sei für dieses und andere derartige Unternehmen an diese Hilfe gedacht worden, wenn es keine Möglichkeit des Widerstands gebe; die Gesellschaft verpflichte sich allerdings nicht, jedes Mal ein kirchliches Amt anzunehmen, wenn eines ihrer Mitglieder das tun müsse, sondern es bleibe ihr die Freiheit, abzulehnen oder anzunehmen, wann immer sie zu dem Urteil gelange, dass es für den göttlichen Dienst wichtig sei⁶. Die strikt ablehnende Haltung der *Contra ambitum* hinterließ zugleich tiefe Spuren im Selbstverständnis der ersten Jesuiten. Franz Xaver etwa, dem sehr früh die Funktion eines apostolischen Vorbildes zukam, hatte für die Mitbrüder in Rom kein schmeichelhaftes Bild von denjenigen gemalt, die durch ihr Studium an einer Universität Pfründen und Ämter anstrebten, denn sie lernten mehr um der Pfründen und Ämter selbst willen und weniger, so Xaver, um Gott dank der erworbenen kirchlichen Würde besser zu dienen⁷.

Das, was vom Vorsatz her anscheinend leicht anzuwenden war, erwies sich aber in Wirklichkeit als schwierig durchzusetzen. Ferdinand I. beispielsweise betrachtete die leitenden Wiener Jesuitenpatres als durchaus geeignet für ein kirchliches Amt. Bereits im August 1546 hatte er zunächst Bobadilla und dann Jay, der sich damals als theologischer Berater des Augsburger Bischofs von Waldburg in Trient befand, durch seinen Beichtvater, den Bischof von Ljubljana Urban Weber (Textor) angeboten, den Triester Bischofsitz zu übernehmen⁸. Die beiden Jesuiten reagierten auf den Vorschlag sehr zurückhaltend, beteuerten ihre Unwürdigkeit und unterstrichen die Absicht, ihrer

6 MHSJ, Constitutiones, Bd. 3, S. 275: »Considerando, quam instanter quaque multis rationibus curatum sit, ut aliqui de nostra Societate varios episcopatus sumerent; cumque in multis obviam itum sit, nec tamen in Patriarchatu et Episcopatibus, admittendis resisti potuerit: de hoc auxilio ad opus illud Aethiopiae, et alia similia, cum resistendi modus deesset, cogitatum est. Non tamen obligatur Societas ad hoc munus suscipiendum, quandocumque alicui ex ea Episcopatus esset admittendus: immo libera manet, ut id oneris et relinquere, et assumere possit, ubi multum referre, ad Dei obsequium iudicaret«. Zum »Patriarchat und Bischofsamt von Äthiopien« vgl. GGJ, S. 607f.: 1546 schlug der portugiesische König, João III., Ignatius die Entsendung eines Patriarchen nach Äthiopien vor; dafür wurde Pierre Favre benannt, der aber im August desselben Jahres starb. Der Ordengeneral wurde 1553 erneut um einen Kandidaten für das Patriarchat Äthiopiens gebeten und wählte den Jesuiten João Nunes Barreto für diese Aufgabe aus.

7 MHSJ, Xavier, Bd. 1, S. 167: »Está en costumbre dezir los que estudian: Desseo saber letras para alañar algún beneficio, o dignidad ecclesiástica con ellas, y después con la tal dignidad servir a Dios«.

8 ARSJ, Epp. Ext. 25, fol. 25r+v. Veröffentlicht in MHSJ, Broët, S. 390f.; MHSJ Bobadilla, S. 104f. Zum Bischof Weber HierCath, Bd. 3, S. 234; GATZ, Bischöfe, Bd. 2, S. 692f.

Berufung weiterhin folgen und das Armutsgelübde einhalten zu wollen. Jay versuchte, sich nicht sofort festzulegen und Zeit zu gewinnen, bis er am 25. September 1546 aufgrund des wachsenden Drucks durch den Bischof Weber Position beziehen musste und das Amt schließlich ablehnte⁹.

Jay erklärte vielerorts, warum er die Annahme solch einer Aufgabe nicht in Betracht ziehen durfte. Seine Seele wäre in Gefahr gewesen, so schrieb er kurze Zeit später, hätte er die Prälatur angenommen; auch hätte er eine Sünde begangen, hätte er eine solche begehrt¹⁰. Falls er das Amt eines Prälaten oder eines Bischofs angenommen hätte, wäre dies mit dem Sondergelübde und mit den Grundsätzen des Ordens, Gott, dem eigenen Seelenheil und dem des Nächsten zu dienen, nicht zu vereinbaren gewesen¹¹, denn die Patres verrieten ihre Berufung sowie das vorrangige Ziel der Gesellschaft Jesu und betrübten auch jenen guten Geist, der die Gesellschaft Jesu bisher geleitet habe, wenn sie Ämter und Pfründen annähmen¹²,

Auch um der Bedrängnis zu entkommen, schlug Jay Ferdinand folgendes vor: Wenn er die Patres der Gesellschaft Jesu wirkungsvoll einsetzen wolle, solle er eher Ordenskollegien gründen als ihnen Bischofsämter zukommen zu lassen, denn durch eine Kollegsgründung dienten die Jesuiten dem König besser und brächten mehr Früchte hervor als durch die Annahme kirchlicher Ämter; um Ferdinand zu überzeugen, erzählte ihm Jay auch vom Guten, das der Herr in Indien durch die Missionen Franz Xavers und an anderen Orten wie Portugal und Spanien vollbringe¹³. Trotz aller Leidenschaft stellte Jays Aufruf den Habsburger offensichtlich nicht zufrieden, denn erste konkrete Verhandlungen über die Gründung einer Ordenseinrichtung in Wien begannen erst vier Jahre später, im September 1550, als Ferdinand I. Jay seine Absicht durch die Vermittlung des Kanzlers Jakob Jonas kundtat, ein Kolleg in Wien gründen und zwei Theologen aus dem Orden an die Wiener

9 MHSJ, Broët, S. 313–319; dazu auch MHSJ, Chronicon, Bd. 1, S. 179–181; PCEA, Bd. 1, S. 332, 408.

10 MHSJ, Broët, S. 322–334, hier S. 322: »Ciò essendo il caso in pericolo de la mia anima accettare prelatura, et evidente et chiaro peccato se io la desyderasse«.

11 Ebd., S. 325f.: »Consyderata la vocatione mia, et la qualità della Compagnia, nella quale mi trouo indegnamente, cognosco essere cosa inconuenientissima accettare prelatura [...] se io accettasse un vescouato [...] io serei occasione che il signore Dio seria mancho seruito, et la salute de le anime mancho procurata«.

12 Ebd., S. 328: »Di modo che adesso accettando prelature et dignitate, pareria partirse di quello primo scopo et istituto, et contristarse quello bono spirito, che fin qui ci ha guidato«.

13 MHSJ, Broët, S. 326: »Et gli dissi del frutto, quale fa il Signore nella India per mezo de don Francesco [Xaver], et similmente nelli altri loghi, come in Portugalo, in Hispania: et di collegii [...] exhortando S[ua] S[igno]ria, che volendose la maestà del re seruire de la Compagnia, la inducesse a fondare achuno collegio, et che io speraua in Dio che in questo modo se faria molto maggior frutto, et meglio de la Compagnia seria seruita S[ua] M[ae]stà, che dandoci vescouati«.

Universität berufen zu wollen. Die Verhandlungen dauerten bis April 1554, als die Jesuiten endgültig das Kollegsgebäude beziehen konnten¹⁴.

Ferdinand hätte dann auch Canisius, Jays Nachfolger in Wien, gerne auf dem Bischofsitz der habsburgischen Hauptstadt gesehen. Nach dem Tode des Bischofs Friedrich Grau (Nausea) am 6. Februar 1552 und dessen unmittelbaren Nachfolgers Christoph Wertwein am 20. Mai 1553, der am 18. Februar 1552 zum Bischof ernannt worden war, war der Wiener Bischofsitz vakant¹⁵. Ferdinand wollte durch die Ernennung eine Kirchenreform und eine Erneuerung des christlichen Lebens durchsetzen, die zugleich der damit verbundenen Stabilisierung der habsburgischen Herrschaft dienen sollte. Dies wäre freilich durch eine zu lange Bischofsvakanz verhindert worden. Eine zentrale Rolle dachte er auch der Wiener Universität zu: Sie sollte zur »Pflanzstätte des katholischen Klerus« und zur »Ausbildungsstätte künftiger Beamter« werden, obschon sie »nicht in der Lage, ja vielmehr größtenteils gar nicht willens [war], den einströmenden neuen Ideen wirksam entgegenzutreten und ihre Kraft besonders der Ausbildung eines neuen katholischen Klerus zu widmen«¹⁶.

14 MHSJ, *Chronicon*, Bd. 2, S. 263–279; MHSJ *Broët*, S. 356–360, 365–372; ORLANDINI, *Historia Societatis Jesu*, S. 240f., 256; Anton SOCHER SJ, *Historiae Provinciae Austriae Societatis Jesu*, Viennae 1740, S. 22–27. Exemplar BPTHSG, Signatur Vbg Ci V 101. SOMMERVOGEL, *Bibliothèque*, Bd. 7, Sp. 1342, Nr. 4. Der zweite Band des Geschichtswerkes Sochers blieb unveröffentlicht. Das Manuskript liegt jetzt in ARSJ, Austr. 238. Auch der ehemalige Rektor des Wiener Kollegs und österreichische Ordensprovinzial Lorenzo Maggio verfasste eine *Historia Collegii Societatis Jesu Viennensis*, in: ARSJ, Austr. 236. Dazu SOMMERVOGEL, *Bibliothèque*, Bd. 5, Sp. 312, Nr. A. Vgl. auch ARSJ, Austr. 225 I–II, fol. 158r+v, 268r–269v, 432r–433v. Zu den römischen Quellen betreffs der österreichischen Ordensprovinz siehe Jörg GARMS, Überblick über die Schriftquellen zur österreichischen Ordensprovinz im römischen Ordensarchiv der Jesuiten, in: Herbert KARNER/Werner TELESKO (Hg.), *Die Jesuiten in Wien. Zur Kunst- und Kulturgeschichte der österreichischen Ordensprovinz der Gesellschaft Jesu im 17. und 18. Jahrhundert*, Wien 2003, S. 13–19. Zum Wiener Jesuitenkolleg siehe Johannes WRBA SJ, *In der Nähe des Römischen Königs. Die Gründung des Jesuitenkollegs in Wien*, in: FALKNER/IMHOF, *Ignatius von Loyola*, S. 331–358, hier S. 334–343.

15 Vgl. Josef WODKA, Besaß Petrus Canisius die Administration des Wiener Bistums?, in: Viktor FLIEDER/Elisabeth KOVÁCS (Hg.), *Festschrift Franz Loidl zum 65. Geburtstag*, 3 Bde., Wien 1970–1971, Bd. 3, S. 356–362. Zum Bischof Nausea *HierCath*, Bd. 3, S. 354; GATZ, *Bischöfe*, Bd. 2, S. 494–496; Remigius BAUMER, *Friedrich Nausea (ca. 1490–1552)*, in: Iserloh, *Katholische Theologen der Reformationszeit*, Bd. 2, S. 92–103. Zum Bischof Wertwein *HierCath*, Bd. 3, S. 185; GATZ, *Bischöfe*, Bd. 2, S. 748f.

16 Kurt MÜHLBERGER, *Universität und Jesuitenkolleg in Wien. Von der Berufung des Ordens bis zum Bau des akademischen Kollegs*, in: KARNER/TELESKO, *Die Jesuiten in Wien*, S. 21–37, hier S. 23. Dazu auch Kurt MÜHLBERGER, *Zwischen Reform und Tradition. Die Universität Wien in der Zeit des Renaissance-Humanismus und der Reformation*, in: *Mitteilungen der Österreichischen Gesellschaft für Wissenschaftsgeschichte* 15 (1995), S. 13–42. Zur reichskirchlichen Politik des Hauses Habsburg vgl. Matthias SCHNETTGER, *Der Kaiser und die Bischofswahlen. Das Haus Österreich und die Reichskirche vom Augsburger Religionsfrieden bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts*, in: Heinz DUCHHARDT/ders. (Hg.), *Reichständische Libertät und habsburgisches Kaisertum*, Mainz 1999, S. 213–255.

Canisius wehrte sich zuerst in den Sommermonaten 1553 gegen eine mögliche Ernennung zum Wiener Bischof, die viele am Wiener Hof befürworteten, bis der apostolische Nuntius Girolamo Martinengo und König Ferdinand selbst den Ordensgeneral und Papst Julius III. darauf ansprachen. Martinengo sah in der Wahl eines »katholischen und wachsamem Bischofs« das einzige Mittel, um die bereits durch Irrlehren und Missbräuche verseuchte Stadt samt ihrer Diözese vor dem Verderben zu retten. Ignatius möge sich dafür einsetzen, dass sein Mitbruder das Amt annehme, sonst würde er sich vor dem Gericht Christi dafür verantworten müssen. Auch drohte der Nuntius dem General damit, er habe den Papst noch nicht informiert, damit die Angelegenheit so wenig Aufsehen wie möglich erzeuge. Er hoffe aber, dass es der Jesuit selbst tue, und bat ihn darum, ihm eine gute und schnelle Antwort zu geben¹⁷.

Der General schrieb den Nuntius am 23. August 1553 an und bat ihn seinerseits darum, sich der Sache anzunehmen, damit Canisius das Amt des Wiener Bischofs *ad animarum profectum* und *ad maiorem Dei gloriam* nicht übernehme: Da sich die Gesellschaft in ihrer Ganzheit und ihre einzelnen Mitglieder nichts anderes wünschten, als Gott zu dienen und den Seelen zu helfen, so schrieb der General, urteilten sie vor Gottes Angesicht, dass es sich für ein Ordensmitglied keineswegs gezieme, jetzt ein kirchliches Amt anzunehmen. Ignatius war davon überzeugt, dass man nach der Angelegenheit des Triester Bischofsitzes, den Ferdinand Jay anvertrauen wollte, zumindest fürs Erste so verblieben sei, dass kein Jesuitenpater irgendein Amt übernehmen solle. Die Gesellschaft Jesu wolle durchaus Gott und dem König Ferdinand und dessen Land dienen, so der General weiter; allerdings sei das beste Mittel zu diesem Zweck, dass die Patres kein kirchliches Amt annähmen und ihren üblichen Diensten nach wie vor bescheiden nachgingen¹⁸. Einige Tage zuvor, am 9. August 1553, hatte Polanco Canisius mitgeteilt, er solle sich »mit gutem Willen und tatkräftig« dagegen wehren, das Amt anzunehmen. Er könne sich dadurch entschuldigen, dass er des Amtes unwürdig sei und

17 Brief des Nuntius Girolamo Martinengo an Loyola, 30. Juli 1553, in: Germ. 184, fol. 154ar–154bv: »Questa Città con tutta la sua Diocesi è molto infetta di quelli abusi, et mali dogmi, che hoggi di sono nel mondo, et precipue in Germania, ne veggo rimedio a preservarla, che non vada totalmente in perdizione, se forse Nostro Signore Dio con l'elettione d'un cattolico, et vigilante Vescovo non la provveda [...] Io non ho voluto scrivere a Nostro Signore acciò che la cosa passi con manco strepito, sperando, che dà Voi dobbiate farlo. Si che di novo vi prego a darmi buona, et celere risposta«. Zu den Jesuiten am Wiener Hof siehe im Allgemeinen DUHR, Die Jesuiten an den deutschen Fürstenthöfen, S. 7–22.

18 ARSJ, Epp. NN. 50, fol. 208r: »Non desiderando noi altro nelli particular e nel corpo uniuersale della Compagnia se non il diuino seruitio et aggiuto delle anime, giudicamo nel diuino conspecto che non sarebbe expediente in modo alcuno che si accettassi da nessuno delli nostri per adesso simile assumpto [...] Il uerso di poterlo fare teniamo certo per ragioni molte, et fortissime, che non sia hauer' la dignita sua, ma conseruarci nella bassezza nostra«. Vgl. MHSJ, Chronicon, Bd. 3, S. 18.

die Ordenssatzungen befolgen müsse¹⁹. Polanco versicherte Canisius am 19. September noch einmal, Ignatius werde alles tun, was er könne, um zu verhindern, dass er oder ein anderer Pater ein kirchliches Amt übernehme²⁰.

Am 12. Oktober 1553 bedankte sich Canisius bei Polanco herzlich dafür, dass sich Ignatius die Angelegenheit des Wiener Bischofsitzes zu Herzen genommen und jene »Versuchung« sowie jenen »sehr gefährlichen Sturm« abgewandt habe²¹. Canisius fühlte sich wie in einem Labyrinth bzw. in den Rädern einer Mühle gefangen und wünschte sich, dass ihn Christus von der Übernahme des Amtes befreite, denn der neue päpstliche Nuntius in Wien Zaccaria Delfino hatte ihn erneut darauf angesprochen. Canisius befürchtete insbesondere, das Amt »auf päpstlichen Befehl hin« annehmen zu müssen²².

Es kam dabei zu einer diplomatisch schwierigen Situation für die Ordensleitung, da Canisius zum einen das Amt trotz allen Drängens vonseiten Ferdinands nicht bekleiden, sich zum anderen aber die Ungunst des Königs nicht zuziehen wollte. Auch er lehnte wie bereits Jay vor ihm das Amt ab. Seine Bescheidenheit und Demut, die ihm seine Mitbrüder allzu gerne zusprechen, dürften dabei nicht der Hauptgrund gewesen sein²³. Vielmehr wollte Canisius seine Freiheit wahren, die er als Voraussetzung seines apostolischen Wirkens betrachtete. Diese Angelegenheit schein mehr ein Werk des Fleisches und Blutes als des Heiligen Geistes zu sein, so soll sich Canisius laut einem Brief von de Lanoy an Ignatius vom 27. Juli 1553 bei dem päpstlichen Nuntius Girolamo Martinengo dafür entschuldigt haben, das Amt des Wiener Bischofs nicht annehmen zu können. Canisius, so schreibt er, sei weiterhin in der Lage, freudig seine apostolischen Dienste in Armut und seiner ursprünglichen Berufung folgend zu verrichten, denn

19 ARSJ, Epp. NN. 50, fol. 5v–6r, und BHSA, Jesuitica 2, fol. 2r+v. Veröffentlicht in PCEA, Bd. 1, S. 430f., und MHSJ, Epp. Ign., Bd. 5, S. 309f. Verzeichnet in PCEA IX, 530809. Vgl. auch MHSJ, Chronicon, Bd. 3, S. 264. Vgl. auch das Regest vom 18. April 1551 in BHSA, Jesuitica 2, fol. 6v: »Canisio et magistro Nicolao, ne acceptent officium publicum velut rectoratum etc. iustis de causis«. Ein ähnliches Regest in PCEA, Bd. 1, S. 357. Verzeichnet in PCEA IX, 510422.

20 ARSJ, Epp. NN. 50, fol. 29v–30r. Veröffentlicht in MHSJ, Epp. Ign., Bd. 5, S. 495–497, und PCEA, Bd. 1, S. 434f. Verzeichnet in PCEA IX, 530919.

21 PCEA, Bd. 1, S. 436: »Ringratio alla summa bonta infinitamente circa il Vescouato di Vienna, per che il R[everendo] P[adre] preposito piglia quella cura et diligenza, per defendermi contra quella tentatione et tempesta periculosissima«.

22 Ebd., S. 478, 487.

23 RADER, De vita Petri Canisii, S. 219: »[Canisius erat] tam simplici habitu et gestu corporis, uti nihil in eo queasitum, aut affectatum deprehendi posset, cum vi animi polleret ingenti, et maximis viris, de maximis rebus consilia rogantibus velut ex oraculo responsa ederet. Rarum hoc etiam, quamvis non unicum in Societate spectaculum, virum a principum, regum, Caesarum auditorio, a pontificum legationibus, a Sociorum et Provinciarum praefecturis ad pulverem se abijcere, ut primus inter postremos, et postremus inter primos ageret«; Imago primi saeculi, S. 862: »Viennenses insulas a Ferdinando semel iterumque oblatas, ac per vim paene impositas, Canisius sua se modestia involvens constanter repudiavit«.

niemand solle den Lebensweg verlassen, zu dem er sich berufen fühle; wie das Beispiel der Apostel zeige, die mehr Früchte als die Bischöfe Titus oder Timotheus trügen, könne er durch seine apostolische Freiheit und Beweglichkeit in einer Stadt, in der sowohl die Domherren als auch die Bürger einer solchen Ernennung misstrauisch gegenüberstünden, mehr erreichen als durch ein kirchliches Amt²⁴. Mit guten Gründen habe er geschildert, dass es weder ihm noch der Gesellschaft Jesu noch anderen förderlich sei, dass er unter dieses Joch gezwungen werde, so Canisius' Antwort Anfang 1555; er könne Gott und dem König hoffentlich besser dienen, indem er das Amt als Wiener Bischof ablehne und der Bescheidenheit und Freiheit der ursprünglichen Berufung des Ordens treue bleibe²⁵.

»Wir brauchen diese Patres«, soll Julius III. dem kaiserlichen Orator am päpstlichen Hof in Rom Don Didaco de Lasso gesagt haben; der Papst wolle ihnen keinen Kummer zufügen, sie möchten allerdings darüber nachdenken, wie sie dem römischen König entgegenkommen könnten, ohne das Amt anzunehmen²⁶. Beide Parteien gingen schließlich im Oktober 1554 einen Kompromiss ein, da der Papst dem König eine Gefälligkeit erweisen und zugleich aber der Gesellschaft Jesu keine Unannehmlichkeit zumuten wollte: Ab dem kommenden November sollte Canisius die Diözese *ad interim* verwalten²⁷. Julius III. ernannte ihn mit dem *Motuproprio* vom 3. November

24 MHSJ, Epp. Mixtae, Bd. 3, S. 405: »Il modo de questo processo [...] non pareua venire a Spiritu santo, sed a carne et sanguine. La seconda [raggion era] la molta contentezza che sempre hauea ritrouato nella vita, secondo il voto della pouertá; et che non si debbe mutare vnusquisque in qua vocatione vocatus est [...] 3º, l'utilità maggiore che se può fare non essendo huomo legato a certo luocchio, come più frutto faceuano li apostoli che Tito o Timotheo vescoui. 4º, la indispositione tanto delli ministri della echesia cathedrale, como deli cittadini«. Ins Lateinische übertragen bzw. etwas barock paraphrasiert von SACCHINI, De vita Petri Canisii, S. 77f.: »Nam, si quid facultatis in me est, id multo cum pluribus communicare licebit, si quocumque advocari usus, expedito integrum sit accurrere, quam si unica in sede affigat. Quippe Apostoli quoque (tametsi quis ego sum?) plus afferebant utilitatis per totum orbem terrarum libere discurrentes, quam Titus, aut Timotheus intra limites angustos Ecclesiae unius inclusi. Denique status rerum hoc tempore eiusmodi est Viennae, tanta errorum colluvies, tantum a iustis pastoribus, et a Romana fede dissidium, multo ut videatur expeditior via reipublicae sublevandae per vulgaria misericordiae opera, per conciones populares, per familiaria passim colloquia, quam per honores, et potestatem«. Vgl. auch PCEA, Bd. 1, S. 427, und MHSJ, Chronicon, Bd. 3, S. 254f.

25 ARSJ, Hist. Soc. 172, fol. 351v, und Paul BEGHEYN SJ/Patrizio FORESTA/Robert MARYKS, Petrus Canisius to Ignatius of Loyola, Vienna February 1556: an Unpublished Letter. A Presentation of the Canisius Project, in: AHSJ 69 (2000), S. 223–235, hier S. 233: »Io li risposi con buoni ragioni si come non fosse espediente in nissuna parte né per me, né per la Compagnia nostra, né per altri, che io me sottomettessi a tale servitù, sperando in altri modi di far tanto per il servitio divino et di sua Maiestà, et forse più anchora, restando in questa simplicità et libertà della mia prima vocatione«.

26 ARSJ, Epp. NN. 69 II, fol. 33r+v: »Noi habbiamo bisogno di questi padri [...] Non vorriamo (com'è detto) farli dispiacere o descontentarli: ma vedassi senza pigliare il vescouato in qual modo potranno loro satisfacere all'intentione della Maiesta regia, et lo farano«.

27 PCEA, Bd. 1, S. 500f.; Zitat aus ebd., S. 500: »[Summus Pontifex] subdit se quidem Regiae maiestati rem gratam, sed societati nostrae se nolle molestiam hanc inferre«. Dazu auch

1554 zum »Administrator in geistlichen und weltlichen Dingen« des Wiener Bischofsitzes, und zwar befristet auf ein Jahr, bis ein geeigneter und tüchtiger Bischof gewählt sei²⁸.

Canisius bedankte sich beim General dafür, dass er nun keine Angst mehr zu haben brauche, das Amt des Wiener Bischofs annehmen zu müssen²⁹. Sein Nachfolger in Wien wurde allerdings erst ab 1558 jener Anton Brus von Müglitz (Anton Prus z Mohelnice), der später 1561 auch zum Erzbischof von Prag ernannt wurde³⁰. Als sich aber das Interimsjahr dem Ende zuneigte, flammte die Frage während des sehr kurzen Pontifikats von Marcellus II. wieder auf. Ferdinand bedankte sich zwar in einem Schreiben an Ignatius vom 24. April 1555 für dessen erfolgreiche Bemühungen um den am vorangehenden 23. März verstorbenen Julius III., forderte ihn aber zugleich auf, die Angelegenheit aufs Neue mit Marcellus II., dem am 9. April gewählten Papst, der allerdings drei Wochen später am 1. Mai 1555 verstarb, zu besprechen³¹.

Noch am 8. August 1555 intervenierte Ferdinand I. bei Kardinal Morone und vor allem beim am vorangehenden 23. Mai gewählten Paul IV. erneut für Canisius' Kandidatur. Der Habsburger schien entschieden, seinen Willen trotz aller bisher bestehenden Hindernisse durchzusetzen. Seinem Brief fügte er ein Präsentations- und Ernennungsschreiben für den Jesuiten mit dem Hinweis bei, dass er im Falle einer negativen Antwort des Papstes sein Präsentationsrecht wahrnehmen wolle³². Ferdinand I. beharrte auf seinem Vorschlag, obwohl ihm de Lasso schon im August 1554 unmissverständlich signalisiert hatte, dass dem Unterfangen kein Erfolg beschert sein würde. Die Absage von Ordensgeneral Loyola sei nicht verwunderlich, so de Lasso, und aufgrund des überaus zurückhaltenden Verhaltens der Patres, als 1546 Jay den Bischofsitz von Triest annehmen sollte und doch am Ende

ARSJ, Epp. NN. 53, fol. 264r–265v, hier fol. 264r. Veröffentlicht in MHSJ, Epp. Ign., Bd. 7, S. 630–632.

28 ASV, Misc., Arm. VIII, 58, fol. 5r–7v. Veröffentlicht in PCEA, Bd. 1, S. 505–509, hier S. 507: »Te [...] ipsius ecclesiae in spiritualibus et temporalibus administratorem ad annum, intra quem eidem ecclesiae de idoneo et utili pastore providemus, Apostolica auctoritate constituimus«. Dazu BOERO, Vita del beato Pietro Canisio, S. 111f., 467–470. Vgl. auch GATZ, Bischöfe, Bd. 2, S. 90f.

29 PCEA, Bd. 1, S. 520.

30 HierCath, Bd. 3, S. 297, 354; GATZ, Bischöfe, Bd. 2, S. 85–88.

31 ARSJ, Epp. Ext. 25, fol. 117r: »R[everen]do y devoto maestro ygnatio amado n[uest]ro, v[uest]ra carta de xij de hebrero hemos r[ecibi]do, y entendido por ella la diligencia que pusistes en hablar al Papa Julio de buena memoria en los scrupolos y casos sobre que hos mandamos scrivir tacantes a my conciencia y la voluntad conque su S[antida]d concedio la mas dellas, la qual hos mucho agradecemos, y la afficion y deuocion conque hos offreceis a todo loque nos toca [...] Sera nec[esa]rio a n[uest]ro parecer comunicarlas de nueuo so todas so lasque hos parecera al presente pontifice«.

32 PCEA, Bd. 1, S. 758f.

ablehnte, hätte es klar sein müssen, dass dies auch bei Canisius der Fall sein würde³³.

Bobadilla, Jay und Canisius waren nicht die einzigen, die in eine für den Orden kirchenpolitisch schwierige Zwickmühle geraten waren. Auch der spätere zweite General der Gesellschaft Jesu, Diego Laínez, war von Paul IV. zu jener Zeit vergeblich aufgefordert worden, dem Kardinalskollegium beizutreten. Francisco Borja war ähnliches während des Pontifikats Julius' III. widerfahren, als ihn der Papst 1552 zum Kardinal ernennen wollte. Laínez blieb standhaft und lehnte den Kardinalshut mannhaft ab, schrieb Canisius voller Bewunderung³⁴; wie sein Mitbruder Borja vor ihm kam er dem Ersuchen des Papstes, dessen Motive wahrscheinlich kirchenpolitischer Natur waren, nicht nach. Laínez beteuerte vor Gott und seinem Gewissen seine Unfähigkeit und Unwürdigkeit, ein solches Amt zu bekleiden, und betonte, wie auch Jay und Canisius vor ihm, dass er der Kirche und dem Papst besser dienen könne, wenn er seiner Berufung treu bleibe³⁵. Dies verschärfte die bereits angespannte Lage zwischen dem politisch der französischen Monarchie zugewandten Carafa und den Jesuiten, denen man vorwarf, heimliche Agenten im Dienste des spanischen Königs zu sein³⁶.

5.2 Apostel Deutschlands in wessen Auftrag?

Die Entstehung der *Summa doctrinae christianae*

Die zurückhaltende Haltung der Jesuiten gegenüber kirchlichen Ämtern hinderte sie aber keineswegs daran, im Einklang und Einvernehmen mit wichtigen Vertretern sowohl der geistlichen als auch der weltlichen Obrigkeit im Alten Reich zu wirken. Es liegt auf der Hand, dass dies zuweilen großes diplomatisches Geschick vonseiten der Ordensleitung in Rom und der Jesuiten vor Ort erforderte, wie etwa Canisius' Verhältnis zu den Häusern Habsburg und Wittelsbach um 1550 offenbart. Dabei tritt auch das schwierige Balancieren der Patres zwischen den europäischen Herrscherhäusern,

33 Ebd., S. 756–758, hier S. 757: »De qua re habetur experientia iam semel quando Maiestas V[ostra] Regia nominavit in Episcopum Triestensem Magistrum Claudium ex eadem societate virum«.

34 ARSJ, Hist. Soc. 172, fol. 350v, und BEGHEYN/FORESTA/MARYKS, Petrus Canisius to Ignatius of Loyola, S. 232f.: »Il R[everendo] P[adre] Laynes se ha portato tanto virilmente in refutando il capello«.

35 MHSJ, Laínez, Bd. 1, S. 281–284, hier S. 281: »Me parece en Dios y en mia consciencia que soy inhábil para lo que de mí se sospecha [...] y que servirá a Nuestro Señor y a la iglesia y a Su Santidad, perseverando in mi vocación«; MHSJ, Chronicon, Bd. 5, S. 34. Dazu TACCHI VENTURI/SCADUTO, Storia della Compagnia di Gesù, Bd. 2/2, S. 102, und John W. PADBERG SJ, Ignatius, the Popes and Realistic Reverence, in: Studies in the Spirituality of the Jesuits 25 (1993), S. 1–38, hier S. 26–28; HERNÁNDEZ, Jesuitas y obispos, S. 69.

36 PASTOR, Pápste, Bd. 6, S. 497–505.

der päpstlichen Kurie und der Ordensleitung in Rom zutage. Die Stellung der Jesuiten gegenüber kirchlichen Ämtern war deshalb vor allem eine der zahlreichen Formen, die das Verhältnis zwischen Orden und Obrigkeit annahm. Sie kann also nicht nur als ein hermeneutisches Werkzeug dienen, um das Verhältnis des Jesuitenordens zu Obrigkeit und Politik zu erforschen, sondern sie ist auch als eine Erscheinung der untrennbaren Verzahnung von Religion und Politik zu betrachten, welche die Frühneuzeit im Wesentlichen kennzeichnet.

Als anschauliches Sinnbild dafür kann die aus konfessionspolitischer Sicht sehr aufschlussreiche Entstehung des canisianischen Hauptwerkes, der *Summa doctrinae christianae*, dienen. Die Entstehungsgeschichte des Werkes ist jedoch nicht immer einfach nachzuzeichnen, weil im Zeitraum 1550 bis 1555 sieben Jesuitenpatres (Canisius, Jay, Laínez, de Lanoy, Goudanus, André des Freux und Olave) mittelbar oder unmittelbar an der Abfassung eines Lehrbuchs der christlichen Lehre beteiligt waren, obwohl Canisius die Urheberschaft der *Summa* zweifelsohne zuzusprechen ist. Auch der Aufbau des Werkes ist ungeachtet aller Differenzen mit den Mitbrüdern auf das ursprüngliche Vorhaben des Canisius, der bereits vor seiner Wiener Zeit an einen Katechismus für die Jugend gedacht hatte, zurückzuführen. Gewissermaßen ging die *Summa* siegreich aus einem besonderen theologischen Wettkampf mit der von Hartmann Grisar SJ in der Edition der *Disputationes tridentinae* bezeichneten *Summa theologiae scholasticae* hervor, an der Laínez in denselben Jahren arbeitete³⁷. Überdies herrschten gravierende Meinungsverschiedenheiten zwischen den Wiener Patres, dem Wiener Hof und der Ordensleitung in Rom, die im Laufe der Zeit immer deutlicher wurden und zu unübersehbaren Spannungen führten³⁸. Sie waren zweifelsohne in erster Linie theologischer Natur, aber auch durch zwei verschiedene Auffassungen der Religionspolitik und des Verhältnisses zwischen weltlicher und geistlicher Obrigkeit gekennzeichnet, wobei Ignatius und die Ordensleitung in Rom den Einfluss eines mächtigen Herrschers wie des römischen Königs scheinbar nicht richtig einzuschätzen vermochten oder bewusst so gering wie möglich zu halten versuchten.

Der entscheidende Anstoß zur Entstehung der *Summa doctrinae christianae* kam in der Tat 1551 mit dem Beschluss Ferdinands I., einen an der Wiener

37 Hartmann GRISAR SJ (Hg.), *Jacobi Lainez disputationes tridentinae*, 2 Bde., Oeniponte 1886, Bd. 1, S. 29*, Nr. 37.

38 Zur Entstehung der *Summa doctrinae christianae* siehe die grundlegende Einleitung von STREICHER, *Catechismi*, Bd. 1, S. 38*–52*, hier S. 38*; Streicher erwähnt an dieser Stelle weder des Freux noch Olave, obwohl sie auch in die Vorarbeiten des Kompendiums mannigfach einbezogen wurden. Hierzu zuletzt auch Patrizio FORESTA, *Un catechismo per li todeschi: per un'archeologia della Summa doctrinae christianae*, in: Paul OBERHOLZER SJ (Hg.), *Diego Laínez (1512–1565) and his Generalate. Jesuit with Jewish Roots, Close Confidant of Ignatius of Loyola, Preeminent Theologian of the Council of Trent*, Roma 2015, S. 689–716.

Universität lehrenden Theologen mit der Abfassung eines Kompendiums der christlichen Lehre zu beauftragen, das der König in den eigenen Erbländen als Mittel gegen die Lehre Luthers und Melanchthons einzusetzen beabsichtigte. Ferdinand war später mit dem Ergebnis offensichtlich so zufrieden, dass er Canisius Anfang 1556 auch die Abfassung einer Widerlegung der *Confessio augustana* anvertraute, die jedoch unveröffentlicht blieb. Sie hätte auf dem Regensburger Reichstag 1556/57 und vermutlich auf dem anschließenden Wormser Religionsgespräch 1557 Verwendung finden sollen, um die katholische Position gegenüber den Protestanten zu stärken³⁹. Canisius begab sich in die Reichsstadt nach dem erfolgreichen Abschluss der Verhandlungen über das Ingolstädter und Prager Kolleg⁴⁰. Er nahm anfangs nicht an den Sitzungen des Reichstags teil, obwohl er in der Stadt zugegen war und während des Spätsommers 1556 im Regensburger Dom predigte. Ab Januar 1557 beteiligte er sich mit seinem Mitbruder Goudanus an den Verhandlungen und spielte eine zentrale Rolle auf dem Wormser Religionsgespräch, das »den letzten, groß angelegten, von Kaiser und Ständen getragenen Unionsversuch auf Reichsebene, der durch seinen dramatischen Verlauf und sein abruptes Ende einen deutlichen Wendepunkt im Ablauf der allgemeinen Reformationsgeschichte« markierte⁴¹.

Die *Summa* erschien 1555 anonym in Wien und war nicht nur binnen kürzester Zeit ein verlegerischer Erfolg in den Territorien des Alten Reichs. Sie markierte auch einen neuen Abschnitt in der Geschichte der Katechismen, sodass man im deutschen Sprachgebiet sogar zwischen vorcanisianischen und nachcanisianischen Lehrwerken differenziert hat⁴². Sie erzeugte

39 ARSJ, Hist. Soc. 172, fol. 350r: »La sua Maiestà mi commandò per una lettera propria, et massime perché volse adoperarmi in giudicare et confutare la Confessione Augustana, acciò venesse più instrutto della verità catholica a questa Dieta Imperiale in Ratispona«. Veröffentlicht in: BEGHEYN/FORESTA/MARYKS, Petrus Canisius to Ignatius of Loyola, S. 227–234, hier S. 227. Vgl. auch PCEA, Bd. 1, S. 593: »Rex nostram desiderat operam in confutanda confessione Augustana«; MHSJ, Chronicon, Bd. 6, S. 343 und 346: »Romanorum Rex initius huius anni revocari P. Canisium Ingolstadio iussit, ut Universitatem Viennemensem in quibusdam propositionibus colligendis, quas usui futuras esse in Diaeta ratisbonensi sperabat contra protestantes, adjuvaret«; ORLANDINI, Historia Societatis Jesu, S. 16.

40 ARSJ, Epp. NN. 51, fol. 23v–24r. Veröffentlicht in MHSJ, Epp. Ign., Bd. 11, S. 484–487. Verzeichnet in PCEA IX, 560602.

41 Benno von BUNDSCHUH, Das Wormser Religionsgespräch von 1557. Unter besonderer Berücksichtigung der kaiserlichen Religionspolitik, Münster i. W. 1988, S. 1.

42 SCHMITZ, Überlieferung, S. 146–151. Dazu auch TESSER, Petrus Canisius als humanistisch gelehrte, S. 178–182; KÖTTER, Eucharistielehre, S. 85–95, 239–261, insbesondere S. 239–246; ders., Zur Eucharistiekatechese des 16. Jahrhunderts. Dargestellt an den Katechismen des Petrus Canisius und dem Catechismus Romanus, in: BÄUMER, Reformatio Ecclesiae, S. 713–727; Winfried GLADE, Die Taufe in den vorcanisianischen Katechismen des 16. Jahrhunderts im deutschen Sprachgebiet, Nieuwkoop 1979; Paul BEGHEYN SJ, Petrus Canisius en zijn catechismus. De geschiedenis van een bestseller – Peter Canisius and his catechism. The history of a bestseller, Nijmegen 2005; Hubert FILSER/Stephan LEIMGRUBER (Hg.), Petrus Canisius. Der große Katechismus. Summa doctrinae christianae 1555, Regensburg 2003; Wolfgang

jedoch auch eine gewisse Spannung institutioneller und kirchenpolitischer Natur zwischen Wien und Rom. Ein scharfsinniger Beobachter wie Paolo Sarpi stellte in seiner *Istoria del concilio tridentino* fest, dass der Beschluss, die *Summa* zu veröffentlichen, ohne dem Papst das Manuskript im Voraus vorgelegt zu haben, um es kraft der päpstlichen Autorität genehmigen zu lassen, der römischen Kurie sehr missfallen habe; auch habe die Tatsache den Unwillen Roms erregt, dass der Katechismus nicht zumindest im Namen der örtlichen Bischöfe erschienen sei und dass ein weltlicher Herrscher die Aufgabe übernommen habe, Bücher zu Religionssachen und insbesondere einen Katechismus verfassen zu lassen und zu billigen; dies alles habe schließlich nichts anderes gezeigt, als dass der weltlichen Obrigkeit der Entschluss darüber zugestanden habe, welchen Glauben das Volk bekennen und welchem abschwören solle⁴³. Das ist neben anderen Merkmalen theologischer Natur einer der Hauptgründe, weswegen auf dem Tridentinum weiter an einem Katechismus gearbeitet und nicht allein auf Canisius' Werk gesetzt wurde⁴⁴. Sarpi griff bei seiner Beurteilung die kirchenregimentliche und territoriale Komponente aus dem Entstehungskontext des Werkes heraus, was seinem kirchenpolitischen Denken zuzuschreiben ist. Die *Summa doctrinae christianae* ist außerdem eher als eine Notlösung denn als ein zu diesem Zweck geplanter und für Rom unbequemer Vorreiter des *Catechismus Romanus* zu betrachten, wie Sarpi suggeriert. Offensichtlich war das zumindest nicht das Ziel Ferdinands I., denn er legte sein Anliegen noch auf der Partikularkongregation vom 13. November 1563 durch den ersten kaiserlichen Orator am Tridentinum, Anton Brus von Müglitz, in aller Deutlichkeit

NASTAINCZYK, Die Katechismen des Petrus Canisius – Ein Aufbruch, in: Petrus Canisius. Zu seinem 400. Todestag am 21. Dezember 1997. Tagung der Domschule, des Diözesangeschichtsvereins und des Priestervereins Würzburg vom 19.–21. Dezember 1997, herausgegeben vom Generalvikariat der Diözese Würzburg, Würzburg 1997, S. 49–70; Michael SIEVERNICH SJ, Gesetz oder Weisheit. Zum theologischen Prinzip der Katechismen Martin Luthers und Petrus Canisius', in: BERNDT, Petrus Canisius, S. 399–422.

43 SARPI, *Istoria del concilio Tridentino*, Bd. 1, S. 628: »Riuscì questa ordinazione con molto disgusto della corte romana, che [il catechismo] non fosse stato mandato al pontefice per esser approvato dall'autorità sua, ovvero almeno non fosse uscito sotto nome de' vescovi della regione, ma che il prencipe secolare si assumesse ufficio di far componer e di autorizar libri in materia di religione, e massime con il nome di catechismo, che altro non mostrava se non che dall'autorità secolare appartenesse il deliberare qual religione il popolo dovesse tener e quale ripudiare«. Offensichtlich falsch ist die bibliographische Angabe in Pedro DE RIBADENEYRA SJ/Philippe ALEGAMBE SJ/Nathaniel SOUTHWELL SJ, *Bibliotheca scriptorum Societatis Jesu, opus inchoatum a R.P. Petro Ribadeneira [...] continuatum a R.P. Philippo Alegambe. Recognitum, et productum ad annum Iubilaei M.DC.LXXV a Nathanaele Sotuello, Romae 1676*, S. 662, wonach die *Summa doctrinae christianae* 1554 der »primus omnium Societatis partus, post S. Patriarchae nostri exercitia Spiritualia« sei. Exemplar HAB, Signatur A: 94.11 Quod. 2°. SOMMERVOGEL, *Bibliothèque*, Bd. 7, Sp. 1408, N. 1.

44 Dazu Michela CATTO, *Un panopticon catechistico. L'arciconfraternita della dottrina cristiana a Roma in età moderna*, Roma 2003, S. 43f.

offen, dass ein von den Konzilsvätern abgefasster Katechismus bzw. eine »Methode der christlichen Lehre« insbesondere für die Prediger trotz der zahlreichen katholischen Lehrwerke, die bereits in Deutschland im Umlauf waren (darunter wohl auch die *Summa doctrinae christianae*), dringend notwendig gewesen sei⁴⁵. In diesem Sinne war der Sommer 1563 nur der Gipfelpunkt eines langen Engagements des Römischen Königs und dann Kaisers für die Abfassung eines aus seiner Sicht rechtgläubigen und zuverlässigen »Handbuchs der christlichen Lehre«, das bereits Anfang der 1550er Jahre begonnen hatte⁴⁶. Laut Ludwig von Pastor war es natürlich Ferdinands Verdienst, dass der »kaiserliche Katechismus«, i. e. die *Summa doctrinae christianae*, zustande kam; überdies sei der *Catechismus Romanus* gar dem »beständigen Verlangen [Ferdinands] nach dem theologischen Handbuch« zu verdanken, nicht zuletzt weil die Konzilsverhandlungen noch kein entsprechendes Lehrwerk hatten zustande bringen können⁴⁷. Interessanterweise schient Sarpi ähnlich wie von Pastor in der *Summa doctrinae christianae* zugleich ein Vorzeichen des späteren kirchenrechtlichen und -politischen Prinzips *cuius regio, eius religio* erkannt zu haben, indem er der weltlichen Obrigkeit die ausschließliche Kompetenz in Religionssachen zusprach und die offensichtlichen Differenzen zwischen den Reformbestrebungen Roms und Wiens erkannte⁴⁸.

Ganz gegensätzlicher Meinung waren selbstverständlich die Mitbrüder von Canisius, die, wie Matthäus Rader SJ, in Canisius' Katechismus ein weltweit wirksames Mittel für die Glaubensverbreitung und -verteidigung erkennen wollten, wobei in Raders Würdigung eine Anspielung sowohl auf den Paulus, »Apostel der Völker«, als auch auf den Pfingsttag und die apostolische Zungenrede (Apg 2,3–11) zu lesen ist: Der größte Ertrag der *Summa doctrinae christianae* habe sich beinahe über die ganze Welt ergossen; die Jugend habe

45 CT, Bd. 9, S. 1013: »Methodum doctrinae christianae, ad quam omnes concionatores conciones suas accomodent, hic in concilio, antequam finiatur, conscribi, ad petitionem Imperatoris desidero; nam licet Germania multos catechismos catholicos habeat, tamen maiori applausu maiorique cum auctoritate acceptabitur hoc, quod prodibit ex tam frequenti concilio«.

46 Dazu John W. O'MALLEY SJ, Trent. What Happened at the Council, Cambridge/London 2013, S. 245: »By this time [in mid-summer of 1563] the catechism had become a special concern of Ferdinand«.

47 PASTOR, Pápste, Bd. 7, S. 304f.

48 Zum kirchenpolitischen Denken Sarpis vgl. Boris ULIANICH, Considerazioni e documenti per una ecclesiologia di Paolo Sarpi, in: Erwin ISELOH/Peter MANNS (Hg.), Festgabe Joseph Lortz, Bd. 1: Reformation – Schicksal und Auftrag; Bd. 2: Glaube und Geschichte, Baden-Baden 1958, Bd. 2, S. 363–444; Boris ULIANICH (Hg.), Paolo Sarpi. Lettere ai gallicani. Edizione critica, saggio introduttivo e note, Wiesbaden 1961; ders., Il significato politico della »Istoria del concilio tridentino« di Paolo Sarpi, in: Hubert JEDIN/Paolo PRODI (Hg.), Il concilio di Trento come crocevia della politica europea, Bologna 1977, S. 179–213; Corrado PIN (Hg.), Ripensando Paolo Sarpi. Atti del convegno internazionale di studi nel 450° anniversario della nascita di Paolo Sarpi, Venezia 2006.

das Werk in allen Kirchen, Schulen, Gymnasien und Akademien gelesen und behandelt, sodass Canisius die Sprachen aller Völker zu sprechen begonnen habe, sogleich ein Lehrer aller Völker habe genannt werden können und auch heutzutage mit Fug und Recht genannt werden könne⁴⁹.

Die Abfassung der *Summa doctrinae christianae* und die Gründung des Jesuitenkollegs in Ingolstadt hingen aufs Engste miteinander zusammen. In der Angelegenheit waren die Jesuiten dem Machtspiel zwischen den Häusern Habsburg und Wittelsbach und deren konfessionspolitischen Zielen in gewissem Grad ausgeliefert. Canisius war im Herbst 1549 in der bayerischen Stadt angekommen. Dort war er als Professor, Rektor und Prediger an der dortigen Universität tätig und seinen Worten zufolge mit seinen Mitbrüdern sehr herzlich empfangen worden⁵⁰. Schon kurze Zeit nach seiner Ankunft durfte er am Heiligabend 1549 vor der Universität predigen⁵¹. Die Veröffentlichung der *Summa* fiel in eine für Canisius sehr kräftezehrende Zeit. Am 7. Dezember 1555 konnte er eine wichtige Vereinbarung mit den herzoglichen Räten Albrechts V. von Bayern treffen, die zur Gründung des Ingolstädter Jesuitenkollegs führte⁵². Dem waren jahrelange Verhandlungen vorausgegangen,

49 RADER, De vita Petri Canisii, S. 58: »Maximus ex hoc Canisij libro [scil. die *Summa doctrinae christianae*] fructus in omnem fere orbem redundavit, in omnibus templis, Scholis, Gymnasii, Academiis iuventuti praelecto et tractato, ut omnium fere gentium linguis Canisius coeperit loquere [...] ut omnium prope gentium doctor Canisius potuerit, possitque hodie non immerito appellari«. Der Passus wurden in TANNER, *Societas Jesu apostolorum imitatrix*, S. 289, fast wortwörtlich übernommen: »Et vero tantus ex hoc Canisii opere fructus in totum Orbem redundavit, in omnibus Templis, Scholis, Academijs, iuventuti praelegi et explicari solito, ut omnium gentium linguis Canisius hodieque loquatur; Indorum etiam, Sinarum, Japonum et Aethiopum; possitque jure merito gentium omnium Doctor appellari, cujus ope innumerae mortalium myriades ab erroribus diversissimis reductae, in veritate Religionis Orthodoxae aut firmatae sunt«.

50 ARSJ, Ital. 171, fol. 34r–35v, hier fol. 34r: »In questa nostra venuta in Baviera siamo stati consolati nel signore trovando grande favore appresso de signori come del Cardinale di Trento, et in Thelinga del Cardinale di Augusta in Monacho appresso il duca di Bavera et il suo principal fattor don Leonardo ab Eck. Dapoi appresso il vescovo di Aystat et finalmente in Ingolstad appresso gli dottori professori et scholari di questa università«. Es handelt sich dabei um den Auszug aus einem Brief von Canisius an Polanco aus Ingolstadt, 20. Dezember 1549. Zitiert in BUXBAUM, Petrus Canisius, S. 240, Nr. 8. Verzeichnet in PCEA IX, 491220. Canisius berichtete von der Ankunft der drei Jesuiten in Ingolstadt auch in einem Vierteljahrsbericht mit der Überschrift »Summaria complexio de rebus fratrum nostrae Societatis in Germaniae«, aus BHSA, Jesuitica 632, fol. 37r. Zitiert in BUXBAUM, Canisius, S. 240. Verzeichnet in PCEA IX, 500528. Aus einer anderen Vorlage veröffentlicht in PCEA, Bd. 1, S. 315–319.

51 PCEA, Bd. 1, S. 315f. Das Konzept des Vierteljahrsberichts durch Canisius, mit der Überschrift *Summaria complexio de rebus fratrum nostrae Societatis in Germania* versehen und von der Braunsberger zur Verfügung stehenden Vorlage offenkundig abweichend, in: BHSA, Jesuitica 632, fol. 37r. Zitiert in BUXBAUM, Petrus Canisius, S. 240, Nr. 15. Verzeichnet in PCEA IX, 500528. Der Text der Predigt am Heiligabend 1549 in ADPSJ, Abt. 42 – 1, Nr. 7, fol. 137r+v.

52 BHSA, Jesuitica 1750, fol. 2r–3v. Veröffentlicht in BUXBAUM, Petrus Canisius, S. 244, Nr. 58f., und 291–297. Dazu grundlegend ebd., S. 157–172. Siehe auch BHSA, Kurbayern Äuß. Archiv 4168, fol. 50r–53r (Entwurf); ARSJ, Germ. Sup. 99, fol. 165r–166v (zur Einsicht durch Polanco angefertigte Abschrift) und 69r+v (Verbesserungsvorschläge Polancos); ebd., Germ. Sup. 101,

die bereits vor der Ankunft von Canisius, Jay und Salmerón 1549 in Bayern begonnen und nicht immer einen für die Jesuiten zufriedenstellenden Abschluss versprochen hatten, vor allem aber nachdem Albrechts Vater und Vorgänger Wilhelm IV., »außerordentlicher Held, Deutschlands Eckpfeiler und wahrer Landesvater, der sein Vaterland vor den lästerlichen Glaubenssätzen der Häretiker und den vernunftlosen Irrtümern Luthers rettete und bewahrte«, im März 1550 gestorben war⁵³. Rückblickend würdigte Canisius 1595 die drei Herzöge Bayerns (Wilhelm IV., Albrecht V. und Wilhelm V.) unter denjenigen »Schirmherren und Begründern, die Gott hervorbrachte und bis zum heutigen Tage erhielt«, da sie doch »drei ruhmreiche und wahre Katholiken« gewesen seien, welche »entschlossen die Sorge trugen, die Gesellschaft Jesu einzuführen, zu unterhalten und zu fördern«, und die »ihre Mühen darauf verwendeten und ihre nicht geringen Auslagen dazu beisteuerten, dieses große Kolleg [i. e. das Ingolstädter Jesuitenkolleg] freigebig zu gründen und zu erweitern«⁵⁴.

Altherzog Wilhelm IV. hatte sich am meisten um die Ankunft der Jesuitenpatres in Ingolstadt bemüht und sich sogar bei Kardinal Alessandro Farnese darüber beschwert, dass die zwei ihm zugesicherten Theologen Ende März 1549 noch nicht eingetroffen waren. Der Kardinal konnte ihm in drei Briefen jeweils vom April, Juli und September 1549 versichern, dass ihm Jay und zwei andere Patres, i. e. Salmerón und Canisius, die sich zu jener Zeit noch in Messina befanden, zugeteilt worden waren und sich bald nach Bayern begeben würden⁵⁵. Nach der Ankunft der drei Patres in Ingolstadt bedankte

fol. 9r–12v (weitere Abschrift); BSB, Clm. 1606, fol. 8r–9r (weitere Abschrift). Canisius verfasste Anfang August 1556 eine *Summa scribendorum ad Vniuersitatem Ingolstadiensem in fauore collegij Theologici* und unterbreitete dem herzoglichen Rat Wiguleus Hundt seine Vorschläge »der iesuiten weitem vnterhaltung halb, um das zu beratschlagen, was zu irer notturfft, auch zu aufnehmen des collegij dienen mag«. In BHSA, Kurbayern Äuß. Archiv 4169, fol. 86r–87r (ehemals »Jesuitica 1748/II«, Altname in PCEA »Ies. Ing. 1359/II«). Veröffentlicht in PCEA, Bd. 2, S. 3–8, hier S. 4.

53 BSB, Clm. 9213, fol. 249r: »Heros ingens et column Germaniae vere pater patriae, quam ab impijs haereticorum dogmatibus et insanis Lutheri erroribus an furoribus salvam integram conservavit«.

54 BNCVE, Fondo Ges. 1355, fol. 66r, und PCEA, Bd. 8, S. 383: »Meministis praeterea et semper memorare [sic!] debetis, quos quantosque Patronos et Fundatores Deus excitavit atque in hunc diem usque servaverit, tres nempe inclytos vereque Catholicos Bauariae duces, qui de nostris introducendis, alendis, atque promovendis fidam susceperunt curam, suasque operas atque impensas non modicas ad condendum et augendum hoc ingens collegium munifice contulerunt«.

55 BHSA, Jesuitica 1745, fol. 2r+v. Veröffentlicht in BUXBAUM, Petrus Canisius, S. 239, Nr. 1, und 245f. Die Antworten des Kardinals Farnese in BHSA, Jesuitica 1745, fol. 3r, 5r+v, und ARSJ, Epp. NN. 53, fol. 57r+v. Verzeichnet in BUXBAUM, Petrus Canisius, S. 239, Nr. 2–4. Veröffentlicht in Walter FRIEDENSBURG, Zur ersten Festsetzung der Jesuiten in Bayern 1548 bis 1549, in: ARG 9 (1911/1912), S. 85–89, hier S. 87–89, und MHSJ, Epp. Ign., Bd. 2, S. 540–542. Vgl. die Regesten in PCEA, Bd. 1, S. 687f. Dazu DUHR, Die Jesuiten an den deutschen Fürstenhöfen, S. 96f., mit Anm. 1.

sich der Herzog schließlich herzlich beim Kardinal⁵⁶. Andererseits förderte Albrechts unentschlossenes Verhalten den Jesuiten gegenüber Differenzen zwischen ihm und dem Orden in Bezug auf die Rolle der Gesellschaft Jesu und deren Einrichtungen in Bayern zutage, die von Canisius selbst etwas verhüllend als »die vielen und schwerwiegenden Hindernisse jener stürmischen Zeiten« verharmlost wurden⁵⁷. Die Verzögerungen ereigneten sich offenbar trotz der Worte eines wichtigen herzoglichen Rats, der Canisius gesagt haben soll: »Falls unser Bayern auf seinem Glauben beharrt, dann ist es notwendig, dass das Wirken Eurer Gesellschaft weiter besteht«. Canisius hielt seinerseits das damals noch zu gründende Kolleg für ein »heiliges Unternehmen«, das »ein festes und uneinnehmbares Bollwerk« sein werde, das »sowohl den katholischen Glauben in ganz Bayern aufrechterhalten als auch die Feinde der heiligen Kirche« besiegen werde⁵⁸. Auch das Ingolstädter Kolleg hätte ein Zeichen dafür sein können, so Canisius an den Mitbruder und guten Freund Leonhard Kessel in Köln Anfang 1550, wie die Gesellschaft Jesu, wolle es die Welt oder nicht, in wundersamer Weise heranwachsen und durch ihre Armut reicher, durch ihre Verachtung ehrenvoller, durch ihre Bescheidenheit würdiger, durch ihr Leiden stärker, durch ihre Mühe und ihren Schweiß immer kräftiger werde; wäre der Tod des bayerischen Herzogs bloß nicht dazwischengekommen, dann könnte man das erste Kolleg der Gesellschaft Jesu in Deutschland bereits erblicken. Canisius sei zudem zuversichtlich, dass das Kolleg umso fester sein werde, je langsamer und überlegter es gegründet werde⁵⁹.

Canisius' Vorsatz sollte sich insofern bewahrheiten, als die Gründung des Kollegs unter Albrecht V. in der Tat langsam voranschritt. Vielleicht ist es deshalb kein Zufall gewesen, dass er in der Widmung der 1571 in Dillingen erschienenen Ausgabe der *Summa doctrinae christianae* den Beitrag Wilhelms IV. und Wilhelms V. so auffällig lobte, dass er Albrecht V. zu erwähnen vergaß, obwohl ihn Polanco schon im Juni 1556 einen »so frommen

56 BHSA, Jesuitica 1749, fol. 1r. Veröffentlicht in BUXBAUM, Petrus Canisius, S. 240, Nr. 12, und 255f.

57 PCEA, Bd. 1, S. 576–578, hier S. 576: »Multa grauique turbulentissimi temporis impedita«.

58 ARSJ, Hist. Soc. 172, fol. 350r: »Quella santa impresa [...] sarà una fortezza salda et inexpugnabile tanto per confortare tutta la Baviera nella fede catholica, quanto a ruinare molti inimici della santa Chiesa [...] Et così mi dice un delli principali consiglieri del Duca: si nostra Bavaria conservabit religionem, vestrae Societatis opera conservet necesse est«. Veröffentlicht in BEGHEYN/FORESTA/MARYKS, Petrus Canisius to Ignatius of Loyola, S. 229.

59 BHSA, Jesuitica 632, fol. 32r–33r, hier fol. 33r: »Et crescit tum [institutum nostrum], velit nolit mundus, mirum in modum, paupertate fit ditius, contemptu honoratus, humilitate dignius, patientia fortius, laboribus sudoribusque indies confirmatur magis ac magis [...] Hoc loco, nisi mors Principis intercessisset, primum in Germania collegium videremus, quod eo firmius fore mihi persuadeo, quo lentius atque circumspectius aedificatur«. Zitiert in BUXBAUM, Petrus Canisius, S. 240, Nr. 13. Verzeichnet in PCEA IX, 5003xxA.

Fürsten und so starken Förderer des katholischen Glaubens« genannt hatte⁶⁰. Er könne an die Zeit zurückdenken, so Canisius, als ihn der ältere Wilhelm mit Zuneigung und Wohlwollen aufgenommen habe, dessen heldenhaften Tugenden (»virtutes heroicas«) und katholischer Frömmigkeit (»catholicam [...] pietatem«) der jüngere Wilhelm, der durch göttliche Eingebung (»divinitus«) nach dem frommen Vorfahren benannt worden sei, so glücklich nacheifere⁶¹.

Die weiteren Verhandlungen kamen so schleppend voran, dass sich Ignatius im Februar 1552 entschloss, die noch in Ingolstadt weilenden Goudanus und Canisius nach Wien zu versetzen, wohl darauf bedacht, dadurch den bayerischen Herzog nicht zu verstimmen⁶². Canisius äußerte seine Bedenken über den Entschluss des Generals. Seiner Meinung nach gab es genügend Gründe kirchenpolitischer Natur, noch in jenem »unfruchtbaren« und »sehr dornigen Land« zu bleiben: Erstens habe man noch nicht die Hoffnung aufgegeben, das Kolleg doch noch mithilfe des Herzogs und des Eichstätter Bischofs Moritz von Hutten gründen zu können; zweitens kränke man den Herzog und die Universität, wenn er und Goudanus auf einmal abreisten; drittens seien seine Predigten so gut besucht, dass die Kirche überfüllt sei; viertens beginne die Betreuung der Studenten Früchte zu tragen, da einige den Wunsch ausgesprochen hätten, in die Gesellschaft Jesu eintreten zu wollen. Dem sei allerdings entgegenzustellen, gestand Canisius ein, dass sich der Herzog »gegenüber dem Versprechen«, ein Kolleg der Gesellschaft Jesu zu gründen, »so kalt und widerwillig« zeige; die vorgeschlagenen Bedingungen für die Gründung seien unannehmbar, und die Vorlesungen hätten nicht den erhofften Ertrag gebracht. Schließlich könne man auch wegen des kürzlich durch die Universität gemachten und von Canisius abgelehnten Vorschlags, er solle das Amt des Vizekanzlers ausüben, in Schwierigkeiten geraten. »Was die herzoglichen Räte anbelangt«, bemerkte ein etwas verbitterter Canisius am Rande,

60 ARSJ, Epp. NN. 51, Brief von Juan de Polanco an Heinrich Schweicker, 8. Juni 1556, fol. 24v–25r, hier fol. 24v: »Tam religioso principe, ac catholicae religionis tam forti propugnatore«.

61 Petrus CANISIUS SJ, *Svmma doctrinae christianae per quaestiones catechisticas lvcvleter tradita, mvlts in locis locvpletata, et postremo recognita*, in *vsvm scholarvm inclvlytae Bavariae, Dilingae 1571*. VD 16 C 729. SOMMERVOGEL, *Bibliothèque*, Bd. 2, Sp. 624. Exemplar BPTHSG, Signatur Archiv Vbg Ah I 287 A. Zitat aus STREICHER, *Catechismi*, Bd. 1, S. 81.

62 ARSJ, Germ. 118, fol. 86v: »Cum itaque iam Romae Reverendus Pater noster Ignatius de fundando Collegio, Principis et Bavarorum animos nihil constituere cerneret sed potius verba dare videri, expectata est occasio duos Theologos Canisium et Gaudanum vel revocandi vel alio mandandi, quae satis commoda incidit: quandoquidem Rex Romanorum a Pontifice Maximo, qui tunc Julius III erat, impetravit, ut Ingolstadio duo praedicti Doctores Viennam se recipent«.

tut mir eins besonders leid, und zwar, dass sie sich uns gegenüber durchaus wohlwollend verhalten, uns aber zugleich die Last dieses Amtes [des Vizekanzlers] aufzubürden trachten; und dennoch denken sie gar nicht daran, die Gesellschaft Jesu zu fördern und eine sichere und feste Einrichtung zu gründen, wodurch die unsrigen sowohl der Universität als auch ganz Bayern helfen könnten⁶³.

Hier offenbart sich noch einmal jenes Spannungsverhältnis zwischen den konfessionspolitischen Zielen der Obrigkeit und jenen der Gesellschaft Jesu, die in diesem Fall eher auf die Gründung und Konsolidierung der eigenen Einrichtungen achtete.

Polanco hatte Canisius bereits am 16. August 1551 vorgeschlagen, er könne das Amt des Vizekanzlers auf Zeit übernehmen, obwohl es eigentlich in der Gesellschaft Jesu verboten sei, Ämter und Würden anzunehmen. Canisius solle auch nicht vergessen, dass er nach Ingolstadt gesandt worden sei, um ein Kolleg zu gründen. Sei es nicht mehr möglich, werde er dort »zur Ehre Gottes« (»ad Dei gloriam«) nicht länger bleiben⁶⁴. An diesen Stellen lässt sich sehr deutlich erkennen, wie komplex in der Tat das Verhältnis der Gesellschaft Jesu zur Obrigkeit aussah, das sich auch um ein vielfaches schwieriger als die oft allzu einfach gepriesene oder angeprangerte und vermeintlich reibungslose Zusammenarbeit gestaltete. Denn selbstverständlich verfolgte jeder Verhandlungspartner seine Ziele und versuchte das bestmögliche Ergebnis für sich auszuhandeln. Ein Erfolg war erst dann möglich, wenn ein für beide Parteien aussichtsreicher Kompromiss erzielt werden konnte. Der Weg hin zum reibungslosen gegenreformatorischen Einvernehmen zwischen Gesellschaft Jesu und Obrigkeit, das allzu oft und ohne weiteres eher vorausgesetzt anstatt nachgewiesen wird, war also gelegentlich sehr schmal und steinig.

63 PCEA, Bd. 1, S. 372–378, Zitate aus S. 372 (»terra sterile et spinosissima«), 376 (»Il Ducha se trova tanto freddo et involontario [...] a far la promessa del Collegio«), 377 (»Uno mi dispiace in costoro, cioè che siano tanto affezionati alle nostre persone, et vogliamo metterci addosso questi pesi d'onore; et pur non pensano de promuovere la Compagnia et fondarci una cosa certa et stabile per adiuvar tanto la Università, quanto tutta Bavera per li nostri«).

64 BHSA, Jesuitica 633, fol. 2r: »Quod ad vicecancellariatum admittendum attinet novit tua Reverentia quam alienum ab hominum dignitatibus sit nostrum insitutum. Meminit et quod a felicis memoria Duce Guillermo, Illustrissimi Ducis Alberti Patre, duo ex nostris sint evocati, ut collegium nostrae societatis ibi erigeret. Si id non erigetur iuxta mittentis Pontificis mentem, diu ibi non manebitis, alio non utilius ad dei gloriam ad dei gloriam [sic!]. Auxilium transmitti poteritis, inde facile intelligit tua Reverentia quod non se debeat perpetuo hominum officio ligare. Quod si ad tres menses dum alius queritur qui munus illud suscipiat cancellarii, vices gerere placuerit in Domino id pater noster Praepositus permittit; ebd., fol. 3r: »Del vicecancellarioto [sic!] scrissi che per mesi si poteva offerire Vostra Reverenza«. Dazu PCEA, Bd. 1, S. 378, und MHSJ, Epp. Ign., Bd. 3, S. 616. Verzeichnet in PCEA IX, 510816b.

Ignatius entschied sich gegen den Verbleib seiner zwei Mitbrüder in der bayerischen Stadt. Die entscheidende Rolle bei der Versetzung von Canisius und Goudanus dürfte allerdings Ferdinand I. gespielt haben. Er hatte sich zum einen für die Gründung des Ingolstädter Kollegs beim allem Anschein nach auf Zeit spielenden Schwiegersohn eingesetzt und wollte zum zweiten die Reform der Wiener Universität mithilfe der Patres so zügig wie möglich in die Wege leiten⁶⁵. Am 1. Oktober 1551 forderte Ferdinand den Herzog »bei täglich wachsender antzall der disciplen, die beharrlich arbeits in die lenng nit erschwinnen werden mugen« dazu auf, »das sy bei beruetter irer vniuersitet zu Ingoldstat auch ain collegium de societate ihesu« einzurichten« und dies »zu fuerderlichster irer gelegenheit« zur »erhaltung vnserer heiligen cristlichen religion vnnd deiner lieb vnnderthannen« zu machen⁶⁶. Dieser Appell Ferdinands, der sich laut Jay seinem Schwiegersohn gegenüber »sehr warmherzig« über die Gründung des Ingolstädter Jesuitenkollegs geäußert hatte⁶⁷, blieb allerdings bis Ende 1555 wirkungslos, als Albrecht V. nach dem Fürstenaufstand 1552 und dem Augsburger Reichstag 1555 seine konfessionspolitische Linie überdachte und auf die bisweilen in Vergessenheit geratene Idee zurückgriff, das Ingolstädter Jesuitenkolleg zu gründen⁶⁸. Canisius verabschiedete sich vom Herzog anlässlich der Audienz vom 23. oder 24. Februar 1552⁶⁹. Bevor er abreiste, betreute er noch die Promotion des Augsburger Dompredigers Johannes Fabri und des Trierers Peter Vahe vor Ende Februar 1552⁷⁰.

65 MHSJ, Epp. Ign., Bd. 4, S. 84–88, und MHSJ, Chronicon, Bd. 2, S. 277, 565; MHSJ, Broët, S. 369–371.

66 BHSJ, Jesuitica 1747, fol. 1r+v. Dazu die Aufzeichnungen Raders in BSB, Clm. 9213, fol. 251v: »Ferdinandus quoque rex Vienna collegium Societatis Jesu instituit, ut gentem suam in avita religione retineret et firmaret, aut lapsos ad eandem revocaret. Deditque idem sua manu literas ad principem Boiorum Albertum, quibus illum hortatur, ut et ipso suo exemplo Ingolstadij collegium Societati ponat, multisque verbis in Societatis laudes excurrat«.

67 MHSJ, Broët, S. 374: »La maestà del re ha scritto molto caldamente allo suo genero, cioè allo Ill[ustrissi]mo ducha de Bauiera, che facia il collegio in Ingolstatz per la Compagnia«.

68 Philip M. SOERGEL, *Wondrous in his Saints*. Counter – Reformation Propaganda in Bavaria, Berkeley/Los Angeles 1993, S. 75: »Albrecht V remained on friendly terms with Protestant and liberal Catholic factions throughout the territory during the first years of his regime. By the late 1550s, however, he had grown distrustful of the Lutheran minority among his nobility [...] Albrecht, like Wilhelm before him, sensed that evangelical reform was a challenge to his authority [...] Eck and the other conservatives in the state councils urged the duke to ignore the pleas of evangelicals and to take strong action to reassert his authority«.

69 BHSJ, Jesuitica 632, fol. 10r. Veröffentlicht in BUXBAUM, Canisius, S. 244, Nr. 57, und S. 289f.

70 PCEA, Bd. 1, S. 711–713; BUXBAUM, Petrus Canisius, S. 104. Vgl. auch BHSJ, Jesuitica 632, fol. 11r+v, Johannes Fabri an Canisius, Augsburg, 7. Januar 1552. Veröffentlicht in BUXBAUM, Canisius, S. 243, Nr. 46, 286f. Verzeichnet in PCEA IX, 520107. Die Promotionsthesen Fabris liegen in UAM, GG III/11 I, fol. 86r, und UBM, 2° H. Lit. 176, Nr. 15. Dazu Engelbert Maximilian BUXBAUM, *Der Augsburger Domprediger Johannes Fabri OP*. Neue Quellen zu seinem Leben und Wirken, in: *JVABG 2* (1968), S. 47–61.

Mit deutlichen Worten (»Gleichfalls bitte ich darum, dass Sie Ihren Sohn Canisius darüber unterrichten möchten, wie er mit diesem Volk vorzugehen habe; ich bitte ebenfalls noch darum, mich mit einem Katechismus für die Deutschen auszustatten«) teilte Canisius dem Ordenssekretär Juan de Polanco seine Besorgnis in einem Brief aus Ingolstadt mit⁷¹. Et tat dies bereits im März 1550, also etwa anderthalb Jahre vor der Initiative Ferdinands I., der ursprünglich nicht an Canisius, sondern an Jay gedacht hatte. Canisius kam unabhängig von der Forderung des Habsburgers auf die Idee, ein Lehrwerk zu verfassen. Sein Modell waren Jay zufolge die Katechismus-schulen in Italien, an denen die christliche Lehre nicht in Latein, sondern in der Volkssprache unterrichtet wurde⁷². Canisius' Intuition ging also nur äußerlich mit dem Wunsch Ferdinands I. einher, die Reform der Wiener Universität auch durch die Fertigstellung eines neuen theologischen Lehrbuchs voranzutreiben. Beide Vorhaben nahmen den Plan der Konzilienväter wieder auf, die bereits im April 1546 den Wunsch zu Papier gebracht hatten, zwei Lehrwerke für Studierende und Kinder sowie Ungebildete verfassen zu lassen. Die Konzilienväter sprachen auf der Generalkongregation vom 5. April und der Partikularkongregation vom 13. April 1546 jeweils von einer »kurzen und zusammenfassenden Einführung« und einer »gemeinsamen und einträchtigen theologischen Methode« sowie von einem »lateinischen und volkssprachlichen Katechismus«; ihr ausgesprochenes Ziel war, die Unklarheit, die ihrer Auffassung nach aus den umfassenden, zahlreichen und widersprüchlichen vorhandenen Lehrwerken hervorging, zu beseitigen und die grundlegenden und aus ihrer Sicht rechtgläubigen Glaubensinhalte »rein und ehrlich« zu vermitteln⁷³.

Wie es in einem Schreiben an Loyola vom 9. Oktober 1551 heißt, erfuhr Jay bereits wenige Monate nach seiner Ankunft in Wien im April 1551 von einem Kompendium der christlichen Lehre, das ausdrücklich von einem dort lehrenden Theologen abgefasst werden sollte, den die Universität selbst zu benennen hatte. Im Oktober 1551 konnte Jay den General darüber informieren,

71 PCEA, Bd. 1, S. 313: »Item, [prego] che qualche volta avisi il suo figliolo Canisio del modo di procedere con questa gente et provedermi anchora di un catechismo per li Todeschi«.

72 MHSJ, Broët, S. 358.

73 CT, Bd. 5, S. 72–75, hier S. 73: »Decernat sancta synodus, ut una quaedam brevis et compendiosa introductio habeatur, quae pure et sincere communia loca doctrinae christianae per sententias contineat, sitque velut communis et concurs omnium studiosorum methodus ad sacras litteras, ne tam prolixis diversisque et adversis introductionibus remorati ac confatigati diu detineantur, quin ipsos sacrae scripturae fontes adire possint et ex eis haurire, quae aliquando in populum Christianum effudant. Pro pueris autem et adultis indoctis [...] curet sancta synodus a viris doctis et piis in lingua latina et vulgari edi catechismum ex ipsa sacra scriptura et patribus orthodoxis excerptum, ut illius pedagogia instituti a magistris suis et memores sint Christianae professionis, quam fecerunt in baptismo, et praeparentur ad studia sacrarum litterarum«. Vgl. auch ebd., S. 105–114, hier S. 106. Hierzu Stephan Leo Corvin von Skibniewski, Geschichte des Römischen Katechismus, Rom/Regensburg 1903, S. 21–23.

dass das Konsistorium der Wiener Universität ihn vorgeschlagen hatte und dass ihn Ferdinand zur Erfüllung dieser Aufgabe angeregt hatte⁷⁴. Jay war davon nicht sonderlich angetan und verwies auf die bereits vorhandenen Werke jeweils von Pedro de Soto (*Compendium doctrinae catholicae*) und Johannes Gropper (das *Enchiridion christianae institutionis*) sowie auf die *Institutio ad pietatem christianam* von Michael Holding, die alle zwischen 1538 und 1549 erschienen waren und aus Jays Sicht Ferdinands Anforderungen hätten genügen können⁷⁵. Ignatius scheint dabei Jays Meinung geteilt zu haben, denn sogar am 2. Januar 1554 schlug er noch vor, einer der Wiener Patres solle das Kompendium der christlichen Lehre aus dem Lehrwerk »des Mainzers« (i. e. Michael Holding) extrahieren⁷⁶.

Aus diesem Grund hielt es Jay nicht für dringend notwendig, an einem neuen Kompendium zu arbeiten, und versuchte deshalb, sich der Aufgabe zu entziehen: Er habe weder den Stil noch die Zeit und das Material, so de Lanoy, um die Erwartungen des Königs und dessen königlicher Räte zu erfüllen⁷⁷. Jakob Jonas, der Reichsvizekanzler, konterte die Einwände des Jesuiten und erklärte ihm, der König wünsche sich, dass das Kompendium umfangreicher als jene von Jay genannten Werke sein solle; es solle die Grundsätze des christlichen Glaubens beinhalten und die strittigen Glaubensfragen behandeln; es solle klar aufgebaut und so konzipiert sein, dass es die Lehrer in den habsburgischen Erbländen im Unterricht benutzen könnten. Das Kompendium solle schließlich im Auftrag des Königs in Wien gedruckt werden und in den habsburgischen Erbländen auf seinen ausdrücklichen Befehl hin Verwendung finden⁷⁸.

74 MHSJ, Broët, S. 372: »La maestà del re havea comesso allo consistoro de la vniversità, de eleggere alchuno theologo, che in nome de la facultà de theologia componesse uno compendio de la doctrina christiana. Il detto consistoro me elesse [...] La maestà del re, intendendo la electione che de mi havevano fatta, me ha exortato a componere il detto compendio«. Dazu auch MHSJ, Chronicon, Bd. 2, S. 275f.

75 Zu diesen Katechismen vgl. Hubert FISLER, Die literarische Gattung »Katechismus« vor Petrus Canisius, in: Ders./LEIMGRUBER, Petrus Canisius. Der große Katechismus, S. 25–33, hier S. 30–32. Dazu MOUFANG, Katholische Katechismen, S. 317–364, 365–414. Zu de Sotos *Compendium doctrinae catholicae* vgl. KÖTTER, Eucharistielehre, S. 79–82; zu Holdings *Institutio ad pietatem christianam* vgl. ebd., S. 73–79, insbesondere S. 76–78.

76 ARSJ, Ital. 105 I, fol. 23v–24r, hier fol. 24r: »Del catechismo che V.R. dice, come siamo tanto occupati, possiamo bene scusarci. Se uno delle RR.VV. facessi un compendio del Maguntino (che pare molto bono al D. Olave), bastarebbe per questo effecto, o de un' altro simile«. Veröffentlicht in MHSJ, Epp. Ign., Bd. 6, S. 134–136. Verzeichnet in PCEA IX, 540102. In MHSJ, Epp. Ign., Bd. 6, S. 136, Anm. 9, wird auf das Werk *Examen Ordinandorum* des Johann Wild (Ioannes Ferus) verwiesen, obwohl mit »des Mainzers« (»del Maguntino«) wahrscheinlich Michael Holding gemeint ist.

77 ARSJ, Ital. 171, fol. 124r: »Padre Claudio [...] se ne andaua dissimulando questa cosa et indugiando et giudicaua che la cosa non era necessaria per diversi rispetti poi che lui non haueua ne lo stilo, ne anco il tempo ne la robba per ben poter sodisfar all'espettatione del Re et de soi«.

78 MHSJ, Broët, S. 373: »Sua Maestà voleua, che se ne facesse uno [...] nello quale formalmente se trattasse li dogmi christiani contra li errori modeni, quale fosse methodico, et contenesse

Angesichts der Bedeutung des Kompendiums für die Religionspolitik des Königs wurde Jay sofort klar, dass sich der Orden einer solchen Aufgabe nicht entziehen konnte, zumal die Gründung des Wiener Kollegs noch nicht gesichert war. Den Wunsch eines mächtigen Gönners wie des Habsburgers konnte man außerdem nicht so einfach abweisen, ohne die Zukunft der sich gerade in Wien etablierenden Gesellschaft Jesu in den habsburgischen Territorien und wohl in den katholisch gebliebenen Teilen des Reichs zu beeinträchtigen oder gar zu gefährden. Ferdinand I. war außerdem eine wichtige Stütze für den Orden in Bayern, die es nicht mit einer Absage zu verstimmen galt: »Mir scheint es, dass wir uns abgesehen von den anderen Unannehmlichkeiten beim König und bei der Universität nicht entschuldigen können, ohne dem Ansehen der Gesellschaft [Jesu] zu schaden«, so Jay an Ignatius. Der Jesuit gab allerdings seinem General auch zu bedenken, dass weder er noch der Mitbruder de Lanoy in der Lage seien, sich einer solchen Arbeit zu widmen, ohne die Theologievorlesungen an der Universität zu vernachlässigen. Deswegen bat er Ignatius darum, dass er ihnen »zu Gottes Ehre jemanden schickt, der dieser Aufgabe nachgehen kann« und dem sie mit all ihrem Können »zu helfen« bereit seien. Allerdings könnten Canisius und Goudanus den Wiener Patres nicht helfen, da sie in Ingolstadt zu weit entfernt seien⁷⁹.

Der Aufbau des Kompendiums sollte zudem den *Sententiae* des Petrus Lombardus folgen, die nach der Konstitution *Dampnamus* des 4. Laterankonzils 1215, welche die Trinitätslehre des *Magister sententiarum* approbiert hatte, als Lehrwerk für den akademischen Unterricht an den theologischen Fakultäten *de facto* anerkannt waren⁸⁰. Die Darlegung des Stoffes sollte mit Beweisen aus der Heiligen Schrift und den Kirchenvätern untermauert werden, während metaphysische bzw. von der scholastischen Theologie herführende Fragen nicht behandelt werden sollten, da das Werk in erster Linie

le cose che conviene de sapere a ogni bon christiano [...] [et voleva] che il detto compendio se insegnasse da li maestri de le schole [...] Sua Maestà voleva, che se ne facesse uno più copioso [...] [et che] se componesse da li suoi theologi, et se stampasse in Vienna per commissione sua [...] [et] se insegnasse [...] in tutte le sue provincie et regni per expresso comandamento suo«.

⁷⁹ Ebd., S. 373f.: »Mi pare, che oltre agli altri inconvenienti, non potremo excusarci apresso la maestà de re et de la università, senza detrimento de la reputatione de la Compagnia«; ebd.: »Per l'onore de Dio ci mandi alchuno, che possa attendere a questa opera, et noi lo agiutarem in tutto quello che potarem«.

Die Lage der Jesuitentheologen in Wien war noch Ende 1559 nicht unumstritten, wie etwa die Auseinandersetzung mit einem Augustinerpater bezeugt, sodass Vitoria die Mitbrüder zur Vorsicht mahnen musste. Dazu ARSJ, Germ. 187, fol. 220/221r–222v, hier fol. 222r. Verzeichnet in PCEA IX, 591228.

⁸⁰ COGD, Bd. 2/1, S. 164–166, hier S. 165: »Nos autem, sacro universali concilio approbante, credimus et confitemur cum Petro quod una ›quaedam summa res‹ est, incomprehensibilis, quidem et ineffabilis, que veraciter est pater et filius et Spiritus sanctus«. Zu den *Sententiae* des Petrus Lombardus und zur scholastischen Methode in der frühneuzeitlichen katholischen Theologie vgl. Martin GRABMANN, Die Geschichte der Scholastischen Methode. Nach den gedruckten und ungedruckten Quellen, 2 Bde., Freiburg i.Br. 1909–1911, Bd. 2, S. 359–407, hier S. 406f., und Riccardo QUINTO, Scholastica. Storia di un concetto, Padova 2001, S. 238–251.

an Lehrer und Seelsorger gerichtet war, die hieraus hinreichendes Material für ihre Tätigkeit schöpfen konnten. Man wollte also keinen Traktat scholastischen Schlages, sondern eher ein für Lehre und Seelsorge konzipiertes Lehrbuch, das auch »gegen die Häretiker dieser Zeit« gerichtet war und im Namen der Wiener Universität gedruckt werden sollte⁸¹. Man dachte also von Anfang an das katholische Gegenstück zu den sehr erfolgreichen und bewunderten *Loci Communes* Melanchthons zu verfassen, die aus einem ähnlichen theologischen und erzieherischen Bedürfnis hervorgingen und einen vergleichbaren Ansatz und Aufbau aufwiesen: »Alle wollen, dass ein Compendium für die Katholiken abgefasst wird, so wie Philipp Melanchthon die *Loci communes* für die seinigen in Sachsen geschrieben hat«, wie Canisius Polanco später mitteilte⁸².

Als er sich noch in Ingolstadt befand, hatte Canisius Jay seine Absicht eröffnet, die jüngeren Studenten in der christlichen Lehre in lateinischer Sprache zu unterrichten und dann den ausgearbeiteten Stoff zu veröffentlichen. Wie es aus einem Brief an Ignatius vom 12. September 1550 hervorgeht, war Jays Erwiderung auf den Vorschlag seines jüngeren Mitbruders durchaus entgegenkommend: Es sei nicht nur nützlich, sondern auch notwendig, »einen Katechismus zu verfassen, der für die Jugend geeignet ist und in dem die katholischen Glaubenssätze unterrichtet werden, denen sich die hierzulande herrschenden Irrtümer widersetzen«. Es sei jedoch besser, so weiter Jay, wenn sich drei oder vier erfahrenerer und der Dogmen kundigere Patres der Angelegenheit annähmen. Alle Jesuiten, und vor allem die in Deutschland, hätten sich nach Jays Ansicht künftig nach diesem Lehrwerk zu richten. Man solle sich schließlich an den Lutheranern ein Beispiel nehmen, die die Mädchen und Jungen in all ihren Schulen nach ihren Katechismen »mit größtem Fleiß« unterrichteten. Jay fügte seinem Schreiben an Ignatius eine Kopie der ersten Vorlesung von Canisius zu und legte dem Mitbruder auch nahe, er solle das Urteil des Generals abwarten, denn auch ohne diese Aufgabe habe er in Ingolstadt reichlich zu tun⁸³. Auch Ignatius' Antwort vom

81 MHSJ, Chronicon, Bd. 2, S. 569: »Requirebant autem in hoc compendio regii consiliarii, ad Universitatis reformationem deputati, primo ut observaretur in eo ordo magistri Sententiarum; secundo ut in eo confirmarentur dogmata Ecclesiae contra haeticos ejus temporis per Scripturas Sacras et Patrum auctoritatem; tertio ut ex eo sufficienter instruerentur, qui pastores erant futuri nec theologiam in Universitate audire poterant; quarto, omissis quaestionibus metaphysicis, tantum theologicas tractari volebant; ultimo imprimi hoc compendium nomine Universitatis Viennensis volebant«. WRBA, In der Nähe des Römischen Königs, S. 347f.

82 PCEA, Bd. 1, S. 444: »Tutti vorriano che se facesse per li Catholici un compendio, sicome Philippo Melanchtone ha scritto Locos Communes per li suoi in Saxonia«.

83 MHSJ, Broët, S. 356–360, hier S. 358: »Maestro Pietro Canisio la vorria insegnare nella università alli giovani scholari in latino, et darla in scritto pubblicamente«; ebd., S. 358f.: »Saria cosa non solamente vtile, imo quodammodo necessaria, fare uno catechismo conveniente alla gioventù, nella quale fossero insegnati li dogmi catholici repugnati a gli errori, quali regnano in questa patria, sì como per il contrario fanno con grandissima diligentia li lutherani, li quali in

24. Februar 1551 war wohl positiv: Er ermunterte die Ingolstädter Patres, weiter am Katechismus zu arbeiten, wobei man auch Laínez in Kenntnis davon gesetzt habe. Offensichtlich war Laínez bereits zu diesem Zeitpunkt an der Abfassung eines theologischen Lehrwerkes mitbeteiligt, obschon Ignatius Jay am 22. September 1551 mitteilte, die Ingolstädter könnten sich in dieser Angelegenheit nicht auf »die von Trient« (i.e. Laínez selbst und Alfonso Salmerón) verlassen und sollten die Arbeit auf eigene Faust voranbringen⁸⁴.

Canisius hatte während seiner ersten zwei Jahre in Ingolstadt (1549–1550) seinerseits begonnen, jede Woche die Grundsätze des katholischen Glaubens zu erklären. Im Dezember 1549, wenige Woche nach seiner Ankunft dort, hielt er Vorlesungen über das vierte Buch der *Sententiae* zur Sakramentenlehre. Mit seinem »für die Jugend geeigneten Katechismus« wird er beabsichtigt haben, jene Aufgabe eines erfolgreichen Katechismus zu erfüllen, die darin bestehe, so Otto Braunsberger SJ,

in eigenen Büchern kurz und planmäßig jene Anfangsgründe der christlichen Lehre zusammenzufassen, welche die Kirche seit ihrer Gründung den Kindern und anderen im Glauben Unwissenden mündlich darlegt, und welche sie seit Erfindung der Buchdruckerkunst auch in zahllosen Volksschriften [...] durch Wort und Bild mehr oder minder ausführlich in die weitesten Schichten des Volkes getragen hat.

Diese Funktion sei in einer Zeit der »Katechismenverwirrung« von entscheidender Bedeutung gewesen, denn die dogmatisch-theologische Konfusion, so das Hauptargument Braunsbergers, sei eine jener folgenschweren Voraussetzungen gewesen, aus denen die Reformation hervorging, die umso folgenschwerer in solch einem wichtigen Bereich wie dem Katechismusunterricht gewesen sei⁸⁵.

Wie sich dies mit der Tatsache verträgt, dass Canisius eigentlich Vorlesungen über die christliche Lehre für die Studenten der Ingolstädter Universität hielt, und dass es ihm in erster Linie darum ging, über ein effektiv anwendbares Mittel im Rahmen seiner Lehrtätigkeit zu verfügen, welches besser als die *Sententiae* des Petrus Lombardus auf die theologischen Herausforderungen des konfessionellen Zeitalters antworten konnte, vermag Braunsberger

tutte le lor schole et de putti et de putte insegnano li suoi catechismi [...] Il catechismo catholico doueria essere fatto con grande diligentia da tre o quattro de quelli de la Compagnia, che fra gli altri hanno più experientia et doctrina in cose de dogmi [...] [Mi pareua] che tutti quelli de la Compagnia, li quali insegnassero la doctrina christiana, massime in Germania, hauessero da procedere secondo quello catechismo«.

84 MHSJ, Epp. Ign., Bd. 3, S. 333: »Que hiziese él con los de Ingolstadio el catechismo, no obstante che se scriue á Laynez«; ebd., S. 662.

85 Otto BRAUNSBERGER SJ, Entstehung und erste Entwicklung der Katechismen des seligen Petrus Canisius aus der Gesellschaft Jesu, Freiburg i.Br. 1893, S. 3–10.

jedoch nicht überzeugend zu erklären. Es kann außerdem kein Zufall sein, dass Canisius den Ordenssekretär Polanco wenige Monate nach seiner Ankunft in Ingolstadt und dem Beginn seiner Vorlesungen an der Wiener Universität genau um einen Katechismus für Deutschland bat, denn zu jener Zeit wurde er sich wahrscheinlich der theologischen und didaktischen Unzulänglichkeit der *Sententiae* bewusst. Die Darstellung des Canisius als eines zum größten Teil beliebten und in der damaligen Gesellschaft integrierten Volkskatecheten scheint deshalb weniger der historischen Gegebenheit des 16. Jahrhunderts zu entsprechen als den Bemühungen eines deutschen Jesuitenhistorikers im ausgehenden 19. Jahrhundert, den Charakter des Katholizismus in Deutschland als eines dem deutschen Volk innewohnenden Glaubens zu unterstreichen und vor den Angriffen des Kulturkampfes zu schützen.

Canisius blieb jedoch beharrlich und ließ sich durch Jays Einwände nicht davon abbringen, weiter an seinem Vorhaben zu arbeiten. Er war innig davon überzeugt, dass die Katechismen Luthers wegen ihres Einflusses auf die Jugend eine Gefahr für den katholischen Glauben in Deutschland darstellten, und unterstrich deshalb auch einige Monate später in einem Brief an Diego Laínez vom 10. Februar 1551 die Notwendigkeit eines Lehrbuchs, das den Vergleich mit jenen Luthers aushalten konnte. Pater Jay erscheine es sehr ratsam, schrieb Canisius an den Mitbruder, der zu jener Zeit den Sitzungen des Konzils beiwohnte, dass sich Laínez mit der Abfassung des Kompendiums befasse, damit die Lehre der katholischen Kirche den Kindern und Einfachen leichter beigebracht werden könne. Canisius sei sich oft mit den Mitbrüdern darüber einig gewesen, dass Laínez sowohl ihnen als auch Deutschland helfe, wenn er einen Katechismus zur richtigen christlichen Unterweisung der Jugendlichen und gegen jene anderen Katechismen, die der Jugend schaden, schreibe; Canisius forderte Laínez schließlich dazu auf, ihm jede Neuigkeit in dieser Beziehung mitzuteilen und diese »Unterweisung in der christlichen Lehre« zukommen zu lassen, falls es ratsam erscheinen sollte⁸⁶. Dies alles war freilich auch ein Anliegen Ferdinands, der den Erfolg jener »Büchlein« wie der lutherischen Katechismen eindämmen wollte, die so kräftig zur »Zerstörung der Religion« beigetragen, sich oft durch ihren

86 PCEA, Bd. 1, S. 348: »Sed et R.P. Claudius idem ad nos scripsit, consultissimum sibi videri, si P. T. dignaretur doctrinam christianam colligere, ut pueris et simplicioribus quibusque doctrina Ecclesiae [...] facilius commendaretur. Ego saepe una cum fratribus in eadem fui sententia, plurimum nempe nobis et aliis prodesse posse per Germaniam, si [...] [Katechismus] conscriberetur aliquis, qui proprius ad instituendos recte adolescentes accederet, quam plerique alii passim aediti Cathedismi, qui etiam saepe nocent iuventuti. Rogamus igitur enixe, et pro bono Germaniae publico desideramus, ut si dominus inspiret aliquid ad hanc rem accommodum, nobis communicare digneris, missa huc, si ullo modo videatur consultum, doctrina christiana«.

»konzisen und eleganten Stil« sowie »ihre Methode« auszeichneten und zur Verführung und Verderbung der »unerfahrenen und edlen Jugend, die für die Rechtschaffenheit der Wahrheit geboren wurde«, geführt hätten⁸⁷.

Ignatius äußerte sich zum Kompendium in einem Brief an Jay vom 17. November 1551: In der Angelegenheit des Kompendiums sollten er und de Lanoy ihr Bestes geben, denn er könne ihnen zur Zeit keine Hilfe versprechen⁸⁸. Jay hatte sich auch gewünscht, dass entweder Laínez oder Salmerón nach Wien kommen und ihm die Last des Kompendiums abnehmen könnten. Nach dem Tod Jays willigte Ignatius sogar ein, dass Canisius bzw. de Lanoy Salmerón im Namen des Wiener Kollegs um Hilfe bitten könnte, obwohl der Hilferuf ungehört verhallte⁸⁹. Canisius und Goudanus waren immer noch in Ingolstadt, während die besten Theologen des Ordens, Laínez und Salmerón, am gerade tagenden Konzil teilnahmen. Hierin und in den ins Stocken geratenen Verhandlungen mit dem bayerischen Herzog liegt Ignatius' Beschluss begründet, Canisius und Goudanus Anfang 1552 von Ingolstadt abzurufen und sie nach Wien zu versetzen.

Ferdinand hatte den diplomatisch notwendigen Schritt bereits am 4. Dezember 1551 getan und den General darum gebeten, die zwei Jesuiten nach Wien zu entsenden. Er habe erfahren, so der König, dass Jay und de Lanoy mit ihren Verpflichtungen überfordert seien und das Vorhaben nicht erfüllen könnten, das Kompendium zu verfassen. Deshalb möchte er die zwei Patres aus Ingolstadt in das Wiener Kolleg aufnehmen, damit sie ihren Mitbrüdern in Wien bei der Abfassung des Werkes helfen könnten⁹⁰.

87 Ebd., S. 753: »Inter hos autem libellos [...] non parum virium ad religionem evertendam habent Catechismi [...], qui saepe tum brevitatis, tum verborum elegantia, et methodi specie commendati, egregie fallunt, et imperitiam illam, nobilemque iuventutem veritatis synceritati natam graviter vitiant atque corrumpunt«.

88 MHSJ, Epp. Ign., Bd. 3, S. 725: »En el compendio haga lo meior que pudieren; que no speren de acá socorro«.

89 ARSJ, Ital. 171, fol. 124r: »Unde desiderava molto [Jay] che il Padre Laynez o' ver Vostra Reverenza se potesse fermar in questo collegio per un tempo et intendere a questa opera o veramente ch'essendo absente luno, o l'altro, o ambidoi insieme pigliassero questo carricho di componer questo compendio di theologia, o' ver de dottrina christiana [...] [Maestro Ignatio] ha dato licentia che Vostra Reverenza fosse da noi richiesta, et pregata di farlo. Il modo, la foggia vi dara ad intendere il Padre Canisio in sue lettere in suo nome et in nome de tutti noi in questo collegio de Vienna«.

90 ARSJ, Epp. Ext. 25, fol. 85r–86v. Vgl. die Abschrift in HASTK, Bestand 223 (Jesuiten), Nr. A 721, fol. 176r+v. Veröffentlicht in MHSJ, Epp. Ign., Bd. 12, S. 416–418, hier S. 416: »Nunc autem, nobis ostensum sit, duos istos theologos satis magnos istos labores [...] publice privatim legendo [...] [et] summam quamdam Christianae doctrinae [...] componendo vix ferre posse. Idcirco [...] cuperemus adhuc unum aut alterum [...] doctum et pium tuae Societatis theologum in dictum collegium [...] adsciscere sive cooptare [...] suam quoque piam operam et auxilium praestaret«. Auch in: Cartas, Bd. 3, S. 475f. Vgl. auch ARSJ, Ital. 171, fol. 24r: »La cosa è restata così senza altro progresso fin ala vinuta de nostri Padri Canisio et Gaudano che fu in marzo«.

Postwendend antwortete Ignatius am 12. Januar 1552. Der General kam dem Wunsch Ferdinands nach und beschloss im Einvernehmen mit dem Papst, Canisius und Goudanus nach Wien zu schicken, zumal sich die Errichtung des Ingolstädter Kollegs hinauszögerte⁹¹. Am selben Tag schrieb Ignatius auch Albrecht V. an und bat ihn um die Erlaubnis, dass »sich zwei Theologen aus unserer Gesellschaft, die in Ingolstadt sind, zum König, dem Schwiegervater Deiner Exzellenz [i. e. Ferdinand I.], begeben dürfen«⁹². Er erteilte den zwei Patres in einem weiteren Brief den Befehl, die Reise binnen 10 Tagen anzutreten, und ermahnte sie nachdrücklich wegen der großen Wichtigkeit ihrer Aufgabe, die der Papst selbst bewilligt hatte⁹³. Ferdinand schrieb den General am 9. Februar 1552 an, um den Ruf der zwei Patres nach Wien noch einmal zu bestätigen⁹⁴.

Canisius, Goudanus und Jay machten sich zügig an die Arbeit und erzielten bereits im folgenden Mai erste Ergebnisse. Sie fragten, ob der bereits ausgearbeitete Stoff in den Vorlesungen verwendet werden dürfe. Offensichtlich erhielten sie die Erlaubnis, denn Polanco berichtet, dass das Handbuch von den Hörern gut aufgenommen worden sei. Polanco erinnerte die Mitbrüder auch daran, dass die endgültige Fassung des Werkes der Ordensleitung zur Approbation in Rom vorzulegen sei, ehe es gedruckt werden dürfe⁹⁵. Auch de Lanoy konnte Ignatius darüber informieren, dass Canisius das von Jay redigierte »theologische Compendium« (»compendium theologiae«) zur Vorlesung verwenden konnte⁹⁶. Salmerón gegenüber äußerte er sich etwas ausführlicher über den Inhalt dieser Vorlesungen:

91 MHSJ, Epp. Ign., Bd. 4, S. 83: »Acceptis maiestatis tuae litteris, Serenissime rex, quibus duos theologos Societatis nostrae [...] mitti petebas; cum obtinere quam maxime [...] cuperem [...] Cum autem summus pontifex aliunde non posse tuae maiestatis voluntati satisfieri inteligeret, et de duobus nostris theologis, Ingolstadium ad collegii institutionem missis, in mente venisset, placuit eius sanctitati ut hi Viennam, dum erectio ingolstadiensis collegii differtur, se conferrent [...] Spero brevi doctorem Petri Canisium ac D. Nicolaum Gaudanum maiestatis tuae Vieniae (sic!) affuturos«.

92 Ebd., S. 86: »Duo illi theologi nostrae Societatis, qui Ingolstadii sunt, ad regem, tuae excellentiae socerum, se conferre poterant«.

93 ARSJ, Epp. NN. 53, fol. 218r+v, hier fol. 218r, und MHSJ, Epp. Ign., Bd. 4, S. 88f., hier S. 89: »Ut ex exemplis litterarum ad Illustrissimum ducem et ad serenissimum regem romanorum intellegitis, visum est summo pontificis et domino vostro vobis ad tempus in gratiam regis Vieniae esse commigrandum. Curate omnino, ut primo quoque tempore ad sanctam sedis apostolicae missionem obeundam vos accingatis; et quia nec decet nec licet nobis excusatione ulla a Christi vicarii voluntate recedere, ut intra decem dies hoc iter assumatis [...] in virtute sanctae obedientiae iniungimus«. Dazu auch MHSJ, Chronicon, Bd. 2, S. 563f.

94 ARSJ, Epp. Ext. 26, fol. 8r+v. Veröffentlicht in MHSJ, Epp. Ign., Bd. 12, S. 423f.

95 MHSJ, Chronicon, Bd. 2, S. 569, 574; WRBA, In der Nähe des Römischen Königs, S. 348.

96 MHSJ, Litt. Quad., Bd. 1, S. 575: »Doctor vero Canisius propediem expositurus est compendium quoddam theologiae, seu christianae doctrinae, quod opus jussu Serenissimi Regi nostri P. Claudius concinnat in usu potissimum studiosorum et pastorum«.

Nach der Ankunft unserer Patres Canisius und Goudanus begann man die Axiome, die wie Eckpfeiler und Fundament für das künftige Haus waren, festzulegen. Pater Canisius hielt öffentliche Vorlesungen darüber, und er tut es auch heutzutage; der Gegenstand dieser Vorlesungen ist die Kirchenlehre, die Lehre der Gaben und Privilegien, schließlich die Lehre der Kirchengelübde⁹⁷.

Die Praxis, den Studenten das ausgearbeitete Material vorzutragen, wurde in den kommenden Monaten erfolgreich und regelmäßig fortgesetzt, sodass Canisius Teile des entstehenden Werkes zweimal die Woche verwenden konnte, wie es dem Vierteljahrsbericht des de Lanoy vom 2. September 1552 zu entnehmen ist. Ein erfolgreicher Abschluss des Unternehmens durch die Patres wäre angesichts der Lage in den südöstlichen Territorien des Reichs für die Jesuiten mehr als wünschenswert gewesen, möchte man dem düsteren Bild glauben, das de Lanoy ausmalte. Einige Pfarreien seien in derart desolatem Zustand, so der Jesuit, dass sie entweder verwaist oder noch schlimmer mit Lutheranern besetzt seien. Die Bischöfe wüssten sich wegen des Mangels an rechtgläubigen Geistlichen nicht anders zu helfen, als die lutherischen Hirten, die eigentlich Wölfe seien, zu dulden. Die Schullehrer seien ähnlich wie die Pfarrer der protestantischen Lehre zugeneigt und läsen die Bücher Melancthons, Luthers und anderer Lutheraner⁹⁸.

Die Vorarbeiten zum Kompendium gingen trotz des für Canisius und die anderen Patres schwer zu verkraftenden Todes Jays am 6. August 1552 weiter. Canisius bekam bei der Gelegenheit die »beträchtliche Vorarbeit« Jays in die Hände. Es handelt sich dabei um einen handschriftlichen Band, in dem Jay Notizen, Entwürfe und Vorarbeiten aufschrieb. Die Texte gehen vermutlich bis auf das Jahr 1543 zurück, als Jay Vorlesungen an der Ingolstädter Universität hielt. Es ist auch nicht auszuschließen, dass seine Aufzeichnungen die Vorarbeit für ein nie vollendetes Werk sein könnten. Canisius gelangte nach dem Tod des Mitbruders in den Besitz des Bandes und versah ihn mit einem Sachregister, ein Zeichen dafür, so Braunsberger, »daß die Sammlung für seine Predigten und Schriften ihm diene und wohl auch für seinen

97 ARSJ, Ital. 171, fol. 124r: »Dopo [ala vinuta de nostri Padri Canisio et Gaudano] se incomincorno a fare certi axiomi come colonne et fondamenti del futuro edificio, et questo ha letto il Padre Canisio della schola publica, et li legge anchora hoggidi, questa materia che lui va leggendo et dittando cioe de ecclesia, de dotibus praeuilijs, et votis ecclesiae«.

98 MHSJ, Litt. Quad., Bd. 2, S. 19f: »Trovarono [...] parochie senza pastori et ancho senza sacerdote; [...] ce ne sono così desolate, imo, che è peggio, che hanno per veri pastori lutherani et veri lupi. Li vescovi, non havendo altri, li permettono fare al modo loro [...] Li maestri de scole non sono dissimili a questi pastori. Leggono libri de Melancthon et de Luthero et de altri Lutheran [...] Si è giudicato espediente che per questi provinciali et altri studenti et anche per quelli che adesso hanno pigliato l'officio de pastori nelle provincie sotto il dominio del re, se componesse, leggesse et stampasse un compendio de theologia, il quale si cominciò innanzi la morte del P. don Claudio, se componeva et se leggeva: qui insieme anchora lo legge doi volte la settimana don Canisio«. Vgl. dazu MHSJ, Chronicon, Bd. 2, S. 567, 569.

Katechismus herangezogen wurde«. Dies allein ermögliche allerdings nicht, wie sowohl Braunsberger als auch Streicher zurecht anmerken, Jay mit dem Verfasser der *Summa doctrinae christianae* zu identifizieren⁹⁹.

Streicher hat die Aufzeichnungen Jays mit der *Summa doctrinae christianae* verglichen und ist zu dem überzeugenden Schluss gekommen, dass beide wenig miteinander zu tun haben, obgleich Canisius das Material etwa für seine Vorlesungen benutzt haben dürfte¹⁰⁰. Canisius sprach seinerseits im August 1553 mit Olave oder Salmerón über die Vorarbeiten, die Jay und die Wiener Patres vor dessen Tod in Angriff genommen hatten. Der Empfänger des Briefes wusste wohl um ebensolche Vorarbeiten durch Jay, woraus das von Ferdinand in Auftrag gegebene Kompendium der christlichen Lehre hätte hervorgehen sollen (»Mein lieber Mitbruder, du weißt, wie ernsthaft mit dem ehrwürdigen Pater Claudius daran gearbeitet wurde, eine christliche Unterweisung, wie wir sie nennen, zu verfassen«). Dies bezeugt noch einmal, dass die Abfassung der *Summa* zu diesem Zeitpunkt nicht abgeschlossen sein konnte, denn sonst wäre Canisius' Wunsch, dass entweder Laínez, Salmerón oder Olave die Aufgabe übernehmen und sie zu einem erfolgreichen Abschluss bringen sollte (»In dieser Angelegenheit wünschten wir uns zurecht sehr, dass Du Dich oder der ehrwürdige Pater Laínez sich dieses Werks annähme, da wir mit Sicherheit wüssten, dass alles, was Ihr diesbezüglich unternähmt, zu nichts anderem als einem sehr glücklichen und raschen Ende gebracht würde«), nicht überzeugend zu erklären¹⁰¹.

Canisius verlieh dennoch seiner Verzweiflung Ausdruck. Jay hatte ihn dazu aufgefordert, die Seelsorge in Klöstern und Krankenhäusern einzustellen und sich voll und ganz der Abfassung des Kompendiums zu widmen. Allerdings konnten er und die anderen Mitbrüder nicht über ebenjene Vorarbeiten hinausgehen, obwohl de Lanoy zufolge »der Stoff bereits festgesetzt und vor dem Tod des genannten Paters Jay in eine gewisse Ordnung gebracht worden war«¹⁰². Canisius konnte in der Tat Olave bzw. Salmerón Grundmerkmale und Aufbau des in der Entstehung begriffenen Werkes eingehend beschreiben, dessen Inhalt nur teilweise den *Sententiae* folgte: Das

99 BRAUNSBERGER, Entstehung, S. 16; STREICHER, Catechismi, Bd. 1, S. 48*. Braunsberger verweist hier unmissverständlich auf den Münchener Bestand ADPSJ, Abt. 42 – 4.

100 STREICHER, Catechismi, Bd. 1, S. 48*.

101 ARSJ, Germ. 182, fol. 19Ar: »Novit charitas tua quam serio sit pridem actum cum R.P. Claudio, ut christianam, quam vocamus, doctrinam conscriberet [...] Qua in re non immerito percupivimus, ut tua vel R.P. Lajnez opera accederet, quod certo sciremus non nisi foelicissime et citissime exiturum, quicquid in pio isto instituto conaremini«. STREICHER, Catechismi, Bd. 1, S. 41*–42*. Verzeichnet in PCEA IX, 5308xx. In ADPSJ, Abt. 42 – 1, Nr. 3, sind Aufzeichnungen Olaves (»dictata Patris Olavii«) erhalten, die die Vorarbeiten der *Summa doctrinae christianae* betreffen. Von Olave ist auch die Schrift *De reformatione Germaniae atque aliarum Ecclesiarum* handschriftlich überliefert, in: BNCVE, Fondo Ges. 640.

102 ARSJ, Ital. 171, fol. 124r: »[La material] era gia determinata, et posta in certo ordine inanzi alla morte de detto Padre Claudio«.

erste Buch behandelte die »ersten Grundsätze der christlichen Lehre«, während die Gottes- und Dreifaltigkeitslehre und auch die Lehre der Kirche mit ihren Noten der Gegenstand jeweils des zweiten und des dritten sein sollte¹⁰³. Nichtsdestoweniger blickte er pessimistisch in die Zukunft und schien an den Erfolg ihrer Mühen nicht mehr zu glauben. Deswegen äußerte er den Wunsch, dass ein versierter Theologe wie Láinez, Salmerón oder Martín Olave nach Wien geschickt werde, um den Auftrag leichter auszuführen. Er habe dafür sogar seine seelsorgliche Arbeit aufgeben müssen¹⁰⁴.

In der Tat dachte man im November 1552 daran, vor allem Láinez oder Olave die Abfassung des Kompendiums anzuvertrauen, denn die Wiener Patres hatten kaum Gelegenheit, sich zu treffen, um daran zu arbeiten¹⁰⁵. Die Abfassung solch eines Werkes, so Canisius, erfordere außerdem »eine profunde Kenntnis der heiligen Dinge, einen vertrauten Umgang mit den Werken der Kirchenväter und ein außergewöhnliches Geschick dafür, das Werk zu entwerfen und den Stoff zu sammeln, zu beurteilen und einzuteilen«, wolle man das Versprechen gegenüber dem König einhalten und die Erwartungen nicht enttäuschen. Deshalb sei es zum Besten aller, dass die Gesellschaft Jesu das leiste, was dem König und den »vielen und wichtigen Männern, die es von uns fordern und erwarten«, versprochen worden sei¹⁰⁶.

Von diesem Moment an dürfte sich Canisius nur auf sein ursprüngliches Vorhaben eines Lehrbuchs für den Katechismusunterricht konzentriert und

103 ARSJ, Germ. 182, fol. 19Ar: »Et haeremus adhuc in primo libro, quem de primis doctrinae christianae principiis inscripsimus, quibus eodem libro absolutis, visum erat Patri commodum, ut ordine scholari observato transiremus ad epitomem theologiae, secundum librum auspiciatur de Deo et divinis personis etc. In tractatione ipsa putabat opere pretium fore per succincta capita rem omnem tradere, adiunctis interim, si reperiri queant, patrum auctoritatibus, quae summam cuiusque capitis vel probarent vel illustrarent. Ventum nunc est (ut redeam ad librum primum) eo, ut ecclesia quid sit et quanam eius notae instituantur doceam. Atque ita progrediar Deo duce in docendo, adiutus et, uti par est, praesentium duorum patrum opera«.

104 PCEA, Bd. 1, S. 411–413: »Siccome io spesso detto al Reverendo Padre Claudio, io haverei caro d'eccercitarme nelli monasteri [...] nelli hospitali etc., se non me retenesse questa opera. Et cossi mi repose il predetto Padre, ch'io lassasse tutto il resto et me desse con tutto il tempo a componer questa opera. Et tamen post tot menses haremus adhuc in principiis, nec video quem brevi progressum facere possim [...] Non sto contento et quieto con tutta questa faticha havendo paura che per molti anni non si potrebbe finir [...] O si fusse un Laynez o un Salmeron, o Olave, quanto più facilmente s'espederia tutto il negotio«.

105 MHSJ, Epp. Ign., Bd. 4, S. 527: »Del compendio, che uorriano pigliasse la cura Laynez o Olave«; MHSJ, Chronicon, Bd. 2, S. 569: »Conficiendi curam praecipuam committendam aut Patri Laynes aut Patri Olave«.

106 ARSJ, Germ. 182, fol. 19Ar: »Tamen experientia docet nos tres non congruere satis promovendo huic operi, quod requirit haud simplicem rerum sacrarum peritiam et in patrum libris exercitationem et in conscribendo, colligendo, iudicando, disponendo dexteritatem singularem, nisi fidem Regi datam velimus fallere et conceptam de hoc libro expectationem omnino frustrari. Quare si nobis et Societati nostrae consultum bene cupimus, si Regi quod promissum est excolui oportet, tam multis et magnis viris id ipsum postulantibus et expectantibus a nobis«.

Láinez und Olave die Abfassung eines aufwendigen Kompendiums der christlichen Lehre überlassen haben, obwohl Láinez mit der Arbeit nicht gut vorankommen konnte, da er erst am Konzil teilgenommen hatte und dann erkrankt war¹⁰⁷. Ein enttäuschter Canisius fragte am 23. Januar 1553 bei Ignatius nach, ob er nach Ingolstadt zurückkehren dürfe. Ignatius' unmissverständliche Antwort legte Canisius ganz deutlich nahe, wie das Kompendium verfasst werden sollte, und befahl ihm, in Wien zu bleiben¹⁰⁸.

Anfang 1553 erteilte man also Láinez die Aufgabe, das theologische Kompendium zu verfassen, obwohl er wegen der vielen Verpflichtungen mit der Arbeit nicht gut vorankommen und die Bücher II bis IV erst im September nach Rom zur Begutachtung schicken konnte. Daraus hätte Láinez selbst das Material für das Kompendium gewinnen sollen, wenn ihn seine zahlreichen Aufgaben nicht daran gehindert hätten. Polanco konnte auch den Inhalt des Werkes stichwortartig wiedergeben¹⁰⁹. Eine Gruppe von fünf Ordens-theologen (Bobadilla, Polanco, Salmerón, des Freux und Cristobal de Madrid) sah die drei zugeschickten Bücher durch und befand, dass Láinez' Werk, wenngleich sehr belesen und bemerkenswert, viel zu lang geworden sei, um im Schulunterricht verwendet zu werden und somit dem vom König angegebenen Ziel zu entsprechen. Obwohl solch ein ausführliches Werk »ein wahrer Schatz« für den Orden gewesen wäre, wurde schließlich beschlossen, dass zu diesem Zweck eine neue und deutlich kürzere Fassung vonnöten war. Die Gutachten, von denen nur das Salmeróns bekannt ist, wurden dann Láinez am 26. Mai 1554 zugesandt¹¹⁰.

Die einzige Schwierigkeit sei, so Polanco an Canisius am 27. Juni 1553, dass Láinez, da er »belesen und gründlich« (»dotto et esatto«) sei, ein längeres Werk hervorbringe, woraus man dann ein Kompendium werde erhalten können. Die Tatsache, dass sich Polanco ein Werk wünschte, das nicht nur Deutschland, sondern dem Allgemeinwohl diene, deutet auf einen wesentlichen Unterschied zu den Vorgaben Ferdinands I. von Habsburg hin¹¹¹. Es

107 PCEA, Bd. 1, S. 412, Anm. 1: »Sed obstabat Synodi causa, et adversa valetudo Patris Lajnez impediabat atque etiamnum impedit, ut audio, quominus ad haec studia possit sese transferre«.

108 MHSJ, Epp. Ign., Bd. 4, S. 609.

109 MHSJ, Chronicon, Bd. 3, S. 67f.

110 MHSJ, Epp. Ign., Bd. 7, S. 59f., 64–66, hier S. 65: »Li tre libri del P[adre] M[aes]tro Laynez non erano però per l'effetto che si ricerca de far theologia sommaria, che si legga pubblicamente nelle scuole, perchè sarebbe opera assai lunga continouandosi tali libri, et per la Compagnia nostra sarebbe un bel tesoro [...] Ma per sodisfare all'intentione della maestà regia si è concluso si cominci de nouo l'opera con più breuità«.

111 PCEA, Bd. 1, S. 428: »[Layne]z fa opera più lunga, della quale poi si habbia a cavare il compendio. Spero sarà opera utile al bene universale non solamente in Germania«. Vgl. auch MHSJ, Epp. Ign., Bd. 5, S. 228: »Son fatte (sic!) già alcuni libri del compendio, benchè non sa esser troppo compendioso il P. Maestro Lainez; ma del suo compendio si cavarà facilmente il compendio che se ricerca«.

wäre kein klares und verständlich aufgebautes Kompendium für die Lehrer geworden, das eigens für die habsburgischen Erblände von einem Wiener Theologen verfasst worden wäre, sondern nur die Zusammenfassung eines umfangreicheren Werkes, das aller Wahrscheinlichkeit nach die Merkmale einer theologischen Summa von einem in der Scholastik versierten Theologen aus dem Orden aufgewiesen hätte.

Möglicherweise war auch der Gedanke im Spiel, ein für den Lehrbetrieb konzipiertes und für alle Lehranstalten des Ordens geltendes Lehrbuch bzw. Kompendium der christlichen Lehre zu verfassen, das den Kriterien theologischer Einheitlichkeit und dem Verlangen nach »Uniformität in der Lehre« (»uniformity of teaching«) im Orden in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts hätte genügen können. Am Beispiel der *Summa doctrinae christianae* lässt sich noch einmal die Tatsache bestätigen, dass der ständige Wechsel und die Kommunikation zwischen Zentrum und Peripherie des Ordens zu einem der Hauptmittel wurde, um diese Uniformität in einem Prozess »permanenter Verhandlung« zu erreichen¹¹². In diesem Fall spielte auch die Erwartung der weltlichen Obrigkeit eine kaum zu unterschätzende Rolle, zumal sie bestrebt war, ihre Wünsche und Ziele durchzusetzen.

Láinez, der zu jener Zeit in Genua war, konnte Ignatius am 1. Juli 1553 darüber unterrichten, dass er in der Ausarbeitung des Werkes erkennbar vorangeschritten war. Von den geplanten sechs Büchern, in welche es unterteilt war, hatte er bereits zwei geschrieben und war zuversichtlich, bis August ein drittes Buch abfassen zu können. Er würde dann alle drei bereits niedergeschriebenen Teile an Ignatius zur Begutachtung senden; obwohl es ihm nicht liege, daraus ein Kompendium zu gewinnen, könnten er oder ein anderer dies trotzdem tun. Das Werk sollte folgende Themen behandeln: eine Einführung in die Theologie (Buch I.); Gott, seine Eigenschaften und die der Dreifaltigkeit (Buch II.); die Zeugung des Wortes (Buch III.); das Hervorgehen des Geistes (Buch IV.); die Schöpfung der Welt (Buch V.); die Vorhersehung Gottes, seine Herrschaft über die Welt und die Inkarnation (Buch VI.)¹¹³. Wengleich es sich an einigen Punkten davon abhebt, folgt der geplante Aufbau des Werkes im Grunde dem Muster der *Sententiae* von Petrus Lombardus.

112 BROGGIO, Roman Doctrinal Orthodoxy, S. 67, 75.

113 MHSJ, Láinez, Bd. 1, S. 222–224, hier S. 223: »Quanto á lo que el P. Polanco demanda del libro, pensaba dividillo en seis partes, pero inequales [...] La primera pensaba que fuese vna introducción á la theología, o prohemio [...] La 2.a, que tratase de la natura y propiedades de Dios, comunes á toda la sanctíssima Trinidad. La 3.a, de la generación del Verbo. La 4.a, de la procesión del Espíritu santo. La 5.a, de la criación del mundo. La 6.a de la providentia y gobierno dél, donde entra la incarnación y casi todo lo que sabemos de Dios [...] Destos seis libros ay dos acabados, y uno otro creo se acabará antes que se acabe Agosto. De manera que pienso emiar los tres libros á Vestra Reverentia [...] Para compendio no son, porque son muy largos; todavia podre yo, ó otro que tenga estillo, sacar dellos el compendio con

Laut Mario Scaduto sind alle Bücher verloren gegangen; hiervon soll lediglich ein Schema, das im ARSJ mit der Signatur Opp. NN. 82 I aufbewahrt sei, erhalten geblieben sein¹¹⁴. Allerdings ist dieses Schema wahrscheinlich nicht das einzige, was heutzutage von Láinez' Werk eingesehen werden kann: Ebenfalls im Bestand *Opera nostrorum* des ARSJ sind zum einen die Exzerpte von Láinez' Hand aus Werken von Kirchenvätern wie Basilius dem Großen und Cyrill von Alexandrien sowie Kirchenhistorikern wie Eusebius von Caesarea erhalten, die ein Teil der »beachtlichen Menge« von Láinez' handschriftlichen Notizen sind¹¹⁵. Zum anderen gibt es auch zwei kleine Notizenhefte von Láinez' Hand, die jeweils 16 und 24 Seiten umfassen und Gott und den Heiligen Geist behandeln. Im ersten Heft ist zudem das Datum 8. Januar 1553 angegeben (und nicht 1557, wie es im einschlägigen Findbuch angezeigt ist); das Heft dürfte also in demjenigen Zeitraum angefangen worden sein, in dem Láinez die Abfassung des theologischen Kompendium für Ferdinand I. anvertraut wurde¹¹⁶.

Der Umfang des theologischen Stoffes und die »beachtliche Menge« der Exzerpte deuten darauf hin, dass Láinez in jenen Jahren eher an einem stattlichen und ausführlichen Werk arbeitete, wofür er zahlreiche *sententiae* aus der theologischen Tradition genau in der Manier von Petrus Lombardus gesammelt hatte. Andererseits sind im Bestand Opp. NN. 82 I die Exzerpte von Láinez, und nicht das Schema des Werkes erhalten. Es könnte durchaus sein, dass Scaduto mit »Schema« eigentlich die »beachtliche Menge seiner [i. e. von Láinez] persönlichen Notizen« meinte, auf deren Grundlage man sich den Aufbau des künftigen Werkes relativ genau vorstellen kann. Dies würde aber auch bedeuten, dass andere Bestände der ARSJ herangezogen werden müssten; das einzige Schema im eigentlichen Sinne wäre dann nur dasjenige, dass Láinez selbst am 1. Juli 1553 Ignatius zukommen ließ¹¹⁷.

Zudem entsprechen die kleinen Notizenhefte von Láinez' Hand zu Gott, der Dreifaltigkeit und dem Heiligen Geist den Büchern II., III. und IV. des geplanten Werkes. Hier kann es sich also ersichtlich nicht um eine selbstständige Schrift namens *De Trinitate* handeln, wie es in den bibliographischen

facilidad«; MHSJ, Chronicon, Bd. 3, S. 67f., und MHSJ, Mon. paed., Bd. 1, S. 554f.: »Ut prima esset quaedam introductio et quasi proëmium ad theologiam; 2.a de natura et proprietatibus Dei, communibus toti Trinitati; 3.a de generatione Verbi; 4.a de processione Sancti Spiritus; 5.a de providentia et gubernatione universa, ubi mysteria Incarnationis, et alia quae de Deo novimus, erant tractanda«; MHSJ, Epp. Ign., Bd. 5, S. 229.

114 Paul DUDON SJ, Le projet de Somme théologique du Père Jacques Laynez, in: RSR 21 (1931), S. 361–374, hier S. 370; TACCHI VENTURI/SCADUTO, Storia della Compagnia di Gesù, Bd. 3, S. 157.

115 TACCHI VENTURI/SCADUTO, Storia della Compagnia di Gesù, Bd. 3, S. 157.

116 ARSJ, Opp. NN. 74, Num. 1f.

117 Die handschriftlichen Notizen von Láinez sind in folgenden Beständen der ARSJ erhalten: Opp. NN. 74, 75, 79, 80, 81, 82 II, 83.

Repertorien von Pedro de Ribadeneira SJ, Nathaniel Southwell SJ und Carlos Sommervogel SJ angenommen wird; die drei Bücher sollten außerdem laut Giuseppe Boero SJ und Hartmann Grisar SJ im Wesentlichen so gut wie druckfertig gewesen sein, wobei Láinez selbst anmerkte, dass die drei Bücher, die er zur Begutachtung nach Rom senden wollte, »sehr umfangreich« (»muy largos«) seien¹¹⁸. In Wirklichkeit waren die *Summa theologiae scholasticae*, die als Lehrbuch an den theologischen Fakultäten angewendet werden sollte, und die drei Bücher zur Dreifaltigkeit ein und dasselbe Werk, dessen erste Fassung Láinez tatsächlich zwischen September und Oktober 1553 zur Begutachtung nach Rom schickte. Láinez arbeitete an der *Summa*, konnte aber nur die genannten drei Bücher vollends verfassen; daher der anscheinende Widerspruch, der in der einschlägigen Literatur zu finden ist: Láinez plante ein umfangreiches theologisches Werk in sechs Bücher, von denen er nur das zweite, dritte und vierte, welche die Dreifaltigkeit zum Gegenstand hatten, zum Druck vorbereiten konnte¹¹⁹.

Dies wird durch die Auskünfte bestätigt, die Polanco vermutlich Goudanus am 24. Oktober 1553 erteilte: In Rom habe man das zweite, dritte und vierte Buch aus dem Werk Láinez' erhalten, denen ein erstes einführendes Buch durch Canisius vorausgeschickt werden sollte. Wenn das fünfte und sechste Buch fertig sei, könne aus ihnen dank der Zusammenarbeit aller ein Kompendium gewonnen werden, da die verfassten Bücher sehr ausführlich und umfangreich seien¹²⁰. Laut Polancos Worten wollte man anscheinend die Vorarbeiten durch Canisius und die anderen Wiener Patres nicht vollends aufgeben.

Ignatius war allerdings anderer Meinung. Am 28. Oktober 1553 wies er seinem Mitbruder Láinez eindeutig die Aufgabe zu, auch das Kompendium zu verfassen, obwohl dies für die Wiener Patres ein längeres Warten bedeutete¹²¹. Die Ordensleitung schloss somit jede Beteiligung an der Entstehung des Werkes durch Canisius aus und wollte sich seiner Mitarbeit offensichtlich nicht bedienen, obwohl er, angeregt durch die alltägliche Praxis mit den Studenten, als erster die Initiative dazu ergriffen hatte; Ferdinands

118 MHSJ, Láinez, Bd. 1, S. 223; GRISAR, *Disputationes tridentinae*, S. 29*, Nr. 34; Giuseppe BOERO SJ, *Vita del servo di Dio P. Giacomo Láinez, secondo generale della Compagnia di Gesù*, Firenze 1880, S. 351; SOMMERVOGEL, *Bibliothèque*, Bd. 4, Sp. 1599, Nr. F.

119 BOERO, Láinez, S. 338f.; GRISAR, *Disputationes tridentinae*, S. 29*, Nr. 34, 37; SOMMERVOGEL, *Bibliothèque*, Bd. 4, Sp. 1599, Nr. F, I; DUDON, *Le projet*, S. 368–370. Dazu auch MHSJ, Salmeron, Bd. 1, S. 111f.

120 ARSJ, *Epp. NN.* 50, fol. 45v: »Il Padre nuestro Laynez [...] ci ha mandati fatti il 2° et 3° et 4° libro. Presuposto il primo del padre Canisio, resta il 5° et 6° et dopo curarne un compendio da tutti, per che li libri sono molto essatti et assai grandic«. Veröffentlicht in MHSJ, *Epp. Ign.*, Bd. 5, S. 617–619, hier S. 618f. Dazu auch ebd., S. 580, 630; MHSJ, Salmeron, Bd. 1, S. 111f.

121 MHSJ, *Epp. Ign.*, Bd. 5, S. 630: »Circa il finire, a tutti pare che lo debbia far la R. V. a ogni modo [...] Del compendio, restando questi libri nell'esser suo, pare doueria V. R. esser etiam l'author, benché bisognerà aspettar forse più che uorrebbono quelli Padri di Vienna«.

Auflagen, die eigentlich für die Gestaltung des theologischen Lehrwerkes entscheidend sein sollten, scheinen hier ebenfalls in den Hintergrund gerückt zu sein. Anfang Oktober übersandte Laínez die nunmehr drei angefertigten Bücher zur Begutachtung nach Rom, die dann Ende des Monats an Salmerón weitergeleitet wurden¹²². Laínez Werk blieb allerdings unveröffentlicht, denn »wegen der Beschäftigungen, die hinzukamen, schritt er nicht weiter voran«¹²³. Hieraus entstand jedoch kein Kompendium. Noch am 23. Februar 1558, einige Monate also, ehe Laínez am 2. Juli 1558 zum zweiten General der Gesellschaft Jesu gewählt wurde, fragte Canisius den Mitbruder, ob dieser ihm gestatte, vornehmlich mit Goudanus' Hilfe »ein Kompendium aus dem großen und vorzüglichen Werk Eurer Reverenz zu extrahieren«; auch bat Canisius Laínez darum, ihm um des allgemeinen Wohls willen »fünf Doppelblätter« mit den Anweisungen zu schicken, »wie man Eurer Meinung nach den theologischen Stoff am besten behandeln soll«. Canisius schlug Laínez, der inzwischen der zweite General der Gesellschaft Jesu geworden war, erneut am 28. März 1559 vor, ein Kompendium aus dessen »beträchtlichen Werk« zu extrahieren; am 13. April 1560 offenbarte schließlich Canisius Polanco, er zweifele nun daran, dass die *Summa theologiae scholasticae* von Laínez jemals vollendet werde¹²⁴.

Canisius hatte Anfang 1554 Gelegenheit, sich zu den ersten groben Ergebnissen von Polanco zu äußern, und bekundete ihm, dem Ordenssekretär, offen seine durchaus kritische Meinung. Man wünsche sich, so Canisius, zumindest den einen oder den anderen Teil des Werkes im Vorfeld einsehen zu können, und noch mehr, dass es abgeschlossen und vor allem zusammengefasst werde, da sieben (!) Bücher zu ausführlich und zu genau seien. Um die Ansprüche des Königs und dessen engster Mitarbeiter zu befriedigen, solle man Subtilität, Weitschweifigkeit und Unverständlichkeit (»la subilita, la longezza et obscurita«) beiseite lassen. Der Aufbau des Werkes solle überdacht werden, am Stil müsse auch gefeilt werden, sodass es gelingen möge, zu einem alle Beteiligte zufrieden stellenden Abschluss zu kommen¹²⁵. Wahrscheinlich im

122 Ebd., S. 580, 630.

123 MHSJ, Chronicon, Bd. 3, S. 67f., hier S. 68: »Propter occupationes, quae subsecutae sunt, ulterius non est progressus«.

124 PCEA, Bd. 2, S. 213f., hier S. 213 (mit Anm. 6): »Pur se V[ostra] R[everenza] mi volesse dar licentia di far un extracto [...] della grande et eccellente opera de V[ostra] R[everenza] [...] Havria più ardimento di pregare, che per il bene commune V[ostra] R[everenza] solamente ci scrivesse un quinterno, et in quello comprehendesse il modo et ordine, che li pareria più conveniente in trattar le materie theologice«; ebd., S. 381: »Ingens opus R[everendi] D[omini] Praepositi in compendium etiam redigi posset«; ebd., S. 622: »Il Catechismo si rimandara un altra volta [...] ben che quello di nostro Padre Preposito non acadera spetar lo altrimenti«; dazu MHSJ, Chronicon, Bd. 3, S. 67f., und DUDON, Le projet, S. 367f. Vgl. die Hinweise auf den Inhalt der einzelnen Bücher in SOMMERVOGEL, Bibliothèque, Bd. 4, Sp. 1599, Nr. F, I.

125 PCEA, Bd. 1, S. 444f.: »Quanto al compendio, tutti desiderassimo veder alcuna parte de esso et molto più che fusse finito et ridotto a una epitome, se pareranno quelli sette libri troppo

Januar 1554 begutachte auch Alfonso Salmerón, der damals in Neapel war, den ersten Entwurf von Laínez. Seinem Brief an Polanco vom 2. Februar 1554 zufolge fand er ihn alles in allem gelungen, hatte dennoch einiges zu beanstanden, da seiner Auffassung nach etwa die zahlreichen Zitate aus der Heiligen Schrift oder den Kirchenvätern das Lesen erschwerten und in der Gesamtheit des Textes leblos erschienen. Auch hätte Laínez dafür sorgen sollen, dass der sich am scholastischen Muster orientierende Gedankengang samt den dazugehörigen Erläuterungen zu den verschiedenen Bedeutungen der Wörter mehr zur Geltung käme¹²⁶. Das Werk, so könnte man Salmeróns Einwände auf den Punkt bringen, sollte scholastischer sein, als es bereits war.

Ferdinand I. war inzwischen ungeduldig geworden, da er keinen Fortschritt der Patres feststellen konnte. Er vermeldete seine Unzufriedenheit in einem Brief an den Ordensgeneral vom 15. Januar 1554 und erkundigte sich über den Stand der Arbeit. Der König legte Ignatius auch die Dringlichkeit des Unternehmens nahe, da sich »Irrlehren, verworfene Glaubenssätze vieler und Meinungen« durch »falsche Lehrer und Häretiker« immer mehr auch dank ihrer Kürze in der ganzen Christenheit und vornehmlich in Deutschland verbreitet hätten. Ferdinand habe es rechtzeitig erkannt und deshalb an ein »theologisches Kompendium« gedacht, um diesem Übel abzuhelfen. Er hege schließlich keinen Zweifel, dass die Gesellschaft Jesu reichlich über »gelehrte Männer« verfüge, die er »mit solch einem frommen und notwendigen Werk« beauftragen könne und denen etwas mehr Zeit helfe, das Vorhaben zum Abschluss zu bringen. Er bekräftigte allerdings noch einmal, das Werk werde ohne Aufschub in Wien gedruckt und nicht nur an der Wiener Universität, sondern auch in den Schulen der habsburgischen Provinzen Verwendung finden. Man werde auch dafür sorgen, dass das Buch in den Pfarreien und kirchlichen Einrichtungen gelesen werde¹²⁷.

longi et essacti. Certo per satisfar a costoro bisognieria lassar la subilita, la longezza et obscurita [...] [P. Laínez] [...] non puo (credo io) seruare mal ordine et modo nella sua compositione. Solamente prego Vestra Reverentia che l'opera vada un pocho più innanzi, et che quello [che] è composto sia limato e esscritto in sua perfettione, si come ha d'essere«.

126 MHSJ, Salmeron, Bd. 1, S. 112f.: »Quel che mi pareira reformabile, è, prima, che si moderasse nelle allegationi dei Padri et dottori, perché queste sono molte et molto lunghe; et però non posson causar se non fastidio nel lettore. La seconda è, che in le cose che tratta in ogni capitolo, non mette nessun argomento, né obbiettoni né manco le solutioni. La terza è che [...] nel principio d'ogni capitolo doveria declarar le significazioni de vocabuli, et distinguere li suoi significati diversi, della qual distintione ne risulta una grandissima luce alle cose che si trattano [...] La quarta è, che in li citationi delli luoghi delle scritture che fa, saria espediente tal volta ponderar qualche luogo, et darli qualche vita [...] Questo daria molta satisfattione al lettore, più che molti luoghi delle scritture, adunati insieme«.

127 ARSJ, Epp. Ext. 25, fol. 97r–98v. Veröffentlicht in Cartas, Bd. 4, S. 501–503, und MHSJ, Epp. Ign., Bd. 6, S. 398–400, hier S. 399: »Quoniam autem nobis non est dubium te isthic Romae abundare doctissimis ordinis tui viris, quibus tam pium et necessarium opus recte demandari

Zwischen den Zeilen tritt die Unzufriedenheit Ferdinands, der die Patres in der gewohnten diplomatischen Sprache auch wegen der aus seiner Sicht unerklärlichen Verzögerungen zurechtwies, deutlich hervor. Die Ordensleitung setzte jedoch weiterhin auf Láinez und dessen Werk, aus dem das Kompendium hervorgehen sollte. Am 27. Januar 1554 schrieb Polanco an Láinez, der inzwischen erkrankt war: »Aus Wien hat man erneut nach dem theologischen Kompendium gefragt«, das »ein gutes und wichtiges Werk sein wird, weshalb wir alle wünschen, dass Eure Reverenz es zum Abschluss bringe«¹²⁸. Ignatius, der auch Salmerón vorschlug, die Aufgabe aufgrund der gesundheitlichen Lage von Láinez zu übernehmen, bekräftigte seinen Standpunkt noch einmal am 9. Juni 1554 in einem Brief an Láinez, in dem er dem Mitbruder mitteilte, dass er das Kompendium verfassen solle, ohne allerdings wegen des Drucks aus Wien darauf zu warten, dass das »große Buch«, i.e. Láinez' *Summa theologiae scholasticae*, vollendet sein würde; Láinez sträubte sich offensichtlich dagegen, denn Ignatius musste seine Anforderung bereits einige Tage später zweimal wiederholen, am 16. oder 18. und am 23. Juni 1554: Es wäre besser, zuerst die *Summa* und danach das Kompendium zu verfassen. Der König hätte die Jesuiten schließlich deutlich wissen lassen, dass die Zeit dränge; deswegen habe man bei ihm angefragt, ob er das Kompendium verfassen könne. Polanco schlug dann etwas überraschend vor, sozusagen zum ursprünglichen Vorhaben Jays zurückzukehren: Um schnell das Kompendium zu verfassen, hätte sich Láinez der Werke Heldings und Goppers bedienen und gleichzeitig weiter an seiner *Summa theologiae scholasticae* arbeiten können¹²⁹.

Bereits zu diesem Zeitpunkt war es Ignatius klar, dass »das Kompendium wenig kompendiös« sein werde; gleichwohl sei es aufgrund seiner ausführlichen und genauen Behandlung des Stoffes »ein schätzenswertes und nützliches Werk, aus dem das Kompendium extrahiert werden kann«, wie Ignatius dem Mitbruder Salmerón am 10. Februar 1554 mitteilte¹³⁰. Spätestens

possit, et quibus etiam plus temporis ad suscipiendum perficiendumque illud suppetat [...] Curabimus illud [compendium] statim hic typis excudi, et non modo in hac viennensi academia nostra publice legi ac doceri, verum etiam per regna et caeteras provintias nostras publicari, doceri, et quatenus [...] efficere poterimus, diligenter observari; prasertim vero operam dabimus ut illo parrochi, aliarumque ecclesiarum rectores, in provinciis nostris utantur.

128 MHSJ, Epp. Ign., Bd. 6, S. 249f.: »Per il compendio di theologia fanno istanza di Vienna [...] Sarà buona opera et importante, et perciò desideramo tutti li dia compimento Vestra Reverentia«.

129 MHSJ, Epp. Ign., Bd. 7, S. 99f., 126, 160f. Auch in ebd., S. 161, Anm. 5, wird fälschlich auf den Theologen Johann Wild verwiesen; mit dem »Moguntino« und dem »Coloniense« sind wohl Helling und Gopper gemeint.

130 Ebd., S. 316f., hier S. 316: »Porque á respeto de lo de aora si ua lo que se sigue, será el compendio poco compendioso [...] Con esto dar doctrina exacta de las materias que tratta es trabajo apazible y útil y de aqui se podrá sacar el compendio«.

nach dem Gutachten Salmeróns hätte allen Beteiligten und vor allem der Ordensleitung dennoch klar sein müssen, dass Laínez' erste Fassung weit davon entfernt war, die Auflagen Ferdinands zu erfüllen. Ignatius sah sich in die Defensive gezwungen und musste sich bei Ferdinand I. entschuldigen. Er versicherte ihm zugleich, dass die Patres nach Ende der Fastenzeit am 4. März an dem Kompendium arbeiten und das abgeschlossene Werk nach Wien senden würden. Zugleich wies er den König darauf hin, dass ein »genaueres und zudem gelehrteres und schwierigeres Werk« für die Wiener Universität und ihre Theologieprofessoren durchaus notwendig sei, das sich somit deutlich von einem Kompendium abheben sollte, wie es Pfarrer und Kirchenrektoren, »die normalerweise zu wenig gebildet sind«, üblicherweise in die Hände bekämen. Gleichwohl werde man sich bemühen, so Ignatius weiter, das bereits vorliegende Werk des Laínez beiden Erfordernissen soweit möglich anzupassen und dem Willen Ferdinands zu entsprechen¹³¹.

Noch am selben Tag benachrichtigte jedoch Polanco die Mitbrüder Canisius und Goudanus in Wien, dass Laínez am Kompendium arbeite, das »zweifelsohne ein sehr genaues Buch« und »gut für die Vorlesungen an der Universität« sein werde. Aus dessen Stoff werde man auch das Kompendium für die Pfarrer gewinnen. Salmerón werde Laínez in Genua erreichen, um ihm dabei zu helfen, sodass man den Wünschen aus Wien werde nachkommen können. Polanco unterließ es außerdem nicht, das Drängen der Wiener Mitbrüder zu rügen (»Irgendwie werden wir dem nachkommen, was der König und Eure Reverenzen von uns erwarten«), die jedoch ihrerseits dem Druck des königlichen Hofes vor Ort ausgesetzt waren¹³². Der Ordenssekretär gab Goudanus außerdem zu verstehen, dass man nicht so sehr auf das Kompendium hoffen solle, denn in Deutschland, jenem »wüsten Land« (»terra deserta«), gebe man sich dem Theologiestudium so wenig hin, dass man die christliche Lehre mithilfe eines beliebigen Lehrbuchs unterrichten könne, ohne die Aufmerksamkeit einer qualifizierten Zuhörerschaft erlangen zu können: »Die Menschen sind dem Theologiestudium so wenig ergeben, so wenig fleißig und so wenig fundiert im notwendigen Studium der Künste, ohne das sie unfähige Zuhörer der Vorlesungen zur scholastischen Theologie sind«. Das Werk des Laínez, aus dem das Kompendium entstehen sollte,

131 Ebd., S. 396f., hier S. 397: »Non dissimulabimus tamen quod exactius, ac proinde doctius et difficilius, videtur opus necessarium esse, ut Viennae a theologiae professoribus praelegatur, quam ut in provinciis a curionibus et ecclesiarum rectoribus (qui parum eruditi esse solent) in manibus habeatur«.

132 ARSJ, Ital. 105 I, fol. 59r. Verzeichnet in PCEA IX, 540227A. Veröffentlicht in MHSJ, Epp. Ign., Bd. 6, S. 386–388, hier S. 386f.: »[Layne] ha cominciato questo compendio, il qual senza dubio sarà molto exacto libro, et di questo se potrà cauar quello si ricerca per i curati; et questo stesso saria buono per leggere nell'università [...] Et di qua o di là si vederà de satisfare a quello ricerca il re et le Reverenze Vostre«. Vgl. auch MHSJ, Epp. Ign., Bd. 7, S. 100.

musste noch durch den Autor selbst grammatikalisch und stilistisch durchgesehen werden, um dann gedruckt werden zu können¹³³.

Bei der Angelegenheit wollte Ignatius allem Anschein nach nicht wirklich auf die nachdrücklichen Bitten von Ferdinand I. eingehen. Die Ordensleitung beharrte auf einem theologisch umfassenden Werk, welches die Grundlage des aus ihrer Sicht weniger wichtigen Kompendiums für die Wiener Universität sein sollte. Noch am 1 März 1554 dachte er an eine »nicht so genaue Abhandlung, ohne Subtilitäten wie die *Loci communes*, die zumindest für die Pfarrer geeignet ist« und die den Anforderungen sowohl des Königs als auch der Wiener Jesuiten, die auf einen schnellen Abschluss der Arbeit drängten und Laínez' Werk verwenden wollten, genügen konnte. Er dachte jedoch gleichzeitig auch an ein »selbständiges Werk«, das als Lehrbuch besser wäre und das an anderen Universitäten, und nicht nur an der Wiener, hätte eingeführt werden können¹³⁴. Canisius war in der Beziehung ganz offensichtlich anderer Meinung als sein General, denn zum einen unterstrich er die Wichtigkeit des Kompendiums für die habsburgischen Provinzen und gar für ganz Deutschland, um den vergleichbaren Werken von protestantischer Seite entgegenzutreten, und zum zweiten bekräftigte er noch einmal, dass das Kompendium nicht nur den Einfachen, sondern auch den etwas Fortgeschritteneren (wohl die Pfarrer mit geringerer Ausbildung) auf gehörige Weise zugute kommen werde¹³⁵.

Die Ordensleitung in Rom sah die Sache offensichtlich anders als die Wiener Patres und Ferdinand I., wie es zumindest aus dem *Chronicon Polancos* hervorgeht: Nachdem die Wiener Patres Laínez die Aufgabe übertragen

133 MHSJ, Epp. Ign., Bd. 6, S. 387, 389f.: »La gente [è] poco dedita al studio di theologia, et poco studiosa, et poco fundata nello studio necessario dell'arti, senza il quale sono assai inetti auditori de theologia scholastica [...] L'opera non ha ancora ricevuta l'ultima mano dell'autore suo [...] Questa opera cominciata non è realmente compendio, ma di quella si potria cavare il compendio facilmente, massime per l'autore medesimo«. Vgl. auch MHSJ, Chronicon, Bd. 3, S. 256: »Legebant quidem nostri Patres Canisius et Gaudanus [...] sed auditores vix habebant. Accidebat aliquando ut nullus omnino doctorem Gaudanum audiret, aliquando unus tantum [...] P. Canisio quidecim aut sexdecim ad summum erant, aliquando sex vel septem tantum«.

134 MHSJ, Epp. Ign., Bd. 6, S. 407f.: »Ci fano etiam istanza grande li nostri de Vienna, quali vorriano leggere il compendio di Vestra Reverentia; ma pare per satisfar al desiderio loro basterebbe un trattato manco exatto, como loci communi senza troppa sottilità, almeno per li curati; benché per leggere in Vienna seria meglor un libro assoluto, et così per l'altre università«.

135 ARSJ, Germ. 182, fol. 19Ar: »Accedit utilitas publica, quam ex absoluto semel opere in Christo speramus nec pauci promittunt, quia non Austriae tantum serviet hic labor, sed Regiis provinciis omnibus, quae latissime patent, adeoque Germaniae fructum adferet liber publicatus. Omitto quanti referat inter tot catechismos qui magno cum periculo leguntur, unum extare tandem, qui non simplicioribus modo satisfacere sed etiam paulo proveciores rite informare et solido Ecclesiae cibo confirmare et adversus tot vicinas undique pestes tueri possit«.

hätten, ein theologisches Kompendium zu verfassen, und dieser mit der Abfassung eines »genauen und, wie es scheint, nicht kurz zu vollendenden Werkes« begonnen habe, kam Ferdinands I. Aufforderung, wenigstens einen »kurzen Katechismus zugunsten der einfachen Menschen vornehmlich jener Gegenden« zu schreiben. Erst dann soll Canisius mit der Abfassung seines Katechismus begonnen haben, obwohl er sich gewünscht hatte, anderen Mitbrüdern, vor allem Pater Olave, diese Aufgabe zu übertragen; da schließlich keine Hilfe von anderer Seite zu erwarten war, wurde ihm selbst aufgetragen, das Werk zu schreiben¹³⁶. Dies erscheint aber aus vielerlei Gründen unwahrscheinlich. Canisius hatte den Katechismusunterricht in lateinischer Sprache in all den Jahren fortgesetzt, war es doch von Anfang an seine Absicht gewesen, kein theologisches Kompendium bzw. keine Summa scholastischen Zuschnitts, sondern einen »für die Jugend geeigneten Katechismus« zu verfassen: Wie das *Chronicon* berichtet, diktierte Canisius den Jugendlichen der Jesuitenschulen, die Latein konnten, den Katechismus jeden Freitag¹³⁷. Entsprechende Vorarbeiten hatte er auch zusammen mit Jay und Goudanus in Wien zusammengestellt, nachdem er und eben Goudanus eigens deswegen von Ingostadt nach Wien versetzt worden waren. Die Wiener Patres hatten außerdem den Studenten die von ihnen bereits abgefassten Abschnitte vortragen können, und sie taten es zumindest bis zum Tod Jays im August 1552; vermutlich setzten sie diese Praxis auch nach dem August 1552 fort¹³⁸.

Erst dann wurde Láinez angewiesen, den Auftrag Ferdinands zu erfüllen, obschon ihm und den römischen Mitbrüdern offensichtlich ein deutlich anders konzipiertes Werk vorschwebte, das in Wirklichkeit den Anforderungen des Königs nicht nachkam. Es ist auch schwierig zu sagen, ob Canisius für das einst in Wien begonnene und dann durch die Entscheidung der Ordensleitung in Rom eingestellte Kompendium beim Habsburger eintrat, und inwiefern dies Ferdinand zu dem Schluss gelangen ließ, Canisius mit der Aufgabe zu betrauen und nicht mehr auf die Arbeit von Láinez zu warten. Jedenfalls sollte der Katechismus, den Ferdinand erneut bei einem Wiener Jesuitenpater in Auftrag gab, ebenjenen Auflagen entsprechen, die man von Beginn an hätte befolgen sollen und im Grunde nicht beachtet hatte: Der

136 MHSJ *Chronicon*, Bd. 3, S. 257: »Cum opus illud [...] theologiae conficiendae, Patres nostri Viennenses in Patrem Laynez rejecissent, et ille opus inchoasset exactum quidem sed non brevi, ut videtur, absolvendum, injunxit Romanorum Rex nostris, brevem saltem catechismum, in gratiam simplicium hominum illarum praesertim regionum, conficerent; et ita P. Canisius suum illum [...] conficere coepit; quamvis et hoc ille in alios de Societate, praesertim D. Olave, rejicere cuperet; sed non expectato aliunde auxilio, tandem, ut ipse conficeret, injunctum ei fuit«.

137 Ebd., S. 251: »Dictabat P. Canisius diebus veneris catechismum pueris nostrarum scholarum, qui latine sciebant«.

138 Vgl. Canisius' Notizen zu den Vorlesungen in Wien um 1553 in ADPSJ, Abt. 42 – 1, Nr. 2, fol. 161r, *Prolegomena in primam epistolam Paulj quae scripta est Chorintijs*.

durchlauchtige König habe Pater Canisius anbefohlen, einen Katechismus zu verfassen, der allen königlichen Provinzen übermittelt werden kann; das sei ein in sich geschlossenes Werk, das der König auf vielfache Weise genehmigt habe und das in Kürze in drei oder vier Volkssprachen übertragen und gedruckt sowie kraft königlicher Autorität an zahlreiche Gegenden dieses Königreichs gebracht werde¹³⁹.

Canisius hatte den ersten Teil seines Werkes spätestens bereits Anfang 1554 geschrieben und dem König zur Begutachtung übergeben, denn am 16. März desselben Jahres äußerte sich der König positiv dazu und erteilte dem Jesuiten einige Anweisungen und Verbesserungsvorschläge. Hierbei handelte es sich um »den ersten Teil deines Katechismus, den Du uns zur Begutachtung gegeben hast«, und der zu jenem Zeitpunkt aus vier Abschnitten bestand: der Glaube und die Glaubensbekenntnisse, die Heilshoffnung und das Gebet, die zehn Gebote, die Sakramente. Ferdinand erhoffte sich davon, dass der Katechismus zum Wohl seiner Untertanen werde beitragen können, und bat den Jesuiten darum, ohne Verzug den fehlenden Teil zu verfassen und ihm und seinem Hof »den ganzen und vollständigen Katechismus« zukommen zu lassen. Der Katechismus werde ins Deutsche übersetzt und in den habsburgischen Provinzen benutzt werden, sodass »kein anderer unter Androhung einer sehr schweren Strafe und unserer Indignation benutzt werden darf«¹⁴⁰. Canisius wusste am 30. April 1554 zu berichten, der König verlange von der Gesellschaft Jesu eine Darlegung der notwendigen Glaubensgrundsätze, die »zugunsten der theologischen Fakultät und der zu reformierenden Jugend dieser Provinzen« geschrieben werden solle. Er selbst wende nicht wenig Mühe und Arbeit dafür auf¹⁴¹. Der Großteil von Canisius' Katechismus war im Juni 1554 bereits fertig. Es fehlte nur noch das Gutachten des Königs und seiner Räte, aufgrund dessen das Werk den letzten Schliff erhalten konnte¹⁴².

139 ARSJ, Germ. 185, fol. 4r: »Iussus est pater Canisius a rege serenissimo Catechismum componere qui per omnes regis provincias transmitti possit, absolutum namque opus iam est, ab eodemque rege multis modis approbatum, breui in tres aut quatuor linguas transferetur, impressumque per diuersas regiones huius regni dispergetur summa cum regis autoritate«.

140 ARSJ, Epp. Ext. 26, fol. 27r+v. PCEA, Bd. 1, S. 453–455, hier S. 454f.: »Vidimus et discussimus priorem illam partem catechisis tuae, quam videndam nobis dedisti [...] Eamque ob rem abs te clementer petimus, ut reliquam partem citra moram absoluas, adeoque totum et perfectum catechismum ad nos quam primum fieri poterit, transmittas [...] Deliberatum namque et constitutum est nobis, vt Catechismus ille tuus [...] publice [...] praelegatur, neque ullus alius sub grauissima poena et indignatione nostra doceatur«. Dazu BRAUNSBERGER, Entstehung, S. 34–36.

141 PCEA, Bd. 1, S. 465f., hier S. 467: »Tum a Societate nostra postulat rex, ut pro schola theologica et pro istarum tot provinciarum reformanda iuventute conscribantur quae sacris de rebus maxime noscenda sint ea in re non minimam quoque nos curam et operam impendimus«.

142 MHSJ Chronicon, Bd. 4, S. 243: »[Canisius] obtulit bonam partem sui catechismi jam confecti [...] Regi Romanorum [...] [ultimam] manum [...] ipsi non imponendam censeret, nisi prius an iuxta sententiam Regis et consiliariorum ejus esset intelligeret«.

Der Unterschied zum Werk des Láinez lässt sich anhand eines Verbesserungsvorschlages des Königs deutlich veranschaulichen, denkt man an Salmeróns Einwand, wonach man zum besseren Verständnis des Textes sparsamer mit den allzu zahlreichen Zitaten umgehen sollte¹⁴³. Ferdinand legte dem Autor nahe, seine Ausführungen mit Marginalien zu versehen, die auf die einschlägig zitierten Stellen verweisen sollten, damit die weniger fachkundigen Schulmeister und Menschen die Stellen selbst nachschlagen und einsehen könnten. Ferdinand erhoffte sich, dass dadurch viele, die wegen ihrer Unkenntnis der christlichen Lehre vom Glauben abgefallen waren, in den Schoß der Kirche zurückfinden konnten¹⁴⁴. Ironischerweise, vor allem wenn man an die Vorgeschichte der *Summa doctrinae christianae* denkt, nahm der Apparat im Laufe der Jahre und der Auflagen solch ein gewaltiges Ausmaß an Zitaten aus Heiliger Schrift, Kirchenvätern, Konzils- und Synodentexten, kirchenrechtlichen und scholastischen Autoritäten sowie Quellenwerken an, dass er von Canisius' Mitbruder und Verwandtem Peter Buys SJ (Petrus Busaeus, 1540–1587) gesondert herausgegeben wurde¹⁴⁵.

Es ist also zwar richtig, dass Canisius und die Ordensleitung bezüglich des Katechismus nicht immer ein und derselben Meinung waren. Auf Grundlage der Quellen könnte man aber nicht einmal von einem einheitlich konzipierten Werk sprechen, zu dem bisweilen die eine oder die andere Meinungsverschiedenheit herrschte, sondern vielmehr von zwei unabhängig voneinander entstandenen Vorhaben, die von ihrem Wesen und ihren Zielen her sowie im Aufbau wenig bis gar nichts miteinander zu tun hatten¹⁴⁶. Außerdem bestand

143 MHSJ, Salmerón, Bd. 1, S. 112.

144 PCEA, Bd. 1, S. 454: »Ante omnia in margine ubique expresse annotes loca et capita, in quibus reperiendae erunt scripturae [...] quae in Catechisj ista ab te [...] allegantur, ut etiam a Ludimagistris imperitioribus, alijsque minus exactae et profundae scientiae viris, allegationes istae quaerj et viderj possint, quia non exiguam spem concepimus, hoc modo multos, qui per ignorantiam lapsi sunt, in sinum et salutare gremium [...] Ecclesiae reductum irj«.

145 Petrus BUSAEUS SJ, Avthoritatum sacrae scriptvrae et sanctorvm patrvm, quae in Svmma doctrinae christianae Doctoris Petri Canisii theologi Societatis Jesu citantur, nunc primum ex ipsis fontibus fideliter collectae, ipsis Catechismi verbis subscriptae sunt, Coloniae 1569–1570. VD 16 C 694. SOMMERVOGEL, Bibliothèque, Bd. 2, Sp. 439–441, Nr. 1. Exemplar BPTHSG, Signatur Vbg Ah II 866–868. Die *Summa* und ihr Apparat wurden zusammengefasst und 1577 von Joannes Hasius in Köln neu herausgegeben: Petrus BUSAEUS SJ, Opvs catechisticvm, sive de Svmma doctrinae christianae, D. Petri Canisii theologi Societatis Iesv. Praeclaris Divinae Scriptvrae testimoniis, Sanctorumque Patrum sententijs sedulo illustratum, Coloniae 1577. VD 16 C 732. SOMMERVOGEL, Bibliothèque, Bd. 2, Sp. 441f., Nr. 1. Exemplar BPTHSG, Signatur Vbg Ah V 20, A2. Dazu BRAUNSBERGER, Entstehung, S. 136–148; BEGHEYN, Joannes Hasius; Rita HAUB, Das Erziehungskonzept der Jesuiten und der Stellenwert des Katechismus, in: FILSER/LEIMGRUBER, Petrus Canisius. Der große Katechismus, S. 35–48, hier S. 45–47. Zu Busaeus (Peter Buys) vgl. KOCH, Jesuiten-Lexicon, Sp. 280; Paul BEGHEYN SJ, Buys (Busaeus), Peter (Petrus), in: DH CJ, Bd. 1, S. 586.

146 Dies wird auch durch Streicher insofern indirekt bestätigt, als er die Selbstständigkeit von Canisius' Arbeit nachzuweisen versucht. Vgl. hierzu STREICHER, Catechismi, Bd. 1, S. 38*:

Ferdinand eher darauf, dass ein Wiener Theologe, nicht aber unbedingt ein Jesuit das Kompendium verfasste. Erst nachdem Jay durch das Universitätskonsistorium gewählt worden war, kamen die Patres ins Spiel. Er legte klare Vorgaben und Ziele fest, an die sich die Jesuiten nolens volens zu halten hatten. Deutlich zu verfolgen ist es auch, wie die Interessen beider Parteien nach und nach auseinander klafften, und wie es fast zu einem Schaden gekommen wäre, wäre Canisius nicht mit seinem Katechismus so entscheidend in die Bresche gesprungen.

Ignatius musste also eine Entscheidung hinnehmen, die in Wien über seinen Kopf hinweg gefällt worden war. Etwas verstimmt schrieb er Canisius am 1. Mai 1554 an. Durch die Briefe des Königs habe er erfahren, so der General, dass Canisius die Abfassung des Katechismus obliege. Das für den Universitätsunterricht gedachte Kompendium der christlichen Lehre werde weiterhin von Magister Lainez geschrieben, obwohl er solch ein ausführliches Werk begonnen habe, das man es kein Kompendium nennen könne; aus jenem jedoch werde dieses zu gewinnen sein. Ignatius war also auch zu diesem Zeitpunkt noch der Ansicht, dass man mit dem Katechismus von Canisius nur einer der zwei Anforderungen des Königs nachkam, und zwar jener, ein Lehrbuch für die Pfarrer anzufertigen¹⁴⁷. Das andere Ziel, ein dem Theologiestudium gerechtes Werk zu haben, hatte man aber mit dem Katechismus von Canisius aus Ignatius' Sicht noch nicht erreicht. Der General war weiterhin davon überzeugt, dass zwei Werke mit verschiedenem Zweck und Aufbau die weitaus bessere Lösung seien¹⁴⁸.

Hinter den Worten des Ordensgründers verbirgt sich jedoch ein Missverständnis zwischen Rom und Wien, das sich anscheinend während der Entstehung der *Summa doctrinae christianae* nicht klären ließ. Ignatius ging immer von zwei unterschiedlichen Werken aus, und zwar von einer gelehrten Summa der christlichen Lehre für den Universitätsbetrieb und einem Katechismus für auf dem Land lebende Pfarrer. In den einschlägigen Briefen Ferdinands ist allerdings nie davon die Rede, sondern nur von »jener Summe der christlichen Lehre«, die wegen der vielen Verpflichtungen Jays

»Inter Canisium et Ordinis superiores de natura et de indole catechismi conficiendi non eadem fuit semper sententia«; ebd., S. 42*: »P. Lainium aliud in hanimo habuisse nisi idoneam ad compendium materiam parare; quae vero ad Summam Canisii postea elucubratam nihil, quod illius momenti esset, attibuit«.

147 ARSJ, Ital. 105 I, fol. 98r–99r. Verzeichnet in PCEA IX, 540501. Veröffentlicht in MHSJ, Epp. Ign., Bd. 6, S. 656–659, hier S. 656: »Per le lettere del re intendiamo che a Vestra Reverentia toccherà questa fatica del catechismo, et con quella si satisfarà a uno dei doi fini che si pretendevano, cioè, a far un'opera, che tenessero i curati nelle mani, etc.; et restarà l'altro, del compendio de theologia per legger' pubblicamente nell'università. Et a questo fine satisfarà il P. Maestro Laynez, benchè ha cominciata un'opera tanto exacta, che non si può chiamar compendio, ma di quella bisognerà cavar il compendio«.

148 STREICHER, Catechismi, Bd. 1, S. 45*.

und de Lanoy nicht vorankommen konnte¹⁴⁹. Auch der Brief von de Lanoy an Ignatius vom 24. April 1552 ist kein hinreichender Beleg dafür, dass man in Wien an zwei verschiedene Werke gedacht hatte, ganz im Gegenteil: Laut de Lanoy sollte Canisius ein »Kompendium der Theologie bzw. der christlichen Lehre« für Studierende und diejenigen Pfarrer ausarbeiten, die in den Provinzen Ferdinands lebten und aus verschiedenen Gründen kein ausreichendes Theologiestudium absolvieren konnten¹⁵⁰. Laut Streicher, der die Katechismen des Canisius herausgab, sollte man eigentlich nur von einem zweifachen Zweck ein und desselben Werkes sprechen. Dem kann man ohne weiteres zustimmen¹⁵¹.

Ähnliches teilte de Lanoy auch seinem Mitbruder Salmerón mit. Der König habe die Meinung geäußert, dass das Kompendium für die Pfarrer und diejenigen angehenden Pfarrer in den habsburgischen Provinzen geschrieben werden solle, die über keine Mittel verfügten, ihre Studien weiter zu finanzieren, und nicht in der Lage seien, sich selbst weiterzubilden. Das Kompendium solle außerdem weder weitschweifig noch »von undurchsichtigem Stoff und behandeltem Gegenstand« sein, sondern »eine Art Grundriss«, in dem auch die »für die Pfarrer notwendigen Lehren und Dogmen« verständlich dargestellt und »klare, kurze und maßgebende Verweise auf die zu beweisenden Stellen« angeführt werden sollten, indem man »alles, was zu diesem Zweck nicht notwendig oder auch nützlich ist«, weglasse¹⁵². Auch sprach Canisius in einem Brief an Olave oder Salmerón vom »Grundriss der christlichen Lehre, wie wir ihn nennen«, der kraft königlicher Autorität veröffentlicht werde, damit »die angehenden Theologiestudenten und die Theologen, Pfarrer und

149 MHSJ, Epp. Ign., Bd. 12, S. 416: »Nunc autem nobis ostensum sit duos istos theologos [...] satis magnos istos labores, qui ipsis incumbunt, tam publice privatimque legendo, quam summam quamdam Christianae doctrinae [...] componendo, vix ferre posse«.

150 MHSJ, Litt. Quad., Bd. 1, S. 575: »Doctor vero Canisius propediem expositurus est compendium quoddam theologiae, seu christianae doctrinae, quod opus jussu Serenissimi Regis nostri P. Claudius concinnat in usum potissimum studiosorum et pastorum, qui in ditionibus regiis degunt«.

151 STREICHER, Catechismi, Bd. 1, S. 44*: »Facile apparet compendium e sententia Ferdinandi ad duplicem usum destinatum fuisse, ut auditoribus academicis pro docto enchiridio, parochis autem ruri degentibus adiumento praedicandi et catechizandi esset«.

152 ARSJ, Ital. 171, fol. 124r+v: »Cosi vuole il Re e dichiara sua mente che si faccia per quello che sono gia, o'saranno ministri, se pastori delle pecorelle de Christo in queste bandi d'Austria, li quali non hanno potuto o'vero non potranno mantenersi (dopo haver imparato la grammatica) nelli studij universali per sentire piu anni la theologia sotto lettori pubblici ni anco li basterano le forze del animo de legger da per se libri de queste cose piu grandi. Impero non si ricerchi un libro che sia prolisso, come il maestro delle sententie, ne tanto obscuro de materie et d'argumenti, ma una cosa per modum enchiridij nel quale se comprendano le dottrine et dogmi necessarij da saper a pastori, massimamente in questi tempi che si ponga l'authorita chiara, et breve a quelli ponti che bisogna de provar, lassando et passando tutto quello che non è a questo fine necessario anco utile«.

Prediger für das Volk« mithilfe dieses Kompendiums in den Grundlagen der christlichen Lehre unterrichtet werden könnten¹⁵³.

Auf jeden Fall kam der Vorschlag, einen einfacheren Katechismus aus dem anspruchsvolleren Kompendium bzw. Lehrbuch zu extrahieren, immer von jesuitischer Seite. Von einer etwas hin und her schwankenden Wortwahl seitens des Königs abgesehen, der das Werk jeweils »Kompendium« (»compendium«), »Summe« (»summa«), oder »Katechismus« (»catechismus«) nannte, ist relativ eindeutig festzustellen, dass Ferdinand an ein einziges Werk dachte. Es waren ganz im Gegenteil die Jesuiten in Rom, die zwei Werke im Sinne hatten und spätestens im Mai 1554 erkennen mussten, dass dies nicht möglich war. Mit anderen Worten hatte die Ordensleitung von Anfang an ein umfassenderes Werk als ein Kompendium im Sinne und versuchte den König dazu zu bringen, ihn zu zwei verschiedenen Werken für jeweils den universitären Lehrbetrieb und die Ausbildung von Pfarrern und Schullehrern zu überreden¹⁵⁴.

Canisius schreibt den Ordensmitgliedern selbst ganz eindeutig den Vorschlag zu, ein Kompendium für die Pfarrer und eines für die Universität zu schreiben, dem Ferdinand seinerseits zustimmte:

Ich stelle fest, dass sich das Vorhaben, das theologische Kompendium zu teilen, plötzlich verändert hat. Dennoch haben wir dem König versprochen, ein Kompendium für die Pfarrer und eins für diese Universität zu verfassen, und der König stimmte dem Vorschlag zu.

Die Auffassung allerdings, er habe dieses Versprechen mit seinem »bescheidenen Büchlein« bereits eingelöst, schreibt Canisius weiter, sei unzutreffend, denn dem König werde dies ganz gewiss nicht genügen. Man könne den Katechismus als einen dritten Teil betrachten, der den anderen beiden als Grundlage diene und durch diese dann vollendet werde. Canisius selbst erkannte, dass sein Katechismus in keiner Weise aus den anderen entstanden war. Er legte seinem Brief vom 8. Juni 1554 den ersten Teil seines Katechismus zur Begutachtung durch seine Mitbrüder bei¹⁵⁵. Des Freux, Laínez,

153 ARSJ, Germ. 182, fol. 19Ar: »Novit charitas tua quam serio sit pridem actum cum R.P. Claudio, ut christianam, quam vocamus, doctrinam conscriberet, conscriptam edereta addita Regiae Maiestatis autoritate, ut ad eum doctrinae modum instituerentur praesertim ii, qui sacris essent initiandi populoque doctores, parochi et contionatores praeficerentur«. Verzeichnet in PCEA IX, 5308xx.

154 STREICHER, Catechismi, Bd. 1, S. 44*.

155 PCEA, Bd. 1, S. 473f.: »Miror subito consilium esse mutatum de dividendo compendio theologico. Promissum enim regi fuit a nobis alterum fore compendium pro parochis, alterum pro gymnasii huius theologis, et probavit Rex institutum [...] Iam si eodem opere [i.e. »hoc meum vile opusculum«] tum pueris, in quorum ego scripsi gratiam, et pastoribus vultis satisfieri, Regi non valde satisfiet [...] Nam sic etiam consultum videri, ut qui reliqua teneretis in

Olave und Polanco teilte man die Aufgabe zu, das Werk ihres Mitbruders durchzusehen. Das korrigierte Manuskript wurde Canisius am folgenden 18. Juli zugeschickt¹⁵⁶.

Polanco antwortete am 18. Juli 1554 sichtlich verärgert. Canisius solle sich nicht darüber wundern, dass man nun einer anderen Auffassung sei, und zwar, dass man nicht mehr beabsichtige, zwei Werke zu verfassen, das eine für die Pfarrer und das andere für die Schulen, denn niemand habe jemals an zwei solche Werke gedacht oder sie dem König versprochen; außerdem sei man in Rom zu sehr beschäftigt, um großzügig Bücher anbieten zu können. Von Beginn an habe man es außerdem für unvernünftig betrachtet, dass ein und dasselbe Werk sowohl den für die Schulen vorgesehenen Unterrichtsstoff als auch den für die Pfarrer beinhalte¹⁵⁷. Diese Ansicht wird auch durch einen Brief von Ignatius an Ferdinand I. ebenfalls vom 18. Juli 1554 bestätigt¹⁵⁸. Die verantwortlichen Patres in Rom wollten also nichts von einem solchen Versprechen an Ferdinand I. gewusst haben, obwohl dies eigentlich im einschlägigen Briefverkehr vonseiten der Ordensleitung immer wieder angedeutet wird.

Am 30. Juni 1554 hatte Polanco Laínez sogar mitgeteilt, es sollten drei Werke verfasst werden: ein Katechismus von Canisius, ein Lehrbuch für die Pfarrer von des Freux und das Kompendium für Ferdinand I. von Laínez¹⁵⁹. Der Ordensekretär sah sich auch noch am 18. Juli dazu veranlasst, Canisius wegen seines allzu drängenden Nachfragens zurechtzuweisen, und bekräftigte, dass man gerade an drei verschiedenen Werken arbeite:

Eure Reverenz muss allerdings verstehen, dass sich solche Dinge nicht so einfach und ohne große Mühen unsererseits einrichten lassen. Eure Reverenz gehe davon aus, dass Euer Katechismus für die Jugendlichen sein wird; die anderen zwei Werke werden hingegen jeweils für Pfarrer und für die theologischen Fakultäten sein.

manibus (de duplici compendio loquor), non prorsus ignoraretis partem hanc tertiam, quae velut fundamenti loco praestrueretur et aliis iis compendiis explicaretur.

156 Ebd., S. 481 und 483: »Reverendo D. Frusio gratias ago, quod suam addere censuram non gravetur, sicut et R.P. Olavo«; MHSJ, Epp. Ign., Bd. 7, S. 243.

157 MHSJ, Epp. Ign., Bd. 7, S. 245: »V[ostra] R[everenza] dice se maraueglia che sia mutato il consiglio de far doi libri, uno per li preti, l'altro per le scuole; et forse più ci potriamo noi marauigliare che dica la R[everenza] V[ostra] che habbiamo mutato consiglio, qual mai haueuamo hauuto, et nè manco promesso. Perchè, in uero, uedeuamo non essere ragioneuole che in un libro se contenessi quello che si haueua de leggere nelle scuole, et quello che haueuano adoperare li curati; ma non haueuamo promesso, né pensato, che io sappia, de fare tali doi libri, perchè le molte occupationi che di qua habbiamo non ci davano tropo occasione de offerir libri tanto liberamente«.

158 Ebd., S. 247f., hier S. 247: »Cum autem serio re pensata, idem opus utriusque minime conuenire posse intelligeremus«.

159 Ebd., S. 199.

Láinez sollte seine Arbeit fortsetzen, während sich des Freux dem Kompendium für die Pfarrer widmen sollte¹⁶⁰. Beidem war jedoch kein erfolgreicher Abschluss beschert, da des Freux kurz darauf verstarb, und Láinez das Vorhaben nach seiner Wahl zum zweiten General der Gesellschaft Jesu aufgeben musste. Diese Anweisungen aus Rom finden sich auch in einem ausführlichen Reformvorhaben für Deutschland, das die Ordensleitung am 13. August 1554 an Canisius schickte: Um den Religionsneuerungen einen Damm entgegenzusetzen, solle man unter anderem Maßnahmen ergreifen, die den Bücherverkehr unmittelbar betreffen; zu diesem Zweck sei es angebracht, sowohl einen Katechismus für die Jugend und ihre Schulmeister, einen für die weniger ausgebildeten Pfarrer, wohl aber auch eine Summe scholastischer Theologie für die Gelehrten zu verfassen¹⁶¹. Während also Ignatius noch am 13. August 1554 dem Mitbruder Canisius Anweisungen für die Abfassung eines »vollständigen theologischen Lehrwerkes, das an den Universitäten eingeführt werden kann« und eines »summarischen theologischen Lehrwerkes, das den wesentlichen Stoff behandelt«, zukommen ließ, wobei er angesichts der in seinen Augen katastrophalen Lage der Katholiken in Deutschland einem »kurzen Katechismus« für Kinder und Ungebildete den Vorzug gab, der den entsprechenden Werken der »Häretiker« einen weit besseren Inhalt gebieten konnte¹⁶², konnte das *Edictum Primum quo Ferdinandus I Romanorum rex catechismum in scholis adhiberi iussit* am folgenden 14. August erlassen werden, das der ersten Auflage des 1555 in Wien erschienenen Katechismus vorangeschickt wurde¹⁶³.

Offensichtlich wollte Ferdinand I. keine Zeit mehr vergeuden, und Canisius konnte den zweiten Teil des Manuskripts zur weiteren Begutachtung nicht nach Rom schicken. Er hätte es gerne getan, so schreibt er am 16. August 1554, hätte man ihn nicht so dazu gedrängt, das Werk drucken zu lassen; jede weitere Verzögerung wäre nur schwierig zu entschuldigen gewesen¹⁶⁴.

160 Ebd., S. 245: »Ma è bene che intenda la Reverenza Vostra che non si fanno così agievolmente cose simile, né senza assai discomodo nostro. La Reverenza Vostra faccia conto che il suo catechismo sarà per li giovani; et queste due altre opere, per li curati l'una, et l'altra per le scuole de theologia«; MHSJ, Chronicon, Bd. 4, S. 163.

161 MHSJ, Epp. Ign., Bd. 7, S. 398–404, hier S. 403: »Conferet ad hoc negotium, ut uniuersae iuuentuti ubilibet unus aut alter catechismus aus doctrina christiana proponatur a suis praceptoribus [...] Conferet et liber aliquis curatis uel pastoribus minus eruditis, sed bonae mentis, compositus [...] Conferet et summa theologiae scholasticae, quae sit huiusmodi, ut non ab ea animi eruditorum huius temporis [...] abhorreant«. Hierzu CATTO, Panopticon, S. 22.

162 Ebd., Bd. 12, S. 259–262, hier S. 260f.: »In primo luogo adunque, oltre la teologia perfetta, che si insegna nelli studi generali [...] si faccia altra teologia sommaria, che tratti le cose sostanziali [...] Le conclusioni principali di questa teologia [sommara], come un breve catechismo, si potrebbero insegnare alli putti [...] e così alli popoli rozzi«. Verzeichnet in PCEA IX, 540813.

163 PCEA, Bd. 1, S. 751–755.

164 Ebd., S. 482.

Ende Oktober 1554 schickte Canisius dennoch einen Probedruck nach Rom mit der Bitte um Nachbesserungen für die Veröffentlichung, nachdem er sich dafür zusammen mit dem Wiener Verleger Michael Zimmermann so sehr ins Zeug gelegt hatte, dass er die Korrespondenz für Rom vernachlässigen musste¹⁶⁵. Letzte Korrekturen wurden zwischen dem 15. Januar und dem 21. April vorgenommen und Canisius anschließend nach Wien zugeschickt¹⁶⁶. Am 27. April 1555 konnte Canisius dann endlich verkünden: »Der König ließ unseren Katechismus veröffentlichen«¹⁶⁷.

5.3 Jesuitischer Stadtstrategie: Canisius und die Gründung des Prager Jesuitenkollegs

Bedenkt man, dass die Errichtung eines Bildungssystems anfänglich kein vorrangiges Ziel von Ignatius und den ersten Gefährten war, so drängt sich umso mehr die Frage danach auf, wie es zu solch einer engmaschigen Präsenz der Jesuiteneinrichtungen in den wichtigsten europäischen Städten kommen konnte. Dabei traten die Jesuiten in die Fußstapfen der Franziskaner und Dominikaner, die die Abgeschlossenheit der frühmittelalterlichen Orden bereits im 13. Jahrhundert aufgegeben hatten, um den neuen seelsorglichen Aufgaben in den Städten, die Bischöfe und Weltklerus nicht wahrnehmen konnten, nachzukommen. Zumindest bis die ersten Priesterseminare nach den tridentinischen Beschlüssen gegründet wurden, genossen die Bettelorden eine Art »Monopol« in der Ausübung mancher seelsorglicher Tätigkeiten, da die gregorianische Reform das Problem einer effektiven Seelsorge durch die Weltgeistlichkeit außer Acht ließ¹⁶⁸. Die Feststellung Flavio Rurales, wonach es eine Unterscheidung zwischen Ordens- und Weltgeistlichkeit in Bezug auf die ihnen obliegenden seelsorglichen Aufgaben gegeben habe, ist also dadurch zu präzisieren, dass die »vertraute und gefestigte Präsenz« der Bettelorden im städtischen Umfeld auch noch bis in das 16. Jahrhundert

165 Ebd., S. 501: »Diutius quam par sit, respondere distuli, praesertim in excudendo Catechismo et aiuvando Typographo ualde impeditus. Mitto primitias Operis, cupioque non solum relegi, sed etiam emendari, qualiacumque demum sunt ista, quae vtinam recte confici, foeliciter excudi, et frugifere tandem euulgari possent«.

166 ARSJ, Ital. 105 II, fol. 30r: »Ricevemo il resto del chatecismo et gia si è cominciato a rivedere et si mandarono alla R[erverenza] V[ostra] le annotationi di alcuni«; PCEA, Bd. 1, S. 521f.: »Quanto al catechismo, sia laudato il Signor, per la cui gratia questa opera quasi è già finita, et mandarò un'essemplare pieno per altra volta, lassando tutte le correctione a qual si voglia Patre secondo la volontà di Reverenda Paternitas Vestra«; MHSJ, Epp. Ign., Bd. 8, S. 278.

167 Petrus CANISIUS SJ, Summa doctrinae christianae. Per Quaestiones tradita, et in vsum christianae pueritiae nunc primum edita, o.O. und J. [Wien 1555]. VD 16 C 722. SOMMERVOGEL, Bibliothèque, Bd. 2, Sp. 618, Nr. 5. Exemplar UBFrBr, Signatur O 666. Zitat aus PCEA, Bd. 1, S. 537: »Catechisticam doctrinam Rex noster edidit«.

168 MICCOLI, La storia religiosa, S. 547; RUSCONI, Predicatori e predicazione, S. 977–981.

hinein zu konstatieren sei, so Gigliola Fragnito; im städtischen Gefüge seien darüber hinaus die Bettelorden selbst besser als beispielsweise Benediktiner und sogar Regularkanoniker integriert gewesen¹⁶⁹. Ebendiese Präsenz verdankten die Bettelorden sowie später die Jesuiten den zahlreichen Gönnern und Stiftern, die sich zu einer langfristigen finanziellen Unterstützung verpflichteten, weil sie zur Erlangung ihrer religionspolitischen Ziele an einer erfolgreichen Zusammenarbeit mit dem Orden interessiert waren. Die Vernachlässigung der *cura animarum* durch Mönche und Regularkleriker, die sich immer stärker dem Lehrbetrieb zugunsten der aufstrebenden städtischen Schichten zugewandt hatten, führte schließlich zur Reformbewegung des 13. Jahrhunderts, die sich durch die Rückbesinnung auf evangelische Armut und Predigen an das apostolische Vorbild anlehnte¹⁷⁰.

Die Erklärung für diesen bildungsgeschichtlichen Erfolg kann neben dem Kompromiss, den der Orden mit der Obrigkeit einging und überhaupt eingehen musste, und auch darin gefunden werden, dass die ersten Jesuiten infolge der Gründung ihres ersten Kollegs in Messina für auswärtige Schüler die Lehrtätigkeit als einen seelsorgerischen Dienst nach der ignatianischen Vorgehensweise ansahen. Dieses Verständnis liegt sowohl in der *Formula instituti* als auch in den Satzungen des Ordens begründet. In der Genehmigungsbulle *Regimini militantis ecclesiae* heißt es, die Gesellschaft Jesu sei

vornehmlich dazu errichtet worden, um besonders auf den Fortschritt der Seelen in Leben und christlicher Lehre und auf die Verbreitung des Glaubens durch öffentliche Predigten und den Dienst am Wort Gottes, die geistlichen Übungen und Liebeswerke abzielen, und zwar durch die Unterweisung von Kindern und einfachen Menschen im Christentum und die geistige Tröstung der Christgläubigen durch Beicht hören¹⁷¹.

Diese »Dienste am Wort Gottes«, die seelsorglicher Natur waren, sollten fortan die »üblichen Dienste« des Ordens bilden.

169 Flavio RURALE, *Monaci, frati, chierici. Gli ordini religiosi in età moderna*, Roma 2008, S. 11; FRAGNITO, *Gli ordini religiosi*, S. 140.

170 RUSCONI, *Predicatori e predicazione*, S. 960. Zum Thema vgl. ders., *Gli ordini mendicanti tra Rinascimento e Controriforma: eremi e riforme, conventi e città, missioni e campagne*, in: *Città italiane del '500 tra Riforma e Controriforma. Atti del Convegno Internazionale di Studi*, Lucca, 13–15 ottobre 1983, Lucca 1988, S. 267–281; Gabriella ZARRI, *Aspetti dello sviluppo degli Ordini religiosi in Italia tra Quattro e Cinquecento. Studi e problemi*, in: Paolo PRODI/Peter JOHANEK (Hg.), *Strutture ecclesiastiche in Italia e Germania prima della Riforma*, Bologna 1984, S. 207–257.

171 MHSJ, *Constitutiones*, Bd. 1, S. 26: »Quicumque in Societate nostra [...] vult sub crucis vexillo Deo militare [...] proponat sibi in animo se partem esse Societatis, ad hoc potissimum instituitae, ut ad profectum animarum in vita et doctrina Christiana, et ad fidei propagationem per publicas predicationes et verbi Dei ministerium, spiritualia exercitia et charitatis opera, et nominatim per puerorum ac rudium in christianismo institutionem, ac Christifidelium in confessionibus audiendis spiritualem consolationem praecipue intendat«.

Die Ordenssatzungen selbst lassen offenbar keinen Widerspruch zwischen Kollegien und Missionen erkennen. Im Teil VII. des Regelwerkes, unter der Überschrift »Was die bereits in den Leib der Gesellschaft Zugelassenen im Verhältnis zu den Nächsten betrifft, wenn sie auf den Weinberg Christi unseres Herrn verteilt werden«, wird beides an gleicher Stelle behandelt¹⁷². Neben wichtigen Grundsätzen wie der »größeren Verherrlichung Gottes« (»maius divinum obsequium«), dem »allgemeinen Wohl« (»universale bonum«) oder der »Hilfe für die Seelen« (»animarum auxilium«) werden dort die apostolischen Dienste der Gesellschaft Jesu eingehend beschrieben sowie genaue Anweisungen betreffs Ort, Personal, Finanzierung und Unterstützung durch die lokale Obrigkeit gegeben, um der Gründung einer Ordenseinrichtung zum Erfolg zu verhelfen.

Die Satzungen unterscheiden grundsätzlich zwischen vier Einsatzfeldern der Ordensmitglieder in der *vinea Christi*: zum einen die Missionen zur Verbreitung des Glaubens im Auftrag des Papstes, womit sowohl die Missionen in Übersee als auch die Volksmissionen in Europa gemeint sind, und zum zweiten die durch den General erteilten Aufgaben; zum dritten die Missionen, welche die Patres aus eigener Initiative, jedoch nach vorheriger Zustimmung des Oberen unternehmen konnten, zum vierten die Kollegien und die Professhäuser, in denen die Bemühungen seitens des Ordens zum Wohl des Nächsten »in stetigem und dauerhaftem Aufenthalt dort, wo ein beträchtlicher Ertrag zur Verherrlichung Gottes zu erhoffen ist«, unternommen werden können, ohne unterwegs sein zu müssen. Hierzu wird an späterer Stelle näher bestimmt, dass sich die Gesellschaft Jesu nicht nur dadurch bemühe, dem Nächsten zu helfen, indem sie sich an zahlreiche Orte begeben, sondern auch, indem sie sich ohne Unterlass an einem bestimmten Ort in Kollegien und Professhäusern aufhalte¹⁷³.

Die Missionen auf Veranlassung des Generals werden am ausführlichsten erläutert. Nach der Leitregel des Ordens, den größeren göttlichen Dienst und das größere allgemeine Wohl zu erstreben, soll der Teil des »so weiträumigen Weinbergs Christi unseres Herrn, der es am meisten nötig hat«, ausgewählt

172 Ebd., Bd. 3, S. 196–216, »De iis, quae pertinet ad admissos in corpus Societatis ad proximorum utilitatem per vineam Domini distribuendos«.

173 Ebd., jeweils S. 196: »In hac septima [parte] dicendum est, quae erga proximos, [...] dum dividuntur per Christi vineam, ut in ea illius parte atque opere, quod ipsis commissum fuerit, se exerceant, observari debent; sive a Summo Christi Domini nostri Vicario, sive a Superioribus Societatis, qui etiam divinae maiestatis loco ipsis praesunt, per diversa loca mittantur, sive ipsimet sibi eligant ubi et qua re occupentur, si ipsorum iudicio relictum fuerit ut discurrant quacumque maius Dei et domini nostri obsequium et animarum profectum assequi se posse arbitrentur; sive labor sit impendendus, non loca peragrandi diversa, sed in stabili ac continua habitatione, in aliquibus locis, ubi magnus divinae gloriae et obsequii proventus speratur«; ebd., S. 212: »Quia non solum enititur Societas, discurrendo per varia loca, sed etiam in quibusdam continenter residendo (ut in Domibus et Collegiis) proximos iuvare«.

werden; er wird daher zum bevorzugten Ziel der apostolischen Unternehmungen des Ordens, wobei dazu ganz pragmatisch angemerkt wird, dass die Anstrengungen wahrscheinlich eher dort von Erfolg gekrönt sein werden, wo die Haltung derjenigen, denen man zu helfen beabsichtigte, dem Orden gegenüber offen sei:

Auch ist darauf zu achten, an welcher Stelle man mit den von der Gesellschaft eingesetzten Mitteln mehr Früchte erntet, zum Beispiel wo man zum größeren Nutzen auf offenere Türen und auf größere Bereitschaft und Geneigtheit bei den Menschen trifft¹⁷⁴.

All dem sollten auch die Eigenschaften der zu entsendenden Patres entsprechen, die der Obere oder der General über Vorgehensweise, Mittel und Zweck der Mission unterrichten sollte: »Wohin auch immer der Obere sendet, soll er eine vollständige und im Regelfall schriftliche Anleitung für die Vorgehensweise geben, und auch für die Mittel, die seinem Willen zufolge für das von ihm angestrebte Ziel anzuwenden sind«¹⁷⁵. Der General konnte also den *modus procedendi* durch seine Unterweisungen justieren und an die Gegebenheiten vor Ort anpassen. Vermutlich um diese Flexibilität zu gewährleisten, wurde der *modus procedendi* selbst nicht systematisch reglementiert, sondern dem Ermessen des Generals überlassen, obwohl dessen Rundbriefe und Direktorien im Laufe der Zeit doch zu einem Regelwerk der besonderen Art wurden. Immerhin waren die Ordenssatzungen sowie die *Exerzitien* offene Werke, in denen ein Kommen und Gehen zwischen Text und Handlung zu finden ist, so Philippe Lécirvain SJ¹⁷⁶.

174 Ebd., S. 203: »Ut in mittendo ad hunc vel ad illum locum rectius procedatur, prae oculis habendo maius divinum obsequium et universale bonum, ut regulam, ad quam exigi missiones oportet; eligenda videtur in tam ampla Christi Domini nostri vinea [...] eius pars illa, quae magis indiget«; »Considerandum est etiam, unde verisimile sit fructum uberiorem ex mediis proximi iuvandi, quibus ititur Societas, proventurum; inde scilicet, ostium apertius, et maior dispositio, et facilitas in hominibus ut iuvari possent, videretur«.

175 Ebd., S. 209f.: »Quocumque Superior mittet aliquem, eum plene instruere, (et ordinarie in scriptis) debebit, tam de modo procedendi, quam de mediis, quibus eum uti velit ad finem, quem in animo habet«.

176 Philippe LÉCRIVAIN SJ, *Non sufficit orbis* [...] Les missions jésuites aux XVIIe et XVIIIe siècles, in: ZMR 90 (2006), S. 183–195, hier S. 185. Siehe hierzu auch Adrien DEMOUSTIER SJ, La distinction de fonctions et l'exercice du pouvoir selon de règles de la Compagnie de Jésus, in: GIARD, Les jésuites à la Renaissance, S. 3–33, hier S. 8: »L'esprit et l'armature de l'activité apostolique et de la manière de vivre des jésuites sont sonnés par les *Constitutions* [...] L'ensemble de ces ordonnances ou règles [les *Regulae Societatis Jesu*] constitue en fait comme un règlement intérieur qui détermine les conditions de l'exercice du pouvoir et de la pratique de l'obéissance [...] Ce double ensemble des textes ignore presque totalement l'activité extérieure aux missions de l'Ordre, c'est-à-dire tout le ministère de la mission (prédication, confession) que les *Constitutions* présentent [...] comme le but et le premier travail de chacun, un ministère que fut d'abord l'unique forme d'activité prévue [...] En effet, ce mode de vie

Der Jesuitenhistoriker Thomas Lucas SJ arbeitete die grundlegenden Merkmale des jesuitischen *modus procedendi* hinsichtlich der Kriterien heraus, wonach die Jesuiten die apostolische Wichtigkeit der auszuführenden Dienste beurteilten und einen dafür geeigneten Platz fanden, während Rainer A. Müller sie auf das jesuitische Bildungssystem im Allgemeinen bezog¹⁷⁷. In Grundzügen kann folgendes Vorgehen festgehalten werden. In den Territorien des Alten Reichs etwa suchte man nach einer Stadt, die bischöflicher (Augsburg, Speyer, Innsbruck), erzbischöflicher oder kurfürstlicher Sitz (Mainz, Köln, Trier) war, eine Universität besaß (z.B. Ingolstadt) oder aber ein wichtiges politisches und kulturelles Zentrum bzw. eine Residenzstadt (Wien, Prag) war. Innerhalb eines derartigen urbanen Kontextes wurden, um eine Ordenseinrichtung zu gründen, jene Bauten bevorzugt, die unweit des Stadtkernes lagen und sich für Bauerweiterungen und -verbesserungen nach den Wünschen des Ordens eigneten. Als plastisches und gelungen umgesetztes Beispiel dieser Grundsätze kann die Chiesa del Gesù in Rom gelten. Dort, wo geplant war, ein Kolleg oder ein Professhaus zu errichten, suchte man soweit möglich nach Gebäuden, die mit einer eigenen Kirche ausgestattet waren, die ihrerseits nicht von der Jurisdiktion des dortigen Bischofs abhing, damit ihm gegenüber eine gewisse Autonomie in Seelsorge und Unterricht bewahrt werden konnte.

Die Missions- und Lehrtätigkeit standen keineswegs in Gegensatz zueinander, sondern sie ergänzten sich vielmehr, da sie beide zu denjenigen »Diensten am Wort Gottes« (»ministeria verbi Dei«) gehörten, die den Kern des jesuitischen Apostolats ausmachten. Die Bulle *Exposcit Debitum* spricht von »jedwedem anderen Dienst des Wortes Gottes«, während Petrus Canisius laut seinem Biografen Matthäus Rader die »üblichen Aufgaben« der Gesellschaft Jesu (»consuetaque munia«) folgendermaßen auffasste: »Das Argument der Ansprache [von Pater Canisius] war das Fundament der eingerichteten Gesellschaft, ihr Lebensstil und Ziel, ihre Mühen, die Jugend auszubilden, das Volk durch das Predigen zu unterrichten, es seine Sünden

s'efforce de concilier les contraintes d'une vie commune organisée avec l'exercice, au service de l'Eglise, d'une mission qui se veut libre de toute contrainte. Cette mission est du ressort du discernement de l'esprit dans l'obéissance de celui qui envoie. L'Ordre n'a pas légiféré d'une façon cohérente et systématique sur la manière dont ses membres devaient conduire leurs activités directement apostoliques. S'il ne les a pas laissés sans conseils ni principes, ceux-ci s'exprimaient sous forme de directoires ou dans les lettres du général.

177 LUCAS, Petrus Canisius, S. 281–291, und Rainer A. MÜLLER, Schul- und Bildungsorganisation im 16. Jahrhundert. Die canisianische Kollegienpolitik, in: BERNDT, Petrus Canisius, S. 259–274, hier insbesondere S. 262–264 und 270–274. Dazu auch ders., The »Jesuitensystem« in the University Structure of Early Modern Germany, in: Gian Paolo BRIZZI/Roberto GRECI (Hg.), *Gesuiti e università in Europa (secoli XVI–XVIII)*. Atti del convegno di studi, Parma, 13–15 dicembre 2001, Bologna 2002, S. 95–108; Cosimo Damiano FONSECA, Collegio e città: progetto culturale e scelte strategiche, in: LAPPELLI/PARENTE, *Alle origini dell'Università dell'Aquila*, S. 91–106, hier S. 91–95, 105f.

durch die Beichte büßen zu lassen, bei Gesundheit zu unterstützen, bei Tod zu trösten und bei Krankheit zu stärken, die Irrenden zurück auf den richtigen Weg zu bringen, und vieles andere dieser Art¹⁷⁸. Freilich mussten die »Dienste« (»ministeria«) an die lokalen Verhältnisse und an die Empfänger der Glaubensbotschaft angepasst werden und führten im Laufe der Jahre je nach dem geschichtlichen Kontext, in welchem die Patres operierten, zu einer Spezialisierung der seelsorglichen Dienste der Gesellschaft Jesu und des apostolischen Vokabulars, das aufgrund der menschlichen Vielfalt der frühneuzeitlichen Stadt entwickelt werden musste. Als »Pilger im urbanen Raum« widmeten sich die Jesuiten den so genannten üblichen Diensten, welche den Dienst am Wort Gottes, den Dienst am Sakrament und schließlich die Werke der Barmherzigkeit umfassten¹⁷⁹. Mithin wurden konkrete Entscheidungen von Fall zu Fall gefällt, die wirkungsvoller als eine am grünen Tisch geplante Verbreitungsstrategie sein konnten und den Erfolg des Ordens letztlich ermöglichten.

Man lud die Patres im Einvernehmen mit der Ordensleitung und päpstlichen Kurie dazu ein, sich an einem bestimmten Ort niederzulassen. Den Ordensoberen oblag die Aufgabe, die hierfür am besten geeigneten Patres zu finden. Einem Jesuitenpater vor Ort vertraute man den Auftrag an, die Lage zu erkunden, um festzustellen, ob die Grundvoraussetzungen für eine gelungene Unternehmung vorhanden waren, wie eine ausreichende und dauerhafte finanzielle Ausstattung und das notwendige Personal. In Erwägung wurden auch die seelsorglichen Entwicklungsmöglichkeiten eines Ortes gezogen, die jedoch eine solide langfristige Finanzlage zur Voraussetzung hatte. In diesem Zusammenhang waren darüber hinaus der Ort selbst sowie die Haltung von Bischof und lokalem Klerus gegenüber dem Orden von Bedeutung, weil dies die Erfolgchancen verbessern oder verringern konnte. Während der Bischof die der Gesellschaft Jesu weitgehend gewährten Exemtionen hinnehmen musste, sahen sich die übrigen und zumeist älteren Orden gegen ihren Willen mit der Konkurrenz der Jesuiten konfrontiert; die Jesuiten versuchten ihrerseits so viel Autonomie wie möglich zu erhalten¹⁸⁰. Ganz entscheidend war deswegen von vornherein zu klären, ob andere Regelorden den Jesuiten wohlwollend oder feindlich gesinnt waren, denn in manchen

178 MHSJ, Constitutiones, Bd. 1, S. 376; PCEA, Bd. 8, S. 881 (eigentlich aus RADER, De vita Petri Canisii, S. 182f.): »Lemma concionis erat institutae societatis ratio, vivendi modus, finisque, studia docendae juventutis, erudendi pro concione populi, eiusdemque per confessionem expiandi, sublevandi in valetudine, firmandi in morte, solandi in aegrimoniis, reducendi ab hereseos erroribus in viam, aliaque hoc genus plura«.

179 Laut LUCAS, Petrus Canisius, S. 278, »a highly articulate and extensive ministerial vocabulary had to be developed«. Dazu auch Michael STEVERNICH SJ, Ignatius von Loyola als »Pilger« der Epochenschwelle, in: DECOT, Konfessionskonflikt, S. 1–22, hier S. 8–12, insbesondere S. 9.

180 Alexander KOLLER, Frati italiani a nord delle Alpi. La conflittualità »nazionale« nell'Impero biconfessionale, in: GIANNINI, Religione, conflittualità e cultura, S. 87–106, hier S. 106.

Fällen übernahm die Gesellschaft Jesu Güter, die anderen Orden bereits gehört hatten und nun in einem zum Teil desolaten Zustand waren, wie in Prag oder Mainz. Deswegen erkundigte man sich genau, ob es sich um eine Neugründung oder Übernahme handelte.

Ungeachtet aller möglichen Feinfühligkeit und allen diplomatischen Geschicks blieben Auseinandersetzungen nicht aus, wie das Mainzer Beispiel beeindruckend belegt. Nachdem der päpstliche Nuntius Ottavio Mirto Frangipani, Bischof von Cajazzo, am 25. August 1587 in Köln eingetroffen war und sein Amt angetreten hatte, schrieb er am 6. September desselben Jahres einen Brief an den Mainzer Erzbischof Wolfgang Kämmerer (Camarer) von Dalberg (1582–1601)¹⁸¹, den er um die Übersendung der Akten bat, welche die Eigentumsübertragung der Güter des ehemaligen Franziskanerklosters an die Jesuiten betrafen. Der Erzbischof leitete die Aufforderung an den damaligen Rektor des Mainzer Jesuitenkollegs, Hermann Thyraeus SJ, weiter; dieser antwortete am 6. November 1587 und fügte seinem Brief eine *Informatio* betreffs der Güter bei. Die Schriftstücke wurden am folgenden 15. November dann dem Nuntius zugeschickt. Offensichtlich entstanden in Rom Schwierigkeiten durch die Pressionen, welche die dortigen Franziskaner auf den 1585 gewählten Papst Sixtus V. (Felice Peretti) ausübten, der selbst dem Franziskanerorden angehörte¹⁸². Damit lässt sich auch die Feststellung bestätigen, dass die Jesuiten ein schwieriges Verhältnis zu den Päpsten hatten, die ihre vorherige Laufbahn in einem der Regularorden wie den Theatinern (Paul IV.), den Dominikanern (Pius V.) und eben den Franziskanern absolviert hatten¹⁸³.

Darüber hinaus blickten die Universitäten mit Argwohn auf die Lehranstalten des Ordens, die in ihren Augen nichts anderes als der verlängerte Arm des Territorialherrschers mit dessen absolutistischen Ambitionen und damit ein Eingriff in die Universitätsfreiheiten sein konnten. Verhandelt werden musste schließlich über die finanzielle Dotierung der Einrichtung, die Freiheiten und Privilegien, die Ziele und Vorstellungen des Gründers, um einen für beide Seiten vertretbaren Kompromiss einzugehen. Dem, was sich die Obrigkeit von der Gründung einer Ordenseinrichtung versprach,

181 HierCath, Bd. 3, S. 249; GATZ, Bischöfe, Bd. 2, S. 117f.

182 StAM, Abt. 14/10, fol. 6r–33r und 77r–80. Einschlägige ausgewählte Schriftstücke aus dieser Auseinandersetzung sind im Anhang I wiedergegeben. Zum Mainzer Jesuitenkolleg siehe auch ARSJ, Germ. 118, fol. 264r–265v, 339r–340v, 341r–342v, 343r–350r. Hierzu Anton Philipp BRÜCK, Die Anfänge der Jesuiten in Mainz, in: Ders., Serta moguntina, Beiträge zur mittelrheinischen Kirchengeschichte, hg. v. Helmut HINKEL, Mainz 1989, S. 272–283; Ernst Manfred WERMTER, Studien und Quellen zur Geschichte der Jesuitenbibliotheken in Mainz 1561–1773, in: Jürgen BUSCH (Hg.), De Bibliotheca Moguntina. Festschrift der Stadtbibliothek Mainz zum fünfzigjährigen Bestehen ihres Gebäudes Rheinallee 3 am 7. November 1962, Mainz 1963, S. 51–70.

183 RURALE, La Compagnia di Gesù, in: GIANNINI, Religione, conflittualità e cultura, S. 39.

stand schließlich auch die Notwendigkeit für die Jesuiten selbst gegenüber, die Sicherung des Einkommens vor wirtschaftlichen Schwankungen durch eine zuverlässige Stiftung zu gewährleisten, sodass die Patres zu den ersten »professionellen Fundraisern« wurden¹⁸⁴. Im Hintergrund des so genannten jesuitischen Unternehmens stand ein Grundmerkmal der frühneuzeitlichen Kirchengeschichte, sprich das übernationale und weltweit ausgedehnte Ausmaß der kirchlichen Organisation und deren Institutionen wie die katholischen Orden, die einerseits Teil eines weltumfassenden Netzes waren und andererseits in einem Konkurrenzverhältnis zueinander standen; dies hing eng mit der Eigenart der Strategien zusammen, die für eine erfolgreiche Nutzung des politischen und wirtschaftlichen Raums zwecks möglichst effektiver Seelsorge eingesetzt wurden. Seelsorgliche und wirtschaftliche Aspekte gingen miteinander einher. Im Expansionsprozess der Ordensgeistlichkeit lässt sich auch eine Tendenz zur »Überlagerung«, zur »Summierung jeder neuen Initiative« an den älteren beobachten: Die neu eingerichtete Institution unterstützte anfangs die bereits existierende, wuchs über diese hinaus, hob sie allerdings nicht vollends auf, sondern erweiterte und bereicherte das gesamte seelsorgliche Angebot¹⁸⁵.

Diese Vorangehensweise der Gesellschaft Jesu wurde in den zahlreichen Auflagen der *Monita privata* bzw. *Monita secreta* als Schwindel verhöhnt, um die geheimen Ziele des Ordens durchzusetzen. Die Ordenssatzungen beschrieben, »wie sich die Gesellschaft Jesu zu verhalten hat, wenn sie an irgendeinem neuen Ort eine neue Einrichtung gründet«, so eine Gothaer handschriftliche Abschrift der *Monita*. Das Ordensmotto »dem Nächsten helfen« (»ad iuvandum proximum«) sei nichts anderes als ein Unterwandlungsmittel, denn um die Gunst der Bewohner einer Gegend zu erwerben, die der Gesellschaft Jesu nicht wohlwollend gegenüberstehen, und um deren Skepsis auszuräumen, solle man der Bevölkerung den Zweck der Gesellschaft Jesu damit erklären, dass sie sich des Heils des Nächsten und gleichfalls des eigenen befleißige. So solle man auch Gefängnisse und Hospize besuchen und den sich dort befindenden Menschen die Beichte abnehmen. Man solle schließlich um Almosen für die Armen bitten und ihnen das Geld »vor den Augen der anderen« (»aliis videntibus«) überreichen. Man solle sich um die Gunst und Unterstützung der »weltlichen Herrscher« (»domini

184 DITCHFIELD, *Of Missions and Models*, S. 334. Dazu auch BATLLORI, *Economia e collegi*, S. 122: »Tali collegi, da una parte, dovevano avere una fondazione economica sicura, perché con le rendite fisse l'insegnamento fosse completamente gratuito; dall'altra, le rendite dovevano bastare per mantenere sia i professori e i maestri, sia un numero di gesuiti che compiesse i propri studi prima di poter diventare maestri nei collegi«.

185 Fiorenzo LANDI, Prefazione, in: DI PIETRA/LANDI, *Clero, economia e contabilità*, S. 145f., hier S. 145, und Fiorenzo LANDI, *La globalizzazione dei regolari: le dimensioni europee della rete dei monasteri e dei conventi*, in: Ebd., S. 147–155, jeweils S. 151f. und 154.

saeculares«) bemühen, damit sie sich gegen die Feinde der Gesellschaft Jesu auch in Rechtsangelegenheiten einsetzten und dem Orden zum Aufkauf von denjenigen unbeweglichen Gütern, die für die Errichtung der Ordenshäuser notwendig seien, verhelfen, vor allem in denjenigen Städten, in denen die Jesuiten nicht willkommen seien¹⁸⁶.

In den Erz- und Diözesen solle man dafür sorgen, dass die Geistlichen vor Ort die Ordensmitglieder respektierten und die Verrichtung der Ordensdienste nicht behinderten, so weiter die *Monita*. In den geistlichen Territorien könnten die Bischöfe dem Orden »im Einvernehmen mit dem Fürsten und nach Gegenzahlung zugunsten der weltlichen Priester und Mönche mit weniger Mühe Propsteien, Klöster, Pfarreien, Altarstiftungen und andere kirchliche Güter« zuteilen. Dies könne dort geschehen, wo »auch Häretiker und Schismatiker zugegen sind«; man solle den Bischöfen zeigen, dass mehr von der Einführung der Gesellschaft Jesu als von den weltlichen Geistlichen und Mönchen und deren Gesang zu erwarten sei. Man solle auf die Mängel der anderen Orden verweisen und so darlegen, dass die Konkurrenten der Gesellschaft Jesu nicht imstande seien, die ihnen anvertrauten Aufgaben so gut zu erfüllen, wie es sie tue. Gegen jene Geistlichen solle vorgegangen werden, die »Schulen zum Unterrichts der Jugend an Orten gründen wollen, an denen unsere Gesellschaft dieser Aufgabe würdig und ertragreich nachgeht«, während man zugleich die Fürsten davor warnen solle, dass »solche Männer Unruhe im Staat stiften werden«, und dass »die Gesellschaft genügt, um die Jugend zu unterrichten«. Die Städte, in welchen die Ordenseinrichtungen lägen, müssten schließlich auch darüber informiert werden, dass durch die Ankunft anderer Orden Unruhen zu befürchten seien¹⁸⁷.

Von den Verhöhnungen der zahlreichen *Monita* abgesehen, lieferten die Ordenssatzungen den geistigen und zugleich institutionellen Rahmen,

186 *Monita privata Societatis Jesu*, S. 1–3: »Qualem se Societas praestare debet, cum de novo incipit loci alicuius fundationem [...] Incumbere in salutem proximi aequae ac in suam [...] Curanda apud illos [dominos saeculares] gratia et auxilium contra adversarios nostros, favor ad lites forenses, auctoritas et prudentia ad coemptiones pagorum, domorum, hortorum, arearumque pro extruendis Societati nostrae Domiciliis in illis potissimum civitatibus, quae nostros nolunt habere [...] In quibusdam partibus curandum est, ut Praelati et Parochi ipsis subditi nostros reverentur, nec impediunt ministera nostra [...] Parvo labore praeposituras, monasteria, parochias, altarum fundationes et alia, collata re cum Principe [...] compensatione quacumque facta sacerdotibus saecularibus et monachis [...] Haeretici et schismatici sunt permixti [...] Ostendaturque Episcopis, magnum fructum hac ratione futurum, quem a saecularibus Sacerdotibus et monachis praeter cantum expectare non possint [...] Notentur defectus, ex quibus ostendatur, minus feliciter alios religiosos satisfacere possit illis occupationibus, in quibus concurrunt nobiscum [...] Scholas erudiendae juventuti instituire vellent in locis, ubi id cum dignitate et fructu societas nostra obit [...] Tali homines fore perturbationi reipublicae [...] Sufficere Societatem nostram erudiendae juventuti [...] Timendas perturbationes accessu diversorum«.

187 Ebd., S. 4–7.

innerhalb dessen sich die Ordenseinrichtungen in einem Spannungsfeld zwischen theoretischer Homogenität und praktischer Vielfalt entfalten konnten. In dieser Hinsicht dürfte es hier von Nutzen sein, auf das ausführlich und, was die Menge und Qualität der Beiträge anbelangt, erfolgreich behandelte Untersuchungsthema des jesuitischen Bildungssystems nicht im Allgemeinen einzugehen, sondern einen konkreten und wegen seiner Musterhaftigkeit bedeutenden Fall wie den des Prager Kollegs näher zu erläutern, um die Wechselbeziehung zwischen Obrigkeit und Gesellschaft Jesu aufzuzeigen¹⁸⁸. Hierbei treten die Fähigkeiten des Petrus Canisius als »Stadtstrategie« deutlich zutage.

Die Gründung des *Clementinum* kann einerseits auf den Etablierungsprozess der Gesellschaft Jesu um 1550 in den Territorien der Häuser Habsburg und Wittelsbach zurückgeführt werden. Andererseits gehörte die Gründung in die Strategie Ferdinands I. von Habsburg gegenüber dem Orden und passte auch zu seiner Kirchenpolitik¹⁸⁹. Er förderte die Gründung des Wiener Jesuitenkollegs und beauftragte zuerst Jay und dann Canisius, beide Theologieprofessoren an der Wiener Universität, mit der Abfassung eines Katechismus für die habsburgischen Erblände. Die Vorstöße Ferdinands entsprechen allem Anschein nach den Grundzügen des Territorialisierungs- und Konfessionalisierungsprozesses, der das Alte Reich nach dem Augsburger Religionsfrieden

188 Anton GINDELY, Geschichte der Gegenreformation in Böhmen. Nach dem Tode des Verfassers hg. v. Theodor TUPETZ, Leipzig 1894, S. 136–193; Franz MACHILEK, Reformorden und Ordensreformen in den böhmischen Ländern von 10. bis 18. Jahrhundert, und Josef HEMERLE, Die Prager Universität in der neueren Zeit, in: Ferdinand SEIBT (Hg.), Bohemia Sacra. Das Christentum in Böhmen 973–1973, Düsseldorf 1974, jeweils S. 63–80 und 414–426; Ivana ČORNEJOVA/Michal SVATOS, Die Universität Prag im 16. und 17. Jahrhundert. Eine Wende, in: Kurt MÜHLBERGER/Thomas MAISEL (Hg.), Aspekte der Bildungs- und Universitätsgeschichte 16. bis 19. Jahrhundert, Wien 1993, S. 40–60; Silvano GIORDANO, Note sugli ordini religiosi in Boemia e Moravia agli esordi della Guerra dei Trent'anni, in: GIANNINI, Religione, conflittualità e cultura, S. 129–157, hier S. 150–155; Alois KRÖSS SJ, Geschichte der böhmischen Provinz der Gesellschaft Jesu, 2 Bde., Wien 1910–1938, Bd. 2, S. 105–144; Philipp ÜBERBACHER SJ, In Böhmen. Die Gründung des Prager Jesuitenkollegs, in: FALKNER/IMHOF, Ignatius von Loyola, S. 359–372; ARSJ, Boh. 198, Fundationes III. Prag. Academia. Fundatio, incorporatio, controversiae (1624–1699); ebd., Boh. 200, fol. 1r–3v, Fundatio Collegij ad S. Clementem Pragae in Bohemia, und fol. 39r–92r, Synopsis Historiae Collegij Pragensis ad S. Clementem (1555–1695). Zur Tätigkeit des Canisius in Prag vgl. ADPSJ, Abt. 42 – 1, Nr. 20; Codex beschrieben in ADPSJ, Abt. 47, 722 B, Monumenta Canisiana – Acta Petri Canisii, Nr. 202, 203, 207, 212.

189 Anlässlich des 500. Geburtstages Ferdinands I. 2003 sind zahlreiche Publikationen über ihn erschienen. Hier seien nur folgende erwähnt: Wilfried SEIPEL (Hg.), Kaiser Ferdinand I. 1503–1564. Das Werden der Habsburgermonarchie. Kunsthistorisches Museum 15. April bis 31. August 2003, Milano 2003; Alfred KOHLER, Ferdinand I. 1503–1564. Fürst, König und Kaiser, München 2003; Martina FUCHS/ders. (Hg.), Kaiser Ferdinand I. Aspekte eines Herrscherlebens, Münster 2003; dies./Teréz OBORNI/Gábor UJVÁRY (Hg.), Kaiser Ferdinand I. Ein mitteleuropäischer Herrscher, Münster 2004. Bereits 2001 war die Habilitationsschrift Ernst Laubachs erschienen: Ernst LAUBACH, Ferdinand I. als Kaiser. Politik und Herrscherauffassung des Nachfolgers Karls V., Münster 2001.

1555 kirchenpolitisch gekennzeichnet haben soll¹⁹⁰. Allerdings kann man hier einen raschen und unaufhaltsamen Siegeszug des *Clementinum*, das 1616 zur katholischen Universität der Stadt erhoben wurde, und daher der katholischen Konfessionalisierung in Böhmen, nicht konstatieren. Die Prager Universität *Carolina* war am 7. April 1348 vom römisch-deutschen König Karl IV., der als Karl. I. auch König von Böhmen war, gegründet worden. Sie erlebte ihre Glanzzeit an der Wende zum 15. Jahrhundert, als sie zur kulturellen Hochburg des Adelsaufstandes gegen Wenzel IV. und später des Hussitismus wurde. Ferdinand I. von Habsburg unternahm unmittelbar nach seiner Krönung zum böhmischen König 1526 erste Versuche, die Einrichtung zu rekatholisieren, da sie nach den für die hussitische Bewegung dramatischen Geschehnissen auf dem Konstanzer Konzil 1415 bis 1418 und den darauf folgenden Hussitenkriegen 1419 bis 1439 der Lehre des Jan Hus treu geblieben war¹⁹¹. Bis zur Schlacht am Weißen Berg 1620 erzielte das Prager Jesuitenkolleg in kultureller und pädagogischer Hinsicht keine bemerkenswerten Ergebnisse, obwohl es doch eine Art Gegengewicht zur *Carolina* bildete. Erst nach der Niederlage des Böhmisches Ständeaufstandes 1621 wurden beide Einrichtungen vereinigt und an die Jesuiten übergeben; später wurden sie noch einmal voneinander getrennt und schließlich 1653/54 unter Ferdinand III. wiedervereinigt¹⁹². Damit war die Universität *Carolo-Ferdinanda* gegründet, die diesen Namen bis zur Auflösung der Habsburgermonarchie 1918 trug¹⁹³.

190 Hierzu sei nur auf die nunmehr klassischen Studien Wolfgang Reinhard und Heinz Schilling hingewiesen: Wolfgang REINHARD, Gegenreformation als Modernisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters, in: ARG 68 (1977), S. 226–252; ders., Zwang zur Konfessionalisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters, in: Zeitschrift für Historische Forschung 10 (1983), S. 257–277, jetzt auch in ders., Ausgewählte Abhandlungen, S. 77–101 und 127–147; Heinz SCHILLING, Die Konfessionalisierung im Reich. Religiöser und gesellschaftlicher Wandel in Deutschland zwischen 1555 und 1620, in: HZ 246 (1988), S. 1–45, und ders., Das konfessionelle Europa. Die Konfessionalisierung der europäischen Länder seit Mitte des 16. Jahrhunderts und ihre Folgen für Kirche, Staat, Gesellschaft und Kultur, in: BÄHLCKE/STROHMAYER, Konfessionalisierung in Ostmitteleuropa, S. 13–62, jetzt auch in: Heinz SCHILLING, Ausgewählte Abhandlungen zur europäischen Reformations- und Konfessionsgeschichte, hg. v. Luise SCHORN-SCHÜTTE/Olaf MÖRKE, Berlin 2002, jeweils S. 504–540 und 646–699.

191 Hierzu Ferdinand SEIBT, Hussitica: zur Struktur einer Revolution, Wien 1965; Peter MORAW, Das Mittelalter, in: Friedrich PRINZ (Hg.), Deutsche Geschichte im Osten Europas. Böhmen und Mähren, Berlin 1993, S. 24–178, insbesondere S. 156–178; Walter BRANDMÜLLER, Das Konzil von Konstanz 1414–1418, 2 Bde., Paderborn/München/Wien/Zürich 1991–1997.

192 Dazu Käthe SPIEGEL, Die Prager Universitätsunion (1618–1654), in: Mitteilungen des Vereins für Geschichte der Deutschen in Böhmen 62 (1924), S. 5–94.

193 Eine Überblicksdarstellung der habsburgischen Herrschaft in Böhmen vom 16. bis zum 18. Jahrhundert in Robert J. W. EVANS, The Making of The Habsburg Monarchy 1550–1700. An Interpretation, New York 1979, insbesondere Kap. VI: »Bohemia: limited acceptance«, S. 195–234. Zur Gesellschaft Jesu in Böhmen während des Dreißigjährigen Krieges vgl. GUI, I gesuiti e la rivoluzione boema, und BIRELEY, The Jesuits and the Thirty Years War.

Vor diesem kirchenpolitisch durchaus brisanten Hintergrund, der »ein deutliches Beispiel des langfristigen Wachsens der Widersprüche innerhalb des politischen Systems und zugleich der Veränderungen dieses Systems unter dem Druck wiederholter Versuche, die Religionsfrage zu lösen«, darstellt¹⁹⁴, entschloss sich Ferdinand I. 1554 ein Jesuitenkolleg zu gründen, um die katholische Präsenz im politischen und kulturellen Leben der böhmischen Hauptstadt zu stärken. Zu diesem Zweck schickte er den Ordensgeneral am 20. Oktober 1554 an und schlug ihm vor, »in Prag, der Hauptstadt des böhmischen Königreichs, ein Jesuitenkolleg zu gründen«. Ferdinand war durch den Erfolg des Wiener Kollegs, das vorbildhafte Leben sowie die tüchtige Arbeit der Jesuitenpatres in Lehre und Seelsorge sehr positiv beeindruckt und wollte deshalb die Gründung weiterer Ordensniederlassungen in seinen Erbländern fördern; davon erhoffte er sich, dass die Jesuiten einen hundertfach reicheren Ertrag als bisher erzielten¹⁹⁵.

Ferdinand beabsichtigte schließlich durch die Gründung des Kollegs und die Ankunft der Jesuiten, dass

damit die Glaubensirrtümer, womit unser Königreich seit vielen Jahren sehr heftig zu kämpfen hat, durch das Wirken und den Eifer dieses heiligen Ordens auf diese Weise aus unserem obengenannten Königreich ausgerottet und vertrieben werden und unsere gesunde, rechtgläubige und katholische Lehre an ihrer Stelle begünstigt und gefördert wird¹⁹⁶.

194 Jaroslav PÁNEK, *The Religious Question and the Political System of Bohemia before and after the Battle of the White Mountain*, in: EVANS/THOMAS, *Crown, Church and Estates*, S. 129–148, hier S. 131: »A clear example of the long-term growth of contradictions within the political system and, at the same time, the transformations of this system under the pressure of repeated attempts at a solution of the religious question«.

195 ARSJ, Epp. Ext. 25, fol. 109r+v: »In Regni nostri Bohemiae metropoli Praga quoddam etiam pro eis collegium instituere [...] Cum satis superque perspectum atque compertum habeamus fratres Societatis tuae in hac civitate nostra Viennensi [...] Verbo et Vitae suae exemplo subditis nostris honeste, recte ac salubriter praefuisse, tam e suggestu populum verbum Dei docendo, quam in scholis iuventutem sedulo erudiendo plurimum profecisse, nec dubitandum sit qui Deo coadiuvante etiam in futurum opera illorum idies magis ac magis sit profutura, utpote qui nunquam ociari, sed dies noctesque in excolenda Vineae Domini occupati esse videntur, Nosque sane tantam ipsos diligentiam, tantumque profectum cernentes atque reipsa experientes, sacrum istum ordinem in alijs quoque regnis et Provincijs nostris fovere et propagare animo proposuerimus, in magnam scilicet spem erecti, pios istos et catholicos viros alibi etiam centuplum fructum in Domino producturos«. Zum Prager Jesuitenkolleg vgl. auch ebd., fol. 127r–128v, 129r–130v, 131r–132v. Gedruckt in AS Julii, Bd. 7, S. 498, Sp. 498A–E, Nr. 469–471.

196 ARSJ, Epp. Ext. 25, fol. 109r+v: »Ut hoc modo opera et diligentia huius sacri ordinis ex illo etiam regno nostro haereses, cum quibus iam multos annos dictum regnum gravissime conflictatur, evellj ac exterminari possint, et earum loco sana doctrina orthodoxa nimirum et catholica nostra religio foveatur et propagetur«.

Dieses Schreiben Ferdinands zeigt, dass das Urteil Ernst Laubachs zumindest teilweise relativiert werden muss, wonach der Habsburger zwar die Jesuiten als Seelenhirten und Pädagogen geschätzt habe, ihnen und vor allem »ihrem führenden Kopf in Deutschland, Petrus Canisius« in religionspolitischen Fragen aber nicht mehr Einfluss als anderen eingeräumt habe¹⁹⁷. Die Entstehung eines konfessionspolitisch so eminenten Werkes wie der *Summa doctrinae christianae* deutet eher auf das Gegenteil hin. Der Habsburger war kirchenpolitisch zudem bestrebt, eine Einigung zwischen Katholiken und Utraquisten zu erreichen, obwohl diese Politik nach dem Abschluss des Tridentinums 1563 und Ferdinands Tod 1564 scheitern sollte. Jedenfalls stellt die Ankunft der Jesuitenpatres eine »Zäsur« in der Entwicklung der böhmischen Geschichte dar, auch wenn Friedrich Prinz' Bezeichnung der Gesellschaft Jesu als eines »radikalen Kampforden[s]« nicht unbedingt zutreffend ist¹⁹⁸.

Erste konkrete Nachrichten in Canisius' Briefwechsel darüber, dass der Wiener Hof an der Gründung eines Jesuitenkollegs in der böhmischen Hauptstadt interessiert sei, befinden sich in einem Schreiben vom 14. Oktober 1554. Canisius hatte bereits in einem Brief an Leonhard Kessel SJ vom 30. April 1554 ganz allgemein von einer Nachfrage des Prager Domkapitels bei Ferdinand I. berichtet¹⁹⁹. Im Schreiben vom 14. Oktober 1554 schildert er hingegen ausführlich die soeben begonnenen Verhandlungen mit Ferdinand I. und dessen Beichtvater, dem Bischof von Ljubljana Urban Weber (Textor). Im Anschluss an eine Reise des Hofes nach Böhmen im vorigen Sommer schlug dieser vor, den Jesuiten ein seit 1546 verlassenes Cölestinerkloster in Oybin bei Zittau, nahe der heutigen Grenze Sachsens zur Tschechischen Republik, zu übertragen; die Einkünfte des Klosters hätten die Finanzausstattung des zu gründenden Kollegs bilden sollen. Ähnliches war bereits im Laufe der Verhandlungen zwischen Jay und Leonhard Eck über das Ingolstädter Kolleg vorgeschlagen worden:

Was die Art und Weise angeht, sagte er, dass es so viele verlassene Klöster und Abteien sowie unbesetzte Pfründen in diesem Land gibt, dass es leicht sein wird, sie mit päpstlicher Lizenz den Einkünften unseres Kollegs zuzuschreiben. Allerdings wollten sie die Namen derjenigen Kardinäle von uns wissen, die der Gesellschaft am meisten zugeneigt sind, damit das Geschäft des Kollegs so schnell wie möglich erledigt wird²⁰⁰.

197 LAUBACH, Ferdinand I., S. 27.

198 Friedrich PRINZ, Geschichte, Kultur und Gesellschaft in der frühen Neuzeit, in: Ders., Deutsche Geschichte, S. 179–302, hier S. 193f.

199 PCEA, Bd. 1, S. 467.

200 ARSJ, Ital. 171, fol. 35v: »Quanto al modo disse che sono monasterij o abbatie desolati et beneficij vacanti in questa terra: talmente che con licentia del papa si applicaranno facilmente per intrate del nostro collegio et però volero pigliare da noi li nomi delli cardinali principali che sono più affectionati alla Compagnia; acciò per il mezzo di loro l'espedizione del collegio si faccia più commodamente«.

Canisius, der vom Bischof selbst darauf angesprochen worden war, entgegnete allerdings sofort, dass das in Frage kommende Kloster »an den Grenzen von Böhmen, Lausitz, Meißen und Schlesien« liege; diese seien zwar »große und ganz wichtige Provinzen«, dennoch zweifele er an ihrer Rechtgläubigkeit. Außerdem war er der Überzeugung, dass es für die Gesellschaft Jesu nicht günstig sei, wenn sie sich in eher verlassenene Gegenden zurückzöge, wie es im Falle gewisser Klöster geschehen sei. Zum größeren Ruhm Gottes und zur größeren Erbauung des Nächsten sei angebrachter, das Kolleg in der Hauptstadt einer Provinz zu gründen, um die geistig größte Ernte einbringen zu können²⁰¹. Entgegen der etwas vereinfachenden Rekonstruktion durch Matthäus Rader, wonach die Gründung des Prager Kollegs dank der Einstimmigkeit zwischen Papst Julius III., Ferdinand von Habsburg und dem Ordensgeneral Ignatius reibungslos verlief²⁰², entsprachen Canisius' Ansichten zum Cölestinerkloster also nicht den kirchenpolitischen Überlegungen des Bischofs Weber, der sich von den Jesuiten eine Belebung des kirchlichen Lebens versprach.

Das Kloster lag fern von jedem kulturellen und kirchenpolitischen Knotenpunkt und an einem »äußerst verlassenem und unsicherem« Ort, dem gegenüber Canisius eine ablehnende Haltung einnahm. Canisius' Worten zufolge entschloss sich Ferdinand I. kurz daraufhin nicht nur, das Jesuitenkolleg in Prag zu gründen, sondern er versicherte dem Jesuitenpater auch seine Unterstützung, um die finanziellen Fragen möglichst rasch zu lösen. Alsdann wurde am Hof beschlossen, die Einkünfte des Cölestinerklosters für die Gründung des Jesuitenkollegs einzusetzen. Auf Veranlassung des Kapitels vom Prager Veitsdom, Metropolitankirche der Stadt, bat er Ignatius zugleich um die Entsendung von zwölf Patres, unter denen mindestens zwei Theologieprofessoren sein sollten. Ignatius verpflichtete sich seinerseits im kommenden November, die besagten zwölf Patres binnen eines Jahres aus Rom zu entsenden. Die Errichtung eines Jesuitenkollegs in Prag, einer renommierten Universitätsstadt und einem erzbischöflichen Sitz, »woraus die ersten Wurzeln der gegenwärtigen Häresien in Deutschland schlügen«,

201 PCEA, Bd. 1, S. 495f.: »[Il Reverendissimo Labbaccense] disse il sito del ditto monasterio esser in terminis Boemiae, Lusiatiae, Misniae et Slesiae, le quali sono provincie grandi et de molta importanza, ma credo che poco siano Catholice [...] Non pareria espediente, se la nostra Compagnia se retirebbe alli luoghi poco frequentati dalla gente, si come si trovano certi monasterij, ma che per più onore del Signore et per maggiore edificazione del prossimo saria più conveniente metter' il collegio in una città principal di alcuna provintia, dove se potesse sperar la messe più copiosa per fructificar nelle anime per l'amore di Jesu Christo crucifisso«. Dazu MHSJ, Chronicon, Bd. 4, S. 267, ORLANDINI, Historia Societatis Jesu, S. 368, 399f., und Johann SCHMIDL SJ, Historia Societatis Jesu Provinciae Bohemiae, 3 Bde., Pragae 1747–1754, Bd. 1, S. 88–92. SOMMERVOGEL, Bibliothèque, Bd. 7, Sp. 806, Nr. 4.

202 RADER, De vita Petri Canisii, S. 64f. Rader entnahm diesen Passus zur Gründung des Prager Kollegs einem Brief seines Mitbruders Theophilus Crysteccus vom 9. Februar 1611. Vgl. ADPSJ, Abt. 42 – 2, 1, Nr. 170; veröffentlicht in SCHMID, Rader, Bd. 1, S. 532–538.

war in Canisius' Augen die bestmögliche Option, denn von den Zeiten der hussitischen Bewegung an und bis zu den jüngsten Erfolgen der »lutherischen Freiheit« (»liberta lutherana«) hatte sich die religiöse Lage für die katholische Sache zusehends verschlechtert. Der Sitz des Prager Erzbischofs war seit 1421 vakant, als sich Konrad von Vechta vom Katholizismus abgewandt und dem Hussitismus angeschlossen hatte. Erst 1561 konnte der Inhaber des Wiener Bischofsitzes von Müglitz zum neuen Erzbischof ernannt werden. Er trat sein Amt 1564 an, nachdem er am Tridentinum als kaiserlicher Legat und Orator teilgenommen hatte. Von Müglitz war zudem einer der von Canisius gepriesenen »zahlreichen guten Freunden«, die sich für die Gründung des Jesuitenkollegs eingesetzt hatten. Prag war also seiner Einschätzung nach der am meisten geeignete Standort, um die apostolischen Ziele der Gesellschaft Jesu zu erreichen²⁰³.

Im März 1555 besprachen Nadal und Laínez, die als Berater des Kardinals Morone am Augsburger Reichstag teilnahmen, den weiteren Ablauf der Kolleggründung mit Bischof Weber persönlich. Zwischen Ende Juni und Anfang Juli 1555 kam Canisius nach Prag und wurde »mit viel Liebe empfangen und umarmt«. Der Jesuit war wohlwollend von der katholischen Partei der Stadt aufgenommen worden, die ihm »jedwede Gefälligkeit und Hilfe, um das Kolleg zu stiften«, anbot. Er konnte sich zunächst ein erstes Bild von der Lage machen und erstattete Ignatius daraufhin Bericht: Der Hussitismus erfreue sich zwar noch einer beträchtlichen Beliebtheit, ein Großteil der Bevölkerung folge dennoch, obschon eher dem Utraquismus zugeneigt, dem römischen Ritus; deshalb sei in Böhmen wegen des kulturellen und materiellen Reichtums des böhmischen Königreichs und dank des Einsatzes der böhmischen Geistlichen ein besseres Ergebnis als in Deutschland zu erhoffen²⁰⁴. Canisius' kirchenpolitische Vision entsprach also den Unionsbemühungen Ferdinands I., auch wenn er die Stärke des katholischen Lagers überschätzte, bedenkt man doch, dass der erzbischöfliche Sitz und viele andere Diözesen vakant waren, und dass vor allem der Adel, aber auch zahlreiche Städte nach wie vor dem Hussitismus ihre Sympathie schenkten.

Nachdem Canisius einige Gebäude gesichtet hatte, wobei er sich zuerst darum bemüht hatte, sich einen Überblick zunächst über die Lage und dann

203 PCEA, Bd. 1, S. 497f.: »Et se determinò de nouo, che se faccia un Collegio in Praga, mediante le entrate del ditto monasterio, il quale era molto solitario, et in vn luogo mal securo [...] Veramente se' da sperar grandissima edificatione et vtilita copiosissima nelle anime, poi che li nostri saranno intrati in Praga, doue è il capo et metropolis de Boemia, et donde sono uscite quasi le prime radici de queste heresie in Germania [...] Et sappia V[ostra] R[everenda] P[aternità] che hauiamo in Praga tanti boni amici«; ebd., S. 762; PRINZ, Geschichte, Kultur und Gesellschaft, S. 180–230.

204 PCEA, Bd. 1, S. 545: »Adunche sappia V[ostra] R[everenda] P[aternità] che questi Signori della Corte et del Clero Pragense me hanno riceputo et abbracciato con grande charita, dando ogni favore ed adiuto per incominciare il collegio«; ebd., S. 549.

über Einkünfte und Erträge zu verschaffen, gelangte er auch infolge eines Ratschlages von Ferdinand I. zu dem Schluss, dass das Dominikanerkloster St. Clemens, zu dessen Unterhalt sowohl die Einkünfte des Cölestinerklosters in Oybin als auch weitere Zuwendungen vonseiten des römisch-deutschen Königs beitragen sollten, gut geeignet sei; das Kloster sei der »bequemste Ort« und habe ihm gut gefallen. Ferdinands Vorschlag erfüllte die von der Ordensleitung festgelegten Gründungskriterien und kam überdies Canisius' Vorstellungen entgegen, wie er selbst am 15. Juli 1555 aus Prag schrieb. Der Standort hatte diverse Vorteile: Er lag am Rand der Innenstadt und war für die Studenten leicht zu erreichen. Außerdem besaß das Kloster ausreichende Räumlichkeiten für Ess-, Schlaf- und Klassenzimmer, einschließlich eines kleinen Gartens²⁰⁵.

Als die Frage des Orts gelöst war, widmete man sich näher jener der Einkünfte und Erträge des zu gründenden Kollegs und der Entschädigung für die wenigen Dominikaner, die noch im Kloster residierten. Anfänglich dachte man, ihnen ein verlassenes Klarissenkloster innerhalb der Stadtmauer zu überlassen, um ihnen zu ermöglichen, ihren kanonischen Pflichten nachzukommen. Der jüngere Sohn Ferdinands, Ferdinand II. Erzherzog von Österreich-Tirol, über dessen Eifer und Wohlwollen sich Canisius freute und der willig war, in die Fußstapfen seines Vaters zu treten²⁰⁶, versprach dem Unternehmen seine Unterstützung und sagte weitere Zuschüsse zu. Canisius beschloss dann voller Zuversicht, sich nach Augsburg zu begeben, um die Angelegenheit mit Ferdinand persönlich zu bereden und die Abreise seiner Mitbrüder aus Rom so schnell wie möglich zu veranlassen. Ferdinand I. forderte seinerseits den Ordensgeneral gleich zweimal auf, und zwar am 30. Juli und 2. August 1555, die Patres vor Einbruch des Winters auszusenden²⁰⁷. Canisius war auch deswegen guter Dinge, weil seiner Einschätzung nach die notwendige Restaurierung des Gebäudes mit geringem finanziellen Aufwand bis zum Jahresende abgeschlossen werden konnte.

Hinsichtlich der Einkünfte des künftigen Kollegs betrug die Zuwendungen seitens des Königs an das Cölestinerkloster, die laut Vereinbarung dem Jesuitenkolleg zugute kommen sollten, über 1000 Taler, wie Canisius selbst in den Registern der königlichen Kammer nachlesen konnte. Er konnte seine Begeisterung nicht verbergen und schlug daher Ignatius vor, »keine

205 Ebd., S. 546–548: »Hor quanto al collegio, io me ho sforzato prima a determinare del luogo, et dappoi delle intrade o redditj [...] Non s'offerisse luogo piu commodo che nel monasterio de S. Clemente [...] Questo luogo ci ha piaciuto«; ebd., S. 763f.

206 ARSJ, Hist. Soc. 172, fol. 17r: »[Detto Padre Canisio] [...] resta molto consolato del zelo che uede nel figliolo del Re chiamato Ferdinando, il quale è molto sollecito à seguir' le vestigia del suo buon Padre, et se gl'è mostrato molto fauoreuole«.

207 PCEA, Bd. 1, S. 546f., und ARSJ, Epp. Ext. 25, fol. 121r–122v, 123r–124v. Gedruckt in AS Julii, Bd. 7, S. 499, Sp. 499B–C, Nr. 474f., und ebd., S. 499, Sp. 499C–F, Nr. 476f. Veröffentlicht in MHSJ, Epp. Ign., Bd. 9, S. 498f., 409–501.

10, sondern 20 oder, falls es möglich wäre, sogar 30 Leute« zu entsenden. Die erste Gruppe von Patres sollte aus zwei guten Gräzisten und anderen »guten Humanisten« vornehmlich deutscher Herkunft bestehen, von denen mindestens einer in der Lage sein sollte zu predigen. Die Ausgaben für die Restaurierungsarbeiten werde Ferdinand I. decken; die entsandten Theologen sollten »genügen, um auf die zahlreichen Häresien zu antworten, die sich hier befinden und die allzeit wegen der Bosheit der Feinde jeder katholischen Wahrheit entstehen«, da sie mit allerlei Häretikern zu tun haben würden: Waldenser, böhmische Brüder, Zwinglianer, Pikarditen, Anhänger Osianders und Schwenckfelds und darüber hinaus »die gewöhnlichen Häretiker« (»li communi heretici«), d. h. die Hussiten, die alle »den Vorwand benutzen, das Abendmahl unter beiderlei Gestalt zu empfangen«²⁰⁸.

Canisius' Mitbruder Petrus Silvius (Peter de Wilde) schätzte die Lage etwas anders ein: Die Feinde seien wenige bzw. keine anderen als die Lutheraner, viele seien hingegen diejenigen, die sich vor den Jesuiten fürchteten²⁰⁹. Braunsberger konnte diesen Brief des Petrus Silvius an die römischen Mitbrüder vom 29. August 1556 zum einen anhand der Canisiusbiographie Raders und zum anderen anhand der zu jener Zeit noch unveröffentlichten Canisiusbiographie von Jakob Keller SJ rekonstruieren, wobei er glaubte, es handle sich um ein handschriftliches Exemplar von Raders Werk, das allerdings noch unveröffentlicht sei und von der Druckfassung abweiche²¹⁰. Die Biographie Kellers wurde um 1611 am Collegio Romano zensiert und offensichtlich nicht für druckreif gehalten, da man in Rom eine größere Hoffnung auf die Biographie Raders setzte²¹¹. Sie geriet in Vergessenheit, bis sie schließlich 1939 kritisch herausgegeben wurde²¹².

208 PCEA, Bd. 1, S. 548–551: »V[ost]ra R[everenda] P[at]ernità senza scrupolo potrà mandare qua non 10, ma 20 persone, anzi 30, si fusse possibile [...] Quanto all'espese necessarie per la fabrica non mancherà la sua Maiesta [...] Quanto alli Theologi e da curare, che siano bastanti a rispondere alle diverse heresie le quali ogni di qui se trovano et [nascono] per la malignita del'inimico d'ogni verita catholica [...] Et tutti [sono] sub pretextu d'essere sub utraque«.

209 Ebd., S. 770–773, hier S. 771. Braunsberger konnte nur die Handschrift BNCVE, Fondo Ges. 1355, fol. 21r–23v und 69v–72r einsehen. Eine weitere Abschrift des Briefes von Silvius in HASTK, Bestand 223 (Jesuiten), Nr. A 721, fol. 118r–119v.

210 RADER, De vita Petri Canisii, S. 65–68. PCEA, Bd. 1, S. 771: »Altera pars [epistulae], quae in libro Raderi non est, transcripta est ex eiusdem operis exemplo manu scripto, quod vetustius ets ac multis locis a libro illo discrepat neque umquam typis erscriptum esse videtur«.

211 Vgl. dazu SCHMID, Die Vita Petri Canisii, S. 223f. Die Zensur »De duobus vitae P. Canisij scriptoribus iudicium«, in: APUG, Archiv. Univ. Greg. 207. Das Material, das Rader für die Abfassung seiner Lebensbeschreibung sammelte und verwandte, befindet sich heutzutage in den Briefsammlungen Raders in BSB, Clm. 1610 und 1611. Zur Einordnung solcher Lebensbeschreibungen und Zensuren siehe FRIEDRICH, Communication and Bureaucracy, S. 62, und Ugo BALDINI, Una fonte poco utilizzata per la storia intellettuale. Le »censurae librorum« e »opinionum« nell'antica Compagnia di Gesù, in: AISIG 11 (1985), S. 19–68.

212 Friedrich STREICHER SJ, Die ungedruckte Lebensbeschreibung des heiligen Petrus Canisius von Jakob Keller SJ, in: AHSJ 8 (1939), S. 257–314. Weitere handschriftliche Exemplare:

Am 3. August 1555 schrieb Canisius an Ignatius erneut von Augsburg aus. Offensichtlich hatte er die Brisanz der Frage derjenigen Katholiken unterschätzt, die weiterhin darauf beharrten, das Abendmahl unter beiderlei Gestalt laut dem Beschluss des Basler Konzils 1437, i. e. den so genannten Basler Kompaktaten, zu empfangen, und dies obwohl Pius II. 1464 das Zugeständnis widerrufen hatte, indem er das anfänglich durch das Konstanzer Konzil erlassene Verbot wieder aufgriff²¹³. Denn nach dem Ende der Hussitenkriege 1419 bis 1436 konnte sich die gemäßigte hussitische Partei der Kalixtiner (aus dem Lateinischen *calix*, Kelch) in Böhmen gegen den radikalen Flügel der Taboriten durchsetzen und 1436 durch die auf den Prager Kompaktaten 1433 beruhenden Iglauer Kompaktaten die Anerkennung des Abendmahlsempfanges *sub utraque* von Kaiser Sigismund von Luxemburg erhalten. Den Kompaktaten entstammt die Bezeichnung Utraquisten für die Anhänger dieses gemäßigten Zweigs des Hussitismus²¹⁴.

Die hussitische Opposition war allerdings im Lande noch so stark vertreten, dass die Katholiken seit dem Konstanzer Konzil nicht mehr die Möglichkeit gehabt hatten, theologische Lehrstühle zu besetzen. Auch bedauerte Canisius, wie stark einige Theologen und Theologieprofessoren noch an der Lehre Luthers festhielten. Die Gesamtlage schien sich etwas zu verdüstern, denn obwohl sich die Rendite des Kollegs nun dank der Einnahmen aus Oybin auf 3000 Gulden belief, wusste man noch nicht genau, wo die übrigen

ADPSJ, Abt. 42 – 1, Nr. 47; BHSA, Jesuitica 513/VI und 513/VII, mit handschriftlichen Einträgen durch Rader. Ein Abschnitt (fol. 37r–41r) wurde in PCEA, Bd. 8, S. 382–390, veröffentlicht; schließlich UBM, 2° Cod. ms. 320. Ein weiterer Münchener Codex (UBM, 4° Cod. ms. 442) enthält eine unvollständige Abschrift der *Confessiones*. Auch Sebastian Werro (vgl. Canisius' Empfehlungsschreiben für Werro vom September 1590 in ADPSJ, Abt. 42 – 1, Nr. 56, Fasz. 4, und BSB, Clm. 1606, fol. 112r; veröffentlicht in PCEA, Bd. 8, S. 31f.) verfasste eine Lebensbeschreibung des Canisius: BHSA, Jesuitica 513/III, Fasz. 12, *De vita Ven. P. Petri Canisij e Societate Jesu extrema parte*, 14 fol. Veröffentlicht in PCEA, Bd. 8, S. 932–943. Vgl. die Beschreibungen in PCEA, Bd. 1, S. lv, und ebd., Bd. 3, S. 657f., sowie SOMMERVOGEL, Bibliothèque, Bd. 4, Sp. 996f. Hierzu auch METZLER, Miscellanea canisiana, S. 273–275, und SCHMID, Die Vita Petri Canisii, S. 230–233. Am 25. April 1611 übersandte Werro dem Mitbruder Rader einige Korrekturen zu seiner Lebensbeschreibung des Canisius, damit dieser sie in seine Biographie einarbeiten konnte: ADPSJ, Abt. 42 – 2, 1, Nr. 19; Auszug veröffentlicht in PCEA, Bd. 8, S. 932; vollständig veröffentlicht in SCHMID, Rader, Bd. 1, S. 551. Schließlich skizzierte Petrus Hugon (Hug, Hugo) SJ eine kurze Canisiusbiographie: *Idea historica vitae ac celebriorum gestorum R. P. Petri Canisii Societatis Jesu Theologo, auctore P. Petro Hugon Societatis Jesu*, 8 Bl., in: ADPSJ, Abt. 42 – 1, Nr. 43; SOMMERVOGEL, Bibliothèque, Bd. 4, Sp. 512, Nr. 5.

213 PCEA, Bd. 1, S. 552–554, hier S. 552: »Quique Catholici obstinatissimi sunt ritum istum sub vtraque conseruare, causantes privilegium et facultatem in id a concilio Basiliensi eis factam«. Die Beschlüsse des Konstanzer und Basler Konzils jeweils in COGD, Bd. 2/1, S. 562f.: »Concilium reprobatur opinionem illorum qui dicunt populum christianum debere sacramentum sub utraque specie, scilicet panis et vini, suscipere, et non solum sub specie panis«; ebd., Bd. 2/2, S. 1035f.: »De communionem sub utraque specie«.

214 Robert KALIVODA, *Revolution und Ideologie: der Hussitismus*, Köln/Wien 1976. Dazu auch GIORDANO, *Note sugli ordini religiosi*, S. 130f.

Dominikaner untergebracht werden sollten. Jedenfalls verwendete sich Canisius beim König dafür, dass die Einkünfte des Kollegs »frei und unbescholten, ohne jedwede Verpflichtung und Einschränkung und zugleich mit vom Heiligen Stuhl genehmigter Dispensierung und Immunität« bezogen werden könnten, obwohl Canisius noch nicht in der Lage zu bestimmen war, welche Güter genau das Kloster besaß²¹⁵. Ferdinand I. war seinerseits nicht imstande, endgültig einen konfessionell für die katholische Partei günstigen Kurs einzuschlagen, um die habsburgische Herrschaft im Inneren und nach außen hin politisch zu stärken, da die böhmische Opposition sich noch zu behaupten wusste²¹⁶. Auch deswegen betrieb er eine flexiblere Kirchenpolitik als sein Bruder, zumal in den böhmischen Angelegenheiten: Er beschloss zwar, dass die Jesuiten im Dom zu predigen und die ersten Kurse im *Clementinum* abzuhalten beginnen sollten; dies sollte jedoch kein Aufsehen erregen, um die Gemüter von Stadt und Universität, welche die Ankunft der Patres mit Argwohn beäugten, nicht zu erhitzen. Außerdem hatte das *Clementinum* zu diesem Zeitpunkt noch keine offizielle Anerkennung erhalten.

Canisius hatte indessen keine Mitteilung aus Rom bekommen, wann die entsandten Patres nach Prag kommen würden. Am 26. Oktober 1555 war dies noch nicht geschehen, und die Restaurierungsarbeiten mussten wegen des heranrückenden Winters bis zum nächsten Frühling unterbrochen werden. Canisius kehrte ein wenig desillusioniert nach Ingolstadt zurück und riet Ignatius, die Patres noch nicht zu entsenden bzw. sie vorerst in Wien verweilen zu lassen. Ferdinand I. erfuhr davon am 29. November 1555 durch ein Schreiben des Ordensgenerals vom 30. September 1555, der ihm den Beschluss Pauls IV. mitteilte, die Entsendung der Patres bis zum kommenden Januar zu verzögern²¹⁷. Auch beschwerte sich Canisius, dass er keine Nachricht über den weiteren Verlauf der Kolleggründung in Prag bekommen habe. Zudem musste er gleichzeitig seine Aufgabe als Hofprediger in Wien wahrnehmen und die Gründung des Ingolstädter Kollegs, die noch nicht abgeschlossen war, voranbringen²¹⁸.

215 PCEA, Bd. 1, S. 553: »Laboraup apud suam Maiestatem vt praedicti reditus Collegio nostro applicarentur libere et integre, sine omni obligatione et exceptione, et simul cum dispensatione atque immunitate approbata Sedis Apostolicae«.

216 Dazu Winfried EBERHARD, Monarchie und Widerstand. Zur ständischen Oppositionsbildung im Herrschaftssystem Ferdinands I. in Böhmen, München 1985, insbesondere S. 73–80, 202–216 und 502–510, und auch LAUBACH, Ferdinand I., S. 359–383 und 502–516.

217 ARSJ, Ital. 105 II, fol. 426v–427r, und ebd., Epp. Ext. 25, fol. 129r: »Accepimus literas tuas pridie calendas preteriti mensis Octobris datas, et inde cognouemus quas ob causas visum sit S[anctissimo] D[omino] N[ostro] expeditionem duodecim illorum fratrum societatis Jesu quos an instituendum Collegium in Regia n[ost]ra Civitate Pragae mittere promisisti sub finem futuri mensis Januarij differri debere«. Gedruckt in AS Julii, Bd. 7, S. 500, Sp. 500D–F, Nr. 482.

218 PCEA, Bd. 1, S. 563–567.

Anfang Februar hatten die zwölf für das Kolleg vorgesehenen Jesuiten (sechs Priester, drei Scholastiker und drei Laienbrüder) Rom verlassen und sollten sich nach Wien begeben²¹⁹. Obwohl sie sich im März 1556 auf den Weg nach Prag machten, wofür sich Canisius beim Ordensgeneral herzlich bedankte²²⁰, schlug er im Brief vom 17. Mai 1556 deutlich alarmierendere Töne an: Die Patres hatten wohl endlich am 21. April Prag erreicht, die finanzielle Lage des nicht einmal eingeweihten Kollegs war jedoch bereits Besorgnis erregend, da die Gesellschaft Jesu hoch verschuldet war, und die von den Habsburgern versprochenen Zuschüsse ausgeblieben waren. Canisius kommentierte verbittert, »bisher haben wir nichts anderes als große Versprechen und tatsächlich keinerlei Geldmittel«²²¹. Dies dürfte für den Jesuiten umso enttäuschender gewesen sein, weil Ferdinand I. sich mehrfach für eine adäquate Dotierung des Kollegs, die mithilfe königlicher Mittel hätte zustande kommen sollen, ausgesprochen hatte, wie es beispielsweise aus zwei Schreiben hervorgeht, die er Ignatius jeweils am 20. Oktober 1554 und am 28. Februar 1555 zukommen ließ²²².

Im Augenblick aber fehlten sogar die allernotwendigsten Geldmittel, um für die alltäglichen Ausgaben und die Restaurierungsarbeiten aufzukommen, sodass trotz der Beteuerungen Ferdinands I., dem Orden so schnell wie möglich die Einkünfte des Cölestinerklosters bei Oybin zur Verfügung zu stellen, neue Kredite aufgenommen werden mussten. Dazu kam noch, dass die Dominikaner noch nicht ausgezogen waren, und dass auch die Schulden der Patres in Wien beglichen werden mussten. Man ließ vorderhand die Frage unbeantwortet, ob einige Jesuitenpatres nach dem Tode des letzten Cölestiners nach Oybin ziehen sollten, um einen katholischen Brückenkopf in einer überwiegend lutherisch gesinnten Region zu behalten. Im Juni konnte wegen der fortdauernden Bauarbeiten noch kein Unterricht stattfinden, und dies obwohl das Kolleg eigentlich bereits Ende Mai eingeweiht worden war²²³.

219 ARSI, Ital. 105 II, fol. 464v.

220 PCEA, Bd. 1, S. 603: »Infinitas R.P.V. grates habeo, quod Charissimos Fratres nostros, tamdiu desideratos miserit in Bohoemiam«.

221 Ebd., S. 611–622, hier S. 612: »Insin' a qui non havemo altro che grandi promesse, et in effetto niente di denari«.

222 ARSJ, Epp. Ext. 25, fol. 109r–110v, hier fol. 109v: »Nulla in nobis erit mora, quin locus ad habitationem illorum commodus et impensae annuae pro eorum sustentatione praeparentur«; ebd., fol. 113r–114v, hier fol. 113v: »Eos itaque suo tempore expectabimus, ad cuius sane Collegij erectionem et necessariam sustentationem quantos et quales redditus, quaeve bona assignare et deputare decreverimus, fratribus tuis Honorabilibus religiosis devotis nobis dilectis Nicolao de Lanoy Collegij Viennensis Rectori, ac Petro Canisio Sacrae Theologiae Doctoribus significavimus. Sunt autem talia, quod Collegium commode inde interteneri posse putemus«. Vgl. AS Julii, Bd. 7, S. 498f., Sp. 498E–499A, Nr. 472f. Beide Schriftstücke sind im Anhang I wiedergegeben.

223 PCEA, Bd. 1, S. 624–634.

Diesen Schwierigkeiten zum Trotz gelangten Canisius' Bemühungen zu einem für die Jesuiten glücklichen Abschluss. Das ehemalige Dominikanerkloster St. Clemens wurde der Gesellschaft Jesu schließlich am 15. Juli 1556 übergeben, während die päpstliche Bestätigungsbulle von Paul IV. erst Anfang 1557 auch dank der wohlwollenden Fürsprache des Kardinals Morone in Prag eintraf, zweieinhalb Jahre nach dem ersten Vorschlag von Bischof Weber²²⁴. Wie Polanco den Mitbrüdern auf Sizilien am 1. September 1555 zu berichten wusste, möge man Gott für das Prager Jesuitenkolleg danken, der jenen armseligen Nationen durch seine Gesellschaft Jesu Hilfe leisten zu wollen scheine, denn »nachdem ein einziger der unsrigen als erster nach Böhmen ging, konnte er solch eine reiche Beute ergreifen«²²⁵.

224 Ebd., S. 649–651; ebd., Bd. 2, S. 18; ARSJ, Epp. NN. 51, fol. 45r (lateinische Fassung BHSA, Jesuitica 2, fol. 9v, Nr. 54). Verzeichnet in PCEA IX, 560722. Veröffentlicht in MHSJ, Epp. Ign., Bd. 12, S. 171.

225 ARSJ, Hist. Soc. 172, fol. 17r: »Et pare chel' signore uoglia operare l'aiuto di quelle misere nationi per mezzo di questa compagnia sua [...] Con andar' un'solo dei nostri, et la prima volta in quel Regno di Bohemia, ha fatto si bella preda«.

Schlussbetrachtungen

Petrus Canisius verstand sich selbst als »Apostel Deutschlands« und sah den Jesuitenorden mit dessen vielfältigem Wirken durch Gottes Vorsehung zur Rettung Deutschlands bestimmt. Einerseits bezieht sich der Begriff »Apostel« im Fall des Canisius auf ein rein persönliches Selbstverständnis, welches theologisches Wissen voraussetzt und gleichzeitig auf Grundelementen der jesuitischen Spiritualität beruht. Da aber die kirchliche und weltliche Obrigkeit das jesuitische Apostolat politisch und finanziell überhaupt erst ermöglichte und somit auch die Identitätsbildung des jungen Ordens im Alten Reich entschieden beeinflusste, wurde die apostolische Tätigkeit der ersten Jesuiten wie des Canisius selbst und seiner im Alten Reich tätigen Mitbrüder (vor allem Pierre Favre, Nicolás Bobadilla und Claude Jay) unter besonderer Berücksichtigung des sehr komplexen Verhältnisses der Gesellschaft Jesu zur Obrigkeit erforscht.

Geistliche und weltliche Obrigkeit trugen wesentlich zur Bestimmung des jesuitischen Handelns und infolgedessen der jesuitischen Identität bei. Petrus Canisius und die anderen Patres übten ihrerseits die zahlreichen Aufgaben, die dem Orden von der Obrigkeit im Alten Reich anvertraut wurden, auf der Grundlage des Apostolatsverständnisses der Gesellschaft Jesu aus. Die vorliegende Studie hat sich deshalb zum einen zur Aufgabe gemacht, das Apostolatsverständnis der Jesuiten mit dem kirchengeschichtlich zentralen Zeitalter der Konfessionsspaltung im 16. Jahrhundert zu verknüpfen; zum anderen ging sie auch der Frage nach, mit welchem begrifflichen Instrumentarium sich dieses Verständnis unter dem Konfessionalisierungsparadigma überzeugend erfassen lässt.

In dieser Untersuchung wurde ein Forschungsansatz verfolgt, der eine überkonfessionell und in allen historiographischen Lagern zu konstatierende apologetische oder polemische Versuchung endgültig hinter sich ließ. Auch sollte eine Herangehensweise vermieden werden, die den authentisch geistigen Ursprung der ignatianischen Spiritualität und daher den Kern der jesuitischen Berufung im Nachhinein und ausschließlich anhand des Paradigmas der Konfessionalisierung auslegt, als wäre dieses ein immer und einzig geltender Leseschlüssel, um das Zeitalter der Konfessionen zu verstehen. Wie sich am Beispiel des jesuitischen Apostolatsverständnisses gezeigt hat, ist berechtigt Zweifel daran zu hegen, dass die Geschichte der Gesellschaft Jesu und die Ordensgeschichte im 16. Jahrhundert ausschließlich unter einer solchen Berücksichtigung geschrieben werden kann. Einerseits zeitigte das Wirken solcher Institutionen wie der katholischen Orden unbestreitbar

soziale und politische Folgen, andererseits wird dadurch nur unzureichend deutlich, dass es der geistige Kern war, den diese Institutionen mittels der tief prägenden Persönlichkeit des jeweiligen Ordensgründers besaßen, der diese Folgen bewirkte. Dieser Kern läßt sich letzten Endes nicht überwiegend auf den Modernisierungsprozess, welcher Art er auch gewesen sein mag, reduzieren.

Die vorliegende Arbeit ist ebenfalls von der Forschungshypothese ausgegangen, dass in der Erfüllung dieser Aufgaben, mit denen der Orden beauftragt wurde, das jesuitische Apostolatsverständnis im Alten Reich stark konfessionell geprägt wurde. Allerdings bedarf diese Hypothese einer ersten grundlegenden Integration dadurch, dass die frühneuzeitliche Geistlichkeit nicht lediglich als »Agent des Staates« bzw. der Obrigkeit und deren konfessioneller Zwecke beschrieben werden kann. Ganz im Gegenteil, alle drei Konfessionen erfuhren die Entwicklung einer ähnlichen Gruppe von geistlichen Amtsträgern, jede mit ihrem eigenen Sonderbewusstsein und Amtsverständnis, wobei sich gerade die Analyse des geistlichen Amtsverständnisses als ein bisher unterschätzter Zugang zur Analyse des Verhältnisses von Kirche und Gesellschaft in der Frühneuzeit erweist. Der beste Beweis dieses Sonderbewusstseins und Amtsverständnisses ist, dass alle drei Gruppen schließlich dem zentralisierenden Prozess der politischen Herrscher entgegenwirken konnten¹.

Das apostolische Verständnis der Gesellschaft Jesu ist das entscheidende Element, um ihr Verhältnis zur Obrigkeit zu analysieren, denn an und für sich war das von Jerónimo Nadal formulierte Selbstverständnis des Ordens, eine Nachahmung bzw. Wiederbelebung des urkirchlichen apostolischen Lebensstils zu sein, keineswegs auf die Aussendungen in die Missionsgebiete Lateinamerikas oder Asiens beschränkt. Es prägte hingegen das Wesen und Wirken der Jesuiten in jedem Bereich ihrer Tätigkeiten entscheidend aus. Die religiöse und spirituelle Grundlage, die solch ein eigenartiges und ordensspezifisches Apostolatsverständnis direkt im Sinne der neutestamentlichen Texte ermöglichte, ist im ignatianischen Werk und vor allem in den *Exerzitien* deutlich aufzufinden.

1 Luise SCHORN-SCHÜTTE, Priest, Preacher, Pastor. Research on the Clerical Office in Early Modern Europe, in: *Central European History* 33 (2000), S. 1–39, hier S. 2: »The clergy cannot simply be described as »agents of the state«. On the contrary all three confessions witnessed the development of similar groups of clerical officeholders, each with their own understanding of their role as a clergy (a Sonderbewusstsein), who were capable of counteracting the centralizing function intended for them by the political ruler«. Dazu auch dies., *The Christian Clergy in the Early Modern Holy Roman Empire: A Comparative Social Study*, in: *SCJ* 29 (1998), S. 717–731. Zum Konfessionalisierungsparadigma in diesem Kontext dies., *Konfessionalisierung als wissenschaftliches Paradigma?*, in: Joachim BAHLCKE/Arno STROHMEYER (Hg.), *Konfessionalisierung in Ostmitteleuropa. Wirkungen des religiösen Wandels im 16. und 17. Jahrhundert in Staat, Gesellschaft und Kultur*, Stuttgart 1999, S. 63–77.

Das Thema des Verhältnisses von Jesuitenorden und kirchlicher und weltlicher Obrigkeit im Alten Reich war daher im Rahmen dieser Arbeit eher ein aufschlussreicher Betrachtungspunkt für die Geschichte der ersten dort eingesetzten Jesuiten und nicht so sehr für die Geschichte jener kirchlichen und weltlichen Institutionen, mit denen die Patres zusammenarbeiteten. Dazu hätte es einer mehr institutionsgeschichtlich angelegten Fragestellung bedurft, die sich nicht ohne Weiteres mit der Ordensgeschichte in Einklang hätte bringen lassen, mögen sich auch die Jesuitenpatres an demjenigen »Kreuzungspunkt« (»crocevia«) zwischen Ordens- und Institutionsgeschichte befunden haben, den der Historiker als erneuerten Ansatz zur Erforschung der »religiösen Kräfte« im Rahmen der modernen Staatsbildung heranziehen könnte².

Die Berücksichtigung der Wechselseitigkeit von individuellem Selbstverständnis und überindividuellen Strukturen erweist sich indes als fruchtbar, wenn es darum geht, das Verständnis der apostolischen Berufung der Gesellschaft Jesu im religionspolitischen Rahmen der Reichskirche zu erklären. In der vorliegenden Studie wurde deshalb am Beispiel der Gründung der Jesuitenkollegien in Ingolstadt und Prag sowie der Abfassung der *Summa doctrina christiana* geschildert, was die Obrigkeit ihrerseits von der Berufung und Beauftragung der Jesuiten erwartete, welche Forderungen sie an die Patres stellte, welche konfessionspolitischen Ziele sie damit verfolgte und warum sie glaubte, in den Mitgliedern der Gesellschaft Jesu ein wirksames Mittel zur Erlangung dieser Ziele gefunden zu haben.

Ließ sich die Gesellschaft Jesu als Konfessionalisierungsinstrument zur Festigung und Konsolidierung obrigkeitlicher Herrschaftsansprüche im Alten Reich überhaupt einsetzen, in welchem Maße und mit welchen kirchenpolitischen Folgen? War sie trotz ihrer wie auch immer gedeuteten römischen bzw. päpstlichen Ausrichtung durch das Sondergelübde *circa missiones* ein derart viel versprechendes und wirkungsvolles *instrumentum regni*, dass die Obrigkeit bereit und willig war, erhebliche finanzielle Ressourcen in die Niederlassungen zu investieren, damit der Orden durch die Seelsorge in kultureller und vor allem politischer Hinsicht auf die frühneuzeitliche Gesellschaft einwirken konnte, indem er den Abstand zwischen katholischer

2 Carlo FANTAPPIÈ, *Il monachesimo moderno tra ragion di Chiesa e ragion di Stato. Il caso toscano (XVI–XIX secolo)*, Firenze 1993, S. 17: »L'analisi degli ordini religiosi [...] [costituisce] un punto di convergenza particolarmente denso tra studio delle istituzioni ecclesiastiche e storia politica, un crocevia che permette di rileggere non solo le trasformazioni statutarie degli ordini, ma anche, più in generale, le modalità del rapporto tra forze religiose e Stato moderno«. Von der Konfessionalisierung als einem dynamischen Prozess, »der in einer dialektischen Verschränkung von religiös-theologischer Wende und Verweltlichung auf Wandel und Modernisierung hinauslief«, sprach auch Heinz SCHILLING, *Aufbruch und Krise. Deutschland 1517–1648*, Berlin 1988, S. 275.

Geistlichkeit und den Gläubigen durch sein Apostolatsverständnis zu überwinden trachtete? Zogen schließlich Obrigkeit und Gesellschaft Jesu immer und unbedingt an demselben Strang, um gemeinsame Ziele zu erreichen?

Ein solcher Fragenkomplex kann nicht leicht beantwortet werden. Wie diese Studie zeigt, muss von Fall zu Fall ein differenziertes und differenzierendes Urteil gefällt werden. Augenfällig ist hierbei, dass im apostolischen »Haus« Nadals zwischen Gesellschaft Jesu und Obrigkeit über mögliche gemeinsame Wege und Ziele immer verhandelt werden musste. Angesichts der »frühneuzeitstypische[n] Verzahnung von Religion und Gesellschaft« konnten diese Fragen in ein Raster eingeordnet werden, das sowohl die »Funktion der Geistlichkeit als Vermittler konfessionsspezifischer Werte und Normen« als auch die Tatsache berücksichtigt, dass die Geistlichkeit selbst, mit ihrem eigenen Amts- und Selbstverständnis und ihren Statusansprüchen, hinsichtlich ihrer Funktionstüchtigkeit und Vorbildlichkeit »mit den unterschiedlichsten Erwartungen« und den »Gegensätze[n], die sich [...] zwischen gemeindlichen und obrigkeitlichen Vorstellungen ergaben«, konfrontiert war³.

Das Spannungsfeld zwischen obrigkeitlicher Struktur und den im Rahmen ebendieser Struktur agierenden Jesuitenpatres, deren Apostolatsverständnis nicht nur durch die konfessionelle Auseinandersetzung, sondern auch durch das subjektive Verständnis ihres Amtes und ihrer Aufgaben entschieden geprägt wurde, konnte auf der Grundlage eines Forschungsansatzes besser verdeutlicht werden, der den Akzent auf beide Elemente, Struktur und Individuum, legte. Dadurch konnte auch anhand des konkreten und präzise bestimmten Beispielfalles von Petrus Canisius nicht nur die Stellung eines Geistlichen gegenüber der christlichen Obrigkeit, sondern auch die Rückwirkung derselben Obrigkeit auf die Konstruktion des jesuitischen Selbstverständnisses erforscht werden.

Damit wurde auch der begriffliche Engpass behoben, weswegen die »Rückkehr des handelnden Subjektes« in das Zentrum der historischen Analyse von »potentielle[r] oder auch grundsätzliche[r] Vernachlässigung struktureller Bedingungen«⁴ in manchen Fällen begleitet wird, während die Wechselseitigkeit von individuellem Selbstverständnis und überindividuellen Strukturen in der Erforschung eines kultur- und kirchengeschichtlich vielschichtigen Gegenstandes wie des jesuitischen Apostolatsverständnisses als unabdingbar gilt. Der Mehrwert solch eines Ansatzes wird unter anderem am traditionellen Thema der mannigfaltigen Beziehungen zwischen der Gesellschaft Jesu und der kirchlichen und weltlichen Obrigkeit deutlich. Das Thema der Hofbeichtväter des Ordens etwa wurde sehr häufig in der

3 SCHORN-SCHÜTTE, *Evangelische Geistlichkeit*, S. 19.

4 DÜRR, *Politische Kultur*, S. 18f.

Fachliteratur angesprochen und stellt an und für sich kein besonders innovatives Forschungsobjekt dar⁵. Gegenstand dieser Arbeit war allerdings nicht so sehr die politische bzw. politiknahe, sondern vielmehr die apostolische Tätigkeit der »Gesellen Jesu«. Diese beruhte auf dem neutestamentlichen Begriff des Apostels und setzte mithin die Rückbesinnung der Jesuitenpatres auf die apostolische Zeit, als »die Christusoffenbarung in die Zeit der beginnenden Kirche« hineinreichte, in ihrer historischen und kulturellen Entwicklung voraus⁶. Genau auf der Basis dieses Apostolatsverständnisses und angesichts der Grundelemente der jesuitischen Spiritualität, welche die rein persönlichen Motivationen der einzelnen Jesuiten tief beeinflussten, wurde das sehr komplexe Verhältnis der Gesellschaft Jesu zur geistlichen und weltlichen Obrigkeit im Alten Reich aus einer neuen Perspektive erforscht.

Es ist gezeigt worden, welche tief liegenden Implikationen und welche historisch-theologische Bedeutung dem Apostelbegriff zukam. Ohne eine begriffliche Klärung der theologie- und kulturgeschichtlichen Voraussetzungen wäre daher der dieser Studie zugrunde liegende Forschungsansatz problematisch anzuwenden gewesen. Hinzu kommt, dass die Jesuitengeschichte lange Zeit ohnehin kein kulturgeschichtlicher Untersuchungsgegenstand war; so konnte die Erforschung des spezifischen Falles Petrus Canisius nur zu Ergebnissen führen, die ihrer Besonderheit wegen nicht zu verallgemeinern waren und auf die anderen »Apostel Deutschlands« nicht angewandt werden konnten, wenngleich die Verbreitung des apostolischen Selbstverständnisses im Jesuitenorden und sein Einfluss auf einzelne Patres vielerorts behandelt wurde. Möglichkeiten und Grenzen einer solchen Anwendung, die sich als fruchtbar und sogar notwendig erwiesen hat, stellten daher ein wichtiges Motiv des Forschungsvorhabens dar. Eine Erweiterung des Forschungshorizonts im Sinne einer wesentlich breiteren Untersuchung in einem längeren Zeitraum wurde von vornherein zugunsten eines besser erfassbaren begrenzten Forschungsgegenstandes ausgeschlossen.

Zeigt die Definition »Apostel« in Bezug auf die Jesuitenpatres vor allem ihr Selbstverständnis, so wundert es auch nicht, dass sie sich als in Europa und in Übersee dienende Ordensleute in Anlehnung an die nachösterliche Urkirche sahen. Die Spannweite dieser Tätigkeiten umfasste ein vielfältiges Spektrum an Aufgaben und passte sich den Sachverhalten an, sodass sie

5 In den letzten Jahren sind zahlreiche neue Studien politik-, religions- und kulturgeschichtlichen Zuschnitts zur Geschichte der Gesellschaft Jesu in anderen geographischen Kontexten erschienen. Stellvertretend seien hier folgende erwähnt: Flavio RURALE, *I gesuiti a Milano. Religione e politica nel secondo Cinquecento*, Roma 1992; zum Thema der Hofgeistlichen vgl. ders. (Hg.), *I religiosi a corte. Teologia, politica e diplomazia in Antico Regime. Atti del Seminario di studi* (Georgetown University a Villa Le Balze, Fiesole, 20 ottobre 1995), Roma 1998; Maurizio SANGALLI, *Cultura politica e religione nella Repubblica di Venezia tra Cinque e Seicento. Gesuiti e somaschi a Venezia*, Venezia 1999.

6 SCHUMACHER, *Abschluss*, S. 197.

unter solch einem Verständnis des Apostolats unterschiedliche Dienste verstanden. Während einerseits das Verständnis ihrer Rolle als Missionare, Kirchenreformer, Seelsorger, Lehrer, Prediger, Verfasser theologischer Werke, theologische Berater und päpstliche Gesandte auf ihr Apostolatsverständnis zurückzuführen ist, welches durch die Nachahmung und Wiederbelebung des apostolischen Lebensstils als wesentliche Eigenschaft der Gesellschaft Jesu galt, bleibt andererseits auch der Heilsfunktion Rechnung zu tragen, die der Figur des Apostels im Allgemeinen und den Jesuiten, deren Bild stets neu und andersartig konturiert und gefärbt wurde, in diesem besonderen Zusammenhang zugeschrieben wurde. Offensichtlich ist auch, dass die Jesuiten dem Apostel- und Apostolatsbegriff einen weitaus breiteren und zugleich tieferen Wert als dem Missionar- und Missionsbegriff zumaßen. Der »apostolische Lebensstil« (»ordo apostolicus«) darf also nicht mit »Mission« (»missio«) verwechselt werden.

Die Anforderungen der Obrigkeit übten eine starke Wirkung auf das Apostolatsverständnis aus, das Canisius und die anderen im Alten Reich tätigen Jesuiten vertraten. Es galt deshalb in dieser Untersuchung auch zu bestimmen, wie entscheidend die *consueta ministeria* des Ordens das Verständnis von sich selbst und vom eigenen Wirken in einem konfliktgeladenen Gebiet wie dem Alten Reich beeinflussten. In Deutschland, wo die konfessionellen Unterschiede zuzeiten die Gestalt einer frontalen Auseinandersetzung annahmen, wurde ein besonderer Nachdruck auf die »Selbstbehauptung der Kirche im Kampf gegen den Protestantismus« und zugleich auf die Erneuerung des Kirchenwesens gelegt. Hierbei ist offensichtlich, dass »[der Begriff katholische Reform] [...] der Ergänzung durch den Begriff Gegenreformation« bedarf. Beide Begriffe »besitzen daher ihre Berechtigung, bezeichnen aber nicht voneinander getrennte, sondern ineinander greifende Bewegungen [...] Nur in ihrer Verbindung können die Begriffe Katholische Reform und Gegenreformation als kirchengeschichtlich epochenbildend gelten«⁷.

Zu diesem Punkt bemerkte unter anderen O'Malley zu Recht, dass Hubert Jedin's Auslegung des konfessionellen Zeitalters, welche fast ausschließlich die institutionellen Aspekte der katholischen Erneuerung in der Frühen Neuzeit betrachtet, dem Jesuitenforscher in vielerlei Hinsicht eher Schwierigkeiten bereitet, und dies obwohl ihr unbestreitbare Verdienste um eine bessere Erkenntnis der Kirchengeschichte anzurechnen sind: Laut O'Malley sind Begriffe wie katholische Reformation und Gegenreformation »als Bezeichnung dessen, worum es sich bei der Gesellschaft Jesu wirklich handelte, unzureichend und manchmal irreführend. Vielleicht [sind] sie

7 JEDIN, Katholische Reformation oder Gegenreformation?, S. 38, und ders., Die historischen Begriffe, in: HKG, Bd. 4: Reformation, katholische Reform und Gegenreformation, hg. v. Erwin ISERLOH/Josef GLAZIK/ders., S. 450.

ebenfalls irreführend, wenn man sie als allumfassende Begriffe für die viel breitere Wirklichkeit des Katholizismus selbst betrachtet«. Jedin's Auslegung wird hiermit einer scharfen Kritik unterzogen, denn »[katholische Reform] sollte nicht als Synonym für den frühneuzeitlichen Katholizismus angesehen werden, auch nicht in Verbindung mit ›Gegenreformation‹, wie Jedin vorschlug«⁸. O'Malley sträubt sich ebenfalls gegen den Begriff »tridentinisches Zeitalter«, als wäre er nahezu ein allumfassendes Auslegungswerkzeug für die frühneuzeitliche Kirchengeschichte, indem er einigen der »Mythen, Missverständnisse und Fehlinformationen«, wonach »das Konzil eine systematische, vollständige und endgültige Antwort auf jedes Problem war«, ein Ende zu bereiten suchte⁹. Dem historiographischen Ansatz von Delio Cantimori folgend, distanzierte sich auch der 2007 verstorbene Kirchenhistoriker Giuseppe Alberigo von seinem ehemaligen Meister Jedin und schlug eine »artikulierte, mehrdimensionale und polyzentrische Vision« vor, die der »spirituellen Dynamik«, der geistigen »Beunruhigung« und der »Mobilität des spirituellen Lebens« Rechnung tragen kann¹⁰. Auch dank dieser methodischen Berichtigungen von Jedin's Paradigma wurde das Augenmerk dieser Studie auf das Apostolatsverständnis der Jesuiten gerichtet, bei dessen Untersuchung sowohl die geistigen als auch die institutionellen Elemente Berücksichtigung fanden.

Eine weitere Frage methodischer Natur entstammte den Reflexionen über die Anwendung der Historischen Politikforschung auf das Amtsverständnis der »Apostel Deutschlands«. Hierbei ging es darum, Möglichkeiten und Grenzen solch eines Forschungsparadigmas auf den hier behandelten Gegenstand hin zu prüfen. Den Jesuiten, so lassen sich Harro Höpfl's Ausführungen zusammenfassen, sei kein kollektives und homogenes Denken über Politik zuzuschreiben, zumindest nicht in dem Maße, wie sich eine wesentlich jesuitische Spiritualität und Ordensrichtung erkennen ließen. Überdies könne man keineswegs von einer Lehre über jedwedes Thema innerhalb des Jesuitenordens sprechen, die ausschließlich und eigens jesuitisch wäre, umso weniger über eine jesuitische Politik- bzw. Staatslehre. Höpfl bevorzugt hierzu den Ausdruck »Überzeugungskomplex« (»set of beliefs«), welche die Natur der

8 O'MALLEY, *Trent and All That*, S. 2, 126–134, insbesondere S. 134: »[They are] inadequate and sometimes misleading as designations for what the early Society of Jesus was about. Perhaps [...] [they are] also misleading when taken as all-inclusive terms for the much larger reality of Catholicism itself [...] [Catholic Reform] should not be taken as synonymous with Catholicism in the early modern period – even in combination with ›Counter Reformation‹, as in Jedin's solution«. Dazu auch O'MALLEY, *Was Ignatius Loyola a Church Reformer?*

9 Ders., *The Council of Trent: Myths, Misunderstandings, and Misinformation*, in: LUCAS, *Spirit, Style, Story*, S. 205–226, hier S. 223: »The council [wasn't] [...] a systematic, complete, and exhaustive response to every problem«.

10 Giuseppe ALBERIGO, *Dinamiche religiose del Cinquecento italiano tra Riforma, Riforma cattolica, Controriforma*, in: *Cristianesimo nella Storia* 6 (1985), S. 543–560, hier S. 555.

guten Ordnung in jedem Gemeinwesen beträfe, sei es die *res publica*, die Kirche oder die Gesellschaft Jesu selbst. Innerhalb der kirchlichen und politischen Gemeinschaft hätten die Jesuitenpatres über die Stellung des Ordens reflektiert, um sich der Mittel zur Erlangung der Ordensziele bewusst zu werden¹¹.

Genau diesen Denkanstoß machte sich die vorliegende Arbeit zu Eigen und verfolgte zugleich eine andere Herangehensweise als jene Höpfls, denn hier stehen nicht so sehr die Äußerungen seitens der Theologen des Ordens zur gerechten oder ungerechten Obrigkeit im Vordergrund, sondern es geht vielmehr um die Rolle der Obrigkeit in der Konstituierung des Selbstverständnisses durch die im Alten Reich tätigen Jesuiten und vor allem durch Petrus Canisius als »Apostel Deutschlands«. Gleichfalls ging es um das gegenseitige Verhältnis zwischen Obrigkeit und Gesellschaft Jesu und um die Obrigkeit als Voraussetzung des jesuitischen Apostolats, denn der politische Charakter bzw. das Element des Politischen und dessen Stellung im Rahmen des Verhältnisses der Gesellschaft Jesu zur Obrigkeit ist nicht lediglich in Form rechtshistorischer oder moraltheologischer Abhandlungen zu finden.

Dieser Charakter ergibt sich auch und vor allem, möchte man den innersten Kern des Ordens, i.e. die ignatianische Spiritualität, nicht außer Acht lassen, aus zahlreichen »Sprechakten« innerhalb des ordensintern lebhaft geführten Diskurses über Natur und Berufung des Ordens. Die Formierung des Verhältnisses der Gesellschaft Jesu zur Obrigkeit vor dem Hintergrund der apostolischen Berufung des Ordens unterlag freilich einer kulturgeschichtlichen Entfaltung. Angenommen, dass die für die Ordensmitglieder grundlegende ignatianische Spiritualität von ihrem Wesen her eine Wirkung auf das jesuitische politische Denken bzw. auf die Stellung der Gesellschaft Jesu zur Politik und somit zur Obrigkeit hatte oder überhaupt haben konnte, gilt es von Fall zu Fall zu bestimmen, inwiefern die eine das andere beeinflusste, um allgemeine Schlussfolgerungen ziehen zu können; wenn dies nicht feststellbar ist, dann ist das Jesuitensein ein äußerliches Element dieses Denkens, das folglich kein jesuitisches war. Der Schlüssel, um das politische Denken der Jesuiten im Sinn der Ordensspiritualität und somit vom »Ignatianischen« her zu verstehen, kann, wenn überhaupt, nur in dessen Apostolatsverständnis liegen. Dieses deutete auf ein bestimmtes Verständnis der *res publica* hin, welches wiederum nur im Licht der ignatianischen Spiritualität zu verstehen ist. Kurzum: Hierbei handelt es sich nicht nur darum, ein homogenes Denken über die Politik, das theologisch zwischen der *uniformitas et soliditas doctrinae* und der *libertas opinandi* schwanken musste, in den Schriften der Jesuiten aufzufinden¹². Das jesuitische politische Denken ist

11 HÖPFL, Jesuit Political Thought, S. 1–22.

12 BROGGIO, La teologia e la politica, S. 26–38, hier S. 29.

nur vom »Ignatianischen« her zu verstehen, um im eigentlichen Sinn »jesuitisch« definiert zu werden. Die Ordenszugehörigkeit reicht nicht aus, um das politische Denken der Ordensmitglieder als »jesuitisch« zu bezeichnen.

Unter Berücksichtigung des Verhältnisses der Gesellschaft Jesu zur Obrigkeit und des Apostolatsverständnisses der Patres im Alten Reich kann schließlich die Frage, ob Ignatius ein Kirchenreformer und die Gesellschaft Jesu dementsprechend ein Reformorden gewesen sei, aus einer anderen Perspektive als jener Jedins und zum Teil O'Malleys beantwortet werden. O'Malley verneint sie und bringt überzeugende Einwände vor. Denn an und für sich reformierten die Jesuiten ihren Orden keineswegs, zumindest nicht in einem kirchenrechtlichen Sinn, so wie die Kapuziner den Franziskanerorden reformierten. Ob sie jemals die Kirche so bewusst und grundlegend haben reformieren wollen, ist auch fraglich, wie die skeptische Haltung des Ignatius gegenüber dem in Trient tagenden Konzil bezeugt.

Mit Sicherheit strebten die Jesuiten keine allgemeine Kirchenreform *in capite et membris* an, wie es andere Protagonisten der Zeit taten, wenngleich die Ausbildung des Klerus in Ignatius' Auffassung weit wichtiger als die Waffengewalt und sogar als das Konzil selbst war. Der Orden spielte dennoch eine zentrale Rolle in solch einem gewichtigen Reformanliegen wie der Klerusreform, und dies ist eine Tatsache, die zum einen das Bindeglied zwischen Gesellschaft Jesu und Tridentinum entgegen O'Malleys Einwänden dann doch herstellt und zum zweiten sehr deutlich zeigt, wie das Streben nach Reform durch den Orden, welches in das Reformprogramm des Tridentinums hineinpasste, namentlich das Streben nach einer grundlegenden Klerusreform durch Verbesserung der Ausbildung und der Lebensführung sowie Beseitigung der Missbräuche eine wirkliche Reform bedeutete. Zeugt die Gründung vieler Kongregationen von Regularklerikern im Allgemeinen und Jesuiten im Besonderen einerseits vom Hervortreten des »frühneuzeitlichen Katholizismus«, so bildet sie andererseits »zumindest einen Teil des Kontextes, aus dem heraus die tridentinischen Reformen geschahen«, denn obwohl schwierig ist, genau zu bestimmen, inwieweit die Jesuiten das Konzil beeinflussten, so »[wurden] viele der Kanones zur Klerusreform durch [ihre] Tätigkeiten inspiriert«, wobei in der Jesuitenforschung ein breiter Konsensus darüber herrscht, dass »ein Großteil der Reformgesetzgebung über den Klerus von ihrem Vorbild und Einfluss herrührte«¹³.

13 LEWIS, *Recovering the Apostolic Way of Life*, S. 280: »The development of the various congregations of clerks regular, or reformed priests in the sixteenth century [...] presents a unique prospective on the emergence of Early Modern Catholicism and constitutes at least part of the context from which the Tridentine reforms occurred«; ebd., S. 292: »Many of the canons concerning clerical reform drew their inspiration from the activities of the Jesuits [...] While the extent of the influence of reformed priests such as the Jesuits had on the council cannot be easily or definitively determined, the consensus of scholarship indicates that much of the

Kirchenreform implizierte zudem »aus kirchlicher Sicht meist Klerusreform«, so Heribert Smolinsky. Ebendiese Kirchenreform durch Bildung setzte sich im Alten Reich gegen Ende der 1540er Jahre durch und wurde in die Reforminstitutionen der Kirche aufgenommen. Im Zuge dieses Prozesses wurde Bildung »funktionalisiert, d. h. in den Dienst der Verkündigung und der Apologetik« gestellt, und die »Kirchenreform als Bildungsreform« von Klerus und Gläubigen wurde zu einer »Grundsignatur der konfessionellen Kirchen«. Ob und wie erfolgreich sich das Reformprogramm zu etablieren vermochte, sollte an den verschiedenen Reforminstitutionen wie beispielsweise den Bildungseinrichtungen der Gesellschaft Jesu geprüft werden¹⁴.

Die Rolle der Gesellschaft Jesu in der so genannten katholischen Reform wird in dem Maße eingehender erklärt, wie die Reformen des 16. Jahrhunderts die Voraussetzung des Konfessionalisierungsprozesses waren. Wird also gezeigt, dass die Gesellschaft Jesu trotz aller Gemeinsamkeiten hinsichtlich der Klerusreform an und für sich weniger als allgemein angenommen mit der katholischen Reform und dem Zeitalter des Tridentinums zu tun hatte, dann kann auch ihr Beitrag zur Konfessionalisierung, wie groß oder klein er auch gewesen sein mag, besser abgeschätzt werden. Das hat wiederum mit dem apostolischen Verständnis der Gesellschaft Jesu zu tun. Denn die Jesuiten wurden bzw. mussten in dem Maße zu Kirchenreformern werden, wie die Kirchenreform ein Hauptanliegen innerhalb des hier im Sinne Jerónimo Nadals verstandenen Hauses war, das sie vorfanden, und wie die Reformwartungen von Dritten, sei es die Obrigkeit oder das Kirchenvolk gewesen, an sie herangetragen wurden. Dies betraf ihre soziale Rolle, ihr Äußeres und Auftreten, ihre Moralität und Ausbildung, schließlich die Art und Weise, wie sie ihren apostolischen Diensten nachgingen.

Ignatius' Intuition, die eigene Berufung *more apostolico* zu leben, setzte sich also im gegebenen historischen Zusammenhang auch in eine Reformbewegung des Klerus um, wobei diese und die *imitatio apostolica* in enger Wechselbeziehung zueinander standen und obwohl eine solche Klerusreform nicht das ursprüngliche Ziel der ersten Jesuiten war. Durch das Beispiel des Petrus Canisius und der anderen »Apostel Deutschlands« kann die historische Umwandlung des ignatianischen Gründungscharismas vom Urmodell des Wanderapostolats hin zur kulturellen, gesellschaftlichen und

reform legislation concerning the clergy derived from their examples and influence«. Dazu auch Kathleen M. COMERFORD, Clerical Education, Catechesis, and Catholic Confessionalism: Teaching Religion in the Sixteenth and Seventeenth Centuries, in: Dies./PABEL, Early Modern Catholicism, S. 241–265.

14 Heribert SMOLINSKY, Kirchenreform als Bildungsreform im Spätmittelalter und in der frühen Neuzeit, in: Ders., Im Zeichen von Kirchenreform und Reformation. Gesammelte Studien zur Kirchengeschichte in Spätmittelalter und früher Neuzeit, Münster 2005, S. 41–66, hier jeweils S. 46 und 66f.

institutionellen Verwurzelung einer kirchlichen Einrichtung wie der Gesellschaft Jesu nachgezeichnet werden, die sich im Laufe der Zeit hauptsächlich mit einer stabilen Lehrfunktion identifizierte und auf »apostolische« Weise am frühneuzeitlichen politischen und kulturellen Machtgefüge teilhatte¹⁵. Um das Wirken der Gesellschaft Jesu in all seinen Facetten zu erfassen, ist also vom Identitätsverständnis der Ordens auszugehen. Dieses lässt sich anhand des Begriffes »Apostel« bestimmen, hier freilich im Zeichen der jesuitischen Spiritualität verstanden, unter den die Identitätswendung, das theologische Wissen, die seelsorgliche Ausrichtung des Ordens sowie das Hineinwirken in die Welt seitens der Patres und schließlich auch der entscheidende Einfluss der Obrigkeit subsumiert werden kann. Die »Apostel Deutschlands« aus der Gesellschaft Jesu und ihr Apostolat in den Territorien des Alten Reiches sind nicht nur ein hermeneutisches Werkzeug, um das Verhältnis des Jesuitenordens zu Obrigkeit und Politik zu erforschen, sondern auch eine Erscheinung jener untrennbaren Verzahnung von Religion und Politik, welche die Frühe Neuzeit im Wesentlichen kennzeichnet.

15 CANTÙ, Prefazione, S. 16.

Anhang I – Ausgewählte Quellen

Mainz, Stadtarchiv (StAM)

Abt. 14/10, fol. 77r, Pius IV. an den Mainzer Erzbischof Daniel Brendel von Homburg, Rom, 19. September 1565.

Danieli archiepiscopo moguntino Pius papa IIII. Venerabilis frater salutem. Dilectum hunc filium Petrum Canisium Societatis Jesu professorem in ecclesia augustana concionatoris officio fungi laudabiliter admodum solitum propter insignem eius probitatem ac fidem, et magnam verum istius inclitae nationis suae notitiam, idoneum duximus, cui committeremus officium visitandi nostro nomine fraternitatem tuam, et alios quosdam eiusdem nationis praelatos ac fratres nostros, quique tibi ac caeteris proponeret ac declararet sinceram mentem ac voluntatem nostram et salutaria desideria. Ex eo cognosces quam benigne postulationi tuae satisfecerimus, facultate concessa attribuendi dotem de fructibus et redditibus ecclesiae tuae usque ad certam summam in literis concessionis nostrae exprimendam etiam non requisito capituli consensu, duobus Societatis Jesu collegijs; illi quod iam in civitate tua Moguntina instituendum curasti, et alteri, quod in urbe diocesis tuae Erfordia haereticis finitima laudabili admodum consilio instituere cogitas, eo praeterea seminario iuxta tridentini concilij decretum instituendo. De reliquis quae is tibi referet, a fraternitate tua petimus, ut eius orationis fidem habeas, perinde ac si nos ipsos audires, et qui reliqua mandata nostra exequi possit divini obsequij, et pro Sedis Apostolicae reverentia, consilio et auxilio tuo iuves, sicut te facturum esse confidimus. Ipsam Societatem Jesu non egere videmus commendatione nostra, cum tu eam tanto studio ac liberalitate complexus sis: tamen quia eandem nos quoque singulari amore prosequimur, propter egregiam et perutilem operam, quam his temporibus ecclesia Dei omnibus in locis navat, eam fraternitati tuae nostra causa commendationem esse cupimus. Datum Romae apud s. Marcum sub anulo piscatoris die 19 septembris anno 1565 pontificatus nostri anno sexto.

Abt. 14/10, fol. 77v–78v, Pius IV. an den Mainzer Erzbischof Daniel Brendel von Homburg, Rom, 13. Januar 1565.

Venerabili fratri Danieli archiepiscopo moguntino salutem. Personam tuam nobis et apostolicae sedis devotam, tuis exigentibus meriti paterna benevolentia prosequentes votis tuis in his praesertim per quae sincere

sacrarum aliarumque bonarum literarum traditioni catholicae juventutis curae tuae creditae institutioni ac collegiorum ad id necessarium foundationis consulatur, autoritatis nostrae subsidium libenter impertimur. Exhibita siquidem nobis nuper pro parte tua petitio continebat, quod tu, ut prudentem et catholicum decet praesulem in tua civitate moguntina de sana doctrina inter tuos subditos seminanda sollicitus, unum collegium Societatis Jesu ex quo tamquam ex horto foecundissimo providi patrisfamilias manu lectissimis arboribus consito, suavissimi fructus partim ex sobrijs quae ad populum ibi saepissime habentur concionibus, et in audiendis Christi fidelium confessionibus, partim in ipsis bonarum litterarum studijs ibidem salubriter excitandis, iuventuteque in doctrina sana, et pietate christiana instituenda, emanare ceperunt, maioresque in dies favente Domino proventuri sperantur, modo bene captum opus huiusmodi pro sui natura stabiliatur, erxisti. Verum quoniam per certas conventiones seu constitutiones per dilectos filios capitulum ipsius ecclesiae moguntinae, cui praeesse dinosceris ante seu post electionem de persona tua in archiepiscopum moguntinum, aut alias quovis tempore factas.

Tibi de redditibus mensae tuae archiepiscopalis moguntinae nisi in certos ibi expressos usus disponere non licere dicitur; tuum in hac parte pro te desiderium adimplere posse non speras absque Sedis Apostolicae suffragis. Quare nobis humiliter supplicari fecisti quatenus laudabile hoc institutum tuum benigno favore prosequentes tibi nonnihil ex debitis redditibus in ipsius Collegij absolutionem et ornatum impedendi licentiam concedere, ac alias in praemissis opportune providere, de benignitate apostolica dignemur.

Nos igitur hunc pium germaneque christianum animum tuum plurimum in Domino collaudantes, teque a quibusvis excommunicationis etc. censentes; nec non conventionum ac constitutionum praedictarum, aliorumque hic etiam de necessitate exprimendorum tenores praesentibus pro expressis habentes huiusmodi supplicationibus inclinati sine alicuius praeiudicio fraternitatem tuam, nedum inceptum mature perficias atque stabilias, verum etiam ut aliud pro seminario clericorum, tuarum civitatum et diocesis iuxta concilii tridentini decretum collegia instituas, neque in his duobus collegijs omnis suis numeris absolvendis, ordinandis et ornandis annuis redditibus praedictis parcendum; quin potius christianae religioni, et gregi dominici tibi commissi utilitati, ac animarum saluti consulendum esse ducas, paterno monemus affectu, et ne quid impeditenti his aliquatenus obsistat, tibi mensae praedictae fructuum, reddituum, proventuum et obventuum liberam dispositionem et administrationem ad hoc quo administrationis et quamdiu dictae ecclesiae praefueris, de fructibus, redditibus, proventibus et obventibus huiusmodi tam collectis quam colligendis, et omnibus alijs quae alias ad te pertinere quoquo modo dinoscuntur tantum, simul vel successive in praedictorum duorum collegiorum constructionem, aedificationem, redditum ex aliorum

necessariorum illis applicandorum emptionem et donationem, quantum tibi ad ipsorum collegiorum foundationem, suorumque rectorum ac personarum sustentationem et manutationem sufficere videbitur, exponere et erogare; ac eisdem collegijs foundationis loco et causa ad suorum rectorum ac personarum praedictarum sustentationem in perpetuum assignare, applicare et appropriare.

Et praeterea quando tibi placuerit, etiam in mortis articulo, vel si forsitan te, quod absit ante collegiorum eorundem absolutionem ac sufficientem foundationem et dotationem ab humanis decedere contigat, de quibuscumque pecuniarum summis et fructibus, redditibus et proventibus praedictis per te habitis et perceptis, seu nomine tuo percipiendis, et quibusvis alijs abs te tempore obitus tui relinquendi, ad quamcumque summam quantumvis notabilem ascendant per viam testamenti, codicillorum vel donationis inter vivos, aut alias prout tibi videbitur, ac firmiter et stabiliter fieri potuerit, in usus et ad effectus praemissos disponere libere et licite valeas, autoritate apostolica tenore praesentium de apostolicae potestatis plenitudine concedimus et indulgemus, ac te quatenus opus sit a praedictis conditionibus seu constitutionibus capitularibus ac consuetudinibus et ordinis quibusvis, si quae sint quibus huiusmodi publicum bonum. Piumque opus indebite posset impediri, et alia quacumque obligatione, aut promissione de redditibus huiusmodi non alienandis per te vel alium, sed alios quodmodolibet tuo nomine facta, hac solum vice, et ad praemissorum effectum gratiose eximimus et liberamus, teque absolutum liberatum, ac promissionem et iuramentum praedicta si quae sint, tibi relaxata, remissa esse. Nec non dispositiones per te factas, seu faciendas huiusmodi etiam postquam factae fuerint, validas et efficaces fore, suosque plenarios et integros effectus sortiri, et inviolabiliter observari debere, neque per capitulum praefatos seu quosvis alios, etiam promissionis praemissae respectu, vel alio quovis quaesito colore, vel ingenio de nullitatis vitio, vel intentionis nostrae, aut alio quovis defectu notari.

Nec ipsa collegia, vel eorum rectores et personas super libera possessionis pecuniarum et aliarum rerum sibi per te pro tempore relictarum assecutione et fruitione aliquatenus impediri vel perturbari posse, et sic per quoscumque iudices et commissarios, quavis autoritate fungentes, etiam suas reverendissimas excellentias cardinales, sublata eis et eorum cuilibet quavis aliter iudicandi et interponendi facultate, iudicari et definiri debere.

Ac quicquid secus super his a quoquam quavis autoritate scienter vel ignoranter attentari contigerit, irritum et inane decrevimus, praedictis capitulo, et aliis quibusvis cuiuscumque status, gradus, ordinis vel conditionis existant, sub excommunicationis latae sententiae poena per contravenientes eo ipso incurrenda, districtius inhibentes, ne pias dispositiones huiusmodi per te in praemissis pro tempore factas impugnare, vel ipsa collegia seu rectores eorum molestare praesumant, non obstantibus praemissis vel quibusvis apostolicis

ac in provincialibus et sinodalibus concilijs editis, generalibus vel specialibus constitutionibus et ordinationibus, ac praefatis et alijs dictae ecclesiae, etiam iuramento, confirmatione apostolica, vel quavis firmitate alia roboratis statutis et consuetudinibus, privilegijs quoque indultis, et literis apostolicis illi ac praefatis capitulo, alijsque superioribus et personis sub quibuscumque tenoribus et formis, ac cum quibusvis etiam derogatorijs derogatorijs, alijsque efficacioribus et insolitis clausulis, irritatibusque et alijs decretis in genere vel in specie etiam per quoscumque romanos pontifices praedecessores nostros, et nos et Sedem praedictam etiam motu proprio, et ex certa scientia nostra, vel ad quorumvis etiam imperatorum et regum instantiam ac alias quomodolibet concessis, ac etiam pluries approbatis et innovatis.

Quibus omnibus, etiamsi pro illorum sufficienti derogatione, de illis eorumque totis tenoribus specialis, specifica, expressa et individua, non autem per clausulas generales idem importantes mentio, seu quavis alia expressio habenda, aut aliqua alia exquisita forma ad hoc servanda foret, illorum tenores ac si de verbo ad verbum insererentur praesentibus pro sufficienter expressis habentes, illis alias in suo robore permansuris, hac vice dumtaxat specialiter et expresse derogamus, caeterisque contrarijs quibuscumque. Volumus autem quod concessio, indultum, exemptio, liberatio, aliaque praemissa non aliter quam quoadsuperius expressa locum habeant. Datum Romae apud s. Petrum idibus januarij anno sexto.

Pius IV ad Danielelem Archiepiscopum commendans Canisium et dans facultatem fundandi collegium moguntinum et erfurdense cum seminario.

Abt. 14/10, fol. 22r–24v, Gründungsschreiben des Mainzer Jesuitenkollegs von Erzbischof Daniel Brendel von Homburg, Mainz, 7. September 1568.

Daniel Dei gratia sanctae moguntinae sedis archiepiscopus, Sacri Romani Imperij per Germaniam archicancellarius ac princeps elector, omnibus et singulis in Christo fidelibus salutem in Domino. Posteaquam Dei providentia in archiepiscopum ecclesiae moguntinae vocati sumus, ea nos prima continuaque sollicitudo occupavit, ut vera Christi religio pietasque catholica hoc infinitis sectis male tumultuante seculo, in nostra metropolitana diocesi illaesa conservari possit. Nam ideo Christus ecclesiae suae apostolos et episcopos praeesse voluit, ut suum verbum sana doctrina piisque moribus constanter asserant, plantent et defendant. Praeedit enim aeterna sua sapientia, antiqui nostri hostis insidias iterum in paradysum irrepturi, iterum verbo Dei virus suum aspersuri, quo populum sanctum male perderet.

Quare divus Paulus ex Asia ab ecclesijs, quas in Domino genuerat, decessurus, summa diligentia monuit et obtestatus est convocatos ecclesiarum episcopos et presbyteros, ut sibi suoque gregi commisso vigilanter attenderent, quoniam

sciebat post se exorituros falsos ecclesiae ministros, qui insanis doctrinis, veritatem evangelij corrumperent, eaque docentes, non quae Deo, sed quae auribus hominum placerent, quam apostolicam praedictionem etiam hac nostra aetate in Germania, alijsque Europae partibus nimis veram experimur, cum nullum sit regnum, nulla fere regio aut civitas, in qua prisca catholica fides novis hominum disputationibus non impetatur, ipsa veneranda ecclesiae concordia, pro libito novatorum in varias sectas non dissipetur, totaque disciplina et ordinatio in Dei ecclesia ab apostolis eorumque discipulis ad nos quasi per manus tradita, summaque pietate iam per multa secula foeliciter observata, pene a primis fundamentis non dissolvatur.

Unde heu nimium videmus et sentimus iram Dei optimi maximi in nobis quotidie aggravari, a zelo sanctae pietatis timorisque divini nos excidere, charitatem omnem refrigescere, salutare ritus et disciplinam ecclesiasticam a toto populo contemni, denique eos qui Christi sacris initiati populus Dei appellari gaudent, in omnem inobedientiam tam erga Deum quam eius institutos ministros, extrema protervia prolabi, sacra profanis confundere et tandem conculcare; ut valde metuendum sit, nisi positis nostris dissidijs fraterno amore reconciliati, et mente mutata ad Domini misericordiam poenitentes convertamur, nos brevi horrendo exemplo Orientalis Ecclesiae omnia extrema pericula non solum corporum et bonorum, sed evangelij fidei et salutis animarum nostrarum perpessuros, quae tamen aeternus Pater misericordiarum a nobis clementer avertere, nobisque suo spiritu in ecclesia sanctam concordiam restituere velit. Nos ergo pro officio nobis in archiepiscopatu nostro a Christo iniuncto, paterna cura perpendimus non solum exempla maiorum in ecclesia abunde testari, sed et sacrosantis decretis conciliorum graviter ponderatum et conclusum, praesenti calamitati ecclesiae nullo paratiori magisque salubri remedio posse subveniri, quam post divinam invocatam clementiam, viros pios, et in divinis scripturis exercitatos advocari et foveri, qui primam juventutem (seminarium totius ecclesiae) ab ineunte aetate synceris doctrinis morumque sanctitate imbuant.

Quae pia juvenus deinde succrescens, sine dubio maximo adiumento erit, ut prisca synceritas in fide totaque religione catholica, in nostro praecipue archiepiscopatu moguntinensi retineatur, insana dogmata aversentur, invalescentes ubique sectae a grege Domini nostrae curae demandato, quam diligenter propulsentur. Nam ut ager, ita iuventus si probe colatur, probos et uberrimos refundet fructos, et qua religione tenera aetas imbuitur, eandem adulta plerumque amat et tuetur. Deinde ex tali bene instituta educataque iuventute fideles ministros et plantatores catholicae fidei paroecijs nostris eligere et praeficere possumus, qui tam pia eruditione quam erudita pietate plebem docere et a perversis doctrinis praecavere sciant, quorum inopia hac aetate passim non parum laboratur: non sine magno detrimento ecclesiae, dum misera plebs vel ab ignavis pastoribus neglecta, vel a perversis corrupta,

in lanienam lupis rapacibus relicta est, quae debita diligentia adhibita ad ovile Christi ex eremo salva reduci possit.

Quare communicato consilio cum venerabilibus et honorabilibus decano et capitulo ecclesiae nostrae moguntinae asscivimus viros aliquot religioni et docenda juventuti in catholica pietate totos deditos, qui de Societae nominis Jesu salvatoris nostri appellati sunt, quos iam per annos aliquot non sine magno nostro sumptu in metropoli nostra Moguntia, in peculiari dome sive collegio aluimus, ut subditorum nostrorum, aliorumque bonorum liberos bonas artes, linguas, philosophica tradita, et tandem sacram theologiam una cum catholica fide a prima pueritia docerent, et ecclesiae sanctae sanctam gentem erudirent. Quam functionem praedicti viri ex nostro clementi mandato, atque decani et capituli nostri consensu susceptam, annos nunc fere octo, pio zelo et diligentia, in nostra civitate moguntina executi sunt, magno sane cum fructo juventuti et ecclesiae, non solum in nostra ditione moguntinensi, sed et apud alios verae pietatis amantes populos, qui liberos suos rudes emissos brevi temporis spatio, tam moribus quam scientia meliores gratulabundi ex hoc religioso collegio receperunt.

Cum igitur ecclesiae nostrae non tantum, sed multo magis necessarium sit, praefatum collegium Societatis nominis Jesu, in metropoli nostra moguntinensi, ubi sedes nostra archiepiscopalis est, perpetuari, omnibusque necessarijs satis providere deliberatione et expresso consensu praenominati decani et capituli ecclesiae nostrae praehabitis, placuit saepe dictum collegium Societatis nominis Jesu, in Moguntina nostra civitate in nomine Domini perpetuo fundari et dotari modo sequenti.

Primo donamus, deputamus, transferimus et tradimus, religiosis, superiori et Societati Jesu, antiquum collegium (vulgo zu Algesheim dictum) una cum tribus alijs domibus per nos emptis, dictoque collegio applicatis: scilicet zum Hammerstein, zum Herbst und zum Birbaum nominatis, ex opposito dicti collegij situs, pro communis perpetuo domicilio, quod appellabitur collegium principis electoris (eo nomine a fundatore suo sumpto) a religiosis dictae Societatis libere habendum, possidendum et inhabitandum.

Videlicet hac lege, ut dictus superior et Societas in eadem domo sive collegio virum pietate et eruditione praeditum pro rectore perpetuo habeat et deputet, qui dignus et idoneus sit tanto collegio, viris et studiosis, virtute, ingenio et administratione domestica praeesse. Deinde curabunt et efficient, ut in eodem collegio perpetuo sint viri eruditi et religiosi ex eadem Societate pro numero conveniente, qui secundum regulam sive instituta eorum pie simul vivant, juventutem in catholica fide, divinaque pietate diligenter instituant, bonas artes, linguas, utilia tradita philosophiae, et ingenio maturos sacram theologiam, absoluta dotatione doceant, ad solitosque honores pro merito cuiusque in philosophia et theologia promovendi auctoritatem habeant, et quos idoneos invenerint promoveant.

Ut si tandem dimittant meliorem factam iuventutem, et idoneos operarios ad excolendam unicam Domini pro gratia cuique collata, sive in republica, sive in ecclesia: praesertim autem operam dabunt, ut ex eo collegio idonei adolescentes sive viri, singulis annis a nobis nostrisque successoribus peti possint, quibus pastoratus et curae animarum in nostro archiepiscopatu demandari possint. Praeterea cum duo monasteria in nostra diocesi quondam a monialibus habitata, videlicet Padershausen, non procul a civitate imperiali Francofordia, et Selgenthal vicinum ducatus wurtembergensi diocesis nostrae, hac temporum iniuria plane desolata; (quorum alterum aliquot annis ab illis, qui mutata veteri religione, se augustanae confessionis asserunt, de facto occupatum) quae tandem cum omnibus bonis sive pertinentijs perjssent, nisi nostro praesidio et diligentia recuperata essent, nostraque potestate conservarentur.

Et quia vicinum contagium non sinit in illis monasterijs monasticam restaurari vitam, nos autem pietas admonet, ut quae Deo semel dedicata, ecclesiae usui semper relinqui debeant: ideo praehabito consensu sanctissimi domini nostri papae, sanctaeque Sedis Apostolicae, utraque monasteria cum eorum pagis, molendinis, decimis, praedijs, agris, vineis, pratis, sylvis, redditibus alijsque pertinentijs, praefato nostro collegio, et in eo pro tempore residentibus rectori alijsque collegialibus dictae Societatis pro perpetuis alimentis concedimus, autoritateque nostra ordinaria applicamus, tali videlicet pacto, ut possessio et administratio eorundem monasteriorum in nostra nostrorumque successorum potestate permaneat, nobisque et nostris successoribus de impensis emolumentis reddantur nos autem nostrisque successores in omnem eventum pro perceptis illis emulumentis ex mensa archiepiscopali sive bonis camerae nostrae singulis annis mille et sexcentos florenos; scilicet octigentos post dominicam Laetare, et octigentos circa festum sancti Michaelis (singulo floreno pro quindecim batzijs computato) in civitate nostra moguntina, praedictis rectori et religiosis dicti collegij, pro alimentis et sustentatione eorum, uti praedictum est, dabimus et solvi curabimus, sine omni impedimento et contradictione. Pro quibus alimentis et dotatione dicti collegij ipsa bona monasteriorum ac mensa¹ nostra² archiepiscopali³, praenominato rectori et collegialibus, iure quoque certissimae hypotecae obligata assignata erunt. Ideoque nobis nostrisque successoribus nunquam licebit quicquam de illis bonis monasteriorum alienare, vel in alium usum mutare.

Salus tamen nobis nostrisque successoribus et ecclesiae moguntinae in et super praefatis monasterijs, eorumque pertinentijs omni jurisdictione et

1 mensa] *del m.*

2 nostra] *del m.*

3 archiepiscopali] *corr ex em.*

superioritate, qualem huc usque iure ordinarij habuimus. Non obstantibus quibuscumque privilegijs et exemptionibus in contrarium impetratis, aut quovis modo impetrandis, a quibusvis alijs interpretationibus, per quae vel quas, nos nostrique successores archiepiscopi moguntinensis in exercitio jurisdictionis nostrae huiusmodi quovis modo possemus impediri. Sed tamen quo ad personam praefatorum rectoris et collegiatorum salva manebunt ipsis exemptio et privilegia a Sede Apostolica concessis. In quorum omnium et singulorum fidem, et testimonium praemissorum praesentes nostras foundationis literas sigilli nostri maioris iussimus et fecimus appensione communiri. Et nos Georgius a Schonenburg Dei gratia decanus, totumque capitulum ecclesiae metropolitanae moguntinae fatemur et recognoscimur per praesentes, quod in praefatae donationis deputationis et perpetuationis assignationem, nostrum adhibimus et praestitimus consensum pariter et assensum, quemadmodum praesentium tenore praestamus et adhibemus. In cuius rei testimonium sigillum capituli nostri, quo utimur a causas, praesentibus etiam appendi curavimus. Circa tamen nostrorum et communis praesentiae nostrae proventum ed emolumentum praeiudicium et detrimentum. Datum apud arcem sancti Martini in civitate nostra moguntina, die martis septima mensis septembris anno Domini millesimo quingentesimo sexagesimo octavo. Daniel Archiepiscopus moguntinus.

Ex mandato eiusdem reverendissimi domini nostri archiepiscopi moguntini et principis electoris Hieronimus Plest secretarius.

Quod concordet haec copia cum suo illaeso originali in pergamento, attestor ego Iodocus Hainbuck notarius publicus hac mea manu propria et sigilli impressione 3 novembris Anno 1650⁴.

Abt. 14/10, fol. 33r, Brief von Hermann Thyraeus SJ an den Mainzer Erzbischof Wolfgang Kämmerer von Dalberg, Mainz, 6. November 1587.

Exemplar litterarum nuntij apostolici ad reverendissimum archiepiscopum de incorporatione monasterij s. Francisci.

Archiepiscopus has litteras misit rectori moguntino, petuitque brevis apostolici authenticam copiam et instructionem. Cui responsum est hoc modo.

Reverendissime et illustrissime princeps.

Litteras reverendissimae excellentiae vestrae ad me ultimo octobris Aschaffenburgi de incorporatione monasterij s. Francisci datas, quarto huius reverere accepi Moguntiae. Mitto quod petitum fuit exemplum authenticum sive copiam brevis apostolici. Ex ea intelletget reverendissima

4 Quod – 1650] *a. m.*

excellencia vestra ordinem, statum, formam, et essentiam, regulares in hac nostra habitatione suppressos, et extinctos, apostolica autoritate, eademque hoc monasterium assignatum fuisse perpetuo unitum, annexum et incorporatum Societati, mandatumque predecessoris nostri Danieli et successoribus ut Societatem in quieta possessione contra quoscumque tueantur. Precor igitur humiliter reverendissimam excellentiam vestram ut incorporationem hanc hisce temporibus ad ecclesiae utilitatem factam defendat, ne et de sedis apostolicae et ordinariorum autoritate leviter sentiendi et disputandi occasio datur infirmis catholicis in imperio Romano, et haereticis calumniandi magis fratrum et religiosos maxime cum pro ratione temporum, locorum, personarumque et soleant in Christi Ecclesiae sacrorum locorum, ministeriorum foundationumque recte fieri mutationes; totque res et loca sacra minus utiliter transferri alienari, prophanarique passim, et saepe illegittime in toto imperio conspiciantur. Ex hac etiam informatione intelliget facile iniuriam fieri Danieli nostri praedecessoris reverendissimae excellentiae vestrae quem constat vehementer favisse ordini s. Francisci licet usus⁵ potestate sua secundum mentem sancti pontificis quando deficientibus fratribus in locum hunc sacrum (sibi per provincialem superioris Germaniae primum, ac deinde per provincialem inferioris Germaniae aliquando traditum) divinum cultum introduxit per Societatem nostram, quae nec religiosis convenientem habuit habitationem, nec templum ullum proprium, quo carere non potuit, aut debuit. Jesus Christus reverendissimam excellentiam vestram quamdiutissime incolumem ecclesiae romanoque imperio et suis conservet. Moguntiae 6 novembris 1587.

Reverendissimae excellentiae vestrae servus indignus in Christo Hermannus Thijraeus.

Abt. 14/10, fol. 79r+v und o.F., Brief des Mainzer Erzbischofs Wolfgang Kämmerer von Dalberg an den Nuntius Ottavio Mirto Frangipani in Köln, Aschaffenburg, 15. November 1587.

Reverendissime domine ac domine colendissime. Quas dominatio tua ad nos dedit litteris Colonia 6 septembris, eas 29 octobris in oppido nostro Aschaffenburgi cum gaudio accepimus, sentientes favorem et benignum dominationis tuae erga nos animum, operam suam cum nobis offert et pollicetur qua etiam pro necessitate utemur, vicissim nostram dominationis tuae suisque offerendo. Quod autem scribit dominatio tua fratres de observantia minores sanctissimo exposuisse ac informasse, olim e civitate nostra Moguntina, et suo monasterio violenter a predecessore nostro Daniele

5 usus] *del* su.

felicis recordationis eictos gravatim sane, et non sine dolore audivimus, iniuriam istiusmodi sapientissimo principi, religioni catholicae, et ordini, huic addictissimo apud sanctissimum dominum nostrum et dominationem tuam inuri tantum enim abest, quod illos eijceret, ut etiam initio sui regiminis, quando a provinciali superioris Germaniae, cui tunc suberat monasterium personis destinatum, ipsi in manus traderetur pro arbitrato suo cum illo disponendo: fratres de observantia ex monasterio Bruel provinciae inferioris ad monasterium moguntinum sua quasi autoritate petendo quidem evocarit a quibus unus et ultimus alter fuit nuper demortuus guardianus Ioannes Chrandunchius, qui multis annis quasi exemptus, et nulli subiectus provinciali ordinis sui, superiores nullos vel visitatores admisit. Super quo nec conquesti sum apud praedecessorem nostrum nec etiam ipsius invocato auxilio tanquam ordinarij, eum ad obedientiam coegerunt.

Taceo quod eo demortuo superior nullus Moguntiam venerit, vel vocatus fuerit a derelicto inibi fratre unico simplici satis, cui etiam ex templo praedecessor noster provisum voluit, monasterium aliud ordinis sui eiusdem diocesis nostrae Erffurti ab antecessore nostro oblatum; qui maluit tamen esse pastor et parochus, quam Erffurti observans frater et monachus. Fatemur etiam jesuitas duas habuisse habitationes, quas et modo habent, sed earum nullam pro collegio proprio possederunt, siquidem alteram praedecessor noster pro enutriendis et educandis studiosis iuvenibus non sine magnis expensis sibi coëmit, altera collegium est praelectionum universitatis nostrae diu ante adventum eorum in urbe nostra erectum et habitum, cuperemusque haec loca omnia capacia esse satis ad actus magistrales et exercitia iuventutis facienda, ne quotidie quasi sumptus novus: sed necessarios iam facere cogeremur. Et haec dominationi tuae scribere libuit, ut intellegeret nos aegre ferre praedecessorem nostrum piaae memoriae Danielelem notari iniquitatis et violentiae, qui rarus fuit in sacro imperio archiepiscopus, et rarus princeps. Ut autem sciat dominatio tua praedecessorem nostrum ordinem hunc, et domum eiusdem non sua sed apostolica auctoritate et ex mente ipsius Gregorij XIII pontificis maximi suppressisse et estinxisse, celare dominationi tuae nec debuimus, nec volumus habere nos desuper breviter apostolica ipsius Gregorij sancta memoria sub annulo piscatoris expedita, quae si necesse fuerit, exhibere poterimus. Et desideravemus plurimum fratres isti paci amantes et religionis studiosi cessare velint importunis istis sollicitationibus, et informationibus inaequalibus molestos esse sanctissimo domino nostro, dominationi tuae, nobis, et presbiteris Societatis Jesu collegij nostri moguntini non enim aliud facere possumus, quam quod sub obedientia sancta, qua Sedi apostolicae obstricti sumus, in mandatis habemus. Mandatum autem est praedecessori nostro, suisque successoribus omnibus archiepiscopis moguntinis a Sede apostolica, quatenus suppressioni huic et extincioni faveant, illam ratam habeant, et contra insecutores, presbiteros dictos tueantur. Verba mandati ex

ipso brevi apostolico desumpta ascrivere libuit, ut si placet legere, faciat; sequitur: Quocirca eidem Danieli etc. usque auxilio brachij saecularis. Caeterum dictis fratris, et dominationi tuae in omnibus favorem nostrum, et benevolentiam eandem ostendere parati et prompti ijsdem dominationi tuae quam Deus diu conservet incolumem Deo optimo maximo: et sibi me commendando. Datum Aschaffenburgi 15. novembris anno 87.

Ad reverendissimum dominum Octavium nuntium apostolicum Coloniae.

Abt. 14/10, fol. 80r, Brief von Ottavio Mirto Frangipani an Wolfgang Kämmerer von Dalberg, Köln, 6. September 1587.

Illustrissime ac reverendissime domine ac domine colendissime.

His meis litteris accipiet illustrissima et reverendissima dominatio tua officium significandi tibi meum accessum incolumem Coloniam, ut si quid pro tuo beneficio mihi gerendum intelliges, tuo arbitratu mea opera utaris, cum⁶ tuisque rebus prospecturus sim semper. Praeterea sciat illustrissima et reverendissima dominatio tua, quod fratres sancti Francisci minores de observantia exposuerunt sanctissimo domino nostro papae habuisse et possedisse monasterium in civitate moguntinensi, et ab eodem monasterio violenter eiectos fuisse a defuncto archiepiscopo Daniele praedecessore illustrissimae et reverendissimae dominationis tuae absque eorum culpa ac dolo, et jesuitis tradito, qui inibi collegium aedificaverunt, licet ipsi jesuitae in dicta civitate duo alia collegia haberent, quae possent illis sufficere ad habitandum. Quod quidem praecepit sanctissimus dominus noster ut inquirem suaeque sanctitati referrem. At primum volus⁷ rem ipsam cognoscere ab illustrissima ac reverendissima dominatione tua, quam deprecor ut mihi rem omnem rescribi curet, ne horum fratrum petitio, ac sanctitatis suae voluntas negligi videatur. Caeterim huius negotio recte consultum arbitror, si illustrissima ac reverendissima dominatio tua alium locum in civitate moguntina dictis fratribus assignaverit, quando locum jesuitis traditum restitui non bene senserit. Propterea rogo dominationem tuam illustrissimam ac reverendissimam, ut dictis fratribus aliquo modo consolatur, res grata fiet sanctissimo domino nostro et religioni, et satis etiam prospectum video illustrissimae et reverendissimae dominationis tuae, quam Deus optimus maximus illam foeliciter conservet. Datum Coloniae octavo idis septembris 1587.

Illustrissimae ac reverendissimae dominationis tuae illustrissimo et reverendissimo domino ac domino colendissimo.

6 cum] *del* tibi.

7 volus] *sic!*

Domino Wolfgango archiepiscopo moguntino, Sacri Imperij per Germaniam cancellario ac principi electori.

Amantissimus servus dominus episcopus calatinus nuntius apostolicus.

München, ADPSJ

Abt. 42 – 1, Nr. 1–69, Canisiana – Manuskripte von Petrus Canisius.

Abt. 42 – 1, Nr. 1 Scripta Beati Petri Canisii. Altname »Scripta Can. X. A.« und »Canisiana 1«. PCEA, Bd. 1, S. Ix–Ixi. TESSER: Collectanea ab anno 1534. Insgesamt 297 fol., darunter 250 signiert und 47 unsigniert. Als die Münchener Archivalien gesichtet wurden, befand sich der Codex als Dauerleihgabe im Stadtmuseum Ingolstadt. Im Augenblick des Manuskriptsabschlusses lag der Codex wieder in München (E-Mail-Mitteilung von Herrn Dr. Clemens Brodkorb vom 24. Januar 2008).

Abt. 42 – 1, Nr. 2, Collectanea Petri Canisii 1560 (Viennae). Altname »Scripta B. P. Canisii X. B.« und »Canisiana 2«.

Abt. 42 – 1, Nr. 3, Collectanea. Canones Apostolici. Dictata patris Olavii. De ecclesia (fol. 147ff) et de iustificatione (fol. 197ff). Altname »Canisiana 3«.

Abt. 42 – 1, Nr. 4, Collectanea, pleraque de controversis. TESSER: Collectanea. Controversiae. Altname »Canisiana 4«.

Abt. 42 – 1, Nr. 5, Miscellanea, aliquot conciones. Ad orationes aliquas sacras, ad varia colligenda, quae ad contiones habendas utiles esse possent. Altname »Canisiana 5«. PCEA, Bd. 7, S. Ixxiv, Nr. 3bis.

Abt. 42 – 1, Nr. 6, Collectanea, praecipue in librum de Beata Virgine Maria. Altname »Canisiana 6«.

Abt. 42 – 1, Nr. 7, Miscellanea et collectanea (multa de virtutibus). Altname »Canisiana 7«.

Abt. 42 – 1, Nr. 8, Collectanea, praesertim theologica. Annotationes de vita Sanctorum Helvetiae. Altname »Canisiana 8«.

Abt. 42 – 1, Nr. 9, Collectanea Sancti Canisii. Altname: »Scripta Can. X. I.« und »Canisiana 9«.

Abt. 42 – 1, Nr. 10, Manuale rerum ad Societatem et vitam spiritualem pertinentium. Altname »Canisiana 10«. TESSER: Annotationes de Societate et vita spirituali. Orationes.

Abt. 42 – 1, Nr. 11, Conciones pleraeque germanicae, de passione, poenitentia, eucharistia, etc. Altname »Canisiana 11«.

Abt. 42 – 1, Nr. 12, Commentaria concionum (Augsburg, 24. Juni–2. November 1559). Altname »Scripta B. P. Can. X. N.« und »Canisiana 12«. TESSER: Conciones anno 1559 habitae.

Abt. 42 – 1, Nr. 13, *Commentaria contionum* (Augsburg, 12. November 1559–25. Februar 1560). Weitere Überschrift: *Confutatio sectarum in praecipuis erroribus nostri temporibus*. Altname »Scripta B. P. Can. X. O.« und »Canisiana 13«. PCEA, Bd. 2, S. lvi.

Abt. 42 – 1, Nr. 14, *Materia concionum in dominicas et festa anni ecclesiastici*. Altname »Canisiana 14«. TESSER: *Materia concionum pro dominicis et festis*. Vgl. Braunsbergers Hinweis auf diesen Codex, in: ADPSJ, Abt. 47, 722 B (*Monumenta Canisiana – Acta Petri Canisii*), Nr. 17, mit der Überschrift »Contionum a Canisio Coloniae habitaram commentaria«.

Abt. 42 – 1, Nr. 15, *Commentaria concionum Quadragesimae* (Augsburg, 28. Februar–21. April 1560), *quae Petrus Canisius... Augustae Vindelicorum habuit, qui etiam omnia recognovit, emendavit, adnotationibus illustravit*. Altname »Scripta B. P. Can. X. Q.« und »Canisiana 15«. PCEA, Bd. 2, S. lvi–lvii.

Abt. 42 – 1, Nr. 16, *Commentaria concionum de tempore et festis* (Augsburg, 2. Juli–13. Dezember 1560). Altname »Scripta B. P. Can. X. R.« und »Canisiana 16«. PCEA, Bd. 2, S. lvii.

Abt. 42 – 1, Nr. 17, *Conciones pro dominicis et festis* (Augsburg, 28. November 1563–10. August 1564). *Contiones a Petro Canisio dictatae et postea emendatae, amplificatae et adnotationibus illustratae*. Altname »Can. X. S.« und »Canisiana 17«. PCEA, Bd. 4, S. lxxiv–lxxv.

Abt. 42 – 1, Nr. 18, *Conciones ab Adventu 1561 usque ad Pascham 1562* (Augsburg, 19. Dezember 1561–31. März 1562). Altname »Can. X. T.« und »Canisiana 18«. PCEA, Bd. 3, S. lxxiii–lxxiv.

Abt. 42 – 1, Nr. 19, *Conciones* (Augsburg, 5. April 1562–29. März 1563). Altname »Can. X. U.« und »Canisiana 19«. PCEA, Bd. 3, S. lxi.

Abt. 42 – 1, Nr. 20, *Conciones catecheticae pleraeque germanicae 1562*. (Prag, 9. Februar–17. Juli 1556). Altname »Canisiana 20«. Beschrieben in ADPSJ, Abt. 47, 722 B (*Monumenta Canisiana – Acta Petri Canisii*), Nr. 202, 203, 207, 212.

Abt. 42 – 1, Nr. 21, *Conciones pleraeque germanicae de tempore*, 25. Februar 1552–20. August 1553. Altname »Canisiana 21«. Zur Datierung vgl. die Randbemerkungen Braunsbergers und die eingehende Beschreibung in ADPSJ, Abt. 47, 722 B (*Monumenta Canisiana – Acta Petri Canisii*), Nr. 62.

Abt. 42 – 1, Nr. 22, *Commentaria contionum sacrarum* (Innsbruck, 30. November 1572–6. Januar 1573). *Commentaria contionum atque lectionum sacrarum de libro Iob* (Innsbruck, 7. Februar 1574–6. Dezember 1574). *Aliqua notata »De aulicis et eorum vitiis«, »De nobilibus et eorum vitiis«, »De magistratibus, rectoribus et iudicibus«, fol. 1r–2v*. Altname »Scripta P. Canisii X. X.« und »Canisiana 22«. PCEA, Bd. 7, S. lxxiv–lxxv.

Abt. 42 – 1, Nr. 23, *Commentaria contionum. Conciones variae de quarto praecepto* (Augsburg, 11. Juli–30. November 1563). Altname »Can. X. Y.« und »Canisiana 23«. PCEA, Bd. 4, S. lxxv.

Abt. 42 – 1, Nr. 24, *Conciones quadragesimales anno 1564* (Augsburg, 16. Februar–9. April 1564). 1. De Sancto Johanne Baptista 2. Excerpta ex sanctis patribus 3. Meditatio Quadragesimae de 40 virtutibus Christi ut ex his quotidie unam quisque contempletur et imitandam sibi proponet 4. Quaedam de pace. Altname »Can. X. Z.« und »Canisiana 24«. PCEA, Bd. 4, S. lxxvi.

Abt. 42 – 1, Nr. 25, *Conciones de tempore et festis* (Augsburg, 3. August–17. Dezember 1561. Enthält unter anderem die Schriften »De usura«, »Sententiae theologicae«, »Indiculum errorum Philippi [Melanchtoni]«). Altname »Can. X. Aa.« und »Canisiana 25«. PCEA, Bd. 3, S. lxii–lxiii.

Abt. 42 – 1, Nr. 26, *Conciones variae* [wahrscheinlich Innsbruck]. Altname »Canisiana 26«.

Abt. 42 – 1, Nr. 27, *Conciones quadragesimales* (Augsburg, 27. Februar–12. April 1566); *conciones* (Augsburg, 14. April–20. Mai 1566) et *aliae Friburgi habitae*. Altname »Scripta P. Canisii X. Ca.« und »Canisiana 27«. PCEA, Bd. 5, S. lxx–lxxi.

Abt. 42 – 1, Nr. 28, *Predignotizen für lateinische Homilien*, Ingolstadt 1550. Altname »Canisiana 28«. BUXBAUM, Petrus Canisius, S. 244, Nr. 55: »Auszüge hiervon in PCE IX MS«. TESSER: *Annotationes in evangelia festorum B. V. M. et Dom. p. Pentec.* Vgl. ADPSJ, Abt. 47, 722 B (*Monumenta Canisiana – Acta Petri Canisii*), Nr. 59.

Abt. 42 – 1, Nr. 29, *Conciones, praesertim de Jona propheta*. Altname »Canisiana 29«.

Abt. 42 – 1, Nr. 30, *Conciones in aliquot dominicas et festa post Pentecostes, aliaque de diversis argumentis* (1575–1576). Altname »Canisiana 30«.

Abt. 42 – 1, Nr. 31, *Commentaria contionum, in his quadragesimales* (Ellwangen, 23. März–20. April 1568; Augsburg, 20. Februar–17. April 1569). *Aliae conciones* (Innsbruck, Fribourg). Altname »Scripta B. P. Canisii X. Ga.« und »Canisiana 31«. PCEA, Bd. 6, S. lv–lvi.

Abt. 42 – 1, Nr. 32, *Conciones variae, collectanea ex Conciliis et Patribus*. Altname »Canisiana 32«.

Abt. 42 – 1, Nr. 33, *Conciones quadragesimales germanicae 1575 praesertim de 7 peccatibus mortalibus*. Altname »Canisiana 33«.

Abt. 42 – 1, Nr. 34, *Conciones variae, nonnullae anni 1575 de peccatis*. Altname »Canisiana 34«.

Abt. 42 – 1, Nr. 35, *Conciones ab Adventu 1575 usque ad Quadragesimam 1576 habitae*. Altname »Canisiana 35«.

- Abt. 42 – 1, Nr. 36, *Conciones Friburgenses annis 1580–1581*. Altname »Canisiana 36«.
- Abt. 42 – 1, Nr. 37, *Conciones a Dominica post Pentecostem 1582 ad Pentecostem 1584*. Altname »Canisiana 37«.
- Abt. 42 – 1, Nr. 38, *Conciones a die 17 Februarii 1584 usque ad 21. Decembris 1585*. Altname »Canisiana 38«.
- Abt. 42 – 1, Nr. 39, *Conciones variae Friburgi a 1. Maii 1581 ad 28. Decembris 1581 et a 10. Augusti ad 29. Septembris 1582 habitae*. Altname »Canisiana 39«.
- Abt. 42 – 1, Nr. 40, *Conciones pro Dominicis et festis (Fribourg, 21. Dezember 1585–17. Mai 1587)*. Altname »Canisiana 40«. Anmerkung Braunsbergers: »Codicis magna pars ipsius Canisii manu scripta... Canisius hinc in codicem multa, nullo servato vel rerum vel temporum ordine, congestit quae sibi utilia esset«.
- Abt. 42 – 1, Nr. 41, *Conciones in dominicas et festa habitae (Fribourg, 29. Juni 1587–25. Dezember 1588)*. Altname »Canisiana 41«.
- Abt. 42 – 1, Nr. 42, *Sermones spirituales sive exhortationes ad sodales (Innsbruck und Fribourg, 1570–1597), regulae officiorum domesticorum Societatis, privilegia Societatis, institutiones spirituales*. Mitsamt Inhaltsverzeichnis. Altname »Scripta B. P. Can. X. Sa.« und »Canisiana 42«. PCEA, Bd. 2, S. lvii–lviii.
- Abt. 42 – 1, Nr. 43, *Orationes sacrae, exhortationes domesticae, praecationes, considerationes theologicae. Varia bzw. »commentaria exhortationum [sacrarum]... commentaria contionum et instructionum Canisii, praecationes, notata varia« 1543–1597*. Altname »Canisiana 43«. PCEA, Bd. 7, S. lxxvi.
- Abt. 42 – 1, Nr. 44, *Notae in evangelicas lectiones. Exemplar impressum primae editionis a s. Canisio emendatum et auctum. Tomus I*. Altname »Canisiana 44«.
- Abt. 42 – 1, Nr. 45, *Notae in evangelicas lectiones. Tom. II. Exemplar a s. Canisio propria manu auctum et emendatum*. Altname »Canisiana 45«.
- Abt. 42 – 1, Nr. 46, *Notae in evangelicas lectiones. Tom. III. Exemplar a s. Canisio propria manu auctum et emendatum*. Altname »Canisiana 46«.
- Abt. 42 – 1, Nr. 47, *Vita P. Canisii auctore P. Jakob Keller SJ, 260 fol. Zusätzlich einige »aliorumque s. Canisii laudes«*. Altname »Canisiana 47«. Vgl. hierzu auch ADPSJ, Abt. 47, 722 B (*Monumenta Canisiana – Acta Petri Canisii*), Nr. 19, 20, 23f. Veröffentlicht in STREICHER, *Lebensbeschreibung*, S. 257–314, hier S. 258, Codex C. Vgl. auch PCEA, Bd. 3, S. 657f., und SOMMERVOGEL, Bd. 4, Sp. 996f.
- Abt. 42 – 1, Nr. 48, *Observationes circa articulos pro processu Venerabilis Patri Canisii auctore P. Xaverio Fegeli postulatore, 1741*. Altname »Canisiana 48«.

- Abt. 42 – 1, Nr. 49, *Miracula Patri Canisii. Epistolae signatae IV 22 – IV 134*. Altname »Canisiana 49«.
- Abt. 42 – 1, Nr. 50, *Varia. Collectanea et miscellanea pleraque a Sancto Canisio scripta*, 86+94 fol. Altname »Canisiana 50«.
- Abt. 42 – 1, Nr. 51, *Conciones* (Innsbruck, 1571–1572; Fribourg, 1581–1597); *item variae aliae*. Altname »Scripta B. P. Canisii X. Ta.« und »Canisiana 51«. PCEA, Bd. 6, S. lvi.
- Abt. 42 – 1, Nr. 52, *Conciones P. Canisii, Predigtentwürfe in deutscher Sprache*, 416 S. Zitiert in BUXBAUM, *Petrus Canisius*, S. 244, Nr. 56.
- Abt. 42 – 1, Nr. 53, *Epistolae Sancti Canisii ad Patrem Generalem [Francisco Borja] 27. Januar 1566–22. Juni 1567*. Altname »E. C. II« und »Canisiana 53«. Fotografische Abdrucke aus ARSJ, Germ. 183. Die Briefe wurden veröffentlicht in PCEA, Bd. 5. Vgl. PCEA, Bd. 5, S. lxxi–lxxii, und ebd., Bd. 6, S. lx.
- Abt. 42 – 1, Nr. 54, *Epistolae Sancti Canisii ad Patres Generales*, 23. Juli 1567–1. Dezember 1569. Altname »E. C. II« und »Canisiana 54«. Fotografische Abdrucke aus ARSJ, Germ. 183. Die Briefe wurden in PCEA, Bd. 5f. veröffentlicht.
- Abt. 42 – 1, Nr. 55, *Epistolae Sancti Canisii ad Patres Generales*, 20. April 1571–7. Januar 1591 (mit einem Brief vom 23. November 1563). Altname »Canisiana 55«.
- Abt. 42 – 1, Nr. 56, *Epistolae variae Sancti Canisii, partim originales, partim photographiae, partim copiae*. Altname »Scr. X. Va« und »Canisiana 56«. PCEA, Bd. 7, S. lxxviii–lxxxiii, 235.
- Abt. 42 – 1, Nr. 57, *Mariae sacrosantae et deiparae virginis vita, tribus libris comprehensa*, 44 fol. Altname »Canisiana 57«.
- Abt. 42 – 1, Nr. 58, *Mariae sacrosantae et deiparae virginis vita, tribus libris comprehensa*, 42 fol. Altname »Canisiana 58«. Vermerk im Findbuch: »Im Archiv nicht vorhanden«. Der Codex war noch am 5. März 2007 verschollen (E-Mail-Mitteilung von Herrn Dr. Clemens Brodkorb vom 5. März 2007).
- Abt. 42 – 1, Nr. 59, *De Mariae admirabili et perpetuae virginitate*. 226 fol. Altname »Canisiana 59«.
- Abt. 42 – 1, Nr. 60, *De corruptelis Verbi Dei I–III*. 1. *De Joanne precursore*, fol. 1r–31r; 2. *De Maria serenissima matre virgine*, fol. 31r–56v; 3. *De Sancto Petro apostolorum principe*, fol. 57r–215v. Altname »Canisiana 60«. PCEA, Bd. 6, S. 701–703.
- Abt. 42 – 1, Nr. 61, *De corruptelis, liber III, de Jesu Christo mundi redemptore*. Altname »Canisiana 61«. PCEA, Bd. 6, S. 702f.
- Abt. 42 – 1, Nr. 62, *Commetariorum de verbi Dei corruptelis tomi duo*. Exemplar anni 1583 pro nova editione a s. Canisio auctum et emendatum, 418 S. Altname »Canisiana 62«.

Abt. 42 – 1, Nr. 63. Acta beatificationis I–III, 1625–1690. »Continet monumentum archetipum processus Friburgi beatificandi causa anno 1625, scripta apographa Frisingae et Dilingae 1626, et apographa 1627 Friburgi, processuum a. 1630, 1634–1635, 1690 ibidem institutorum monumenta plurima, cum instructionis, epistolis etc.«. Altname »Canisiana 63«. PCEA, Bd. 8, S. lxiii.

Abt. 42 – 1, Nr. 63a, Acta beatificationis Petri Canisii I. (1625–1630). Altname »Canisiana 63a«.

Abt. 42 – 1, Nr. 64, Acta beatificationis IV. (1734–1743). Altname »Canisiana 64«.

Abt. 42 – 1, Nr. 65, Miracula a Sancto Canisio patrata (epistolae variae). Altname »Canisiana 65«.

Abt. 42 – 1, Nr. 66, Breviarum Romanum, quo usus est Petrus Canisius (Venetiis 1583). Altname »Canisiana 66«. Signatur: ABSPGJ, X.Nb. Der Band enthält: Breviarium Romanum, ex decreto sacrosancti concilii Tridentini restitutum, Pii V. Pontif. Max. iussu editum, Venetiis 1583 (E-Mail-Mitteilung von Herrn Dr. Paul Oberholzer SJ vom 31. Oktober 2006).

Abt. 42 – 1, Nr. 67. Exemplar Constitutionum Societatis Iesu, quo usus est Petrus Canisius (Romae 1570). Altname »Canisiana 77«. Signatur: ABSPGJ, X.Mb. Der Band enthält: Constitutiones societatis Iesu, cum earum declarationibus Romae 1570; Constitutiones et declarationes examinis generalis societatis Iesu, Romae 1570; Canones trium congregationum generalium societatis Iesu, auctoritate tertiae congregationis confecti, Romae in collegio Societatis Iesu 1573; Litterae apostolicae quibus institutio, confirmatio et varia privilegia societatis Iesu continentur. Romae, in collegio Societatis Iesu 1568 (E-Mail-Mitteilung von Herrn Dr. Paul Oberholzer SJ vom 31. Oktober 2006).

Abt. 42 – 1, Nr. 68, Le 3me Centenaire du B. P. Canisius à Fribourg 1897. Album. Altname »Canisiana 68«.

Abt. 42 – 1, Nr. 69, Elogia varia et virtutes Petri Canisii. Altname »Canisiana 69«.

Abt. 42 – 4, Collectanea autographa P. Claudii Jaii cum indice B. Canisii manu scripto.

Fol. 332r, Inhaltsverzeichnis der *Collectanea*:

1. De Scriptura, fol. 1–88.
 - 1.1 De interpretatione
 - 1.2 De sensibus
 - 1.3 De ecclesia (infallibili – visibili)

- 1.4 De libris canonicis
- 1.5 De sensu
- 1.6 De autoritate leges obligatorias constituendi
2. De caelibato, fol. 88f.
 - 2.1 Conformer a Sacra Scriptura approbat 3 vota monastica
 - 2.2 Autoritas inferendae excommunicationis
 - 2.3 Viri ecclesiastici iure possunt habere divitias
3. De Sacramentis – de sacrificio missae et de poenitentia, fol. 99–155.
 - 3.1 De peccato originis.
 - 3.2 De fide et operibus.
 - 3.3 De poenitentia
4. An communio sub utraque specie necessaria, fol. 182–191.
5. De infallibilitate Ecclesiae – Varia de Ecclesia, fol. 187–222.
6. De differentia Judaeorum et Christianorum – legis et Evangelii, fol. 223–238.
7. De justificatione – de bonis operis, fol. 239–257.
8. De libero arbitrio, fol. 258–262.
9. XXXII tituli errorum Erasmi, quos facultas theologica parisiensis damnavit, fol. 263–270.
10. Propositiones ex libro Lutheri »De captivitate Babilonica« collectae et per theologorum facultatem damnatae, fol. 271–274.
11. Liber Antilogiarum Martini Lutheri [Ingolstadt, 27. September 1543], fol. 275–288.
12. De potestate ecclesiastica, fol. 289–292.
13. Contra Calvinum, fol. 293–295.
14. De primatu Sancti Petri, fol. 296–306.
15. Ecclesia romana in fide non deficit, fol. 307.

Abt. 47, 999 D–H, Schriften und Aufsätze über den hl. Petrus Canisius I–V.

Abt. 47, 999 D (alte Signatur: Slm. Can. I). Schriften zur Heiligsprechung von Canisius 1925. 46 Stück.

Abt. 47, 999 E (alte Signatur: Slm. Can. II), Schriften aus den Jahren 1924–1928 und 1897 (400. Todesjahr) und 1921 (500. Geburtsjahr). 43 Stück.

Abt. 47, 999 F (alte Signatur: Slm. Can. III), Schriften um 1925. 20 Stück.

Abt. 47, 999 G (alte Signatur: Slm. Can. IV), Schriften um die Jahrhundertwende 1900. Sämtliche Aufsätze von Otto Braunsberger SJ. Zeugnisse um 1925. 27 Stück.

Abt. 47, 999 H (alte Signatur: Slm. Can. V), Verschiedenes zur Heiligsprechung 1925. 24 Stück.

Abt. 47, 999 I–J.

Abt. 47, 999 I, Materialsammlung Canisius. Ähnliches Material wie Abt. 47, 999 D–H. 55 Stück.

Abt. 47, 999 J, Schriften über Canisius (vor allem um 1925).

München, Bayerische Hauptstaatsarchiv (BHSA)

Jesuitica 2, fol. 2r+v, Juan de Polanco an Petrus Canisius, Rom, 9. August 1553.

PCEA, Bd. 1, S. 430–431; PCEA IX, 530809.

Vestra Reverentia bono animo et forti perseveret in non acceptando Episcopatum. Et licet in virtute obedientiae per breve aliquod ac literas papae iniungeret, poterit nihilominus reverentia vestra sese excusare, breve illud capiti imponendo in signum obedientiae, dicendo deinde, informare prius velle suam sanctitatem de defectibus suis. Poterit etiam ostendere, ex constitutionibus nostris teneri, nec posse absque superioris licentia acceptare, eum, qui obligatus non sit ab eo, qui sub peccato mortali obligare potest, et eum effectum, uti hic decisum est, discussa studiose hac materia. Vestra Reverentia absque ullo peccato, imo cum merito dilationem interponere potest, post papae imperium, donec ipsemet papa informatus sit per nostrum superiorem.

Jesuitica 632, fol. 25r–26r, Petrus Canisius an den Rektor der Ingolstädter Universität mitsamt dessen Antwort, Ingolstadt, vermutlich nach August 1551.

BUXBAUM, Petrus Canisius, S. 243, Nr. 42, 284, Nr. 21 (Schreiben des Canisius). Salutem in Christo. Miramur qui factum sit clarissime domine, ut pueri nostri mores postquam ad nos ex patria redijt, ita sint commutati. Et illi recte consulueris, et nobis gratum feceris, si vocatum hodie admoneas serio, ut debitam praestet obedientiam, nec esse pergat cervicosus et imprudens, et ingratus nobis. Paucis ante diebus victum augeri in collegio curavimus, pedagogos illi multos adhibuimus, profectum studiorum quotidie commendamus, ad humilitatem et obedientiam adhortamur. Ille suae mendicitatis oblitus nescio quae prae se fert nunc cornua, offendit nos ambos saepenumero, et admonitus nec veniam rogat, nec adfert emendationem. Rogo metum et pudorem incutias insolescenti, comminare scribendum esse patri, nobis facile alium ministrum suppetere, nec id promereri, ut bene hortantibus

desit, et infestus esse pergat. Qua in re salutem pueri spectamus, non rem nostram agimus, ut disciplina et admonitione tua fiat nobis tractabilior, simplicior, ac morigeratus magis. Vale clarissime domine

Tuus in Christo Canisius.

Amerpachium scripseram, ut ad me mitteret, qui orationem scribendam esse habiturus. Ille vero respondit, se facturam, sicuti in presenti suo cyrographo videre esse, ubi venerit ille ad me orator nihil plane, quod ad mei officii et nominis dignitatem attinet, certe negligam. Volo in primis universitati et omnibusque professoribus esse consultum, dein memoria defuncti ut libet extolat ad alba usque. Bene valeat domine vestre rector.

Jesuitica 633, Juan de Polanco an Petrus Canisius, Rom, 16. August 1551, fol. 2r–3r.

PCEA IX, 510816B.

Jesus Christus.

Quod ad vicecancellariatum admittendum attinet novit⁸ tua Reverentia quam alienum ab hominum dignitatibus sit nostrum insitutum. Meminit et quod a felicis memoria duce Guillermo, illustrissimi ducis Alberti patre, duo ex nostris sint evocati, ut collegium nostrae societatis ibi erigeret. Si id non erigetur iuxta mittentis Pontificis mentem, diu ibi non manebitis, alio non utilius ad dei gloriam ad dei gloriam⁹.

Auxilium transmitti poteritis, inde facile intelligit tua reverentia quod non se debeat perpetuo hominum officio ligare. Quod si ad tres menses dum alius queritur qui munus illud suscipiat cancellarii, vices gerere placuerit in Domino id pater noster praepositus permittit.

Vale in domino Jesu Christo 16. augusti 1551 de mandato patris nostri Magistri Ignatii.

Questi di passati mi dimenticai di quella lettera ch'al presente mando. Dopo quel tempo non habbiamo ricevuto nuove de vostra reverenza quod ad dominum Nicolaum attinet, aspetteremo sua resolutione de restare attento che si scopre e partirsi, per che volendo questo subito si mandarano de nostro Padre.

De vostra reverenza già scripsi che pareva meglio restassi et che saria bene procurassi de usar il modo che usorono quelli de Napoli, cioe contribuire fra molti per un collegio, quale si comincia con 12 persone, il che poi si tratta in altre parti. Del vicecancellariato scrissi che per mesi si poteva offerire vostra reverenza et questo epilogo ho scritto accio si non fossi giunta l'altra lettera vostra reverenza sappia la suma di quella.

8 novit] *del* tua.

9 gloriam] *sic*!

Stiamo sani, et le cose de la casa et collegio de Roma¹⁰ inanzi con aumento. Tutti ci racomandamo¹¹ alle orationi de vostra reverenza et il padre domino Nicolao molto da cuore.

Nove non mando infine a tanto ch'intenda se da Trento mandarano a vostra reverenza quelle che mandamo a loro.

Per il padre domino doctor Canisio.

Jesuitica 1747, fol. 1r+v, Ferdinand I. von Habsburg an Albrecht V. von Bayern, Wien, 1. Oktober 1551.

Ferdinand von Gottes gnaden römischer kunig zu allen zeitten merer des reichs etc.

Hochgebornner lieber son, vetter unnd fursst. Wir geben deiner lieb freunndtlich vnnd genedgiclich zuuernemen, das wir erinnert vnnd bericht sein, wie, das vnnsr lieben vetter vnnd schweher deiner lieb vatter sälliger weilandt hertzog Wilhalm in Bayrn, vnnd dein lieb selbs nach seiner lieb todtlichen abgannng, etliche geistliche personen de societate ihesu auf der uniuersitet zu Ingoldtstat erhallten. Dieweill wir nun dieselbige societet auch hirher gebracht vnnd derselbigen auf alhieiger vniuersitet ain collegium eingeben, vnnd wir nit anderst befinnden, dan das sy sich in irer leer vnnd leben christlich vnnd woll hallt[en], vnnd dan in khainen zweifl stellen, dan das sy bei deiner lieb vniuersitet zu Ingoldtstat auch woll vndertzubringen, vnnd vill nutzes schaffen werde[n], wir dan auch derhalben dein lieb etlich zu denen, so vor von beruertter societet zu Ingoldtstat sein, hinauf zuferttigen, wie wir bericht, iungstlich selbs begert hat mit vermeldunng, das die so vor oben sein bei täglich wachsender anzall der disciplen, die beharrlich arbeit in die lenng nit erschwinnen werden mugen.

So ist an dein lieb vnnsr freunndtlichs vnnd genedigs ansynen und vermanen, das sy bei beruertter irer vniuersitet zu Ingoldtstat auch ain collegium de societate ihesu aufrichten vnnd dasselb zu fuerderlichster irer gelegenheit in wesen und wirden zubringen, fleiß ankhern wolle, damit also zu erhaltung vnnsrerer heiligen cristlichen religion vnnd deiner lieb vnnderthannen zum pessten desto leuth ertzigilt vnnd also die eer Gottes vnnd der cristenheit wollfart gefuedert werden muge, thuet dein lieb ain gotselligs, milts, cristlichs guets, welches der allmechtig Gott vnbelont nit lassen wirdt. Vnns khumbt auch solches von deiner lieb zu annembigen gefallen in sonderer freunndtschafft vnnd gnaden vätterlich zuerkennen.

10 Roma – inanzi] <...>.

11 racomandamo] *del* raccomand.

Geben in vnnsrer stat Wienn den ersten tag octobris anno im ainvnndfunfftzigisten, vnnsrer reiche des römischen inn ainvnndtzwaitzigisten vnnd der anndern im funffvnndtzwaitzigisten.

Ferdinand

Ad mandatum sacrae Regiae Maiestatis proprium

Jakob Jonas D. Vicecancellarius

Rom, Archivum Romanum Societatis Jesu (ARSJ)

Epp. Ext. 7 II, fol. 61r–62v, Otto Truchsess von Waldburg an Diego Lainez, Ellwangen, 18. August 1557.

Molto reverendo in Christo padre etc.

Havemo ricevuta la lettera di vostra paternità per mano del padre Canisio: dal quale oltre al contenuto di essa havemo anco intiso con grandissima consolatione tutto quello che a bocca ci ha ditto.

Et essendosi fermo tutt'hoggi con noi con animo di seguir domattina il suo viaggio a Wormatia oltre alli altri ragionamenti havemo discorso molto a lungo sopra il bisogno, che ha la nostra diocesi et lo stato del duca di Baviera d'una persona che fusse atta con la bona et vera dottrina catholica a ridurre il clero a una santa reformatione. Et finalmente siamo restati di scriver a vostra paternità che ci vogli far gratia del padre Natale, confidando che mediante le sue bone operationi seguiria senza fallo grandissimo frutto tanto per la reduttione di questo clero a miglior' vita come per la salute delle povere anime quali in effetto hanno a questo tempo gran necessita di chi con la vera dottrina catholica studi di torle da molte perverse heretiche opinioni nella quali di continuo van' cascando et cascarino ogn' hora se non s'andasse provvedendo.

Pregamo dunque la paternità vostra che non ci vogli denegar' questa necessaria domanda et quando non potisse per lungo tempo concederci il Padre Natale, ci contantaremo che ce ne vogli compiacere almeno per otto, o dieci mesi, promettendone perpetuo obbligo a vostra Paternità et a tutta quella santa Compagnia.

Noi scrivemo sopra cio a maestro Antonio Lorenzini nostro agente che contentandosi di cio vostra paternità come prima sia spedito da lei il padre Natale, egli li provveda del modo et spisa che li converra fare nel viaggio et rimettendoci nel resto a quanto scrive il padre Canisio non ci stendarimo in piu parole salvo che aspettamo risposta sicondo il desiderio nostro et a Vostra Paternità ci raccomandiamo di cuore.

Di Elvang li 18 di Agosto 1557.

In nome del bene de nostro Signore Jesu supplicamo Vostra Paternità e tutta la Compagnia di conceder alla povera Germania questo necessario soccorso dil sufficientissimo padre Hieronimo Natale quale in questa occasione publice et private potera haver amplissimo campo di lavora in vinea Domini si come scrive a Sua Santità. Per questo se confidiamo nel Signore che ispirava Vostra Reverentia di gratificar noi et la patria nostra di tanta consolatione¹².

De Vostra Signoria Reverenda

Deditissimo nel Signore Jesu

Il cardinale d'Augusta

Epp. Ext. 7 II, fol. 63r–64v, Otto Truchsess von Waldburg an Diego Laínez, Ellwangen, 2. September 1557.

Molto reverendo in Christo come fratello amatissimo.

Il desiderio che s'acresce tutta via di poter' hauer' qua il padre Natale, come ho scritto a vostra paternità alli giorni passati, mi moue hora di nouo a scriuerli queste poche righe, con le quali prego lei, il ditto padre Natale et tutta la Compagnia a farmi degno di questa gratia, qual'io non desidero per altro che per seruitio et honor' del signor Dio. Stimando fermamente che per le cagioni quali mi han' fatto farli questa domanda, si come hara potuto uederle in scriptis, sia per parturir' la sua uenuta grandissima utilita. Et finalmente la pensi ch'io non potrei in questi tempi desiderar' cosa piu grata di questa, in recompensa della quale io saro sempre pronto a tutta quella santa compagnia in ogni cosa possibile, il che sia per fine di questa con raccomandarmi a lei e salutar tutta la Compagnia di core. Di Elwangen li 2 di settembre 1557.

De vostra signoria deditissimo fratello il cardinal d'Augusta.

Epp. Ext. 7 II, fol. 65r–66v, Otto Truchsess von Waldburg an Diego Laínez, Dillingen, 23. September 1557.

Molto reverendo come fratello amatissimo.

Hauendo noi notitia per littere di maestro Antonio Lorenzini come vostra paternita ha riceuto le littere scrittali da noi alli giorni passati, non ci affatigheremo piu con questa a mostrarli il desiderio che hauemo del padre Natale, essendo tale che non potemo far' di non tornar' a pregar vostra paternita et tutta la Compagnia a farmi questa gratia essendo anco il bisogno che hauemo d'un tale et cosi qualificato homo per le cause gia scritte, molto maggiore di quel che per littere non si puo far' conoscere. Speriamo che hora

12 In nome – consolatione] *manu Otto Truchsess von Waldburg.*

sara tanto piu facile la sua uenuta, intendendosi come è conclusa la pace tra nostro signore et il re Filippo, cosa che hauemo intesa con grandissima consolatione, confidando nella bonta di Sua Santita che hora sia per aprir' un concilio, o uero far' qualche bona reformatione, che senza dubbio portaria grandissimo remedio alli nostri inconuenienti, che in queste bande pate la fede catholica, qual remedio Dio sia pregato a concederelo per sua misericordia. Et non ci occorrendo altro staremo spettando risposta da vostra signoria sicondo il nostro intento raccomandandoci di core a vostra paternita al padre Natale et tutta la Compagnia, quale Dio conserui in sua gratia. Di Dilinga li 23 di settembre 1557.

De vostra paternita deditissimo fratello il cardinal d'Augusta.

Epp. Ext. 7 II, fol. 67r–68v, Otto Truchsess von Waldburg an Diego Laínez, Dillingen, 29. September 1557.

Molto reverendo in Christo come fratello amatissimo.

Per la sua littera di 11 del presente scrittaci in risposta del desiderio che hauemo del padre Natale hauemo inteso la difficulta, quale non pate che per hora siamo compiaciuti¹³ di tal gratia, il che se bene ci sia dispiaciuto per il bisogno grande che ne hauemo per le cause scritte, non di meno non desiderando noi se non quel che si puo et piace al Signor Dio, ci consolaremo con la noua che s'è sparsa qua della pace seguita tra nostro signore et il re Filippo, quale desideriamo ogni hora che si uerifichi. Per che, oltre al bene uniuersale che sentira tutta la republica christiana, accelera anco la congregatione di cotesta santa compagnia, il cui capo che sara eletto spero che, atteso il gran frutto che in questa mia messe si puo ricorre, non mancara insieme con la compagnia concedermi o il padre Natale o qualch'altro simile, non per meriti alcuni nostri verso tanti pii et degni padri, ma bene per il desiderio che hauemo di continuo di mostrarci tale che meritiamo d'esser' amato tanto christianamente quanto fanno loro per la molta et sincera charita loro. Et piacendo al Signor Iesu Christo, accomodate che haremo alcune cose nostre, hauemo disegnatu di uoler' in qualche loco della nostra diocesi un collegio di vostri padri. In tanto suplicheremo il Signor Dio, come confido che fara anco vostra paternita et tutta cotesta Compagnia con le sue orationi, che per bonta sua si degni darmi tante forze che siano bastanti al bisogno della cura che tenemo et a fare la sancta volunta del Nostro Signore quale conserui in sua gratia vostra paternita et tutta la compagnia, alle cui prece ci raccomandiamo deuotamente. Di Dilinga li 29 di settembre 1557.

¹³ compiaciuti] *corr ex oi*.

Io mi trouo in alcuni grandissimi trauagli di importanza et non credo meglio poterne essere liberato che con il ricorso alla misericordia diuina. Per questo prego vostra signoria et tutta la deuota compagnia che si degnino per christiana charita ore pro me caldamente al Signore Jesu, che indirizzi ogni mia cosa ad sua laude et mia salute et mi leui li impedimenti da poter pui liberamente attendere al diuino seruitio suo. Di questo io ricerco vostra signoria et tutta la compaignia humilmente et ne spero spetial frutto. De vostra signoria amoreuole fratello et figliolo in Christo Jesu il cardinal d'Augusta¹⁴.

Epp. Ext. 7 II, fol. 69r–70v, Otto Truchsess von Waldburg an Diego Laínez, Augsburg, 12. Oktober 1557.

Molto reverendo in Christo come fratello amatissimo.

Trouandoci hora in Augusta, doue tanto maggiormente uedemo il bisogno che ci saria o del padre Natale o di qualch'altro simile per il frutto grande che ne portaria la sua uenuta, non hauemo uoluto mancare di farlo sapere alla paternita vostra et pregarla che, subito che sara eletto il preposito di cotesta santa Compagnia, uogli senza perdita di tempo pregar' chi sara eletto a nome mio che li piaccia concedermi o il ditto padre Natale o chi fusse piu atto a poter' porgerme quel aiuto che si desidera nelli bisogni di questa nostra diocesi, perche speriamo nel Signor Dio di far' conoscere a ognuno che chi uerra non hara fatto questo viaggio indarno, ma per grande utilita della fede catholica et augmento della religione. Il che piaccia a Sua Maesta Diuina di seguire sicondo la buona intention' nostra et a vostra paternita insieme con tutta la compagnia ci raccomandiamo sinceramente di core. Di Augusta li 12 di ottobre 1557.

De vostra signoria vero fratello il cardinal d'Augusta.

Epp. Ext. 7 II, fol. 71r–72v, Otto Truchsess von Waldburg an Diego Laínez, Dillingen, 16. Dezember 1557.

Molto reverendo in Christo come fratello.

La littera di 13 di novembre di vostra paternita ci è comparsa con le littere alligate per Vormatia et Inghilstadio. Et quanto al desiderio nostro del padre Natale o di qualch'altro di quelli padri exemplari, come vostra paternita tocca nella sua littera, non uolemo esserli piu molesto finche non uiene il tempo suo al quale non lasseremo gia di pregarla come pregamo tutta quella santa

14 Io mi trouo – Augusta] *manu Otto Truchsess von Waldburg.*

Compagnia a darci questo contento per infinita utilita della nostra diocesi, come per altre li hauemo fatto sapere.

Quanto a quel negotio nostro particolare, a laude di Dio Nostro Signore, hauemo conseguito se non in tutto in la maggior' parte l'intento nostro, di maniera che infinitamente restiamo obligato a quelle sante orationi che la si è degnata far' fare, di come siamo anco noi sempre apparecchiato a giouare dal minore al maggiore di si degna et deuota Compagnia douunque ci si porgera l'occasione.

Le littere in Ingolstadio furno mandate subito, come si sarino anco indirizate le sue al padre Canisio, se il medesimo giorno non ci fusse uenuto noua di Wormatia come li catholici di quel colloquio di comun uolere si erano tutti partiti alla lor uia, che han fatto molto sauamente, in modo che aspettamo qui il padre Canisio di giorno in giorno che trouara le littere di vostra paternita apparecchiate. Et con questo ci raccomandiamo di tutto il core a lei et a tutta la Compagnia, quale Dio conserui in sua gratia perpetuamente. Di Dilinga li 16 de dicembre 1557.

De vostra signoria et tutta la santa compagnia deuotissimo amico il cardinal d'Augusta.

Epp. Ext. 25, fol. 108r+v, Ferdinand I. von Habsburg an Ignatius von Loyola, Pardubice, 21. September 1554.

Ferdinandus divina favente clementia Romanorum, Hungariae, Bohemiae etc. Rex.

Honorabilis religiose devote nobis dilecte. Commiseramus Honorabili religioso devoto nobis dilecto Petro Canisio de societate nominis Jesu Sacrae Theologiae Doctori perscribenda ad te negocia quaedam nostra privata, quae conficientiam nostram attingere videntur, ut de illis coram ad partem cum Sanctissimo Domino Nostro ageres. Itaque non dubitamus te¹⁵ illa iam accepisse. Quoniam vero ductus Canisius nobis num iterum significavit suo iudicio non abs re futurum, quod literas etiam fidei (quas Credentiales vocant) in personam tuam ad Sanctitatem eius demus, illico easdem experiri iussimus, in hanc sententiam, quam ex adiuncto illarum exemplo cognosces. Proinde cum Sanctitatem eius in illis ipsis negocijs volueris alloqui, poteris huiusmodi literas nostras Sanctitati eius reverenter reddere, ac postea tanto liberius et commodius illa cum Sanctitate eius secundum voluntatem et desyderium nostrum quod a dicto Doctore Canisio proculdubio abunde percepisti, agere atque trattare, prout de te confidimus. Ita namque facies rem nobis gratissimam, benignitate nostra regia erga te recognoscendam. Datum

15 te] *add* illa.

in oppido Pardowicza die xxi Mensis Septembris Anno Domini M.D.Liiii,
Regnorum Nostrorum Romani xxiiii Aliorum vero xxviii.

Ferdinandus

Ad mandatum sacrae Regiae Maiestatis proprium

J[ustus] Jonas Vicecancellarius

M[arcus] Singkhmoser

Epp. Ext. 25, fol. 109r–110v, Ferdinand I. von Habsburg an Ignatius von Loyola, 20. Oktober 1554.

Ferdinandus divina favente clementia Romanorum, Hungariae, Bohemiae etc. Rex.

Honorabilis, religiose, devote nobis dilecte. Cum satis superque perspectum atque compertum habeamus fratres Societatis tuae in hac civitate nostra Viennensi, et alijs finitimis locis Verbo et Vitae suae exemplo subditis nostris honeste, recte ac salubriter praefuisse, tam e suggestu populum verbum Dei docendo, quam in scholis iuventutem sedulo erudiendo plurimum profecisse, nec dubitandum sit qui Deo coadiuvante etiam in futurum opera illorum idies magis ac magis sit profutura, utpote qui nunquam ociari, sed dies noctesque in excolenda Vinea Domini occupati esse videntur, Nosque sane tantam ipsos diligentiam, tantumque profectum cernentes atque reipsa experientes, sacrum istum ordinem in alijs quoque regnis et Provincijs nostris fovere et propagare animo proposuerimus, in magnam scilicet spem erecti, pios istos et catholicos viros alibi etiam centuplum fructum in Domino producturos. Itaque inprimis nobis deliberatum est, in Regni nostri Bohemiae metropoli Praga quoddam etiam pro eis collegium instituere. Ne autem in ordinando ad huiusmodi collegium loco commodo ac necessarijs proventibus annuis designandis frustra laboraremus visum fuit, nos operae precium facturos, si tibi ante omnia hoc propositum nostrum benigne apererimus et intelligeremus, num in hunc usum nobis duodecim fratres, inter quos ad minimum Duo Sacrae Theologiae professores existant, mittere valeas.

Nam si hoc abs te fieri posse cognoverimus, de habitatione quoque seu loco Collegij et sustentatione fratrum quamprimum fieri posset, provisuri sumus, paratissime omnibus duodecim illos fratres, deputatio ipsis necessario Viatico vocabimus, et ipsos in praedicto loco, uti Regem Christianum et pium decet, omni benignitate nostra Regia complexuri sumus. Eaque propter a te clementer petimus, ut tua et ex parte hoc propositum nostrum, quod ad gloriam omnipotentis Dei et multarum animarum salutem spectat, iuves et promoveas, consentiendo nimirum et deputando petitos duodecim Societatis tuae fratres, inter quos ad minimum duo sint, qui sacram Theologiam profiteantur, ut hoc modo opera et diligentia huius sacrj ordinis ex illo etiam regno nostro haereses,

cum quibus iam multos annos dictum regnum gravissime conflictatur, evellj ac exterminari possint, et earum loco sana doctrina orthodoxa nimirum et catholica nostra religio foveatur et propagetur prout nobis de tua pietate plane pollicemur, quamprimum enim te hisce postulatis nostris satisfacere velle cognoverimus, nulla in nobis erit mora, quin locus ad habitationem illorum commodus et impensae annuae pro eorum sustentatione praeparentur. In eo autem facies rem Deo optimo maximo cumprimis acceptam, dicto vero Regno nostro valde salutarem, tuaque pietate vehementer dignam et nobis denique maiorem in modum gratam, omni gratia nostra Regia erga te, et dictam sacram societatem tuam recognoscendam. Datum in Civitate nostra Vienna, Die Vigesima mensis octobris, Anno Domini M.D.Liiii Regnorum Nostrorum Romani, xxiiii aliorum vero xxviii.

Ferdinandus

Ad mandatum sacrae Regiae Maiestatis proprium

J[ustus] Jonas Vicecancellarius

M[arcus] Singkhmoser

Epp. Ext. 25, fol. 113r–114v, Ferdinand I. von Habsburg an Ignatius von Loyola, Augsburg, 28. Februar 1555.

Ferdinandus divina favente clementia Romanorum, Hungariae, Bohemiae etc. Rex.

Honorabilis, religiose, devote nobis dilecte. Gratissimae fuerunt nobis literae tuae ex alma urbe ad diem xxij praeteriti mensis Novembris datae, per quas ad nostras de xvj Octobris respondisti, magna enim voluptate nos affecit, quod pios et catholicos istos viros fratres societatis tuae sacri nominis Jesu indies multiplicari, spirituque et gratia divina magis ac magis crescentes uberrimos ubique locorum in Christiano populo fructus aedere audiamus, siquidem non exiguam spem concepimus, Deum Optimum Maximum hunc Ordinem tuum laudatissimum et inculpatissimum delegisse, per quem in hisce postremis nostris saeculis multum boni operarj, suamque benignitatem orbi Christiano conferre velit. Adhaec haud vulgarem laetitiam nobis attulit, quod postulata nostra demittendis aliquot fratribus tuis in Regnum nostrum Bohemiae eum quem debuerunt locum apud te habuerint, adeo quod licet magnus numerus ad alia mundi loca nuper emandatus sit, teque modo non parum exhaustum manere oporteat, intra animum tamen temporis intervallum petitos duodecim fratres inter quos futuri sint duo Sacrae Theologiae Doctores in dicti Regni nostri Metropolitim Pragae, ubi nimirum pro salute fidelium subditorum nostrorum Collegium instituere proposuerimus iuxta voluntatem nostram missurus sis. Eos itaque suo tempore expectabimus, ad cuius sane Collegij erectionem et necessariam sustentationem quantos et quales redditus, quaeve

bona assignare et deputare decreverimus, fratribus tuis Honorabilibus religiosis devotis nobis dilectis Nicolao de Lanoj Collegij Viennensis Rectori, ac Petro Canisio Sacrae Theologiae Doctoribus significavimus.

Sunt autem talia, quod Collegium commode inde interteneri posse putemus. Si quid autem praeterea in te et sacram societatem tuam deinceps quoque benignitatis et favoris conferre poterimus, nullo tempore voluntatem et propensionem nostram ad id tibi et illi deesse patiemur. Id quod tibi ad praememoratas literas tuas benigne respondere voluimus. Datum in nostra et Imperij civitate Augusta Vindelicorum die xxviii Mensis Februari Anno Dominij M.D.LV Regnorum nostrorum Romani xxv Aliorum vero xxix.

Ferdinandus

Ad mandatum sacrae Regiae Maiestatis proprium

J[ustus] Jonas Vicecancellarius

M[arcus] Singkhmoser

Epp. Ext. 25, fol. 117r–118v, Ferdinand I. von Habsburg an Ignatius von Loyola, Augsburg, 24. April 1555.

Don Fernando por la gracia de Dios rey de Romanos de Hungria y de Bohemia etc.

Reverendo y deuoto maestro Ygnatio amado nuestro. Vuestra carta de 13 de hebrero hemos recibido y entendido por ella la diligencia que pusistes en hablar al papa Julio de buena memoria en los scrupolos y casos sobre que hos mandamos scriuir tocantes a my conciencia y la voluntad con que su santidad concedio las mas dellas, la qual hos mucho agradecemos, y la afficion y deuocion con que hos offreceis a todo lo que nos toca. Pero porque scriuis que algunas dellas concedio su santidad y otras quiso que se conferießen y comunicaßen con el cardenal Puteo para que el selas referieße, y no sabemos quales son por no auernos scripto cosa alguna sobre ello el doctor Canisio a quien hos remittis. Y sera necesario, a nuestro parecer, comunicarlas de nuevo so todas so las que hos parecera al presente pontifice. Hos encomendamos lo hagais de nuestra parte, que no dudamos que no menos grata audiencia hos dara su santidad siendo como son cosas que nos tocan que su praedeceßor, y que delo que en ello se hiziere nos deis auis lo mas presto que pudierdes. De Augusta 24 de abril 1555.

El Rey

Alonso Gamiz

Epp. Ext. 25, fol. 127r–128v, Ferdinand I. von Habsburg an Ignatius von Loyola, Augsburg, 26. August 1555.

Don Fernando por la gracia de Dios rey de Romanos de Hungria y de Bohemia etc.

Reverendo y deuoto maestro Ygnatio amado nuestro. Luego que recebimos vuestra carta de 16 del passado y vimos lo que por ella deziades mandamos scriuir alas partes que nos parecio conuenir para que nos embiassen la ynformacion y relacion que scriuistes ser necessaria delos nombres delos monesterios y patrones dellos con los de los hospitales y diocesis de cada vno dellos para la expedicio delo que desseamos, la qual por no hauersenos aun embiado a causa dela distancia queay de aquy a las partes de donde se nos ha da embiar, se ha differido la respuesta a vuesta carta, y tanpoco la dieramos al presente por no hauernos aun llegado sino fuesse por daros auiso delo dicho, y del recibo della, y dela otra vuestra de 24 del mesmo que antayer nos dio el doctor Salmeron en que referis lo mismo que el la precedente, y por no teneros suspenso, y dubdoso, quando se os embie lo arriba dicho scriuiremos a su santidad y al cardenal Sarracino conforme a vuestro parecer.

Plazenos entender que aya satisfecho ay nuestro proposito y determinacion de embiar a esse collegio de alemanes los estudiantes que haueys entendido para que residan enel, conforme alo qual hemos ya embiado los de Bohemia, y esperamos embiar presto los de Morauia y Slesia. Holgaremos mucho sean bien tractados, ynstruydos y hedificados en tan sancta vida y doctrina, como de essa vuestra deuota compaignia de deue sperar, en special estando vos de por medio que con tanta afficion y diligencia os empleays entodo lo que al seruicio de Dios y nuestro toca, lo qual os agradeceremos y reconoceremos en todo tiempo como es razon. De Augusta a 26 de agosto de 1555.

El rey

Postdata hemos recibido vuestra carta de 25 de junio que ha sido detenida en alguna parte lo que podeys veer, ala qual por ser tan vieβa no tenemos cosa alguna que responder sino agradeceros como esta dicho elay dado que teneis continuamente de auisarnos de todo lo que entendeys en los negocios que nos tocan y os estan encomendados.

Alonso Gamiz

Epp. Ext. 25, fol. 129r–130v, Ferdinand I. von Habsburg an Ignatius von Loyola, Wien, 29. November 1555.

Ferdinandus divina fauente clementia Romanorum Hungariae Bohemiae etc. Rex.

Honorabilis religiose deuote nobis dilecte. Accepimus literas tuas pridie calendas preteriti mensis octobris datas, et inde cognouimus quas ob causas visum sit sanctissimo domino nostro expeditionem duodecim illorum fratrum societatis Jesu quos ad instiduum collegium in regia nostra ciuitate Pragae mittere promisisti sub finem futuri mensis januarij differri debere, de qua re cum etiam sanctitas eius nobis copiose cum magna paternae suae erga nos beneuolentiae significatione scripserit, decet equidem nos sanctitatis eius voluntati morem gerere et acquiescere, prout sanctitati eius in adiunctis ipsimet rescribimus, abs te benigne petentes quod eiusmodi literas nostras sanctitati eius reddere uelis, quin etiam consilij sanctitatis eius de retinendo interim Pragae donec caeteri duodecim adueniant doctore Canisio non obliuiscemur.

Quantum uero ad scholasticorum bohemos quos preterito anno Romam ut sub tua disciplina degerent transmisimus, intertentionem attinet, iamdum iussimus pecunias a consiliario et agente nostro reverendo ac nobile fidele nobis dilecto don Didaco Lasso in sustentationem eorum mutuo acceptas persolui, quorum in futuram quoque benignam curam et rationem non negligemus.

Caeterum quo ad negocium hospitalium et consensus seu indulti apostolici, quem per te a sanctissimo domino nostro requisuimus, per alias literas te propediem informabimus de omnibus quae te scire necesse est. Id quod tibi ad predictas literas tuas benigne respondere uoluimus, teque a nobis omnem benignitatem expectare iubemus. Datum in nostra ciuitate Vienna die xxix novembris anno MDLV regnorum nostrorum romani xxv aliorum uero xxix. Ferdinandus

Ad mandatum sacrae regiae maiestatis proprium

Jakob Jonas doctor vicecancellarius

Marcus Singkhmoser

Epp. Ext. 25, fol. 131r–132v, Ferdinand I. von Habsburg an Kardinal Giovanni Michele Saraceno, Wien, 18. Dezember 1555.

Ferdinandus divina fauente clementia Romanorum rex semper augustus ac Germaniae Hungariae Bohemiae Dalmatiae Croatiae Sclauoniae Rex, infans Hispaniarum, archidux Austriae, dux Burgundiae, marchio Morauiae, comes Tyrolis etc.

Reuerendissimo in Christo patri domino Joanni Michaeli titulari sanctae Mariae in ara coeli sanctae romanae ecclesiae presbytero cardinali Saraceno amico nostro charissimo salutem et beneuolentiae nostrae affectum.

Reuerendissime pater amice charissime. Ostendit nobis honorabilis religiosus nobis dilectus magister Ignatius de Loyola societatis nomini Jesu praepositus

generalis, quod benevole et diligenter dominatio vestra reverendissima res et negocia nostra promouerit, quae proxima aestate idem magister Ignatius nomine nostro assecurandae et pacandae conscientiae nostrae gratia apud sanctissimum dominum nostrum egit et tractauit. Cum itaque nunc illi mitteremus informationem quandam, qua ad expeditionem et finem illorum etiam quae reliqua sunt, opus habere videtur, non potuimus praetermittere quin simul etiam ad dominationem vestram reverendissimam hasce literas daremus quibus saltem cognosceret operam suam in dictis negocijs nostris praestitam, gratissimam, iucundissimamque nobis fuisse.

Quare dominationi vestrae reverendissimae gratias agimus eidemque nostram quoque beneuolentiam et operam amanter deferimus hortamurque dominationem vestram reverendissimam, vt huiusmodi praeclarum studium suum erga nos imposterum quoque constanter retineat et vicissim a nobis eandem voluntatis propensionem sibi polliceatur. Quam optata semper valetudine frui optamus. Datum in ciuitate nostra Vienna die xviii mensis decembris anno Domini MDLV regnorum nostrorum romani xxv aliorum xxx.

Ferdinandus

Jakob Jonas doctor vicecancellarius

Marcus Singkhmoser

Epp. NN 50, fol. 218rbis, Canisius' Aufnahme in das Probationshaus der Gesellschaft Jesu, 22. September 1547.

Memorial delos que se han examinado en la casa de Roma desde 22 de setiembre 1547 para entrar en la Compañía.

Canisio. Maestro Pedro Canisio geldres fue examinado en casa a 22 de setiembre 1547 y respondiendo bien conforme alas interrogaciones fue accettado en casa, indifferenter, id est, para lo que del quisiesen hazer. Despues de aver stado en la casa de la primera probation 20 dias, o cerca.

Germ. 118, fol. 86r+v, Brevis descriptio foundationis Collegij Societatis Jesu Ingolstadij.

Anno 1548 scripsit ad sanctissimum dominum nostrum Paulum III pontificem maximum illustrissimus et vere catholicus Bavariae princeps Guilielmus domini Alberti hodie superstitis pater, urgens vehementer, ut in scholam suam ingolstadiensem quam instauratam et optimis professoribus egregie instructam cupiebat, ex Italia mitterentur eximij probatique theologi: iacebat enim theologiae facultas, post mortem clarissimi domini doctoris Eckii orbata

omnibus theologiae professoribus, qui post luterianum illud dogma Augustae paulo ante publicatum, in hoc gymnasio maxime desiderabantur.

Negotium autem hoc principis Romae datum est reverendissimo cardinali pontificis nepoti Alexandro Farnesio, is cum reverendo praeposito Societatis Iesu primo illo Ignatio sic egit, ut promissi fuerint ac missi etiam in Bavariam eiusdem Societatis theologi duo, pater Alphonsus Salmeron hispanus et Petrus Canisius belga doctores, quibus adiungebatur pater Claudius Jaius sabaudus, ex primis illis patribus unus, et apud Germanos diu ante cum ingenti gratia versatus, sed qui ad tempus Ingolstadij caeteris duobus, ut initia recte constituerentur, adhibitus, et post paucos menses, cum iam psalterium profiteri coepisset reverendissimo cardinali augustano restitutus fuit, inde porro missus Viennam, ubi et in Christo quievit, post erectum illic a se collegium primum germanicum. 1551 iuvantibus eundem apud serenissimum romanorum regem dominum Ferdinandum reverendissimo episcopo labacensi domino Urbano et Jacobo Jona vicecancellario regis, qui ambo de nostris bene mereri non desierunt Viennae, ut pro illis Deum summo iure rogemus, ut gratiam agamus.

Ex Bononiae itaque praedicti tres theologi doctores Ingolstadium versus iter ingressi sunt 8 die octobris, anno 1549, quo pervenerunt 13 Novembris subsecuto. Evolutis autem aliquot diebus patres Salmeron et Canisius post orationes sine praefatione magna cum laude recitatis profiteri caeperunt: ille Epistolam Apostoli ad Romanos, hic quartum Magistri sententiarum. Interea de collegio Ingolstadij erigendo cum patronis academiae ingolstadiensis, ab illustrissimo duce Bavariae Guilhelmo constitutis, tractarunt praedicti tres collegae, diserte asserentes, frustratum iri pia sua expectatione eos, a quibus missi essent, nisi collegium constitueretur. Nec admodum utilem esse posse suam operam gymnasio Bavariae, praesertim in ea studiosorum theologiae infrequentia negligentiaque, et longe maiori cum fructo, adhiberi in vinea domini laborare se posse, tum ad plures in Christo iuvandos, tum ad suum institutum in utilitatem ecclesiae propagandum. Inter memoratos patronos qui rem sibi ita propositam penitus inspexerunt, et quantum ad publicum bonum gymnasij et bavariae referret, habere cum professoribus theologis collegium rite instructum, polliciti sunt, cum suo principe de tota re quam illi postulassent transacturos quod indubie sapientes, et causae faventes viri fecissent, nisi mors principis Guilhelmi citius intervenisset.

Actum est deinde cum Albertus filius caepisset imperare Bavariam, de decimis iterum clero extorquendis, sicut pontifex Paulus tertius in scholae ingolstadiensis commodum colligi posse consenserat. Sed sic repugnarunt vicinorum episcopatum homines Ecclesiastici; quare minor spes de fundando collegio videbatur assurgere, cum speciosis tantum promissionibus nostri patres lactarentur. Dum haec ita geruntur abijt doctor Alphonsus Salmeron cum episcopo veronensi, dum is legatione apud caesarem functus,

ex Salisburgo rediret in Italiam, iamque prius abierat doctor Claudius ad cardinalem augustanum, et uterque intra primum annum abijt. Solus restitit doctor Canisius, sed cui pro doctore Alphonso collega fuit adiunctus doctor Nicolaus Gaudanus, paulo ante rector collegij veneti. Is Paulum ad romanos prosequutus est, ut compleret lectionem decedentis patris Alphonsi.

Cum itaque iam Romae reverendus pater noster Ignatius de fundando Collegio, principis et bavarorum animos nihil constituere cerneret sed potius verba dare videri, expectata est occasio duos theologos Canisium et Gaudanum vel revocandi vel alio mandandi, quae satis commoda incidit. Quandoquidem rex romanorum a pontifice maximo, qui tunc Julius III erat, impetravit, ut Ingolstadio duo praedicti doctores Viennam se reciperent. Missus est regius nuncius cum litteris, qui ambos in Austriam deduceret, prius admonito per litteras romanas principe. Erat autem ijs in litteris ad principem additum patrem Ignatium tunc nostros non gravatim redditurum esse Ingolstadio cum decem alij ad collegium constituendum, simul accersiti adesse possint. Ea conditione motus princeps de nostris revocandis cogitavit, et auxit desiderium absentia nostrorum, praesertim cum theologi qui illis substituerentur, non facile reperirentur. Et citius forte revocasset, nisi bellum atrox, quod Mauritius elector saxo, et Albertus brandenburgensis marchio caesari moverunt, totam Germaniam perturbasset. Non defuit interim de negotio ad suam finem deducendo principis studium. Ubi enim a rege romanorum socero suo datus litteris doctorem Canisium (qui tunc Pragae initia novi collegij constituebat) impetrasset, et cum iam Monachium ad rem semel conficiendam venisset. Designavit princeps Albertus quosdam e suis Consiliarijs, qui cum doctori Canisio de collegij negotio tractarent. Fuerunt hi commissarij doctor Hondius, academiae ingolstadiensis patronus, doctor Simon Eckius cancellarius ducis in civitate Burohausen, et unus ex camerae consiliarijs, praeter dictum Schweickerum, ducalem secretarium, qui nomine principis sui ad structuram collegij obtulerunt quatuordecim millia florenum. Sed mutarunt hi sententiam, quod ad structuram attinet, quibusdam causis permoti, et differendam saltem in tempus magis opportunum censuerunt, et nostris pro Societate rerum statu vetus collegium posse ad inhabitandum sufficere.

Germ. 152, fol. 294r+v, die Patres der Oberdeutschen Provinz an Everardo Mercuriano, Augsburg, 22. Januar 1573

Ihesus.

Pax Christi Jesu.

Admodum reverende in Christo pater.

Cum reuerendus pater noster provincialis congregationem in hac provincia ultimam celebraret Augustae, in communi illo conuentu non obscure prae se tulit, se Romae daturum operam, ut praesenti hoc se munere abdicaret. Visum est autem patribus omnibus qui tunc aderant, non parum huius provinciae interesse, ut suo ille loco maneat, minimeque mutetur in ea functione quam non modo nostrorum sed etiam principum et externorum testimonis his annis proximis praeclare et feliciter administravit. Nec dubitamus, multa et magni momenti incommoda secutura esse, si nunc alium ille successorem acciperet, praesertim cum quaedam ab eo egregie coepta non facile ab alio possint absolui, et aequae commode transigi. Etsi uero constitutiones nostrae praescribunt, ut tertio quoque anno mutetur provincialis, tamen haud prohibent ut putamus, aliquam hic dispensationem accedere propter commune provinciae bonum, sicut habemus et saepe et sapienter factum esse nouimus.

Etnocirca etiam atque etiam rogamus et obsecramus omnes talem ut patrem et prouincialem diutius retinere possimus, utque Paternitas Tua eiusdem rationibus et modestiae et recusationi nullum tribuat locum, sed illum porro in priore confirmet munere, quod magna cum huius prouintiae utilitatem omniumque laude sustinet, nullus ut de illo iuste queri posse videatur. Caeterum ut certior constaret fides, communi omnium consensu hanc peti confirmationem, uisum est singulis suum nomen adscribere, nullo quidem patre excepto, qui congregationi dictae interfuerunt. Datum Augustae Vindelicorum, die vicesima secunda mensis januarii, quae erat S. S. Vincentio et Anastasio martyribus sacra, anno partus virginei millesimo quingentesimo septuagesimo tertio.

Germ. 182, fol. 159r–160v, Petrus Canisius an Diego Laínez, München, 26. November 1559.

PCEA IX, 591126.

Acta Monachij 26 Novembris 1559 cum consiliarijs ducis Bavariae.

Cum venissent Monachium nostri, quos partim ex urbe, partim ex Vienna et Ingolstadio collegeramus, ut novi collegij iacerent in Jesu nomine fundamenta, misit¹⁶ princeps Albertus suos consiliarios utpote cancellarium, doctorem Hondium et duos alios, ut de collegio instituendo nobiscum deliberarent quique decernerent. Ad quam rem vocatus sum una cum doctore Lanoio, ut fratrum et Societatis nostrae nomine responderemus.

Explicatis ergo rationibus, quare nos et operas nostras princeps expeteret, ventum est ad eam tractationem, quot alendi essent e nostris. Visum illis

¹⁶ misit] *del ad.*

fuit sufficere personas decem, multisque modis hunc retinere et non augere numerum contenderunt. Respondimus semel et item hic digredientes atque conferentes inter nos, non expedire tantum operis paucos humeris imponi, neque decere pro huius instituti ratione, neque licere ab eo discedere, quod Augustae conclusum est et Romam perscriptum fuerat ac promissum ducis nomine, ut ante hyemie quidem ex media parte: ad venturam autem aestatem reliqui ad plenum collegium necessarii nostri accederent. Tandem ubi testatus fuisset, me nihil hic statuere et concedere posse, nisi re prius ad superiorem Romam relata, mitigarunt occasione, et rogarunt, ne quid nuntiarem¹⁷ veluti de ablata spe¹⁸ augendi collegij, sed paulatim plures fortasse posse foveri, cum fructus appareret in primis his fratribus.

Secundo cum nihil postulare vellemus, quamvis rogati, ad sumptus collegij, promiserunt 600 florenos in sustentationem collegij annuam, deinde numerati iusserunt centum pro primo ingressu (ut vocant) ducentos itidem alios ad suppellectilem redimendam, demum quod in viatica insumptum fuit, reddi iusserunt.

3° Quia scholae fabrica non possent post hijemem absolvi, differendam putarunt, studij seu scholae publicationem, de qua concipi voluerunt aliquam formulam ad invitandos auditores. Promisere domum nostri aedificare, et locus aedificio destinatus est: superea se cum fratribus monasterij acturos, ut non desint cubicula necessaria. Tum bibliothecam widmanstudianam seu doctoris Lucretij piaie memoriae huic adiungere collegio statuerunt.

4 postularunt a nostris, ut concionatorem germanicum theologum praeterea, et professores aut praeceptores quatuor in quatuor classibus exhiberent. Quales facile largiri poteramus, praesertim annumerato Michaele et Petro fratribus, qui nuper ex urbe missi, Ingolstadij laborare coeperunt.

5° admonuerunt nos de quibusdam, neque putavimus hoc tempore valde repugnandum, etsi non probaremus omnia. Primum haud satis tutum esse dixerunt, nostros egredi sapius, cavendum hoc vulgus, ubi fieri queat. 2. ne si quos haberemus idoneos e Bavaria dimitteremus ostendi autem rationem et utilitatem quosdam ultro citroque mittendi. 3° ne contra voluntatem parentum ad nostram Societatem pelliceremus aut reciperemus filios. 4° ut bona pace parochorum, studiosi instituerentur, ne prorsus deessent in ecclesijs cantantes pueri.

Haec summa eorum, quae nobiscum tractarunt consiliarij pro sua prudentia, cui cessimus ad tempus, redimentes tempus, quoniam dies mali sunt, et parcentes antiquis utribus, qui novum vinum aegre capiunt. Quicquid autem de his omnibus statuerit reverentia tua libenter sequemur. Dominus ubique nobiscum.

17 nuntiarem] *del* quod de spe.

18 spe] *del* s for et.

Servus in Christo Canisius.
 Tractata Monachi in principio collegij cum Consiliarijs Ducis Bavariae.
 Monachum. Atti fatti circa il collegio di Monachio 26 di novembre.

Germ. 182, fol. 161r+v, NN an Petrus Canisius, 16. Dezember 1559.

PCEA IX, 591216.

Scriptum ad Canisium de collectis in Bavaria decimis.

Cum reverenda paternitas vestra a me petierit originem atque successum decimarum bavaricarum gratia gymnasij ingolstadiensis exactarum, honestissimis eius votis minime gentium repugnare volui: quare pro temporis brevitate haec reverendae paternitati vestrae habebit.

Anno 1548 24 die octobris, quem illustrissimus princeps dominus Wilielmus Bavariae dux petijt a Paulo III, ut sua sanctitas dignaretur prospicere de honestis proventibus gymnasio ingolstadiensi quo posthac retineri ac de novo conduci etiam ex Italia et alijs peregrinis regionibus possent doctores et magistri in qualiber facultate licita, maxime vero in facultate, per quam divini nominis et fidei catholicae cultus protenditur: siquidem ex bello smalkaldico proxime tunc per Carolum V. foelicis recordationis apud Ingolstadium confecto ingentia damna villis, agris, et pagis eiusdem universitatis ingolstadiensis fuerint sic illata, ut amplius non sufficiant redditus pro sustentatione professorum. Sed oporteat, memoratum ducem Wilielmum de sua camera ducali magnos in eam rem iugiter erogare sumptus. Quibus precibus Paulo III oblati, concessae tum fuerunt tres decimae, annua, bima, trima die exigendae per reverendum dominum episcopum eickstetensem apostolicum ad id commissarium electum de omnibus bonis ecclesiasticis in territorio bavarico sitis, exceptis tamen nonnullis ut in brevi apostolico est videre. Collectis proinde primis decimis cum illustrissimus Dux Wilielmus eas in suos usus verteret (eo nimirum animo, ut annuos redditus illius primae decimae universitati ingolstadiensi penderet) totus paene clerus bavaricus apud Julium III pontificem gravem querelam detulit, ac ut non posset dein[de] ad secundae decimae exactionem procedi, auxilio appellationis intercedente, protinus effecit. Ceterum defuncto duce Wilielmo unicus illustrissimus dux Albertus patri succedens a prefato Julio III impetravit exactionem secundarum et ternarum decimarum per literas et inter nuncium suum pontifici Julio promittens, se statim quod antehac in his, quae ad restaurationem universitatis pertinet, fuisset neglectum, omnino restitutum. Ea quidem obtenta sunt die 15 februarij 1551. Enimvero (ut fertur) post nonnullos menses priusque secundae decimae incoharetur exactio, revocatae sunt penitus secundae et tertiae decimae ab eodem Julio III. Qua revocatione non obstante processum est nihilominus ad exactionem secundarum decimarum

ut constanter vulgo creditur. Quibus peractis predictus princeps easdem secundas decimas numerari coegit statibus Bavariae, atque eos effecit se ob¹⁹ anno universitari predictae tam pro primis, quam pro secundis decimis duo milia vel circiter florenos numerarentur. Atque ita factum est ab anno fere 52 et fit etiamnum. Ex quibus iudicent intelligentes, quo iure idem princeps secundas illas decimas, ac etiam partem tertiarum exegerit, collegerit et applicarit universitati, et partem quosque collegijs Societatis Jesu Ingolstadij et Monachi, sicut omnino creditur applicasse etc.

Scriptum a doctore, qui causam decimarum Romae transegit.

De bavaricis decimis quae ex parte nostris applicantur collegijs Ingolstadij et Monachij.

Delle decime di Bavaria applicate alli Collegij d'Ingolstadio et Monachio.

Germ. 184, fol. 75r+v, Petrus Canisius an Otto Truchsess von Waldburg, Augsburg, 20. September 1560.

PCEA IX, 600920.

Augustae res catholica bene succedit Christo gratia.

Quotidie consules et alij quidam suos mittunt filios in aedes nostras, quamvis angustas, ut doceantur cathechismum. In missae sacrificio insolitam ego turbam assistentium quotidie experior. Lutherani hic multo agunt quam solent moderatius, et nisi pudor obstaret, multi ad Ecclesiae venirent gremium, ut intelligimur. Paulatim excitat dominus cordia gentium omnium, quas utinam Christo et eius ovili restituere multas brevi possemus. Fuit catholicis infesta prius uxor domini Georgij Fuggeri, quae nunc post aliquot familiaria cum illa colloquia non solum nos amat impense, verumetiam totam familiam frequenter ad sacramentorum usum adducit, et magno zelo errantes revocat ac redeuntes confirmat, alit, consolatur. Eius domum ego dixerim monasterium ob frequentes in ea preces, ad quas familia convocat. Non meminit se comitissam esse, colligit eleemosinas pauperibus applicandas, parat diligenter ornamenta templorum et altarium, suis ipsa manibus quae ad decorum domus Dei spectant conficit, filias iubet idem facere, ac praeterea egenis indusia et egentibus linea quaedam parat. Cum antea vix semel ad templum multis egrederetur hebdomadibus, nunc multis horis in templo versatur quotidie fere, ac presertim etsi longa via sit ad dominam Mariam properat nullam die festo contionem intermissura.

Non dicam de privatis exhortationibus quas ad multos habet frequenter: filij tres aut quatuor et filiae duae maternam pietatem prorsus sectantur, cum antea longe secus essent instituti. Diebus festis pedissequas filios et filias colligit

19 ob] *del* eo quoque.

ut cum eis tractet de spiritualibus studijs ubi suas etiam quisque tentationes exponit, et insidias demonis tum audit tum intelligit. In libris veteris pietatis colligendis est sedula, catholicorum quos illi saepe commendamus pauperes, insignem se procuratricem et patronam ostendit. Nos magno zelo illi vetuimus, ne quicque in nostras aedes mitteret, et quod misit reportari iussimus, non contemntes animum piae matronae, sed refrenantes immodicam eius erga nos benevolentiam, quam malumus Christo et eius pauperibus quam nobis inservire. Sed omitto narrationem extemporaneam, quae ut spero excitabit animum pietatis tuae, ut Christo Domino gratias agat pro huius nobilis dominae conversione, sanctaque conversatione, quam paucis ego explicare non possem. Utinam viri sectemur tales matronas, et antistites omnes ea prestarent in gubernanda familia sedulitatem ac fidem, quam illam domi et foris ostendit. Ut de eius castitate interim taceam. Forte non sit abs re, si celsitudo tua respondeat eius literis quas isthic reddet magister Stephanus.

Germ. 184, fol. 154ar–154bv, der apostolische Nuntius Girolamo Martinengo an Ignatius von Loyola, Wien, 30. Juli 1553.

Molto reverendo padre, anchor ch'io attualmente non conosca vostra reverentia ne ella me, pure la dimestichezza, ch'io avevo con don Claudio di pia memoria, et con tutto 'l resto del collegio viennese, et anche la causa onesta, ch'ho de presenti alle mani, m'ha mosso affarla la presente lettera, pregandola che voglie haver compassione a questa provincia, et darmi quanto prima votiva risposta.

Il caso è questo, che questa città con tutta la sua diocesi è molto infetta di quelli abusi, et mali dogmi, che hoggi di sono nel mondo, et precipue in Germania, ne veggo rimedio a preserarla, che non vada totalmente in perdizione, se forse Nostro Signore Dio con l'elettione d'un cattolico, et vigilante vescovo non la provveda. Onde, vacando la chiesa cattolica per la morte del predicatore del re, sua maestà ha voluto odire alcune prediche del dottor Canisio, con le quali è restata sommamente edificata dalla virtù, et dottrina sua, il che m'ha dato occasione di proporglielo per vescovo, nel che molto prontamente m'hà assentito, ne ci veggo altra difficoltà, che 'l consenso del detto dottore. Co'l quale honne lungamente ragionato, et mostro, che per beneficio della chiesa di Cristo, et per la salute della anima di questo paese non deve in modo alcuno rifiutare questo peso, et carico episcopale. Tutta via senza saputa, et participatione di vostra reverentia non hà voluto compiacer il re, ne me, anchor'che come noncio apostolico, me lasciassi intendere di voler procedere con seco preceptoramente, et in virtù di sancta obedientia.

Per tanto per misera misericordiae Domini Nostri Jhesu Christi vi prego dissoniate questo dottore à pigliar la cura di questo gregge, quale al sicuro,

come ho detto, sta in grandissimo pericolo d'esser' stratiato, et devorato da' lupi, che forsi et voi, et egli non accettando la difesa alla quale Dio il dimanda ne potreste esser' colpevoli a'l tribunal di Christo. Io non ho voluto scrivere a nostro signore acciò che la cosa passi con manco strepito, sperando, che dà voi dobbiate farlo. Si che di novo vi prego a darmi buona, et celere risposta, perche questa mattina son' convenuto co'l re, che circa a ciò non si faccia altra provisione, ne innovatione fino alla risposta vostra, che sarà per fine, raccomandandome alla vostra oratione, et di tutta la vostra compagnia. Di Vienna, alli xxx di luglio del M.D.Liii.

Domini vestra reverentia.

Figliolo, et servitore l'abate Martinengo

1553 Viennae dell'abate Martinengo 30 di luglio

Al molto reverendo padre don Ignatio de Loyola, presidente della Compagnia del Jhesus

Appresso sancto Marco

Roma

Germ. 186, fol. 108r–111v, Juan de Vitoria an Petrus Canisius, Wien, 1. August 1558.

PCEA IX, 580801.

Iehsus. Gratia et pax Christi etc.

Iceram hodie ad Arcem, et inter alia negocia qua com Hispanis ibidem habebam non minimum illud erat officiosiß[imum] Dominum Magistrum de Guzman salutare, sed id expedire minime potui, quod variis ille distineretur negocijs, faciam hoc ipsum ut par est quam primum bona detur occasio: quamvis id expreße post prandium hodie feci per internuncium eius servuum, quem ad me cum expectantißimis singularis nuncij literis misit, et ut de illis in primis agam, statuj (nisi alienum a Spectantissimi Domini aliqua ratione indicaverim, quod videre minime poßum modo) exemplar illarum literarum, in quibus: de Preposito generali nostro faelicissimo piae atque canonicae electionis progreße agit, Caesareae Majestati offerre, explevißet sane tua²⁰ Reverentia animan meam gaudio, si aliquid Caesari scripsißet, optaßem quasquam literas in lingua hispanica de ea re ad me mißas, ut et Serenissimae Reginae et plurimis bonis amicis bonum hoc nuncium communicare faciliq[ue] poßem.

Sed id forte ante 8 dies fuit factum, nam in illis quas Tua Reverentia ad me dedit 9 julij per Magistrum Dominum Martinum de Guzman, de alijs ad me

20 explevißet...tua«] von Canisius unterstrichen; Randglosse von Canisius: »oportet ut Caesari scribam ex Urbe«.

datis literis ante 8 dies, quae ad manus hactenus non pervenerunt nostras, meminit, non ingratae profecto illae fuissent, maxime quod quantum ex iis, quas hodie accepi, licet colligere ex pluribus me voluit per illas admonitum. Sed ad electionem redeo faelicissimam Praepositi generalis nostri Domini Magistri Laijnez. Non ignoro, Pater Reverende nos summas Deo summo gratias vel hac sola de causa debere, quandoquidem et hoc tempore nobis illum praeficere voluerit Generalem Praepositum, qui vestigia eius quem ad se piissime suscepit et noverit optime et sequatur non secus atque ille Christus. Nos vero qui nihil magni possumus, id facere saltem statuimus, quod uterque grati animi indicium esse posse videat, die crastina²¹ Deo favente, qua est altera a Vinculis Divini Petri, cum duobus sequentibus sacerdotes ut omnes vel saltem aliquem sacrum de Beatissima Trinitate facient, tum pro gratia adhuc tum etiam, ut ipsa dignetur affirmare quod est operata in nobis a templo sancto suo etc.

Adhaec per octo dies simul omnes post tonos Benedictus Deus cum psalmo: Te Deum laudamus etc in aliquo loco recitabimus addito versiculo Confirma hoc Deus etc. cum orationibus diei, sanctissimae et beatissimae Virginis additis, Ave pro summo Pontifice: Immensus Deus ac Optimus Maximus suppleat innumeros nostros defectus pro sua bonitate.

Caeterum sicut factum est hactenus reliqua omnia etiam Societatis negocia erunt nobis commendata et quotidianis nostris precibus²² commendati²³. Similiter facient spero pragenses, quos statim, si Deus dederit, de hac re certiores faciam. Quod Tua Reverentia nona die Julij expecter meas literas non est mirum, quamvis propter eas quas Pragae saepe toti ad Tuam Reverentiam hinc non ante 23 Junij post reditum ex Praga nostrorum scripsi, tunc nomina fratrum qui hic sunt nostrorum nisi studia eorum, et quid in renovatione studiorum quivis poterit Deo favente praestare iudicio etiam praeceptoris scripsi, et quaedam alia de incommoditate²⁴ domus victorum nostrorum, quos hic habemus, quaevis non omnia fuerint scripta, neque facile quis credat²⁵ nisi is qui vehementer bonum eorum optat spirituale atque corporale, experiatur difficultates ipsas: binas etiam eadem die ad patrem nostrum tunc vicarium iam divina gratia Praepositum generalem literas scripsi.

Item 3. Julij deinde 5. vel. 6. 14. 23. eiusdem literas quoque tum ad ipsum tum ad Reverentiam Tuam dedi, eoque libentius hoc facio, ubi aliqua sese offert occasio, quod non ignorem libenter Tuam Reverentiam intelligere qua hic apud nos fiant. Utinam cordis etiam interna mala et quotidianos mentis

21 die crastina] von Canisius unterstrichen; Randglosse von Canisius: »sacra promittit«.

22 precibus] *add.* deo spero.

23 commendati] *del.* Deo.

24 quaedam... incommoditate] von Canisius unterstrichen; Randglosse von Canisius: »meminit saepius scripsisse«.

25 credat] *add.* quam multa sint.

vel profectus ut defectus potius (ut melius videret quo egeat medicamine aeger noster) per literas perfecte Tuae Reverentiae explicare possem. De collegio pragensi et oibinensi monasterio satis multa hactenus scripsi, et singulis momentis nova et antiqua sese offerunt quae scriberem. Ob senilem mutabilitatem animique Domini Prioris incostantiam utinam nihil negocij cum eo haberemus, sed quia effugere non licet, vehementer expediret²⁶ non solum propter illum senem et plures alias causas, quas proximis literis significavi, sed propter nostros etiam, qui ibidem magno satis cum periculo versantur, ut plures eo mitterentur ex nostris, et cum eis aliquis, qui noscet melius nostros quam Magister Cornelius ad meliora promovere et gubernare etiam domestica, et suacius tractare illum bonum senem quasi patrem: Nam Lucas paulo durior nam est, non usque adeo bonis in rebus Societatis versatus. Magister Cornelius satis toto die negocij cum Sacro de Officio suo recitando habet, latitat ut audio ferme semper eoque in statu, nostri tunc temporis erant, quum Magister Hurtadus in Oibin est profectus, ut satis superque eius praesentia fuerit necessaria, reliquit rem totam in meliori statu, Deo sit laus. Quamvis p. Balthasar nunquam vel ad horam in eodem statu permaneat, et quod peius est, parum sollicitus videtur de interna mentis suae renovatione. Quod si non essent eo mittendi²⁷ alij sicut alias scripsi, avocandi sane essent illi, qui ibidem modo sunt, ne ut pereant vel certe giae [?] aliquod mentis vulnus, ecii [?] non facile postea mederi possis, accipiant: difficillima ratio haec est etiam etsi Caesar non intercederet atque adeo mihi grave videretur negocium multas ob causas, ut in ea facile sine sententia, tutum non esse satis de avocandis illis vel sola agere cogitatione. Satis erit nisi meum me ingenium fallit, plures eo destinare, ut certe Magister Hurtadum cum uno atque altero socio ad minimum, maxime si habeamus aliquem, qui commode praeceße possit Pragensi Collegio, qui persimilis ei esset, quem literis Tuae Reverentiae pinxi. Nam Dominus Henricus et si graviora negocia non breviter, satis habet negocij cum sua valetudine, et (nisi id humilitatis causa dixerit) revera fatetur ipse eius conditionis negocium illud Rectoris atque officium esse, ut diu tale pondus sustinere non possit facile: quare vehementer se adventum Magistri Hurtadi optare, per literas significavit. Quod Tuae Reverentiae dicat nostros Pragae parum²⁸ aut nihil efficere, nescio unde acceperit: Nam longe aliud saepe ego per literas intelligo nostrorum. Tres concionatores ex nostris singulis diebus dominicis, duo germanice Bohemice tertius, frequentissimum auditorium (ut ipsemet ad me scripsit)

26 sed... expediret] von Canisius unterstrichen; Randglosse von Canisius: »Cuperet plures manere in Oybini«.

27 Quod... mittendi] von Canisius unterstrichen; Randglosse von Canisius: »???«.

28 Quod... parum] von Canisius unterstrichen; Randglosse von Canisius: »De profectu Collegij Pragensis«.

Dominus Henricus habuit in lectione Catechismi, quam post contionem et prandium atque vespervas in summo Arcis templo legere coepit ut scripsi, declamationes ferme Dominicis singulis pueri Stephani habent post prandium, quae vel illic sunt compositae vel hinc ad eos miſſae, quamvis negligentia Exactoris studiorum factum fuerit, ut aliquando semel forte atque iterum non bene pueri recitaverint, quod graviores, quam par eſt, orationes illae propter ea quae in illius tractabantur, fuerint, si illud expendamus exercitium, atque aetate recitantium tenellam.

Ital. 3, fol. 7r, vota solemnia P. Petri Canisii.

Ego Petrus Canisius professionem facio et promitto omnipotenti Deo coram eius Virgine matre et universa coelesti curia ac omnibus circumstantibus, et tibi reverendo patri praeposito generali Societatis Iesu, et successorum eius locum Dei tenenti, perpetuam paupertatem, castitatem et obedientiam, et secundum eam, peculiarem curam circa puerorum eruditionem, iuxta formam vivendi in literis apostolicis Societatis Iesu, et in eius constitutionibus contentam. Insuper promitto spetialem obedientiam summo pontifici circa missiones, prout in eisdem literis apostolicis et constitutionibus continetur. Romae, in templo Societatis apud s. Mariam de Strada, die quarto septembris, anni 1549, in manibus beati patris Ignatii primi praepositi nostri generalis.

Idem P. Canisius manu propria scripsit.

Ego idem Petrus Canisius professus Societatis Iesu promitto Deo omnipotenti coram eius Virgine matre et tota curia coelesti, et coram te reverende pater locum generalis praepositi tenente, nunquam me acturum quarumque ratione, vel consensurum, ut quae ordinata sunt circa paupertate in constitutionibus et declarationibus Societate, immutentur: nisi quando ex causa iuxta rerum exigentiam videretur paupertas restrigenda magis.

Praeterea promitto nunquam me acturum vel praetensurum, ne indirecte quidem, ut in aliquam praelationem vel dignitatem in Societatem eligar vel promovear. Tum is quem sciam id curare vel praetendere, promitto illum remque totam me manifestaturum Societati vel praepositis eius.

Promitto nunquam me curaturum praetensurum extra Societate praelationem aliquam, vel dignitatem: nec consensurum in mei electionem, quantumque in me fuerit, nisi coactus obedientia eius, qui mihi praecipere potest sub poena peccati.

Insuper promitto, si quando acciderit, ut hac ratione in praesidem alicuius ecclesiae promovear, pro cura quam de animae meae salute ac recta muneris mihi impositi administratione gerere debeo, me eo loco ac numero habiturum praepositum Societatis generalem, ut nunquam consilium audire

detrectem, quod vel ipse per se, vel quivis aliud de Societate, quem ad ipse sibi substituerit, dare mihi dignabitur.

Consilijis vero huiusmodi ita me pariturum semper esse promitto, si ea meliora esse, quamquae mihi in mentem venerit, iudicabo: omnia intelligendo iuxta Societatis Iesu constitutiones et declarationes. Actu Viennae ni fallor, anno 1555 coram reverendo patre Hieronymo Natale commissario.

Ital. 171, fol. 34r–35v, Petrus Canisius an Juan de Polanco, Ingolstadt, 20. Dezember 1549.

PCEA IX, 491220.

Reverendo in Christo patre mio dilectissimo maestro Polanco.

La gratia et pace vobiscum.

In questa nostra venuta in Baviera siamo stati consolati nel signore trovando grande favore appresso de signori come del cardinale di Trento, et in Thelinga del cardinale di Augusta, in Monacho appresso il duca di Bavera et il suo principal fattor don Leonardo ab Eck, dapoi appresso il vescovo di Aystat et finalmente in Ingolstad appresso gli dottori professori et scholari di questa università. Confido nel signor Jesu Christo, al qual solo sia sempre la gloria. Che sarà servito augmentandosi il buon odore della Compagnia in queste visite che havemo fatte salutando queste persone principali in Alemagna. Ma risguardando io al frutto particular mio potea certo desiderar de non instar in tanti honori et favori che si fanno per tutto havendo troppo concetto della nostra dottrina e missione, ch'io vorria avere la mezza parte di quello che loro di me stimano, et molto più, come degno e delli reverendi padri miei maestro Claudio et maestro Alphonso.

Penso che vi sia scritto gia dal cardinale di Augusta, il qual con lagrime ci dimostro il grande amor suo verso di noi, lamentandosi assai di non poter ottener' appresso di se uno della Compagnia pur con tutto quello non ha mancato di intertenerci humanissima mente per molti giorni et anche di raccomandarci et presentarci al duca illustrissimo. Il qual'oltra la sua gran cortesia con la qual ci ha ricevuto et abbracciato subito diede commissione' che fussimo molto ben provisti²⁹ et che non ci mancasse niente riccommandandoci ancho al suo principal cancelliero cioè al doctor ab Eck sollicitamente et quello infino ad hora ci ha mostrato sempre affechnatissimo et prontissimo nelle cose nostre honestamente presentandoci a questa università.

Il primo giorno che giungessimo qui se congregorono tutti dottori et professori dell'università nell'hosteria dove erano alloggiati, quali ci fecero una congratulatoria oratione, rendendo gratie a Dio eterno a sua santità et al

29 provisti] *corr ex povisti*.

ducha per il nostro advenimento, et così e parso alli reverendi padri ch'io in latino rispondessi. Dapoi perche era preparato un convito all'usanza thodesca tutti insieme cenassimo et dall'hosteria siamo stati introdotti nel collegio detto vecchio dove erano apparecchiate stanze molto accomodate con supelectili et de libri et de altre cose necessarie. Tutti pensamo ch' la commodità del viver' et dell'habitatione sia molto bona et tanto più fuori delli conviti germanici possiamo mangiar et restar soli secondo il costhume italiano.

Quanto alle lectioni il reverendo padre mio maestro Claudio s'ha preso da legger' il psalterio, il reverendo maestro Alphonso l'epistola ad romanos di s. Paulo et io il quarto delli Sententie. Hora maestro Alphonso et io havemo fatto iprincipij con grande frequentia et satisfatione delli auditori, ringratiato sia Iddio il qual singularmente ci aggiuta et conforta in queste nostre fatighe. Poi che forno havute le prime nostre orationi essendo presente tutta l'università, molti con il doctor ab Eck li dimandorno per stamparle ma sempre gli havemo dinegato et vedrete nella carta impressa, che mandiamo, il giudizio della universita ridotto a queste parole:

Nuper verum quantam laetitiam caeperimus omnes, vix dici potest, ex aduentu trium theologorum dominorum doctorum Claudij Jaij, Alphonsi Salmeronis et Petri Canisij, quorum praesentia non solum famam de ipsis excitatam non minuit, sed auget. Quorum singularis in sacrosanctis studijs scientia³⁰ in omnibus disciplinis exercitatio postremo sanctimonia vitae expectationem omnium non aequat solum, sed superat.

Finalmente si vede che non si e guadagnato pocho per la somma bontà del Signore et ogni di guadagna più principalmente nelle lectioni.

Onde essendo gia rinovato il studio di theologia si spera che molti veniranno di fuori per udirci, conciosia cosa che in tutta Alemagna non sia alcuna università catholica che intertenesse un buon curso della theologia benche mai si trovasse maggior necessitá de insegnarla che adesso se risguardiamo tante secte et heresie dela Germania. Per ciò li vescovi catholici vicini 7, o, 8 per molti anni hanno ricercato rimedij per ridurre la sprezzata theologia et anche dato alcuna speranza al duca nostro di voler far un collegio in Ingolstat, si come il cardinale di Augusta in Telinga cioè che ogni vescovo intertenesse un certo numero di scholarij per la sua diocesi et che tutti quelli insieme habitassino in un collegio sotto un'honesta disciplina et questa opera pare che tanto più facilmente potrà riuscir, quanto meglio e la fama et l'odore delli nuovi theologi perfin aqui grandemente aspettati et desiderati.

Et anchorchè questi vescovi non volessino concluder' sopra di questo collegio, pur la penuria et ignorantia delli sacerdoti et pastori li sforza quodammodo estremamente, tamen per il mezzo che ducha, com'io intendo si farà un'opera simile que sustentar li scholari ecclesiastici nella facultà theologica perche

30 scientia] *del tum.*

havendo il duca impetrato licentia³¹ di Sua Santità di pigliar le decime di tutti gli suoi ecclesiastici per 3 anni: et questo affare di restaurare et augmentar questa università et havendo già collecto dal primo anno più di 2400 fiorini si crede che non lascerà applicar queste intrate ecclesiastiche al profetto et sostentatione delle persone ecclesiastiche saltem in parte si come anchor il papa nella concessione delle decime ha ordinato. Et così con il tempo speramo di veder' qui alcune congregazioni destinate al studio theologico: perche altramente si potria aspettar pochissimo frutto delle nostre lectioni. 1° perche li auditori non sono certi et stabili et communemente sogliono qui a poco a poco piantar gli lectorj. 2° non tengono fundamento della philosophia ne anchor intentione et desiderio di profittar' in theologia tanto exosa come nessuna altra disciplina, overo facultà, di modo che per le nostre lectioni adesso pensiamo più profittar' alli absentì, che di poi veniranno, o almeno sentiranno questo buon odor' che molto si sparge più dico alli absentì che alli presentì per la sola voce.

Poco fa chel signor doctor ab Eck predetto venesse qui con altri commissarij deputati per la recolta delle nominate decime li quale havendo sentito una lectione del reverendo padre Alphonso grandissimamente si cotentorno. Anzi il signor ab Eck neche sia una persona grave et il capo di questa università non dimeno non ha potuto retenersi per troppa allegrezza che li era venuta di quella lectione che non dicesse che per gran cosa nominando una summa non piccola di scudi non haverebbi voluto perder tal lectione. Item che Johannes Eckius un theologo sempre famosissimo di questa università mai avesse potuto far tal lectione et subito scrisse al ducha quanto si possa acuitar con la peritia delli lingue: per il che il padre Alphonso grandemente accetto qui come anchor per la copia et ubertà della sua dottrina che in ogni cosa minima si dimostra mirabilmente.

Hor venendo alle cose della Compagnia da poi le orazioni fatte a Dio et essendo fatta spesso la conferentia fra noi sopra di questo finalmente.

Il reverendo padre maestro Claudio cominciò trattar con il predetto doctor' della fundatione d'un collegio come com persona che principalmente potesse aggiutar' et quasi solo per la gratia di dio indirizzar questa tal opera tanto expedite a questa università al ducato di Bavera et finalmente a tuta Germania dove somma carestia è di persone costumate, dotte, religiose et vere catholice dove mancano theologi predicatori et zelatori dell'ecchiesa santa etc. Rispose la sua signoria subito che havea pensato sopra di questo per due anni et anche conferto con il ducha dalla cui volontà et consensu non dubitava promettendoci con ogni sua diligentia di mandar' in essecutione tal opera pia et frugifera si era proposta. Quanto al modo disse che sono monasterij o abbatie desolati et beneficij vacanti in questa terra: talmente

31 licentia] *del* facultà.

che con licentia del papa si applicaranno facilmente per intrate del nostro collegio et però volero pigliare da noi li nomi delli cardinali principali che sono più affectionati alla Compagnia; acciò per il mezzo di loro l'espedizione del collegio si faccia più commodamente. Et certo pare che questo modo sia più al proposito che fundar il collegio con li denari di quelle predette decime perche l'università in questo nostro principio potrebbe tentarsi et dare manco favore se vedesse che la prima ricolta fusse applicata a forastieri.

Veramente quasi fuor d'ogni nostra speranza Iddio sempre benedetto ci ha mostrata questa via; non so se più per la Compagnia o vero per la Germania, la quale già gode et partecipa, come mi pare, non solamente delli santi desiderij del mio reverendo padre in Christo felicis memoriae maestro Pietro Fabro, ma anchor dell'eccellente fede del reverendo nostro preposito maestro Ignatio et insieme dell'orationi de tutti padri et fratelli nostri, che meritamente si muovono a pregar per questa miserima regione piena di perfidia et infidelità piene de vitij et scandali senza fede et devotione non curandosi più delli sacramenti et riti ecclesiastici: errantes et in errorem mittentes, dicentes bonum malum et malum bonum.

Io se potesse per la charità christiana et per il sangue sacratissimo di Jesu Christo vorria impetrar da tutti questa gratia: che qualche volta si ricordassino et pregassino per Alemagna tanto desolata corrotta perversa et ruinata. Et voi padre mio che sempre m'havete portato affectione tanto singulare et ancho per diversij servitij aggiutata non lasciate pregovi non lasciate applicare gli sacrificij et orationi primo per Alemagna da poi per Canisio vostro; il quale ha bisogno non solamente dell'orationi pur anchor delle informationi et repressionsi di vostra reverenza come per ultima lettera anche dimandai da Bologna.

Quanto al Reverendo Padre mio Maestro Claudio per che esso è stato inanzi in Alemagna con grande satisfatione et reputatione delli prelati et di questa università singularmente ci ha aggiutato et ogni di aggiuta per questa primo introductione talmente che senza lui harebbemo possuto ritrovare diverse difficultadi et impedimenti.

Ital. 171, fol. 124r+v, Auszug aus einem Brief von Nicolas de Lanoy an Alfonso Salmerón, Wien, nach dem 6. August 1552.

Havendo il re comandato a soi consiglieri che da buon senno si compilasse uno compendio di theologia per fare stampare, et dopo comunicare agli sacerdoti et clerici delle provincie sottogette a sua maestà finalmente fu il carricho di far questo compendio imposto al detto padre Claudio, ma lui non di meno se ne andava dissimulando questa cosa et indugiando et giudicava che la cosa non era necessaria per diversi rispetti poi che lui non haveva ne lo

stilo, ne anco il tempo ne la robba per ben poter sodisfar all'aspettatione del re et de soi. Unde desiderava molto che il padre Laynez o'ver vostra reverenza se potesse fermar in questo collegio per un tempo et intendere a questa opera o veramente ch'essendo absente luno, o'l'altro, o ambidoi insieme pigliassero questo carricho di componer questo compendio di theologia, o'ver de dottrina christiana. La cosa è restata cosi senza altro progresso fin ala vinuta de nostri padri Canisio et Gaudano che fu in marzo.

Dopo se incominciorno a fare certi axiomi come colonne et fondamenti del futuro edificio, et questo ha letto il padre Canisio della schola publica, et li legge anchora hoggidi, questa materia che lui va leggendo et dittando cioe de ecclesia, de dotibus praevilegijs, et votis ecclesiae, era gia determinata, et posta in certo ordine inanzi alla morte de detto padre Claudio, hora essendo questo santo padre et dottore partito de questa valle miserabile. Forse questa opera incominciata non harebbe tanbuon progresso ne tanbuona riuscita, che si lui fosse presente, et la limasse et agiutasse et guardasse a buon porto questo desiderio nostro hora e venuto ad effetto, di modo che intendendo il reverendo padre nostro maestro Ignatio la necessitade fare questo compendio ha dato licentia che vostra reverenza fosse da noi richiesta, et pregata di farlo. Il modo, la foggia vi dara ad intendere il padre Canisio in sue lettere in suo nome et in nome de tutti noi in questo collegio de Vienna.

De qualche sinqui s'è fatto et letto in questo principio de libro, mi par essere buono quanto alla robba et al modo de procedere, pure del resto io me dubito cioe del stilo, et de la quantita della materia, o delle parole piu presto, se potrebbe, et dovrebbe forse dittar piu methodicamente, et manco rhetoricamente, si risguardiamo prima il titolo della opera la robba tabien, et dopo si considerano l'ingegno, la capacita di coloro per la cui utilita se piglia questo labore per li gioveni et vecchi indotti, eglie di bisogno principalmente travagliar in questa parte, cosi vuole il re e dichiara sua mente che si faccia per quello che sono gia, o'saranno ministri, se pastori delle pecorelle de Christo in queste bandi d'Austria, li quali non hanno potuto o'vero non potranno mantenersi (dopo haver imparato la grammatica) nelli studij universali per sentire piu anni la theologia sotto lettori publici ni anco li basterano le forze del animo de legger da per se libri de queste cose piu grandi. Impero non si ricerchi un libro che sia prolisso, come il maestro delle sententie, ne tanto obscuro de materie et d'argumenti, ma una cosa per modum enchiridij nel quale se comprendano le dottrine et dogmi necessarij da saper a pastori, massimamente in questi tempi che si ponga l'authorita chiara, et breve a quelli ponti che bisogna de provar, lassando et passando tutto quello che non è a questo fine necessario anco utile.

Capitulo de littera del padre Lanoy, per il padre Salmeron

Vitae 123, Nr. 8, Canisius Societatis quattuor vota solemnna renovat iisque primum addit vota simplicia professorum, Wien, 9. Juni 1555.

1. Ego Petrus Canisius professus Societatis Iesu, promitto Deo omnipotenti coram eius Virgine matre et tota coelesti curia, et coram te reverendo patre Hieronimo Natali locum reverendi patris praepositi generalis tenente, nunquam me acturum qualicumque ratione vel consensurum, ut quae ordinata fuerunt circa paupertatem in constitutionibus et declarationibus societatis immutentur, nisi quando ex causa iuxta rerum exigentiam videretur paupertas restringenda magis.

2. Praeterea promitto nunquam me acturum vel pretensurum me indirecte quidem, ut in aliquam praelationem vel dignitatem in Societate eligar vel promovear. Tum si quem sciam id curare vel praetendere, promitto illum, neque totam me manifesturum Societati, vel praepositis eius.

3. Promitto praeterea, nunquam me curaturum praetensurumve extra Societatem praelationem aliquam vel dignitatem: nec consensurum in eam electionem meam, quantum in me fuerit, nisi coactj obedientia eius qui mihi praecipere potest sub poena peccati.

4. Insuper promitto, si quando acciderit, ut hac ratione in praesidem alicuique ecclesiae promovear, pro cura quam de animae meae salute, ac recta muneris mihi impositi administratione gerere debeo, me eo loco ac munere habiturum praepositum Societatis Iesu, ut nunquam consilium audire detrectem, quod vel ipse per se, vel quivis alius de Societate, quem ad id ipsi sibi substituerit, dare mihi dignabitur.

5. Consilijis vero huiusmodi ita me pariturum esse³² promitto, si ea meliora esse quam quae mihi in mentem veniunt, iudicabo, intelligendo omnia iuxta Societatis Iesu constitutiones et declarationes.

Scriptum, factum et sancte promissum Viennae dominica die sanctissimae et individuae trinitatis, 9 Junij anno post Christum natum 1555.

Forma vota solemnna, cum quis professionem edit in Societatem.

Ego Petrus Canisius professionem facio, et promitto omnipotenti DEO coram eius Virgine matre, et universa coelesti curia ac omnibus circumstantibus, ac tibi Patri Reverendo Hieronijmo Natali vice Praepositi et successorum eius locum DEI tenenti, perpetuam paupertatem, castitatem et obedientiam, et secundum eam peculiarem curam circa puerorum eruditionem iuxta formam vivendi in literis Apostolicis Societatis IESU, et in eius constitutionibus conventam.

Insuper promitto spetialem obedientiam Summo Pontifici circa missiones, prout in ijsdem literis Apostolicis et constitutionibus continetur. Ita solemnem professionem iam ante factam confirmo atque renovo gratia Dei et Domini

³² esse] *add.*

nostri Jesu Christi. Vienna dominica sanctissimae trinitatis 9 junij anno post humanam redemptionem 1555.

Sic mea manu subscribens etiam atque etiam confirmo idem Petrus Canisius.

Vatikanstadt, Archivio della Congregazione
per la Dottrina della Fede (ACDF)

St. St. TT 1-a, ohne Foliozahl, Petrus Canisius an Scipione Rebiba, Ingolstadt, 10. März 1577.

PCEA IX, 770310.

Pax Christi nobis aeterna Illustrissime et Reverendissime Domine.

Amplitudinis tuae literas ad me datas reverenter accepi, et quid sanctissimus dominus noster a me infimo postulet, probe intellexi. Scripsi ergo ad magnificum dominum Philippum Fuccherum, meamque operam obtuli ad libros eius inspiciendos simul et diiudicandos. Versor interim hoc loco, et meam operam typographo dare cogor, ut opus nostrum de sanctissima Deipara propediem in lucem edendum, rectius absolvatur. Quod cum dictus dominus Philippus intelligeret, pro sua humanitate consensus, ut ego post librum editum ad se venirem Augustam, ac praesens de libris iudicium ferrem. Proinde maiorem in modum illustrissimae et reverendissimae dominationi vestrae rogo, ut eundem dominum Fuccherum excusatum hoc tempore habeat, qui libros omnes examinandos offert, ac meum nunc adventum expectat. Ego vero, ut primum hoc opus absolverit typographus, quod certe ad finem nunc properat, Augustam duce Christo properabo, et de ratione librorum quos invenero, meum qualemcumque iudicium isthuc bona fide perscribam.

Quod superest, illustrissimae et reverendissimae dominationi vestrae me quamvis indignum, officiose commendo, semperque commendatum esse cupio in Christo Iesu Domino nostro qui eandem minimae Societatis nostrae faventem, spiritualibus aeternisque muneribus cumulare dignetur.

Datum Ingolstadij 10 die Martij 1577.

Illustrissimae et reverendissimae dominationi vestrae servus Petrus Canisius de Societate Jesu.

Vatikanstadt, Archivio Segreto Vaticano (ASV)

A. A., Armar. I–XVIII, 5385, ohne Foliozahl, Copia litterarum ad ducem Bavariae, ducisque ad nos. 1548. Sub Paulo III. Super conventum, Augsburg, 14. Oktober 1548; Dachau, 15. Oktober 1548.

Copia duci Bavariae. 1548. Sub Paulo III.

Cum primum sanctissimus dominus noster Paulus III nos suos et sedis apostolicae nuncios, et legatos ad hanc nobilissimam Germaniae provinciam cum facultatibus oportunis pro reductione earum omnium, quae a pastore suo ovilique dominico discesserat, id est postulanti caesare, destinare decrevit, statim ad illustrissimam et excellentissimam dominationem suam quae inter omnes Germaniae principes pietati, religione, ac erga sanctissimam sedem apostolicam observantia plurimum pollere cognovit, animum adiecit, literasque suas in forma brevis, et mandata ad salutem huius provinciae, maxime pertinentia illi deferenda mandavit. Nos autem, cum primum in provinciam pervenimus, iuxta mandati nostri tenorem de excellentia sua requisivimus, intelleximusque eam non Monaci, quae sui sedes est ducatus, propter pestis suspicionem degere, sed ad loca diversa quotidie se conferre. Quare, cum a cesare maxime sollicitaremur, et de excellentia sua convenienda nullam certam spem haberemus, incerti usque ad hanc Augustae civitatem pervenimus, in qua tandem excellentiam suam, pestis suspitione non obstante, Monacum divertisse, a nonnullis intelleximus. Cum autem vereamur, ne, si ad eum locum nos conferamus, minime eam invenire possimus, deliberavimus has ad excellentiam suam literas per certum nuncium mittere, pro eius humanitate eam rogantes, ut nobis locum, in quo ipsam convenire possimus, insinuare dignetur. Nam in eius visitatione, et mandatis sanctissimi domini nostri, quod maxime tenemur, obtemperabimus, et de salute et pace huius inclitaeque nationis saluberrimum illius consilium, et opem accipiemus. Placeat itaque excellentiae suae petitionem quam ad ipsam mittimus nuncium, ad nos iterum cum suis literis destinare, in quibus utinam illam possimus invenire nobis significet.

Valeat excellentissima dominatio sua et nos amet, quae Deus optimus maximus diu incolume ad vota conservet.

Datum Augustae pridie idus octobris MDXLVIII.

Responsionis ducis copia.

Ex litteris revendissimarum dominationum vestrarum intelleximus, sanctissimum dominum nostrum dominationibus vestris ut nos visitaret in mandatis dedisse, quod profecto nobis, ut sedis apostolicae principi gratissime erit, nec quique nobis magis cordi esset, quae dominationum vestrarum petitioni satisfacere, statimque locum, ubi commode id fieri posset, nominare. Verum cum certis ex causis necessarium sit, nos in crastinum

alio et ad inferiorem nostrae provinciae partem divertere, quantumvis cuperemus, certum tamen locum destinare non possumus. Praeterea vidimus reverendissimas dominationes vestras de adventu suo, quod maxime a caesare solicitari, quare singula ad redditum dominationum vestrarum differenda erat, haecque maiori commoditate tendem, et in hoc manenti ad nos venire, nec non, quae in mandatis habent, tractari poterint. Proinde ad ea nos ita erga dominationes vestras exhibemus, uti nihil, quod ad commodum, utilitatemque reipublicae christianae sedisque apostolicae conservationem spectare poterit, praetermississe videamur. Valeant reverendissimae dominationes vestrae, quibus a deo optimo maximo felicissimum iter precamur. Datum in castro nostro Dachau XV Octobris MDXLVIII. Wilhelmus utriusque Bavariae Dux manu propria.

Arm. XLIV, to. 28, fol. 20r+v, Tolomeo Gallio an Petrus Canisius, Rom, 7. Februar 1573.

PCEA, Bd. 7, S. 108f.

Patri Canisio.

XXXVIII.

Multum reverende in Christo Pater.

Superioribus diebus, sanctissimi domini nostri iussu, scripsi tibi et misi commentarium latinum, in quo quaedam continebantur, de quibus abs te agi sua sanctitas volebat, cum quibusdam Germaniae principibus. Sed postea re melio considerata, visum fuit illustrissimo domino cardinali varmiensi mutandum esse consilium in ea parte, quae pertinet ad dominum archiepiscopum salisburgensem, teque illius conveniendi labore levandum esse. Sicut te ex eiusdem illustrissimi literis planius iam cognovisse credo. Quare cum sua sanctitas praedicto archiepiscopo nunc quod satis est sciebat, poteris breve illud quod tibi haec de causa missum fuerat, vel huc remittere, vel tecum, cum veneris, afferre. In caeteris vero rebus mandatum eiusdem sanctissimi exequi diligenter studebis, sicut te facturum esse non dubito. Paternitas tuae optimam valetudinem, et divinae gratiae praesidium opto. Roma die septima Februarii MDLXXIII.

Arm. XLIV, to. 28, fol. 64v–65r, Tolomeo Gallio an Petrus Canisius, Rom, 25. April 1576.

PCEA, Bd. 7, S. 337f.

P. Canisio 120.

Multum Reverende in Christo Pater.

Cum sanctissimus dominus nostrus pro sua paterna erga sacram cesaream maestatem, totamque Germaniam voluntate mitteret illustrissimum cardinalem Moronum apostolicae sedis legatum ad comitia Ratisbonae propediem habenda, cogitans de operarijs, qui ei in gravissimo hoc munere adiungendi essent, tu inter primos occurristi, cuius eximia fides, religio et doctrina usui esse illi poterunt. Itaque voluit sanctitas sua tibi his literis significari, ut si idem illustrissimus legatus istae transiens te secum habere voluerit, cum prompto ac libenti animo comiteris, et operam illi praestes. Quod sanctitati suae gratum, acceptumque perinde erit, ac si praesens beatitudini suae inservires.

Deus te gratia et protectione sua perpetuo tueri dignetur.

Romae, die XXV Aprilis MDLXXVI.

Vatikanstadt, Biblioteca Apostolica Vaticana (BAV)

Regin. lat. 2023, fol. 70r+v, Auszug aus einem Brief von Petrus Canisius an Stanislaus Hosius, 15. Oktober 1573.

Cum in humanis esset dominus cardinalis augustanus, qui aeterno in Christo vivat, suam mihi operam humanissime praestabat apud illustrissimum cardinalem Sirletum, suaque intercessione multa mihi saepe impetrabat selecta veterum testimonia, qua sanctissimae virginis Mariae causam aliqua ex parte commendabant. Nunc Romae nullum habeo, quem demortui cardinalis loco mihi vel patronum, vel intercesorem deligam in hoc ipso negotio rite permovendo, nisi illustrissimam dignitatem tuam, quae aliquando efficit quaeso, ut sentiam eundem doctissimum cardinalem Sirletum meis favere studijs, et contra haereticos arma praebere, praesertim ex Graecis petita scriptoribus, qui apud illum maxime delitescunt.

Doleo vehementer, quod Michaelis cuiusdam testimonio destituas, quod ille mihi postremo luculentum tradidit de Maria in caelos assumptione. Utinam praecclarus ille locus iterum ab aliquo transcriptus ad me destinetur, et si praeterea erit quicquam post meum discessum in Ephesum vel alio graeco scriptore observatum. Nolim ego importunus videri, qui tot singularibus beneficijs quot graecorum patrum testimonijs ab humanissimo illo patrono videor esse cumulatus, sed confido interim maiorem eiusdem benevolentiam et liberalitatem mihi non defuturam, si vestra nunc accesserit autoritas, meumque illi studium comprobant.

Anhang II – Zur Geschichte der Selig- und Heiligsprechung des »zweiten Apostels Deutschlands«

Das Thema des Apostolats, wie es in der Gestalt von Petrus Canisius und seiner Tätigkeit in Deutschland zutage tritt, wurde mehrfach und besonders im Lauf der letzten zwei Jahrhunderte von einem überwiegend apologetischen Blickwinkel aus berührt. Nicht zuletzt sprach Pius XI. in seinem Dekretalschreiben *Misericordiarum Deus* (10. Mai 1925) den Jesuiten heilig und verlieh ihm gleichzeitig die Kirchendoktorwürde. Canisius wurde als »Hammer der Häretiker« und »zweiter Apostel Deutschlands nach dem Heiligen Bonifatius« gefeiert, wobei explizit hervorgehoben wurde, dass er wie der Prophet Ezechiel zu den Abtrünnigen mit der Aufgabe ausgesandt worden sei, sie zum wahren Glauben zu bekehren (Ez 2,3). Pius XI. wollte ihn damit in die Nachfolge des Heiligen Bonifatius stellen, der als *primus Germaniae apostolus* die Evangelisierung Deutschlands vorangetrieben hatte. Das Dekretalschreiben übernahm bewusst den apologetischen Aufbau der neuzeitlichen *Vitae Canisii*, sodass sie als Gipfelpunkt dieser hagiographischen Tradition angesehen werden kann¹.

Die Vorbildlichkeit des Jesuiten habe darin bestanden, so das Dekretalschreiben weiter, ein Eckpfeiler der katholischen Opposition und ein Bollwerk gegen die Ausbreitung des Luthertums zu sein. Gerade das Luthertum wurde als Ursprung der von der katholischen Kirche verdammt modernen Irrtümer wie Säkularisierung, Liberalismus, Modernismus, Kommunismus und Aufklärung angesehen². Mit Canisius seien im Mai 1925 sechs andere Frauen und Männer heiliggesprochen worden, so viel wie in keinem anderen Jahr zuvor. Sie alle hätten den Ruhm und die Ehre Christi durch ihren Einsatz für die Kirche gemehrt und ein untrügliches Zeichen dafür abgelegt, dass die Kirche entgegen den Anfeindungen der gottlosen und sich deren Gehorsam entzogenen Welt nicht zugrunde gehe, sondern das Reich Christi unaufhaltsam ausbreite, so das für das Pontifikat Pius' XI. zentrale Rundschreiben

1 AAS, Bd. 17 (1925), S. 349–365, Zitat aus S. 349: »haereticorum malleus«; »alter, post Sanctum Bonifatium, Germaniae apostolus«; »sicut Ezechiel propheta, ad gentes apostatrices missus [fuit]«. Deutsche Übersetzung in Anton ROHRBASSER (Hg.), Heilslehre der Kirche. Dokumente von Pius IX. bis Pius XII., Freiburg (Schweiz) 1953, S. 1239–1260. Dazu FORESTA, »Sicut Ezechiel Propheta [...] et alter Bonifatius«, S. 282–291. Zur Selig- und Heiligsprechung vgl. die Bestände in ADPSJ, Abt. 42 – 1, Nr. 63–65, ARSJ, Archivio della Postulazione Generale della Compagnia di Gesù, vol. 412–418, 426, und BHSA, Jesuitica 513/VIII.

2 AAS, Bd. 17 (1925), S. 349.

Quas Primas vom 11. Dezember 1925. Christus der König werde durch die Erhebung dieser Bekenner verherrlicht; während die Kirche der Menschheit die Speise des geistlichen Lebens zu reichen fortfahre, gingen die von Gott abgewandten Menschen und Staaten dem Zerfall und dem Untergang entgegen³.

Säkularisierung, Liberalismus, Modernismus, Kommunismus und Aufklärung waren alle historische Phänomene, die sich in der Auffassung des katholischen Traditionalismus der Herrschaft Christi auf Erden und der Durchsetzung eines katholisch geprägten »Christenheitsregimes« (»regime di cristianità«) widersetzen⁴. An der Deutungskraft dieses Forschungsparadigmas, das vornehmlich von der italienischen Geschichtsschreibung angewendet wird, ist lediglich anzumerken, dass mit »Christenheit« nur die idealisierte lateinische und hochmittelalterliche Kirche unter dem gleichfalls idealisierten *sovrano pontefice* gemeint sein kann. Hiermit übernahm man also den Gesichtspunkt der katholischen Apologeten und ihren konfessionellen Syllogismus, wonach zum einen Religion überhaupt und christliche Religion und zum zweiten Christentum und römisch-katholische Kirche vollkommen einander entsprächen. Ein solcher Syllogismus führt unter anderem dazu, dass »Religion« und »Glauben« problemlos miteinander in eins gesetzt werden, sodass dem Forscher auch heutzutage oft der Ausdruck »katholische Religion« begegnet⁵.

3 Ebd., S. 593–610, hier S. 594f.; ROHRBASSER, Heilslehre der Kirche, S. 58. Zur Enzyklika *Quas Primas* vgl. Daniele MENOZZI, Regalità sociale di Cristo e secolarizzazione. Alle origini della »Quas primas«, in: Cristianesimo nella storia 16 (1995), S. 79–113; ders., Liturgia e politica: l'introduzione della festa di Cristo Re, in: Alberto MELLONI/ders./Giuseppe RUGGERI/Massimo TOSCHI, Cristianesimo nella storia. Saggi in onore di Giuseppe Alberigo, Bologna 1996, S. 607–656; Christoph JOOSTEN, Das Christkönigsfest. Liturgie im Spannungsfeld zwischen Frömmigkeit und Politik, Tübingen/Basel 2002; dazu Patrizio FORESTA, Liturgia e politica. Alcune riflessioni a margine del volume di Joosten, Das Christkönigsfest. Liturgie im Spannungsfeld zwischen Frömmigkeit und Politik, in: Cristianesimo nella Storia 25 (2004), S. 947–959.

4 Zum Thema sind die Studien von Giovanni Miccoli und Daniele Menozzi unabdingbar. Siehe unter anderem Giovanni MICCOLI, Chiesa e società fra Ottocento e Novecento: il mito della cristianità, in: Ders., Fra mito della cristianità e secolarizzazione. Studi sul rapporto chiesa-società nell'età contemporanea, Casale Monferrato 1985, S. 21–92; Daniele MENOZZI, La »cristianità« come categoria storiografica, in: Giuseppe BATELLI/ders. (Hg.), Una storiografia inattuale? Giovanni Miccoli e la funzione civile della ricerca storica, Roma 2005, S. 191–228; Daniele MENOZZI, La dottrina del regno sociale di Cristo tra autoritarismo e totalitarismo, in: Ders./Renato MORO (Hg.), Cattolicesimo e totalitarismo. Chiesa e culture religiose tra le due guerre mondiali (Italia, Spagna, Francia), Brescia 2004, S. 18–55.

5 Es ist ebenfalls bemerkenswert, dass der Unterricht der römisch-katholischen Konfessionskunde in Italien immer noch »Unterricht der katholischen Religion« (»Insegnamento della religione cattolica«) heißt. Vgl. etwa die Webseite: <<http://www.chiesacattolica.it/irc/>> (9. März 2015).

Mit der Hervorhebung der zwei »Apostel Deutschlands«, die eine heilsgeschichtliche Verbindung zwischen Bonifatius und Canisius herstellte, versuchte man, die Ereignisse der Reformation, die allzu simpel als Aufstand gegen die kirchliche Autorität angesehen wurde, zu streichen und eine apologetische Kontinuitätslinie in der Auslegung der Kirchengeschichte vom Frühmittelalter über die Gegenreformation hin zu den Zeiten Pius. XI. zu ziehen. Im Dekretalschreiben *Misericordiarum Deus* werden also Themen angesprochen und Aussagen zur damaligen Kirchenlage und zum abendländischen Säkularisierungsprozess getroffen, die über den Rahmen des Heiligsprechungsverfahrens hinausgehen und die nur in einem größeren kirchengeschichtlichen Zusammenhang zu verstehen sind. Denn ähnlich wie Pius XI. hatten bereits seine Vorgänger Pius IX. und Leo XIII. argumentiert und Canisius zum katholischen Bollwerk gemacht, wie im apostolischen Schreiben *Qui contra ecclesiam* vom 20. November 1864, das nur wenige Tage vor der Veröffentlichung der Enzyklika *Quanta cura* und des *Syllabus* erschien, und im Rundschreiben *Militantis ecclesiae* vom 1. August 1897⁶.

In dieser Hinsicht trifft Hubert Jedin's Bemerkung allein in dem Maße zu, wie er schreibt, es sei völlig berechtigt, Canisius den Titel des zweiten Apostels gegeben zu haben, wenn man auf sein Selbstbewusstsein und auf die Unbedingtheit seiner Hingabe an das große Ziel schaue. Es wäre eine Übertreibung, so weiter Jedin, wenn man die historische Wirkung, die Canisius ausgeübt habe, mit der des Heiligen Bonifatius gleichsetzen wolle⁷. In dem entsprechenden Dekretalschreiben geht es jedoch nicht um die historische Wirkung des Bonifatius, welche durch die »kanonische Reform und Reorganisation der binnenfränkischen Kirche Austrasiens und Neustriens« nichts Geringeres als »die abschließende römisch-germanische Begegnung, den Durchbruch zur kirchlichen Integration der westlichen Welt, aus der die frühmittelalterliche Ordnung des Abendlandes erwachsen sollte«, erreicht haben soll⁸. Konnte überdies »das abendländische Christentum im 8. Jahrhundert nur mit und unter Rom und nicht anders fest und auf die Dauer begründet werden«, dann hätte das christliche Abendland mit seiner Kultur nicht ohne diese kirchliche Organisation zustande kommen können, so die der Nachkriegszeit verpflichtete Interpretation Josef Lortz⁹, die auch sehr traditionskatholische Züge aufweist⁹. In dem Schreiben geht es hingegen

6 Pii IX Pontificis Maximi Acta. Unveränderter Nachdruck der 1857 in der Typographia Bonarium Artium in Rom erschienenen Ausgabe, 9 Bde., Graz 1971, Bd. 3, S. 665–673; Leonis XIII Pontificis Maximi Acta. Unveränderter Nachdruck der 1881–1895 in der Typographia Vaticana in Rom erschienenen Ausgabe, 8 Bde., Graz 1971, Bd. 17, S. 248–259. Dazu FORESTA, »Sicut Ezechiel Propheta [...] et alter Bonifatius«, S. 309–311.

7 JEDIN, Der heilige Petrus Canisius, S. 386f.

8 Theodor SCHIEFFER, Winfrid-Bonifatius und die christliche Grundlegung Europas, Freiburg i.Br. 1954, S. 186.

9 Joseph LORTZ, Bonifatius und die Grundlegung des Abendlandes, Wiesbaden 1954, S. 68.

um Canisius als Retter der katholischen Kirche vor der Reformation, dem Ursprung der modernen Irrtümer und Freiheiten. Die Heiligsprechung von Canisius, der zugleich als neuer Ezechiel und neuer Bonifatius gefeiert wurde, schlug den Gläubigen bewusst eine sehr pointierte Interpretation der damals neu entstandenen Auseinandersetzung der katholischen Kirche mit der Moderne vor¹⁰.

Bereits drei Jahre vor dem Dekretalschreiben *Misericordiarum Deus* wurde die 400-Jahrfeier der Heiligsprechung von Ignatius von Loyola und Franz Xaver durch den an Wladimir Ledóchowski SJ, den damaligen Generaloberen der Gesellschaft Jesu, adressierten Apostolischen Brief *Meditantibus Nobis* vom 3. Dezember 1922 begangen. Ignatius sei »durch Gottes gütige Vorsehung als mächtige Stütze in der Kirche Christi erweckt« und durch den göttlichen Willen zur Bekämpfung der Häresie bestimmt worden, so das Dokument; sein Wirken zugunsten der Kirche, als es geglückt habe, »den geheimsten Quellgrund der Zeitübel aufzudecken und sie an ihren tiefsten Wurzeln zu fassen«, müsse aufgrund der Armseligkeit der heutigen Zeiten umso stärker zelebriert werden, weil es dem Papst die Gelegenheit gebe, sich Folgendes zu vergegenwärtigen: Das heutige Übel sei letztendlich aus dem protestantischen Aufstand gegen die kirchliche Autorität und gegen den ihr zu leistenden Gehorsam entstanden, dessen Unbedingtheit Ignatius von Loyola am besten vertreten habe. All diese Tatsachen seien doch ein Beweis für die göttliche Güte der Kirche gegenüber, so das Schreiben weiter. Zudem seien sie äußerst lehrreich für die schlimmen Zeiten, in denen der Papst das oberste Hirtenamt zu verwalten habe. Versuche man, die entferntesten Ursachen der Missstände zu ergründen, unter denen die Menschheit heute leide, so stelle man fest, dass sie insgesamt auf den Abfall von der Autorität der Kirche zurückgingen, dem die Neuerungenbewegungen Vorschub leisteten. Da schließlich der Gründer des Jesuitenordens dazu erwählt worden sei, die lutherische Häresie zu bekämpfen, müsse an seine Heiligsprechung feierlich erinnert werden. Aus diesem Grund habe es der Papst als angezeigt betrachtet, den Jesuiten zum Wohl der Gesellschaft Jesu sowie der Allgemeinheit eine Lobschrift über ihren Gründer und den größten seiner Ordenssöhne zukommen zu lassen¹¹.

10 FORESTA, Der »katholische Totalitarismus«, S. 177, 185f.

11 AAS, Bd. 14 (1922), S. 627–634, hier S. 627: »Alter [Ignatius] enim divino munere auxiliator Sponsae Christi datus est, novum quoddam aetatis initium ordienti, Christi datus est, novum quoddam aetatis initium ordienti, quo in medium rerum certamen atque discrimen vocabatur [...] Itaque visum est Nobis, dilecte fili, non solum tui Ordinis, sed communi etiam causa proposita, de Legiferi Patris tui deque causa proposita, de Legiferi Patris tui deque maximi eius alumni laudibus has ad te dare Litteras«; ebd., S. 629: »Verum occulta maiorum origo ipsa erat ab imis radicibus evellenda: atque huic aggrediendae rei in primis videtur fuisse divino consilio destinatus Ignatius«; ebd., S. 630f.: »Haec omnia Nos libentissime scribendo

Franz Xaver, »ein überaus eifriger und unerschrockener Fackelträger des Christentums«, sei seinerseits »mit so reichen und großartigen Gaben des Heiligen Geistes offensichtlich ausgestattet« gewesen, dass er als Erbe der Tugenden und des Eifers angesehen werden könne, wodurch sich schon die ersten Apostel ausgezeichnet hätten¹². Der Jesuit, der »auch für alle anderen Glaubensboten [...] zu allen Zeiten eine Aufmunterung und Ermahnung war«, wurde deshalb zuerst zum Schutzpatron der Kongregation für die Glaubensverbreitung durch das Apostolische Schreiben *In Apostolicum* von Pius X. proklamiert und dann am 14. Dezember 1927 zusammen mit der Heiligen Theresia von Lisieux zum Patron aller katholischen Missionen ernannt¹³. Ignatius war seinerseits durch die Apostolische Konstitution *Summorum Pontificorum* vom 25. Juli 1922 zum Patron aller geistlichen Übungen ernannt worden¹⁴. Zwischen 1923 und 1930 wurde auch Roberto Bellarmino zuerst selig- und heiliggesprochen (jeweils am 13. Mai 1923 und am 29. Juni 1930); schließlich wurde ihm am 17. September 1931 die Kirchendoktorwürde verliehen. Luisa Mangoni zufolge ist dieses kanonische Verfahren als Zeichen der ersehnten Versöhnung zwischen Kirche und Staat zu betrachten. Hierbei ging es nach dem Abschluss der Lateranverträge, die in der Auffassung des Papstes durch Gottes Vorsehung bestimmt worden waren, um die kirchenpolitische Angemessenheit, die Selig- und Heiligsprechung Bellarminos, die mehrfach verzögert wurden, zu einem glücklichen Ende zu bringen¹⁵. Die

attigimus, non solum quia documento sunt divinae erga Ecclesiam benignitatis, sed etiam quia magnam opportunitatem habere videntur ad misera tempora in quibus ad hanc Apostolicam Sedem evecti sumus. Etenim si mala quibus humanum genus hodie laborat, ultima ab origine repetantur, omnia profecto provenisse dicenda sunt ex ea, quam induxere Novatores a divina Ecclesiae auctoritate defectionem, quae quidem cum magnum incrementum saeculo XVIII in illa rerum omnium perturbatione acceperit, qua tam arroganter iura hominis asserta sunt, ad extrema nunc consecraria deducitur«. Der Apostolische Brief wurde ins Deutsche übertragen in ROHRBASSER, Heilslehre der Kirche, S. 1199–1208.

12 AAS, Bd. 14 (1922), S. 627: »Alter [Xaverius] in Evangelii luce operose et impigre diffundenda tot et tantisque Spiritus Sancti charismatibus ornatus exstitit, ut eius virtutis eiusque studii videri posset heres, quibus primi illi Apostoli praestiterunt«.

13 Ebd., S. 633: »Sed Francisci Xaverii memoria et recordatio ceteris quoque Evangelii praecognitionibus perpetuo fuit hortamento; adeo ut is, huius Apostolicae Sedis solemnibus decreto, Operis a Propagatione Fidei caelestis Patronus sit renuntiatus«; ebd., Bd. 20 (1928), S. 147f.

14 Ebd., Bd. 14 (1922), S. 420–422.

15 Cfr. Luisa MANGONI, I Patti lateranensi e la cultura cattolica, in: StStor 43 (2002), S. 153–165, hier S. 159: »Con l'opera di Pio XI, con il concordato con il fascismo, poteva anche, superati i conflitti e le polemiche, dirsi chiusa quell'epoca che con la denuncia di Pio VII si era aperta. Ne era controprova un'altra beatificazione »provvidenziale« che avveniva in questo scorcio di tempo, particolarmente significativa per i gesuiti, quella di Roberto Bellarmino, che già predisposta in passato non era stata portata a conclusione per ragioni di opportunità politica, ragioni ora, in questa nuova epoca storica aperta dai Patti lateranensi, venute meno e tali da rendere manifesta ancora una volta la »provvidenzialità« non solo della beatificazione stessa ma proprio della sua »opportunità« temporale«.

Gesellschaft Jesu war immerhin derjenige Orden innerhalb der katholischen Kirche, der am meisten zur Entwicklung der Idee des »Königtums Christi« beigetragen hatte¹⁶.

Ohne davon sprechen zu können, Pius XI. habe mit seiner kirchlichen Politik und vor allem mit der Enzyklika *Quas primas* vom 11. Dezember 1925 die Durchsetzung eines »katholischen Totalitarismus« anstreben wollen¹⁷, gehört auch *Misericordiarum Deus* in das heilsgeschichtliche Deutungsmuster des katholischen »Intransigentismus«, der sich nach dem angeblich von der Moderne aufgehobenen »Christenheitsregime« sehnte. In diesem Zusammenhang ist das verhängnisvolle »Missverständnis« zu sehen, welches das Verhältnis der katholischen Kirche zu den totalitären Regimen kennzeichnete. Mit dem »katholischen Totalitarismus« meinte Pius XI. weder ein diktatorisches Regime faschistischer Prägung unter der Herrschaft der Kirche noch eine neue politische Theologie für das 20. Jahrhundert¹⁸. Er wollte hingegen den Unterschied zwischen Kirche und Faschismus aufs Nachdrücklichste und in sehr polemischer Weise hervorheben, wie er es 1938 am Ende seines Pontifikats tat: Wenn es ein totalitäres Regime gäbe, wäre es jenes der Kirche; ihr gehöre der Mensch deswegen, weil er Gottes Geschöpf sei. Aber der einzige Vertreter Gottes, seiner Ideen, Gedanken und Rechte sei die katholische Kirche, die deswegen das Recht und die Pflicht habe, die Totalität ihrer Macht über die Individuen zu beanspruchen. Jeder Mensch gehöre der Kirche, weil er Gott gehöre¹⁹. Mit diesen Worten fasste der Papst seine religiöse Vision einer jeden Bereich des menschlichen Lebens umfassenden Kirche, die nicht mit einer »totalen-totalitären« Kirchenidee verwechselt werden darf und bereits in den Rundschreiben *Ubi arcano* und *Quas Primas* jeweils 1922 und 1925 dargebracht worden war, in wirkungsvoller Weise zusammen²⁰.

Diese Auffassung von Kirche und Moderne schlug sich in zahlreichen Stellungnahmen nieder. Das Schreiben *Meditantibus Nobis*, auf Röm 13,1 rekurrierend (»Denn es gibt keine staatliche Gewalt, die nicht von Gott stammt; jede ist von Gott eingesetzt«), enthält beispielsweise einen expliziten

16 Giacomo MARTINA SJ, *Storia della Compagnia di Gesù in Italia (1814–1983)*, Brescia 2003, S. 243–255.

17 Francesco MALGERI, *Chiesa cattolica e regime fascista*, in: Enzo COLLOTTI/Angelo DEL BOCA/Massimo LEGNANI/Mario G. ROSSI (Hg.), *Il regime fascista. Storia e storiografia*, Roma-Bari 1995, S. 166–181, hier S. 173: »[Nell’enciclica *Quas primas*] si coglie una visione che è stata interpretata come moderno temporalismo o moderna teocrazia [...] Questa linea, che non nasconde una visione teocratica, è definita dallo stesso Pio XI totalitarismo cattolico«.

18 Wie etwa in Fabrice BOUTHILLON, *La naissance de la Mardité. Une théologie politique à l’âge totalitaire*, Strasbourg 2001.

19 Domenico BERTEFFO OSD (Hg.), *Discorsi di Pio XI, 3 Bde.*, Torino 1960–1961, Bd. 3, S. 813f., und Giovanni MICCOLI, *I dilemmi e i silenzi di Pio XII. Vaticano, Seconda guerra mondiale e Shoah*, Milano 2007, S. 135, 146, 173.

20 Emma FATTORINI, *Pio XI, Hitler e Mussolini. La solitudine di un papa*, Torino 2007, S. 191f.

Hinweis darauf, dass es keine einzige menschliche Gewalt mehr gebe, deren Autorität als unverletzlich gelte, da Gott, der einzige Urheber und die einzige Quelle jeder Gewalt, missachtet werde²¹. In der Enzyklika *Quas primas* vom 11. Dezember 1925 wird unter anderem von der Missionsausstellung im Vatikanstaat während des Jubiläumsjahres 1925 berichtet. Diese habe, so das Dokument, darüber Zeugnis abgelegt, wie die Kirche durch unermüdliche Arbeit das Reich ihres Bräutigams von Tag zu Tag weiter auf alle Länder und Inseln ausbreite. Man habe die große Zahl der Gebiete gesehen, die tapfere und unermüdliche Missionaren für den katholischen Glauben mit Schweiß und Blut gewonnen hätten. Man habe jedoch auch gesehen, welch weite Gebiete es noch der heilsamen und milden Herrschaft Christi zu gewinnen gelte²².

Solche Äußerungen waren Teil eines langen ideengeschichtlichen Prozesses, der bereits im 19. Jahrhundert begonnen und den Katholizismus tief geprägt hatte. Die Canisiusforschung der Zeit war auch davon berührt. Der Jesuitenhistoriker Giuseppe Boero SJ etwa schrieb in seiner Canisiusbiographie, in den Taten Canisius' und Xavers könne man sogar den heilsgeschichtlichen Charakter der göttlichen Vorsehung erkennen. Xaver habe Gottes Kirche unter den Ungläubigen verbreitet, während sie Canisius unter den Häretikern verteidigt habe. Der eine habe unzählige Seelen gewonnen und damit die Verluste in Europa ausgeglichen, welche die Häresie der protestantischen Reformation verursacht habe; der andere habe die Ketzerei durch sein Wirken eingeschränkt und ihre weitere Verbreitung angehalten. Dem Apostolat des einen sei zu verdanken, dass Indien und Japan »zur Erkenntnis des wahren Glaubens« gelangt seien; das Apostolat des anderen habe bewirkt, dass »die neue Reform der Häretiker« in ganz Deutschland entscheidend zurückgegangen sei. Somit habe Franx Xaver schließlich den Namen und Titel »Apostel des Morgenlandes« von den Päpsten verdient, und deshalb sei Petrus Canisius durch die Zustimmung von Zeitgenossen und Nachwelt »Apostel Deutschlands« genannt worden²³.

21 AAS, Bd. 14 (1922), hier S. 631: »Sublato autem omni potestatis principio ac fonte, qui Deus est, natura consequitur ut iam nulla sit humana potestas cuius sanctum nomen aut auctoritas habeatur.«

22 AAS, Bd. 17 (1925), S. 593–610, hier S. 594: »Sive datam ab Ecclesia continenter operam Regno Sponsi sui cotidie latius in omnes terras insulasque [...] sive magnum regionum numerum, summo cum sudore ac sanguine, a fortissimis invictisque missionalibus nomini catholico adiunctum, sive quae reliquae sunt locorum magnitudines, salutari benignaeque Regis nostri dominationi subiiciendae.« ROHRBASSER, Heilslehre der Kirche, S. 55–76.

23 BOERO, Vita del beato Pietro Canisio, S. 7f.: »Come il primo [Francesco Saverio] per la moltitudine dei popoli, che con la predicazione del Vangelo condusse nell'Asia dall'idolatria alla fede di Gesù Cristo, si meritò dai sommi Pontefici il nome ed il titolo d'Apostolo dell'Oriente; così l'altro [Pietro Canisio] per le incessanti fatiche ed industrie, che adoperò nelle parti settentrionali dell'Europa a purgare buon numero di nazioni, di città e di terre già infette, e a preservar

Man betrachte diesbezüglich auch die Einschätzung des Wirkens von Petrus Canisius, die Ludwig von Pastor in seiner *Geschichte der Päpste* mit einer gewissen Anteilnahme gibt: In einer Zeit, als dem »siegreich vordringenden Protestantismus« und seinen »Eroberungen [...] erst Halt« habe geboten werden können, sei Canisius »einer der besten Führer in diesen siegreichen Kämpfen« gewesen. Er habe sich deshalb damit »den Namen eines zweiten Apostels von Deutschland und die Ehre der Altäre verdient«, und zwar »durch seine akademische Tätigkeit, durch seine zahllose Predigten und Christenlehre, durch Verfassung von Katechismen und vielen anderen Schriften, durch Vollziehung schwieriger päpstlicher Aufträge, rastlose Tätigkeit auf Reichstagen und anderen Versammlungen, Gründung und Leitung von Kollegien seines Ordens, endlich durch sein Gebet und sein wahrhaft heiliges Leben«²⁴. Die Beschreibung Pastors enthält deutliche Anklänge an diejenige, die auch im historisch-apologetischen Werk der Jesuitengeschichte schlechthin, der *Imago primi saeculi Societatis Jesu*, zu finden ist:

An den Lehrstätten sollten die heiligen Werke der Theologen erklärt werden: Canisius erklärte sie; man sollte zur Feder gegen die Widersacher greifen: Canisius griff dazu; man sollte am Kaiserhof predigen: Canisius predigte; an den Universitäten sollten die Irrtümern beseitigt werden: Canisius beseitigte sie; die Konzilsbeschlüsse sollten auf Befehl des Papstes hin verkündigt werden: Canisius verkündigte sie; der Glauben der deutschen Fürsten sollte kraft der päpstlichen Autorität befestigt werden: Canisius befestigte ihn; es musste mit den Abtrünnigen gerungen werden: Canisius rang mit ihnen; es musste mit den Häretikern disputiert werden: Canisius disputierte mit ihnen²⁵.

Ähnlich verstand der Jesuitenhistoriker Bernhard Duhr beispielsweise den ersten Einsatz der Jesuiten in Deutschland:

Woher soll da noch Rettung [für die religiöse Lage Deutschlands] kommen? Die Antwort lautet: von Rom [...] Die Nuntien, welche in ununterbrochener Weise von den Päpsten gesandt wurden, haben sich gerade in dieser Zeit die größten Verdienste um

molte altre non ancora tocche dall'eresia, ebbe egli pure, per consentimento dei contemporanei e dei posteri, l'appellazione di Apostolo della Germania.

24 PASTOR, *Päpste*, Bd. 5: *Geschichte Papst Pauls III. (1534–1549)*, Freiburg i. Br. ^{8–9}1925, S. 445–447, hier S. 447.

25 *Imago primi saeculi Societatis*, S. 917: »Explanandi Theologorum in scholis erant sacri codices: explanabat Canisius; stylus in adversarios stringendos: stringebat Canisius; legendus Caesari concionator: legebat Canisius; purgandae erroribus Academiae: purgabat Canisius; Tridentini Concilij decreta Summi iussu Pontifici promulganda: promulgavit Canisius; confirmandi eadem auctoritate in Fide Principes Germaniae viri: confirmabat Canisius; luctandum cum perfidis: luctabatur Canisius; disputandum cum haeticis: disputabat Canisius«.

Deutschland erworben; sie waren es auch, welche die ersten Mitglieder des Ordens beriefen, der dem Abfall wenigstens in den noch katholischen deutschen Ländern den mächtigen Damm entgegensetzen sollte²⁶.

Ebensolche stark konfessionell bedingte Konturierung des Jesuitenordens im Allgemeinen und der canisianischen Gestalt im Besonderen, die in der hundertjährigen Canisiusverehrung zum Topos geworden ist und mehrmals in die Fachliteratur übergang, kann nach den heutigen Forschungskriterien wegen ihres stark apologetischen Charakters nicht akzeptiert werden. Sie gibt allenfalls eine Vorstellung davon, wie apologetisch der Einsatz der Gesellschaft Jesu im Alten Reich verstanden wurde.

Ganz gegensätzlicher Ansicht war ein Historiker wie Gustav Droysen, der sich in seiner *Geschichte der Gegenreformation* gegen den Jesuitenorden und nicht minder apologetisch für die Sache des Protestantismus einsetzte. Das Werk ist augenscheinlich durch den Kulturkampf und die Jesuitengesetze Bismarcks geprägt. Die Jesuiten werden hier zu »Pioniere[n] des Ultramontanismus«. Infolge der »jesuitischen Invasion« wurde Deutschland von dem »Jesuitengift inficirt«, wie »ein Körper von Krankheitskeimen«. Dank der Bemühungen von Canisius entstand in Deutschland ein jesuitisches »Gelehrtenschulwesen«, als dessen Begründer er geradezu bezeichnet werden könne; durch ihn und seinen Katechismus sei eine »ultramontane Bildung« entstanden, die altkirchliche Religiosität sei von Neuem belebt worden, und es sei eine »kenntnisreiche, sittenstrenge römische Geistlichkeit« erwachsen, sodass am Ende die Konfessionsverwandten der »jesuitischen Unterminierung« aufgrund ihrer inneren Streitigkeiten keinen Halt mehr hätten bieten können²⁷.

So darf man sich nicht darüber wundern, was der päpstliche Nuntius Eugenio Pacelli und spätere Papst Pius XII. 1925 im Geleitwort eines Festbandes zur Heiligsprechung des Canisius schrieb: Der Jesuit habe wie wenig andere nach Bonifatius auf die religiöse und kirchenpolitische Entwicklung des katholischen Deutschlands Einfluss ausgeübt. Zu Recht sei ihm der Titel eines zweiten Apostels Deutschlands zuerkannt worden, und zwar aus dreierlei Gründen: Canisius sei ein »apostolischer Heiliger« gewesen, alles an ihm habe das »Gepräge des Apostels« getragen; er sei auch »ganz und gar verwachsen mit dem Volke, in dem ihm die Vorsehung sein Apostolat

26 DUHR, *Geschichte der Jesuiten*, Bd. 1, S. 3. Zu Bernhard Duhr SJ vgl. Clemens BRODKORB, *Leben und Wirken von Pater Bernhard Duhr SJ (1852–1930)*, in: DECOT, *Konfessionskonflikt*, S. 185–203. Weitere Beiträge zur Figur Duhrs: Josef TESCHITEL SJ, *Versuch einer Bibliographie des P. Bernhard Duhr S. I.*, in: AHSJ 13 (1944), S. 132–164; KOCH, *Jesuiten-Lexicon*, Sp. 460f.; Burkhard SCHNEIDER SJ, *Duhr, Bernhard*, in: LThK², Bd. 3, Sp. 597; Klaus SCHATZ SJ, *Duhr, Bernhard*, in: DH CJ, Bd. 2, S. 1165f.

27 GUSTAV DROYSEN, *Geschichte der Gegenreformation*, Berlin 1893, S. 153–164, 233–241, hier S. 235, 240f.

angewiesen hatte« gewesen; schließlich habe er seine Tätigkeit als Apostel Deutschlands »auf den Felsen Petri« gebaut, denn die enge Verbindung mit Rom sei auch seine Grundlage gewesen, von der eine Rettung der in Deutschland »so gefährdeten Kirche« habe ausgehen müssen. Die beherrschenden Ideen des Heiligen seien die Liebe zu Christus, die Hingabe an die Kirche und der Anschluss an den Papst gewesen, und wenn ihm, dem »Führer der deutschen Katholiken in schwerster Not«, gerade jetzt »die Krone der Heiligkeit aufs Haupt« gesetzt werde, geschehe dies in einer Zeit, »die für die Zukunft des deutschen Volkes vielleicht von ähnlicher weittragender Bedeutung ist, wie das Jahrhundert, in dem Canisius gelebt und gearbeitet hat«²⁸. Ähnlich argumentierte Otto Braunsberger SJ in einem Vortrag, den er am 18. Oktober 1925 in Exaten bei der Enthüllung einer Canisiusstatue hielt:

Petrus Canisius lebte in einer bösen Zeit. Da wollten ganze Länder dem Papst nicht mehr gehorchen. Es war, als ob ganz Europa von ihm abfallen sollte. Doch nun erstanden weise, tapfere, heilige Männer und retteten die Kirche. Einer der größten von ihnen war Petrus Canisius. Ohne ihn wäre vielleicht damals in ganz Holland kein katholischer mehr übrig geblieben, kein Bischof, kein Kloster, und wären wir alle im falschen Glauben, oder im völligen Unglauben²⁹.

Aus ganz unterschiedlicher Perspektive sah Walter Manitius Canisius' Heiligsprechung in einer weiteren zeitgenössischen Schrift. Ihr Anlass sei darin zu sehen, dass »die römische Kirche diesem ersten deutschen Jesuiten zu unendlichem Danke verpflichtet« sei, denn ohne Canisius gäbe es »heute in Deutschland [...] wohl überhaupt keinen Katholizismus mehr«. Canisius sei einerseits »der rührige Pater der Gegenreformation« gewesen, habe sie organisiert und vorangetrieben, »ihr die Wege und Ziele gewiesen und Österreich und Oberdeutschland mit einem System von Stützpunkten seiner Gesellschaft überzogen, von denen aus die gründliche Rekatholisierung dieser Striche ins Werk gesetzt werden konnte«. Andererseits habe die Heiligsprechung auch einen überaus wichtigen symbolischen Wert:

Die römische Kirche glaubt heut in Deutschland ihre Stunde gekommen. Die Gegenreformation der alten Zeit soll nicht abgeschlossen sein. Mit Eifer, Klugheit und Geschick ist sie am Werk [...] die Gegenreformation fortzuführen und ihrer Herrschaft zu erobern, was zu gewinnen seinerzeit Peter de Hondt und seinen Nachfolgern noch

28 Joseph KUCKHOFF, Petrus Canisius. Bilder aus dem Leben eines deutschen Heiligen, Düsseldorf [1925], S. vii–x.

29 ADPSJ, Abt. 47, 722 A. Im Manuskript sind die Worte gestrichen: »auf dem Weg zur Hölle«.

nicht gelang. In der Zeit der neuen Gegenreformation erhebt man den Vater und Führer der alten vor aller Welt zur Ehre der Altäre«³⁰.

Aus der heutigen Sicht, die nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil besonders im Geiste der Kirchenkonstitutionen *Lumen gentium* und *Gaudium et spes* entstanden ist, werden die apostolischen Aufgaben der Gesellschaft Jesu im Alten Reich und den ignatianischen Orden überhaupt historisch und kulturell völlig anders bewertet³¹. Auf der Grundlage des durch das Konzil angeregten *aggiornamento*, dem ein neues Kirchenverständnis zugrunde liegt, das sich des historischen Wandels wie noch nie zuvor bewusst ist, sollte also die Kirche künftig den Anforderungen der Moderne begegnen. In Anbetracht der Tatsache, dass das *aggiornamento* selbst eine durchgreifende Veränderung im katholischen Reformgedanken darstellte, erfordert dies alles freilich auch ein neues historisches Bewusstsein seitens des Kirchenhistorikers, da ein neuer Zugang zur Geschichte und Tradition, zugleich aber auch zur Gegenwart und zur Rolle der Kirche in der Gegenwart selbst notwendig ist.

O'Malleys Abhandlung zum Thema »Ignatius als Kirchenreformer« 1991 und noch deutlicher sein anerkanntes Hauptwerk *The First Jesuits* 1993 setzten das Zeichen für einen Paradigmenwechsel in der Jesuitenforschung und insbesondere in der Canisiusforschung. O'Malley ging es an erster Stelle um die gegenwärtige Identität des Ordens, der sich in der Zeit nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil auf seinen Ursprung, i. e. auf den »Geist des Ursprungs« und auf das authentische Charisma des Gründers zurückbesinnen sollte, wie es den Ordensgemeinschaften, den Gesellschaften des gemeinsamen Lebens und schließlich den Weltinstituten im Konzilsdekret *Perfectae caritatis* anempfohlen wurde³². Dabei traten kirchengeschichtlich

30 Walter MANITIUS, Peter de Hondt genannt Petrus Canisius, der erste »deutsche« Jesuit. Zum Feste seiner Heiligsprechung, Berlin 1925, S. 5f.

31 Vgl. unter anderem die Ansprache von Paul VI., am 3. Dezember 1974, anlässlich der 32. Generalkongregation der Gesellschaft Jesu, in: AAS, Bd. 66 (1974), S. 716: »Vos insuper estis apostoli: Evangelii nempe praecones, qui quoquoversus mittimini pro germana illa indole, quae vestrae Societatis imaginem distinguit: viri igitur quos ipse Christus mittit in mundum universum, ad sanctam suam doctrinam inter cuiusvis ordinis condicionisque homines disseminandam [...] Ubicumque enim in Ecclesia, vel in provinciis quae plurimum habent difficultatis primaque quasi in acie stant [...] in vallis [...] ubi sociales oriuntur conflictationes [...] ibi fuerunt et sunt sodales Ignatiani«. Vgl. auch den Brief des damaligen Generaloberen Peter-Hans Kolvenbach SJ und das päpstliche Schreiben, die der Festschrift FALKNER/IMHOF, Ignatius von Loyola, S. 7–15, vorausgeschickt sind, sowie die Ansprache wiederum von Peter Hans Kolvenbach SJ anlässlich des Festakts am 29. September 1997 in der Frankfurter Paulskirche, in: BERNDT, Canisius, S. 11–17.

32 COGD, Bd. 3, S. 398–408, hier S. 399: »Accommodata renovatio vitae religiosae simul complectitur et continuum reditum ad omnis vitae christianae fontes primigeniamque institutorum inspirationem et aptationem ipsorum ad mutatas temporum condiciones«. Dazu Joachim SCHMIEDL, Das Konzil und die Orden. Krise und Erneuerung des gottgeweihten Lebens, Valendar/Schönstatt 1999, S. 402–478, insbesondere S. 467–478.

gesehen die institutionellen Elemente der frühen Jesuitengeschichte in den Hintergrund, um sich dem Wesen und der Berufung des Ordens zuzuwenden. Demgemäß fragte sich O'Malley, ob und gegebenenfalls inwiefern sich die rein persönliche und geistige Geschichte des Ordensgründers auf das Deutungsschema »Katholische Reform und Gegenreformation« zurückführen ließe, und zugleich mit welchen Folgen für die Interpretation der frühen Jesuitengeschichte dies überhaupt geschähe. Denn wenngleich das Schema Jedins im Laufe der Jahre durch weitere Forschungen berichtigt und teilweise überwunden wurde, bleibt es ein wichtiger Bezugspunkt für den Kirchenhistoriker, der sich damit immer noch auseinandersetzen muss, sei es auch nur, um es mit der Bezeichnung »die klassische Position Hubert Jedins« ein wenig abzuwerten oder gar als überholt zu verwerfen.

O'Malley schlägt seinerseits eine Interpretation von Ignatius und der Gesellschaft Jesu vor, die in vielerlei Hinsicht das Paradigma Jedins gründlich unterminiert, denn sie situiert sich außerhalb der traditionellen kirchengeschichtlichen Deutung, welche die Kirche überwiegend von einem institutionellen und daher hierarchischen Blickwinkel betrachtete und seit dem 16. Jahrhundert eine Kirchenlehre zu vertreten pflegte, die sich vor allem an der klerikalen Komponente der Kirche orientierte (Papst, Bischöfe, Pfarrer) und jene mindestens ebenso wichtige des Kirchenvolkes vernachlässigte; dem entsprach ein historisches Interesse für »große Männer, große Taten und große Ereignisse«. Obwohl die Gesellschaft Jesu an der Kirchenerneuerung und am konfessionellen Ringen teilnahm, so lässt sich O'Malleys Hypothese zusammenfassen, überschritt sie das Schema »Reformation – katholische Reformation – Gegenreformation« und entsprang vielmehr der frühneuzeitlichen *christianitas*, indem sie sich auf eine erneuerte Spiritualität und Form des Apostolats berief. Das von O'Malley vorgeschlagene Forschungsparadigma des »Frühneuzeitlichen Katholizismus« bricht aus dem »traditionellen staatskirchlichen Rahmen« aus und lässt das geistige und transzendente Element der Kirchengeschichte als solches in ein neues Licht rücken³³. Laut Benjamin Westervelt waren deshalb *Trent and All That* und die jüngsten wissenschaftlichen Beiträge aus O'Malleys Feder »nichts weniger Ambitioniertes und dringender Notwendiges als die Berichtigung von Hubert Jedins bahnbrechender Abhandlung zur Natur des Katholizismus im Zeitalter der Reformation«³⁴.

33 O'MALLEY, *Trent and All That*, S. 57, 142f.; ders., *Was Ignatius Loyola a Church Reformer?*, insbesondere S. 177–187.

34 Benjamin WESTERVELT, Introduction, in: COMERFORD/PABEL, *Early Modern Catholicism*, S. xix–xxvi, hier S. xx: »Even his latest scholarship – nothing less ambitious and urgently needed than the revision of Hubert Jedin's seminal essay on the nature of Catholicism in the Reformation era, *Katholische Reformation und Gegereformation?* (1946) is the quest to find the most expansive, generous, and descriptive title for [the early modern European religious culture]«.

1990/91 wurde an die Geburt des Ignatius und an die päpstliche Genehmigung des Ordens mit einer Fülle von Publikationen erinnert, die diese Wende in der Jesuitenliteratur bestätigt haben³⁵. Der 400. Todestag des Canisius 1997 wurde zudem mit verschiedenen Veranstaltungen feierlich begangen, und die Gedenkbeiträge und die Festschriften, die aus dem Anlass erschienen, stellten seine Gestalt überwiegend als »Reformer der Kirche« und als »Humanist und Europäer« dar³⁶. Hier sei allein auf die Worte des damaligen Jesuitengenerals Peter-Hans Kolvenbach SJ verwiesen. Er unterstrich in Bezug auf das bekannte Wormser Religionsgespräch 1557, auf dem sowohl Canisius als auch Melanchthon im Vordergrund standen, dass »die Uneinigkeit von den Christen selbst als ein Skandal, als Sünde betrachtet werden muss, zu deren Überwindung eine Bekehrung der Herzen erforderlich ist«³⁷.

Der 2007 zurückgetretene Ordensgeneral Peter-Hans Kolvenbach SJ, auch er Niederländer wie Canisius, hat diese Interpretationsrichtung mehrfach betont, auch in Folge der offiziellen Äußerung des Papstes Johannes Paul II. im Geiste des Ökumenismusdekrets des Zweiten Vatikanischen Konzils *Unitatis redintegratio*, Canisius sei

ein Vorbild für den ökumenischen Dialog, respektvoll gegenüber den Menschen, erfüllt mit einer freundlichen Warmherzigkeit und darum besorgt, seinen Glauben in Christus und seine Liebe für die Kirche zu bezeugen, einträchtig mit den Bischöfen und dem Nachfolger Petri³⁸.

»Das Beharren auf der Einheit«, schreibt Kolvenbach, das Beharren »auf dem Ganzen und der Ganzheitlichkeit sowie die beständige Ablehnung der Spaltung und des Einseitigen verleihen dem Glauben des Canisius eine katholische Überzeugung. Denn »katholisch« heißt: dem Ganzen entsprechend, dem ganzen Evangelium gemäß, »Christus integrum, non mutilatum«³⁹. Allerdings solle man aufgrund der historischen und theologischen Ähnlichkeiten über die Fronten hinaus, von denen die heutige Forschung überkonfessionell ausgeht, die Tatsache nicht verschweigen, dass sich die im

35 Siehe den bibliographischen Kommentar von Miguel BATLLORI SJ, En la doble conmemoración pluricentenario de la Compañía de Jesús (1540–1990) y de San Ignacio de Loyola (1491–1991), in: AHSJ 61 (1992), S. 189–209.

36 Man denke vor allem an OSWALD/RUMMEL, Petrus Canisius, sowie an BERNDT, Petrus Canisius. Weitere bibliographische Eingaben zum Canisiusjubiläum in AHSJ 67 (1998), S. 411–414.

37 Petrus Canisius. Zu seinem 400. Todestag, S. 114f. Dazu auch Julis OSWALD SJ, Ringen um die Einheit der Kirche. Petrus Canisius und Philipp Melanchthon, in: Ders./HAUB, Jesuitica, S. 20–40.

38 Ansprache *Ad Helvetiae sacros praesules* vom 4. September 1997, in: AAS, Bd. 90 (1998), S. 513: »Un modèle de dialogue œcuménique, respectueux des personnes, rempli d'une charité cordiale et soucieux de témoigner de sa foi au Christ et de son amour à l'Église, unie autour des évêques et du Successeur de Pierre«.

39 Petrus Canisius. Zu seinem 400. Todestag, S. 114f.

Konfessionsgefecht tätigen Akteure in den meisten Fällen als Gegner empfanden. Mit einem Wort dürfe nicht vergessen werden, dass der Umgangsstil des Canisius mit Reformatoren und den Thesen der Reformation konsequent der völlig negativen Einschätzung der Reformation durch die Jesuiten damals und ihrer Grundrichtung der Reaktion auf sie entsprach⁴⁰.

40 Hilmar PABEL, Petrus Canisius and the Protestants. A Model of Ecumenical Dialogue, in: *Journal of Jesuit Studies* 1 (2014), S. 373–399.

Anhang III – Neue Erträge des *Canisius Project*

Ein Forscherteam aus den Niederlanden und Italien bildete das *Canisius Project*, eine internationale wissenschaftliche Unternehmung, deren Ziel es war, den etwa 475 Briefe starken und noch unveröffentlichten Briefwechsel des Canisius im Ergänzungsband PCEA IX herauszugeben¹. Dies ist ein fundamentaler Aspekt der Canisiusforschung, denn trotz der bereits vorhandenen und von Otto Braunsberger SJ² meisterhaft edierten 8 Bände sind die Quellen immer noch nicht vollständig veröffentlicht. Dem Verfasser dieser Studie ist es gelungen, einige Schriftstücke zu finden, die auch über den Umfang des *Canisius Project* hinausgehen; sie sind im Anhang I zu lesen. Dem ist auch hinzuzufügen, dass die Mehrzahl der in dieser Studie herangezogenen Archivalien im Laufe der Jahrzehnte eine Neusignierung oder sogar eine Neuordnung erfahren hat. Dies gilt etwa für die Jesuitica-Bestände des Bayerischen Hauptstaatsarchivs, für die Jesuiten-Bestände des Historischen Archivs der Stadt Köln und nicht zuletzt für die Bestände des Archivum Romanum Societatis Jesu.

In einigen Fällen erwies es sich nicht immer als leicht, die neue Signatur anhand der alten zu ermitteln. Nur um einige Beispiele zu nennen: BSB, Clm. 1606, trug die Signatur »Lat. 1606«, und war deshalb sehr leicht aufzufinden; BHSA, Jesuitica 632 und Jesuitica 633 hießen jeweils »Jes. Litt. 316 1/2« und »Jes. Litt. 316 1/3« und waren in den PCEA-Bänden nicht berücksichtigt worden; drei Originalbriefe, die Canisius 1547 an Gerhard Kalkbrenner schrieb, liegen heutzutage nicht mehr im Staatsarchiv Düsseldorf, wie Hansen 1896 angab, sondern in HASTK, Bestand 233 (Kartäuser), Nr. A 44³; HASTK, Bestand 223 (Jesuiten), Nr. A 18, heißt in PCEA I »Epist. ad Kessel I.«⁴. Einige ältere Signaturen aus den römischen Jesuitenbeständen, die etwa in den MHSJ zu lesen sind, stimmen schließlich wegen der in

1 Eine Internetpräsentation des Projektes auf der Webseite des Nederlands Instituut voor Jezuiten Studies/Netherlands Institute of Jesuit Studies: <www.nijsnijs.nl/homepage_eng.php#projects> (9. März 2015). Die Briefe sind in PCEA IX verzeichnet.

2 DHCJ, Bd. 1, S. 537.

3 HANSEN, Rheinische Akten, S. 70f., 83–86, 105f. Leider konnte die genaue Signatur wegen des Archiveinsturzes vom 3. März 2009 nicht nachgeprüft werden.

4 PCEA, Bd. 1, S. liii–liv. In Rebekka VON MALLINCKRODT, Reichweite und Grenzen des Konfessionalisierungs-Paradigmas am Beispiel der Kölner Laienbruderschaften im 17. Jahrhundert, in: VON GREYERZ/JAKUBOWSKI-TIESSEN/KAUFMANN/LEHMANN, Interkonfessionalität, S. 16–47, werden die Kölner Bestände noch mit der alten Signatur zitiert, zum Beispiel »HASTK, Jesuiten Akten 55«. Die Signatur lautet nunmehr: HASTK, Bestand 223 (Jesuiten), Nr. A 55 (Email-Mitteilungen vom Herrn Dr. Ulrich Fischer vom 16. und 21. März 2007).

Exaten vorgenommenen Neusignierung und Neuordnung mit den heutigen nicht mehr überein⁵. Dies wird auf eindrucksvolle Weise dadurch bestätigt, dass sogar einzelne bedeutende und die »ersten Jesuiten« betreffende Quellenfunde im ARSJ immer noch möglich sind.

Die Historiker aus dem Orden haben seit dem Ende des 19. Jahrhunderts unaufhörlich eine beträchtliche Menge an Quellenmaterial in den Bänden der MHSJ veröffentlicht⁶. Es wäre jedoch eine Fehleinschätzung zu denken, dass weitere Quellenfunde auszuschließen seien. Im Gegenteil, viel Material liegt im römischen Ordensarchiv unveröffentlicht, und dies trifft umso mehr zu, je mehr man sich über die Zeit der ersten Jesuiten hinauswagt und beispielsweise quantitative Forschungen über einen längeren Zeitraum hinweg in Bereichen wie der Verwaltung oder dem Kommunikationsnetz des Ordens vornimmt⁷. Obwohl die Annahme nahe liegt, dass solch ein Orden wie die Gesellschaft Jesu unzählige Zeugen der Vergangenheit in ihrem römischen Archiv zum Zweck einer möglichst effizienten und zumindest von den eigenen Absichten her streng zentralisierten Regierung aufbewahrte, so ist auch festzustellen, dass viele Dokumente verstreut in den Archiven der ehemaligen Provinzen liegen⁸. Man sollte hierzu vielmehr von einer »Geographie

-
- 5 Vgl. etwa die Briefe von Ferdinand I. von Habsburg an Ignatius von Loyola in ARSJ, Epp. Ext. 25, fol. 108r+v und 109r–110v, 113r–114v, die heutzutage nicht mehr im Codex »Epist. princip.« liegen, wie jeweils in MHSJ, Epp. Ign., Bd. 8, S. 76f., hier S. 76, 79–81, hier S. 79, 81f., hier S. 81, angegeben. Zu den Neusignierungen vgl. die »Appendix. Signa antiqua et recentiora codicum Archivi S.I. Romani in MHSI adhibitorum«, in: MHSJ, Fontes Narr., Bd. 1, S. 807–818. Die dort wiedergegebenen Angaben gelten freilich nur für das ARSJ.
- 6 Zu den MHSJ vgl. Anton HUONDER SJ, Die *Monumenta Historica Societatis Jesu* oder die ältesten Geschichtsquellen des Jesuitenordens, in: StML 87 (1914), S. 470–492; Dionisio FERNÁNDEZ ZAPICO SJ/Pedro DE LETURIA SJ, Cincuentenario de »Monumenta Historica Societatis Jesu«, in: ARSJ 13 (1944), S. 1–61; Pedro DE LETURIA SJ, Geschichte und Inhalt der Quellensammlung »Monumenta Historica Societatis Jesu« (MHSJ), in: HJ 72 (1952), S. 585–604; Félix ZUBILAGA SJ/Walter HANISCH SJ (Hg.), Guía manual de los documentos históricos de la Compañía de Jesús de los cien primeros volúmenes, que tratan de los orígenes de la Compañía, de San Ignacio, sus compañeros y colaboradores, legislación, pedagogía y misiones de Asia y América, Romae 1971, S. 9*–18*. Erhellend die Bemerkungen von Engelbert Maximilian Buxbaum zum Verhältnis zwischen den in den *Monumenta* veröffentlichten Quellen und den in Rom liegenden unveröffentlichten Archivalien, in: BUXBAUM, Petrus Canisius, S. 1–22, 205–210.
- 7 Markus FRIEDRICH, Der lange Arm Roms? Globale Verwaltung und Kommunikation im Jesuitenorden 1540–1773, Frankfurt/New York 2011.
- 8 LAMALLE, L'archivio, S. 89. Zum ARSJ vgl. Georg SCHURHAMMER SJ, Die Anfänge des Römischen Archivs der Gesellschaft Jesu (1538–1548), in: ARSJ 12 (1943), S. 89–118; Josef TESCHITEL SJ, Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI), in: Archivum 4 (1954), S. 145–152; ders., Das Generalarchiv der Gesellschaft Jesu in Rom, in: RöHM 4 (1960–1961), S. 247–254; ders., L'organizzazione dell'Archivio generale della Compagnia di Gesù, in: RAS 22 (1962), S. 189–196; Joseph WICKI SJ, Die Chiffre in der Ordenskorrespondenz der Gesellschaft Jesu von Ignatius bis General Oliva (ca. 1554–1676). Anhand des Kodex Gesuitico 678/21 (ARSI), in: AHSJ 32 (1963), S. 133–178; Edmond LAMALLE SJ, La documentation d'histoire missionnaire dans le »Fondo gesuitico« aux archives romaines de la Compagnie de Jésus, in: ED 21 (1968), S. 131–176, insbesondere S. 131–134; Francisco DE BORJA MEDINA SJ, La Compañía de Jesus y la evangelización de America y Filipinas en los archivos de la orden, in:

des Aufzeichnens« sprechen; dieses Archivierungsverfahren »war nicht innerhalb eines einzigen Gebiets begrenzt, sondern implizierte die Verteilung und Versendung der Dokumente über weite Räume hinaus«⁹. Die Lage wird dadurch erschwert, dass der Orden die Aufhebung 1773 und später dann auch die Säkularisation im Reich 1803 durchstehen musste. Die Geschichte der Ordensarchivalien ist daher nicht immer einfach zu rekonstruieren. Dazu kommt, dass die Überlieferung überaus reich ist: Die Archivbestände des Münchener Hauptstaatsarchivs *Jesuiten Urkunden* und *Jesuitica* bestehen jeweils aus 641 Urkunden und 2689 Einheiten aus dem Zeitraum 16. bis Anfang des 19. Jahrhunderts¹⁰.

Ähnlich ist die Lage der italienischen Archivalien des Ordens, welche die turbulenten Jahre nach der Vereinigung Italiens und der Eroberung Roms 1870 durch die italienischen Truppen erleben mussten. 1872 wurden einige Bestände des Archivs vom italienischen Staat beschlagnahmt (es sind die Bestände des *Fondo Gesuitico* in der Biblioteca Nazionale Centrale Vittorio Emanuele in Rom), während der Großteil des Materials im *Collegium Germanicum* eine Unterbringung fand. 1893 wurden die Bestände aus dem römischen Ordensarchiv zuerst nach Exaten und dann nach Valkenburg in den Niederlanden verlegt, bis sie nach Fertigstellung der neuen Kurie des Ordens in Borgo S. Spirito 1939 nach Rom zurückkehren konnten¹¹.

Die jesuitischen Archive waren kraft päpstlicher Autorität nach der Aufhebung 1773 versiegelt worden; es ist allerdings nicht klar, wo und wie gut oder schlecht die Archivalien im Zeitraum 1773 bis 1814 aufbewahrt wurden. Einiges dürfte in jenem Zeitraum verloren gegangen sein, obwohl das Ausmaß der Verluste sehr schwer einzuschätzen ist. In solch einer turbulenten Lage war es nicht möglich, alle Archivbestände vor möglichen Schäden zu schützen, und die Ordensoberen versuchten demnach zu retten, was noch gerettet werden konnte. Die Archivbestände wurden zuerst in den Palazzo Torlonia und dann ins Dachgeschoss des Collegium Germanicum in den Palazzo

Agustín HEVIA BALLINA (Hg.), *Ordenes religiosas y evangelización de América y Filipinas en los archivos de la Iglesia*, Oviedo 1994, S. 31–61. Im Allgemeinen: Thomas M. McCOOG SJ, *A Guide to Jesuit Archives*, St. Louis/Rome 2001, jeweils S. 65–73 (ADPSJ); S. 169–173 (ARSJ); S. 173–176 (APUG).

9 Markus FRIEDRICH, *Archives as Networks: the Geography of Record-keeping in the Society of Jesus (1540–1773)*, in: *Archival Science* 10 (2010), S. 285–298, hier S. 297: »Record-keeping was not a procedure confined to just one location, but rather implied the distribution and movement of papers over extended spaces«.

10 Zu den Münchener Archivalien ist immer noch grundlegend Bernhard DUHR SJ, *Zur Geschichte des Jesuitenordens aus Münchener Archiven und Bibliotheken*, in: *HJ* 25 (1904), S. 126–167; ebd. 28 (1907), S. 61–83, 306–327. Dazu auch Franz Heinrich REUSCH, *Archivalische Beiträge zur Geschichte des Jesuitenordens*, in: *ZKG* 15 (1895), S. 98–107. Einige der Münchener Archivalien sind auch in SOMMERVOGEL, *Bibliothèque*, Bd. 2, Sp. 684–687, verzeichnet.

11 Wiktor GRAMATOWSKI SJ, *Inventarium Archivi Romani Societatis Jesu*, maschinschriftlich Romae 1992, S. i–iii.

Borromeo gebracht. Nur die Bestände des Generalprokurators landeten mit der Bezeichnung »Fondo gesuitico« im italienischen Hauptstaatsarchiv. Ein anderer Archivbestand namens »Fondo gesuitico« liegt noch heute in der BCNVE in Rom. Einige Zeit später begann der Ordensarchivar Johann van Meurs, die übrigen Bestände nach Exaten transportieren zu lassen, bis der Umzug 1893 vervollständigt wurde. Das Jesuitenhaus in Exaten wurde 1927 an die Franziskaner verkauft, sodass die Bestände nach Valkenburg verlegt werden mussten.

Als 1939 klar wurde, dass sich der Krieg bald auch in den Niederlanden ausbreiten würde, beschloss der Ordensgeneral Wladimir Ledóchowski, die Archivbestände in Sicherheit zu bringen und sie mit der vatikanischen Post von Amsterdam über Civitavecchia nach Rom verschiffen zu lassen, wo sie in der 1929 gebauten Generalkurie in Borgo Santo Spirito untergebracht wurden und auch heute noch liegen. Die den Orden ab 1814 betreffenden Archivalien wurden hingegen zuerst nach Fiesole gebracht, wo sich der General ab 1873 aufhielt. Erst später konnten sie ins Collegium Germanicum und dann in die neue Kurie verlegt werden¹².

Im Münchener ADPSJ liegt eine weitere Hauptquelle, die bisher nur in der Untersuchung Johannes H. M. Tessers SJ systematisch ausgewertet wurde. Es handelt sich dabei um die 69 bzw. 70 Stücke der so genannten Canisiana-Bestände, die unter anderem Werke, Briefe, Gutachten, Predigten, theologische Darlegungen, Sermonen, Kommentare, Entwürfe von Canisius und anderen Patres enthalten. Tesser listete auch die Mehrzahl dieser Canisiana-Bestände in seinem Werk auf und beschränkte sich auf die Angabe der Signatur und eine möglichst knappe Kennzeichnung des Inhalts. Er hat zudem den von durch P. Johannes Metzler SJ, damals Archivar der Süddeutschen Jesuitenprovinz, angefertigten Katalog benutzt¹³. Einige Codices sind darüber hinaus mit einem handschriftlich von P. Hermann Hafner SJ angefertigten Inhaltsverzeichnis versehen.

Nach der Verlegung des ehemaligen *Archivum Monacense Societatis Jesu* in den neuen Sitz in der Philosophisch-Theologischen Hochschule München gehören die Bestände zur Abteilung 4, Schriftgut verschiedener Provenienz vor der Aufhebung 1773 – Abteilung 42, Personen-Herkunft (Autographe), 1, Petrus Canisius, und sind wie folgt umsigniert worden: Abt. 42 – 1, Nr. 1–69.

12 Albert CHAN SJ, *Chinese Books and Documents in the Jesuit Archives in Rome. A Descriptive Catalogue: Japonica-Sinica I–IV*, Armonk/London 2002, S. xiii–xiv; LAMALLE, *La documentation*, S. 131; Robert DANIELUK SJ, Michał Boym, Andrzej Rudomina and Jan Smogulecki. *Three Seventeenth-Century Missionaries in China. A Selection of Documents from the Roman Jesuit Archives*, in: *MSer* 59 (2011), S. 417–443, hier S. 417–424.

13 TESSER, *Petrus Canisius als humanistisch geleerde*, S. xi–xii: »Wij bepalen ons tot de opgave der signatur en een zoo beknopt mogelijke kentschetsing van den inhoud [...] Voor de lijst der handschriften uit het archief der Zuid-Duitsche Jezuiten-provincie maken wij dankbaar gebruik van den door Dr. J. Metzler, S. J. vervaardigden catalogoog«.

Die Benennung der im Anhang I. vorliegenden Auflistung weicht von jener Metzlers und Tessers ab, da sie erstens vollständig ist und zweitens ausführlichere Angaben zum Inhalt der jeweiligen Bestände macht. Sie nimmt außerdem die Angaben Braunsbergers und Tessers auf. Die Gewichtigkeit der Müncher *Canisiana*-Bestände kann kaum überschätzt werden. Dort befindet sich Braunsberger zufolge der bis vor kurzem verschollen geglaubte canisianische Ur-codex, i.e. der älteste aller canisianischen Codices, die erhalten geblieben sind¹⁴. In zahlreichen Codices sind auch Predigten von Canisius zu finden, die den Vorarbeiten zu den *Notae in evangelicas lectiones* zuzuordnen sind¹⁵.

Nicht weniger wichtig für den Canisiusforscher ist der Nachlass Braunsbergers, zu dem die *Codices Monumenta Canisiana – Acta Petri Canisii*, Mscr. 2615, PC HS IX und PC HS IX Codices gehören¹⁶. Hinzu kommen auch der vom ehemaligen Münchener Ordensarchivar P. Hans Grünwald SJ angefertigte Katalog (281 Nummer), in dem die *Monumenta Canisiana* chronologisch geordnet sind, die 1988 erstellte Auflistung derselben durch Paul Begheyn SJ, Leiter des *Canisius Project*, und der oben erwähnte Katalog der *Canisiana*-Bestände von P. Metzler. Braunsberger übernahm zudem verschiedene Materialien, die Florian Rieß SJ für seine Biografie gesammelt hatte. Dazu kommen viele Kopien von verschiedenem Canisiusmaterial, die vermutlich Braunsberger anfertigen ließ. Die Überschrift »Acta Petri Canisii« geht auf Begheyn zurück. Es handelt sich hier um angefertigte Kopien etlicher *Monumenta Canisiana*, die Braunsberger anfertigte und

14 ADPSJ, Abt. 42 – 1, Nr. 1. PCEA I, S. lxi: »Omnium codicum canisianorum, qui nunc supersunt, hic antiquissimus est«. Vgl. auch die handschriftliche Bemerkung Braunsbergers: »[Canisius] maximam partem sua manu scripsit [...] diversis temporibus [...] materias theologicas [...] ad morum doctrinam, sacram liturgiam, ius canonicum«. Vgl. auch ADPSJ, *Monumenta Canisiana*, Nr. 10, mit der Überschrift »Multa a Surio in Canisum codice scripto. Regimen sanitatis«, fol. 1r–2r. TESSER, Petrus Canisius als humanistisch gelehrte, S. xi: »Deze codex behoort aan het archief der Prov. Germ. Inf. S. J., doch bevindt zich te München in depôt«.

15 Beispielsweise ADPSJ, Abt. 42 – 1, Nr. 11–42. Dazu PCEA, Bd. 2, S. lvi: »Hic codex a Canisio vel ipso curante Friburgum Helvetiorum allatus esse et usque ad annum 1773 collegii, quod Societas illic habebat, fuisse videtur [...] Dubitari non potest, quin Canisius hoc et tribus sequentibus codicibus [Abt. 42 – 1, Nr. 13, 15 und 16] usus sit, cum Friburgi »Notas in evangelicas lectiones, quae per totum annum Dominicis diebus [...] recitantur« conscriberet et anno 1591 et 1593 duobus voluminibus primum in lucem emitteret«. Vgl. auch PCEA, Bd. 2, S. lvi–lvii, 844–849. Die *Notae* wurden kritisch herausgegeben in Friedrich STREICHER SJ (Hg.), *Sancti Petri Canisii Doctoris Ecclesiae meditationes seu notae in evangelicas lectiones*, 3 Bde., Freiburg/München 1939–1961. In ADPSJ Abt. 42 – 1, Nr. 44–46 sind die eigenhändig von Canisius durchgesehenen Exemplare der *Notae* erhalten.

16 Die Überschrift »PC HS IX, 1. Letters 1538–1557; 2. Letters 1557–1595« stammt von Paul Begheyn SJ. Auf einem Deckblatt ist »Mss. zum IX Bd der Epp. Can. III Teil (nicht geordnet)« zu lesen, auf einem zweiten »Diese Briefe sind schon geschrieben«. PC HS IX CODICES ist ein unnummerierter Faszikel, der mit folgender Anmerkung Braunsbergers versehen ist: »Hier ist die Beschreibung der von mir für den Ergänzungsband [PCEA IX] benutzten Codices. Ergänzungsband. Allgemeines. Handschriften. Urteile«.

allem Anschein nach im PCEA IX als *Monumenta* herausgeben wollte. Auf dem Deckblatt ist zu lesen: »Diese Sachen (Mon.) sind schon abgetypt«. Auf den Blättern ist überdies des Öfteren notiert: »Erledigt«. Es sind vor allem Zitate aus Dokumenten, die bereits in den *MHSJ* veröffentlicht wurden und deswegen nicht Braunsberger, sondern den spanischen Herausgebern der *Monumenta* zur Verfügung standen. Insgesamt haben P. Grünwald und P. Begheyn 281 Stücke verschiedensten Inhalts auflisten können.

Andere *Monumenta*, die im Gegensatz zu den übrigen weder nummeriert noch aufgelistet sind, aber auch Transkriptionen aus den Beständen des *Archivum Romanum Societatis Jesu* und des Archivs der Deutschen Provinz der Gesellschaft Jesu liegen außerdem in einem weiteren, nicht signierten Aktenbündel, welches auch zum Nachlass Braunsbergers gehört¹⁷. Mscr. 2615 besteht zu einem aus dem druckfertigen Manuskript einer kurzen Schrift Braunsbergers zur Heiligsprechung von Canisius und zum anderen aus einer längeren Abhandlung zu dessen Erhebung zum Kirchendoktor aus dem Jahre 1924¹⁸. Dem sind auch die Materialien zuzurechnen, die P. Metzler SJ, Archivar der Oberdeutschen Provinz 1928 bis 1946, zur Canisiusverehrung nach der Seligsprechung 1864 und der Heiligsprechung 1925 sammelte. Er verfasste auch ein handschriftliches Inventar, das aus insgesamt 47 Karteikarten im DIN A6 Format mitsamt Beiheften besteht. Die Bestände sind jeweils mit dem Kürzel »Slm« [i. e. »Sammelmappe«] signiert¹⁹.

1883 beauftragte der deutsche Provinzial Moritz Meschler SJ den Mitbruder Otto Braunsberger mit der Edition des umfangreichen canisianischen Briefwechsels. Braunsberger, der am 27. März 1926 in Roermond in den Niederlanden verstarb, widmete dieser Arbeit mehr als 40 Jahre seines Lebens und konnte auch zahlreiche und wichtige Beiträge zu Canisius veröffentlichen, obwohl ihm ein großer wissenschaftliche Wurf wie etwa eine maßgebende Canisiusbiographie verwehrt bleiben sollte. Zwischen 1888 und 1891 bereiste Braunsberger ganz Europa und führte Archiv- und

17 ADPSJ, Abt. 47, 722 B.

18 Otto BRAUNSBERGER SJ, Der selige Petrus Canisius scheint, seine Heiligsprechung vorausgesetzt, den Ehren der Kirchenlehrer würdig zu sein, [Valkenburg 1925]. Vgl. Faszikel 1, fol. 1r: »Vorbemerkung: Die folgenden Ausführungen geben nur die Gedanken eines einzelnen Canisiusverehrs wieder, sie sind in einer Hausdruckerei in wenigen Stücken gedruckt worden, behufs vertraulicher Mitteilung an einzelne Kirchenfürsten und Gelehrte. Diese sind hiermit ehrerbietigst und dringendst gebeten, sie nicht in die Öffentlichkeit gelangen zu lassen. Die angeführten Zeugnisse sind aus den ersten Quellen geschöpft worden. Diese Quellen werden hier nicht genauer angeführt der Raumersparnis wegen, und weil der Verfasser seinerzeit sie und viele andere Zeugnisse und Gründe in einer eigenen Arbeit veröffentlichen will«. Faszikel 2, Petrus Canisius als Kirchenlehrer, insgesamt 261 fol.

19 ADPSJ, Abt. 47, 999 D–J. Erhalten sind auch einige Notizen Metzlers zu Canisius: ebd., Abt. 64, A 420. Diese Archivbestände sind im Anhang I aufgelistet.

Bibliothekrecherchen aus, um das Canisiusmaterial zu sammeln. Dabei wurde er auch durch viele Mitbrüder unterstützt, die für ihn Archivalien abschrieben, die er nicht persönlich einsehen konnte. Für die acht Bände der *Epistulae et acta*, die im Zeitraum 1896 bis 1923 erschienen, wurden insgesamt an die 300 Archive und Bibliotheken aufgesucht. Ergebnis dieser umfassenden Recherchen sind 2420 Briefe von und an Canisius und 1623 Dokumente unterschiedlichen Ursprungs, die mit Canisius in Verbindung stehen.

Braunsberger konnte selbstverständlich nicht alles an Archivalien sichten, was Canisius betrifft. Dies gelang nicht einmal den Herausgebern der MHSJ, die nicht einmal alle Archivalien einsehen konnten, die für die jeweiligen Bände von Belang waren. Dies trifft umso mehr auf die Zeit nach den »ersten Jesuiten« zu²⁰. Bereits 1905 konnte Walter Friedensburg zwei noch unbekannte Briefe aus den Jahren 1546 und 1547 veröffentlichen²¹. Während seiner Arbeit sammelte Braunsberger also zusätzliches Material, das er in einem neunten Zusatzband veröffentlichen wollte²². Am 4. Mai 1921 teilte er seinem Mitbruder Frans van Hoeck SJ in einem Brief mit, er hoffe in sechs Jahren den »Supplement-Band«, der durchaus nötig sei, fertigstellen zu können²³. Zwei Jahre später, im Vorwort des 1923 erschienenen achten Bandes der *Epistulae et acta*, schrieb er außerdem, es sei notwendig, einen Zusatzband zu veröffentlichen, der die anderen acht ergänzen solle. Nach der Fertigstellung des letzten achten Bandes habe er weitere Briefe und Dokumente einsehen können, die ihm vorher nicht zur Verfügung gestanden hätten. Dieses Material werde im neunten Band, dem zu dieser Zeit bereits geplanten »Ergänzungs- und Supplementband zum ganzen Werk«, veröffentlicht werden; er entschloss sich dazu zum einen aus Platzgründen und zum anderen, um Inhalt und Aufbau des achten Bandes nicht völlig durcheinander bringen zu müssen²⁴. Braunsbergers letzte Publikationen waren ein Verzeichnis der canisianischen Hauptwerke und eine Abhandlung zur Heiligsprechung des Canisius, die eigentlich im geplanten »Supplement-Band« hätten erscheinen

20 Hierzu vgl. unter anderem drei Stücke aus dem Briefwechsel zwischen dem General Borja und Albrecht V. von Bayern in BHSA, Jesuitica 636, fol. 2r–3v, 4r–5v, 6r–7r.

21 Walter FRIEDENSBURG, Zwei Briefe des Petrus Canisius, 1546 und 1547, in: ARG 2 (1904/1905), S. 396–403.

22 Paul BEGHEYN SJ, The Editions of the Letters of Saint Peter Canisius by Otto Braunsberger SJ an the Vicissitudes of its Ninth Volume, in: BERNDT, Petrus Canisius, S. 303–311, hier S. 303f., 306f.; ders./Vincent HUNINK, Vier unpublizierte Briefe des Petrus Canisius aus Augsburg (1561–1564), in: ZBLG 70 (2007), S. 781–791, hier S. 781; ders./FORESTA/MARYKS, Petrus Canisius to Ignatius of Loyola, S. 223–225.

23 BEGHEYN, Editions, S. 310.

24 PCEA, Bd. 8, S. v; vgl. auch ebd., S. xv: »Volumine iam plene absoluto literas aliquas aliaquae monumenta quaedam nactus sum; quae in volumen proximum, quod totius operis complementum quoddam atque supplementum erit, reieci, tum ut spatio parcerem, tum ne rerum huius octavi voluminis dispositionem ordinemque iam stabilitum magno deberem labore immutare«.

sollen²⁵. Die Vorarbeiten waren anscheinend so fortgeschritten, dass man von einer baldigen Veröffentlichung des Zusatzbandes ausging²⁶.

Braunsbergers Nachlass wurde dem anderen großen Canisiusherausgeber, Friedrich Streicher SJ, mit der Vorgabe anvertraut, das Vorhaben Braunsberger zu einem glücklichen Abschluss zu bringen. Vor ihm hatte auch Johannes Metzler SJ die Canisius-Bestände eingesehen, nachdem er im Juli 1928 als Archivar nach München berufen worden war²⁷. Aus verschiedenen Gründen konnte Streicher, der bereits an der Edition der canisianischen Katechismen arbeitete, dieser Aufgabe nicht vollends nachkommen, sodass nach seinem Tod 1965 ein weiterer Pater, Burkhard Schneider SJ, am geplanten neunten Band arbeiten sollte. Auch ihm gelang es nicht, die Editionsarbeit abzuschließen. Schneider konnte 1959 eine deutsche Auswahl der bereits in den *Epistulae et acta* veröffentlichten Canisiusbriefe herausgeben, in der er sich zur Edition des geplanten Bandes äußerte: Der Schlussband, der die später noch aufgefundenen Briefe als ergänzenden Nachtrag enthalten sollte, sei noch nicht abgeschlossen²⁸.

1970 sei der »Ergänzungsband« noch in Vorbereitung, so Engelbert Maximilian Buxbaum, der 1967 seine Dissertation in München eingereicht hatte und sie zu jener Zeit zur Veröffentlichung überarbeitete. Auch plante er eine Fortsetzung seiner Arbeit bis 1580 sowie »weitere Einzeluntersuchungen über Canisius«²⁹. Er konnte das vollständige Material in Pater Schneiders

25 Otto BRAUNSBERGER SJ, *Sanctus Petrus Canisius Doctor Ecclesiae*, in: Gr. 6 (1925), S. 337–368; ders., *Elenchus operum S. Petri Canisii quae typis exscripta sunt*, in: Ebd. 7 (1926), S. 244–250. PCEA, Bd. 8, S. v: »Addetur denique catalogus bibliographicus librorum omnium, qui de Canisio scripti sunt, sive his vita eius enarratur, sive laudes celebrantur, sive cultus propagatur«. In ADPSJ, Abt. 47, 722 B (Mscr. 2615), befindet sich eine Schrift von Braunsberger namens »Petrus Canisius als Kirchenlehrer«, die 1924 verfasst wurde. Vgl. fol. 3r: »Vor 34 Jahren wagte eine österreichische Zeitschrift die schüchterne Andeutung, dass vielleicht Deutschland einmal in Petrus Canisius einen deutschen Kirchenlehrer gewinnen könne. Lauter wird davon gesprochen, seitdem bekannt geworden ist, dass man in Rom über die Heiligsprechung dieses Seligen verhandelt«. Braunsberger bezieht sich hier auf seinen Aufsatz BRAUNSBERGER, Streiflichter, S. 744.

26 Vgl. den Nachruf auf Braunsberger in Gr. 7 (1926), S. 316f., hier S. 317: »Attamen, ea quae desunt, tomus IX et volumen quod additamentis et supplementis constabit, iam ita elaborata reliquit ut facile et brevi prelo tradi possint«.

27 Vgl. dazu ADPSJ, Abt. 45 B, 27/218, Biographisches über Johannes Metzler SJ. Einem maschinenschriftlichen Lebenslauf Metzlers vom 3. März 1931 ist zu entnehmen: »Er [Prof. Greving] schenkte mir sein ganzes Vertrauen und übertrug mir die Herausgabe des zweiten Heftes des *Corpus Catholicorum*, [...] das die Autobiographie Johann Ecks enthält [...] Mit der Bearbeitung zweier weiterer Hefte [...] bin ich gleichfalls schon sehr weit vorangediehen. Hierauf sollen eine Reihe fast ganz verschollener Schriften des seligen Canisius folgen«. Metzler bezieht sich hier allem Anschein nach auf die von ihm 1938 herausgegebenen *Miscellanea Canisiana*. Er verstarb am 8. September 1946 in München.

28 CANISIUS, Briefe, S. 301.

29 Engelbert Maximilian BUXBAUM, *Der heilige Petrus Canisius (8. Mai 1521–21. Dezember 1597)*, in: Georg SCHWAIGER (Hg.), *Bavaria sancta. Zeugen christlichen Glaubens in Bayern*, 3 Bde., Regensburg 1970–1973, Bd. 3, S. 327–348, hier S. 347f.

Zimmer in der Pontificia Università Gregoriana einsehen und in seiner 1973 erschienenen Dissertation auswerten³⁰. Der Konvolut bestand aus zwei unterschiedlichen Teilen namens PCE IX HS (i. e. handschriftlich) und PCE IX MS (i. e. maschinenschriftlich). Laut Buxbaum war PCE IX HS der handschriftliche Apparat zu PCE IX MS, wobei PCE IX HS umfangreicher als PCE IX MS war. Ursprünglich hatte ihm allein PCE IX MS zur Verfügung gestanden³¹. Nach Schneiders Tod 1976 verschwand das von Braunsberger, Streicher und nunmehr Schneider selbst gesammelte Material, vermutlich als das Zimmer des Jesuiten geräumt wurde. Der Faszikel PCE IX MS gilt bis zum heutigen Tag als verschollen, während sich PCE IX HS, aus 281 Dokumenten bzw. *Monumenta* und 351 Briefen bestehend, nun im ADPSJ in München befindet. 1985 wurde PCE IX HS in einem Koffer aufgefunden, der in einem Abstellraum der Gregoriana stand. Daraufhin wurde das wieder entdeckte Material nach München an das damalige Münchener Jesuitenarchiv geschickt, wo P. Begheyn ein Inventar anfertigte. Dieser zufällige Fund trug auf entscheidende Weise zu einem erneuerten Interesse für die canisianischen Quellen bei³².

Buxbaum war also der letzte Canisiusforscher, der sowohl PCE IX HS als auch PCE IX MS einsehen konnte. Anhand des Materials konnte er auch einen sehr anregenden Beitrag zur Rekonstruktion der editorischen Arbeit Braunsbergers verfassen³³. Bekanntermaßen musste dieser den Herausgebern der *MHSJ*, die kurz nach der Jahrhundertwende 1900 die Veröffentlichung des Briefwechsels der ersten zwei Ordensgenerale in Angriff genommen hatten, den Vortritt lassen. Deshalb konnte er die Originalstücke aus dem Briefverkehr zwischen Canisius, Loyola und Lainez nicht sichten und musste sich unter anderem mit Kopien aus dem 19. Jahrhundert zufrieden geben, die der damalige Ordensarchivar und Historiker Giuseppe Boero SJ für seine Canisiusbiographie angefertigt hatte³⁴.

Als Braunsberger die Vorarbeiten seines Editionsprojektes durchführte, lagen ihm also die Originalbriefe des Canisius nicht vor. Nachdem die römischen Codices nach Exaten verlegt und später neu signiert und geordnet wurden, konnte er sie 1911 nach seiner Rückkehr dorthin einsehen. Anhand seiner handschriftlichen Vermerke kann nachgewiesen werden, dass er unter anderem die Bestände mit der heutigen Signatur Germ. 142, 144, 182, 183,

30 Laut BUXBAUM, Petrus Canisius, S. 3, »in einigen Jahren« sei mit der Veröffentlichung des neunten Bandes zu rechnen.

31 Ebd., S. 16, mit Anm. 96.

32 Paul BEGHEYN SJ, Six Unpublished Letters of Saint Peter Canisius to his Relatives, in: *AHSJ* 55 (1986), S. 129–144, insbesondere S. 129–131; ders., *Editions*, S. 307–309, und ders./HUNINK, Vier unpublizierte Briefe, S. 782.

33 Vgl. BUXBAUM, Petrus Canisius, S. 205–210: »Anhang I. Möglichkeiten und Grenzen der Quellenbenützung durch Braunsberger im Generalatsarchiv der Gesellschaft Jesu«.

34 Ebd., S. 205–208, mit zahlreichen Belegen in der Anm. 9, und BEGHEYN, *Editions*, S. 305.

184, 185, 186, 187, Ital. 66, 69 und Hisp. 102 sichtete³⁵. Braunsberger versah beispielsweise den Codex Germ. 182 und 183 mit einem Verzeichnis, in dem er Folionummer, Datum, Band- und Seitenzahl der Briefe wiedergab, die er bereits in PCEA veröffentlicht hatte. Zudem schrieb er ein Notabene: Der Codex sei 1916 in Exaten von Neuem zusammengestellt worden; infolgedessen seien etliche Briefe in den Codices Germ. 139, 183 und 184 verlegt worden³⁶. Beinahe alle (»fere omnia«) Dokumente seien schließlich veröffentlicht worden. Hiermit meinte Braunsberger offensichtlich, dass er die Briefe für PCEA I–IV nicht hatte einsehen können und deswegen ihre Veröffentlichung in PCEA IX vorgenommen hatte³⁷. Sehr wahrscheinlich überprüfte er all diejenigen Codices, die seinem Urteil nach Canisius betrafen oder hätten betreffen können. Er begann die neuen Signaturen erst vereinzelt in PCEA VI (1913), später systematisch in PCEA VII (1922) aufzunehmen und jeweils mit einer kurzen Beschreibung zu vermerken; daraufhin berichtigte er handschriftlich die Quellennachweise in den ihm gehörenden PCEA-Bänden, die heutzutage im Lesesaal des *Archivum Romanum Societatis Jesu* aufbewahrt sind³⁸.

Buxbaum gelang mit der Auffindung des Faszikels Jesuitica 632 im Bayerischen Hauptstaatsarchiv eine für die Canisiusforschung sehr wichtige Entdeckung. Der Eintrag des Faszikels wurde in die Münchener Jesuitica-Bestände nachträglich wohl nach 1904 eingefügt, wie es dem einschlägigen Repertorium zu entnehmen ist³⁹. Braunsberger hatte ihn vor dem Abschluss von PCEA I nicht auswerten können. Allerdings veröffentlichte er bereits im zweiten Band der *Epistulae et acta* 1898 ein Dokument aus diesem Faszikel, und zwar ein handschriftlich angefertigtes Verzeichnis der Bände, die Canisius und seine Mitbrüder zwischen 1549 und 1552 für die Vorlesungen

35 Braunsberger lebte 1891–1899 und 1911–1926 in Exaten. Vgl. Otto BRAUNSBERGER SJ, Abriß meines Lebens, in: Mitteilungen aus den deutschen Provinzen 91 (1928), S. 75–86. Das Manuskript dieser autobiographischen Skizze liegt in ADPSJ, Abt. 47, 722 A. Obwohl sie das Datum vom 18. November 1918 trägt, wurde sie nach 1923 abgeschlossen. Vgl. fol. 24b: »So konnte 1922 der 7. Band erscheinen, und 1923 der achte, der bis zum Tode des seligen reicht«. Von der Beschaffenheit her (anderes Papier, andere Tinte) scheint fol. 24b nachträglich geschrieben worden zu sein.

36 Vgl. die Aufzeichnungen Braunsbergers in ARSJ, Germ. 183: »accesserunt in fine 4 epp. Ex Germ.a 182«.

37 Braunsberger erstellte auch das Inhaltsverzeichnis von ARSJ, Germ. 185 und Hisp. 102. Man siehe überdies seine handschriftlichen Aufzeichnungen auf 5 losen Papierblättern, die dem Codex ARSJ, Ital. 69 beigelegt sind.

38 In der Regel lauten Braunsbergers Vermerke zur neuen Signatur der Codices: »signatura novissima in dorso«, »signatura recens in capite dorso«, »signatura recens in summo dorso«, »signatura novissima in summo dorso«, »inscriptio recens«.

39 BUXBAUM, Petrus Canisius, S. 15–18. Siehe auch den Eintrag in BHSA, Repertorium Jesuitica B4 I, fol. 212r. Altname »Jes. Litt. 316 ½«. BHSA, Jesuitica 632 wird noch 1904 unter dem Namen »Nr. 316½« auch in DUHR, Zur Geschichte des Jesuitenordens, S. 153, angeführt.

in Ingolstadt gesammelt hatten⁴⁰. Dort befindet sich auch Canisius' Entwurf eines Briefes an Ignatius vom 6. Januar 1550 aus Ingolstadt, der laut Buxbaum in PCE IX MS noch vorhanden gewesen sein soll⁴¹. Der Faszikel Jesuitica 632 wurde dann sowohl in Bernhard Duhrs Abhandlung zu den Münchener Archivalien jesuitischer Provenienz acht Jahre nach der Veröffentlichung des ersten Bandes der *Epistulae et acta* 1896 als auch im zweiten Band der ignatianischen *Epistolae et instructiones* erwähnt⁴². Braunsberger hätte also die Gelegenheit gehabt, Jesuitica 632 in PCE IX MS und PCE IX HS einzuarbeiten. Zumindest in PCEA IX HS befindet sich kein Hinweis auf den Faszikel. Auch weitere Briefe aus dem Faszikel Jesuitica 632, wenn auch ohne Angabe des Fundortes, sollen in PCE IX MS zu finden gewesen sein⁴³. Dies konnte aber aufgrund des Verlustes von PCE IX MS nicht nachgeprüft werden.

Es ist davon auszugehen, dass Braunsberger nach der Fertigstellung von PCEA I, deren *terminus ad quem* der 1. Januar 1896 ist, vom Faszikel Jesuitica 632 (damals noch »Jes. Litt. 316 ½« genannt) erfuhr⁴⁴. Braunsberger beschloss allem Anschein nach daraufhin, die den Zeitraum 1549 bis 1556 betreffenden Stücke zu sammeln und sie im geplanten neunten Zusatzband zu veröffentlichen. Dies würde auch Buxbaums Annahme stützen, dass Briefe aus Jesuitica 632 in PCE IX MS vorhanden gewesen seien. Es ist möglich, wie Buxbaum vermutet, dass Braunsberger von Jesuitica 632 durch die Mitteilung eines anderen Gelehrten (Duhr oder die Herausgeber der ignatianischen *Epistolae et instructiones*) Kenntnis erhielt⁴⁵, aber wohl auch das Gegenteil, da die von Buxbaum angeführten Schriften erst gute acht Jahre nach PCEA II 1904 erschienen. Auf der Grundlage von PCE IX HS kann überdies gesagt werden, dass Braunsberger die Faszikel Jesuitica 633 und 634 nicht kannte⁴⁶. Man kann auch davon ausgehen, dass zumindest

40 PCEA, Bd. 2, S. 901f. Hier heißt der Faszikel »Jesuitica in genere, Fasc. 19. N. 316½«.

41 BHSA, Jesuitica 632, fol. 50r; BUXBAUM, Petrus Canisius, S. 240, Nr. 11.

42 DUHR, Zur Geschichte des Jesuitenordens, S. 124; MHSJ, Epp. Ign., Bd. 2, S. 538f.

43 BUXBAUM, Petrus Canisius, S. 16.

44 Man siehe die dem Band vorangestellte Druckerlaubnis, welche der Provinzial Heinrich Haan SJ am 1. Januar 1896 in Exaten erteilte.

45 BUXBAUM, Petrus Canisius, S. 16.

46 Braunsberger konnte beispielsweise nur die lateinische Zusammenfassung eines Briefes von Polanco an Canisius vom 16. August 1551 veröffentlichen (PCEA, Bd. 1, S. 378; Regest veröffentlicht in MHSJ, Epp. Ign., Bd. 3, S. 616). Eine spätere lateinische Abschrift des Originalbriefes befindet sich in BHSA, Jesuitica 633, fol. 2r. Man siehe ebenfalls den Brief von Canisius an Simon Eck, Augsburg, 28. April 1564, in: BHSA, Jesuitica 633, fol. 11r+v (verzeichnet in PCEA IX, 640428; veröffentlicht erst 2007 in BEGHEYN/HUNINK, Vier unpublizierte Briefe, S. 790f.), sowie das Schreiben Albrechts V. von Bayern an Canisius, München, 17. Juni 1564, in: BHSA, Jesuitica 633, fol. 9r–10r (verzeichnet in PCEA IX, 640617). Braunsberger veröffentlichte den Brief von Stanislaus Hosius an Canisius, Heilsberg, 12. Dezember 1564, in: PCEA, Bd. 4, S. 755–758, erwähnt allerdings nicht die Abschrift in BHSA, Jesuitica 634, fol. 1r–3v; er

Jesuitica 633 in PCE IX MS nicht verzeichnet war, da der Faszikel nicht in Buxbaums Arbeit angeführt wird, obschon einige Stücke den Zeitraum 1549 bis 1556 betreffen. Hätte Braunsberger wie im Falle von Jesuitica 632 davon Gebrauch gemacht, hätte Buxbaum vermutlich einen Hinweis in Braunsbergers Aufzeichnungen gefunden. Hier muss die Frage offen bleiben, welche Archivalien Buxbaum für die angekündigte Fortsetzung seiner Arbeit bis 1580 und die weiteren Untersuchungen zu Canisius sammeln konnte und gegebenenfalls verwendet hätte.

Im Sommer 1997 begannen P. Paul Begheyn SJ und der Philologe Vincent Hunink die Editionsarbeit des neunten Bandes im Rahmen des *Canisius Project* aufzunehmen. Im Frühling 1999 stieß der Verfasser dieser Studie, der zu jener Zeit seine Magisterarbeit über Petrus Canisius in den Anfangsjahren seines Wirkens im Alten Reich abschloss, zum Forscherteam. Ziel des Unternehmens war es, die etwa 475 Briefe von und an Canisius herauszugeben, die entweder bereits in den *MHSJ* oder in übrigen wissenschaftlichen Beiträgen veröffentlicht worden waren. Weitere zahlreiche und bisher noch nicht veröffentlichte Briefe bildeten einen anderen wichtigen Teil der Editionsarbeit und sollten zum ersten Mal kritisch herausgegeben werden. Der neunte Band könnte die Krönung eines über ein Jahrhundert langen kollektiven Unternehmens sein. Da alle Mitglieder des Projektes ehrenamtlich an der Editionsarbeit arbeiten, ist ein Abschluss zurzeit nicht abzusehen.

kannte schließlich den Gothaer Originalbrief von Canisius an Hosius vom 7. September 1567, in: UFBEG, Chart. A 383, fol. 182r–183v; veröffentlicht in PCEA, Bd. 6, S. 36–39.

Abkürzungsverzeichnis¹

ADPSJ	Archiv der Deutschen Provinz der Gesellschaft Jesu
AHSJ	Archivum Historicum Societatis Jesu
ARC	Acta reformationis catholicae ecclesiam Germaniae concernentia saeculi XVI.
ARSJ	Archivum Romanum Societatis Jesu
AS Julii	Acta Sanctorum, Bd. 28–34, Acta Sanctorum Julii, 7 Bde.
BHSA	Bayerisches Hauptstaatsarchiv
BNCVE	Biblioteca Nazionale Centrale Vittorio Emanuele
Bobadilla	Bobadillae Monumenta
BPTHSG	Bibliothek der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen
Broët	Epistolae PP. Paschasi Broëti, Claudii Iaii, Ioannis Coduri et Simonis Roderici
BS	Bibliotheca Sanctorum
BSB	Bayerische Staatsbibliothek
BU	Ignatius von Loyola. Briefe und Unterweisungen
Cartas	Cartas de San Ignacio da Loyola
Chronicon	Vita Ignatii Loiolae et rerum Societatis Jesu historia
COGD	Conciliorum Oecumenicorum Generaliumque Decreta
Constitutiones I	Sancti Ignatii de Loyola Constitutiones Societatis Jesu. Tomus primus, Monumenta Constitutionum praevia
Constitutiones II	Sancti Ignatii de Loyola Constitutiones Societatis Jesu. Tomus secundus. Textus hispanus
Constitutiones III	Sancti Ignatii de Loyola Constitutiones Societatis Jesu. Tomus tertius. Textus latinus
DHCJ	Diccionario Historico de la Compañía de Jesús
Doc. Ind.	Documenta Indica
DRTA/JR XVIII	MACHOCZEK, Der Reichstag zu Augsburg
Epp. Ign.	Sancti Ignatii de Loyola Societatis Jesu fundatoris epistulae et instructiones
Epp. Mixtae	Epistolae mixtae ex variis Europae lociis
Exerc. Spir.	Exercitia Spiritualia
Faber	Fabri Monumenta
Fontes Narr.	Fontes narrativi de Sancto Ignatio de Loyola et de Societatis Jesu initiis
GG	Geschichtliche Grundbegriffe
GGJ	Ignatius von Loyola. Gründungstexte der Gesellschaft Jesu
HAAB	Herzogin Anna Amalia Bibliothek Weimar
HAB	Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel
HAStK	Historisches Archiv der Stadt Köln

1 Die Abkürzungen richten sich, soweit nicht anders angegeben, nach Siegfried M. SCHWERTNER, Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete. Zeitschriften, Serien, Lexika, Quellenwerke mit bibliographischen Angaben, Berlin/New York ²1992.

HierCath	Hierarchia Catholica Medii et Recentioris Aevi
Institutum	Institutum Societatis Jesu
Lainéz	Lainii monumenta
Litt. Quad.	Litterae quadrimestres
Mon. paed.	Monumenta paedagogica Societatis Jesu
Mon. Xavier	Monumenta Xaveriana
Nadal	Epistolae P. Hieronymi Nadal
Nadal Comm.	P. Hieronymi Nadal commentarii de Instituto Societatis Jesu
Nadal Obs.	P. Hieronymi Nadal Orationis Observationes
PCEA	Beati Petri Canisii epistolae et acta
PCEA IX	Zusatzband zu PCEA
Synopsis	Synopsis historiae Societatis Jesu
UBFrBr	Universitätsbibliothek Freiburg i.Br.
UFBEG	Universitäts- und Forschungsbibliothek Erfurt/Gotha
VD 16	Verzeichnis der im deutschen Sprachbereich erschienenen Drucke des 16. Jahrhunderts
VD 17	Verzeichnis der im deutschen Sprachraum erschienenen Drucke des 17. Jahrhunderts
WABr	Weimarer Ausgabe, Briefwechsel
Xavier	Epistolae S. Francisci Xaverii aliaque eius scripta

Bibliographie

Quellen

Ungedruckte Quellen

Erfurt/Gotha, Universitäts- und Forschungsbibliothek

Chart. A 383.

Chart. B6: Anonym, Commentarius in Catechismum R. Pa[tri] Canisii Societatis Jesu doctoris theologi, o. O. 1584.

Chart. B 328: Anonym, Geheime Unterweisung nach welcher die Superiores in der jesuitischen Societet sich sollen richten, o. O. und D.

Chart. B 1210: Anonym, Monita privata Societatis Jesu, o. O. und D.

Köln, HASTK

Bestand 223 (Jesuiten)

Nr. A 1, A 7, A 8, A 9, A 17, A 18, A 19, A 721, A 722, A 723.

Bestand 233 (Kartäuser)

Nr. A 44.

Bestand 295 (Geistliche Abteilung)

Nr. 136a.

Mainz, Stadtarchiv Mainz

Abt. 14/10.

Abt. 14/240.

München, ADPSJ

Abt. 0 – I 22¹⁻².

Abt. 42 – 1, Nr. 1–69.

Abt. 42 – 2, 1, Nr. 19, 32, 54 xv, 170, 174, 221.

Abt. 42 – 4.

Abt. 45 B, 27/218, 27/326.

Abt. 47, 722 A, B (Monumenta Canisiana – Acta Petri Canisii, Mscr. 2615, PC HS IX und PC HS IX Codices).

Abt. 47, 999 D–J.

Abt. 64, A 420.

München, BHSA, Abt. I., Allgemeines Staatsarchiv

Jesuitica 2, 4, 5/I–IV, 6, 52, 81, 87, 88, 90, 95, 365, 366, 513/I–VIII, 539, 632, 633, 634, 636, 1082, 1745, 1746, 1747, 1749, 1750, 1958, 2405.

Kurbayern Äuß. Archiv 4168, 4169.

Repertorium Jesuitica B4 I.

München, BSB

Clm. 1606, 1610, 1611, 1972, 9213, 24774.

München, Universitätsarchiv

GG III/11 I.

München, Universitätsbibliothek

2° Cod. ms. 320.

4° Cod. ms. 442.

2° H. Lit. 176, Nr. 15, 61, 161.

Rom, Archivio della Pontificia Università Gregoriana
Archiv. Univ. Greg. 207.

Rom, AHSJ

Archivio della Postulazione Generale della Compagnia di Gesù, vol. 394, 395, 403, 412, 413, 414, 415, 416, 417, 418, 426.
Austr. 225 I–II, 236, 238.
Boh. 198, 200.
Epp. Ext. 1, 7 I, 7 II, 10, 25, 26.
Epp. NN. 50, 51, 53, 58, 59, 65 II, 69 II.
Germ. 118, 131, 142, 144, 152, 182, 183, 184, 184A, 185, 186, 187, 200.
Germ. Sup. 99, 101.
Hispan. 102.
Hist. Soc. 42, 172.
Inst. 51 II, 194.
Ital. 3, 57, 66, 69, 105 I, 105 II, 171.
Opp. NN. 32, 42, 52, 74, 75, 79, 80, 81, 82 I, 82 II, 83.
Sic. 197 I.
Vitae 2, 24, 123.

Rom, BNCVE

Fondo Ges. 640, 1355.

Vatikanstadt, Archivio Segreto Vaticano

A. A., Armar. I–XVIII, 5385.
Arm. XLIV, to. 23, 28.
Fondo Gesuiti 45.
Misc., Arm. VIII, 58.

Vatikanstadt, Archivio Storico della Congregazione per la Dottrina della Fede Vaticano
St. St. TT 1-a: Germania ed Ungheria. Lettere del 1557–1619.

Vatikanstadt, Biblioteca Apostolica Vaticana

Reg. lat. 2023.

Zürich, Archiv und Bibliothek der Schweizer Provinz der Gesellschaft Jesu

Breviarum Romanum, quo usus est Petrus Canisius: Breviarium Romanum Ex Decreto Sacrosancti Concilii Tridentini restitutum, Pii V. Pontif. Max. iussu editum, Venetiis 1583. Signatur: X.Nb.

Exemplar Constitutionum Societatis Jesu, quo usus est Petrus Canisius: Constitutiones societatis Iesu. Cum earum Declarationibus, Romae 1570. Signatur: X.Mb.

Gedruckte Quellen

Acta Apostolicae Sedis. Commentarium officiale, Romae 1901–.

Acta reformationis catholicae ecclesiam Germaniae concernentia saeculi XVI. Die Reformverhandlungen des deutschen Episkopats von 1520 bis 1570, 6 Bde., hg. v. Georg PFEILSCHIFTER, Regensburg 1959–1975.

Acta Sanctorum. Quotquot toto orbe coluntur, vel a catholicis scriptoribus celebrantur, quae ex Latinis et Graecis aliarumque gentium antiquis monumentis, 67 Bde., Antwerpen/Brussels/Paris/Tongerloo 1643–1940 (Nachdruck Brussels/Paris/Turnhout 1966–1971), 7 Bde., Acta Sanctorum Julii, Bd. 28–34.

- Beati Petri Canisii epistulae et acta. Collegit et adnotationibus illustravit Otto Braunsberger, eiusdem Societatis sacerdos, 8 Bde., Friburgi in Brisgovia 1896–1923.
- BEGHEYN, Paul SJ, Joannes Hasius S. J. en de eerste levensbeschrijving van Petrus Canisius, in: *Ons geestelijk erf* 43 (1969), S. 381–429.
- Six Unpublished Letters of Saint Peter Canisius to his Relatives, in: *AHSJ* 55 (1986), S. 129–144.
- Een brief van Petrus Canisius aan Maria van Oisterwijk, in: *Ons geestelijk erf* 61 (1987), S. 376–380.
- / FORESTA, Patrizio/MARYKS, Robert, Petrus Canisius to Ignatius of Loyola, Vienna February 1556: an Unpublished Letter. A Presentation of the Canisius Project, in: *AHSJ* 69 (2000), S. 223–235.
- / HUNINK, Vincent, Vier unpublizierte Briefe des Petrus Canisius aus Augsburg (1561–1564), in: *ZBLG* 70 (2007), S. 781–791.
- BERTETTO, Domenico OSD (Hg.), *Discorsi di Pio XI*, 3 Bde., Torino 1960–1961.
- BRECHTER, Heinrich Suso (Hg.), *Das Zweite Vatikanische Konzil. Dokumente und Kommentare*, 3 Bde., Freiburg/Basel/Wien 1966–1968.
- BURR, Viktor, Ein Brief des hl. Petrus Canisius aus Bonn, in: *AHVNRh* 157 (1955), S. 84–97.
- CANISIUS, Petrus SJ, Briefe. Ausgewählt und hg. v. Burkhard SCHNEIDER SJ, Salzburg 1959.
- Cartas de San Ignacio de Loyola, fundador de la Compañía de Jesus, 6 Bde., Madrid 1874–1889.
- Conciliorum Oecumenicorum Generaliumque Decreta. Edidit Istituto per le scienze religiose Bologna, Bd. 1: *The Oecumenical Councils. From Nicaea I to Nicaea II (325–787)*, Turnhout 2006; Bd. 2: *The General Councils of Latin Christendom*; Bd. 2/1: *From Constantinople IV to Pavia Siena (869–1424)*; Bd. 2/2: *From Basel to Lateran V (1431–1517)*, Turnhout 2013; Bd. 3: *The Oecumenical Councils of the Roman Catholic Church. From Trent to Vatican II (1545–1965)*, Turnhout 2010.
- Concilium Tridentinum. Diariorum, actorum, epistolarum, tractatum nova collectio. Edidit Societas Goerresiana promovendis inter Germanos catholicos litterarum studiis, 13 Bde., Friburgi Brisgoviae 1901–2001.
- DONNELLY, John P. SJ (Hg.), *Jesuit Writings of the Early Modern Period 1540–1640*, Indianapolis/Cambridge 2006.
- FAVRE, Pierre SJ, *Memoriale. Das geistliche Tagebuch des ersten Jesuiten in Deutschland. Nach dem Manuskript übersetzt und eingeleitet von Peter HENRICI SJ*, Einsiedeln 1963.
- FILSER, Hubert/LEIMGRUBER, Stephan (Hg.), *Petrus Canisius. Der große Katechismus. Summa doctrinae christianae 1555*, Regensburg 2003.
- FRIEDENSBURG, Walter, Zwei Briefe des Petrus Canisius, 1546 und 1547, in: *ARG* 2 (1904/1905), S. 396–403.
- GANZER, Klaus/ZUR MÜHLEN, Karl-Heinz (Hg.), *Das Hagenauer Religionsgespräch (1540)*, Göttingen 2000.
- / ders. (Hg.), *Das Wormser Religionsgespräch (1540/41)*, Göttingen 2002.
- / JÄGER, Norbert (Hg.), *Das Regensburger Religionsgespräch (1541)*, Göttingen 2007.
- GRISAR, Hartmann SJ (Hg.), *Jacobi Lainez disputationes tridentinae*, 2 Bde., Oeniponte 1886.
- HANSEN, Joseph (Hg.), *Rheinische Akten zur Geschichte des Jesuitenordens 1542–1582*, Bonn 1896.
- HIRSCH, Paul/LOHMANN, Hans-Eberhard, *Die Sachsengeschichte des Widukind von Korvei. Anhang: Die Schrift über die Herkunft der Schwaben*, Hannover 1935.
- VARAZZE, Iacopo da OP, *Legenda Aurea. Edizione critica a cura di Giovanni Paolo Maggioni*, 2 Bde., Firenze 2¹⁹⁹⁸.
- Institutum Societatis Jesu, 3 Bde., Florentiae 1892–1893.
- KNAUER, Peter SJ (Hg.), *Ignatius von Loyola. Briefe und Unterweisungen*, Würzburg 1993.
- (Hg.), *Ignatius von Loyola. Gründungstexte der Gesellschaft Jesu*, Würzburg 1998.
- Leonis XIII Pontificis Maximi Acta. Unveränderter Nachdruck der 1881–95 in der *Typographia Vaticana* in Rom erschienenen Ausgabe, 8 Bde., Graz 1971.
- MACHOCZEK, Ursula (Hg.), *Der Reichstag zu Augsburg 1547/1548*, 3 Bde., München 2006.
- D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Weimarer Ausgabe, 109 Bde. in 4 Abteilungen, Weimar 1883–1993.

- MEHLHAUSEN, Joachim (Hg.), Das Augsburger Interim. Nach den Reichstagsakten deutsch und lateinisch, Neukirchen-Vluyn ²1996.
- METZLER, Johannes SJ (Hg.), Die Bekenntnisse des heiligen Petrus Canisius SJ und sein Testament, Mönchengladbach ³⁻⁶1925.
- Monumenta Historica Societatis Jesu. Die Abkürzungen folgen den *notae compendiarie* des AHSJ.
- Bobadillae Monumenta. Nicolai Alphonsi de Bobadilla sacerdotis e Societate Jesu gesta et scripta ex autographis aut archetypis potissimum deprompta, hg. v. Daniel RESTREPO SJ, Matriti 1913.
 - CABASÉS, Félix Juan SJ (Hg.), Leyenda de los santos (que vulgarmente Flos Sanctorum llaman), Madrid 2007.
 - Documenta Indica, hg. v. Joseph WICKI SJ, 18 Bde., Romae 1948–1988.
 - Epistolae mixtae ex variis Europae lociis ab anno 1537 ad 1556 scriptae, hg. v. Vicente AUGUSTI SJ, 5 Bde., Matriti 1898–1901.
 - Epistolae P. Alphonsi Salmeronis Societatis Jesu ex autographis vel originalibus exemplis potissimum depromptae, hg. v. Raimundo VIDAURRE/Federico CERVÓS, 2 Bde., Matriti 1906–1907.
 - Epistolae P. Hieronymi Nadal Societatis Jesu ab anno 1546 ad 1577 nunc primum editae et illustratae a patribus eiusdem Societatis, hg. v. Federico CERVÓS SJ, 4 Bde., Matriti 1898–1905.
 - Epistolae PP. Paschasi Broëti, Claudii Iaii, Ioannis Coduri et Simonis Roderici Societatis Jesu ex autographis vel originalibus exemplis potissimum depromptae, hg. v. Federico CERVÓS SJ, Matriti 1903.
 - Epistolae S. Francisci Xaverii aliaque eius scripta, hg. v. Georg SCHURHAMMER SJ/Joseph WICKI SJ, 2 Bde., Romae 1944–1945.
 - Fabri Monumenta. Beati Petri Fabri, primi sacerdotis e Societate Jesu epistolae, Memoriale et processus ex autographis aut archetypis potissimum deprompta, hg. v. Francisco LIROLA SJ, Matriti 1914.
 - Fontes narrativi de Sancto Ignatio de Loyola et de Societatis Jesu initiis, hg. v. Dionisio FERNÁNDEZ ZAPICO SJ/Cándido DE DALMASES SJ, unter Mitarbeit von Pedro DE LETURIA SJ, 4 Bde., Romae 1943–1965.
 - HSIA, Ronnie Po-chia (Hg.), Noble Patronage and Jesuit Missions. Maria Theresia von Fugger-Wellenburg (1690–1762) and Jesuit Missionaries in China and Vietnam, Rome 2006.
 - Lainii monumenta. Epistolae et acta Patris Jacobi Lainii secundi praepositi generalis Societatis Jesu, hg. v. Ephraem ASTUDILLO SJ, 8 Bde., Matriti 1912–1917.
 - Litterae quadrimestres ex universis praeter Indiam et Brasiliam locis in quibus aliqui de Societate Jesu versabantur Romam missae, hg. v. Mariano LECINA SJ/Dionisio FERNÁNDEZ ZAPICO SJ, 7 Bde., Madrid 1894–1932.
 - Monumenta paedagogica Societatis Jesu. Editio ex integro refecit novisque textibus auxit László LUKÁCS SJ, 7 Bde., Romae 1965–1992.
 - Monumenta Xaveriana ex autographis vel ex antiquioribus exemplis collecta, hg. v. Mariano LECINA SJ/Daniel RESTREPO SJ, 2 Bde., Matriti 1899–1912.
 - P. Hieronymi Nadal commentarii de Instituto Societatis Jesu, hg. v. Miguel NICOLAU SJ, Romae 1962.
 - P. Hieronymi Nadal orationis observationes, hg. v. Miguel NICOLAU SJ, Romae 1964.
 - Polanci complementa. Epistolae et commentaria P. Ioannis Alphonsi de Polanco e Societate Jesu addenda caeteris eiusdem scriptis dispersis in his monumentis, hg. v. Daniel RESTREPO SJ/Dionisio FERNÁNDEZ ZAPICO SJ, 2 Bde., Matriti 1916–1917.
 - Sancti Ignatii de Loyola Constitutiones Societatis Jesu. Tomus primus. Monumenta Constitutionum praevia, hg. v. Arturo CODINA SJ, Roma 1934.
 - Sancti Ignatii de Loyola Constitutiones Societatis Jesu. Tomus secundus. Textus hispanus, hg. v. Arturo CODINA SJ, Roma 1936.
 - Sancti Ignatii de Loyola Constitutiones Societatis Jesu. Tomus tertius. Textus latinus, hg. v. Arturo CODINA SJ, Romae 1938.
 - Sancti Ignatii de Loyola exercitia spiritualia, textuum antiquissimorum nova editio, hg. v. José CALVERAS SJ/Cándido DE DALMASES SJ, Romae 1969.

- Sancti Ignatii de Loyola Societatis Jesu fundatoris epistulae et instructiones, hg. v. Mariano LECINA SJ/Vicente AGUSTÍ SJ/Federico CERVÓS SJ/Daniel RESTREPO SJ, 12 Bde., Matriti 1903–1911.
- Vita Ignatii Loiolae et rerum Societatis Jesu historia. Auctore Johanne Alphonso de Polanco, eiusdem Societatis sacerdote, hg. v. José M. VÉLEZ SJ/Vicente AGUSTÍ SJ, 6 Bde., Matriti 1894–1898.
- MOUFANG, Christoph (Hg.), Katholische Katechismen des 16. Jahrhunderts in deutscher Sprache, Hildesheim 1964 (reprographischer Nachdruck der Mainzer Ausgabe 1881).
- NADAL, Jerónimo SJ, Die apostolischen Dienste der Gesellschaft Jesu nach der »Formula instituti«, hg. v. Josef STIERLI SJ, Frankfurt 1981.
- NOËL, Edmond-Pierre OP (Hg.), Œuvres complètes de Jean Tauler, religieux dominicain du 14e siècle. Traduction littérale de la version latine du chartreux Surius, 8 Bde., Paris 1911–1913.
- Nuntiaturberichte aus Deutschland nebst ergänzenden Aktenstücken, 1. Abteilung, 1533–1559, 17 Bde. und 2 Ergänzungsbände, hg. v. Walter FRIEDENSBURG/Ludwig CARDANUS/Georg KUPKE/Heinrich LUTZ/Helmut GOETZ/Gerhard MÜLLER, Bd. 1–12, Nachdruck Frankfurt a.M. 1968; Bd. 13–19, Tübingen 1959–1981.
- OSWALD, Julius SJ/HAUB, Rita (Hg.), Das Testament des Petrus Canisius. Vermächtnis und Auftrag, Frankfurt a.M. 1997.
- PCEA IX, noch herauszugebender Zusatzband zu PCEA. Die darin enthaltenen Dokumente sind nach folgendem Muster verzeichnet: JJMMTT.
- Pii IX Pontificis Maximi Acta. Unveränderter Nachdruck der 1857 in der Typographia Bonarium Artium in Rom erschienenen Ausgabe, 9 Bde., Graz 1971.
- ROHRBASSER, Anton (Hg.), Heilslehre der Kirche. Dokumente von Pius IX. bis Pius XII., Freiburg (Schweiz) 1953.
- SCHMID, Alois (Hg.), P. Matthäus Rader SJ, 2 Bde., München 1995–2010.
- SCHRÖER, Alois (Hg.), Vatikanische Dokumente zur Geschichte der Reformation und der katholischen Erneuerung in Westfalen. Die Korrespondenz geistlicher und weltlicher Landesherren Westfalens mit dem Heiligen Stuhl (1547–1683), Münster i. W. 1993.
- SCHWARZ, Wilhelm Eberhard (Hg.), Zehn Gutachten über die Lage der katholischen Kirche in Deutschland (1573–1576) nebst Protokollen der Deutschen Kongregation (1573–1578), Paderborn 1891.
- SEIFERT, Arno (Bearb.), Die Universität Ingolstadt im 15. und 16. Jahrhundert. Texte und Regesten, Berlin 1973.
- STREICHER, Friedrich SJ, De spirituali quodam libro diurno S. Petri Canisii, in: AHSJ 2 (1933), S. 56–63.
- (Hg.), Sancti Petri Canisii Doctoris Ecclesiae Catechismi latini et germanici, 2 Bde., Roma/Monaco di Baviera 1933–1936.
- (Hg.), Sancti Petri Canisii Doctoris Ecclesiae meditationes seu notae in evangelicas lectiones, 3 Bde., Freiburg/München 1939–1961.
- Venetianische Depeschen vom Kaiserhofe (Dispacci di Germania), hg. v. der Historischen Commission der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, 1. Abteilung, 3 Bde., Wien 1889–1895.
- ZUBILLAGA, Félix SJ/HANISCH, Walter SJ (Hg.), Guía manual de los documentos históricos de la Compañía de Jesús de los cien primeros volúmenes, que tratan de los orígenes de la Compañía, de San Ignacio, sus compañeros y colaboradores, legislación, pedagogía y misiones de Asia y América, Romae 1971.

Alte Drucke (bis 1773)

- [ANONYM], Dialogus contra impia Petri Canysii dogmata de sacramento Eucharistiae compositus, & Viennae Austriae in valvis Templi sancti Stephani V. Idus Maij affixus, o.O. [Straßburg] 1555.
- ACQUAVIVA, Claudio SJ, Directorium exercitiorum spiritualium P. N. Ignatii, Ingolstadii 1592 (Romae ¹1591).
- Industriae pro Superioribus eiusdem Societatis ad curandos animae morbos, Romae 1615 (Florentiae ¹1600).

- *Instructio pro Superioribus ad augendum, conservandumque spiritum in Societate, Romae 1615* (Florentiae ¹1604).
- AGRICOLA, Ignaz SJ, *Historia provinciae Societatis Jesu Germaniae superioris, quinque primas annorum complexa decades, Augustae Vindelicorum 1727.*
- ALEGAMBE, Philippe SJ, *Mortes illustres et gesta eorum de Societate Jesu, qui in odium fidei, pietatis, aut cuiuscunque virtutis, occasione missionum, Sacramentorum administratorum, fidei, aut virtutis propugnatae; ab Ethnicis, Haereticis, vel aliis, veneno, igne, ferro, aut morte alia necati, acrumnisue confecti sunt, Romae 1657.*
- *Heroes et victimae charitatis Societatis Jesu, seu catalogus eorum qui e Societate Jesu charitati animam devoverunt; ad id expositi, et immortui peste infectorum obsequio ex charitate, obedientiaeque suscepto. Autore Philippo Alegambo... Extremum decennium adiecit usque ad exactum annum 1657 Ioannes Nadasi, Romae 1658.*
- ANDREAE, Jakob, *Ein christlich Gespräch eines gutherzigen Praesidenten Lutherischen Predikanten und Jesuiters. Von der Catholischen Apostolischen Christlichen Kirchen: Was diesselbige sen: und ob die Lutherische Prediger oder der Papst mit seiner Priesterschaft von der selbigen abgefallen, Tübingen 1590.*
- BARTOLI, Daniello SJ, *Dell'Istoria della Compagnia di Gesù, L'Asia, 1. Teil: L'India, Roma 1653; 2. Teil: Il Giappone, Roma 1660; 3. Teil: La Cina, Roma 1663.*
- *Dell'istoria della Compagnia di Gesu. L'Italia, prima parte dell'Europa, descritta dal P. Daniello Bartoli della medesima Compagnia, Roma 1673.*
- *Degli uomini e de' fatti della Compagnia di Gesù, 5 Bde., Torino 1847–1856.*
- BERSE, Gaspar SJ, *Epistulae indicae, in quibus luculenta exstat descriptio rerum nuper in India Orientali praeclare gestarum a theologis Societatis Jesu, Dilingae 1563.*
- BUSAEUS, Petrus SJ, *Avthoritatum sacrae scripturae et sanctorvm patrvm, quae in Svmma doctrinae christianae Doctoris Petri Canisii theologi Societatis Jesu citantur, nunc primum ex ipsis fontibus fideliter collectae, ipsis Catechismi verbis subscriptae sunt, Coloniae 1569–1570.*
- *Opvs catechisticvm, sive de Svmma doctrinae christianae, D. Petri Canisii theologi Societatis Iesv. Praeclaris Divinae Scripturae testimoniis, Sanctorumque Patrum sententijs sedulo illustratum, Coloniae 1577.*
- CANISIUS, Petrus SJ, *Summa doctrinae christianae. Per Quaestiones tradita, et in vsum christianae pueritiae nunc primum edita, o. O. und J. [Wien 1555].*
- *Lectiones et precatones ecclesiasticae. Opus novum et frugiferum plane, in usum scholarum catholicarum, omniumque pietatis verae studiosorum, Ingolstadii 1556.*
- *Commentariorvm de verbi Dei corruptelis, liber primus. In quo de sanctissimi praecursoris domini Ioannis Baptistae historia evangelica, cum adversos alios huius temporis sectarios, tum contra novos ecclesiasticae historiae consarcinatores sive Centuriatores pertractantur, Dilingae 1571.*
- *Svmma doctrinae christianae per quaestiones catechisticas lvcvnter tradita, mvlts in locis locvpletata, et postremo recognita, in vsvm scholarvm inclvtae Bavariae, Dilingae 1571.*
- *De Maria virgine incomparabili, et dei genitrice sacrosancta, libri qvinqve. Atque hic secvndvs liber est commentariorum de verbi dei corruptelis, aduersus novos et veteres Sectariorum errores nunc primum editus, Ingolstadii 1577.*
- *Commentariorvm de verbi Dei corruptelis, tomi duo. Prior de venerando Christi domini praecvrsore Ioanne Baptista, posterior de sacrosancta virgine Maria deipara disserit, et vtrivsqve personae historiam omnem aduersus Centuriatores Magdeburgicos aliosque Catholicae Ecclesiae hostes disertè vindicat. Postrema et plenior utrivsqve operis, in vnvm volvmen nunc primum redacti editio, Ingolstadii 1583.*
- Divi Cyrilli archiepiscopi Alexandrini operum omnium, quibus nunc praeter alia complura noua, recens accessere vndecim Libri in Genesim, nunquam antea in lucem aediti, toms primus, Coloniae 1546.*
- Divi Leonis papae huius nominis primi, qui summo iure Magni cognomentum iam olil obtinet, opera, quae quidem exstant, omnia, Coloniae 1546.*
- DORIGNY, Jean SJ, *La vie du révérend père Canisius de la Compagnie de Jésus, Paris 1707.*
- *Vita R. P. Petri Canisii Societatis Jesu gallico idiomate scripta a R. P. Joanne Dorigny, nunc latinitate donata, et multarum rerum accessione aucta opera Petri Python, Monachii 1710.*

- Epistolae B. Hieronymi Stridonensis, eloquentissimi et praestantissimi Ecclesiae doctoris. In libros treis distributae. Nunc primum opera D. Petri Canisij selectae, magnoque studio in ordinem redactae, Dilingae 1562.
- Epistolae praepositorum generalium ad patres et fratres Societatis Jesu, Antverpiae 1635.
- FRANCO, Antonio SJ, Imagem da virtude em o noviciado da Companhia de Jesus na corte de Lisboa, Coimbra 1717.
- GRETSEK, Jakob SJ, Triumph und Frewdefest zu Ehren dem Heiligen Ertzengel Michael als Schutzfuerten der Newgeweychten Kirchen. Vor und von dem Gymnasio der Societet Jesu angerichtet und gehalten auff den Sibenden Tag Julij, München 1597 (auch Ingolstadt 1597).
- Trivmphvs divi Michaelis Archangeli bavarici, quem jn dedicatione avgvstissimi templi tanqvam patrono vteltari, ante ipsam aedem et collegivm eivsdem, nonis qvinctilibvs gymnasivm monachiense Societatis Iesv celebrandvm decrevit, [Monachii] 1597.
 - / RADER, Matthäus SJ, Trophaea bavarica sancto Michaeli Archangelo in templo et gymnasio Societatis Jesu dicata, Monachii 1597.
- Imago primi saeculi Societatis Jesu a provincia Flandro Belgica eiusdem Societatis repraesentata, Antuerpiae 1640.
- JAY, Claude SJ, Speculum praesulis ex verbis Sacrae Scripturae, Canonum et Doctorum. Iam olim a R. P. Claudio Iaio, uno ex decem primis Societatis Jesu patribus, sacrae theologiae in Academia ingolstadiensi professore conscriptum, Ingolstadii 1615.
- ORLANDINI, Nicola SJ, Historia Societatis Jesu, autore Nicolao Orlandino, Societatis eiusdem sacerdote. Nunc primum in Germania in lucem dedita, Coloniae Agrippinae 1615.
- Vita Petri Fabri, qui primus fuit sociorum Beati Ignatii Loyolae Societatis Iesu, Lugduni 1617.
 - Forma sacerdotis apostolici, expressa in exemplo Petri Fabri, qui fuit primus e sociis S. Ignatii Loiolae, fundatoris Societatis Jesu, Dilingae 1647.
- RADER, Matthäus SJ, De vita Petri Canisii de Societate Jesu, sociorum e Germania primi, religiosissimi et doctissimi viri, bono rei catholicae nati, libri tres, Monachi 1614.
- RIBADENEYRA, Pedro de SJ, Illustrium scriptorum religionis Societatis Jesu catalogus, Antverpiae 1608.
- / ALEGAMBE, Philippe SJ, Bibliotheca scriptorum Societatis Jesu, post excusum anno M.DC.VIII. Catalogum R.P. Petri Ribadeneirae... nunc hoc novo apparatu librorum ad annum reparatae salutis M.DC.XLII. editorum concinnata, et illustrium virorum elogiis adornata a Philippo Alegambe, Antverpiae 1643.
 - / ders. / SOUTHWELL, Nathaniel SJ, Bibliotheca scriptorum Societatis Jesu, opus inchoatum a R.P. Petro Ribadeneira... continuatum a R.P. Philippo Alegambe. Recognitum, et productum ad annum Iubilaei M.DC.LXXXV a Nathanaele Sotuello, Romae 1676.
- Römischer Catechismus, Welcher auß beuelch Böpstlicher Hayligkeit Pii des fuenfften, nach hievor gegebenr Ordnung des hailigen jungst zü Triendt gehaltenen Concilij... gefertiget worden. Vnd an jetzo in Hochteutsche Sprach gebracht, vnd zum erstenmal im Truck außgangen ist, Dilingae 1568.
- SACCHINI, Francesco SJ, De vita et rebus gestis P. Petri Canisii, de Societate Jesu, commentarii, Ingolstadii 1616.
- Historiae Societatis Jesu, pars secunda, sive Lainius. Auctore R.P. Francisco Sacchini, Societatis eiusdem sacerdote, Coloniae Agrippinae 1621.
 - Leben Deß Ehrwürdigen Patris Petri Canisij der Societet Jesu Theologen. Auß dem Lateinischen ins Teutsch versetzt, Dilingen 1621.
- SCHMIDL, Johann SJ, Historia Societatis Jesu Provinciae Bohemiae, 3 Bde., Praegae 1747–1754.
- SOCHER, Anton SJ, Historiae Provinciae Austriae Societatis Jesu, Viennae 1740.
- SURIUS, Laurentius OCarth, D. Ioannis Tauleri... tam de tempore quam de Sanctis Laurentius: conciones caeteraque opera omnia. Nunc primum ex Germanico idiomate in Latinum transfusa sermonem... interprete Laurentio Surio Lubecensi, Carthusiae Coloniensis alumno, Coloniae 1548.
- D. Iohannis Tauleri... piissimae tam de tempore quam de sanctis Homiliae operaque eiusdem alia pietati quam maxime inservientia [...] Summo studio recens ab ipso interprete Laurentio Surio recognita & homiliis epistolisque aliquot modo primum additis diligentissime nunc iterum excusa, Coloniae 1553.

- TANNER, Matěj SJ, *Societas Jesu usque ad sanguinis et vitae profusionem militans, in Europa, Africa, Asia, et America, contra gentiles, mahometanos, judaeos, haereticos, impios [...] Sive vita, et mors eorum, qui ex Societate Jesu in causa fidei... violenta morte toto orbe sublatis sunt, Pragae 1675.*
- Die Gesellschaft Jesu Biß zur vergießung ihres Blutes wider den Götzendienst, Unglauben, und Laster, Für Gott, den wahren Glauben, und Tugenden in allen vier Theilen der Welt streitend. Das ist: Lebens-Wandel, und Todes-Begebenheit derjenigen, Die auß der Gesellschaft Jesu umb verthätigung Gottes, des wahren Glaubens, und der Tugenden, gewalthätiger Weiß hingerichtet worden, Prag 1683.
 - Societas Jesu apostolorum imitatrix, sive gesta praeclare et virtutes eorum, qui e Societate Jesu in procuranda salute animarum, per Apostolicas Missiones, Conciones, Sacramentorum Ministeria, Evangelij inter Fideles et infideles propagationem, ceteraque munia Apostolica, per totum orbem terrarum speciali zelo desudarunt [...] Pars prima Societatis Jesu Europaeae, Pragae 1694.
 - Die Gesellschaft Jesu der Aposteln Nachfolgerin. Oder Fürtreffliche Thaten und Tugenden derjenigen, welche aus erwehnter Gesellschaft in Beförderung des Seelen-Heyls durch apostolische Ausfertigungen... die ganze Welt mit ihrem Schweiß befeuchtet haben, Prag 1701.
- TAULER, Johannes OP, *Sermones des... Johannis Thauleri..., die da weißend auff den nächsten waren Weg im Gaist zu wandern [...] Von Latein in Teütsch gewendt manchem Menschem zu sälinger Fruchtbarkaitt, Augspurg 1508.*
- Des erleuchen D. Johannis Tauleri, von eym waren Evangelischen Leben, Göttliche Predig, Leren, Epistolen, Cantilenen, Prophetien [...], Cöllen 1543.
- TELLEZ, Balthazar SJ, *Chronica da Companhia de Iesu na provincia de Portugal, 2 Bde., Lisboa 1645–1647.*
- WIGAND, Johannes, *Verlegung aus Gottes wordt des Catechismi der Jhesuiten »Summa doctrinae Christianae« genand, Magdeburg 1556.*

Bibliographien und Nachschlagwerke

- ALDEA VAQUERO, Quintin/MARÍN MARTÍNEZ, Tomás/VIVES GATELL, José (Hg.), *Diccionario de historia eclesiástica de España, 5 Bde., Madrid 1972–1987.*
- BAUER, Walter, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur, hg. v. Kurt ALAND/Barbara ALAND, Berlin/New York 1988.*
- BEGHEYN, Paul SJ, *Bibliography on the History of the Society of Jesus, in: AHSJ 75 (2006), S. 385–528.*
- Gids voor de geschiedenis van de jezuïeten in Nederland 1540–1850/A Guide to the History of the Jesuits in the Netherlands 1540–1850, Nijmegen/Amsterdam/Rom 2006.
 - Bibliography on the History of the Society of Jesus, in: AHSJ 76 (2007), S. 361–484.
 - Bibliography on the History of the Society of Jesus. Additions to the 2007 Edition, in: AHSJ 77 (2008), S. 213–219.
 - Bibliography on the History of the Society of Jesus (2008), in: AHSJ 77 (2008), S. 347–496.
 - Bibliography on the History of the Society of Jesus (2009), in: AHSJ 78 (2009), S. 473–569.
- Bibliotheca Sanctorum. *Enciclopedia dei Santi, a cura dell'Istituto Patristico Medievale Giovanni XXIII nella Pontificia Università Lateranense, 14 Bde., Roma 1961–1987.*
- BLOUIN, Francis X. (Hg.), *Vatican Archives. An Inventory and Guide to Historical Documents of the Holy See, New York/Oxford 1998.*
- Diccionario Historico de la Compañía de Jesús. Biografico-tematico, hg. v. Charles E. O'NEILL SJ/Joachín María DOMÍNGUEZ SJ, 4 Bde., Roma/Madrid 2001.*
- Dizionario degli istituti di perfezione, diretto da Guerrino PELLICCIA SSP/Giancarlo ROCCA SSP, 10 Bde., Roma 1974–2003.*
- GATZ, Erwin (Hg.), *Die Bischöfe des Heiligen Römischen Reichs. Ein biographisches Lexikon, unter Mitwirkung von Clemens BRODKORB/Stephan M. JANKER, 3 Bde., Berlin 1990–2001.*

- Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, hg. v. Otto BRUNNER/Werner CONZE/Reinhart KOSELLECK, 8 Bde., Stuttgart 1972–1997.
- GILMONT, Jean-François SJ, *Les écrits spirituels des premiers jésuites*. Inventaire commenté, Roma 1961.
- GRAMATOWSKI, Wiktor SJ, *Inventarium Archivi Romani Societatis Jesu*, maschinenschriftlich Romae 1992.
- Handbuch der Kirchengeschichte, 7 Bde., hg. v. Hubert JEDIN, Sonderausgabe, Freiburg i. Br. 1985.
- Handbuch Theologischer Grundbegriffe, hg. v. Heinrich FRIES, 2 Bde., München 1962–1963.
- KOCH, Ludwig SJ, *Jesuiten-Lexikon*. Die Gesellschaft Jesu einst und jetzt, Paderborn 1934.
- Lexikon für Theologie und Kirche, hg. v. Josef HÖFER/Karl RAHNER SJ, 12 Bde., Freiburg i. Br./Basel/Rom/Wien ²1957–1967.
- Lexikon für Theologie und Kirche, hg. v. Walter KASPER, 11 Bde., Freiburg i. Br./Basel/Rom/Wien ³1993–2001.
- McCOOG, Thomas M. SJ, *A Guide to Jesuit Archives*, St. Louis/Rome 2001.
- PECCHIAI, Pio SJ/GRAMATOWSKI, Wiktor SJ, *Fondo gesuitico*. Inventarium, Roma 1995.
- POLGÁR, László SJ, *Bibliographie sur l'histoire de la Compagnie de Jesus 1901–1980*, 3 Bde., Roma 1990.
- Religion in Geschichte und Gegenwart, hg. v. Hans D. BETZ/Don S. BROWNING/Ben JANOWSKI/Eberhard JÜNGEL, 8 Bde., Tübingen ⁴1998–2005.
- SOMMERVOGEL, Carlos SJ, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, 12 Bde., Nachdruck Héverlé-Louvain 1960. Première partie: Bibliographie. Par les PP. Augustin et Alois DE BACKER SJ, nouvelle édition par Carlos Sommervogel SJ, Vol. I–IX, Bruxelles/Paris 1890. Seconde partie: Table. Par le P. Pierre BLIARD SJ, Vol. X, Paris 1909; Histoire. Par le P. Auguste CARAYON SJ, nouvelle édition par le P. Pierre BLIARD SJ, Vol. XI, Paris 1932. Troisième partie: Additions et corrections. Par les PP. Ernest M. RIVIÈRE SJ et Ferdinand CAVALLERA SJ, Bd. XII, Toulouse, 1909–1930. Réimpression anastatique augmentée de références en manchette par le P. Marc DYKMANS SJ, Editions de la Bibliothèque SJ, Héverlé-Louvain 1960.
- Synopsis historiae Societatis Jesu. Nova editio sumptibus Provinciae Belgicae Septentrionalis, bearb. v. Jean Baptiste GOETSTOUWERS SJ/Alfons KLEISER SJ/Ludwig SCHMITT SJ/Charles VAN DE VORST SJ/Franz Xaver WERNZ SJ, Lovanii 1950.
- Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament, hg. v. Erns JENNI, unter Mitarbeit von Claus WESTERMANN, 2 Bde., Gütersloh ⁶2004.
- Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, begründet von Gerhard Johannes BOTTERWECK/Helmer RINGGREN, hg. v. Heinz-Josef FABRY, 10 Bde., Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1973–2000.
- Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, begründet von Gerhard Kittel, hg. v. Gerhard FRIEDRICH, 10 Bde., Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1933–1979.
- Theologische Realenzyklopädie, hg. v. Gerhard KRAUSE/Gerhard MÜLLER, 36 Bde., Berlin/New York 1977–2004.
- Verzeichnis der im deutschen Sprachbereich erschienenen Drucke des XVI. Jahrhunderts, hg. v. der Bayerischen Staatsbibliothek und der Herzog-August-Bibliothek Wolfenbüttel, 25 Bde., Stuttgart 1983–1997. Zusätzlich online abrufbar unter: www.vd16.de.
- Verzeichnis der im deutschen Sprachraum erschienenen Drucke des 17. Jahrhunderts. Online abrufbar unter: www.vd17.de.

Sekundärliteratur

- Achille Ratti. Pape Pie XI. Actes du colloque organisé par l'École française de Rome (Rome, 15–18 mars 1989), Rome 1996.
- ACKERMANN, Konrad/SCHMID, Alois/VOLKERT, Wilhelm (Hg.), *Bayern vom Stamm zum Staat*. Festschrift für Andreas Kraus zum 80. Geburtstag, 2 Bde., München 2002.
- ALBERIGO, Giuseppe, *Dinamiche religiose del Cinquecento italiano tra Riforma, Riforma cattolica, Controriforma*, in: *Cristianesimo nella Storia* 6 (1985), S. 543–560.

- Nuove frontiere della storia della chiesa, in: Ders., *Nostalgie di unità*, S. 13–30.
- *Nostalgie di unità. Saggi di storia dell'ecumenismo*, Genova 1989.
- ALDAMA, Antonio M. de SJ, De coadiutoribus Societatis Iesu in mente et in praxi Sancti Ignatii, in: *AHSJ* 38 (1969), S. 389–430.
- The Constitutions of the Society of Jesus. An Introductory Commentary on the Constitutions, Rome/St. Louis 1989.
- ALDEN, Dauril, *The Making of an Enterprise. The Society of Jesus in Portugal, Its Empire and Beyond*, Stanford 1996.
- ALFIERI, Fernanda/ FERLAN, Claudio (Hg.), *Avventure dell'obbedienza nella Compagnia di Gesù. Teorie e prassi fra XVI e XIX secolo*, Bologna 2012.
- ALONSO ROMO, Eduardo Javier SJ, Gaspar Barzeo: el hombre y sus escritos, in: *AHSJ* 77 (2008), S. 63–92.
- ALPHONSO, Herbert SJ, Freunde im Herrn. Die Gesellschaft Jesu als apostolische Gemeinschaft, in: FALKNER/IMHOF, *Ignatius von Loyola*, S. 85–92.
- The Jesuit/Ignatian Charism. A Personal Synthesis and Tribute To Fr. P. Arrupe, in: *Review of Ignatian Spirituality* 38 (2007), S. 49–73.
- AMPE, Albert SJ, Een kritisch onderzoek van de »Institutiones Taulerianae«, in: *Ons geestelijk erf* 40 (1966), S. 167–240.
- ANDREU, Francesco CR, Chierici regolari, in: *DIP*, Bd. 2, Sp. 897–909.
- ANGENENDT, Arnold, *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, Darmstadt 1997.
- L'apostolat*, Paris 1957.
- AQUILON, Pierre/MARTIN, Henri-Jean/DUPUIGRENET DESROUSILLES, François (Hg.), *Le livre dans l'Europe de la Renaissance. Actes du XXVIII Colloque International d'Études Humanistes de Tours*, Paris 1988.
- ASCHE Matthias/SCHINDLING, Anton (Hg.), *Dänemark, Norwegen und Schweden im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Nordische Königreiche und Konfession 1500 bis 1600*, Münster i. W. 2003.
- ASTRAIN, Antonio SJ, *Historia de la Compañía de Jesús en la asistencia de España*, 7 Bde., Madrid 1902–1925.
- AUBERT, Roger, Les nouvelles frontières de l'historiographie ecclésiastique, in: PIROTTE/LOUCHEZ, *Deux mille ans d'histoire de l'Église*, S. 757–782.
- AUGUSTIJN, Cornelijs, Die Religionsgespräche der vierziger Jahre, in: MÜLLER, *Die Religionsgespräche*, S. 43–53.
- AUVERMANN, Detlev/PAYNE, Anthony (Hg.), *The Society of Jesus 1548–1773. A Catalogue of Books by Jesuit Authors and Works Relating to the Society of Jesus Published between 1548, with the Firstprinting of Ignatius of Loyola's Spiritual Exercises, and the Suppression of the Society in 1773*, London 2006.
- BACKUS, Irena, *Historical Method and Confessional Identity in the Era of the Reformation (1378–1615)*, Leiden 2003.
- BADĒA, Andreea, *Kurfürstliche Präeminenz, Landesherrschaft und Reform. Das Scheitern der Kölner Reformation unter Hermann von Wied*, Münster 2009.
- BÄUMER, Remigius (Hg.), *Von Konstanz nach Trient. Beiträge zur Geschichte der Kirche von den Reformkonzilien bis zum Tridentinum. Festgabe für August Franzen*, München/Paderborn/Wien 1972.
- (Hg.), *Reformatio Ecclesiae. Beiträge zu kirchlichen Reformbewegungen von der Alten Kirche bis zur Neuzeit. Festgabe für Erwin Iserloh*, Paderborn/München/Wien/Zürich 1980.
- Friedrich Nausea (ca. 1490–1552), in: ISERLOH, *Katholische Theologen der Reformationszeit*, Bd. 2, S. 92–103.
- BAHLCKE, Joachim/STROHMEYER, Arno (Hg.), *Konfessionalisierung in Ostmitteleuropa. Wirkungen des religiösen Wandels im 16. und 17. Jahrhundert in Staat, Gesellschaft und Kultur*, Stuttgart 1999.
- BALDINI, Ugo, Una fonte poco utilizzata per la storia intellettuale. Le »censurae librorum« e »opinionum« nell'antica Compagnia di Gesù, in: *AISIG* 11 (1985), S. 19–68.
- BANGERT, William V. SJ, Claude Jay and Alfonso Salmerón, *Two Early Jesuits*, Chicago 1985.

- Jerome Nadal SJ 1507–1580. Tracking the First Generations of Jesuits. Edited and completed by Thomas M. McCoog SJ, Chicago 1992.
- BATTLORI, Miguel SJ, *Cultura e finanze. Studi sulla storia dei gesuiti da S. Ignazio al Vaticano II*, Roma 1983.
- *Economia e collegi*, in: Ders., *Cultura e finanze*, S. 121–138.
- *En la doble conmemoración pluricentenario de la Compañía de Jesús (1540–1990) y de San Ignacio de Loyola (1491–1991)*, in: AHSJ 61 (1992), S. 189–209.
- BATTELLI, Giuseppe/MENOZZI, Daniele (Hg.), *Una storiografia inattuale? Giovanni Miccoli e la funzione civile della ricerca storica*, Roma 2005.
- BATZ, Karl/BRAUN, Peter/DASER, Manfred/ETTELT, Beatrix (Hg.), *Die Jesuiten in Ingolstadt 1549–1773. Ausstellung des Stadtarchivs, der Wissenschaftlichen Stadtbibliothek und des Stadtmuseums Ingolstadt*, Ingolstadt 1991.
- BAUMGÄRTNER, Alois, *Apostolat*, in: LThK³, Bd. 1, S. 865–867.
- BAUMGÄRTNER, Ingrid/BRINKER-VON DER HEYDE, Claudia/GARDT, Andreas/SICK, Franziska (Hg.), *Nation – Europa – Welt. Identitätswürfe vom Mittelalter bis 1800*, Frankfurt a. M. 2007.
- BAUMSTARK, Reinhold (Hg.), *Rom in Bayern. Kunst und Spiritualität der ersten Jesuiten*, München 1997.
- BEGHEYN, Paul SJ, *Is Reinalda van Eymeren, zuster in het St. Agnietenklooster te Arnhem, en oud-tante van Petrus Canisius, de schrijfster der Evangelische Peerle?*, in: *Ons geestelijk erf* 45 (1971), S. 339–375.
- *Die Evangelische Peerle. Nieuwe gegevens over auteur en invloed*, in: *Ons geestelijk erf* 63 (1989), S. 170–190.
- *Ein Eckpfeiler der katholischen Kirche. Petrus Canisius (1521–1597)*, in: FALKNER/IMHOF, *Ignatius von Loyola*, S. 267–284.
- *Die Familie Kanis aus Nijmegen*, in: OSWALD/RUMMEL, *Petrus Canisius*, S. 9–20.
- *Canisiusliteratur im 20. Jahrhundert*, in: OSWALD/RUMMEL, *Petrus Canisius*, S. 287–294.
- *The Editions of the Letters of Saint Peter Canisius by Otto Braunsberger SJ an the Vicissitudes of its Ninth Volume*, in: BERNDT, *Petrus Canisius*, S. 303–311.
- *Canisius (Kanis), Pedro*, in: DHCJ, Bd. 1, S. 633–635.
- *Die Verehrung des Heiligen Franz Xaver in der »Missio Hollandica«*, in: HAUB/OSWALD, *Franz Xaver*, S. 200–217.
- *The Cult of St. Francis Xaver in the Dutch Republic*, in: AHSJ 71 (2002), S. 303–320.
- *Petrus Canisius en zijn catechismus. De geschiedenis van een bestseller – Peter Canisius and his catechism. The history of a bestseller*, Nijmegen 2005.
- *Pierre Favre als begeleider van de Geestelijke Oefeningen. Het voorbeeld van Petrus Canisius*, in: *Cardoner* 26 (2007), S. 53–65.
- *Pierre Favre as Director of the Spiritual Exercises. The Case of Peter Canisius*, in: McCOOG, *Its inflammate omnia*, S. 71–84.
- BEINERT, Wolfgang, *Die Apostolizität der Kirche als Kategorie der Theologie*, in: *ThPh* 52 (1977), S. 161–181.
- *Apostolizität der Kirche*, in: LThK³, Bd. 1, S. 881f.
- Beiträge zur Geschichte vornehmlich Kölns und der Rheinlande zum achtzigsten Geburtstag Gustav von Mevissens, dargebracht von dem Archiv der Stadt Köln*, Köln 1895.
- BELLINGER, Gerhard, *Der Catechismus Romanus und die Reformation. Die catechetische Antwort des Trienter Konzil auf die Haupt-Katechismen der Reformatoren*, Paderborn 1970.
- BENVENUTI, Anna/BOESCH GAJANO, Sofia/DITCHFIELD, Simon/RUSCONI, Roberto/SCORZA BARCELLONA, Francesco/ZARRI Gabriella (Hg.), *Storia della santità nel Cristianesimo occidentale*, Roma 2005.
- BENZ, Stefan, *Zwischen Tradition und Kritik. Katholische Geschichtsschreibung im barocken Heiligen Römischen Reich*, Husum 2003.
- BERNDT, Rainer SJ (Hg.), *Petrus Canisius SJ (1521–1597). Humanist und Europäer*, Berlin 2000.
- BEUMER, Johannes SJ, *Der erste Jesuit aus Deutschland auf dem Trienter Konzil: P. Claude Jay*, in: AHSJ 39 (1970), S. 168–182.
- BEYER, Jean, *Saint Ignace de Loyola Chartreux*, in: *NRTh* 78 (1956), S. 937–951.

- BEYER Jürgen/BURKARDT, Albrecht/LIEBURG, Fred van/WINGENS, Marc (Hg.), *Confessional Sanctity* (c. 1500 – c. 1800), Mainz 2003.
- BIONDI, Albano, *Aspetti della cultura cattolica post-tridentina. Religione e controllo sociale*, in: VIVANTI, Intellettuali e potere, S. 253–302.
- *La Bibliotheca selecta* di Antonio Possevino. Un progetto di egemonia culturale, in: BRIZZI, La »Ratio Studiorum«, S. 43–75.
- BIRELEY, Robert SJ, *Maximilian von Bayern, Adam Contzen SJ und die Gegenreformation in Deutschland 1624–1635*, Göttingen 1975.
- *Religion and Politics in the Age of Counterreformation: Emperor Ferdinand II, William Lamormaini SJ and the Formation of Imperial Policy*, Chapel Hill 1981.
- *Early Modern Germany*, in: O'MALLEY, *Catholicism in Early Modern History*, S. 11–30.
- *Hofbeichtväter und Politik im 17. Jahrhundert*, in: SIEVERNICH/SWITEK, *Ignatianisch*, S. 386–403.
- *Neue Orden, katholische Reform und Konfessionalisierung*, in: REINHARD/SCHILLING, *Katholische Konfessionalisierung*, S. 145–157.
- *The Refashioning of Catholicism 1450–1700. A Reassessment of the Counter Reformation*, Basingstoke 1999.
- *The Jesuits and Politics: Self Appraisal at Papal Behest 1645/46*, in: BURSCHEL/HÄBERLEIN/REINHARDT/WEBER/WENDT, *Historische Anstöße*, S. 315–325.
- *The Jesuits and the Thirty Years War: Kings, Courts and Confessors*, Cambridge 2003.
- *Redefining Catholicism: Trent and beyond*, in: HSIA, *Reform and Expansion*, S. 145–161.
- *Early Modern Catholicism as a Response to the Changing World of the Long Sixteenth Century*, in: CHR 95 (2009), S. 219–239.
- BITSKEY, István, *Il Collegio Germanico-Ungarico di Roma. Contributo alla storia della cultura ungherese in età Barocca*, Roma 1996.
- BLET, Pierre SJ, *Les fondements de l'obéissance ignatienne*, in: AHSJ 25 (1956), S. 514–538.
- BOAGA, Emanuele OCarm, *Aspetti e problemi degli ordini e congregazioni religiose nei secoli XVII e XVIII*, in: *Problemi di storia della Chiesa*, S. 91–135.
- BOEGLIN, Jean-Georges, *La question de la tradition dans la théologie catholique contemporaine*, Paris 1998.
- BOERO, Giuseppe SJ, *Vita del beato Pietro Canisio della Compagnia di Gesù, detto il secondo apostolo della Germania*, Roma 1864.
- *Vita del servo di Dio P. Nicolò Bobadiglia della Compagnia di Gesù, uno dei primi compagni di S. Ignazio di Loyola*, Firenze 1879.
- *Vita del servo di Dio P. Giacomo Lainez, secondo generale della Compagnia di Gesù*, Firenze 1880.
- BÖSEL, Richard, *Jesuit Architecture in Europe*, in: O'MALLEY/BAILEY, *The Jesuits and the Arts*, S. 65–122.
- BONORA, Elena, *I conflitti della Controriforma. Santità e obbedienza nell'esperienza religiosa dei primi barnabiti*, Firenze 1998.
- BORI, Pier Cesare, *Chiesa primitiva. L'immagine della comunità delle origini – Atti 2, 42–47; 4, 32–37 – nella storia della chiesa antica*, Brescia 1974.
- BORJA MEDINA, Francisco de SJ, *La Compañía de Jesus y la evangelización de America y Filipinas en los archivos de la orden*, in: HEVIA BALLINA, *Ordenes religiosas*, S. 31–61.
- BOSBACH, Franz, *Köln. Erzstift und Freie Reichsstadt*, in: SCHINDLING/ZIEGLER, *Die Territorien des Reichs*, S. 58–84.
- BOURDIEU, Pierre, *Das religiöse Feld. Texte zur Ökonomie des Heilsgeschehens*, Konstanz 2000.
- BOUTHILLON, Fabrice, *La naissance de la Mardité. Une théologie politique à l'âge totalitaire*, Strasbourg 2001.
- BRANDI, Karl, *Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation und Gegenreformation*, München 1969.
- BRANDMÜLLER, Walter, *Das Konzil von Konstanz 1414–1418, 2 Bde.*, Paderborn/München/Wien/Zürich 1991–1997.
- BRAUNISCH, Reinhard, *Die »Artikell« der »Wahrhaftigen Antwort« (1545) des Johannes Gropper. Zur Verfasserfrage des Worms-Regensburger Buches (1540/41)*, in: BAUMER, *Von Konstanz nach Trient*, S. 519–545.

- Johannes Gropper (1503–1559), in: ISERLOH, *Katholische Theologen der Reformationszeit*, Bd. 1, S. 117–124.
- BRÄUNSBERGER, Otto SJ, Streiflichter auf das schriftstellerische Wirken des seligen Petrus Canisius, in: *ZkTh* 14 (1890), S. 720–744.
- Entstehung und erste Entwicklung der Katechismen des seligen Petrus Canisius aus der Gesellschaft Jesu, Freiburg i. Br. 1893.
- Des ersten deutschen Jesuiten Berufsgeschichte, in: *StML* 85 (1913), S. 36–57.
- Nicht in den Missionen und doch Missionär, in: *Die katholischen Missionen* 54 (1916/1917), S. 145–147, 178–181.
- Petrus Canisius. Ein Lebensbild, Freiburg/Basel/Wien 1917.
- Die Kölner Kartause. Erinnerungen aus alter Zeit, in: *StZ* 94 (1918), S. 134–152.
- Sanctus Petrus Canisius Doctor Ecclesiae, in: *Gr.* 6 (1925), S. 337–368.
- Elenchus operum S. Petri Canisii quae typis exscripta sunt, in: *Gr.* 7 (1926), S. 244–250.
- Abriß meines Lebens, in: *Mitteilungen aus den deutschen Provinzen* 91 (1928), S. 75–86.
- BRECHT, Martin, Andreae, Jakob (1528–1590), in: *TRE*, Bd. 2, S. 672–680.
- BREUER, Thomas/HESS, Günter/WITTSTADT, Klaus (Hg.), *Trophaea Bavarica*. Faksimile Nachdruck der Erstausgabe München 1597 mit Übersetzung und Kommentar, Regensburg 1997.
- BRIESKORN, Norbert SJ, Skizze des römisch-katholischen Rechtsdenkens im 16. Jahrhundert und seine Spuren im Denken der Societas Jesu und des Petrus Canisius, in: BERNDT, *Petrus Canisius*, S. 39–75.
- BRIZZI, Gian Paolo (Hg.), *La »Ratio Studiorum«*. Modelli culturali e pratiche educative dei Gesuiti in Italia tra Cinque e Seicento, Roma 1981.
- / GRECI, Roberto (Hg.), *Gesuiti e università in Europa (secoli XVI–XVIII)*. Atti del convegno di studi, Parma, 13–15 dicembre 2001, Bologna 2002.
- BROCKEY, Liam M., *Journey to the East. The Jesuit Mission to China 1579–1724*, Cambridge/London 2007.
- BRODKORB, Clemens, *Leben und Wirken von Pater Bernhard Duhr SJ (1852–1930)*, in: DECOT, *Konfessionskonflikt*, S. 185–203.
- BRODRICK, James SJ, *Petrus Canisius (1521–1597)*, London 1935 (Nachdruck Chicago 1962). Deutsche Übersetzung: Ders., *Petrus Canisius (1521–1597)*, 2 Bde., Wien 1950.
- BROGGIO, Paolo, *La questione dell'identità missionaria nei gesuiti spagnoli del XVII secolo*, in: *Italie et Méditerranée. Mélanges de l'École Française de Rome* 115 (2003), S. 227–261.
- *Evangelizzare il mondo. Le missioni della Compagnia di Gesù tra Europa e America (secoli XVI–XVII)*, Roma 2004.
- *Roman Doctrinal Orthodoxy and Periphery's Expectations: The Collegium Germanicum and the Teaching of Scholastic Theology (1552–1600)*, in: DECOT, *Konfessionskonflikt*, S. 67–85.
- *La teologia e la politica. Controversie dottrinali, curia romana e monarchia spagnola tra Cinque e Seicento*, Firenze 2009.
- / CANTÙ, Francesca/FABRE, Pierre-Antoine/ROMANO, Antonella (Hg.), *I gesuiti ai tempi di Claudio Acquaviva. Strategie politiche, religiose e culturali tra Cinque e Seicento*, Brescia 2007.
- / dies./ders./dies., *Introduzione*, in: Ders./dies./ders./dies., *I gesuiti ai tempi di Claudio Acquaviva*, S. 5–18.
- BROX, Norbert/ANGENENDT, Arnold/GENSICHEN, Hans Werner/RIVINIUS, Karl Josef, *Missionsgeschichte des Christentums*, in: *LThK*³, Bd. 7, Sp. 302–312.
- BRÜCK, Anton Philipp, *Serta moguntina*, Beiträge zur mittelhheinischen Kirchengeschichte, hg. v. Helmut HINKEL, Mainz 1989.
- *Die Anfänge der Jesuiten in Mainz*, in: Ders., *Serta moguntina*, S. 272–283.
- BÜTTGEN, Philippe/IMBACH, Ruedi/SCHNEIDER, Ulrich Johannes/SELDERHUIS, Herman J. (Hg.), *Vera Doctrina*. Zur Begriffsgeschichte der Lehre von Augustinus bis Descartes/L'idée de doctrine d'Augustin à Descartes, Wiesbaden 2009.
- BUISSMAN, Frank Keverling, *Der Frieden und das Traktat von Venlo (1543) und die Folgen für die Verwaltung von Geldern und Zutphen*, in: STINNER/TEKATH, *Gelre – Geldern – Gelderland*, S. 65–72.
- BUNDSCHUH, Benno von, *Das Wormser Religionsgespräch von 1557. Unter besonderer Berücksichtigung der kaiserlichen Religionspolitik*, Münster i. W. 1988.

- BURKHARD, Dietz/EHRENPREIS, Stefan (Hg.), *Drei Konfessionen in einer Region. Beiträge zur Geschichte der Konfessionalisierung im Herzogtum Berg vom 16. bis zum 18. Jahrhundert*, Köln 1999.
- BURSCHEL, Peter, *Male Death – Female Death. On the Anthropology of Martyrdom in the Early Modern Period*, in: BEYER/BURKARDT/VAN LIEBURG/WINGENS, *Confessional Sanctity*, S. 93–112.
- *Sterben und Unsterblichkeit. Zur Kultur des Martyriums in der frühen Neuzeit*, München 2004.
- / HÄBERLEIN, Mark/REINHARDT, Volker/WEBER, Wolfgang E.J./WENDT, Reinhard (Hg.), *Historische Anstöße. Festschrift für Wolfgang Reinhard zum 65. Geburtstag am 10. April 2002*, Berlin 2002.
- / CONRAD, Anne (Hg.), *Vorbild – Inbild – Abbild. Religiöse Lebensmodelle in geschlechtergeschichtlicher Perspektive*, Freiburg i. Br. 2003.
- BUSCH, Jürgen (Hg.), *De Bibliotheca Moguntina. Festschrift der Stadtbibliothek Mainz zum fünfzigjährigen Bestehen ihres Gebäudes Rheinallee 3 am 7. November 1962*, Mainz 1963.
- BUXBAUM, Engelbert Maximilian, *Der Augsburger Domprediger Johannes Fabri OP. Neue Quellen zu seinem Leben und Wirken*, in: JVABG 2 (1968), S. 47–61.
- *Der heilige Petrus Canisius (8. Mai 1521–21. Dezember 1597)*, in: SCHWAIGER, *Bavaria sancta*, Bd. 3, S. 327–348.
- *Petrus Canisius und die kirchliche Erneuerung des Herzogtums Bayern (1549–1556)*, Roma 1973.
- CAFFIERO, Marina/MOTTA, Franco/PAVONE, Sabina (Hg.), *Identità religiose e identità nazionali in età moderna*, in: *Dimensioni e problemi della ricerca storica* 1 (2005).
- CALVEZ, Jean-Yves SJ, *Padre Arrupe. La Chiesa dopo il Vaticano II*, Milano 1998.
- CAMILLERI, Charlò OCarm, *Embracing Christ. Sixteenth Century Meditation Schemes for Novices using the Ignatian Spiritual Exercises*, in: *Studies in Spirituality* 18 (2008), S. 245–260.
- CANTIMORI, Delio, *Studi di storia*, Torino 1959.
- *Riforma cattolica*, in: *Ders., Studi di storia*, S. 537–553.
- CANTÙ, Francesca, *I gesuiti tra Vecchio e Nuovo Mondo. Note sulla recente storiografia*, in: OSSOLA/VERGA/VISCEGLIA, *Religione cultura e politica nell'Europa dell'età moderna*, S. 173–187.
- *Prefazione*, in: BROGGIO, *Evangelizzare il mondo*, S. 11–16.
- CAPOCCIA, Anna Rita, *Per una lettura delle *Indipetae* italiane del Settecento: »indifferenza« e desiderio di martirio*, in: *Nouvelles de la République des lettres* 1 (2000), S. 7–43.
- CATTO, Michela, *Un panopticon catechistico. L'arciconfraternita della dottrina cristiana a Roma in età moderna*, Roma 2003.
- *La compagnia divisa. Il dissenso nell'ordine gesuitico tra '500 e '600*, Brescia 2009.
- CERTEAU, Michel de SJ, *Un texte inédit de Pierre Favre. Le *Pro privata alicuius reformatione**, in: RAM 36 (1960), S. 343–349.
- *La tradition favrienne aux Pays-Bas. Un traité inédit de Pierre Favre*, in: RAM 42 (1966), S. 203–209.
- CHAIX, Gérald, *Reforme et contre-réforme catholiques. Recherches sur la Chartreuse de Cologne au XVIe Siècle*, 3 Bde., Salzburg 1981.
- *Sainte Barbe, Cologne et l'Empire au XVIe siècle*, in: *Die Kartäuser in Österreich*, Bd. 3, S. 96–111.
- *Les traductions de la Chartreuse de Cologne au XVIe siècle*, in: *Kartäusermystik und -mystiker*, Bd. 5, S. 67–78.
- *Communautés religieuses et production imprimée à Cologne au XVIe siècle*, in: AQUILON/MARTIN/DUPUIGRENET DESROUSILLES, *Le livre dans l'Europe de la Renaissance*, S. 93–105.
- *Laurentius Surius (1523–1578)*, in: JANSSEN, *Rheinische Lebensbilder*, Bd. 11, S. 77–100.
- *De la cité chrétienne à la métropole catholique. Vie religieuse et conscience civique à Cologne au XVIe siècle*, Microfiche-Ausgabe, Strasbourg 1994.
- CHAN, Albert SJ, *Chinese Books and Documents in the Jesuit Archives in Rome. A Descriptive Catalogue: Japonica-Sinica I–IV*, Armonk/London 2002.
- Città italiane del '500 tra Riforma e Controriforma. Atti del Convegno Internazionale di Studi*, Lucca, 13–15 ottobre 1983, Lucca 1988.

- CLOSSEY, Luke, *Salvation and Globalization in the Early Jesuit Missions*, New York 2008.
- CODINA MIR, Gabriel SJ, *Aux sources de la pédagogie des jésuites: le »modus parisiensis«*, Roma 1968.
- El »modus parisiensis«, in: Gr. 85 (2004), S. 43–64. Nachgedruckt in GILBERT, *Universitas nostra Gregoriana*, S. 35–63. Englische und gekürzte Fassung: Ders., *The »Modus Parisiensis«*, in: DUMINUCO, *The Jesuit Ratio Studiorum*, S. 28–49.
- COHEN, Thomas V., *The Social Origins of the Jesuits, 1540–1600*, 2 Bde., Ph. D.-Diss. an der Harvard University 1973, unveröffentlichtes Manuskript.
- Why the Jesuits Joined, 1540–1600, in: *Historical Papers. The Canadian Historical Association* 1974, S. 237–258.
- COLLOTTI, ENZO/DEL BOCA, Angelo/LEGNANI, Massimo/Mario G. ROSSI (Hg.), *Il regime fascista. Storia e storiografia*, Roma-Bari 1995.
- COMERFORD, Kathleen M., *Clerical Education, Catechesis, and Catholic Confessionalism: Teaching Religion in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, in: Dies./PABEL, *Early Modern Catholicism*, S. 241–265.
- / PABEL, Hilmar M. (Hg.), *Early Modern Catholicism. Essays in Honor of John W. O'Malley S.J.*, Toronto/Buffalo/London 2001.
- CONGAR, Yves OP, *La tradition et les traditions*, 2 Bde., Paris 1963.
- Heilige Kirche. Ekklesiologische Studien und Annäherungen, Stuttgart 1966.
 - Apostolicité de ministère et apostolicité de doctrine. Réaction protestante et Tradition catholique, in: Ders., *Ministères et communion ecclésiale*, S. 51–74.
 - *Ministères et communion ecclésiale*, Paris 1971.
- CONRAD, Anne, *Zwischen Kloster und Welt. Ursulinen und Jesuitinnen in der katholischen Reformbewegung des 16. und 17. Jahrhunderts*, Mainz 1991.
- CONWELL, Joseph F. SJ, *Cardinals Guidiccioni and Ghinucci Faced with the Solemn Approbation of the Society of Jesus*, in: *AHSJ* 66 (1997), S. 3–50.
- CORETH, Anna, *Die geistige Gestalt des heiligen Petrus Canisius*, in: *JMyTh* 7 (1961), S. 113–156.
- ČORNEJOVA, Ivana/SVATOŠ, Michal, *Die Universität Prag im 16. und 17. Jahrhundert. Eine Wende*, in: MÜHLBERGER/MAISEL, *Aspekte der Bildungs- und Universitätsgeschichte*, S. 40–60.
- CUMMINS, James S. (Hg.), *Christianity and Missions 1450–1800*, Aldershot/Brookfield/Singapore/Sydney 1997.
- CZAPLA, Ralf Georg, *Das unheilvolle Haupt des Aberglaubens. Rudolf Gwalthers »Monomachia Davidis et Goliae« als antikatholische Programmtdichtung des reformierten Schweizer Protestantismus*, in: WIEGAND, *Strenae nataliciae*, S. 37–53.
- DAHMEN, Ulrich/HOSSFELD, Frank-Lothar/VAN DER VELDEN, Frank, šālah, in: *ThWAT*, Bd. 8, S. 46–70.
- DANIÉLOU, Jean SJ/VORGRIMLER, Heribert SJ (Hg.), *Sentire Ecclesiam. Das Bewusstsein von der Kirche als gestaltender Kraft der Frömmigkeit*. Festschrift für P. Hugo Rahner, Freiburg 1961.
- DANIELUK, Robert SJ, *La Bibliothèque de Carlos Sommervogel: le sommet de l'œuvre bibliographique de la Compagnie de Jésus (1890–1932)*, Roma 2006.
- »Ob communem fructum et consolationem«. La genèse et le enjeux de l'historiographie de la Compagnie de Jésus, in: *AHSJ* 75 (2006), S. 29–62.
 - Michał Boym, Andrzej Rudomina and Jan Smogulecki. Three Seventeenth-Century Missionaries in China. A Selection of Documents from the Roman Jesuit Archives, in: *MSer* 59 (2011), S. 417–443.
- DECOT, Rolf, *Religionsfrieden und Kirchenreform. Der Mainzer Kurfürst und Erzbischof Sebastian von Heusenstamm 1545–1555*, Wiesbaden 1980.
- Die Reaktion der katholischen Kirche auf das Interim, in: SCHORN-SCHÜTTE, *Interim*, S. 366–385.
 - (Hg.), *Konfessionskonflikt, Kirchenstruktur, Kulturwandel. Die Jesuiten im Reich nach 1556*, Mainz 2007.
 - Zwischen altkirchlicher Bindung und reformatorischer Bewegung. Die kirchliche Situation im Erzstift Mainz unter Albrecht von Brandenburg, in: JÜRGENSMEIER, *Erzbischof Albrecht von Brandenburg*, S. 84–101.

- Das Erzbistum im Zeitalter von Reichreform – Reformation – Konfessionalisierung (1484–1648), in: JÜRGENSMEIER, Handbuch der Mainzer Kirchengeschichte, Bd. 3/1, S. 21–232.
- DELCOR, Mathias/JENNI, Ernst, šlh, in: THAT, Bd. 2, Sp. 909–916.
- DELFOSSÉ, Annick, Meurtre odieux, glorieux martyre. Interprétation jésuite d'un fait divers, in: Bulletin de l'Institut belge de Rome 57 (2007), S. 7–26.
- La correspondance jésuite: communication, union et mémoire. Les enjeux de la Formula sribendi, in: RHE 104 (2009), S. 71–113.
- DELOOZ, Pierre, Sainteté et martyre, in: PIROTTE/LOUCHEZ, Deux mille ans d'histoire de l'Église, S. 34–47.
- DELUMEAU, Jean, Le catholicisme entre Luther et Voltaire, Paris 1971.
- DEMOUSTIER, Adrien SJ, La distinction de fonctions et l'exercice du pouvoir selon les règles de la Compagnie de Jésus, in: GIARD, Les jésuites à la Renaissance, S. 3–33.
- Die Jesuiten in Bayern 1549–1773. Ausstellung des Bayerischen Hauptstaatsarchivs und der Oberdeutschen Provinz der Gesellschaft Jesu, München 1991.
- Die Kartäuser in Österreich, hg. v. Institut für Anglistik und Amerikanistik der Universität Salzburg, 3 Bde., Salzburg 1981.
- DIEZ, Karlheinz, Petrus Canisius SJ (1521–1597), in: ISELOH, Katholische Theologen der Reformationszeit, Bd. 3, S. 89–102.
- Christus und seine Kirche. Zum Kirchenverständnis des Petrus Canisius, Paderborn 1987.
- Petrus Canisius als Theologe, in: OSWALD/RUMMEL, Petrus Canisius, S. 178–193.
- DINGEL, Irene, Concordia controversa. Die öffentlichen Diskussionen um das lutherische Konkordienwerk am Ende des 16. Jahrhunderts, Gütersloh 1996.
- »Der rechten Lehr zuwider«. Die Beurteilung des Interims in ausgewählten theologischen Reaktionen, in: SCHORN-SCHÜTTE, Interim, S. 292–311.
- DINZELBACHER, Peter/HOGG, James L. (Hg.), Kulturgeschichte der christlichen Orden in Einzeldarstellungen 1997.
- DI PIETRA, Roberto/LANDI, Fiorenzo (Hg.), Clero, economia e contabilità in Europa tra medioevo ed età contemporanea, Roma 2007.
- DITCHFIELD, Simon, Il mondo della Riforma e Controriforma, in: BENVENUTI/BOESCH GAJANO/ders./RUSCONI/SCORZA BARCELLONA/ZARRI, Storia della santità, S. 261–427.
- Tridentine Worship and the Cult of the Saints, in: HSIA, Reform and Expansion, S. 210–224, 640–643.
- Of Missions and Models: The Jesuit Enterprise (1540–1773). Reassessed in Recent Literature, in: CHR 43 (2007), S. 325–343.
- DOMPNIER, Bernard, La Compagnie de Jésus et la mission de l'intérieur, in: GIARD/DE VAUCELLES, Jésuites à l'âge baroque, S. 155–179.
- DONATI, Claudio/KROENER Bernhadr R. (Hg.), Militari e società civile nell'Europa dell'età moderna (secoli XVI–XVIII), Bologna 2007.
- DONNELLY, John P. SJ, Religious Orders of Men, Especially the Society of Jesus, in: O'MALLEY, Catholicism in Early Modern History, S. 147–162.
- Antonio Possevino's Plan for World Evangelization, in: CUMMINS, Christianity and Missions, S. 37–56.
- DREWS, Paul, Petrus Canisius, der erste deutsche Jesuit, Halle 1892.
- DROYSÉN, Gustav, Geschichte der Gegenreformation, Berlin 1893.
- DUCHHARDT, Heinz/SCHNETTGER, Matthias (Hg.), Reichstädtische Libertät und habsburgisches Kaisertum, Mainz 1999.
- DUDON, Paul SJ, Qui est le »Petrus Noviomagus« auteur d'une édition de Tauler parue à Cologne en 1543?, in: RSR 12 (1922), S. 89–91.
- Le projet de Somme théologique du Père Jacques Laynez, in: RSR 21 (1931), S. 361–374.
- DÜRR, Renate, Politische Kultur in der Frühen Neuzeit. Kircheräume in Hildesheimer Stadt- und Landgemeinden 1550–1570, Gütersloh 2006.
- Der »Neue Welt-Bott« als Markt der Informationen? Wissenstransfer als Moment jesuitischer Identitätsbildung, in: Zeitschrift für historische Forschung 34 (2007), S. 441–466.
- Wechselseitiger Kulturtransfer. Jesuiten und Guaraní in den Reduktionen von Paraguay (1609–1768), in: BAUMGÄRTNER/BRINKER-VON DER HEYDE/GARDT/SICK, Nation – Europa – Welt, S. 422–440.

- / ENGEL, Gisela/SÜSSMANN, Johannes (Hg.), *Expansion in der Frühen Neuzeit*, Berlin 2005.
- DUHR, Bernhard SJ, *Die alten deutschen Jesuiten als Historiker*, in: *ZkTh* 13 (1889), S. 57–89.
- *Die Thätigkeit des Jesuiten Nicolás Bobadilla in Deutschland* (mit Benutzung ungedruckter Briefe), in: *RQ* 11 (1897), S. 565–593.
- *Der erste Jesuit auf deutschem Boden, insbesondere seine Wirksamkeit in Köln*, in: *HJ* 18 (1897), S. 792–830.
- *Ungedruckte Briefe des Erzbischofs Dr. Vauchop und seines Gefährten, des Jesuiten P. Claudius Jaius*, in: *ZkTh* 21 (1897), S. 593–621.
- *Paul Hoffaeus. Ein Charakterbild aus der Geschichte der deutschen Jesuiten*, in: *ZkTh* 23 (1899), S. 605–631.
- *Die Jesuiten an den deutschen Fürstenthöfen des 16. Jahrhunderts. Auf Grund ungedruckter Quellen*, Freiburg i. Br. 1901.
- *Zur Geschichte des Jesuitenordens aus Münchener Archiven und Bibliotheken*, in: *HJ* 25 (1904), S. 126–167; ebd. 28 (1907), S. 61–83, 306–327.
- *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge*, 4 Bde., Freiburg i. Br. 1907–1928.
- *Die Jesuiten am Hof zu München in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts*, in: *HJ* 39 (1918/1919), S. 73–145.
- DUMINUCO, Vincent J. SJ (Hg.), *The Jesuit Ratio Studiorum. 400th Anniversary Perspectives*, New York 2000.
- EBERHARD, Winfried, *Monarchie und Widerstand. Zur ständischen Oppositionsbildung im Herrschaftssystem Ferdinands I. in Böhmen*, München 1985.
- EMMER, Pieter C., *Die europäische Expansion und ihre Folgen im atlantischen Raum 1500–1800*, in: *Jahrbuch für Europäische Überseegeschichte* 2 (2002), S. 7–17.
- ERTL, Thomas, *Religion und Disziplin. Selbstdeutung und Weltordnung im frühen deutschen Franziskanertum*, Berlin 2006.
- EVANS, Robert J. W., *The Making of The Habsburg Monarchy 1550–1700. An Interpretation*, New York 1979.
- / THOMAS, Trevor V. (Hg.), *Crown, Church and Estates in Central European Politics in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Basingstoke 1991.
- FABRE, Pierre-Antoine, *La décision de partir comme accomplissement des Exercices? Une lecture des *Indipetae**, in: McCOOG, *Ite inflammate omnia*, S. 45–69.
- / VINCENT, Bernard (Hg.), *Missions religieuses modernes. »Notre lieu est le monde«*, Rome 2007.
- / LABORIE, Jean-Claude/ZERÓN, Carlos/ZUPANOV, Ines G., *L'»affaire Rodrigues«*, in: Ders./VINCENT, *Missions religieuses modernes*, S. 173–225.
- FALKNER, Andreas SJ/IMHOF, Paul SJ (Hg.), *Ignatius von Loyola und die Gesellschaft Jesu 1491–1556*, Würzburg 1990.
- FANTAPPIÈ, Carlo, *Il monachesimo moderno tra ragion di Chiesa e ragion di Stato. Il caso toscano (XVI–XIX secolo)*, Firenze 1993.
- FATTORI, Maria Teresa, *Cattolicesimo tridentino, ordini religiosi*, *Nuovo mondo attraverso alcuni studi recenti*, in: *Cristianesimo nella storia* 29 (2008), S. 523–535.
- FATTORINI, Emma, Pio XI, Hitler e Mussolini. *La solitudine di un papa*, Torino 2007.
- FELD, Helmut, *Ignatius von Loyola. Gründer des Jesuitenordens*, Köln/Weimar/Wien 2006.
- FERNÁNDEZ ZAPICO, Dionisio SJ/LETURIA, Pedro de SJ, *Cincuentenario de »Monumenta Historica Societatis Jesu«*, in: *ARSJ* 13 (1944), S. 1–61.
- FIDORA, Alexander/FRIED, Johannes/LUTZ-BACHMANN, Matthias/SCHORN-SCHÜTTE, Luise (Hg.), *Politischer Aristotelismus und Religion in Mittelalter und Früher Neuzeit*, Berlin 2007.
- FILSER, Hubert, *Die literarische Gattung »Katechismus« vor Petrus Canisius*, in: Ders./LEIMGRUBER, *Petrus Canisius. Der große Katechismus*, S. 25–33.
- FIRPO, Massimo, *Inquisizione romana e Controriforma*, Bologna 1992.
- *Inquisizione e Controriforma. Studi sul cardinale Giovanni Morone (1509–1580) e il suo processo di eresia*, Brescia 2005.
- FISHER, Arthur L., *A Study in Early Jesuit Government: The Nature and Origins of the Dissent of Nicolás Bobadilla*, in: *Viator* 10 (1979), S. 397–431.
- FLIEDER, Viktor/KOVÁCS, Elisabeth (Hg.), *Festschrift Franz Loidl zum 65. Geburtstag*, 3 Bde., Wien 1970–1971.

- FOIS, Mario SJ, Compagnia di Gesù, in: DIP, Bd. 2, Sp. 1262–1287.
- I gesuiti e gli studi superiori (1550–1650), in: IAPPELLI/PARENTE, *Alle origini dell'Università dell'Aquila*, S. 57–89.
 - Il generale dei gesuiti Claudio Acquaviva (1581–1615). I sommi pontefici e la difesa dell'Istituto ignaziano, in: AHP 40 (2002), S. 199–233.
- FONSECA, Cosimo Damiano, Collegio e città: progetto culturale e scelte strategiche, in: IAPPELLI/PARENTE, *Alle origini dell'Università dell'Aquila*, S. 91–106.
- FORESTA, Patrizio, I primi gesuiti e la corte. Alcune considerazioni a proposito di un luogo comune storiografico, in: Schifanoia. Notizie dell'Istituto di Studi Rinascimentali di Ferrara 26/27 (2004), S. 169–177.
- Liturgia e politica. Alcune riflessioni a margine del volume di Joosten, *Das Christkönigsfest. Liturgie im Spannungsfeld zwischen Frömmigkeit und Politik*, in: *Cristianesimo nella Storia* 25 (2004), S. 947–959.
 - »Sicut Ezechiel Propheta... et alter Bonifatius«. San Pietro Canisio ed il »totalitarismo cattolico« di Pio XI, in: AHSJ 73 (2004), S. 277–325.
 - Die »Missio in Germaniam«. Die Wahrnehmung des Apostolats durch den jungen Canisius, in: MEIER, *Sendung – Eroberung – Begegnung*, S. 31–66.
 - Le strategie insediative della Compagnia di Gesù. Pietro Canisio ed il collegio di Praga, in: Schifanoia. Notizie dell'Istituto di Studi Rinascimentali di Ferrara 28/29 (2005), S. 49–59.
 - Der »katholische Totalitarismus«. Katholizismus und Moderne im Pontifikat Pius' XI., in: FRANZMANN/GÄRTNER/KÖCK, *Religiosität in der säkularisierten Welt*, S. 175–195.
 - Die »Dioskuren« des jesuitischen Apostolats. Eine rezeptionsgeschichtliche Fallstudie zu Frank Xaver und Petrus Canisius, in: AHSJ 75 (2006), S. 361–383.
 - »Ad Dei gloriam et Germaniae utilitatem«. San Pietro Canisio e gli inizi della Compagnia di Gesù nei territori dell'impero tedesco (1543–1555), Soveria Mannelli 2006.
 - Die ersten Jesuiten in Deutschland und ihre Wahrnehmung der politisch-verfassungsrechtlichen Verhältnisse. Ein spezifisches Amtsverständnis bei Petrus Canisius?, in: DECOT, *Konfessionskonflikt*, S. 23–40.
 - Per una storia economica della Compagnia di Gesù nell'Impero tedesco in età moderna: ipotesi di ricerca, in: DI PIETRA/LANDI, *Clero, economia e contabilità*, S. 283–296.
 - Gelehrte Seelsorger: Jesuiten und ihr Selbstverständnis, in: SCHORN-SCHÜTTE, *Gelehrte Geistlichkeit*, S. 133–153.
 - *De su alteza es mandar y de nosotros obedecir*. Riflessioni su obbedienza e disobbedienza nei primi gesuiti, in: QFIAB 92 (2012), S. 328–358.
 - *Un catechismo per li todeschi*: per un'archeologia della *Summa doctrinae christianae*, in: OBERHOLZER, Láinez, S. 689–716.
- FORSTER, Marc R., With and Without Confessionalization. Varieties of Early Modern Catholicism, in: *Journal of Early Modern History* 1 (1997), S. 315–343.
- Catholic Revival in the Age of the Baroque. Religious Identity in Southwest Germany 1550–1750, Cambridge 2001.
- FRAGNITO, Gigliola, Gasparo Contarini. Un magistrato veneziano al servizio della cristianità, Firenze 1988.
- Gli ordini religiosi fra Riforma e Controriforma, in: ROSA, *Clero e società*, S. 115–205.
- FRANK, Karl Suso, Vita apostolica. Ansätze zur apostolischen Lebensform in der alten Kirche, in: ZKG 82 (1971), S. 145–166.
- FRANZEN, August, Hermann von Wied, in: POLL, *Rheinische Lebensbilder*, Bd. 3, S. 57–77.
- Bischof und Reformation. Erzbischof Hermann von Wied in Köln vor der Entscheidung zwischen Reform und Reformation, Münster 1972.
- FRANZMANN, Manuel/GÄRTNER, Christel/KÖCK, Nicole (Hg.), Religiosität in der säkularisierten Welt. Theoretische und empirische Beiträge zur Säkularisierungsdebatte in der Religionssoziologie, Wiesbaden 2006.
- FRIEDEBURG, Robert von/SCHORN-SCHÜTTE, Luise (Hg.), Politik und Religion: Eigenlogik oder Verzahnung?, München 2007.
- / dies., Einleitung, in: Ders./ dies., *Politik und Religion*, S. 1–12.

- FRIEDENSBURG, Walter, Die ersten Jesuiten in Deutschland, Halle 1905.
- Zur ersten Festsetzung der Jesuiten in Bayern 1548 bis 1549, in: ARG 9 (1911/1912), S. 85–89.
- FRIEDRICH, Markus, Beispielgeschichten in den jesuitischen *Litterae annuae*. Überlegungen zur Gestaltung und Funktion einer vernachlässigten Literaturgattung, in: RUCHATZ/WILLER/PE-THES, Das Beispiel, S. 143–166.
- Communication and Bureaucracy in the Early Modern Society of Jesus, in: Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte 101 (2007), S. 49–75.
 - Theologische Einheit und soziale Kohärenz. Debatten um die Homogenität von *doctrina* im Jesuitenorden um 1600, in: BÜTTGEN/IMBACH/SCHNEIDER/SELDERHUIS, *Vera Doctrina*, S. 297–324.
 - Circulating and Compiling the *Litterae Annuae*. Towards a History of the Jesuit System of Communication, in: AHSJ 77 (2008), S. 3–39.
 - Government and Information-Management in Early Modern Europe. The Case of the Society of Jesus (1540–1773), in: Journal of Early Modern History 12 (2008), S. 539–563.
 - Archives as Networks: the Geography of Record-keeping in the Society of Jesus (1540–1773), in: Archival Science 10 (2010), S. 285–298.
 - Der lange Arm Roms? Globale Verwaltung und Kommunikation im Jesuitenorden 1540–1773, Frankfurt/New York 2011.
- FRIES, Heinrich, Vorwort, in: HThG, Bd. 1, S. 5f.
- FUCHS, Martina/KOHLER, Alfred (Hg.), Kaiser Ferdinand I. Aspekte eines Herrscherlebens, Münster 2003.
- / OBORNI, Teréz/UJVÁRY, Gábor (Hg.), Kaiser Ferdinand I. Ein mitteleuropäischer Herrscher, Münster 2004.
- FUCHS, Thomas, Konfession und Gespräch. Typologie und Funktion der Religionsgespräche in der Reformationszeit, Köln/Weimar/Wien 1995.
- FUMAROLI, Marc, L'école du silence. Le sentiment des images au XVII^e siècle, Paris 1994.
- *L'Imago Primi Saeculi Societatis Jesu* (1640) et ses adversaires, in: Ders., L'école du silence, S. 343–368.
- GADILLE, Jacques, »Apostolat«. L'enrichissement du mot et du concept par le pape Ratti, in: Achille Ratti, S. 678–691.
- L'expansion chrétienne et l'inculturation. Questions posées par l'histoire de l'extension mondiale du christianisme et son incarnation dans les cultures, in: PIROTTE/LOUCHEZ, Deux mille ans d'histoire de l'Église, S. 390–402.
- GARMS, Jörg, Überblick über die Schriftquellen zur österreichischen Ordensprovinz im römischen Ordensarchiv der Jesuiten, in: KARNER/TELESKO, Die Jesuiten in Wien, S. 13–19.
- GANZER, Klaus, Gasparo Contarini (1483–1542), in: ISELOH, Katholische Theologen der Reformationszeit, Bd. 1, S. 107–115.
- Aspekte der katholischen Reformbewegungen im 16. Jahrhundert, Stuttgart 1991; nachgedruckt in: Ders., Kirche auf dem Weg durch die Zeit, S. 181–211.
 - Kirche auf dem Weg durch die Zeit. Institutionelles Werden und theologisches Ringen. Ausgewählte Aufsätze und Vorträge, Münster 1997.
 - Die religiösen Bewegungen im Italien des 16. Jahrhunderts, Münster i. W. 2003.
- GARFAGNINI, Giancarlo (Hg.), Scienze, credenze occulte, livelli di cultura. Convegno internazionale di studi, Firenze, 26–30 giugno 1980, Firenze 1982.
- GARGANI, Aldo (Hg.), Crisi della ragione, Torino 1979.
- GATZ, Erwin, Sullo sviluppo del clero diocesano cattolico nell'Europa centrale di lingua tedesca dal XVI secolo alla secolarizzazione (1803), in: SANGALLI, Pastori pope preti rabbini, S. 125–133.
- DE GENNARO, Giuseppe SJ, Mistica gesuita nel '600, in: IAPPELLI/PARENTE, Alle origini dell'Università dell'Aquila, S. 167–199.
- GERHARTZ, Johannes Günter SJ, »Insuper promitto...«. Die feierlichen Sondergelübde katholischer Orden, Romae 1966.
- Vom »Geist des Ursprungs« der Gesellschaft Jesu, in: GuL 41 (1968), S. 245–265.
- GIANNINI, Massimo Carlo (Hg.), Religione, conflittualità e cultura. Il clero regolare dell'Europa d'antico regime, Roma 2006.

- Introduzione, in: Ders., *Religione, conflittualità e cultura*, S. 7–23.
- GIARD, Luce (Hg.), *Les jésuites à la Renaissance. Système éducatif et production du savoir*, Paris 1995.
- *Le devoir de l'intelligence ou l'insertion des jésuites dans le monde du savoir*, in: Dies., *Les jésuites à la Renaissance*, S. xi–lxxix.
- / DE VAUCELLES, Louis (Hg.), *Les jésuites à l'âge baroque 1540–1640*, Grenoble 1996.
- Reflections, in: O'MALLEY/BAILEY/HARRIS/KENNEDY, *The Jesuits*, S. 707–712.
- *Les collèges comme lieux d'essor du savoir, des arts et du croire*, in: MCCOOG, *Ite inflammate omnia*, S. 359–390.
- GIERL, Martin, *Pietismus und Aufklärung. Theologische Polemik und die Kommunikationsreform der Wissenschaft am Anfang des 17. Jahrhunderts*, Göttingen 1997.
- GILBERT, Paul SJ, *Universitas nostra Gregoriana. La Pontificia Università Gregoriana ieri ed oggi*, Roma 2006.
- GINDELY, Anton, *Geschichte der Gegenreformation in Böhmen. Nach dem Tode des Verfassers hg. v. Theodor TUPETZ*, Leipzig 1894.
- GINZBURG, Carlo, *Spie. Radici di un paradigma indiziario*, in: GARGANI, *Crisi della ragione*, S. 59–106.
- *L'inquisitore come antropologo*, in: POZZI/PROSPERI, *Studi in onore di Armando Saitta*, S. 23–33.
- GIORDANO, Silvano, *Note sugli ordini religiosi in Boemia e Moravia agli esordi della Guerra dei Trent'anni*, in: GIANNINI, *Religione, conflittualità e cultura*, S. 129–157.
- GLADE, Winfried, *Die Taufe in den vorcanisianischen Katechismen des 16. Jahrhunderts im deutschen Sprachgebiet*, Nieuwkoop 1979.
- GNÄDINGER, Louise, *Johannes Tauler. Lebenswelt und mystische Lehre*, München 1993.
- GOTOR, Miguel, *I beati del papa. Santità, Inquisizione e obbedienza in età moderna*, Firenze 2002.
- *Chiesa e santità nell'Italia moderna*, Roma-Bari 2004.
- GRABMANN, Martin, *Die Geschichte der Scholastischen Methode. Nach den gedruckten und ungedruckten Quellen*, 2 Bde., Freiburg i. Br. 1909–1911.
- GRANE, Leif/SCHINDLER, Alfred/WRIEDT, Markus (Hg.), *Auctoritas Patrum. Zur Rezeption der Kirchenväter im 15. und 16. Jahrhundert*, 2 Bde., Mainz 1993–1998.
- GREGORY, Brad S., *Salvation at Stake. Christian Martyrdom in Early Modern Europe*, Cambridge 2001.
- GREVEN, Josef, *Die Kölner Kartause und die Anfänge der katholischen Reform in Deutschland*, Münster i. W. 1935.
- GREYERZ, Kaspar von, *Religion und Kultur. Europa 1500–1800*, Göttingen 2000.
- / JAKUBOWSKI-TIENEN, Manfred/KAUFMANN, Thomas/LEHMANN, Hartmut (Hg.), *Interkonnessionalität – Transkonnessionalität – binnenkonnessionelle Pluralität. Neue Forschungen zur Konfessionalisierungsthese*, Gütersloh 2003.
- GRÜNDER, Horst, *Welteroberung und Christentum. Ein Handbuch zur Geschichte der Neuzeit*, Gütersloh 1992.
- GUERRA, Alessandro, *Per un'archeologia della strategia missionaria dei Gesuiti: le *Indipetae* e il sacrificio nella «vigna del Signore»*, in: AISP 13 (2000), S. 109–191.
- *Un generale fra le milizie del Papa. La vita di Claudio Acquaviva scritta da Francesco Sacchini della Compagnia di Gesù*, Milano 2001.
- GUGGISBERG, Hans R./KRODEL, Gottfried G./FÜGLISTER, Hans (Hg.), *Die Reformation in Deutschland und Europa. Interpretationen und Debatten*, Gütersloh 1993.
- GUL, Francesco, *I gesuiti e la rivoluzione boema: alle origini della Guerra dei Trent'Anni*, Milano 1989.
- *L'attesa del Concilio. Vittoria Colonna e Reginald Pole nel movimento degli »Spirituali«*, Roma 1997.
- GUIBERT, Joseph de SJ, *Le Généralat de Claude Acquaviva (1581–1615). Sa place dans l'histoire de la spiritualité de la Compagnie de Jésus*, in: AHSJ 9 (1941), S. 59–93.
- *La spiritualité de la compagnie de Jésus: esquisse historique*, Roma 1953.
- HAAS, Walter, *Zweitspracherwerb und Herausbildung der Gemeinsprache. Petrus Canisius und das Deutsche seiner Zeit*, in: HOFFMANN, *Das Frühneuhochdeutsche als sprachgeschichtliche Epoche*, S. 111–133.

- HÄRLE, Wilfried, Apostolizität, in: RGG⁴, Bd. 1, Sp. 653f.
- HAHN, Ferdinand, Apostel, in: RGG⁴, Bd. 1, Sp. 636–638.
- HALLENSLEBEN, Barbara, Theologie der Sendung. Die Ursprünge bei Ignatius von Loyola und Mary Ward, Frankfurt 1994.
- Kirche in der Sendung. Die Antwort des Petrus Canisius auf die Erfahrung des »draußen«, in: BERNDT, Petrus Canisius, S. 347–363.
- HAMM, Berndt/LEPPIN, Volker (Hg.), Gottes Nähe unmittelbar erfahren, Tübingen 2006.
- HANSEN, Joseph, Die erste Niederlassung der Jesuiten in Köln (1542–1547), in: Beiträge zur Geschichte vornehmlich Kölns, S. 160–205.
- HARTMANN, Peter Claus (Hg.), Reichskirche – Mainzer Kurstaat – Reichskanzler, Frankfurt a. M. 2001.
- HAUB, Rita, Bibliographie der zu Lebzeiten erschienen Werke des Petrus Canisius, in: OSWALD/RUMMEL, Petrus Canisius, S. 295–302.
- Peter Faber und Petrus Canisius. Der erste Jesuit in Deutschland und der erste »deutsche« Jesuit, in: ACKERMANN/SCHMID/VOLKERT, Bayern vom Stamm zum Staat, Bd. 1, S. 317–330.
 - Das Erziehungskonzept der Jesuiten und der Stellenwert des Katechismus, in: FILSER/LEIMGRUBER, Petrus Canisius. Der große Katechismus, S. 35–48.
 - From Peter to Paul. The Province of Upper Germany in the 1570s, in: McCOOG, The Mercurian Project, S. 145–181.
- / OSWALD, Julius SJ (Hg.), Franz Xaver – Patron der Missionen. Festschrift zum 450. Todestag, Regensburg 2002.
- HEIB, Gernot, Princes, Jesuits, and the Origins of Counter-Reformation in the Habsburg Lands, in: EVANS/THOMAS, Crown, Church and Estates, S. 92–109.
- Die Jesuiten und die Anfänge der Katholisierung in den Ländern Ferdinands I. Glaube, Mentalität, Politik, maschinenschriftliche Habilitationsschrift Wien 1986.
- HEMERLE, Josef, Die Prager Universität in der neueren Zeit, in: SEIBT, Bohemia Sacra, S. 414–426.
- HENGST, Karl, Jesuiten an Universitäten und Jesuitenuniversitäten. Zur Geschichte der Universitäten in der Oberdeutschen Provinz der Gesellschaft Jesu im Zeitalter der konfessionellen Auseinandersetzung, Paderborn/München/Wien/Zürich 1981.
- HENRICI, Peter SJ, Der erste Jesuit in Deutschland. Peter Faber (1506–1546), in: FALKNER/IMHOF, Ignatius von Loyola, S. 231–244.
- HERNÁNDEZ, Ángel Santos SJ, Jesuitas y obispos, Tomo I: La Compañía de Jesús y la dignidades eclesiásticas, Madrid 1998.
- HERSCHE, Peter, »Klassizistischer Katholizismus«. Der konfessionsgeschichtliche Sonderfall Frankreich, in: HZ 262 (1996), S. 357–389.
- HERZIG, Arno, Die Rekatholisierung in deutschen Territorien im 16. und 17. Jahrhundert, in: GeGe 26 (2000), S. 76–104.
- Der Zwang zum wahren Glauben. Rekatholisierung vom 16. bis zum 18. Jahrhundert, Göttingen 2000.
- HEVIA BALLINA, Agustín (Hg.), Ordenes religiosas y evangelización de América y Filipinas en los archivos de la Iglesia, Oviedo 1994.
- HINZ, Manfred/RIGHI, Roberto/ZARDIN, Danilo (Hg.), I gesuiti e la Ratio studiorum, Roma 2004.
- HOENEN, Maarten J.F.M., Johannes Tauler (†1361) in den Niederlanden. Grundzüge eines philosophie- und rezeptionsgeschichtlichen Forschungsprogramms, in: FZPhTh 41 (1994), S. 389–444.
- HÖPFL, Harro, Jesuit Political Thought. The Society of Jesus and the State c. 1540–1630, Cambridge 2004.
- HOFFMANN, Walter, Das Frühneuhochdeutsche als sprachgeschichtliche Epoche. Werner Besch zum 70. Geburtstag, Frankfurt a. M. 1999.
- HOFMANN, Siegfried, Der Glaub ist ein Liecht der Seelen, ein Thür des Lebens, ein Grundvest der Seligkeit. Zum Charakterbild des Petrus Canisius, in: BAUMSTARK, Rom in Bayern, S. 41–48.
- Petrus Canisius und die Politik, in: OSWALD/RUMMEL, Petrus Canisius, S. 97–132.
- HOLLERBACH, Marion, Das Religionsgespräch als Mittel der konfessionellen und politischen Auseinandersetzung im Deutschland des 16. Jahrhunderts, Frankfurt a. M. 1982.

- HOLSTEIN, Henri, L'évolution du mot »apostolique« au cours de l'histoire de l'Eglise, in: L'apostolat, S. 41–62.
- HOUBEN, Alphons SJ, Faber en de Nederlanden, in: *Ons geestelijk erf* 29 (1955), S. 125–163, 241–270, 337–357.
- HSIA, Ronnie Po-chia, *Social Discipline in the Reformation. Central Europe 1550–1750*, London/New York 1988.
- Mission und Konfessionalisierung in Übersee, in: REINHARD/SCHILLING, *Katholische Konfessionalisierung*, S. 158–165.
 - *The World of Catholic Renewal 1540–1770*, Cambridge/New York/Oakleigh 1998.
 - (Hg.), *Reform and Expansion 1500–1660*, Cambridge 2007.
 - / SCRIBNER, Robert W. (Hg.), *Problems in the Historical Anthropology of Early Modern Europe*, Wiesbaden 1997.
- HUFTON, Olwen, Persuasion, Promises, and Persistence: Funding the Early Jesuit College, in: HINZ/RIGHI/ZARDIN, *I gesuiti e la Ratio studiorum*, S. 75–95.
- Every Tub on Its Own Button: Funding a Jesuit College in Early Modern Europe, in: O'MALLEY/BAILEY/HARRIS/KENNEDY, *The Jesuits II*, S. 5–23.
- HUONDER, Anton SJ, Deutsche Jesuitenmissionäre des 17. und 18. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Missionsgeschichte und zur deutschen Biographie, Freiburg i.Br. 1899.
- *Die Monumenta Historica Societatis Jesu* oder die ältesten Geschichtsquellen des Jesuitenordens, in: *StML* 87 (1914), S. 470–492.
- IAPPELLI, Filippo SJ/PARENTE, Ulderico (Hg.), *Alle origini dell'Università dell'Aquila. Cultura, università, collegi gesuitici all'inizio dell'età moderna in Italia meridionale*, Roma 2000.
- IMBRUGLIA, Girolamo, Ideale der Zivilisierung. Die Gesellschaft Jesu und die Missionen (1550–1600), in: PROSPERI/REINHARD, *Die Neue Welt*, S. 239–257.
- IMMENKÖTTER, Herbert, Was der Papst, der gesandt hat, anzielt. Petrus Canisius in Ingolstadt, München, Augsburg und Dillingen, in: BAUMSTARK, *Rom in Bayern*, S. 49–54.
- IPARRAGUIRRE, Ignacio SJ, *Historia de la práctica de los Ejercicios espirituales de San Ignacio de Loyola*, 2 Bde., Bilbao/Roma 1946–1955.
- ISERLOH, Erwin, *Kirche – Institution und Ereignis. Aufsätze und Vorträge*, 2 Bde., Münster 1985.
- Charisma und Institution im Leben der Kirche. Dargestellt an Franz von Assisi un der Armutsbewegung seiner Zeit, in: Ders., *Kirche*, Bd. 1, S. 78–94.
 - Die Kirchenfrömmigkeit in der »Imitatio Christi«, in: Ders., *Kirche*, Bd. 1, S. 151–167.
 - »Gott finden in allen Dingen«. Die Botschaft des heiligen Ignatius von Loyola an unsere Zeit, in: Ders., *Kirche*, Bd. 1, S. 216–231.
 - (Hg.), *Katholische Theologen der Reformationszeit*, Bd. 1, Münster 1984.
 - Johannes Eck (1486–1543), in: Ders., *Katholische Theologen der Reformationszeit*, Bd. 1, S. 65–71.
 - (Hg.), *Katholische Theologen der Reformationszeit*, Bd. 2, Münster 1985.
 - (Hg.), *Katholische Theologen der Reformationszeit*, Bd. 3, Münster 1986.
 - / Peter MANNS (Hg.), *Festgabe Joseph Lortz*, Bd. 1: *Reformation Schicksal und Auftrag*; Bd. 2: *Glaube und Geschichte*, Baden-Baden 1958.
- JANSSEN, Wilhelm (Hg.), *Rheinische Lebensbilder*, Bd. 11, Köln 1988.
- Die Geschichte Gelderns bis zum Traktat von Venlo (1543). Ein Überblick, in: STINNER/TE-KATH, *Gelre – Geldern – Gelderland*, S. 13–28.
- JEDIN, Hubert, *Katholische Reformation oder Gegenreformation? Ein Versuch zur Klärung der Begriffe nebst einer Jubiläumsbetrachtung über das Trienter Konzil*, Luzern 1946.
- *Geschichte des Konzils von Trient*, 4 Bde., Freiburg i.Br./Basel/Wien 1949–1975.
 - Fragen um Hermann von Wied, in: *HJ* 74 (1955), S. 687–699.
 - *Kirche des Glaubens, Kirche der Geschichte. Ausgewählte Aufsätze und Vorträge*, 2 Bde., Freiburg/Basel/Wien 1966.
 - Der heilige Petrus Canisius. Ein Profil und sein Hintergrund, in: Ders., *Kirche des Glaubens*, Bd. 1, S. 381–393.
 - Die historischen Begriffe, in: *HKG*, Bd. 4, S. 449f.
 - / PRODI, Paolo (Hg.), *Il concilio di Trento come crocevia della politica europea*, Bologna 1977.

- JOACHIMSEN, Paul, Die Reformation als Epoche der Geschichte. In vollständiger Fassung erstmals aus dem Nachlaß, hg. v. Otto SCHOTTENLOHER, München 1951.
- JOOSTEN, Christoph, Das Christkönigsfest. Liturgie im Spannungsfeld zwischen Frömmigkeit und Politik, Tübingen/Basel 2002.
- JÜRGENSMEIER, Friedhelm, Das Bistum Mainz. Von der Römerzeit bis zum II. Vatikanischen Konzil, Frankfurt a. M. 1989.
- (Hg.), Erzbischof Albrecht von Brandenburg (1490–1545). Ein Kirchen- und Reichsfürst der Frühen Neuzeit, Frankfurt a. M. 1991.
 - (Hg.), Handbuch der Mainzer Kirchengeschichte, 3 Bde., Würzburg 1997–2002.
- JUNDT, Auguste, Histoire du panthéisme populaire au moyen âge et au seizième siècle, Paris 1875 (Faksimile-Nachdruck Frankfurt a. M. 1964).
- KALIVODA, Robert, Revolution und Ideologie: der Hussitismus, Köln/Wien 1976.
- KARNER, Herbert/TELESKO, Werner (Hg.), Die Jesuiten in Wien. Zur Kunst- und Kulturgeschichte der österreichischen Ordensprovinz der Gesellschaft Jesu im 17. und 18. Jahrhundert, Wien 2003.
- Kartäusermystik und -mystiker. Dritter internationaler Kongress über die Kartäusergeschichte und -spiritualität, hg. v. Institut für Anglistik und Amerikanistik der Universität Salzburg, 5 Bde., Salzburg 1981–1982.
- KAUFMANN, Thomas, Einleitung: Transkonfessionalität, Interkonfessionalität, binnenkonfessionelle Pluralität. Neue Forschungen zur Konfessionalisierungsthese, in: VON GREYERZ/JAKUBOWSKI-TIESSEN/ders./LEHMANN, Interkonfessionalität, S. 9–15.
- Konfession und Kultur. Lutherischer Protestantismus in der zweiten Hälfte des Reformationsjahrhunderts, Tübingen 2006.
 - Protestantische, vornehmlich lutherische Anti-Jesuitenpublizistik zwischen 1556 und 1618, in: Ders., Konfession und Kultur, S. 205–299.
- KAUKOREIT, Volker/ATZE, Marcel/HANSEL, Michael (Hg.), »Aus meiner Hand dies Buch...«. Zum Phänomen der Widmung, Wien 2006.
- KERTELGE, Klaus, Apostel, in: LThK³, Bd. 1, Sp. 851–854.
- KETTENMEYER, Johann Baptist SJ, Maria von Oisterwijk (†1547) und die Kölner Kartause, in: AHVNRh 114 (1929), S. 1–33.
- Aufzeichnungen des Kölner Kartäuserpriors Kalckbrenner über den seligen Peter Faber, in: AHSJ 8 (1939), S. 86–102.
- KLEISER, Alfons SJ, Ein Seeleneroberer. Lebenserinnerungen des ersten flämischen Jesuiten Cornelius Wischaven, Paderborn 1930.
- KLECKER, Elisabeth, »Liebe verleiht Flügel«. Ein neulateinisches Epos über die Missionsreisen des Heiligen Franz Xavers, in: HAUB/OSWALD, Franz Xaver, S. 151–180.
- KLOOSTERHUIS, Elisabeth Maria, Erasmusjünger als politische Reformer. Humanismusideal und Herrschaftspraxis am Niederrhein im 16. Jahrhundert, Köln/Weimar/Wien 2006.
- KLOSTERMANN, Ferdinand, Das christliche Apostolat, Innsbruck/Wien/München 1962.
- Apostolat, in: LThK², Bd. 2, Sp. 755–757.
 - Das Problem der Herrschaft und Institution in der Kirche, in: Ders., Kirche – Ereignis und Institution, S. 55–114.
 - Kirche – Ereignis und Institution. Überlegungen zur Herrschafts- und Institutionsproblematik in der Kirche, Wien/Freiburg/Basel 1976.
- KLUCKHOHN, August, Die Jesuiten in Baiern mit besonderer Rücksicht auf ihre Lehrthätigkeit, in: HZ 31 (1874), S. 343–414.
- KLUETING, Harm, Zweite Reformation – Konfessionsbildung – Konfessionalisierung. Zwanzig Jahre Kontroversen und Ergebnisse nach zwanzig Jahren, in: HZ 277 (2003), S. 309–341.
- KNAUER, Peter SJ, »Unsere Weise voranzugehen« nach den Satzungen der Gesellschaft Jesu, in: SIEVERNICH/SWITEK, Ignatianisch, S. 131–148.
- KÖTTER, Franz Josef, Die Eucharistielehre in den katholischen Katechismen des 16. Jahrhunderts bis zum Erscheinen des Catechismus Romanus (1566), Münster i. W. 1969.
- Zur Eucharistiekatechese des 16. Jahrhunderts. Dargestellt an den Katechismen des Petrus Canisius und dem Catechismus Romanus, in: BÄUMER, Reformatio Ecclesiae, S. 713–727.

- KOHLER, Alfred, Ferdinand I. 1503–1564. Fürst, König und Kaiser, München 2003.
- KOKKARAVALAYIL, Sunny SJ, The Principle and Foundation of the Spiritual Exercises of St Ignatius of Loyola and the Jesuit Constitutions, in: *Studies in Spirituality* 18 (2008), S. 229–244.
- KOLLER, Alexander, Frati italiani a nord delle Alpi. La conflittualità »nazionale« nell'Impero biconfessionale, in: GIANNINI, *Religione, conflittualità e cultura*, S. 87–106.
- KOSCHORKE, Klaus, Einführung, in: KOSCHORKE/MEIER, »Christen und Gewürze«, S. 10–30.
- Außereuropäische Christentumsgeschichte (Asien, Afrika, Lateinamerika). Forschungsstand und Perspektiven einer neuen Disziplin, in: *Jahrbuch für Europäische Überseegeschichte* 2 (2002), S. 137–163.
- / MEIER, Johannes (Hg.), »Christen und Gewürze«. Konfrontation und Interaktion kolonialer und indigener Christentumsvarianten, Göttingen 1998.
- KOSSELCK, Reinhart, Einleitung, in: GG, Bd. 1, S. xiii–xxvii.
- KRASENBRINK, Josef, Die Congregatio Germanica und die katholische Reform in Deutschland nach dem Tridentinum, Münster i. W. 1972.
- KREDEL, Elmar Maria/KOLPING, Adolf, Apostel, in: HThG, Bd. 1, S. 61–74.
- KRÖSS, Alois SJ, Geschichte der böhmischen Provinz der Gesellschaft Jesu, 2 Bde., Wien 1910–1938.
- KUCKHOFF, Joseph, Petrus Canisius. Bilder aus dem Leben eines deutschen Heiligen, Düsseldorf o. D. [1925].
- LAMALLE, Edmond SJ, La documentation d'histoire missionnaire dans le »Fondo gesuitico« aux archives romaines de la Compagnie de Jésus, in: ED 21 (1968), S. 131–176.
- L'archivio di un grande ordine religioso. L'Archivio Generale della Compagnia di Gesù, in: ArEc 24–25 (1981–1982), S. 89–120.
- LANDI, Fiorenzo, Il paradiso dei monaci. Accumulazione e dissoluzione dei patrimoni del clero regolare in età moderna, Firenze 1996.
- (Hg.), Accumulation and Dissolution of Large Estates of the Regular Clergy in Early Modern Europe. Proceedings of 20th International Economic History Congress, Rimini 1999.
- Introduction/Introduzione, in: Ders., Accumulation and Dissolution, S. 5–24.
- The Great Estates of the Regular Male Clergy: Distinctive Characteristics of a Managerial and Accounting System, in: Ders., Accumulation and Dissolution, S. 267–279.
- (Hg.), Confische e sviluppo capitalistico. I grandi patrimoni del clero regolare in età moderna in Europa e nel continente americano, Milano 2004.
- Storia economica del clero in Europa (secoli XV–XIX), Roma 2005.
- Prefazione, in: DI PIETRA/ders., Clero, economia e contabilità, S. 145f.
- La globalizzazione dei regolari: le dimensioni europee della rete dei monasteri e dei conventi, in: DI PIETRA/ders., Clero, economia e contabilità, S. 147–155.
- LAUBACH, Ernst, Ferdinand I. als Kaiser. Politik und Herrscherauffassung des Nachfolgers Karls V., Münster 2001.
- SCHWARZ LAUSTEN, Martin, Die Reformation in Dänemark, Gütersloh 2008.
- LAUX, Stephan, Reformationsversuche in Kurköln (1542–1548). Fallstudien zu einer Strukturgeschichte landstädtischer Reformation (Neuss, Kempen, Andernach, Linz), Münster 2001.
- Wege und Grenzen der Konfessionalisierung. Die Kölner Erzbischöfe des 16. Jahrhunderts als geistliche Oberhäupter und Dynasten, in: BURKHARD/EHRENPREIS, Drei Konfessionen in einer Region, S. 49–69.
- LECLER, Joseph SJ, Die Kirchenfrömmigkeit des heiligen Petrus Canisius, in: DANÉLOU/VORGRIMLER, *Sentire Ecclesiam*, S. 301–314.
- LÉCRIVAIN, Philippe SJ, *Non sufficit orbis...* Les missions jésuites aux XVIe et XVIIIe siècles, in: ZMR 90 (2006), S. 183–195.
- LEHMANN, Hartmut, Grenzen der Erklärungskraft der Konfessionalisierungsthese, in: VON GREYERZ/JAKUBOWSKI-TIESSEN/KAUFMANN/ders., Interkonfessionalität, S. 242–249.
- LEPPIN, Volker, Martin Luther, Darmstadt 2006.
- LETURIA, Pedro de SJ, Un significativo documento de 1558 sobre las misiones de infieles de la Compañía de Jesús, in: AHSJ 8 (1939), S. 102–117.
- Geschichte und Inhalt der Quellensammlung »Monumenta Historica Societatis Jesu« (MHSJ), in: HJ 72 (1952), S. 585–604.

- Estudios Ignacianos, revisados por el P. Ignacio Iparraguirre SJ, 2 Bde., Roma 1957.
- Los »recuerdos« presentados por el jesuita Bobadilla al recién elegido Paulo IV, in: Ders., Estudios Ignacianos, Bd. 1, S. 447–459.
- Lecturas ascéticas y lecturas místicas entre los Jesuitas del siglo XVI, in: Ders., Estudios Ignacianos, Bd. 2, S. 269–331.
- Cordeses, Mercuriano, Colegio Romano y lecturas espirituales de los Jesuitas en el siglo XVI, in: Ders., Estudios Ignacianos, Bd. 2, S. 333–378.
- LEWIS, Mark A. SJ, Recovering the Apostolic Way of Life: The New Clerks Regular of the Sixteenth Century, in: COMERFORD/PABEL, Early Modern Catholicism, S. 280–299.
- The Rehabilitation of Nicolás Bobadilla, S.J., during the Generalate of Everard Mercurian, in: McCOOG, The Mercurian Project, S. 437–459.
- LEXUTT, Athina, Rechtfertigung im Gespräch. Das Rechtfertigungsverständnis in den Religionsgesprächen von Hagenau, Worms und Regensburg 1540/41, Göttingen 1996.
- LIPGENS, Walter, Kardinal Johannes Gropper (1503–1559) und die Anfänge der katholischen Reform in Deutschland, Münster i. W. 1951.
- Johannes Gropper, designierter Kardinal (1503–1559), in: POLL, Rheinische Lebensbilder, Bd. 2, S. 75–91.
- LÖSSL, Josef, Konfessionelle Theologie und humanistisches Erbe. Zur Hieronymusbriefedition des Petrus Canisius, in: BERNDT, Petrus Canisius, S. 121–153.
- LOOZ-CORSWAREM, Clemens von, Geldern und die Nachbarn Kleve, Jülich und Berg von Spätmittelalter bis 1543, in: STINNER/TEKATH, Gelre – Geldern – Gelderland, S. 123–128.
- LÓPEZ-GAY, Jesús SJ, La vida y misión de Francisco Javier a la luz de la espiritualidad ignaciana, in: AHSJ 142 (2002), S. 249–257.
- LORTZ, Joseph, Bonifatius und die Grundlegung des Abendlandes, Wiesbaden 1954.
- LUCAS, Thomas M. SJ, Landmarking. City, Church and Jesuit Urban Strategy, Chicago 1997.
- Petrus Canisius. Jesuit Urban Strategist, in: BERNDT, Petrus Canisius, S. 275–291. Nachgedruckt in LUCAS, Spirit, Style, Story, S. 283–302.
- (Hg.), Spirit, Style, Story. Essays Honoring John W. Padberg SJ, Chicago 2002.
- LUDWIG, Frieder, Zur »Verteidigung und Verbreitung des Glaubens«. Das Wirken der Jesuiten in Übersee und seine Rezeption in den konfessionellen Auseinandersetzungen Europas, in: ZKG 112 (2001), S. 44–64.
- LUKÁCS, László SJ, De origine collegiorum externorum deque controversiis circa eorum paupertatem obortis, in: AHSJ 29 (1960), S. 189–245, und ebd. 30 (1961), S. 3–89.
- De graduum diversitate inter sacerdotes in Societate Iesu, in: AHSJ 37 (1968), S. 237–316.
- LUTZ, Heinrich, *Reformatio Germaniae*. Drei Denkschriften Johann Gropfers (1546, 1558), in: QFIAB 37 (1957), S. 75–91.
- MACCA, Valentino OCD/CAPRIOLI, Mario OCD/BONI, Andrea OFM, Apostolato, in: DIP, Bd. 1, Sp. 719–738.
- MACHILEK, Franz, Reformorden und Ordensreformen in den böhmischen Ländern von 10. bis 18. Jahrhundert, in: SEIBT, Bohemia Sacra, S. 63–80.
- MAGNI, Verano, L'apostolo del Rinascimento, Firenze 1939.
- MAHLMANN-BAUER, Barbara, Antonio Possevino's *Bibliotheca selecta*. Knowledge as a Weapon, in: HINZ/RIGHI/ZARDIN, I gesuiti e la Ratio studiorum, S. 315–355.
- MAINZER, Udo/HILGER, Hans Peter (Hg.), Die Jesuitenkirche St. Mariae Himmelfahrt in Köln. Dokumentation und Beiträge zum Abschluß ihrer Wiederherstellung 1980, Düsseldorf 1982.
- MAJORANA, Bernadette, Une pastorale spectaculaire. Missions et missionnaires jésuites en Italie (XVIe–XVIIe siècle), in: Annales. Histoire, Sciences sociales 57 (2002), S. 297–320.
- MALDAVSKY, Aliocha, The Problematic Acquisition of Indigenous Languages: Practices and Contentions in Missionary Specialization in the Jesuit Province of Peru (1568–1640), in: O'MALLEY/BAILEY/HARRIS/KENNEDY (Hg.), The Jesuits II, S. 602–615.
- MALGERI, Francesco, Chiesa cattolica e regime fascista, in: COLLOTTI/DEL BOCA/LEGNANI/ROSSI, Il regime fascista, S. 166–181.
- MALLINCKRODT, Rebekka von, Reichweite und Grenzen des Konfessionalisierungs-Paradigmas am Beispiel der Kölner Laienbruderschaften im 17. Jahrhundert, in: VON GREYERZ/JAKUBOWSKI-TIESSEN/KAUFMANN/LEHMANN, Interkonfessionalität, S. 16–47.

- MANGONI, Luisa, I Patti lateranensi e la cultura cattolica, in: *StStor* 43 (2002), S. 153–165.
- MANITIUS, Walter, Peter de Hondt genannt Petrus Canisius, der erste »deutsche« Jesuit. Zum Feste seiner Heiligsprechung, Berlin 1925.
- MARGERIE, Bertrand de SJ, El cuarto voto de la Compañía de Jesus, según Nadal, in: *Manresa* 42 (1970), S. 359–376.
- MARON, Gottfried, Ignatius von Loyola. Mystik – Theologie – Kirche, Göttingen 2001.
- MARTINA, Giacomo SJ, Storia della Compagnia di Gesù in Italia (1814–1983), Brescia 2003.
- / DOVERE, Ugo (Hg.), Il cammino dell'evangelizzazione. Problemi storiografici. Atti del XII Convegno di studio dell'Associazione Italiana dei professori di Storia della Chiesa (Palermo, 19–22 settembre 2000), Bologna 2001.
- MAYER, Johannes Gottfried, Die Vulgata-Fassung der Predigten Johannes Taulers. Von der handschriftlichen Überlieferung des 14. Jahrhunderts bis zu den ersten Drucken, Würzburg 1999.
- MCCOOG, Thomas M. SJ (Hg.), The Mercurian Project. Forming Jesuit Culture 1573–1580, Rome/St. Louis 2004.
- (Hg.), *Ite inflammate omnia*. Selected Historical Papers from Conferences held at Loyola and Rome in 2006, Roma 2010.
- MEIER, Johannes, Zur Geschichte des Christentums in Lateinamerika, München/Zürich 1988.
- Die Orden in Lateinamerika. Historischer Überblick, in: SIEVERNICH/CAMPS/MÜLLER/SENNER, *Conquista und Evangelisation*, S. 13–33.
- (Hg.), »... usque ad ultimum terrarum«. Die Jesuiten und die transkontinentale Ausbreitung des Christentums 1540–1773, Göttingen 2000.
- (Hg.), *Sendung – Eroberung – Begegnung? Franz Xaver, die Gesellschaft Jesu und die katholische Weltkirche im Zeitalter des Barocks*, Wiesbaden 2005.
- »Totus mundus nostra fit habitatio«. Jesuiten aus dem deutschen Sprachraum in Portugiesisch- und Spanisch-Amerika, Mainz/Stuttgart 2007.
- MELLINATO, Giuseppe SJ, Pierre Favre 1506–1546, in: *AHSJ* 59 (1990), S. 185–190.
- MELLONI, Alberto, Nota bibliografica sul martirio volontario, in: *Cristianesimo nella storia* 27 (2006), S. 335–351.
- / MENOZZI, Daniele/RUGGIERI, Giuseppe/TOSCHI, Massimo (Hg.), *Cristianesimo nella storia. Saggi in onore di Giuseppe Alberigo*, Bologna 1996.
- MENOZZI, Daniele, Regalità sociale di Cristo e secolarizzazione. Alle origini della »Quas primas«, in: *Cristianesimo nella storia* 16 (1995), S. 79–113.
- Liturgia e politica: l'introduzione della festa di Cristo Re, in: MELLONI/ders./RUGGIERI/TOSCHI, *Cristianesimo nella storia*, S. 607–656.
- / MORO, Renato (Hg.), *Cattolicesimo e totalitarismo. Chiesa e culture religiose tra le due guerre mondiali (Italia, Spagna, Francia)*, Brescia 2004.
- La dottrina del regno sociale di Cristo tra autoritarismo e totalitarismo, in: Ders./MORO, *Cattolicesimo e totalitarismo*, S. 18–55.
- La »cristianità« come categoria storiografica, in: BATELLI/ders., *Una storiografia inattuale?*, S. 191–228.
- MESCHLER, Moritz SJ, Die Jesuitenassese und die deutsche Mystik, in: *StML* 82 (1912), S. 52–63, 175–178.
- METZLER, Johannes SJ, *Miscellanea canisiana*, in: *AHSJ* 7 (1938), S. 267–275.
- MICCOLI, Giovanni, La storia religiosa, in: ROMANO/VIVANTI, *Storia d'Italia*, Bd. 2/1: *Dalla caduta dell'Impero romano al secolo XVIII*, Torino 1974, S. 431–1078.
- Fra mito della cristianità e secolarizzazione. Studi sul rapporto chiesa-società nell'età contemporanea, Casale Monferrato 1985.
- Chiesa e società fra Ottocento e Novecento: il mito della cristianità, in: Ders., *Fra mito della cristianità e secolarizzazione*, S. 21–92.
- Francesco d'Assisi. Realtà e memoria di un'esperienza cristiana, Torino 1991.
- Dall'intuizione all'istituzione: un passaggio non del tutto scontato, in: Ders., *Francesco d'Assisi*, S. 98–113.
- Chiesa gregoriana. Ricerche sulla Riforma del secolo XI. Nuova edizione a cura di Andrea Tilatti, Roma 1999.
- »Ecclesiae primitivae forma«, in: Ders., *Chiesa gregoriana*, S. 285–389.

- I dilemmi e i silenzi di Pio XII. Vaticano, Seconda guerra mondiale e Shoah, Milano 2007.
- In difesa della fede. La Chiesa di Giovanni Paolo II e Benedetto XVI, Milano 2007.
- MILDENBERGER, Friedrich, Apostel/Apostolat/Apostolizität III, in: TRE, Bd. 3, S. 466–477.
- MIRES, Fernando, Die Kolonisierung der Seelen. Mission und Konquista in Spanisch-Amerika, Fribourg/Luzern 1991.
- MOHRMANN, Ruth-Elisabeth, Anniversaries and Jubilees. Changing Celebratory Customs in Modern Times, in: Ethnologia Europea. Journal of European Ethnology 32 (2006), S. 16–25.
- MONGINI, Guido, Per un profilo dell'eresia gesuitica. La Compagnia di Gesù sotto processo, in: RSIt 117 (2005), S. 26–63.
- Gesuiti: un nuovo strumento bio-bibliografico e culturale, in: Rivista di storia del cristianesimo 6 (2009), S. 531–540.
- MORAW, Peter, Das Mittelalter, in: PRINZ, Deutsche Geschichte, S. 24–178.
- MOTTA, Franco (Hg.), Anatomia di un corpo religioso. L'identità dei Gesuiti in età moderna, in: ASEs 19/2 (2002).
- La compagnia sacra. Elementi di un mito delle origini nella storiografia sulla Compagnia di Gesù, in: RSIt 117 (2005), S. 5–25.
- MÜHLBERGER, Kurt, Zwischen Reform und Tradition. Die Universität Wien in der Zeit des Renaissance-Humanismus und der Reformation, in: Mitteilungen der Österreichischen Gesellschaft für Wissenschaftsgeschichte 15 (1995), S. 13–42.
- Universität und Jesuitenkolleg in Wien. Von der Berufung des Ordens bis zum Bau des akademischen Kollegs, in: KARNER/TELESKO, Die Jesuiten in Wien, S. 21–37.
- / MAISEL, Thomas (Hg.), Aspekte der Bildungs- und Universitätsgeschichte 16. bis 19. Jahrhundert, Wien 1993.
- MÜLLER, Gerhard (Hg.), Die Religionsgespräche der Reformationszeit, Gütersloh 1980.
- MÜLLER, Manfred, St. Michael – »der Deutschen Schutzpatron«? Zur Verehrung des Erzengels in Geschichte und Gegenwart, Grevenbroich 2003.
- MÜLLER, Michael, Die Jesuiten als Beichtväter der Mainzer Kurfürsten im 17. Jahrhundert, in: HARTMANN, Reichskirche – Mainzer Kurstaat – Reichskanzler, S. 93–119.
- Die Jesuiten, in: JÜRGENSMEIER, Mainzer Kirchengeschichte, Bd. 3/1, S. 642–699.
- MÜLLER, Rainer A., Schul- und Bildungsorganisation im 16. Jahrhundert. Die Canisianische Kollegienpolitik, in: BERNDT, Petrus Canisius, S. 259–274.
- The »Jesuitensystem« in the University Structure of Early Modern Germany, in: BRIZZI/GRECI, Gesuiti e università in Europa, S. 95–108.
- MÜLLER, Winfried, Universität und Orden. Die bayerische Landesuniversität Ingolstadt zwischen der Aufhebung des Jesuitenordens und der Säkularisation (1773–1803), Berlin 1986.
- / FLÜGEL, Wolfgang/LOOSEN, Iris/ROSSEAUX, Ulrich (Hg.), Das historische Jubiläum. Genese, Ordnungsleistung und Inszenierungsgeschichte eines institutionellen Mechanismus, Münster 2003.
- MÜNCH, Paul (Hg.), Erfahrung als Kategorie der Frühneuzeitgeschichte, München 2001.
- MURPHY, Paul V., God's Porters. The Jesuit Vocation According to Francisco Suárez, in: AHSJ 70 (2001), S. 3–28.
- MURRY, Gregory, Cardinals, Inquisitors, and Jesuits: Curial Patronage and Counter-Reformation in Cosimo I's Florence, in: RenRef 32 (2009), S. 5–26.
- NASTAINCZYK, Wolfgang, Die Katechismen des Petrus Canisius – Ein Aufbruch, in: Petrus Canisius. Zu seinem 400. Todestag, S. 49–70.
- NEBGEN, Christoph, »... dahin zillet mein verlangen und begierd«. *Epistolae indipetarum* der Deutschen Assistenz der Gesellschaft Jesu als Quellengattung, in: MEIER, Sendung – Eroberung – Begegnung, S. 67–97.
- Missionarsberufungen nach Übersee in drei deutschen Provinzen der Gesellschaft Jesu im 17. und 18. Jahrhundert, Regensburg 2007.
- Canisius und Indien – Kompensation und Erbauung, in: DECOT, Konfessionskonflikt, S. 99–111.
- NEGRUZZO, Simona, Rassegna di studi sul clero dell'età moderna in Italia negli anni Novanta, in: SANGALLI, Chiesa chierici sacerdoti, S. 39–83.

- NEULINGER, Thomas SJ, *Renewing the Original Zeal: Comments and Observations on Spiritual Writings of Claudio Acquaviva, S.J.*, in: McCOOG, *Ite inflammate omnia*, S. 149–158.
- NEUNER, Franz, *Der Einfluß der Devotio moderna und der rheinisch-flämischen Mystik auf die Spiritualität des Petrus Canisius (1521–1597)*, maschinenschriftliche Diplomarbeit, Theologische Fakultät der Universität Innsbruck 1989.
- NICOLAU, Miguel SJ, *Jerónimo Nadal, S.I. (1507–1580). Sus obras y doctrina espirituales*, Madrid 1949.
- NISING, Horst, »... in keiner Weise prächtig«. Die Jesuitenkollegien der süddeutschen Provinz des Ordens und ihre städtebauliche Lage im 16.–18. Jahrhundert, Petersberg 2004.
- NOORMANN, Rolf, *Von der Missionsgeschichte Indiens zur Geschichte des indischen Christentums. Ein grundlegender Paradigmenwechsel in der neueren indischen Kirchengeschichtsschreibung*, in: ZKG 120 (2009), S. 3–26.
- NOREEN, Kirstin, *Ecclesiae militantis triumphus: Jesuit Iconography and the Counter-Reformation*, in: SCJ 29 (1998), S. 689–715.
- NOVARESE, Daniela, *Istituzioni politiche e studi di diritto fra Cinque e Seicento. Il Messanense studium generale tra politica gesuitica e istanze egemoniche cittadine*, Milano 1994.
- NYBERG, Tore, *Das religiöse Profil des Nordens. Die Entwicklung von Kirchlichkeit und Frömmigkeit in den skandinavischen Ländern vom Späten Mittelalter bis zum konfessionellen Zeitalter*, in: ASCHE/SCHINDLING, *Dänemark, Norwegen und Schweden*, S. 245–310.
- OBERHOLZER, Paul SJ (Hg.), *Diego Laínez (1512–1565) and his Generalate. Jesuit with Jewish Roots, Close Confidant of Ignatius of Loyola, Preeminent Theologian of the Council of Trent*, Roma 2015.
- OHLIDAL, Anna/SAMERSKI, Stefan (Hg.), *Jesuitische Frömmigkeitskulturen. Konfessionelle Interaktion in Ostmitteleuropa 1570–1700*, Stuttgart 2006.
- / dies., *Einleitung*, in: Dies./dies., *Jesuitische Frömmigkeitskulturen*, S. 7–13.
- OLESEN, Jens E., *Dänemark, Norwegen und Island*, in: ASCHE/SCHINDLING, *Dänemark, Norwegen und Schweden*, S. 27–106.
- O'MALLEY, John W. SJ, *De Guibert and Jesuit Authenticity*, in: *Woodstock Letters* 95 (1966), S. 103–110. Nachgedruckt in: Ders., *Rome and the Renaissance*, Nr. XIV.
- *Giles of Viterbo on Church and Reform. A Study in Renaissance Thought*, Leiden 1968.
- *Reform, Historical Consciousness, and Vatican II's Aggiornamento*, in: *Theological Studies* 32 (1971), S. 573–601. Nachgedruckt in: Ders., *Tradition and Transition*, Nr. 4.
- *Rome and the Renaissance. Studies in Culture and Religion*, London 1981.
- *The Fourth Vow in Its Ignatian Context: A Historical Study*, in: *Studies in the Spirituality of Jesuits* 15 (1983), S. 1–62.
- *To Travel in Any Part of the World. Jerónimo Nadal and the Jesuit Vocation*, in: *Studies in the Spirituality of Jesuits* 16 (1984), S. 1–20. Deutsche Übersetzung in: Ders., *Unterwegs in alle Länder der Welt. Die Berufung des Jesuiten nach Jerónimo Nadal*, in: *GuL* 59 (1986), S. 247–260. Abgedruckt in: Ders., *Die Welt ist unser Haus. Die Berufung der Jesuiten*, in: FALKNER/IMHOF, *Ignatius von Loyola*, S. 149–162.
- *Tradition and Traditions: Historical Perspectives*, in: *The Way* 27 (1987), S. 163–173. Nachgedruckt in: Ders., *Tradition and Transition*, S. 32–43.
- (Hg.), *Catholicism in Early Modern History: a Guide to Research*, St. Louis 1988.
- *Priesthood, Ministry, and Religious Life: Some Historical and Historiographical Considerations*, in: *Theological Studies* 49 (1988), S. 223–257. Nachgedruckt in: Ders., *Tradition and Transition*, Nr. 6, und in: Ders., *Religious Culture in the Sixteenth Century*, Nr. XIII.
- *Tradition and Transition. Historical Perspectives on Vatican II*, Wilmington (Delaware) 1989.
- *Attitudes of the Early Jesuits Towards Misbelievers*, in: *The Way/Supplement* 68 (1990), S. 62–73. Nachgedruckt in: Ders., *Religious Culture in the Sixteenth Century*, Nr. XI.
- *Was Ignatius Loyola a Church Reformer? How To Look at Early Modern Catholicism*, in: *CHR* 77 (1991), S. 177–193. Nachgedruckt in: Ders., *Religious Culture in the Sixteenth Century*, Nr. XII.
- *The First Jesuits*, London/Cambridge 1993. Deutsche Übersetzung: Ders., *Die ersten Jesuiten*, Würzburg 1995.

- Religious Culture in the Sixteenth Century. Preaching, Rhetoric, Spirituality and Reform, Aldershot 1993.
- / BAILEY, Gauvin Alexander/HARRIS, Steven J./KENNEDY, T. Frank SJ (Hg.), The Jesuits. Culture, Sciences and the Arts 1540–1773, Toronto/Buffalo/London 1999.
- The Historiography of the Society of Jesus: Where Does It Stand Today?, in: Ders./BAILEY/HARRIS/KENNEDY, The Jesuits, S. 3–37.
- How the First Jesuits Became Involved in Education, in: DUMINUCO, The Jesuit Ratio Studiorum, S. 56–74.
- Trent and All That. Renaming Catholicism in the Early Modern Era, London/Cambridge 2000.
- The Council of Trent: Myths, Misunderstandings, and Misinformation, in: LUCAS, Spirit, Style, Story, S. 205–226.
- Jesuit Spirituality: the Civic and Cultural Dimensions, in: Review of Ignatian Spirituality 35 (2004), S. 37–44.
- / BAILEY, Gauvin Alexander (Hg.), The Jesuits and the Arts 1540–1773, Philadelphia 2005.
- / BAILEY, Gauvin Alexander/HARRIS, Steven J./KENNEDY, T. Frank SJ (Hg.), The Jesuits II. Cultures, Sciences and the Arts 1540–1773, Toronto/Buffalo/London 2006.
- My Life of Learning, in: CHR 93 (2007), S. 576–588.
- Trent. What Happened at the Council, Cambridge/London 2013.
- ORELLA Y UNZUÉ, José Luis de, Respuestas catolicas a las centurias de Magdeburgo (1559–1588), Madrid 1976.
- OSSOLA, Carlo/VERGA, Marcello/VISCEGLIA, Maria Antonietta (Hg.), Religione cultura e politica nell'Europa dell'età moderna. Studi offerti a Mario Rosa dagli amici, Firenze 2003.
- OSWALD, Julius SJ/RUMMEL, Peter (Hg.), Petrus Canisius, Reformator der Kirche. Festschrift zum 400. Todestag des zweiten Apostels Deutschlands, Augsburg 1996.
- / HAUB, Rita (Hg.), Jesuitica. Forschungen zur frühen Geschichte des Jesuitenordens in Bayern bis zur Aufhebung 1773, München 2001.
- Claude Jay, der erste Jesuit in Bayern, in: Ders./HAUB, Jesuitica, S. 3–19.
- Ringen um die Einheit der Kirche. Petrus Canisius und Philipp Melancthon, in: Ders./HAUB, Jesuitica, S. 20–40.
- Erbauungsschrift oder Leistungsbericht? Zum historischen Quellenwert der Litterae Annuae, in: Ders./HAUB, Jesuitica, S. 451–467.
- OTTO, Henrik, Vor- und frühreformatorische Tauler-Rezeption. Annotationen in Drucken des späten 15. und frühen 16. Jahrhunderts, Gütersloh 2003.
- PAAL, Bernd SJ, Die Verehrung des Heiligen Frank Xaver in der Jesuitenkirche St. Michael in München, in: HAUB/OSWALD, Franz Xaver, S. 218–235.
- PABEL, Hilmar M., Peter Canisius as a Catholic Editor of a Catholic Jerome, in: ARG 96 (2005), S. 171–197.
- Augustine's *Confessions* and the Autobiographies of Peter Canisius, in: Church History and Religious Culture 87 (2007), S. 453–475.
- Petrus Canisius and the Protestants. A Model of Ecumenical Dialogue, in: Journal of Jesuit Studies 1 (2014), S. 373–399.
- PADBERG, John W. SJ, Ignatius, the Popes and Realistic Reverence, in: Studies in the Spirituality of the Jesuits 25 (1993), S. 1–38.
- PAINTNER, Ursula, Katechismus und Polemik. Antijesuitische Kontroverskatechismen in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts, in: DECOT, Konfessionskonflikt, S. 139–164.
- »Des Papsts neue Creatur«. Antijesuitische Publizistik im deutschsprachigen Raum (1555–1618), Amsterdam/New York 2011.
- PÁNEK, Jaroslav, The Religious Question and the Political System of Bohemia before and after the Battle of the White Mountain, in: EVANS/THOMAS, Crown, Church and Estates, S. 129–148.
- PARENTE, Ulderico, Nicolás Bobadilla 1509–1590, in: AHSJ 59 (1990), S. 323–344.
- Note sull'attività missionaria di Nicolás Bobadilla nel Mezzogiorno d'Italia prima del Concilio di Trento (1540–1541), in: RSIIt 117 (2005), S. 64–79.
- PASTOR, Ludwig von, Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters, 16 Bde., Bd. 5: Geschichte Papst Pauls III. (1534–1549), Freiburg i. Br. ^{8–9}1925; Bd. 6: Geschichte der Päpste im Zeitalter der katholischen Reformation und Restauration: Julius III., Marcellus II. und Paul IV. (1550–1559), Freiburg i. Br. ^{8–9}1925.

- PASTORE, Stefania, Un'eresia spagnola. Spiritualità conversa, alumbadismo e Inquisizione (1449–1559), Firenze 2004.
- I primi gesuiti e la Spagna: strategie, compromessi, ambiguità, in: RSIIt 117 (2005), S. 158–178.
- PAVONE, Sabina, Le astuzie dei gesuiti. Le false Istruzioni segrete della Compagnia di Gesù e la polemica antigesuita nei secoli XVII e XVIII, Roma 2000.
- Between History and Myth: The *Monita secreta Societis Jesu*, in: O'MALLEY/BAILEY/HARRIS/KENNEDY, *The Jesuits II*, S. 50–65.
 - Giano bifronte: la Compagnia di Gesù tra *Imago primi saeculi* (1640) e antigesuitismo secentesco, in: McCOOG, *Ite inflammate omnia*, S. 229–254
- PELSEMAKER, Anton de SJ, Saint Pierre Canisius. La spiritualité d'un apôtre, in: RAM 35 (1959), S. 167–192.
- Canisius éditeur de Tauler, in: RAM 36 (1960), S. 102–108.
- Petrus Canisius. Zu seinem 400. Todestag am 21. Dezember 1997. Tagung der Domschule, des Diözesangeschichtsvereins und des Priestervereins Würzburg vom 19.–21. Dezember 1997, hg. v. Generalvikariat der Diözese Würzburg, Würzburg 1997.
- PFNÜR, Vinzenz, Die Einigung bei den Religionsgesprächen von Worms und Regensburg 1450/41 eine Täuschung?, in: MÜLLER, *Die Religionsgespräche*, S. 55–88.
- PHILIPPSON, Martin, La Contre-Revolution religieuse. Les origines du Catholicisme moderne, Bruxelles 1884.
- PILLAT, Markus SJ, The Jesuits in the Rhineland Province, in: McCOOG, *The Mercurian Project*, S. 77–114.
- PIN, Corrado (Hg.), Ripensando Paolo Sarpi. Atti del convegno internazionale di studi nel 450° anniversario della nascita di Paolo Sarpi, Venezia 2006.
- PIROTTE, Jean/LOUCHEZ, Eric (Hg.), Deux mille ans d'histoire de l'Église. Bilan et perspectives historiographiques, in: Sonderheft der RHE 95 (2000).
- PIZZORUSSO, Giovanni, La Congregazione *de Propaganda Fide* e gli Ordini religiosi: conflittualità nel mondo delle missioni del XVII secolo, in: GIANNINI, *Religione, conflittualità e cultura*, S. 197–240.
- La Compagnia di Gesù, gli ordini regolari e il processo di affermazione della giurisdizione pontificia sulle missioni tra fine XVI e inizio XVII secolo. Tracce di una ricerca, in: BROGGIO/CANTÙ/FABRE/ROMANO, *I gesuiti ai tempi di Claudio Acquaviva*, S. 55–85.
- POHLER, Frank, Friedrich Spee und Franz Xaver – Poetische Reaktionen eines Daheimgebliebenen, in: MEIER, »... usque ad ultimum terrae«, S. 13–37.
- POHLIG, Matthias, Zwischen Gelehrsamkeit und konfessioneller Identitätsstiftung. Lutherische Kirchen- und Universalgeschichtsschreibung 1546–1617, Tübingen 2007.
- POLL, Bernhard (Hg.), Rheinische Lebensbilder, Bd. 2, Köln 1966.
- (Hg.), Rheinische Lebensbilder, Bd. 3, Köln 1968.
- POZZI, Regina/PROSPERI, Adriano (Hg.), Studi in onore di Armando Saitta dei suoi allievi pisani, Pisa o. D. [1989].
- PRINZ, Friedrich (Hg.), Deutsche Geschichte im Osten Europas. Böhmen und Mähren, Berlin 1993.
- Geschichte, Kultur und Gesellschaft in der frühen Neuzeit, in: Ders., *Deutsche Geschichte*, S. 179–302.
- Problemi di storia della Chiesa nei secoli XV–XVII. Atti del IV convegno di aggiornamento promosso dall'Associazione italiana dei professori di storia della Chiesa e tenuto a Napoli nel 1976, Napoli 1979.
- Problemi di storia della Chiesa nei secoli XVII–XVIII. Atti del V convegno di aggiornamento (Bologna 3–7 settembre 1979), Napoli 1982.
- PRODI, Paolo, Il cardinale Gabriele Paleotti 1522–1597, 2 Bde., Roma 1959–1967.
- Nuove dimensioni della Chiesa: il problema delle missioni e la »conquista spirituale dell'America«, in: Problemi di storia della Chiesa nei secoli XV–XVII, S. 267–293.
 - Il sovrano pontefice. Un corpo e due anime: la monarchia papale nella prima età moderna, Bologna 1982, neue Auflage Bologna 2006.
 - Il sacramento del potere. Il giuramento politico nella storia costituzionale dell'Occidente, Bologna 1992.

- Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto, Bologna 2000.
- Il paradigma tridentino. Un'epoca della storia della Chiesa, Brescia 2010.
- / JOHANEK, Peter (Hg.), *Strutture ecclesiastiche in Italia e Germania prima della Riforma*, Bologna 1984.
- / MÜLLER-LUCKNER, Elisabeth (Hg.), *Glaube und Eid. Treueformeln, Glaubensbekenntnisse und Sozialdisziplinierung zwischen Mittelalter und Neuzeit*, München 1993.
- / PENUTI, Carla (Hg.), *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*, Bologna 1994.
- / REINHARD, Wolfgang (Hg.), *Il concilio di Trento e il moderno*, Bologna 1996.
- PROSPERI, Adriano, »Otras Indias«. Missionari della Controriforma tra contadini e selvaggi, in: GARFAGNINI, Scienze, credenze occulte, livelli di cultura, S. 205–234.
- L'Europa cristiana e il mondo: alle origini dell'idea di missione, in: *Dimensioni e problemi della ricerca storica* 2 (1992), S. 189–220.
- Das europäische Bewusstsein angesichts der geographischen Entdeckungen des 16. Jahrhunderts – Ergebnisse, in: Ders./REINHARD, *Die neue Welt*, S. 331–345.
- *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Torino 1996.
- Il missionario, in: VILLARI, *L'uomo barocco*, S. 179–218.
- / REINHARD, Wolfgang (Hg.), *Die Neue Welt im Bewusstsein der Italiener und Deutschen des 16. Jahrhunderts*, Berlin 1993.
- QUINTO, Riccardo, *Scholastica. Storia di un concetto*, Padova 2001.
- RABE, Horst, *Reichsbund und Interim. Die Verfassungs- und Religionspolitik Karls V. und der Reichstag von Augsburg 1547–1548*, Köln/Wien 1971.
- Zur Entstehung des Augsburger Interims 1547–1548, in: *ARG* 94 (2003), S. 6–104.
- Zur Interimspolitik Karls V., in: SCHORN-SCHÜTTE, *Interim*, S. 127–146.
- RAHNER, Hugo SJ, *Ignatius von Loyola und das geschichtliche Werden seiner Frömmigkeit*, Graz/Salzburg/Wien 2¹⁹⁴⁹.
- SJ, Geist und Kirche. Ein Kapitel aus der Theologie des hl. Ignatius von Loyola, in: *GuL* 31 (1958), S. 117–131.
- *Ignatius von Loyola als Mensch und Theologe*, Freiburg i. Br./Basel/Wien 1964.
- SJ, Über den theologischen Sinn des Gehorsams in der Gesellschaft Jesu, Frankfurt a. M. 1980.
- RAHNER, Karl SJ, *Betrachtungen zum ignatianischen Exerzitienbuch*, München 1965.
- RAITZ VON FRENTZ, Emmerich, *Ludolphe le Chartreux et les exercices de S. Ignace de Loyola*, in: *RAM* 25 (1949), S. 375–388.
- RAPHAEL, Lutz/TENORTH, Heinz-Elmar (Hg.), *Ideen als gesellschaftliche Gestaltungskraft im Europa der Neuzeit. Beiträge für eine erneute Geistesgeschichte*, München 2006.
- RAVIER, André SJ, *Ignatius von Loyola gründet die Gesellschaft Jesu*, Würzburg 1982.
- Die Vorgehensweise des Ignatius in seinem Briefwechsel, in: SIEVERNICH/SWITEK, *Ignatianisch*, S. 169–182.
- REINHARD, Wolfgang, Gelenkter Kulturwandel im 17. Jahrhundert. Akkulturation in den Jesuitenmissionen als universalhistorisches Problem, in: *HZ* 223 (1976), S. 529–590. Jetzt auch in: Ders., *Ausgewählte Abhandlungen*, S. 347–399.
- Gegenreformation als Modernisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters, in: *ARG* 68 (1977), S. 226–252. Auch in: Ders., *Ausgewählte Abhandlungen*, S. 77–101.
- Zwang zur Konfessionalisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters, in: *Zeitschrift für Historische Forschung* 10 (1983), S. 257–277. Auch in: Ders., *Ausgewählte Abhandlungen*, S. 127–147.
- *Geschichte der europäischen Expansion*, 4 Bde., Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1983–1990.
- *Triebkräfte, Formen und Wege der europäischen Expansion*, in: MEIER, *Zur Geschichte des Christentums*, S. 8–25.
- *Sprachbeherrschung und Weltherrschaft. Sprache und Sprachwissenschaft in der europäischen Expansion*, in: Ders., *Ausgewählte Abhandlungen*, S. 401–433.
- *Disciplinamento sociale, confessionalizzazione, modernizzazione. Un discorso storiografico*, in: PRODI/PENUTI, *Disciplina*, S. 101–123.

- Ausgewählte Abhandlungen, Berlin 1997.
- Geschichte der Staatsgewalt. Eine vergleichende Verfassungsgeschichte Europas von den Anfängen bis zur Gegenwart, München ²2002.
- Rezension von Harro Höpfl, Jesuit Political Thought. The Society of Jesus and the State, c. 1540–1630, Cambridge 2004, in: Sehepunkte 5 (2005), Nr. 6 [15.06.2005] <www.sehepunkte.historicum.net/2005/06/7122.html> (8. Februar 2015).
- / SCHILLING, Heinz (Hg.), Die katholische Konfessionalisierung. Wissenschaftliches Symposium der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum und des Vereins für Reformationsgeschichte, Gütersloh 1995.
- RENGSTORF, Karl Heinrich, ἀπόστέλλω (πέμπω)/ἐξαποστέλλω/ἀπόστολος/ψευδοἀπόστολος/ἀποστολή, in: ThWNT, Bd. 1, S. 397–448.
- REUSCH, Franz Heinrich, Archivalische Beiträge zur Geschichte des Jesuitenordens, in: ZKG 15 (1895), S. 98–107.
- RICHSTÄTTER, Karl SJ, Deutsche Mystik und ignatianische Ascese im Innenleben des heiligen Petrus Canisius, in: ZAM 1 (1926), S. 25–37.
- RIED, Karl, Moritz von Hutten, Fürstbischof von Eichstätt (1539–1552) und die Glaubensspaltung, Münster 1925.
- RIESS, Florian SJ, Der selige Petrus Canisius aus der Gesellschaft Jesu. Aus den Quellen dargestellt, Freiburg i. Br. 1865.
- RIVINIUS, Karl Josef, Die Canisius-Enzyklika »Milantis Ecclesiae«, in: BÄUMER, Reformatio Ecclesiae, S. 893–908.
- RODRIGUES, Francisco SJ, História da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal, 4 Bde., Pôrto 1931–1950.
- ROLOFF, Jürgen, Apostel/Apostolat/Apostolizität I, in: TRE, Bd. 3, S. 430–445.
- ROMANO, Antonella/FABRE, Pierre-Antoine (Hg.), Les Jésuites dans le monde moderne. Nouvelles approches, in: RSyn 120 (1999).
- ROMANO, Ruggiero/VIVANTI, Corrado (Hg.), Storia d’Italia, 6 Bde., Torino 1972–1976.
- ROSA, Mario (Hg.), Clero e società nell’Italia moderna, Bari 1995.
- ROSENBERG, Maria, Die Erscheinungen des heiligen Erzengels Michael, Durach 2007.
- RUCHATZ, Jens/WILLER, Stefan/PETHES, Nicolas (Hg.), Das Beispiel. Epistemologie des Exemplarischen, Berlin 2007.
- RUH, Kurt OP, Meister Eckhart. Theologe – Prediger – Mystiker, München ²1989.
- Geschichte der abendländischen Mystik, 4 Bde., München 1990–1999.
- RUH, Ulrich, Vom Nutzen der Historie. Situation und Trends in der kirchengeschichtlichen Forschung, in: HerKorr. 58 (2004), S. 354–357.
- RUIZ JURADO, Manuel SJ, Cronología de la vida del P. Jerónimo Nadal S.I. (1507–1580), in: AHSJ 48 (1979), S. 248–276.
- Orígenes del noviciado en la Compañía de Jesús, Roma 1980.
- La tercera probación en la Compañía de Jesús, in: AHSJ 60 (1991), S. 265–351.
- La formazione e l’influsso spirituale del collegio della Compagnia di Gesù, in: IAPPELLI/PARENTE, Alle origini dell’Università dell’Aquila, S. 149–165.
- RUMMEL, Erika, The Confessionalization of Humanism in Reformation Germany, Oxford 2000.
- RUMMEL, Peter, Die Anfänge des Dillinger Jesuitenkollegs St. Hieronymus in den Jahren 1563–1565, in: JVABG 25 (1991), S. 60–74.
- Petrus Canisius und Otto Kardinal Truchseß von Waldburg, in: OSWALD/ders., Petrus Canisius, S. 41–66.
- RURALE, Flavio, I gesuiti a Milano. Religione e politica nel secondo Cinquecento, Roma 1992.
- (Hg.), I religiosi a corte. Teologia, politica e diplomazia in Antico Regime. Atti del Seminario di studi (Georgetown University a Villa Le Balze, 20 ottobre 1995), Roma 1998.
- La Compagnia di Gesù tra riforme, controriforme e riconferma dell’Istituto (1540–inizio XVII secolo), in: GIANNINI, Religione, conflittualità e cultura, S. 25–54.
- Monaci, frati, chierici. Gli ordini religiosi in età moderna, Roma 2008.
- I gesuiti e le altre congregazioni di chierici regolari, in: McCOOG, Ite inflammate omnia, S. 183–198.

- RUSCONI, Roberto, Predicatori e predicazione (secoli IX–XVIII), in: VIVANTI, *Intellettuali e potere*, S. 951–1035.
- »Forma apostolorum«: l'immagine del predicatore nei movimenti religiosi francesi ed italiani nei secc. XII e XIII, in: *Cristianesimo nella storia* 6 (1985), S. 513–542.
 - Gli ordini mendicanti tra Rinascimento e Controriforma: eremi e riforme, conventi e città, missioni e campagne, in: *Città italiane del '500*, S. 267–281.
 - Gli ordini religiosi maschili dalla Controriforma alle soppressioni settecentesche. Cultura, predicazione, missioni, in: ROSA, *Clero e società*, S. 207–274.
- Saggi storici intorno al papato dei Professori della Facoltà di Storia Ecclesiastica, Roma 1959.
- SALVIUCCI INSOLERA, Lydia, L'»Imago primi saeculi« (1640) e il significato dell'immagine allegorica nella Compagnia di Gesù. *Genesi e fortuna del libro*, Roma 2004.
- SAMERSKI, Stefan, »Wie im Himmel, so auf Erden«? Selig- und Heiligsprechung in der Katholischen Kirche 1740 bis 1870, Stuttgart 2002.
- SANGALLI, Maurizio, *Cultura politica e religione nella Repubblica di Venezia tra Cinque e Seicento. Gesuiti e somaschi a Venezia*, Venezia 1999.
- (Hg.), *Chiesa chierici sacerdoti. Clero e seminari in Italia tra XVI e XX secolo*, Roma 2000.
 - (Hg.), *Pastori pope preti rabbini. La formazione del ministro di culto in Europa (secoli XVI–XVIII)*, Roma 2005.
- SARPI, Paolo, *Istoria del concilio Tridentino seguita dalla »Vita del padre Paolo« di Fulgenzio Micanzio*, 2 Bde., hg. v. Corrado VIVANTI, Torino 1974.
- SCADUTO, Mario SJ, *Le origini dell'università di Messina. A proposito del IV centenario*, in: *AHSJ* 17 (1948), S. 102–159.
- *La strada e i primi gesuiti*, in: *AHSJ* 40 (1971), S. 323–390.
- SCHÄFKE, Werner (Hg.), *Die Kölner Kartause um 1500*, Bd. 1: *Führer zur Ausstellung* (18. Mai–22. September 1991); Bd. 2: *Aufsatzband*, Köln 1991.
- SCHATZ, Klaus SJ, *Jesuiten in Köln von der Gegenreformation bis zur Aufklärung (1543–1773)*, in: MAINZER/HILGER, *Die Jesuitenkirche St. Mariae Himmelfahrt*, S. 155–171.
- *Die evangelischen Räte im Zeitalter der Reformation*, in: FALKNER/IMHOF, *Ignatius von Loyola*, S. 109–120.
 - *Deutschland und die Reformation in der Sicht Peter Fabers (1506–1546)*, in: *GuL* 69 (1996), S. 259–272.
 - *Die südamerikanischen Jesuiten-Reduktionen im Spiegel der Berichte deutscher Missionare*, in: MEIER, »... usque ad ultimum terrae«, S. 167–181.
 - *Zwischen Rombindung und landesherrlichem Interesse. Loyalitäten und Loyalitätskonflikte bei den ersten Jesuiten in Deutschland*, in: BERNDT, *Petrus Canisius*, S. 385–397.
 - *Duhr, Bernard*, in: *DHCJ*, Bd. 2, S. 1165f.
- SCHELKLE, Karl Hermann/BACHT, Heinrich, *Apostel*, in: *LThK*², Bd. 1, Sp. 734–738.
- SCHIEFFER, Theodor, *Winfrid-Bonifatius und die christliche Grundlegung Europas*, Freiburg i. Br. 1954.
- SCHILLING, Heinz, *Aufbruch und Krise. Deutschland 1517–1648*, Berlin 1988.
- *Die Konfessionalisierung im Reich. Religiöser und gesellschaftlicher Wandel in Deutschland zwischen 1555 und 1620*, in: *HZ* 246 (1988), S. 1–45. Auch in: Ders., *Ausgewählte Abhandlungen*, S. 504–540.
 - *Das konfessionelle Europa. Die Konfessionalisierung der europäischen Länder seit Mitte des 16. Jahrhunderts und ihre Folgen für Kirche, Staat, Gesellschaft und Kultur*, in: BAHLCKE/STROHMEYER, *Konfessionalisierung in Ostmitteleuropa*, S. 13–62. Auch in: Ders., *Ausgewählte Abhandlungen*, S. 646–699.
 - *Chiese confessionali e disciplinamento sociale. Un bilancio provvisorio della ricerca*, in: PRODI/PENUTI, *Disciplina*, S. 125–160.
 - *Ausgewählte Abhandlungen zur europäischen Reformations- und Konfessionsgeschichte*, hg. v. Luise SCHORN-SCHÜTTE/Olaf MÖRKE, Berlin 2002.
- SCHINDLING, Anton/ZIEGLER, Walter (Hg.), *Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Land und Konfession 1500–1650*, Bd. 3: *Der Nordwesten*, Münster 1991.

- SCHMID, Alois, Die Vita Petri Canisii des P. Matthäus Rader SJ, in: OSWALD/RUMMEL, Petrus Canisius, S. 223–243.
- SCHMIDT, Alexander, Rezension von Harro Höpfl, Jesuit Political Thought. The Society of Jesus and the State, c. 1540–1630, Cambridge 2004, in: H-Soz-u-Kult, <<http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/rezensionen/2005-2-011>> (8. Februar 2015).
- SCHMIDT, Peter, Das Collegium Germanicum in Rom und die Germaniker. Zur Funktion eines römischen Ausländerseminars (1552–1914), Tübingen 1984.
- SCHMIDT, Heinrich Richard, Sozialdisziplinierung? Ein Plädoyer für das Ende des Etatismus in der Konfessionalisierungsforschung, in: HZ 265 (1997), S. 639–682.
- SCHMIDT-BIGGEMANN, Wilhelm, Die politische Philosophie der Jesuiten: Bellarmin und Suárez als Beispiel, in: FIDORA/FRIED/LUTZ-BACHMANN/SCHORN-SCHÜTTE, Politischer Aristotelismus, S. 163–178.
- SCHMIEDER, Felicitas, Das Werden des mittelalterlichen Europas aus dem Kulturkontakt: Voraussetzungen und Anfänge der europäischen Expansion, in: DÜRR/ENGEL/SÜSSMANN, Expansion in der Frühen Neuzeit, S. 27–41.
- SCHMIEDL, Joachim, Das Konzil und die Orden. Krise und Erneuerung des gottgeweihten Lebens, Vallendar/Schönstatt 1999.
- SCHMITZ, Wolfgang, Die Überlieferung deutscher Texte im Kölner Buchdruck des 15. und 16. Jahrhunderts, maschinenschriftliche Habilitationsschrift Köln 1990; abrufbar unter: <<http://kups.ub.uni-koeln.de/1234/>> (21. Februar 2015).
- SCHNEIDER, Burkhard SJ, Nuestro principio y principal fundamento. Zum historischen Verständnis des Papstgehorsamsgelübdes, in: AHSJ 25 (1956), S. 488–513.
- Paul Hoffaeus S. I. (geboren um 1530, gestorben 1608). Beiträge zu einer Biographie und zur Frühgeschichte des Jesuitenordens in Deutschland, Romae 1956.
 - Petrus Canisius und Paul Hoffaeus, in: ZkTh 79 (1957), S. 304–330.
 - Die Jesuiten als Gehilfen der päpstlichen Nuntien und Legaten in Deutschland zur Zeit der Gegenreformation, in: Saggi storici intorno al papato, S. 269–303.
 - Die Kirchlichkeit des hl. Ignatius von Loyola, in: DANIELOU/VORGRIMLER, Sentire Ecclesiam, S. 268–300.
 - Duhr, Bernhard, in: LThK², Bd. 3, Sp. 597.
- SCHNETTGER, Matthias, Der Kaiser und die Bischofswahlen. Das Haus Österreich und die Reichskirche vom Augsburger Religionsfrieden bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts, in: DUCHHARDT/ders., Reichständische Libertät und habsburgisches Kaisertum, S. 213–255.
- SCHORI, Kurt, Das Problem der Tradition. Eine fundamentaltheologische Untersuchung, Stuttgart/Berlin/Köln 1992.
- SCHORN-SCHÜTTE, Luise, Bikonfessionalität als Chance? Zur Entstehung konfessionspezifischer Soziallehren am Ende des 16. und zu Beginn des 17. Jahrhunderts, in: GUGGISBERG/KRODEL/FÜGLISTER, Die Reformation in Deutschland und Europa, S. 305–324.
- Evangelische Geistlichkeit in der Frühneuzeit. Deren Anteil an der Entfaltung frühmoderner Staatlichkeit und Gesellschaft. Dargestellt am Beispiel des Fürstentums Braunschweig-Wolfenbüttel, der Landgrafschaft Hessen-Kassel und der Stadt Braunschweig, Gütersloh 1996.
 - »Das Predigamt ist nicht ein hofe diener oder bauernknecht«. Überlegungen zu einer Sozialbiographie protestantischer Pfarrer in der Frühneuzeit, in: HSIA/SCRIBNER, Historical Anthropology, S. 263–286.
 - The Christian Clergy in the Early Modern Holy Roman Empire: A Comparative Social Study, in: SCJ 29 (1998), S. 717–731.
 - Konfessionalisierung als wissenschaftliches Paradigma?, in: BAHLCKE/STROHMEYER, Konfessionalisierung in Ostmitteleuropa, S. 63–77.
 - Priest, Preacher, Pastor. Research on the Clerical Office in Early Modern Europe, in: Central European History 33 (2000), S. 1–39.
 - Die Reformation. Vorgeschichte, Verlauf, Wirkung, München 2000.
 - (Hg.), Aspekte der politischen Kommunikation im Europa des 16. und 17. Jahrhunderts. Politische Theologie – Res publica-Verständnis – konsesgestützte Herrschaft, München 2004.
 - Einleitung, in: Dies., Aspekte der politischen Kommunikation, S. 1–12.

- Obrigkeitkritik und Widerstandsrecht. Die *politica christiana* als Legitimitätsgrundlage, in: Dies., Aspekte der politischen Kommunikation, S. 195–232.
 - (Hg.), Das Interim 1548/50. Herrschaftskrise und Glaubenskonflikt, Gütersloh 2005.
 - Historische Politikforschung. Eine Einführung, München 2006.
 - Kommunikation über Herrschaft: Obrigkeitkritik im 16. Jahrhundert, in: RAPHAEL/TENORTH, Ideen als gesellschaftliche Gestaltungskraft, S. 71–108.
 - Politische Kommunikation in der Frühen Neuzeit: Obrigkeitkritik im Alten Reich, in: GeGe 32 (2006), S. 273–314.
 - Eigenlogik oder Verzahnung? Religion und Politik im lutherischen Protestantismus des Alten Reiches (16. Jahrhunderts), in: VON FRIEDEBURG/dies., Politik und Religion, S. 13–31.
 - The New Clergies, in: HSIA, Reform and Expansion, S. 444–464.
 - (Hg.), Gelehrte Geistlichkeit – geistliche Gelehrte. Beiträge zur Geschichte des Bürgertums in der Frühneuzeit, Berlin 2012.
- SCHOTTENLOHER, Karl, Die Widmungsvorrede im Buch des 16. Jahrhunderts, Münster i. W. 1953.
- SCHRÖER, Alois, Vatikanische Quellen zu Gropperforschung, in: BAÜMER, Von Konstanz nach Trient, S. 497–518.
- Die Reformation in Westfalen. Der Glaubenskampf einer Landschaft, 2 Bde., Münster 1979–1983.
 - Die Kirche im Westfalen im Zeichen der Erneuerung (1585–1648), 2 Bde., Münster 1986–1987.
- SCHULZE, Winfried, Deutsche Geschichte im 16. Jahrhundert, Frankfurt a. M. 1987.
- Gerhard Oestreichs Begriff »Sozialdisziplinierung« in der frühen Neuzeit, in: Zeitschrift für Historische Forschung 14 (1987), S. 265–302.
 - Konfessionalisierung als Paradigma zur Erforschung des konfessionellen Zeitalters, in: BURKHARD/EHRENPREIS, Drei Konfessionen in einer Region, S. 15–30.
- SCHUMACHER, Joseph, Der apostolische Abschluss der Offenbarung Gottes, Freiburg i. Br./Basel/Wien 1979.
- SCHURHAMMER, Georg SJ, Die Anfänge des Römischen Archivs der Gesellschaft Jesu (1538–1548), in: AHSJ 12 (1943), S. 89–118.
- Franz Xaver. Sein Leben und seine Zeit, 2 Bde., Freiburg/Basel/Wien 1955–1973.
 - Gesammelte Studien. Herausgegeben zum 80. Geburtstag des Verfassers unter Mitwirkung von László Szilás SJ, 4 Bde., Rom/Lisboa 1962–1965.
 - Die asiatische Missionslage zur Zeit des hl. Franz Xaver und der heutige Stand der Glaubensverbreitung im Wirkungsfeld dieses Apostels, in: Ders., Gesammelte Studien, Bd. 4, S. 221–232.
 - Xaveriusforschung im 16. Jahrhundert. Zum 300. Gedenktag der Heiligsprechung (1622–1922) des hl. Franziskus Xaverius, in: Ders., Gesammelte Studien, Bd. 3, S. 57–89.
- SCHWAB, Ludwig, Das Jesuitenkollegium des 16. und 17. Jahrhunderts in der Oberdeutschen Ordensprovinz, Diss. TU Darmstadt 2001.
- SCHWAIGER, Georg (Hg.), Bavaria sancta. Zeugen christlichen Glaubens in Bayern, 3 Bde., Regensburg 1970–1973.
- SEBOTT, Reinhold SJ, Das vierte Gelübde. Die Sendung durch den Papst, in: FALKNER/IMHOF, Ignatius von Loyola, S. 105–108.
- Sachlichkeit im Orden. Das Gemeinwohl als Kriterium für Befehl und Gehorsam, in: SIEVERNICH/SWITEK, Ignatianisch, S. 584–596.
- SEIBT, Ferdinand, Hussitica: zur Struktur einer Revolution, Wien 1965.
- (Hg.), Bohemia Sacra. Das Christentum in Böhmen 973–1973, Düsseldorf 1974.
- SEIPEL, Wilfried (Hg.), Kaiser Ferdinand I. 1503–1564. Das Werden der Habsburgermonarchie. Kunsthistorisches Museum 15. April bis 31. August 2003, Milano 2003.
- SELWYN, Jennifer D., A Paradise Inhabited by Devils. The Jesuits' Civilizing Mission in Early Modern Naples, Rome 2004.
- SIEBEN, Hermann Josef SJ, Option für den Papst. Die Jesuiten auf dem Konzil von Trient, dritte Sitzungsperiode 1562/1563, in: SIEVERNICH/SWITEK, Ignatianisch, S. 235–253.
- Petrus Canisius und die Kirchenväter. Zum 400. Todestag des Heiligen, in: ThPh 72 (1997), S. 1–30.

- Von der Kontroverstheologie zur Zusammenarbeit in der *Res publica literaria*. Jesuitenpatristik von Petrus Canisius bis Fronton du Duc, in: BERNDT, Petrus Canisius, S. 169–201.
- Der Ingolstädter Jesuit Jakob Gretser (1562–1625) als Patrologe, in: OSWALD/HAUB, *Jesuitica*, S. 468–504.
- SIEBER, Dominik, *Jesuitische Missionierung, priesterliche Liebe, sakramentale Magie. Volkskulturen in Luzern 1563 bis 1614*, Basel 2005.
- SIEVERNICH, Michael SJ, *Gesetz oder Weisheit. Zum theologischen Prinzip der Katechismen Martin Luthers und Petrus Canisius*, in: BERNDT, Petrus Canisius, S. 399–422.
- Die Jesuitenmissionen in Amerika (16. bis 18. Jahrhundert). Ein Überblick über die neuere Forschung, in: *ThPh* 76 (2001), S. 551–567.
- Die Jesuitenmissionen in Asien (16. bis 18. Jahrhundert). Ein Überblick über die neuere Forschung, in: *ThPh* 77 (2002), S. 389–426.
- Von der Akkomodation zur Inkulturation. Missionarische Leitideen der Gesellschaft Jesu, in: *ZMR* 86 (2002), S. 260–276.
- Die Mission und die Missionen der Gesellschaft Jesu, in: MEIER, *Sendung – Eroberung – Begegnung*, S. 7–30.
- Ignatius von Loyola als »Pilger« der Epochenschwelle, in: DECOT, *Konfessionskonflikt*, S. 1–22.
- / SWITEK, Günter SJ (Hg.), *Ignatianisch. Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu*, Freiburg/Basel/Wien 1990.
- / CAMPS, Arnulf OFM/MÜLLER, Andreas OFM/SENNER, Walter OP (Hg.), *Conquista und Evangelisation. Fünfhundert Jahre Orden in Lateinamerika*, Mainz 1992.
- SIMONCELLI, Paolo, *Il caso Reginald Pole. Eresia e santità nelle polemiche religiose del '500*, Roma 1977.
- SKIBNIEWSKI, Stephan Leo Corvin von, *Geschichte des Römischen Katechismus*, Rom/Regensburg 1903.
- SMITH, Jeffrey Chipps, *Sensuous Worship. Jesuits and the Art of the Early Catholic Reformation in Germany*, Princeton 2002.
- SMOLINSKY, Heribert, Michael Holding (1506–1561), in: ISELOH, *Katholische Theologen der Reformationszeit*, Bd. 2, S. 124–136.
- Jülich-Kleve-Berg, in: SCHINDLING/ZIEGLER, *Die Territorien des Reichs*, S. 86–106.
- Albrecht von Brandenburg und die Reformtheologen, in: JÜRGENSMEIER, *Erzbischof Albrecht von Brandenburg*, S. 117–131.
- / WALTER, Peter (Hg.), *Katholische Theologen der Reformationszeit*, Bd. 6, Münster 2004.
- Julius Pflug (1499–1564) in: Ders./WALTER, *Katholische Theologen der Reformationszeit*, Bd. 6, S. 13–32.
- Im Zeichen von Kirchenreform und Reformation. Gesammelte Studien zur Kirchengeschichte in Spätmittelalter und früher Neuzeit, Münster 2005.
- Kirchenreform als Bildungsreform im Spätmittelalter und in der frühen Neuzeit, in: Ders., *Im Zeichen von Kirchenreform und Reformation*, S. 41–66.
- SOBRINO, Jon SJ, Märtyrer für Glaube und Gerechtigkeit, in: *StZ* 134 (2009), S. 721f.
- SOERGEL, Philip M., *Wondrous in his Saints. Counter – Reformation Propaganda in Bavaria*, Berkeley/Los Angeles 1993.
- SOMMER, Rainer, *Hermann von Wied. Erzbischof und Kurfürst von Köln*, Köln 2000.
- SORGE, Bartolomeo SJ, *Il post-concilio della Compagnia di Gesù. Postfazione*, in: CALVEZ, *Padre Arrupe*, S. 247f.
- SPPAAPEN Bernhard SJ, *Karthuizer – vroomheid en ignatiaanse spiritualiteit*, in: *Ons geestelijk erf* 30 (1956), S. 337–366; ebd. 31 (1957), S. 129–149.
- SPIEGEL, Käthe, *Die Prager Universitätsunion (1618–1654)*, in: *Mitteilungen des Vereins für Geschichte der Deutschen in Böhmen* 62 (1924), S. 5–94.
- SPRUELL MOBLEY, Susan, *The Jesuits at the University of Ingolstadt*, in: McCOOG, *The Mercurian Project*, S. 213–248.
- STEINHUBER, Andreas SJ, *Geschichte des Collegium Germanicum Hungaricum in Rom*, 2 Bde., Freiburg i. Br. 1895.

- STIERLI, Josef SJ, Das ignatianische Gebet »Gott suchen in allen Dingen«, in: WULF, Ignatius von Loyola, S. 151–182.
- Apostolische Wegeleitungen. Die Instruktionen des Ignatius von Loyola, in: SIEVERNICH/SWITEK, Ignatianisch, S. 149–168.
- STINNER, Johannes/TEKATH, Karl-Heinz (Hg.), Gelre – Geldern – Gelderland. Geschichte und Kultur des Herzogtums Geldern, Geldern 2001.
- STÖRT, Diana, Form- und Funktionswandel der Widmung. Zur historischen Entwicklung und Typologisierung eines Paratextes, in: KAUKOREIT/ATZE/HANSEL, »Aus meiner Hand dies Buch...«, S. 79–112.
- STREICHER, Friedrich SJ, Canisius und die Taulerausgabe von 1543, in: ZAM 7 (1932), S. 178.
- Die ungedruckte Lebensbeschreibung des heiligen Petrus Canisius von Jakob Keller SJ, in: AHSJ 8 (1939), S. 257–314.
- SWITEK, Günter SJ, »In Armut predigen«. Untersuchungen zum Armutsgedanken bei Ignatius von Loyola, Würzburg 1972.
- Kirchlichkeit oder Berufung auf den Geist?, in: GuL 49 (1976), S. 92–105.
 - In Armut predigen. Die Jesuiten als unbezahlte Wanderapostel, in: FALKNER/IMHOF, Ignatius von Loyola, S. 163–174.
 - Die Eigenart der Gesellschaft Jesu im Vergleich zu den anderen Orden in der Sicht des Ignatius und seiner ersten Gefährten, in: SIEVERNICH/ders., Ignatianisch, S. 204–232.
- SZILÁS, László SJ, Kollegien und Universitäten in den deutschen Provinzen, in: AHSJ 39 (1970), S. 206–215.
- Claude Jay 1500–1552, in: AHSJ 59 (1990), S. 227–237.
- TACCHI VENTURI, Pietro SJ, Ungedruckte Dokumente zur Beleuchtung der Thätigkeit Bobadilla's in Deutschland, in: RQ 16 (1902), S. 287–295.
- / SCADUTO, Mario SJ, Storia della Compagnia di Gesù in Italia. Narrata con il sussidio di fonti inedite, 5 Bde., Roma 1930–1992.
- TESCHITEL, Josef SJ, Versuch einer Bibliographie des P. Bernhard Duhr S. I., in: AHSJ 13 (1944), S. 132–164.
- Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI), in: Archivum 4 (1954), S. 145–152.
 - Das Generalarchiv der Gesellschaft Jesu in Rom, in: RÖHM 4 (1960–1961), S. 247–254.
 - L'organizzazione dell'Archivio generale della Compagnia di Gesù, in: RAS 22 (1962), S. 189–196.
- TESSER, Johannes Hermanus Maria SJ, Petrus Canisius als humanistisch geleerde, Amsterdam 1932.
- THIESSEN, Hillard von, Die Kapuziner zwischen Konfessionalisierung und Alltagskultur. Vergleichende Fallstudie am Beispiel Freiburgs und Hildesheims 1599–1750, Freiburg i. B. 2002.
- TIMPE, Nikolaus, Das kanonistische Kirchenbild vom Codex Iuris Canonici bis zum Beginn des Vaticanum Secundum, Leipzig 1978.
- ÜBERBACHER, Philipp SJ, In Böhmen. Die Gründung des Prager Jesuitenkollegs, in: FALKNER/IMHOF, Ignatius von Loyola, S. 359–372.
- ULIANICH, Boris, Considerazioni e documenti per una ecclesiologia di Paolo Sarpi, in: ISERLOH/MANN, Festgabe Joseph Lortz, Bd. 2, S. 363–444.
- (Hg.), Paolo Sarpi. Lettere ai gallicani. Edizione critica, saggio introduttivo e note, Wiesbaden 1961.
 - Il significato politico della »Istoria del concilio tridentino« di Paolo Sarpi, in: JEDIN/PRODI, Il concilio di Trento, S. 179–213.
 - I gesuiti e la Compagnia di Gesù nelle opere e nel pensiero di Paolo Sarpi, in: ZANARDI, I gesuiti e Venezia, S. 233–262.
- VAN ENGEN, John H., The Christian Middle Ages as an Historiographical Problem, in: AHR 91 (1986), S. 519–552.
- VANNI, Andrea, Die »zweite Gründung des Theatinerordens«, in: QFIAB 93 (2013), S. 226–250.
- VEGA, Ángel Custodio, La venida de San Pablo a España y los varones apostólicos, in: Boletín de la Real Academia de la Historia 154 (1964), S. 7–78.
- VERCRUYSE, Jos E. SJ, Nadal et la Contre-Réforme, in: Gr. 72 (1991), S. 289–313.

- VICAIRE, Marie-Humbert OP, *L'imitation des apôtres. Moines, chanoines, mendiants (IVe–XIIIe siècle)*, Paris 1963.
- VILLARI, Rosario (Hg.), *L'uomo barocco*, Roma-Bari 1998.
- VILLOSLADA, Ricardo García SJ, *Storia del Collegio Romano dal suo inizio (1551) alla soppressione della Compagnia di Gesù (1773)*, Roma 1954.
- VIRNICH, Therese, Leonhard Kessel, *der erste Obere der Kölner Jesuiten Niederlassung (1544–1574)*, in: *AHVNRh* 90 (1911), S. 1–37.
- VISCEGLIA, Maria Antonietta, *Un convegno e un progetto. Riflessioni in margine*, in: BROGGIO/CANTÙ/FABRE/ROMANO, *I gesuiti ai tempi di Claudio Acquaviva*, S. 287–305.
- VISSER, Arnoud, *How Catholic Was Augustine? Confessional Patristics and the Survival of Erasmus in the Counter-Reformation*, in: *JEH* 61 (2010), S. 86–106.
- VIVANTI, Corrado (Hg.), *Storia d'Italia. Intellettuali e potere*, Torino 1981.
- VIVES, José, *Varones apostólicos*, in: ALDEA VAQUERO/MARIN MARTÍNEZ/VIVES GATELL, *Diccionario de historia eclesiástica de España*, Bd. 4, S. 2715.
- VOGEL, Christine, *Der Untergang der Gesellschaft Jesu als europäisches Medienereignis (1758–1773). Publizistische Debatten im Spannungsfeld von Aufklärung und Gegenaufklärung*, Mainz 2006.
- VORST, Charles van de SJ, *La Compagnie de Jésus et le passage à l'ordre des Chartreux (1540–1694)*, in: *AHSJ* 23 (1954), S. 3–34.
- VOSS, Klaus Peter, *Der Gedanke des allgemeinen Priester- und Prophetentums. Seine gemeinde-theologische Aktualisierung in der Reformationszeit*, Wuppertal/Zürich 1990.
- WAGNER, Harald, *Apostel*, in: *LThK*³, Bd. 1, Sp. 854f.
- WALDENFELS, Hans SJ, *Die Orden in Lateinamerika aus europäischer Sicht*, in: SIEVERNICH/CAMPS/MÜLLER/SENNER, *Conquista und Evangelisation*, S. 447–462.
- WALF, Knut, *Das jüdische Schaliach-Institut: Rechtsinstitut und Vorbild des Apostelamtes?*, in: *Cristianesimo nella storia* 1 (1980), S. 391–399.
- WALLS, Andrew F., *Mission VI. Von der Reformationszeit bis zur Gegenwart*, in: *TRE*, Bd. 23, S. 40–59.
- WALTER, Peter, *Die Gründungen des Collegium Germanicum et Hungaricum. Etappen der Kollegsgeschichte*, in: *Korrespondenzblatt/Collegium Germanicum et Hungaricum. Jubiläumsausgabe zum 450jährigen Bestehen des Collegium Germanicum et Hungaricum* 111 (2002), S. 86–113.
- WEISS, Otto, *Religiöse Geschichte oder Kirchengeschichte? Zu neuen Ansätzen in der deutschen Kirchengeschichtsschreibung und Katholizismusforschung. Ein Forschungsbericht*, in: *RJKG* 17 (1998), S. 289–312.
- WEITLAUFF, Manfred, *Die Gründung der Gesellschaft Jesu und ihre Anfänge in Süddeutschland*, in: *Jahrbuch des Historischen Vereins Dillingen* 94 (1992), S. 15–66.
- WEISMAYER, Josef, *Leben in Fülle. Zur Geschichte und Theologie christlicher Spiritualität*, Innsbruck/Wien 1983.
- WENDT, Reinhard, *Allgemeine historische Perspektiven: Grundstrukturen des europäischen Interesses an Asien*, in: KOSCHORKE/MEIER, *»Christen und Gewürze«*, S. 259–273.
- WERMTER, Ernst Manfred, *Studien und Quellen zur Geschichte der Jesuitenbibliotheken in Mainz 1561–1773*, in: BUSCH, *De Bibliotheca Moguntina*, S. 51–70.
- WESTERVELT, Benjamin, *Introduction*, in: COMERFORD/PABEL, *Early Modern Catholicism*, S. xix–xxvi.
- WICKI, Joseph SJ, *Die Chiffre in der Ordenskorrespondenz der Gesellschaft Jesu von Ignatius bis General Oliva (ca. 1554–1676). Anhand des Kodex Fondo Gesuitico 678/21 (ARSI)*, in: *AHSJ* 32 (1963), S. 133–178.
- *Von den gelegentlichen Veröffentlichungen der Missionsbriefe aus Übersee zu den offiziellen Litterae Annuae der Gesellschaft Jesu (1545–1583)*, in: *NZM* 32 (1976), S. 95–129.
- WIEGAND, Hermann (Hg.), *Strenae nataliciae. Neulateinische Studien. Wilhelm Kühlmann zum 60. Geburtstag*, Heidelberg 2006.
- WITWER, Toni SJ, *Die Gnade der Berufung. Allgemeine und besondere Berufung bei Hieronymus Nadal am Beispiel der Gesellschaft Jesu*, Würzburg 1995.

- WODKA, Josef, Besaß Petrus Canisius die Administration des Wiener Bistums?, in: FLIEDER/KOVÁCS, Festschrift Franz Loidl, Bd. 3, S. 356–362.
- WOLF, Hubert, Zwischen Theologie und Geschichte. Zur Standortbestimmung des Faches Kirchengeschichte, in: ThRv 98 (2002), S. 379–386.
- Den ganzen Tisch der Tradition decken. Tendenzen und Perspektiven neuzeitlicher Kirchengeschichte, in: ThQ 184 (2004), S. 254–276.
- WOLTER SJ, Hans, Aufbruch und Tragik der apostolischen Laienbewegungen im Mittelalter. Die Anfänge der Waldenserbewegung im Urteil der Quellen, in: GuL 30 (1957), S. 357–369.
- WRBA, Johannes SJ, In der Nähe des Römischen Königs. Die Gründung des Jesuitenkollegs in Wien, in: FALKNER/IMHOF, Ignatius von Loyola, S. 331–358.
- WÜLLER, Heike, Zum Leben und Werk des Kartäusermönchs Laurentius Surius (1523–1578), in: SCHÄFKE, Die Kölner Kartause, Bd. 2, S. 60–62.
- WULF, Friedrich SJ (Hg.), Ignatius von Loyola. Seine geistliche Gestalt und sein Vermächtnis, Würzburg 1956.
- ZANARDI, Mario (Hg.), I gesuiti e Venezia. Momenti e problemi di storia veneziana della Compagnia di Gesù. Atti del convegno di studi, Venezia, 2–5 ottobre 1990, Padova 1994.
- ZARRI, Gabriella, Aspetti dello sviluppo degli Ordini religiosi in Italia tra Quattro e Cinquecento. Studi e problemi, in: PRODI/JOHANEK, Strutture ecclesiastiche, S. 207–257.
- ZECH, Jörg, Die *Litterae Annuae* der Jesuiten. Berichterstattung und Geschichtsschreibung in der alten Gesellschaft Jesu, in: AHSJ 77 (2008), S. 63–92.
- ZECHERLE, Andreas, Die »Theologia Deutsch«. Ein spätmittelalterlicher Traktat, in: HAMM/LEPPIN, Gottes Nähe unmittelbar erfahren, S. 1–96.
- ZIMMERMANN, Wolfgang/PRIESCHING, Nicole (Hg.), Württembergisches Klosterbuch. Klöster, Stifte und Ordensgemeinschaften von den Anfängen bis in die Gegenwart, Ostfildern 2003.
- ZWIERLEIN, Cornel, Fame, violenze e religione politicizzata: gli assedi nelle guerre confessionali (Parigi 1590), in: DONATI/KROENER, Militari e società civile, S. 497–545.
- »(Ent-)Konfessionalisierung« (1935) und »Konfessionalisierung« (1981), in: ARG 98 (2007), S. 199–230.

Register

Ortsregister

- Afrika 72
Alcalá 74, 86, 104, 127, 272
Alexandrien 231 (Anm. 167)
Altes Reich/Heiliges Römisches Reich
 Deutscher Nation 15–19, 23, 25–28, 41, 43f. (Anm. 85), 45, 47, 69–71, 80f., 87, 109–111, 156, 166, 168, 171, 175f., 182, 186f., 190, 197f., 225f., 250, 268f., 273–275, 278, 280, 282, 290, 292, 294, 296f., 302, 304, 323, 325, 336, 342, 366, 371, 383–385, 387f., 390–392, 398, 403, 406, 457, 459, 465, 474
Amboina 261, 264–266
Amerika 72
Amsterdam 466
Antiochia 231 (Anm. 167)
Antwerpen 120 (Anm. 227), 140, 186
Apulien 198
Arnheim 184, 201, 202 (Anm. 69), 203, 263
Aschaffenburg 402f., 405
Asien 72, 255, 266f., 270f., 384, 398, 455 (Anm. 23)
Äthiopien 88, 316 (Anm. 6)
Augsburg 211f., 215, 229, 230 (Anm. 165), 273, 274 (Anm. 120), 275 (Anm. 122), 278, 283 (Anm. 150), 292, 295 (Anm. 181), 305 (Anm. 214), 311, 333 (Anm. 70), 366, 377, 379, 406–408, 419, 422–424, 427–430, 432, 438f., 444f., 473 (Anm. 46)
Austrasien 451
Bayern (Herzogtum) 27, 162, 228, 295, 307, 311, 328 (Anm. 50), 329f., 332, 336, 416, 426f., 430–432, 438, 440, 445
Belgien 43f. (Anm. 85), 201 (Anm. 64), 202, 203 (Anm. 71), 229
Bobadilla del Camino 272
Böhmen 372–376, 382, 420–425
Bologna 104, 239, 277, 281f., 291f., 296, 427, 441
Brabant 184, 188
Brasilien 88
Brühl 404
Burghausen 428
Burgund 425
Cajazzo 368
China 180
Civitavecchia 466
Cochin 263 (Anm. 91)
Coimbra 104, 214, 264
Crépy 188
Dachau 445f.
Dalmatien 425
Deutsches Kaiserreich 17
Deutschland 15f., 18f., 25–28, 41 (Anm. 78), 62, 67, 70–73, 80f., 87, 97, 109, 156f., 159, 161 (Anm. 110), 162–164, 166, 168, 170, 172, 173 (Anm. 153), 174–177, 183, 185f., 193, 202, 203 (Anm. 71), 204f., 213, 221 (Anm. 135), 225–229, 231, 235, 239, 247, 250, 254 (Anm. 62), 267f., 273f., 275 (Anm. 122), 277–279, 283, 287, 291–297, 299–305, 309–312, 319 (Anm. 17), 327, 330, 337, 338 (Anm. 83), 339, 345, 352f., 361, 374, 376, 383, 388, 398f., 403, 406, 417, 428, 425, 433, 438–441, 445–447, 449, 451, 455–458
Dillingen 164 (Anm. 127), 229f., 328 (Anm. 50), 329f., 411, 417–420

- Düren 183
 Düsseldorf 463
- Ellwangen 408, 416f.
 Ephesos 231, 447
 Erfurt 395, 404
 Europa 19, 21, 26, 39, 41, 42 (Anm. 78), 59f., 63, 69f., 72, 83, 84 (Anm. 119), 89, 100, 104, 113, 140, 163 (Anm. 120), 180, 254f., 261–264, 276, 278 (Anm. 134), 311, 364, 387, 399, 404, 455, 458, 468
 Exaten 458, 464–466, 471f.
- Ferrara 295
 Fiesole 466
 Franken 311
 Frankfurt am Main 401
 Frankreich 29, 167, 203 (Anm. 71), 254 (Anm. 62), 258
 Freiburg im Üchtland/Fribourg 16, 408–411, 467 (Anm. 15)
 Freising 411
- Gandia 104, 107 (Anm. 191), 108, 241, 246 (Anm. 36), 299
 Geldern (Herzogtum) 25, 183, 188, 201 (Anm. 64), 211, 311
 Genua 282, 346, 352
 Goa 104, 107 (Anm. 191), 138, 241
 Gorheim 158 (Anm. 95)
- Habsburgische Erblande 27, 81f., 335f., 350, 353, 355, 358, 421
 Hagenau 187
 Hamont 184 (Anm. 12)
 Heilsberg 473 (Anm. 46)
 Holland 188, 271, 458
- Indien 67 (Anm. 62), 88, 138, 248, 263, 267f., 455
 Indien/Übersee 63, 69–71, 89, 98, 110, 120, 126, 248–250, 251 (Anm. 49), 252–256, 261, 263–265, 268, 311, 317, 364, 387
- Ingolstadt 87, 92, 97, 108, 158–165, 186, 211, 235, 268, 294, 295 (Anm. 179), 296f., 299f., 325 (Anm. 39), 328f., 331f., 334, 336–341, 345, 354, 366, 380, 385, 407, 412f., 415, 419f., 426–432, 438, 444, 473
 Innsbruck 278, 306, 366, 407–410
 Irland 258, 301
 Italien 17, 27, 29, 64, 72 (Anm. 78), 89, 139, 162, 255, 258, 291, 293, 297, 334, 426, 428, 431, 463, 465
- Japan 67 (Anm. 62), 270, 455
 Jerusalem 50, 65, 84, 132, 134, 136, 144, 231 (Anm. 167)
 Jülich-Kleve 188
- Kalabrien 292
 Köln 27, 67 (Anm. 62), 174 (Anm. 159), 181–195, 202 (Anm. 69), 202 (Anm. 69), 203, 206 (Anm. 85), 207–209, 215f., 218f., 220 (Anm. 132), 221f., 231–234, 239, 250f., 261, 265–268, 274, 304, 330, 356 (Anm. 145), 366, 368, 403, 405, 463
 Konstantinopel 231 (Anm. 167)
 Konstanz 289
 Korsika 63f.
 Kroatien 425
- Lateinamerika 267, 270, 384
 Lausitz 375
 Lechfeld 198
 Lissabon 50, 94, 137f., 139 (Anm. 47), 184, 186, 263f.
 Löwen 104, 190, 193f., 220 (Anm. 132), 252
 Loreto 272
 Lüttich 210

- Lund 207f., 209 (Anm. 96)
 Luzern 29, 110
- Mähren 424f.
- Mainz 174, 181f., 183 (Anm. 7), 187f. (Anm. 24), 190–192, 194, 197, 198 (Anm. 56), 203, 211, 221, 225, 239, 263, 302, 366, 368, 395f., 398, 400–405
- Mallorca 254
- Manfredonia 198
- Meißen 375
- Messina 27, 98, 104–106, 107 (Anm. 191), 108f., 120, 235, 241f., 250f., 266–268, 294–296, 299, 329, 363
- Mexico 63
- Modena 169
- Monte Gargano 198
- München 158, 199, 296, 306, 328 (Anm. 50), 406f., 428f., 431f., 438, 445, 466–467 (Anm. 14), 470f., 473 (Anm. 46)
- Neapel 293, 350, 414
- Neu-Guinea 264
- Niederlande 463, 465f., 468
- Niederrhein 183
- Nimwegen 16, 181, 183, 194, 196, 201 (Anm. 64), 203 (Anm. 70), 206–208, 212, 221, 238
- Nürnberg 275 (Anm. 122), 278
- Oberdeutschland 72, 311, 404, 458
- Österreich 157 (Anm. 94), 158 (Anm. 98), 311, 425, 428, 442, 458
- Oisterwijk 184
- Osmanisches Reich 132
- Oybin 374, 377, 379, 381
- Palästina 84, 131
- Pamplona 83, 200
- Padua 104
- Palermo 300
- Pardubice/Pardubitz 420f.
- Paris 74, 104, 132, 167, 272
- Passau 278
- Patershausen 401
- Peru 21
- Polen 43f. (Anm. 85), 311
- Portugal 17, 72 (Anm. 78), 136f., 174, 263 (Anm. 89), 264, 317
- Prag 108, 322, 366, 368, 371 (Anm. 188), 372–377, 380–382, 385, 407, 421f., 425, 428, 435f.
- Rätien 311
- Regensburg 164 (Anm. 127), 182 (Anm. 6), 186, 275 (Anm. 122), 280, 325, 447
- Reposoir 176
- Rheinland 167
- Rimini 139
- Roermond 468
- Rom 27f., 35, 43, 61, 64, 76, 80, 87, 109, 115 (Anm. 216), 118–120, 136–138, 156, 161f., 175, 181, 193, 186, 198f., 206, 230, 231 (Anm. 167), 235, 236 (Anm. 3), 239–241, 246 (Anm. 36), 248, 254, 259, 261, 264f., 282, 284, 288, 291–297, 300f., 308, 311, 316, 321, 323f., 326f., 341, 345, 348f., 353f., 357, 359–362, 366, 368, 375, 377f., 380f., 395, 398, 413–415, 425f., 430, 432, 437, 446f., 451, 456, 458, 464 (Anm. 6), 465f., 470 (Anm. 25)
- Sachsen 337 (Anm. 82), 374
- Salamanca 74, 86
- Salzburg 428
- San Salvador 15
- Schlesien 375, 424
- Schottland 258, 301
- Schwaben 311

- Schweden 207, 209 (Anm. 96)
 Schweiz 67 (Anm. 62), 167
 Selgental/Seligental 401
 Siponto 198
 Sizilien 120, 241, 243, 248f., 252,
 268, 382
 Slawonien 425
 Spanien 17, 72 (Anm. 78), 137, 167, 175,
 282, 317, 425
 Speyer 167, 182 (Anm. 6), 187, 275
 (Anm. 122), 278, 366
 St. Blasien 158
 Straßburg 18
- Trient 43 (mit Anm. 85), 47, 209,
 239, 274, 280–282, 284, 291–293,
 296, 338, 415, 438
 Trier 193, 366
 Triest 158, 316
 Tschechische Republik 374
 Tirol 425
- Ungarn 420–425
- Valkenburg 465f.
 Valladolid 272
 Venedig 84, 132, 295
 Venlo 183
 Verona 163
- Westfalen 311
 Wien 27f., 108, 156–159, 162–164,
 211, 278, 295, 317–319, 321f., 324–
 327, 331, 334f., 340f., 344f., 350–
 352, 353 (Anm. 134), 354, 357f., 362,
 366, 373 (Anm. 195), 380f., 406,
 415f., 421f., 424–429, 433f., 438,
 441–444
 Wittenberg 144
 Worms 83, 146, 175, 186f., 275
 (Anm. 122), 325, 416, 419f.
- Zittau 374

Personenregister

- Acquaviva, Claudio 33, 63, 96, 98
 (Anm. 162), 114–120, 131, 245f.,
 309
 Aegidius von Viterbo 35
 Agricola, Ignaz 72f., 158, 172, 186,
 190, 202, 296
 Agricola, Johann 286 (Anm. 158)
 Agricola (Castenpaur), Stephanus
 433
 Alberigo, Giuseppe 389
 Albrecht V. von Bayern 93, 160, 162f.,
 215, 307, 328–331, 332 (Anm. 64),
 333, 340f., 414f., 426–429, 431, 473
 (Anm. 46)
 Albrecht von Brandenburg-Ansbach
 428
 Alden, Dauril 112
- Alegambe, Philippe 256–261
 Alfonso, Álvaro 191, 194 (Anm. 48)
 Alphonso, Herbert 265
 Ambrosius von Mailand 224, 226
 Amerbach, Veit 414
 Ampe, Albert 206
 Andreae, Jakob 148–151, 154
 Andreas 177
 Anne de Xainctonge 125
 Araoz, Antonio de 99
 Arius 75 (Anm. 90), 227
 Arrupe, Pedro 35, 65
 Astrain, Antonio 274
 Athanasius von Alexandria 75, 226
 Auer, Lambert 229
 Augustinus von Hippo 119, 189,
 199f.

- Badoer, Francesco 281f.
 Barreto, Jõao Nunes 316 (Anm. 6)
 Bartoli, Daniello 255
 Basilius der Große 119, 347
 Batllori, Miguel 111
 Begheyn Paul 467f., 471, 474
 Beinert, Wolfgang 58, 68
 Belasi, Johann Jakob Khuen von 446
 Bellarmino, Roberto 315, 453
 Benedikt XVI. (Joseph Aloysius Ratzinger) 36
 Benedikt von Nursia 74, 119
 Bergh, Wendel van den 184, 194
 Berse, Gaspar (Jasper Bartzoen) 254 (Anm. 61)
 Billick, Eberhard 291
 Bireley, Robert 34f., 41–43, 99
 Bismark, Otto von 457
 Blosius, Ludwig 219
 Blyssen, Heinrich 436
 Bobadilla, Nicolás 16, 27, 109, 175, 177, 178 (Anm. 168), 185, 272–294, 297, 316, 323, 345, 383
 Boero, Giuseppe 256, 262f., 348, 455, 471
 Bösel, Richard 21
 Bolland, Jean 141
 Bonora, Elena 34f.
 Bonifatius 26, 214, 239, 300f., 303, 449, 451f., 457
 Bora, Katharina von 146
 Borja, Francisco de 104, 304–306, 309f., 323, 410
 Borromeo, Carlo 114
 Bourdieu, Pierre 13, 79
 Brandenburg, Albrecht von 181
 Brandi, Karl 183
 Braunsberger, Otto 158 (Anm. 95), 196 (Anm. 54), 205 (Anm. 81), 209f., 212, 221, 230 (Anm. 165), 235–238, 247 (Anm. 40), 300, 302 (Anm. 203), 328 (Anm. 51), 338, 342f., 378, 407, 409, 412, 458, 463, 467–474
 Brenz, Johannes 205 (Anm. 79)
 Brodkorb, Clemens 406, 410
 Brodrick, James 209, 213f., 222, 240, 304
 Broët, Paschase 258f.
 Broggio, Paolo 62, 315
 Bucer, Martin 162, 189
 Bullinger, Heinrich 205 (Anm. 79)
 Busaeus (Buys), Johannes 201 (Anm. 65)
 Buys, Peter (Petrus Busaeus) 356
 Buxbaum, Engelbert Maximilian 299, 464 (Anm. 6), 470–474
 Cäcilius 137
 Calvin, Johannes 186 (Anm. 19), 203 (Anm. 72)
 Camãra, Luis Gonçalves de 94, 96, 200, 315
 Camerota, Giovanni 273 (Anm. 115), 283
 Canisius, Petrus 16–20, 25–28, 47, 52f., 62, 67, 81–84, 93, 97, 120, 150, 156–162, 170–172, 174, 176f., 181–185, 188–212, 214–218, 220–240, 243f., 246–254, 256 (Anm. 70), 261–269, 274, 294–297, 300–311, 318–325, 327–334, 336–339, 341–345, 348f., 352–362, 366, 371, 374–383, 386–388, 390, 392, 395, 398, 413–416, 420, 423, 425–429, 431–433, 435–439, 441–444, 446f., 449, 451f., 455–458, 461–463, 466–474
 Canisius, Theoderich 306
 Cantimori, Delio 389
 Capoccia, Anna Rita 253
 Cardulo, Fulvio 254 (Anm. 61)
 Chaix, Gérald 193
 Christian II. von Dänemark 207f.
 Coelestin I. 231

- Colmannus 301
 Commendone, Giovanni 229
 Congar, Yves 57
 Conrad, Anne 124
 Contarini, Gasparo 168, 186f., 288
 Coreth, Anna 252
 Coudret, Annibale du 106 (Anm. 188)
 Crysteccus, Theophilus 375 (Anm. 202)
 Ctesiphon 137
 Cyrill von Alexandria 27, 75, 206,
 223, 225–227, 231, 234, 347
- Dalberg, Wolfgang Kämmerer (Cama-
 rer) von 368, 402f., 405f.
 De Angelis, Bernardo 97 (Anm.158),
 117 (Anm. 220), 118 (Anm. 225),
 119, 120 (Anm. 227)
 Decot, Rolf 293f.
 Delfino, Zaccaria 320
 Delumeau, Jean 43
 Dezza, Paolo 66
 Diez, Karlheinz 232f., 252
 Dionysius der Karthäuser 194
 Ditchfield, Simon 20
 Dominikus von Guzmán 74f., 140
 Dompnier, Bernard 62
 Donato, Francesco 295
 Donnelly, John P. 64
 Dorigny, Jean 235
 Drew, Paul 308
 Droysen, Gustav 457
 Dudon, Paul 221
 Duhr, Bernhard 91, 110, 268f., 456,
 473
- Eck, Johannes 160, 214f., 218–220,
 222, 295, 426, 440
 Eck, Leonhard von 160 (Anm. 107),
 162, 291, 295 (Anm. 179), 328 (Anm.
 50), 333 (Anm. 68), 374, 438–440
 Eck, Simon Thaddäus 428, 473 (Anm.
 46)
- Ercole II d'Este, Herzog von Ferrara
 295
 Ernst von Bayern 214
 Esche, Nikolaus van (Claes van Esch)
 184f. (Anm. 16)
 Euphrasius 137
 Eusebius von Caesarea 347
 Eymeren, Reinalda van 184, 201–203,
 263
 Ezechiel 449, 452
- Faber, Peter (Petrus Noviomagus)
 181, 206, 212
 Fabri, Johannes 333
 Fabricius, Andreas 214
 Farnese, Alessandro 167, 278, 283,
 295, 329f., 427
 Favre, Pierre 16, 17 (Anm. 15), 17f.,
 26, 67 (Anm. 62), 81, 109, 156, 159,
 166–182, 183 (Anm. 7), 184–188,
 190–197, 198 (Anm. 56), 199, 203,
 221, 229, 237f., 263, 302 (Anm.
 203), 303f., 316 (Anm. 6), 383, 441
 Feld, Helmut 18
 Ferdinand I. von Habsburg 27, 81f.,
 156, 157 (Anm. 94), 158 (Anm. 98),
 161 (Anm. 113), 183, 204, 223, 275
 (Anm. 122), 278–280, 282, 291, 316f.,
 319–322, 324–327, 331 (Anm. 62),
 333–336, 339, 341, 343f., 347–362,
 371–378, 380f., 415f., 420–428, 436,
 464 (Anm. 5)
 Ferdinand II., Erzherzog von Öster-
 reich-Tirol 377
 Ferdinand III. von Habsburg 372
 Fischer, Ulrich 463 (Anm. 4)
 Florisz, Nikolaas/Nicolaes (gen. Gou-
 danus) 16, 162f., 324f., 331, 333,
 336, 340–342, 348f., 352, 353 (Anm.
 133), 354, 428, 442
 Fois, Mario 136
 Forster, Marc R. 40

- Fragnito, Gigliola 363
- Frangipani, Ottavio Mirto 368, 403, 405
- Franz von Assisi 74–76, 85, 140, 200
- Franz Xaver 27, 50, 67 (Anm. 62), 72, 88, 94f., 98, 136–138, 167, 247 (Anm. 38), 248, 251, 254f., 261–271, 316f., 452f., 455
- Freux, André des 324, 345, 359–361
- Friedrich, Markus 30, 315
- Friedensburg, Walter 469
- Fugger, Georg 432
- Fugger, Philipp Eduard 444
- Fugger-Lichtenstein, Ursula von 432
- Gallio, Tolomeo 446
- Gámiz, Juan Alonso 423f.
- Gansfort, Wessel 213
- Geeraerts, Dirk 296
- Giard, Luce 29, 31
- Ginzburg, Carlo 90
- Goch, Johann Pupper von 213
- Gonzales, Tyrsus 260
- Goudanus, Nikolaas, siehe Florisz, Nikolaas/Nicolaas
- Granvelle, Antoine Perrenot de 310
- Granvelle, Nicolas Perrenot de 278, 310
- Grau (Nausea), Friedrich 318
- Gregor XIII. (Ugo Boncompagni) 64, 169, 194, 311, 404, 444, 447
- Gregor XVI. (Bartolomeo Alberto Cappellari) 247
- Gretser, Jakob 164–166
- Greyerz, Kaspar von 39
- Grisar, Hartmann 324, 348
- Gropper, Johann 189, 335, 351
- Grünewald, Hans 467f.
- Guibert, Joseph de 115
- Guzmán, Martín de 434
- Haan, Heinrich 473 (Anm. 44)
- Haas, Walter 221
- Hafner, Hermann 466
- Hahn, Ferdinand 56
- Hainbuch, Jodocus 402
- Hamilton, Alastair 22 (Anm. 29)
- Hansen, Joseph 463
- Hasius, Joannes 356 (Anm. 145)
- Haub, Rita 167
- Heinrich VIII. von England 258
- Heinrich der Fromme von Sachsen 182
- Helding, Michael 182, 286 (Anm. 158), 288, 335, 351
- Helvidius 75 (Anm. 90)
- Henrici, Peter 178
- Herll, Andreas (Andries Heerl) 191
- Herp, Hendrik 194
- Hersche, Peter 39
- Hesychius 137
- Heusenstamm, Sebastian von 225–227, 231
- Hieronymus (Sophronius Eusebius) 75
- Hirnheim, Eberhard von 164f.
- Hiskia 152
- Hoeck, Frans von 469
- Höpfl, Harro 44f., 91, 389
- Hoffaeus, Paul 16, 26, 93 (Anm. 148), 110, 157 (Anm. 94), 304–308, 429
- Homburg, Daniel Brendel von 310, 395, 398, 402–405
- Hosius, Stanislaus 446f., 473 (Anm. 46)
- Houwenigen, Jelis van 183, 197
- Hsia, Ronnie Po-chia 69, 84, 158, 180, 195, 262, 270
- Hugon (Hug, Hugo), Petrus 379 (Anm. 213)
- Hundt, Wiguleus 329 (Anm. 52), 428f.
- Hunink, Vincent 474
- Huonder, Anton 267f.
- Hus, Jan 372

- Hutten, Moritz von 164, 177, 328
(Anm. 50), 331, 431, 438
- Ignatius von Loyola 13–16, 18, 20,
24, 27, 61, 65, 72 (Anm. 78), 73
(Anm. 81), 74f., 78–83, 84 (Anm.
119f.), 86–88, 91f., 94f., 97f., 101,
103–105, 108, 115–120, 123–125,
131f., 134–136, 139–141, 144f., 146f.
(Anm. 70f.), 156, 159, 163, 167, 170
(Anm. 144), 174, 184 (Anm. 12),
185f., 188, 190, 193f., 196, 198 (Anm.
57), 200–202, 204, 235, 239–242,
244f., 246 (Anm. 36f.), 248–250,
253–255, 258, 264f., 272f., 275–277,
283 (Anm. 150), 291–295, 297–299,
301, 303f., 316 (Anm. 6), 319f., 322,
324, 331, 333–338, 340f., 345–348,
350–353, 357f., 361f., 373, 375, 377,
379–381, 391f., 414, 420–425, 427f.,
433f., 442, 452, 459–461, 464 (Anm.
5), 471, 473
- Imbruglia, Girolamo 243
- Indaletius 137
- Iovinianus 75 (Anm. 90)
- Iserloh, Erwin 79
- Jakobus d. Ä. 55 (Anm. 22), 137
- Jay, Claude 16, 26f., 109, 156–166,
185, 204, 277, 294 (Anm. 179), 295,
316–320, 322–324, 329, 334–343,
344 (Anm. 104), 351, 354, 357, 358
(Anm. 150), 359 (Anm. 353), 371,
374, 383, 427f., 433, 438–442
- Jedin, Hubert 36, 147, 179, 189, 296,
300, 388f., 391, 451, 460
- Jesaja 67
- João III. von Portugal 88, 94f., 98,
136–138, 239, 299, 316 (Anm. 6)
- Joachimsen, Paul 189
- Johannes III. von Portugal 104, 263f.
- Johannes Cassianus 119
- Johannes der Täufer 54, 305
- Johannes Paul II. (Karol Józef Wojtyła)
36, 65, 461
- Jonas, Jakob 317, 335, 416, 421–423,
425–427
- Josaphat 152
- Josia 152
- Julius III. (Giovan Maria Ciocchi del
Monte) 101, 319, 321–323, 331
(Anm. 62), 341, 375, 420, 428, 431
- Jundt, Auguste 209, 214
- Kalckbrenner, Gerhard 184, 186–188,
190–193, 197, 217–220, 240, 463
- Kanijs, Jakob 183, 189, 194, 205, 208
- Kanijs, Wendell 205
- Karl IV. von Luxemburg (Karl I. von
Böhmen) 372
- Karl V. von Habsburg 27, 63, 80f.,
183, 188, 226, 273f., 275 (Anm. 122),
278–282, 284–293, 380, 427, 431,
445
- Katarina von Österreich 94,
- Keller, Jakob 210, 378
- Kessel, Leonhard 16, 195, 211, 221,
304, 330, 374
- Kilian 301
- Kloosterhuis, Elisabeth M. 181
- Klostermann, Ferdinand 51f., 59
(Anm. 37), 66–69
- Konstantin I. der Große 223, 224
(Anm. 142)
- Knöringen, Heinrich von 164f., 230
- Knottel, Petrus 430
- Kolvenbach, Peter-Hans 66, 459
(Anm. 31), 461
- Krandunck, Johann 404
- Láínez, Diego 17, 108, 172, 178 (Anm.
168), 185, 227–229, 274f., 310, 323f.,
338–340, 343–354, 356f., 359–361,
376, 416–419, 429, 435, 441, 471

- Landi, Fiorenzo 111 (Anm. 206)
 Landini, Silvestro 63f., 71, 250
 Landsberger, Johann Justus 194
 Lanoy, Nicolas de 210, 320, 335f.,
 340–343, 358, 381 (Anm. 222),
 414f., 423, 429, 441f.
 Lasso, Didaco de 321f., 425
 Laubach, Ernst 374
 Lécivain, Philippe 365
 Ledóchowski, Wladimir 452, 466
 Leo I. der Große 27, 206, 223, 232–
 234
 Leo X. (Giovanni de' Medici) 213
 Leo XIII. (Vincenzo Gioacchino
 Pecci) 17, 67, 451
 Levinus 301
 Lippomano, Luigi 427
 Lorenzini, Antonio 416f.
 Lortz, Joseph 451
 Lucas, Thomas 105, 366
 Ludolf von Sachsen 132, 194
 Lugo, Juan de 259
 Lukács, Ladislaus 107
 Lukas 53, 55
 Luther, Martin 72, 73 (Anm. 81), 81,
 83, 84 (Anm. 119), 144–146, 150,
 152, 162, 176, 180, 186 (Anm. 19),
 202, 203 (Anm. 72), 204, 208, 212–
 214, 219–222, 325, 329, 339, 342,
 379, 412
 Madrid, Cristobal de 345
 Madruzzo, Cristoforo 284, 328 (Anm.
 50)
 Maffei, Gianpietro 254
 Majorana, Bernadette 62
 Maldavsky, Aliocha 21
 Malvenda, Pedro de 286 (Anm. 158)
 Mangoni, Luisa 453
 Manitius, Walter 458
 Marcellus II. (Marcello Cervini degli
 Spannocchi) 322
 Maria von Habsburg 183
 Maron, Gottfried 50f., 98, 127, 130–
 134, 243 (Anm. 25)
 Marquis de Villa Real, siehe Meneses,
 Pedro de
 Martinengo, Girolamo 319f., 433f.
 Maximilian II. von Habsburg 447
 Mayer, Sebaldus 207
 Meister Eckhart 207 (Anm. 87),
 217
 Melanchthon, Philipp 162, 205 (Anm.
 79), 325, 337, 342, 461
 Meneses, Pedro de (Marquis de Villa
 Real) 137
 Mercuriano, Everardo 194, 214f.,
 308f., 428f.
 Meschler, Moritz 468
 Metzler, Johannes 221 (Anm. 133),
 466f., 470
 Meurs, Johann van 466
 Mildenerger, Friedrich 73
 Mirón, Diego 94, 96, 315
 Molina Antonio de, 194
 Molitor, Lucas 436
 Moncenigo, Alvise 281f.
 Mongini, Guido 34f.
 Moritz von Sachsen 428
 Morone, Giovanni 167–169, 181, 186f.,
 277, 288, 292, 322, 376, 382, 447
 Müglitz, Anton Brus von (Anton Prus
 z Mohelnice) 322, 326, 376
 Muelich, Heinrich 286 (Anm. 158)
 Müller, Rainer A. 366
 Müller, Winfried 296
 Murphy, Paul V. 33
 Muzzarello, Girolamo 80–82
 Nadal Jerónimo 15f., 24f., 46, 49f.,
 61, 70f., 74f., 117, 123–133, 139f.,
 144f., 147, 228, 236 (Anm. 3), 239,
 254, 265, 275, 294, 296, 315, 376,
 384, 386, 392, 416–419, 438, 443

- Nádasi, Jan 256–259, 261
 Nestorius 75 (Anm. 90), 227, 231
 Nieberlein, Joannes Georgius 115
 (Anm. 216)
 Nobili, Roberto de' 64
 Noël, Edmond-Pierre 208
 Nopel, Johannes d. Ä. 232, 234
- Oberholzer, Paul 411
 Oisterwijk, Maria van 184, 201
 O'Keefe, Vincent 66
 Olave, Martín 139, 324, 335 (Anm. 76), 343–345, 354, 358, 360, 406
 O'Malley, John W. 18–20, 23, 28, 31, 33–36, 51, 66, 108, 126, 132, 135, 144, 388f., 391, 459f.
 Orlandini, Nicola 169–174
 Ortíz, Pedro 167f., 185
 Osiander, Andreas 378
 Osorio, Leonor 104
 Otto I. der Große 198
 Oviedo, Andrés de 246 (Anm. 36)
- Pachomios d. Ä. 119
 Paintner, Ursula 18 (Anm. 17)
 Paleotti, Gabriele 114
 Palladius 301
 Paolucci, Scipione 64
 Parente, Ulderico 276
 Pastor, Ludwig von 273f., 327, 456
 Paul III. (Alessandro Farnese) 61
 (Anm. 41), 101 (Anm. 69), 104, 117
 (Anm. 222), 128, 133, 167f., 185, 192, 258, 277, 283f., 287, 289, 292, 294f., 297, 300, 414, 426f., 431, 439, 445
 Paul IV. (Gian Pietro Carafa) 169, 284 (Anm. 150), 311, 322f., 368, 380, 382, 417f., 424
 Paul VI. (Giovanni Battista Montini) 13, 59, 459 (Anm. 31)
 Paulus 50, 53, 55f., 58, 62, 67, 128f.
 (Anm. 19), 137, 166 (Anm. 133), 170, 173, 177, 196, 200, 300, 302f., 312, 327, 398, 428
 Paulus von Samosata 227
 Pavone, Sabina 100
 Pelsemaecker, Anton de 206, 221f.
 Pérez, Hurtado 436
 Périssin, Claude 176, 192
 Petrus 55 (Anm. 22), 62, 128, 130, 137, 143, 144 (Anm. 61), 146, 173 (Anm. 153), 196, 300, 302f., 305, 312, 458, 461
 Petrus Lombardus 160, 336, 338, 346f., 427, 442
 Pfeilschifter, Georg 280 (Anm. 143)
 Pflug, Julius 182, 286 (Anm. 158), 288
 Philipp II. von Spanien 418
 Pistorius (Becker), Johannes d. Ä. 205 (Anm. 79)
 Pius II. (Enea Silvio Piccolomini) 379
 Pius IV. (Giovanni Angelo de' Medici) 310, 395, 398
 Pius V. (Michele Ghislieri) 169, 214, 305, 306 (Anm. 214), 307, 368
 Pius VII (Barnaba Chiaramonti) 453 (Anm. 15)
 Pius IX. (Giovanni Maria Mastai Ferretti) 451
 Pius X. (Giuseppe Melchiorre Sarto) 453
 Pius XI. (Ambrogio Damiano Achille Ratti) 51, 59, 67f., 449, 452–454
 Pius XII. (Eugenio Pacelli) 59, 457
 Plest, Hieronymus 402
 Pohler, Frank 261
 Polanco, Juan de 16f., 63, 83, 104, 106, 118, 156, 159, 161f., 182, 209, 211, 255, 264, 266, 274f., 299 (Anm. 193), 306, 319f., 328 (Anm. 50, 52), 330, 331 (Anm. 60), 332, 334, 337, 339, 341, 345, 346 (Anm. 113), 348–

- 353, 360, 382, 413f., 438, 473 (Anm. 46)
- Pole, Reginald 168
- Possevino, Antonio 64
- Prinz, Friedrich 374
- Prodi, Paolo 41f.
- Prosperi, Adriano 62f., 65, 89f., 159, 180, 250
- Puteo, Giacomo 423
- Rabe, Horst 279
- Rader, Matthäus 191, 198 (Anm. 56), 200 (Anm. 63), 201 (Anm. 65), 203–205, 210, 227, 305, 311, 327, 366, 375, 378, 379 (Anm. 213)
- Rahner, Hugo 78, 97
- Rahner, Karl 243
- Ravier, André 101
- Rebiba, Scipione 215 (Anm. 116), 444
- Reinhard, Wolfgang 38, 41, 44, 270, 372 (Anm. 190)
- Restrepo, Daniel 274
- Ribadeneyra, Pedro de 83, 204, 274, 348
- Rieß, Florian 467
- Rineck, Christoph 192f.
- Rodrigues, Simão 88, 94f., 99, 136–138, 264, 273
- Rott, Hugo 198 (Anm. 56)
- Rumoldus 301
- Rurale, Flavio 362
- Ruusbroec, Jan van 217
- Sacchini, Francesco 84, 157, 170–172, 200, 202f.
- Salmerón, Alfonso 16, 27, 109, 160, 162f., 169, 185, 209, 258, 267, 274, 280, 294 (Anm. 179), 295f., 329, 338–341, 343–345, 349–352, 356, 358, 424, 427f., 438–442
- Sammereier, Balthasar 436
- Sarcerius, Erasmus 205 (Anm. 79)
- Santacroce, Prospero 295
- Saraceno, Giovanni Michele 424f.
- Sarpi, Paolo 277, 326f.
- Savonarola, Girolamo 58
- Scaduto, Mario 347
- Schatz, Klaus 86f., 180
- Schaumburg, Adolph von 217–219
- Schilling, Heinz 38, 372 (Anm. 190)
- Schmitz, Wolfgang 209
- Schnepf, Erhard 205 (Anm. 79)
- Schneider, Burkhard 470f.
- Schöneburg, Georg von 402
- Schorich, Petrus 210
- Schorn-Schütte, Luise 22, 28, 31, 40
- Schulze, Winfried 42
- Schurhammer, Georg 264
- Schweicker, Heinrich 295, 331 (Anm. 60), 428
- Schwenckfeld, Kaspar 378
- Sebott, Reinhold 252
- Secundus 137
- Sedulius 301
- Seuse, Heinrich 207 (Anm. 87), 217
- Sfondrato, Francesco 281
- Sidereus, Andrea 240
- Sieben, Hermann Josef 223, 233
- Sieber, Dominik 23, 110
- Sievernich, Michael 61f.
- Sigismund von Luxemburg 379
- Silvius, Petrus (Peter de Wilde) 378
- Sinckmoser, Markus 421–423, 425f.
- Sirleto, Guglielmo 305, 447
- Sixtus V. (Felice Peretti) 169, 368
- Skinner, Quentin 44
- Skodborg Georg von (Jørgen Skodborg) 207f., 209 (Anm. 96), 216
- Smolinsky, Heribert 392
- Sobrin, Jon 16
- Socher, Anton 318 (Anm. 14)
- Sommervogel, Carlos 209, 348
- Soto, Domingo de 286 (Anm. 158)

- Soto, Pedro de 278, 286 (Anm. 158),
291, 335
- Sousa, Miguel de 136, 137 (Anm. 41)
- Southwell, Nathaniel 348
- Sparre, Åge 208
- Spee von Langenfeld, Friedrich 262
- Stockhammer, Georg 160
- Strada, Francisco de 184 (Anm. 12)
- Streicher, Friedrich 158, 209f., 212,
214, 221f., 236–238, 303, 324 (Anm.
38), 343, 356 (Anm. 146), 358, 470f.
- Surius, Laurentius (Lorenz Sur) 185,
194, 197, 208f., 211, 215, 217–219,
221
- Tanner, Matěj 70, 143, 203, 205, 260,
308
- Tauler, Johannes 27, 194, 206, 207
(Anm. 87), 208, 209 (Anm. 96),
210–222
- Teixeira, Manuel 138
- Tesser, Johannes Hermanus Maria
466f.
- Theodosius I. der Große 223f.
- Theresia von Lisieux 453
- Thomas von Kempen 124, 132, 215
- Thyraeus, Hermann 368, 402f.
- Timotheus 173, 321
- Timpe, Nicolaus 79
- Titus 321
- Tönnies, Ferdinand 101 (Anm. 169)
- Torquatus 137
- Urban VIII. (Maffeo Virginio Romolo
Barberini) 143 (Anm. 59), 257
- Vahe, Peter 333
- Vauchop, Robert 160, 277
- Vechta, Konrad von 376
- Vega, Juan de 104, 241
- Vendeville, Jean de 64
- Verallo, Girolamo 280
- Vettel, Conrad 149
- Vigilantius 75 (Anm. 90)
- Vitelleschi, Muzio 120 (Anm. 227),
141, 172 (Anm. 152)
- Vitoria, Juan de 228 (Anm. 158),
306, 336 (Anm. 79)
- Vogel, Joannes Wendelinus 115 (Anm.
216)
- Waldburg, Otto Truchsess von 27,
164–166, 227–230, 239, 280f., 284,
289–291, 316, 328 (Anm. 50), 416–
420, 428, 432, 438f., 447
- Walf, Knut 54
- Weber (Textor), Urban 316f., 374–
376, 382, 427
- Wenzel IV. von Böhmen (Wenzel von
Luxemburg) 372
- Weismayer, Josef 125
- Werro, Sebastian 379 (Anm. 213)
- Wertwein, Christoph 318
- Westerstetten, Johann Christoph von
165
- Westervelt, Benjamin 460
- Wicki, Joseph 264
- Widmannstetter, Johann Albrecht (Lu-
cretius) 430
- Wied, Hermann von 27, 181, 187–
190, 209, 216f., 225f., 231, 234, 239,
268
- Wigand, Johann 18
- Wild, Johann (Ioannes Ferus) 335
(Anm. 76), 351 (Anm. 129)
- Wilhelm IV. von Bayern 97, 160–
162, 294–296, 299, 328 (Anm. 50),
329–331, 332 (Anm. 64), 333 (Anm.
68), 414f., 426f., 431, 438, 445f.
- Wilhelm V. von Bayern 93 (Anm.
148), 329–331
- Wilhelm V. von Jülich-Kleve-Berg
(1538–1543 Wilhelm II. von Gel-
dern) 183, 311

Wischaven, Cornelis 436
 Ximénez, Santiago 115

Zahorowski, Hieronim 117
 Zimmermann, Michael 362

Bibelstellen

Ez 2, 3, S. 449
 Dn 12, 1, S. 199
 Mal 2, 7, S. 152
 Mt 4, 19, S. 130 (Anm. 21)
 Mt 10, 1–16, S. 53 (mit Anm. 14)
 Mt 10, 1, S. 53 (Anm. 14)
 Mt 10, 9–10, S. 258
 Mt 10, 16, S. 53 (Anm. 14), S. 302
 (Anm. 202)
 Mt 16, 25, S. 266
 Mt 19, 12, S. 131 (Anm. 22)
 Mt 19, 21, S. 131 (Anm. 22)
 Mt 20, 26–28, S. 131 (Anm. 22)
 Mt 25, 20, S. 251
 Mk 3, 13–15, S. 53 (mit Anm. 14)
 Mk 3, 13–19, S. 53 (mit Anm. 14)
 Mk 6, 8–9, S. 258
 Mk 16, 15, S. 53 (mit Anm. 14), 59,
 155, S. 302 (Anm. 202)
 Lk 6, 12–16, S. 53 (mit Anm. 14)
 Lk 6, 13, S. 53 (Anm. 14)
 Lk 9, 3, S. 258
 Lk 10, 1, S. 67
 Lk 10, 1–16, S. 54 (mit Anm. 17)
 Lk 10, 4, S. 258
 Lk 22, 35, S. 258
 Joh 1, 40, S. 177
 Apg 2, 3–11, S. 327
 Apg 4, 32–37, S. 50
 Apg 9, 1–19, S. 55
 Röm 8, 14, S. 291
 Röm 8, 28, S. 291
 Röm 13, 1, S. 454
 Röm 13, 4, S. 224
 Röm 15, 23–24, S. 137 (Anm. 42)
 Röm 15, 28, S. 137 (Anm. 42)
 1 Kor 9, 22, S. 95, 298 (Anm. 192)
 1 Kor 15, 1–11, S. 55
 1 Kor 15, 5–10, S. 55 (Anm. 22)
 Gal 1, 1–5, S. 55
 Gal 2, 20, S. 166
 1 Thess 4, 16, S. 199
 2 Thess 2, 7, S. 199
 1 Tim 3, 1–7, S. 166
 1 Tim 4, S. 173 (Anm. 156)
 Tit 1, 7–9, S. 166
 Offb 12, 7, S. 199
 Offb 12, 7–9, S. 198