

Rom: „Mein Wunsch ist es, daß die Gesellschaft Jesu, inspiriert und ermutigt vom Beispiel ihres berühmten Sohnes und geführt auf den unerforschlichen Wegen des Heiligen Geistes, die Möglichkeit haben möge, auch heute einen wirksamen Beitrag zu leisten zur Kulturarbeit und zur Evangelisation des chinesischen Volkes.“ Der Begründer der neuzeitlichen Mission in China war P. Matteo Ricci SJ, genannt Li Matou.

Wenn von September 1990 bis Juli 1991 der Jesuitenorden mit seinen Freunden ein Jubiläumsjahr feiert, dann erinnert er sich nicht nur der 450. Wiederkehr seiner Gründung am 27. September 1540, sondern auch des 500. Geburtstages seines Gründers, des Ignatius von Loyola, der 1491 im Baskenland geboren wurde. Am 31. Juli 1556 starb er in Rom.

Das Jubiläum soll dazu da sein, um Dank zu sagen. Es ist zugleich eine Zeit, bewußt nach vorne zu schauen, den Einsatz für Glaube und Gerechtigkeit im Blick auf Jesus Christus, den Gekreuzigten und Auferstandenen aufs neue zu wagen. Erneuerung aus dem Geist des Ursprungs tut immer not, nicht nur für die Kirche, sondern auch für einen Orden, der für den Dienst an den anderen zur größeren Ehre Gottes gegründet worden ist. An Männern wie Matteo Ricci wird der Geist des Ordens sichtbar.

## Iñigo de Loyola, die Reichen und die Armen

Der Begriff der „Gerechtigkeit“ in Spanien um 1500

Georg Eickhoff, Berlin

*Miguel Batllori zum 80. Geburtstag*

Die *vita* des Gründers der *Gesellschaft Jesu* zerfällt in zwei Abschnitte, das Leben der Sünde und das Leben der Gnade. Den 35 Jahren des Heiligen *Ignatius* – nach der Bekehrung im Jahre 1521 – stehen die immerhin 30 Jahre des Ritters *Iñigo* gegenüber. Diese binäre Grundstruktur im Lebensbild des Heiligen ist in ihrer schematischen Form ein Produkt der tridentinischen Hagiographie, die das traditionelle Saulus-Paulus-Modell der Heiligenleben auf Ignatius anwendet (man vergleiche etwa die Viten des Augustinus und Franziskus). Die Anfeindungen, denen sich die *Societas Jesu* schon vor der eigentlichen Gründung und erst recht im

Zuge des schnellen Wachsens ihres Einflusses ausgesetzt sah, machten die Lebensbeschreibung des Jesuitengründers von Anfang an zum Politikum. In der Folge der gegenreformatorischen Neuorientierung während und nach dem Trienter Konzil (1545–1563) erschien deshalb die Darstellung der biographischen Verwurzelung des Ordensgründers im humanistischen, später als unorthodox gesehenen Ambiente der *Katholischen Reform*<sup>1</sup>, die dem Tridentinum vorausgegangen war, als wenig geboten. Auf wesentliche Züge des biographischen Gesamtbildes, das als das Bild eines Menschen natürlich nicht von Ambivalenzen und Brüchen frei sein konnte, mußte unter dem Druck des konfessionellen Integritäts, den Stereotypen der Hagiographie gehorchend, verzichtet werden.

So läßt sich das weitgehende Fehlen verlässlichen Materials über die ersten drei Lebensjahrzehnte Loyolas erklären. Der autobiographische Lebensbericht des Heiligen wurde von den Jesuiten der Gründungsgeneration als sehr unvollkommene Sache angesehen. Ihrem gutwilligen – und sicher auch von Ignatius selbst intendierten – vorrangigen Bemühen um Erbauung und um Werbung für den von ihm gewiesenen Weg der Selbstheiligung, kam es außerdem entgegen, daß durch die Streichung einiger der ersten Seiten des Berichtes das souveräne Wirken der *Gnade* besonders leuchtend strahlte. Ein simpler und unmoralischer *Iñigo* ließ den klugen und heiligen *Ignatius* um so eindrucksvoller als Werk der göttlichen Gnade dastehen.

Ein gewandeltes Verständnis der christlichen Anthropologie führt inzwischen zu einem gewandelten Begriff christlicher Heiligkeit. Das Wirken der Gnade durch die Natur erscheint nicht weiter als Gnadenwirken zweiten Ranges. Im Lebensbericht des Ignatius selbst tritt die Wertschätzung für das historisch Konkrete deutlich hervor. Ignatius scheint davon überzeugt gewesen zu sein, daß auch und erst recht die Unvollkommenheit seiner eigenen Person dazu bestimmt war, die Größe und Vollkommenheit der göttlichen Personen zu verherrlichen.

Das gesamte dokumentierte Lebenswerk Loyolas gibt deutliches Zeugnis davon, daß Ignatius im Unterschied zu der Mehrzahl seiner ersten Gefährten kein überragender Theoretiker war. Philosophisch, theologisch und rhetorisch entbehrt sein Schrifttum jener wissenschaftlichen Brillanz, die seine Mitbrüder im Übermaß besaßen. Dieser zweifelsfreie Gemeinplatz der Ignatiushagiographie hat Anlaß dazu gegeben, das da-

<sup>1</sup> Zu diesem Begriff aus der Kirchengeschichte des 15. und 16. Jahrhunderts, der von Hubert Jedin eingeführt wurde, vgl. die Diskussion in: Gottfried Maron, *Das Schicksal der katholischen Reform im 16. Jahrhundert. Zur Frage der Kontinuität in der Kirchengeschichte*. In: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 88 (1977) 218–229. Und: Ders., *Katholische Reform und Gegenreformation*. In: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 18. 45–72.

mit bezeichnete Phänomen in der *vita* Loyolas unbefragt zurückzulängern und die höfische Bildung Iñigos unterzubewerten oder insgesamt als negativ zu verbuchen. Zur Negativbilanz der ignatianischen Jugendjahre hat darüber hinaus die globale Bewertung des angeblich gar nicht existierenden oder doch sehr inferioren *spanischen Humanismus* beigetragen. Sicherlich läßt sich Spanien im ausgehenden Mittelalter, was das Niveau humanistischer Bildung angeht, nicht mit der Renaissance *par excellence*, mit Italien, vergleichen, dennoch darf von einem eigenen typisch spanischen und auch kastilischen Humanismus gesprochen werden.<sup>2</sup> Ein erster Blick auf die dokumentarisch gesicherten Fakten über die Jugend Loyolas läßt keinen Zweifel daran, daß er zu den privilegiertesten Schülern der kulturellen Blüte Kastiliens unter den Katholischen Königen gehörte. Iñigo ist geradezu der Idealfall eines jungen adligen Adepten der spanischen Renaissance. Wer, wenn nicht ein Page und Schreiber im Hause des Finanzministers der kastilischen Krone, sollte Adressat der höfischen Bildung Spaniens um das Jahr 1500 sein?

Die Forschungen des spanischen Historikers Luis Fernández Martín SJ<sup>3</sup>, der an Pedro de Leturia SJ<sup>4</sup> anknüpft, erschließen ein facettenreiches Bild vom höfischen Ambiente im Hause des *Contador Mayor* der Kastilischen Krone Juan Velázquez de Cuéllar, bei dem Iñigo elf Jahre lang in Dienst stand (1506–1517). Rogelio García Mateo SJ<sup>5</sup> hat der Interpretation der von Fernández Martín beigebrachten Fakten entscheidende neue Aspekte hinzugefügt. Ausgangspunkt und Fragestellung der

<sup>2</sup> Diskussion und Überblick in: Miguel Batllori, *Humanismo y Renacimiento*. Estudios hispano-europeos. Barcelona 1987. Insbesondere S. 26–44 und 100–149.

Zur Gestalt des Ignatius im Kontext des Humanismus: Ders., *Ignatius von Loyola zwischen Mittelalter und Renaissance*. In: Ders., *Cultura e Finanze*. Studi sulla storia dei gesuiti da S. Ignazio al Vaticano II. Roma 1983. 17–34. Auch in: *Aureum saeculum hispanum*. Festschrift Hans Flasche. Wiesbaden 1983. 1–15.

<sup>3</sup> Luis Fernández Martín, *Los años juveniles de Iñigo de Loyola*. Su formación en Castilla. Valladolid 1981. Ders./Pedro de Leturia/Jesús Iturioz/Rogelio García Mateo, *Ignacio de Loyola en Castilla*. Juventud – Formación – Espiritualidad. Valladolid 1989.

<sup>4</sup> Pedro de Leturia, *El gentilhomme Iñigo López de Loyola en su patria y en su siglo*. 2. Aufl., Barcelona 1949.

<sup>5</sup> Rogelio García Mateo, *La formación castellana de Ignacio de Loyola y su espiritualidad*. In: *Manresa* 58 (1986) 375–383.

Ders., *Formación administrativa de Ignacio de Loyola en castilla y su personalidad*. In: *Manresa* 59 (1987) 279–288.

Ders., *El „Rey eternal“: Ética, política y espiritualidad*. In: *Manresa* 60 (1988) 135–145.

Ders., *Ignatius von Loyola vor seiner Bekehrung*. Die Bedeutung der Jugendzeit für seine Spiritualität. In: *Geist und Leben* 61 (1988) 242–257.

Ders., *Ignatius von Loyola in seiner sozio-kulturellen Umwelt: Spanien 1491–1527*. In: *Ignatianisch*. Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu. Hrsg. von M. Sievernich und G. Switek. Freiburg 1990, 19–41.

folgenden Überlegungen soll es sein, aufbauend auf diese Untersuchungen den humanistischen Horizont jener Jahre abzustecken und den pädagogisch-moralischen Kontext der Jugendjahre Iñigos inhaltlich – wenigstens ansatzweise – zu präzisieren. Dabei wird das Konzept der „*justicia*“ – Gerechtigkeit – als Leitbegriff und Suchwort dienen, die Texte der kastilischen Renaissance auf Vorzeichen eines ignatianischen Gerechtigkeitsbegriffes zu befragen. *Justicia* kann zugleich – allgemeiner – als *Schlüsselwort* für den spanischen Humanismus dienen.

### Juan Velázquez und Prinz Juan

Als *Schlüsselfigur* bietet sich neben dem zitierten Juan Velázquez de Cuéllar (ca. 1450–1517) der Sohn der Katholischen Könige an. Prinz Juan (1478–1496) stand in enger Verbindung mit dem Erzieher Iñigos, denn derselbe Juan Velázquez war auch sein Erzieher gewesen. Als potentieller Thronfolger hat Juan natürlich mehr historisch dokumentierbare Spuren hinterlassen als der kleine Iñigo. Wir wissen von ihm, daß seine Verbindung zu Velázquez über ein ganzes Jahrzehnt hinweg sehr eng war. Als langjähriger *maestresala* stand dieser dem Haushalt des Prinzen vor. Dasselbe Amt beinhaltete auch die Erziehungsverantwortung für die Pagen des Prinzen. Als Iñigo de Loyola wiederum ein Jahrzehnt nach dem Tod des jungen Juan ins Haus der Velázquez nach Arévalo geschickt wurde, durfte sein Vater stolz sein, ihm einen der besten Ausbildungsplätze verschafft zu haben, die ein adliger Page damals überhaupt bekommen konnte. Denn Juan Velázquez hatte es verstanden, auf sein erstes Amt am Hofe des Prinzen aufzubauen und in der Gunst der katholischen Könige weiter aufzusteigen. Doch schien seine Nähe zu dem schon bald mythisch verklärten, engelgleichen Prinzen für ihn eine Garantie bleibenden Prestiges gewesen zu sein. Der auf die Subtilitäten des aristokratischen Ehrenkodex spezialisierte Hofchronist *José Pellicer de Ossau* (1602–1679) weiß zu berichten, daß Velázquez sein ganzes Leben lang eine Trauerkappe trug, um an den tragischen Tod des tuberkulösen Prinzen zu erinnern – wohl auch um seiner Mitwelt ins Gedächtnis zu rufen, welche herausragende Stellung er selbst bei dem Verstorbenen innegehabt hatte.<sup>6</sup>

Schließlich war es wiederum Velázquez, der die Verfügung des Testaments der Königin Isabel (1451–1504) auszuführen hatte, dem Prinzen

<sup>6</sup> José Pellicer de Ossau, *Memorial de la casa i servicios de don Andrés Velázquez de Velasco, cavallero de la orden de Santiago, conde de Escalante i de Tahalú, señor de Villabaquerín i Sinova*. Madrid 1649. 153.

ein würdiges Grabmonument in der Kirche Santo Tomás in Avila zu errichten. Diese ehrenvolle Aufgabe, derer sich der inzwischen zum Finanzminister avancierte mit Bravour entledigte, fiel bereits in die Pagenjahre Iñigos. Das künstlerisch vollendete Denkmal aus der Werkstatt des Italieners *Domenico Fancelli*<sup>7</sup> (1469–1519) ist ein heute noch unmittelbar eindrucksvolles Zeugnis jenes italienischen Einflusses im Spanien der Renaissance. Man war sich am Hofe der Katholischen Könige offensichtlich sehr wohl bewußt, daß der Import zuweilen wertvoller sein konnte als das heimische Schaffen. Die kastilische Renaissance konnte den nationalen Chauvinismus in dieser Hinsicht mit überraschender Großmut überwinden. Nicht zuletzt ihre Gelehrigkeit gegenüber den Italienern ist Zeichen einer jugendlichen Dynamik. Es entbehrt aber schließlich nicht der Tragik, wenn die Hoffnungsträger des humanistischen Aufbruches, wie der blutjunge und ewigblasse Prinz Juan, in jungen Jahren der Tuberkulose zum Opfer fielen.

Juan Velázquez ist demnach als ausgewiesener und sicherlich überdurchschnittlich gebildeter Vertreter der höfischen Kultur des frühen spanischen Humanismus an der Wende vom 15. zum 16. Jahrhundert anzusehen. Zu seiner Person sei abschließend ergänzt, daß er aus niederem Adel stammte, sich aber wie schon sein Vater, der in den Dokumenten immer als „*licenciado*“ apostrophierte Gutierre Velázquez durch seine Bildung empfahl, sowie durch verwaltungstechnische Fachkenntnisse und höfische Kultur, besonders im Sinne der herrschaftlichen Haushaltung und Ökonomie. Er gehörte zu jener aufstrebenden Adelschicht, die von den Katholischen Königen nachhaltig gefördert wurde, um ein Gegengewicht zu der Gruppe des mächtigen und den Staat mehr gefährdenden als stützenden Hochadels zu bilden.<sup>8</sup> Als Vertreter dieser bürokratischen *Modernisierungselite* in der neuen, zentral verwalteten Monarchie leistete auch der Finanzminister Juan Velázquez seinen Beitrag zum Umbau des spanischen Staatswesens, aus dem schließlich die Königreiche von Kastilien und Aragon vereinigt als die europäische Vormacht der späteren Renaissance hervorgehen sollten.

---

<sup>7</sup> Domenico Fancelli, der aus einer berühmten Florentiner Bildhauerfamilie stammte, verbrachte die meiste Zeit seines Lebens in Spanien. Dennoch folgt er in seinen Arbeiten italienischen Vorbildern. Sein berühmtestes Werk ist neben dem Grabmonument für den Prinzen, dasjenige für dessen Eltern, die Katholischen Könige (Granada 1517). Auch das Grabdenkmal für den Kardinalprimas Jiménez de Cisneros sollte Fancelli ausführen. Sein früher Tod hinderte ihn daran.

<sup>8</sup> Zur sozialen Umschichtung in Spanien des 15. Jahrhunderts: Luis Suárez Fernández, *El reino de Castilla en el siglo XV*. In: Ders. u. a., *Los Trastámaras de Castilla y Aragón en el siglo XV*. Historia de España. Bd. 15. 3–27.

## Die Erziehung des Prinzen

Im Jahre 1535 beauftragt Kaiser Karl V. (1500–1558) den Humanisten und ehemaligen Pagen des Prinzen Juan, *Gonzalo Fernández de Oviedo* (1478–1557), mit der Abfassung eines Berichtes über das Hofwesen des Prinzen.<sup>9</sup> Karl V. versprach sich von diesem Bericht ein Vorbild für die Erziehung seines Sohnes, der einmal als Philipp II. (1527–1598) den spanischen Thron besteigen sollte. Im Verlaufe der 50 Jahre, die zwischen Ovidos Tagen am Hofe Juans in Almazán – woher übrigens der zweite Jesuitengeneral *Diego Laínez* (1512–1565) stammte – und dem Bericht an den Kaiser liegen, hat sich in der Erinnerung das Bild von der idealen Erziehung, die man in dem mythischen Prinzen verwirklicht sah, sicherlich noch bedeutend entwickelt. Außerdem schrieb Oviedo unter Zeitdruck und mußte sich auf das Wesentliche beschränken, aber vielleicht gewinnt sein Bericht auch gerade durch diese Umstände an Wert, da sie die essentiellen Kernpunkte seiner Sichtweise besonders klar heraustreten lassen. Resümierend bringt er das Programm der höfischen Prinzenenerziehung auf den Begriff: „*aprender hazer justicia*“ – „Gerechtigkeit machen lernen“<sup>10</sup>.

Darin stimmt er mit einer weiteren Quelle überein, die uns das Ambiente der adligen Erziehung um 1500 erhellt. Der toledanische Doktor Alonso Ortiz, der sich offensichtlich im engsten Umkreis des Kardinalprimas bewegte, erhielt den Auftrag, das theologische Fundament für die humanistische Ausbildung des Prinzen darzulegen.<sup>11</sup> Er wählte die Form eines Dialoges zwischen der Katholischen Königin und dem Kardinal. Im vorliegenden Kontext ist es unmöglich, diese überreiche Quelle im vollen Umfang zu würdigen. Wieder ist die Beschränkung auf das Essentielle nötig. Ortiz resümiert wie Oviedo, doch in der Diktion eines formelhaften Humanistenlateins:

„Wir glauben mit vollem Recht, daß unter dem Namen *justitia* all das verstanden werden muß, was die guten Taten (*beneficia*) der *vita activa* zu erreichen versucht.“<sup>12</sup>

Als Grundtugend der *vita activa* ist die Gerechtigkeit deshalb der Kernbegriff einer moralischen Definition des zweiten Standes. König

<sup>9</sup> Gonzalo Fernández de Oviedo, *Libro de Cámara Real del Principe Don Juan*. Madrid 1870.

<sup>10</sup> Ebd. S. 117.

<sup>11</sup> Giovanni Maria Bertini (Hg.), Alonso Ortiz (s. XV–XVI): *Diálogo sobre la educación del Principe Don Juan, Hijo de los Reyes Católicos*. Madrid 1983.

<sup>12</sup> Ebd. S. 174. Dieses Zitat wurde, wie alle folgenden, sofern nicht anders angegeben, vom Autor aus dem Spanischen übertragen.

und Ritter sind die Hüter der Gerechtigkeit unter den Menschen. Die *vita contemplativa* des ersten Standes ist der Gerechtigkeit vor Gott gewidmet. Sowohl Oviedo wie auch Ortiz gehen darauf ein, welche Bücher der Erziehung zur zeitlichen Gerechtigkeit besonders dienlich sind. Statt diese programmatischen Traktate hier auszuwerten, soll der Weg versucht werden, über die reale Verbreitung bestimmter Erziehungsbücher Auskunft zu erhalten, um die in der Lebenspraxis bedeutsamen Werke auf den Begriff der Gerechtigkeit hin zu befragen.

## Bücher und Bibliotheken

Wir dürfen davon ausgehen, daß auch Juan Velázquez zusammen mit seinen sechs Söhnen und sechs Töchtern über eine private Bibliothek verfügte. Diese Annahme wird durch die merkwürdige Liste von Büchern bestätigt, die von der Familie des Finanzministers aus dem Erbe der Katholischen Königin angekauft wurden. – Die Versteigerung der Güter der Verstorbenen war übrigens Velázquez selbst übertragen worden, er nutzte diesen Umstand weidlich aus. – Die sehr gemischte Liste von Titeln, die Luis Fernández Martín den Testamentsakten der Königin entnehmen konnte<sup>13</sup>, läßt darauf schließen, daß bereits eine mehr oder weniger vollständige Bibliothek im Hause vorhanden war und nun lediglich einige Lücken gefüllt wurden. Liturgische Bücher, Psalter, Werke des Augustinus, Gregors, Bonaventuras und Bernhards, spirituelle Traktate, Heiligenviten, der eine oder andere humanistische Titel, lateinische Wörterbücher und eine Grammatik, ein Musikbuch und noch einiges mehr, nicht zuletzt aber auch die Fibeln und die Schulhefte des Prinzen Juan, die die Katholische Königin eifersüchtig gehütet hatte, hinterließ sie jetzt gerechterweise dem Mentor ihres geliebten Sohnes.

Es ist auffällig, daß keiner der wirklichen *Bestseller* jener ersten Jahrzehnte des Buchdrucks auf der Wunschliste der Familie Velázquez stand. Wir müssen deshalb andere Inventare vollständiger Bibliotheken aus demselben Zeitraum heranziehen, um uns ein Bild davon zu machen, welches die gängigen Erziehungsbücher der Epoche waren.<sup>14</sup> In-

<sup>13</sup> Luis Fernández Martín, *Los años juveniles* (Anm. 3), S. 76–84.

<sup>14</sup> Der detaillierte Nachweis einzelner Inventare würden den Rahmen der vorliegenden Arbeit sprengen. Einer späteren Veröffentlichung bleibt die statistische Analyse auf breiter Basis vorbehalten. Den hier angeführten Ergebnissen liegt vor allem die Auswertung der in den folgenden beiden bibliographischen Sammlungen von Bibliotheksinventaren zusammengestellten Dokumente zugrunde: Charles B. Faulhaber, *Libros y bibliotecas en la*

nerhalb dieser Quellengattung verfügen wir glücklicherweise auch über ein Inventar von Büchern, die mit aller Wahrscheinlichkeit dem Prinzen Juan gehörten.<sup>15</sup> Es handelt sich um eine Liste von 52 Büchern, die nach dem Tod des Prinzen in den Besitz der Katholischen Königin übergegangen waren, und von denen dann nach dem Tod der Königin Juan Velázquez einige Stücke erwarb. Zur Erziehungsbibliothek des Prinzen, der ein recht guter Lateiner war, gehörten danach zum Beispiel Werke von *Terenz* und *Plinius* aber auch gleich mehrere Ausgaben der *Nikomachischen Ethik* – zwei in Spanisch und zwei in Latein –, darüberhinaus aber auch die *Siete Partidas* und das *De regimine principum* des Aegidius Romanus. Über diese letzten beiden Werke wird im unmittelbaren Anschluß zu handeln sein. Neben Bibliotheksinventaren wie diesem, die im Vergleich und in der statistischen Auswertung besonders interessant erscheinen, kann auch die Liste jener Bücher, die von den ersten Buchdruckern zuerst als marktfähig angesehen wurden, Auskunft darüber geben, welche Bücher auch in Arévalo – aller Wahrscheinlichkeit nach – vorhanden waren.

Was die Grundlagen der höfischen und moralischen Erziehung angeht, wird man beim Quellenstudium natürlich keine besonderen Überraschungen erleben. Das konservative und traditionelle Gepräge des spanischen Humanismus suchte die moralische Unterweisung vor allem bei *Aristoteles*, dann auch – didaktisch zugänglicher – bei *Cicero* und *Seneca*. Alle drei Autoren tauchen in nahezu jeder nachgewiesenen spanischen Privatbibliothek des 15. und der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts auf. Eine Schlüsselstellung haben aber vor allem zwei spanische Werke, die außerordentlich verbreitet waren und gleichsam den mittelalterlichen Rahmen abgaben, innerhalb dessen, durch die nationale Tradition legitimiert, die humanistische Unterweisung unmittelbar am Text eines Aristoteles oder der Stoiker stattfinden konnte. Die *Siete Partidas* Alfonsos des Weisen und die spanische *Glosse zum Regimiento de Principes* (De regimine principum) des Augustiners und Thomasschülers Aegidius Romanus repräsentieren die spezifisch spanische Version der Adelserziehung.<sup>16</sup>

---

*España medieval*. London 1987. – Jean Michel Lasperàs, *Inventaires de bibliothèques et documents de librairie dans le monde hispanique aux XVe, XVIe et XVIIe siècles*. In: *Revue Française d'Histoire du Livre* 49 (1980) 535–557.

<sup>15</sup> Diego Clemencin, *Elogio de la Reina Católica Doña Isabel*. Memorias de la real Academia de la Historia VI. Madrid 1821. 471–481. Außerdem in: Francisco Javier Sánchez Cantón, *Libros, tapices y cuadros que coleccionó Isabel la Católica*. Madrid 1950. 17–88.

<sup>16</sup> Die *Siete Partidas* wurden – nach C. Haebler, *Bibliografía ibérica del siglo XV*. La Haya/Leipzig 1904. Nr. 518f. – 1491 in Sevilla gleich in zwei Ausgaben aus zwei verschiedenen Druckereien publiziert. Eine weitere in Burgos gedruckte Ausgabe stammt aus dem Jahr



## Die Siete Partidas

Die *Siete Partidas*<sup>17</sup> wurden um die Mitte des 13. Jahrhunderts im Auftrage König Alfonsos X. (1221–1284) von einer Juristenkommission verfaßt. Sie basieren vornehmlich auf dem kanonischen Recht und wollen eine Art nationale spanische Verfassung definieren. Allerdings haben die *Partidas* nie unmittelbare Rechtsgültigkeit erhalten, sie blieben vielmehr ideale Quelle nationalen Rechts und als solche mehr von ideologisch-legitimatorischer als von administrativer Bedeutung. Ein Bürger Arévalos, Alonso Díaz de Montalvo, war es, der im Auftrag der Katholischen Könige eine gedruckte Neuausgabe dieses sagenhaften Verfassungswerkes besorgte. Die nationale Renaissance Spaniens unter Fernando und Isabel kehrte zur mittelalterlichen Staatstheorie des weisen Königs zurück. Besonders die zweite *Partida* erlangte als Einzelband eine beträchtliche Verbreitung, auch in rein privaten Bibliotheken. Nachdem die erste *Partida* von der „*justicia espiritual*“, der Kirchenverfassung, gesprochen hatte, sind die Kapitel dieser *Segunda Partida* der „*justicia temporal*“ gewidmet. Ihr Thema ist die Rolle des Königs und der Ritter.<sup>18</sup>

Die *Segunda Partida* wird nicht müde zu wiederholen, daß die vornehmste Aufgabe der Könige im „*mantener las tierras y las gentes en justicia*“ besteht, im „*Bewahren der Länder und der Völker in der Gerechtigkeit*“. Das Symbol der königlichen Herrschaft ist das Schwert der Gerechtigkeit. Im Kapitel über die Ritter<sup>19</sup> wird das Schwert dann zum allegorischen Inbegriff der vier Kardinaltugenden, indem die verschiedenen Bestandteile des Schwertes als allegorischer Sitz der jeweiligen

---

1518, nachgewiesen bei F. J. Norton, *A descriptive catalogue of printing in Spain and Portugal 1501–1520*. Cambridge u. a. 1978. Nr. 320. Von der *Segunda Partida*, die im vorliegenden Zusammenhang besonders interessant ist, weist die *Bibliography of Old Spanish Texts* (BOOST – hg. v. Charles Faulhaber u. a. 3. Auflage. Madison 1984) neunzehn mittelalterliche Handschriften nach, von denen dreizehn nur die *Segunda Partida* enthalten, die in fünf Manuskripten zusammen mit der ein oder anderen *Partida*, allerdings nur ein einziges Mal im Verbund aller sieben erscheint. Der *Gesamtkatalog der Wiegendrucke* (Stuttgart/Berlin 1968–1990. Nr. 7217–7222) weist sechs Inkunabeln des *De regimine principum* nach, davon drei lateinische aus Augsburg, Rom und Venedig, zwei katalanische aus Barcelona und eine spanische aus Sevilla. Die BOOST weist sechzehn mittelalterliche Manuskripte des spanischen *Regimiento de Principes* nach, von denen mindestens dreizehn aus dem 15. Jahrhundert stammen. Damit dürfen beide Werke ohne Zweifel für das Ende des 15. Jahrhunderts als *Bestseller* bezeichnet werden.

<sup>17</sup> *Las Siete Partidas del Rey Don Alfonso El Sabio cotejadas con varios codices antiguos por la Real Academia de la Historia*. 3 Bde. Madrid 1807. (Nachdruck Madrid 1972).

<sup>18</sup> Allgemein zum juristischen Werk Alfonsos X., Jerry R. Craddock. *The legislative works of Alfonso X el Sabio*. London 1987.

<sup>19</sup> A.a.O. (Anm. 17) Bd. 2. S. 197–219.

Tugend gedeutet werden. König und Ritter formieren gemeinsam den Hof, *la corte*. Das Wort für *Hof* kann im Spanischen auch *Schnitt* oder *Zuschnitt* bedeuten, weshalb für die Spanier die folgende etymologische Herleitung möglich ist:

„Man nennt den Hof außerdem im Spanischen *corte*, weil dort das *Schwert der Gerechtigkeit* ist, mit dem alle Übel der Tat wie des Wortes abgeschnitten werden müssen, sowohl das Unrecht wie auch Gewalt und Hochmut, die die Menschen in Wort und Tat begehen. (...) Und diejenigen die sich vor all dem hüten und gute und anständige Worte zu gebrauchen wissen, sie muß man gut, anständig und gelehrt nennen, oder man nenne sie auch *cortes* (höflich), denn die Fähigkeiten und die Bildung, die man *cortesía* (Höflichkeit) nennt, waren immer bei den *cortes* zu finden und dort wurden sie geschätzt. Und daher stammt die Sitte in Spanien, daß die ehrenhaften Männer ihre Söhne zur Erziehung an die *cortes* der Könige schickten damit sie dort lernten *cortes* zu sein, und unterrichtet und befreit von Gemeinheit und allem Fehler, und daß sie sich in Wort und Tat daran gewöhnten gut zu sein, damit die Herren Grund haben würden, ihnen Gutes zu tun.“<sup>20</sup>

Die elf Jahre Iñigos im engsten Umkreis des Hofes der Katholischen Könige, wohin sein Vater ihn zur Ausbildung geschickt hatte, standen also ganz unter dem Zeichen des Lernziels „*justicia*“, denn sie ist die Quelle der *cortesía* und aller anderen Tugenden. Die dritte *Partida*, die dem Gerichtswesen gewidmet ist, liefert schließlich die gleichsam wissenschaftliche Definition der *justicia* im Sinne der spanischen Staatsphilosophie:

„Wie die alten Weisen ausführten, heißt *justicia* so viel wie jene Sache, in der alle Rechte, welcher Natur sie auch seien, eingeschlossen sind. Die Gebote der *justicia* und des Rechts sind drei; das erste ist, daß der Mensch für sich selbst ehrenhaft lebe; das zweite, daß er andern nicht Böses noch Leid tue; das dritte, daß er jedermann das Recht gebe, das ihm zusteht; und wer diese drei Gebote erfüllt, tut das, was er seinem Gott schuldet und sich selbst und den Menschen, mit denen er lebt, und erfüllt und wahrt die *justicia*.“<sup>21</sup>

<sup>20</sup> Ebd. S. 83.

<sup>21</sup> Ebd. S. 351.

## Das Regimiento de Principes

Als wichtigstes Handwerkszeug des höfischen Erziehers in Spanien um das Jahr 1500 darf die *Glosse zum Regimiento de Principes* von Juan García de Castrogeriz<sup>22</sup> gelten. Im Eingangskapitel wird ebenfalls das „fazer justicia“ – „Gerechtigkeit machen“ als der Hauptinhalt der Prinzen-erziehung genannt.<sup>23</sup> Außerdem wird immer wieder betont, daß dieser Fürstenspiegel in die Hände eines jeden ehrenhaften Mannes – nicht nur des Königs – gehöre, damit er daraus lerne, seine Herrschaft, sein Haus und seine Familie zu regieren. Im Rahmen der aristotelischen Lehre von den Lebenseinheiten des Staates, auf die Aegidius Romanus (1245–1316) mit seinem *De regimine principum* aufbaut, hat auch die Gerechtigkeit auf jeder Stufe des Gemeinwesens und in jeder seiner Lebenszellen ihren eigenen Bereich.

Das *De regimine principum* des Aegidius Romanus stützt sich weitgehend auf die *Nikomachische Ethik* des Aristoteles und auf den entsprechenden Kommentar des Thomas von Aquin. Wie schon beim Prinzen Juan zu beobachten war, machten die *Éticas* das Kernstück vieler spanischer Erziehungsbibliotheken aus. Die Zeit um das Jahr 1500 stand in Spanien im Zeichen einer allgemeinen Aristoteles-Renaissance.<sup>24</sup> Obwohl der Text der *Nikomachischen Ethik* natürlich für einen philosophischen Laien ziemlich unverdaulich ist, und man mit ihm – dem satiri-

<sup>22</sup> Juan Beneyto Pérez (Hg.), *Glosa castellana al „Regimiento de principes“ de Egidio Romano*. Madrid 1947. Zur Rezeption des Werkes: Fernando Rubio, „*De regimine principum*“, de Egidio Romano, en la literatura castellana de la Edad Media. In: *Ciudad de Dios* 173 (1960) 32–71. 174 (1961) 645–667.

<sup>23</sup> *Glosa castellana*. Hg. Juan Beneyto Pérez. (Anm. 22) S. 14.

<sup>24</sup> Vgl. A.R.D. Pagden, *The Diffusion of Aristotle's Moral Philosophy in Spain*, ca. 1400 bis ca. 1500. In: *Traditio* 31 (1975) 287–313. Pagden beschreibt die typisch spanische, nämlich stark didaktisch gefärbte Aristoteles-Tradition im hier relevanten Zeitraum. Zur Aristoteles-Rezeption Loyolas jetzt auch: Rogelio García Mateo, *Ignatius von Loyola – Mystik und Wissenschaft*. Zur geistigen Grundlage der ignatianischen Spiritualität. In: *Stimmen der Zeit* 115 (1990) 315–325. Insbesondere S. 319–323.

Aristoteles galt im Mittelalter als der Morallehrer schlechthin. Nach der *anima* und der *Physik* war die *Nikomachische Ethik* sein verbreitetstes Werk, dicht gefolgt von der ihm zugeschriebenen ethischen Schrift *Secretum secretorum*. Von den beiden letztgenannten Werken sind noch je etwa 350 Handschriften erhalten. Vgl. dazu Bernard G. Dod in: *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*. Norman Kretzmann u.a. (Hg.) Cambridge 1982. 45–79. Der *Gesamtkatalog der Wiegendrucke* kennt 25 Drucke der *Ethik*, achtzehn der *Oekonomik* und fünfzehn der *Politik*. Damit sind die ethischen Schriften unter den aristotelischen die vor 1500 am meisten gedruckten. In spanischer Übersetzung ist vor 1500 nur die *Ethik* gedruckt worden (Zaragoza 1489, Sevilla 1493). In den von Norton (vgl. Anm. 16) untersuchten Zeitraum von 1501 bis 1521 fällt eine spanische gedruckte Ausgabe von 1502 und ein gemeinsamer spanischer Druck der drei ethischen Schriften von 1509. Zur Einführung in den aristotelischen Gerechtigkeitsbegriff: Peter Trude, *Der Begriff der Gerechtigkeit in der aristotelischen Rechts- und Staatsphilosophie*. Berlin 1955.

schen *Erasmus* zufolge – einen Staat genausowenig regieren kann wie mit den Gesetzen eines *Sokrates* oder *Platon*<sup>25</sup>, scheint es in Spanien einen Markt für volkssprachliche Ausgaben der Ethik gegeben zu haben. Kein geringerer als der Prinz *Carlos de Viana* (1421–1461) hat die lateinische Fassung des *Leonardo Bruni* (ca. 1370–1444) zur Vorlage seiner eigenhändigen spanischen Übersetzung gewählt.<sup>26</sup>

Treu zu Aristoteles wird im *Regimiento* die Gerechtigkeit als die eigentlich soziale Tugend gesehen, die auch die anderen Tugenden in ihrer sozialen Relevanz erhellt und aus dem Kontext der Seelenvollkommenheit in den gesellschaftlichen Zusammenhang der Spannungen zwischen arm und reich überführt. Im Sinne des aristotelischen Mittelweges, den jede Tugend *per definitionem* zu beschreiten hat, ist die Gerechtigkeit die Tugend des rechten Maßes zwischen dem zu viel oder zu wenig Geben sowie dem zu viel oder zu wenig Nehmen und gehört deshalb in den ökonomischen Lebenskreis der Gesellschaft. Wie die sozialen und ökonomischen Untugenden *cupiditas* und *avaritia* sich in der ungerechten Aneignung fremden Gutes zeigen und Quelle aller Übel sind, so ist die *justitia* Quelle des Rechts und des Wohlstandes. Als Tugend des Mächtigen muß sie diesen zuerst dazu anhalten, seine *cupiditas* zu zügeln, dem Armen sein Recht zu geben und ihm das zu belassen, was ihm als Glied des Gemeinwesens, entsprechend seinem Beitrag zum Ganzen, zusteht. Dieses aristotelische Verständnis vertrat auch schon das Verfassungswerk Alfonsos des Weisen. Doch liegt es auf der Hand, daß die mittelalterliche Ständegesellschaft der Gerechtigkeit nicht die Gleichheit aller Menschen sondern gerade ihre ständische Ungleichheit zugrunde legte. Daraus erwächst ein ungleiches Recht der Jeweiligkeit, wie es auch die Antike kannte. Ciceros *De officiis*, das neben der *Ethik* des Aristoteles die Hauptquelle für den Gerechtigkeitsbegriff der spani-

<sup>25</sup> Moriae Encomium id est Stultitiae Laus. In: *Opera Omnia Desiderii Erasmi Roterodami*. IV-3. Amsterdam/Oxford 1979. 102.

<sup>26</sup> Der Streit um die Textfassung Brunis zwischen ihrem Autor und dem spanischen Frühhumanisten *Alonso de Cartagena* (1384–1456), ließ bereits wichtige Züge der spanischen Renaissance hervortreten. Cartagena wehrt sich gegen die hochgezüchtete Stilistik seines italienischen Freundes und legt das Schwergewicht auf die theologische Einbindung des aristotelischen Textes im Sinne der Scholastik. So steht die Freiheit der humanistischen Textkritik in Italien gegen die Verbundenheit mit der scholastischen Tradition bei den Spaniern. Doch auch Cartagena argumentiert durchaus vom Text her, sieht die Sprache aber stärker in dienender Funktion als Bruni, dem am Sprachkunstwerk des Aristoteles gelegen ist. Bruni ging es um die Popularisierung des Aristoteles aus humanistischem Erziehungsimpetus heraus. Der Spanier wollte die Treue zum griechischen Original gewahrt sehen. Daß auch Cartagena für die Verbreitung der heidnischen Morallehrer eintrat, zeigen nicht zuletzt seine volkssprachlichen Seneca-Übersetzungen. Dazu: Alexander Birkenmaier, *Der Streit des Alfonso de Cartagena mit Leonardo Bruni Aretino*. In: *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters* 20 (1922) Heft 5. 129–210; 226–235.

schen Renaissance ist, fordert in konsequenter Anwendung des klassischen *suum cuique* – die Gerechtigkeit auch dem Sklaven gegenüber, ohne natürlich im mindesten an der Sklaverei als Institution zu zweifeln.

Dennoch schlummert das kritische Potential des Gleichheitsbegriffes unter diesem mittelalterlichen Gerechtigkeitsverständnis. Die Kritik der Armen an den Mächtigen wird immer dann wirksam, wenn eine Sprechsituation der Gleichheit entsteht. Dies geschieht in dem Exempel, das die spanische *Glosse zum Regimiento de Principes* dem Kapitel des Aegidius über die Gerechtigkeit beigibt. Dabei handelt es sich um die Begegnung zwischen Alexander dem Großen und dem Seeräuber Diomedes. In der Glosse heißt es folgendermaßen:

„Alexander nahm einen großen Seeräuber gefangen, der als Fürst aller anderen Räuber bekannt war und Diomedes genannt wurde, und Alexander fragte ihn, warum er das Meer in solchen Aufruhr versetze. Und dieser antwortete mit frechem Mut, daß er aus demselben Grunde das Meer heimsuche, aus dem Alexander die Erde und die ganze Welt heimsuche und in Aufruhr versetze; nur weil er es mit einem kleinen Schiff tue, werde er Räuber genannt. Und er sagte: ‚Du, Alexander, weil du die Welt mit einer großen Flotte heimsuchst, wirst Kaiser genannt‘. Und sicherlich würden sie Alexander, wenn er ganz allein gefangen genommen worden wäre, einen Räuber genannt haben. Und wenn die Völker auf den Willen und Befehl des Diomedes hören würden, würde er Kaiser genannt, denn was die Gründe angeht für das, was wir tun, gibt es keinen Unterschied zwischen dir und mir. Sondern der, der die Gerechtigkeit durch seinen Raub mehr erschreckt, und der, der offensichtlich gegen die Gesetze verstößt, ist der Schlimmere. Und ich flüchte vor den Gesetzen während du sie verfolgst und heimsuchst, ich ehre sie und du verachtest sie. Und mich hat die Laune der Fortuna und die Armut zum Räuber gemacht, und dich machen die maßlose Hoffart und die unersättliche Habsucht zum Räuber. Und wenn mir nur das schlechte Geschick gewendet würde, ein anderes würde mich besser machen. Und Alexander wunderte sich über so viel Mut, weil er ihn mit so gutem Recht ermahnt hatte, und sagte, daß er das Geschick versuchen wolle, ob es ihn bessere, damit er von da an nicht mehr dem Geschick die Schuld gebe, sondern seiner eigenen Verderbtheit und seinen schlechten Gebräuchen, machte er ihn zum Ritter. Und von da an wurde dieser Räuber sehr gut und von guten Gebräuchen und sehr tüchtig in Waffentaten. Und so scheint es, daß die Könige die Ermahnungen

erdulden müssen, die ihnen mit Recht vorgehalten werden, so wie es Alexander tat, der diesem Wohltat und Gnade erwies, der ihn ermahnt hatte.“<sup>27</sup>

Hier tritt ein Kleiner dem Großen als Gleicher entgegen, und die Sache der Gerechtigkeit kommt unvermeidlich zur Sprache. Die Frage der Gleichheit und des Standes wird zum Gegenstand des Streites. Der Streit endet mit der Erhebung des Armen in den Stand des Ritters. Im Ritterstand kann der Räuber beweisen, daß er von Natur aus gleich und gleich gut ist, die Ordnung zwischen den Reichen und den Armen aber ungerecht. Die Souveränität eines gelehrigen und deshalb doch noch guten und gerechten Kaisers salviert dieses Exempel am Schluß, doch bleibt das kritische Wort des Diomedes nicht ungehört. Das Rittertum, wie es in diesem Exempel und auch in der *Segunda Partida* dargestellt wird, beruht auf dem Gleichheitsgedanken unter allen Rittern. Auch der König kann nur von Hand eines Ritters Ritter werden, er gewinnt und verliert sein Rittertum wie alle anderen durch seine Taten.

### Der Amadís de Gaula

Dieses Motiv der Gleichheit unter Rittern ist das Thema des *Amadís de Gaula*, von dem Ignatius in seiner Autobiographie berichtet, daß er ihn begierig gelesen und selbst noch als Bekehrter den Kopf voller Geschichten aus diesem Ritterroman hatte. Die Frage des sozialen Aufstiegs durch persönliche Leistung war die Lebensfrage jener Adelschicht, der Juan Velázquez und mit ihm Iñigo angehörte. Deshalb war der *Amadisroman* als die Geschichte eines Unbekannten, der durch seine Tüchtigkeit ganz nach oben kommt, in jenen Kreisen der *homines novi* so außerordentlich beliebt, daß er der Nachwelt zur Chiffre für den literarischen Geschmack des Parvenü werden konnte.<sup>28</sup>

Damit betreten wir das Feld einer anderen Literaturgattung, die das Bild der spanischen Renaissance nicht weniger geprägt hat als die Literatur der Fürstenerziehung. In den Buchinventaren der Privatbibliotheken ist der *Amadís* allerdings nur sehr selten zu finden. Er gehörte nicht zu den repräsentativen Titeln, die an einem vornehmen Ort aufbewahrt und feierlich weitervererbt wurden. Deshalb konnte er nicht auf dieselbe

<sup>27</sup> A.a.O. (Anm. 22), S. 111.

<sup>28</sup> Zur höfischen Rezeption des *Amadís* und der anderen Ritterromane: Maxime Chevalier, *Lectura y lectores en la España del siglo XVI y XVII*. Madrid 1976. Und: Daniel Eisenberg, *Who Read the Romances of Chivalry?* In: Ders., *Romances of Chivalry in the Spanish Golden Age*. Newark, Delaware 1982. 89–118.

Weise aktenkundig werden wie die offizielle Literatur des Hofes. Das lag auch daran, daß dieses Buch gerade wegen seiner Beliebtheit dem Verdikt der Humanisten zum Opfer fiel, vielleicht nicht so sehr, weil die Humanisten den *Amadis* für ganz schlecht hielten, sondern weil die ausufernde Lektüre solcher Bücher von der besserer abhielt. Das harte Urteil, das sich in zahllosen Dokumenten und auch im Lebensbericht Loyolas findet, hat der *Amadis* nicht in vollem Umfange verdient. Unter der Sammelbezeichnung „*Amadis*“ wurden literarische Produkte sehr unterschiedlicher Qualität gehandelt – und verdammt. Der eigentliche und echte *Amadis* verdient aber Beachtung auch und gerade im Kontext höfischer Erziehung.

Die einzige voll erhaltene Version dieser auf hochmittelalterliche Traditionen zurückgehenden Dichtung ist die des Garci Rodríguez de Montalvo.<sup>29</sup> Als Bürger von Medina del Campo war Montalvo gleichsam Nachbar des Juan Velázquez. Auf dem Weg von Arévalo zu seinem Stammhaus in Valladolid wird dieser sicherlich oft in Medina del Campo Station gemacht haben. Montalvo, der Zeitgenosse von Juan Velázquez und Íñigo war, schreibt den mittelalterlichen *Amadis* radikal um. Er gibt ihm eine erzieherisch-moralisierende Note. Der vermeintliche Sensualismus des *Amadis* findet sich in dieser Renaissance-Version deutlich zurückgedrängt und nimmt sich geradezu harmlos aus. Der Verkehr, den Amadis mit seiner geliebten Oriana pflegt, ist aufgehoben im zarten Band einer *heimlichen Ehe*, die im Mittelalter institutionellen Charakter besaß und durchaus ihre Würde hatte. Schließlich besteht der große, alles überwölbende Bogen der Handlung, die in die feierliche Hochzeit der beiden mündet, eben in dem langen Weg zur offiziellen Legalisierung ihres Verhältnisses, hat also eine deutlich erzieherische Tendenz.

Daß der *Amadis* von so vielen Kritikern als ein Werk unmoralischer Sinnlichkeit abgetan wurde, liegt vielleicht daran, daß die in diesem Sinne reichhaltigsten Seiten als Folge der polaren Handlungsstruktur eben die ersten sind. Die außereheliche und wirklich etwas wilde Liebe zwischen den Eltern des Amadis, Perión und Helisena, am Handlungsbeginn wird abgelöst durch die keusche – nicht immer allzu keusche doch um so treuere – Liebe zwischen Amadis und Oriana. Zum Symbol

---

<sup>29</sup> Mit der von Juan Manuel Cacho Blecua besorgten kritischen Ausgabe – Garci Rodríguez de Montalvo, *Amadis de Gaula*. 2 Bde. Madrid 1987–88 – liegt erstmals ein verlässlicher Text vor. Eine 200 Seiten starke Einleitung, die die gesamte bisherige Forschung berücksichtigt, eine Auswahlbibliographie und reichhaltige Texterläuterungen machen diese Edition zum Meilenstein in der Amadisforschung, die aber im Grunde noch ganz am Anfang steht.

ihrer Beziehung soll der *arco encantado de los leales amadores* werden, der *verzauberte Bogen der treuen Liebenden*, der sich wie der Handlungsbogen über den gesamten Roman wölbt und durch seine magischen Kräfte die Treue der Liebenden immer wieder prüft und bezeugt. Die *lealtad* der Liebenden, ihre unbedingte Treue, ist das erzieherische Thema der ganzen Geschichte, so wenigstens bei Montalvo. Damit sollte der *Amadís* das Buch einer nicht nur sozial, sondern auch moralisch neuen Generation werden. Amadís und Oriana, die Besseren, die Jüngeren, sind Symbol für die optimistische Jugendlichkeit der spanischen Renaissance. Die humanistischen Präzeptoren, in ihrer dennoch altväterlichen Art, hielten den didaktischen Versuch jedoch für gescheitert und verdammt das Werk. Will man hinter und unter der offiziellen Erziehungsliteratur die Realität jugendlichen, höfischen Lebens im Spanien der Epochenwende entdecken, kann aber auch der *Amadís* eine interessante Quelle sein.

Auf die sicherlich ergiebige Diskussion dieses wahren Mammutwerkes muß hier verzichtet werden, doch kann auch für den *Amadís* die Frage nach dem Begriff der *justicia* gestellt werden. Genau in der Mitte der vier Bücher des *Amadís de Gaula*, an der Nahtstelle zwischen dem zweiten und dritten Buch, gelangt die Behandlung des Gerechtigkeits-themas an einen Höhepunkt. Versteht man den gesamten *Amadís* in der Spannung zwischen heimlicher und feierlicher Ehe, dann markiert die Mitte des Werkes gleichzeitig den Gipfel der Verwicklung. Am Ende des zweiten Buches erfährt der Leser nämlich, daß Oriana von Amadís schwanger ist. Dann aber, am Anfang des dritten Buches, erklärt Orianas Vater, König Lisuarte, die zentrale Königsfigur im ganzen Roman, seinem künftigen Schwiegersohn – der bereits Vater seines Enkels ist – den Krieg. Amadís Loyalitätsproblem mit seinem rechtmäßigen König wird damit natürlich auf die Spitze getrieben. Was ist das aber für ein Konflikt, in den König und Ritter dort miteinander geraten? Der etwas voreilige Freund und Mitstreiter des Amadís antwortet dem Kriegsboten direkt, intuitiv und impulsiv:

„Richtet eurem König von mir aus, daß, obwohl er König ist und Herr über weite Länder, ich meinen armen Leib so liebe wie er seinen reichen liebt, und dennoch stehe ich ihm an Adel nicht nach, denn ich bin vaterseits wie mutterseits nicht von weniger gerechten Königen geboren als er. Ich werde mich verteidigen, und so soll er sich und sein ganzes Land vor mir verteidigen.“<sup>30</sup>

<sup>30</sup> Ebd. Bd. 2. S. 951.



Es handelt sich also wieder wie bei Alexander und Diomedes um die Begegnung zwischen dem Kleinen und dem Großen, dem Mächtigen und dem Schwachen, dem Reichen und dem Armen, die den Anspruch auf formale Gleichheit provoziert. König Lisuarte, der neben Amadís der zentrale Träger des ethischen Sinngehalts des Werkes ist, repräsentiert in diesem Moment den klassischen Fall eines Königs, der schlechten Beratern zum Opfer gefallen ist. Auch das Thema des guten und schlechten Rates, die der gerechte König unterscheiden können muß, tauchte schon im Alexander-Exempel des *Regimiento* auf.

Nirgendwo im *Amadísroman* wird so viel von Recht und Gerechtigkeit (*derecho, justicia*) gesprochen wie im letzten Kapitel des zweiten Buches; auf 20 Seiten wird dieses Wortfeld dreißigmal bemüht. Lisuarte will einer armen verwaisten Prinzessin ungerechterweise ihr Land wegnehmen, um es – unter dem Vorwand der Zusprechung an seine Tochter – seinen eigenen Ländereien zuzuschlagen. Die armen Ritter um Amadís verteidigen die gerechte Sache gegen den mächtigen Herren und geraten dadurch in einen tiefen Loyalitätskonflikt. Sie entscheiden sich für die Gerechtigkeit und für die Schwachen. Die letzte Konfrontation wird schließlich nur dadurch vermieden, daß sowohl Lisuarte als auch Amadís nicht persönlich am Krieg teilnehmen. Vermittelnd interveniert auch Grumedán, der Erzieher der Königin Brisena, der Gattin Lisuartes, der als alter, ehrenhafter Ritter der Garant ritterlicher Verhaltensweisen und Gegenbild der schlechten Ratgeber ist. So fungiert Grumedán als Anwalt der höfischen Erziehung im *Amadís*. Natürlich gewinnt die gerechte Sache, die „*justa causa*“. Es gewinnen die Jungen, die aufstrebenden Ritter einer sich dynamisierenden Gesellschaft. Der Gerechtigkeitsbegriff des *Amadís* bleibt im Rahmen der ständischen Ordnung und doch ruht auch in ihm ein kritisches Potential gegen die Mächtigen.

### Der Libro de los pensamientos variables

In derselben Linie von Begegnungen zwischen reich und arm, mächtig und gering steht ein weiterer Text, der zwar nicht zu den bedeutenden noch zu den einflußreichen seiner Zeit gehört, als Quelle im vorliegenden Zusammenhang aber dennoch von Interesse ist. Es handelt sich um ein bescheidenes Manuskript von wenigen Seiten in Vers und Prosa, das aber immerhin der Katholischen Königin gewidmet ist und offenbar aus jener Bibliothek Isabels stammt, die Juan Velázquez nach ihrem Tod zum Verkauf brachte, nicht ohne sich selbst einige Bücherwünsche zu erfüllen. Wenn die *Nikomachische Ethik* die gleichsam amtliche Doktrin

über die Gerechtigkeit widerspiegelt, das *Regimiento* deren autorisierte pädagogische Vermittlung und der *Amadís* die populäre Anwendung, gelangen wir mit dem *Libro de los pensamientos variables* bei dem so vollzogenen Abstieg durch die kulturellen Schichten der frühen spanischen Renaissance schließlich hinunter zur Volksmeinung.

Das literarisch eher unvollkommene Werkchen<sup>31</sup>, das der Katholischen Königin mit einigen vielleicht bewußt ungelenken und um so komischeren Versen gewidmet ist, erzählt mit deutlich satirischem Unterton die Begegnung zwischen einem einfachen Bauern und einem König, der sich auf der Jagd von seinem Gefolge entfernt hat. Sie treffen sich durch Zufall im tiefsten Wald, beide müde von der Wanderung, an einer Quelle. Der Bauer sieht sich in dieser Situation zu keinerlei besonderer Höflichkeit verpflichtet. Auf der Wanderung sind alle gleich, erst recht, wenn sie Durst haben und müde sind. Der König fühlt sich durch diese ungewohnte Situation herausgefordert. Er versucht den Bauern zu maßregeln, doch dieser antwortet in aller Seelenruhe mit seiner persönlichen Sicht der Dinge. Was wir zu hören bekommen ist die härteste soziale Kritik am Königtum, die man sich wohl denken kann. Nach der Natur sind alle gleich, meint der Bauer, daß die einen schwitzen müssen, während die anderen müßig sind, daß der Arme und Fleißige obendrein von den Faulenzern ausgeraubt wird und unter den ständigen Drohungen der Mächtigen auch im eigenen Hause nie zur Ruhe kommt, ist bare Ungerechtigkeit. Der König will sich mit dieser Sichtweise natürlich nicht abfinden und wirft dem Bauern vor, aus purem Eigennutz in dieser Art zu reden. Der Bauer verteidigt sich und stellt dem König das Exempel vom Blut im Körper vor Augen:

„Großmütiger König, ich kann und will nicht leugnen, daß das so allgemeine Leiden, in dem ich mich und meinesgleichen sehe, mir eingibt, was und wie ich zu reden habe. Aber bedenke deine Hoheit, daß wenn man sieht, wie den Königen die geringsten Dinge Nutzen bringen, den Leuten große Hoffnung bleibt, daß auch die großen nicht unnütz sein mögen. Vielmehr nimmt die Stimme der Gerechtigkeit, auf die ich mich gründe, niemandem das seine, sondern gibt es ihm. Und deshalb geht es nicht darum, ob der Ratgeber seinen Nutzen oder Schaden rät, sondern immer die Wahrheit, wie sie nun mal ausfällt. Glücklicher König, mir scheint, der Dienst des Blutes im menschlichen Körper hat ein großes Exempel

---

<sup>31</sup> Anonymus. Sobre el libro llamado de los Pensamientos variables. In: José Amador de los Ríos, *Historia Crítica de la Literatura Española*. Madrid 1861 ff. (Nachdruck: Madrid 1969) Bd. 7. S. 578–590.

für die Mächtigen in dieser armseligen Welt, denn es eilt zur Hilfe und steht immer jenem Teil des Körpers bei, wo es am meisten Schwachheit und Bedrängnis sieht. Daher kommt das Erröten des Gesichtes, denn weil dieses die Scham leiden muß, und indem das Blut dorthin zu Hilfe eilt und seinen Beistand leistet, macht es das Gesicht sogar röter als gut ist. Und genauso ist es mit der Blässe des Gesichtes, denn dabei eilt das Blut dem bedrängten Herzen zu Hilfe und Beistand, weil es die Leiden seiner Schwachheit kennt.“<sup>32</sup>

Dieser unkonventionelle Traktat über die Gerechtigkeit, der die vorrangige Option für die Schwächsten einfordert, folgt wiederum dem Schema, nach dem der Wehrlose dem Mächtigen mit Mut entgegentritt. Der Rat von ganz unten ist die *Stimme der Gerechtigkeit*. Die unpräntiöse, satirische und spielmannshafte literarische Form erlaubt es dieser Schrift, selbst zum klassischen *guten Rat des Kleinen an den Großen* – hier an die Königin – zu werden. Auf ihre Weise gehört auch sie zur Literatur der Fürstenspiegel.

Die Jahre um die Wende vom 15. zum 16. Jahrhundert waren wohl in ganz Europa auf Wandel angelegt. Nicht umsonst hat man das Jahr 1500 als symbolisches Stichdatum der Epochenwende gewählt. In Spanien war es die revolutionäre Bewegung der *comuneros*, die gegen den spanischen König und deutschen Kaiser Karl V. aufbegehrte. Auf dem Nährboden, den diese soziale und geistige Strömung nach ihrem Scheitern hinterließ, blühte auch die geistliche Bewegung der *alumbrados*, mit der Iñigo durch zahlreiche Kontakte sehr gut bekannt war – und mit deren Programm sein eigenes Anliegen später hartnäckig verwechselt werden sollte.<sup>33</sup> Schließlich wird auch das Aufbegehren des Juan Velázquez gegen die am grünen Tisch getroffenen territorialen Entscheidungen des neuen Königs Karl I., der bald als Karl V. deutscher Kaiser werden sollte, im Sinne eines Auftakts und Vorspieles der *comunero*-Revolution gedeutet. Wenn auch die Beweggründe des Finanzministers, der sich in seiner Herrschaft über Arévalo sehr hautnah betroffen sah, ganz andere waren als die der Volksbewegung der *comunidades*.<sup>34</sup> Jedenfalls hat Iñigo den sozialen Umbruch aus nächster Nähe miterlebt. Der Sturz des Juan Velázquez schien dessen kometenhaftem Aufstieg zwingend zu fol-

<sup>32</sup> Ebd. S. 588.

<sup>33</sup> Vgl. Luis Fernández Martín, *Iñigo de Loyola y los alumbrados*. In: Ders. u. a., *Ignacio de Loyola en Castilla*. (Anm. 3) 155–264.

<sup>34</sup> Vgl. Joseph Péretz, *La révolution des „Comunidades“ en Castille*. Bordeaux 1970. 181–187; 464–474.

gen. Als *caballero* hatte Velázquez vom König Gerechtigkeit eingefordert und war damit zunächst gescheitert, um erst nach seinem Tode Recht zu bekommen und an seinen Söhnen rehabilitiert zu werden. In den denkwürdigen Wochen des militärischen Widerstands gegen den neuen König und der gleichzeitigen diplomatischen Verhandlungen mit dem Regenten Kardinal Cisneros wird auch Iñigo, der in ihrem Verlauf Brot und Lohn verlieren sollte, den ein oder anderen Gedanken auf die Frage nach der *justicia* verschwendet haben.<sup>35</sup> Auf dem Krankenbett in Loyola, wo die Hagiographie die entscheidende Umkehr in seinem Leben ansetzt, genas Iñigo von einer Verletzung, die ihm letztlich in den Kämpfen jener Revolution der *comunidades* beigebracht worden war. Denn sein freiwilliger und improvisierter militärischer Einsatz zur Verteidigung der belagerten Feste von Pamplona gegen die Franzosen war nur nötig geworden, weil die regulären Entsatztruppen im Kampf mit den *comuneros* gebunden waren.<sup>36</sup>

## Iñigo und Ignatius

Bevor wir aber den Ritter Iñigo verlassen, um ihn als Pilger und Heiligen seiner Wege gehen zu lassen, gilt es noch einen letzten Text über die Begegnung zwischen dem Kleinen und dem Großen, dem Armen und dem Reichen zu untersuchen. Die Begegnung des Ritters mit dem zeitlichen König im *Exerzitiën* des Ignatius gehört in diese Reihe.

Das Aufeinandertreffen von Herrscher und Untertan, König und Ritter ist hier anderer Art. Ignatius sieht den Monarchen optimistisch als den von Gott begnadeten Hort der Gerechtigkeit – ganz im Einklang mit der *Segunda Partida*. Der Ruf des Königs trifft nicht auf Widerspruch oder Protest, denn der König fordert eine gerechte Sache, nämlich „das ganze Land der Ungläubigen zu erobern“. Diesen Plan darf der Mensch und Untertan des 16. Jahrhunderts und erst Recht der Christ am Ende des Mittelalters als *causa justa* ansehen.

Es war niemand gringerer gewesen als Egidio da Viterbo (1469–1532), Generaloberer der Augustiner-Eremiten und einer der bedeutendsten Vertreter der *Katholischen Reform*, der in den Jahren 1518/19 mehrere Monate lang in Spanien weilte, um im Auftrag Leos X. den Kreuzzug

<sup>35</sup> Vgl. Luis Fernández Martín, *La caída de Juan Velázquez de Cuéllar*. In: Ders., *Los años juveniles* (Anm. 3) S. 123–200.

<sup>36</sup> Vgl. Luis Fernández Martín, *Iñigo López de Loyola y el proceso contra Miguel de Herrera*, alcaide de la fortaleza de Pamplona. In: Ders., *Los años juveniles* (Anm. 3) S. 283–346.

gegen die Türken zu predigen.<sup>37</sup> Viterbo verkörpert wie kaum ein anderer den hochgebildeten humanistischen Geistlichen der italienischen Renaissance. Wahrscheinlich wurde Iñigo von dem ein oder anderen Ausläufer dieses „humanistischen Kreuzzuges“ erreicht.

Trotz der Harmonie in der ständischen Ordnung, wie sie sich in der Exerzitienbetrachtung ausdrückt, fehlt auch hier nicht das Potential an gesellschaftlicher Dynamisierung, das in anderen Texten der spanischen Renaissance verborgen liegt. Denn der zeitliche König sagt:

„Mein Wille ist, das ganze Land der Ungläubigen zu erobern. Deshalb muß, wer mit mir kommen will, zufrieden sein, zu essen wie ich und genauso zu trinken und sich zu kleiden usw.; ebenso muß er sich mit mir bei Tag mühen und bei Nacht wachen usw.; damit er danach mit mir am Sieg teilhabe, wie er an den Mühen teilgehabt hat.“<sup>38</sup>

Hier wird wieder die Gleichheit in das System der ständischen Ungleichheit eingeführt. Nicht durch Geburt und Reichtum, sondern durch die Tat qualifiziert sich der Ritter zur gerechten Teilhabe am Sieg. Im Schlußsatz des Königs kommt das aristotelische Prinzip der Gerechtigkeit zur Anwendung, nach dem der Beitrag zum Gemeinwesen über den Anteil an seinen Früchten entscheidet. Woher hat aber Ignatius diese ideale Sicht eines Königs, der bereits – was seinen Reichtum angeht – unterhalb seiner Untertanen steht und nun seinerseits Solidarität und Gerechtigkeit gegenüber dem Träger der gerechten Sache einfordert? Das Bild eines solidarischen, ritterlichen, „freigebigen und menschlichen“ Königtums (Exerzitienbuch Nr. 94) kannte Iñigo aus den *Siete Partidas* und dem *Regimiento de Principes*, aus dem *Amadís* und vor allem aus den alltäglichen Wünschen und den *pensamientos variables* der kleinen Leute. Der König ist für Ignatius arm geworden und vertritt den Part dessen, der von den Mächtigen Gerechtigkeit fordert.

In seinem christlichen Einsatz „den Seelen zu helfen“, von dem die *Ejercicios Espirituales* Zeugnis geben, hat Ignatius die humanen Utopien seiner Jugendjahre weitergelebt. Schließlich konnte der Geist der Gerechtigkeit, dem Iñigo in den ritterlichen Begriffen der höfischen Erziehung begegnet war, bis in das reife Hauptwerk des *Ignatius* hineinwachsen.

<sup>37</sup> Vgl. Ludwig v. Pastor, *Geschichte der Päpste im Zeitalter der Renaissance und der Glaubensspaltung von der Wahl Leos X. bis zum Tode Klemens' VII. (1513–1534)*. Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters. Bd. 4, Freiburg 1928. 146–174.

<sup>38</sup> Ignatius von Loyola, *Geistliche Übungen und erläuternde Texte*. Übersetzt und erklärt von Peter Knauer. 2. Auflage. Graz u.a. 1983. S. 52. Nr. 93.