

Der weltliche Heilige

Ignatius von Loyola und die Fürsten seiner Zeit

Von Burkhart Schneider S. J., Innsbruck

Wenn von der „Ignatianischen Mystik der Weltfreudigkeit“ gesprochen¹ oder Ignatius der „um des Jenseitigen willen Weltliche“ genannt wird², so ist damit wesentlich mehr und anderes ausgesagt, als gemeinhin von jenen zahlreichen Autoren verstanden wird, die den Heiligen mit ausschließlich innerweltlichen Maßstäben beurteilen und ihn als Repräsentanten berechnender Klugheit und Geschäftigkeit hinstellen³. Vielmehr schwingt in diesen Kurzformeln die Spannung, in der Ignatius als Heiliger und zugleich klug-abwägender Weltmann steht und die seine Gestalt schillernd und nur schwer erfaßbar macht. Diese Spannungsbreite, die von der theologischen Mystik des „Geistlichen Tagebuchs“⁴ bis zum Eingreifen in das tagespolitische Spiel reicht, aus dem geschlossenen Ganzen seiner Persönlichkeit zu deuten und darzustellen, müßte wohl das eigentlich Neue einer befriedigenden und bisher noch ausstehenden Biographie des Heiligen sein, die wir vielleicht für das 400. Jahresgedächtnis seines Todes 1956 erwarten dürfen. Einen kleinen Beitrag dazu stellt der vorliegende Versuch dar.

I.

Auffallend in Ignatius' Leben ist, daß außer seiner Umkehr zu Gott nach der in Pamplona erlittenen Verwundung noch eine weitere innere Wandlung festzustellen ist, die besonders sein Verhältnis zur Welt bestimmte⁵. Ignatius, der sich als junger Mann gerade „durch Geschick und Umsicht für die Angelegenheiten der Welt“ ausgezeichnet hatte⁶, vollzog seine Hinkehr zu Gott zugleich als radikale Abkehr von der Welt und ihren Mitteln. Kennzeichen dieser Stufe — wir haben dafür vor allem die zwar spärlichen, aber doch aufschlußreichen Bemerkungen in seinen persönlichen Lebenserinnerungen⁷ — sind eine mitunter emphatische Ablehnung jeglichen Bemühens um Unterstützung, eine kühle Zurückhaltung — die sich bisweilen bis

¹ Im gleichnamigen Artikel von K. Rahner: in *dieser Zeitschrift* 12 (1937) 121—137.

² O. Karrer — H. Rahner, Ignatius von Loyola. Geistliche Briefe. Einsiedeln 1942, S. 43.

³ z. B. in Fülöp-Miller, Macht und Geheimnis der Jesuiten, Leipzig 1929 u. ö.

⁴ Vgl. dazu zuletzt den Beitrag von A. Haas in *dieser Zeitschrift* 26 (1953) 123—135.

⁵ Darauf hat besonders H. Rahner, Ignatius v. Loyola und das geschichtliche Werden seiner Frömmigkeit, Graz 1949⁸, S. 60—62, hingewiesen.

⁶ Polanco, Summarium Hisp. de origine et progressu S. J. n. 6 (Mon. Hist. S. J. Mon. Ignat. ser. IV, Bd. 1, S. 156; im folgenden werden die Reihen II—IV der Monumenta Ignatiana zitiert mit MI II—IV und der Nummer des Bandes in arabischen Ziffern; die 1. Reihe „Briefe und Instruktionen“ wird nur mit Bandzahl — in röm. Ziffern — und Seitenzahl angeführt. Soweit benutzte Briefstellen in der deutschen Ausgabe vorliegen [vgl. Anm. 2], wird durch GB darauf verwiesen. Sonst werden wenigstens die wichtigsten Texte in den Anm. in Übersetzung geboten).

⁷ Beste Ausgabe mit reichen Erläuterungen bei V. Larrañaga, Obras completas de S. Ignacio de L. Bd. 1, Madrid 1947, S. 118—580.

zum ausgesprochenen Affront steigert — gegenüber den Einflußreichen, ja selbst ein Zurückweisen spontan angebotener Hilfe. Das Entscheidende für Ignatius in jener Periode seines Lebens war, allein und ausschließlich in Gott seine Zuflucht zu haben⁸; und diese Idee suchte er durch eine großartige, ja eigentlich rücksichtslose Mißachtung aller menschlich vernünftigen Überlegungen zu verwirklichen. So lehnte er auf seiner Pilgerfahrt ins Heilige Land jede Begleitung ab, obwohl er keine Fremdsprache verstand⁹, wollte ursprünglich nicht einmal etwas Proviant mit aufs Schiff nehmen¹⁰, sah im Besitz des notwendigen Reisegeldes bereits einen Mangel an Vertrauen auf Gott¹¹, kümmerte sich in keiner Weise um Paßvorschriften¹². In Venedig mied er das Haus des kaiserlichen Gesandten Alonso Sanchez, von dem er sicher Unterstützung hätte erwarten können¹³, ging dagegen, ohne ein Wort Italienisch zu können, zum Dogen Andrea Gritti und bat ihn auf Spanisch, er möchte ihm eine Reisegelegenheit vermitteln¹⁴.

Ahnlich unbekümmert war Ignatius' Verhalten auf seiner Rückreise. Obwohl man ihm wegen der dort stehenden französischen Truppen entschieden abgeraten hatte, die Hauptstraße nach Genua zu benutzen, setzte er trotzdem seinen Weg fort¹⁵; als er dann festgenommen und durch einen französischen Offizier verhört wurde, legte er es geradezu darauf ab, keinerlei Formen der Höflichkeit zu zeigen und nur mit knappen Worten zu antworten¹⁶. Bei seiner späteren Inhaftierung in Alcalá verzichtete er bewußt darauf, einen Rechtsbeistand zu nehmen, um dadurch seine einzige Zuversicht auf Gott unter Beweis zu stellen, „der mich aus dem Gefängnis befreien wird, falls es zu seinem Dienst gereichen wird, da ich seinetwegen hineingekommen bin“¹⁷. Diese Verhaltungsweise behielt er auch bei den folgenden Prozessen bei, die gegen ihn in Salamanca und Paris geführt wurden¹⁸, und erst bei dem großen Prozeß in Rom, wo es nicht mehr um ihn allein, sondern zugleich um seine Ordensgründung ging, wich er von diesem Grundsatz ab, menschliche Hilfe nie in Anspruch zu nehmen.

Diese Einzelzüge machen deutlich, daß Ignatius in den ersten Jahren nach seiner Bekehrung keinerlei menschliche Rücksicht und diplomatische Taktik kannte. Eine solche Haltung läßt sich jedoch nicht aus seiner mangelnden Vertrautheit mit der Welt erklären, in dem Sinne etwa, daß er erst mit der durch die Ordensgründung bedingten wachsenden Aufgabe und mit zunehmender Erfahrung der Notwendigkeit sich der Welt, weltlichen Rücksichten und Methoden, zugewandt habe. Denn er hatte in seiner Jugendzeit schon so viele Beweise auffallender Gewandtheit und großer Weltklugheit gegeben, daß die betonte Weltabkehr in der ersten Periode nach seiner Bekehrung nur in innerem Zusammenhang mit der geschehenen Hinkehr zu Gott verstanden werden kann. Diese Feststellung ist deswegen so wichtig, um die spätere Wandlung zur Weltoffenheit und „Weltlichkeit“ ganz zu verstehen. Auch die erneute Hinkehr zur Welt, die (Wieder-)Aufnahme ihrer Mittel und Metho-

⁸ *Lebenserinnerungen*, n. 35: (MI IV, 1, 408).

⁹ *Ebd.* (l. c. 409 f.).

¹⁰ n. 36 (l. c. 410).

¹¹ n. 40 (l. c. 416).

¹² n. 41 (l. c. 418).

¹³ n. 42 (l. c.).

¹⁴ *Brief von D. Lainez*, 16. 6. 1547 (l. c. 88).

¹⁵ *Lebenserinnerungen* n. 51 (l. c. 432).

¹⁶ n. 53 (l. c.).

¹⁷ n. 60 (l. c. 446).

¹⁸ *An João III.*, 15. 3. 1545 (I 297).

den, ist wesentlich religiös bestimmt, wie es die Abkehr war. Denn die Ehrlichkeit und Konsequenz in Ignatius' Leben vorausgesetzt (die alle ernsten Biographen zu geben), bleibt gar keine andere Möglichkeit der Erklärung. Nur weil sich ihm die religiöse Wirklichkeit in einem neuen Licht und Zusammenhang gezeigt hatte, konnte er seine ursprüngliche Haltung, in der er Hinkehr zu Gott mit totaler Abkehr von der Welt schlechthin gleichgesetzt hatte, zugunsten einer stärkeren Weltzugewandtheit ändern, ohne einer weltlichen, von bloßen Nützlichkeitserwägungen geprägten Gesinnung zu verfallen.

II.

Bevor wir das so gegensätzlich gedeutete Phänomen des „weltlichen“ Heiligen genauer zu interpretieren versuchen, sei zunächst ein dokumentarischer Überblick über Ignatius' Verhalten zu den politischen Mächten seiner Zeit geboten. Wir waren dabei bemüht, auch jene Verhaltensweisen und Aussagen des Heiligen nicht zu verschweigen, die das Problem seiner „Welthaftigkeit“ besonders scharf herausstellen.

Ganz allgemein betont Ignatius die Sorge um Erhaltung des Wohlwollens seitens der weltlichen Macht für den Orden und das Bemühen um Einflußgewinnung auf deren Repräsentanten. Als gleichsam prinzipielle Äußerungen zu dieser Frage sind Briefstellen aufzufassen wie: „Es ist wichtig, ein Freund des Landesherrn zu sein und Ansehen bei ihm zu haben, um dem ganzen Lande helfen zu können“¹⁹; „Ich schrieb bereits einmal, daß es gut ist, sich die Gunst des Königs zu erhalten“²⁰; „Sie sollen sich Mühe geben, daß die Gesellschaft in gutem Ruf und Ansehen steht ... Wenn Sie nicht allen gerecht werden können, dann sollen Sie sich vor allem um die einflußreichen Persönlichkeiten kümmern“²¹; „Größere Liebe will ich einem entgegenbringen, in dem ich Liebe zu Gott und seinen Geist sehe, als einem Fürsten oder Gelehrten; aber auf diese werde ich mehr Rücksicht nehmen wegen des Nutzens, den man daraus ziehen kann“²². Hierher gehören auch die vielfachen Weisungen, die Arbeiten des Ordens bei den führenden Männern zur Kenntnis und Geltung zu bringen, damit sie so einen guten Eindruck von ihm erhalten²³, und über einem etwaigen Gegensatz zwischen den einzelnen Mächten zu stehen und deshalb Krieg und Streit zwischen christlichen Völkern nach Möglichkeit gar nicht zu erwähnen²⁴,

¹⁹ An Petrus Santini, 25. 8. 1553 (V 398).

²⁰ An Petrus Canisius, 27. 2. 1554 (VI 387).

²¹ An die PP Landinus und Gomes (Instruktion für Korsika), 10. 9. 1552 (IV 419); hierin sah Ignatius auch die besondere Bedeutung der Arbeit in den Kollegien: „Die Studierenden ... werden einmal die Regierenden und Richter des betreffenden Landes sein“ (an A. Araoz, 1. 12. 1551; IV 9).

²² Documenta circa oboedientiam (XII 662); GB 248 f.

²³ z. B. Const. p. X. n. 12 (MI III, 3, 278); Instruktion für die nach Deutschland reisenden Jesuiten, 24. 9. 1549 (XII 241); ein Brief an die ganze Gesellschaft über das Römische Kolleg, 31. 3. 1553 (IV 686): u. a. wird als Grund für die Notwendigkeit einer guten Ausstattung mit Lehrkräften usw. angeführt, „damit alle jene, die sich hier am päpstlichen Hofe einfinden — und das sind außer vielen Adligen auch Fürsten, Gesandte, Bischöfe, Kardinäle und schließlich überhaupt die bedeutendsten Männer der Kirche — ein gutes Bild und einen guten Eindruck von der Gesellschaft bekommen“.

²⁴ Const. p. X. n. 11 (MI III, 3, 277); Deutschlandinstruktion, 24. 9. 1549 (XII 241); an P. de Zarate, 20. 7. 1556 (XII 156). Vgl. dazu jedoch die Einschränkung in einem Brief an C.

um so niemandes Gunst zu verlieren. Der letzte Grundsatz erscheint zwar einfach, brachte aber in der konkreten Durchführung schon für Ignatius selbst nicht geringe Schwierigkeiten mit sich, die noch dadurch eine besondere Verschärfung erfuhrten, daß in diesen Fällen jeweils die eine „Partei“ der Papst war, so z. B. in der Frage der portugiesischen Inquisition, im Streit mit Juan de Vega, dem Vizekönig von Sizilien (1547—1557), wegen Verletzung der kirchlichen Jurisdiktion und im Konflikt mit König Ferdinand I. wegen der Ermordung des Kardinals Martinuzzi.

Auf die zeitlich erste dieser komplizierten Situationen, in denen sich Ignatius zwischen Papst und einen weltlichen Souverän gestellt sah, sei hier beispielshalber des näheren eingegangen, da gerade sie noch dadurch erschwert wurde, daß einerseits der Orden erst kurz zuvor vom Apostolischen Stuhle bestätigt worden war, andererseits Ignatius der Gegenpartei, João III. von Portugal, sich ganz besonders verpflichtet fühlte; hatte dieser doch schon vor der kanonischen Approbation des Ordens durch die Berufung von Franz Xaver und Simon Rodriguez nach Lissabon der kleinen Compañía ein neues, großes Arbeitsfeld eröffnet und eine günstige Starthilfe gegeben und dem Orden auch weiterhin seine ganze Unterstützung zu kommen lassen²⁵. Kein Wunder, daß Ignatius jeden Wunsch des Königs zu erfüllen bereit war²⁶. Das schien ihm eine selbstverständliche Dankspflicht und zugleich ein Eingehen auf Gottes Absichten zu sein²⁷. Und wenn man auch nicht immer derartige Ausdrücke rein auf Grund ihres Wortlautes pressen darf — ein gewisser überschwenglicher Ton im Briefstil war in der damaligen Zeit an der Tagesordnung²⁸ und auch Ignatius schon durch die höfische Ausbildung seiner Jugend-

Helmius, 1. 2. 1556 (X 604): „Die Weisung, daß man nicht von Kriegen und Fragen der Politik sprechen soll, ist im allgemeinen durchzuführen; mit dem Obern jedoch kann man über solche Dinge sprechen, da es für sein Amt schon wichtig ist, daß er gut informiert sei“. — Wie selbst eine so verständliche Weisung, weltliche Fragen in der Korrespondenz zu vermeiden, mißdeutet werden kann, zeigt eine Bemerkung bei Mir-Récalde, *Histoire intérieure de la Comp. de Jésus*. Paris 1922, S. 191 f.: „Die Gesellschaft verhindert, soweit als möglich, daß ihre Mitglieder in Berührung mit der Welt kommen; sie will, daß sie nichts sehen, nichts hören, nichts wissen, sich für nichts interessieren als für die Personen der Gesellschaft selbst...“.

²⁵ An die Patres in Italien, 1. 6. 1542 (I 204).

²⁶ An S. Rodriguez, 14. 12. 1545 (I 346): „Da der König — d. h. João III. — unser Herr im Herrn aller ist, ist es an Seiner Hoheit zu befehlen und an uns zu gehorchen; und wir glauben, daß Gottes Majestät uns eine ganz besondere Gnade erweist, wenn wir S. Majestät irgendwie zu Diensten sein können“.

²⁷ An S. Rodriguez, 18. 3. 1542 (I 192); an dens. Anfang 1548 (I 681 f.): „Es genügt für mich, nur einen kleinen Hinweis darauf zu vernehmen, was S. Hoheit wünscht, um mich gänzlich damit einverstanden zu erklären... Ich bin in unserem Herrn überzeugt, daß der Wunsch S. Hoheit so gerechtfertigt und im Einklang mit dem Willen Gottes ist, daß es keine Verbiegung unserer Wünsche bedeutet, wenn wir sie mit dem Willen S. Hoheit in Einklang bringen, sondern vielmehr werden sie dadurch auf das rechte Ziel ausgerichtet“.

²⁸ Vgl. z. B. einen Brief der Markgräfin Isabella d'Este, Gattin des Markgrafen Franz II. von Mantua, an ihre Schwägerin Lucrezia Borgia, vom 18. 2. 1502: „Obwohl ich es für überflüssig halte, Ihnen anzubieten, was Ihnen gehört, so will ich Sie doch ein- für allemal daran erinnern, daß Sie über meine Person und über mein Vermögen verfügen können als wie über Ihr Eigentum“ (bei F. Gregorovius, *Lucrezia Borgia*. Stuttgart 1911⁶, S. 356); dabei muß man wissen, daß das Verhältnis beider Frauen zu jenem Zeitpunkt noch ziemlich kühl war (I. c. 217). Man vergleiche damit die Wendung in einem Brief an João III., 15. 3. 1545 (I 298): „Diese Gesellschaft ist mehr Eigentum Eurer Hoheit als unser eigenes, und die erlauchteste Königin möge sie auch als ihre Sache betrachten“; oder an Juan de Vega, 31. 5. 1550 (III 64): „Ich biete von unserer Seite Eurer Durchlaucht nichts an; denn da wir gänzlich

jahre geläufig²⁹ —, so läßt die Tatsache, daß diese Beteuerungen der Ergebenheit und der Dienstbereitschaft sich nicht nur in offiziellen Schreiben an die Fürsten selbst finden, sondern auch in der Korrespondenz an verschiedene Patres wiederkehren, mit Sicherheit erkennen, daß sie von Ignatius wirklich ernst gemeint waren. Die Spannung zwischen dem portugiesischen König und Rom dauerte schon seit dem Pontifikat Clemens' VII. und hatte sich mit Beginn der Regierung Pauls III. verschärft. Es ging um die Frage einer nationalen Inquisitionsbehörde zur Überwachung der Neuchristen, d. h. der unter dem Vater Joãos III., König Manoel, zwangsweise getauften Juden. Die Inquisition wurde 1536 durch Paul III. genehmigt, aber der König ging in der Folgezeit ohne Rücksicht auf die damals gegebenen päpstlichen Bestimmungen gegen die Neuchristen vor. Erschwert wurde die Situation noch durch die Ernennung des Bischofs von Viseu, Miguel de Silva, der gegen den Willen des Königs Portugal verlassen hatte, zum Kardinal³⁰. Darauf sequestrierte der König die Einkünfte des Bistums, und der Abbruch der diplomatischen Beziehungen drohte. In diesen Konflikt wurde die Gesellschaft, die in der Person des Simon Rodriguez in Lissabon von großem Einfluß war und damit in den Augen der Kurie mitverantwortlich für die starre Haltung des Königs in dieser Frage zu sein schien³¹, automatisch hineingezogen. Ganz abgesehen von dem allgemeinen Schaden für die portugiesische Kirche und für die Stellung des Apostolischen Stuhles in Europa, wurde es eine Frage auf Leben und Tod für den jungen Orden, der hier zwischen zwei Mühlsteine gekommen zu sein schien. Deshalb ließ es sich Ignatius so sehr angelegen sein, eine Vermittlung herbeizuführen³², die ihm, wenn auch erst nach Jahren, gelang (1547) und die Pastor in seiner Papstgeschichte die „schwierigste und wichtigste Friedensstiftung“ nennt, die Ignatius je gelungen sei³³. Der Ausgangspunkt seiner Bemühungen war, daß er auch auf Seiten des portugiesischen Königs keinerlei bösen Willen sah³⁴. Wenn Ignatius auch zunächst

Eigentum E. D. sind in unserem Herrn, haben wir nichts anzubieten, obgleich unser Verlangen immer größer wird, unsere Dankesschuld einigermaßen abzutragen“. — Ein anderes, nicht unmittelbar in unsern Zusammenhang gehörendes Beispiel, das jedoch für sehr häufige Wendungen in den Briefen des Heiligen eine auffallende Parallelie bietet: in einem Brief Cesare Borgias an den Markgrafen Franz Gonzaga von Mantua aus Pamplona vom 7. 12. 1506 heißt es: „Mag es Gottes unendlicher Gnade gefallen, daß dies zu seinem größeren Dienst gereiche“ (bei F. Gregorovius, I. c. 260 und 365).

²⁹ Vgl. P. de Leturia, *El gentilhombre Iñigo López de Loyola*. Barcelona 1949², S. 74.

³⁰ De Silva war unter Leo X., Hadrian VI. und Clemens VII. portugiesischer Gesandter in Rom. Schon damals sollte er Kardinal werden, was aber João verhinderte, da nur königliche Prinzen in Portugal Kardinäle sein sollten (was sich einigermaßen wegen der Präzedenzfrage verstehen läßt). 1526 wurde er Bischof von Viseu und erster Minister, verlor aber das Vertrauen des Königs und ging unter dem Vorwand des angekündigten Konzils nach Italien, wurde schon am 19. 12. 1539 von Paul III. in petto, am 2. 12. 1541 öffentlich zum Kardinal erhoben (*Hierarchia catholica* III 26 f.).

³¹ An Rodriguez, 18. 3. 1542 (I 197): „... an hoher Stelle sagt man, kaum sind die preti riformati (so wurden zunächst die Jesuiten oft genannt) in Portugal, kümmert man sich keinen Deut mehr um Exkommunikation“.

³² Ders. Brief (I 193).

³³ Geschichte der Päpste V, S. 403.

³⁴ An S. Rodriguez, 18. 3. 1542 (I 198): „Schreiben Sie uns bitte ausführlich über die guten und heiligen Willensentschlüsse des Königs und über seine und seines ganzen Hofes erbauliche Rede- und Lebensweise“.

nicht unmittelbar an João III. schrieb³⁵, so setzte er doch alle seine Verbindungen ein, um auch die Kurie von seiner Ansicht zu überzeugen³⁶, bis schließlich eine lange Unterredung mit Paul III. in Montefiascone im Dezember 1545 die Grundlage eines gegenseitigen Übereinkommens zwischen Papst und König brachte³⁷.

Die Grundeinstellung, sich das Wohlwollen der weltlichen Mächte zu bewahren, wird noch deutlicher bei einer zusammenfassenden Betrachtung des Verhaltens von Ignatius gegenüber Souveränen und Regierungen. Man ist vielleicht überrascht, gerade bei einem Heiligen, der die Unabhängigkeit seines Ordens so stark betont, in der Praxis eine weitestgehende Anpassung an die weltliche Macht und ein größtmögliches Entgegenkommen gegenüber ihren Wünschen zu finden. Ignatius' Auffassung geht dahin, daß man sich in der Art und Weise des Arbeitens den Ansichten der zuständigen Regierung anpassen soll³⁸. So schreibt er z. B. einmal an P. Frusius: „Wir haben die Überzeugung, daß dann unsere Arbeiten reichliche Frucht bringen, wenn wir der Ansicht und dem Willen der Regierung folgen. Deshalb glaubten wir Sie darauf hinweisen zu sollen, daß Sie in allen Ihren Arbeiten sich nach der Ansicht der maßgebenden Persönlichkeiten richten. Denn Sie müssen wissen: wenn Sie ihrer vernünftigen Meinung folgen, dann erfüllen Sie auch unseren Auftrag, ja sogar den Willen Gottes“³⁹. Den gleichen Gedanken führt er an anderer Stelle noch einmal aus: die Arbeiten der Patres „werden der göttlichen Majestät wohlgefälliger und wirksamer sein, wenn sie im Einklang stehen mit den Wünschen der Regierung“⁴⁰, und: „die Gesellschaft pflegt sich in ihrer Seelsorgsarbeit den Ansichten derer anzugeleichen, die die Herren des Landes sind“⁴¹.

Betreffen diese Weisungen auch zunächst nur eine ganz bestimmte Situation, nämlich eine erste Niederlassung des Ordens im Gebiet der Republik Venedig, und sind auch die Formulierungen zum Teil bewußt so gehalten, daß auch Auswärtige sie lesen sollen, so zeigen andere Fälle doch, daß es sich nicht nur um ein einmaliges, von der konkreten Lage gefordertes Entgegenkommen des Heiligen dem Landesherrn gegenüber handelt, sondern daß dieses grundsätzlicher Art war. Dies — und zugleich die damit gegebene Gefahr einer Beschränkung der Handlungsfreiheit — zeigt sich nur allzu oft in Fragen der Personalpolitik. Gewiß hatte Ignatius in den Konstitutionen die Sicherung angebracht, kein Ordensmitglied dürfe einflußreiche Persönlichkeiten veranlassen, einen bestimmten Pater vom

³⁵ Ders. Brief (I 195): „denn ich fühle mich dazu zu gering und zu unwürdig“. Diese allgemein gehaltene Entschuldigung bedarf sicher der Ergänzung, die wohl darin zu sehen ist, daß Ignatius bis dahin noch nicht unmittelbar an den König geschrieben hatte und daß er die — später relativ häufige — Korrespondenz mit João III. nicht mit einem so prekären Fall eröffnen wollte; die Rücksicht auf eine etwaige Exkommunikation des Königs, die einen Briefverkehr weniger ratsam hätte erscheinen lassen, spielte sicher keine Rolle, da Ignatius ab 1543 bis zum endgültigen guten Abschluß des Konfliktes mindestens viermal an den König schrieb.

³⁶ An S. Rodriguez 1542 (I 209 f.).

³⁷ An dens., 14. 12. 1545 (I 346—350).

³⁸ An A. Frusius und E. Ugoletti, 6. 6. 1551 (III 537).

³⁹ An A. Frusius, 13. 6. 1551 (III 541).

⁴⁰ An Matth. Dandola (früher Gesandter Venedigs in Rom, daher mit Ignatius bekannt, jetzt Mitglied des Rates der Republik), 26. 9. 1551 (III 665).

⁴¹ An A. Frusius, 26. 9. 1551 (III 667).

Obern anzufordern⁴². Aber wenn es sich um Abberufung eines Paters handelte, der irgendwo durch seine Arbeit bekannt geworden war, verfuhr er selbst nach dem Grundsatz, keine Änderung ohne Einverständnis der Regierung zu verfügen. Beispiele dafür sind die geplanten Versetzungen Lainez' von Florenz nach Venedig und später nach Genua⁴³, Le Jay's von Ingolstadt nach Dillingen⁴⁴, Salmerons von Neapel nach Deutschland⁴⁵, Franz Xavers von Indien nach Portugal⁴⁶ und anderer. Das gleiche Entgegenkommen zeigte Ignatius dem Vizekönig von Sizilien, dem er versichern ließ, alles im Einklang mit seinen Wünschen tun zu wollen⁴⁷. Schon ganz zu Anfang der Tätigkeit des Ordens auf Sizilien war Ignatius bereit, eine schon getroffene Disposition zurückzunehmen, falls der Vizekönig darüber mißgestimmt sein sollte⁴⁸, und ebenso durfte Jahre später eine Reise Domenechs nach Rom nur mit Erlaubnis de Vegas erfolgen⁴⁹. Noch mehr: Ignatius machte die ganze Existenz seines Ordens auf Sizilien von Juan de Vega abhängig und erklärte sich von vornherein mit jedem seiner Wünsche einverstanden⁵⁰.

Das gleiche Prinzip der Rücksichtnahme auf die Ansichten der Regierungen und das Bestreben einer möglichst engen und reibungslosen Zusammenarbeit mit der weltlichen Macht bestimmten auch Ignatius' sonstige Weisungen. So machte er in der Frage der Aufnahme von Neuchristen, die besonders in Portugal und Spanien ein heikles Problem bildete, alles abhängig vom Einverständnis des Souveräns⁵¹, obwohl er selbst diese Einstellung des Mißtrauens als „dumme Rücksichtnahme“ bezeichnete⁵². Ebenso sind die Schwierigkeiten, die man in Portugal mit P. Rodri-

⁴² p. VII cap. 2, Decl. K (MI III, 3, 209); die gleiche Weisung an H. Domenech, 30. 7. 1555 (IX 395) usw.

⁴³ An D. Lainez, 24. 3. 1548 (II 35) und 4. 11. 1553 (V 650).

⁴⁴ An Le Jay, 31. 5. 1550 (III 55).

⁴⁵ An Salmeron, 15. 4. 1554 (VI 609).

⁴⁶ An Franz Xaver, 28. 6. 1553, also nach seinem in Europa noch nicht bekanntgewordenen Tod geschrieben (V 149): er wird aus Indien zurückgerufen; „nach Ihrer Ankunft werden Sie ganz zur Verfügung des Königs stehen“; dieser Brief mit dem Heimreisebefehl soll aber nur abgeschickt werden, wenn der König damit einverstanden ist (an D. Mirón, 10. 7. 1553; V 184).

⁴⁷ An H. Domenech, 30. 9. 1554 (VII 598).

⁴⁸ An D. Lainez, Dez. 1548 (II 283 f.): „Wenn Sie irgendwie merken sollten, daß Herr Juan de Vega oder seine Gattin etwas mißgestimmt sind (über die Abberufung des P. Domenech aus Sizilien), dann betreiben Sie die Sache nicht mehr weiter und nehmen sie auch ihr eventuelles Angebot nicht an; denn ihre Hoheiten mögen die Angelegenheiten der Gesellschaft wie ihre eigenen betrachten und in unserem Herrn befehlen, was ihnen zum größeren Dienst und Lobpreis der göttlichen Majestät gut erscheint ... Soweit es nur möglich ist, werde ich Seiner Hoheit in allem gehorsam und zu Diensten sein zur größeren Ehre Gottes“.

⁴⁹ An H. Domenech, 12. 8. 1555 (IX 454).

⁵⁰ An dens., 22. 3. 1554 (VI 514): „Man sprach hier davon, daß Herr Juan de Vega vielleicht sein Amt als Vizekönig beenden werde. Wenn er in diesem Falle einen oder mehrere aus der Gesellschaft erbittet, um sie mit sich zu nehmen, so ist der Entscheid unseres Vaters, daß man den Weisungen Seiner Exzellenz vollständig nachkommen soll; denn da alle (Jesuiten) sich dort in Sizilien auf Grund seiner persönlichen Initiative befinden, könnten auch alle wieder von dort verschwinden, wenn Seine Exzellenz alle mit sich nehmen wollte“.

⁵¹ An D. Mirón, 20. 2. 1555 (VIII 446).

⁵² An A. Araoz, 14. 8. 1553 (V 335): „Wenn es dort wegen der Meinung des Hofes oder des Königs selbst nicht ratsam sein sollte, daß man sie (die Neuchristen) aufnimmt, sollen sie hierher gesandt werden, vorausgesetzt, daß es brauchbare Leute sind ... Denn hier achtet man bei solchen, die tüchtig sind, nicht auf diese dumme Rücksichtnahme, von wem sie abstammen, wie ja anderseits auch für die Aufnahme nicht die vornchme Abstammung genügt, wenn nicht noch andere Fähigkeiten dazukommen“; vgl. dazu Polanco, *Chronicon* III 370 f.

guez hatte, sowie die Maßnahmen der Ordensleitung gegen diesen dem König mitzuteilen; letztere sollen nur mit dessen Einverständnis durchgeführt werden⁵³. Ähnlich wird in der Wiener Schulfrage (ob Lateinschule oder Universität) die Entscheidung von Ferdinand I. abhängig gemacht, selbst wenn sie gegen die eigenen Wünsche ausfiele⁵⁴. Ignatius findet sich auch bereit, auf die Benützung der dem Orden zugestandenen Privilegien zu verzichten⁵⁵ oder sogar ausdrücklich zu verbieten, von ihnen Gebrauch zu machen⁵⁶, falls sich irgendwelche Schwierigkeiten ihretwegen ergeben; denn es „ist besser, sich nicht darauf zu stützen, wenn dadurch Abneigung oder Mißgunst bei den maßgebenden Stellen hervorgerufen werden könnten⁵⁷.

Als wichtigstes Mittel, das Wohlwollen der Regierenden zu gewinnen, bezeichnet Ignatius selbst das Hofbeichtvateramt⁵⁸. Mehr als alles andere hat es ihm und seinem Orden den Ruf weltlicher Gesinnung eingetragen. In unserem Zusammenhang kommt es nicht darauf an, über das tatsächliche Verhalten einzelner Hofbeichtväter zu berichten⁵⁹, als vielmehr die prinzipielle Auffassung, die Ignatius in dieser Frage hatte, darzulegen. Ausgangspunkt dafür seien die Konstitutionen, die zunächst voraussetzen, daß einzelne Ordensmitglieder mit Regierungsmännern — d. h. also nach der Situation der damaligen Zeit: an Höfen — zu tun haben, und die für diesen Fall Richtlinien aufstellen: sie sollen die *gratia discretionis* — ein Ausdruck, der gerade wegen seiner Häufigkeit in den Konstitutionen⁶⁰ sich kaum eindeutig wiedergeben läßt und vielleicht am treffendsten mit „Gespür für den Wunsch Gottes in der jeweiligen Situation“ umschrieben werden kann — und die Gabe des Umgangs mit Menschen zugleich mit einem ansprechenden äußerem Gehabten besitzen⁶¹. Dazu wird noch ausdrücklich betont — auf Grund des Prinzips: *bonum quo universalius eo divinius est*⁶² —, daß die Seelsorge bei einflußreichen Persönlichkeiten wegen der damit verbundenen größeren Reichweite und Wirksamkeit von besonderer Bedeutung sei⁶³.

Diese Grundsätze, die Ignatius dem Hofbeichtvateramt gegenüber befolgte, finden ihre Bestätigung und zugleich nähere Erklärung in den praktischen Anweisungen der Briefe. Die Gründe für und gegen Übernahme des Hofbeichtvateramtes sind in einer Instruktion für D. Mirón zusammengestellt, dessen Einwände damit zugleich entkräftet werden: zunächst spreche die ganz allgemeine Verpflichtung, allen

⁵³ Vgl. u. a. an D. Mirón, 17. 12. 1552 (IV 561); 3. 8. 1553 (V 270).

⁵⁴ An P. Canisius, 17. 12. 1555 (X 329).

⁵⁵ An P. Ribadeneira, 14. 4. 1556 (XI 253).

⁵⁶ An die Obern in Spanien, 11. 4. 1553 (V 9).

⁵⁷ An J. Pelletier, 29. 12. 1554 (VIII 204); hier im besonderen bezüglich des Privilegs der Exemption.

⁵⁸ Deutschlandinstruktion, 24. 9. 1549 (XII 241): um das Wohlwollen der Regierenden zu gewinnen „wird viel helfen, wenn der Herzog (von Bayern) und die angesehenen Mitglieder seines Hofes nach Möglichkeit bei Ihnen beichten und die Geistlichen Übungen machen“.

⁵⁹ Das ist z. B. für den Bereich der deutschsprachigen Ordensprovinzen durch B. Duhr, Die Jesuiten an den deutschen Fürstenhöfen des 16. Jahrhunderts (Freiburg 1901), geschehen.

⁶⁰ Er findet sich im spanischen Original ungefähr 40mal, wozu noch ein gutes Dutzend analoger Wendungen (*discernir, discreto*) zu rechnen sind.

⁶¹ p. VII cap. 2, Decl. F (MI III, 3, 207).

⁶² p. VII cap. 2, Decl. D (1. c. 204).

⁶³ Ebd.

Menschen, die darum ansuchen, die Sakramente zu spenden, für die Übernahme, wozu dann noch die besondere Verpflichtung gegenüber dem König komme sowie der große Nutzen, der aus solcher Seelsorge bei Hochgestellten zu erwarten sei; dagegen müsse man die mögliche Gefahr für das eigene Seelenheil auf sich nehmen und die sich vielleicht aufdrängende und ausbreitende Meinung, man strebe nach ehrenvollen Stellen, durch um so größere Demut zu widerlegen suchen⁶⁴. Die gleiche Begründung, daß die seelsorgliche Tätigkeit am Hofe eines Fürsten, auch wenn sie nach außen kaum in Erscheinung trete, gewichtiger sei als ein zahlenmäßig vielleicht zunächst größer erscheinender Erfolg einer Arbeit sonstwo, wird auch Lainez geben⁶⁵. Letzter Maßstab für alles Tun, auch für die Frage des Aufenthaltes an einem Fürstenhof, ist für Ignatius einzig der immer größere Dienst Gottes⁶⁶. Die Aufgabe des Jesuiten an einem Fürstenhof, schreibt er, sei wohl auch, den Fürsten in seiner Zuneigung und wohlmeinenden Beurteilung der Gesellschaft zu bestärken, aber letztlich gehe es immer darum, ihn auf dem Weg zu Gott weiterzuführen⁶⁷ und ihn im Gehorsam gegen den Heiligen Stuhl zu bestärken⁶⁸. Menschlich verständliche Gegengründe seien unberücksichtigt zu lassen; deshalb in einem Fall der kategorische Befehl, am Hof zu bleiben⁶⁹, und die nochmalige Beruhigung wegen etwaiger Gewissensbedenken⁷⁰.

Aus all dem ergibt sich, daß Ignatius sich durchaus im klaren war, daß die seelsorgliche Tätigkeit an Fürstenhöfen einer ungünstigen Um- und Mißdeutung ausgesetzt sein könnte. Anderseits konnte diese mögliche und dann auch tatsächlich so oft eingetretene Gefahr — gerade weil es ihm um die Rücksicht auf den Dienst Gottes ging — keinen Grund für ihn abgeben, den als notwendig und förderlich erkannten Weg nicht einzuschlagen. Es liegt also hier in Wirklichkeit kein Umbeugen des Seelsorglichen zum Mittel politischer Einflußgewinnung und weltlicher Beherrschung vor. Die Weisungen besagen vielmehr eine letzte, geradlinige Konsequenz, auch die daraus erwachsende Verkennung und Anfeindung mit in Kauf zu nehmen; denn sie lassen klar erkennen, daß Ignatius selbst die mit seiner grundsätzlichen Entscheidung für das Amt des Hofbeichtvaters gegebenen Gefahren für den Ruf des Ordens und seiner Mitglieder sah, und daß er trotzdem nicht daran dachte, seine Entscheidung — weder in der Theorie noch in der Praxis — zu revidieren. Dabei ist es für unsere Frage nach der grundsätzlichen Einstellung des Heiligen nicht von Belang, ob in der weiteren Entwicklung einzelne Jesuiten, die an Fürstenhöfen tätig waren, diese Grundidee wirklich verkörperten oder aber von ihr abgefallen sind. Selbst wenn in Einzelfällen das letztere nachzuweisen wäre,

⁶⁴ 1. 2. 1553 (IV 625—628); GB 205—208.

⁶⁵ 4. 11. 1553 (V 649).

⁶⁶ An A. Araoz, 14. 8. 1553 (V 332).

⁶⁷ An L. Gonçález da Camara, 15. 1. 1556 (X 506).

⁶⁸ An Fr. Palmio, 7. 12. 1555 (X 288).

⁶⁹ An L. Gonçález da Camara, 2. 1. 1552 (IV 67).

⁷⁰ An dens., 9. 8. 1552 (IV 364 f.); vgl. auch dessen *Diarium* n. 308 (MI IV, 1, 706): „Unser Vater will nicht, daß ein Pater der Gesellschaft sich darum bemühe, das Amt des Hofbeichtvaters übertragen zu bekommen, aber auch nicht, daß er sich weigere (es zu übernehmen). Nach seiner Auffassung soll ein solcher Beichtvater mit dem Fürsten in der Beichte über keinerlei politische Geschäfte sprechen; dagegen könnte er sich über bestimmte Einzelheiten informieren, um den Fürsten zur rechten Zeit an sie zu erinnern“.

würde das die hier getroffene Feststellung über Ignatius selbst nicht berühren. Auch die mehrfach in den Worten des Heiligen angetroffene Verbindung vom Amt des Fürstenbeichtvaters und der damit gegebenen Möglichkeit, Vorteile für den Orden aus einer solchen Stellung zu gewinnen — eine Möglichkeit, die Ignatius selbst öfters ausdrücklich im Auge hat — widerlegt unsere Deutung nicht; denn in seiner Vorstellungswelt sind Vorteile des Ordens, Wohlwollen und Unterstützung, die ihm zuteil werden, nie Selbstzweck und können es nicht sein, da der Orden selbst nur auf den Dienst Gottes ausgerichtet ist.

Das Stichwort „Jesuiten an Fürstenhöfen“ führt zu der weiteren Frage, wie Ignatius selbst seine Verbindungen und Beziehungen zu hochgestellten Persönlichkeiten ausgenützt hat. Schon zu seinen Lebzeiten wurde dem Heiligen vorgeworfen, er „beuge die Knie vor Baal“. Ignatius ließ auf diesen Vorwurf durch seinen Sekretär, P. Polanco, antworten⁷¹: „Wer es verwirft, irdische Protektion für gute Zwecke auszunützen, der hat offensichtlich nicht gelernt, alles auf das Ziel der Verherrlichung Gottes hinzulenken“. Der Gebrauch weltlicher Mittel ist für Ignatius eben nicht eine Frage der Taktik und Opportunität, sondern findet seine Begründung in der Tatsache, daß auch jene von Gott gegeben sind und deshalb auch über sie Rechenschaft abzulegen ist⁷². Ignatius selbst weiß sich mit einer ganz großen Selbstverständlichkeit und inneren Freiheit dieser Hilfen und Möglichkeiten zu bedienen. Manche Andeutungen weisen darauf hin, daß man gleichsam kartämmäßig alle jene Persönlichkeiten erfaßt hatte, auf deren Vermittlung und Unterstützung in bestimmten Fragen zu rechnen war. Anzeichen dafür sind z. B. eine unmittelbar nach der Wahl Julius' III. abgesandte Aufstellung der Kardinäle, die beim neuen Papst besonderes Ansehen und großen Einfluß hatten⁷³, und eine Liste der Freunde und Fürsprecher, die die Gesellschaft am Hofe Philipps II. besaß⁷⁴. Personalveränderungen an Höfen und der damit verbundene Stimmungsumschwung sind mitunter in Rom besser und rascher bekannt geworden als den Patres, die in unmittelbarer Nähe weilten⁷⁵, was für die systematische Arbeitsmethode der Ordensleitung bezeichnend ist.

Aus dieser genauen Kenntnis der Persönlichkeiten und der Situationen an den verschiedenen katholischen Höfen, wozu noch die persönlichen Beziehungen zu den einzelnen Souveränen kamen — außer Frankreich ist die große Ausnahme Karl V., mit dem Ignatius nie in unmittelbaren Kontakt kam und der trotz mannigfachen

⁷¹ An J. Alvarez, 18. 7. 1549 (II 478—484); GB 149—153.

⁷² An Fr. Borja, 17. 9. 1555 (IX 626): „Wenn ich auf Gott unsern Herrn in allen Dingen schaue, wie es Ihm wohlgefällt, so müßte ich es als verfehlt betrachten, wollte ich mich auf menschliche Mittel und Bemühungen allein verlassen. Andersseits kann ich es aber auch nicht als einen sicheren Weg betrachten, alles nur auf das Gottvertrauen zu setzen, ohne das gebrauchen zu wollen, was Er mir in die Hand gegeben hat. Vielmehr bin ich in unserem Herrn der Überzeugung, daß ich das eine tun, das andere nicht unterlassen soll, indem ich immer Gottes größere Verherrlichung und Ehre und sonst nichts anderes im Auge habe“. Diese Briefstelle ist die Grundlage für das in Hevenesi's *Scintillae Ignatianae* formulierte bekannte Dictum; dazu vgl. C. A. Kneller, Ein Wort des hl. Ignatius: in *dieser Zeitschrift* 3 (1928) 253—257.

⁷³ An Le Jay, Salmeron und Canisius, 14. 2. 1550 (II 684).

⁷⁴ An Chr. de Mendoza, 16. 2. 1556 (XI 11); an A. Adriaenssens, 26. 6. 1554 (VII 185 f.).

⁷⁵ So z. B. in Flandern am Hof der Regentin Maria; an B. Oliveri, 20. 7. 1556 (XII 159 f.).

Entgegenkommens sich merkwürdig zurückhaltend verhielt⁷⁶ —, wurde nun von Ignatius mit einer wahren Virtuosität ein dichtmaschiges Netz von Briefen, Empfehlungen und Gesuchen gewoben. Deren Nutzen und Wert hatte Ignatius schon früh bei den ersten Schwierigkeiten, denen die kleine Gruppe der Pariser Magistri in Rom begegnete, erfahren. Die in der venetianischen Zeit geschaffenen Verbindungen erwiesen sich als äußerst wertvoll; durch Petrus Contarini aus Venedig wurde dessen Verwandter, der Kardinal Gasparo, auf Ignatius aufmerksam⁷⁷, wozu noch wohlwollende Erklärungen der Magistrate von Siena, Bologna und Ferrara kamen. Wenn dann in späteren Jahren größere oder kleinere Schwierigkeiten auftraten oder sich Hindernisse gegen Ignatius' Pläne stellten, wurde das bereits bewährte Mittel, derartige Empfehlungen zu sammeln, eingeschaltet, wobei es mitunter zu größten Aktionen kam. So z. B. 1555, als die Pariser Universität gegen die Gesellschaft Schwierigkeiten erhob und ihre Existenz in Frankreich bedrohte⁷⁸. Ähnlich bei der am 23. Mai 1555 erfolgten Wahl Papst Pauls IV.; nach der anfänglichen Hoffnung, daß er der Gesellschaft „nicht geringe Gunst schenken werde, entsprechend der Freundschaft, die er immer bewiesen hat“⁷⁹ (ein Urteil, das schon wenige Tage später eine wesentliche Einschränkung erfuhr⁸⁰), erfolgte die — vorsichtig formulierte — Feststellung des Gegenteils⁸¹, bestärkt durch die Tatsache, daß Ignatius bis zum 14. Juni noch nicht vom Papst empfangen worden war⁸². Deshalb sollte Franz Borja einen Brief der Regentin von Spanien und Kaisertochter Juana — seit Anfang des Jahres ja zugleich richtiges Mitglied des Ordens⁸³ — an Ignatius besorgen, in dem dieser mit der Erledigung irgendeiner leichteren geistlichen Angelegenheit zu beauftragen sei, um sich damit bei Paul IV. einführen zu können⁸⁴.

⁷⁶ z. B. an A. Araoz, 28. 7. 1553 (V 250); ähnliches scheint auch von Granvella, der rechten Hand des Kaisers, zu gelten (vgl. an Le Jay, 24. 2. 1551; III 334). K. Eders Urteil, Die Geschichte der Kirche im Zeitalter des konfessionellen Absolutismus. Wien 1949, S. 60, ist richtig: „Die führenden weltlichen katholischen Kreise begünstigten von Anfang an die Gesellschaft. Fast alle katholischen Fürsten und ihre Gemahlinnen standen mit Ignatius in Briefverkehr. Doch war Karl V. zeitlebens der Gesellschaft abhold, was auf die Berater des Kaisers und auf dessen starke Traditionsgebundenheit zurückgeht“. Wenn dagegen P. Dudon, S. Ignace de Loyola. Paris 1934³, S. 371, meint, daß neben andern Gründen das Wohlwollen Karls V. die Entwicklung der Gesellschaft in Spanien begünstigt habe, so ist das nur in dem Sinn richtig, daß der Kaiser nichts gegen den neuen Orden unternahm und seine persönliche Zurückhaltung nicht für seine Familie und für seine Umgebung verbindlich machte, sondern ihnen in ihrer Stellungnahme gegenüber der Gesellschaft Jesu alle Freiheit ließ.

⁷⁷ An P. Contarini, 2. 12. 1538 (I 135). — Ein Beispiel für Ignatius' Dankbarkeit gegen seine Wohltäter: Contarini hatte ihm Jahre später einen Bekannten empfohlen, worauf Ignatius antwortete (24. 3. 1548, II 31): „... und deswegen glaubte ich diese paar Zeilen Euer Hochgeboren schreiben und damit Ihnen mitteilen zu sollen, daß ich in jener Angelegenheit es an nichts fehlen ließ... Auch in jeder andern Sache, bei der ich etwas zu tun vermag, fühle ich mich in unserem Herrn verpflichtet, und ich hoffe nicht, meine guten Absichten nur mangelhaft ausführen zu können, obwohl meine Kräfte nur schwach sind“.

⁷⁸ Diese Empfehlungen sind gesammelt in Acta Sanctorum Julii VII 502—507.

⁷⁹ An J. Viola, 23. 5. 1555, also am Wahltag selbst (IX 67). Hier liegt keine diplomatisch gehaltene neutrale Aussage vor, sondern ein richtiges Fehlurteil.

⁸⁰ An A. Araoz, 29. 5. 1555 (IX 89).

⁸¹ An Fr. Borja, 7./13. 6. 1555 (IX 137): „Da der Papst sich als Kardinal so sehr zurückgezogen hatte, könnte es sein, daß er jetzt gar nichts davon weiß, wie sehr sich Gott der Gesellschaft allenthalben bedient“.

⁸² An dens., 14. 6. 1555 (IX 162).

⁸³ An Juana, 3. 1. 1555 (VIII 235).

⁸⁴ An Fr. Borja, 14. 6. 1555 (IX 162).

Außerdem soll Borja ein wahres Trommelfeuer von Empfehlungsschreiben in Szene setzen: die spanische Regentin, der König von Portugal, Philipp II., möchten an den Papst, an verschiedene Kardinäle und an ihre römischen Gesandten schreiben, um so den Papst günstiger zu stimmen⁸⁵.

Ein Musterbeispiel dafür, wie solche Empfehlungsschreiben im richtigen Moment eingesetzt wurden, bietet ein bei Philipp II. bestellter Brief, in dem sich Ignatius ein ureigenstes Anliegen, nämlich die Dotierung des Römischen Kollegs, ans Herz legen ließ, um so beim Papst einen Anknüpfungspunkt für ein entsprechendes Gespräch zu haben — „para tener color de hablar“ — und diesen für die gleiche Sache zu gewinnen⁸⁶. Dieses bestellte Empfehlungsschreiben kam eine gute Zeit später in Rom an, datiert vom 22. 4. 1554. Ignatius machte jedoch nicht sofort Gebrauch davon, sondern hielt es zurück, „bis zu dem Tag, da die Nachricht von der Rückkehr Englands (zur Kirche) eintraf, was im Dezember war“; an diesem Tag, „da der Papst guter Stimmung war und dem Prinzen (Philipp II.) gegenüber besonders großes Wohlwollen zeigte“, ließ Ignatius den Brief durch den spanischen Gesandten weiterleiten. Dessen Bericht über die günstige Aufnahme des Briefes seitens des Papstes wurde dann sofort vervielfältigt und allen Kardinälen in Rom zugestellt⁸⁷.

Auch sonst spielen bei den von Ignatius bestellten Empfehlungsschreiben Finanzierungsprobleme eine große Rolle. Gewiß griff er auch selbst zur Feder, um „Bettelbriefe“ zu schreiben⁸⁸ und hohe Herrschaften an ihre Versprechungen zu erinnern⁸⁹. Lieber ließ er jedoch derartige Bitten durch dritte vortragen⁹⁰. Und wenn auch Schwierigkeiten und Unannehmlichkeiten, die solche Aufträge mit sich brachten und deshalb manchmal ihre Ausführung nicht ratsam erscheinen ließen, von Ignatius bisweilen anerkannt wurden⁹¹, so ließ er gerade bei Finanzfragen derartige Entschuldigungen weniger gelten: Rodriguez erhält einen scharfen Tadel, weil er dem portugiesischen König die Notlage der Gesellschaft nur nachlässig dargelegt habe⁹²; ähnlich Araoz, der sich scheute, Philipp von Spanien um Erlaubnis für Geldtransfer anzugehen⁹³. Es gab manche Gelegenheiten, bei denen Ignatius zur Erreichung eines bestimmten Ziels seine Beziehungen und Verbindungen eingeschaltet hat und spielen ließ. Bisweilen handelt es sich dabei um grundsätzliche,

⁸⁵ An dens. 7/13. 6. 1555 (IX 136).

⁸⁶ An Araoz, 12. 8. 1553 (V 318).

⁸⁷ L. Gonçález da Camara, *Diarium n. 230* (MI IV, 1, 660 f.).

⁸⁸ Als Beispiel sei hier der Anfang eines solchen Briefes an Karl Borja, den ältesten Sohn des hl. Franz Borja und Erben des Herzogtums von Gandia, angeführt, der als Muster eines diskret vornehmen „Bettelbriefes“ anzusprechen ist (6. 11. 1553; V 677): „Was ich Euer Durchlaucht in diesem Brief vortragen möchte, habe ich reiflich vor Gott unserm Herrn bedacht und Ihm empfohlen; und ich bin sicher, daß es zu seinem größeren Lobpreis gereicht. Und wenn E. D. der gleichen Meinung sind, darf ich wohl annehmen, daß der Urheber (meines Gedankens) jener ist, von dem alles Gute kommt. Falls aber E. D. anderer Meinung sein sollten, darf ich meinen Irrtum der besonderen Zuneigung zuschreiben, die ich habe, um E. D. zu Diensten zu sein, und in der ich immer E. D. Schuldner sein möchte als eines Mannes, dem wir alle so viel in unserm Herrn verdanken . . .“.

⁸⁹ Vgl. z. B. an Salmeron, 2. 9. 1553 (V 439).

⁹⁰ z. B. an Fr. Borja, 28. 12. 1554 (VIII 197); an H. Nadal, 12. 4. 1553 (V 12) usw.

⁹¹ z. B. an A. Araoz, 24. 2. 1554 (VI 362).

⁹² 14. 6. 1550 (III 82).

⁹³ 23. 9. 1553 (V 515).

den ganzen Orden betreffende Angelegenheiten — z. B. um das vom Papst zu erreichende Verbot, daß Jesuiten ohne besondere Genehmigung in einen anderen Orden überreten können⁹⁴, oder um die Erlangung größerer Freiheit für die Lektüre verbotener Bücher⁹⁵ — oder um ein Einzelunternehmen, das auf besondere Schwierigkeiten stößt — wie z. B. die Gründung des Kollegs in Löwen, wo durch Jahre hindurch die maßgebenden Persönlichkeiten mobilisiert werden, um die Widerstände zu überwinden⁹⁶: immer richtet sich der Umfang der von Ignatius eingeleiteten Hilfsaktion nach der Größe der zu erwartenden oder auftretenden Schwierigkeiten⁹⁷.

Auch in Rom selbst verstand Ignatius, sich die notwendigen Beziehungen zu verschaffen und zu erhalten. Sein Wort galt bei Papst und Kardinälen⁹⁸, unter denen es „keinen gibt, der nicht auf unserer Seite stände“⁹⁹. „Am päpstlichen Hof steht die Gesellschaft in hohem Ansehen und besonders bei denen, die eine einflußreiche Stellung an ihm haben“¹⁰⁰, und dieses Ansehen „wächst zur Ehre Gottes“¹⁰¹. Daraus läßt sich die Meinung des Papstes verstehen, „wie sehr die Gesellschaft in der ganzen Christenheit geliebt, geschätzt und geachtet wird“¹⁰²; und „einige Kardinäle berichteten, der Papst habe gesagt . . . so wie Gott zu anderen Zeiten seiner Kirche durch diesen oder jenen Orden zu Hilfe gekommen sei, so habe Er in unseren Tagen die trefflichen Priester dieser Gesellschaft seiner Kirche gesandt“¹⁰³. Daneben stand Ignatius in gutem Einvernehmen mit den Gesandten der damaligen Großmächte, deren Wohlwollen und Hilfe sich vielfach zeigte¹⁰⁴ und durch deren Entgegenkommen er für seine ausgedehnte Korrespondenz hin und wieder die diplomatischen Kurierverbindungen benützen konnte¹⁰⁵. Anderseits war auch Ignatius selbst gerne bereit, Aufträge anderer entgegenzunehmen und sie an der Kurie zu betreiben¹⁰⁶, und dank seiner Beziehungen konnte er einen Erfolg versprechen¹⁰⁷.

So war es eigenste Erfahrung, wenn Ignatius unter den Voraussetzungen, die

⁹⁴ An S. Rodriguez, Anfang 1548 (XII 229 f.), der einen entsprechenden Schritt Joaos III. erreichen soll.

⁹⁵ An P. Canisius, 18. 1. 1550 (II 660), wo der Herzog von Bayern eingeschaltet wird.

⁹⁶ So Karl V. durch den Augsburger Kardinal Otto von Truchsess (an Le Jay, 16. 9. 1550; III 176); die Regentin durch Ferdinand I. (an Le Jay, 31. 3. 1551; III 375) und dessen Gattin (an dens. 6. 1. 1552; IV 75) usw.

⁹⁷ An A. Araoz, Febr. 1550 (II 694).

⁹⁸ An Oviedo und Mirón, 24. 7. 1549 (II 490).

⁹⁹ An Fr. Villanueva, 2. 1. 1552 (IV 64) usw.

¹⁰⁰ An A. Araoz, 1. 6. 1552 (IV 260).

¹⁰¹ An Fr. Villanueva, 11. 8. 1552 (IV 370).

¹⁰² An dens., 2. 1. 1552 (IV 66).

¹⁰³ An dens., 1. 6. 1551 (III 517 f.); daß diese Feststellungen gerade nach Spanien mitgeteilt wurden als Ermunterung, läßt sich aus den dortigen Schwierigkeiten jener Jahre wohl begreifen, und man darf solche Nachrichten in keiner Weise als selbstgefälligen Stolz bewerten.

¹⁰⁴ z. B. bei der Taufe eines Juden und dessen anschließender Vermählung mit einer ehemaligen Dirne waren außer Margarita d'Austria, zweier Kardinäle und mehrerer Bischöfe die Gesandten des Kaisers und des portugiesischen Königs anwesend (an P. Faber, 20. 9. 1541; I 182 f.).

¹⁰⁵ z. B. Briefe vom 25. 8. 1551 (III 624), vom 10. 8. 1552 (IV 369).

¹⁰⁶ z. B. Aufträge von Philipp II., von Juan de Vega (an A. Araoz, 31. 10. 1547; I 612 f.).

¹⁰⁷ An einen unbekannten Adressaten, Ende 1543 (I 284).

der Ordensgeneral besitzen soll, auch das Ansehen und die Möglichkeit, Einfluß zu gewinnen, aufzählt¹⁰⁸. Zugleich zeigt sich aber hier — bei aller Betonung des Nutzens solcher menschlicher Beziehungen — deren Zweitrangigkeit¹⁰⁹; daher auch die Einschränkung, daß der Orden durch keinerlei Geschenke an einflußreiche Persönlichkeiten sich deren Unterstützung zu besorgen suchen soll¹¹⁰. Zur richtigen Beurteilung der von Ignatius entwickelten und im Vorstehenden nur auszugsweise betrachteten fast übergroßen Aktivität auf diesem Gebiet sind gerade die angeführten grundsätzlichen Weisungen der Konstitutionen von großer Wichtigkeit. Erhellt doch daraus, daß es nach Ignatius' Auffassung nicht um den Einfluß und die weitreichenden Beziehungen an sich geht, daß also damit keine Ambitionen nach weltlicher Herrschaft bezeichnet werden, sondern daß diese nur ein Mittel sind, um das Arbeiten des Ordens zu ermöglichen und fruchtbar zu machen.

Ignatius Vertrautheit mit dem höfischen Parkett verraten auch seine zahlreichen Einzelanweisungen an verschiedene Patres, wie sie sich gegen Hochgestellte zu benehmen haben. So gibt er einer Gruppe von jungen Ordensmitgliedern, die sich noch in der Ausbildung befinden, Verhaltungsmaßregeln für eine Audienz bei der Herzogin von Florenz¹¹¹; ebenso erhält Lainez eine genaue Instruktion, wie er sich dort bei einer Audienz zu verhalten und was er zu sagen habe¹¹². Einem Pater in Flandern weiß Ignatius eine Situationsskizze über die Umgebung Philipps II. zu senden mit einem ausgearbeiteten Gesprächsschema, wie er einen Granden am Hofe ansprechen soll¹¹³. Er will seine Patres zu jener „Umsicht und Sorgfalt“ erziehen, die er selbst in seinem Tun und Handeln aufwandte¹¹⁴; so wenn er in einer ähnlichen Situation Canisius einen Ausweg zeigt, wie er einem eventuellen päpstlichen Breve gegenüber, mit dem ihm die Übernahme des Wiener Bistums befohlen werden könnte, Zeit gewinnen kann, damit von Rom aus noch rechtzeitig Gegenmaßnahmen getroffen werden: er solle das Breve im Gehorsam annehmen, aber zugleich erklären, er wolle zunächst Seine Heiligkeit über seine eigene Unzulänglichkeit informieren¹¹⁵; oder wenn Ignatius einem Pater in Ferrara Weisungen über dessen Verhalten am Hof des Herzogs gibt: zeitliche Geschäfte durch Freunde erledigen zu lassen, um sich für geistliche Angelegenheiten die notwendige Autorität zu erhalten¹¹⁶. Solche ins einzelne gehende Anweisungen waren schon notwendig, da die hier vorausgesetzte Gewandtheit im Auftreten und Verhandeln ja nicht immer von selbst vorhanden war¹¹⁷. Ignatius suchte seine Patres zu dem zu erziehen, was

¹⁰⁸ Const. p. IX cap. 2 n. 9 (MI III, 3, 247).

¹⁰⁹ Ebd. Decl. C (l. c.).

¹¹⁰ Ebd. p. VI cap. 2 n. 9 (l. c. 184).

¹¹¹ An L. Coudret, 12. 11. 1551 (III 719).

¹¹² 24. 3. 1548 (II 34).

¹¹³ An B. Oliveri, 6. 7. 1555 (IX 284—286).

¹¹⁴ Im Zusammenhang mit den Maßnahmen, um die beabsichtigte Erhebung Le Jays zum Bischof von Triest gegenstandslos zu machen, an M. de Torres, 2. 3. 1547 (I 465): „Die Umsicht und Sorgfalt, die für diese Angelegenheit aufgewandt wurde, ist unbeschreibbar“.

¹¹⁵ An P. Canisius, 9. 8. 1558 (V 309).

¹¹⁶ An J. Pelletier, 13. 6. 1551 (III 547).

¹¹⁷ Selbst Lainez und Salmeron mußten sich im Zusammenhang mit Verhandlungen in Venedig sagen lassen: man wundere sich nicht, daß sie sich von der Gegenpartei etwas sehr beeinflussen ließen, da sie keine solche Geschäftsgewandtheit besäßen (4. 8. 1548; II 185).

er unübersetzbare „*discreta caritas*“ nennt¹¹⁸, damit sie lernen, ihren „Eifer mit Klugheit zu mäßigen“¹¹⁹ und jene goldene Mitte zu finden, die bei aller persönlichen Bescheidenheit doch noch an die äußeren Belange des notwendigen Ansehens denken läßt¹²⁰ und die trotz Eifer und Entschiedenheit doch noch den tatsächlichen Gegebenheiten Rechnung trägt¹²¹.

Glanzstücke seiner Umsicht und seiner Fähigkeit, für andere vorauszudenken und situationsentsprechende Verhaltungsmaßregeln zu geben, sind die zahlreichen großen Instruktionen, die er seinen zu wichtigen Aufgaben entsandten Patres mit auf den Weg gab: angefangen von der Doppelinstruktion für die 1541 nach Irland gehenden Broet und Salmeron¹²² über die 1546 Lainez, Salmeron und Le Jay nach Trient mitgegebene Anweisung¹²³, die Deutschlandinstruktion von 1549¹²⁴ und die Spanieninstruktion für Nadal von 1553¹²⁵ bis zu dem an Canisius übermittelten Arbeitsprogramm für Deutschland von 1554¹²⁶ und den Anweisungen für die ersten 1556 nach Prag gehenden Jesuiten¹²⁷. Das Gemeinsame in all diesen umfangreichen Schriftstücken ist, daß sie zugleich die großen Leitlinien für die Arbeit wie auch ins einzelne gehende Verhaltungsmaßregeln enthalten und deutlich spüren lassen, wie sehr Ignatius bemüht war, die Verschiedenheit der Situationen und der Personen vorher kennenzulernen und ihnen Rechnung zu tragen. Dabei sollte keine Reglementierung versucht werden — dem Ermessen des Oberen an Ort und Stelle bleibt immer größter Spielraum¹²⁸, da ja Ignatius selbst zu genau weiß, daß „trotz aller Regel notwendigerweise noch viele Dinge der klugen Diskretion überlassen bleiben müssen“¹²⁹.

Unter den aufs einzelne gehenden Anweisungen nehmen die Vorschriften für den Briefverkehr eine besondere Stellung ein. Sind die Briefe, die Ignatius selbst schrieb, oft Musterbeispiele ausgefeilter und nach allen Seiten hin abgewogener Formulierung — in einem Brief an Peter Faber gibt Ignatius selbst Aufschluß über die von ihm befolgte Methode¹³⁰ —, so suchte er auch seine Patres zu einer ähnlichen Umsicht in ihrer Korrespondenz zu erziehen. 1543 erhielt Bobadilla einen eigenen Brief in dieser Angelegenheit¹³¹; die Frage wird 1547 erneut in einer zusammenfassenden Instruktion durch Polanco der ganzen Gesellschaft eingeschärft

¹¹⁸ z. B. an C. Gropillo, 22. 7. 1553 (V 202).

¹¹⁹ An S. Landinus, 14. 3. 1551 (III 356).

¹²⁰ An A. Araoz, Juli 1549 (II 501).

¹²¹ An S. Romaeus, 23. 2. 1553 (IV 649).

¹²² I 174—181; GB 95—97.

¹²³ April 1546 (I 386—389); GB 113—115.

¹²⁴ 24. 9. 1549 (XII 239—247); GB 163—169.

¹²⁵ 12. 4. 1553 (V 9—15).

¹²⁶ 13. 8. 1554 (VII 398—404; XII 259—262); GB 240—243.

¹²⁷ 12. 2. 1556 (X 689—697); GB 252—256.

¹²⁸ Die Trierter Instruktion sieht sogar noch Meinungsverschiedenheiten innerhalb der kleinen Theologengruppe voraus, die gütlich beigelegt werden sollen (I 389). Die Deutschlandinstruktionen enthalten vielfach nur Winke und Vorschläge. Die Durchführung der Prager Instruktion wird ganz dem Ermessen des landes- und personenkundigen Canisius anheimgestellt.

¹²⁹ An E. Mercurian in der Instruktion für Perugia, Juni 1552 (IV 302); vgl. auch die vielfältige Entscheidungsvollmacht, die die Konstitutionen dem Obern jeweils einräumen.

¹³⁰ 10. 12. 1542 (I 236 f.); GB 102—104.

¹³¹ I 277—282; GB 104—108.

und nochmals die Unterscheidung zwischen Hauptbrief und Nachrichtenzetteln vorgeschrieben¹³². Dazu kommt die Weisung, mit der Aufnahme von politischen Tagesfragen in die Korrespondenz zurückhaltend zu sein¹³³. Doch war gerade diese Einschränkung ein Punkt, in dem sich nur schwer die gewünschte Einheitlichkeit erzielen ließ. Als Beispiel einer weiten Auslegung kann ein Brief aus der Ordenszentrale selbst dienen, in dem zunächst erneut auf den Grundsatz hingewiesen wird, keine Tagesnachrichten zu erwähnen, die nicht „uns angehen“, um dann aber alle möglichen politischen Neuigkeiten zur Sprache zu bringen, bis die vorerückte Tageszeit Einhalt gebietet¹³⁴. Letztlich bleibt es auch hier der Umsicht des einzelnen überlassen, das Richtige zu finden; und es ist bezeichnend, daß die Konstitutionen, obwohl sie über die Art und Weise und das Ausmaß des Briefverkehrs genauere Bestimmungen treffen¹³⁵, keinerlei Inhaltsbeschränkung geben, sondern einfachhin dies dem Urteil der Obern anheimstellen¹³⁶.

Die enge Verbindung des Heiligen mit Fürsten und politischen Mächten, wie sie bisher dargelegt wurde, brachte eine Reihe von Schwierigkeiten und Gefahren für die eigene Handlungsfreiheit und die notwendige Unabhängigkeit des Ordens mit sich. Dabei waren die Mißdeutungen, denen der Orden ausgesetzt war — der Vorwurf der Herrschsucht¹³⁷, die sich verbreitende Auffassung vom Reichtum des Ordens und des Ehrgeizes¹³⁸ — noch harmlos und wurden nicht so tragisch genom-

¹³² 27. 7. 1547 (I 542—548): „Staatspolitische und andere weltliche Dinge wie z. B. Kriege usw. soll man nicht in den Hauptbrief aufnehmen, höchstens insoweit man einen erbaulichen Zweck damit erreichen kann, z. B. um zum Gebet aufzumuntern. Auf eigenen Zetteln kann man das bringen, was man für besonders wichtig hält, wenn man glaubt, daß aus dem Schreiben etwas Gutes folgt, und vorausgesetzt, daß es keine Schwierigkeiten gibt, wenn die Sache bekannt werden sollte. Wenn etwas aber unsere Angelegenheit nicht betrifft und für andere verletzend wirkt, soll man nichts davon schreiben, weder im Hauptbrief noch auf Zetteln... Wenn es sich um Dinge handelt, die einen Fürsten oder Prälaten angehen, muß man auf den Zetteln nicht bloß die lautere Wahrheit ohne jede Leidenschaftlichkeit berichten, sondern überdies mit solden Worten, daß der Betreffende, wenn er sie — was ja immer möglich ist — zu Gesicht bekommt, nicht an unserer guten Absicht zweifelt“.

¹³³ Vgl. Anm. 24.

¹³⁴ An M. Olave, 5. 8. 1553 (V 287 f.).

¹³⁵ p. VIII cap. l. n. 9 mit den entsprechenden Deklarationen L—N (MI III 3, 224—26); p. IV cap. 17 n. 7 und Decl. L (l. c. 160); p. VII cap. 2 n. 2 (l. c. 210).

¹³⁶ p. III cap. 1 Decl. B (l. c. 76 f.). Zu dieser Stelle der Konstitutionen, die vor allem die Beziehungen zu Verwandten und Freunden betrifft, „die einer in der Welt *hatte*“ — eine Wendung, die sich sicher nicht nur auf das vorausgehende „amici“ bezieht, sondern auch die „consanguinei“ miteinschließt, was aus der parallelen grundsätzlichen Bemerkung im Examen Generale (cap. 4 Decl. C; l. c. 18) deutlich gemacht wird: „... ut assuescant non dicere quod parentes vel fratres habeant, sed quod *habeant*“ — findet sich ein aufschlußreicher Kommentar in einem Brief an D. Mirón (15. 3. 1554; VI 474): „Man soll nicht in einem Brief an die Eltern schreiben: an den, der einst mein Vater war, sondern einfach: an meinen Vater“; und dann folgt die grundsätzliche Weisung: „Wenn man an Weltleute schreibt, kann man sich ihrer Ausdrucksweise bedienen, soweit es mit unserem Beruf zusammengeht und man der Ansicht ist, daß man sie so besser erbaut und tröstet im Herrn“.

¹³⁷ An König Ferdinand I., Dez. 1546 (I 433): „so sehr ist die Welt verderbt, daß — wenn auch nur einige von uns an den Hof des Papstes, von Fürsten und Kardinälen oder sonstiger Großen kommen — man glaubt, wir hätten ehrgeizige Absichten“. An Polanco, 1547 (I 458 f.): „Wir stehen bei einigen — besonders in Rom —, die nicht bis zur Wahrheit vordringen, im Ruf, wir wollten die ganze Welt regieren“ usw.

¹³⁸ z. B. an Fr. Borja, 1. 5. 1551 (III 426); an J. B. Viola, 1. 5. 1551 (III 436).

men¹³⁹. Wichtiger wurden sachliche Schwierigkeiten. Einige Beispiele: nach der „Säuberung“ der portugiesischen Ordensprovinz von Unruhestiftern unterstützte der König von Portugal — der große Wohltäter der Gesellschaft — noch durch Jahre hindurch die aus dem Orden Entlassenen; die Weisung an Mirón, den König von dieser die Ordensleitung desavouierenden Haltung abzubringen, zeigt deutlich die prekäre Situation¹⁴⁰. Nicht selten sind Schwierigkeiten und Verwicklungen bei Aufnahme von Kandidaten, die aus regierenden Häusern oder aus adligen Familien stammen, sei es, daß eine Zustimmung erzwungen wird, die unter normalen Verhältnissen nie gegeben worden wäre — man denke an die Aufnahme der Kaisertochter Juana¹⁴¹ —, sei es, daß eine notwendig gewordene Entlassung verhindert oder aufgeschoben wird — der klassische Fall dafür ist die Affaire des P. Theotonio de Braganza, in der letztlich dem König von Portugal die Entscheidung zugestanden wird¹⁴². Umgekehrt mußte Ignatius einen langen, letztlich vergeblichen Kampf führen, um Ottavio Cesare aus Neapel gegen dessen Eltern zu unterstützen, die ihren Sohn bald nach dessen Eintritt in den Orden 1553 wieder zu Hause haben wollten und verschiedene hohe Beziehungen einspannten¹⁴³. Ähnliche Schwierigkeiten, die sich durch die notwendige Rücksichtnahme ergaben, zeigten sich auch sonst. Im allgemeinen waren diese Fälle nicht so einfach zu lösen, wie es ein in Maffei's Vita berichtetes Wort Julius' III. darstellen will, der Fürsten und Adlige gewarnt habe, sich Ignatius in solchen Fragen entgegenzustellen¹⁴⁴. Schon früh hatte man mit Komplikationen bei Kandidaten und Ordensmitgliedern aus vornehmem Stand von seiten ihrer Angehörigen gerechnet. So wurde bei den Beratungen von 1539 bezüglich der „Pilgerreise“ für eintretende Adlige wegen der damit verbundenen Gefährdung des Berufes eine Ausnahme vorgesehen¹⁴⁵. Doch sollten sich später in solchen Fällen noch weit größere Schwierigkeiten ergeben, die jedoch Ignatius nicht davon abbringen konnten, äußere Eigenschaften der sich um Aufnahme in seinen Orden Bewerbenden wie adlige Abstammung, wenn auch nicht als entscheidend, so doch den Kandidaten noch mehr empfehlend aufzufassen¹⁴⁶.

Ein konkretes Beispiel für die aus einer solchen Lage dem Orden erwachsenden Schwierigkeiten ist die sich durch Jahre hindurchziehende Frage der Aufnahme des

¹³⁹ Im letztgenannten Brief z. B. anlässlich des Gerüchtes, die Gesellschaft hätte die Erhebung Borgias zum Kardinal betrieben, die Bemerkung: „das verdient keine Antwort, sondern man kann nur darüber lächeln“.

¹⁴⁰ 20. 2. 1555 (VIII 447 f.). Diese heikle Angelegenheit verlangt eine zusätzliche Bemerkung, da im deutschsprachigen Schriftum über Ignatius gestützt auf A. Astrain, *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España* (Madrid 1902), bisher eine Zahl von ungefähr 130 Entlassenen angegeben wird. Demgegenüber errechnet F. Rodriguez, *Historia da Companhia de Jesus in Portugal I*. Porto 1931, S. 137 ff. eine Zahl von kaum über 30. Diese neue Berechnung ist heute als anerkannt anzusprechen (vgl. P. Tacchi-Venturi, *Storia della Compagnia di Gesù in Italia*. Bd. II, Rom 1951², S. 532. Anm. 1, und R. G. Villoslada in seiner Rezension von H. Becher, *Die Jesuiten* in: *Archiv. Hist. S. J.* 21 [1952] 149 f.).

¹⁴¹ Vgl. dazu den Briefwechsel mit Fr. Borja 1554/55, besonders vom 8. 11. 1554 (VIII 21).

¹⁴² An D. Mirón, 3. 9. 1555 (IX 545).

¹⁴³ Vgl. H. Stoeckius, Ottaviano Cesare, ein Rechtsstreit zwischen Gesellschaft Jesu und Elterhaus. Heidelberg 1914.

¹⁴⁴ Maffei, *De vita et moribus Ignatii Loyolae III*, 9. Rom 1585, S. 171.

¹⁴⁵ *Conclusiones septem sociorum n. 10* (MI III, 1, 12).

¹⁴⁶ *Const. p. I cap. 2 n. 18* (MI III, 3, 50).

spanischen Offiziers Juan de Mendoza. Dieser war Kommandant des königlichen Castel Nuovo in Neapel und hatte sich zum Eintritt in den Orden und zur Aufgabe der militärischen Karriere entschlossen¹⁴⁷. Nachdem Ignatius durch Salmeron von dieser Absicht erfahren hatte, schaltete er sofort Franz Borja ein, um durch dessen Vermittlung etwaige Widerstände am spanischen Hof zu überwinden¹⁴⁸. Nach Verlauf eines Jahres versicherte Ignatius dem allmählich ungeduldig werdenden Kandidaten, daß seine Angelegenheit „mit aller Umsicht und mit Einschaltung aller Beziehungen“ betrieben werde¹⁴⁹, mußte ihn aber dann wiederum wegen einer finanziellen Transaktion, für deren Durchführung das Wohlwollen Philipps II. besonders notwendig war, vertrösten¹⁵⁰ und ihm erklären, daß die ganze Art des Vorgehens durch die Rücksichtnahme auf den spanischen König bestimmt werde¹⁵¹. Zugleich versuchte Ignatius durch einen äußerst regen Briefwechsel mit Patres und einflußreichen Freunden am Hofe Philipps¹⁵² eine günstigere Atmosphäre zu schaffen. Die Frage wurde dann endlich kurz vor Ignatius' Tod mit der eigenmächtigen Abreise Mendozas nach Rom gelöst, allerdings ohne das Einverständnis Philipps zu haben, um das man sich so lange bemüht hatte. Dafür mußte nun erneut der ganze Apparat von Briefen und Freunden aufgeboten werden, um den befürchteten Unwillen Philipps von vornherein zu besänftigen¹⁵³ und dem persönlichen Brief, den Ignatius an Philipp geschrieben hatte, eine günstige Aufnahme zu sichern¹⁵⁴. Schließlich wurde durch das Entgegenkommen Philipps die endgültige Lösung herbeigeführt.

So verschiedenartig auch die angeführten Beispiele in ihren Einzelheiten sind, so zeigen sie doch alle deutlich die Kehrseite und die Gefahren der engen Bindung, die Ignatius zu den weltlichen Mächten hin besaß. Und da es hier nicht mehr bloß um Erfüllung bestimmter personeller Wünsche der Fürsten ging, wird hier diese faktische Abhängigkeit noch empfindlicher. Denn während es sich dort nur um reine Fragen der Personalpolitik handelte, wo allenfalls zwar durch starre Forderungen seitens der Souveräne die Arbeiten des Ordens beeinträchtigt werden konnten, es aber zu keiner Behinderung im Grundsätzlichen kam, scheint es hier um eigentlich prinzipielle Fragen zu gehen, nämlich um Aufnahme in oder Ausschluß aus dem Orden, um Fragen also, bei denen ein Ordensoberer nur das Vorhandensein oder das Fehlen des von Gott an einen bestimmten Menschen ergan-

¹⁴⁷ Vgl. Tacchi-Venturi I. c. 614; Polanco Chronicon IV 49. V 43. VI 6. Es war kein gewöhnlicher Fall; in einem Brief an Fr. Borja (17. 2. 1556; XI 16) werden die „Versuchungen“ aufgeführt, denen der damals noch immer nicht entschiedene Beruf Mendozas ausgesetzt war: eine bereits ihm zugedachte Braut mit 60 000 Dukaten Mitgift, das selbständige Kommando mit 2000 Dukaten Jahresgehalt, ferner daß er erst 27 Jahre alt und überdies ein hübscher Kerl sei.

¹⁴⁸ 28. 7. 1554 (VII 350).

¹⁴⁹ An J. de Mendoza, 28. 7. 1555 (IX 391 f.).

¹⁵⁰ An dens., 7. 2. 1556 (X 651 f.).

¹⁵¹ An dens., 8. 2. 1556 (X 658).

¹⁵² So die PP. Fr. Borja, Chr. de Mendoza, P. Ribadeneira, die Hofbeamten Alexius Fontana, Petrus de Zarate u. a.

¹⁵³ Vgl. die Briefe vom 8. 2. 1556 an Mendoza selbst und an die in der vor. Anm. genannten Herrn in Philipps Umgebung (X 658, 668, 670—673); bereits ruhiger ist die anfangs sehr aufgeregte Stimmung im Brief an Fr. Borja, 17. 2. 1556 (XI 16 f.).

¹⁵⁴ 8. 2. 1556 (X 666).

genen Rufes festzustellen hat und eigentlich keine Rücksicht auf eine irdische Macht mehr Platz haben dürfte. Wegen dieser möglichen Deutung, die darauf hinausgeht, in Ignatius' Verhalten eine Unterordnung des eigentlichen Religiösen unter zweitrangige, weil äußerliche Fragen des guten Einvernehmens mit Fürsten zu sehen, ist es geraten, hier noch näher auf das grundsätzliche Problem einzugehen. Gewiß: in den angeführten Fällen ist eine äußerste Grenze erreicht, bis zu der ein Ordensoberer, der sich vor Gott verantwortlich weiß, sich bei seiner Entscheidung über den göttlichen Ruf an einen Kandidaten von äußeren Gesichtspunkten leiten lassen darf. Doch kann man bei einer genaueren Betrachtung feststellen, daß weder das Ja des Heiligen zu der ungewohnten Aufnahme der Kaisertochter Juana noch seine sonstigen Entscheidungen in Berufsfragen die Aufgabe eines Prinzips bedeuteten. Im ersten Falle wurde nur von einem rein praktischen Grundsatz, nämlich keinen weiblichen Zweig des Ordens zuzulassen, eine Ausnahme gemacht, die schon durch die strikte Geheimhaltung keine Gefährdung darstellte, während in den anderen Fällen die Einstellung der weltlichen Mächte keineswegs für die Entscheidung über das Vorhandensein eines inneren Berufes bestimmend war, sondern nur als ein untergeordnetes, wenn auch nicht unwichtiges äußeres Kriterium dafür galt, ob Gott einen Menschen zum Ordensstand rufe oder nicht¹⁵⁵. Daß Ignatius seine eigentliche Entscheidung in grundsätzlichen Fragen nicht vom Einverständnis eines Souveräns abhängig machte, zeigt seine Stellungnahme in der strittigen Frage der Aufnahme von Neuchristen. Nur ist hier als Voraussetzung für eine Aufnahme in den Orden festgesetzt, daß die betreffenden Kandidaten ihre Heimat verlassen konnten¹⁵⁶. Immerhin: die Gefahr, die in der engen Verbindung von Orden und weltlicher Macht lag und die sich in der Zeit vor der Reformation für manche ältere Orden verhängnisvoll ausgewirkt hat¹⁵⁷, ist auch bei Ignatius nicht zu übersehen; wenn sie in seiner Ordensgründung nicht diese negativen Folgen hatte, so ist das wiederum ein neuer Beweis dafür, daß der Heilige bei aller Bereitschaft, um der größeren Wirksamkeit willen auf Wünsche der Mächtigen einzugehen, deren Gunst und Unterstützung nie durch irgendeine Preisgabe religiöser Grundsätze zu erlangen suchte.

III.

So lückenhaft die hier gebotene Übersicht über Ignatius' Verhalten zu den weltlichen Mächten auch ist, so ergibt sich doch daraus, wie weltoffen und — richtig verstanden — weltlich der Ordensgeneral Ignatius im Vergleich zu dem Einsiedler von Manresa und dem Pilger der ersten Bekhrungszeit geworden war. Wie läßt sich diese scheinbar unbekümmerte und durchaus positive Wertung und Heranziehung des Weltlichen in das Ganze der Persönlichkeit des Ordensstifters als eines Heiligen, das heißt aber eines über der Welt stehenden und ganz auf Gott hinbezogenen Menschen einordnen? Wo ist der Angelpunkt, in dem Ignatius' Welt-

¹⁵⁵ Zum besseren Verständnis dieser auf den ersten Blick vielleicht etwas künstlich scheinenden Unterscheidung vgl. CJC cn. 542, wo auch äußere Fakten (z. B. die Pflicht des Unterhalts gegenüber den Eltern usw.) als „impedimenta“, d. h. aber eigentlich als das Vorhandensein eines wirklichen „Berufes“ hic et nunc verneinende Kriterien betrachtet werden.

¹⁵⁶ Vgl. Anm. 52.

¹⁵⁷ J. Lortz, Die Reformation in Deutschland, Bd. I, Freiburg 1941², S. 95 f.

offenheit und -gewandtheit sich widerspruchslös in das Bild des einzig um den Dienst Gottes bekümmerten Heiligen einfügen? Diese Fragen sind dann als gelöst anzusehen, wenn es gelingt, die innere Wandlung vom weltfernen zum weltoffenen Ignatius als *religiöse* Entwicklung nachzuweisen und die Auffassung auszuschließen, als sei jene Wandlung ein Abfall von dem Ideal der Bekehrungszeit und eine — wenigstens teilweise — Rückkehr zu der früheren Weltverhaftetheit.

Da es sich bei der äußeren und inneren Wandlung des Heiligen nicht um ein sprunghaftes Ereignis handelt, sondern vielmehr um eine allmähliche Entwicklung, ist der Versuch einer genauen zeitlichen Festlegung, ganz abgesehen von dem dafür viel zu geringen vorliegenden Material, aussichtslos. Wir können, was die Chronologie angeht, nur sagen: der Ignatius der ersten Jahre nach seiner *conversio* und der Ignatius der Jahre etwa nach 1540 ist im Hinblick auf seine Stellung zur Welt ein je verschiedener. Dazwischen liegt eine nicht genauer abzugrenzende Periode des Übergangs, deren Anfang man in die ersten Pariser Jahre setzen kann und deren Abschluß in den venezianischen Aufenthalt 1536/37 fallen dürfte. Auch unter Berücksichtigung des eben ausgesprochenen Verzichts einer genauen zeitlichen Festlegung dieser Entwicklungsperiode läßt sich doch sagen, daß sie einigermaßen zusammenfällt mit jenen Jahren, in denen sich die Idee eines festen Zusammenschlusses mit gleichgesinnten Gefährten abzeichnet und allmählich verwirklicht wird. Diese Feststellung ergibt sich aus der Tatsache, daß alle im ersten Abschnitt angeführten Einzelereignisse, die wir als kennzeichnend für die Stufe der Weltabkehr ansprechen könnten, ausschließlich in die Zeit des Alleinseins fallen, während die für die Entwicklungsperiode bezeichnende Unsicherheit, in der schroffe Weltabkehr und versöhnliche Weltoffenheit unvermittelt nebeneinander stehen, ungefähr mit der tatsächlichen Konsolidierung der neuen Gemeinschaft — die früher anzusetzen ist als die juristische — abgeschlossen ist. Daraus ist aber zu schließen, daß auch der Beginn jener Entwicklung von den ersten Ansätzen der Gruppierungsversuche mitbestimmt wurde. Diese Erkenntnis legt eine erste Erklärung nahe, daß nämlich Ignatius, sobald er nicht mehr allein war, sondern sich für seine Gruppe verantwortlich wußte, notwendig seine eigene totale Weltabkehr aufgeben mußte, da die Gemeinschaft, mochte sie als religiöse noch so sehr auf christlichem Enthusiasmus aufgebaut sein und von der Liebe zusammengehalten werden, notwendig in die sichtbaren Ordnungen der Welt hineinverwoben wurde und sich darum ihrer Methoden bedienen mußte.

Daß jedoch diese rein soziologisch begründete Erklärung nicht die eigentliche ist und darum auch nicht voll befriedigen kann, wurde bereits gesagt: wir stellten fest, daß die so auffällige Wandlung im Leben des Heiligen in bezug auf seine Einstellung zur Welt notwendig und sogar in erster Linie religiöser Natur sein müsse, soll sie sich in das Lebensganze des Heiligen einfügen lassen. Und zwar ist diese religiöse Begründung eben in der Gemeinschaftsbildung zu suchen, die ihrerseits wiederum nicht eine selbstverständliche Folgerung der ursprünglichen, radikalen Hinkehr zu Gott war, sondern eine tiefergehende religiöse Weiterentwicklung in Ignatius während der nächsten Jahre voraussetzt. Denn daß er die individualistische, auf seine Person bezogene und von ihm allein durchführbare Lebens-

form des Einsiedlers und Büßers aufgab und andere, Gleichgesinnte zu gewinnen suchte, um mit ihnen eine Gemeinschaft zu bilden, hatte seinen Grund in einem größeren Verständnis der Idee der sichtbaren Kirche und in einer bewußten Hinwendung zu ihr. Zwar gehörte die Idee der Kirche bereits zum Grundbestand der Exerzitien von Manresa¹⁵⁸, und insoweit kann von keiner gänzlich neuen religiösen Erkenntnis die Rede sein. Aber in der praktischen Auswirkung war sie noch ganz überlagert von den Bemühungen um sich selbst und um den Einzelmenschen, um dessen Heil und Vervollkommnung es Ignatius ohne ausdrücklichen Blick auf den Dienst in der Kirche ging. Bezeichnend dafür ist, daß die „Regeln für das kirchliche Denken“ am Schlusse des Exerzitienbuches erst aus den Pariser Jahren stammen, wie ihre Übereinstimmung mit den Dekreten des Konzils von Sens 1529 zeigt^{159a}. Somit ist die betonte „Kirchlichkeit“ des Heiligen, die ihren prägnanten Ausdruck in der ausgesprochen kirchlichen Gemeinschaftsbildung fand, als das Ergebnis einer längeren inneren Entwicklung anzusprechen, auch wenn diese im einzelnen nicht mehr aus den spärlichen Quellen aufgezeigt werden kann¹⁵⁹.

Ausdrücklich nimmt die besondere Beziehung des Heiligen zur sichtbaren Kirche zum ersten Mal im Montmartregelübde von 1534 Gestalt an, in dem sich die damals noch nicht rechtlich konstituierte Gemeinschaft bedingungsweise, d. h. falls die zunächst beabsichtigte Missionsarbeit im Heiligen Land nicht möglich sein sollte, verpflichtete, sich dem Dienst des sichtbaren Oberhauptes der Kirche zur Verfügung zu stellen. Man darf hierin nicht einen plötzlich gekommenen Gedanken sehen, der als Eventuallösung bloß nebenbei hinzugefügt worden wäre; dagegen spricht der Ernst jener Stunde, in der die ersten Gefährten die Richtung ihres ganzen Lebens und Wirkens vor Gott bestimmten, und zugleich die Neuheit der Idee, sich vom Papst unmittelbar den Raum und den Umfang der Lebensarbeit zuweisen zu lassen. Gewiß können wir annehmen, daß Ignatius und seine Gefährten damals zuinnerst überzeugt waren, der Gedanke der Missionierung Palästinas sei der Wunsch und Wille Gottes für sie; das zeigt sich vor allem darin, daß sie eigentlich wie selbstverständlich mit der Durchführung dieses ihres Lebensplanes rechneten und daß die tatsächliche Unmöglichkeit sie vor eine zwar theoretisch bedachte, aber praktisch durchaus nicht vorgesehene Situation stellte, wie es aus den nach Ablauf der Wartefrist beginnenden Beratungen ersichtlich wird, die es deutlich machen, daß die Gefährten zuvor nicht mit einem Scheitern ihres Lebensplanes gerechnet hatten¹⁶⁰. Anderseits ist aber in der ganzen Anlage des Montmartregelübdes bei aller Hochstimmung, die sich darin ausspricht, ein wirklicher Realismus nicht zu erkennen, da die Entscheidung, ob ihr Plan wirklich der Wille Got-

¹⁵⁸ Insoweit ist das Urteil L. Zarnckes, *Die Exerzitien des Ignatius von Loyola in ihren geistesgeschichtlichen Zusammenhängen* (Leipzig 1931), zu einseitig und äußerlich, indem dort die zentrale Stellung der „Kirchlichkeit“ in den Exerzitien nicht erkannt wird. Immerhin ergibt ihre ausschließlich am Wortlaut haftende Analyse, daß das Moment der Kirche in den Exerzitien noch nicht in dieser Ausdrücklichkeit erscheint, die es in der Periode der Gemeinschaftsbildung zum Hauptthema macht.

^{158a} Näheres bei P. Dudon, S. Ignace (vgl. Anm. 76), S. 629 f.

¹⁵⁹ Ausführlicher über die Bedeutung der sichtbaren Kirche für Person und Werk des Heiligen bei H. Rahner, *Ignatius v. Loyola* (vgl. Anm. 5), S. 59—62, 86—89, 95—106.

¹⁶⁰ Vgl. P. de Leturia, *Importancia del año 1538 en el cumplimiento del voto del Montmartre*: *Arch. Hist. S. J.* 9 (1940) 188—207.

tes sei, durch ein so äußerliches Kriterium geschehen soll, wie es die Möglichkeit einer Schiffsreise innerhalb eines bestimmten Zeitraumes ist. Die später (nach dem Scheitern ihres Palästinaplanes) einsetzenden Beratungen der ersten Gefährten machen es deutlich, daß sie sich bereits in besonderer Weise an den Papst gebunden wußten und daß die nachfolgende Ordensgründung — mit Organisation, Obern und eigenem Ordensgehorsamsgelübde — nur dazu dienen konnte, die ursprüngliche Bindung an den Papst zu gewährleisten. Diese Grundidee des Ordens faßt Ignatius selbst einige Jahre später (1544 oder 1545) in die Worte: das Papstgehorsamsgelübde ist „Anfang und Grundlage unserer Gemeinschaft“¹⁶¹.

Als das in der Gruppenbildung sich abzeichnende neue religiöse Moment ist also die „Kirchlichkeit“, d. h. die betonte Hinwendung zur sichtbaren Kirche, anzusprechen, die den Impuls zur eigentlichen Ordensgründung gab. Da nun anderseits bereits festgestellt wurde, daß mit der Gruppenbildung auch Ignatius’ Hinwendung zur Welt und zum Weltlichen zeitlich und innerlich in Zusammenhang steht, haben wir in jener betonten Hinwendung zur Kirche auch das geforderte neue religiöse Moment zu sehen, das jenen Übergang erklärt und ihn in das Ganze der Persönlichkeit des Heiligen einfügt. Gewiß fiel dieser Übergang Ignatius auffallend leicht, da Weltgewandtheit und -klugheit ein Stück seiner natürlichen Begabung waren, abgesehen davon, daß die souveräne Beherrschung der Methoden in der Zeit seines Generalates auf eine entsprechende Veranlagung schließen läßt und nicht aus bloßen Nützlichkeitserwägungen oder aus den Erfordernissen des Augenblicks erklärbar ist. Aber die aufgezeigte Entwicklung von der radikalen Weltabkehr hin zur Weltoffenheit bedeutet nicht ein einfaches Zurückgehen auf seine ursprüngliche Einstellung. Vielmehr liegt der entscheidende Unterschied darin, daß Ignatius durch seine ausdrückliche Bereitschaft, der Kirche zu dienen und für sie seine Gemeinschaft möglichst bereit zu machen und zu halten, erst wieder gleichsam in Kontakt mit der Welt kam und erst dadurch wieder seine Begabung das Feld ihrer Betätigung fand. Damit ist also der Hintergrund gegeben, auf dem alles, was im zweiten Abschnitt dieses Beitrags über Ignatius’ Verhalten zur Welt zusammengetragen wurde, zu sehen ist. Um keine der sich bietenden Möglichkeiten für den Dienst in der Kirche außer acht zu lassen, wandte Ignatius sein ganzes Können und Geschick auch auf der Ebene des Weltlichen auf und erreichte damit, daß seinem Orden gegen alle Widersprüche ein weites Arbeitsfeld eröffnet wurde. Daraus ergibt sich einerseits, weshalb das Weltliche einen so breiten Raum in diesem Lebensabschnitt einnimmt, in dem es Ignatius ausschließlich um den Dienst für die Kirche ging — was für ihn gleichbedeutend war mit Dienst für Gott¹⁶² — und anderseits, daß all diese Weltzugewandtheit zweitrangig, weil nur Mittel um des höheren Ziels willen war.

IV.

Abschließend und zusammenfassend soll noch versucht werden, die der Weltlichkeit des Heiligen zugrunde liegende Theologie darzustellen. Denn daß für ihn all

¹⁶¹ In den Vorarbeiten zum 7. Teil der Konstitutionen (MI III, 1, 162).

¹⁶² Vgl. dazu vor allem die „Formulae Instituti“ von 1539 (l. c. 15), von 1540 (l. c. 25, 27), von 1550 (l. c. 374 f.).

seine Geschäftigkeit und kluge Diplomatie nicht um ihrer selbst oder eines irdischen Vorteils willen betrieben wurden, sondern vielmehr auf den Dienst Gottes hin ausgerichtet waren, dem er sich verschrieben hatte, ist aus dem bisher Gesagten wohl klar geworden. Gewiß ist bei Ignatius keine theologische Systematik zu erwarten, und deshalb läßt sich auch bei ihm keine Theorie über die Funktion weltlicher Macht und weltlichen Verhaltens finden. Aber immerhin finden sich in seinen Schriften nicht bloß Hinweise auf seine Praxis, aus der seine Überzeugung abzuleiten wäre, sondern darüber hinaus auch eigentlich prinzipielle Feststellungen, die seine Grundhaltung eindeutig aussprechen.

Nach Ignatius' Auffassung hat die weltliche Macht eine Schlüsselstellung für das Wohl und Wehe der Kirche, des Reiches Gottes, und kann darum unmittelbar heilsentscheidend für viele werden¹⁶³. Die weltliche Macht, verkörpert durch ihre Spitze, den Souverän, ist also gleichsam auch Arm Gottes, mit dem Er in die Welt wirkt. So schreibt Ignatius, man solle Gott im Fürsten wirken lassen; denn Er lenke und leite dessen Angelegenheit¹⁶⁴, bediene sich seiner zu seinem Dienst und zum allgemeinen Wohl¹⁶⁵ und regiere durch den Fürsten die Völker und Menschen, um sie durch ihn zum letzten Ziel hinführen zu lassen, um dessentwillen sie geschaffen seien¹⁶⁶. Die persönliche Entscheidung des jeweiligen Souveräns für oder gegen den Dienst Gottes bleibe nie auf die bloß persönliche Sphäre des einzelnen beschränkt, sondern werde immer mitentscheidend für das Geschick des ganzen Volkes, weil ja gerade die Souveräne in ganz besonderem Maße „multum prodesse vel obesse bono animarum et divino obsequio“¹⁶⁷ könnten. Ihre Hilfe und Unterstützung dringe weit¹⁶⁸ und bedeute nicht nur eine Förderung des Ordens und seiner Arbeiten¹⁶⁹, sondern überhaupt eine Mehrung der Ehre Gottes (um die es Ignatius einzig geht¹⁷⁰ und die das letzte Ziel seines Ordens ist¹⁷¹), während umgekehrt ein Versagen des Fürsten über sein ganzes Land Unheil bringe¹⁷². Solche Äußerungen sind nicht bloß als „fromm“ formulierte Anerkennung des eminent praktischen Nutzens zu werten, den Ignatius für seinen Orden von den weltlichen Mächten erwartete und auch notwendig brauchte. Gewiß fallen ihm Ehre Gottes und Förderung seines Ordens — beides durch die Fürsten mitzuleisten — tatsächlich in eins zusammen; aber dies nicht deswegen, weil Ignatius den guten Stand seines Ordens mit Gottes größerer Ehre einfach hin gleichsetzte, sondern deshalb, weil der Orden nur Existenzberechtigung hat, weil und insoweit er Gottes Verherrlichung dient¹⁷³. Die Richtigkeit und Wichtigkeit dieser Unterscheidung wird noch einmal besonders klar im Epilog der Konstitutionen betont, wo in einer zusammenfassenden Über-

¹⁶³ Const. p. VII cap. 4 n. 3. und Decl. A (MI III, 3, 212).

¹⁶⁴ An S. Rodriguez, 14. 1. 1548 (I 685).

¹⁶⁵ An H. Nadal, 21. 6. 1554 (VII 143).

¹⁶⁶ An Eleonore Mascarenhas, 24. 9. 1545 (I 320).

¹⁶⁷ Const. p. VII cap. 4 Decl. A (MI III, 3, 212).

¹⁶⁸ An Franz Xaver, 28. 6. 1553 (V 149 f.).

¹⁶⁹ An Prinz Ludwig von Portugal, 22. 10. 1555 (X 30).

¹⁷⁰ An S. Rodriguez, Okt. 1547 (I 602 f.).

¹⁷¹ Man müßte hierbei die ganzen Konstitutionen heranziehen, die in einer Fülle von Stellen — weit über 200 ließen sich dazu anführen — dies eindeutig aussprechen.

¹⁷² An Reg. Pole, 7. 8. 1553 (V 304).

¹⁷³ z. B. an S. Rodriguez, Okt. 1547 (I 601).

sicht die Punkte berührt werden, von denen die gesunde Entwicklung und der gute Zustand des Ordens nach Ignatius' Auffassung abhängen. Dabei kommt die Sprache auch darauf, daß der Orden bemüht sein müsse um das Wohlwollen besonders der einflußreichen Persönlichkeiten, also vor allem der Fürsten; denn ihre Einstellung gegenüber dem Orden sei zugleich wichtig für den Dienst Gottes, den die Arbeiten der Gesellschaft einzig bezecken¹⁷⁴. Deshalb sieht Ignatius in dem ihm und seinem Orden geschenkten Entgegenkommen seitens der weltlichen Macht letztlich nicht den praktischen Nutzen für seine eigene Institution, sondern eine Dienstleistung gegenüber Gott dem Herrn selbst¹⁷⁵, die nur darum auszuschlagen, weil sie zugleich eine praktische Förderung des Ordens bedeute, in Wirklichkeit ein Versagen gegenüber Gott und seiner größeren Glorie sei¹⁷⁶. Und umgekehrt solle man sich um vielleicht ablehnend eingestellte Autoritäten auf geschickte Art und Weise bemühen — nicht deshalb, weil man von ihnen Widerspruch fürchtete oder einen Nachteil zu erwarten hätte, sondern um durch das Wohlwollen solcher Leute die Ehre Gottes zu befördern¹⁷⁷. Diese Auffassung ist nur ein praktischer Anwendungsfall der im „Prinzip und Fundament“ des Exerzitienbüchleins formulierten Grundlehre des tantum-quantum, wonach alles, was für den Dienst Gottes von Bedeutung sein kann, in seinem ganzen Ausmaß soweit für diesen Dienst einzusetzen ist, als es nur dafür etwas austrägt¹⁷⁸.

Nach Ignatius' Auffassung steht also die weltliche Macht noch ganz in der Ordnung Gottes; hier ist noch kein Anzeichen einer Säkularisierung, einer bloß für das Diesseits vorhandenen rein innerweltlichen Gewalt, und damit kann auch keine Rede sein von der — in moderner Zeit sich entwickelnden — Trennung und Scheidung von Kirche und Staat. Beide sind für Ignatius noch gegenseitig verbunden durch die Gemeinsamkeit des Ziels der gloria divina und der salus animarum und durch die gegenseitige Hinordnung zur Verwirklichung des gemeinsamen Ziels. Es erscheint diese Ansicht des heiligen Ordensstifters ferner auch als etwas wesentlich anderes als die bald darnach in der Zeit der Gegenreformation sich herausbildende Zusammenarbeit von Kirche und katholischen Fürsten, wenn auch der tatsächliche Einfluß der ignatianischen Gedankengänge auf dieses die ganze Gegenreformation kennzeichnende Zusammengehen der geistlichen und weltlichen Gewalt durchaus nicht zu übersehen ist. Denn während sich hier ein „konfessioneller Absolutismus“ entwickelte, wobei das religiöse Moment vor allem als Mittel zum Zweck der politischen Einheit erscheint, also gleichsam degradiert wird, gründet Ignatius' Auffassung von der Aufgabe des Fürsten in der Kirche vielmehr auf der mittelalterlichen Überzeugung der einen, Welt und Kirche, umfassenden Ordnung.

¹⁷⁴ p. X. n. 11 (MI III, 3, 277).

¹⁷⁵ An H. Domenech, 22. 3. 1554 (VI 511).

¹⁷⁶ In dem Anm. 173 angeführten Brief: „Wenn wir die Ausbreitung der Gesellschaft wünschen . . . zur Ehre und Verherrlichung von Ihm, um dessentwillen wir sie einzig angefangen haben, . . . dann dürfen wir auch nicht die Gelegenheit ungenützt vorbeigehen lassen, die Gott zu diesem Ziele uns bietet . . .“.

¹⁷⁷ Const. p. X. n. 11 Decl. B (MI III, 3, 277).

¹⁷⁸ Dazu P. de Leturia, Génesis de los Ejercicios de S. Ignacio y su influjo en la fundación de la Compañía de Jesús: Arch. Hist. S. J. 10 (1941) 16—59. Gegen Codina in der Einleitung zur Exerzitienausgabe der Monumenta (MI II 33) hält Leturia die Formulierung des „Fundaments“ als späteren Zusatz aus der Pariser Zeit.