

Typisch ist in diesem Sinn die Bemerkung des Ignatius, daß er es als besondere Gnade ansähe, mit Christus dem Herrn und Maria blutsverwandt zu sein⁵. In einer Zeit, da die Juden in Spanien gezwungen wurden, zum Christentum überzutreten oder das Land zu verlassen, mußte ein solches Bekenntnis zur historischen Wirklichkeit Jesu aufhorchen lassen.

⁵ Vgl. *MHSJ, Fontes Narrativi*, II 476.

Ignatius von Loyola vor seiner Bekehrung

Die Bedeutung der Jugendzeit für seine Spiritualität

Rogelio García-Mateo, München

Das von der Aufklärung verbreitete Bild vom „finsternen Mittelalter“ wurde durch Arbeiten aus jüngerer Zeit über mittelalterliche Themen: geschichtliche Ereignisse und Gestalten längst korrigiert. Das hat zu einer beträchtlichen Aufwertung jener geschichtlichen Epoche geführt. So meint etwa Umberto Eco, „daß die Probleme des modernen Europa, wie wir sie heute kennen, im Mittelalter entstanden sind, von der kommunalen Demokratie bis zum Bankwesen, von den Städten bis zu den Nationalstaaten, von den neuen Technologien bis zu den Revolutionen der Armen. Das Mittelalter ist unsere Kindheit, zu der wir immer wieder zurückkehren müssen, um unsere Anamnese zu machen.“¹

Wie fruchtbar eine solche Rückbesinnung sein kann, hat U. Eco mit seinem Roman *Der Name der Rose* bewiesen. Wenn schon gesagt wurde: „Sage einer, das 14. Jahrhundert sei nicht hochaktuell!“², so dürfte das noch viel mehr von einer detaillierten Erforschung jener Geisteswissenschaften gelten, deren Erfahrungsbereiche gerade im Mittelalter eine ihrer reichsten Entfaltungen erlebt haben, nämlich von der christlichen Spiritualität, speziell von der Mystik. Hierher gehört auch die Gestalt des Ignatius von Loyola (1491–1556), deren Quellgründe erst

¹ Umberto Eco, *Nachschrift zum „Namen der Rose“*. München 1986, 85f.

² Zit. nach T. Meisner, *Annales vespertinae Monacenses*. In: U. Eco, *Der Name der Rose*. München ²1986, 1.

heute ganz entdeckt werden. Steht sie doch an der Schwelle zwischen Mittelalter und Neuzeit und kann infolgedessen ohne das Ineinander der beiden kulturellen Welten kaum verstanden werden. Genau darin aber liegt ein Mangel der bisherigen Ignatiusforschung: Seine Person und sein Werk wurden fast ausschließlich aus dem engen Kreis der ersten Gefährten und Mitarbeiter des schon gereiften Ordensstifters behandelt. Das gesellschaftliche und geistesgeschichtliche Umfeld des jungen Iñigo (so sein Taufname) – etwa vom 12. bis zu seinem 26. Lebensjahr und die vier folgenden Jahre bis zu seiner Verwundung – wurde so gut wie nicht behandelt³. Wenn man bedenkt, wie entscheidend diese Jahre für die Entwicklung und Prägung eines Menschen sind, dann versteht sich von selbst, welche Bedeutung einer Untersuchung dieser Phase zum Verständnis ignatianischer Spiritualität zuzumessen ist.

Wollte Ignatius über seine Jugend nichts erzählen?

Bei der Erforschung dieses Lebensabschnittes stößt man auf eine erste Schwierigkeit: das Fehlen von direkten historischen Quellen. *Der Bericht des Pilgers*, so der deutsche Titel der einzigen uns vorliegenden Lebenserinnerungen des Heiligen, enthält lediglich kleine Anspielungen auf dessen Jugendzeit. Er beginnt mit der Rückschau auf das frühere Leben vom Krankenlager des Verwundeten aus: „Bis zum Alter von sechsundzwanzig Jahren war er den Eitelkeiten der Welt ergeben.“⁴ Wollte Ignatius über seine Jugend- und Ausbildungszeit sonst nichts erzählen, wie oft vermutet wurde? Eine aufmerksame Lektüre der Vorworte zum Pilgerbericht von Jerónimo Nadal, einem der engsten Mitarbeiter des Ordensgenerals Ignatius, und von Luis Gonçalves da Câmara, dem der Heilige seine biographischen Mitteilungen diktiert hat, stellt etwas anderes fest. Bei J. Nadal heißt es: „Ich wußte nun, daß die heiligen Väter und Stifter von Mönchsorden ihren Nachfahren nach Art eines letzten Vermächtnisses jene Weisungen hinterlassen hatten, die ihnen für ihr Streben nach Vollkommenheit behilflich sein sollten. Daher suchte ich

³ Auf ähnliche Mängel hat bereits H. Wolter hingewiesen, vgl. seinen Artikel *Elemente der Kreuzzugsfrömmigkeit in der Spiritualität des heiligen Ignatius*. In: *Ignatius von Loyola. Seine geistliche Gestalt und sein Vermächtnis (1556–1956)*. Hg. Friedrich Wulf. Würzburg 1956, 111–150, bes. 114f. – Zur Literatur über die Jugendzeit des Ignatius vgl. László Polgár, *Bibliographie sur l'histoire de la compagnie de Jésus (1901–1980)*. Rom 1981, 129–132, dazu weitere Lieferungen bis 1986.

⁴ Ignatius von Loyola, *Der Bericht des Pilgers*. Übers. und erl. von Burkhart Schneider. Freiburg ³1986, 41 (im folgenden zitiert nach den Nummern, hier Nr. 1).

nach einer guten Gelegenheit, den Vater Ignatius um eben das gleiche zu bitten.“⁵ J. Nadal dachte offensichtlich an eine Art Exempelbiographie, an eine Vita, vergleichbar der anderer bekannter Ordensstifter. Folglich bat er Ignatius zu berichten, „auf welche Weise Gott ihn vom Anfang seiner Bekehrung an geführt habe, damit dann dieser Bericht uns als Vermächtnis und väterliche Unterweisung nützlich sein könne“⁶.

Ignatius, der erst nach langem Zureden und vor allem, nachdem er „eine große Andacht und Hinneigung verspürt“⁷ hatte, auf diese Bitte eingegangen ist, begnügte sich aber nicht mit einem Bericht, der mit der „Bekehrung“ beginnt. Nach L. Gonçalves da Câmara ging es ihm vielmehr ganz allgemein um die Darstellung dessen, „was alles in seiner Seele bis heute vor sich gegangen sei“. Als es schließlich soweit war, heißt es: „rief mich der Vater und begann, sein Leben und seine Jugendstreiche offen und deutlich mit allen ihren Einzelheiten zu erzählen“⁸.

Von diesem Überblick über sein ganzes Leben ist aber im *Bericht des Pilgers*, dessen Original uns leider nicht erhalten ist, kaum etwas zu erfahren. Allem Anschein nach fehlt dieser erste Teil über Ignatius' Kindheit und Jugend. Verlorengegangen? Vernichtet? Diese Fragen stehen offen, wenn auch die Tatsache, daß der dritte Ordensgeneral Franz Borja (1565–1572) die Verbreitung und Veröffentlichung dieser Lebenserinnerungen verboten und statt dessen die *Vita Sancti Ignatii* von Pedro Ribadeneira als offizielle Biographie angeordnet hat⁹, eher für die letzte Annahme spricht. Erst 1904 wurde das einzige noch vorhandene Stück in der Quellensammlung der *Monumenta Historica* herausgegeben. Allerdings hatten die Bollandisten bereits 1731 die lateinische Fassung veröffentlicht, die jedoch kaum Verbreitung fand.

Während man früher in der Hagiographie eher die fromme Überzeichnung schätzte, beeindruckt uns heute mehr die Ehrlichkeit eines Mannes, der über sich selbst so offen und ohne Beschönigung gesprochen hat, daß die Leitung des von ihm gegründeten Ordens (auf jeden Fall Franz Borja) die Veröffentlichung als für nicht opportun ansah. Was Ignatius von seinen Jugendjahren ausgesagt hat – „deutlich mit allen ihren Einzelheiten“¹⁰ –, das entspricht im ganzen dem, was seine Be-

⁵ Vorwort J. Nadal, Nr. 2.

⁶ Ebd.

⁷ Vorwort L. Gonçalves da Câmara, Nr. 1.

⁸ Ebd. Nr. 2.

⁹ Wörtlich lautete die Anordnung Borjas an Ribadeneira so: „... y es que reccojan lo que scriuió el P. Luis Gonzalez ... y no permitan que se lea ... pues, siendo cosa imperfecta, no conuiene que estorue ó desminuya la fee lo que más cumplidamente se scriue.“ (*MHSJ, Epistolae P. Hieronymi Nadal*, III 490; vgl. weiter ebd. 365, 402, 505, 540)

¹⁰ Vorwort L. Gonçalves da Câmara, Nr. 2.

kannten später summarisch und etwas verschämt so ausgedrückt haben: Obwohl er „dem Glauben zugetan geblieben sei, habe er nicht nach ihm gelebt noch sich vor Sünden gehütet, vor allem durch seine Mutwilligkeit im Spiel, durch Frauengeschichten und Raufhändel, auch mit Waffen. Dabei habe er aber auch viele natürliche Tugenden zu erkennen gegeben.“¹¹

Daß Ignatius bei allen „Eitelkeiten der Welt“, wie er seine Jugendsünden bezeichnete, als Sproß einer adligen Familie im heranwachsenden Alter dennoch eine nicht geringe Bildung erhielt, die für sein späteres Leben, vor allem auch für seine religiöse Geistesart, für seine „Spiritualität“, wie man sagt, von großer Bedeutung werden sollte, wollen wir im folgenden aufzuzeigen versuchen.

Der junge Iñigo und seine Umwelt – Kastilien 1504–1517

Angesicht des schwierigen Befundes der direkten historischen Quellen wenden wir uns zunächst dem gesellschaftlichen und kulturellen Umfeld zu, in dem Ignatius aufwuchs. Hilfreich ist dazu das Werk des spanischen Historikers Luis Fernández Martín: *Los años juveniles de Iñigo de Loyola. Su formación en Castilla*¹². Durch die Aufarbeitung neuen Archivmaterials ist es dem Autor gelungen, die Familie und das Haus, in dem Ignatius aufwuchs, detailgetreu zu beschreiben. Seine Ergebnisse bestätigen und erweitern die bisher vorliegenden Studien¹³ um neue Aspekte. Auf diese Weise erhält man einen direkten Einblick in die soziokulturellen Verhältnisse, die als Rahmenbedingungen für die erste und entscheidende Sozialisationsphase im Leben des baskischen Heiligen von großer Bedeutung waren.

Iñigo war das dreizehnte und letzte Kind einer der baskischen Adelsfamilien, der *Oñaz y Loyola*, deren Schloß in der Gegend von Azpéitia (San Sebastian) lag. Seine Mutter starb kurz nach seiner Geburt (1491)¹⁴, der Vater, als Iñigo etwa 13 Jahre alt war. Kurz zuvor hatte man den Knaben der Familie eines weitläufigen Verwandten anvertraut. Bereits dieser geographische Wechsel, fort von der Landschaft seiner Heimat

¹¹ MHSJ, *Fontes Narrativi*, I 154.

¹² Valladolid 1981. Vgl. die Rezension dieses Buches in: *GuL* 61 (1988) 73.

¹³ Hier sind zu erwähnen besonders: P. Leturia, *El gentilhombre Iñigo López de Loyola en su patria y en su siglo (1938)*. Barcelona ²1949; Cándido de Dalmases, *El Padre Maestro Ignatio*. Madrid 1980 (dt. Übersetzung: *Pater Magister Ignatius. Zur Biographie des hl. Ignatius von Loyola*. Leipzig 1985).

¹⁴ Es besteht keine völlige Sicherheit über das genaue Geburtsdatum des Ignatius; man hat sich aber auf dieses Jahr geeinigt.

mit ihren grünen, tiefeingeschnittenen Tälern, den hohen Bergen und dichten Wäldern, hinein in die weite, kahle und rauhe Hochebene Kastiliens, deutet eine gewichtige Änderung in der Lebensgeschichte Iñigos an. Fortan erfährt er eine höfische Erziehung, überwacht von Don Juan Velásquez de Cuéllar, dem Großschatzmeister des Königreiches Kastilien (vergleichbar mit dem Amt eines heutigen Finanzministers). Don Juan war zugleich Gouverneur der königlichen Residenz und Burg zu Arévalo (bei Avila), Mitglied des Königsrates und nicht zuletzt Vertrauensmann des Königspaares Isabella von Kastilien und Ferdinand von Aragon (nach einem Privileg des Papstes die „katholischen Könige“ genannt). Juans Frau Doña Maria de Velasco unterhielt als Hofdame enge Kontakte zur Königin, besonders zu Germana de Foix, der zweiten Frau Ferdinands. Die meisten ihrer Söhne lebten als Pagen am Königshof. Historiker haben Don Juan als klug, fromm, freigebig und als gerechten, fürsorglichen Regenten der ihm unterstellten Gebiete geschildert¹⁵. Da ihn seine Ämter an den Hof banden, dieser aber regional wechselte, waren der Großschatzmeister und seine Familie häufig auf Reisen quer durch Kastilien: Gelegenheit für Iñigo, nicht nur Arévalo, sondern auch Valladolid, Avila, Segovia, Medina del Campo, mithin ganz Kastilien kennenzulernen.

Wenn Iñigo in dieser Familie aufgewachsen ist, gemeinsam unterrichtet wurde mit den übrigen Sprößlingen des Großschatzmeisters, dann kann er vor seiner Bekehrung und mystischen Erleuchtung keineswegs nur ein Mann von „sehr bescheidener Vorbildung“ gewesen sein¹⁶. Er hat keine akademische, wohl aber eine höfisch-ritterliche Bildung erhalten. Und sicher dienten ihm Don Juan und andere Persönlichkeiten am Hof als Vorbilder, die für seinen Reifungsprozeß nicht unerheblich gewesen sein mögen.

Zweifelsohne hatte der junge Baske die mehr oder weniger typische Karriere eines Höflings eingeschlagen. Für gewöhnlich begann sie mit dem Dienst als Page. So verrichtete auch Iñigo die Arbeiten eines gewöhnlichen Dieners. Er begleitete seine Gebieter auf Reisen und Jagden, auf Besuchen und Spazierritten; er diente bei der Tafel und versah das Amt des Mundschenks. Für diesen Dienst erhielt der Page eine höfische Ausbildung, deren Mitte der ritterliche Gottes- und Minnedienst war. Demnach wurden Iñigo – trotz aller Ritualisierung – Elemente des Glaubenslebens vermittelt, die in ihm die Verehrung des Heiligen und

¹⁵ Vgl. P. de Sandoval, *Historia de vida y hechos del emperador Carlos V.* Bd. 2. Madrid 1955/56, cap. 2.

¹⁶ Vgl. Hugo Rahner, *Ignatius von Loyola und das geschichtliche Werden seiner Frömmigkeit.* Graz 1947, 52.

Göttlichen erweckten. Zugleich lehrte ihn die Unterweisung im ritterlichen Frauendienst die Formen des Umgangs, das Gespür der Ehrerbietung und ein erstes Aufwachen der eigenen inneren Welt auf diesem Gebiet.

Vergessen seien nicht die ritterlichen Wehrübungen. Spielend lernte der Page den Umgang mit Schleuder, Wurfspieß und Schwert. Auf diese Weise bereitete er sich auf spätere Turniere vor. Am Ende der Ausbildung – mit einundzwanzig Jahren – wurde man für wehrtüchtig erklärt. Unter christlichem Einfluß entwickelte sich daraus die Schwertleite sowie die Ritterweihe. In Segensworten sprach man vom Schutz und der Verteidigung der Kinder, Witwen und Waisen. Deuten sich hier möglicherweise Grundhaltungen des späteren Apostolats an, wie es sich in der Redeweise des Ordensgründers kundtut, man müsse „den Seelen helfen“?

Und noch ein letzter Punkt der Ausbildung des jungen Iñigo: Er hat ohne Zweifel bei seinem Dienstherrn Don Juan die Verwaltungsaufgaben des Schatzmeisters gelernt. Das große organisatorische Talent des späteren Ordensgenerals bestätigt dies¹⁷.

Bleiben wir aber noch eine Weile bei der Einführung des jungen Edelmannes Iñigo in die ritterlich-höfische Kultur. Deren Kern bestand in einer Tugendlehre, die auf ein Ethos abzielte, das Gedanken der griechisch-römischen Antike, germanische Vorstellungen und Christliches miteinander verband. Im Mittelpunkt standen Ehre, Ruhm, mit Klugheit gepaarte Tapferkeit, Treue, Gerechtigkeit, Selbstbeherrschung und das Maßhalten in allen Lebenslagen. Nach seiner Bekehrung spricht Ignatius allerdings nicht gut von der konkreten Verwirklichung dieses Ideals durch ihn selbst, wenn er im *Bericht des Pilgers* diktiert: „Bis zum Alter von 26 Jahren war er den Eitelkeiten der Welt ergeben, und hauptsächlich fand er aus einem eitlen und unbändigen Verlangen, sich Ruhm zu gewinnen, sein Gefallen in Waffenübungen.“¹⁸

Auch der höfischen Minne kam erzieherische Bedeutung zu. Die Liebe zu der unerreichbaren Dame, der der Ritter in unerschütterlicher Treue diente – hochstilisiert in der Liebeslyrik –, erforderte ein hohes Maß an Verzicht und ließ ihn gerade dadurch eine Haltung finden, die ihm zur Ehre gereichte. Später, auf seinem Krankenlager, scheint der schwer verwundete Ignatius noch ganz im Bann dieser Vorstellung gewesen zu sein: „Unter den vielen eitlen Gedanken ... hatte besonders ei-

¹⁷ Vgl. R. García-Mateo, *Formación administrativa de Ignacio de Loyola en Castilla y su personalidad*. In: *Manresa* 59 (1987) 279–288.

¹⁸ *Bericht des Pilgers*, Nr. 1.

ner sein Herz in Beschlag genommen ... Er stellte sich nämlich vor, was er im Dienste einer Dame zu tun habe. ... So ganz hingeegeben war er an diese Vorstellung, daß er gar nicht darauf achtete, wie unmöglich ihre Verwirklichung war.“¹⁹

Will man sich über die unmittelbaren Umwelteinflüsse hinaus vergegenwärtigen, von welchen Kräften politischer, sozialer und geistiger Art Ignatius in Kastilien geprägt wurde, so braucht man sich nur einige, aber wichtige Fakten und Ereignisse dieser Zeit in Erinnerung zu rufen. – Durch die Heirat von Ferdinand und Isabella (1469) wurden Aragon und Kastilien zusammengeschlossen. Damit war das Fundament für den spanischen Nationalstaat gelegt. Unter der Herrschaft dieses Königspaars wurden die Moslems im Süden des Landes, in Granada, endgültig zurückgeworfen. Noch im gleichen Jahr wurden die Juden vertrieben, die nicht zum Christentum übertraten. Kolumbus entdeckte Amerika²⁰, und Spanien trat seine Laufbahn als Weltmacht an.

Als dieses für Spanien „Goldene Zeitalter“ („Siglo de Oro“) anbrach, war der Versuch, ein christliches Weltreich („orbis christianus“) aufzubauen, im Grunde bereits gescheitert. Die Konfessionsstreitigkeiten in Mitteleuropa machen dies überdeutlich. Eine einheitliche Führung des Abendlandes gab es nicht mehr. Demgegenüber finden wir im Spanien der Kindheitstage und der Jugend des Ignatius eine Geisteshaltung vor, die erfüllt ist vom Traum einer Wiederbelebung des Ideals eines „orbis christianus“ nach Art einer Universalmonarchie mit der Konsequenz eines ungeheuren missionarischen Einsatzes, aber auch einer theokratischen Intoleranz, einer grenzenlosen Goldgier und Brutalität der Konquistadoren. Der höfische Ritter Don Iñigo hat in Kastilien beides erfahren: eine an Idealen ausgerichtete Hochherzigkeit, die sich in Begeisterung für ethische und religiöse Werte äußerte, und zugleich die ihr nicht ferne Niedertracht und Gemeinheit der um jeden Preis nach Macht Strebenden. Es war schwer für ihn, beide Haltungen voneinander zu trennen.

¹⁹ Ebd. Nr. 6.

²⁰ Einige zusätzliche Daten zur politischen „Großwetterlage“: Nach dem Tod von Königin Isabella (1504) wurde ihr Mann Ferdinand von Aragon, der 1506 Germana de Foix heiratete, Regent von Kastilien, bis seine Tochter Johanna die Regentschaft antrat. Da diese aber wegen ihrer seelischen Erkrankung unfähig für dieses Amt war, übernahm ihr Mann, der habsburgische Herzog Philipp, Sohn des Kaisers Maximilian I., 1506 den Thron. Er starb im gleichen Jahr. 1507 wurde Kardinal Cisneros Regent, 1510 abgelöst durch Ferdinand von Aragon. Nach dessen Tod im Jahr 1516 wurde Karl von Habsburg, Sohn von Philipp und Johanna, König aller Königreiche Spaniens und seiner Kolonien. Als späterer Kaiser Karl V. ging er in die Geschichte ein.

Neben den vielfältigen politischen und gesellschaftlichen Aspekten verdienen aber auch die geistigen Leistungen Erwähnung. Auf den Gebieten der Literatur, der Kunst und anderer Sparten der Geisteswissenschaften, vor allem aber auch der christlichen Spiritualität war für einen Spanier die Ernte eines wahrhaft „Goldenen Zeitalters“ einzuholen. Man denke nur an die Schule von Salamanca (Vitoria, Las Casas) und die Kirchenreform des Kardinals Jiménez de Cisneros²¹ oder an die hohe Baukunst dieser Zeit: Einsam überragt die Kathedrale von Sevilla alles bislang Dagewesene. Harmonisch fügen sich islamisch-jüdische, spätgotische und Renaissance-Elemente ineinander; eine gelungene Darstellung der kulturellen Vielfalt, die typisch ist für die spanische Geisteswelt gerade jener Zeit des Hofmannes von Loyola. Wenn auch unterschiedlich von Autor zu Autor, von Werk zu Werk, so muß man doch generell: nicht nur in Kunst und Dichtung, sondern auch in der Spiritualität und in der Mystik, ja in der philosophisch-theologischen Reflexion mit einer abendländisch-orientalischen Komponente rechnen. Sonst läuft man Gefahr, die Geistesgeschichte Spaniens völlig fehlzuinterpretieren. So gilt z. B. im Fall der spanischen Mystik die bei heutigen Forschern unbestrittene Tatsache, daß diese gewisse islamisch-jüdische Elemente aus dem Sufismus und der Kabbala beinhaltet, die freilich in ihrer ganzen Tragweite einer eingehenden Erörterung noch harren. Auch die vielgestaltige Bewegung der spanischen Illuministen (Alumbrados), mit denen sich Iñigo ebenfalls in Kastilien konfrontiert sah, war bekanntlich nicht zuletzt von orientalischem Mystizismus geprägt²².

²¹ Nähere Angaben: Die italienische Renaissance wird seit 1490 auf den Ländern der Iberischen Halbinsel rezipiert. Antonio de Nebrija veröffentlicht 1492 die erste kastilische bzw. spanische Grammatik und damit die erste Sprachlehre einer europäischen Sprache. Im gleichen Jahr wird der Humanist und Philosoph Luis Vives, den Ignatius persönlich kennenlernte, geboren. Fernando de Rojas schreibt den ersten modernen Roman: *La Celestina*. 1508 Gründung der Universität von Alcalá de Henares; 1517 erscheint in Alcalá die Polyglotten-Bibel (in Griechisch, Lateinisch, Hebräisch und Chaldäisch). Erasmus findet in Spanien in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts großen Anklang: Spanischer Erasmus (Valdés, Vives).

In der geistlichen Literatur gibt es zu Beginn des 16. Jahrhunderts wenig nennenswerte Werke. Das *Ejercitatorio de la vida espiritual* von García de Cisneros (1500), einem Neffen des Kardinals J. de Cisneros, ist die große Ausnahme. Es beginnt aber eine rege Übersetzungstätigkeit aus der lateinischen religiösen Literatur bereits Ende des 15. Jahrhunderts. 1490 war die erste kastilische Fassung der *Imitatio Christi* des Thomas von Kempen erschienen, die *Soliloquien* des Bonaventura 1497 und die *Vita Christi* des Ludolf von Sachsen 1502; diese Werke haben die spanische Spiritualität und Mystik richtungweisend geprägt.

²² Vgl. A. Palacios, *El islam cristianizado. Estudio del sufismo a través de las obras de Abenarabi de Murcia* (1931). Madrid ²1981, 198 f.

Ritterideal und Bekehrung

Das Bild des höfisch-ritterlichen Menschen, nach dem Iñigo erzogen wurde, hat eine alte abendländische Tradition. Der Name „Ritter“ (Reiterdienst) hat seinen Ursprung im Kreuzzugsideal. Er hat darum ursprünglich eine religiöse Note (Kampf gegen die Ungläubigen, die Moslems) für den christlichen Glauben. In diesem Sinne propagieren ihn Raimundus Lullus, König Alfons der Weise von Kastilien und León, Bernhard von Clairvaux und Johannes von Salisbury. Wir stehen im 12. Jahrhundert, einer Epoche tiefgehender christlicher Erneuerung. An dieses Ritterbild knüpft auch eine poetische Literatur an: Heldenlieder wie etwa das „Rolandslied“. Die Freude am Lied führte an den adligen Höfen zu einer Ritterlyrik, in deren Mitte die Verehrung der Frau und das Lob der Liebe zu ihr stand. Ausgehend von der Provence und der Normandie („Chrétien de Troyes“), griff diese Bewegung auch auf die Nachbarländer über: entsprechende Dichtung in deutscher Sprache (Minnegesang): Hartmann von Aue, Heinrich von Morungen u. a.; für Italien: Dante. – Zur Zeit des hl. Ignatius (16. Jh.) erlebt das Ritterideal im politisch und religiös tiefbewegten Spanien eine späte Nachblüte.

Aus dem Gesagten geht hervor, daß das wehrhafte, religiöse, ethische und ästhetische Ideal des höfischen „Ritters“ auf die verschiedensten geistesgeschichtlichen Traditionen zurückgeht. Insgesamt bestimmen sie eine Art Ehrenkodex, der bis in unsere Tage hinein die Formen des gesellschaftlichen Umgangs prägt. Der Ritter (vgl. „ritterlich“) erscheint als Inbegriff menschlich-männlichen Verhaltens. Er verbindet Gerechtigkeit mit Milde, Höflichkeit mit Sachlichkeit. Unverrückbar in seinen Überzeugungen, unbeeinflußbar in seinem Handeln sucht er gleichwohl durch Menschlichkeit und kluges Vorgehen seine Gegner zu gewinnen. Die dichterische Fabulierfreudigkeit hat nach diesen Vorgaben einen Romantypus hervorgebracht, dessen hoher Unterhaltungswert gerade aus einer gelungenen Verquickung von Elementen des Vorbildlichen mit denen des Abenteuerlichen besteht. Dies waren die Iñigo so „versessen“ machenden²³ Amadis-Versionen, die trotz der später erfolgten Parodierung im *Don Quijote* weitergewirkt haben in den heroisch galanten Romanen des Barock²⁴.

Ein kurzer Blick auf die Typika dieser Ritterromane kann uns deshalb einen guten Zugang zur Persönlichkeitsstruktur des jungen Ignatius vermitteln. Die Liebe ist das Herz dieser Gattung von Literatur. Sie wird

²³ Bericht des Pilgers, Nr. 5.

²⁴ Vgl. dazu Georg Eickhoff, *Christliche Abenteurer. Narrheit und Ritterlichkeit bei Ignatius von Loyola und Don Quijote von der Mancha*. In: *GuL* 60 (1987) 284–298.

dargestellt als Leidenschaft, die den Mann dazu treibt, jede noch so große Gefahr auf sich zu nehmen; Frauen im Bann der Liebe sprengen fast alle gesellschaftlichen Spielregeln. Das Romangeschehen ist aufgebaut nach Art eines Hindernisrennens, das Held und Heldin absolvieren müssen bis zum endgültigen Triumph der Liebe. Grenzenlose Phantasie ist kennzeichnend für diese Art von Schrifttum. Unbezwingbare Helden treten auf; allein ihr unbeugsamer Wille läßt jede noch so hohe Burgmauer in den Staub sinken.

Im Grunde handelt es sich um ein Melodrama, dessen Grundgestalt heute noch in Filmen und Illustrierten weiterwirkt. Wie die gegenwärtigen Romane, erfreuten sich auch die von damals in allen Gesellschaftsschichten außerordentlicher Beliebtheit. Nur Wortführer gewisser moralischer und didaktischer Ansichten lehnten sie ab. Ihnen mißhagten die im Roman dargestellten Exzesse der Phantasie. Im *Don Quijote* etwa erscheinen Pfarrer, Kaplan und Domherr als Exponenten dieser kritischen Kreise. Lope de Vega hat einmal gesagt: „Viele lehnen die Ritterromane ab und lachen über sie zu Recht, insofern sie lediglich deren äußere Form im Blick haben. Folgt man ihnen aber bis in ihr Inneres, so findet man alle ‚Gegenstände‘ der Philosophie darin: das Natürliche, das Rationale und das Moralische.“²⁵

Ritterromane vermochten, wie gesagt, durch eine gekonnte Verbindung von spannender Unterhaltung und Belehrung grundlegende menschliche Werte nahezubringen. Die Tatsache, daß Iñigo diese Literatur leidenschaftlich gern las, verweist darauf, daß Erotik, Heldentum, Einsatzbereitschaft, Galanterie, Schöpferkraft, Risikofreudigkeit, Ruhm, Ehre und Frömmigkeit Grundmotive und Zielvorstellungen seines Denkens und Tuns waren. Entspricht nun dieser komplexen Strebedynamik seiner Person nicht gerade jene Grundhaltung des „magis“ (mehr), das später seine gesamte Spiritualität kennzeichnet? Und ist dieses „je mehr“ nicht die geheime Triebfeder eines erneuten christlichen Dynamismus gegenüber der in sich geschlossenen mittelalterlichen „Heiligen Ordnung“ im „Heiligen Reich“, wie Erich Przywara einmal gemeint hat? Und, so könnte man weiterfragen, verweist dieses Verständnis des „magis“ nicht auf eine Verwandtschaft von augustinerischer und ignatianischer Spiritualität? Denn: „Weil Gott, augustinerisch, der ‚je immer größere Gott‘ ist..., so gebührt Ihm, ignatianisch, ‚im Ganzen und aufs Ganze je immer mehr Lobpreis und Glorie‘.“²⁶

²⁵ Zit. nach Salvador Madalige, *Über Don Quijote*. München 1966, 81.

²⁶ E. Przywara, *Ignatianisch*. Frankfurt 1956, 141.

Die letztgenannte Weisung wiederum bildet den Kern des Ritterideals. Ein rechter Ritter kämpft für seinen Herrn. Sein oberster Lehns-herr, der Herr aller Könige, ist Gott! Dieser allgemeingültige Gedanke entsprach genau den Intentionen des Christentums, das im Christen einen „miles Christi“ (vgl. Röm 6, 13; 2 Tim 2,3) sieht. Dieser Topos von der „militia spiritualis“ war im Mittelalter weit verbreitet. Er galt als verbindlich für den größten König wie für den einfachsten Soldaten, für den Bischof in seiner Oberhoheit wie für den einsamsten Mönch. Das Bild vom Krieg für das Gute wird zum Vorbild für alle, die in irgendeiner Weise in der Welt als Christen wirken wollen. Benedikt bezeichnet in seiner Regel den Mönch als Krieger Gottes. Die Regel selbst wird verstanden als ein Kriegsgesetz, dem der Mönch verpflichtet ist, sein Kloster das Zelt im Schlachtfeld und die Gemeinschaft der Brüder die Schlachtreihe im Kampf gegen das Böse. Jeder Christ aber streitet an anderen Fronten. Befindet sich der Mönch im Kampf gegen die Mächte der Dämonen, so der Bischof gegen die Verweltlichung der Kirche und der König gegen die Heiden und für ein christliches Weltreich. Im Gefolge der Kreuzzüge erreichte das Bild vom „miles christianus“ seinen Höhepunkt und eine populäre Ausbreitung, die in Spanien, bedingt durch den Kampf gegen den Islam (Rekonquista), bis ins 16. Jahrhundert hinein lebendig blieb. Und schließlich bildeten sich aus dem Ritterstand unter christlichem Einfluß Laienorden heraus, wie z. B. die Templer und die Johanniter²⁷.

Wie aber war es um die Verwirklichung der hohen Ansprüche des Ritterideals bestellt? Theoretisch gesehen war der Ritter ein Edelmann, der Herrschaft und Dienst miteinander verbinden sollte. Praktisch wurde diesem Gedanken nur selten Rechnung getragen. Die *Gesta Guillelmi* berichten von einem Ritter, der mindestens zehn Frauen hatte und fünfzig Kinder. Und das „*Rolandlied*“ („Chanson de Roland“) führt deutlich vor Augen, wieviel Raum für deftige Witze und Prahlereien mit eigenen Ruhmestaten trotz guter Manieren möglich war. Don Iñigo bildet hier keine Ausnahme. Er wirkt, nach seinen eigenen Worten zu urteilen, wie ein Sportfanatiker, besessen vom Gedanken an Turniere; er ist (oder war zeitweise) ein typischer Frauenheld. In seinen jungen Jahren, als er noch auf dem Schloß der Familie wohnte, schlug er, wie die meisten seiner Standesgenossen, über die Stränge und bekam Ärger mit den lokalen Behörden; seine Gerichtsakten sprechen von „sehr großen Vergehen,

²⁷ Vgl. dazu Johann Auer, *Militia Christi. Zur Geschichte eines christlichen Grundbildes*. In: *GuL* 32 (1959) 340–351.

nächtlichem Unfug, bestimmten Verbrechen, absichtlich und heimtückisch begangen“²⁸.

Der gesellschaftliche Sturz der Familie Velásquez de Cuéllar²⁹ markiert auch das Ende der höfischen Karriere Iñigos in Kastilien. Als er 1517 das Land verläßt, nimmt er freilich mehr mit als lediglich fünfhundert Dukaten und zwei Pferde, die ihm Don Juans Gattin geschenkt hat. Er geht, für sein Leben geprägt, mit einer unverwechselbaren Ausbildung. Deutlich hat er am eigenen Leib Höhe und Tiefe, Glanz und Elend des ritterlich-höfischen Lebens erfahren. Seine Enttäuschung spiegelt am besten das Gedicht *Epistola moral a Fabio* wider: „Bei Hofe, Fabio, auf ein Amt vertrauen, / heißt Fesseln tragen, drin die Streber sterben, / und vor der Zeit die Kundigsten ergrauen.“

Aber noch gibt Iñigo seine Pläne nicht auf. Er bleibt auf der Linie des Gentilhombre, des Edelmannes. Noch im gleichen Jahr kommt er nach Pamplona, der Hauptstadt des Königreichs Navarra. Er wird Leibgardist des Herzogs Don Antonio Manrique von Nájera³⁰. Schon bald bietet sich auf dem neuen Arbeitsfeld, im Grenzgebiet Spaniens zu Frankreich, eine neue Gelegenheit zum „Sichauszeichnen“ („Señalarse“) (Exerzitienbuch Nr. 97) als ritterlicher Held. Eine willkommene Chance, seinen Karriereknick wieder auszugleichen. Doch dieser Versuch geht fehl. Eine Kanonenkugel zerschlägt das Bein des wagemutigen Kämpfers und damit alle Pläne zu einem neuerlichen beruflichen Anlauf. Er wird von furchtbaren Schmerzen und von Todesangst gepeinigt.

Die höfische Dichtung der Zeit hat auszudrücken versucht, was einem Ritter in solcher Situation wohl durch den Kopf gegangen sein mag: „Die mächtigen Potentaten, / von denen die Schriften melden / aus alter Zeit: / Entsprang nicht aus den Taten / jener gewaltigen Helden am Ende nur Leid?... / Wo blieb unser König Johann? / Was ward aus dem Infanten von Aragon? / Den Plänen, die er ersann? / ... War es nicht eitel Geziere, / Tand, um den Rasenhügel / des Tods zu decken? / ... Wohin sind die schönen Damen, / ihr Duft, ihr Putz, der Gewänder / rau-

²⁸ Zit. nach André Ravier, *Ignatius von Loyola gründet die Gesellschaft Jesu*. Würzburg 1982, 441. Vgl. dazu *MHSJ, Fontes Documentales*, 229–231.

²⁹ König Karl wies 1516 der Königin Germana, der Gattin seines Großvaters und Vorgängers Ferdinand, als Wittum die Herrschaft von Arévalo und Madrigal an. Velásquez sah hier eine Verletzung der Zusage, daß jene Herrschaften nie dem unmittelbaren Besitz der Krone entfremdet werden sollten. Es kam zu einem bewaffneten Kampf. Velásquez mußte im März 1517 kapitulieren und der Königin Germana, die sich in eine Feindin seines Hauses verwandelt hatte, das alte Königsschloß in Arévalo übergeben.

³⁰ Don Antonio ist Vizekönig des Habsburgers Karl, der, von den Niederlanden (Gent) kommend, als Nachfolger König Ferdinands von Kastilien gerade in Spanien eingetroffen ist.

schender Flitter? / Welch bitteres Ende nahmen / die Schwüre und Liebespfänder / ihrer Ritter?... Was haben die riesigen Heere, / was haben Panier und Fahnen / und Standarten, / Schlösser mit Wall und Wehre, / ...und was wir sonst geschaffen, Tod, uns genützt? / Wenn deine Losung gellte, / hat keine von unseren Waffen uns mehr geschützt.“³¹

Nach dieser Grenzerfahrung wendet sich der Ritter einer anderen Art von Rittertum zu. Es galt nur, sie neu zu entdecken: die „caballeria a lo divino“, die Ritterschaft zu Ehren Christi. So wächst sein Interesse für seine Nachfolge des „höchsten Befehlshabers Unseres Herrn“ (Exerzitiensbuch Nr. 136) am Vorbild von Heiligen wie Dominikus oder Franziskus. Diese Wende markiert zwar das Ende seiner Rolle als „Don Juan“, sie bedeutet aber keineswegs einen Bruch mit dem Ritterideal. Vielmehr beginnt Iñigo erst jetzt die geistliche Rolle dieser Berufung zu erkennen und sich darin wiederzufinden. Die Jahre in Kastilien und Navarra sind nicht einfach verlorene Zeit, wie meistens behauptet wird. Er entdeckt durch seine höfische Erziehung mit der Gestalt des „chevalier errant“ immer stärker das Leitbild des „miles christianus“. Diese beiden einander entgegengesetzten „Vorbilder“ bekommen später entscheidende Bedeutung für seine Lehre von der „Unterscheidung der Geister“. „Sie ist ohne Zweifel nur eine verschärfte Fortsetzung des inneren Zwiespaltes ... zwischen ritterlichem Ehrgefühl und dem beschämenden Unterliegen an dunkle Triebe“, meint Hugo Rahner³².

Die ritterliche Geisteswelt und die Spiritualität

Unsere bisherigen Ergebnisse decken sich mit den Forschungen des Mystik-Experten Alois M. Haas. Auch seiner Auffassung zufolge hat man sich bei der Beschäftigung mit der Spiritualität „viel zu wenig von den großen *literarischen* Leistungen gewisser Zeitalter inspirieren“ lassen. Und er fährt fort: „Man gewänne ein schiefes Bild vom Gottverhältnis des mittelalterlichen Menschen, wenn man nur die mit Recht berühmten und bekannten geistlichen und mystischen Schriften dieser Jahrhunderte zur Darstellung jener Frömmigkeit heranzöge. Das ist bisher meistens geschehen. Die scheinbar ‚weltlichen‘ Dichtungen der Zeit aber, der höfische Roman, die Chansons de geste, die Lieder des Minnege-

³¹ Jorge Manrique, *Strophen auf den Tod des Ordensmeisters von Santiago, Don Rodrigo Manrique, seines Vaters*. Zit. nach F. Schalk, *Spanische Geisteswelt*. Baden-Baden 1957, 64f.

³² H. Rahner (s. Anm. 16) 21.

sangs sind in ihrer Art ebenso wichtig. In ihnen artikuliert sich die Frömmigkeit des mittelalterlichen Menschen in der ganzen Breite ihrer Entfaltungsmöglichkeiten, in ihrem Ausgang in die ‚Welt‘, vor der und in der sie sich zu bewähren hat.“³³

Auf die ignatianische Spiritualität trifft dies in ganz besonderem Maße zu. Man begreift sie sicher unzulänglich, wenn man sie nur in den geistesgeschichtlichen Zusammenhang mit der spirituellen Tradition, etwa der „Devotio moderna“ (Ludolf von Sachsen, Thomas von Kempen), bringt.

Im Gegensatz zum allgemeinen Forschungstrend auf dem Gebiet ignatianischer Spiritualität, der die Zeit vor der Bekehrung bewußt als „dunkle Zeit der Sünde“ ausklammert oder einfach als unbedeutende Vorstufe für seine spätere Entwicklung kaum berücksichtigt, muß man den positiven inneren Zusammenhang zwischen beiden Lebensabschnitten spirituell, sozial- und kulturgeschichtlich darstellen, vorausgesetzt natürlich, man ist daran interessiert, diese Spiritualität mit wissenschaftlichem Ernst zu erfassen. Ohne Frage war die Bekehrung ein Ereignis, das Iñigo neugestaltet, ihn gewandelt hat. Zweifelsohne auch bedeutete die Erleuchtung am Fluß Cardoner eine mystische Schau, bei der Ignatius nach eigenen Worten mehr empfangen hat, als „wenn er im ganzen Verlauf seines Lebens nach mehr als zweiundsechzig Jahren alles sammennimmt, was er von Gott an Hilfen erhalten und was er jemals gewußt hat“³⁴. Aber Ignatius selbst fährt in diesem Text fort, seine Schau und mystische Erfahrung habe keineswegs alles Frühere ausgelöscht! Dies tut lediglich das Gros der Sekundärliteratur!³⁵ Für Ignatius steht fest, „daß ihm alles in neuem Licht erschien“.³⁶ Folglich ist an ihm in praxi geschehen, was die klassische Gnadentheologie immer behauptet hat: Gnade zerstört nicht die Natur, sondern setzt sie voraus und vollendet sie. Gerade als Vollendung, die das Vergangene nicht ausradiert, vielmehr läutert und im Kommenden geradezu erst zur Entfaltung bringt, ist die Wirkung der Erleuchtung am Fluß Cardoner zu sehen. Iñigos persönlicher Hintergrund, geprägt von der damaligen höfisch-ritterlichen Werteordnung, wird immer wieder in seiner Spiritualität sichtbar, mag jene Werteordnung auch auf dem Hintergrund seiner mystischen Erfahrung neu von ihm verstanden worden sein. „Was Iñigo aber vor allem lernte in so hochadeliger Umgebung, war ... der Sinn für das Höfische, die ‚Höflichkeit‘ im besten Sinn des Wortes. P. Nadal faßt das Er-

³³ Alois M. Haas, *Geistliches Mittelalter*. Freiburg (Schweiz) 1984 [111].

³⁴ *Bericht des Pilgers*, Nr. 30.

³⁵ Vgl. z. B. H. Rahner (s. Anm. 16) 54.

³⁶ *Bericht des Pilgers*, Nr. 30.

ziehungsergebnis von Arévalo in zwei Worte zusammen: ‚Fromm und adelig ist er erzogen worden.‘ Hier gründet als bestes Erziehungsergebnis jene sein ganzes Leben begleitende adelige Haltung: letztlich einem von fern verehrten König zu dienen, auch als ungesehener Page eingereiht zu sein in den geheimnisvollen Mechanismus einer ‚königlichen Hofhaltung‘, ... jene Haltung, die er später ins Geistliche transponierte, als er in der Königsbetrachtung schrieb von den Menschen, die ‚sich in jeglichem Dienst ihres Königs und allerhöchsten Herrn auszeichnen wollen‘.³⁷

Für Glaube und Gerechtigkeit

Eine umfassende Behandlung der inneren Beziehung zwischen der ignatianischen Spiritualität und der Welt des Rittertums muß weiter einer Sonderuntersuchung vorbehalten bleiben. Hier möge statt dessen eine abschließende Überlegung angefügt werden.

Die 32. und die 33. Generalkongregation der Gesellschaft Jesu (1975, 1983) haben den *Einsatz für Glaube und Gerechtigkeit* als zentrale Aufgabe der Jesuiten von heute erklärt. Diese Aufgabenstellung hat nicht wenig Kritik innerhalb und außerhalb des Ordens hervorgerufen. Von einer Umfunktionierung ignatianischer Spiritualität in sozial-politisches Engagement war die Rede, von einem diesseitigen Aktivismus und von unkritischer Anpassung an linke Strömungen. Mag sein, daß in Einzelfällen übertrieben und einseitig gehandelt wurde und wird. Es wäre aber falsch, anzunehmen, daß ein Einsatz für Glaube und Gerechtigkeit unvereinbar sei mit ignatianischer Spiritualität. Das Urcharisma des Gründers ist keineswegs in Gefahr! Gerade im Rittertum nämlich findet man die Verteidigung des Glaubens und der Gerechtigkeit als Grundziele ritterlichen Handelns. Ein rechter Ritter sollte nicht nur die Tugenden der „milte“, „êre“ und des „muot“ leben, sondern man erwartete von ihm ebenfalls „gerehtekeit“ und „erbärmde“. Echte Ritterlichkeit fordert Entscheidung und Einsatz zur lebensgestaltenden Tat. Ein Ritter setzt sich ein für Gott und den Glauben, und zwar mit aller Kraft. Zugleich aber teilt er sein Brot mit den Armen, schützt die Waisen, Witwen und

³⁷ H. Rahner (s. Anm. 16) 20. Das Merkwürdige in der Ignatius-Deutung H. Rahners ist, daß er trotz der positiven Bewertung der Zeit vor der Bekehrung auch zu den Ignatius-Interpreten gehört, die meinen, „der mystische Vorgang löscht sozusagen alles Frühere aus“ (ebd. 54). So spielt Iñigos geistige Welt keine Rolle mehr für seine theologische Ignatius-Deutung. Vgl. dazu H. Rahner, *Ignatius als Mensch und Theologe*. Freiburg 1964.

jeden Schwachen – so jedenfalls formuliert es das Gebet zur Ritterweihe.

Folglich steht er auf der Seite der Armen, Deklassierten, Unmündigen und Hilfsbedürftigen jeder Couleur. Hilfsbereitschaft und Schutz galten mithin als Prinzipien spezifisch ritterlichen Tuns.³⁸ „Den Seelen helfen“ formuliert Ignatius das Ziel der Gesellschaft Jesu. In den *Konstitutionen der Gesellschaft Jesu* liest man: „Das Ziel dieser Gesellschaft ist, sich nicht nur mit der göttlichen Gnade dem Heil und der Vollkommenheit der eigenen Seelen zu widmen, sondern sich mit derselben Gnade aus aller Kraft zu bemühen, zum Heil und zur Vollkommenheit der Seelen der Nächsten zu helfen“ (Nr. 3); man solle „den Teil auswählen, der am meisten in Not ist, sowohl wegen des Fehlens anderer Arbeiter wie wegen der Armseligkeit und Krankheit der Nächsten und der Gefahr ihrer völligen Verdammnis“ (Nr. 622).

Die 32. und 33. Generalkongregation haben auf dieses Grundziel zurückgegriffen und es für die Gegenwart neu formuliert: „Der Auftrag der Gesellschaft Jesu heute ist ein priesterlicher Dienst am Glauben, eine apostolische Aufgabe, die darauf abzielt, den Menschen zu helfen, sich Gott zu öffnen und nach dem Anruf und den Forderungen des Evangeliums zu leben. ... Es ist ein Leben, in dem die vollkommene Gerechtigkeit des Evangeliums aufscheint – eine Gerechtigkeit, die nicht bloß bereit ist, die Rechte und die Würde aller, besonders der Kleinen und Schwachen anzuerkennen und zu respektieren, sondern diese wirksam durchzusetzen“ (32. GK, Nr. 67). Und: „Gemäß unserem Institut ist es die Sendung der Gesellschaft, daran zu arbeiten, daß die ganze Menschheit in Jesus Christus jenes Heil findet, das bereits in diesem Leben beginnt. ... Nun wird jedoch die Förderung der Gerechtigkeit bei der Glaubensverkündigung immer dringlicher“ (33. GK, Nr. 34).

Welchen Einschnitt der Einsatz für Glaube und Gerechtigkeit in der jüngsten Geschichte der Gesellschaft Jesu bedeutet hat, ist allgemein bekannt. Sind die Jesuiten dadurch nicht mehr das, was sie einmal waren? Wir meinen, gemessen an ihrem Gründer und an den großen Männern des Ordens (etwa Franz Xaver, Matteo Ricci, Petrus Claver, Alfred Delp, Rupert Mayer, Pierre Teilhard de Chardin, Pedro Arrupe, Oswald von Nell-Breuning, Hugo und Karl Rahner) handelt es sich gar nicht um eine Wende, sondern lediglich um den Versuch, das ursprüngliche Charisma für heute neu zu artikulieren und zu leben.

³⁸ Vgl. zum sozial-karitativen Aspekt bestimmter Gelübde, insbesondere bei den Ritterorden, die Studie von Johannes G. Gerhartz, „*Insuper promitto ...*“. *Die feierlichen Sondergelübde katholischer Orden*. Rom 1966, 79–112.