

## JESUITEN IN DEUTSCHLAND, PROTESTANTISMUS UND KATHOLISCHE REFORM

Ende letzten Jahres hat Papst Franciscus den seligen Jesuiten Peter Faber, den er besonders verehrt, ohne große Feierlichkeit und ohne weiteren Prozess zum Heiligen erklärt. Er ist außerhalb des Jesuitenordens kaum bekannt. Wenn von den ersten Jesuiten in Deutschland die Rede ist, denkt man an Petrus Canisius und nicht an ihn. Aber er ist für Deutschland von besonderer Bedeutung. Wenngleich kein Deutscher, sondern Savoyarde (in Villaret in Savoyen geboren), war er der erste Jesuit, der in Deutschland wirkte. Und er war der erste Jesuitenpater überhaupt; denn er gehörte als einziger Priester dem ersten Kreis der 6 Gefährten des hl. Ignatius an, die am 15. August 1534 auf dem Montmartre bei Paris die ersten Gelübde ablegten, und er las die Messe, in deren Rahmen diese Gelübde abgelegt wurden. Ich möchte diesen Beitrag besonders auf ihn konzentrieren, aber doch den Rahmen noch etwas weiter spannen: Wie stellt sich Deutschland in der Sicht der ersten Jesuiten dar, was ist ihre Diagnose und Therapie? Dazu sind außer Peter Faber noch zwei Jesuiten wichtig. Der eine ist der Spanier Jeronimo Nadal, der erst 1545 in den Orden eintrat, aber dann äußerst wichtig für die Ordenstradition wurde und auch als Assistent für die nordalpinen Länder und Visitator in Deutschland tätig war. Der dritte ist schließlich Petrus Canisius, lange Jahre oberdeutscher Provinzial und erster deutscher Jesuit.

Beginnen wir mit einem Streiflicht auf das Jahr 1564. Der jesuitische Anfang in Dillingen im Fürstbistum Augsburg war

verheißungsvoll. Der Fürstbischof übertrug den Jesuiten das Gymnasium und die Akademie, d. h. den philosophischen und theologischen Unterricht. Aber Petrus Canisius als Provinzial war keineswegs zufrieden mit den Leuten, die man ihm von Rom geschickt hat. Die Hälfte sei entweder gesundheitlich angeschlagen, so schreibt er nach Rom, oder aus anderen Gründen nur sehr begrenzt belastungsfähig; der eine sehne sich nach Italien zurück, der andere sei launisch und unberechenbar.<sup>1</sup> Und entsprechend schreibt er in einem Memorandum für die Generalkongregation des Ordens von 1565, man solle doch in Rom nicht meinen, man könne Problemfälle nach Deutschland abschieben, weil diese sich in einer anderen Umgebung lösen. Im Gegenteil, sie werden schlimmer: „in Germania peius habituros, qui Romae curari non possunt“<sup>2</sup>.

Nicht erst heute wird in der Gesellschaft Jesu mit Wasser gekocht. Auch in den Anfängen waren die Jesuiten niemals nur die Pfundskerle oder die schlagkräftige „Acies ordinata“, als die sie sowohl Freunde wie Gegner immer wieder gesehen haben. Aber worin lag das Geheimnis ihres Erfolges?

„Als ich heute nach der Messe die Unterschiede zwischen den Geistern erwog, die mich oft bewegt hatten, und die meine Meinung, ob ich in Deutschland Frucht bringen könne oder nicht, schwanken ließen, da vermerkte ich, daß wir auf keinen Fall den Worten jenes Geistes beipflichten dürfen, der alles für unmöglich erklärt und immerfort Unzuträglichkeiten aufzeigt. Wir müssen vielmehr den Worten und Anregungen des anderen Geistes Gehör schenken, der die Dinge als möglich darstellt und Mut macht.“ So die immer wieder zitierten

1 Otto Braunsberger (Hg.), *Epistulae et Acta Petri Canisii*, 8 Bde., Freiburg i. Br. 1896–1923, Bd. IV, 429–437.

2 Ebd., Bd. V, 78.

und vielleicht heute besonders aktuellen Worte aus dem *Memoriale* Peter Fabers vom 14. Februar 1543 in Mainz.<sup>3</sup>

Die Schwere, ja Unlösbarkeit der Probleme, der anscheinend unabwendbare „Abfall einer ganzen Nation“ vom katholischen Glauben einerseits – und andererseits die großen Chancen, zumal im persönlichen seelsorglichen Kontakt und erst recht bei den Exerzitien: Zwischen diesen Polen bewegen sich die Briefe Fabers in den insgesamt 26 Monaten, da er tatsächlich von 1540 bis 1544 in Deutschland weilt, Zunächst war er mehr zufällig 1540/41 in Begleitung des kaiserlichen Diplomaten Ortiz, mit dem er eigentlich nach Spanien reisen sollte, in Worms und Regensburg auf den Religionsgesprächen, 1542/43 dann zuerst in Speyer, danach auf Ruf des Kardinals Albrecht von Brandenburg in Mainz und von da aus, vor allem von dem Kartäuserprior Gerhard Kalckbrenner gerufen, ging er nach Köln; schließlich war er wiederum in der ersten Jahreshälfte 1544 in Köln. Ihn beseele eine große Liebe zu dieser Nation und eine große Hoffnung, durch unsere Weise des Vorgehens große Frucht zu erzielen, so schreibt er von Worms aus in seinem ersten Brief aus Deutschland am 27. Dezember 1540 an Ignatius – dennoch sehe er in natürlicher Beziehung nichts, was diese Hoffnung begründe.<sup>4</sup> Aber schon zweieinhalb Monate später erwähnt er von Regensburg aus die ungeheure „Ernte“ von Personen, die vom kaiserlichen Hof aus den Kontakt mit ihm suchen, so daß er dem Andrang nicht genügen könne.<sup>5</sup> Und am 3. Mai 1542 schreibt er von Speyer aus an Kardinal Contarini, bei aller größeren Nüchternheit und Kühle der

3 Peter Faber, *Memoriale*. Das Geistliche Tagebuch des ersten Jesuiten in Deutschland (übers. und hg. v. P. Henrici), Trier 1989, Nr. 254 (203); vgl. auch Nr. 329 (250).

4 *Fabri Monumenta* (zit.: FM). *Beati Petri Fabri ... Epistolae, Memoriale et processus* (Madrid 1914), Nr. 20 (50)

5 Schreiben v. 12.3.1541 an Ignatius: ebd., Nr. 28 (77).

Deutschen im Vergleich mit den Spaniern habe er sich doch immer mehr im Geiste angeregt gefühlt, für Deutschland als für Spanien zu arbeiten.<sup>6</sup> Er hegte also eine große Liebe zu Deutschland – und doch waren bei ihm die Wirkungsmöglichkeiten wie auch die Einfühlung in die deutschen Verhältnisse und die Einschätzung der deutschen Situation erheblich eingeschränkt durch die nur immer relativ kurze Dauer seiner Missionen, die ihn nie nur ein volles Jahr hindurch in Deutschland wirken ließen, sowie durch seine Unkenntnis der deutschen Sprache, die seine Kontaktmöglichkeiten auf die Gebildeten beschränkte.

Die Situation in Deutschland um 1540–1544: Es war die Zeit sowohl vor dem Konzil von Trient wie vor dem Schmalkaldischen Krieg. Die protestantische Front, politisch im Schmalkaldischen Bund und religiös in der Confessio Augustana geeint, hatte an Härte und Geschlossenheit gewonnen; dennoch waren die Grenzen zwischen den „Religionsparteien“ territorial und konfessionell noch in vieler Hinsicht offen. Es war noch die Zeit der offiziellen „Religionsgespräche“ von Worms und vor allem in Regensburg; die Gegensätze schienen noch überbrückbar, und in Regensburg kam es ja in der Zentralfrage der Rechtfertigung zur Kompromißformel, daß der „lebendige Glaube“, der „in der Liebe wirksam ist“, rechtfertigt – bis dann an der Frage nach der Autorität des kirchlichen Lehramts die Verhandlungen scheiterten, noch bevor klar wurde, daß sowohl Luther wie die römische Kurie auch die Kompromißformel in der Rechtfertigung als mehrdeutig und die wahren Differenzen nur verdeckend ablehnten. Aber die Trennung der „Konfessionen“, die „Konfessionsbildung“, wie man heute sagt, war noch keineswegs abgeschlossen. Faktisch bedeutet dies jedoch fast durchweg einen eindeutigen Sog zum Luthertum hin, das die

6 Ebd., Nr. 65 (192f.).

größere Dynamik und Faszination entfaltete, während auf katholischer Seite Unsicherheit, Mutlosigkeit und Verzweiflung an der Zukunft der eigenen Sache um sich griff.

In politischen Kreisen lautete die Frage: militärische Lösung oder Dialog? Für Kaiser Karl V., einen Politiker, der in komplexen Zusammenhängen dachte, war dies kein Gegensatz; er wollte vielmehr beides miteinander verzahnen: erst militärische Niederringung des Schmalkaldischen Bundes, dann Religionsgespräche mit dem Angebot akzeptabler Kompromisse, und dies auf dem Konzil in Trient. Für Peter Faber war beides gleichermaßen keine Lösung, wie er noch 1546, wenige Monate vor dem Ausbruch des Schmalkaldischen Krieges und wenige Monate vor seinem eigenen frühen Tod im Alter von 40 Jahren, von Madrid aus an Kalckbrenner schreibt. Wenn er höre, wie die Machthaber ihre ganze Energie auf die militärische Lösung setzen, also beide Hände derer, die die Stadt erbauen sollten, mit dem Tragen des Schwertes beschäftigt sind, wie sollen sie dann aufbauen? Er höre weiter, daß man wieder zu der Methode der Religionsgespräche zurückkehre; aber darin sehe er, wie er schon oft gesagt habe, kein Heilmittel.<sup>7</sup> Hier hatten ihn schon 1540 die Erfahrungen von Worms, sein erstes Schlüsselerelebnis in Deutschland, skeptisch gestimmt. In der Dominikanerkirche, so schrieb er damals an Ignatius, werde offen die lutherische Lehre gepredigt, ohne daß die katholischen Doktoren und der Bischof etwas dagegen unternähmen. Was die lutherischen Gesprächspartner betreffe, so sehe er in keinem Punkt, daß sich bei ihnen etwas bewege; hingegen gewannen sie Terrain bei den Katholiken. Von den 11 offiziellen katholischen Gesprächspartnern seien bereits die drei Vertreter von Kurpfalz, Brandenburg und Kleve offen zu den Lutheranern übergegangen, während die übrigen 8 ebenfalls wackelten.<sup>8</sup> Und dann in

7 Ebd., Nr. 140 (414f.).

8 Ebd., Nr. 20 (47f.).

einem weiteren Brief an Ignatius 5 Tage später zu Neujahr 1541 schrieb er: Niemand erhoffe mehr von den Religionsgesprächen die Wiedergewinnung der Protestanten, sondern nur, daß man „miteinander im Gespräch“ bleibe und der äußere Friede bestehen bleibe, zur Beschwichtigung und Beruhigung derjenigen, die noch an den Gebräuchen der katholischen Kirche festhalten.<sup>9</sup> Mehr und mehr sah er in der Folge seine Skepsis gegenüber den Religionsgesprächen bestätigt, die nach ihm letztlich der Aufrechterhaltung einer großen Illusion oder – so würden wir es heute ausdrücken – der Lebenslüge einer ganzen Generation dienten. Bei dem Regensburger Religionsgespräch hoffte er noch, daß Gott alles zum *Weg des wahren Friedens* ordne; aber: *In den Dingen des katholischen Glaubens könnte das größere Übel die Eintracht im Bösen sein, gegenüber dem klaren Gegensatz von Gut und Böse, Wahr und Falsch.*<sup>10</sup> Und diese Skepsis verstärkte sich noch bei ihm. Als Kardinal Albrecht von Brandenburg um die Jahreswende 1542/43 auf seinem Schloß zu Aschaffenburg mit ihm über Dinge des kommenden Konzils konferierte und ihm dabei auch ein Reformprojekt mit Konzessionen zur Gewinnung der Protestanten vorlegte, schrieb Faber in einem Brief an die römischen Mitbrüder, er glaube, daß, unabhängig davon, was man im Gegensatz zum bisher katholisch Üblichen konzedere, dieses von der anderen Seite nicht mit mehr Offenheit für die katholische Wahrheit honoriert werde, sondern nur die Entschiedenheit fördere, noch mehr zu bekommen.<sup>11</sup>

Wie sieht Faber die Reformation und die Reformatoren? Katholischerseits hat man sich gewöhnt, Zeugnisse seiner „irenenischen“ Gesinnung zu zitieren, vor allem die vermutlich an Bobadilla gerichteten *Anweisungen für das Apostolat unter den*

9 Ebd., Nr. 22 (55).

10 Schreiben v. 24.4.1541 an Ignatius und Pietro Codacio: ebd., Nr. 33 (94).

11 Ebd., Nr. 65 (192f.).

*Protestanten* vom 7. März 1546, in denen er schreibt, man müsse sich bemühen, große Liebe zu den Protestanten zu haben, und aus seinem Herzen alle Gedanken entfernen, die die Hochachtung verletzen; man müsse zweitens zunächst über das sprechen, was eine, und sich vor Debatten hüten, in denen es nur darauf ankomme, recht zu behalten und über den andern zu triumphieren.<sup>12</sup> Solche und ähnliche Äußerungen kehren übrigens auch bei Canisius und anderen Jesuiten der ersten Stunde wieder. Und doch haben sie nichts mit „ökumenischer“ Einstellung im heutigen Sinne zu tun. Sicher hat Faber sich immer peinlichst an die *Maxime* gehalten, die Irrenden zu lieben und ihnen nie in aggressiver Weise zu begegnen; eine Titulierung Luthers als „brünstige Sau“, wie diese auch bei Jesuiten in den folgenden Jahrzehnten vorkommt, wäre in seinem Munde unvorstellbar. Der eigentliche Grund der Ablehnung aggressiver Polemik bei ihm und ebenso nach ihm bei Canisius und den ganzen Jesuiten der ersten Zeit ist jedoch der, daß für sie die Reformation nicht in erster Linie ein dogmatisches, sondern ein pastorales Problem war.<sup>13</sup> Dies freilich keineswegs in einseitiger Schuldzuweisung an die moralisch verkommenen Protestanten, sondern auch und eigentlich primär an die eigene katholische Seite. Gebe es doch, so schreibt Faber am 10. Januar 1541 von Worms aus an Ignatius, in jeder Stadt zwei oder drei Priester, die weder Konkubinarier sind noch in anderen öffentlichen Sünden lebten oder die Seeleneifer haben, dann zweifle er nicht, daß sie bald mit der Hilfe des Herrn das einfache Volk bekehrten. Das einfache Volk sei betrogen, nicht durch das Licht der Lutheraner, „sondern durch die Schlechtigkeit derer, die die bekehren sollten, die niemals Christen waren“. Wenn unser Klerus so wäre, wie er sein müß-

12 Ebd., Nr. 138 (400).

13 Dazu jetzt J. W. O'Malley, *Die ersten Jesuiten* (übers. v. K. Mertes), Würzburg 1995, 315–327.

te, dann würde man klar sehen, daß die Protestanten nicht solche Tragödien anrichten könnten.<sup>14</sup> Und deshalb setzten nach ihm weder aggressive Polemiken noch Religionsgespräche, weder militärische noch Dialoglösung, bei der Wurzel an, sondern nur die *conversio morum*, die Bekehrung des Lebens. Nicht bloße „Verteidigung“ des katholischen Glaubens, etwa durch Schreiben gegen die Häretiker, sei darum gefragt, sondern seine bessere Verlebendigung im Leben.<sup>15</sup> Welchen Eindruck würde es auf die Irrgläubigen machen, so schreibt er am 12. April 1543 an den Kölner Kartäuser-Prior Kalckbrenner, „wenn sie nur in einer einzigen Stadt neuen Eifer in Verkündigung und Befolgung eines einzigen jener Glaubensartikel sähen, in denen sie von unserer Lehre abweichen? Wenn sie sähen, wie die Ohrenbeicht nun in höheren Ehren gehalten wird als bisher, wie sie von den Laien eifrig gepflegt wird; wie diese durch sie entsühnt werden und wie die Entsühnten froheren Herzens von der Beicht zurückkehren: sie würden es nicht mehr wagen, ihrer Lehre in diesem Punkte noch einigen Erfolg zu versprechen! Wenn sie in den Kirchen den häufigen Kommunionempfang sähen, der diesen jede Woche, jenen alle 14 Tage ... Kraft und Licht spendet, keiner würde es mehr wagen, noch etwas von der zwinglianischen Abendmahlslehre ins Gespräch zu bringen!“<sup>16</sup> Ähnlich wird auch in den bereits erwähnten *Anweisungen* von 1546 argumentiert: Zunächst komme es auf die Reform des Lebens an; dann erledigten sich die Irrtümer meist von selber. So hatte einer Einwände gegen den Zölibat; des Pudels Kern war dann jedoch, wie er festgestellt habe, daß der Betreffende selber im Konkubinat lebte; von dem Moment an, wo er dies überwunden hatte, erledigten sich auch seine Probleme mit dem Zölibat. Deshalb komme es darauf an, Mut und Ver-

14 MF, Nr. 23 (59f.); vgl. auch Nr. 52 (159f.).

15 So am 12.5.1541 an die Pariser Scholastiker: ebd., Nr. 35 (105).

16 Ebd., Nr. 66 (196).



trauen zu den Werken zu machen, von denen sie behaupten, es sei unmöglich, sie zu erfüllen; „hier sage ich: wenn jemand durch Lehre und Feuer des Geistes Luther überzeugen könnte, das loszulassen, was er hat, und in Gehorsam das Aufgetragene zu tun, sodaß er das Ordensgewand, das er ablegte, wieder annähme, dann würde er dadurch, ohne weitere Disputation seine Häresie ablegen“ (was sicher, nebenbei gesagt, die Motivation Luthers auf den Kopf stellt). Faber führt dann weiter aus: Wer nur über praktische Fragen wie gutes Leben, Tugenden, Gebet, Tod und Gericht mit ihnen spreche, richte mehr aus als einer, der mit schwerem Geschütz zu ihrer Widerlegung auffahre. Kurz, diese Leute brauchten Mahnung und Ermutigung für ihr sittliches Leben, gegen ihre Trägheit und andere Übel, „die nicht zunächst im Verstand, sondern in Beinen und Armen der Seele und des Leibes sind“.<sup>17</sup>

Sicher hat Faber und ebenso die Jesuiten nach ihm die theologische und spirituelle Kraft der Reformation verkannt. Eine theologische Antwort auf die Reformation findet sich bei ihm nur an wenigen Stellen, nicht in Briefen, sondern in seinem *Memoriale*, dort jedoch in beachtlicher Weise. Formal läuft für ihn der Glaube der Reformatoren auf einen Subjektivismus hinaus, der den Einzelnen, losgelöst vom Glauben der Kirche, in den Zwang versetze, alles mit Gründen zu rechtfertigen.<sup>18</sup> Inhaltlich ist für ihn die Leugnung der Heilsbedeutsamkeit der äußeren menschlichen Werke letztlich eine Spiritualisierung, die zu dem Glauben an die Menschwerdung in Gegensatz steht. „Indem man uns die rechte Wertschätzung aller leib-

17 Ebd., Nr. 138 (400–02). Ähnlich im *Memoriale* Nr. 218f. (180–82) und 222 (183): „Wenn einer dich zur Rede stellt, der dich nicht erbauen kann und der auch nicht von dir erbaut werden kann oder will, dann lasse dich nicht auf ein Gespräch mit ihm ein, sondern meide und umgehe ihn, wie eine Schlange oder einen Skorpion.“

18 So am 7.1.1543: *Memoriale* Nr. 218–20 (180–82).

lichen Werke des Menschen [...] nimmt, nimmt man uns auch den Sinn für die Menschheit Gottes. Gott ist ja eben deswegen Mensch geworden und auf diese Erde gekommen, damit unser Heil durch Christus auf echt menschliche Art erwirkt werde [...].“ So ist letztlich alles Christus zuzuschreiben. Das Heil ist also radikal ein Gnadengeschenk Gottes, „inkarniert“ sich jedoch leiblich in guten Werken. Die spiritualistische Ablehnung der leiblichen Gestalt des Heils ähnelt der Sünde Luzifers, der sich nicht unter den Menschgewordenen beugen wollte.<sup>19</sup> – Sicher hat hier Faber das reformatorische *Sola gratia* und *Sola fides*, das ja die „Werke“ als Frucht des rechten Glaubens durchaus nicht ausschließt, nicht in seiner Tiefe erfaßt. Er setzt sich mehr mit dem Vulgärverständnis der lutherischen Rechtfertigungslehre, das ja keineswegs nur ein katholisches Mißverständnis war, auseinander. Und er legt eine theologische Antwort vor, der man jedenfalls nicht den Vorwurf der „Werkgerechtigkeit“ machen kann, und die das *Solus Christus* radikal ernst nimmt.

Es war damals noch nicht die Ordensleitung, die die Wichtigkeit der Präsenz in Deutschland erkannte. Nur zufällig war Faber dorthin gekommen. Nach den ersten kaum zwei Monaten in Köln wurde Faber wieder von Ignatius weggeschickt, und zwar nach Lissabon, um von dort nach Äthiopien aufzubrechen. Zum Glück für die Zukunft der katholischen Sache in Deutschland fand er in Antwerpen kein Schiff für die Überfahrt. Aber auch jetzt konnte er nur kurz in Deutschland wirken. Er starb in Rom 1546, im Alter von nur 38 Jahren.

Blenden wir nun zwei Jahrzehnte weiter, auf die Zeit um 1565. Der „politische“ Versuch Karls V., durch eine Kombination und Verzahnung von militärischer und Dialoglösung, von Reichsebene und Konzilsebene, mit dem Problem der Refor-

19) So am 23.4.1543: ebd., Nr. 291–93 (225–27); ähnlich auch am 24.5.: ebd., Nr. 322–24 (246–48).

mation fertigzuwerden, war 1552 eklatant gescheitert. Das von ihm nach dem Sieg über den Schmalkaldischen Bund diktierte „Augsburger Interim“ fand bei beiden Seiten keine rechte Akzeptanz. Als 1551 tatsächlich Vertreter protestantischer Reichstände zum Konzil in Trient kamen, zeigte sich, daß die Vorstellungen von dem, was ein „Konzil“ sein sollte, zu grundverschieden waren, als daß auf dieser Basis noch eine Einigung möglich gewesen wäre. Der Aufstand von Moritz von Sachsen im Bunde mit Frankreich gegen den Kaiser verschob endgültig die militärischen Kräfteverhältnisse. Im Augsburger Religionsfrieden von 1555 wurde die religiöse Spaltung auf Reichsebene sanktioniert und den Fürsten das Recht zur Religionsbestimmung ihrer Untertanen zuerkannt. Das Konzil von Trient fand schließlich Ende 1563 seinen Abschluß. Es sanktionierte die katholische Lehre gegen die Protestanten, fällt aber auch eine Reihe wichtiger Reformbeschlüsse, deren Kern die „Wiederherstellung der Seelsorge“ war.

In der Leitung des Jesuitenordens hat man schließlich seit 1550 die Wichtigkeit der Präsenz in Deutschland voll erkannt. „Wehe, wenn wir nicht Deutschland helfen“ – so schreibt Jeronimo Nadal in seinen wohl aus dem Jahre 1566 stammenden Instruktionen.<sup>20</sup> Deutschland und „Indien“ sind für ihn die beiden „Schwingen“ der Gesellschaft Jesu (wobei „Indien“ für Übersee steht, einschließlich Amerika).<sup>21</sup> Deutschland könne nur durch die Gesellschaft Jesu geholfen werden, zumal die Jesuiten sich gerade derer anzunehmen hätten, deren Not am größten sei, so die zugrunde gehenden deutschen Seelen nicht

20 MHSJ, Nadal, Ep. IV, 210–29; das genannte Zitat ebd., 215.

21 MHSJ, Nadal, Orationis Obs., Nr. 324, 127; vgl. Nadal, Ep. II 403; Or.Obs. Nr. 282, 113: „Eundum in Germaniam. Nam vel nihil agetur et bona erit haec confusio et humiliatio; sive aliquid agitur, et gloria erit Dei; vel omnino faciet Christus ut morte nostra iuventur Germani, et id fiat in peccatorum penitentiam.“

geringeren Einsatz forderten als die indischen – umso mehr, als in Indien viele wirkten, nach Deutschland aber sonst kaum einer gehen wolle.

Gegenüber den Häretikern schlägt Nadal eine härtere Tonart an als dies Faber getan hatte. In seiner „Instructio für den Umgang mit Häretikern“ beruft er sich zwar auf den Brief Fabers, betont jedoch dann, offensichtlich beeinflusst durch den aus Frankfurt stammenden polemischen Luthergegner Cochläus<sup>22</sup>: Grundsätzlich sei in ihnen nichts Positives außer der Natur, die sie von Gott haben. Ihre Bücher seien nicht in der Intention zu lesen, aus ihnen etwas Positives zu schöpfen, sondern nur um sie zu bekämpfen; denn was in ihnen Gutes sei, komme vom Teufel, der nur durch diese Mischung den Irrtum versüßen wolle, also das Gift durch Honig anziehend mache. Dies gelte auch für ihr profanes Schrifttum, in dem sie sich im übrigen nur durch Geschwätzigkeit auszeichnen würden. Hinter den Häretikern stünden letztlich entsprungene Mönche, dem Bauche ergeben, den Fürsten hörig, stehe die Raffgier nach Kirchenbesitz, die Einfältigkeit der Natur, die Freiheit des Fleisches, der Haß gegen den Apostolischen Stuhl. Hinter uns stehe Christus, die Kirche. Freilich betont auch er, die Auseinandersetzung sei immer in christlicher Weise zu führen. „Kein Wort sollen sie von uns vernehmen, das jemand auch nur deuten könnte als beschimpfend, verunglimpfend oder herabsetzend; vielmehr sollen nur die Wahrheiten des rechten Glaubens mit aller Wärme und Festigkeit in aller Offenheit und Wahrheit, in höchster Freiheit des Geistes im Herrn, vorgelegt und in Schutz genommen werden.“<sup>23</sup> Keine Konzessionen seien zu machen in den Dogmen und kirchlichen Bestimmun-

22 Zur Beeinflussung speziell Nadals durch das Lutherbild von Cochläus J. Vercruyse, *Nadal et la Contre-Réforme: Gregorianum* 72 (1991), 289–313, hier 297 mit Anm. 28.

23 MHSJ, Nadal, Ep. IV, 228.

gen, auch nicht in der Befürchtung, sonst abzustoßen. Es galt das Motto: Eher wenige gute Katholiken, als viele, die im Glauben stolpern.

Die eigentliche Wurzel der deutschen Misere sieht Nadal einerseits im moralischen Verfall (*vitia et morum depravatio*), andererseits im anti-römischen Affekt (*animorum aversio vel infirmitas obedientiae ad Sedem Apostolicam*).<sup>24</sup> Gerade die Gesellschaft Jesu sei hier wegen ihrer besonderen Papstbindung berufen, gegenzusteuern.<sup>25</sup> Konsequenterweise besteht die Therapie auch im möglichst engen Anschluß an Rom, wie Nadal in seinen Instruktionen von 1566 ausführlich schildert.<sup>26</sup> Gerade für die deutschen Fürstbischöfe komme es darauf an, dem typisch reichskirchlichen Dünkel und Selbstbewußtsein der „Freiheiten der deutschen Nation“ abzusagen, nicht nur theoretische Zweifel, sondern auch emotionale Vorbehalte und Aversionen gegenüber dem päpstlichen Primat abzulegen<sup>27</sup>, nicht zu vertrauen auf die eigene Macht und Freiheit, „sondern der Wahrheit allein, dem Apostolischen Stuhl, der römischen Kirche und dem Papst untertan zu sein“ – weiter, sich nicht in erster Linie als weltliche Fürsten, sondern als Bischöfe zu betrachten; keinen Zweifel an Einrichtungen der Kirche wie dem Priesterzölibat zu hegen; keine „concordia“ in Glaubenssachen mit den Häretikern zu suchen, denn es gebe keine „concordia“, wenn diese nicht von ihren Irrtümern lassen; schließlich die volle Annahme der dogmatischen Entscheidungen von Trient;

24 So in privaten Aufzeichnungen: MHSJ, Nadal, *Orationis Observationes* Nr. 698, 204f.

25 „Nam et reformatio quaedam est clericatus Societas, et exemplum aliis religionum institutis, et unice praedicat et persuadet Ecclesiae Romanae dignitatem et primatum.“ (Ebd.)

26 „Quomodo principes catholici possint iuvari in Germania“: MHSJ, Nadal, Ep. IV, 210–12.

27 „Primum, ut non solum dubitationes de potestate papae abiciant, sed aversiones omnes et offensiones, et praetensa, si qua sunt, gravamina.“

weder der Menschenfurcht nachzugeben noch der „iniquitas temporum“.

Der Einwand, daß eine so integral römische, bzw. „tridentinische“ Haltung in den verworrenen Verhältnissen in Deutschland überhaupt realitätsfremd sei, lag nun 1566, da die tridentinischen Dekrete in den meisten deutschen Bistümern überhaupt noch nicht verkündet waren, allzu nahe, als daß Nadal sich das Eingehen auf ihn hätte ersparen können. Was sollen also Bischöfe tun, deren Priester praktisch alle Konkubinarier sind oder die trotz aller Sorgfalt keine Mitarbeiter bekommen, die ganz auf kirchlicher „Linie“ liegen und nicht doch irgendwie „der Häresie verdächtig“ sind? Was soll man machen, wenn die tridentinischen Reformbeschlüsse in Deutschland einfach nicht durchführbar erscheinen? Ja, wenn die Bischöfe vieles dulden müssen, was nicht nur gegen die kirchlichen Kanones, sondern gegen die Gebote Gottes verstößt? – Nadal stellt selber diese Fragen. Er kennt auch keine Patentantwort, wohl aber das überraschende Argument, das im Grunde aus dem Lebenskontext der jesuitischen Beziehung zu den Oberrn übertragen wird: Gerade schwierige, ja aussichtslose Situationen und regional ganz spezielle Verhältnisse seien ein Argument für die enge Papstbindung; eine Lösung könne dann nur gefunden werden, indem man umfassend, ehrlich und vertrauensvoll Rom informiere, den Papst befrage und von ihm eine spezielle Entscheidung erwarte, eventuell eine Dispens im positiven Recht „propter temporum malitiam“.

Dies war auch die Auffassung von Petrus Canisius. Entsprechend kommt bei ihm eine Wendung immer wieder vor: Wichtig sei, daß Rom über die Lage der Kirche in Deutschland informiert sei – sonst gebe man die „reliquiae Israel“ allzu leicht überhaupt verloren.<sup>28</sup> Und doch mußte er mehr als einmal er-

28 So am 4.3.1559 an Nadal: Braunsberger (wie Anm. 1), Bd. II, 370; am 14.1.1561 an Goudanus: ebd., III, 15; am 20.1.1561 an Pflug: ebd., 23.

fahren, daß ihm von Rom die Dinge nicht leichter gemacht wurden. Da war der Index Pauls IV., von einer drakonischen Schärfe, die, wenn man sich daran hielt, die Katholiken von jeder ernsthaften wissenschaftlichen Auseinandersetzung ausgeschlossen hätte. Canisius klagte damals, selbst die besten Katholiken schüttelten über solche Strenge den Kopf; in Deutschland und anderen gemischten Ländern sei so etwas undurchführbar.<sup>29</sup> Er bemühte sich intensiv in Rom um eine Milderung – aber auch deshalb, weil er sich mit deutscher Gesetzestreue peinlich, ja ängstlich daran hielt, wie auch an sonstige römische Vorschriften, und sich nicht selbst die Freiheit nahm, darüber hinwegzugehen, auch nicht mit der kanonistischen Begründung, die für viele Kirchenrechtler zentral war, das Gesetz sei in Deutschland nicht promulgiert – bis unter dem Nachfolger Pius IV. 1560 die Härte der Indexgebote Pauls IV. gemildert wurde.<sup>30</sup> Und unter Pius V., der die Strenge mittelalterlicher Ketzer Gesetze wiedereinführen wollte, klagt Canisius 1566 in einem Brief an den Jesuitengeneral Borja, das tägliche Leben spiele sich in Deutschland inmitten der Häretiker ab, der Kontakt mit ihnen sei nicht zu vermeiden; man dürfe den glimmenden Docht nicht auslöschen und wir unseren Dienst nicht verhaßt machen, indem wir die Strenge einer neuen Inquisition einzuführen scheinen. Der Eifer des Heiligen Vaters in allen Ehren – aber so würden wir nicht aufbauen, sondern zerstören.<sup>31</sup>

Das Entscheidende ist auch für Canisius wie für Faber und für Nadal nicht der Kampf gegen die Häretiker, sondern die Reform der Katholiken. Dafür hatte das Konzil von Trient einige Maßstäbe gesetzt. Wie sah nun diese Aufgabe in Deutschland

29 Ebd., II, 338.

30 Dazu J. Brodrick, Petrus Canisius 1521–1597 (dt. Übers., Wien 1950) I, 197f.; II, 62–71.

31 Ebd., V, 361.

aus? Dreieinhalb Jahre nach Abschluß des Konzils hat sich in Deutschland noch so gut wie nichts verändert. Hören wir Canisius in einer Denkschrift für den Bischof von Würzburg, Friedrich v. Wirsberg, von Ende März/Anfang April 1567<sup>32</sup>: Eine Verteidigung mit den Waffen lasse die Lage nicht zu – dennoch schaue man sich nach menschlichen statt nach göttlichen Hilfen um und berate in Verzweiflung statt in Vertrauen. Kompromisse beschleunigten nur den Untergang der Religion. Die einen plädierten für rigorose Maßnahmen wie unerbittliche Ärzte, die immer gleich zu Radikalooperationen greifen und härtere Mittel anwenden als die Kranken vertragen. Die anderen wiederum seien übervorsichtig und täten aus lauter Angst nichts Entschiedenes, als wenn sie vom Himmel ein Wunder erwarteten. Und während wir schlafen, werde das Übel immer größer. Die Konzilsdekrete seien noch fast nirgends auch nur offiziell verkündet. Visitationen finden nicht statt; Diözesan- und Provinzsynoden, welche die Trienter Beschlüsse konkret umsetzen, finden ebenfalls nicht statt. Für die Reform der Geistlichkeit geschehe nichts; Bischöfe seien verschüchtert und hätten Angst, sie könnten von ihrem Domkapitel eine Ablehnung erfahren, wenn sie von ihm auch nur wenig an Reform verlangten. „Petrus schläft und Judas wacht.“

Was waren eigentlich die Hindernisse, die der Verwirklichung der tridentinischen Reformbeschlüsse in Deutschland entgegenstanden? Abgesehen davon, daß jede Reform, die nicht Erleichterung und Abbau von Zwängen bringt, sondern mühsame Änderung des Lebens verlangt, schwerfällt und nie eine Sache von wenigen Jahren ist, war es noch einmal speziell in Deutschland die Struktur der deutschen Reichskirche, ihre Verflechtung mit dem Adel und der politischen Herrschaft, wie sie bis zur Säkularisation von 1803 fort dauern sollte. Die Bischöfe

32 Brief 1411 (Braunsberger V 410–12).



waren Fürstbischöfe, Landesherren, und zumeist mehr Fürsten als Bischöfe. Sie waren samt und sonders adliger und meist hochadliger Herkunft. Und sie wurden gewählt durch die Domkapitel, die ihrerseits Versorgungsstätten des kleinen und mittleren Adels waren, der seinen Söhnen durch Domherrenstellen – ohne die höheren Weihen empfangen zu haben – eine einträgliche Versorgung zukommen ließ, bis sich vielleicht durch Heirat etwas besseres bot. Kein Wunder, daß diese Domkapitel sich viel mehr als adlige „Landstände“ denn als kirchliche Körperschaft fühlten. Und gegen die wohlerworbenen Rechte und Privilegien der Domkapitel konnten auch reformeifrige Bischöfe kaum etwas unternehmen. Und wie alle Landstände oder Ständeversammlungen, die die landesfürstliche Macht begrenzten, waren die Domkapitel besonders eifersüchtig auf ihr Zustimmungsrecht bedacht, wenn es um neue Steuern oder Geldforderungen ging. Und Priesterseminare, wie das Konzil sie forderte, brauchten eine wirtschaftliche Grundlage und kosteten Geld. Sie in den deutschen Diözesen einzurichten, war deshalb aussichtslos, weil die Domkapitel sich widersetzten, außer in Eichstätt, das schon 1564 im Jahre nach dem Konzil den Anfang machte; bis 1600 folgten nur Wien, Fulda und Bamberg, die anderen deutschen Diözesen erst im 17. oder gar erst im 18. Jahrhundert. – Hinzu kam: In den Domkapiteln saßen Mitglieder, die halbe oder ganze Protestanten waren. Bei Bischofswahlen ging es weniger um kirchliche als um dynastische Familieninteressen. Die Gefahr bestand, daß ein Protestant zum Bischof gewählt wurde oder daß der ohne Rücksicht auf kirchliche Haltung gewählte Bischof zur Reformation übertrat und sein Stift zum weltlichen erblichen Fürstentum umwandelte. Am schlimmsten sieht Canisius 1567 die Situation in den Domkapiteln von Mainz, Köln, Straßburg und Würzburg, in denen sich z.T. offen häretische Domherren befanden.

Es sind daher vor allem folgende Dinge, die für Canisius besonders wichtig waren und für die er sich gerade in Briefen

nach Rom an Kardinäle oder an seine Ordensleitung immer wieder einsetzte, besonders in Gutachten für die 2. Generalkongregation des Ordens von 1565<sup>33</sup>, von Sommer 1576 für Kardinal Morone<sup>34</sup> sowie von Januar 1583 für seinen General Acquaviva<sup>35</sup>:

1. Was die Protestanten betrifft, so warnt er immer wieder vor Aggressivität, die diese nur in ihrer eigenen Aggressivität bestätige. Es habe auch keinen Sinn, mit solchen Dingen zu beginnen, die diese ablehnen, wie auch Mißstände in der Kirche krampfhaft zu verteidigen und zu entschuldigen. Man dürfe ferner nicht alle Häretiker über einen Leisten schlagen, müsse vielmehr unterscheiden zwischen Verführern und Verführten. Viele seien in Deutschland nur aus Unwissenheit, nicht aus Bosheit auf dem Irrweg. Die Deutschen gingen meistens in die Irre, weil sie, von Natur primitiv und ungebildet, das in sich aufnehmen, was sie in Schule und Kirche gehört und gelesen haben. Schließlich soll man bei Häretikern nicht Dinge angreifen, die sich auch bei Katholiken finden und eher typisch deutsch seien, wie Trunksucht, Völlerei, Prachtliebe, Unbekümmertheit im Reden über heilige Dinge, allzu freie Lebensführung.<sup>36</sup>

2. Für die innerkatholische Reform sind an erster Stelle Priesterseminare und Sorgfalt bei Ausbildung und Weihe des Klerus von Bedeutung: ohne Priesterseminare keine dauerhafte Reform des Klerus. Aber weil er weiß, daß viele deutsche Bischöfe vor den Kosten zurückschrecken oder am Widerstand des Domkapitels scheitern, sollen sie wenigstens für 8 bis 10 Studenten die Kosten in den päpstlichen Seminarien zahlen:

33 Brief 1235 (Braunsberger V 78–82).

34 Brief 1961 (Braunsberger VII 358–66).

35 Brief 2168 (Braunsberger VIII 117–54).

36 Im Schreiben an General Acquaviva von Januar 1583: Brief 2168 (Braunsberger VIII, 117–54, hier 130).

wenn schon nicht in Deutschland, dann wenigstens in Rom! Von da her rührt die Wichtigkeit des 1551 von Ignatius gegründeten Germanicums. Besonders solle man bei den aus Deutschland kommenden Theologiestudenten ein wachsames Auge auf die Trunksucht haben, welche die Wurzel so vieler Mißstände in Deutschland sei.

3. Funktionsfähige katholische Lehranstalten bzw. katholische Universitäten müssen gewährleistet werden. Das Übel sei gegenwärtig, daß man einerseits einen in seiner Mehrheit theologisch ungebildeten Klerus habe, andererseits Theologieprofessoren, die sich in Spezialfragen verzetteln. Worauf es ankomme, sei zum einen gute und griffige Information über die Kontroverslehren, zum anderen eine praxisnahe Ausbildung in Gewissensfällen (gerade dies war ein wesentliches Novum jesuitischer Ausbildung), schließlich gute Kenntnis im Kirchenrecht, die in Deutschland bis in die höchsten kirchlichen Stellen fehle.

4. Die Ablegung der „Professio fidei Tridentina“, also des tridentinischen Glaubensbekenntnisses, müsse unbedingte Voraussetzung sowohl für die Weihe von Priestern wie insbesondere für die Aufnahme ins Domkapitel sein. Denn das war gewöhnlich in einer Situation allgemeiner konfessioneller Unklarheit das erste Kriterium dafür, wer überhaupt katholisch war. Das Grundübel sieht Canisius hier in den Adelsprivilegien. Das Ideal sei, wenn der Heilige Stuhl sie ganz beseitige; wenn dies jedoch nicht möglich sei, komme es darauf an, zu verhindern, daß protestantische Adlige in die Domkapitel aufgenommen werden und bei den Bischofswahlen mitwirken. Wo konkret die Wahl eines Protestanten als Nachfolgers des derzeitigen Bischofs droht, solle der Papst in Fühlungnahme mit dem Kaiser dem zuvorkommen, indem er einen Koadjutor mit dem Recht der Nachfolge ernennt. – Für eher schädlich für die katholische Sache hält Canisius dagegen die strikte Durchführung einer anderen tridentinischen Reformbestimmung,

nämlich des Kumulationsverbots mehrerer Pfründen. Hier plädiert er für einen päpstlichen Dispens, weil sonst Pfründen, vor allem Domkanonikate, in die Hände der Lutheraner fielen bzw. es nicht möglich sei, sie in den Händen der wenigen guten Katholiken zu konzentrieren.

Aber wie konnte man hier vorankommen? Auf die deutschen Bischöfe, die er als fast durchweg schlafmützig einstufte, setzt Canisius sehr wenig Vertrauen. Ihnen kann man, so meint er, noch nicht einmal die ureigene bischöfliche Aufgabe der Diözesanvisitation anvertrauen, die man am besten vom Papst delegierten Priestern überträgt.<sup>37</sup> Wohl aber setzt er auf die Nuntien, von denen es mehrere geben sollte, nicht nur den (damals) einen in Wien. Er plädiert dafür, ihnen größere Sondervollmachten zu geben, zumal die Bischöfe in Theologie und Kirchenrecht ziemliche Ignoranten seien. Aber es komme darauf an, daß die Nuntien Deutschland wirklich kennen, ja möglichst deutsche Muttersprachler seien, damit ihnen mehr Vertrauen geschenkt werde. Je nachdem sei es sinnvoll, daß „Geheim-Nuntien“, die Deutsche sind, katholische Fürsten und Bischöfe besuchen.

Erst im Brief von 1583 an seinen General schlägt Canisius hoffnungsvolle Töne an<sup>38</sup>: um die katholische Religion wäre es in Deutschland bereits geschehen, wenn nicht die Jesuiten gekommen wären; und der Kampf der Häretiker gegen sie ist jetzt für ihn ein besonderes Zeichen der Hoffnung. Um hier jedoch mit mehr Frucht wirken zu können, sei es wichtig – nicht zuletzt auch für die Oberen und Novizenmeister –, sich über einige deutsche Nationallaster klar zu werden. Dies sei einmal eine gewisse Primitivität im Urteil, die andere Seite von Ehrlichkeit und Aufrichtigkeit. Ferner, auch klimatisch bedingt, Unmäßigkeit im Essen und Trinken, Mißtrauen gegen

37 Braunsberger VII, 361.

38 Braunsberger VIII, 138 s.

andere Nationen, eine gewisse Kälte auch in geistlicher Beziehung, sodaß sie mehr des Sporns als der Bremse bedürfen. Hinzu komme speziell bei den Bischöfen adliger Herkunft, die sich mehr als Fürsten des Reiches, denn als Hirten der Schafe Christi betrachten, Verweltlichung und Luxus, bei den weltlichen Fürsten Einmischung in kirchliche Jurisdiktion und Immunität; auch unsere jesuitischen Beichtväter machten sich hier schuldig. Freilich erwies sich Canisius in letzterer Beziehung, wie man erkennt, strenger als seine Mitbrüder, die – übrigens im Einklang mit den meisten Päpsten – großzügig über die staatskirchlichen Praktiken weltlicher Fürsten hinwegsehen, solange diese gut katholisch waren.<sup>39</sup>

Canisius erkannte, daß die deutsche Kirche nur in engem Anschluß an Rom reformiert und gerettet werden konnte. Tatsächlich wäre auch ohne die konsequente Aktion Roms und seiner Nuntien der Reformimpuls des Konzils ziemlich bald versandet. Dennoch sind die meisten dieser mehr oder weniger rigorosen Vorschläge so nicht in Rom aufgenommen worden, vor allem nicht die, die auf ein Übergehen der Bischöfe hinausliefen. Und es konnte auch nicht verhindert werden, daß noch nach Trient 6 Bistümer in Norddeutschland protestantisch wurden, meist durch protestantische Mehrheiten im Domkapitel und die Wahl eines Protestanten zum Bischof: nämlich in Bremen, Halberstadt, Minden, Lübeck, Naumburg und Meißen. Daß in Köln das Gleiche geschah, wurde nur durch kaiserlich-spanische militärische Intervention verhindert. In der Forderung der Abschaffung der Adelsprivilegien war Canisius der Realität um zweieinhalb Jahrhunderte voraus; diese sollten im 17. Jahrhundert noch verschärft werden, bis dahin, daß in

39 Siehe dazu Klaus Schatz, Zwischen Rombindung und landesherrlichem Interesse. Loyalitäten und Loyalitätskonflikte bei den ersten Jesuiten in Deutschland, in: Petrus Canisius SJ (1521–1597), Humanist und Europäer (Hg. v. R. Berndt), Berlin 2000, 385–397, hier 387f.

Mainz, Würzburg und Bamberg Domherren 16 reichsunmittelbare adlige Ahnen vorweisen mußten. Hier nahm Rom mehr Rücksicht auf die deutsche Reichskirche, als Canisius und anderen entschiedenen Reformern lieb war. Canisius hatte ein doch etwas idealistisches Bild vom Papsttum oder überschätzte einfach seine damaligen Möglichkeiten.

Deutlich geworden sein dürfte die Schlüsselstellung von Peter Faber. Seine Stärke war die Individualseelsorge und die Geisterunterscheidung, die Erkenntnis, daß viele Probleme nicht abstrakt, sondern nur persönlich zu lösen sind. Seine Impulse wurden auch von den späteren Jesuiten übernommen. Ganz andere Akzente setzte Nadal. Bei ihm und bei Petrus Canisius begegnet uns die Verbindung von Papstbindung und Kampf gegen die Reformation: der Jesuitenorden als providentielle Antwort auf die Reformation gerade kraft seiner besonderen Papstbindung. Bahnbrechend geworden ist Canisius dann besonders in seiner Erkenntnis der Wichtigkeit sowohl der Priesterseminare wie einer soliden theologischen Ausbildung: Hatte er hier auch keineswegs bei den meisten zeitgenössischen deutschen Fürstbischöfen Gehör gefunden, so doch innerhalb seines eigenen Ordens und seiner Leitung. Und vor allem blieb ihm immer bewußt: daß die Realisierung konziliarer Reform eine sehr langwierige und mühsame Sache sei, daß hier die erste Generation „unter Tränen säen“ müsse, damit spätere ernten könnten, daß auch hier nur das Weizenkorn, das stirbt, auf die Dauer Frucht bringe.