

BERNARD McGINN

DIE MYSTIK IM ABENDLAND

BAND 6/2: VERZWEIGUNG.
DIE MYSTIK IM
GOLDENEN ZEITALTER SPANIENS
(1500–1650)

AUS DEM ENGLISCHEN ÜBERSETZT
VON BERNARDIN SCHELLENBERGER

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN

Titel der englischen Originalausgabe:
Bernard McGinn
Mysticism in the Golden Age of Spain 1500–1650
Vol. VI.2 of The Presence of God:
A History of Western Christian Mysticism
Crossroad / Herder & Herder, New York 2017
© Bernard McGinn



© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2018
Alle Rechte vorbehalten
www.herder.de
Umschlaggestaltung: Neil McBeath, Stuttgart
Satz: SatzWeise GmbH, Trier
Herstellung: Těšínská Tiskárna a. s., Český Těšín
Printed in the Czech Republic
ISBN Print 978-3-451-38042-6
ISBN E-Book (PDF) 978-3-451-83042-6

INHALT

Vorwort	7
Abkürzungen	10
Einführung	
„Das allerkatholischste Königreich“: Der Platz Spaniens im frühmodernen Katholizismus	11
Spanien und der spanische Katholizismus im Goldenen Zeitalter . .	11
Die religiöse Reform	15
Ein Vorläufer: García Jiménez de Cisneros	18
Kapitel 1	
Die spanische Mystik: die Frühzeit	21
Visionäre, Visionärinnen und <i>Beatas</i>	23
Das <i>Recogimiento</i> und die Observanten Franziskaner	40
Eine spanische Mystik-Häresie: die <i>Alumbrados</i>	70
Kapitel 2	
Eine Mystik im Dienst des Apostolats: Ignatius von Loyola	78
Einführung in Ignatius' Leben und Schriften	82
Die Grundlagen der geistlichen Lehre von Ignatius: Die Geistlichen Exerzitien und die Konstitutionen des Jesuitenordens	91
Das mystische Leben des Ignatius	114
Zum Abschluss	132
Einführung	
Die Geschichte und Spiritualität der Karmeliter	134
Kapitel 3	
Teresa von Ávila: Die Kontemplative in Aktion	141
Teresa die Nonne (1515–1555)	147
Teresa die ekstatische Kontemplative (ca. 1555–1565)	164
Teresa die aktive Kontemplative (1566–1582)	189
Zum Abschluss	266

INHALT

Kapitel 4

Johannes vom Kreuz: Nacht, Liebesflamme und Einswerden	268
Leben und Rezeption	269
Poesie und Prosa bei Johannes vom Kreuz	280
Die doktrinären Grundlagen der Lehre des Johannes vom Kreuz . .	290
Verneinung und Läuterung bei Johannes vom Kreuz: die „Nächte“ .	314
Verwandlung und Einswerden in der Liebe: die Liebesflamme . . .	352
Zum Abschluss	390

Kapitel 5

Weitere Stimmen der spanischen Mystik	391
Ein Augustiner-Mystiker: Luis de León	392
Spätere Karmeliter-Mystiker	421
Mystiker anderer Bettelorden	452
Mystiker bei den Jesuiten	466
Anhang 1: Die Mystik in Portugal	473
Anhang 2: Die Mystik in Spanisch-Amerika	476
Zum Abschluss	482

Nachwort	483
--------------------	-----

Literaturverzeichnis	488
--------------------------------	-----

Namenregister	509
-------------------------	-----

VORWORT

Wie dieses Buch im Verhältnis zu den beiden anderen Teilen von Band VI meiner fortlaufenden Geschichte der christlichen Mystik im Abendland entstanden ist, habe ich z. T. im „Vorwort“ zu Band VI, Teil 1, *Verzweigung. Protestantische Mystik (1500–1650)* erklärt. Ursprünglich hatte ich Band VI als gesamten Band vorgesehen. Darin hatte ich die Entwicklung im Lauf dieser anderthalb Jahrhunderte beschreiben wollen, aber nach mehreren Jahren des Recherchierens und Schreibens wurde mir allmählich klar, dass ich es nicht schaffen würde, in einem einzigen Buch dem Reichtum der frühmodernen Mystik sowohl der Katholiken als auch der Protestanten gerecht zu werden. Als ich dann Mitte 2016 mit der Niederschrift von Band VI, Teil 1 fertig war und mich schon gründlicher auf die Behandlung der spanischen Mystik eingelassen hatte (wozu mich z. T. der 500. Jahrestag der Geburt von Teresa von Ávila im Jahr 2015 inspiriert hatte), wurde mir klar, dass ich Band VI aufteilen musste. Dabei kam ich zu dem Schluss, dass für diesen Band zwei Teile nicht ausreichten – also nur die Unterteilung in protestantische und katholische Mystik –, sondern drei notwendig seien. Für die protestantische Mystik bedurfte es eines eigenen Buchs, so dass meine Darstellung der Mystik der frühen Reformatoren (VI-1) Ende 2016 erschien. Sodann ging mir auf, dass angesichts der Fülle der katholischen Mystik im Zeitalter der Spaltung der Christenheit zwei Bücher notwendig wurden, wenn ich ihr gerecht werden wollte. Das vorliegende erste dieser beiden (VI-2) behandelt Spanien in seinem Goldenen Jahrhundert zwischen 1500 und 1650. In Band VI-3 werden dann die Entwicklungen im katholischen Frankreich, in Italien und in Deutschland während dieses gleichen Zeitraums beschrieben.

Mehr als ein Jahrhundert lang gab es im Katholizismus des 19. und 20. Jahrhunderts das intensive Bestreben, der säkularen Modernität ein alternatives Narrativ entgegenzustellen. Man suchte dafür Schlüsselfiguren in der katholischen Geschichte, deren Lehre als Anleitung und zugleich Bollwerk zur Verteidigung der Kirche gegen deren intellektuelle und politische Gegner dienen konnte. Das hervorragendste Beispiel für diesen Impetus bot auf dem Gebiet der doktrinären Theologie der Aufstieg und Triumph

des Neuthomismus im 19. Jahrhundert. Dank der Enzyklika *Aeterni Patris* von Papst Leo XIII. aus dem Jahr 1879 sowie vieler weiterer päpstlicher, kurialer und akademischer Aussagen zur Förderung des Neuthomismus wurde der „Thomismus“ (oder zumindest diese Spielart von ihm) fast ein Jahrhundert lang zum zentralen Aspekt des katholischen Denkens. Ein zweites, wenn auch weniger verbreitetes Unternehmen bestand darin, das „katholische“ Verständnis der Mystik deutlich herauszustellen. Zu diesem Zweck stellte man die Schriften der spanischen Karmeliter Teresa von Ávila und Johannes vom Kreuz oft so vor, als verfügten sie auf dem Gebiet der Mystik über eine Autorität, die derjenigen des Thomas von Aquin auf dem Gebiet der Theologie entspreche. Die historischen Kanäle, mittels derer die Hervorhebung dieser spanischen Mystiker als dominierender Autoritäten erfolgte, sind nicht ganz klar, aber bei einem Überblick über einen Großteil der neuscholastischen und sogar noch post-neuscholastischen wissenschaftlichen Darstellungen der Mystik zeigt sich recht deutlich, dass Teresa und Johannes oft als die Mystik-Lehrer schlechthin galten, von denen her man alle anderen einschätzen musste. Für diese Konzentration auf diese beiden Karmeliten gab es gute Gründe. In der Geschichte des Christentums haben nämlich nur wenige Persönlichkeiten ein derart umfangreiches Werk mit ausdrücklich mystischen Schriften hinterlassen, und noch weniger Autoren hatten das mystische Element des Katholizismus derart detailliert und mit vergleichbarer Durchdringung und Einsicht untersucht. Aus diesem Grund wird die Mystik aus dem Goldenen Zeitalter Spaniens, und insbesondere diejenige von Teresa und Johannes, in jeder Darstellung der abendländischen christlichen Mystik einen zentralen Platz einnehmen.

In den Kapiteln des vorliegenden Bandes versuche ich, eine angemessene Einschätzung der Leistung von Teresa und Johannes zu geben – was immer eine schwierige Aufgabe ist – und zugleich Ansichten in Frage zu stellen, die sie derart verherrlichen, als böten sie in der Geschichte des Christentums den absoluten Inbegriff der Mystik-Lehre. Sowohl Teresa als auch Johannes vertraten, es gebe viele Wege zu Gott, und sie sprachen nur von den Erfahrungen in ihrem eigenen Leben, soweit diese anderen Menschen nützlich sein könnten. Ich bin der Überzeugung, dass wir sie diesbezüglich beim Wort nehmen sollten. Keine einzelne noch so große Persönlichkeit oder Gruppe von Persönlichkeiten vermag die Reichtümer der großartigen Symphonie der christlichen Mystik in ihrer historischen Entwicklung auszuschnüffeln. Ein zweites Missverständnis, das ich hier in diesem Band zu überwinden versuche, ist die Vorstellung, dass allein die Karmeliten den wesentlichen Beitrag zur Mystik Spaniens in dessen Goldenem Zeitalter geleistet hätten. Wir müssen uns nämlich daran erinnern, dass Spanien in

dieser Phase das Entstehen einer Fülle von mystischen Schriften und hagiografischen Beschreibungen ekstatischer Mystikerinnen erlebte, die anderswo in der Geschichte des Christentums kaum ihresgleichen haben dürfte. In den weiteren Kapiteln des vorliegenden Bandes versuche ich, einen Eindruck von der Vielfalt und dem Reichtum der spanischen Mystik zu vermitteln, ohne zu behaupten, dass ich das erschöpfend tun könnte.

Genau wie die Freisetzung des historischen Thomas von Aquin aus der „Arrestzelle“ des Neothomismus zu einem neuen Aufblühen von Studien über diesen „allgemeinen Lehrer“ der Kirche geführt hat, glaube ich auch, dass die heutige Anerkennung der symphonischen Natur der christlichen Mystik-Tradition mit ihren vielen Instrumenten, Partituren und Stimmen zu einer neuen und tieferen Wertschätzung von Teresa von Ávila und Johannes vom Kreuz ermutigt, aber man darüber nicht die Leistung der vielen anderen spanischen Mystiker der Frühmoderne verkennt, denen ein angemessener Platz sowohl in der Mystik von Spaniens Goldenem Zeitalter als auch in der umfassenderen Mystik-Tradition zusteht.

Chicago, im Februar 2017

ABKÜRZUNGEN

- DIP *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, hg. v. Guerrino Pelli-
cia u. Giancarlo Rocca, 10 Bde., Rom 1973–2003.
- DS *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique, doctrine et
histoire*, hg. v. Marcel Viller u. a., 17 Bde., Paris 1937–1997.
- Corpus Dionysiacum* Die dem Dionysius vom Areopag zugeschriebenen
Schriften in der kritischen Ausgabe von Beate Regina Suchla, Günter Heil
und Adolf Martin Ritter, *Corpus Dionysiacum*, 2 Bde., Berlin 1990–1991.
Dabei werden folgende Abkürzungen gebraucht:
- | | |
|----|--|
| CH | <i>De caelesti hierarchia</i> (Die himmlische Hierarchie) |
| DN | <i>De divinis nominibus</i> (Die göttlichen Namen) |
| EH | <i>De ecclesiastica hierarchia</i> (Die kirchliche Hierarchie) |
| Ep | <i>Epistulae</i> (Briefe) |
| MT | <i>De mystica theologia</i> (Die mystische Theologie) |
- McGinn Bernard McGinn, *Die Mystik im Abendland*, Freiburg
1994ff. Die bisherigen Bände dieser Reihe werden folgen-
dermaßen angegeben:
- | | |
|----------|---|
| Band 1 | <i>Ursprünge</i> (von den Anfängen bis ins 5. Jahrhundert, 1994) |
| Band 2 | <i>Entfaltung</i> (von Gregor dem Großen bis ins 12. Jahrhun-
dert, 1996) |
| Band 3 | <i>Blüte</i> (Männer und Frauen der Neuen Mystik, 1200–1350,
1999) |
| Band 4 | <i>Fülle</i> (Die Mystik im mittelalterlichen Deutschland, 1300–
1500, 2008) |
| Band 5 | <i>Vielfalt</i> (Die Mystik in den Niederlanden, Italien und Eng-
land, 1350–1550, 2016) |
| Band 6/1 | <i>Verzweigung</i> (Protestantische Mystik, 1500–1650, 2017) |
- Peers, *Studies* E. Allison Peers, *Studies of the Spanish Mystics*, 3 Bde., New
York 1927–1936. Überarbeitete Fassung, New York 1951.
- PL *Patrologiae cursus completus, Series Latina*, hg. v. J.-P.
Migne, 221 Bde., Paris 1844–1864.
- Vg *Biblia Vulgata* (lateinische Bibelausgabe der *Vulgata*)

„DAS ALLERKATHOLISCHSTE KÖNIGREICH“:
DER PLATZ SPANIENS
IM FRÜHMODERNEN KATHOLIZISMUS

*Spanien und der spanische Katholizismus
im Goldenen Zeitalter*

Um das Verständnis des bemerkenswerten Phänomens zu erschließen, das die spanische oder hispanische Mystik darstellt,¹ bedarf es einiger kurzer Bemerkungen über die historische Position und religiöse Situation des Königreichs Spanien im Zeitraum von 1500 bis 1650.² Zu Anfang des 15. Jahrhunderts war Spanien in eine Anzahl konkurrierender Königreiche unterteilt und verfügte in der europäischen Politik über wenig Gewicht. Mit der Vereinigung Aragons und Kastiliens unter den katholischen Monarchen Ferdinand (Herrscher von 1479–1516) und Isabella (Herrscherin von 1474–1504), dem erfolgreichen Abschluss der Reconquista mit dem Fall Granadas im Jahr 1492 und der spanischen Entdeckung der Neuen Welt und dem Reichtum, den diese dem Königreich bescherte, veränderte sich diese Situation zu Anfang des 16. Jahrhunderts dramatisch. Unter den ersten zwei Habsburgern, Karl V. (in Spanien 1516–1556 als Karl I.) und Philipp (1556–1598) erreichte Spanien seinen Gipfelpunkt als die größte zeitgenössische Macht und zuverlässigste Verteidigerin des römischen Katholizismus im gespaltenen Europa – es verstand sich als das „allerkatholischste Königreich“. Die Regierungszeit des frommen Philipp III. (1598–1621) markierte den Beginn des Niedergangs von Spaniens Reichtum und Vorherrschaft in der katholischen Welt, und dieser Prozess beschleunigte

¹ In jüngster Zeit begannen die Fachleute den Begriff „hispanische Mystik“ einzuführen, um damit Mystiker nicht nur aus dem Königreich Spanien, sondern auch aus Portugal und der Neuen Welt in ihre Darlegungen mit einzubeziehen; vgl. z.B. Hilaire Kallendorf (Hg.), *A New Companion to Hispanic Mysticism*, Brill's Companions to the Christian Tradition 19, Leiden 2010.

² Von den klassischen historischen Darstellungen seien genannt: John H. Elliot, *Imperial Spain 1469–1716*, London 2002; Erstausgabe 1963 und John Lynch, *Spain 1516–1598: From Nation State to World Empire*, Cambridge MA 1992. Als kurze Skizze siehe Christian Hermann, „Settlements: Spain's National Catholicism“, in: *Handbook of European History, 1400–1600: Late Middle Ages, Renaissance, and Reformation*, hg. v. Thomas A. Brady, Heiko A. Oberman u. James D. Tracy, 2 Bde., Grand Rapids 1996, Bd. 2, 491–522.

sich unter der Herrschaft von Philipp IV. (1621–1665). Stephen Haliczer bemerkte dazu: „Das Spanien des späten 16. und des 17. Jahrhunderts, in dem die Mystik als soziales Phänomen ihren Gipfelpunkt erreichte, war zugleich auch eine Gesellschaft in der Krise, die von einer Welle der epidemischen Krankheit und des wirtschaftlichen Niedergangs um die andere versehrt wurde und die Familien wie nie zuvor unter gewaltigen Druck brachte.“³ Spaniens Form eines nationalen Katholizismus war außergewöhnlich.⁴ Laut Stanley G. Payne „nahm Spaniens Form des nationalen Katholizismus ihre markantesten Züge während des 15. und 16. Jahrhunderts an, einer Zeit grundlegenden Wandels in der Religionspolitik und der Betonung der Religion.“⁵ Manche dieser Züge waren traditioneller Art und wurzelten im Mittelalter und dem langen Kampf zur Befreiung der Halbinsel von der Vorherrschaft des Islams. Dazu gehörten die aristokratische Betonung der Ehre und das Beharren auf der Reinheit der Lehre. Andere Entwicklungen waren neu, wie etwa das Entstehen dessen, was Christian Hermann eine „päpstlich-königliche Gemeinschaftsregierung der hispanischen Kirchen“ von 1480 bis 1520 nannte.⁶ Die Interessen des Papsttums und der spanischen Krone prallten zwar zuweilen aufeinander, aber Spaniens Unterstützung des Papsttums während der Krise der Frühreformation bewegte die Päpste dazu, den spanischen Königen besondere Rechte über die Kirche in den spanischen Hoheitsgebieten zu verleihen, was den König in seinem Herrschaftsbereich praktisch zum Stellvertreter des Papstes machte. Im Gegenzug garantierte die spanische Krone jene rigorose Glaubenseinheit, die Spanien eine religiöse Stabilität verlieh, wie sie anderen Gebieten abging, in denen die Reformation zu Spaltungen und den bewaffneten Konflikten führte, wie man sie im habsburgischen Mitteleuropa, in Frankreich in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts und in England sehen konnte. Wie es oft der Fall ist, löste Spaniens politische Vormachtstellung eine Fülle von kulturellen Leistungen auf den Gebieten der Literatur und Kunst und des religiösen Lebens aus. Das „Goldene Zeitalter“ war eine Zeit großartiger Errungenschaften, nicht zuletzt auch auf dem Gebiet der Religion, aber zugleich auch signifikanter Einschränkungen.⁷ An solchen Einschränkungen ragten besonders die Starrheit und der Formalismus

³ Stephen Haliczer, *Between Exaltation and Infamy: Female Mystics in the Golden Age of Spain*, Oxford 2002, 155.

⁴ Eine hilfreiche Darstellung ist Stanley G. Payne, *Spanish Catholicism: An Historical Overview*, Madison, WI 1984, Kap. 1–2.

⁵ Payne, *Spanish Catholicism* 25.

⁶ Hermann, „Settlements: Spain's National Catholicism“ 516.

⁷ Vgl. die Zusammenfassung in Payne, *Spanish Catholicism* 44–61.

der spanischen Religion und Gesellschaft hervor, was dann im 17. Jahrhundert recht deutlich zutage trat. Um noch einmal Hermann zu zitieren: „Zwei Bewegungen gaben der religiösen Evolution des Landes seine Gestalt: Die eine war beseelt von den Ansprüchen der christlichen Vollkommenheit, der Anpassung an die Modernität und vom intellektuellen und moralischen Mut; die andere zeichnete sich durch Fanatismus, exklusive Ablehnung und repressiven Dogmatismus aus.“⁸ Beide Bewegungen waren Produkte des gleichen spirituellen Klimas, auch wenn wir sie heute als kaum miteinander kompatibel ansehen mögen. Der negative Pol dieses Zustands fand seinen Ausdruck in der Art und Weise, wie man im Königreich mit den jüdischen und muslimischen Minderheiten umging, in der Einrichtung der spanischen Inquisition und in Streitgesprächen über die Legitimität einer innerlichen Religion. Während des Mittelalters hatte es auf der spanischen Halbinsel recht viele religiöse Feldzüge gegeben, mit denen die katholischen Königreiche den langen Kampf der Reconquista gegen die muslimischen Staaten durchfochten. Die sich ausbreitenden katholischen Reiche gewannen nicht nur viele muslimische Untertanen, sondern verfügten auch über beträchtliche jüdische Minderheiten. Dieses Miteinander war alles andere als vollkommen, aber es gab immerhin unter diesen drei Glaubensrichtungen ein gewisses Maß an „Koexistenz“ (*convivencia*), zumindest im Spätmittelalter. Ab ungefähr 1400 begann im Rahmen des Nationalisierungsprozesses die Tolerierung der Muslime und Juden nachzulassen und die Herrscher verlegten sich auf eine Politik der Zwangsbekehrung (d. h. man musste sich taufen lassen oder wurde ins Exil geschickt), weil sie den christlichen Charakter ihrer Gebiete festigen wollten. Das gipfelte 1492 in der Vertreibung derjenigen Juden, die nicht zur Bekehrung bereit waren. Die bekehrten Muslime (*moriscos*) und insbesondere die bekehrten Juden wurden als „Neuchristen“ (*conversos*) bezeichnet und die „Altchristen“ blickten auf sie herab, nicht zuletzt aus dem Grund, weil man sie verdächtigte, insgeheim weiterhin jüdische Praktiken zu pflegen, wodurch sie formell zu Häretikern wurden. Um diesen jüdischen „Häretikern“ beizukommen, erhielten 1478 Ferdinand und Isabella von Papst Sixtus IV. die Erlaubnis, unter der Kontrolle der Krone eine Inquisition einzurichten.⁹ Von daher unterschied sich die spanische Inquisition wegen ihrer Kontrolle durch den König und ihrer ursprünglichen Konzentration auf das Unterdrücken des versteckten Judentums von ihren mittelalterlichen Vorläufer-

⁸ Hermann, „Settlements: Spain's National Catholicism“ 516.

⁹ Vgl. Henry Kamen, *Inquisition and Society in Spain in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Bloomington, IN 1985.

Formen. Der Umfang der Inquisition wurde jedoch im 16. Jahrhundert ausgeweitet, um jegliche Form der Abweichung von der spanischen Ordnung bezüglich Kirche und Staat auszumerzen. Damit wurde die Inquisition in der repressiven spanischen Staatskirchen-Struktur des 16. Jahrhunderts zur Schlüsselkomponente, obwohl es auch noch andere Formen der sozialen Kontrolle gab. So spielte z. B. auch die Erstellung von Listen oder Indices verbotener Bücher eine Rolle. Nach dem Aufbrechen von Luthers Protest gegen das Papsttum im Jahr 1517 nahm in Spanien nicht nur die Angst vor den Juden, sondern auch vor den „Lutheranern“ (womit oft alle und jegliche Formen der Häresie gemeint waren) gewaltig zu. Diese Ängste bestärkten die repressiven Tendenzen in der spanischen Gesellschaft, die unter Philipp II. zunahmen, der darauf aus war, Spanien gegen die gefährlichen politischen und religiösen Tendenzen abzuschirmen, die Europa verstörten. Teófanos Egido beschreibt die religiöse Situation Spaniens zur Zeit Philipps als „verschlossen gegenüber Europa, offen zum Himmel hin“.¹⁰ Das Paradoxe an dieser Situation war, dass ein derart repressives religiöses Umfeld, das von der Verdächtigung der innerlichen Spiritualität und Mystik geprägt war, so viele bedeutende Mystiker hervorbrachte. Die Angst der Spanier vor Fremden und Außenseitern, insbesondere Juden und Häretikern, verstärkte die soziale und kulturelle Dominanz des Begriffs der „Ehre“, d. h. des öffentlichen Ansehens, das auf der sexuellen Reinheit der Frauen und der „Reinheit des Blutes“ (*limpieza del sangre*) für die Familie beruhte. Im 15. Jahrhundert wandte sich die Kirche gegen Gesetze der Blutreinheit, die die soziale Mobilität von bekehrten Muslimen und Juden einschränkten, und sie begründete das damit, dass aus Gottes Sicht alle Christen gleich seien. Aber im 16. Jahrhundert und insbesondere in dessen zweiter Hälfte wurden Garantien der Blutreinheit sowohl in der Kirche als auch in der Gesellschaft zur festen Regel. Einer langen Stammlinie vom „alten christlichen Schlag“ anzugehören, frei von jedem Anzeichen von Verunreinigung durch jüdisches oder muslimisches Blut zu sein, hieß der vorherrschenden Adelsschicht (*hidalgúia*) anzugehören, selbst wenn der Betreffende seine diesbezügliche offizielle Urkunde der *hidalgúia* gekauft oder sich erschwindelt hatte, was bei vielen bekehrten Aufsteigern der Fall war, wie etwa Teresa von Ávilas Vater. Angesichts der zwiespältigen und oft gefährlichen Stellung der *conversos* in der Gesellschaft wundert es nicht, dass diese darauf aus waren, ihren Fremdstatus damit zu überdecken, dass

¹⁰ Teófanos Egido, „The Historical Setting of St. Teresa’s Life“, in: *Spiritual Direction*; hg. v. John Sullivan, Carmelite Studies 1, Washington, DC 1980, 128.

sie den Makel ihres jüdischen Bluts verhehlten, um sich sozial integrieren zu können.

Die religiöse Reform

Im späten 15. und in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts sah sich Spanien genau wie das übrige Westeuropa vor das Thema der religiösen Reform gestellt. Alastair Hamilton formulierte es so: „Die Vision Spaniens als Weltmacht ging [im späten 14. Jahrhundert] mit Plänen einher, die spanische Kirche umfassend und gründlich zu reformieren.“¹¹ Spaniens Reformbewegungen, die bereits etliche Jahrzehnte vor Luthers Protest einsetzten, nahmen konkrete Gestalt an. Drei dieser Reformtendenzen sind für das Verständnis der spanischen Mystik des 16. Jahrhunderts besonders wichtig: die Reform der religiösen Orden;¹² die mit Kardinal Francisco Jiménez de Cisneros (1436–1517) verbundene geistliche Reform; und die neue Betonung des innerlichen Gebets. Im späten 14. und das ganze 15. Jahrhundert hindurch gab es überall in Europa weit verbreitete Bewegungen hin zu einer „observanten“ Reform, d.h. den Wunsch, zu einer strikteren und authentischeren Lebensweise im Geist des ursprünglichen Charismas einer bestimmten Form des Ordenslebens zurückzukehren. Das betraf v.a. die Benediktiner, Franziskaner, Dominikaner, Zisterzienser und den Karmeliterorden. Dabei kam es häufig zu Spannungen und Konflikten zwischen den „Observanten“ und den „Konventualen“ (denjenigen, die mit den approbierten Milderungen, ihren Regeln und ihrem Lebensstil zufrieden waren). König Johann II. von Kastilien (Herrscher von 1406–1454) unterstützte in seinem Gebiet die Reform der Observanten. Obwohl einige Päpste von diesen religiösen Reformern nicht viel hielten, wurden sie von Ferdinand und Isabella stark gefördert. Papst Alexander VI. gestattete den Monarchen, zur Unterstützung der Reformen bei den Franziskanern und Dominikanern Kommissare zu ernennen. Der Kommissar der Dominikaner war Fra Diego Deza; derjenige der Franziskaner Jiménez de Cisneros. Cisneros war ein hoher Kirchenbeamter, der auf seine Benefizien verzichtete, um selbst observanter Franziskaner und Eremit zu werden. 1492 wurde er Beichtvater von Königin Isabella von Kastilien und bald für sie und ihren Gatten Ferdinand zum wichtigen Berater. Schließlich wurde er Erz-

¹¹ Alastair Hamilton, *Heresy and Mysticism in Sixteenth-Century Spain: The Alumbrados*, Toronto 1992, 1.

¹² Als kurzen Überblick siehe Adolfo de la Madre de Dios, „Espagne, III: L'Age d'Or, C: Réformes Religieuses et nouveaux Ordres“, in: DS 4, 1136–1146.

bischof von Toledo und nach Ferdinands Tod für kurze Zeit Regent. Cisneros verbreitete in Spanien die Reform der franziskanischen Observanten, spielte jedoch auch in weiteren Reformströmungen eine wichtige Rolle, und zwar mittels seiner Förderung des religiösen Humanismus, insbesondere des Bibelstudiums und seines Interesses für das innerliche Gebet und die Frömmigkeits- und Mystik-Literatur, die dieses förderten.¹³

Zu Anfang des 16. Jahrhunderts richtete Cisneros in Alcalá de Henares eine neue Universität ein, in der alle drei großen Schulen der Scholastik (Nominalisten, Scotisten und Thomisten) gleich stark vertreten waren und man humanistische Studien über alte Sprachen und kritische Bibelwissenschaft betrieb. Mit seiner Unterstützung erarbeitete im Jahr 1522 an der Universität ein Team von Gelehrten das große sechsbändige Werk *Biblia poliglota complutense* sowie die erste kritische Ausgabe der lateinischen Vulgata, die erste Ausgabe der griechischen Septuaginta und die erste Druckausgabe der hebräischen Bibel durch Christen. Die Werke des niederländischen Gelehrten Desiderius Erasmus von Rotterdam (1466–1536), des berühmtesten Humanisten dieses Zeitalters, begannen sich in Spanien zu Anfang des 16. Jahrhunderts zu verbreiten.¹⁴ 1516 wollte Cisneros Erasmus sogar zur Mitarbeit an der *Complutensischen Polyglotte* einladen, wurde jedoch davon abgehalten. Erasmus übte mehr als ein Jahrzehnt lang auf Spanien tiefen Einfluss aus, aber ab 1527 setzte dort eine Reaktion gegen seine Ideen ein, und schließlich wurden sogar einige seiner Schüler vor die Inquisition zitiert. Das für unseren Zusammenhang hier Wichtigste an den Reformen von Cisneros war der Umstand, dass er die Publikation von religiöser Literatur förderte, und zwar insbesondere solcher, die sich auf das innerliche Gebet und die Mystik bezog. Cisneros war ein großer Patron von Publikationen auf vielerlei Gebieten – dem biblischen, humanistischen und liturgischen –, aber, um hier Felipe Fernández-Armesto zu zitieren, „was die Anzahl von Bänden angeht, war Cisneros’ Bibliothekssammlung von Frömmigkeitsliteratur sehr viel umfangreicher als diejenige seiner anderen Projekte.“¹⁵

¹³ Als Überblick über die Rolle des innerlichen Gebets in Spanien zur damaligen Zeit siehe Melquíades Andrés Martín, „Alumbrados, Erasmians, Lutherans, and Mystics: The Risk of a More ‘Intimate’ Spirituality“, in: *The Spanish Inquisition and the Inquisitorial Mind*, hg. v. Angel Alcalá, Atlantic Studies on Society in Change 49, New York 1987, 457–494.

¹⁴ Über den spanischen Erasmianismus siehe bes. Marcel Bataillon, *Erasmus et l’Espagne*, hg. v. Daniel Devoto u. Charles Amiel, 3 Bde., Genf 1991; Reprint der Originalausgabe von 1937 mit Ergänzungen und Korrekturen.

¹⁵ Felipe Fernández-Armesto, „Cardinal Cisneros as a Patron of Printing“, in: *God and Man in Medieval Spain: Essays in Honour of J. R. L. Highfield*, hg. v. Derek W. Lomaz u. David Mackenzie, Westminster 1989, 149–168, für hier 159.

Mit seiner Publikationstätigkeit auf dem Gebiet der Frömmigkeitsliteratur lieferte Cisneros einen gewaltigen Beitrag zur Blütezeit der Mystik in Spaniens Goldenem Zeitalter.¹⁶ Cisneros war Franziskaner, und die meisten der sechzehn geistlichen Werke, die er gefördert hatte, boten die spätmittelalterliche Mendikantenspiritualität, die er der neuen Welt des frühmodernen Spaniens erschloss. Zu diesen Werken gehören zentrale Bücher über die franziskanische Mystik wie etwa das *Buch von Angela von Foligno*, das 1505 auf Lateinisch und 1510 auf Kastilisch erschien. Die *Leiter* des Johannes Climacus († 649), ein patristischer Text, den viele Franziskaner-Spiritualen benutzten, kam 1504 heraus. Cisneros interessierte sich für den Laien-Franziskanermystiker Ramon Llull und ließ dessen *Buch vom Liebhaber und Geliebten* 1516 herausgeben, allerdings auf Lateinisch. Cisneros veranlasste zudem auch die Übersetzung einiger Dominikaner-Mystiker ins Spanische, wie etwa 1511 Raimund von Capuas beliebtes *Leben der heiligen Caterina* sowie 1512 das *Buch der Briefe und Gebete* dieser Heiligen. Eine Ausgabe des Werks *Über das geistliche Leben* des Dominikaners Vinzenz Ferrer, worin die mystischen Elemente betont werden, erschien 1510, während 1505 eine Übersetzung des *Buchs der geistlichen Gnade* der Zisterzienserin Mechthild von Hackeborn herauskam.

Dem spanischen Publikum wurden auch noch weitere Werke der geistlichen Literatur erschlossen, die entweder bereits vor der Zeit von Cisneros' Bemühungen als Herausgeber erschienen oder unabhängig von ihm in den zwei Jahrzehnten herauskamen, während der er die spanische Kirche kontrollierte. Die *Nachfolge Christi* wurde bereits 1490 ins Spanische übersetzt und oft wieder neu gedruckt. Eine spanische Fassung des *Lebens Christi* des Kartäusers Ludolf von Sachsen († 1378) erschien zwischen 1502 und 1503 in vier Bänden. Auch von patristischen Klassikern wie Hieronymus und Gregor dem Großen wurden Übersetzungen angefertigt. Zu den wichtigsten neu erschlossenen mittelalterlichen Werken der Spiritualität gehörte das 1514 veröffentlichte *Licht der Kontemplativen* (*Sol de contemplativos o mis-*

¹⁶ Auf Englisch gibt es keinen aktuellen vollen Überblick über die spanische Mystik, jedoch werden weiter unten viele hilfreiche Einzelausgaben aufgelistet werden. Zwar bereits alt, aber immer noch recht wertvoll ist E. Allison Peers, *Studies of the Spanish Mystics*, 3 Bde., New York 1927–1936; überarbeitete Ausgabe New York 1951. Auf Französisch siehe Adolfo de la Madre de Dios u. a., „Espagne, III: L'Age d'Or“, in: DS 4, 1127–1178. Auf Spanisch gibt es umfangreiche Literatur. Zwei wichtige Werke sind Melquíades Andrés Martín, *Historia de la mística de la Edad de Oro en España y América*, Madrid 1994; und Eulogio Pacho, *Apogeo de la mística cristiana: Historia de la espiritualidad clásica española*, 1450–1650, Burgos 2008. Als theoretischen Überblick siehe Macario Ofilada Mina, „Between Semiotics and Semantics: An Epistemological Exploration of Spanish Mysticism and Literature and Its Contribution to Spirituality in the Academy“, in: *Studies in Spirituality* 22 (2012), 69–88.

tica teologia), eine Neufassung von Hugo von Balmas Handbuch *Viae Sion lugent*, das im Spätmittelalter oft Bonaventura zugeschrieben wurde. Wenn wir der Auffassung sind, dass das mystische Element im Christentum von einer Tradition von Texten genährt wurde, die dazu gedacht waren, zum tieferen Kontakt mit Gott sowohl anzuregen als auch anzuleiten, dann ist das Vorhandensein dieser bemerkenswerten Übersetzungsbemühung von großer Bedeutung.¹⁷

Kardinal Cisneros selbst wurde von seinen Zeitgenossen als Mystiker angesehen, aber seine uns erhaltenen Schriften sind ganz objektiver Natur. Was wir wissen, ist, dass er ekstatische Frauen und apokalyptische Propheten stark unterstützte, wie etwa die umstrittene Dominikanerin Sor María de Santo Domingo (siehe hier in Kap. 1), die er verteidigte, als sie von der Inquisition und den römischen Autoritäten der Dominikaner verdächtigt wurde. Kurz gesagt trug die Reform von Cisneros entscheidend dazu bei, die Bühne für eine neue Mystik-Tradition in Spanien zu bereiten, und zwar von der Art, dass sie zu seinen Lebzeiten nicht direkt in Konflikt mit dem repressiven System von Staat und Kirche geriet (Cisneros selbst war das Oberhaupt der Spanischen Inquisition). Aber nach dem Tod des Kardinals begann die Verdächtigung der Mystik und des innerlichen Gebets stark zuzunehmen.

Ein Vorläufer: García Jiménez de Cisneros

Ein letzter Aspekt der Ära Cisneros verdient Erwähnung. Der Vetter des Kardinals, García Jiménez de Cisneros (1455–1510), verfasste das erste Mystik-Handbuch auf Kastilisch, vermutlich mit der Ermütigung seines mächtigen Verwandten.¹⁸ García Cisneros war ein benediktinischer Reformator, der als Abt des alten Hauses von Montserrat in Katalonien (1499–1510) nicht nur dieses monastische Zentrum neu belebte, sondern dort auch eine Druckerpresse einführte, um geistliche und mystische Traktate veröffentlichen zu können. Seine Laufbahn ist ein weiteres Zeugnis für die religiöse Erneuerung, die damals Spanien erfasste, sowie auch für die Verbindungen zwischen den Mystik-Traditionen des Spätmittelalters und der

¹⁷ Es gibt eine hilfreiche Liste von „Early Translations of Mystical Writers into Spanish“ in Peers, *Studies* 3, 255–261.

¹⁸ Mateo Alamo, „Cisneros (García ou Garzias de), in: DS 2, 910–921; Peers, Kap. 1, „The Dawn of the Golden Age: García de Cisneros“, in: *Studies* 2, 3–37; und Terence O'Reilly, *From Ignatius Loyola to John of the Cross: Spirituality and Literature in Sixteenth-Century Spain*, Collected Studies 484, Aldershot 1995, 287–324.

Frühmoderne. Das im Jahr 1500 anonym veröffentlichte *Ejercitatorio de la vida espiritual* (*Einübungsbuch ins geistliche Leben*) war eine Anthologie von Mystik-Texten über das methodische Gebet. Cisneros' Hauptquellen waren die *devotio moderna*, die Schriften von Bonaventura und Pseudo-Bonaventura, Jean Gerson und den spätmittelalterlichen Kartäuser-Schriftstellern wie etwa Hugo von Balma und Nikolaus Kempf.¹⁹ Das *Ejercitatorio* fand weite Verbreitung, nicht nur in Cisneros' reformierter Benediktinerkongregation von Valladolid, sondern im 16. und 17. Jahrhundert sowohl auf Spanisch (mit drei Auflagen) als auch Lateinisch (mit neun Auflagen). Es wurde zudem ins Französische und Italienische übersetzt.²⁰

Ein kurzer Blick auf diesen Traktat lässt deutlich erkennen, wie die spanische Mystik des frühen 16. Jahrhunderts von Mystik-Traditionen des Spätmittelalters geprägt war. Cisneros unterteilt das Buch in vier Abschnitte. Nach einer Einführung (Kapitel 1–9) handelt der erste Teil vom Weg der Läuterung (Kap. 10–19), dessen Hauptübung die Buße ist. Im zweiten Teil geht es um den Weg der Erleuchtung (Kap. 20–25), wobei die Dankbarkeit die Hauptübung ist, während der dritte Teil vom Weg der Vereinigung und vom Lobpreis handelt (Kap. 26–30). Dieser Fortschritt im geistlichen Leben wird als Übergang von der „knechtischen Furcht“ (*temor servile*) über die „anfängliche Furcht“ (*temor inicial*) bei der Dankbarkeit gegenüber Gott bis zum Ziel der „Sohnesfurcht“ (*temor filial*) beschrieben.²¹ Der Schlussteil des Buchs (Kap. 31–68) vervollständigt den dritten Teil damit, dass er weitere Fragen bezüglich der Kontemplation behandelt,²² worauf dann das Schlusskapitel 69 folgt, das die Form eines geistlichen Alphabets hat.

Cisneros wählte genau wie viele andere spätmittelalterliche Verfasser von Anthologien seine Quellen mit Sorgfalt aus und verwebte sie mit seinen

¹⁹ Von den neunundsechzig Kapiteln des Werks sind siebenundzwanzig Auszüge aus Schriftstellern der *devotio moderna* (Gerard Zerbolt van Zutphen, Thomas von Kempen und Jean Mombaer); zehn Kapitel stammen aus Bonaventura und Pseudo-Bonaventura; und elf Kapitel von Kartäuser-Autoren (Hugo von Balma, Ludolf von Sachsen, Nikolaus Kempf). Cisneros verwendet auch Jean Gerson und Richard von St. Viktor. Über Cisneros' Quellen siehe Pierre Groult, *Les mystiques des Pays-Bas et la littérature espagnole du seizième siècle*, Löwen 1927, 92–100.

²⁰ Die kritische Ausgabe dieses Textes stammt von C. Baraut OSB, *García Jiménez de Cisneros, Obras Completas*, 2 Bde., Montserrat 1965, Bd. 2. Es gibt eine englische Fassung aus einer früheren Ausgabe von E. Allison Peers, *Cisneros: Book of Exercises for the Spiritual Life*, Montserrat 1929.

²¹ Vgl. O'Reilly, „Structural Unity of the Ejercitatorio“ 293–311.

²² Teil 4 hat drei Abschnitte: Kap. 31–43 über die Kontemplation; Kap. 44–60 über die Vorbereitung auf die Kontemplation, insbesondere über das Meditieren über das Leben Christi; und Kap. 61–68 über die Beharrlichkeit in der Kontemplation.

eigenen Äußerungen zu einem nützlichen Handbuch über die Praxis des Gebets als des Wegs zum Einswerden mit Gott. Es ist allgemein bekannt, dass Ignatius von Loyola seinen Besuch in Montserrat im März 1522 dazu nutzte, seine Bekehrung zum innerlichen Leben des Gebets und der Kontemplation zu vertiefen. Sein Beichtvater, der Montserratener Mönch Juan Chanones, scheint ihm ein Exemplar von Cisneros' *Ejercitatorio* zur Vorbereitung auf seine Generalbeichte ausgehändigt zu haben. Ignatius fand dieses Buch hilfreich und es kam zu einiger Diskussion darüber, wie weit dieses Werk seine eigenen *Geistlichen Exerzitien* beeinflusst haben könnte, mit deren Entwicklung er bereits im Herbst 1522 in Manresa begann und die er erst viel später herausgab. Die Einschätzung von Terence O'Reilly geht dahin, dass zwar sowohl die Leserschaft als auch die Absicht von Ignatius' *Exerzitien* sich von Cisneros' monastischer Anthologie unterschieden, jedoch wichtige strukturelle Aspekte des *Ejercitatorio* wie etwa der Übergang von der knechtischen Furcht zur Sohnesfurcht und die drei Weisen der Kontemplation Christi zeigten, dass der Gründer der Jesuiten einige der Mystik-Themen, die Cisneros besonders wichtig gewesen waren, in veränderter Form in sein berühmtes Werk übernommen habe.²³

²³ Terence O'Reilly, „The Exercises of Saint Ignatius Loyola and the *Ejercitatorio de la Vida Spiritual*“, in: O'Reilly, *From Ignatius Loyola to John of the Cross* 303–323.

Kapitel 1

DIE SPANISCHE MYSTIK: DIE FRÜHZEIT

Ich möchte mich hier bei Gillian T. W. Ahlgren, Professorin der Theologie an der Xavier University, recht herzlich dafür bedanken, dass sie dieses Kapitel sehr sorgfältig durchgelesen und mir dazu viele hilfreiche Anregungen gegeben hat.

Während des Mittelalters und insbesondere im 12. und 13. Jahrhundert war die iberische Halbinsel die Heimat einiger der größten Repräsentanten der jüdischen und islamischen Mystik, das Land von Sufi-Meistern wie Ibn al-Arabi und bedeutenden Kabbalisten wie Mosche de León. Von daher ist es rätselhaft, weshalb in den Königreichen des mittelalterlichen Spaniens so wenig christliches Mystik-Schrifttum entstand. Der einzige wichtige mittelalterliche Mystiker der iberischen Länder war der katalanische Franziskaner-Tertiar Ramon Llull (1232–1316), ein Universalgelehrter, der auf Lateinisch und Katalanisch schrieb. Llull war ein Visionär, Missionar und eigenwilliger Philosoph, der auf spätere Kreise von Denkern nachhaltigen Einfluss ausübte. Als äußerst produktiver Verfasser von rund 250 Werken schrieb er auch etliches über die Kontemplation, aber dieses Thema blieb bei ihm ein Randaspekt seines Projekts, eine neue Form der Logik und Philosophie zu schaffen. Sein zentrales Mystik-Werk ist das *Buch vom Liebhaber und Geliebten* (*Lo libre d'amich e amat*), das er 1283 als Teil seiner umfangreichen Romanze namens *Blanquerna* verfasste.¹ Einige seiner Schriften waren im Spanien des 16. Jahrhunderts verfügbar, aber es lässt sich bei ihm schwerlich irgendein ausdrücklicher Einfluss auf die spätere spanischsprachige Mystik erkennen.

Die Wurzeln für das wachsende Interesse am innerlichen Gebet in Spanien und das Erscheinen von Mystik-Schriften auf Spanisch nach 1500 sind nur schwer zu ergünden und jedenfalls nicht auf voll befriedigende Weise. Dieses neue Kapitel in der Geschichte der abendländischen Mystik hing bestimmt mit dem Thema der Reform zusammen, und zwar sowohl der

¹ Zu mehr über Lulls Mystik siehe McGinn, *Die Mystik im Abendland* Band 3: *Blüte*, 250–255.

Reform der religiösen Orden als auch dem breiteren Reformprogramm von Kardinal Cisneros, das hier in der Einführung kurz besprochen wurde. Es reflektierte auch Spaniens neue Position als Weltmacht und die Rolle des Katholizismus als kulturellem Bindemittel des neu vereinten Königreichs. Der Aufbruch der Reformation sollte Spanien schon bald die Rolle des Garanten und Verteidigers des „wahren katholischen Glaubens“ verleihen. Der spanische Hunger auf Mystik-Literatur sowohl aus Italien (z. B. Angela von Foligno und Caterina von Siena) als auch aus Nordeuropa (die *devotio moderna* und die deutschen Mystiker) war ein Faktor, aber eher als Anzeichen des spanischen Interesses für die Mystik und weniger als verursachendes Element. Für das, was im Lauf des 16. Jahrhunderts zu einer regelrechten Flut von Mystikern und Mystik-Schriften anschwell, wirkten zweifellos zahlreiche verschiedene Faktoren zusammen.²

Im vorliegenden Kapitel sollen drei Aspekte des frühesten Stadiums der spanischen Mystik von ihren Anfängen bis über die Mitte des 16. Jahrhunderts hinaus betrachtet werden. Der erste ist die Rolle, welche weibliche Visionärinnen und heilige Frauen (*beatas*) spielten, die bereits im 15. Jahrhundert in spanischen Gebieten aktiv waren, aber in den frühen Jahrzehnten des 16. Jahrhunderts ganz besondere Bedeutung erlangten.³ Der zweite ist die franziskanische Observanz und deren Praxis des innerlichen Gebets der „Rekollektion“ (*recogimiento*). Beim dritten geht es um die „Erleuchteten“ (*Alumbrados*), d. h. die von der spanischen Inquisition ab dem dritten Jahrzehnt des 16. Jahrhunderts als Mystik-Häretiker verbrannten Persönlichkeiten. Dieses letztere Thema überschneidet sich mit den beiden vorherigen Themen, da es sich bei vielen der *Alumbrados* um *beatas* han-

² Stephen Haliczzer geht in seinen Ausführungen über 16. Jahrhundert so weit, dass er sagt: „Aber nirgendwo in Europa sollte die Mystik schließlich eine derart dominante Rolle spielen wie in Spanien, wo sie nicht auf eine verhältnismäßig kleine Zahl von frommen Einzelnen beschränkt blieb, sondern geradezu den Charakter einer Massenbewegung annahm, zumindest in der städtischen Mittel- und Oberschicht“ (*Between Exaltation and Infamy* 8).

³ Obwohl Haliczzer in seinem *Between Exaltation and Infamy* hauptsächlich das spätere 16. und 17. Jahrhundert behandelt, ist dieses Werk eine reichhaltige Quelle für das Studium spanischer Mystikerinnen, denn er bringt darin dreißig Biografien und Autobiografien von Mystikerinnen sowie fünfzehn Untersuchungen „falscher Mystiker“ durch die Inquisition. Siehe auch Gillian T. W. Ahlgren, „Negotiating Sanctity: Holy Women in Sixteenth-Century Spain“, in: *Church History* 64 (1995), 373–387. Über die frühen *beatas* siehe Geraldine McKendrick u. Angus MacKay, „Visionaries and Affective Spirituality in the First Half of the Sixteenth Century“, in: *Cultural Encounters: The Impact of the Inquisition in Spain and the New World*, hg. v. Mary Elizabeth Perry u. Anne J. Cruz, Berkeley 1991, 93–104. Im allgemeinen Überblick von Milagros Ortega Costa, „Spanish Women in the Reformation“ in *Women in Reformation and Counter-Reformation Europe: Public and Private Worlds*, hg. v. Sherrin Marshall, Bloomington 1989, 89–119, werden viele der hier in diesem Kapitel genannten Frauen behandelt.

delte und einige Oberservante Franziskaner zumindest in den frühen Stadien mit den in der Folge verurteilten Gruppen und Individuen in Verbindung standen.

Visionäre, Visionärinnen und Beatas

Das explosionsartige Anschwellen von Visionären im Spätmittelalter, das gegen Ende des 12. Jahrhunderts einsetzte und im Lauf der nächsten drei Jahrhunderte immer weiter zunahm, ging an Spanien nicht vorbei.⁴ Spätmittelalterliche Visionäre, oft, aber nicht immer nur Frauen, erfuhren wiederholbare Manifestationen Gottes, Christi, Marias und der Heiligen, zuweilen indem sie in den Himmel entrückt wurden, oder auch in Schauungen hier auf Erden. Diese Seherinnen und Seher empfingen oft himmlische Botschaften, die sie an die Welt weitergeben sollten, zuweilen an bestimmte Personen, darunter auch Päpste, Könige und andere religiöse und weltliche Führungspersönlichkeiten. Gelegentlich schrieben die Empfängerinnen und Empfänger diese Visionen nieder (z.B. Hildegard von Bingen, Hade-wijch, Heinrich Seuse, Juliana von Norwich); in anderen Fällen hielten Beichtväter und klerikale Ratgeber Beschreibungen der Schauungen, die ihnen ihre Beichtkinder und geistlichen Schüler geschildert hatten, schriftlich fest. Der kirchliche Verdacht angesichts dieser Flut von Visionen führte zu Untersuchungen, inquisitorischen Maßnahmen und sogar Verurteilungen sowie auch zum Anschwellen einer speziellen Literatur zum Thema der „Unterscheidung der Geister“ (*discretio spirituum*), mit Richtlinien zur Unterscheidung echter, von Gott gesandter Visionen von falschen, die entweder das Produkt der Phantasie des Visionärs/der Visionärin waren oder (was noch schlimmer war) eine Täuschung seitens des Teufels.⁵ Die mittelalterliche Religion, und insbesondere die spätmittelalterliche, war eine Religion der Visionen und der Verdächtigung der Visionen.

Die Begriffe „Visionär“ und „Mystiker“ werden zuweilen als austauschbar angesehen: Alle Visionäre seien Mystiker und alle Mystiker empfingen von Gott Visionen. In Wirklichkeit aber ist das Verhältnis dieser zwei For-

⁴ Die Literatur über mittelalterliche Visionen ist riesig. Eine grundlegende Darstellung bleibt die von Peter Dinzelbacher, *Vision und Visionsliteratur im Mittelalter*, Monographien zur Geschichte des Mittelalters, Stuttgart 1981; siehe auch sein „*Revelationes*“, Typologie des sources du Moyen Âge occidental 57, Turnhout 1991. Als kurze Charakterisierung der „visionären Explosion“ siehe McGinn, „Einführung“, in: *Die Mystik im Abendland* Bd. 3, Blüte 61–67.

⁵ Zum Thema der Irreführung durch den Teufel siehe Moshe Sluhovsky, *Believe Not Every Spirit: Possession, Mysticism, and Discernment in Early Modern Catholicism*, Chicago 2007.

men des religiösen Lebens komplexer, zumal wenn wir auf den Aspekt achten, dass das mystische Element des Christentums die Persönlichkeit verändert. Von da her gesehen war der entscheidende Punkt nicht so sehr die Behauptung, eine himmlische Gestalt gesehen zu haben, und nicht einmal die, man habe von oben eine Botschaft erhalten (solche Botschaften waren sehr vielgestaltig: ermahrend, tröstend, belehrend, bekehrend usw.), sondern die Auswirkung, die eine göttliche Offenbarung hatte, indem sie dem Empfänger/der Empfängerin eine tiefere Wahrnehmung von Gottes Wirken im eigenen Leben erschloss und ihn/sie antrieb, diese Botschaft auf dem Weg mündlicher oder schriftlicher Unterweisung weiterzugeben. Aus diesem Grund betonten wichtige Mystik-Lehrer/innen – und sogar solche, die mit Visionen beschenkt worden waren, wie Juliana von Norwich und Teresa von Ávila –, dass Visionen sekundäre Aspekte ihrer vertieften Wahrnehmung von Gottes Gegenwart seien. Natürlich empfingen viele Mystiker Visionen oder himmlische Erscheinungen als Teil ihrer besonderen Gnaden, andere dagegen nicht. Jedoch sollte man nicht alle Visionäre den Mystikern zuzählen, nur weil sie von ihren himmlischen Besuchern eine politische, didaktische oder lokal begrenzte Botschaft erhalten hatten, oder wenn sie für eine persönliche und soziale Umwandlung überhaupt kein Interesse an den Tag legten.

Ein Beispiel für diesen Unterschied findet sich in den Marienvisionen des 15. und 16. Jahrhunderts in Spanien und insbesondere in Kastilien, wie sie von William Christian Jr. beschrieben werden.⁶ Bei diesen Marienvisionen (z. B. 1399 in Santa Gadea, 1430 in Jaen, 1449 in Cubas, ca. 1490 in Escalona) geht es immer um die Erscheinung der Gottesmutter vor einem armen Menschen (einem Hirtenjungen, Arbeiter oder der Frau eines Arbeiters usw.), wobei jene diesen anweist, den Lokalbehörden mitzuteilen, sie müssten ein Heiligtum, ein Kloster oder eine Kirche an der Erscheinungsstätte bauen. In anderen Erscheinungen besteht die Botschaft darin, dass die benachbarte Bevölkerung des Schutzes durch die Jungfrau versichert wird oder Seuchen oder andere Katastrophen angekündigt werden. Solche Manifestationen waren offensichtlich für die lokale Frömmigkeit wichtig, aber kaum für die Geschichte der Mystik. Als dann die Inquisition ihre Untersuchungen über den Kreis rückfälliger *conversos* hinaus ausdehnte, wurden Marienvisionen zum Gegenstand strengerer Prüfung und oft der Verurteilung durch die Kirchenbehörden. Aber über diese ungebildeten Visionäre

⁶ William A. Christian Jr., *Apparitions in Late Medieval and Renaissance Spain*, Princeton 1981.

hinaus können wir uns etwas genauer mit den Autorinnen aus dem 15. Jahrhundert beschäftigen. Gab es unter ihnen Mystikerinnen?

Teresa de Cartagena (ca. 1420 – ca. 1470) war eine franziskanische Nonne aus einer gut bekannten *converso*-Familie, die zwei Prosaschriften verfasste, den *Hain der Kranken* (*Arboledo de los enfermos*) – sie selbst litt an Taubheit – und *Bewunderung der Werke Gottes* (*Admiración operum Dei*).⁷ Teresa erwies sich als fähige Apologetin der Frauen als Schriftstellerinnen und Bibelauslegerinnen, aber sie interessierte sich nicht für Mystik-Themen. Das Gleiche gilt für die Prinzessin Constanza de Castilla (ca. 1390–1478), die aus politischen Gründen gezwungen worden war, in den Dominikanerinnenkonvent von Santo Domingo el Real in Madrid einzutreten, worin sie dann eine lange Laufbahn als Äbtissin hatte. Constanza schrieb für ihre Nonnen eine Reihe von Gebeten, Meditationen und Frömmigkeitsschriften, aber diese hatten kaum etwas Mystisches an sich.⁸

María de Ajofrín († 1489) war eine *beata*, d. h. eine Frau, die ein persönliches Keuschheitsgelübde abgelegt hatte (das zeitbegrenzt sein konnte) und ein Ordenskleid trug, aber nicht formell mit einem bestimmten Orden verbunden war. Solche Frauen lebten eventuell unter dem Schutz eines männlichen Ordenshauses und konnten klausuriert sein oder auch nicht. Manche lebten allein, andere in einer Kommunität, einem *beaterio*,⁹ nicht unähnlich den Beginen im spätmittelalterlichen Nordeuropa. Die *beata* María hatte Visionen Marias und des Christuskindes sowie anderer himmlischer Personen. In späteren Jahren wurde sie wegen ihrer Prophezeiungen bekannt, denn sie sagte die Strafe Gottes über Spanien voraus, weil der Klerus unmoralisch lebte und sich die Häresie ausbreitete. Diese Prophezeiungen fanden die Unterstützung von Kardinal Pedro González de Mendoza, des Erzbischofs von Toledo und Primas von Spanien. Zu einigen der Visionen Marias gehörte eine Anteilnahme an den Leiden Christi und die *compassio* mit Maria, aber, wie Ronald Surtz bemerkt, sogar wenn María in die mütterliche Rolle der Jungfrau schlüpfte, „gibt es da kein Liebkosen, keine Zärtlichkeit; das Christuskind in Händen zu halten bewirkt keinen Augenblick des mystischen Einsseins.“¹⁰ Marias Visionen, wie sie zumindest in der von ihrem Beichtvater Juan de Corrales verfassten Lebensbeschreibung geschildert

⁷ Teresas Schriften wurden von Dayle Seidenspinner-Núñez ins Englische übersetzt: *The Writings of Teresa de Cartagena*, Rochester 1998. Siehe auch Ronald E. Surtz, *Writing Women in Late Medieval and Early Modern Spain: The Mothers of Saint Teresa of Ávila*, Philadelphia 1995, Kap. 1.

⁸ Siehe Surtz, *Writing Women in Late Medieval and Early Modern Spain*, Kap. 2.

⁹ J. A. Salazar, „Beaterio“, in: DIP I, 1153 f.

¹⁰ Über María de Ajofrín siehe Surtz, *Writing Women in Late Medieval and Early Modern Spain*, Kap. 3 (Zitat aus 74 f.).

werden, sind ganz anders als diejenigen von Angela von Foligno, der Nonnen von Helfta und anderer spätmittelalterlicher Visionärinnen. Das liegt daran, dass sie nicht mit einem innerlichen verwandelnden Einswerden einhergehen und auch nicht mit der Art von äußerlicher – oft öffentlicher – Berufung, die sie der Empfängerin verleihen.

Es gab jedoch in den ersten beiden Jahrzehnten des 16. Jahrhunderts einige aktive Persönlichkeiten, die den Beweis dafür liefern, dass es in den frühen Stadien der spanischen Mystik eine explizit mystische Rolle für Frauen gab. Diese Frauen waren ebenfalls *beatas*, gewöhnlich mit irgendeiner Verbindung zu den Bettelorden. Weder die Franziskanerin Juana de la Cruz (1481–1534) noch die Dominikanerin Sor Maria de Santo Domingo (1486–1524) waren Nonnen mit regelrechter Profess. Gemäß einem im Spätmittelalter oft vorkommenden Muster schrieben diese beiden *beatas* keine eigenen Lebensberichte (vermutlich waren sie nicht des Schreibens kundig). Was wir über sie wissen, stammt von schreibkundigen Mitgliedern ihrer Ordenshäuser.

Die Visionärin und Prophetin Juana de la Cruz entstammte einer Bauernfamilie und entließ dieser als Fünfzehnjährige und in Männerkleidung, um in die Gemeinschaft der franziskanischen *beatas* in Santa María de la Cruz in Cubas einzutreten.¹¹ Bekannt für ihre Askese und ihre ekstatischen Visionen, wurde sie zur Leiterin der Gemeinschaft gewählt, was Kardinal Cisneros unterstützte und gemäß der Regel für die Drittordens-Franziskanerinnen regulierte. Im Jahr 1510 tat der Kardinal den ungewöhnlichen Schritt, dem Konvent und seiner Priorin bezüglich der Einkünfte und der Präsentation des Pfarrers die Rechte über die lokale Pfarrei von Cubas zu übertragen. Dass eine Frau im Besitz eines kirchlichen Benefiziums sei, war recht umstritten und sollte nach Cisneros Tod im Jahr 1517 Juana und der Kommunität noch recht große Schwierigkeiten einbringen. (Während der Streitigkeiten über dieses Thema wurde Juana 1527 kurze Zeit abgesetzt, aber sie wurde wieder installiert und übte ihr Amt als Priorin bis zu ihrem Tod im Jahr 1534 aus.) Von 1505 bis 1518 hielt Juana ihrer Kommunität eine Reihe von ekstatischen Predigten zu den Festen des liturgischen Jahres. Ihre Sekretärin, Sor María Evangelista, schrieb eine Anzahl von ihnen in einem

¹¹ Über Juana de la Cruz siehe Ronald E. Surtz, *The Guitar of God: Gender, Power, and Authority in the Visionary World of Mother Juana de la Cruz (1481–1534)*, Philadelphia 1990; und kürzer Surtz, „Juana de la Cruz and the Secret Garden“, Kap. 5 in *Writing Women in Late Medieval and Early Modern Spain* 104–126. Siehe auch Mary E. Giles, „Spanish Visionary Women and the Paradox of Performance“, in: *Performance and Transformation: New Approaches to Late Medieval Spirituality*; hg. v. Mary A. Suydam u. Joanna E. Ziegler, New York 1999, 273–297; und Jessica A. Boon, „Mother Juana de la Cruz: Marian Visions and Female Preaching“, in: Kallendorf, *New Companion to Hispanic Mysticism* 127–148.

Buch mit dem Titel *Die Tröstung (El Conhorte)* nieder, das unsere Hauptquelle für Juanas visionäre Mystik ist.¹² Die beiden anderen Quellen für Juanas Leben und mystische Ekstasen sind das hagiografische *Leben*, das sie z. T. diktierter, sowie eine historische Darstellung ihres Klosters „Nuestra Señora de la Cruz.“¹³

Juana war umstritten. Nach ihrem Tod hinterließen mehrere Leser Kommentare zu dem Manuskript von *Die Tröstung*, wobei einige ihre Ansicht angriffen und andere sie verteidigten. Im frühen 17. Jahrhundert erschienen mehrere Biografien von Juana und 1621 wurde ihr Seligsprechungsprozess in Rom eingeleitet. Dazu wurden 1666–1667 sowohl das *Leben* als auch *Die Tröstung* dem Heiligen Offizium zur Prüfung vorgelegt. *Die Tröstung* prüfte der Jesuit Martín de Esparza Artieda (1606–1689), der offensichtlich mit den in diesem Buch aufgestellten Behauptungen Schwierigkeiten hatte, der Franziskanerorden übertreffe alle anderen Orden, während das *Leben* dem bekannten Theologen und geistlichen Schriftsteller Giovanni Kardinal Bona (1609–1674) zur Prüfung unterbreitet wurde. Beide Männer fanden in diesen Werken schwere lehrmäßige Irrtümer, weswegen Juanas Causa zum Stillstand kam. Aber das war nicht das Ende der Geschichte. Im 18. Jahrhundert drängten spanische Unterstützer auf eine Neueröffnung der Causa, wobei sie behaupteten, die beiden eingereichten Werke stammten nicht von Juana; aber dieses Manöver war vergeblich und die Causa wurde wiederum beendet, bis sie dann 1986 wieder eröffnet wurde.

Ronald E. Surtz hat eine Anzahl von Juanas Predigten, die sie in der Ekstase gehalten hatte, analysiert. Er beschreibt deren allgemeines Format wie folgt: „Die Predigten bestehen normalerweise aus einer novellistischen Nacherzählung der Evangeliums-Episode, auf die eine Beschreibung der allegorischen Szenerie [sie nennt sie *figuras*] folgt, die sich im Himmel entfaltet, um die Hauptfeste des liturgischen Jahres zu feiern. Dieser Szenerie sind für die Erlösung der Menschheit relevante geistliche und tropologische Auslegungen beigelegt.“¹⁴ Juana wusste, dass es für eine Frau gefährlich

¹² Juana de la Cruz, *El Conhorte: Sermones de una mujer, La Santa Juana (1481–1534)*, 2 Bde., Madrid 1999. Es gibt zwei Manuskripte, eines im Vatikan und eines im Escorial. Surtz bietet in den „Appendices“ zu *The Guitar of God* Auszüge aus vier der zweiundsiebzig Predigten. Es gibt zudem eine neue Übersetzung von sechs ganzen Predigten in: Ronald E. Surtz u. Jessica A. Boon, *Mother Juana de la Cruz, 1481–1534: Visionary Sermons*, Tempe, AZ 2016.

¹³ Die *Vida y fin de la beinaventurada virgen santa Juana de la Cruz* ist noch nicht veröffentlicht, und ebenso das *Libro de la casa y monasterio de Nuestra Señora de la Cruz*. Die *Vida* enthält eine Anzahl von Texten, die Juanas Ekstasen beschreiben, von denen es heißt, sie hätten bereits begonnen, als sie noch ein Baby war (siehe Surtz, „Juana de la Cruz and the Secret Garden“ 124).

¹⁴ Surtz, *Guitar of God* 6.

war, das Predigtamt zu übernehmen, und dass ihre imaginären Hinzufügungen zur Heiligen Schrift in Frage gestellt werden könnten. Deswegen beteuerte sie vom Text der *Tröstung*, dass nicht sie seine eigentliche Verfasserin sei, sondern der durch Jesus sprechende Heilige Geist. Das war eine Strategie, die man in einer ganzen Anzahl von Texten von und über Frauen findet. Sie beteuerte damit, dass sie nur weitergebe, was der Heilige Geist sage. So stellt sie *Die Tröstung* als ein Buch vom Himmel vor, das in Wirklichkeit auf die Wände der himmlischen Stadt geschrieben worden sei. Die darin enthaltenen Hinzufügungen zum biblischen Text verteidigt sie mit dem Argument, allein Gott kenne sämtliche Einzelheiten der Ereignisse der Heilsgeschichte.¹⁵

Ein Beispiel für Juanas Predigtstil und dessen mystische Dimensionen findet sich in einer Predigt zum Fest des heiligen Franziskus (5. Oktober), worin sie ein Thema aufgreift, das auch im *Leben* vorkommt, nämlich dass Franziskus und sie, seine Tochter Juana, dank ihrer Fähigkeit, Seelen aus dem Fegfeuer zu retten, als Miterlöser gemeinsam tätig seien. Sie stellt darin sowohl Franziskus als auch sich selbst als Hennen vor, die nach dem Beispiel Jesu, der sich vor seiner Passion mit einer Glucke vergleicht (Mt 23,37), ihre Brut sammeln und beschützen. Laut dem *Leben* nahm Juana in Nachahmung Christi die Leiden der Seelen im Fegfeuer auf sich. Das inszenierte sie ganz konkret, indem sie sich von ihren Nonnen sowohl erhitzte als auch gefrorene Steine in ihr Bett bringen ließ, in die Seelen eingeschlossen seien (!), so dass sie mit diesen zusammen leiden und ihren gemeinsamen Umzug in den Himmel beschleunigen konnte.¹⁶ Die Mit-Erlösung, insbesondere bezüglich der Seelen im Fegfeuer, ist ein Thema, das sich auch bei anderen spätmittelalterlichen und frühmodernen Mystikerinnen findet, aber Juanas persönliche Gestaltung dieses Themas ist von ganz eigener Art.¹⁷ Eine weitere Predigt, in der sie von den armen Seelen im Fegfeuer handelt, ist der heiligen Clara (am 11. August) gewidmet, der Mitpatronin von Juanas Orden.¹⁸

¹⁵ Über diese autorisierenden Techniken siehe Surtz, *Guitar of God* 110–117. Juanas Hinzufügungen zur biblischen Erzählung beruhen z. T. auf Material, das sich in bekannten Quellen findet, wie etwa in den *Meditationes Vitae Christi* von Pseudo-Bonaventura und der *Vita Christi* Ludolfs von Sachsen, aber viele entstammen auch ihrer eigenen sprühenden Phantasie.

¹⁶ Dieser Ideenkomplex und Texte zu dessen Illustrierung finden sich bei Surtz, „The Mother Hen“, Kap. 2, in: *Guitar of God* 37–62.

¹⁷ Vgl. Barbara Newman, „On the Threshold of the Dead: Purgatory, Hell, and Religious Women“, Kap. 4, in: Newman, *From Virile Woman to WomanChrist: Studies in Medieval Religion and Literature*, Philadelphia 1995, 109–136, der Juana auf S. 121 erwähnt.

¹⁸ Diese Predigt analysiert Surtz in „The Chosen Vessels“, Kap. 4, in: *Guitar of God* 87–107.