

In der ignatianischen Spiritualität führt der geistliche Weg somit, wenn man ihn auf das Kreuz hin befragt, über die asketische „Kreuzesvorliebe“ hin zu einer größeren Indifferenz, Freiheit und Disponibilität, und von dort über den Prozeß der Wahl zu einer „Aufnahme unter das Kreuz“ im konkreten apostolischen oder einfach zwischenmenschlichen selbstlosen, hingebungsvollen Dienen. Wer liebt, muß leiden – diese uralte Menschheitserfahrung findet auf dem ignatianischen Weg so ihre konkreten Formen und Gestalten. Trotz aller Schwierigkeiten im Umgang mit dem Kreuz und gegen alle Versuchung zur Vermeidung und Verdrängung des Kreuzes muß im heutigen kulturellen und geistigen Kontext dieser schwierige, aber entscheidende Aspekt des christlichen Engagements festgehalten, angenommen, durchlebt und durchlitten werden. Dabei gilt es, zwei wesentliche Aspekte nochmals festzuhalten: Das Kreuz ist nicht Gegenstand oder Kriterium der „Wahl“. Man darf den schwereren, verzichtvolleren Weg niemals als Lebensinhalt oder -ziel anstreben, suchen, „wählen“. Das Kreuz ist nur anzunehmen. Außerdem ist das Kreuz nicht Endstation des „Prozesses“, sondern „nur“ Durchgangsstation auf dem Weg zum eigentlichen Ziel allen menschlichen „Verlangens“ und Hoffens, der immer größeren und letztlich ewigen österlichen Herrlichkeit Gottes.

## Deutschland und die Reformation in der Sicht Peter Fabers (1506–1546)

Klaus Schatz, Frankfurt

Globale Ausweglosigkeit – und dennoch Chancen der kleinen Schritte

*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 und vielleicht heute besonders aktuellen Worte aus dem *Memoriale* Peter Fabers vom 14. Februar 1543 in Mainz<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> P. Faber, *Memoriale*. Das Geistliche Tagebuch des ersten Jesuiten in Deutschland. Übers. und hrsg. v. P. Henrici. Trier 1989, Nr. 254 (203); vgl. auch Nr. 329 (250).

Daß ein solcher Text keineswegs einem blauäugigen Optimismus das Wort redet, für den die ehrliche Konfrontation mit der Größe der Probleme schon ungläubiger Defätismus ist, wird nicht nur durch den eher zur Schwermut neigenden Charakter Fabers ausgeschlossen, sondern auch durch die weniger bekannten und zitierten Sätze, die dann folgen. Aus ihnen geht hervor, daß die Geisterunterscheidung Fabers differenzierter ist, als allein aus dieser Gegenüberstellung hervorzugehen scheint. Es heißt dann nämlich weiter: Wenn der Geist der Unruhe und Verzagtheit uns befällt, sollen wir uns zwar von dieser Stimmung nicht anfechten lassen, wohl aber sachliche Probleme ernstnehmen, die sich unserem Geist dabei präsentieren – ebenso wie umgekehrt das Vertrauen auf den Geist der Zuversicht uns nicht dazu verleiten darf, kritiklos Einzeleingebungen zu vertrauen, die uns in Momenten des geistlichen Trostes kommen.

Die Schwere, ja Unlösbarkeit der Probleme, der anscheinend unabwendbare „Abfall einer ganzen Nation“ vom katholischen Glauben – 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: erst 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; dann wieder 1542/43 zuerst in Speyer, dann auf Ruf des Kardinals Albrecht von Brandenburg in Mainz und von da aus, vor allem von dem Kartäuserprior Gerhard Kalckbrenner gerufen, in Köln; schließlich 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 in seinem ersten erhaltenen Brief aus Deutschland von Worms aus am 27. Dezember 1540 an Ignatius – dennoch sehe er in natürlicher Beziehung nichts, was diese Hoffnung begründe<sup>1</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>2</sup>. Und am 3. Mai 1542 schreibt er von Speyer aus an Kardinal Contarini (der ihn immer in Deutschland haben wollte und es ungern sah, daß er zwischendurch nach Spanien weggesandt worden war), bei aller größeren Nüchternheit und Kühle der Deutschen im Vergleich mit den Spaniern habe er sich doch immer mehr im Geiste angeregt gefühlt, für Deutschland zu arbeiten als für Spanien<sup>3</sup>. Eine

<sup>1</sup> *Fabri Monumenta* (zit.: FM). Beati Petri Fabri... Epistolae, Memoriale et processus (Madrid 1914), Nr. 20 (50).

<sup>2</sup> Schreiben v. 12.3.1541 an Ignatius: ebd. Nr. 28 (77).

<sup>3</sup> Ebd. Nr. 55 (171).

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 auch nur ein volles Jahr hindurch in Deutschland wirken ließen. Die deutsche Sprache lernte er, der sicher kein Sprachgenie war – auch seine Briefe an seine Mitbrüder sind ein Spanisch mit vielen lateinischen Einsprengseln – nie richtig; predigen, seelsorgliche Gespräche führen und Exerzitien geben konnte er nur auf Latein; und das hieß natürlich, daß seine Seelsorge auf das Universitätsmilieu und die Kreise der Gebildeten beschränkt war. Immerhin, das wäre im Sinne der Erreichung der Multiplikatoren keine gravierende Einschränkung gewesen. Tragischer war, daß Faber sich einen anderen sehnlichen Wunsch aus kirchenpolitischen Rücksichten versagen mußte. Er hätte gerne mit führenden Reformatoren persönlich gesprochen, insbesondere mit Melanchthon, der auf den Religionsgesprächen zu Worms und Regensburg anwesend war. Dies scheiterte daran, daß private Gespräche einzelner Mitglieder der katholischen Delegation mit der anderen Seite nicht gewünscht wurden, aus der verständlichen Furcht heraus, sonst gegeneinander ausgespielt zu werden<sup>4</sup>. In Wirklichkeit fanden solche Sondergespräche doch statt; nur Faber hielt sich gebunden an die offizielle Weisung. Wieweit ein solches Gespräch seine Einschätzung der Reformation modifiziert hätte, darüber kann man nur Mutmaßungen und Spekulationen anstellen.

### Zeit der Religionsgespräche

Die Situation in Deutschland um 1540–44: 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, hat an Härte und Geschlossenheit gewonnen; dennoch sind die Grenzen zwischen den „Religionsparteien“ territorial und konfessionell noch in vieler Hinsicht offen. Es ist noch die Zeit der offiziellen „Religionsgespräche“ von Worms und vor allem von Regensburg; die Gegensätze scheinen noch überbrückbar; und in Regensburg kommt es ja, vor allem durch Kardinal Contarini, 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 ablehnten.

<sup>4</sup> Ebd. Nr. 20 (48 f.), 22 (58), 34 (97).

tigung als mehrdeutig und die wahren Differenzen nur verdeckend ablehnten. Aber die Trennung der „Konfessionen“ bzw. „Konfessionsbildung“ ist noch keineswegs abgeschlossen. Faktisch bedeutet dies jedoch fast durchweg einen eindeutigen Sog zum Luthertum hin, das die größere Dynamik und Faszination entfaltet, während auf katholischer Seite Unsicherheit, Mutlosigkeit und Verzweiflung an der Zukunft der eigenen Sache um sich greift.

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>5</sup>. Hier hatten ihn schon 1540 die Erfahrungen von Worms, sein erstes Schlüsselerlebnis für 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>6</sup>. Und dann in einem weiteren Brief an Ignatius 5 Tage später zu Neujahr 1541: Niemand erhoffe mehr von den Religionsgesprächen die Wiedergewinnung der Protestanten, sondern nur, daß man „miteinander im Gespräch“ bleibe und der äußere Friede bestehenbleibe, zur Beschwichtigung und Beruhigung derjenigen, die noch an den Gebräuchen der katholischen Kirche festhalten<sup>7</sup>. Mehr und mehr sieht 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 dienen. Bei dem Re-

<sup>5</sup> Ebd. Nr. 140 (414 f.).

<sup>6</sup> Ebd. Nr. 20 (47 f.).

<sup>7</sup> Ebd. Nr. 22 (55).

gensburger Religionsgespräch hofft 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>8</sup>. Und diese Skepsis verstärkt sich bei ihm. Als Kardinal Albrecht von Brandenburg um die Jahreswende 1542/43 auf seinem Schloß zu Aschaffenburg mit ihm über Dinge des kommenden Konzils konferiert und ihm dabei auch ein Reformprojekt mit Konzessionen zur Gewinnung der Protestanten vorlegt, schreibt Faber in einem Brief an die römischen Mitbrüder, er glaube, daß, was man auch immer im Gegensatz zum bisher katholisch Üblichen konzediere, von der andern Seite nicht mit mehr Offenheit für die katholische Wahrheit honoriert werde, sondern nur die Entschiedenheit fördere, noch mehr zu bekommen<sup>9</sup>.

### Das eigentliche Problem: Die Reform des Lebens

Wie sieht Faber die Reformation und die Reformatoren? Katholischerseits hat man sich in unserem Jahrhundert und erst recht nach dem 2. Vatikanum gewöhnt, Zeugnisse seiner „irenischen“ Gesinnung zu zitieren, vor allem die vermutlich an Bobadilla gerichteten *Anweisungen für das Apostolat unter den Protestanten* vom 7. März 1546, wo 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 sprechen über das, was eine, und sich vor Debatten hüten, in denen es nur darauf ankomme, recht zu behalten und über den andern zu triumphieren<sup>10</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. Der eigentliche Grund der Ablehnung aggressiver Polemik bei ihm und ebenso nach ihm bei Canisius, bei Lainez und allen Jesuiten der ersten Zeit ist jedoch der, daß für ihn die Reformation nicht in erster Linie ein dogmatisches, sondern ein pastorales Problem war<sup>11</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 er am 10.

<sup>8</sup> Schreiben v. 24.4.1541 an Ignatius und Pietro Codacio: ebd. Nr. 33 (94).

<sup>9</sup> Ebd. Nr. 65 (192 f.).

<sup>10</sup> Ebd. Nr. 138 (400).

<sup>11</sup> Dazu jetzt J.W. O'Malley, *Die ersten Jesuiten*. Übers. v. K. Mertes. Würzburg 1995, 315–27.

Januar 1541 von Worms aus an Ignatius, in jeder Stadt zwei oder drei Priester, die weder Konkubinarier sind noch in anderen öffentlichen Sünden und 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 müßte, dann würde man klar sehen, daß die Protestanten nicht solche Tragödien anrichten könnten<sup>12</sup>. Und weil dem so ist, setzen weder aggressive Polemiken noch Religionsgespräche, weder militärische noch Dialoglösung, bei der Wurzel an, die nur die *conversio morum*, die Bekehrung des Lebens sein kann. Nicht bloße „Verteidigung“ des katholischen Glaubens, etwa durch Schreiben gegen die Häretiker, ist darum gefragt, sondern seine bessere Verlebendigung im Leben<sup>13</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>14</sup> Und ähnlich in den bereits erwähnten Anweisungen von 1546: 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 auch darauf an, Mut und Vertrauen 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

<sup>12</sup> MF Nr. 23 (59 f.); vgl. auch Nr. 52 (159 f.).

<sup>13</sup> So am 12.5.1541 an die Pariser Scholastiker: ebd. Nr. 35 (105).

<sup>14</sup> Ebd. Nr. 66 (196).

gutes Leben, Tugenden, Gebet, Tod und Gericht mit ihnen spricht, richtet mehr aus als einer, der mit schwerem Geschütz zu ihrer Widerlegung auffährt. Kurz, diese Leute brauchen 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>15</sup>.

Besser und überzeugender den Glauben leben: dies hatte freilich schon bei ihm eine Konsequenz, die in die Richtung dessen geht, was wir als „gegen-reformatorische Frömmigkeit“ bezeichnen würden. Denn es bedeutete: umso eifriger gerade das praktizieren, was die Häretiker anfechten. Wir sollten, so Faber, gerade bei den umstrittenen Glaubensartikeln nicht nur an sie glauben, sondern mehr daraus leben: häufiger die Heiligen anrufen, mehr an die armen Seelen denken<sup>16</sup>. Ähnlich heißt es später bei Lainez: Die Protestanten verwerfen Rosenkranz, Ablässe, Gebete und Messen für die Verstorbenen, Beichte – wir sollten deshalb öfter und mit mehr Andacht den Rosenkranz beten, die Ablässe noch höher schätzen, noch mehr für die Verstorbenen beten und Messen feiern, öfter als bisher unsere Sünden bekennen<sup>17</sup>.

### Eine theologische Antwort: Das leibhaftige Heil des Menschgewordenen

Sicher haben Faber und ebenso die Jesuiten nach ihm die theologische und spirituelle Kraft der Reformation verkannt. An reformatorischen Schriften kannte er sicher die *Confessio Augustana* und die *Apologia Confessionis Augustanae* Melanchthons, wahrscheinlich aber keine Schrift Luthers; und doch waren es die Schriften Luthers und nicht die Melanchthons, aus denen Glaubenszeugnis und ursprüngliche religiöse Erfahrung und nicht bloß theologische Erudition spricht. 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 versetzt, alles mit Gründen zu rechtfertigen, und dadurch letztlich verunsichert. Die Betreffenden erlahmen zuerst in jenen Werken und Übungen, die Gottes Gnade entstammen, *so daß sie in der Folge all das geringzuschätzen und abzutun beginnen, was sie nicht als Erwerb aus eigener Einsicht verteidigen. So fangen sie an, Vernunftgründe für ihren Glauben und ihre Hoffnung zu suchen und ziehen dabei alles in Zweifel – und so verschütten sie, was ihnen der*

<sup>15</sup> Ebd., Nr. 138 (400–02).

<sup>16</sup> So am 12.4.1543 an Kalckbrenner: FM Nr. 66 (196 f.).

<sup>17</sup> O'Malley, 321.

*Heilige Geist eingegeben, und gehen des echten Glaubens verlustig, der im Glauben der Kirche und der Gemeinschaft der Heiligen gründet. Ist das alles verschüttet, dann fangen sie an, einen eigenen Glauben nach eigenem Gutdünken aufzustellen und zu suchen: Jeder sucht sich Glaubensgründe zusammen und beurteilt sie; er sucht sich Schriftstellen, sucht ihre Auslegung, urteilt darüber – und so suchen sie sich ihren Glauben, oder besser: ihre Privatmeinungen und Irrtümer selbst zusammen. – Wenn sie einen zu ihren Irrtümern hinüberziehen wollen, verlangen sie von ihm als Vorbedingung, daß er allen „Fanatismus“ ablege, womit nichts anderes gemeint sei als Treue zur Lehre der Kirche. Dann fordern sie von ihm, seinen Glauben mit Argumenten zu begründen. Wenn einer dann merke, daß er auf dem besten Wege sei, unmerklich seinen Glauben zu verlieren, erklärten sie ihm, der Glaube sei eine Gabe Gottes, was zwar sehr wahr sei, in diesem Kontext aber nicht der Erbauung diene, da man den Glauben auch durch eigene Schuld verschleudern und verlieren könne; und Gott gebe den Glauben nicht, solange einer außerhalb der katholischen Kirche suche. Jeder Gläubige und katholische Christ verfügt über mancherlei Schriftverständnis und über Gnadengaben aller Art; doch wollte einer für jede dieser Gaben die Vernunftgründe und die Schriftstellen oder heiligen Worte, worauf sie gründen, aus eigener Kraft aufsuchen und aus eigener Kraft beurteilen – er erlitt manchen Schaden. Dieses Forschen nach Gründen sieht er in der Frage der Schlange im Paradies vorgebildet<sup>18</sup>. Das Fazit: 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<sup>19</sup>.*

Inhaltlich ist für ihn die Leugnung der Heilsbedeutsamkeit der äußeren menschlichen Werke letztlich eine Spiritualisierung, die mit dem Glauben an die Menschwerdung in Gegensatz steht. *Indem man uns die rechte Wertschätzung aller leiblichen 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 Gnadengeschenk Gottes, „inkarniert“ sich jedoch leiblich in guten Werken. Die spiritualistische Ablehnung der leiblichen Gestalt des Heiles ähnelt der Sünde Luzifers, der sich nicht unter den Menschgewordenen beugen wollte<sup>20</sup>. – Sicher hat hier Faber das reformatorische *Sola gratia* und *Sola fides*, das ja die „Werke“ als Frucht des

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

<sup>19</sup> Ebd., 222.

<sup>20</sup> So am 23.4.1543: ebd. Nr. 291–93 (225–27); ähnlich auch am 24.5.: ebd. Nr. 322–24 (246–48).

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, sondern dem auch nicht zuletzt Melanchthon Vorschub leistete, auseinander. Und er legt eine theologische Antwort vor, der man jedenfalls nicht den Vorwurf der „Werkheiligkeit“ machen kann, und die das *Solus Christus* radikal ernstnimmt.

### Das Problem der Katholiken: Fehlende Dynamik und Mutlosigkeit

Wie ist es mit dem katholischen Überlebenswillen? In Speyer, Worms, Mainz und Köln herrscht, wie Faber am 12. April 1543 an Kalckbrenner schreibt, im wesentlichen dieselbe Situation: Man will katholisch bleiben, man will nicht protestantisch werden; wenigstens gilt dies für den größten Teil des Klerus und des Volkes. Aber man will auch so bleiben, wie man ist. Es fehlt die Dynamik, die in einer solchen Situation der Bedrohung und der Krise einzig weiterhilft<sup>21</sup>. Daß in Köln die Situation besonders günstig war, ging auch Peter Faber auf. Köln bietet den einzigartigen Sonderfall einer großen Reichsstadt mit ausgeprägtem stadtbürgerlichem Freiheitsbewußtsein und weitreichenden Handelsbeziehungen, die dennoch nicht, wie alle ähnlichen großen Reichsstädte, wie Nürnberg, Frankfurt, Straßburg, Ulm oder Augsburg, die Reformation annahm, sondern aufgrund des klaren Willens der großen Mehrheit der Bürgerschaft und gegen den eigenen Erzbischof Hermann von Wied, katholisch blieb. Faber schreibt, es gebe gerade in Köln noch *Schätze gesunder Lehre und Frömmigkeit*. Freilich sei es tragisch, daß so viele Hemmungen haben, den Glauben, an dem sie festhalten wollen, eifriger zu leben; wenn sie aber nicht besser werden wollen, sei es unvermeidlich, daß sie schlechter werden. Die richtige Strategie sei nicht, zunächst die ganz Schlechten zu bekehren, sondern aus den weniger Bösen Gute zu machen, damit diese wieder auf die Masse Faszination ausüben<sup>22</sup>.

Das Problem in Köln sei die Mutlosigkeit und Verschüchterung der Guten. Dort hatte der Kurfürst-Erzbischof Hermann von Wied, selber theologisch ungebildet, den Reformator Butzer aus Straßburg berufen und im übrigen auf eigene Faust ein Reform- und theologisches Vermittlungsprogramm entworfen, das jedoch wegen seiner Verschwommenheit selbst bei dem Kölner Theologen Johannes Gropper, der durchaus zu den Vertretern einer ireni-

<sup>21</sup> FM Nr. 66 (195 f.).

<sup>22</sup> Ebd. Nr. 66 (199 f.).

schen Vermittlungstheologie gehört, auf scharfe Ablehnung stieß. Faktisch wäre es auf Protestantisierung des Erzstifts und damit des ganzen westfälischen und rheinischen Deutschlands hinausgelaufen. Bürgerschaft, Universität und Domkapitel waren alle gegen ihn. Aber – so Faber anlässlich seines ersten kurzen Aufenthalts von kaum zwei Monaten August/September 1543 – sie sind verschüchtert und wagen nicht einmal von sich aus dem Kaiser zu schreiben, schieben ihn vielmehr vor, damit er dem Kaiser und dem päpstlichen Nuntius Poggio schreibe. Politisch ist dabei die Unterstützung durch den Kaiser *Condicio sine qua non* für den Durchhaltewillen der Kölner; der Kaiser scheint, wie er an Kardinal Morone schreibt, *gegenwärtig auch geistlich für fast alle Deutschen Heil oder Unheil, Friede oder Verwirrung zu bedeuten*<sup>23</sup>; hätte man ihm nicht geschrieben, so wiederum am 10. Mai 1544 an Franz Xaver, *so könnte diese Stadt schon verloren sein*<sup>24</sup>.

Es war nicht die Ordensleitung, die damals die Schlüsselstellung Kölns erkannte. Nur zufällig war Faber dorthin gekommen; und erst nach 1550 sollte Ignatius die Wichtigkeit Deutschlands erkennen. Nach den kaum zwei Monaten wurde Faber wieder von Ignatius von Köln weggeschickt, und zwar nach Lissabon. Zum Glück für die Zukunft der katholischen Sache in Deutschland fand er freilich in Antwerpen kein Schiff für die Überfahrt. Im Januar 1544 kehrte er nach Köln zurück, weil sich vor allem Kreise von Kölner Bürgern beim Nuntius für ihn eingesetzt hatten, diesmal für ein halbes Jahr. Im Unterschied zum ersten Aufenthalt, bei dem er nur mit einzelnen Personen in Verbindung getreten war, wurden nun von ihm dauernde Kontakte angeknüpft, vor allem mit der Kölner Kartause unter Kalckbrenner, die eine äußerst wichtige und kaum zu überschätzende Rolle für die Einwurzelung der Jesuiten in Köln spielt<sup>25</sup>, mit mehreren anderen Klöstern, mit der Universität, dem Domkapitel, dem Stadtrat; hier entstand in diesem ersten Halbjahr 1544 auch die erste Jesuitenniederlassung Deutschlands, im Grunde ein Noviziat aus dem „internationalen“ Milieu von Studenten der Universität, die sich um Aufnahme in den erst vier Jahre alten Orden bewarben, unter ihnen Petrus Canisius, der im Vorjahre bei Faber in Mainz Exerzitien gemacht hatte und dann in den Orden eingetreten war<sup>26</sup>.

<sup>23</sup> Schreiben v. 3.9.1543 an Morone: ebd. Nr. 72 (215–20); ähnlich am 27.9. an Ignatius: *Esta pobre gente está puesta en fuga por causa de las amenazas deste Arcobispo; de manera que aun para informar á su magestad de lo que pasa, non ay quien ose nada; sinon que se rremittan á my, rogándome, que yo supla por todos*: ebd. Nr. 73 (221 f.).

<sup>24</sup> Ebd. Nr. 88 (265).

<sup>25</sup> J. Greven, *Die Kölner Kartause und die Anfänge der katholischen Reform in Deutschland*. Münster 1935.

<sup>26</sup> B. Duhr, *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge I*. Freiburg 1907, 35 f.

„Kehre um zu deinen früheren Werken!“

Was waren nun die wichtigsten Mittel, mit denen Faber von Anfang an und erst recht in dieser Zeit in Köln der Zukunft der katholischen Sache in Deutschland zu dienen versuchte? Es war vor allem Seelsorge an den Seelsorgern; denn die darniederliegende Seelsorge ist für ihn das Grundübel, das die Ausbreitung der Reformation in Deutschland überhaupt erst möglich macht. Und dazu gehören in erster Linie die Exerzitien. Schon während er die Ergebnislosigkeit der Religionsgespräche von Worms und Regensburg miterlebte, bei denen er nur in der Stadt anwesend, aber nicht unmittelbar beteiligt war, bemühte er sich, am Rand durch Exerzitien sinnvoll zu wirken. Dies galt erst recht bei seinem zweiten Deutschlandaufenthalt 1542/43. Die Exerzitien, die er gab, begründeten von fernher den Ruf Fabers, etwa bei Kalckbrenner in Köln, der meinte, *einen solchen Schatz müßte man selbst aus Indien herbeiholen*<sup>27</sup>, und sich für sein Kommen nach Köln einsetzte. Es waren nur wenige, aber entscheidende und einflußreiche Personen, denen Faber die Exerzitien gab, darunter so unterschiedliche wie einerseits der bekannte Polemiker gegen Luther Johannes Cochläus, der durch diese Exerzitien zwar beileibe nicht zum Ireniker wurde, aber immerhin schrieb, er wisse jetzt, daß man kämpfen könne *ohne Zorn und mit dem Frieden im Herzen*<sup>28</sup>; dann anderseits Julius Pflug, Bischof von Naumburg, Vertreter einer erasmanischen Vermittlungstheologie. Wunderdinge werden von seinen Exerzitien berichtet: Pfarrer entlassen ihre Konkubinen; sie beginnen plötzlich zu predigen, was sie vorher kaum oder nur schlecht getan haben. Faber gab die Exerzitien in verschiedenen Formen: entweder vollständig mit Hinführung zur Wahl oder nur die der ersten Woche, meist übrigens, weil die betreffenden Personen sich nicht aus der Öffentlichkeit zurückziehen konnten, in „offener“ Form, etwa mit zwei Meditationen (morgens und abends) am Tag, in einer Form also, die wir als „Exerzitien im Alltag“ bezeichnen würden. Die anderen beiden seelsorglichen Tätigkeiten sind einerseits Beicht hören, anderseits Predigen. Für Priester, die sich auf seine Anregung hin entschließen, sich eifriger der Seelsorge zu widmen, ist ein, wenn nicht das entscheidende Indiz, daß sie ihren Predigtbefehl ernst nehmen. Faber selbst predigte in Köln, freilich, wie gesagt, auf Latein vor einem akademisch gebildeten Publikum, alle Sonn- und Festtage, außerdem täglich in der Kar- und Osterwoche<sup>29</sup>.

<sup>27</sup> Schreiben an den Trierer Kartäuserprior v. 31.5.1543: FM, Appendix Nr. 4 (448).

<sup>28</sup> R. Bäumer, *Johannes Cochläus. Leben und Werk im Dienst der Katholischen Reform*. München 1980, 119.

<sup>29</sup> Brief v. 10.5.1544 an Franz Xaver: FM Nr. 88 (262).

„Kehre um zu deinen früheren Werken!“. Diese Mahnung von Offb 2,5 an die Gemeinde von Ephesos, die den Glauben treu bewahrt, jedoch die „erste Liebe“ verlassen hat, ist für Faber auch der Ruf an die rheinischen Bischofsstädte, die katholisch bleiben wollen, jedoch der Bekehrung zum „Magis“ bedürfen. Allmählich klingt bei ihm eine größere Zuversicht an, daß die katholische Sache in Deutschland Zukunft habe, weil immer mehr Personen von dieser Dynamik des „Magis“ erfaßt seien. Schon am 12. Mai 1541 schreibt er an die Pariser Scholastiker, je mehr die Mittel, die Irrenden zurückzuführen, Schiffbruch erlitten, desto mehr fänden sich Personen, *die in ihrem Glauben zu ihren früheren Werken zurückkehren wollen, d.h. zu einem besseren Leben, damit nicht auch von ihnen der Leuchter weggenommen werde*<sup>30</sup>. Und zwei Jahre später heißt es in einem anderen Brief an einen Mitbruder, er finde in Deutschland sovieles, *die zu ihren ersten Werken zurückkehren*<sup>31</sup>.

### Stimmte Fabers Diagnose?

Fabers Sicht der deutschen Situation und speziell seine Beurteilung des deutschen Protestantismus wurde für die Situationsanalyse der ersten Jesuiten in Deutschland wegweisend. Wieweit war seine Analyse tatsächlich zutreffend, speziell aus der Warte heutiger kirchengeschichtlicher Erkenntnisse? Dazu wäre sicher zu sagen, daß Faber im wesentlichen nur die pastorale Situation in den vier rheinischen Bischofsstädten Speyer, Worms, Mainz und Köln, allenfalls noch in Regensburg, kennenlernte, und auch dies natürlich nur soweit ihm dies durch den Filter seiner Latein sprechenden Gesprächspartner vermittelt wurde. Er beurteilte die im einzelnen regional sehr unterschiedliche kirchliche Situation Deutschlands aus diesem Horizont. Hier handelt es sich jedoch, wie auch der modernen Forschung bekannt ist, um Städte und Gegenden, in denen die katholische Resistenz relativ stark und außerdem breite Bevölkerungsschichten gegenüber der Reformation ziemlich immun waren. Das Problem eines konservativen, jedoch behäbigen Katholizismus, das Faber immer wieder anspricht, war das spezifische Problem hier.

Die Sicht der Reformation als Ergebnis moralischen Verfalls, sei es auch als Frucht kirchlichen Versagens und katholischer „Mißstände“, ist sicher als historische Erklärung, wie man auch immer in der Wertung stehen mag, nicht nur nicht verifizierbar, sondern auch falsifizierbar. Denn dort wo die

<sup>30</sup> Ebd. Nr. 35 (105).

<sup>31</sup> Brief v. 28.5.1543 an Claude Perisin: ebd. Nr. 67 (202).

Reformation nicht bloß landesherrlich von oben dekretiert, sondern von bestimmten Gruppen, von Klöstern etwa, aus eigener Entscheidung angenommen oder auch abgelehnt wurde, läßt sich im ganzen und in der Breite nicht feststellbar zeigen, daß größere Regeltreue oder größerer seelsorglicher Eifer ein Faktor gewesen wäre, der gegen die Reformation immunisiert hätte – wie übrigens auch nicht für das Gegenteil<sup>32</sup>. Es gab ebenso einzelne und Gruppen, die aus tieferer Frömmigkeit die Reformation annahmen, und andere, die ebenso aus Glaubensmotiven bei der „alten Lehre“ blieben; und es gab ebenso rein opportunistisches Verhalten für das eine wie das andere. Annahme der Reformation und moralisch-spirituelle Tiefstand sind keineswegs korrelativ. Die Reformation ist historisch keineswegs allein als Frucht kirchlicher „Mißstände“ zu erklären. Sie hat ihre eigene theologische und spirituelle Kraft, die sicher von Faber und den ersten Jesuiten nicht erkannt wurde und auch wohl nicht erkannt werden konnte. Und wie es generell mit den „Mißständen“ im Klerus um die Mitte des 16. Jahrhunderts stand, ob diese insbesondere größer waren als in den vorausgehenden Jahrhunderten, das ist noch einmal eine Frage, die wohl ungeheuer schwer zu beantworten ist. Offensichtlich gibt es hier auch bei Peter Faber selbst sehr unterschiedliche Zeugnisse, vielleicht regional bedingt, vielleicht auch durch die jeweils andere Stoßrichtung der Aussage. Am 10. Januar 1541 klagt er von Worms aus gegenüber Ignatius: gebe es doch in jeder Stadt zwei oder drei Priester, die weder im Konkubinat leben noch in anderen öffentlichen Sünden, und die Seeleneifer haben, dann hätte sicher der Protestantismus keine Chance<sup>33</sup>. Ein Zeugnis aus Speyer vom folgenden Jahr klingt jedoch wesentlich positiver: der dortige Klerus tue im deutschen Vergleich gut seine Pflicht, auch das Volk sei fromm, wie sich besonders bei der Markusprozession gezeigt habe<sup>34</sup>.

Eine monokausale Reduzierung der Reformation auf die „Mißstände“ ist also sicher als historisches Gesamturteil falsch. Insgesamt ist vielmehr zu sagen, daß die „Reform des Lebens und der Sitten“ ein paralleler Vorgang in allen drei Großkonfessionen, der katholischen sowie der lutherischen und calvinistischen, war; bzw. er bildet die andere Seite des Gesamtphänomens der „Konfessionalisierung“. So wie sie dazu beitrug, die Katholiken zu bes-

<sup>32</sup> Zu diesem Komplex vor allem: E.W. Zeeden, *Die Entstehung der Konfessionen*. Grundlagen und Formen der Konfessionsbildung im Zeitalter der Glaubenskämpfe. München – Wien 1965; Ders., *Grundlagen und Wege der Konfessionsbildung in Deutschland im Zeitalter der Glaubenskämpfe*, in: Ders., *Konfessionsbildung*. Studien zur Reformation, Gegenreformation und katholischen Reform. Stuttgart 1985, 67–112; W. Ziegler, *Reformation und Klosterauflösung*. Ein ordensgeschichtlicher Vergleich, in: *Reformbemühungen und Obervanzbestrebungen im spätmittelalterlichen Ordenswesen*. Hrsg. v. K. Elm. Berlin 1989, 585–614.

<sup>33</sup> FM, Nr. 23 (59 f.).

<sup>34</sup> Brief v. 27.4.1542 an Ignatius; ebd. Nr. 53 (166).

seren Katholiken zu machen, so auch die Lutheraner und Reformierten zu entschiedeneren Verfechtern ihrer Konfession. Sie schwächte allenthalben die Unentschiedenheit. Darin ist aber auch der geschichtliche Erfolg des Wirkens der ersten Jesuiten begründet. Ihr praktischer Ansatzpunkt war dennoch nicht falsch, auch wenn ihre historische Gesamtperspektive nicht stimmte, sondern erfaßte zumindest einen wesentlichen Faktor in dem ungeheuer multifaktoriellen Geschehen von Reformation und katholischer Reform. Denn die sogenannten kirchlichen „Mißstände“, ob sie nun zu Anfang des 16. Jahrhunderts wirklich schlimmer waren als etwa um 1400, 1300 oder auch 1200, oder – was wohl zutreffender ist – nur von einer anspruchsvolleren religiösen Bewußtsein her mehr als solche erfaßt wurden – waren nun einmal für die Massendurchsetzung der Reformation eine ganz entscheidende Voraussetzung; und nicht umsonst war es diese Unzufriedenheit, bei der meist reformatorische Propaganda einsetzte und die sie für sich ausnutzte. Und ein wesentlicher Nährboden für die Reformation war es oft, daß gerade solche, die fromm sein wollten, eine leuchtende spirituelle Alternative in der alten Kirche vermißten. Hier erst einmal einen Wandel zu schaffen, war eine ganz entscheidende Voraussetzung, um auf Dauer wieder Terrain gewinnen zu können. Eine neue katholische „Identität“, neue Zukunftshoffnung für die eigene Sache, konnte nur von einer neuen Besinnung auf die spirituelle Mitte her geschaffen werden.

Die Stärke Peter Fabers war die Einzelseelsorge. Und hier erkannte er zutreffend, daß sehr viele Probleme, vielleicht global und auf der rein argumentativen Ebene unlösbar, ihre konkrete Wurzel und auch ihre Lösung im Persönlichen haben, bzw. sehr oft die Rationalisierung von persönlichen Problemen darstellen. In der Polarität von (weltbewegenden, aber doch ergebnislosen) Religionsgesprächen einerseits, Exerzitien andererseits, die er daneben unbeachtet und am Rande gab, erkannte er, daß das Entscheidende in der Stille geschieht, daß die Welt dadurch verändert wird, daß sich in uns etwas verändert. Sein sicher begrenzter Zugang zu den Problemen zeigt uns, daß global anzusetzen meist gar nicht möglich ist, zumal die wirklichen Hintergründe welthistorischer Entwicklungen sich sowieso meist den Zeitgenossen entziehen (und ob zukünftige Historiker sie besser erfassen, ist auch noch einmal die Frage!), jedenfalls ungeheuer komplex und vielschichtig sind; daß jedoch, wer wenigstens eine Seite erfaßt, und hier den Menschen hilft, persönlich im Glauben damit fertigzuwerden, das tut, was wir einzig tun können. Darin liegt wohl vor allem die aktuelle Bedeutung seiner Gestalt für uns heute.