

# Der General Aquaviva und die Herausforderungen der Jesuitenidentität<sup>1</sup>

von TIBOR BARTÓK S.J.\*

Die Gestalt des Ordensgenerals Claudio Aquaviva<sup>2</sup> (1543-1615) und seine Erneuerungspolitik, verstanden als Antwort auf die Krise, die die Gesellschaft Jesu um die Wende vom sechzehnten zum siebzehnten Jahrhundert durchgemacht hat, bleiben bis heute innerhalb der Gesellschaft Jesu umstritten. Besonders die Kritik von zwei britischen Jesuiten bestimmt das Bild von Aquaviva im Jesuitenorden bis heute: Cyril Charles Martindale beschuldigte den General, den ursprünglichen Geist der Gesellschaft völlig verändert zu haben, indem er die Jesuiten bürgerlich und gegenüber jeglicher Innovation feindlich gemacht habe<sup>3</sup>. Michael Campbell-Johnston hat ihn in die Linie jener Ordensgenerale gestellt, die den ignatianischen Geist «verfälscht» hätten: «Ignatius hat die Gesellschaft Jesu als leichte Kavallerie gegründet; Borgia hat uns zur Infanterie gemacht; Aquaviva hat uns in Kasernen gesteckt; Roothaan speicherte uns dort ohne Austrittserlaubnis; Ledóchowski hat ein Konzentrationslager eingerichtet [...] und Pedro Arrupe hat gesagt: ‘Brecht aus!’»<sup>4</sup>.

Diese Aussagen sind ziemlich emotionsgeladen und setzen praktisch die Ordensgeschichte zwischen Ignatius und Pedro Arrupe in Klammern, bewerten sie als ein aus einem verdorbenen Geist gezeugtes und notwendigerweise gescheitertes Produkt. Erfreulicherweise gibt es immer mehr ausgewogene Studien zur historischen Erforschung der Generalate, die auf das von Ignatius folgten<sup>5</sup>; Studien, die die obenerwähnten Mei-

<sup>1</sup> Einige Absätze dieser Studie sind meinem Artikel «Spiritualität in der Krisenzeit: Louis Lallemand und seine *Doctrines spirituelles*» entnommen, erschienen in der Zeitschrift *Geist und Leben* 91 (2018:1) 85-94. Ich danke dem H. H. Christoph Benke, Chefredakteur des Magazins, für die Genehmigung.

\* TIBOR BARTÓK S.J., Dozent am Institut für Spiritualität der Päpstlichen Universität Gregoriana, [t.bartok@unigre.it](mailto:t.bartok@unigre.it)

<sup>2</sup> In der vorliegenden Studie wähle ich die Schreibform ‘Aquaviva’ des Nachnamens des Generals. Ich respektiere natürlich die andere Form (‘Acquaviva’), die in den Titeln einiger der zitierten Dokumente verwendet wird.

<sup>3</sup> Angeführt von BEGHEYN, P., «Les controverses sur la prière après la mort d’Ignace et leur effet sur la manière de concevoir la mission du jésuite», *CIS – Revue de Spiritualité Ignatienne* 24 (1993:1) 87.

<sup>4</sup> CAMPBELL-JOHNSTON, M., «Being and Doing», *The Tablet*, April 4, 1992, 433-434.

<sup>5</sup> Vgl. OBERHOLZER, P. (Hrsg.), *Diego Laínez (1512–1565) and His Generalate: Jesuit with Jewish Roots, Close Confidant of Ignatius of Loyola, Preeminent Theologian of the Council of Trent*, Institutum

nungen mindestens in Frage stellen. Die Zeit von Claudio Aquaviva, dem fünften General des Ordens (1581-1615), ist besonders entscheidend für die Schaffung der Strukturen, in denen die jesuitische Ausbildung und das geistliche Leben des Ordens festgelegt werden konnten. Ein besseres Verständnis des soziokulturellen und politischen, aber auch spirituellen und theologischen Kontextes seiner Zeit erlaubt es, die Entstehung der jesuitischen Identität besser zu verstehen<sup>6</sup>.

In der Tat lässt sich die Entstehung der jesuitischen Identität nicht auf die Zeit des Ignatius reduzieren, auch nicht auf den Zeitraum, in dem Nadal durch die verschiedenen Länder Europas reiste und seinen Mitbrüdern die *vocatio ad Societatem* zu erklären suchte. Vielmehr ist es geboten, den Forschungshorizont bis zum Ende des Generalats von Aquaviva auszudehnen, eine Zeit, die dem entstehenden Charisma noch identitätsstiftende Elemente hinzufügt. Damit folge ich gern der Einladung des Jesuitenhistorikers Paul Oberholzer, die Betrachtung der «Ursprünge» weit über die Zeit des Ignatius hinaus auszudehnen<sup>7</sup>.

Die Verteidigung der *substantialia Instituti* der Gesellschaft Jesu in der Zeit von Aquaviva gegen äußere und innere Angriffe ist recht gut untersucht und dokumentiert<sup>8</sup>. Dagegen gibt es weniger Reflexionen über die geistliche Grundlage der jesuitischen Identität, die inmitten der Veränderungen – die zwischen der päpstlichen Anerkennung des Ordens (1540) und dem Ende des sechzehnten Jahrhunderts stattfanden – nicht nur bekräftigt, sondern auch neu überdacht werden musste. Deshalb wollen wir zuerst auf einige grundlegende Probleme hinweisen, mit denen sich die das jesuitische Selbstverständnis bestimmende Einheitsvision des Ignatius bereits vor Aquaviva, aber noch mehr unter seinem Generalat auseinandersetzen musste (1). Dann betrachten wir das spirituelle Fundament, das Aquavivas geistliche Erneuerungspolitik – die *renovatio spiritus* – motivierte (2).

Historicum Societatis Iesu, Roma 2015. GARCÍA HERNÁN, E. – RYAN, M. DEL P. (Hrsg.), *Francisco de Borja y su tiempo: política, religión y cultura en la Edad Moderna*, Albatros Ediciones – Institutum Historicum Societatis Iesu, Valencia – Roma 2011. McCOOG, TH. M. (Hrsg.), *The Mercurian Project: Forming Jesuit Culture, 1573-1580*, Institutum Historicum Societatis Iesu – The Institute of Jesuit Sources, Roma – St. Louis (USA) 2004.

<sup>6</sup> Es genügt hier, auf den jüngsten Band zu verweisen, der achtzehn Studien über das Generalat von Aquaviva versammelt: FABRE, P.-A. – RURALE, F. (Hrsg.), *The Acquaviva Project: Claudio Acquaviva's Generalate (1581-1615) and the Emergence of Modern Catholicism*, Institute of Jesuit Sources Boston College, Boston 2017.

<sup>7</sup> Vgl. OBERHOLZER, P., «Notre identité et notre charisme originel. Quelques réflexions historiographiques», *CIS – Revue de Spiritualité Ignatienne* 41 (2010:3) 99-112. Siehe auch GUERRA, A., «La Compagnia di Acquaviva: riflessioni su memoria e identità gesuitica», in MOTTA, F. (Hrsg.), *Anatomia di un corpo religioso. L'identità dei gesuiti in età moderna*, EDB, Bologna 2002, 385-399. NEULINGER, TH., «Renewing the Original Zeal: Comments and Observation on the Spiritual Writings of Claudio Acquaviva, S.J.», in McCOOG, TH. M. (Hrsg.), *Ite Inflammate Omnia. Selected Historical Papers from Conferences Held at Loyola and Rome in 2006*, Institutum Historicum Societatis Iesu, Roma 2010, 149-158.

<sup>8</sup> Siehe z.B. den Artikel von FOIS, M., «Il Generale dei gesuiti Claudio Acquaviva (1581-1615), i Sommi Pontefici et la difesa dell'Istituto ignaziano», *Archivum Historiae Pontificae* 40 (2002) 199-233 und das Buch von CATTO, M., *La Compagnia divisa. Il dissenso nell'ordine gesuitico tra '500 et '600*, Morcelliana, Brescia 2009.

In einem dritten Moment werden wir einige der Maßnahmen des Generals erwähnen, mit denen er die geistliche Ausbildung der jungen Jesuiten und, allgemeiner gesprochen, den Rahmen des geistlichen Lebens der Ordensmitglieder bestimmte (3). Schließlich werden wir uns seinen Anweisungen zuwenden, die einen, wenn auch nur bescheidenen Weg zur kontemplativen Entwicklung des jesuitischen Gebets eröffneten (4).

## 1. Krise einer Einheitsvision

Obwohl ignatianische Spiritualität und Jesuitenidentität stark christologisch bestimmt sind, laufen sie schließlich auf eine theozentrische Einheitsidee, die auf Ignatius' mystische Erfahrung am Ufer des Cardoner in Manresa zurückgeht. Wir müssen hier mit der Einsicht vom Cardoner beginnen, die nach der jesuitischen Tradition auch auf die spätere Ordensgründung Auswirkungen hatte, zumindest im weitesten Sinne des Wortes «Gründung»<sup>9</sup>.

### *Ignatianische Einheitsvision und neuzeitliche Herausforderungen*

In der *eximia ilustración del Cardoner* erfuhr Ignatius alles – «geistliche Dinge», «Dinge des Glaubens und der Wissenschaft»<sup>10</sup> – neu erleuchtet und als von Gott geschenkte Gaben, in denen Gott selber gegenwärtig ist. Es ist die Erfahrung, die wohl die berühmte «Betrachtung um Liebe zu erlangen» der *Exerzitien* (EB [233]-[237]) inspiriert hat. In ihr lässt Ignatius den Exerzitanten alle natürlichen und übernatürlichen Güter und Gaben als von Gott herabsteigende Realitäten betrachten und bereitet ihn so auf die Gnade vor, Gott in allen Dingen finden zu können.

Ignatius' Verbundenheit mit Jesus mündete gerade durch das Cardoner-Ereignis in eine trinitarisch geprägte und alles umfassende Gotteserfahrung. Es begründete seine «Mystik der Weltfreudigkeit»<sup>11</sup> und später den davon kommenden Mut, nicht nur geist-

<sup>9</sup> Man wollte in Ignatius' Erfahrung eine Art *praenotio Instituti* sehen, das heißt, eine Vision über die Gestaltung und Struktur der zukünftigen Gesellschaft Jesu. Zahlreiche Studien des zwanzigsten Jahrhunderts haben die Missverständnisse und Übertreibungen dieser Tradition aufgezeigt. Auf jeden Fall kann eine Verbindung zwischen der Erfahrung des Cardoners und dem Lebenswerk von Ignatius aufrechterhalten werden. In diesem Sinne hebt H. Alphonso mit Recht «den globalen Charakter der 'erhabenen Erleuchtung' des Cardoners [...] hervor, der uns zu verstehen gibt, dass sie den *Exerzitien* und den *Satzungen* zugrunde liegt». H. ALPHONSO, «Le charisme ignatien/jésuite – une synthèse personnelle et un tribut à Pedro Arrupe», *CIS – Revue de spiritualité ignatienne* 38 (2007:3), 49-73, insbesondere 52.

<sup>10</sup> *Bericht des Pilgers*, n. 30. In der vorliegenden Studie zitiere ich die ignatianischen Texte – *Bericht des Pilgers*, *Geistliche Übungen* (EB), *Satzungen* (Sa) – gemäß der folgenden Ausgabe: IGNATIUS VON LOYOLA, *Deutsche Werkausgabe*. II. *Gründungstexte der Gesellschaft Jesu* (Hrsg. von P. Knauer), Echter, Würzburg 1998.

<sup>11</sup> Die Ausdrucksweise geht auf eine Studie von Karl Rahner zurück. Siehe in RAHNER, K., «Die ignatianische Mystik der Weltfreudigkeit», in *Id.*, *Sämtliche Werke*. VII. *Der betende Christ: Geistliche Schriften und Studien zur Praxis des Glaubens* (Hrsg. von A. R. Batlogg), Herder, Freiburg – Basel – Wien 2013, 279-293.

liche Dinge, sondern auch ganz menschliche und natürliche Mittel und Gaben zu verwenden, um das doppelte Ziel der Gesellschaft Jesu, das Heil und die Vollkommenheit sowohl der eigenen Mitglieder als auch der Nächsten zu erwirken (Ex. Gen. I, 2 [3]). In der Cardoner-Erfahrung standen Geistliches und Weltliches einander nicht gegenüber, sondern riefen nach einer universalistischen Weltanschauung und nach einer holistischen Vorgehensweise.

Es ist genau der universalistische Aspekt der Cardoner-Erfahrung, der im zehnten Hauptteil der *Satzungen* der Gesellschaft – insbesondere in den Paragraphen [813]-[814] – als eine holistische Vorgehensweise zum Ausdruck kommt. Es handelt sich um einen allumfassenden *modus procedendi* in dem Sinne, dass er sowohl natürliche und geschaffene Mittel als auch übernatürliche und geistlich-gnadenhafte Realitäten in Anspruch nimmt, um das Ziel der Gesellschaft – den Seelen zu helfen – zu verwirklichen. Darin schätzte Ignatius die Priorität des Geistlichen keineswegs gering. Im Gegenteil, er wollte den geistlichen Dingen – insbesondere Gebet und Tugenden – den Vorzug versichern, als Mitteln, «die das Werkzeug», das heißt den Jesuiten, «mit Gott verbinden und es dafür bereiten, sich gut von seiner göttlichen Hand leiten zu lassen». (Sa [813]). Ignatius hebt darin manche geistliche Haltungen hervor, die zur gewünschten Gottverbundenheit führen. Diese sind «die Mittel der Güte und Tugend, und besonders die Liebe und die lautere Absicht des göttlichen Dienstes und die Vertrautheit mit Gott unserem Herrn in geistlichen Übungen der Andacht und, ohne irgendein anderes Interesse, der aufrichtige Eifer für die Seelen». Am Ende des Paragraphen [813] erwähnt Ignatius nochmals diese Haltungen als «solide und vollkommene Tugenden» und «geistliche Dinge», die allen anderen Mitteln Wirksamkeit verleihen müssen. Sie gestalten für ihn den «Geist der Gesellschaft» (*spiritus Societatis*).

Im folgenden Paragraphen (Sa [814]) geht aber Ignatius weiter, indem er erklärt: «Auf diesem Fundament [der Priorität der geistlichen Mittel] werden die natürlichen Mittel, die das Werkzeug Gottes unseres Herrn gegenüber den Nächsten bereiten, allgemein zur Bewahrung und Mehrung dieses ganzen Leibes [der Gesellschaft Jesu] helfen.» Unter dem Stichwort «natürliche Mittel» verstanden Ignatius und seine Nachfolger vor allem die menschlichen Begabungen der Jesuiten, die man in einer vielschichtige Ausbildung entfalten konnte. «Natürliche Mittel» umfassten aber alles, was in der Ausbildung und in der apostolischen Arbeit verwendet werden kann. So versteht man, warum die Jesuiten Wissenschaften, Literatur, Rhetorik, Musik, Theater und viele andere Mittel – einschließlich politische und soziale – als Ressourcen im Bemühen um die Vollkommenheit und das Heil ihrer Nächsten hochschätzten. Ihrer Vorgehensweise lag das theologische Prinzip zugrunde, nach dem Gott nicht nur als «Urheber der Gnade», sondern auch als «Schöpfer der Natur» verherrlicht werden sollte, wie es Ignatius im gleichen Paragraphen 814 der *Satzungen* behauptete.

Diese mystisch verwurzelte und theologisch gestützte ignatianische Einheitsvision und -praxis wurde aber bald vor ernste Herausforderungen gestellt. Wir sind vielleicht heute allzu sehr gewohnt, diese ignatianische Synergie zwischen Gnade und Natur, spirituellen Gaben und menschlichen Talenten, totem Eingewurzelt-sein in Gott und aktivem Engagiert-sein in der Welt für selbstverständlich zu halten, ohne uns wirklich



bewusst zu machen, dass diese Weltfreudigkeitsmystik und -praktik in einer Epoche entstand, in der aus der Synergie der obengenannten Elemente immer mehr und tiefgreifender ein Antagonismus wurde.

Die einheitliche mittelalterliche Christenheit des Abendlandes war mit der Reformation vorbei. Auch Theologie und Spiritualität, religiöse Weltanschauung und Naturwissenschaften, Religion und Politik standen zunehmend im Gegensatz. Die Gesellschaft Jesu, die sich als ein «universaler Leib» – d.h. ein transnationaler religiöser Orden – definieren wollte, musste sich in ein Europa einfügen, das religiös und geopolitisch schon gespalten war<sup>12</sup>. Natürlich, die Identität der anderen neuen Ordensgemeinschaften des sechzehnten und siebzehnten Jahrhunderts wurde auch von verschiedenen religiösen und politischen Akteuren geprägt: die Hierarchien der Orden selbst, die Nationalstaaten, die kirchlichen Hierarchien der einzelnen Länder und das Papsttum<sup>13</sup>. Aber im Fall der Jesuiten führte dieser Prozess zu Herausforderungen und Konflikten, die oft akuter waren als bei anderen Ordensleuten der Zeit.

An den Wurzeln der genannten Veränderungen und Spaltungen können wir den Beginn eines subtilen und langen «Trennungsprozesses» zwischen Gott und der Welt erahnen; eine Art von «Scheidung», die allmählich in die neuzeitlich-abendländische Mentalität eingedrungen ist. Das «Religiöse» musste sich immer strenger gegenüber dem «Säkularen» definieren und rechtfertigen, ja es musste sich sogar immer mehr den Forderungen des letzteren unterwerfen. Dazu kam auch die zunehmende Spannung zwischen dem mit der Neuzeit hervortretenden persönlichen Gewissen (die Achtung für das Individuum) und den gleichzeitig verstärkten gesellschaftlichen und konfessionellen Kontrollstrukturen<sup>14</sup>.

Es war also keineswegs evident für Jesuiten, alles in einer spirituell bestimmten Einheitsvision zu betrachten, deren Wurzel nicht nur durch Ignatius' mystische Erfahrung, sondern auch von einer früheren mittelalterlichen – sogar antiken – Denkweise und Lebenseinstellung bestimmt waren, die gerade zu zerfallen begannen. So ist es keine Überraschung, dass die junge Gesellschaft Jesu das von Ignatius geerbte Einheitsideal bald in Frage gestellt fand – nicht theoretisch, jedoch praktisch. Was Michel de Certeau bei den Jesuiten-Wissenschaftlern des siebzehnten Jahrhunderts als eine dissonante Artikulation zwischen ihrer Gelehrtheit und ihrem religiösen Selbstbewusstsein, Ordensmänner zu sein, bemerkte<sup>15</sup>, galt irgendwie auch für andere Typen der Jesuitenidentität. Das 34-jährige Generalat von Aquaviva – das längste in der Geschichte des Ordens –

<sup>12</sup> Vgl. CERTEAU, M. DE, *La faiblesse de croire*, Le Seuil, Paris 1987, 103ff.

<sup>13</sup> MOTTA, F. – PAVONE, S., «Per una storia comparativa degli ordini religiosi», *Dimensioni e problemi della ricerca storica* 18 (2005:1) 13-24.

<sup>14</sup> Es ist kein Zufall, dass die Historikerin Silvia Mostaccio die jesuitische Identität gerade um dieses für die Neuzeit so charakteristische Spannungsverhältnis herum aufgebaut sieht. Vgl. MOSTACCIO, S., *Early Modern Jesuits between Obedience and Conscience during the Generalate of Claudio Acquaviva (1581-1615)*, Ashgate, Farnham – Burlington 2014.

<sup>15</sup> CERTEAU, M. DE, «Le 17<sup>e</sup> siècle français», in CERTEAU, M. DE – ALII, *Les jésuites. Spiritualité et activités. Jalons d'une histoire*, Beauchesne – Centrum Ignatianum, Paris – Rome 1974, 94.

stand unter dem Zeichen dieser Herausforderungen. Sie manifestierten sich in einer komplexen spirituellen und disziplinarischen Krise, deren Nachklänge auch unter Aquavivas Nachfolger, dem Generaloberen Muzio Vitelleschi (1615–1645) spürbar blieben.

### **Wenn das „Natürliche“ Oberhand gewinnt**

Aquaviva<sup>16</sup> wurde 1581 von der Vierten Generalkongregation zum General gewählt. Er konstatiert schon in einem 1583 an die ganze Gesellschaft geschriebenen Rundbrief, dass der kaum 40-jährige Jesuitenorden erschreckende Zeichen einer spirituellen «Alterung» (*vetustas*) und «Lauheit» (*tepor*) verrät. Das Gebetsleben mancher Jesuiten – schreibt der General – ist geschmacklos und bringt keine Früchte. Sie sind unfähig, sich zu sammeln, sich in sich zu kehren, ihre Gedanken und Taten zu prüfen. Andererseits sind sie willig, sich in äußeren Aktivitäten zu zerstreuen, die aber nicht durch unverfälschten Eifer für das Heil des Nächsten motiviert sind. Es fällt ihnen schwer zu gehorchen. Sie suchen eher nach Komfort, Ehre, Privilegien und Dispensen und finden ihren Trost in geschaffenen Dingen, sodass ihr Lebensstil kaum dem eines Ordensmannes entspricht<sup>17</sup>.

Ein mehr als zwanzig Jahre später geschriebener Brief bemängelt noch immer das gleiche geistliche Unwohlsein der Gesellschaft Jesu. Der General weist auf die geistigen Übel der Gesellschaft hin, besonders auf die Lauheit, die «unzählige andere Übel hervorruft». Die Wurzeln dieser Übel, so bemerkt der General, sind «die Eigenliebe oder die ständige Suche nach sich selbst; die Rebellion der Leidenschaften und ihr Kampf; die Angst vor den Schwierigkeiten, die zu bekämpfen und zu überwinden sind; das Streben nach jenen Bequemlichkeiten und Annehmlichkeiten, zu denen die Natur uns neigt; die absichtliche Zerstretheit des Herzens in vielerlei Hinsicht; die Vernachlässigung des Gebets und der Gewissenserforschung und tausend solcher Fehler, die man hier im Einzelnen nicht aufzählen kann»<sup>18</sup>. Die Briefe und Denkschriften, die die Jesuitenoberen nach Rom über die geistliche Situation ihrer jeweiligen Provinzen bzw. Häusern schicken, berichten natürlich von denselben Schwierigkeiten. Das häufigste Merkmal unter den von ihnen gerügten Mängeln ist die große Zerstretheit in äußeren Aktivitäten (*magna effusio ad exteriora*)<sup>19</sup>.

Obwohl die Rhetorik des Tadelns in Aquavivas Rundbriefen die eines jeden Ordensoberen zu jener und in aller Zeit sein könnte, ist es dennoch wahr, dass sie in einem jungen Ordensinstitut, wie es die Gesellschaft Jesu ein halbes Jahrhundert nach ihrer Gründung ist, Anlass zu Besorgnis gibt. An den Wurzeln dieser Dekadenz kann man

<sup>16</sup> Für eine Biographie von Aquaviva, siehe Francesco Sacchini's Werk mit der Einleitung des Herausgebers: GUERRA, A. (Hrsg.), *Un generale fra le milizie del Papa. La vita di Claudio Aquaviva scritta da Francesco Sacchini della Compagnia di Gesù*, FrancoAngeli, Milano 2001.

<sup>17</sup> «De renovatione spiritus» (1583), in *Epistolae Praepositorum Generalium ad Patres et Fratres Societatis Jesu*. I (im Weiteren EPG-I), Typis Viduae J. Poelman-de Pape, Gandavi 1847, 119–120.

<sup>18</sup> «De renovatione spiritus et correspondentia cum Deo» (1604), in EPG-I, 305ff.

<sup>19</sup> Vgl. CERTEAU, M. DE, «Crise sociale et réformisme spirituel au début du XVII<sup>e</sup> siècle: Une «Nouvelle spiritualité» chez les Jésuites français», *Revue d'ascétique et de mystique* 41 (1965) 346ff.

die Atmosphäre eines Konflikts spüren, die aus dem obenerwähnten Wandel des Zeitgeistes resultierte und die Mentalität der Jesuiten immer mondäner werden ließ. Aber über diesen Wandel hinaus kann man auch manche spezifischere Gründe der geistlichen Verkümmern benennen. Das schnelle Wachstum der Gesellschaft<sup>20</sup>, ihr vielfältiges apostolisches Engagement und ihre zunehmende soziale Anerkennung standen nämlich auf einem schwankenden geistlichen Fundament. Der von Ignatius entworfene und in den *Satzungen* festgelegte Ausbildungsprozess setzte ein hohes Maß an Aufmerksamkeit auf die Entwicklung der einzelnen Jesuiten voraus. Doch die große Anzahl junger Ordensleute und der große Mangel an erfahrenen geistlichen Ausbildern und Superioren erlaubten nicht, Ignatius' Vorstellungen zur Formation der Kandidaten zu entsprechen<sup>21</sup>.

Junge Jesuiten wurden bald von weltlichem Ehrgeiz und ähnlichen Ambitionen hingerissen. Die Möglichkeit, ihre Qualitäten in humanistischen oder naturwissenschaftlichen Studien zu entfalten, ließ sie von einer prestigevollen Karriere träumen<sup>22</sup>. Sie hatten schnell gute Chancen, ihre rhetorische Begabungen auf den Kanzeln oder anderen Bühnen zu beweisen, sich mit ihren literarischen oder akademischen Talenten in den Kollegien und anderen Kreisen Ansehen zu verschaffen und mit ihrer Weltläufigkeit und Geselligkeit einflussreiche Freunde und Protektoren zu finden. Der Jesuitenhistoriker Antonio Astrain bietet diesbezüglich zahlreiche Beispiele aus der Geschichte der Spanischen Provinzen. Es genügt hier, auf einen gewissen Francisco Abreo hinzuweisen. Nachdem er Rechtswissenschaften studiert und auch gelehrt hatte, trat er 1558 in die Gesellschaft ein. Seine Oberen, die aus seinen juristischen Talenten Nutzen zu ziehen hofften, setzten ihn bald in Finanz- und Rechtsverfahren ein, wo er ein großes Ansehen und einflussreiche Freundschaften erwarb. Gleichzeitig schrumpfte aber sein religiöses Leben immer mehr. In einem Brief vom Jahr 1589 berichtet er General Aquaviva in dramatischen Worten von seinem geistigen Verfall, während er versucht, die Verantwortung auf seine Oberen abzuwälzen:

«Sie werden schon wissen, wie ich in die Gesellschaft kam, wo ich acht Jahre lang mit allem Trost und aller Erbauung war, die man sich wünschen konnte ... Aber das dauerte so lange, bis sie [die Oberen] während meiner Theologiestudien begannen, mich in Gerichtsprozesse und Rechtsfälle hineinzuziehen ... Sie haben mich nicht nur in ihre eigenen Prozesse [d.h.

<sup>20</sup> Im Jahr 1579 zählte der Orden etwa 5.165 Mitglieder, 144 Kollegien und 55 andersartige Niederlassungen (Profess- und Probationshäuser, Residenzen). 1616 gab es schon 13.112 Jesuiten, 372 Kollegien und 187 sonstige Niederlassungen. Cf. *Synopsis historiae Societatis Jesu*, Typis ad Sancti Alphonsi, Lovanii 1950, 82, 146.

<sup>21</sup> Der französische Jesuit Pierre Coton (1564-1626) sieht in seiner Denkschrift über die *detrimenta Societatis* den Hauptgrund für die Probleme in den Mängeln der geistlichen Ausbildung (*puto malam in spiritualibus educationem*). Gerade dieser Mangel ist aber darauf zurückzuführen, dass Jesuiten nicht wirklich Beichtväter und Obere haben, «die das innere Leben (*cultum internum*) kennen». CERTEAU, M. DE, «Crise sociale et réformisme spirituel», 347.

<sup>22</sup> Vgl. FEINGOLD, M., «*Fama*: les savants jésuites et la quête de la renommée», *XVII<sup>e</sup> Siècle* 59 (2007:4) 755-774.

in die des Jesuitenordens], sondern auch in die anderer hineingezogen, und zwar so exzessiv und übermäßig, dass es kaum einen Prozess im Reich gab, in den sie mich nicht sandten oder von dem ich nicht erfuhr [...]. Dann verwickelten sie mich in einen anderen Prozess bezüglich des Kollegs von Burgos, ohne mir irgendeine Hilfe zu geben. Ich war zwei Jahre lang ununterbrochen am Berufungsgericht; ich hatte immer mit den Richtern zu tun und ich war so zerstreut und beschäftigt, dass ich allmählich mein Gebet und meine geistlichen Übungen aufgab. Mein Herz wurde so hart und verwüstet und voller Schmerz, dass ich es seit zwölf Jahren bis heute weder erweichen noch mich sammeln noch beruhigen konnte, obwohl ich mich manchmal sehr bemüht habe, mich zu sammeln [...].»<sup>23</sup>.

Die Einmischung mancher Ordensmitglieder (Hofbeichtväter, -prediger und -theologen) in die Politik gab ebenfalls ein schlechtes Beispiel und versetzte den jeweiligen Ordensgeneral oft in eine heikle Lage<sup>24</sup>. Ähnliche Schwierigkeiten waren auch in anderen Orden anzutreffen, nachdem das Ordensleben im dreizehnten Jahrhundert in die Universitätsstädte gezogen und dort die Lehrtätigkeit und den pastoralen Dienst aufgenommen hatte. Mit der Ankunft der Jesuiten wurden aber diese Schwierigkeiten eben drängender und häufiger, eben weil die ungeordneten Anhänglichkeiten und Leidenschaften in einem erweiterten sozialen Geflecht von apostolischen Tätigkeiten durchbrechen konnten.

Es schien, als wolle sich der im Paragraphen [814] der *Satzungen* formulierte «natürliche Pol» der Jesuitenidentität von dem im Paragraphen [813] definierten theozentrischen Geist – den wir als «übernatürlichen Pol» derselben Identität kennzeichnen können – emanzipieren. Die «natürliche Mittel» – Talente, Studien, Beziehungen, apostolische Einsätze – gewannen Oberhand über die prekären geistlichen Ressourcen und drohten unter Jesuiten eine immer mehr verweltlichte Haltung zu fördern, die den apostolischen Erfolg am sichtbaren sozialen Einfluss des Ordens und an seinem Prestige maß und die dem einzelnen das Tor zu einer individualistisch geprägten Laufbahn öffnete<sup>25</sup>. Menschliche Ambitionen verwandelten sich schnell in eine überhebliche Mentalität. Wenn der Hochmut, diese klassische Engelssünde, im traditionellen Mönchsleben aus asketischen Leistungen und geistlichem Fortschritt erwuchs, nährte er sich unter Jesuiten von ihrer apostolischen Wirksamkeit und Performance.

<sup>23</sup> ASTRAIN, A., *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*. III. *Mercurian – Aquaviva 1573–1615 (Primera parte)*, Tip. Sucesores de Rivadeneyra, Madrid 1909, 355. Wegen der vielen von ihm verursachten Unruhen wurde Abreo 1592 aus der Gesellschaft ausgeschlossen. *Ib.*, 537-539.

<sup>24</sup> In dieser Hinsicht bietet A. Astrain zahlreiche von Hofjesuiten verursachte Störungsfälle an, von denen die gravierendsten zweifellos die von Fernando de Mendoza ausgelösten Störungen waren. *Ib.*, 634–659. Zum Problem der Jesuiten an den europäischen Königshöfen siehe die folgenden Studien: BIRELEY, R., «Hofbeichtväter und Politik im 17. Jahrhundert», in SIEVERNICH, M. – SWITEK, G. (Hrsg.), *Ignatianisch. Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu*, Herder, Freiburg im Breisgau 1990, 386-403. RURALE, F., «La política cortigiana della Compagnia di Gesù», in MILLÁN, M. – AL. (Hrsg.), *Los jesuitas: religión, política y educación (siglos XVI-XVIII)*. I, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2012, 103-121.

<sup>25</sup> Vgl. GRIFFIN, N., 'Virtue versus letters': *The Society of Jesus 1550-1580 and the export of an idea*, EUI Working Paper n° 95, European University Institute, Florence/Badia Fiesolana 1984.



Es wäre wohl übertrieben, die vom Ende des sechzehnten Jahrhunderts her gegen die Gesellschaft Jesu sich immer mehr erhebende Feindseligkeit auf diese Überheblichkeit zurückzuführen. Allerdings trugen jesuitische Hybris und Arroganz zur Vermehrung von antijesuitischer Literatur bei. Aquaviva lud seine Ordensleute im Jahr 1602 nachdrücklich dazu ein, ernsthaft ihr Gewissen über manche den Jesuiten nachgesagte ungeistliche Haltungen – wie zum Beispiel übermäßige Einbeziehung und Zersplitterung in weltliche Angelegenheiten, Habsucht, Liebe für Ehre und Ruf, übertriebene Lehrfreiheit, Abschätzung anderer Orden usw. – zu erforschen<sup>26</sup>.

Ähnliche Äußerungen und Aufforderungen des Generals bei anderen Gelegenheiten machen uns deutlich, dass es sich nicht nur um menschliche Schwächen einzelner Ordensmitglieder, sondern um eine unter Jesuiten sich schnell verbreitende Mentalität handelte. In dem für die Superioren zusammengestellten Handbuch, *Industriae ad curandos animae morbos* (1600)<sup>27</sup>, führte Aquaviva eine lange Serie von typischen «Jesuitenkrankheiten» auf, das heißt Verhaltensformen, die mit dem religiösen Leben und der Jesuitenberufung unvereinbar waren und einer dringenden «Behandlung» bedurften.

## 2. Der Eckstein der *renovatio spiritus* von Aquaviva

Der spirituelle Grund, auf den der General die Erneuerung der Gesellschaft zu bauen hoffte, ist insbesondere der schon erwähnte Paragraph [813] der *Satzungen*, nämlich der Vorrang der soliden Tugenden und geistlichen Dinge (Gebet, geistliche Übungen). Aquaviva folgte nur der Linie, die seine Vorgänger bereits eröffnet hatten, indem sie die Ordensmitglieder an die Bedeutung des Paragraphen [813] der *Satzungen* erinnerten. In der Tat nutzten die Generäle diesen Absatz, um ihren Mitbrüdern ins Gedächtnis zu rufen, dass die Wirksamkeit ihrer apostolischen Arbeit in hohem Maße von ihrer Vereinigung mit Gott abhängt. Dies wird durch die von Sa [813] geforderte innere Einstellung realisiert. So bezieht sich General Laínez paraphrasierend bereits im Jahre 1558

<sup>26</sup> «De recursu ad Deum in tribulationibus et persecutionibus» (1602), in EPG-I, 285. Es ist anzumerken, dass dieses Rundschreiben von Aquaviva in demselben Jahr geschrieben wurde, in dem *Le Catéchisme des Jésuites* von Étienne Pasquier in Frankreich veröffentlicht wurde. Wie L. Giard sagt, stellt dieses Werk von Pasquier «den Archetyp der antijesuitischen Literatur in ihrer größten Allgemeinheit» dar, ein echtes und richtiges «Repertorium antijesuitischer Argumente». GIARD, L., «Le Catéchisme des Jésuites d'Étienne Pasquier, une attaque en règle», in FABRE, P.-A. – MAIRE, C. (Hrsg.), *Les Antijésuites. Discours, figures et lieux de l'antijésuitisme à l'époque moderne*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes 2010, 74. Das «Meisterwerk» der antijesuitischen Literatur bleibt jedoch das Buch *Monita privata* («Geheime Vorschriften»), geschrieben von dem polnischen Exjesuiten Hieronymus Zahorowski und erstmals 1614 veröffentlicht. Zu den Gründen für den Erfolg des diffamierenden Pamphlets siehe PAVONE, S., *Le astuzie dei gesuiti. Le false Istruzioni segrete della Compagnia di Gesù e la polemica antigesuita nei secoli XVII e XVIII*, Salerno, Roma 2000.

<sup>27</sup> Für eine kritische Ausgabe dieses Kompendiums in deutscher Sprache, siehe AQUAVIVA, CL., *Anweisungen zur Behandlung von Krankheiten der Seele* (Hrsg. von Th. Neulinger), Gruppe für Ignatianische Spiritualität, München 2002.

darauf<sup>28</sup>. Borgia zitiert 1569 den Absatz wortwörtlich als Ermahnung, auf dem Weg zur Vollkommenheit voranzuschreiten. Er beendet das Zitat mit einer Bemerkung, die die Ernsthaftigkeit der Warnung unterstreicht: «Dies sind ganz angemessene Worte, die von uns allen mit der größten Aufmerksamkeit beachtet werden sollen, da unser Seliger Vater sie mit solcher Sorgfalt und Liebe für seine Kinder geschrieben hat»<sup>29</sup>.

Schon in seinem ersten Rundbrief an die Gesellschaft (1581) bezieht sich Aquaviva auf den Vorrang dieser Mittel, die das Werkzeug mit dem ersten Beweggrund – Gott – verbinden<sup>30</sup>. In einem anderen Rundschreiben von 1587 geht er weiter, indem er das geistliche Fundament der Gesellschaft, ihrer Regierung und Aktivitäten im zehnten Hauptteil der *Satzungen*, und zumal im Paragraphen [813] betrachtet. Er fügt hinzu: «Wenn diese Grundlage in den Mitgliedern der Gesellschaft nicht recht geschaffen wird, wird man in vielen Dingen auf schwere Hindernisse treffen»<sup>31</sup>. In seinem ersten Brief über die Missionen wünscht er, dass der Heilige Geist die Worte des Paragraphen [813] über den Vorrang der geistlichen Mittel tief ins Herz der Jesuiten einsenkt<sup>32</sup>.

Die Bedeutung, die Aquaviva dem Paragraphen [813] beimisst, zeigt sich nicht nur in seinen geistlichen und ermahnenden Rundschreiben, sondern auch in eher administrativen Dokumenten. Die Instruktion *De spiritus renovatione procuranda* ist unmittelbar von Sa [813] inspiriert; ihre Einleitung ist dessen gekürzte und paraphrasierte Version:

«Da unter den Mitteln, die das Instrument mit Gott vereinen und es dazu disponieren, von seiner göttlichen Hand gut geführt zu werden, eines für die Erhaltung und Entwicklung des Geistes höchst wirksam ist, nämlich die Vertrautheit mit Gott in den geistlichen Übungen unserer Devotion, möchten wir es sehr empfehlen und den Oberen ernsthaft befehlen, jene Anordnungen und Regeln durchzuführen, die helfen, mehr Gebet [unter den Mitgliedern des Ordens] zu fördern.»<sup>33</sup>

Auch die Anordnung von Aquaviva, die die Vorgehensweise und den Lebensstil der fürstlichen Jesuiten-Beichtväter regelt, verweist auf unseren Paragraphen. Unter den genauen Bestimmungen des Dokuments erinnert der General sie daran, am geistlichen Ideal des apostolischen Ordensmannes (Sa [813]) festzuhalten, der mit Gott vereint ist (*coniunctum cum Deo Domino Nostro instrumentum*) und niemals auf den *spiritus*, d.h. das geistliche Prinzip und Naturwesen seiner Identität und Mission verzichtet<sup>34</sup>. Diese Beispiele reichen bereits aus, um uns zu überzeugen, dass der genannte Paragraph in den Augen von Aquaviva ein Eckstein des Ordens zu sein scheint, eine Art von *articulus*

<sup>28</sup> Vgl. «De magnitudine suscepti operis, et conservatione spiritus» (1558), in EPG-I, 51.

<sup>29</sup> «De mediis conservandi spiritum Societatis et vocationis nostrae» (1569), in EPG-I, 79.

<sup>30</sup> Vgl. «De Societatis felici progressu» (1581), in EPG-I, 84.

<sup>31</sup> «De quibusdam mediis ad Societatis conservationem facientibus» (1587), in EPG-I, 186-187.

<sup>32</sup> Vgl. «De fine missionis in Indiis Orientalibus» (1590), in EPG-I, 222.

<sup>33</sup> «De spiritus renovatione procuranda deque disciplina religiosa augenda» n. 1, in *Institutum Societatis Jesu. III. Regulae, Ratio Studiorum, Ordinationes, Instructiones, Industriae, Exercitia, Directorium* (im Weiteren ISI-III), Ex. Typ. A Ss. Conceptione, Florentiae 1893, 368.

<sup>34</sup> «De Confessariis Principum» n. 13, in ISI-III, 283.

*stantis vel cadentis*. Damit, dass die Gesellschaft Jesu ihn befolgt oder ihn verfehlt, stehe oder falle ihre geistliche Erneuerung, ihre *renovatio spiritus*.

Dadurch wollte der General die natürlichen Mittel gar nicht geringerschätzen. In seinem dritten Missionsrundbrief (1594) ging er von der lukanischen Parabel der Minen (19,12-27) aus und bot eine ausgesprochen positive Vision über die Talente an, die durch reine Absicht und echten apostolischen Eifer fruchtbar gemacht werden müssen<sup>35</sup>. Die Suche nach der Einheit von Frömmigkeit und Wissen bzw. von Tugenden und Wissenschaften durchzog auch die gesamte *Ratio studiorum* (1599); diese Suche konnte als Leitfaden des Dokuments und wesentliches Merkmal der jesuitischen Erziehung gelten<sup>36</sup>. Allerdings stand diese einheitliche Vision der Jesuitenidentität in den Unterweisungen des Generals hinter der massiven Akzentuierung der geistlichen Dimension zurück. Was Aquaviva mit seinem Beharren auf Sa [813] beabsichtigte, war vor allem, die Liebe seiner Mitbrüder für die soliden und vollkommenen Tugenden und die geistlichen Dingen zu wecken, und damit das «Innere», das «Geistliche», anders gesagt den «übernatürlichen Pol» des jesuitischen Seins und Ethos zu stärken. Schauen wir also auf einige konkrete Maßnahmen des Generals, die ihr Entstehen dem Paragraphen [813] verdanken.

### 3. Die Anweisungen einer geistlicher Erneuerung

#### *Maßnahmen in der Ausbildung*

Aquaviva war sich bewusst, dass die Bürde der philosophischen Studien und das schlechte Beispiel von älteren Mitbrüdern schnell den geistlichen Fortschritt der aus dem Noviziat kommenden jungen Jesuiten stoppten. In einer Anordnung an Novizenmeister verlangte er, die Novizen auf die zu erwartenden Klippengefahren der Studienzeit vorzubereiten<sup>37</sup>. Um mehr zu tun, führte er die Institution des Juniorats ein, die eine Übergangsperiode zwischen der strikten Struktur des Noviziats und dem studienzentrierten Kollegsleben bildete. Der geistliche Präfekt des Kollegs musste auf die Begleitung der Junioren achten, die in einer Subkommunität des Kollegs, von anderen Jesuiten separiert, lebten. Die Rolle des geistlichen Präfekten blieb ebenso wichtig während der ganzen Studienperiode. Seine Position bekam mehr Konturen und wurde auch durch eine eigene Instruktion gestärkt<sup>38</sup>. Der General wollte nicht, wie er schrieb, dass die

<sup>35</sup> Vgl. «De fervore et zelo missionum» (1594), in EPG-I, 240ff.

<sup>36</sup> Vgl. «Ratio atque institutio studiorum Societatis Iesu», in ISI-III, 238-234. Für die lange Entstehungsgeschichte des Dokuments, siehe JULIA, D., «L'élaboration de la *Ratio studiorum*, 1548-1599», in DEMOUSTIER, A. – ALII (Hrsg.), *Ratio studiorum. Plan raisonné et institution des études dans la Compagnie de Jésus*, Belin, Paris 1997, 29-69.

<sup>37</sup> «De Magistris novitiorum. II. De ratione instituendi novitios» n. 4, in *Epistolae selectae Praepositorum Generalium ad Superiores Societatis* (im Weiteren ESPG), Typis Poliglottis Vaticanis, Romae 1911, 73.

<sup>38</sup> «De Praefectis spiritualibus constituendis, formandisque», in ISI-III, 360-363. Für eine Analyse der Aufgaben des geistlichen Präfekten, siehe BURKE, W. J., *The Spiritual Direction of Claudius Aquaviva*,

Scholastiker in ihren Fehlern abstumpfen und dass sie vernachlässigten, ihr Gebetsleben und ihre Tugenden wachzuhalten und nach einer Feinheit des Gewissens zu streben<sup>39</sup>. Aus dieser Überlegung heraus führte Aquaviva für die Scholastiker die dreitägigen Rekolektionen ein, die die zweimal jährlich stattfindende Erneuerung der Gelübde vorbereiten sollten<sup>40</sup>.

Unter den Maßnahmen des Generals, welche die Ausbildung betreffen, nehmen die Anordnungen über das Tertiatsjahr einen besonderen Platz ein. Das Ziel dieses dritten und letzten Erprobungsjahres am Ende der Ausbildung war schon von Ignatius selbst angekündigt (Sa [516]). Ignatius wusste wohl von seiner eigenen Erfahrung her, dass die langen Studien die Seele austrocknen und die spirituelle Dimension einer Sendungsidentität einigermaßen verringern. Er fasste also das Terciat als eine Schule des Herzens (*schola affectus*) auf, in der der Jesuit das geistliche Fundament seines Engagements, das heißt die Erkenntnis und Liebe des Herrn und die für die Sendungsbereitschaft nötigen Tugenden (Demut und Selbstverleugnung) erneuerte und vertiefte.

Obwohl das Terciat als ein Schlussstein der Jesuitenausbildung galt, blieb es bis zur Zeit Aquavivas ein ziemlich vernachlässigtes Element der Formation. Die Ordensgenerale Borgia und Mercurian machten die ersten Schritte, um das Terciat zu institutionalisieren, aber viele Jesuiten übersprangen es nach wie vor. Angesichts dieses Problems erließ Aquaviva drei Verordnungen, in denen er dem Tertiatsjahr solide Struktur und Inhalt gab. Seine Verfügungen wurden in einem einzigen Dokument von der Siebten Generalkongregation (1616) vereinigt<sup>41</sup>.

Gemäß den Vorschriften von Aquaviva, sollten mindestens zehn bis zwölf Tertiariere unter der Leitung eines sogenannten Instructors – eines sowohl in geistlichen Dingen als auch in Regierung erfahrenen Jesuiten – für eine längere Zeit versammelt werden. Der Instructor sollte seine jüngeren Mitbrüder durch eine umsichtige Anwendung der schon bekannten Noviziatsexperimente, besonders der 30-tägigen *Exerzitien*, zu einer restlosen Selbstverleugnung (*plena et absoluta sui ipsius abnegatio*) führen. Diese hatte der General als das Ziel des Tertiats bestimmt. In seinen Vorträgen musste der Instructor in den Tertiariern die Liebe für die Vollkommenheit des Ordenslebens, das Gebet, die Institution der Gesellschaft, den Eifer für die Seele usw. auffrischen. Die ursprünglich für das Noviziat zusammengestellte Liste von geistlichen Lesungen wurde mit anderen Werken der zeitgenössischen spirituellen Literatur erweitert und den Tertiariern empfohlen<sup>42</sup>.

S.J., *General of the Society of Jesus, 1581-1615. A Study of Ascetical Tradition*, Excerpta ex Dissertatione ad Lauream in Facultate Theologica P.U.G. (Roma), Cambridge 1969, 8-22.

<sup>39</sup> «*De institutione Scholasticorum*», in ESPG, 42.

<sup>40</sup> «*Instructio pro scholasticis*» n. 7, in ISI-III, 379.

<sup>41</sup> Vgl. «*De tertio anno Probationis*», in ISI-III, 262-267. Zur Geschichte der Entstehung des Tertiatsjahres siehe RUIZ JURADO, M., «*La Tercera Probación en la Compañía de Jesús*», *Archivum Historicum Societatis Iesu* 60 (1991) 265-351.

<sup>42</sup> Für die Zusammensetzung dieser Liste siehe LETURIA, P. DE, «*Lecturas ascéticas y lecturas místicas entre los jesuitas del siglo XVI*», in ID., *Estudios Ignacianos. II. Estudios espirituales*, Institutum Historicum Societatis Iesu, Roma 1957, 269-331.



### *Maßnahmen, um das «Innere» zu gestalten*

Das geistliche Leben gewann nicht nur während der Formation, sondern auch für den Rest des Jesuitenlebens einen mehr institutionalisierten und strukturierten Charakter. Aquaviva führte für alle Jesuiten die acht- bis zehntägigen Jahresexerzitien ein, die auch von der sechsten Generalkongregation (1608) approbiert wurden und bis heute zur geistlichen Tradition der Gesellschaft gehören<sup>43</sup>. Der General förderte auch, dass diejenigen, die im Advent und in der Fastenzeit auf längere Volksmissionen gingen, sich vor ihrem Dienst für eine geistliche Einkehr zurückzogen und über den Ruf des Königs (EB [91]-[98]) und die zwei Banner (EB [136]-[147]) meditierten<sup>44</sup>.

Auch die Superioren wurden ermuntert, vor ihrem Amtseintritt eine spirituelle Einkehr zu machen<sup>45</sup>. Während ihrer Amtszeit sollten sie täglich (oder mindestens jeden zweiten Tag) in der Atmosphäre des Gebets eine Stunde über das geistliche Wohl ihrer Untergebenen und die Disziplin unter ihnen nachsinnen (*hora considerationis*)<sup>46</sup>. Aquaviva wünschte, dass die Regierungsweise der Oberen keineswegs «politisch», sondern von geistlichen Prinzipien motiviert sein sollte<sup>47</sup>. Er förderte auch einen Leitungsstil, der in der Zielsetzung Strenge (*fortiter in fine*), aber in der Vollziehung Milde zeigte (*suaviter in modo*)<sup>48</sup>. Damit suchte er, die oft despotische Vorgehensweise von Superioren – dieses oft bedauerte Ordensproblem – zu bessern<sup>49</sup>.

Aquaviva wollte auch, dass alle Jesuiten die vom General Borgia eingeleitete und von der Vierten Generalkongregation gebilligte tägliche einstündige Meditation ernst nahmen. Doch widerstand er in seinem Rundbrief über das Gebet und die Askese den Versuchen, die dieses Morgengebet zu verlängern trachteten<sup>50</sup>. Die Gebets- und Ein-

<sup>43</sup> Vgl. Decretum 29 (in Ms. Decr. 46), in *Institutum Societatis Iesu. II. Examen et Constitutiones, decreta Congregationum Generalium, formulae Congregationum* (im Weiteren ISI-II), Ex. Typ. A Ss. Conceptione, Florentiae 1893, 302-303. Der Text des Dekrets wird mit einigen Änderungen in der Instruktion «De spiritus renovatione procuranda» n. 4 wieder aufgegriffen, in ISI-III, 369. Zur Entstehung der Tradition der Jahresexerzitien, siehe VILLER, M. – OLPHE-GALLIARD, M., «Aux origines de la retraite annuelle. Son institution au sein de la Compagnie de Jésus», *Revue d'ascétique et de mystique* 15 (1934) 3-33.

<sup>44</sup> Vgl. «De fervore et zelo missionum» (1594), in EPG-I, 246-247.

<sup>45</sup> Vgl. «Ordinationes pro provincialibus» n. 6, in ISI-III, 256.

<sup>46</sup> Vgl. «Ordinationes pro superioribus localibus» n. 5, in ISI-III, 260.

<sup>47</sup> Schon in seinem ersten Rundbrief tadelt er das *genus politicum gubernationis*, das nur auf menschlichen Prinzipien beruht. Er fordert die Oberen auf, nach höheren Prinzipien zu regieren, die dem jesuitischen Charisma selbst entsprechen (*altioribus principiis et superiori lumine, divino scilicet ducitur, et gratiae vocationis innititur*). Vgl. «De Societatis felici progressu» (1581), in EPG-I, 103-104.

<sup>48</sup> So erklärt er im zweiten Kapitel seiner *Industriae*; vgl. «Die Verbindung von Milde und Wirksamkeit bei der Leitung», in AQUAVIVA, CL., *Anweisungen zur Behandlung von Krankheiten der Seele*, 31-36.

<sup>49</sup> Paul Hoffaeus (um 1525–1608), Assistent und Admonitor des Generals zwischen 1581-1591, prangerte 1591 in einer Denkschrift das schwerwiegende Problem der starren und despotischen Jesuitenoberen an. Vgl. SCHNEIDER, B. «Die Denkschrift des Paul Hoffaeus S.I. De unione animorum in Societate», *Archivum Historicum Societatis Iesu* 29 (1960) 85-98. Dieses Problem begleitete die Geschichte des Ordens für lange Zeit.

<sup>50</sup> Vgl. «Quis sit orationis et poenitentiarum usus in Societate, juxta nostrum Institutum» (1590), in EPG-I, 250.

kehr-Kultur wurde auch durch die Veröffentlichung des offiziellen *Direktoriums zum Exerzitienbuch* (1599) und durch mehrere Briefe gefördert. Wir werden später auf die Frage des Gebets zurückkommen. Aquaviva ergriff alle Mittel, in seinen Mitbrüdern die Liebe für das geistliche Leben zu stärken, darunter auch solche, die in den Augen seines Vorgängers für das Jesuitenleben wenig tauglich schienen.

Mit einem Rundschreiben<sup>51</sup> wollte er seine Mitbrüder zu einer tieferen spirituellen Erfahrung des Stundengebetes und der Messfeier führen. Mit der Erweiterung der oben schon erwähnten spirituellen Lektüreliste trachtete er eine geistliche Lesekultur einzubürgern, die die Jesuiten zur Suche nach der geistlichen Vollkommenheit – einer aus Gottverbundenheit entspringenden Lebens- und Handlungsweise – anspornte. Aquaviva stimmte auch stillschweigend zu, dass Jesuiten die von Mercurian noch verurteilten flämischen und rheinischen Mystiker<sup>52</sup> – Ruusbroec, Tauler, Harphius usw. – lasen.

Es war genau die Vollkommenheitsfrage, die im Mittelpunkt der sich unter Aquaviva entfaltenden jesuitischen geistlichen Literatur stand. Die synthetischen Traktate von Luis de la Puente, Diego Álvarez de Paz, Bernardo Rossignoli, Alonso Rodríguez und anderen geistlichen Autoren des Ordens<sup>53</sup> boten die geistlichen Mittel und Wege, durch die man zur Vereinigung mit Gott und so zum vollkommenen Leben gelangen konnte. Die Werke der erwähnten Autoren bildeten nun eine spirituelle Jesuitenbibliothek, in der sich das ignatianische *Novum* mit dem Beitrag früherer geistlicher Traditionen verband. Patristische Zitate, die Weisheit der Wüstenväter, asketische und mystische Gedanken der mittelalterlichen monastischen und Mendikanten-Tradition verschmolzen mit ignatianischen Richtlinien und Paradigmen in dieser Literatur, wenngleich mit verschiedenen Akzentsetzungen.

Man kann natürlich fragen, ob das ignatianische Erbe in dieser Literatur «organisch» mit den anderen spirituellen Traditionen verschmolz. Vielleicht gelang es nicht so «organisch», wie es Joseph de Guibert behauptete<sup>54</sup>. Die Gesellschaft Jesu reihte sich so in die Linie der Orden ein, die das Ordensleben in der Form der *vita mixta* – alternierende Momente von Gebet und apostolischem Engagement – deuteten<sup>55</sup>. Allerdings war eine solche Entwicklung der ignatianischen Tradition kaum zu vermeiden, und zwar aus zwei naheliegenden Gründen. Erstens konnte eine werdende Spiritualität – und die Jesuitenspiritualität war damals noch eine solche! – keineswegs den Einflüssen anderer Spiritualitäten entgehen. Zweitens waren diese Einflüsse im Sturm der geistlich-disziplinaren Krise sogar nötig, um die ignatianischen Ressourcen zu ergänzen und so

<sup>51</sup> «De officii divini recitatione ac celebratione missae», in EPG-I, 326-327.

<sup>52</sup> Vgl. «Ordinationes pro Superioribus localibus» n. 1, in ISI-I, 259.

<sup>53</sup> Vgl. ZAS FRIZ DE COL, R., «Ignatianische Mystik (Teil I): Spanische Autoren des 16. und 17. Jahrhunderts», *Geist und Leben* (2012:1) 16-30.

<sup>54</sup> GUIBERT, J. DE, «Le généralat de Claude Aquaviva (1581-1615). Sa place dans l'histoire de la spiritualité de la Compagnie de Jésus», *Archivum Historicum Societatis Iesu* 10 (1941) 84.

<sup>55</sup> Vgl. ALVAREZ DE PAZ, J., *De vita spirituali eiusque perfectione libri quinque*, Lib. II, Part. V, Cap. XXXVI, in ID., *Opera*. I-II, Vivès, Paris 1875, 387-388. SUAREZ, F., *De religione Societatis Jesu in particulari*, Lib. I, Cap. VI, n° 2, in ID., *Opera omnia*. XVI, Vivès, Paris 1860, 587.

für die massiven Zentrifugalkräfte der zum Aktivismus werdenden Aktion (*magna effusio ad exteriora*) ein Gegengewicht zu bieten. Genau in diesem Zusammenhang mussten die Probleme, die sich um den Stil des jesuitischen Gebets rankten, in der Zeit von Aquaviva neu bearbeitet werden.

#### 4. Das «praktische» Gebet und die Kontemplation

Die Frage des Gebets, seines Stils, seiner Methoden und seiner Ausrichtung war sicherlich ein zentraler Punkt bei der Definition der jesuitischen Identität sowohl während Ignatius' Leben als auch in den Jahrzehnten nach seinem Tod. Nadal wollte, dass «alle, die in die Gesellschaft eintreten, auch wenn sie an einer besonderen Frömmigkeit oder an einer unterschiedlichen Methode zu beten festhalten, dies aufgeben und sich in die richtige Methode der Gesellschaft und in ihre besondere Frömmigkeit (*en el modo de la Compañía y particular deuoción della*) mit einem intensiven Wunsch, sie zu haben und von ihr erfüllt zu sein, verwandeln müssen»<sup>56</sup>.

Diese «Methode und Frömmigkeit», die der Gesellschaft angemessen waren, wurden in Nadals Augen durch die *Exerzitien* von Ignatius definiert. Allerdings gab es zwei ernsthafte Probleme bei ihrer Anwendung. Erstens haben viele Jesuiten der ersten Jahrzehnte während ihres Noviziats die *Exerzitien* nicht oder höchstens einen Teil davon gemacht<sup>57</sup>. Die Gründe waren vielfältig. In einigen Provinzen gab es zu viele Novizen, die aus finanziellen Gründen schnell in die Kollegien versetzt werden mussten. Doch blieben die Novizenmeister überfordert. Manchmal hatten sie keine Erfahrung mit den ignatianischen *Exerzitien*, oder sie folgten anderen Formen der Spiritualität. Darüber hinaus repräsentierten die verschiedenen Direktorien, die unter den Jesuiten zirkulierten, um die *Exerzitien* zu geben, unterschiedliche Strömungen der Interpretation, sowohl für die Theorie als auch für die Praxis. Die endgültige Version des offiziellen *Direktoriums zu den Exerzitien* wurde, wie schon gesagt, erst 1599 veröffentlicht.

##### *Oratio practica*

Es ist durchaus verständlich, dass in diesen Unsicherheiten und anderen Unklarheiten rund um die *Exerzitien* viele Jesuiten ihre geistlichen Quellen in anderen – oft mystischen – Strömungen der Gegenwart oder der Vergangenheit fanden. Dies war sicherlich mit dem Risiko verbunden, sich in anderen Spiritualitätsformen wiederzufinden, die für das Apostolat weniger offen waren. Dies löste Ignatius' Reaktion aus, sich kontem-

<sup>56</sup> NADAL, H., «De la oración, specialmente para los de la Compañía» [sic], in *Epistolae*. IV (MHSI 27), G. López del Horno, Matriti 1905, 680.

<sup>57</sup> Zum Beispiel hatte in Spanien «nur ein Viertel der Jesuiten in den 1560er Jahren die *Exerzitien* in ihrem vollem Umfang gemacht». ENDEAN, PH., «“The Strange Style of Prayer”: Mercurian, Cordeses and Álvarez», in McCOOG, TH. M. (Hrsg.), *The Mercurian Project. Forming Jesuit Culture. 1573-1580*, Institutum Historicum Societatis Iesu – The Institute of Jesuit Sources, Rome – St. Louis (MO, USA) 2004, 380.



plativen Tendenzen zu widersetzen<sup>58</sup>, die mit der eindeutig apostolischen Ausrichtung des Ordens nicht vereinbar waren. Inmitten dieser Spannungen definierte Nadal die Vorgehensweise und das Gebet der Gesellschaft durch die berühmte Triade: *spiritu, corde, practice*<sup>59</sup>. *Spiritu* bedeutet «im Geist», d.h. mit Trost, die Gegenwart Gottes spürend. *Corde* bedeutet «von Herzen», d.h. die Affektivität in jegliche Aktivitäten einzu-beziehen und nicht auf einer rein spekulativen Ebene zu bleiben. *Practice* bedeutet «auf eine praktische Art und Weise». Aber was bedeutet «auf praktische Weise» im Zusammen-hang mit dem Gebet?<sup>60</sup> Nadal definierte es folgendermaßen:

«*Practice* zu sagen bedeutet, dass wir versuchen, das, was wir sagen, in die Praxis zu bringen, damit wir bereit sind, es zu tun. Und ebenso sollen Meditation und Kontem- plation *practice* geschehen, d.h. so, dass sie sich zur Arbeit ausweiten und im Vollzug Frucht bringen, ohne sich um rein spekulative Dinge zu kümmern»<sup>61</sup>. In einer anderen Rede sagt Nadal: «Unsere Berufung ist praktisch; alle unsere geistlichen Übungen sind praktisch. Sie prägen in uns mit großem Gefühl das Heil des Nächsten ein. Alles ruft danach, dass wir dem Nächsten helfen, alles ruft zu ihm. Die Arbeit für den Nächsten muss unsere geistliche Speise und unser geistlicher Trank sein.»<sup>62</sup>

Wie wir sehen können, bedeutet «praktisch» im Vokabular von Nadal «pastoral» in einem weiten Sinn<sup>63</sup>. Nach dieser Vision sollte das jesuitische Gebet immer praktisch, d.h. pastoral orientiert sein. Mit diesem starken Beharren auf der pastoralen Ausrich- tung des Gebetslebens wollte Nadal sicherlich der Versuchung des monastischen Rück- zugs entgegentreten, die das kontemplative Gebet für einige Jesuiten bedeuten könnte. Aber das gleiche Beharren auf der praktischen Ausrichtung des Gebets barg auch die Gefahr, das geistliche Leben auf eine Art effizienzorientierten pastoralen Pragmatismus zu reduzieren, so als ob man am Ende sagen könnte: «Ich muss zu Gott beten, nur um in meiner Arbeit für den Nächsten nützlicher zu werden.»

Die Ordensleitung verstärkte weiterhin diese praktisch-pastorale Ausrichtung des Gebetslebens der Jesuiten, besonders zur Zeit der Spannungen von General Everard Mercurian mit den spanischen mystischen Strömungen von Antonio Cordeses und Bal- tazar Álvarez<sup>64</sup>. Mercurian erklärte in einer seiner Botschaften an Antonio Cordeses:

<sup>58</sup> Für den berühmten Fall des prophetisch-mystischen Kreises der Jesuiten von Gandía, siehe RUIZ JURADO, M., «Un caso de profetismo reformista en la Compañía de Jesús. Gandía 1547-1549», *Archivum Historicum Societatis Iesu* 43 (1974) 217-266.

<sup>59</sup> Die ausführlichste Erklärung der drei Prinzipien finden wir in NADAL, H., *Exhort. 1 Complut. – Textus G* (1576), nn. [7]-[11], in *Epistolae et Monumenta. V. Commentarii de Instituto Societatis Iesu* (MHSI 90), Apud «Monumenta Historica Soc. Iesu», Romae 1962, 226-231.

<sup>60</sup> Siehe hierzu auch Kapitel «3.2. L'action et la place de l'oraison dans l'identité jésuite» in meiner Studie «Louis Lallemand et l'identité jésuite», in *Ignaziana. Rivista di ricerca teologica* n. 29 (2020) 88-89.

<sup>61</sup> NADAL, H., *Plática 1ª*, n. [13], in NICOLAU, M. (Hrsg.), *Pláticas espirituales del P. Jerónimo Nadal, S.I., en Coimbra (1561)*, Facultad Teológica de la Compañía, Granada 1945, 44.

<sup>62</sup> NADAL, H., *Exhortatio 5ª* (1573-1576), n. [10], in *Epistolae et Monumenta. V*, 809.

<sup>63</sup> Vgl. O'MALLEY, J. W., *The First Jesuits*, Harvard University Press, Cambridge 1993, 251, 371-372.

<sup>64</sup> Diesbezüglich siehe den oben zitierten Artikel von Ph. Endean (Note 57).



«Und um die Sache besser zu verstehen, ist es notwendig, sich genau anzuschauen, was der eigentliche Zweck unseres Instituts ist. Denn da es nicht nur auf den eigenen Trost im Verstand oder im Willen abzielt, sondern vornehmlich auf die äußeren Dienste und Übungen, in denen seine Leute zu ihrem und des Nächsten Nutzen eingesetzt werden, so bedient es sich seiner eigenen, charakteristischen Gebetsweise, die auf denselben Zweck gerichtet ist und sein soll. Das Institut der Gesellschaft bereitet sich durch Gebet, Meditation und viele verschiedene Übungen und Erfahrungen vor und versucht, seine Mitglieder für die Dienste, die auf das Wohl des Nächsten gerichtet sind, zur Ehre Gottes, unseres Herrn, geeigneter zu machen [...]. Und ich zweifle nicht daran, dass Euer Hochwürden einsehen werden, dass das Gebet nicht unser Ziel ist, noch unser Hauptinstitut, wie es das einiger religiöser Orden ist; aber es ist ein allgemeines Instrument, durch das und durch andere Übungen wir uns helfen, die Tugenden zu erlangen und unsere Ämter für das Ziel der Gesellschaft auszuüben».<sup>65</sup>

Hinter Nadals und Mercurians Konzeption des praktischen Gebets können wir durchaus den Einfluss eines Phänomens vermuten, das für die *Exerzitien* von Ignatius charakteristisch ist: der Wunsch nämlich, geistlichen Nutzen aus den betrachteten Mysterien von Christus zu ziehen (*sacar provecho*)<sup>66</sup>. Im Geiste Nadals und des Generals musste dieser Wunsch ganz dem apostolischen Ziel des Ordens untergeordnet werden, d.h. moralisch und geistlich nützlicher zu werden, um den Seelen besser helfen zu können. Aber damit schien das jesuitische Gebet – und mit ihm alle religiöse Vollkommenheit – wieder einmal in einer streng utilitaristischen Konzeption fixiert und zementiert zu sein. Geistlich, natürlich, aber dennoch utilitaristisch. Auf diese Weise, persönliches Gebet, Gottesbeziehung und spiritueller Fortschritt haben ihren Sinn, wenn man sie immer auf die Hilfe für den Nächsten bezieht. Man kann diese Auffassung des geistlichen Lebens als ein Mittel zur Verwirklichung der Nächstenliebe bezeichnen, aber man kann sich durchaus fragen, ob es nicht auch zu der Krise beigetragen hat, in der das geistliche Leben vieler Jesuiten furchtbar verkümmert ist.

Wenn man das Ziel des Gebetes auf diese – und nur diese – obenerwähnte Weise interpretiert, hat das Gebet als freie, Gott geschenkte Zeit, um Ihn für Ihn selbst zu suchen, fast keinen Sinn. Damit berühren wir genau die Frage der Kontemplation, die von Seiten des Generals Mercurian auf viel Widerstand stieß. Die klassische Definition der Kontemplation, die Richard und Hugo von St. Victor im 12. Jahrhundert vorlegten<sup>67</sup>

<sup>65</sup> ASTRAIN, A., *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*. III, 187. Selbst Philip Endean, der im Übrigen Mercurians Konzeption der *Exerzitien* verteidigt und seine Politik gegenüber den Jesuitenmystikern Cordeses und Álvarez zu rechtfertigen sucht, kann nicht umhin, seine Verlegenheit über die Instrumentalisierung dieser Art von Gebetstheologie zu äußern. ENDEAN, Ph., «“The Strange Style of Prayer”: Mercurian, Cordeses and Álvarez», 385.

<sup>66</sup> Vgl. EB [106]-[108], [114]-[116], [122]-[125], [194].

<sup>67</sup> «Kontemplation ist der freie und klare Blick der Seele (*libera mentis perspicacia*), der auf die Erscheinungen der [göttlichen] Weisheit ausgerichtet und durch Bewunderung unterstützt ist. Oder, wie der Theologe unserer Zeit [Hugo von St. Victor] mit den folgenden Begriffen zu definieren pflegte: “Kontemplation ist der klare und freie Blick der Seele (*perspicax et liber animi contuitus*), der sich beim Wahrnehmen der Dinge überall ausbreitet”.» RICHARDUS A SANCTO VICTORE, *De gratia contemplationis*,

und welcher die Mehrzahl der mittelalterlichen mystischen Schriftsteller folgte, verlor im Kontext der *oratio practica* Nadals und Mercurians jede Relevanz. Aquaviva erkannte bald, dass ein zu starkes Drängen des jesuitischen Gebetslebens in die praktische Richtung nicht nur einen völligen Bruch mit der früheren kontemplativen Tradition bewirkt hätte, sondern auch die Freiheit und die eigentliche transzendente Dimension der Beziehung zu Gott in Frage gestellt hätte. So versuchte er, die praktische Seite des jesuitischen Gebets und die freie, gottzentrierte Dimension der klassischen Betrachtung miteinander in Einklang zu bringen.

### **Aquavivas Rundbrief über das Gebet (1590)**

In dieser Hinsicht ist es für uns angebracht, kurz die Gedanken von Aquaviva zu analysieren, die er in seinem bereits erwähnten Brief über das jesuitische Gebet und die Askese<sup>68</sup> darlegt. Aquaviva stellt zunächst fest, dass diejenigen, die sich schon lange in den üblichen Methoden und Gegenständen des Gebetes (gemeint sind die der *Exerzitien*) geübt haben, nicht streng dazu angehalten werden sollen. Paradoxerweise bezieht er sich dabei auf Nadal. Die Freiheit, mit der der Heilige Geist den Menschen in seinem Gebet führen will, sollte laut Nadal nicht eingeschränkt werden. So sollten, sagt Aquaviva, die klassischen Themen der Kontemplation, d.h. die Mysterien des trinitarischen Lebens, den Jesuiten – zumindest den im Gebet weiter fortgeschrittenen – nicht verboten werden.

Der General fügt hinzu, dass die negativen Erfahrungen mit denjenigen, die sich unreif der Kontemplation hingegeben haben, nicht zu der Idee führen sollten, dass das kontemplative Gebet in der Gesellschaft unbrauchbar ist. Eine solche Meinung stünde im absoluten Widerspruch zur gesamten Tradition der Kirchenväter, die in der Kontemplation einen wirksamen Weg sahen, um zu wahren und soliden Tugenden zu gelangen. Allerdings, so der General, kann das jesuitische Gebet – einschließlich der Kontemplation – nicht rein abstrakt und einsam sein (*nuda et solitaria*), sondern es soll in seiner Kraft und Wirksamkeit über sich selbst hinausweisen (*ad aliud referendam esse*)<sup>69</sup>. Durch diese Sprache übersetzt Aquaviva die praktische Natur und den Zweck des jesuitischen Gebets. Anschließend skizziert er drei Wege oder Methoden, auf denen die praktische Natur des Gebets zum Ausdruck gebracht werden kann.

Der erste Modus zielt direkt auf die tugendhafte Verwandlung des Beters, die Reform seines Lebens und seinen moralischen und geistigen Fortschritt. Es handelt sich

*seu Benjamin Major*, Lib. I, Cap. IV, in PL 196, 67. Diese Konzeption Richards hat mehrere Jesuitenmystiker stark beeinflusst. Vgl. CORDESES, A., *Tratado de la oración mental* [31]-[38], in ID., *Obras espirituales. Guía teórico-práctica de la perfección cristiana*. I (Hrsg. von A. Yanguas), Consejo Superior de Investigaciones Científicas – Instituto «Francisco Suárez», Madrid 1953, 73-76. ALVAREZ DE PAZ, J., *De inquisitione pacis sive studio orationis*, Lib. V, Part. II, Cap. I, in ID., *Opera*. VI, Vivès, Paris 1876, 482ff. LALLEMANT, L., *Doctrine spirituelle*, Coll. Christus 97, DDB, Paris 2011, 372.

<sup>68</sup> «Quis sit orationis et poenitentiarum usus in Societate, juxta nostrum Institutum» (1590), in EPG-I, 248-270.

<sup>69</sup> Vgl. *Ib.*, 252.

um seine persönliche Wandlung zum Besseren hin, die ihm auch im Engagement für den Nächsten dienen kann. Der dritte Modus, das tiefere Verständnis für Gottes Wort im Gebet, ist unmittelbar auf die Verkündigung und damit auf das Wohl des Nächsten ausgerichtet. Der zweite Modus verdient mehr Aufmerksamkeit, weil hier die Unentgeltlichkeit der Kontemplation besser gewahrt ist. Aquaviva sagt: «Die andere [zweite] Methode ist, wenn unsere Seele in der Kontemplation mit dem Feuer der göttlichen Liebe entzündet wird. Von der Glut seiner Liebe mitgerissen, eilt sie Gott entgegen, den sie als höchstes und liebenswürdigstes Gut erkennt.»<sup>70</sup>

Anders als bei der ersten Methode fließt hier jede innere Verwandlung und apostolische Sehnsucht spontan und frei aus der kontemplativen Gotteserfahrung: «Aus dieser Liebe entspringt die Flamme eines brennenden Wunsches, sich von den Ketten und dem Gefängnis der Eigenliebe befreien, um dem gütigsten und größten Gott in allem treu zu dienen, und um das so große und so begehrenswerte Gut bekannt und von allen geliebt zu machen.» Allerdings versucht Aquaviva, der kontemplativen Erfahrung institutionelle Grenzen zu setzen: «[Der Ordensmann] muss jedoch bereit sein, sich der Süße der Kontemplation zu berauben, um sich in der Arbeit mit den anderen gerne zu verbinden, sobald er merkt, dass das Wohlgefallen des allmächtigen Gottes, die Regeln seines Instituts, ein zu erlangendes höheres Gut oder die Gehorsamsgebote dies erfordern.»<sup>71</sup> Diese Grenzen waren auch Teil der gemeinsamen Lehre und Praxis der kontemplativen Orden. Alles in allem kommt Aquaviva zu dem folgenden Schluss:

«Wenn jemand so weit ginge, zu behaupten, dass den Mitgliedern der Gesellschaft nicht erlaubt wäre, sich einfach die Liebe und die Erkenntnis Gott im Gebet als Ziel zu setzen, sondern sie sollten jederzeit ihr Gebet so leisten, dass es immer auf ein anderes [d.h. praktisches] Ziel gerichtet sei (*ad aliud intendat*), und dass es ihnen nicht erlaubt wäre, etwas nicht praktisches zu meditieren (*quae non referantur ad aliud*), so würde ein solcher offensichtlich irren, und er würde dem obigen Vorschlag eine Bedeutung geben, die auch durch die Autorität der Lehrer und das Wesen der Kontemplation selbst widerlegt wird.»<sup>72</sup>

Die sprachliche Komplexität dieser Schlussfolgerung drückt sehr gut die Komplexität der Debatten aus, die sich um die Fragen des Gebets drehten und insbesondere um die Herausforderung, die die Kontemplation als einfaches und schlicht gottzentriertes Gebet für die praktisch-jesuitische Mentalität und ihre Ausrichtung auf Aktivität darstellte. Es ist daher nicht verwunderlich, dass der General hinzufügt: «Man würde sich nicht genau ausdrücken, wenn man sagte: Ich liebe Gott, um etwas zu tun, was ihm gefällt; um genau zu sein, müsste man sagen: Ich tue diese Handlung, weil ich Gott liebe, ich unternehme sie und führe sie unter der Inspiration seiner Liebe aus.»<sup>73</sup> Was man hinter der Warnung des Generals spüren kann, ist nicht einfach die jesuitische

<sup>70</sup> *Ib.*, 253-254.

<sup>71</sup> *Ib.*, 254.

<sup>72</sup> *Ib.*, 254.

<sup>73</sup> *Ib.*, 254-255.

Herausforderung des Aktivismus. Es ist die Herausforderung der Neuzeit, die den Primat der Kontemplation verwirft und ihn stattdessen dem Ethos, dem Handeln, zuweist<sup>74</sup>.

Im weiteren Verlauf des Briefes versuchte der General, weitere Vorbehalte gegenüber der Praxis des kontemplativen Gebetes anzubringen, um zu vermeiden, dass es einen rein kontemplativen Lebensstil auf Kosten des apostolischen Lebens hervorbringt. Er wünschte sich auch, dass der kontemplative Geist mehr im aktiven Leben gelebt wird – durch die Suche nach Gott, der überall gegenwärtig ist. Darin sah er die Konvergenz der ignatianisch-nadal'schen Idee des *contemplativus simul in actione* und der patristischen Tradition des immerwährenden Gebets (*continens oratio, oratio sine intermissione*)<sup>75</sup>.

### **Das Direktorium zu den Exerzitien (1599)**

Das kontemplative Gebet wurde durch den Rundbrief von 1590 unter bestimmten Bedingungen in den Sprachgebrauch der Gesellschaft Jesu aufgenommen; es blieb jedoch unklar, wie diese Art des Gebets auf den *Exerzitien* aufbauen konnte oder, genauer gesagt, wie die *Exerzitien* die kontemplative Entwicklung des Gebets hervorbringen konnten.

Die endgültige Fassung des *Direktoriums der Exerzitien*<sup>76</sup>, die – wie bereits erwähnt – 1599 veröffentlicht wurde, löste dieses Problem nicht wirklich. Dieses wichtige Handbuch, das jahrhundertlang bestimmte, wie die *Exerzitien* von Ignatius gegeben werden sollten, förderte besonders die diskursive Methode der Meditation. Tatsächlich konzentrierte sich nach Meinung der Autoren des *Direktoriums* die wichtigste Gebetsmethode der *Exerzitien* auf die Meditation, die auf den drei Fähigkeiten der Seele (Gedächtnis, Intellekt-Einsicht, Wille) und auf ihrem diskursiven Zusammenwirken beruhte (vgl. EB 50). Auch die ignatianischen Betrachtungen über die Geheimnisse des Lebens Christi wurden in die Kategorie der Meditation eingeordnet. Die Anwendung der fünf Sinne auf dieselben Mysterien wurde vom *Direktorium* als eine im Vergleich zur Meditation minderwertige Kategorie des Gebets betrachtet:

«Diese Anwendung der Sinne unterscheidet sich von der Meditation. Die Meditation ist intellektueller (*magis intellectualis*) und lässt mehr Raum für die vernünftige Überlegung (*magis versatur in ratiocinatione*). Sie ist, in jeder Hinsicht, eine höhere Weise zu beten, denn sie untersucht in diskursiver Weise (*discurrit*) die Ursachen der Mysterien und ihre Wirkungen und sucht in ihnen die Eigenschaften Gottes, wie Güte, Weisheit, Liebe usw. Die Anwendung der Sinne geht nicht in diskursiver Weise vor (*non discurrit*), sondern beschäftigt

<sup>74</sup> In dieser Hinsicht bleiben die Überlegungen von Romano Guardini («Der Primat des Logos über das Ethos») wertvoll und aktuell. Vgl. GUARDINI, R., *Vom Geist der Liturgie*, Matthias-Grünwald - Schöningh, Mainz - Paderborn 1997, 79-88.

<sup>75</sup> Vgl. «Quis sit orationis et poenitentiarum usus in Societate», in EPG-I, 257-258.

<sup>76</sup> Vgl. «Directorium in Exercitia Spiritualia S. P. N. Ignatii», in ISI-III, 503-552. Für die Geschichte der verschiedenen Direktorien siehe CATTO, M., «I "Directori" degli *Esercizi spirituali* da sant' Ignazio a Scaramelli», in ZARRI, G. (Hrsg.), *Storia della direzione spirituale. III. L'età moderna*, Morcelliana, Brescia 2008, 331-351.



sich nur mit dem, was die Sinne berührt, d.h. das Sehen, das Hören und die anderen Sinne: sie genießt es, erfreut sich daran und findet darin die Gelegenheit zum geistigen Fortschritt.»<sup>77</sup>

Wie wir sehen können, schätzt das *Direktorium* die Anwendung der Sinne (EB [121]ff.), diese Öffnung der *Exerzitien* hin zum kontemplativen Gebet, geringer. Auf jeden Fall erkennen die Autoren an, dass die diskursiven Methoden der *Exerzitien* andere (möglicherweise kontemplative) Methoden nicht ausschließen sollten, die «vom Heiligen Geist gelehrt und von geistlich erfahrenen Personen angewendet werden»<sup>78</sup>. Durch das *Direktorium* wurde somit die Möglichkeit einer kontemplativen Entwicklung der Gebetsmethoden für Jesuiten anerkannt, wenn auch unter einer gewissen Kontrolle: «Das gilt auch für die Unsrigen [d.h. Jesuiten] – natürlich immer mit der Zustimmung und dem Einverständnis des Oberen oder geistlichen Präfekten, dem jeder seine Art zu beten offenbaren soll, besonders wenn sie etwas von der gewöhnlichen Art und Weise abweicht (*si paulum discedat ab ordinario modo*)»<sup>79</sup>, nämlich von der diskursiven Meditation. Wir können hier und auch in anderen Abschnitten des *Direktoriums* das sehr angestrebte Gleichgewicht zwischen geistlicher Freiheit und institutioneller Kontrolle in der Gebetsweise der Jesuiten sehen. Der Weg, der zu einem wirklich kontemplativen Gebet führte, war nicht verschlossen, aber er blieb weitgehend unter der Kontrolle des Instituts. Das *Direktorium* wollte nicht erklären, wie das kontemplative Gebet organisch aus den *Exerzitien* fließen oder sich entwickeln konnte. Daher blieb dieser Punkt jahrhundertlang im Dunkeln, und Fragen dazu wurden nicht wirklich begrüßt.

## Anstelle einer Schlussfolgerung

Das Generalat von Aquaviva ist, wie wir gesehen haben, entscheidend für das Entstehen der geistlichen Gestalt des Jesuiten und des kollektiven Selbstbewusstseins der Gesellschaft Jesu. Es sind noch Studien erforderlich, vor allem zur Geschichte der Spiritualität des Ordens, um Aquavivas Beitrag zur Jesuitenidentität deutlicher herauszuarbeiten. Aus diesem Grund kann jede Schlussfolgerung nur vorläufig sein. Vielleicht ist das Dilemma, in dem wir uns am Ende dieser Studie befinden, dasjenige, das bereits – mit anderen Worten – am Anfang aufgeworfen wurde. Hat Aquaviva die jesuitische Identität «verbürgerlicht», die Spiritualität der Gesellschaft «monastisiert» und damit den ignatianischen Geist «verfälscht»? Wir hoffen, dass unser Streifzug durch die analysierten historischen Elemente und Dokumente eine solche Überzeugung zumindest in Frage stellt.

Natürlich kann man nicht abstreiten, dass Aquavivas geistliche Maßnahmen und die damalige Jesuitenspiritualität eine Art von Sedativum bildeten – allerdings für eine geistlich zu sehr zerstreute Gesellschaft Jesu. Sie wollten jedoch keineswegs die Sendungs-

<sup>77</sup> «Directorium in Exercitia Spiritualia», Cap. XX, n. 3, in ISI-III, 531.

<sup>78</sup> *Ib.*, Cap. XXXVII, n. 13, in ISI-III, 549.

<sup>79</sup> *Ib.*

bereitschaft von Jesuiten einengen. Die langen Missionsbriefe des Generals bezeugen gerade das Gegenteil<sup>80</sup>. Im Gegensatz zu dem, was Michel de Certeau als das Ende der Jesuitenmobilität unter Aquaviva bezeichnete<sup>81</sup>, gab dieses Generalat einen neuen Elan zum apostolischen Wanderungsideal, sowohl in den weit entfernten Missionen als auch in den europäischen Volksmissionen.

In jedem Fall hat die Vermehrung der Anordnungen und Instruktionen des Generals im Jesuitenorden eine gewisse legalistische Gesinnung geschaffen. Aquaviva war sich der Herausforderung durchaus bewusst, als er schrieb:

«Wir sehen schon zur Genüge, dass die Vervielfältigung von Verordnungen, Anweisungen und Regeln nicht immer die Übel beseitigt und in unserer Gesellschaft auch nicht notwendig ist. In der Tat haben wir die *Satzungen*, die mit so viel Geist und himmlischem Licht errichtet wurden, und *Regeln*, die so reich, ausgezeichnet und vollkommen sind, dass es offensichtlich sein muss: Es gibt keinen Mangel, der nicht seinen Ursprung in ihrer Unterlassung hat und der andererseits in ihrer Befolgung nicht ein sehr wirksames Heilmittel finden kann.»<sup>82</sup>

Die Spannung zwischen Geist und Gesetz war aber schon während Ignatius' Generalat spürbar. Dazu gehört, dass der Anstieg von institutioneller Kontrolle kein Jesuitenspezifikum war. Er kennzeichnete auch die nachtridentinische Kirche und das Entstehen der absoluten Monarchien. In diesem Sinne repräsentierte die Gesellschaft Jesu während der Zeit von Aquaviva *par excellence* die kirchliche, soziale und politische Entwicklung ihrer Umwelt. Die *renovatio spiritus* von Aquaviva musste in diesem Zusammenhang realisiert werden. Alles in allem vermochte diese Erneuerungspolitik im siebzehnten Jahrhundert und weit darüber hinaus viele außergewöhnliche Jesuitenfiguren hervorzubringen, in deren Lebensstil und -werk insbesondere der in Sa [813] formulierte *spiritus Societatis* greifbar blieb und den «natürlichen Pol» ihrer Identität durchdrang, ohne dass sie sich von der Kraft der sich immer mehr verselbstständigenden «Mittel» absorbieren ließen (vgl. Sa [814]).

\* \* \*

Mein Dank gilt P. Johannes Stoffers SJ, der sich um die sprachliche Qualität des Textes gekümmert hat.

<sup>80</sup> Für ihre Analyse siehe LÉCRIVAIN, PH., «Les missions de l'intérieur, un ministère privilégié de la Compagnie de Jésus, sous Ignace de Loyola et Claudio Aquaviva», *Studia Missionalia* 60 (2011) 195-214.

<sup>81</sup> CERTEAU, M. DE, «La réforme de l'intérieur au temps d'Acquaviva», in CERTEAU, M. DE – ALII, *Les jésuites. Spiritualité et activités. Jalons d'une histoire*, 65.

<sup>82</sup> «De quibusdam mediis ad ejus conservationem facientibus» (1587), in EPG-I, 186. Die Historikerin Silvia Pavone war sich dieser Warnung des Generals wohl nicht bewusst, als sie Aquaviva eine «Gesetzgebungsunruhe» (*ansietà legiferatrice*) zuschrieb. Vgl. PAVONE, S., *I gesuiti dalle origini alla soppressione*, Laterza, Roma – Bari 2004, 36.

## Literaturverzeichnis

### Quellen

- ALVAREZ DE PAZ, J., *De vita spirituali eiusque perfectione libri quinque*, in ID., *Opera*. I-II, Vivès, Paris 1875.
- ALVAREZ DE PAZ, J., *De inquisitione pacis sive studio orationis*, in ID., *Opera*. VI, Vivès, Paris 1876.
- AQUAVIVA, CL., *Anweisungen zur Behandlung von Krankheiten der Seele* (Hrsg. von Th. Neulinger), Gruppe für Ignatianische Spiritualität, München 2002.
- CORDESES, A., *Obras espirituales. Guía teórico-práctica de la perfección cristiana*. I (Hrsg. von A. Yanguas), Consejo Superior de Investigaciones Científicas – Instituto «Francisco Suárez», Madrid 1953.
- Epistolae Praepositorum Generalium ad Patres et Fratres Societatis Jesu*. I, Typis Viduae J. Poelman-de Pape, Gandavi 1847.
- Epistolae selectae Praepositorum Generalium ad Superiores Societatis*, Typis Poliglottis Vaticanis, Romae 1911.
- GUERRA, A. (Hrsg.), *Un generale fra le milizie del Papa. La vita di Claudio Aquaviva scritta da Francesco Sacchini della Compagnia di Gesù*, FrancoAngeli, Milano 2001.
- IGNATIUS VON LOYOLA, *Deutsche Werkausgabe*. II. *Gründungstexte der Gesellschaft Jesu* (Hrsg. von P. Knauer), Echter, Würzburg 1998.
- Institutum Societatis Iesu*. II. *Examen et Constitutiones, decreta Congregationum Generalium, formulae Congregationum*. III. *Regulae, Ratio Studiorum, Ordinationes, Instructiones, Industriae, Exercitia, Directorium*, Ex. Typ. A Ss. Conceptione, Florentiae 1893.
- LALLEMANT, L., *Doctrine spirituelle*, Coll. Christus 97, DDB, Paris 2011.
- NADAL, H., *Epistolae*. IV (MHSI 27), G. López del Horno, Matriti 1905.
- NADAL, H., *Epistolae et Monumenta*. V. *Commentarii de Instituto Societatis Iesu* (MHSI 90), Apud «Monumenta Historica Soc. Iesu», Romae 1962.
- NICOLAU, M. (Hrsg.), *Pláticas espirituales del P. Jerónimo Nadal, S.I., en Coimbra (1561)*, Facultad Teológica de la Compañía, Granada 1945.
- RICHARDUS A SANCTO VICTORE, *De gratia contemplationis, seu Benjamin Major*, in ID., *Opera omnia. Epistolae et opuscula*, PL 196, J.-P. Migne, Lutetiae Parisiorum 1855, 63-202.
- SUAREZ, F., *De religione Societatis Jesu in particulari*, in ID., *Opera omnia*. XVI-XVIIbis, Vivès, Paris 1860.

### Sekundärliteratur

- ASTRAIN, A., *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*. III. *Mercurian – Aquaviva 1573–1615 (Primera parte)*, Tip. Sucesores de Rivadeneyra, Madrid 1909.
- ALPHONSO, H., «Le charisme ignatien/jésuite – une synthèse personnelle et un tribut à Pedro Arrupe», *CIS – Revue de spiritualité ignatienne* 38 (2007:3), 49-73.
- BARTÓK, T., «Louis Lallemant et l'identité jésuite», in *Ignaziana. Rivista di ricerca teologica* n. 29 (2020) 88-89.

- BEGHEYN, P., «Les controverses sur la prière après la mort d'Ignace et leur effet sur la manière de concevoir la mission du jésuite», *CIS – Revue de Spiritualité Ignatienne* 24 (1993:1) 76-90.
- BIRELEY, R., «Hofbeichtväter und Politik im 17. Jahrhundert», in SIEVERNICH, M. – SWITEK, G. (Hrsg.), *Ignatianisch. Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu*, Herder, Freiburg im Breisgau 1990, 386-403.
- BURKE, W. J., *The Spiritual Direction of Claudius Aquaviva, S.J., General of the Society of Jesus, 1581-1615. A Study of Ascetical Tradition*, Excerpta ex Dissertatione ad Lauream in Facultate Theologica P.U.G. (Roma), Cambridge 1969.
- CAMPBELL-JOHNSTON, M., «Being and Doing», *The Tablet*, April 4, 1992, 433-434.
- CATTO, M., «I “Directori” degli *Esercizi spirituali* da sant'Ignazio a Scaramelli», in ZARRI, G. (Hrsg.), *Storia della direzione spirituale. III. L'età moderna*, Morcelliana, Brescia 2008, 331-351.
- CATTO, M., *La Compagnia divisa. Il dissenso nell'ordine gesuitico tra '500 et '600*, Morcelliana, Brescia 2009.
- CERTEAU, M. DE – ALII, *Les jésuites. Spiritualité et activités. Jalons d'une histoire*, Beauchesne – Centrum Ignatianum, Paris – Rome 1974.
- CERTEAU, M. DE, «Crise sociale et réformisme spirituel au début du XVII<sup>e</sup> siècle: Une “Nouvelle spiritualité” chez les Jésuites français», *Revue d'ascétique et de mystique* 41 (1965) 339-386. Siehe die Studie auch in einer gekürzten Fassung: «Les “Petits Saints” d'Aquitaine», in ID., *La Fable mystique XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècle. I*, Gallimard, Paris 1982, 330-373.
- CERTEAU, M. DE, *La faiblesse de croire*, Le Seuil, Paris 1987.
- ENDEAN, PH., «“The Strange Style of Prayer”: Mercurian, Cordeses and Álvarez», in McCOOG, TH. M. (Hrsg.), *The Mercurian Project. Forming Jesuit Culture. 1573-1580*, Institutum Historicum Societatis Iesu – The Institute of Jesuit Sources, Rome – St. Louis (MO, USA) 2004, 351-397.
- FABRE, P.-A. – RURALE, F. (Hrsg.), *The Acquaviva Project: Claudio Acquaviva's Generalate (1581-1615) and the Emergence of Modern Catholicism*, Institute of Jesuit Sources Boston College, Boston 2017.
- FEINGOLD, M., «Fama: les savants jésuites et la quête de la renommée», *XVII<sup>e</sup> Siècle* 59 (2007:4) 755-774.
- FOIS, M., «Il Generale dei gesuiti Claudio Acquaviva (1581-1615), i Sommi Pontefici et la difesa dell'Istituto ignaziano», *Archivum Historiae Pontificae* 40 (2002) 199-233.
- GARCÍA HERNÁN, E. – RYAN, M. DEL P. (Hrsg.), *Francisco de Borja y su tiempo: política, religión y cultura en la Edad Moderna*, Albatros Ediciones – Institutum Historicum Societatis Iesu, Valencia – Roma 2011.
- GIARD, L., «Le *Catéchisme des Jésuites* d'Étienne Pasquier, une attaque en règle», in FABRE, P.-A. – MAIRE, C. (Hrsg.), *Les Antijésuites. Discours, figures et lieux de l'antijésuitisme à l'époque moderne*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes 2010, 73-90.
- GRIFFIN, N., 'Virtue versus letters': *The Society of Jesus 1550-1580 and the export of an idea*, EUI Working Paper n° 95, European University Institute, Florence/Badia Fiesolana 1984.
- GUARDINI, R., *Vom Geist der Liturgie*, Matthias-Grünwald - Schöningh, Mainz - Paderborn 1997.
- GUERRA, A., «La Compagnia di Acquaviva: riflessioni su memoria e identità gesuitica», in MOTTA, F. (Hrsg.), *Anatomia di un corpo religioso. L'identità dei gesuiti in età moderna*, EDB, Bologna 2002, 385-399.



- GUIBERT, J. DE, «Le généralat de Claude Acquaviva (1581-1615). Sa place dans l'histoire de la spiritualité de la Compagnie de Jésus», *Archivum Historicum Societatis Iesu* 10 (1941) 59-93.
- JULIA, D., «L'élaboration de la *Ratio studiorum*, 1548-1599», in DEMOUSTIER, A. – ALII (Hrsg.), *Ratio studiorum. Plan raisonné et institution des études dans la Compagnie de Jésus*, Berlin, Paris 1997, 29-69.
- LÉCRIVAIN, PH., «Les missions de l'intérieur, un ministère privilégié de la Compagnie de Jésus, sous Ignace de Loyola et Claudio Acquaviva», *Studia Missionalia* 60 (2011) 195-214.
- LETURIA, P. DE, «Lecturas ascéticas y lecturas místicas entre los jesuitas del siglo XVI», in ID., *Estudios Ignacianos. II. Estudios espirituales*, Institutum Historicum Societatis Iesu, Roma 1957, 269-331.
- MOSTACCIO, S., *Early Modern Jesuits between Obedience and Conscience during the Generalate of Claudio Acquaviva (1581-1615)*, Ashgate, Farnham – Burlington 2014.
- NEULINGER, TH., «Renewing the Original Zeal: Comments and Observation on the Spiritual Writings of Claudio Acquaviva, S.J.», in MCCOOG, TH. M. (Hrsg.), *Ite Inflammate Omnia. Selected Historical Papers from Conferences Held at Loyola and Rome in 2006*, Institutum Historicum Societatis Iesu, Roma 2010, 149-158.
- MOTTA, F. – PAVONE, S., «Per una storia comparativa degli ordini religiosi», *Dimensioni e problemi della ricerca storica* 18 (2005:1) 13-24.
- OBERHOLZER, P. (Hrsg.), *Diego Laínez (1512–1565) and His Generalate: Jesuit with Jewish Roots, Close Confidant of Ignatius of Loyola, Preeminent Theologian of the Council of Trent*, Institutum Historicum Societatis Iesu, Roma 2015.
- OBERHOLZER, P., «Notre identité et notre charisme originel. Quelques réflexions historiographiques», *CIS – Revue de Spiritualité Ignatienne* 41 (2010:3) 99-112.
- O'MALLEY, J. W., *The First Jesuits*, Harvard University Press, Cambridge 1993.
- PAVONE, S., *Le astuzie dei gesuiti. Le false Istruzioni segrete della Compagnia di Gesù e la polemica antigesuita nei secoli XVII e XVIII*, Salerno, Roma 2000.
- RAHNER, K., «Die ignatianische Mystik der Weltfreudigkeit», in ID., *Sämtliche Werke. VII. Der betende Christ: Geistliche Schriften und Studien zur Praxis des Glaubens* (Hrsg. von A. R. Batlogg), Herder, Freiburg – Basel – Wien 2013, 279-293.
- RUIZ JURADO, M., «Un caso de profetismo reformista en la Compañía de Jesús. Gandía 1547-1549», *Archivum Historicum Societatis Iesu* 43 (1974) 217-266.
- RUIZ JURADO, M., «La Tercera Probación en la Compañía de Jesús», *Archivum Historicum Societatis Iesu* 60 (1991) 265-351.
- RURALE, F., «La política cortigiana della Compagnia di Gesù», in MILLÁN, M. – AL. (Hrsg.), *Los jesuitas: religión, política y educación (siglos XVI-XVIII). I*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2012, 103-121.
- SCHNEIDER, B. «Die Denkschrift des Paul Hoffaeus S.I. De unione animorum in Societate», *Archivum Historicum Societatis Iesu* 29 (1960) 85-98.
- Synopsis historiae Societatis Iesu*, Typis ad Sancti Alphonsi, Lovanii 1950.
- VILLER, M. – OLPHE-GALLIARD, M., «Aux origines de la retraite annuelle. Son institution au sein de la Compagnie de Jésus», *Revue d'ascétique et de mystique* 15 (1934) 3-33.
- ZAS FRIZ DE COL, R., «Ignatianische Mystik (Teil I): Spanische Autoren des 16. und 17. Jahrhunderts», *Geist und Leben* (2012:1) 16-30.