

Die Reformation in den Schriften der ersten Jesuiten : Suche nach Entsprechungen und Abweichungen in ihrem Wirken in der Eidgenossenschaft

Autor(en): **Oberholzer, Paul**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Der Geschichtsfreund : Mitteilungen des Historischen Vereins Zentralschweiz**

Band (Jahr): **171 (2018)**

PDF erstellt am: **16.05.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-787273>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Die Reformation in den Schriften der ersten Jesuiten

Suche nach Entsprechungen und Abweichungen in ihrem Wirken in der Eidgenossenschaft

Paul Oberholzer

Zur Gründung des Jesuitenordens	73
Die Anfänge in der Eidgenossenschaft	74
Spanien im frühen 16. Jahrhundert	76
Studienzeit der ersten Jesuiten in Paris	77
Erste Einsätze in Norditalien	78
Grundeinstellung zur Reformation	79
Instruktionen für Jesuiten in Gebieten mit protestantischer Mehrheit	79
Verhaltensanweisungen an die ersten Jesuiten in Luzern	80
Conclusio	82
Quellenbeilage: Instructio pro missione Lucernensi	83
Bibliographie	84

Fragt man nach Reaktionen von katholischer Seite auf den Ausbruch der Reformation, fällt bald einmal der Name der Gesellschaft Jesu. Sie gilt als erste katholische Organisation, die sich der sich ausbreitenden Reformation mit intellektuellem Anspruch und koordinierter Überzeugungsarbeit in den Weg stellen konnte. Ihre Mitglieder gelten als Herolde des Konzils von Trient, als Garanten der Gegenreformation, beziehungsweise Katholischen Reform. Diese Auffassung prägte bereits in der Frühzeit des Ordens, den vierziger Jahren des 16. Jahrhunderts, die Identität der Jesuiten – und wenig später auch die Wahrnehmung ihrer Gegner. Diese Polarisierung spitzte sich im Laufe des 19. Jahrhunderts zu, so dass sich in welchem politischen Milieu auch immer das konservativ-katholische oder das liberal-republikanische Lager diesem Deutungsschema entweder in bewundernd apologetischer oder in dezidiert ablehnender Haltung verschrieb. In ganz Europa, ausser Grossbritannien, und Lateinamerika erlebten die Jesuiten Vertreibungen oder Berufungen als unmittelbare Folgen liberaler oder konservativer Machtwechsel. Das Bild vom Verhältnis zwischen Gesellschaft Jesu und Reformation war somit von einer weitgehenden Übereinstimmung im Inhalt, hingegen von einem grossen Unterschied in der Wertung geprägt. Vor allem seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1962–1965) bekundeten Jesuiten vermehrt Mühe damit, sich als Mitglieder eines zur Abwehr der Reformation eingerichteten Ordens zu wännen. Dass die Jesuiten in frühen Quellen als *preti reformati*, also reformierte Priester, bezeichnet werden, lud zu Reflexionen über einen letztlich identischen Urgrund und übereinstimmende Gründungsintentionen ein, die die ersten Mitglieder des Ordens mit den Reformatoren teilten.

Zur Gründung des Jesuitenordens

Die Gründung der Gesellschaft Jesu zog sich über eine Spanne von knapp hundert Jahren. Grundstein bildet das erste Zeugnis, dass Ignatius von Loyola, geboren ca. 1491 als baskischer Edelmann, einen religiös gesinnten Gefährtenkreis um sich zu scharen begann. Erste Quellen belegen dies in unklaren, chronikalischen Zügen für seine ersten Studienjahre in Barcelona, 1524–1526, direkt nach der Rückkehr von seiner Pilgerreise nach Jerusalem.¹ Seinen Abschluss findet der Gründungsprozess mit dem Ableben des fünften Generaloberen Claudio Acquaviva im Jahre 1615. Obwohl damals schon längst keine Gefährten der ersten Stunde mehr lebten, wurden in seinem Generalat, das von 1581 bis 1615 dauerte, Projekte initi-

iert, die bis heute als Wesensmerkmale des Ordens gelten. Unterteilt werden diese rund neunzig Jahre in folgende vier Abschnitte:

Eine charismatisch vor-institutionelle Epoche erstreckt sich von 1524 bis zur päpstlichen Bestätigung des Ordens mit der Bulle *Regimini Militantis Ecclesiae* vom 27. September 1540. Erst dann kann von einem religiösen Orden im eigentlichen Sinn gesprochen werden. In den vorausgehenden Jahren bildete sich, gezeichnet von Fluktuation, eine Gruppe von steigendem Verbindlichkeitsgrad. Schriftliche Zeugnisse aus der Zeit vor der Ankunft der Gruppe in Rom im Herbst 1537 sind sehr spärlich erhalten. Direkt belegt ist aber die Erteilung der ersten päpstlichen Sendung im Juni 1539 an Peter Faber (1506–1546) und Diego Laínez (1512–1565) nach Parma und Piacenza zur Eindämmung des sich vorrückenden Lutheranismus. Im März 1540 brachen Simão Rodrigues (1509/10–1579) und Franz Xaver (1506–1552) auf Bitten König João III. (1502–1557) nach Lissabon auf, mit dem Fernziel Indien.² Damit finden sich zwei Tätigkeitsfelder grundgelegt: die Begegnung mit dem Phänomen der Reformation und die Überseemission.

Eine kreativ institutionelle Gründungszeit umfasst die folgenden Jahre bis zum Tod von Ignatius 1556. Er verfasste die Konstitutionen und baute die Infrastruktur zur papierbasierten Verwaltung eines weltweit agierenden Ordens auf. Unter Mithilfe des Sekretärs Juan de Polanco (1517–1576) wurde ab 1547 ein differenziertes Korrespondenz- und Dokumentationswesen eingerichtet, durch das die einzelnen Mitglieder zusammengehalten wurden. Die Jesuiten waren bislang am universitären Umfeld sowie am sakramentalen und katechetischen Dienst orientiert. In kurzer Zeit setzte sich aber das öffentliche Gymnasial-, beziehungsweise Kollegienwesen, mit grösseren, solid dotierten Niederlassungen als prioritärer Aufgabenbereich durch, in dem bis in die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts die meisten Jesuiten eingesetzt waren. 1556 zählte der Orden rund 1000 Mitglieder und 35 Kollegien.³

In dieser Zeit kam es zu einer ersten, aber zögerlich geförderten Präsenz im deutschen Sprachraum, d. h. in den Ländern der Reformation. 1540 reiste Faber an die Religionsgespräche von Worms und Regensburg und schickte erste Situationsbeschreibungen nach Rom, allerdings ohne der deutschen Sprache mächtig zu sein. 1542 reisten Nicolas Bobadilla (ca. 1509–1590) und Claude Jay (1500/04–1552) nach Deutschland. Eine kleine, instabile Residenz entstand 1543 in Köln. Petrus Canisius (1521–1597), als erster Deutscher eingetreten 1543, stieg bald zum Berater von Ignatius auf. Die Gewichtung Deutsch-

¹ ACTA PATRIS IGNATII, S. 438–441.

² RAVIER, Ignatius, S. 105–107.

³ O'MALLEY, Erste Jesuiten, S. 240.

lands in der Politik des Ordens ist ambivalent. Faber fand mit seinem Appell zu grösserer Präsenz kein Gehör, vielmehr wurden dort eingesetzte Mitglieder wieder nach Italien zurückgerufen. Gleichzeitig wurde mit der Entsendung von Jay, Canisius und Alfonso Salmerón (1515–1585) an die Universität Ingolstadt 1549 personell investiert. Der Schwerpunkt der katholischen Reform wurde aber mit dem 1552 gegründeten Collegium Germanicum in Rom gesetzt.⁴ Auch wenn Ignatius 1556 kurz vor seinem Tod die Provinzen Germania Superior⁵ und Inferior errichtete, war die Gesellschaft Jesu mit Personal und Niederlassungen vor allem in Italien, Sizilien, Spanien und Portugal präsent. Als Pionier wirkte Ignatius mit seiner Aufbauarbeit für Indien (1542), Kongo (1547), Brasilien und Japan (1549) sowie Angola (1550). Dass Jesuiten auf päpstliches Geheiss 1546/47 an der ersten und 1552 an der zweiten Epoche des Konzils von Trient teilnahmen, zeugt von einem grossen Einvernehmen mit dem Heiligen Stuhl, was neben anderen Faktoren ein Bild prägte, das den Orden bereits ab dieser Frühzeit charakterisieren sollte.⁶

Als konsolidierende Gründungszeit werden die folgenden Jahre bis 1581 bezeichnet, in denen (noch) drei Generaloberer dem Orden vorstanden, die zum persönlichen Beraterstab von Ignatius gehört hatten. In der Zeit wurden aber weitere Regelwerke ausgearbeitet, die in sich Neuerungen bargen und wegen des persönlichen Verhältnisses der verantwortlichen Oberen noch als Entfaltung des Gründungscharismas und nicht als nachträgliche Hinzufügungen betrachtet werden können. Wichtige Weichen wurden 1566 mit dem Beginn jesuitischer Präsenz im kolonialen Spanien gestellt, wo sich der Orden sehr schnell ausbreitete. 1574 wurde in Luzern der erste Standort des Ordens auf dem Gebiet der Schweizer Eidgenossenschaft eingerichtet. Die Niederlassung wurde wohl schnell zum Kollegium ausgebaut, galt aber im Gesamtverband des Ordens als klein und hatte marginale Bedeutung.

Abgeschlossen wurde der Prozess der Gründung mit einer innovativ-institutionalisierenden Übergangszeit, die sich mit dem Generalat von Claudio Acquaviva von 1581 bis 1615 deckt. Ab dieser Zeit bot nicht mehr persönliche Erinnerung, sondern nur noch die schriftliche Hinterlassenschaft Zugang zum Gründungscharisma, das sich seither für die weitere Gestaltung des Ordens für alle Generationen gleich präsentiert. Das wäre ein gewichtiges Argument dafür, bereits mit dem Beginn dieses Generalats die Gründungszeit für abgeschlossen zu erklären.

Allerdings wurden noch Entscheidungen getroffen, die dem Orden ein neues Gepräge gaben: Auf den Generalkongregationen von 1593 und 1608 wurde ein verhängnisvolles Aufnahmeverbot für Neuchristen, d. h. für Kandidaten mit muslimischer oder jüdischer Abstammung verabschiedet, das erst 1946 beseitigt wurde. 1583 starteten zwei italienische Mitglieder die Mission in Festlandchina, und 1609 übernahm der Orden in Paraguay die erste Indioerduktion. In beiden Tätigkeitsfeldern waren nie zahlreiche Jesuiten eingesetzt. Sie entwickelten sich aber zu Wesensmerkmalen sowohl für die Ordensangehörigen als auch für die Aussenwahrnehmung und sind es bis heute geblieben. Für die Epoche von 1615 bis 1773, als Papst Clemens XIV. den Orden aufgehoben hat, erkennt die bisherige Geschichtsschreibung in seiner weiteren Entwicklung keine substantiellen Neuerungen mehr.⁷

Die Anfänge in der Eidgenossenschaft

Der Versuch, Jesuiten in der Schweizer Eidgenossenschaft anzusiedeln, erstreckte sich über mehrere Jahrzehnte. Für erste Berührungspunkte sorgte der ca. 1538 in Faedo geborene Bartolomeo Bedra, der 1553 in Rom in den Orden eingetreten war und zu Beginn der sechziger Jahre in die Leventina zurückkehrte und eine pastorale Aktivität entfaltete. Diese liess sich aber nicht auf eine Politik des Ordens zurückführen, vielmehr zog es Bedra in seine Heimat, weil er sich von ihm distanzieren wollte. In den dreizehn Orten kam es im Oktober 1560 zu einer ersten Begegnung, als die Herren von Uri in Altdorf einige Jesuiten auf der Durchreise kennenlernten. Erste Bemühungen um eine Jesuitenberufung reichen hingegen weiter zurück. So mussten 1556 einer eidgenössischen Gesandtschaft in Rom und zwei weiteren Vorstössen 1560 mit dem Hinweis auf Personalangel Absagen erteilt werden. 1561 machte der Nuntius Giovanni Antonio Volpe den Staatssekretär in Rom, Carlo Borromeo, auf die desolate Lage des Bildungswesens in der katholischen Eidgenossenschaft aufmerksam. Die folgenden sechziger Jahre waren davon gekennzeichnet, dass Priesteramtskandidaten zur Ausbildung an italienische Bildungseinrichtungen oder an das Kolleg nach Dillingen geschickt wurden, die von Jesuiten unterhalten wurden. Konkretere Bemühungen setzten 1568 ein, vorgesehener Standort war Rapperswil, als Motive wurden der sich konsolidierende Protestantismus und der Wunsch nach einem eigenen

⁴ OBERHOLZER, Diego Laínez, S. 345f.; OBERHOLZER, Protestantismusbild, S. 108f.

⁵ Die Provinz Germania Superior umfasste die Gebiete des schwäbischen und bayrischen Kreises (mit Ausnahme des Fürstbistums Passau), das Fürstbistum Eichstätt, das Habsburgische Vorderösterreich (Nord- und Südtirol, Vorarlberg und Vorlande: Sundgau, Breisgau, Frickgau usw.), die Dreizehnörtige Eidgenossenschaft mit ihren Untertanengebieten und Zugewandten Orten, auch Graubünden, aber ohne dessen italienische Untertanengebiete, sowie die Fürstbistümer Basel, Chur, Brixen und Trient.

⁶ OBERHOLZER, Konzil, S. 528–538, 543–546.

⁷ OBERHOLZER, Nuestra identidad, S. 100–102; OBERHOLZER, Repaso general, S. 1–14.

höheren Schulwesen genannt. Das Projekt wurde im November 1569 wegen Kompetenzunklarheiten vom Ordensgeneral Franz Borja gestoppt.

1570 zog die Konferenz der VII katholischen Orte die Übertragung des Augustinerklosters Ittingen und der beiden Humiliatenpropsteien in Lugano und Locarno an die Jesuiten in Betracht. Aus letzteren beiden hätte ein *Seminarium* entstehen sollen, an das auch Zöglinge aus der Eidgenossenschaft hätten geschickt werden sollen. Das Vorhaben verlief im September 1571 wegen Unklarheiten über die Kollaturrechte im Sand. Zudem zeigten sich sowohl Papst Pius V. und Franz Borja skeptisch.

Auf seiner Schweizerreise im Jahre 1570 reflektierte Carlo Borromeo über eine Niederlassung auf dem Gebiet der Fürstabtei St. Gallen zur Rekatholisierung, wobei der Abt selber wenig Entschiedenheit zeigte. Eine Kollegstiftung in Konstanz scheiterte an der Weigerung des Bischofs Markus Sittich von Hohenems, diese aus dem eigenen Vermögen zu unterstützen. Hinderlich war auch die Weigerung der Eidgenossen, eine Schule ausserhalb ihrer Herrschaft mitzufinanzieren. In seinem abschliessenden Memorandum brachte Borromeo den Standort Luzern ins Gespräch, rückte aber wegen Widerständen zur Finanzierung bald davon ab.⁸ Die Stiftung setzte sich dort erst durch, als der Luzerner Schultheiss Ludwig Pfyffer die Sache in die Hand nahm und der Stadtrat sich bereit erklärte, die nötigen finanziellen Mittel bereitzustellen. Papst Gregor XIII. verpflichtete darauf den widerstrebenden Orden, dem Ansuchen nachzukommen. Am 7. August 1574 trafen die ersten drei Jesuiten in Luzern ein, das Kolleg öffnete seine Tore 1577.⁹ Es ist auf dem Hintergrund des Gründungsschemas bemerkenswert, dass eine Präsenz von Jesuiten in der Eidgenossenschaft und ihren Untertanengebieten von beiden Seiten spät in Betracht gezogen wurde. Die von Rom weiter entfernten Städte Wien, Prag, die iberische Halbinsel, aber auch Indien und Lateinamerika verfügten früher über Jesuitenschulen. Dies ist nicht nur auf die Politik des Ordens zurückzuführen, sondern auch auf die Interessen der jeweiligen Obrigkeit. Als Motive von eidgenössischer Seite waren der Protestantismus und das Bildungswesen

gleich gewertet. Widerstände regten sich hingegen nicht von den Ständen reformierten Bekenntnisses. Retardierend wirkten vielmehr Dotationsschwierigkeiten und Zuständigkeitsfragen; ein untrügliches Zeichen dafür, dass in der Notwendigkeit einer katholischen Reform noch keine Einmütigkeit bestand. Nur eine der insgesamt zehn vor 1773 eingerichteten Niederlassungen wurde in der konsolidierenden Gründungszeit, also in der dritten Phase errichtet, vier in der innovativ-institutionalisierenden Gründungszeit, fünf weitere später.¹⁰ Ein Blick auf die ganze Provinz Germania Superior vermittelt ein geringfügig anderes Bild. Von insgesamt 38 Niederlassungen stammen sieben aus der Zeit vor 1580, worunter die einzig eidgenössische, Luzern, 1574 das Schlusslicht bildet.¹¹ 13 Standorte nahmen in der vierten Epoche der Gründungszeit ihren Anfang.¹² 18 weitere stammen aus den nachfolgenden Jahren, wobei 17 in der kurzen Zeit von 1618 bis 1662, also innerhalb von 44 Jahren eingerichtet wurden. Die späte Gründung von Sitten 1734 ist für die Ordensgeschichte untypisch.¹³ Daraus zeigt sich klar, dass die Eidgenossenschaft selbst innerhalb der Provinz keine bevorzugte Stellung genoss. Die grossen Kollegien standen in Dillingen, Ingolstadt und München. Auch der deutsche Sprachraum genoss in der Frühzeit der Ordensgeschichte keine Priorität. Erst in einem Brief vom 30. Mai 1562 kommunizierte die Generalskurie Petrus Canisius, dass die Germania Superior wegen ihrer bedrohlichen Lage in Anbetracht des Protestantismus zur Priorität des Ordens avanciert sei und in keine andere Provinz mehr Personal investiert werde.¹⁴ Trotzdem kann man von einer eigentlichen Gründungswelle erst für die Zeit zwischen 1618 und 1662 reden. Der Zusammenhang mit dem dreissigjährigen Krieg (1618–1648) ist offenkundig, worauf aber hier nicht näher eingegangen wird.

Die ersten Verbindungen zwischen der Eidgenossenschaft und der Gesellschaft Jesu standen unter dem Zeichen der Glaubensspaltung. Allerdings hatte der Orden nicht in den Ländern der Reformation ihren Ursprung, sondern auf der iberischen Halbinsel und in Paris, zwei Milieus, die die Wahrnehmung der Glaubensspaltung bei den Jesuiten tief prägten.

⁸ OBERHOLZER, Carlo Borromeo, S. 157, 162, 165–171, 181–190.

⁹ STROBEL, Gesellschaft Jesu, S. 115f.

¹⁰ Bis 1615 wurden Freiburg (1581), Pruntrut (1591), Konstanz (1592) und die erste Walliser Mission (1607) ins Leben gerufen. Das Projekt Freiburg wurde wohl schon 1580 in Angriff genommen. Der eigentliche Gründungsvertrag wurde aber erst am 11. Juli 1581 unterzeichnet, unter dem Generalat Acquavivas. Konstanz wird hier dazugezählt, weil das Kolleg für Schüler aus den Zugewandten Orten der Eidgenossenschaft in der heutigen Ostschweiz Bedeutung hatte. Aus späterer Zeit folgen Bellinzona und Solothurn (beide 1646), die Zweite Walliser Mission (1652), Brig (1662) und Sitten (1734).

¹¹ Ingolstadt (1549), München (1559), Innsbruck (1562), Dillingen (1563), Hall (1569), Baden-Baden (1570), Luzern (1574) (STROBEL, Gesellschaft Jesu, S. 58).

¹² Freiburg i. Üe. (1581), Augsburg (1582), Regensburg (1589), Altötting (1591), Pruntrut (1591), Konstanz (1592), Biburg (1593), Ebersberg (1596), Ellwangen (1611), Füssen (1611), Neuburg (1613), Eichstätt (1614), Ensisheim (1615) (STROBEL, Gesellschaft Jesu, S. 58).

¹³ Mindelheim (1618), Freiburg i.Br. (1620), Amberg (1621), Trient (1625), Memmingen (1626), Kaufbeuren (1627), Lindau (1628), Landshut (1629), Burghausen (1630), Straubing (1631), Landsberg (1640), Solothurn (1646), Bellinzona (1646), Rottenburg (1649), Öttingen (1643), Feldkirch (1649), Brig (1662), Sitten (1734) (STROBEL, Gesellschaft Jesu, S. 58).

¹⁴ PETRI CANISII EPISTOLAE ET ACTA III, S. 451, Nr. 692.

Spanien im frühen 16. Jahrhundert

Ab der Mitte des 11. Jahrhunderts begannen die christlichen Königreiche Aragon, Kastilien, León und Portugal sukzessive ihre Grenzen in den Süden der iberischen Halbinsel zu verschieben und die muslimische Herrschaft zu verdrängen. Auch wenn mit der Eroberung Cordobas 1236 und Seville 1248 das muslimische Königreich Granada auf ein Restterritorium beschränkt wurde, blieb das soziale Bewusstsein des christlichen Spaniens geprägt von Fremdbestimmung und muslimischer Dominanz. So musste die im ausgehenden 13. Jahrhundert über die Franziskanerspiritualen aus dem Umfeld von Joachim vom Fiore († 1202) auf die iberische Halbinsel gelangende Prophezeiung, wonach ein messianischer Kaiser die Muslime vertreiben, Nordafrika und Jerusalem zurückerobern und eine christliche Universalmonarchie aufbauen werde, auf fruchtbaren Boden fallen. Gestaltgebend wirkte auch die Lehre der *translatio imperii*, zusammengefügt aus Stellen aus dem Alten Testament, dergemäss die politische Hegemonie aus dem Osten nach göttlichem Willen von einem Reich zum anderen wandert und im westlichsten zur Vollendung gelangen werde. Die Taufe vieler Juden im Laufe des 15. Jahrhunderts, bereits vor 1492, brachte die Integration messianischen Gedankenguts in die spanische Gesellschaft mit sich. Alle drei Faktoren weckten Endzeiterwartungen und ein spanisches Sendungsbewusstsein.¹⁵

In der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts häuften sich nun Ereignisse, die auf dem beschriebenen geistigen und sozialen Hintergrund die Überzeugung nährten, Spanien stehe unmittelbar davor, in eine grosse Zeit zu treten. Die Hochzeit Ferdinands von Aragon mit Isabella von Kastilien im Jahre 1469 vereinigte die beiden grossen Kronen, zu denen auch Sizilien, Sardinien und Süditalien sowie das Königreich Navarra gehörten. 1492 endete mit der Eroberung Granadas die muslimische Herrschaft in Spanien. In eben diesem Jahr setzten die ersten spanischen Seefahrer ihren Fuss auf die Neue Welt. Neues Gewicht erfuhr diese Dynamik mit der Heirat von Isabellas und Ferdinands Kindern Juan und Juana mit den Habsburgern Margarete von Österreich und Philipp dem Schönen. Unter des letzterem Sohn Karl kam es schliesslich zu einer Vereinigung der habsburgischen Herrschaft mit dem spanischen Weltreich, so dass ihm das Wort zugeschrieben wird: Über meinem Reich geht die Sonne nie unter.

Unter diesem Eindruck griffen die katholischen Könige den Kreuzzugsgedanken wieder auf. Vor Augen hat-

ten sie eine Universalmonarchie, die alle sozialen, politischen und folglich auch religiösen Bereiche unter dem Zeichen des Katholizismus erfassen sollte. Bestimmend war nicht die Hierarchie, sondern die Krone. Dem Regierungsprogramm lagen folgende Elemente zugrunde: Vertreibung nicht integrationswilliger Minderheiten, inquisitorische Überwachung der Glaubensreinheit der Bekehrten und die religiöse Assimilation der Völker in Übersee.¹⁶ Als Ferdinand 1510 in Madrid, nachdem er von Papst Julius II. zum König von Jerusalem ernannt worden war, zur Eroberung dieser Stadt aufrief, hielt sich in seiner Nähe der 19-jährige Page Inigo de Loyola auf. Nachdem er bereits mehrere Jahre am Hof mit der Verwaltung des entstehenden Weltreichs in Berührung gekommen war, stand ihm eine entsprechende Laufbahn bevor, weit davon entfernt, in den geistlichen Stand zu treten. Er, der sich einmal Ignatius von Loyola nennen wird, sollte drei Jahrzehnte später einen Orden gründen, über dem die Sonne nie untergeht.

Der Aufbruch zu Beginn des 16. Jahrhunderts manifestierte sich aber noch in drei anderen Sektoren. So entwickelte Spanien einen eigenen Humanismus, der sich besonders in der 1499 gegründeten Universität Alcalá de Henares entfaltete. Die *Complutense Polyglotta*, eine Bibelkonkordanz, die hebräische, aramäische und griechische Texte neben die Septuaginta und die Vulgata stellte und zwischen 1514 und 1517 in sechs Bänden herausgegeben wurde, ist das signifikanteste Zeugnis für das hohe Niveau der dort betriebenen Bibelphilologie.¹⁷ Eng verbunden mit diesem intellektuellen Aufbruch war eine Blüte der Laienfrömmigkeit und Mystik. Bedeutendes Zentrum war das katalanische Benediktinerkloster Montserrat, über welches spirituelle Literatur der *Devotio moderna* aus Flandern und Frankreich vermittelt wurde. In diesem Zug entwickelte sich die Bewegung der Alumbados mit der Tendenz, eine reine geistliche Erfahrung ohne Vermittlung der Kirche anzustreben. Ab 1525 beobachtete die Inquisition solche Zirkel mit zunehmender Aufmerksamkeit. Inigo de Loyola war in beiden Strömungen präsent, hielt sich lange in der Nähe von Montserrat auf und pflegte Kontakte mit geistlich orientierten Laien und Ordensleuten. Auch studierte er in Alcalá de Henares, wo er einen Prozess wegen Verdachts auf Alumbradismus über sich zu ergehen lassen hatte.¹⁸ Scharf wachte das Auge der Inquisition allerdings noch nicht. So war Martin Luther bereits Ende des zweiten Jahrzehnts in gebildeten Kreisen bekannt. Von 1521 datiert ein erstes Schreiben des Generalinquisitors an Karl V. mit der Bitte, Luthers Lehren auszurotten. Auch wenn zwischen 1523 und 1534

¹⁵ DELGADO, Spanisches Jahrhundert, S. 3–5; DELGADO, Traum, S. 252–254; LE GOFF, Kultur, S. 290f.

¹⁶ DELGADO, Spanisches Jahrhundert, S. 15f.

¹⁷ DELGADO, Spanisches Jahrhundert, S. 67–69.

¹⁸ ACTA PATRIS IGNATII, S. 440–450, Nr. 57–62; DELGADO, Spanisches Jahrhundert, S. 78; GARCÍA HERNÁN, Ignacio, S. 55f. 115, 124f.

mehrere Verurteilungen oder Aufrufe zur Konfiskation von dessen Schriften erfolgten, verbreiteten sich diese in spanischer Übersetzung. Inquisition und Hof waren sich bewusst, dass Kreise der *Comuneros*, die die kaiserliche Herrschaft in Frage stellten, und getaufte Juden, so genannte Neuchristen, Luthers Gedankengut zuneigten.¹⁹ Luther wurde also gar nicht unbedingt mit kirchlicher, sondern mit politischer Subversion in Verbindung gebracht. Auch dieses Bild hat die ersten Jesuiten auf ihrem Werdegang geprägt.

Ein drittes Charakteristikum war eine von der Krone durchgeführte Kirchenreform, die die Bischöfe zur Residenz in ihren Diözesen und die Ordensleute auf Regeltreue verpflichtete und zu Beginn des 16. Jahrhunderts bereits abgeschlossen war.²⁰ So konnten die spanischen Bischöfe auf dem Konzil von Trient, das in drei Perioden von 1545 bis 1563 tagte, Grundanliegen der Kirchenreform bereits als umgesetzt präsentieren. Auf diesem geistigen, sozialen und politischen Hintergrund ist die Entstehung des Jesuitenordens zu verstehen. Parameter waren Globalisierung, Humanismus und eine neue Suche der persönlichen geistlichen Erfahrung. Kirche und Gesellschaft präsentierten sich in Spanien nicht in Krise, sondern im dynamischen Aufbruch. Dabei spielte die Reformation nicht keine Rolle, aber eine ganz andere als in Deutschland.

Studienzeit der ersten Jesuiten in Paris

Ignatius von Loyola studierte nach einem kurzen Aufenthalt in Salamanca von 1528 bis 1535 in Paris an der damals renommiertesten Universität Europas. Bis 1534 schlossen sich ihm sechs Studenten an, vier Spanier (Franz Xaver, Diego Laínez, der von 1556 bis 1565 Ignatius in der Ordensleitung folgen sollte, Alfonso Salmerón und Nicolas Bobadilla), ferner der Savoyarde Pierre Favre und der Portugiese Simão Rodrigues. Ein Jahr später stiessen zwei Franzosen (Paschase Broët [ca. 1500–1562] und Jean Codure [1508–1541]) und ein weiterer Savoyarde, Claude Jay, zum Kreis. Bezeichnenderweise hatten Laínez, Salmerón und Bobadilla zuvor wie Ignatius die Ausbildungsstätte Alcalá de Henares passiert. Zwei Persönlichkeiten, die sich erst später dem Orden anschliessen sollten, haben ebenfalls die Universität Paris durchlaufen: Jerónimo Nadal (1507–1580) und Martín de Olabe (1507/08–1556). Sie alle erlebten die Zuspitzung zwischen einem scholastisch orientierten katholischen und einem humanis-

tisch ausgerichteten protestantisierenden Lager hautnah mit. Zu einer denkwürdigen Eskalation kam es unter anderem mit der Eröffnungsrede des akademischen Jahres im Spätherbst 1533. Rektor Nicolas Cop bezeichnete die Heilige Schrift als einzige Quelle des Christentums, während die Scholastik den Blick darauf verdunkelte. Zudem sprach er sich für die Rechtfertigung allein aus dem Glauben, unabhängig von den Werken, aus. Es ist bezeugt, dass die ersten Jesuiten auch in Kreisen verkehrten, in denen das Gedankengut der Reformation mit Sympathien reflektiert wurde. Am 15. August 1534 legten sie aber ein erstes Gelübde ab, in dem sie sich gemäss ersten schriftlichen Aufzeichnungen von 1542 zu einer Wallfahrt nach Jerusalem und anschliessend zum besonderen Dienst des Papstes verpflichteten.²¹ Im Zusammenhang mit dem kirchlich-akademischen Umfeld in Paris zeugt dieser Akt von einer bewussten Hinwendung zu einem Katholizismus, der sich am Papst als *vicarius Christi* orientierte. Von Franz Xaver hat sich ein Brief vom 25. März 1534 an seinen Bruder erhalten, in dem er sich lobend über Ignatius äussert: «[...] como en haver él seído causa que yo me apartasse de malas compañías, las cuales yo por mi poca experiencia no conocía. Y agora que estas heregías an passado por París, no quisiera haver tuvido compañía con ellos por todas las cosas del mundo.»²² Die ersten Jesuiten müssen sich also nach einer Zeit der direkten Konfrontation und Auseinandersetzung zu einer klaren Absage an die Bewegung der Reformation entschieden haben, die auf dem Hintergrund der am spanischen Hof dominierenden Dynamik zusätzliches Gewicht bekommen hat. Aus der Zeit nach 1534 sind weder direkte noch indirekte Zeugnisse für eine offene Begegnung mit Vertretern der Reformation auszumachen.

Die theologische Fakultät in Paris reflektierte zu der Zeit in Rückbesinnung auf die Lehre von Aristoteles und Thomas von Aquin über die Möglichkeiten einer Integration der neu kontaktierten Kulturen in Übersee. Unter anderem prägen zwei in diesem Zusammenhang wieder formulierte oder neu ausgearbeitete Grundsätze die ersten Jesuiten und die ihnen nachfolgenden Generationen: So war jedes menschliche Wesen kraft seines Intellekts fähig, die Existenz Gottes zu erkennen. Um aber zu diesem Gott in Beziehung zu treten, bedarf es der Selbstmitteilung Gottes oder der argumentativen Verkündigung. Zudem ist jede Gesellschaft, die ihre Verhaltensregeln und Grundgesetze dem Naturrecht gemäss einzurichten vermag, auch dazu disponiert, die Inhalte der christlichen Botschaft aufzunehmen und umzusetzen.²³ Unter diesen

¹⁹ GARCÍA HERNÁN, Ignacio, S. 127; PETTER, Probleme, S. 137f.

²⁰ DELGADO, Spanisches Jahrhundert, S. 15f.

²¹ BEATI PETRI FABRI EPISTOLAE, S. 496, Nr. 15.

²² ... weil er Ursache dafür gewesen ist, dass ich mich von schlechten Gesellschaften getrennt habe, die ich wegen meiner geringen Erfahrung nicht erkannte. Und jetzt, wo diese Häresien durch Paris gegangen sind, würde ich um aller Dinge der Welt willen nicht mit ihnen Gesellschaft gehabt haben wollen. (EPISTOLAE S. FRANCISCI XAVERII, S. 10, Nr. 1).

²³ DELGADO, Christliche Missionare, S. 175f.; SKINNER, Foundations, S. 148–166.

Voraussetzungen kann das Christentum auch in Kulturen ohne antike Vergangenheit verkündet werden, ohne diese vorerst europäisieren zu müssen. Darin liegt auch die Option für ein unvoreingenommenes Beobachten kulturellen und sozialen Verhaltens in den Völkern, in denen die Jesuiten ihr Apostolat entfalteten. So finden sich in der Studienzeit in Paris das Wesensmerkmal der Überseemission als Antwort auf die in Spanien aufbrechende Globalisierung und Universalmonarchie sowie eine Entscheidung für den Katholizismus in Verbindung mit einer klaren Ablehnung der Reformation. Gerade das letzte Element und der Impetus zur genauen Beobachtung kultureller Eigenheiten sollten sich in den ersten Aktivitäten der Jesuiten in der Eidgenossenschaft wiederfinden.

Erste Einsätze in Norditalien

1537 gelangten die zehn ersten Jesuiten nach Venedig. Der Weg führte sie, ausser Ignatius, der von Spanien anreiste, über Lothringen, Basel, dem Oberrhein entlang über das Vorarlberg ins Tirol und von dort über einen der Pässe in den Süden. Dabei durchquerten sie auch Gebiete der heutigen Schweiz und bekamen sicher auch Eindrücke vom Protestantismus. Entsprechende Aufzeichnungen datieren aber aus den siebziger Jahren des Jahrhunderts und werden wegen ihrer zeitlichen Distanz in diesem Artikel nicht dargelegt. Nach ersten Aktivitäten in den oberitalienischen Universitätsstädten gelangten sie nach Rom, wo sie sich auf die päpstliche Bestätigung ihres Zirkels als kirchlichen Orden vorbereiteten. Während Ignatius bis zu seinem Lebensende dort blieb und Codure bereits 1542 verschied, gingen die übrigen unterschiedlichen Aufträgen in ganz Europa, vorerst aber schwerpunktmässig in Italien, nach.

Die kirchliche Situation in Italien lässt sich wie folgt zusammenfassen: Auf der einen Seite stand eine mondäne, dekadente Kirche, was sich vor allem in demotivierten Klerikern äusserte, deren ganzes Streben auf die Belohnung mit einkunftsträchtigen Benefizien gerichtet war. Als Reaktion darauf machten sich ganz verschiedene Reformbewegungen breit: predigende Bettelmönche, asketische Strömungen und auch die ersten Gefährten der späteren Gesellschaft Jesu. Letztere propagierten, geprägt vom Aufbruch in Spanien und an der Universität von Paris, einen neuen Weg der persönlichen religiösen Erfahrung, basierend auf den von Ignatius verfassten geist-

lichen Übungen, verbunden mit einer intensivierten sakramentalen Praxis.²⁴ In diesem Umfeld kursierte auch reformatorisches Gedankengut, wenn auch nicht in direkt kirchentrennender Intention. Die Zeit bis zur Einführung der römischen Inquisition 1542 und dem Konzil von Trient kann so als geprägt von einer *Pluralität der Orthodoxien* bezeichnet werden, also von ganz unterschiedlichen, sich als (noch nicht) widersprechend wahrgenommenen Strömungen. Die ersten Jesuiten waren *ein* Anbieter in diesem Konglomerat.

In diesem Kontext traten nicht nur Exponenten mit dem individuellen Ruf nach einer Erneuerung auf, sondern es wurde vermehrt auch eine systematische und koordinierte Reform gefordert. Bereits ab Mitte des 15. Jahrhunderts hatten die Wahlkapitulationen jeden Konklaves den künftigen Papst auf die Reform der Kurie und der Kirche durch ein Konzil verpflichtet. 1532 rief Gian Pietro Carafa, der spätere Papst Paul IV., nach einer sittlichen Reform des Klerus und einer «*guerra spirituale*» gegen den Lutheranismus.²⁵ In diesem Zusammenhang wuchs auch die Forderung nach einer klaren Differenzierung, was als orthodox und heterodox zu gelten habe, sowie nach einer Strukturierung kirchlichen Lebens. Einen solchen Prozess durchliefen auch die reformatorischen Kirchen, nachdem Hoffnungen von sozial tieferen Schichten auf eine Befreiung nicht nur von kirchlicher, sondern auch von weltlicher Herrschaft zerschlagen worden waren, und die einzelnen Souveräne den Bereich kirchlich-religiösen Lebens in ihre Herrschaft integriert hatten.

Im Zuge dieser komplexen Entwicklung begleiteten Peter Faber und Diego Laínez im Juni 1539 Kardinal Ennio Filonardi nach Parma und Piacenza, um dem sich dort ausbreitenden Luthertum Einhalt zu gebieten. In einem Brief vom 2. Juni 1540 an Ignatius lässt Laínez Folgendes verlauten: «*Oí etiam predicar un frayle, á mi pobre juicio un poco lutherano, y asy lo dixé al cardenal y al inquisidor. Ipsi viderint.*»²⁶ Laínez, selbst spanischer Neuchrist, dessen Grossvater sich noch 1505 wegen Verdachts auf Kryptojudaismus vor der Inquisition hatte verantworten müssen, duldet keine Abweichungen von der Lehre der Kirche und beschränkt sogleich offizielle Wege. Im selben Brief aber fährt er fort: «*El cardenal por esto y por otras cosas me dixo tres ó quatro vezes que nos fuésemos, á lo menos yo.*»²⁷ Sogar Filonardi, der in päpstlicher Sendung die beiden Jesuiten als Begleiter mitgenommen hatte, war deren Purismus zu scharf, so dass er sich zugunsten des anscheinend reformatorisch gesinnten Predigers aussprach. Es gibt noch weitere Zeugnisse dafür, dass

²⁴ PROSPERI, Concilio, S. 76, 82.

²⁵ PROSPERI, Concilio, S. 10, 19.

²⁶ «Ich hörte einen Bettelmönch nach meinem bescheidenen Urteil etwas lutheranisch predigen und meldete es dem Kardinal und Inquisitor. Sie mögen schauen.» (LAINII MONUMENTA I, S. 7f., Nr. 3).

²⁷ «Aus diesen und anderen Gründen legte mir aber der Kardinal drei oder viermal nahe, dass wir abreisen sollten, oder wenigstens ich.» (LAINII MONUMENTA I, S. 7f., Nr. 3).

lokale kirchliche und weltliche Autoritäten den Jesuiten nicht einfach die Tore öffneten, nur weil sie die reine Lehre zu vertreten beanspruchten, sondern einheimische Kleriker, obwohl die Jesuiten jene der Heterodoxie bezichtigt hatten, vorzogen und schützten.²⁸

Grundeinstellung zur Reformation

Bereits in der zweiten Hälfte der dreissiger und Anfang der vierziger Jahre des 16. Jahrhunderts zeigt sich die Einstellung der Jesuiten zur Orthodoxie und damit auch zur Reformation. Nach ihrer Überzeugung muss sich der Mensch in die Ordnung katholischer Religionspraxis einfügen, wodurch er hingeordnet wird auf die göttliche Wirklichkeit und eine entsprechende geistliche Erfahrung. Eine Absage an diese Dynamik hebt ihn aus dieser Ausrichtung hinaus, was mit den Reformatoren und denen, die ihnen folgten, geschehen ist. Wohl wird eingestanden, dass die Ursache dafür in einer innerkatholischen Dekadenz liegt. Der Gang der Reformatoren wurde aber trotzdem – oder gerade deswegen – als selbstverschuldetes Aussteigen aus einer durch Taufe und Erziehung vermittelten Hinordnung auf Gott verstanden. So erkannten die Jesuiten der reformatorischen Lehre keinen Wahrheitsgehalt zu, vielmehr war sie das Produkt eines Zerfalls. Religionsgespräche galten folglich als obsolet. Die Reform bestand für sie in einer internen Reinigung und der Rückführung der Verlorenen zur katholischen Glaubenslehre. So beanspruchten sie auch den Begriff der Reform für sich. Die Anhänger des neuen Glaubens hingegen bezeichneten sie durchgehend als Häretiker.

Peter Faber gab sich überzeugt: Wenn Luther wieder dazu gebracht werden könnte, den Habit zu nehmen und das zu leben, was er in seinen Gelübden einst versprochen hatte, würde sich die ganze Reformation bald erübrigen. Natürlich haben die ersten Jesuiten damit das spirituelle und theologische Gewicht der Reformation verkannt. Die spanische Herkunft und die Erlebnisse in Paris und weitere Erfahrungen in Norditalien waren aber das Fundament für diese Auffassung, mit der sich die Jesuiten, bestärkt durch die Wertschätzung seitens Pauls III., Julius' III. und einiger Kardinäle sowie durch ihr schnelles Wachstum, zunehmend bestimmend in den neuen Prozess katholischer Identitätsfindung eingaben.

Ab den ausgehenden vierziger Jahren finden sich in den frühen Schriften Äusserungen, dass die Gesellschaft Jesu in göttlicher Vorsehung zur Bekämpfung der Refor-

mation aufgebaut worden sei. So formuliert Ignatius selbst in einem Brief an Petrus Canisius vom 13. August 1554 diesen Gedanken. Der Sekretär Juan de Polanco legt ihn dem sogenannten *Chronicon*, einer chronikalischen Erzählung des frühen Werdegangs des Ordens, zugrunde. Jerónimo Nadal stellt Luthers Verabschiedung vom Ordensleben und seinen Aufenthalt in der Wartburg in direkte Parallele zu Ignatius' Wechsel vom höfischen zum geistlichen Leben und seiner Zeit in Manresa. Der Abfall Luthers gilt so als durch die Berufung des Ignatius kompensiert.²⁹

Instruktionen für Jesuiten in Gebieten mit protestantischer Mehrheit

In seinen letzten Lebensjahren gibt Ignatius unter anderem in zwei Briefen Anweisungen zum Wirken in Gebieten mit reformierter Präsenz: den bereits erwähnten an Petrus Canisius vom 13. August 1554 und einen von Juan de Polanco in seinem Auftrag geschriebenen vom 12. Februar 1556 an die neu nach Prag gesandten zwölf Jesuiten, wo der katholische Bevölkerungsanteil auf 15 Prozent gesunken war.³⁰ Wohl ist der eine allgemein gehalten und der andere spezifisch auf Prag zugeschnitten. Ignatius lässt aber in beiden in Anbetracht der rasanten Ausbreitung der reformatorischen Bewegung eine gewisse Ungeduld und Dringlichkeit durchblicken. Ihren Erfolg sieht er in einer dem Fassungsvermögen des einfachen Volkes zugeschnittenen Verkündigung, in der effizienten Verbreitung von leicht verständlichen Druckschriften, besonders aber in der Nachlässigkeit und dem schlechten Beispiel der katholischen Verantwortungsträger. So liege es nun an der Gesellschaft Jesu, zur Tat zu schreiten. Ignatius verfolgte dabei drei verschiedene Strategien: eine organisatorische, eine kommunikative und eine persönlich-interne.

Im Bereich der Organisation schlägt Ignatius im Brief an Canisius eine rasche und gründliche Ausbildungsreform vor. Das übliche, breit angelegte Theologiestudium soll den wirklich Begabten vorbehalten bleiben. Mittelmässige Studenten, die unter dem Eindruck der Überforderung gefährdet sind, auf Abwege zu geraten, sollen in einer kurzen Ausbildung vor allem die Gegenstände der Glaubenslehre studieren, in denen ein Dissens mit der Reformation besteht; und zwar so, dass sie diese dem einfachen Volk anhand eines Katechismus zu vermitteln vermögen. So können in kurzer Zeit zahlreiche Theologen

²⁸ GARCÍA HERNÁN, *Ignacio*, S. 250–266.

²⁹ Madrid, 7. März 1546, Peter Faber an Diego Laínez (*BEATI PETRI FABRI EPISTOLAE*, S. 399–402); Rom, 13. August 1554, Ignatius an Petrus Canisius (*SANCTI IGNATHI EPISTOLAE XII*, S. 259–262, Appendix I, Nr. 27); VITA IGNATHI LOYOLAE, S. 18; SCHATZ, Deutschland, S. 262f., VERCROYSE, Nadal, S. 297–300.

³⁰ Rom, 13. August 1554, Ignatius an Petrus Canisius (*SANCTI IGNATHI EPISTOLAE XII*, S. 259–262, Appendix I, Nr. 27); Rom, 12. Februar 1556, Juan de Polanco an die in Prag beginnenden Mitbrüder (*SANCTI IGNATHI EPISTOLAE X*, S. 689–697, Nr. 6205).

für die Verkündigung ausgebildet werden. Dabei weist Ignatius dem akademisch intellektuellen Studium sekundäre Bedeutung zu. Sollte jemand, der dazu destiniert worden ist, Mühe bekunden, soll er sogleich auf den einfacheren Ausbildungsweg zurückgestuft werden. Direkt nimmt Ignatius das Medium der leicht zugänglichen Flugschriften auf und animiert zur Nachahmung. Neben die Glaubensverkündigung stellt er in Prag in einem ersten Schritt drei Schulklassen in Latein, Rhetorik sowie Griechisch und Hebräisch. Untere Klassen sollen unter anderem wegen mangelnder Tschechischkenntnisse der Jesuiten («non havendo lingua boemica») noch nicht geführt werden.³¹ Eigene Anweisung gibt Ignatius auch zum wirtschaftlichen Aufbau des Kollegs. So soll die materielle Konsolidierung nie aus den Augen verloren werden, wofür vor allem das Wohlwollen des Königs und kompetenter Bürger gesucht werden soll.

Die kommunikative Komponente konkretisiert sich unter verschiedenen Aspekten einer leichten Zugänglichkeit. So sollten die in kurzem Verfahren ausgebildeten Theologen in verständlicher Sprache Kindern und dem einfachen Volk den Glauben erklären. Die Flugschriften sollten wohl von qualifiziertem Personal, aber in einfachen Worten verfasst sein. Besonders in der Sorge um die ausreichende Dotierung des Kollegs müssen sie auf dessen Bedeutung für das Gemeinwohl hinweisen und jeden Eindruck der Habgier vermeiden. So arbeiteten die Jesuiten auf multiplikatorische Weise. Denn auch fortgeschrittene Schüler in den oberen Klassen sollen Einblick in das theologische Grundwissen bekommen und in den umliegenden Dörfern eines Kollegs gezielt katechetisch eingesetzt werden. Unter den Jesuiten in Prag soll ganz besonders darauf geachtet werden, welche über die Begabung zu einer offenen und menschenfreundlichen Kommunikation verfügen und folglich den Kontakt zu höhergestellten Persönlichkeiten suchen sollen. In den Predigten soll die reformatorische Lehre nicht widerlegt, sondern die eigene vertieft werden. Deutlich unterstreicht Ignatius, dass dabei jede Polemik zu vermeiden sei. Zur Schule sollen die Söhne jeglicher Familien zugelassen werden, sofern sie der disziplinarischen Ordnung der Schule Folge leisten. Selbst in internen Übungen von Disputationen darf es zu keinen Gehässigkeiten kommen. Die Jesuiten sollen so durch die Kommunikation persönlicher Überzeugung und Menschenfreundlichkeit und nicht über ein Wetteifern Anhänger des Protestantismus zum Katholizismus hinführen. Zu diesem Komplex nach aussen gerichteten Wirkens gehören auch soziale und karitative Einsätze. Damit darf nicht eine positive Wahrnehmung der Reformation oder das Zugeste-

hen wahrer Inhalte verbunden werden. Die katholischen Schüler werden zu einem konsequenten Empfang der Sakramente verpflichtet. Hingegen erwartet Ignatius von seinen Mitbrüder in seinen Anweisungen zum persönlichen Lebensstil, dass sie die reformatorische Lehre als Irrtum genau kennen, um auf diesem Hintergrund entsprechende Gespräche zu führen. Auch müssen sie sich in einer den Normen entsprechenden liturgischen und spirituellen Lebensführung das eigentliche Anliegen der Kollegsgründung in Prag, nämlich die Rückführung der Protestanten zum Katholizismus, zu ihrem eigenen machen. Ignatius ist davon überzeugt, dass die Jesuiten nur gewinnend wirken können, wenn sie selber einen gesunden Lebensstil pflegen. Der Wohnraum soll dafür entsprechend ausgestattet sein. Dabei sollen sie im Studium, in Gebetsübungen und selbst in der Verkündigung Mass halten. Über regelmässige Korrespondenz mit der Ordensleitung in Rom und den übrigen Niederlassungen im deutschen Sprachraum bleibt die fortwährende Einbindung in den Orden garantiert. Ignatius lässt sich in seinen Anweisungen zur organisatorischen und kommunikativen Komponente ganz vom Beispiel der Reformatoren leiten, in der persönlich-internen reagiert er auf das Versagen der katholischen Verantwortungsträger und baut einen eigenen Tugendkatalog und einen neuen Lebensstil auf. In diesem Zusammenspiel gibt er sich überzeugt, ein Netzwerk zur schnellen Eindämmung des Protestantismus zu schaffen, allerdings ohne diesen in direkt konfrontativen Einsätzen zu bekämpfen.

Verhaltensanweisungen an die ersten Jesuiten in Luzern

Wie Ignatius bzw. Polanco 1556 an die ersten zwölf Jesuiten in Prag, so hat der Provinzial der Germania Superior, Paul Hoffaeus, 1574 eine Instruktion für die beiden ersten nach Luzern gesandten Mitbrüder Martin Leubenstein und Vitus Liner verfasst.³² Ein Katalog weiterer Dokumente muss zum Grundbestand jeder Niederlassung gehört haben. Denn im Staatsarchiv Luzern ist ferner eine umfangreiche Verhaltensanweisung zum seelsorglichen Wirken für alle Jesuiten mit dem Titel *Cautelae circa missiones in universum* aus dem ausgehenden 16. oder beginnenden 17. Jahrhundert, also aus dem Generalat von Claudio Acquaviva erhalten.³³ Wie bereits Ignatius 1556 die Prager Jesuiten verpflichtete, seinen Brief allwöchentlich vor versammelter Gemeinschaft zu verlesen, so hält auch dieses Dokument fest, dass alle Wochen die *regulas missionum* wiederholt verkündet werden müssen. Ob nur

³¹ SANCTI IGNATII EPISTOLAE X, S. 692.

³² HOFFAEUS, Instructio, fol. 8v–9v.

³³ CAUTELAE CIRCA MISSIONES, S. 202–204.

die 24 Paragraphen der *Cautelae* oder noch andere Texte damit gemeint waren, ist nicht mit Eindeutigkeit zu beantworten. Ferner sollen die Jesuiten eine Handreichung zum fruchtbaren Wirken lesen und diese im Hinblick auf ihre jeweilige Situation konkret umsetzen. Das regelmäßige Vortragen und Konsultieren von Regelwerken gehörte zur jesuitischen Identitätsbildung. Hingegen bleibt unklar, wie sich die Zusammensetzung solcher Dokumente genau gestaltete.

Die *Cautelae* verpflichten zudem darauf, täglich die Vorkommnisse, die auf göttliches Wirken zurückgeführt werden, schriftlich festzuhalten. Sie und die Schrift von Hoffaeus erinnern an die Regel, allwöchentlich dem jeweiligen Oberen, im Falle von Luzern dem Provinzial, zu schreiben, der auch in bestimmten Intervallen zu antworten hat, wobei Zeugnisse dieser Korrespondenz nicht erhalten sind. Des Vorhandenseins und der Bedeutung solcher vielgestaltiger und oft nicht mehr zugänglicher schriftlicher Dokumentation muss man sich bewusst sein, weil in den beiden Dokumenten von Paul Hoffäus und den *Cautelae* nur wenige organisatorische Verfügungen im Sinne der im letzten Abschnitt vorgestellten Dreiteilung zu finden sind. Hoffaeus deutet lediglich an, dass auf die Eröffnung einer Grundschule verzichtet werden soll, wenn die Pfarreien diesen Erziehungsbereich abdecken. Diese knappe Abhandlung über das Unterrichtswesen, das bereits 1556 im Orden die Hauptaufgabe darstellte, erstaunt insofern, als nur drei Jahre später, 1577, in Luzern ein Kolleg gestiftet werden sollte. Hoffaeus nimmt zudem, wie auch Ignatius 1556, eine klare Aufgabenverteilung vor, die sich auf Predigen, Christenlehre und den Besuch von Gefangenen und Kranken beschränkt. Beim Dekan, dem regionalen Vertreter des Bischofs, sollen sich die beiden Luzerner Jesuiten um die Erlaubnis bemühen, in voller Freiheit die Sakramente spenden zu dürfen, was gemäss Kirchenrecht das Einverständnis jedes Ortspfarrers erforderte. Die Unabhängigkeit vom Ortsklerus ist das einzige ausdrücklich genannte juristische Privileg, das es zu erstreben galt.

Zumal es insbesondere bei der *Cautelae* aber auch beim Dokument von Hoffaeus um spezifische Verhaltensrichtlinien in der Seelsorge geht, fallen die Anweisungen zum persönlichen Lebensstil der Jesuiten eher knapp aus. Die *Cautelae* legen mit Nachdruck nahe, dass die Jesuiten sich im Eifer nicht verlieren und sich der Gefahr einer körperlichen oder seelischen Überlastung nicht aussetzen dürfen, der mit einem geregelten geistlichen Leben entgegengewirkt werden kann. Damit ist ein Gedanken gut integriert, das sich sowohl im Brief des Ignatius an die Jesuiten in Prag von 1556 als auch in einem Mahn-

schreiben von Diego Lainez vom 1. Dezember 1558 an die Mitbrüder in Übersee findet.³⁴

Im kommunikativen Bereich empfiehlt Hoffaeus die kulturellen Gewohnheiten der lokalen Bevölkerung genau zu beobachten und deren Sprache zu lernen. Anklang findet darin das in Paris grundgelegte Element der Verkündbarkeit des Christentums in jeder Gesellschaft, wobei es hier aus dem Umfeld der Überseemission herausgehoben und auf die Länder der katholischen Reform angewendet wird. In der Entschiedenheit zur Wahrnehmung kultureller Eigenheiten liegt die Selbstverständlichkeit, dass sich das jesuitische Apostolat je unterschiedlich konkretisiert. Dabei wird aber eingeschärft: «[...] eiusque candori prudenti simplicitate, sicut feret nostrum Institutum se accommodent; nullaque prorsus prodant argumenta, astutiae vel audaciae.»³⁵ Anpassungen an die örtlichen Sitten sind also nur im Bereich des sogenannten *Institutum*, eines für den ganzen Orden übergeordneten, verbindlichen Regelwerks, zugelassen. Hier zeigt sich die Spannung von Uniformität und Zentralismus einerseits und Anpassung an die jeweiligen Kulturen andererseits, die die Gesellschaft Jesu bis zu ihrer Aufhebung prägte. Die klare Maxime, das *Institutum* nie zu übertreten, entbehrt insofern ihrer Schärfe, als dessen Inhalte nie definitiv festgelegt wurden.³⁶

Was die kommunikativen Werte betrifft, ist die Förderung von Menschenfreundlichkeit und Authentizität zentral. Dies verlangt bereits Faber 1546 in seinen Ratschlägen zum Umgang mit Protestanten und findet sich im Prager Brief von 1556. Nur spielt sowohl in den *Cautelae* als auch bei Hoffaeus die Begegnung mit Protestanten keine Rolle. Auch wird im Gegensatz zum Brief für Prag die Kenntnis der reformatorischen Lehre nicht gefordert. Vielmehr wird für Luzern von einer homogen katholischen Bevölkerung ausgegangen, deren Gunst es zu gewinnen galt.

Die *Cautelae* weisen allerdings zuerst zur Diskretion. Der einzelne Jesuit steht im Dienst des Gesamtordens und soll sich keine eigene Hausmacht aufbauen. Extravertierte Selbstgefälligkeit wird von Kontaktfreudigkeit klar unterschieden. Vor allem ist jedem Argwohn vorzubeugen, die Jesuiten würden sich abfällig über den Bildungsstand des Weltklerus äussern. Auch von zu vertrauten Freundschaften, vor allem aber auch von zu persönlichen Gesprächen mit Frauen ausserhalb des Beichtstuhls soll man Abstand halten. Zur Vorsicht raten die *Cautelae* auch bei gesellschaftlichen und lokalpolitischen Konflikten, besonders wenn die jeweiligen Patres mit den örtlichen Gepflogenheiten noch nicht vertraut sind. Der Orden verfolgt religiöse Ziele, nimmt aber zum politischen oder

³⁴ Diego Lainez an die Mitbrüder in Übersee, Rom, 1. Dezember 1558 (LAINII MONUMENTA IV, S. 15–19, Nr. 1042).

³⁵ ... sie sollen sich in Einfachheit der klugen Redlichkeit anpassen, wie es unser Institut fordert, und keine Inhalte weder in Schlaueit noch Kühnheit weiterentwickeln. (HOFFAEUS, Instructio, fol. 8v.)

³⁶ FOR MATTERS, S. 2–28, besonders 15.

gesellschaftlichen Geschehen keine Stellung.³⁷ Ebenso soll jeder Verdacht vermieden werden, Jesuiten hätten eine Neigung zu mondänem Lebensstil und zu noblen Gastmählern. Deutlich fordern die *Cautelae*, sich nach einem Besuch in gehobener Gesellschaft nicht mit der Kutsche ins Kolleg zurückfahren zu lassen, sondern zu Fuss zu gehen. Dies bekommt insofern zusätzliches Gewicht, als Hoffaeus durchaus empfiehlt, das Wohlwollen der Ratsherren zu suchen. In Begegnungen sollen seine Mitbrüder aber nur mit Vorsicht die Gespräche auf geistliche Themen lenken und vor allem aber in Bitten um Gunsterweise zurückhaltend bleiben. Hingegen sollen sie um Ratschläge für den geeigneten Umgang mit dem einfachen Volk bitten und diese bereitwillig annehmen.

Die Anweisungen der beiden Dokumente liegen in einer Linie mit der Entwicklung des jesuitischen Apostolats seit den dreissiger Jahren des 16. Jahrhunderts. Was die Umgangsformen anbelangt, ist aber eine klare Sensibilisierung feststellbar. Die Stossrichtung ist dieselbe, aber sie ist sanfter geworden. Zudem zeugen beide Dokumente klar davon, dass man sich an eine katholische Bevölkerung richtet. Hoffaeus greift nur einmal die Thematik der Reformation auf und verbietet, deren Lehre öffentlich zu verurteilen. Erklärt werden soll nur der katholische Glauben, aber in klaren und einfachen Formulierungen, die das Volk aufnehmen kann. Die *Cautelae* sind etwas konkreter und verordnen, sich jeder Streitgespräche mit Protestanten zu enthalten. Wo dies unausweichlich sei, antworte man in kurzen und klaren Worten und beende mit folgender Aussage die Konfrontation: «Ante Lutherum, Zwinglium, Calvinum sacram scripturam extitisse in Ecclesia, et patres et dominos, quos Deus dedit Ecclesiae, consequenter scripsisse et ita scripturam intellexisse, praestare his adhaerere quam novitiibus, quae dissidiorum omnium causa fuerunt.»³⁸ Die Rekatholisierung verlorener Gläubiger war offensichtlich kein erklärtes Ziel mehr. Auch wurde der Reformation als Provokateurin im Gegensatz zu früheren Einsätzen keine zentrale Rolle mehr zugemessen. Vielmehr versuchte man Konfrontationen wie auch Polemiken zu vermeiden und eine katholische Bevölkerung durch den Aufbau einer neuen und positiven Kirchlichkeit im Glauben zu stabilisieren.

Conclusio

Der Jesuitenorden in seinem Werdegang und in seiner Einstellung zur Reformation ist nur auf dem Hintergrund des Eintritts der spanischen Monarchie in das *siglo de oro* zu verstehen. Seine ersten Mitglieder waren direkt in diese Dynamik eingebunden und orientierten sich im Aufbau ihres Werkes zuerst an den Herausforderungen und Werten einer neuen Globalisierung, Kirchlichkeit und Mystik. Die reformatorische Bewegung wurde dabei wahrgenommen, aber lediglich in den Kategorien der Subversion; ein Eindruck, der sich in Erfahrungen an der Universität in Paris erhärtete. Die ersten Einsätze in Italien trugen so auch eine klar antireformatorische Stossrichtung. Die Jesuiten schreckten nicht davor zurück, verdächtige Kleriker zu denunzieren, womit sie bei der örtlichen Hierarchie bisweilen auf klare Ablehnung stiessen. Das Ringen aber um eine Vermittlung der Glaubenslehren in einfachen Worten und der Aufbau guter Kontakte mit der kirchlichen und weltlichen Obrigkeit führten dazu, dass sie in ganz Europa zur Erneuerung der Kirche und zur Bildung der Bevölkerung engagiert wurden. Gerade in Ländern mit reformierter Präsenz mieden sie von Anfang an direkte Konfrontationen und Polemiken. Ebenso fehlen auch Hinweise auf Denunziationen. Vielmehr versuchten sie durch authentischen Lebensstil und Kontaktfreudigkeit die Sympathie der Bevölkerung zu gewinnen und Anhänger der reformatorischen Lehre in die Kirche zurückzuführen. Die von Jesuiten geführten Schulen standen auch den Söhnen konfessionsfremder Eltern offen. Diese Merkmale jesuitischen Wirkens prägten auch die Weisungen für die ersten Jesuiten in Luzern. Allerdings spielte hier die Konfrontation mit der Reformation sowohl in allgemeinen als auch in eigens für Luzern verfassten Instruktionen keine Rolle mehr. Eine Rekatholisierung wurde als Ziel nicht mehr thematisiert. Der Fokus lag ganz auf der kirchlichen Reform einer katholischen Bevölkerung.

³⁷ FORESTA, Erste Jesuiten, S. 30, 37f.

³⁸ Die heilige Schrift hat schon vor Luther, Zwingli und Calvin in der Kirche existiert. Sowohl die Väter als auch die von Gott gegebenen Vorsteher der Kirche haben einsichtig geschrieben und so die Schrift erkannt, so dass es besser sei, diesen anzuhängen als den Neuheiten, die Ursache aller Zwietracht geworden sind. (CAUTELAE CIRCA MISSIONES, S. 203).

Quellenbeilage:

Instructio pro missione Lucernensi

Staatsarchiv Luzern Akt 19I/23 fol. 8v–9v

Imprimis diligenter ac saepe in memoriam revocent et exequantur [sic], quae R.P.N. Generalis sancte et sollicito proprio scripto monuit. P. Martinus Leubenstein erit utriusque superior, dabitque operam ut Societatis vivendi ratio, modusque procedendi suaviter servetur [sic]. Sicut in his nostris collegiis consuevit, et loci ac personarum ratio ferre poterit.

Cumque ipsi sint prima luminaria societatis illis in locis sollicito atque ita prudenter ambulent, ut illorum lucernae semper accensum lumen habeant et lampades oleo semper plenae ardeant; Denique bonus odor sint nostrae sanctae Societatis per universam Helvetiam.

Populi mores diligenter observent, eiusque candori prudenti simplicitate, sicut feret nostrum Institutum se accommodent; nullaque prorsus prodant argumenta, astutiae vel audaciae. Eorum quoque ieiunandi rationem universalem pari modo observent, praesertim quo ad oleum et ova, quatenus id feret valetudo.

Si difficultas oriatur quaecumque illa sit, ad eam respondeant, vel id demum faciant, quod utriusque videbitur commodum et aedificativum.

9r

Si autem res dubia sit, eam partem eligant, et practicent quae ipsis videbitur tutior, quando D[omi]nis mora timetur molesta fore. Hac tamen conditione, ut dicant, rem post factum se adhuc devolvere debere ad suum superiorem.

In manu patris Martini erunt facultates, quas hinc accepit, poteritque P. Vito liberalem facere earundem communicationem sicut res et discretio docebit.

P. Martinus vacabit muneri concionandi, P. Vitus vero explicandae doctrinae christianae; uterque vero etiam aliis pietatis operibus in societate notis et consuetis vacare poterit: Praesertim autem habeat sibi P. Vitus commendata hospitalia carceres et infirmos.

In concionibus plane omittendae erunt reprehensionibus, et suavitate et precibus potius agendum. Nec tractanda argumenta haeticorum sed solum confirmanda dogmata catholica moralia et popularia cum significatione pietatis frequenter et diligenter inserenda. Solido certa et autentica quidem sed non alta tamen adferenda, brevitate denique magna utendum, donec ipsis populus assueverit et opinio aliqua bona et autoritas comparata sit.

Eadem fere dicta sint de doctrina chr[ist]iana parvulis explicanda quod forte satis erit dominicis diebus fieri nisi aliud in D[omi]no videatur.

D[omi]nos senatores sibi faciant familiares in D[omi]no illis deferendo eosdem opportune invisendo, sed tamen non facile, nec statim sp[irit]ualia administrando, nisi ipsimet ea esurire et amare iisque delectari patentur. Ipsi suas necessitates modeste declarent, multis in petitionibus se odiosos ne faciant; praesertim abstineant a petitione rerum curiosarum, et non ad modum pro tempore necessariorum. Libenter et sponte accipiant, imo [sic] petant a viris sapientibus et fidelibus informationem de agendis et cavendis in conversatione populi.

Liberum erit honestorum virorum liberos hoc initio, aliqua, una vel altera diei hora instituere in literis, si scholae tamen sint, quod si Aphabetarii in parochialem sedulam reijci possint, id bono modo fiat, nisi hoc tamen aegre latari timeantur d[omi]ni quibus erit indulgendum.

Linguae quam possunt optime addiscant, omnibus se affamilis et in D[omi]no amabiles praebeant; libenter vocati com[un]entur et conversari volentibus indulgeant; Muliercularum tamen colloquia extra confess-

9v

sionem non facile admittant. Cum sacerdotibus totoque clero nulla pro[r]sus ratione contendant, sed omnia hoc initio illorum vitia dissimulent.

Denique omnes intelligant ipso facto, nos non quaerere illic temporalia lucra nec commoda gulae aut ventris, sed cupere tantum servire illorum commodis sp[irit]ualibus et honori divino, nosque contentos esse honesta et necessaria sustentatione aliisque ad ministeria nostra merito requisitis.

Constantiae petant a D[omi]no Decano literas patentes, quibus declaret nobis licere omnium confessiones audire, quocui in templo, et co[mun]ionem extra pascha, et mortis articulum administrare omnibus ad nos venientibus, sicut ubique nobis permittitur.

Diligenter cognoscant qua via tuto scribere possint et id studeant facere octavo quoque die, si id ferat occasio.

2° Cum itaque co[n]stantiam etc.
Paulus Hoffaeus

Anschrift des Verfassers:

PD Dr. Paul Oberholzer SJ
Pontificia Università Gregoriana
Piazza della Pilotta 4
I-00187 Roma

Bibliographie

Quellen

ACTA PATRIS IGNATII

Acta Patris Ignatii scripta a P. Lud. Gonzalez de Camara 1553/1555, in: *Fontes Narrativi de S. Ignatio de Loyola et de Societate Iesu initiis*, Vol. I. *Narrationes scriptae ante annum 1557, Romae 1943* (*Monumenta Historica Societatis Iesu*, Bd. 66), S. 323–507.

EPISTOLAE S. FRANCISCI XAVERII

Epistolae S. Francisci Xaverii aliaque eius Scripta, Tomus I (1535–1548), Romae 1944 (*Monumenta Historica Societatis Iesu*, Bd. 67).

CAUTELAE CIRCA MISSIONES

Cautelae circa missiones in universum, in: Sieber, Dominik, *Jesuitische Missionierung, priesterliche Liebe, sakramentale Magie. Volkskulturen in Luzern 1563–1614*, Basel 2005 (*Luzerner Historische Veröffentlichungen*, Bd. 40), S. 202–204.

LAINII MONUMENTA I–VIII

Lainii Monumenta. Epistolae et acta Patris Jacobi Lainii secundi praepositi generalis Societatis Iesu, ex autographis vel originalibus exemplis potissimum deprompta a patribus ejusdem Societatis edita, Tomus I–VIII, Matriti 1912–1917 (*Monumenta Historica Societatis Iesu*, Bd. 44, 45, 47, 49, 50, 51, 53, 55).

PETRI FABRI EPISTOLAE

Beati Petri Fabri primi sacerdotis e Societate Iesu. Epistolae, Memoriale et Processus, Matriti 1914 (*Monumenta Historica Societatis Iesu*, Bd. 48), S. 488–696.

HOFFAEUS, INSTRUCTIO

Paul Hoffaeus, *Instructio pro missione Lucernensi*, in: *Staatsarchiv Luzern*, AKT 19 I/23, fol. 8v–9v.

PETRI CANISII EPISTOLAE ET ACTA I–VIII

Beati Petri Canisii Societatis Iesu epistolae et acta, vol. I–VIII, Braunsberger, Otto (Hrsg.), *Friburgi Brisgoviae 1896–1926*.

SANCTI IGNATII EPISTOLAE X, XII

Sancti Ignatii de Loyola Epistolae et Instructiones X, Matriti 1910–1911, (*Monumenta Historica Societatis Iesu*, Bd. 39, 42).

VITA IGNATII LOYOLAE

Vita Ignatii Loiolae et Rerum Societatis Iesu Historia auctore Joanne Alphonso de Polanco, Tomus Primus (1491–1549), Matriti 1894 (*Monumenta Historica Societatis Iesu*, Bd. 1).

Literatur

DELGADO, Christliche Missionare

Delgado, Mariano, *Christliche Missionare und Indianische Religionen in der Frühen Neuzeit. Eine Typologie in Theorie und Praxis*, in: Bsteh, Petrus/Proksch, Brigitte/Hoffmann, Cosmas (Hrsg.), *Die Orden im Wandel Europas. Historische Episoden und ihre globalen Folgen*, Wien/Berlin 2013 (*Spiritualität im Dialog*, Bd. 5), S. 171–190.

DELGADO, Spanisches Jahrhundert

Delgado, Mariano, *Das spanische Jahrhundert (1492–1659). Politik – Religion – Wirtschaft – Kultur*, Darmstadt 2016.

DELGADO, Traum

Delgado, Mariano, *Der Traum von der Universalmonarchie. Zur Danielrezeption in den iberischen Kulturen nach 1492*, in: Delgado, Mariano/Koch, Klaus/Marsch, Edgar (Hrsg.), *Europa, Tausendjähriges Reich und Neue Welt. Zwei Jahrtausende Geschichte und Utopie in der Rezeption des Danielbuches*, Freiburg/Stuttgart 2003 (*Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte*, Bd. 1), S. 252–305.

FORESTA, Erste Jesuiten

Foresta, Patrizio, *Die ersten Jesuiten in Deutschland und ihre Wahrnehmung der politisch-verfassungsrechtlichen Verhältnisse. Ein spezifisches Amtsverständnis bei Petrus Canisius?* in: Decot, Rolf (Hrsg.), *Konfessionskonflikt, Kirchenstruktur, Kulturwandel. Die Jesuiten im Reich nach 1556*, Mainz 2007 (*Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz – Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte*, Beiheft 77), S. 23–40.

GARCÍA HERNÁN, Ignacio

García Hernán, Enrique, Ignacio de Loyola. *Españoles Eminentes*, Madrid 2013.

LE GOFF, Kultur

Le Goff, Jacques, *Kultur des europäischen Mittelalters*, München, Zürich 1970 (*Knaurs grosse Kulturgeschichte*).

O'MALLEY, Erste Jesuiten

O'Malley, John W., *Die ersten Jesuiten*, Würzburg 1995.

OBERHOLZER, Carlo Borromeo

Oberholzer, Paul, Carlo Borromeo und die ersten Jesuiten in der Eidgenossenschaft, in: Delgado, Mariano/Ries, Markus (Hrsg.), *Karl Borromäus und die Katholische Reform. Akten des Freiburger Symposiums zur 400. Wiederkehr der Heiligsprechung des Schutzpatrons der katholischen Schweiz*, Fribourg/Stuttgart 2010 (*Studien zur christlichen Kultur- und Religionsgeschichte*, Bd. 13), S. 145–193.

OBERHOLZER, Diego Laínez

Oberholzer, Paul, *Diego Laínez y la cultura alemana*, in: García Hernán, Enrique/Skowron, Ryszard (Hrsg.), *From Ireland to Poland. Northern Europe, Spain and the Early Modern World*, Madrid 2015, S. 333–349.

OBERHOLZER, Konzil

Oberholzer, Paul, *Das Konzil von Trient im Spiegel der ordensinternen Korrespondenz*, in: Oberholzer, Paul (Hrsg.), *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 (*Bibliotheca Instituti Historici Societatis Iesu*, Bd. 76), S. 527–563.

OBERHOLZER, Nuestra identidad

Oberholzer, Paul, *Nuestra identidad y nuestro carisma original. Algunas reflexiones historiográficas*, in: *Revista de espiritualidad ignaciana* XLI, 3/2010, Nr. 125, S. 97–109.

OBERHOLZER, Protestantismusbild

Oberholzer, Paul, *Das Protestantismusbild der ersten Jesuiten*, in: Henker, Michael et al. (Hrsg.), *Fürstenmacht & wahrer Glaube – Reformation und Gegenreformation. Das Beispiel Pfalz-Neuburg*, Regensburg 2017, S. 104–113.

OBERHOLZER, Repaso general

Oberholzer, Paul, *Repaso general al tiempo fundacional de la Compañía de Jesús*, in: Oberholzer, Paul (Hrsg.), *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 (*Bibliotheca Instituti Historici Societatis Iesu*, Bd. 76), S. 3–14.

PADBERG ET AL, For Matters

Padberg, John W./O'Keefe, Martin D./McCarthy, John L. (Hrsg.), *For Matters of Greater Moment. The First Thirty Jesuit General Congregations, a Brief History and a Translation of the Decrees*, St. Louis 1994.

PETTER, Probleme

Petter, Wolfgang, *Probleme der deutsch-spanischen Begegnung in den Anfängen Karls V.*, in: Vincke, Johannes (Hrsg.), *Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens*, Bd. 26, Münster 1971, S. 89–150.

PROSPERI, Concilio

Prosperi, Adriano, *Il Concilio di Trento. Una introduzione storica*, Torino 2001.

RAVIER, Ignatius

Ravier, André, *Ignatius von Loyola gründet die Gesellschaft Jesu*, Würzburg 1982.

SCHATZ, Deutschland

Schatz, Klaus, *Deutschland und die Reformation in der Sicht Peter Fabers (1506–1546)*, in: *Geist und Leben* 69/1996, S. 207–213.

SKINNER, Foundations

Skinner, Quentin, *The foundations of modern political thought. Volume two: The age of Reformation*, Cambridge 1993⁶.

STROBEL, Gesellschaft Jesu

Strobel, Ferdinand, *Die Gesellschaft Jesu in der Schweiz*, in: *Helvetia Sacra*, Abt. VII, *Der Regularklerus*, Bern 1976, S. 5–609.

VERCRUYSSSE, Nadal

Vercruyssen, Jos E., *Nadal et la Contre-Réforme*, in: *Gregorianum* 72/1991, S. 289–315.