



universität
wien

DISSERTATION / DOCTORAL THESIS

Titel der Dissertation / Title of the Doctoral Thesis

„...sed ex Deo nati sunt.“

Priesterspiritualität nach Juan de Ávila.

verfasst von / submitted by

Mag. Rudolf Karner

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Doktor der Theologie (Dr. theol.)

Wien, 2022 / Vienna 2022

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears on the
student record sheet:

A 780 011

Dissertationsgebiet lt. Studienblatt /
field of study as it appears on the student record
sheet:

Katholische Fachtheologie

Betreut von / Supervisor:

Univ.-Prof. Dr. Marianne Schlosser

Vorwort

Die Motivation dieser Arbeit war, den Spuren Juan de Ávilas nachzugehen. Seit 2012 ist er offiziell Kirchenlehrer, es schien wichtig, ihn zu entdecken, im wahrsten Sinne des Wortes. Während dem Verfassen wurde immer vorrangiger, der Frage nachzugehen, was der Priester „ist“, was seine Spiritualität ausmacht, ob man ihn überhaupt braucht. In den letzten Jahren wurde so viel geschrieben und vorgetragen, wie Priestertum beschaffen sei, und was als notwendige Veränderungen zu bewerkstelligen seien. Zumindest medial kommt das Beispiel des Apostels Paulus – das große Vorbild Ávilas – nicht gut weg, zu fern scheint vielen der entschiedene Glaube an Tod und Auferstehung Jesu Christi. Juan de Ávila zeigt aber auf, dass dies der Mittelpunkt des Glaubens ist, der alles andere entscheidet. Die Predigt dieses Geheimnisses, und die Vergegenwärtigung in der Feier der Eucharistie sind die Hauptaufgaben, ja die Existenzgrundlage des Priesters. Juan de Ávila rückt dies so einzigartig in das Zentrum seines Denkens, dass er auch im 21. Jahrhundert zu fesseln vermag. Eine weitere Gegebenheit ist die Betonung der Initiative Gottes im Heilswerk an der Menschheit – in der Soteriologie und in der Sakramentenlehre. Das Sakrament der Eucharistie wird nicht als egoistische „Selbstermächtigung“ des Priesters erfahrbar, sondern als schönstes und heiligstes Geschenk Gottes. Ich hoffe zutiefst, dass evangelischen Christgläubigen die Schönheit und zentrale Stellung der Eucharistie, wie sie in der katholischen und orthodoxen Kirche gefeiert wird, anhand des Beispiels des Maestro Ávila aufleuchtet.

Zu großem Dank bin ich meinen Eltern verpflichtet, die mich stets unterstützt haben, besonders meinem Bruder Martin, dem ich dieses Werk widme. Ich danke Frau Professor Marianne Schlosser für die Betreuung des Projektes, die vielen wertvollen Ratschläge bei der Erarbeitung der Thematik und beim Verfassen der Arbeit. Herrn Professor Thomas Prügl gilt mein Dank in der Präzisierung der Forschungsfrage. Ich danke meinen Mitbrüdern im Oratorium des hl. Philipp Neri, dass sie mir das wissenschaftliche Arbeiten schon im Noviziat ermöglicht haben. Natürlich sind mir die Grenzen dieser Arbeit bewusst, viele Aspekte hätten besser strukturiert oder profunder dargestellt werden können.

Wien, am 10. Mai 2022, dem Gedenktag des heiligen Juan de Ávila

Inhaltsverzeichnis

Vorwort.....	3
1. Einleitung: Juan de Ávila als neuer Kirchenlehrer	9
1.1 Quellenlage und Forschungsstand	9
1.1.1 Fragestellung	9
1.1.2 Werke Juan de Ávilas	10
1.1.3 Zugänglichkeit der Quellen	12
1.1.4 Zum Forschungsstand.....	15
1.1.5 Vorgehensweise der Arbeit	25
1.2 Biographie	27
1.2.1 Die ersten Jahre	27
1.2.2 Salamanca und die estatutos de limpieza de sangre.....	30
1.2.3 Das Theologiestudium in Alcalá de Henares.....	32
1.2.4 Priesterweihe, die ersten Jahre und der Inquisitionsprozess.....	33
1.2.5 Córdoba	36
1.2.6 Granada	37
1.2.7 Die Gründung der Universität von Baeza	38
1.2.8 Montilla, die Jesuiten und die letzten Jahre	39
1.2.9 Der Weg zur Seligsprechung	41
2. DER GESCHICHTLICHE UND KIRCHLICHE KONTEXT IN SPANIEN – ZWISCHEN REFORMEPISKOPAT UND INQUISITION	43
2.1 Die Lage der Kirche	43
2.1.1 Die verschiedenen Reformbestrebungen unter den <i>reyes católicos</i>	45
2.1.2 Der Priesterstand.....	46
2.1.3 Francisco Jiménez Kardinal de Cisneros: „Ad fontes“	49
2.1.4 Der Ordensstand.....	51
2.1.5 Hernando de Talavera: der erste Bischof von Granada.....	52
2.1.6 Talaveras letzte Jahre in Granada.....	56
2.1.7 Das kirchliche Leben in der Praxis	58
2.1.8 Katechese und Predigt.....	61
2.2 Die heterodoxen Bewegungen und die Inquisition	64
2.2.1 Die Vorgeschichte der Inquisition.....	65
2.2.2 Die ersten Jahre der Inquisition und die conversos	70
2.2.3 Die alumbrados.....	74
2.2.4. Die luteranos und der Fall Bartolomé Carranza de Miranda.....	79
2.2.5. Die Debatte um den „sechsten Kanon“ auf dem Konzil von Trient.....	87
2.2.6 Zusammenfassung	93
3. DIE QUELLEN DER SPIRITUALITÄT JUAN DE ÁVILAS.97	
3.1. Die heilige Schrift.....	97
3.1.1 Die Bedeutung der biblischen Texte.....	97
3.1.2 Die Heilige Schrift in der Praxis.....	100
3.1.3 Der „Paulinismus“ des Juan de Ávila	101
3.1.4 Der Paulinismus in der persönlichen Erfahrung	104
3.1.5 Die johanneischen Schriften	111
3.1.6 Das Alte Testament.....	115
3.2. Die Kirchenväter und Heiligen als Interpreten des Wortes Gottes.....	119
3.2.1 Der Kirchenvater Augustinus als „Lehrer der Gnade“	121

3.2.2 Johannes Chrysostomus als „Priesterschriftsteller“	124
3.2.3 Gregor der Große als „Kirchenvater der Pastoral“	131
3.2.4 Zusammenfassung	133
4. DIE PRIESTERSCHULE VON JUAN DE ÁVILA	135
4.1 „movimiento sacerdotal de tipo reformador“ (Sala Balust), „Clérigos celosos y apostólicos“, „congregación de sacerdotes operarios y santos“ (Santiváñez)	135
4.1.1 Die verschiedenen Wirkungsstätten der escuela sacerdotal	137
4.1.2 Die persönlichen Kontakte in den ersten Jahren als Grundgerüst der Escuela sacerdotal	138
4.1.3 Die Priesterschule ab 1537	140
4.1.4 Letzte Jahre	143
4.1.5 Die Basilianer von Tardón	146
4.1.6 Juan de la Cruz und die Karmelitanische Reform	147
4.1.7 Das praktische Verschwinden der Escuela sacerdotal	148
4.1.8 Die <i>escuela sacerdotal</i> und die Gesellschaft Jesu: Der Brief an Ignatius	152
4.1.9 Gemeinsame Schwierigkeiten der Priesterschule und der Jesuiten in Spanien	156
4.1.10 Hochschätzung des Laienstandes als erster gemeinsamer Nenner von Ignatius und Juan?	161
4.2 Die Bedeutung des Laienstands für die escuela sacerdotal	163
4.2.1 Juan de Ávila und die Seelsorge an den Frauen	167
4.2.2 Die frühmonastische Spiritualität als asketisches Mittel	170
4.3 Der Einfluss der Escuela sacerdotal	172
4.4 Zusammenfassung	175
5. DAS „GRUNDGERÜST“ DER SPIRITUALITÄT JUAN DE ÁVILAS: DER TAGESPLAN	177
5.1 Brief an einen Priester aus Córdoba (1538)	178
5.1.1 Zum Inhalt:	178
5.1.2 Die Bedeutung des Briefs	182
5.2 Brief an Garcia Arias (1538)	184
5.2.1 Zum Inhalt	184
5.2.2 Garcia Arias	190
5.2.3 Auswertung	192
5.3 Der Brief an einen Priester (nach 1542)	194
5.3.1 Inhalt	194
5.3.2 Auswertung:	198
5.4 Brief an Luis de Granada	201
5.4.1 Inhalt	201
5.4.2 Auswertung	205
5.5 Zur Klärung der <i>receptas generales</i> :	208
5.5.1 Verortung der „rule for the clergy“ (Roldán-Figueroa)	211
5.6 Die Kurzformeln (Reglas de espíritu)	212
5.6.1 Breve regla de vida Cristiana	212
5.6.2 Diez Documentos	219
5.6.3 Reglas muy provechosas para andar en el camino de nuestro Señor (“Sehr nützliche Anweisungen, um den Weg unseres Herren zu gehen”)	223
5.6.4 Avisos para D. Diego de Guzmán y el Dr. Loarte para entrar en la Compañía	230
5.7 Exkurs: Gaspar Loarte	235
5.7.1 Essercitatio della vita cristiana	238
5.7.2 Diego de Guzmán	247
5.8 Zusammenfassung	249

6. DER TERMINUS CONVERSOSPIRITUALITÄT UND DIE BEDEUTUNG FÜR DIE PRIESTERSPIRITUALITÄT DES JUAN DE ÁVILA	251
6.1 Einführung.....	251
6.1.1. Der Begriff <i>Converso</i> -Spiritualität: Marcel Bataillon	252
6.1.2 Die Fortschreibung bei Yirmiyahu Yovel:.....	258
6.1.3 Die berühmte Reformerin der Karmelitinnen Teresa de Jesús in der Wahrnehmung Yovels	263
6.2 Teresa de Jesús.....	266
6.2.1 Teresa von Ávila und die gesellschaftliche Atmosphäre in Ávila.....	267
6.2.2 Die <i>escuela sacerdotal</i> und Teresa	270
6.3 Erasmus von Rotterdam.....	276
6.3.1 Erasmus und die katholische Reform	277
6.3.2 Juan de Ávila als Anhänger des Erasmus?	278
6.4 Die Universität von Baeza:	282
6.4.1 Die <i>escuela sacerdotal</i> in Baeza.....	283
6.4.2 Diego Pérez de Valdivia	287
6.4.3 Bernardino de Carleval:	292
6.4.4 Baeza – ein positives und ein negatives Bild	294
6.4.5 Die Lehre an der Universität von Baeza	298
6.4.6 Die Bedeutung der Lehre der Universität von Baeza	302
6.4.7 Die Publikationstätigkeit an der Universität von Baeza:	306
6.5 „Zwischen den Zeilen gelesen“ – Juan de Ávila und Alonso de Cartagena	308
6.5.1 Alonso und Teresa de Cartagena.....	308
6.5.2 Maestro Ávila.....	314
6.5.3 Espirituación	320
6.5.4 Espirituación als converso – Spiritualität.....	328
7. Resümee	331
7.1 Priesterspiritualität.....	331
7.2 Spirituelle reglas	333
7.3 Priesterspiritualität und conversos	336
Literaturverzeichnis	341
Quellen:.....	341
Die Bibel.....	341
Juan de Ávila	341
Weitere Quellen	342
Sekundärliteratur:.....	346
Allgemeine Nachschlagewerke	360
Übrige Abkürzungen.....	360

1. Einleitung: Juan de Ávila als neuer Kirchenlehrer

1.1 Quellenlage und Forschungsstand

1.1.1 Fragestellung

Juan de Ávila als neuer Kirchenlehrer – das traf bei vielen Personen außerhalb Spaniens auf eine gewisse Ahnungslosigkeit. Wer ist Juan de Ávila? Ist er einfach nur der typische Heilige der Katholischen Reform in den romanischen Ländern Europas? Es lohnt sich, näher zu blicken, um die Einzigartigkeit dieses Spaniers zu entdecken – in einem Umfeld von *Reconquista*, den *reyes católicos* Spaniens, Inquisition, Streben nach unverfälschter Frömmigkeit und des Missbrauchs derselben, einem Umfeld von intensiven religiösen und kulturellen Umbrüchen. Juan de Ávila wurde besonders für seine priesterliche Spiritualität bekannt, und die priesterlichen Mitarbeiter, die sich unter seiner Führung zur *escuela sacerdotal* zusammenschlossen, galten noch Jahrzehnte nach seinem Tod 1569 als Muster für gute Priester. Dies manifestierte sich in einer Hochschätzung der Eucharistie, einem Predigtdienst an teilweise entlegenen Gebieten, sowie der Pflege des häufigen Empfanges der Sakramente und des meditativen Gebets („Betrachtung“).

Die vorliegende Arbeit untersucht die Priesterspiritualität des Maestro Ávila und diskutiert dabei die aktuellen Thesen der Forschung, sodass gleichsam eine Zusammenschau möglich wird. Zur Spiritualität des Priestertums ist zu fragen, inwiefern ihr Originalität zu eigen ist, welche „Vorbilder“ er sich nahm, und aus welchen Quellen er schöpfte. Die Zusammensetzung und die Beschaffenheit der *escuela sacerdotal* sind ebenso festzustellen wie etwaige Nähe zu heterodoxen Strömungen. Das Verhältnis zu den Bischöfen und die Inquisition sind zwei unverzichtbare Themenkreise, die es zu klären gilt. Nicht zuletzt soll eine mögliche *converso*-Spiritualität einem kritischen Blick unterzogen werden. Dieser Terminus bezeichnet eine besondere Art von Spiritualität, die Konvertiten vom Judentum zum Christentum besitzen, wobei in Spanien der Sonderfall eintraf, dass auch die Nachkommen solcher Personen durchaus als *conversos* wahrgenommen wurden und sich daher auch dessen bewusst waren. Im Forschungsstand wird ausführlich dazu Stellung genommen.

Es soll hier der Frage nachgegangen werden, ob und inwiefern diese besondere Form von Spiritualität existiert, und ob sie in den Schriften von Juan de Ávila präsent ist. Es ist zwar im Rahmen der Arbeit nicht möglich, alles zu klären, was mit dem Begriff „*converso*-Spiritualität“

irgendwie im Zusammenhang steht. Dennoch soll durch die Illustrierung des kirchlichen und historischen Kontexts möglich werden, ein umfassendes Bild über die Priesterspiritualität des Maestro Ávila mit besonderem Hinblick auf die mögliche *converso*-Spiritualität zu geben. Die Vorgehensweise der Arbeit wird nach dem Bericht über die Quellen- und Forschungslage dargelegt.

1.1.2 Werke Juan de Ávilas

Von Juan de Ávila sind zahlreiche schriftliche Werke überliefert, wobei die *Audi, filia* sicherlich als das „Hauptwerk“ des Kirchenlehrers gelten kann. Die *Audi, filia* behandelt den asketischen Aufstieg der Seele zu Gott, wobei sie an die Psalmverse von Psalm 45 angelehnt ist, ja diese gleichsam kommentiert: *Audi, filia/ Et vide/ Et inclina aurem tuam/ Et obliviscere populum tuum/ Et domum patris tui/ Et concupiscet Rex decorum tuum.*¹

Die inhaltliche Dichte des Werkes ist beachtlich, denn der durch die Psalmverse vorgegebene „rote Faden“ wird durchgehalten. Das bekannte dreigliedrige Schema „Reinigung – Erleuchtung – Vereinigung“ liegt der *Audi, filia* zugrunde; sie hat somit gleichzeitig eine Akzentuierung der Askese, wie auch der Mystik, wobei der letztere Terminus besonders im Hinblick auf die Zielsetzung und das Herzstück des Werkes gesehen werden soll: das betrachtende Gebet. Angelehnt an die Psalmverse geht dieser geistliche Prozess vom Hören aus: Man soll gleichsam die Sprache der Welt, des Fleisches und des Teufels nicht anhören, und dem Glauben das Ohr bewusst zuwenden, den Blick auf den Glauben richten, weltliche Ehre vergessen, und die Seele für Gott ganz öffnen, durch die Passion Christi. Die *Audi, filia* ist in zwei Ausgaben vorhanden: Die erste Veröffentlichung fand 1556 statt, und geschah ohne Erlaubnis des Autors; die Schrift wurde schließlich auf den Bücherindex der Inquisition gesetzt, da sie in einigen Ausdrücken der theologischen Sprache der Reformatoren ähnlich ist. Von Juan de Ávila wurde schließlich eine Zweitfassung erarbeitet, die nach seinem Tod 1569 von seinen Schülern weitergeführt wurde, und 1574 veröffentlicht wurde. Die *Audi, filia* wird besonders für die asketische Tiefe geschätzt, weshalb sie in den folgenden Jahrhunderten vielfach empfohlen wurde; so schreibt Franz von Sales in seiner berühmten *Philothea* vom „ehrwürdigen Doktor Avila“, dessen Bücher er zur geistlichen Lesung empfiehlt.²

¹ Ps 44,11f (Vg.), Ps 45,11f (EÜ 2016)

² Die *Audi filia* befindet sich in beiden Fassungen in den *Obras completas*, Band 1 (Abk.: OC 1).

Die Predigten³ und die Briefe⁴ von Maestro Ávila wurden noch zu Lebzeiten zur geistlichen Lektüre gesammelt. Während allgemein nachvollziehbar ist, dass Briefe erhalten bleiben, ist die Verschriftlichung von Predigten nicht leicht vorstellbar. Die zahlreichen Predigten sind tatsächlich gehalten worden, und gerade in den ersten Jahrhunderten nach dem Tod des Maestro war er insbesondere als der wortgewaltige Prediger bekannt, als der „Apostel Andalusiens“. Die Predigten sind von seinen Schülern während der Kanzelrede skizziert worden und wurden später genauer ausgearbeitet, teilweise mit Hilfe der Predigtnotizen, die Juan de Ávila bereits angefertigt hatte.⁵

Der *Tratado sobre el sacerdocio*, sowie der *Tratado sobre el amor de Dios* gingen aus Predigten hervor und wurden später schriftlich zu Traktaten umgearbeitet. Ebenso ist der Ursprung der beiden Schriftkommentare *Lecciones sobre la Epístola a los Galatas* und die *Lecciones sobre la primera Canónica de San Juan* im wahrsten Sinne des Wortes „auf der Kanzel“ zu suchen: Auch sie gingen aus einer Predigtreihe hervor.⁶

Nicht zuletzt sind einige „Reformschriften“ des Juan de Ávila erhalten; sie stammen aus den letzten Jahrzehnten seines Lebens und lassen den erfahrenen Seelsorger erkennen, einerseits mit Menschenkenntnis, andererseits mit profundem Wissen über alte Konzils- oder Synodalbeschlüsse. Anlass zum Verfassen dieser Schriften gab das Konzil von Trient, an welchem er zwar nicht teilnehmen, jedoch die Reformanliegen sorgfältig ausgearbeitet dorthin schicken konnte. Der *Memorial primero al Concilio de Trento* (1551) beschäftigt sich mit der Priesterausbildung und schärft die notwendige strenge Auswahl bei derselben ein; die Bildung von Priesterseminaren wird dringend gefordert. Der *Memorial segundo al Concilio de Trento* (1561) besticht durch die messerscharfe psychologische Analyse der Frage, wie es geschehen konnte, dass so viele Christgläubige sich von der Kirche abgewandt haben. Weitere Reformschriften sind die *Advertencias necesarias para los reyes* und die *Advertencias al concilio de Toledo*, sowie die Schrift *De la Veneración que se debe a los Concilios*, die sich mit innerspanischen Problemen auseinandersetzen.⁷

³ Alle Predigten befinden sich in den OC 3.

⁴ Alle gesammelten Briefe sind in den OC 4.

⁵ Vgl. OC 3, Einleitung der Hgg.: XXVIII f.

⁶ Die beiden Traktate befinden sich in den OC 1. Die Schriftkommentare *Lecciones sobre la Epístola a los Galatas*, und die *Lecciones sobre la primera Canónica de San Juan* befinden sich in den OC 2.

⁷ Die Reformschriften befinden sich in den OC 2.

1.1.3 Zugänglichkeit der Quellen

Juan de Ávila ist in Spanien seit den letzten Jahrzehnten der Öffentlichkeit in erhöhtem Maße bekannt geworden, man könnte sagen, er ist wiederentdeckt worden, da der 1569 verstorbene Priester erst 1970 heiliggesprochen wurde. Unter anderem förderte die spanische Bischofskonferenz das Gedenken an den heiligmäßigen Prediger, besonders durch die Pläne zur Erhebung zum Kirchenlehrer, die ab der Jahrtausendwende sehr konkret wurden. 2012 erreichte man das ersehnte Ziel: Der Apostel Andalusiens wurde von Papst Benedikt XVI zum Kirchenlehrer erhoben. Dennoch ist Juan de Ávila sogar in Spanien nur mittelmäßig bekannt, da er oft mit Juan de la Cruz oder Teresa von Ávila verwechselt wird, während er in Andalusien, und insbesondere in der Diözese Córdoba ein „Volksheiliger“ ist. Die Quellenlage ist wie ein Abbild dieser Verhältnisse: Besonders seit der Mitte des 20. Jahrhunderts beschäftigen sich viele Publikationen mit den Schriften oder der Person Ávilas, besonders im Hinblick auf „klerikale“ Themen, was freilich mit der Erhebung Maestro Ávilas zum Patron der Weltpriester Spaniens durch Pius XII. im Jahre 1946 zusammenhängt.

Was die Schriften Juan de Ávilas angeht, so bestand *grosso modo* seit seinem Tod in an geistlicher Literatur interessierten Kreisen ein geradezu lebhaftes Interesse, was die verschiedenen Ausgaben und die zahlreichen Übersetzungen aufzeigen; wie es bei Luis de Granada der Fall ist, tat die noch „ausstehende“ Seligsprechung – Ávila wurde erst 1894 seliggesprochen – dieser Beliebtheit keinerlei Abbruch. Wie oben erwähnt geschah der Durchbruch in der Mitte des 20. Jahrhunderts, als die Beschäftigung mit Leben und Werk Juan de Ávilas in die Mitte der akademischen Theologie rückte, mit einem Schwerpunkt auf Askese und Mystik, sowie Dogmatik. Die Quellen wurden als Gesamtausgaben herausgegeben, wobei im Laufe der Forschung einige Traktate bzw. Fragmente von Predigten und Briefen neu aufgefunden wurden, genauer betrachtet handelt es sich um Versuche einer Gesamtdarstellung der Werke, folglich sind es im strengen Sinne keine Ausgaben der gesamten *obras*. Sicherlich bahnbrechend war die erste moderne Gesamtausgabe der Werke, die von Luis Sala Balust und Francisco Martín Hernandez in der Reihe der Biblioteca de Autores Cristianos im Jahre 1955 herausgebracht wurde. Daneben gab es zahlreiche Gesamtausgaben der Werke Juan de Ávilas, beginnend im Jahr 1588, in verschiedenen Übersetzungen. Sie zeigen das große Interesse an Maestro Ávilas Schriften auf: Bis Mitte des 20. Jahrhunderts gab es allein elf spanische Gesamtausgaben der Schriften, sowie zwei französische Ausgaben und eine deutsche Edition.⁸

⁸ Spanische Gesamtausgaben: 1588 Madrid, 1595 Madrid (erster und zweiter Teil), 1596 Madrid (dritter Teil), 1603 Sevilla (dritter Teil), 1604 Sevilla (erster und zweiter Teil), 1618 Madrid (zwei Bände), 1674 Madrid, 1759-1760 Madrid, 1792-1806 Madrid, 1894-1895 Madrid (4 Bände), 1901 Madrid (4 Bände), 1927 Madrid,

Die aktuelle, historisch-kritische Gesamtausgabe erarbeiteten Luis Sala Balust und Francisco Martín Hernández und gaben sie in vier Bänden heraus.⁹ Besonders die biographische Einleitung (*Estudio biográfico*) ist in ihrer inhaltlichen Fülle beeindruckend. Dieser vorangestellt ist die ausführliche Bibliographie der verschiedenen Quellen und der Sekundärliteratur, ergänzt bis zur letztmaligen Edition 2000; die Einleitung stammt von den beiden Herausgebern. Abgesehen davon sind den jeweiligen Werken des Juan de Ávila von den Herausgebern Kommentare der Herausgeber vorangestellt, mitunter auch bei den einzelnen Briefen und Predigten. Obwohl die vierbändigen *Obras completas* bahnbrechend sind, haben sie einen kleinen Mangel: Es wird nicht genügend unterschieden, zwischen der Frage, welche Quellen Juan de Ávila zitiert, und der Frage, aus welchen Ausgaben und Sammlungen er diese nimmt.¹⁰ Zudem werden teilweise in der Literatur die beiden veralteten Gesamtausgaben zitiert, was besonders von der *editio* aus 1970 zutrifft; sie wurden ebenfalls von Sala Balust herausgebracht.¹¹

Verschiedentlich wurden die Werke Juan de Ávilas auch in Übersetzungen verbreitet, besonders in Italien und Frankreich, daneben existieren aber auch Ausgaben in englischer und deutscher Sprache. Es wurden einzelne Werke übersetzt, aber auch Gesamtausgaben unternommen. Besonders im Hinblick auf die letztere sei die in sieben Bänden erschienene deutschsprachige Übersetzung erwähnt, die der Regensburger Priester Franz Joseph Schermer erarbeitete und sukzessive in den Jahren 1856 bis 1881 publizierte. Die Übertragung ist sprachlich natürlich veraltet, und der Übersetzungsstil ist eher frei. Der Übersetzer trachtete indes danach, bei dieser Tätigkeit den deutschen Text besonders anhand beinahe lyrischer Gesichtspunkte zu erarbeiten. Man kann den Stil der Übersetzung als ein wenig schwülstig

1941 Madrid (2 Bände); Französische Gesamtausgaben: Paris 1673, Paris 1845; Deutsche Gesamtausgabe: 1856-1881 Regensburg (7 Bände).

⁹ San Juan de Ávila, *Obras Completas*. Nueva edición crítica, Introducciones ediciones y notas de Luis Sala Balust (+), Rector de la Universidad Pontificia de Salamanca y Francisco Martín Hernández, Profesor emérito de la Univ. Pontificia de Salamanca,

Bd. I, Audi, filia 1556; Audi, filia 1574; Pláticas espirituales; Tratado sobre el sacerdocio; Tratado sobre el amor de Dios (=BAC maior 64), Madrid ² 2007;

Bd. II, Comentarios bíblicos; Tratados de reforma; Tratados menores; Escritos menores (=BAC maior 67), Madrid ² 2013;

Bd. III, Sermones (=BAC maior 72), Madrid 2002;

Bd. IV, Epistolario (=BAC maior 74), Madrid 2003;

¹⁰ Vgl. Godino Alarcón, José Ramón, *Los Memoriales de Reforma de San Juan de Ávila. Fuente de Inspiración y Análisis historio-teológico*, Madrid 2018, 8f.

¹¹ Sala Balust, Luis/Martín Hernández, Francisco (Hgg.), *Obras completas del Santo Maestro Juan de Ávila*, (=BAC) 6 Bände, Madrid 1970; Luis Sala Balust (Hg.), *Obras completas del Beato Maestro Juan de Ávila*, (=BAC), 2 Bände, Madrid 1952.

bezeichnen.¹² In der jüngsten Zeit schrieb der bekannte Autor und Priester Peter Dyckhoff eine stark paraphrasierende, jedoch im Umfang vollständige Übertragung der *Audi, filia* ins Deutsche, wobei er durchaus inhaltliche Anpassungen an heutige Verhältnisse vornimmt, jedoch den zugrundeliegenden Sinn des Werkes und auch der einzelnen Kapitel keineswegs verändert. Das Buch bietet die Chance, die *Audi, filia* besonders als geistliche Lektüre kennenzulernen, jedoch gewährleistet das Büchlein keine genaue Übersetzung des Werkes.¹³

Die *Audi, filia* als das „Hauptwerk“ Juan de Ávilas besitzt eine eigene Rezeptionsgeschichte, da sie sich besonderer Beliebtheit erfreute; die zweite Fassung der *Audi, filia* wurde posthum 1574 in Toledo und Madrid publiziert, wobei das Werk allein im 16. Jahrhundert vier weitere Male in Spanien im Druck erschien.¹⁴ Bereits 1581 wurde die erste italienische Ausgabe in Venedig veröffentlicht, in Rom im Jahre 1610. Eine ebenso frühe Rezeption ist anhand der ersten französischen Veröffentlichung aus dem Jahre 1588 ersichtlich. Die englische Übersetzung aus dem Jahre 1620 ist sicherlich erwähnenswert, ebenso die deutsche Ausgabe von 1601.¹⁵

Eine griechische Übersetzung des Briefes 184 – nach der Zählung in den *Obras completas III* – aus den Jahren 1637 und 1671 stellt beinahe ein Kuriosum dar: Es handelt sich um zwei kürzere Schriften aus der Druckerei der römischen Kongregation de Propaganda Fide, mit dem vollen Titel: Documenti spirituali del P.Maestro Giovanni d’Avila: Νοθητηματα, πνευματικα του Πατρος Ιωαννου του Αβηλα.

Als Fazit bleibt folgendes zu bemerken: Es würde den Rahmen der Arbeit sprengen, wollte man alle vorhandenen Quellenausgaben anführen; hier ist eine genauere Behandlung nur den Ausgaben zugekommen, die in erster Linie historisch interessant, oder sehr bedeutsam sind. Der erste Band der aktuellen *Obras completas*, sowie das Werk der Postulatorin Juan de Ávilas zum Kirchenlehrer, María Encarnación González Rodríguez, „San Juan de Ávila, Doctor de la

¹² Schermer, Franz Joseph (Hg.), Sämtliche Werke des ehrwürdigen Juan de Avila, des Apostels von Andalusien. Zum ersten mal aus dem spanischen Original übersetzt, Regensburg, 1856-1881.

¹³ Dyckhoff, Peter, Die leise Sprache Gottes. Geistlich leben nach Johannes von Avila, Freiburg/Br. – Basel – Wien 2015.

¹⁴ Spanische Ausgaben der Audi filia: 1556 Alcalá de Henares, 1574 Madrid und Toledo, 1575 Salamanca, 1577 und 1581 Alcalá de Henares, 1589 Lissabon, 1597 Madrid, 1603 Barcelona, 1997 und 1998 Madrid.

¹⁵ Italienische Ausgaben der Audi, filia: 1581 Venedig, 1610 und 1759 Rom, 1769 Turin;

Französische Ausgaben: 1588, 1623, 1662 und 1954 Paris.

Deutsche Ausgabe: 1601 München

Englische Ausgabe: 1620 St. Omers

Iglesia universal“, führen detailliert alle Quellenausgaben an, inklusive der Angaben, in welchen Bibliotheken, und an welchem Ort die betreffenden Schriften auffindbar sind.¹⁶ Wie aus diesem kurzen Überblick ersichtlich wurde, gibt es seit den Lebzeiten des Maestro Ávila ein Interesse an seinen Schriften, und es wurden auch Übersetzungen weiter Teile des Schrifttums vorgenommen. Die Quellen wurden im 20. Jahrhundert hervorragend wissenschaftlich aufgearbeitet und sind in einer historisch-kritischen Edition erhältlich und leicht aufzufinden. Bedauerlicherweise haben die Übersetzungen eher historischen Wert, da sie veraltet sind, und nur in Bibliotheken – oder im Glücksfall antiquarisch – erhältlich sind.¹⁷

1.1.4 Zum Forschungsstand

Juan de Ávila ist ohne seine Auffassung des Weihepriestertums nicht verständlich: Die christologische und eucharistische Interpretation dieser Priesterspiritualität ist ein Grundkonsens der Autoren und unter anderem durch die starke Betonung in den Schriften des Maestro Ávila gegeben, insbesondere gilt dies für den *Tratado sobre el sacerdocio*, der zwar erst im 20. Jahrhundert als von ihm stammend identifiziert wurde, sich jedoch vom sonstigen Schrifttum stilistisch und inhaltlich nicht unterscheidet. Diese Kurzfassung seiner Priesterspiritualität wird gleichsam bestätigt durch den in einem Sammelband abgedruckten „Runden Tisch“ (mesa de diálogo) über die Rolle des Maestro Ávila als Seelsorger („Juan de Ávila, Pastor“), ergänzt durch die Wortmeldung von Manuel Martín de Nicolás, dass die spezifisch „weltpriesterliche“ Komponente seiner Spiritualität gerade in der Vielseitigkeit der seelsorglichen Arbeit zu finden ist; was aber der Einheitlichkeit des Heiligkeitsstrebens keinen Abbruch tut.¹⁸

Diese Thematik war der Gegenstand von vielen kleineren Artikeln, vor allem in Spanien und Italien, besonders seit den 1940er Jahren. Das Interesse an der Priesterspiritualität Juan de Ávilas war gerade in den Jahren nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil vorhanden, bedingt durch die Heiligsprechung 1970 und durch den Wunsch nach einer authentischen Reform, daher gab es viel Publikationen auf diesem Gebiet, die jedoch mit wenigen Ausnahmen die

¹⁶ Obras completas de San Juan de Ávila, I, XLVII-LXVI.

González Rodríguez, María Encarnación, San Juan de Ávila, Doctor de la Iglesia universal. Súplicas - „Informatio“ de la Causa del Doctorado, (=BAC maior 101), Madrid 2012, 677-696

¹⁷ Zur Auffindung von neuen Quellen im 20. Jahrhundert, vgl. Vázquez Janeiro, Isaac, Un nuevo manuscrito e inéditos del Maestro Ávila, in: Conferencia Episcopal Española (Hg.), El Maestro Ávila. Actas del Congreso Internacional. Madrid, 27-30 noviembre 2000, Madrid 2000, 415-430.

¹⁸ Vgl. Montero, Antonio u. a., Mesa de Diálogo: „Juan de Ávila, Pastor“, in: Junta Episcopal „Pro doctorado de San Juan de Ávila“ Conferencia Episcopal Española, El Maestro Ávila. Actas del Congreso Internacional. Madrid, 27-30 noviembre 2000, Madrid 2000, 925-938, bes. hier 926-928.

Priesterspiritualität nicht in einem Überblick erklären, sondern jene unter einem bestimmten Gesichtspunkt behandeln, wie zum Beispiel der Predigt, der Seelenführung, der Eucharistie.¹⁹

Pionierarbeit leistete gerade auf dem Gebiet der Priesterspiritualität Juan de Ávilas der Jesuit Camilo Maria Abad. Er veröffentlichte 1944 den *Tratado sobre el Sacerdocio*, 1945 die beiden Mahnschriften an das Konzil von Trient (*Memorial primero/segundo para el concilio de Trento*) und 1946 eine italienische Übersetzung der Akten des Inquisitionsprozesses, der gegen Juan de Ávila angestrengt worden war.²⁰

Herausragend in der Behandlung dieser Thematik ist insbesondere der spanische Priester und langjährige Professor an der römischen Universität Urbaniana Juan Esquerda Bifet, der sich Jahrzehnte mit der Person des Juan de Ávila beschäftigte – 2000 veröffentlichte er das Werk „Introducción a la doctrina de San Juan de Ávila“²¹, das einen breit gefächerten Überblick über die Spiritualität des Maestro Ávila gibt. Sein Artikel „Juan de Ávila, sacerdote de postconcilio“,²² erstmals veröffentlicht im Jahre 1969, beleuchtet die Aktualität Juan de Ávilas, gerade für die Jahre nach dem Abschluss des 2. Vatikanums. Esquerda Bifet möchte die spirituellen Reichtum, der in den Schriften Ávilas zu finden sind, bekannt machen und besonders unter Rückgriff auf die Konzilstexte die Tiefe des Priesterbildes Maestro Ávilas als notwendige Reform auch, oder gerade für heutige Verhältnisse aufzeigen. Besonders das Vorbild Jesu als der „Gute Hirte“ – Maestro Ávila benutzt selbst den Ausdruck in der *Audi, filia* – betrachtet der Autor als maßgeblich für die priesterliche Spiritualität.²³

In dieser Hinsicht ist der Name Baldomero Jiménez Duque bedeutsam; er behandelte in einigen Artikeln Juan de Ávila besonders unter dem Blickwinkel des priesterlichen Lebens. Er akzentuiert die priesterliche Spiritualität insbesondere in der Mittlerschaft des Priesters, in der Predigt des Wortes Gottes und in einem intensiven Gebetsleben – der Priester soll „maestro de

¹⁹ Vgl. Jiménez Duque, Baldomero, El Padre Avila, Director espiritual, in: El Beato Maestro P. Juan de Avila, Conferencias pronunciadas en la semana nacional avilista en Madrid, Madrid 1952, 57-71.

Vgl. Brunso, Martirian, El Padre Avila y la Eucaristía, in: Conferencias 1952, 29-56.

²⁰ Abad, Camilo M., Un tratado inédito sobre el sacerdocio, original del Bto. Juan de Ávila, in: Sal terrae 32 (1944), 51-59, 113-115.

Ders., Dos memoriales inéditos del Bto. Juan de Ávila para el concilio de Trento, in: Miscelánea Comillas 3 (1945), VII-XXXVI, 1-170.

Ders., El proceso de la Inquisición contra el Bto. Juan de Ávila. Estudio crítico a la luz de documentos desconocidos, Miscelánea Comillas 5 (1946) 279-292.

²¹ Esquerda Bifet, Juan, Introducción a la doctrina de San Juan de Ávila, (=BAC 609), Madrid 2000.

²² Ders., Juan de Avila, sacerdote de postconcilio, in: Surge 27 (1969), 104-113.

²³ Vgl. ders., Introducción, 466.

oración“ sein.²⁴ Einen guten, konzisen Überblick über die spirituellen und asketischen Erfordernisse des Priesterstandes gibt Alfredo García Suárez in dem Artikel „Ascetica Sacerdotal“.²⁵ Historisch bemerkenswert ist der Artikel „Johannes von Avila als Kirchenreformer“ von Hubert Jedin aus dem Jahr 1936, in welchem das damals noch unveröffentlichte Manuskript des *Memorial segundo al concilio de Trento* kommentierte und die Verfasserschaft Juan de Ávilas gleichsam aufgriff und erhärten konnte.²⁶ Bedeutsam für die Thematik ist die Dissertation „Sacerdocio y oficio sacerdotal en San Juan de Ávila“ des aus Andalusien stammenden Priesters Juan José Gallego Palomero. Die 1994 abgeschlossene Arbeit baut auf den priesterlichen Schriften des Maestro Ávila auf, besonders auf dem *Tratado sobre el Sacerdocio* und den Reformtraktaten, neben ausgewählten Briefen und Predigten. Gallego wertet diese aus und schafft einen guten theologischen Überblick über das Priestersein nach Juan de Ávila, wobei die Verkündigung des Wortes Gottes sehr betont wird.²⁷

Ab Mitte des 20. Jahrhunderts trat ein weiterer Umstand hinzu: Man entdeckte, dass möglicherweise die jüdische Abstammung, und die daraus folgende gesellschaftliche Diskriminierung als hermeneutischer Schlüssel dienen kann. Man nannte dies die *converso*-Spiritualität, ein Terminus, der erstmals von dem französischen Hispanisten Marcel Bataillon in seinem 1937 erschienen Werk „Erasmus et l’Espagne“ verwendet worden war. In einem Artikel nahm er direkt Stellung zu Juan de Ávila.²⁸ Zwei Namen seien hier in Bezug auf Juan de Ávila genannt: Die italienische Historikerin Stefania Pastore, und der amerikanische Theologe Rady Roldán-Figueroa. Beide haben Juan de Ávila als Persönlichkeit entdeckt, die stark in diesem geschichtlichen Umfeld beheimatet ist.²⁹

²⁴ Vgl. Jiménez Duque, Baldomero, *Dimensión mística de la Vida Sacerdotal*, Conferencias de la Semana Avilista en Madrid, Madrid 1969, 255-270, 270.

²⁵ García Suárez, Alfredo, *Ascetica Sacerdotal*, in: Conferencias 1969, 221-254.

²⁶ Jedin, Hubert, Juan de Avila als Kirchenreformer, *Zeitschrift für Ascese und Mystik*, 11 (1936) 124-138.

²⁷ Vgl. Gallego Palomero, Juan José, *Sacerdocio y oficio sacerdotal en San Juan de Ávila*, Córdoba 1998.

²⁸ Vgl. Bataillon, Marcel, *Jean d’Avila retrouvé*, *Bulletin Hispanique* 57 (1955), 5-44.

²⁹ Es sei auf die Forschungsgeschichte Mitte des 20. Jahrhunderts hingewiesen: Bataillon, Marcel, Américo Castro und Eugenio Asensio haben durch gegenseitige Kritik und auch Freundschaft die Forschung belebt, daher sei auf folgende Bücher hingewiesen: Américo Castro, *España en su historia. Cristianos, moros, y judíos*, Barcelona 1983. Asensio, Eugenio, *Los estudios sobre Erasmo de Marcel Bataillon*, *Revista de Occidente*, LXIII, 1968, 302-319. Ders., *La España imaginada de Américo Castro*, Barcelona 1976. Castro und Bataillon gelten als bahnbrechend, die Kritik von Asensio bezieht sich auf seiner Meinung nach übertriebene Zuschreibungen in der Geschichte Spaniens. Ein weiterer bedeutender Schritt war die Publikation des Werkes über die *estatutos de limpieza de sangre*, von Sicroff, Albert A., *Los Estatutos de Limpieza de sangre. Controversias entre los siglos XV y XVI*, Madrid 1985; Pastore (Pastore, Stefania, *Una herejía española. Conversos, alumbrados e Inquisición (1449-1559)*, Madrid 2010, 31) zitiert hier bezügl. Asensio aus Asensio, *Estudios sobre Erasmo*, 313f., vgl. Pastore, *Herejía española*, 30-32.

Rady Roldán-Figueroa ist Theologieprofessor an einer protestantisch geprägten Universität in Texas, und spezialisierte sich auf die Theologie und Spiritualität des spanischen *siglo de oro*, wobei auch der Geheimprotestantismus der iberischen Halbinsel und der Einfluss der Reformatoren in der Spiritualität zu seinen Interessensgebieten zählen. Er selbst erwähnt in seinem Buch „The Ascetic Spirituality of Juan de Avila“,³⁰ dass er nach der Defensio seiner Dissertation 2004 auf Juan de Ávila gestoßen ist, und dadurch seinerseits großes Interesse geweckt wurde. Das Werk Roldán-Figueroas beschäftigt sich, wie der Titel schon sagt, mit der Spiritualität des Maestro Ávila, aber unter dem stark gewichteten Gesichtspunkt des „Asketischen“. Dies bedeutet in dem Kontext des Buches eine genaue Untersuchung besonders der Teile, die als Anleitung zur praktischen Ausführung von geistlichen Übungen zu verstehen sind; beispielsweise werden besonders die vier Briefe Padre Ávilas, die eine Art von Tagesplan beinhalten, akribisch untersucht und ausgewertet, neben anderen Regelwerken, die von Juan de Ávila erhalten sind. Auf ähnliche Weise verfährt Roldán-Figueroa mit der seelsorglichen Behandlung der jungen Frauen, wie es anhand der *Audi, filia*, besonders der ersten Fassung von 1556, ersichtlich ist. Ein weiterer Schwerpunkt ist die Forderung nach dem häufigen Empfang der heiligen Kommunion, die nach vorhergehender Beichte, nicht nur zu Ostern, sondern je nach den persönlichen Umständen etwa monatlich oder gar wöchentlich zu empfangen sei. Dazu tritt ein Hauptkapitel über Funktion des Heiligen Geistes in der Spiritualität Ávilas – dieser wird besonders in den Marienpredigten sehr akzentuiert. Als letztes Kapitel fungiert im Buch Roldán-Figueroas eine Untersuchung der praktischen Folgen der Spiritualität des Maestro Ávila. Letzterer sieht eine verantwortliche soziale Praxis – so Roldán-Figueroa – als notwendige Frucht eines christlichen Lebens. Bei allen genannten Punkten sieht der amerikanische Theologe eine eindeutige Spur der sogenannten *converso*-Spiritualität, wobei er – wie er im Vorwort bemerkt – Juan de Ávila nicht mehr primär als Kirchenreformer betrachtet, sondern den springenden Punkt seiner Spiritualität in der Übung des betrachtenden oder inneren Gebetes („practice of mental prayer as the core exercise of his spiritual program“) sieht.

In Vorwort des Buches erwähnt Roldán-Figueroa, dass der Hintergrund der jüdischen Abstammung Juan de Ávilas leider in der Forschung kaum beachtet wird, sieht man ab von dem Werk „Juan de Ávila y la Reforma de la Iglesia en España“ von Rafael Arce aus dem Jahre 1970³¹, welches durchaus einen Einfluss von Juan de Ávilas *judeoconverso*-Abstammung bei

³⁰ Roldán-Figueroa, Rady, *The Ascetic Spirituality of Juan de Ávila (1499-1569)*, (=SHCT 150), Leiden – Boston 2011.

³¹ Arce, Rafael, *San Juan de Ávila y la reforma de la Iglesia en España*, Madrid 1970.

seinen Vorstellungen von Kirchenreform erblickt.³² In Anlehnung an Marcel Bataillon sieht der Autor besonders den sehr stark paulinisch gefärbten Christozentrismus Juan de Ávilas als Zeichen dieser Form von Spiritualität an. Nach Bataillon war die Grundlage der Entwicklung dieser besonderen Form von Spiritualität die Tatsache, dass die Neuchristen Spaniens ein nicht assimilierter Teil der Bevölkerung waren; diese Situation erwies sich in der Folge als „Brutstätte für religiöse Inbrunst“ („a hotbed for religious fervor“), wie Roldán-Figueroa es beschreibt.³³ In dem geschichtlichen Kontext ist natürlich eine große Verwandtschaft zu den Ideen von Erasmus von Rotterdam sichtbar, wie auch eine Ähnlichkeit zu den *alumbrados* besteht. Roldán-Figueroa fasst die Thesen Bataillons über die *converso*-Spiritualität so zusammen: „Das Charakteristische an dieser generischen Form von *converso*-Spiritualität ist Innerlichkeit, Anti-Zeremonialismus und Christozentrismus. Zusammen mit einer starken Betonung der Lehre der Rechtfertigung durch den Glauben, sind sie konstitutive Elemente des sprichwörtlichen *judeoconverso*-Paulinismus.“³⁴ In der Folge wurden von Francisco Márquez Villanueva an der an sich bahnbrechenden These Bataillons zwei kritische Punkte festgestellt; Bataillon beginnt sein Werk erst mit Francisco Jiménez de Cisneros, ohne das 15. Jahrhundert miteinzubeziehen, was aber nach der Meinung des Autors wichtig sei, um die Phänomene des 16. Jahrhunderts ausgewogen zu beschreiben. Ein zweiter kritischer Punkt ist die Ausweitung des Terminus „Erasmianismo“, ohne letzteren genau zu definieren. Ein anderer Autor kritisiert die Bezeichnung der *luteranos* von Sevilla und Valladolid als Erasmianer.³⁵

Rady Roldán-Figueroa hält Bataillons Thesen für teilweise ungeeignet, um die – seiner Meinung nach tatsächlich vorhandene *judeoconverso*-Spiritualität Juan de Ávilas zu beschreiben, denn die Liturgie und die Sakramente, besonders die heilige Eucharistie, spielen in der Spiritualität eine sehr wichtige Rolle, man könnte auch sagen, die wichtigste Rolle, da Jesus in der Eucharistie als *huesped divino* – als göttlicher Gast, um einen Terminus Ávilas zu gebrauchen, wahrhaft im Sakrament empfangen wird. Dennoch ließ Juan de Ávila nie ab, die große Wichtigkeit des inneren Gebetes zu propagieren, und zwar auch für die Laien. Er vollbringt, durch den oftmaligen Gebrauch der Sakramente, wie auch der Propagierung der täglichen Meditation, besonders die Laien zu „erreichen“, und schafft es dadurch, aus „seiner“

³² Vgl. Roldán-Figueroa, *Spirituality*, Xlf. Man kann bezüglich einer Thematisierung der Herkunft von conversos erwähnen: Florencio Sánchez Bella, *La reforma del clero en San Juan de Avila*, Madrid 1981.

³³ Ebd., 242.

³⁴ Ebd., 243. Es handelt sich, wenn nicht anders vermerkt, um Eigenübersetzungen, in der Fußnote findet sich jeweils der Originaltext: The characteristics of this generic form of *converso* spirituality were interiority, anti-ceremonialism, and Christocentrism. Together with a strong emphasis on the doctrine of justification by faith they were the constitutive elements of proverbial *judeoconverso* Paulinism.

³⁵ Vgl. ebd., 245f.

asketischen Spiritualität, das soziale Zusammenleben in der Welt auf gewisse Weise zu christianisieren. Dies beschreibt Rady Roldán-Figueroa in seinem Werk als letztes abschließendes Resümee. Der amerikanische Theologe akzentuiert besonders die Rolle der Laien in der Spiritualität Juan de Ávilas, und behauptet, dass gerade dieser Zug seiner Denkweise einen bleibenden Wert in der Nachwelt bereitete. Dieses „Christianisieren“ bedeutet, dass gesellschaftliche Konventionen, zum Beispiel gerade das Streben nach Ehre, Reichtum und noch viel spezifischer das Einteilen in „Altchristen“ und „Neuchristen“ als haltlos erkannt werden. Der *limpieza de sangre* – wie sie in Spanien durch den Ausschluss der „*cristianos nuevos*“ aus den wichtigen gesellschaftlichen Kreisen gesichert werden sollte, stellt Juan de Ávila die Reinheit der Seele entgegen, die besonders durch den Empfang der heiligen Eucharistie immer erneuert werden soll.³⁶

Eine etwas andere Akzentsetzung liegt bei der italienischen Historikerin Stefania Pastore vor. Sie ist Professorin (*Associate Professor*) für die Geschichte der frühen Neuzeit und der Europäischen Renaissance an der Scuola Normale Superiore di Pisa. Sie leistete durch ihre Forschung besonders über die spanische Inquisition einen wichtigen Beitrag, um die wechselseitige Beziehung zwischen Klerus, Inquisitoren und der Krone Spaniens neu zu bewerten. Ihre Forschungsergebnisse sind in zwei Büchern enthalten: Die erste Buchpublikation war das Werk „*Il Vangelo e la Spada. La Inquisizione di Castiglia e i suoi critici*“.³⁷ Die 2003 veröffentlichte Schrift – das Ergebnis unzähliger Stunden der Recherche in spanischen Bibliotheken – beleuchtet die Konflikte, die bei der Installierung der Inquisition im Königreich Kastilien entstanden und fort dauerten. Obwohl vom Apostolischen Stuhl approbiert, gab es von Seiten der römischen Kurie immer wieder Versuche, die Jurisdiktion der Inquisition zu beschränken, wie auch Teile des hohen Klerus Spaniens dieses Glaubenstribunal als einen vom König gesteuerten Fremdkörper empfanden, der die bischöfliche Jurisdiktion einschränkte. Tatsächlich wurden diese Streitigkeiten bis vor das Konzil von Trient getragen und in Anlass der Reformkanones der letzten Sitzungsperioden 1563 heftig debattiert. Letztlich bestätigte das Konzil die Vollmacht des Bischofs, von der Sünde der Häresie und der damit verbundenen Exkommunikation loszusprechen, was jedoch die Förderer der Inquisition versucht hatten, zu verhindern, damit die Behandlung von Häresie gänzlich in den Händen des *Santo Oficio* sei. Da die Inquisition besonders den Ausschluss der *judeoconversos* aus allen wichtigeren gesellschaftlichen Positionen betrieb, seit Erzbischof Juan Martínez Silíceo (gest.

³⁶ Vgl. ebd., 244-247.

³⁷ Pastore, Stefania, *Il Vangelo e la Spada. La Inquisizione di Castiglia e i suoi critici* (1460-1598), Roma 2003.

1557) von Toledo mit großer Härte, war auch das Leben der *escuela sacerdotal* von Padre Ávila sehr in Mitleidenschaft gezogen. Pastore zeichnet akribisch die 1520er und 1530er Jahre in Sevilla nach, in denen Juan de Ávila als Priester und Prediger ein gewisses Aufsehen erregte. Sie beschreibt die Personen um Ávila als zutiefst im „Converso-Milieu“ Sevillas verhaftet. Naturgemäß waren diese überzeugte Kritiker der Inquisition, da ihre Forderung nach Kirchenreform in erster Linie eine geistliche Vertiefung im Blick hatte und nicht den Ausbau eines spanischen Nationalkatholizismus mit möglichst politisch durchgeführten Aktionen zur staatlichen Einheit. Eine Schlüsselfigur, um Juan de Ávila besser zu durchschauen, ist hierbei der Erzbischof von Granada, Pedro de Guerrero, der gleichzeitig ein guter Freund des Maestro Ávila war. Guerrero war es, der die Forderung von Kirchenreform im „avilistischen“ Sinne in seiner Diözese mit Elan umzusetzen vermochte, und dies auch in Trient artikulierte.³⁸

Ein weiteres Buch Pastores beschäftigt sich noch eingehender mit der Person Juan de Ávila; es handelt sich um das Werk „Una herejía española. Conversos, alumbrados e Inquisición“,³⁹ das im italienischen Original im Jahre 2008 erschien. Hier stellt die Autorin die vorhin beschriebenen Konflikte in den weiteren Kontext eines Spanien, das eine Transformation von drei Kulturen und Religionen zu einem Nationalkatholizismus erfährt. Hierbei behandelt sie die verschiedenen Formen von Heterodoxie, wobei sie sich auf die *alumbrados* und die spanischen Protestanten fokussiert. Hierbei fällt von ihrer Seite der Satz, der Juan de Ávila zu einem wichtigen Subjekt der aktuellen Forschung macht:

„Juan de Avila bleibt eine schwierige und doppeldeutige Figur, zutiefst erfüllt von paulinischer Spiritualität, eng gebunden an das Converso-Milieu Andalusiens und die Lehren von Erzbischof Talavera. Er erlebte die erste Verfolgung der *alumbrados* und den Niedergang des *erasmismo*, kannte und teilte viele von den Ideen der sevillanischen Häretiker der Mitte des Jahrhunderts und konnte sich rechtzeitig davon absetzen. Erstaunlich ist seine außergewöhnliche Fähigkeit, orthodoxe Wege – oder möglichst der Orthodoxie ähnelnde Wege – zu finden, und zwar in klar heterodoxen Gebieten, wie es zum Beispiel belegt wird durch die editorischen Gepflogenheiten der Universität Baeza, der einzigen Universität Spaniens der 1540er Jahre, die gänzlich von Conversos geleitet wurde.“⁴⁰

³⁸ Ebd., bes. 133-141, 267-271, 349-401.

³⁹ Pastore, Stefania, *Una herejía española. Conversos, alumbrados e Inquisición (1449-1559)*, Madrid 2010.

⁴⁰ Pastore, *Herejía española*, 336f. „Juan de Ávila sigue siendo una figura difícil y ambigua, profundamente impregnada de espiritualidad paulina, vinculada al ambiente converso andaluz y cercana al magisterio de Talavera. Vivió la primera persecución de los alumbrados y el ocaso del erasmismo, conoció y compartió muchas de las ideas de los herejes sevillanos de mediados de siglo y supo alejarse a tiempo. Es sorprendente su extraordinario

Diese Universität veröffentlichte einige Ausgaben von spirituellen Werken, die doch als kontrovers beurteilt werden können, weil einige dieser Werke von den spanischen *alumbrados* sehr gerne gelesen wurden. Im Gegensatz zu den *alumbrados* der 1520er Jahre, die wegen ihrer heterodoxen Haltung verfolgt wurden, hätte man später gewusst – so Pastore – dass die Propagierung des inneren Gebetes mit der Intensivierung von Beichte und Kommunionempfang vonstatten gehen muss, um nicht beanstandet zu werden, weil auf diesem Weg die Kontinuität gewahrt bleibe. So sei die erste Ausgabe der *Audi filia* „ein Modell einer erneuerten Welle der Alumbrado-Spiritualität“ gewesen, so die italienische Historikerin.⁴¹ Das Urteil, das Pastore über den spanischen Weltpriester spricht, ist für die Frage nach der *converso*-Spiritualität nicht unerheblich: Ihre Kapitelüberschrift für Juan de Ávila lautet: „Certezas luteranas y consolaciones conversas“,⁴² das heißt, sie siedelt Padre Ávila ideell mehr oder weniger in der Heterodoxie an, was doch erstaunlich ist, wenn man sich vor Augen stellt, dass durch die Erhebung zum Kirchenlehrer 2012 die Schriften Juan de Ávilas durch besondere Gutheißung der Gesamtkirche besonders empfohlen werden.

Was nun die Autorin unter „lutherischer Sicherheit und Converso-Tröstungen“ versteht, soll hier veranschaulicht werden: Sie illustriert, wie der junge Priester, von der Universität Alcalá de Henares – mit den Geistesströmungen des Erasmus und den *alumbrados*, in Kontakt tretend – nach Sevilla kommt und nach einigen Jahren geistlichen Wirkens von der Inquisition eingesperrt wird, wo er dann im Gefängnis den Grundstock der *Audi filia* schreibt; Pastore merkt an, dass er im Gefängnis wohl sicher nicht vorsichtig geworden wäre: Sie sieht die *Audi, filia* ideell sehr nahe beim Gedankengut der *alumbrados* und der Lutheraner von Sevilla an. Sie merkt an, dass Padre Ávila den „Maestro Blanco“ des Hieronymitenklosters zu Sevilla, Garcia Arias, der wegen Häresie 1560 verbrannt wurde, gekannt hatte. Brisanterweise ist es ein Brief an eben diesen Garcia Arias, der die gelebte Priesterspiritualität Ávilas in besonders dichter Form enthält, auf den sich übrigens unter anderem besonders Roldán-Figueroa stützt, um den typischen „spirituellen“ Tagesablauf zu schildern. Pastore bezieht sich besonders auf die erste Fassung der *Audi, filia*, die ohne Wissen des Maestro 1556 veröffentlicht wurde und dogmatische Ungenauigkeiten enthält. Der Dominikaner Juan de la Peña hatte in diesem Sinne

capacidad para encontrar vías ortodoxas, o lo más parecidas a la ortodoxia, en ámbitos claramente heterodoxos, como lo demuestra, por ejemplo, la estrategia editorial de la Universidad de Baeza, la única universidad española de los años cuarenta dirigida íntegramente por conversos.”

⁴¹ Vgl. ebd., 337f.

⁴² Ebd., 334.

Änderungen an dem Text vorgenommen, da einige Termini der Sprache des Juan de Valdés ähnlich war; der berühmte Melchior Cano war ebenso beteiligt. Jedoch muss im Auge behalten werden, dass die Zweitfassung der *Audi, filia* (veröffentlicht 1574) zu einem guten Teil von Juan de Ávila selbst stammt.

Vergleicht man die Beurteilung Juan de Ávilas in der Forschung, so fällt auf, dass Roldán-Figueroa in erster Linie die praktische Bedeutung der „avilistischen“ Spiritualität beleuchtet, während naturgemäß die Forschungsergebnisse Pastores mehr auf der historisch-deskriptiven Darstellung beruhen. Hingegen ist interessant, wie der Gegensatz orthodox und heterodox bei der letzteren eine große Rolle spielt, während dies für Roldán-Figueroa kaum der Fall ist, obwohl die reformatorische Theologie zu seinen Interessensgebieten zählt, was eine Thematisierung eigentlich angebracht erscheinen ließe. Jedenfalls bieten die neueren Forschungsergebnisse die Gelegenheit, mit Interesse sich der Person Juan de Ávilas zu widmen, auch wenn dies teilweise aus dem „profanhistorischen“ Bereich kommt. In gewisser Weise wird hier eine verschiedene Akzentuierung in der Forschung über Juan de Ávila deutlich, da die spanischen Theologen die Bedeutung des Heiligen besonders im Hinblick auf die Spiritualität betonen, wobei gerade das Erscheinen von populärtheologischen Büchern der letzten Jahrzehnte sehr zu begrüßen ist; dies zeigt auf, wie man versucht, die Schriften Ávilas den „gewöhnlichen“ Gläubigen zugänglich zu machen, um das christliche Leben zu vertiefen.

Schließlich muss der Dominikaner Álvaro Huerga Teruelo (1923-2018) erwähnt werden: Er gilt als einer der besten Kenner der Spiritualität des 16. Jahrhunderts. Er nahm bereits 1974 die Überlegungen Marcel Bataillons über eine besondere *converso*-Spiritualität auf und forschte insbesondere über die *alumbrados* in Andalusien. Sein Artikel⁴³ über Juan de Ávila als *converso* war bahnbrechend („trabajo pionero“), wie Juan Ignacio Pulido Serrano hervorhebt.⁴⁴

Das Thema „Inquisition“ ist nicht leicht zu bearbeiten, weil immer die Gefahr besteht, Literatur zu verwenden, die nicht für eine wissenschaftliche Arbeit geeignet ist: So gibt es noch Spuren der Polarisierung, die in der spanischen Geschichtsschreibung besonders des 19. Jahrhunderts vorherrschte, die mit einer immensen „Überschätzung“ des Einflusses der Inquisition einherging. Die eine Seite behauptete, die Inquisition sei für alles Übel verantwortlich, die

⁴³ Vgl. Huerga, Álvaro, *Conversos, alumbrados y tomismo en la escuela de Juan de Ávila*, *Teología espiritual* XVIII 53 (1974), 229-252. Ders., *Historia de los alumbrados V: Temas y personajes (1570-1630)*, Madrid 1994, 237-259. (10. Kapitel: *Conversos y alumbrados en el huerto de Juan de Ávila*)

⁴⁴ Vgl. Pulido Serrano, Juan Ignacio, *Juan de Ávila: su crítica a la limpieza de sangre y su condición conversa*, in: *Sefarad*, vol. 73, 2, 2013, 339-369, 340.

andere Seite sah in diesem Tribunal die einzige Rettung der Einheit Spaniens. Das berühmte und sehr ausführliche Werk von Menéndez Pelayo, „Historia de la Heterodoxia en España“ im Druck erschienen im Jahre 1880, hat eine eindeutige Tendenz in die letztere Richtung, während es auch Literatur gibt, die der sogenannten *leyenda negra* nahesteht: Dieser zufolge habe Spanien eine besondere Neigung zur Gewaltanwendung und zur Repression – mehr als die anderen europäischen Länder – und die Inquisition war so das Terrorregime schlechthin. Dabei spielte oftmals ein politischer, wie auch religiöser Gegensatz mit. Das Werk des Historikers Henry Kamen wiederum ist geeignet, möglichst sachlich der Geschichte der spanischen Inquisition nachzugehen. Im Vorwort der verbesserten Auflage gesteht Kamen ein, dass er gegenüber der ersten Auflage von 1960 einige Verbesserungen einarbeiten musste, die auch aus dem Diskurs mit anderen Historikern stammten.⁴⁵ An dieser Stelle sei die amerikanische Historikerin Lu Ann Homza genannt, die sich ähnlich wie Kamen auf die spanische Inquisition fokussiert.⁴⁶ Es werden zum Thema „Inquisition“ auch die beiden Bücher von Stefania Pastore herangezogen, da sie die neueste Forschungsergebnisse beinhalten, so zum Beispiel die Beobachtungen rund um den „sechsten Kanon“ der Reformdekrete der letzten Session des Konzils von Trient, neben anderen Neuerscheinungen der letzten Jahre.⁴⁷

Zur Geschichte Spaniens und der Kirche der iberischen Halbinsel sind die Bände der profunden und bis heute unübertroffenen Kirchengeschichte Spaniens „La Historia de la Iglesia en España“⁴⁸ maßgebend, um das kirchliche und geschichtliche Umfeld um die Person Juan de Ávilas zu klären. Als weitere Hilfe, um die Geschichte Spaniens darzustellen, dient das

⁴⁵ Vgl. Kamen, Henry, *The Spanish Inquisition. A historical revision*, New Haven – London 1998, XI.

⁴⁶ Vgl. Homza, Lu Ann, *The Spanish Inquisition, 1448-1614. An Anthology of Sources*, Edited and Translated by Lu Ann Homza, Indianapolis – Cambridge 2006.

⁴⁷ Eine treffende Zusammenfassung der Sekundärliteratur machte übrigens Pastore in einer Fußnote in dem Werk „La Herejía española“⁴⁷, die hier nicht vorenthalten werden soll; sie stellt die Editoren der *Obras completas*, Sala Balust und Martín Hernández, lobend in den Vordergrund, auch bezüglich der biographischen Einführung, die dem ersten Band vorgeschaltet ist. Sie weist auf die wahre „Explosion“ von Artikeln und Beiträgen verschiedener Art hin, die besonders in den Jahren um die Heiligsprechung 1970, und in den letzten Jahrzehnten um die Ernennung zum Kirchenlehrer erschienen sind; sie lamentiert dabei über die qualitativen Unterschiede und die verschiedenartigen Ergebnisse. Man kann nachvollziehen, dass sie damit gewisse Oberflächlichkeiten bei kürzeren Beiträgen meint, jedoch teilt sie das nicht genau mit. In der Tat ist eine große Unübersichtlichkeit gegeben, da in Spanien Artikel in großer Menge erschienen sind, die aber meist kleineren Kalibers sind. Sie erwähnt das Werk von Juan Esquerda Bifet, *Introducción en la Doctrina de San Juan de Ávila*, welches – so Pastore – zwar zur historischen Forschung nichts neues beiträgt, dafür den spirituellen „Mehrwert“ besonders für die heutige Zeit akzentuiert. Schließlich sei noch an eine Arbeitsgruppe erinnert, die von der Spanischen Bischofskonferenz eingesetzt wurde, um zum Thema Juan de Ávila in der – damals noch nicht abgeschlossenen Causa zur Erhebung zum Kirchenlehrer beizutragen. Vgl. Pastore, *Herejía*, 334, FN 142.

⁴⁸ González Novalín, José Luis, (Hg.), *Historia de la Iglesia en España*, III, 1, *La Iglesia en la España de los siglos XV y XVI*, Madrid 1980. (1. bis 6. Teil)
Ders., (Hg.), *Historia de la Iglesia en España*, III, 2, *La Iglesia en la España de los siglos XV y XVI*, Madrid 1980. (7. bis 13. Teil)

deutschsprachige Buch „Geschichte Spaniens. Von der frühen Neuzeit bis in die Gegenwart“ von Walter L. Bernecker und Horst Pietschmann, das besonders über die Geschichte Spaniens insgesamt einen guten Überblick gewährleistet. Hervorzuheben ist das Werk von Marcel Bataillon, „Erasmus y España“, das sich naturgemäß mit der Zeit um 1500 intensiv beschäftigt, und den Begriff der *converso*-Spiritualität hervorbrachte. Der Dominikanerpater Ulrich Horst sei erwähnt, da er in der Forschung der Ordensgeschichte in besonderer die iberische Halbinsel im 16. Jahrhundert berücksichtigt, sei es die Schule von Salamanca oder seien es die *estatutos de limpieza de sangre*.⁴⁹ Neben den obengenannten Werken, die sich unter anderem auch mit der Thematik der *judeoconversos* beschäftigen, fokussiert sich ein Buch besonders auf diese Thematik: „The Other Within“,⁵⁰ verfasst vom Philosophen Yirmiyahu Yovel, beleuchtet dieses Phänomen von allen Seiten und geht dabei auf die Bedeutung der inneren Erfahrung von Religiosität ein, wobei er gerade Teresa von Avila als „Paradebeispiel“ darstellt.

Einen wichtigen Beitrag zur *converso*-Spiritualität bietet María Laura Giordano mit ihrer Dissertation „Apologetas de la Fe“ aus dem Jahr 2004. Obwohl Juan de Ávila nur wenige Male im Text genannt wird, wird die Thematik sehr gut aufgeschlüsselt: Die starke Betonung des Apostels Paulus, das Bildungsideal, das mit dem Namen Erasmus verknüpft ist, sowie die gesuchte „Innerlichkeit“ im inneren Gebet zeigen die Hintergründe der *conversos* auf. Die Autorin konstruiert die letzteren in einem Zustand zwischen Kampf mit der Inquisition, und Unterstützung durch mächtige aristokratische Familien.⁵¹

1.1.5 Vorgehensweise der Arbeit

Die Arbeit baut auf dem reichlich vorhandenen Schrifttum Juan de Ávilas auf; es schien nicht angebracht, sich thematisch nur auf bestimmte Teile der Schriften zu beschränken, doch ergab sich eine Fokussierung auf bestimmte Teile: So sind die Briefe, besonders diejenigen vier, die eine priesterliche Lebensführung und einen Tagesplan behandeln, von großer Wichtigkeit, und werden in einem eigenen Kapitel diskutiert. Roldán-Figueroa lieferte in „The Ascetic Spirituality of Juan de Ávila“ die Idee, diese Briefe für die Thematik zu beachten. Dennoch

⁴⁹ Vgl. Horst, Ulrich, Die spanischen Dominikaner und das Problem der Judenchristen („conversos“), Füllenbach, Elias H./Miletto, Gianfranco (Hgg.), Dominikaner und Juden/Dominicans and Jews. Personen, Konflikte und Perspektiven vom 13. bis zum 20. Jahrhundert/Personalities, Conflicts, and Perspectives from the 13th to the 20th Century (=Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens 14), Berlin – München – Boston 2015, 273-297.

⁵⁰ Yovel, Yirmiyahu, The Other Within. The Marranos. Split Identity and Emerging Modernity, Princeton – Oxford 2009.

⁵¹ Vgl. Giordano, María Laura, Apologetas da la Fe. élites conversas entre inquisición y patronazgo en España (siglos XV y XVI), Madrid 2004.

sind auch andere Briefe, die Reformschriften und die Predigten eine wichtige Annäherung an die Person Juan de Ávilas, die Sekundärliteratur und besonders das Lexikon von Juan Esquerda Bifet (Diccionario de San Juan de Avila) sind eine große Hilfe bei der Bearbeitung der Thematik. Wie im Forschungsstand dargestellt wurde die Priesterspiritualität besonders seit der Erhebung des damals noch Seligen Juan de Ávila zum Patron der spanischen Weltpriester 1946 in vielen spanischen Aufsätzen unter dogmatischen und pastoraltheologischen Gesichtspunkten thematisiert. So wurde zweierlei als notwendig erkannt: Juan de Ávila ist im deutschen Sprachraum eher unbekannt, daher bedurfte die vorliegende Arbeit eines eigenen biographischen Einführungskapitels; da in der Forschung der letzten Jahre eine mögliche *converso*-Spiritualität besondere Beachtung fand, ist es geboten, dieser Frage nachzugehen, die beispielsweise bei Roldán-Figueroa eher am Rand gestellt wird, und sie hier in den Fokus zu stellen.

Daher stehen als Einführungsschritte zuerst die Biographie des Kirchenlehrers und ein Kapitel, das den historischen Kontext eröffnet und aufzeigt. Es gilt, sich dem Kern der Thematik zu nähern; die Quellen der Spiritualität Juan de Ávilas werden im dritten Kapitel aufgeschlüsselt. Als vierter Schritt wird die *escuela sacerdotal* vorgestellt und gewürdigt. Das fünfte Hauptkapitel macht es sich zur Aufgabe, die „spirituelle Praxis“ des Kirchenlehrers zu sichten, anhand der spirituellen Tagespläne (reglas), die u. a. in den vier Briefen dargestellt sind; ein Exkurs zeigt auf, wie einige Jesuiten diese Spiritualität einsetzten und weiterentwickelten. Das letzte Kapitel geht der Frage nach, wie *converso*-Spiritualität in der Forschung festgestellt wird, und ob ein solcher Terminus sinnvoll auf das Werk Juan de Ávilas angewendet werden kann. Die mittelbaren Verbindungen zu Teresa von Ávila, das Wirken an der Universität von Baeza und die Auseinandersetzungen zwischen „Altchristen“ und „Neuchristen“, die anhand der Schriften von Alonso und Teresa de Cartagena ersichtlich sind, zeugen von spiritueller Tiefe.

1.2 Biographie

1.2.1 Die ersten Jahre

Am 6. Jänner des Jahres 1499 bzw. 1500 erblickte Juan de Ávila in Almodóvar del Campo im Königreich Kastilien das Licht der Welt. Er war aller Wahrscheinlichkeit nach Einzelkind und wuchs in einer ziemlich wohlhabenden Familie auf. Die Eltern waren sehr bedacht, ein Leben aus dem Glauben zu führen, was auch bei dem Kind tiefe Spuren hinterließ – Juan gehört zu den Heiligen, die schon in früher Kindheit durch Gebet, Werke der Nächstenliebe und dergleichen versuchten, ein zutiefst christliches Leben zu führen. Es scheint in dieser Hinsicht keine Brüche oder Krisen gegeben zu haben, so weit dies feststellbar ist.⁵²

Die Eltern waren ein ungleiches Paar; die Mutter hieß Catalina de Gijón (oder Xixón) und gehörte den Hidalgos – dem niederen Adel Spaniens an. Der Vater, Alonso de Ávila war getaufter Jude – *judeoconverso* oder *cristiano nuevo* genannt.⁵³ Dies alles war im Spanien des 15. und 16. Jahrhunderts nicht ungewöhnlich. Die Politik forcierte die Taufe von Juden; in der Praxis kamen Konversionen in aller Bandbreite vor, von solchen, die mit einer großen Überzeugung die Taufe empfangen, bis hin zu Fällen von Anwendung massiver physischer Gewalt. Gerade im Kastilien des 15. Jahrhunderts war antijüdische Gewalt in den meisten Fällen periodisch und in einzelnen Städten und Gemeinden auftretende Unruhen auf Seiten der Bevölkerung. Es kam zu gewalttätigen Ausschreitungen, wobei die lokalen politischen Verantwortlichen oftmals nicht beteiligt waren oder versuchten, Einhalt zu gebieten. Jedenfalls ist historisch gesichert, dass es in der Geburtsstadt Almodóvar in der Mitte des 15. Jahrhunderts zu Unruhen gegen die ansässige jüdische Bevölkerung kam. Alonso de Ávila lebte als sehr frommer Katholik, und es stellt sich die Frage, wie es zu seiner und seiner Eltern Taufe kam – ob mit Gewalt oder nicht.

Dazu ein kleiner Exkurs: Während Sala Balust im *Estudio biográfico* die jüdische Abstammung des Vaters von Juan de Ávila postuliert „*más o menos remotamente*“⁵⁴, so ist dies in den Biographien von Luis de Granada nicht vorhanden, und wird von Luis Muñoz aufgrund von Zeugenaussagen sogar bestritten.⁵⁵ Interessant ist die Bemerkung der Postulatorin der Erhebung Juans zum Kirchenlehrer, María Encarnación González Rodríguez, in den „*Súplicas de la Causa*

⁵² Vgl. Llamas, Antonio, *Lectura orante del „Audi, filia“ de san Juan de Ávila*, Madrid 2013, 4f.

⁵³ Vgl. ebd.

⁵⁴ *Estud. biogr.*, OC 1, 18f.

⁵⁵ Vgl. ebd.

del Doctorado“⁵⁶ Sie verweist auf folgende Beobachtung: Im Kommentar zum Galaterbrief bemerkt Juan de Ávila: „Im ersten Makkabäerbuch gibt es ein bewundernswertes Beispiel für diese Absicht, welches nicht nachgeahmt werden sollte, da die Makkabäer darin irrten. Man führte den übergroßen Eifer jenes Volkes an, und wir, die wir uns für Altchristen halten, stürzen in große Verwirrung.“⁵⁷ Es ist nun die Frage, was Juan de Ávila mit der Verwendung des Terminus *cristianos viejos* intendierte; die im Text vorher- und nachher stehenden Passagen stellen den Kontext der Beachtung der Festtage her. Padre Ávila argumentiert, dass der Apostel Paulus im Galaterbrief (Gal 4,10) nicht gänzlich die Beachtung von spezifischen Feiertagen verbietet, sondern vielmehr den Christen die Beobachtung der Festtage Israels als Nebensächlichkeit präsentiert. Er erinnert, wie im Buch Numeri (Num 15, 32-36) die Übertretung des Sabbat streng bestraft wurde. In dem obigen Zitat spielt er auf die Makkabäer an, die, als sie am Sabbat angegriffen wurden, keinerlei Gegenwehr leisteten, da sie die Sabbatruhe nicht brechen wollten. Als Mattatias das Massaker sah, beschloss er, in Hinkunft auch am Sabbat zu kämpfen, damit der Bestand des Volkes Israel nicht gefährdet würde (1 Makk 2, 35-38). Die von Padre Ávila angeführte „große Verwirrung“ für die Altchristen bedeutet daher nichts anderes, als dass die Menschen, die sich christlich nennen, und beispielsweise die Sonntage nicht beachten, sich angesichts des Eifers der Makkabäer für das Gesetz Gottes schämen sollten. Was meint nun Maestro Ávila mit „*cristianos viejos*“? Will er damit sagen, er stamme nur von Altchristen ab? Vielleicht bietet die Beachtung des *genres* des „Galaterkommentars“ die Lösung. Diese Schrift entstand eigentlich aus Homilien, die in Serie in Kirchen gehalten wurden. Es scheint wahrscheinlich, er habe sich mit der „Wir-Form“ einfach nur mit der Zuhörerschaft identifiziert. Es kann in der Verwendung des Terminus auch eine Spitze enthalten sein, in dem Sinn, dass der Prediger das Vertrauen auf die körperliche Abstammung in ein dialektisches Verhältnis zu einem praktizierten Christentum setzt.

Jedenfalls wurde die Selbstbezeichnung als „*cristiano viejo*“ von Francisco Martin Hernández zum Anlass genommen, neben einigen Zeugenaussagen aus Almodóvar del Campo, die besagte

⁵⁶ Vgl. González Rodríguez, Maria Encarnación, San Juan de Ávila, Doctor de la Iglesia universal. Súplicas „Informatio“ de la Causa del Doctorado, 54f.

⁵⁷ OC 2. Lecciones sobre la Epístola a los Gálatas, 37, 76. “En el primero de los Macabeos está un ejemplo admirable a este proposito, el cual, puesto que no se deba [imitar], porque los Macabeos erraron en ello, argúyese grandísimo celo de aquella gente, y sacamos grande confusión los que por cristianos viejos nos tenemos.”

Abstammung in Zweifel zu ziehen.⁵⁸ Hingegen nimmt das *Estudio biográfico* in den *Obras completas* eindeutig Stellung, dass die Zeugenaussagen zwar sehr wichtige Quellen sind, jedoch einige derselben zu wünschen übrig lassen: „Es gibt einige Zeugen, die nicht mehr als vom Hörensagen kommen; andere geben sich damit zufrieden, die Formulierungen des Fragenkataloges fast buchstabengetreu zu wiederholen; andere lassen ein wahres Sub-structum durchscheinen, das durch Zeit und Frömmigkeit idealisiert wurde.“⁵⁹ So ist denkbar, dass einige Zeugen durchaus nicht von der Herkunft von *judeoconversos* wussten und daher selbstverständlich annehmen, beide Eltern seien *cristianos viejos* gewesen. González Rodríguez ist hier sehr zurückhaltend; jedoch ist die hervorragende Einführung in das Leben in den *Obras completas* von Sala Balust und Hernández hier eindeutig: In den späteren Zusammentreffen mit den Jesuiten ist die Herkunft von *conversos* mehrmals ein Thema – es sind diesbezüglich zwei Briefe erhalten – sodass eine solche mit ziemlicher Sicherheit angenommen werden muss.⁶⁰ Manuel Gómez Ríos, der die Einführung für die 2004 herausgegebenen Seligsprechungsakten schrieb, bestätigt in diesem Sinne, dass die jüdische Herkunft sicher feststeht, ebenso Juan Ignacio Pulido Serrano. Der erstere bemerkt die fehlenden oder gar konträren Angaben in den einzelnen Zeugenbefragungen als dem damaligen Zeitgeist entsprechend.⁶¹ Um von einer jüdischen Abstammung ausgehen zu können, liegen sogar weitere Gründe vor, wie die Vorkommnisse in Salamanca und die Unmöglichkeit, in den spanischen Gebieten in Übersee zu missionieren. María Jesús Fernández Cordero kommt bei der Durchsicht der verschiedenen Interpretationen zur Einsicht, dass eine Abstammung von *cristianos nuevos* beinahe mit Sicherheit feststeht.⁶²

⁵⁸ Vgl. Martín Hernández, Francisco, *El santo maestro y doctor Juan de Ávila*, (=colección testigos 58), Valencia 2012, 14-26.

⁵⁹ Estud. Biogr. in: OC 1, 12. „hay varios testigos que no lo son más que de oídas; otros se contentan con repetir casi a la letra las fórmulas del interrogatorio; otros dejan entrever un sub-structum verdadero, que el tiempo y la devoción han idealizado.“

⁶⁰ Vgl. ebd. 19.

⁶¹ Vgl. Gómez Ríos, Estudio Introductorio, in: *Proceso de Beatificación del Maestro Juan de Ávila*, ed. José Luis Martínez Gil, XLVIII.

Vgl. Pulido Serrano, Juan Ignacio, *Experiencia vital y elaboración de una fórmula conciliadora en la obra de Juan de Ávila*, in: Rincón González, M. Dolores/Manchón Gómez, Raúl (Hgg.), *El Maestro Juan de Ávila (1500?-1569). Un Exponente del Humanismo reformista*, (=Colección Espirituales Españoles Serie M 6), Madrid 2014, 191-211, 191f.

⁶² Vgl. Fernández Cordero, María Jesús, *Juan de Ávila en la tradición de defensa de los conversos: la pertenencia al “linaje espiritual de Jesucristo”*, in: *Miscelánea Comillas* 76, 148, (2018), 113-133, bes. 113-116. Vgl. auch dies., *Juan de Ávila (1499?-1569). Tiempo, vida y espiritualidad*, Madrid 2017, zur Frage der Abstammung 51-66.

Schon 1981 publizierte Sánchez Bella ein Werk, das sich eingehend mit der jüdischen Abstammung des Maestro Ávila auseinandersetzt, vgl. Sánchez Bella, Florencio, *La Reforma del Clero en San Juan de Ávila*, Madrid³ 1981, 27-46.

1.2.2 Salamanca und die *estatutos de limpieza de sangre*

Mit vierzehn Jahren wurde Juan von seinen Eltern nach Salamanca geschickt, um Juristerei zu studieren – damals selbstverständlich bestehend aus kirchlichem und weltlichem Recht; diese Ausbildung in den Teenagerjahren war damals für wohlhabende Familien durchaus üblich. Die Universität von Salamanca war im 16. Jahrhundert eine der renommiertesten Hochschulen Europas – es lässt sich der Besitz der Eltern, wie auch die Begabung und die persönlichen Talente Juan de Ávilas ermessen. Doch nach drei Jahren folgte eine abrupte Beendigung des Studiums. Juan kehrte – mit 17 Jahren – in sein Elternhaus nach Almodóvar zurück, um ein zurückgezogenes Leben der Buße und des Gebetes zu führen: Überliefert ist eine besondere Liebe zur Eucharistie; dies manifestierte sich in stundenlangem Gebet vor dem Tabernakel, und in häufigem Empfang des Bußsakramentes und der heiligen Kommunion, was damals eher unüblich war. Er hatte ein eigenes Zimmer, das vom Rest des Hauses eher abgesondert war, um tagsüber dem Gebet zu obliegen.⁶³

Hier stellt sich die Frage nach dem Warum: Der junge Juan ist gerade in den Jahren des Erwachsenwerdens und beginnt praktisch ein monastisches Leben. Es wird von Luis de Granada⁶⁴ berichtet, dass der Student in Salamanca ein Berufungserlebnis erfahren habe; zudem steht fest, dass Juan seine Abstammung von „Neuchristen“ in Salamanca zum Verhängnis wurde und er deswegen an der Weiterführung des Studiums gehindert wurde. Letzteres ergibt sich aus den sogenannten *estatutos de limpieza de sangre* („Regeln für die Reinheit des Blutes“), die in vielen Institutionen eingeführt wurden. Auf diese Weise wollte man die Nachkommen der *conversos* am Aufstieg in höhere soziale Schichten hindern. Glücklicherweise waren diese Statuten nicht (immer) zentralistisch geregelt, sondern die Lage war von Institution zu Institution verschieden. Es scheint unangemessen, hier von einem „Entweder-Oder“ auszugehen. Tatsächlich ist es sehr wahrscheinlich, dass die *estatutos* der Grund waren, warum Juan Salamanca verlassen musste, da die *estatutos de limpieza de sangre* an der Universität von Salamanca bereits 1498 eingeführt worden waren.⁶⁵ Auf der anderen Seite anzunehmen, ein eindeutig wahrgenommenes Berufungserlebnis habe nie stattgefunden, ist überspitzt, denn es dürfte beides stattgefunden haben. Möglicherweise so, dass die

⁶³ Vgl. Gómez Ríos, Estudio introductorio, 24. Es sei hingewiesen auf die Abhängigkeit der Hochschule von Salamanca von der Pariser Sorbonne durch Francisco de Vitoria, vgl. Ulrich Horst, Die Dominikanerschule von Salamanca und Trient, in: *Annuarium Historiae Conciliorum* 35, 1-2, 86-103, 87.

⁶⁴ Vgl. Estud. biogr. 19, Sala Balust zitiert hier: Luis de Granada, *Vida* c.1 f.4v: *Obras* XIV p.218.

⁶⁵ Vgl. Roldán-Figueroa, Spirituality, 2f; dort besonders FN 8.

ungerechte Entlassung aus der Universität der erste Grund war, und Juan in diesem Durchleiden der Ungerechtigkeit den Anruf Gottes in besonderer Weise spürte.⁶⁶

Die *estatutos de limpieza de sangre* sind ein Phänomen, das für Juan de Ávila und fast alle Mitglieder der *escuela sacerdotal* einen großen Einfluss hatte, daher soll schon in der Biographie ein kurzer Exkurs erfolgen. Es handelt sich um eine sehr komplexe Angelegenheit, die oftmals Bekräftigung, wie auch empörte Ablehnung erfuhr. Von Pedro de Sarmiento am 5. Juni 1449 in Toledo eingeführt, sollten diese Regelungen alle *conversos* vom Aufstieg in höhere kirchliche oder weltliche Ämter abhalten, da man sie als häresieverdächtig ansah. Prompt erfolgte die Reaktion von Papst Nikolaus V. am 24. September: Er erklärte jede Unterscheidung von *conversos* und Altchristen in Bezug auf die Zugänglichkeit zu Ämtern und Würden als unzulässig. Begründet wurde dies mit dem ersten Korintherbrief (1 Kor 12, 12.13), der von einer wahren Einheit in Christus spricht.⁶⁷ Besonders im Hieronymitenorden fanden viele *conversos* ihre Heimat, nicht wenige von ihnen waren durchaus bei Hof und in der Gesellschaft sehr angesehen, besonders im 15. Jahrhundert. Daneben gab es auch Ordensmitglieder, die nur zum Schein konvertiert waren. 1486 verbot der besagte Orden die Aufnahme jeglicher Konvertiten aus dem Judentum. Indes waren die Hieronymiten über dieses Verbot geteilter Meinung, einige forderten sogar die Verschärfung, auch alle Nachkommen vom Eintritt auszuschließen, andere erinnerten an das päpstliche Verbot solcher *estatutos*.⁶⁸ Gegen einen Ausschluss der *conversos* wurden nicht zuletzt pastorale Gründe geltend gemacht: Jegliche „Reinheitsgesetze“ würden abschreckend sein, den christlichen Glauben anzunehmen, da jene dazu verurteilt würden, dauerhaft Gläubige zweiter Klasse zu sein. Der berühmte Dominikaner Juan de Torquemada (1388-1468), der als Kardinal in Rom ansässig war, stärkte das Ansehen der *conversos* und war mitverantwortlich dafür, dass Papst Nikolaus V. eindeutig Stellung nahm.⁶⁹ Es ist auffällig, mit welcher Vehemenz neben Torquemada auch andere angesehene Personen die *conversos* verteidigten – just der Neffe des Kardinals, Tomás de

⁶⁶ Vgl. Llamas, *Lectura orante*, 6f.

⁶⁷ Vgl. Horst, Ulrich, Neuchristen (*conversos*) und Dominikanerorden in Spanien. Ein Beitrag zum „Statut der Reinheit des Blutes“, in: *Archivum Fratrum Praedicatorum* 66 (1996), p. 293 –327, 294f.

⁶⁸ Vgl. Horst, Ulrich, Die spanischen Dominikaner und das Problem der Judenchristen („*conversos*“), Füllenbach, Elias H./Miletto, Gianfranco (Hgg.), *Dominikaner und Juden /Dominicans and Jews. Personen, Konflikte und Perspektiven vom 13. bis zum 20. Jahrhundert/Personalities, Conflicts, and Perspectives from the 13th to the 20th Century* (=Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens 14), Berlin – München – Boston 2015, 273-297, 274-276.

⁶⁹ Vgl. Horst, Ulrich, Kardinal Juan de Torquemada und sein Traktat zur Verteidigung der Neuchristen, in: Füllenbach, Elias H./Miletto, Gianfranco (Hgg.), *Dominikaner und Juden /Dominicans and Jews. Personen, Konflikte und Perspektiven vom 13. bis zum 20. Jahrhundert/Personalities, Conflicts, and Perspectives from the 13th to the 20th Century* (=Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens 14), Berlin – München – Boston 2015, 251-271, 254f., 259f.

Torquemada sollte der erste Großinquisitor werden. Im Laufe des 16. Jahrhunderts wurden auf Druck der *reyes católicos* „Reinheitsgesetze“ für verschiedene Institutionen gefordert, was auch gewährt wurde und die spanische Geschichte der nächsten Jahrhunderte prägen wird.⁷⁰

1.2.3 Das Theologiestudium in Alcalá de Henares

Luis de Granada berichtet, wie ein Franziskaner das tiefe Gebetsleben Juan de Ávilas wahrnimmt und diesem empfiehlt, Theologie zu studieren, denn so könne er der Kirche mehr von Nutzen sein.⁷¹ Tatsächlich entschloss sich der junge Büsser und Beter, in die berühmte Universitätsstadt Alcalá de Henares (lateinisch Complutum) – unmittelbar bei Madrid gelegen – aufzubrechen, um dort das Studium der Theologie zu beginnen. Die *Complutense* war gerade am Beginn des 16. Jahrhunderts eine hervorragende Universität, bedingt durch die Betonung der klassischen Bildung im *humanismo español*, sowie durch die Lehrtätigkeit großer Theologen. Kardinal Cisneros (Francisco Jiménez de Cisneros, 1436-1517) war der Reformator der Universität, der aus einem einfachen *Studium generale* einen anspruchsvollen Lehrgang nach Vorbild der Pariser *Sorbonne* schuf, mit einer Grundlegung des theologischen Studiums durch Nominalismus, Scotismus und Thomismus, wobei alle drei Richtungen Lehrstühle besaßen.⁷² Der Einfluss des Erasmus von Rotterdam, der damals in den gebildeten Kreisen Spaniens en vogue war, darf hier auch nicht vergessen werden.

Am bedeutsamsten unter der Professorenschaft ist sicherlich Domingo de Soto. Juan absolvierte bei diesem die Vorlesungen in Logik, und es wird von Luis de Granada berichtet, dass Domingo de Soto die Scharfsinnigkeit und die tugendhafte Lebensweise des jungen Studenten sehr bewunderte. Als Grundrichtung zeigte sich, dass Juan immer die Theologie sehr betonte, und an der Philosophie als solcher nie sehr großes Gefallen zeigte⁷³ – kaum verwunderlich, wenn man den starken Christozentrismus in seiner Spiritualität betrachtet. Damals war in der scholastischen Theologie der Sentenzenkommentar des Petrus Lombardus noch das unangefochtene Standardwerk. Die starke Berücksichtigung der *Summa theologica* des Thomas von Aquin, die im Allgemeinen ab der Mitte des 16. Jahrhunderts einsetzte, vollzog Juan de Ávila etwas früher. Der Kontakt zu Domingo de Soto und später – ab 1526 – zu den

⁷⁰ Vgl. Horst, Torquemada, 271. Horst spricht von einer „Ironie der Geschichte“. Auch einige Päpste ließen auf Druck der Könige solche *estatutos* zu, jedoch örtlich begrenzt.

In einigen Fällen sah man darüber hinweg, machte „Ausnahmen“, wenn z. B. eine Familie in hoher Gunst des Hofes stand, vgl. Soria Mesa, Enrique, *Los estatutos municipales de limpieza de sangre en la Castilla moderna. Una revisión crítica*, in: *Mediterranea. Ricerche storiche* (2013-04) 10 (27), 9-36, 34f.

⁷¹ Vgl. Llamas, *Lectura orante*, 8. Hier zitiert Llamas: Luis de Granada, *Vida*, o. c., 219.

⁷² Vgl. ebd., 8f. Hier zitiert Llamas: M. A. Peña González, *La escuela*, o. c. 16.

⁷³ Vgl. ebd., 10f. Hier zitiert Llamas: *Vida* 219.

Dominikanern von Santo Tomás in Sevilla beeinflusste ihn sichtlich. Die Theologie und Philosophie des Nominalismus hingegen war ihm kein großes Anliegen, empfahl er in jüngeren Jahren noch Gabriel Biel, kam das später nicht mehr vor.⁷⁴ In dieser Zeit in Alcalá begann die enge Freundschaft zu Pedro Guerrero, dem späteren Bischof von Granada.⁷⁵ Möglicherweise musste auch das Studium an der *Complutense* etwas verfrüht abgebrochen werden aufgrund der Einführung von *estatutos*.⁷⁶

1.2.4 Priesterweihe, die ersten Jahre und der Inquisitionsprozess

Im Jahr 1526 empfing Juan die Priesterweihe, der Ort ist leider nicht bekannt. Hingegen ist bekannt, dass der junge Priester die Primizmesse für seine kürzlich verstorbenen Eltern zelebrierte, um anschließend beim gemeinsamen Essen zwölf Arme bei Tisch zu bedienen und das gesamte elterliche Erbe zu verschenken.⁷⁷ Obwohl Weltpriester, wird er fürderhin sein Leben nicht nur in großer Bescheidenheit, sondern in christlicher Armut führen. Dieser Sinn für Armut war bei ihm in Verbindung mit einem großen apostolischen Eifer: Er wollte in den neuen Gebieten Spaniens in Übersee das Evangelium verkünden, und dazu begab er sich nach Sevilla, das damals eines der bedeutendsten Ausgangspunkte für die Überfahrt nach Amerika war. Hier verhinderte wieder die Abstammung von *judeoconversos* dieses Vorhaben, es hatte nämlich von 1510 ein diesbezügliches Verbot gegeben. Man kann annehmen, dass das der erste Aufenthalt Avilás in Andalusien war, der Wirkungsstätte für viele Jahre. In dieser Umgebung traf er der Neupriester Fernando de Contreras (1471-1548) wieder, den er schon an der *Complutense* kennengelernt hatte. Diese waren sehr befreundet, und er verhalf Juan de Ávila, in Sevilla sesshaft zu werden.⁷⁸ Fernando de Contreras ist in dieser Hinsicht eine Schlüsselfigur, da er für das spätere Apostolat, für das Juan de Ávila einmal berühmt werden sollte, verantwortlich ist. Jener war mit dem Erzbischof von Sevilla und gleichzeitigem Inquisitor, Alonso Manrique de Lara (1471-1538), befreundet und genoss sein Vertrauen. So konnte Contreras erreichen, dass er in Sevilla als Prediger wirken konnte. Die große Ähnlichkeit zwischen den beiden ist nicht zu übersehen: Sie waren fromme Priester, akademisch begabt,

⁷⁴ Vgl. Estud. biogr. 27. Zu den verschiedenen Aufenthaltsorten des J. d. Á. vgl. Pena González, Miguel Anxo, *Tiempos y vivencias de San Juan de Ávila: Salamanca, Alcalá, Sevilla*, in: Aranda Doncel, Juan/Llamas Vela, Antonio (Hgg.), *San Juan de Ávila, Doctor de la Iglesia. Actas del Congreso Internacional, Córdoba 2013*, 371-398, bes. 397f.

⁷⁵ Vgl. Llamas, *Lectura orante*, 12.

⁷⁶ Vgl. Aguadé Nieto, Santiago, *Juan de Ávila y el movimiento de Alcalá*, in: Rincón González, María Dolores/Manchón Gómez, Raúl (Hgg.), *El Maestro Juan de Ávila (1500?-1569). Un exponente del Humanismo Reformista*, (=Colección Espirituales Españoles Serie M (Mayor) 6), Madrid 2014, 217-257, 221-224.

⁷⁷ Vgl. Luis de Granada, *Vida*, 33.

⁷⁸ Vgl. Llamas, *Lectura orante*, 14f.

und mit einem ausgeprägten Sinn für die Glaubensweitergabe auch für Kinder.⁷⁹ Contreras war ein priesterliches Vorbild nicht nur für Juan de Ávila, sondern auch für den Augustinereremiten und späteren Erzbischof von Valencia, (Santo) Tomás de Villanueva (1488-1555), der zum gemeinsamen Freundeskreis zählte.⁸⁰

Die erste Predigt fand am 22. Juni 1526 in der Kirche San Salvador in Sevilla im Beisein des Erzbischofs und führender Personen der Stadt statt und wurde von der Zuhörerschaft, die sich geradezu vom Enthusiasmus des jungen Priesters anstecken ließ, als ein großer Erfolg gewertet. Außerdem begannen enge Kontakte zum Dominikanerkloster Santo Tomás, wo der junge Prediger den Rektor des colegio de Santo Tomás Domingo Párraga OP (+1550) und Domingo de Valtanás Mejía (auch Baltanás Mexía) OP (1488-1563/1567) wiederum antrifft, die er schon in Alcalá kennengelernt hatte und mit denen er gut befreundet war.⁸¹ Hier konnte Juan de Ávila sein Interesse an der thomistischen Theologie stillen, denn in Santo Tomás wurde schon relativ früh die *Summa theologica* als maßgebliches Werk zum Studium gebraucht. Durch Domingo de Valtanás wurde er mit dem Ehepaar Tello de Aguilar und Leonor de Hinestrosa in Écija bekannt gemacht, mit dem er Freundschaft schloss. So wurde die kleine Stadt Écija in der Nähe Sevillas zum neuen Lebensmittelpunkt des Padre Ávilas. Von hier aus fingen die ausgedehnten Apostolatsreisen an, die ihn durch ganz Andalusien führten. Er predigte, hörte Beichte, propagierte das betrachtende Gebet und gründete kleinere Schulen zur Katechese der Kinder, besonders intensiv in jener andalusischen Stadt. Hier trafen Juan de Ávila und Sancha Carrillo zusammen – Doña Sancha Carrillo war eine junge Frau, die einer einflussreichen Familie entstammte; sie machte durch Gespräche mit dem jungen Prediger eine tiefe Bekehrung durch, wie viele andere durch das Wirken Juans.⁸² Nicht zuletzt liegt in der Stadt Écija der Ursprung der Priesterschule des Juan de Ávila, weil er sich hier der Formung der Priester widmete; offensichtlich fiel diese ständige „Einkehr“ auf fruchtbaren Boden, denn es formierte sich diese „Priestergruppe“ um Juan de Ávila.⁸³

⁷⁹ Vgl. ebd., 16f.

⁸⁰ Vgl. Llin Cháfer, Arturo, San Juan de Ávila y los arzobispos Santo Tomás de Villanueva y San Juan de Ribera, in: Conferencia Episcopal Española (Hg.), El Maestro Ávila. Actas del Congreso Internacional. Madrid 27-30 noviembre 2000, Madrid 2000, 373-396, 374-476.

⁸¹ Vgl. Godino Alarcón, José Ramón, Los Memoriales de Reforma de San Juan de Ávila. Fuente de Inspiración y Análisis historio-teológico, Madrid 2018, 120f, bes. FN 237.

Vgl. Horst, Dominikaner und das Problem der Judenchristen, 294, wo der Autor erwähnt, dass Valtanás ein Werk (Apología cerca de los linajes, Sevilla 1556) gegen die *estatutos de limpieza de sangre* verfasste.

⁸² Vgl. Llamas, Lectura orante, 19.

⁸³ Vgl. González Rodríguez, Súplicas, 63f.

Dieser sichtbare „Erfolg“ des jungen Priesters rief selbstverständlich Neider auf den Plan, die alsbald anfangen, ihn zu verleumden, bis schließlich 1531 eine Anzeige bei der Inquisition in Sevilla einging. Es ist keineswegs verwunderlich, dass er im jugendlichen Eifer Formulierungen gebrauchte, die vielleicht übertrieben oder unvorsichtig waren. Die Vorwürfe der Inquisition könnte man als mehr oder weniger deutliche Anklagen von Alumbradismus oder Lutheranismus werten.⁸⁴ So machte er sich durch nächtliche Gebetstreffen, bei denen er Anleitung zum inneren Gebet gab, sehr verdächtig, einem solchen Zirkel anzugehören. Passagen von Predigten, die vielleicht ganz bewusst missverstanden wurden, taten ihr übriges: Juan de Ávila habe gesagt, die Eucharistie sei wie das durch einen Schleier bedeckte Gesicht Jesu Christi; einige sahen das als Angriff auf die Lehre der eucharistischen Wesensverwandlung. Er habe auch behauptet, die Reichen kämen prinzipiell in die Hölle, und könnten nicht gerettet werden; und, nicht zuletzt, die Delinquenten der Inquisition, seien, wenn sie durch die Todesstrafe umkommen, Märtyrer; Ehefrauen könnten für soziale Zwecke ihren Schmuck verkaufen – ohne ihre Ehemänner zu fragen. Es sei zudem prinzipiell die Bekämpfung der Armut wichtiger als die Stiftung neuer Kirchen und Kapellen durch den Einsatz finanzieller Mittel.⁸⁵ Außerdem habe er in der Beichte die Pönitenten gefragt, ob man Hass gegenüber den Verurteilten der Inquisition hege, oder Neuchristen beschimpft habe, so als wären das keine „Nächsten“.⁸⁶ Die Originalakten des Prozesses sind nicht mehr erhalten, sie verschwanden möglicherweise auf der Reise von Madrid nach Rom, bzw. von Rom nach Madrid. Jedoch fand der Jesuit Camilo Maria Abad eine italienische Kopie in den Archiven der heiligen Ritenkongregation, und konnte diese 1946 publizieren.⁸⁷

Die Abstammung des Priesters von *judeoconversos* schuf zusätzliches Misstrauen. 1532 konnte Juan de Ávila vor dem Tribunal aussagen und seine Unschuld darlegen. Eine große Hilfe war ihm der bereits genannte Fray Domingo de Párraga, der Inquisitor war und ihm beistehen konnte. Insgesamt war Juan sechs Monate im Inquisitionsgefängnis; er verbrachte diese

⁸⁴ Vgl. Abad, Camilo M., *Proceso inquisitorial contra el Beato Juan de Ávila*, in: *Miscelanea Comillas*, VI, 1946, Palencia 1946, 97-167, 100f. Hier zitiert Abad: *Vida del venerable siervo de Dios el Maestro Juan de Avila... sacada de los procesos de su beatificación, escrita en italiano por el P. LONGARO DE ODDI, S. J., y traducida en castellano por D. LUIS DE DURÁN Y DE BASTERO...* – Barcelona, 1865, lib. I, cap. IV, pp. 37-38.

⁸⁵ Bei diesem Punkt spielte Juan de Ávila wahrscheinlich auf die vielen Stiftungen an, die von Aristokraten zum Beispiel für die Verstorbenen der Familie gemacht wurden, etwa durch das Finanzieren eines Kaplans, eines Hilfsgeistlichen – *capellanías* hießen diese Stellen –, der die Aufgabe hatte, die Seelenmessen zu zelebrieren. Vgl. Bilinkoff, Jodi, *The Avila of Saint Teresa. Religious Reform in a Sixteenth-Century City*, Ithaca – London 1989, 49. Da solche Stiftungen oftmals in großer Zahl an gewissen Orten vorkamen, verwundert der Kritikpunkt Juan de Ávilas nicht, sofern er nicht fromme Stiftungen prinzipiell verurteilt, sondern eine Verhältnismäßigkeit einfordert.

⁸⁶ Vgl. *Estud. biogr.* 45f.; vgl. Pastore, *Vangelo e spada*, 148f. Hier zitiert Pastore aus den alten Ausgaben der *Obras completas*, *Introducción* 45.

⁸⁷ Vgl. Abad, *Proceso*, 105f.

bedrückende Zeit sinnvoll, indem er die Rohfassung der *Audi, filia* schrieb. Man darf nicht übersehen, dass zwar die Entbehrungen im Gefängnis der Inquisition sich normalerweise nicht allzu zermürend gestalteten, da die Ausstattung vergleichsweise gut war; jedoch drohte einige Zeit lang tatsächlich die Todesstrafe. In dieser schwierigen Zeit nahm Juan keinerlei Zuflucht zur Anzeige seiner Verleumder, was ihm sicher geholfen hätte und ihm von einigen Personen angeraten worden war; jedenfalls verteidigte er sich besonders mit den Texten des Thomas von Aquin. Außerdem waren die meisten Zeugenaussagen zu seinen Gunsten.⁸⁸ Anhand der Anklagen kann man gut erkennen, dass die beanstandeten Aussagen unter einem bestimmten Gesichtspunkt wahr sind, so zum Beispiel der Vergleich der heiligen Eucharistie mit dem verschleierte Gesicht Jesu, der ja überhaupt nicht die Realpräsenz in Frage stellt, jedoch von einigen als Abschwächung derselben verstanden wurde. Besonders eindrücklich ist die Art und Weise, wie er die Kritik an der Inquisition erklärte: Märtyrer seien nur diejenigen Delinquenten, die im Glauben der Kirche sterben, nicht jedoch solche, die ihn verletzt hätten.⁸⁹

Am 16. Juni 1533 wurde er von jeglicher Schuld freigesprochen. Die Inquisitoren legten ihm jedoch auf, die Worte zu mäßigen und jegliche missverständlichen Ausdrücke zu unterlassen. Er wurde in der Folge eingeladen, in San Salvador die Festpredigt zu halten, was auch geschah. Unbeschwert konnte er nun noch zwei Jahre in und um Sevilla als Priester wirken; Pedro Fernández de Córdoba, der Bruder der Doña Sancha Carrillo, wurde einer der besten Freunde.⁹⁰

1.2.5 Córdoba

1535 war ein einschneidendes Jahr für Juan de Ávila: er zog in die Diözese Córdoba und wurde in diese inkardiniert: Er erhielt in der Pfarre Santaella ein Benefizium, da die Diözese eine feste „Anstellung“ der Priester vorgeschrieben hatte. Der Bischof, Juan Álvarez de Toledo war Dominikaner. Die „Anhänger“ Juan de Ávilas, besonders diejenigen, welche die Priesterschule bildeten, blieben ihm treu und folgten ihm auch nach Córdoba; besonders zwei seien genannt: Juan de Villaras, der sein Sekretär war, und Alonso de Molina, der durch finanzielle Unterstützung helfen konnte. Hier lernte er den Dominikaner Fray Luis de Granada kennen, daraus sollte eine tiefe Freundschaft werden, die Biographie Granadas über Juan de Ávila sollte die bekannteste werden. In Córdoba übersetzte Ávila die „Nachfolge Christi“ von Thomas von Kempen vom Lateinischen ins Spanische und leistete dadurch einen wichtigen literarischen Beitrag, denn eine ältere Übersetzung war mangelhaft gewesen; dies war die erste Herausgabe

⁸⁸ Vgl. Llamas, *Lectura orante*, 19-21.

⁸⁹ Vgl. Pastore, *Herejía española*, 335, bes. FN 144. Dort nimmt sie besonders Bezug auf Abad, *Proceso*.

⁹⁰ Vgl. Llamas, *Lectura orante*, 21f.

eines Buches seit dem Aufenthalt in dem Inquisitionsgefängnis in Sevilla. Diese Übersetzung wurde irrtümlich bis ins 20. Jahrhundert Luis de Granada zugeschrieben, jedoch sprechen die Argumente klar für die Autorenschaft Juan de Ávilas.⁹¹

1.2.6 Granada

Juan de Ávila hatte Gaspar de Ávalos (1485-1545) schon gekannt, bevor dieser Bischof der erst seit 1494 in spanischer Herrschaft befindlichen Stadt Granada wurde. Auffallend ist die Freundschaft Ávilas zu einigen hervorragenden Bischofsgestalten, einer davon war ebenjener. Am 20. Jänner 1536 hielt Juan de Ávila in Granada eine Predigt, bei der ein junger Portugiese namens Juan Duarte – die Kirche verehrt ihn heute als heiligen Juan de Dios, den Gründer der Barmherzigen Brüder – sich von der Verkündigung sehr betroffen zeigte. Und das dergestalt, dass er kurz den Verstand verlor und in das örtliche Irrenhaus verbracht wurde. Juan de Ávila wurde fortan der Seelenführer von Juan de Dios.⁹² Für kurze Zeit musste Juan nach Guadalcázar zurückkehren, um dort Doña Sancha Carrillo am Sterbebett beizustehen, sie in Córdoba beizusetzen und die Familie in der schweren Zeit zu trösten. Die „Jüngerin“ Ávilas wurde gerade 24 Jahre alt und starb am 13. August 1537 im Ruf der Heiligkeit.⁹³

Am 26. Mai 1539 hielt er die Leichenpredigt für Kaiserin Isabel, die Gemahlin Karls V., mit weitreichenden Folgen. Francisco de Borja (1510-1572) war anwesend und fühlte sich von den Worten Ávilas wie getroffen. Der Graf nahm sich vor, die Welt für einen geistlichen Beruf zu verlassen und sollte später der dritte General der Jesuiten werden und 1671 zur Ehre der Altäre erhoben werden.⁹⁴

1538 wurde der spanische Prediger zum ersten Mal „Maestro“ genannt; während des Prozesses in Sevilla hatte man ihn hingegen noch mit dem Titel „Bachiller“ versehen. So muss man annehmen, dass er seine theologischen Studien in Granada (1536 oder 1537) vollenden konnte, die Universität von Sevilla schied aufgrund des stattgefundenen Inquisitionsprozesses als sehr unwahrscheinlich aus.⁹⁵

⁹¹ Vgl. González Rodríguez, *Súplicas*, 66-69.

⁹² Vgl. *Estud. biogr. OC I*, 64-66. Sala Balust zitiert hier: Luis de Granada, *Vida*, *Obras XIV* p. 294.

⁹³ Vgl. González Rodríguez, *Súplicas*, 42.

⁹⁴ Vgl. *ebd.*

⁹⁵ Vgl. *ebd.*, 73.

Am 1. Juli 1539 erlebte Doña María de Hoces eine aufsehenerregende Bekehrung während der Predigt Juan de Ávilas, stürzte danach zum Beichtstuhl, um sich im Bußgericht der Kirche anzuklagen. María de Hoces war die Freundin des Kantors der Kathedrale (ein Mitglied des Domkapitels und daher ein Kleriker) von Córdoba, mit dem sie zusammenlebte und drei Kinder hatte. Juan half ihr, aus dem Haus zu flüchten und von Córdoba nach Granada zu gelangen, geschützt durch bewaffnete Männer. Doch die Rache des Verlassenen ließ nicht lange auf sich warten; dieser versuchte, Juan de Ávila ein Liebesverhältnis anzudichten und bezichtigte ihn beim Bischof, doch diese Verleumdung beachtete man nicht.⁹⁶ Im Jahr 1539 half Juan de Ávila Pedro de Alcántara in der Stadt Écija, Bandenkriege zu beenden und zwischen den Parteien zu vermitteln, mit den Mitteln des Gebets, der Predigt und der Sakramente.⁹⁷

1.2.7 Die Gründung der Universität von Baeza

In diese Zeit fällt die Gründung der Universität von Baeza – etwas weiter nördlich in der Diözese Jaén –, die in ihrer Zusammensetzung nicht zu unterschätzen ist. Juan de Ávila gründete in einigen Städten Grundschulen für Kinder, so auch in Baeza. Die Gründung der Universität in Baeza jedoch fand mit der Hilfe vieler Freunde statt, die auch später die Lehrpersonen stellten. Genaugenommen erfolgte die Errichtung durch den päpstlichen Notar Rodrigo López 1538, jedoch gab dieser im folgenden Jahr alle Vollmachten an Juan de Ávila und an den Priester Francisco Delgadillo ab – woher kannten sie einander? Der Erzbischof von Granada, Don Gaspar de Ávalos, hatte familiär bedingt einige Verbindungen nach Baeza, was diese Einsetzung als „Generalkoordinator“ erklären kann.⁹⁸ Die Universität von Baeza glänzte durch fast monastischen Lebenswandel, und durch hervorragende theologische Bildung – besonders biblische Theologie, die Kirchenväter, und die Scholastik – standen auf dem Programm, ohne aber spirituelle Schriften, die schon sehr in die Mystik gingen, außen vor zu lassen. Dadurch, und durch die Tatsache, dass es kaum einen Mitarbeiter gab, der nicht von *conversos* abstammte, wurde die Existenz dieser Hochschule in gewissen Kreisen Spaniens als Skandal empfunden.⁹⁹ Der großen Bedeutung dieser theologischen Hochschule wird ein eigenes Kapitel gewidmet. Nachdem Juan de Ávila einige Zeit in Baéza gelebt hatte, wirkte er in ganz Andalusien unermüdlich weiter: So erreichte er, dass in Córdoba ein Studium generale eingerichtet wurde. 1541 gründete er in Jerez de la Frontera das Colegio Santa Cruz. Weiterhin war er eine Art „Wanderprediger“, der in den verschiedensten Städten das Evangelium

⁹⁶ Vgl. Estud. biogr., 73.

⁹⁷ Vgl. González Rodríguez, Súplicas, 43.

⁹⁸ Vgl. Estud. biogr., 75.

⁹⁹ Vgl. Pastore, Herejía española, 337.

verkündigte und anschließend die Beichten der Gläubigen hörte. In Sevilla war Diego de Guzmán bei einer seiner Predigten dabei und war fortan einer seiner „Jünger“.¹⁰⁰

1545 wohnte er erstmals längere Zeit in dem Städtchen Montilla; die Marquesa de Priego hatte ihn um Hilfe bei der Erziehung ihrer Söhne gebeten. Er nahm die angebotene Unterkunft nicht an, sondern begnügte sich mit einer bescheidenen Bleibe.¹⁰¹

1.2.8 Montilla, die Jesuiten und die letzten Jahre

Die Mannigfaltigkeit der apostolischen Arbeit Juan de Ávilas bleibt herausragend: Wenn er nicht gerade von befreundeten Familien aus pastoralen Gründen dringend benötigt wurde, zog er in den verschiedensten Städten umher, allein oder mit den Priestern, die ihn als ihren Mentor ansahen, und verkündete das Evangelium unermüdlich. Diese „Volksmissionen“ tätigte er in allen Bereichen Andalusiens, einmal in Portugal und sogar in den entfernten Regionen La Mancha und Extremadura. Wenn es irgendwie durch finanzielle Unterstützung von Freunden und wohlhabenden Familien möglich war, gründete er weiterhin einfache Schulen, die besonders die Hebung der religiösen Bildung zum Ziel hatten, aber auch teilweise höhere Schulen mit der damals üblichen humanistischen Bildung.¹⁰² Diese Predigtreisen Schulgründungen sind so zahlreich, dass es fast unglaublich wirkt. Mit der Hilfe der befreundeten adeligen Familien, der „Priesterschule“ und nicht zuletzt der Bischöfe, die ihm vertrauten, hatte Juan de Ávila das nötige Rüstzeug für die permanente Verkündigungsarbeit.

Ab 1545 gab es Kontakt zur Gesellschaft Jesu; Juan de Ávila und seine „Priesterschule“, die als Säkularklerus die apostolische Tätigkeiten ausübten, und die Jesuiten entdeckten, dass sie im Grunde das gleiche anstrebten: die Erneuerung der Kirche und die Stärkung des christlichen Lebens. Cristóbal de Mendoza war der erste von Maestro Ávilas Priestern, der dem Jesuitenorden beitrug; er reiste nach Italien und wurde 1546 in Rom in die Gesellschaft Jesu aufgenommen.¹⁰³ Sogar Ignatius von Loyola wurde auf Juan de Ávila aufmerksam, ja bewunderte ihn und wollte ihn in den Orden aufnehmen.¹⁰⁴ Ab 1551 begannen für Maestro Ávila längere Perioden von Krankheit und Schwäche, die mehr oder weniger bis zu seinem Tode andauerten, und da war noch ein Faktum, das man mit einem kurzen Zitat aus einem Brief

¹⁰⁰ Vgl. González Rodríguez, Súplicas, 43.

¹⁰¹ Vgl. ebd.

¹⁰² Vgl. ebd., 43f.

¹⁰³ Vgl. Estud. biogr. 110f.

¹⁰⁴ Vgl. Estud. biogr. 150.

an Ignatius beschreiben kann. „Maestro Ávila tambien tiene su raza“¹⁰⁵ – „Maestro Ávila hat auch seine Abstammung“ – nämlich von *judeoconversos*.¹⁰⁶ Zwar sagte Ignatius, er wäre auf eine solche Herkunft stolz, denn es hieße, mit Jesus Christus im Fleisch verwandt zu sein. Jedoch musste sich der damals noch ganz junge Jesuitenorden den politischen Gegebenheiten anpassen, so wurden die *Estatutos de limpieza de sangre* später auch ordensintern angewandt. Es lässt sich nicht zweifelsfrei feststellen, welcher Primärgrund es war, der einen Beitritt zur Gesellschaft Jesu verhinderte. Jedenfalls entwickelte sich eine tiefe Freundschaft zum Jesuitenorden und in Folge wurden viele Mitglieder der Priesterschule Ávilas Söhne des heiligen Ignatius.¹⁰⁷

Während in kranken Tagen die Predigt zurücktreten musste, wurde das Briefschreiben intensiviert; außerdem erwies sich Maestro Ávila als hervorragender Autor von Reformschriften. 1551 wollte ihn Don Pedro Guerrero, der Erzbischof von Granada, zum Konzil nach Trient mitnehmen, was jedoch aufgrund der gesundheitlichen Beschwerden nicht möglich war. So konnte er dem Erzbischof das *Memorial primero al Concilio de Trento*¹⁰⁸ mitgeben, das sich besonders mit der notwendigen Heiligkeit des Priesterstandes und der Ausbildung der Seminaristen befasst. Die Mahnschrift wurde von den Konzilsvätern dankbar angenommen und begrüßt.¹⁰⁹

Der angegriffene Gesundheitszustand machte früher oder später Bettruhe, oder zumindest dauernden Aufenthalt im kleinen Haus in Montilla notwendig. Er bekam die päpstliche Erlaubnis, schon in den frühen Morgenstunden in der Privatkanelle die heilige Messe zu zelebrieren, um für den Empfang der Eucharistie nicht zu lange nüchtern bleiben zu müssen.¹¹⁰ Um das Fronleichnamfest war er meist soweit wieder bei Kräften, dass er einige Predigten über die Erhabenheit des Altarsakramentes halten konnte. Seine Umgebung sah darin ein eindeutiges und besonderes Eingreifen Gottes, um die tiefe Hochschätzung und Anbetung der Eucharistie von Seiten Maestro Ávilas zu verherrlichen.¹¹¹ 1561 gab er Don Pedro Guerrero eine weitere Reformschrift nach Trient mit: Das *Memorial segundo al Concilio de Trento*,¹¹²

¹⁰⁵ Estud. biogr. 132. Hier zitiert Sala Balust: MHSI, Ep. mixt. II 786.

¹⁰⁶ Vgl. Estud. biogr. 131f.

¹⁰⁷ Vgl. Llamas, *Lectura orante*, 35-37.

¹⁰⁸ *Memorial primero al Concilio de Trento*, Obras completas II, 485-514. Die Seiten 461 bis 483 bieten eine interessante Einführung in die Reformschriften Juan de Ávilas.

¹⁰⁹ Vgl. Llamas, *Lectura orante*, 35.

¹¹⁰ Vgl. Estud. biogr. 224.

¹¹¹ Vgl. ebd., 294f. Sala Balust zitiert hier: Proc. Madrid, decl. del lic. Juan de Vargas, f.40v-41r.

¹¹² *Memorial segunda al Concilio de Trento*, Obras completas II, 521-619.

das sich mit dem Zusammenhang von Glaube, Abfall vom Glauben und Leben aus dem Glauben beschäftigt; diese Mahnschrift ist mitreißend geschrieben und von zeitloser Gültigkeit. Sein Ansehen war sehr groß, und es wurden ihm der Bischofssitz von Segovia und Granada angeboten, sowie der Kardinalspurpur von Papst Paul III. Er lehnte jedoch alle Angebote konsequent ab.¹¹³

Die letzten Jahre waren geprägt vom geduldigen Ertragen des sich immer weiter verschlechternden Gesundheitszustandes. Einige Monate vor seinem Tod hatte er noch briefliche Korrespondenz mit der berühmten Reformerin des Karmels Teresa de Jesús. Sie hatte ihm ihre *Vida* geschickt, und Maestro Ávila konnte sie überprüfen und ihr bescheinigen, dass es zwar kein Lesestoff für die „breite Masse“ sei, jedoch er die darin beschriebenen Phänomene für echt hielt und das Werk somit guthieß.¹¹⁴

Am 8. Mai 1569 waren die Schwäche und die Schmerzen so weit fortgeschritten, dass die Ärzte ihn über den nahenden Tod informierten. Maestro Ávila war gefasst, verrichtet ein kurzes Gebet zur seligen Jungfrau Maria und bat um genügend Zeit, damit er sich gut auf die Beichte vorbereiten könne. Man fragte ihn, welches Messformular bei der Messe verwendet werden soll; Maestro Ávila erbat, dass die Messe vom Ostersonntag in seiner Gegenwart gefeiert werde, was für die Anwesenden jedoch überraschend war. Der Empfang der Wegzehrung wurde feierlich vollzogen, die befreundete Marquesa de Priego ließ extra Wachsfackeln zu diesem Anlass besorgen. Nach dem Empfang der heiligen Eucharistie wurde sein Gesundheitszustand noch bedrohlicher, und – wie damals üblich – wurde nun endlich dem Sterbenden die Krankensalbung gespendet, die er noch ausdrücklich bei Bewusstsein empfangen wollte. In der Nacht vom 9. auf den 10. Mai 1569, in der Morgendämmerung, starb Juan de Ávila, mit den Namen „Jesus, Maria und Josef“ auf den Lippen.¹¹⁵

1.2.9 Der Weg zur Seligsprechung

Seinem Wunsch gemäß wurden seine sterblichen Überreste in der Jesuitenkirche von Montilla in der Wand neben dem Hochaltar beigesetzt, denn es herrschte einhellig die Überzeugung der Heiligkeit seines Lebens. Während sich langsam der Ruf der Heiligkeit in konkrete Schritte zur Vorbereitung eines Seligsprechungsprozesses wandelte, zerschlug sich die Priesterschule mit einer überraschenden Geschwindigkeit weitgehend: Viele schlossen sich der Gesellschaft Jesu

¹¹³ Vgl. González Rodríguez, *Súplicas*, 81.

¹¹⁴ Vgl. Llamas, *Lectura orante*, 55.

¹¹⁵ Vgl. *Estud. biogr.* 297-299. Sala Balust zitiert Luis de Granada: *Vida*, o. c. XIV 217-220.

an, einige wurden von der Inquisition behelligt und eingesperrt. Wieder andere schlossen sich verschiedenen Orden an.¹¹⁶

1623 wurde der Seligsprechungsprozess in Spanien eröffnet. Er wurde von einer Gruppe von Weltpriestern in Madrid besonders betrieben; diese Priestervereinigung war 1619 als „*Congregación de San Pedro Apóstol de presbíteros seculares, naturales de Madrid*“ gegründet worden. Es konnten Befragungen durchgeführt werden, da Juan de Ávila noch in der Erinnerung vieler Menschen präsent war. 1628 unterschrieb der Erzbischof von Burgos, Kardinal Zapata, die Prozessakten und schickte sie nach Rom. Dort wurde der Ablauf des Prozesses jedoch unterbrochen und erst 1733 wiederaufgenommen. Wahrscheinlich waren finanzielle Gründe ausschlaggebend, warum der Prozess hundert Jahre unbearbeitet blieb. Im Unterschied zu anderen Selig- und Heiligsprechungsprozessen standen keine Ordensgemeinschaften hinter Juan de Ávila, die doch Einfluss und finanzielle Unterstützung hätten geltend machen können. 1759 erklärte Papst Clemens XIII. den heroischen Tugendgrad, nachdem 1742 Papst Benedikt XIV. die Prozessakten der Inquisition genau untersucht hatte und die Schriften Maestro Ávilas als bestens mit dem katholischen Glauben vereinbar approbiert hatte. Die Gutheißung durch den Papst, der ein kanonistisches Standardwerk über die Heiligsprechungen verfasst hatte, muss als Meilenstein auf dem Weg zur Selig- und Heiligsprechung betrachtet werden.¹¹⁷

Schließlich wurde Juan de Ávila erst 1894 von Papst Leo XIII. in der vatikanischen Petersbasilika seliggesprochen.¹¹⁸ Die Kanonisation gelang hingegen vergleichsweise schnell: Es gab einen vorher nicht dagewesenen Enthusiasmus für Maestro Ávila: Auf Bitten vieler Bischöfe erhob 1946 Papst Pius XII. Juan zum Patron der spanischen Weltpriester.¹¹⁹ Schließlich wurde er am 31. Mai 1970 auf dem mit spanischen Pilgern überfüllten Petersplatz von Papst Paul VI. zur Ehre der Altäre erhoben.¹²⁰

¹¹⁶ Vgl. Llamas, *Lectura orante*, 63f.

¹¹⁷ Vgl. González Rodríguez, *Súplicas*, 82-90. Das Dekret (3. April 1742) von Papst Benedikt XIV. ist lateinisch auf den Seiten 110f. und spanisch auf den Seiten 266-268 in ebendiesem Buch abgedruckt.

¹¹⁸ Vgl. ebd.

¹¹⁹ Vgl. ebd., 92f.

¹²⁰ Vgl. ebd., 98.

2. DER GESCHICHTLICHE UND KIRCHLICHE KONTEXT IN SPANIEN – ZWISCHEN REFORMEPISKOPAT UND INQUISITION

2.1 Die Lage der Kirche

Juan de Ávila wurde 1500 (1499) in eine bewegte Zeit hineingeboren, noch dazu in ein Land, das mannigfaltigen Einflüssen ausgesetzt war, wie vielleicht kein anderes Gebiet Europas, sei es in religiöser, kultureller oder politischer Hinsicht. Obwohl in der vorhergehenden kurzen Biographie vieles schon anklingen konnte, so müssen einige Punkte doch vertieft werden. Sicherlich sind die verschiedenen heterodoxen Bewegungen von großer Bedeutung, jedoch soll auch die „normale“ kirchliche Umgebung ins Spiel gebracht werden, die jedoch keineswegs „normal“ im Sinne einer Ereignislosigkeit genannt werden darf. Spanien war geprägt durch einen starken Reformkurs des Klerus, insbesondere des hohen Klerus einerseits, und andererseits einer immer stärker werdenden Inquisitionsbehörde. Es scheint ein paradoxes Verhältnis zu sein – Reform und Inquisition – und dennoch steht auch eine gewisse Analogie dahinter. Jedenfalls ist es notwendig, Vereinfachungen gerade in diesem Bereich zu vermeiden und Einblick zu geben, um eine umfassende Sichtung der verschiedenen Umstände zu gewährleisten.

Die Rückeroberung der maurischen Gebiete in der *reconquista* ist ein weiterer Punkt, der Spanien vom restlichen Europa abhebt. 711 betraten Araber und Berber das heutige Andalusien und schlugen das Westgotenreich am Río de Guadalete verheerend. Bis 719 wurde fast die gesamte Iberische Halbinsel eingenommen – mit Ausnahme von kleinen Gebieten im Norden. Traditionell wird das Jahr 722 als Beginn der *reconquista* betrachtet; nach und nach konnte das unter maurischer Herrschaft stehende Gebiet zurückerobert werden, die bedeutsamsten Etappen sind die Einnahme Toledos 1085 und Sevillas 1248. Die letzte Bastion der maurischen Herrschaft war das Gebiet um Granada, mit dessen Eroberung durch die Krone Kastiliens 1492 die *reconquista* zum Abschluss kam. Die Anzahl der Bischöfe im spanischen Königreich war im Vergleich zu anderen Ländern nicht sehr hoch, und vor dem Abschluss der Entwicklung zu einem Zentralstaat war die Verteilung der insgesamt 48 Bischofssitze ungleich; in Kastilien gab es 31, während es 16 in Aragonien waren, und nur einer in Navarra. Auch die geographische Aufteilung der einzelnen Diözesen war sehr unausgewogen. Die Diözesen Burgos, León und

Oviedo waren unmittelbar dem Apostolischen Stuhl unterstellt, die anderen Bistümer waren in sieben Kirchenprovinzen zusammengefasst. Zu diesen zählte von alters her Tarragona, Zaragoza, Santiago, Toledo und Sevilla, wobei im 16. Jahrhundert die Metropolitansitze von Granada und Valencia geschaffen wurden, die das Gebiet der anderen empfindlich beschränkte. Es gab in den gebirgigen Regionen der iberischen Halbinsel nur schwerlich kirchliches Leben, was hauptsächlich durch die schwere Zugänglichkeit der betreffenden Gebiete verursacht war. Es war nicht ungewöhnlich, dass Bischöfe die als „schwierig“ geltenden Diözesen gegen „gut gehende“ und vielleicht prestigeträchtigere Sprengel eintauschten.¹²¹

Die einzelnen Diözesen waren natürlich zweisprachig, weil das Spanische (español/castellano) zwar kontinuierlich an Ansehen gewann, jedoch das Asturleonische, Katalanische, Baskische, Aragonesische in den betreffenden Landesteilen der iberischen Halbinsel von der Bevölkerung gesprochen wurde. Sprachlich und kulturell betrachtet war das Gebiet Spaniens um 1500 erst auf dem „Sprung“ zu einem einheitlichen Königreich: Es gab im kulturellen Gedächtnis den Traum eines einheitlichen Spanien, noch aus dem Westgotenreich herrührend, der von den Erfolgen der *reconquista* natürlich angeregt wurde. Andererseits zeigte sich eben auch eine regionale Verwurzelung, die ein Gegengewicht darstellte. 1230 vereinigten sich die Königreiche von Kastilien und León, das so entstandene Herrschaftsgebiet wurde Krone von Kastilien genannt; die Könige trieben energisch die *reconquista* voran, und eroberten die verbleibenden Gebiete, bis zum Fall Granadas 1492. Von großer Bedeutung ist die Verbindung der Krone Kastiliens mit Aragón, das relativ weite Teile der westlichen Peninsula beherrschte, die wichtigen Städte Barcelona und Valencia eingeschlossen; 1469 heiratete das als *reyes católicos* in die Geschichte eingegangene Königspaar Isabel I. und Fernando II. in Valladolid, wodurch Kastilien und Aragón zwar eine Personalunion, jedoch nicht vereinigt wurde; dies geschah erst 1516 mit der Krönung von Karl I. zum König von Kastilien und Aragón; ab diesem Zeitpunkt kann man von einem Königreich Spanien reden. 1515 ging außerdem das Herrschaftsgebiet von Navarra in die Hände der *reyes católicos* über. Es ist nicht verwunderlich, dass gerade in einer Zeit des Umbruchs solche weitreichenden politischen Veränderungen geschahen; in Spanien bedeutete dies, die wachsende politische Einheitsbewegung wahrzunehmen und gleichzeitig die Kirchenreform, besonders die von den Königen geförderten Maßnahmen. Für das Gebiet Kastiliens liegen Zahlen vor, um das Verhältnis von Klerus, Ordensleuten und Gläubigen einschätzen zu können: Im Jahre 1530

¹²¹ Vgl. Gonzáles Novalín, *Historia Iglesia*, III, 1, 116.

lebten dort 4 485 389 Laien, 23 171 Weltpriester, 28 054 Ordenspriester bzw. Ordensbrüder. Für das Jahr 1591 kann man von 6 543 098 Laien, 33 037 Weltgeistlichen, 20 697 Ordenspriestern bzw. Ordensbrüdern, und 20 369 Ordensfrauen ausgehen. Selbst wenn die Zahlen ungenau wären, so offenbaren sie doch deutlich zwei Auffälligkeiten: Im 16. Jahrhundert war die Bevölkerung Spaniens in einer demographischen Wachstumsperiode; und das Verhältnis von Klerikern und Laien, aber auch dasjenige von Laien und Männern und Frauen im Ordensstand war ein ganz anderes als am Anfang des 21. Jahrhunderts. Der Prozentsatz von Priestern und Ordensleuten war im Vergleich zur übrigen Bevölkerung viel höher.

2.1.1 Die verschiedenen Reformbestrebungen unter den *reyes católicos*

Die Reformschritte der *reyes católicos* beinhalteten folgende Maßnahmen, wie es der Historiker Horst Pietschmann kurz und bündig formuliert: „Fünf verschiedene Komplexe umfaßte die Religions- und Kirchenpolitik der Könige: 1. die Errichtung der staatlich kontrollierten Inquisition; 2. die Reform des Welt- und Ordensklerus; 3. die Vertreibung der Juden; 4. die Zwangsbekehrung der Mauren und schließlich 5. die Durchsetzung des Staatskirchentums.“¹²² Es ist hilfreich und interessant, diesen Komplex an Maßnahmen gerade unter einem profanhistorischen Gesichtspunkt zu sehen, was aber nicht heißt, die spirituellen Aspekte zu vernachlässigen. Pietschmann argumentiert von dem Herrschaftswillen der Könige her, das heißt, er stellt den letzten Punkt in den Vordergrund, und sieht ihn als Grundlage für die anderen Maßnahmen. Die Errichtung eines Staatskirchentums war dahingehend notwendig, um die Kirche in die Regierung soweit einzubauen, als dass sie unter die königliche Herrschaft untergeordnet erschien. Der wichtigste Gegner des Vorhabens war die römische Kurie. Dennoch erreichten die *reyes católicos* viele der angestrebten Ziele, denn der Heilige Stuhl war angesichts der Drohung Spaniens, finanzielle Mittel zu entziehen und ein allgemeines Konzil einzuberufen, zu Kompromissen bereit. Dass Spanien über den größten Teil von Süditalien herrschte, war ein weiterer Grund zum Einlenken. Die Befugnisse waren weitreichend: So wurden den Königen ein Nominierungsrecht über alle Bischofssitze eingeräumt – was damals nicht ungewöhnlich war – dazu kam die Abhängigkeit der Inquisition vom Königshaus, das volle Patronat über die kirchliche Hierarchie nicht nur im neu christianisierten Gebiet Granadas, sondern auch auf den Kanarischen Inseln und in den Gebieten Neuspaniens in Übersee. Ein weiterer Faktor war, dass in Rom eine rege spanische „Auslandsgemeinde“ von Untertanen der

¹²² Bernecker, Walter L./Pietschmann, Horst, Geschichte Spaniens. Von der frühen Neuzeit bis in die Gegenwart. 4., überarbeitete und aktualisierte Auflage, Stuttgart 4 2005, 58.

Krone Kastiliens und Aragons lebte, die durchaus Einfluss nahm, wie auch einige Päpste im 15. Jahrhundert aus Spanien stammten. Auf der anderen Seite galt der spanische Hof als besonders papstnahe und Rom konnte durchaus auf die Politik Einfluss nehmen.¹²³

2.1.2 Der Priesterstand

Neben aller politischen Räson waren Isabel und Fernando an einer innerlichen Reform der Kirche interessiert – was natürlich nicht heißt, der stabilisierende Faktor sei nicht auch erhofft worden. Sie waren persönlich gläubige Menschen, und besonders der Umstand, dass sie den Klerus reformierten, deutet darauf hin: Die Priester sollen einen Lebensstil führen, der von großer Frömmigkeit geprägt ist;¹²⁴ selbstverständlich wurde erwartet, den Zölibat in vorbildlicher Weise zu leben. Gegen den Bruch der priesterlichen Keuschheit wurde von Seiten der politischen Macht lebhaft vorgegangen. Dabei war die Lage im Klerus eine ganz andere: Gerade in den Diözesen, die von den Bischöfen durch Abwesenheit vernachlässigt worden waren, gedieh das Konkubinat der Priester. So verwundert es nicht, dass damals dazu passende Thesen im Umlauf waren, so zum Beispiel die Annahme, dass Unkeuschheit unter Ledigen keine Sünde sei. In diese Atmosphäre fügt sich die Tatsache, dass sogar einer der angesehensten Kanonisten, Nicolás de Tudeschis, Benediktiner und Erzbischof von Palermo (1386-1445), behauptete, man solle den Kleriker vor der Priesterweihe fragen, ob er den Zölibat verpflichtend übernehmen wolle und selbst wenn er verneinte, konnte er doch zum Priester geweiht werden. Das Problem blieb trotz der Strafen virulent, und 1500 wurde schließlich offiziell festgelegt, dass die Geliebte des Klerikers, des Ordensmannes und auch eines verheirateten Mannes beim ersten Überführen ein Mark Silber Strafe zahlen müsse und ein Jahr aus dem Ort verbannt werde; wurde diese ein drittes Mal aufgegriffen, so kamen zehn Peitschenhiebe in der Öffentlichkeit hinzu. Versuche, in Rom um Dispens anzusuchen, damit betreffende Personen die Ehe eingehen konnten, wurden kategorisch unmöglich gemacht, da man befürchtete, diese Vorgehensweise könnte unter anderen Klerikern Schule machen.¹²⁵

Jedenfalls geht die vehemente Verteidigung des priesterlichen Zölibats auf Seiten der *reyes católicos* in eine – salopp formuliert – spirituelle Dimension, zumindest scheint sie hierbei zu überwiegen. Hingegen verhält es sich umgekehrt bei den anderen Maßnahmen, um eine Klerusreform voranzubringen. Hier ist an die Forderung zu denken, derzufolge Kleriker, die

¹²³ Vgl. Bernecker/Pietschmann, Geschichte Spaniens, 59f.

¹²⁴ Vgl. Bilinkoff, Avila of St. Teresa, 35f.

¹²⁵ Vgl. Historia Iglesia, III, 1, 171-174.

ein Benefizium in den spanischen Territorien erhalten, unbedingt Untertanen der Krone zu sein hatten, während hingegen die römische Praxis eine andere war. In dieselbe Kerbe schlägt die Herangehensweise, die Exemptionen der Kleriker betreffs der Judikatur zumindest einzuschränken, da oftmals auch das Personal derselben, und der niedere Klerus, der damals sehr zahlreich war – mit der Erteilung der Tonsur galt man als Kleriker – unter diese rechtliche Bestimmung fiel; die Zuständigkeit der kirchlichen Gerichtsbarkeit konnte auch missbraucht werden. Es lag daher im Interesse der weltlichen Herrscher, die (weltliche) Judikatur möglichst auch auf diese Menschen auszudehnen.¹²⁶ Die Forderung der Krone, dass Kleriker, die eine Diözese oder eine Pfarre besaßen, auch in derselben residieren müssen, nahm eine zentrale Maßnahme des Konzils von Trient vorweg. Interessant ist die Beobachtung, dass im Vergleich zu den nördlichen Gebieten Europas, in Spanien und Italien schon vor dem 16. Jahrhundert mit der Katholischen Reform gerade in Bezug auf Klerus und Klöster Reformbemühungen vorhanden waren; in Nordeuropa war dies kaum der Fall, wo das Thema „Kirchenreform“ hauptsächlich in dem Streben nach Innerlichkeit in der Strömung der *devotio moderna* begriffen wurde.¹²⁷

Ein nicht zu unterschätzender Punkt ist die Frage nach der Finanzierung des Klerus, hier hat besonders die Aufteilung in hohen und niederen Klerus seine Berechtigung. Erstere waren entweder Bischöfe, in den Kathedralen und in Kollegiatskirchen Kanoniker, oder Pfarrer in besonders bedeutenden Pfarren. Die Benefizien waren bedeutend und umfassten oftmals ganze Ortschaften mit der Bevölkerung als Vasallen, jedoch sind hier in erster Linie die Kathedralkapitel die Besitzer gewesen, was die letzteren in eine Position hob, die ein gewisses Unabhängigkeitsstreben dem Bischof und auch der Krone gegenüber gestattete, und Reformmaßnahmen zahnlos machte. Daneben kam es in Konfliktfällen zwischen geistlicher und weltlicher Herrschaft zum Ausschöpfen der Strafen im kirchlichen und weltlichen Recht: Auf der einen Seite in Exkommunikation und Interdikt – welches das liturgische Leben des betreffenden Gebietes praktisch „einfro“ – und auf der anderen Seite Konfiszierung der Güter durch den Staat, Gefängnisstrafen, und der Zwang, vor ein weltliches Gericht gestellt zu werden: „Die Fälle waren sehr zahlreich: Laien, die an die kirchlichen Gerichte weltliche Fälle brachten, kirchliche Richter, die gegen Laien wegen weltlicher Rechtsfragen vorgingen, sie sprachen Recht in Fällen von Schulden und Obligationen, schützten die Schuldner in den Kirchen, damit sie nicht belangt würden, und brachten Klagen betreffend zivilrechtliche

¹²⁶ Vgl. Bernecker/Pietschmann, Geschichte Spaniens 60.

¹²⁷ Vgl. Bilinkoff, Avila of St Teresa, 36.

Verträge ein, weil die Parteien sich unter Eid verpflichtet hatten, sie zu erfüllen; es gab auf beiden Seiten Kompetenzüberschreitungen, die Anlass zu harten Auseinandersetzungen gaben, obwohl die Krone immer die Jurisdiktion, Superiorität und ihr Vorrecht verteidigte.“¹²⁸ Unter den *reyes católicos* rückte man von dieser unbefriedigenden Situation ab und forderte, dass Laienrichter die profanen und gemischten Fälle behandeln sollen.¹²⁹ In den „Reformschriften“ Juan de Ávilas kommt einige Male der Vorwurf des Missbrauches des Eides bei Gericht; dies dürfte unter anderem in diesen Verflechtungen seinen Sitz haben.

Der niedere Klerus hingegen war an den Pfarren oder Kaplanstellen und hatte in den allermeisten Fällen von Benefizien zu leben, die sehr bescheiden waren und kaum das Notwendige an finanziellen Mitteln abwarfen, während der hohe Klerus wie selbstverständlich einen adeligen Lebensstil hatte; man ging auf die Jagd, verteilte zur Verfügung stehende Benefizien an Verwandte und war mit den führenden Familien vertraut. Wenn auch einige zeitgenössische Schilderungen einen polemischen Ton führen, so war ein ziemlich weltliches Leben mit vielen Privilegien dem hohen Klerus im Großen und Ganzen eigen. Auf der anderen Seite waren die einfachen Kleriker fast gezwungen, mehrere Benefizien in einer Hand zu sammeln, um finanziell in genügender Weise versorgt zu sein, was wiederum der Seelsorge nicht dienlich war. Es kam auch vor, dass Priester betteln gingen, oder eine gewöhnliche Arbeit ausübten, um ein Auskommen zu finden.¹³⁰

Unter diesen historischen Gesichtspunkten werden die Reformforderungen, wie sie in diesem Kapitel beschrieben wurden, noch verständlicher. In Bezug auf den hohen Klerus wird ersichtlich, was Juan de Ávila beispielsweise mit den doch barschen Worten in den Briefen an befreundete Bischöfe intendierte und verhindern wollte.

¹²⁸ González Novalín, *Historia Iglesia*, III, 1, 165. “Los casos eran muy abundantes: laicos que llevaban a tribunales eclesiásticos causas seculares; jueces eclesiásticos que procedían contra laicos por cuestiones profanas, juzgaban causas de deudas y obligaciones, cobijaban en las iglesias a los deudores para que no pudieran ser demandados y entablaban acciones sobre contratos civiles porque las partes se habían obligado a cumplirlos bajo juramento; había extralimitaciones por ambas partes, dando lugar a duros enfrentamientos, aunque la corona fue siempre fuerte para defender la jurisdicción, superioridad y preeminencia.”

¹²⁹ Vgl. ebd., 164f.

¹³⁰ Vgl. ebd., 169f.

2.1.3 Francisco Jiménez Kardinal de Cisneros: „Ad fontes“

Kardinal Francisco Jiménez de Cisneros (1436-1517) starb wenige Tage, nachdem Luther 1517 die 95 Thesen an der Schlosskirche zu Wittenberg angeschlagen – oder zumindest öffentlich propagiert hatte. Der bekannte Reformator ist als „Frühreformer“ einzustufen, da er Jahre vor Luthers Auftreten zusammen mit den *reyes católicos* versuchte, das kirchliche Leben durch verschiedene Maßnahmen aufzurichten – wobei in der heutigen Forschung die These, die Kirche in Spanien sei durch und durch reformorientiert und sei dadurch prosperierend gewesen, nicht so gesehen wird – als Übertreibung einzustufen ist, wie oben ersichtlich war. Dennoch darf der Einfluss von Jiménez de Cisneros nicht geringgeschätzt werden. 1436 geboren, sollte er sogar zweimal kurzzeitig das Land regieren. Er war seit 1492 der Beichtvater der Königin Isabel, Provinzial der kastilischen Provinz des Franziskanerordens und wurde 1495 Erzbischof von Toledo und somit Primas von Spanien. Von 1507 an war er Großinquisitor Spaniens.¹³¹ Bataillon schreibt in seinem Werk „Erasmus y España“ von der Bedeutung Cisneros folgendes: „Vielleicht ist es in ihm, wo Vorreformation, Reformation und Gegenreformation am besten ihre tiefe Einheit zeigen“¹³² Cisneros ist nicht von seinem Werk zu trennen; er initiierte die *Biblia poliglota*, er gründete die Universität von Alcalá de Henares, er war zutiefst von einer humanistischen Bildung inspiriert und so waren seine Maßnahmen, sowie ganz allgemein die reformerischen Entwicklungen nicht einfach ein Abstellen von Missbräuchen in der kirchlichen Praxis, wiewohl diese Seite wichtig ist.¹³³

Die *comlutense* in Alcalá macht die Intentionen Cisneros' deutlich, besonders anhand der Theologischen Fakultät: Während die Theologie an der Universität von Salamanca ausschließlich von Thomas von Aquin und dem Sentenzenkommentar von Petrus Lombardus geprägt war, führte Cisneros in Alcalá einen Lehrstuhl für Duns Scotus ein, wie es in nördlichen Teilen Europas schon üblich war – wobei es nicht verwundert, dass der Franziskaner Cisneros seinen Ordenskollegen Johannes Duns Scotus fördert. Eine andere Größenordnung ist die Einrichtung eines Lehrstuhles für die nominalistische Theologie, was damals in Spanien eine Sensation bedeutete.¹³⁴ Jiménez de Cisneros war ein großer Förderer der vermehrten Rezeption

¹³¹ Vgl. Bataillon, Marcel, *Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo xvi.*, Mexico – Madrid – Buenos Aires 1950, 1.

¹³² Ebd., 1f. „Quizá sea en él, donde Prereforma, Reforma y Contrarreforma manifiestan mejor su unidad profunda.“

¹³³ Vgl. ebd., 2.

¹³⁴ Vgl. ebd., 16.

der Kirchenväter – die wichtigsten Feste an der *complutense* waren die Feiertage der lateinischen Kirchenväter Hieronymus, Augustinus, Ambrosius und Gregor des Großen. Das Verlangen nach einer umfassenden theologischen Bildung einerseits und nach einem verstärkten Wahrnehmen der Wurzeln andererseits – Schrift und Kirchenväter – machte das Studium der Alten Sprachen notwendig, als Mindestanforderung sollte Griechisch für das Theologiestudium beherrscht werden. Hinzu kamen Hebräisch, Arabisch und Syrisch-Aramäisch, um ein intensiviertes Studium der Heiligen Schrift zu ermöglichen. Die Akzentuierung der Alten Sprachen war jedoch nicht allein ein Verdienst von Cisneros, sondern inspirierte sich an dem Konzil von Vienne; letzteres empfahl das Studium dieser Sprachen, nachdem Raimundus Llull dies gefordert hatte.¹³⁵

„Eines der genialsten Leistungen Cisneros' war es, in das theologische Know-how die Humanisten wie Nebrija, Hernán Núñez (el Pinciano), Diego López de Zúñiga, Juan de Vergara und den Kreter Demetrio Ducas einzubinden; und von den *conversos* diejenigen, die gleichzeitig prominente Hebraisten waren, wie Alfonso de Zamora, Pablo Coronel, und Alfonso de Alcalá.“¹³⁶ Dieses vorausschauende Verhalten Cisneros war nicht zuletzt für die *poliglota complutense* von immenser Bedeutung: Dieser „Stab“ an hochqualifizierten Theologen, unter Hinzunahme von Gonzalo Gil und Bartolomé de Castro arbeitete an der berühmten fünfsprachigen Bibelausgabe. Der herrschende Humanismus fand nicht nur seinen Niederschlag in der Liebe zum Altertum und zur klassischen Bildung, sondern die *conversos* hatten die notwendigen Kenntnisse aus erster Hand. Dies war umso wichtiger, als der sechste Teil der *poliglota* die in der Schrift verwendeten Vokabel auf Griechisch und Hebräisch enthält, die von den Schreibern in unterschiedlicher Weise geschrieben worden waren. Dazu waren noch Auflistungen der hebräischen und chaldäischen Wörter beigegeben. Die ersten fünf Bände enthalten die Heilige Schrift, wobei der erste Band den Pentateuch enthält, der fünfte das Neue Testament. Die Bedeutung der *poliglota* darf nicht unterschätzt werden, enthielt sie doch die erste katholische Edition des hebräischen Bibeltextes, die erste kritische Ausgabe des Textes der Vulgata und allgemein die erste Veröffentlichung der Septuaginta und des griechischen Neuen Testaments; letzteres wurde 1514 gedruckt, noch bevor Erasmus den griechischen Text mit seiner lateinischen Übersetzung veröffentlichte. Bei aller wissenschaftlichen Leistung blieb

¹³⁵ Vgl. ebd., 18f.

¹³⁶ González Novalín, *Historia Iglesia*, III, 2, 294. „Una de las tareas más geniales de Cisneros fue incorporar al quehacer teológico a humanistas como Nebrija, Hernán Núñez (el Pinciano), Diego López de Zúñiga, Juan de Vergara y el cretense Demetrio Ducas; y de conversos, que a la vez eran insignes hebraístas, como Alfonso de Zamora, Pablo Coronel y Alonso de Alcalá.“

Kritik nicht aus, besonders von einer größeren Gruppierung von Ordensleuten; man versuche, den Text der Heiligen Schrift zu verändern, lautete ihre Kritik. Dies ist der Grund, weshalb erst 1520 die *poliglota complutense* vom Apostolischen Stuhl approbiert wurde.¹³⁷

2.1.4 Der Ordensstand

Das Ordensleben war im ausgehenden Mittelalter und an der Wende zur Neuzeit nicht unbedingt von großem Heiligkeitsstreben geprägt – ohne ein Pauschalurteil fällen zu wollen. Dennoch kann man behaupten, dass zuerst die monastischen Orden und die Chorherren bzw. Kanoniker und später auch die Mendikanten von einem gewissen Niedergang betroffen waren und an Ansehen im christlichen Volk sehr einbüßten – die mehr oder minder klosterfeindliche Strömung bei Erasmus war diesem Umstand geschuldet.¹³⁸ In diesem Klima entstand bald eine Reformrichtung – die Observanz – die sich durch eine strenge Auslegung des Ordenslebens als authentischer Ausdruck der Ordenstraditionen betrachtet. Die Konventualen wollten die bisherige Lebensweise beibehalten und dadurch in Kontinuität verbleiben. Ungefähr ab 1400 profilierten sich solche Zentren der Erneuerung in Spanien, die Observanzrichtung der Franziskaner, der Zisterzienser Kastiliens, der Dominikaner, der Hieronymiten, der Augustiner und die Benediktiner in Valladolid.¹³⁹

Die Reform des Ordensstandes ist besonders auf Cisneros als treibende Kraft zurückzuführen. Er widmete sich in den Jahren 1495 bis 1500 diesen Reformbestrebungen, und hatte dabei volle Rückendeckung durch das Königshaus erhalten, welches wiederum von Papst Alexander VI. die Erlaubnis erhalten hatte, eine Art Koordinator für die Reform der Männerorden zu beauftragen. Als Franziskaner war Cisneros höchst persönlich im Bilde, und es ist auffällig, dass die Konflikte, die sich im Laufe der Reformschritte entfalteten, hauptsächlich den Franziskanerorden betreffen und hier besonders fassbar sind. Zu den Reformen der Ordensmänner und Ordensfrauen liegt viel Material vor, und es kann hier nur ein kleiner Ausschnitt gebracht werden. Bei den Franziskanern waren die Reformen damit verbunden, die Konventualen völlig zurückzudrängen, was trotz großem Widerstand gelang. Die Observanten erfuhren eine Stärkung und sollten auch für die Gebiete Neuspaniens in Übersee eine große Bedeutung erlangen – sie verbanden die Akzentuierung eines strengen Armutsideals mit

¹³⁷ Vgl. González Novalín, *Historia Iglesia*, III, 2, 294f.

¹³⁸ Vgl. ebd., I, 211.

¹³⁹ Vgl. Rogelio García Mateo, *San Juan de Ávila a la espiritualidad ignaciana*, in: Perez Moya, Manuel/Llamas Vela, Antonio (Hgg.), *Vida y obra de San Juan de Ávila*, *Actas del II Congreso Internacional sobre San Juan de Ávila*, Córdoba 2021, 153.

hervorragender theologischer Bildung.¹⁴⁰ Die Franziskanerkonventualen waren die ersten, deren fast gänzliche Zurückdrängung erreicht werden konnte, die Superioren stimmten zu, sich der Observanz anzuschließen, sie nahmen nicht einmal die Bestimmungen von Papst Sixtus IV., die im Interesse der Konventualen waren, zu Hilfe, um Abwehr zu leisten, sondern stimmten den Reformplänen zu. Dies galt in erster Linie für Kastilien, denn in Aragón konnten die Konventualen in den Städten allgemein länger den Plänen standhalten. Nicht uninteressant ist, dass die erwähnte Bulle Sixtus', die die Konventualen der Dominikaner und Franziskaner vor Eingriffen schützen sollte, bald auf die Augustiner und Karmeliten ausgedehnt wurde. In den 1550er Jahren waren die Konventualen der Bettelorden letztlich alle in die Observanz überführt. Bei dem Predigerorden wurde 1504 und beim Augustinerorden 1511 eine Vereinigung der Konventualen und Observanten erreicht. Die de facto-Vernichtung der Franziskanerkonventualen in Spanien wurde besonders in Italien kritisch gesehen, und die Generalkapitel 1506 und 1517 erreichten es, dass die Gruppierung wenigstens extrem geschwächt, wenn auch nur am Rande, weiterbestehen konnte, bis sie in den Jahren der tridentinischen Reform endgültig in Spanien abgeschafft wurde. Das Kapitel im Jahre 1517 markierte im Übrigen die endgültige kirchenrechtliche Trennung in Konventualen und Observanten, gewöhnlich Minoriten und Franziskaner genannt.¹⁴¹

2.1.5 Hernando de Talavera: der erste Bischof von Granada

Granada im Jahre 1492: Mit dem Fall der maurischen Herrschaft in Granada ist die *reconquista* zum Abschluss gekommen. Die Aufrichtung des Kreuzes auf dem Turm der Alhambra grub sich tief in das Gedächtnis des christlichen Spanien ein.¹⁴² Die Organisation kirchlicher Strukturen wurde notwendig; die Bevölkerung des Gebietes um Granada war größtenteils muslimisch, und es war klar, dass man die Ausbreitung des Christentums in Angriff nehmen würde. In dieser Situation sollte Hernando de Talavera die Herausforderungen auf besondere Art angehen. Talavera wurde 1428 in Talavera de la Reina geboren; er wurde schon in seiner Jugend als sehr fromm und tugendhaft beschrieben. Talavera konnte in Salamanca die freien Künste und Theologie studieren, schloss das Studium als Baccalaureus und später als Lizentiat der Theologie ab, zu dieser Zeit empfing er die Priesterweihe. Er galt nicht nur als ausgezeichnete Beichtvater und Prediger, sondern als sehr weise und gebildet: Er erhielt den Lehrstuhl für Moralphilosophie an der Universität von Salamanca. In den immer wieder erfolgten Zeiten der Einkehr in Klöstern entdeckte er seine Berufung zum Ordensstand und trat

¹⁴⁰ Vgl. Bernecker/Pietschmann, Geschichte Spaniens, 63-65.

¹⁴¹ Vgl. González Novalín, Historia Iglesia, III, 1, 232f.

¹⁴² Vgl. Pastore, Vangelo e Spada, 108.

mit erst 35 Jahren in den Orden der Hieronymiten ein.¹⁴³ Nach den vorgesehenen sieben Jahren Noviziat wurde er Prior im Kloster Prado de Valladolid. Bald wurde er an den Hof gerufen, wo er mit Pedro González de Mendoza zusammenarbeitete. 1474 wurde er der Beichtvater der Königin Isabel und avancierte immer mehr zu einem Protagonisten der Kirchenreform unter den *reyes católicos*: 1478 war Talavera sogar der Vertreter der Könige bei der Versammlung der Bischöfe in Sevilla.¹⁴⁴

1485 wurde er Bischof von Ávila, und 1492 unmittelbar nach der Eroberung apostolischer Administrator des neuen Gebietes; ein Jahr später wurde er offiziell zum Erzbischof von Granada ernannt. Er hatte weitreichende Kompetenzen erhalten und organisierte die Diözese praktisch im Alleingang nach stark zentralistischen Gesichtspunkten. Die bischöfliche Gewalt hatte in Granada eine hohe Bedeutung, da es ein Durchgriffsrecht, insbesondere auch bezüglich der Benefizien, gab. Letztere organisierte ebenfalls Talavera nach Gesichtspunkten der Pastoral und des genügenden finanziellen Auskommens des Klerus.¹⁴⁵

Der pastorale Einsatz des neuen Erzbischofs war sehr weitreichend und erstreckte sich besonders auf die Publikation von praktischen Schriften für die Katechese. Dies hatte mehrere Gründe: Zum einen stammte Talavera von getauften Juden ab, galt also selbst als *cristiano nuevo*, was eine gewisse Sensibilität im schuf. Zu einem besonderen Charakteristikum seiner Missionierung in Granada gehört der generelle Verzicht auf gewaltsame Mittel, was in damaligen Zeiten – gerade im späten Mittelalter und in der frühen Neuzeit – eher ungewöhnlich war, aufgrund der engen Verflechtung zwischen geistlicher und weltlicher Herrschaft. Daher gestaltete sich die publizistische Tätigkeit umso intensiver: Er schuf einen Komplex von Traktaten, die fast alle Bereiche des christlichen Lebens berühren:

“Breve y muy prouechosa doctrina delo que deue saber todo christiano; Confesional: o avisación de todas las maneras en que podemos pecar contra los diez mandamientos; Breve tractado de como auemos de restituyr y satisfacer de todas maneras de cargo que son seys; Breve y muy prouechoso tractado: de como auemos de comulgar; Muy prouechoso tractado: contra el murmurar: y dezir mal de otro en su ausencia que es muy gran pecado y muy usado; Devoto tractado de lo que representan y nos dan a entender las ceremonias de la misa; Solazoso

¹⁴³ Vgl. BBKL, XI, Tavares, Udo, Art: Talavera, Hernando de, Sp. 433-480, 436-438.

¹⁴⁴ Vgl. Pastore, Herejia española, 74f.

¹⁴⁵ Vgl. dies., Vangelo e Spada, 109.

*y prouechoso tractado contra la demasía de vestir y de calzar y de comer y de beber; prouechoso tractado de como debemos haber mucho cuydado de esponder muy bien el tiempo, y en que manera lo habemos de esponder para que no se pierda momento;”*¹⁴⁶

Diese Werke waren alle seiner gewissenhaften Pastoral geschuldet und zeigen die hohe asketische Reife in seinem Lebensstil: Auch die wichtigen Reformforderungen einer häufigeren Beichte und Kommunionempfangs finden sich schon in dem Wirken des Erzbischofs, ebenso wie die Gewissenerforschung anhand des Dekalogs, was im 15. Jahrhundert nicht sonderlich verbreitet war. Herausstechend ist die Förderung der Volkssprache, die Talavera unternahm: Er schrieb in eigener Feder geistliche Gesänge, die während der Messfeier vom Volk gesungen wurden. Er förderte außerdem die Lesung der heiligen Schrift auf Spanisch, um die Verständlichkeit zu gewährleisten; insbesondere letzteres trug ihm eine Gegnerschaft sogar von Jiménez de Cisneros ein, der bei solchem Gebrauch der Bibel eine fehlende Ehrfurcht befürchtete. Dennoch schuf Talavera mit seinen Volksgesängen einen Brauch, der selbst auf dem Konzil von Trient zur Sprache kommen sollte.¹⁴⁷ Sehr aufschlussreich für die Geisteshaltung Talaveras, aber auch ganz allgemein für die damaligen Gebräuche sind diese Schriften. Besonders die *Breve forma de confesar* ist hier interessant, weil sie verschiedene Sünden aufzählt: So klagt Talavera über die verfrühten Erwachsenentaufen; es sei sündhaft, einen Erwachsenen zu taufen, wenn nicht zumindest acht Monate Katechese vorangehen.¹⁴⁸ Zudem förderte er die öffentliche Feier der Stundenliturgie, sodass die Gläubigen neben der Messfeier auch die Matutin in den Kirchen frequentierten.¹⁴⁹

Erst das letzte Hauptkapitel soll der Frage nach den *conversos* nachgehen, jedoch sei hier schon folgendes bemerkt: Der Ansatz der Gewaltfreiheit bei Hernando de Talavera ist nicht nur historisch interessant, sondern hängt von verschiedenen Faktoren ab. Es gilt als gesichert, dass Erzbischof von Granada von *Cristianos nuevos* abstammt; dennoch genoss er das vollste Vertrauen der Königin Isabel, deren Beichtvater er war, und war sicherlich einer der „prominentesten“ Kirchenmänner Spaniens. Dies zeigt, dass mit dem gesellschaftlichen Ausschluss der *conversos* sehr unterschiedlich verfahren wurde – der Drang zu politischen Maßnahmen gegen die Neuchristen wurde freilich in den ersten Jahrzehnten des 16. Jahrhunderts immer stärker, dennoch konnte man sich durch Freundschaft zu einflussreichen

¹⁴⁶ BBKL, XI, Sp. 470f.

¹⁴⁷ Vgl. ebd.

¹⁴⁸ Vgl. Pastore, Vangelo e Spada, 109.

¹⁴⁹ Vgl. Bataillon, Erasmo y España, 59.

Personen oder Familien vor einigen Maßnahmen retten. Talavera hatte einen unglaublich tiefgehenden Begriff von Kirchenreform, der mit großer Frömmigkeit und kluger Milde gepaart war. Die Erzdiözese von Granada wollte er nach dem Vorbild der Urkirche aufbauen¹⁵⁰, wobei er die gleiche Würde aller Getauften sehr akzentuierte. Diese Überzeugung war auch der Grund, warum er jegliche Ungleichbehandlung aufgrund der *estatutos de limpieza de sangre* zutiefst ablehnte. Er hegte großen Respekt gegenüber der Kultur und den verschiedenen Gebräuchen der Mauren und befolgte aus Überzeugung die von den *reyes católicos* versprochenen Bestimmungen, die den verbliebenen Muslimen Toleranz zugesichert hatten. Talavera lernte selbst Arabisch, um bessere Überzeugungsarbeit leisten zu können. Jedoch sah sogar er die Anwendung gewisser Druckmittel vor, und zwar in Fällen, in denen bereits gläubige Katholiken häretische Aussagen machten, wobei er auch hierbei innerer Einsicht und Milde den Vortritt ließ. Konvertiten behandelte er mit besonderer Zuneigung, da er dies aus pastoraler Erfahrung für notwendig erachtete. Die Vision des Erzbischofs, dass die Mauren und Juden durch Predigt für das Christentum gewonnen werden sollten, scheiterte an den in Granada zunehmenden gewalttätigen Maßnahmen. Hierbei war Jiménez de Cisneros von Bedeutung, der mit politischen Maßnahmen bei der „Homogenisierung“ des neu eroberten Gebietes nachhelfen wollte und so auf gewisse Weise zum Gegenspieler Talaveras wurde. Der Toleranzvertrag wurde allgemein nicht mehr beachtet und Talavera begann, den Mauren eine starke Assimilierung an Kultur und Lebensgewohnheiten der Christen nahezu legen: Dieses eindeutige Umschwenken des Erzbischofs war eine Anpassung an die veränderten Gegebenheiten und sollte drohende Konflikte – wie sie zwischen Altchristen und Neuchristen im Laufe des 15. Jahrhunderts in Spanien bereits aufgetreten waren – vermeiden helfen. Der Erzbischof hatte gerade durch sein pastorales und politisches Wirken viele Feinde erworben, die dem Ethos einer einheitlichen spanischen Nation anhängen und dies durch einschlägige gewaltsame Maßnahmen erreichen wollten. Talavera erkannte dabei richtig, in welche Richtung die Politik zustrebte: Es sollte die arabische Sprache Anfang des 16. Jahrhunderts verboten werden, wie auch die verschiedenen Lebensgewohnheiten der Mauren.¹⁵¹

¹⁵⁰ Vgl. BBKL, IX, 464f. Hier wird zitiert: Sigüenza 317.

¹⁵¹ Vgl. BBKL IX, Sp. 462-465. Vgl. Hernando de Talavera, *Católica Impugnación. del herético libelo, maldito y descomulgado, que en el año pasado del nacimiento de nuestro Señor Jesuchristo de mil cuatrocientos y ochenta años fué divulgado en la ciudad de Sevilla*. Con dos estudios de Francisco Márquez Villanueva y la presentación de Stefania Pastore, Córdoba 2012. In diesen Werk wehrt sich Talavera gegen Anschuldigungen, die von anonymen *judaizantes* erhoben wurden (vgl. 22-25). Er verteidigt das Christentum (vgl. 37-54) und die Stellung der *conversos* (bes. 26), verwendet eindeutig paulinische Ausdrücke, vgl. auch Giordano, María Laura, *Apologetas da la Fe. elites conversas entre inquisición y patronazgo en España (siglos XV y XVI)*, Madrid 2004, 96-106.

2.1.6 Talaveras letzte Jahre in Granada

Die bischöfliche Macht in Granada wurde von Talavera sehr betont und sollte die Triebfeder des christlichen Lebens in der Erzdiözese sein. Hier spielt jedoch ein Konflikt mit hinein, der in Spanien noch das ganze 16. Jahrhundert schwelen wird: Die Auseinandersetzung zwischen dem Bischofsamt und einer von der Krone getragenen Glaubensbehörde, der spanischen Inquisition. Sieben Jahre konnte Hernando de Talavera sein „Experiment“ eines Vorzeigebistums versuchen durchzusetzen. Er konnte in dieser Zeit die Errichtung einer staatlichen Inquisition verhindern, bis Jiménez de Cisneros, der neue Beichtvater der Königin Isabel, die Errichtung einer staatlichen Inquisitionsbehörde in Granada durchsetzte. Die Ankunft des Königspaares in Granada 1499 war wie ein Sinnbild der neuen Strukturen: Im September desselben Jahres wurde Diego de Lucero als erster Inquisitor Granadas bestimmt, nur damit zwei Monate später Cisneros höchstpersönlich diesen Posten bekleiden konnte. Er ließ die Moscheen sperren, arabische Bücher auf dem für ein *Auto de fe* reservierten Platz verbrennen. Der Stil Talaveras fand ein abruptes Ende: Die Mauren wurden einem großen Druck ausgesetzt, sich taufen zu lassen. Die Muslime wurden durch Aspersión statt durch Begießen getauft, was nur aufzeigt, wie schnell dies geschehen musste.¹⁵²

Im Dezember – nur einen Monat später (!) – brach eine Rebellion unter der maurischen Bevölkerung der Stadt aus. Dieser Aufruhr konnte niedergeschlagen werden; in nur wenigen Dezembertagen wurden 3000 Muslime getauft. Wenngleich der Aufstand in der Stadt besiegt werden konnte, so brachen im Umland Granadas in den ersten Monaten des Jahres 1500 Unruhen los. Die Stärke der rebellierenden Massen ist nicht zu unterschätzen, denn es mussten neue Truppen angefordert werden, die nach einem Jahr die Rebellion besiegten. Dies wurde zum Anlass genommen, die Kapitulationsdekrete des Jahres 1492 auch offiziell aufzuheben. Im Jahr 1502 wurden alle Muslime aus dem Königreich Granada ausgewiesen, die nicht zur Taufe bereit waren.¹⁵³ Die Gründe für diesen Wandel vom Stil des Erzbischofs Hernando de Talavera zu den zahlreichen Druckmitteln des Francisco Cardinal Jiménez de Cisneros sind die mangelnde Schnelligkeit der eintretenden Wirkung bei der Missionsarbeit unter dem Erzbischof – oder wenn man so will, mangelnde Geduld.¹⁵⁴ Nach dem Abschluss der *reconquista* sollte endlich auch eine religiöse Einheit der iberischen Halbinsel hergestellt werden. Es ist nicht verwunderlich, dass die Neuchristen, die aus den Muslimen

¹⁵² Vgl. Pastore, Vangelo e spada, 113.

¹⁵³ Vgl. Pastore, Vangelo e spada, 113f.

¹⁵⁴ Vgl. Bataillon, Erasmo y España, 59.

hervorgegangen waren, wiederum wie die *judeoconversos* argwöhnisch beäugt wurden und eine weitere Sondergruppe darstellten.

Erzbischof Talavera sollte am eigenen Leib die Macht der neuen Verhältnisse im Königreich Granada erfahren. Er – der *judeoconverso* – wurde des judaisierenden Verhaltens bezichtigt. Dazu kam ein schwerwiegendes Problem: Der Oberhirte galt als Gegner der Inquisition; er hatte sich schon in seiner Zeit als Bischof von Ávila die Errichtung des Tribunals in dieser Stadt verboten, und auch in Granada setzte er sich gegen eine solche Einrichtung zur Wehr, jedoch letztlich erfolglos. Er war zwar vor rechtlicher Verfolgung geschützt, weil die Jurisdiktion in solchen Fällen dem Papst oblag;¹⁵⁵ man zog jedoch Familienmitglieder Talaveras in die Konflikte mit hinein, und zwar dergestalt, dass seine Schwester, seine Nichten und die Hausangestellten verhaftet wurden und im Gefängnis in Córdoba ihnen unter Folter Anschuldigungen gegen Hernando de Talavera regelrecht ausgepresst wurden. Hinter diesem drastischen Vorgehen stand Diego Rodríguez Lucero, der Inquisitor von Córdoba, der wegen seines fanatischen Eifers und seiner an Wahnvorstellungen grenzenden Anschuldigungen später entmachtet werden sollte. Dieser Lucero war es, der dem Erzbischof vorwarf, er betreibe in seinem Bischofspalast eine geheime Synagoge und sei Anhänger eines jüdischen Milleniumskultes, ein Phänomen, das tatsächlich bei einigen „judaisierenden“ *conversos* vorkam. Obwohl die Vorwürfe völlig absurd waren, die falschen Zeugenaussagen eben durch Folter erwirkt waren, musste sogar Papst Julius II. eingreifen – im März 1507 wurden der Erzbischof und seine Verwandten losgesprochen. Die gesellschaftliche Stigmatisierung, die ein solcher Angriff durch die Inquisition erzeugte, konnte auch durch einen Freispruch nicht getilgt werden. Schon im Sterben liegend sah sich Hernando de Talavera gezwungen, die Ehre seiner Familie zu verteidigen: „Auf dem Totenbett klagte er ‘Lucero und seine Anhängerschaft’ an, sie wollten ‘die Conversos vernichten’, ‘was’, setzte er fort, ‘klar gegen den Heiligen Katholischen Glauben ist, der verlangt, dass da keine Unterscheidung zwischen Juden und Griechen ist’.“¹⁵⁶ Talavera starb am 14. Mai 1507 an einem heftigen Fieberanfall. Er verließ diese Welt in einer so vollkommenen Armut, dass der Bischof von Málaga gebeten wurde musste, sich des bischöflichen Haushaltes von Granada mit den Angestellten anzunehmen.

¹⁵⁵ Vgl. González Novalín, *Historia Iglesia*, III, 2, 142f.

¹⁵⁶ Kamen, *Inquisition*, 73. “On his deathbed he denounced ‘Lucero and his accomplices’ for ‘trying to wipe out the conversos’; ‘which’, he continued, ‘is clearly against the Holy Catholic Faith, which requires that there be no distinction between Jew and Greek’“. Kamen zitiert hier: J. Goñi Gaztámbide, *El impresor Miguel de Eguía procesado por la Inquisición*, HS, 1, 1948.

Die Ähnlichkeit von Erzbischof Hernando de Talavera und Juan de Ávila ist in vieler Hinsicht bemerkenswert; beide haben eine jüdische Abstammung und wuchsen in kleinadeligen Verhältnissen auf. Sie genossen eine hervorragende theologische Ausbildung und waren zeitlebens geistliche Schriftsteller. Zur Frömmigkeit kommt bei Talavera wie bei Maestro Ávila eine hohe Auffassung von Kirchenreform zu Tage, die die Augen vor den Problemen nicht verschließt und sich besonders in einem hohen Predigtalent und einer forcierten Katechese manifestiert. Dabei ist ihnen in großem Maß die Gabe eigen, sich in Menschen hineinversetzen zu können, bei der Glaubensverkündigung in eine echte Kommunikation mit den Gläubigen eintreten zu können. Die Hochschätzung des Laienstandes zeigt sich bei dem Oberhirten nicht nur an der Pflege der Liturgie, sondern an der Hilfe, um an ihr in bewusster Weise teilzunehmen.

Mit dem Schicksal als *conversos* teilten Juan de Ávila, wie auch Hernando de Talavera die Repressalien durch die spanische Inquisition; sie mussten in gewisser Weise die Zerstörung ihres Lebenswerkes mitansehen, wobei das bei dem Erzbischof vergleichsweise dramatischer ablief und sogar Familienmitglieder festgenommen wurden. Bei Maestro Ávila hingegen war die Haft im Inquisitionsgefängnis eher am Anfang seines Lebens als Priester und beeinflusste die Lebensweise auf eine andere Weise, als das bei Talavera der Fall war.

2.1.7 Das kirchliche Leben in der Praxis

Das kirchliche Leben in Spanien war sicherlich gefestigter als im übrigen Europa, was besonders anhand der Maßnahmen der Bischöfe und der *reyes católicos* ersichtlich ist. Eine Seite, die jedoch bisher nicht zur Sprache gekommen ist, ist die der einfachen Christgläubigen. Es fragt sich, wie die Religiosität des christlichen Volkes nachzuweisen ist, und auch, welche Strömungen in der gelebten Spiritualität vorherrschend waren. Hierbei ist es wichtig zu bemerken, dass die Effizienz in der kirchlichen Verwaltung erst in den Jahren nach dem Konzil von Trient anfang. Seit diesen Jahren ist die Führung der Pfarrmatriken Pflicht des Pfarrers, die eine Messbarkeit anhand von Geburts- und Sterbefällen, Wahrnehmung der Osterbeichte und Osterkommunion gewährleistet. Auch wenn eine solche Nachprüfbarkeit in den Jahren um 1500 nicht möglich ist, war es dennoch ein großes Anliegen der Krone, sich unmittelbar auch mit den Laien zu beschäftigen: Das Nationalkonzil von Sevilla im Jahre 1478 bezog sich auch auf pastorale Maßnahmen im christlichen Volk. Ein Miteinbeziehen der Akten der Inquisition ist ebenso nicht geeignet, das christliche Leben in der Bevölkerung nachzuzeichnen, da diese nur einen Ausschnitt wiedergeben, was jedoch zielführend ist, um heterodoxe Bewegungen zu wahrzunehmen. In dieser Hinsicht ist jedoch interessant, wie besonders in der zweiten Hälfte

des 16. Jahrhunderts, und etwas später die Inquisitionsakten verschiedene Delikte behandeln, wie zum Beispiel Bigamie oder Blasphemie. Von großer Wichtigkeit sind die Synodalbeschlüsse, Predigtverzeichnisse, Altarbücher und Gebetsverzeichnisse, Gesangsbücher und auch der Index der verbotenen Bücher, der in Spanien bereits existierte.¹⁵⁷

Trotz aller Schwierigkeiten darf der Faktor der Pfarre nicht vernachlässigt werden. Dabei muss beachtet werden, dass seit dem hohen Mittelalter besonders die Mendikanten der Pfarrorganisation Konkurrenz machten, indem sie in ihren Kirchen vermehrt Messfeiern und Predigten abhielten. Vor dem Inkrafttreten der Beschlüsse des Tridentinums gab es noch viele Ausnahmen von der gewöhnlichen Jurisdiktion des Bischofs oder des Pfarrers, beispielsweise durch zahlreiche Exemptionen. In Spanien versuchte man bereits vor dem Konzil von Trient die Pfarren zu stärken; dies manifestierte sich darin, dass besonders in einsamen Gegenden letztere gegründet wurden, oder zumindest das Bestehen eines kirchlichen „Niemandlandes“ vermieden wurde; auch wurde es als unhaltbar empfunden, dass in einigen abgelegenen Pfarren nur alle zwei Wochen die heiligen Messe gefeiert wurde, obwohl in den größeren Pfarrsprengeln neben dem Pfarrer ein Kaplan zur Verfügung stand. Hält man sich vor Augen, dass der Prozentsatz der Priester im Allgemeinen viel höher war als heute, kann man sich erst ein Bild von der massiven Häufung des Klerus in den Städten machen. Diese missliche Lage bestand jedoch nicht nur in den beschriebenen Gebieten, sondern auch in zentraleren Regionen, und nicht nur in den ersten Jahren der forcierten Kirchenreform, sondern „noch immer“ inmitten des *siglo de oro*. So beklagt die Provinzialsynode von Toledo aus dem Jahre 1565, dass viele Gläubige kaum die Pfarrkirche besuchen können und es wurde angeordnet, dass neue Pfarrkirchen zu errichten seien. Ein weiteres Problem waren die Patronate durch angesehene Familien; dabei bezogen diese die Mittel, die die Pfarre abwarf, und mussten im Gegenzug die Einrichtung und den Kult in der Pfarrkirche sicherstellen. Oftmals kamen die Patronatsherren nicht dafür auf, worüber besonders die Bischöfe von Oviedo klagten. Gleichgültig, ob einfach die Armut des Gebietes oder gar Habgier eine gute Versorgung behinderte, wurde die Situation als skandalös empfunden: Kelche aus Blei, fehlende Altarkerzen, kein Olivenöl, um die Lampe beim Tabernakel zu unterhalten, sowie insgesamt Kirchen, die aus Lehm und Holz konstruiert waren.¹⁵⁸

¹⁵⁷ Vgl. González Novalín, *Historia Iglesia*, III, 1, 353f.

¹⁵⁸ Vgl. ebd., 356f. González Novalín zitiert hier: TEJADA, 5,240.

Wie verhielt sich die sakramentale Praxis in der Bevölkerung? Die Taufe war selbstverständlich, und wurde oftmals in der Form der Nottaufe den Kindern gespendet. Unzureichend war die Praxis der Erwachsenentaufe; die Taufbewerber wurden oftmals nach nur drei Tagen Katechese getauft. Diese verfehlte Praxis führte beispielsweise dazu, dass man die Indios in Amerika wiederum ganz traditionell mit guter Vorbereitung in der Vigilfeier von Ostern und Pfingsten taufte. Eine Vernachlässigung erfuhren die Sakramente der Firmung und der Krankenölung: Die erstere war dem Bischof vorbehalten und wurde dadurch selten gespendet, besonders bedingt durch fehlende Anwesenheit der Bischöfe in ihren Residenzen, und durch die Vernachlässigung der Visitationen. Die Krankensalbung wurde im christlichen Volk eher gefürchtet und daher bis zum letzten Moment des Sterbens aufgeschoben. Dahinter stand der Aberglaube, dass man nach dem Empfang dieses Sakramentes nach einer etwaigen Wiederherstellung nicht mehr barfuß gehen dürfe und den Vollzug der Ehe nicht mehr leisten dürfe. Die Spendung der Wegzehrung galt als sehr wichtig und wurde mit der größten Feierlichkeit vollbracht, und zwar dergestalt, dass die Gläubigen oftmals die Mitfeier der Sonntagsmesse abbrachen, um dem Priester mit dem Allerheiligsten zu folgen, eine Praxis, die von verschiedenen Synoden beanstandet wurde. Besonders der Aufruf zum ungefähr monatlichen Empfang der Sakramente der Buße und des Altares ist typisch für das 16. Jahrhundert. In den Jahrhunderten zuvor war der Sakramentenempfang mehrmals pro Jahr zumindest keine Ausnahme: Ostern, Pfingsten und Epiphanie waren beliebte Kommuniontage und regional verschieden die Festtage von Allerheiligen oder der Aufnahme Mariens in den Himmel. Dennoch wird auch von Pfarren berichtet, in denen die Osterkommunion verschärft eingefordert werden musste, was auf eine zunehmende Vernachlässigung seitens der Gläubigen schließen lässt; Personen, die die sog. Osterpflicht nicht erfüllten, wurden mit der öffentlichen Exkommunikation bestraft. Zu Zeiten des Konzils von Trient gab es jedoch Gegenden in Spanien, in denen man so häufig die heilige Kommunion empfing, dass es Anstoß erregte, und die Befürchtung nährte, viele wären ohne rechte Vorbereitung zum hl. Sakrament gegangen – dies berichtet eine Denkschrift an das Tridentinum. Besondere Beachtung verdient die damalige Praxis, wie damals das Sakrament der Ehe gespendet wurde. Man kann davon ausgehen, dass gerade in ländlichen Gegenden der Ehekonsens in einer nicht öffentlichen Form gegeben wurde – die sog. Klandestinehe war bis zum Dekret Tametsi noch eine gültige Form der Eheschließung. Ebenso war es unüblich, dies mit großer Feierlichkeit zu umgeben, jedoch kann schwer eine Trennlinie angegeben werden, zwischen dem, was rechtmäßig war, und was nicht.

Besonders die Gegenbewegung zum Protestantismus verstärkte die Maßnahmen gegen Bigamie.¹⁵⁹

Gerade in der Feier der Liturgie und der Sakramente war bis zu den Maßnahmen der tridentinischen und posttridentinischen Zeit ein gewisser Wildwuchs, wenn nicht gar Missbräuche und Aberglauben verbreitet, Volksfrömmigkeit und Aberglauben waren nur schwer zu trennen; die Vorkommnisse, wie die Entdeckung Amerikas und das Zusammenleben mit Juden und Muslimen in größerem Maße brachte einen gewissen Unsicherheitsfaktor für die alteingesessenen Christen, die nun verstärkt an den üblichen Gebräuchen festhielten – man denke nur an die Eroberung Granadas. Verbreitet waren beispielsweise die Beschäftigung mit der Astrologie, der Glaube an Hexen, die Traumdeutung. In den offiziellen Liturgiebüchern waren keine im vollen Sinne des Wortes abergläubischen Praktiken gestattet, wenn auch Gebräuche üblich waren, die etwas missverständlich oder befremdlich erscheinen: In dieser Hinsicht waren bestimmte Abfolgen von Motivmessformularen für die eucharistische Zelebration angezeigt, um bestimmte Gnaden zu erbitten; dabei musste eine spezifische Anzahl befolgt werden. Es zeigt sich, wie stark die Verehrung von einigen Heiligen war, und wie bildhaft im Allgemeinen die Frömmigkeit orientiert war; daher bemühte man sich, diese Devotionsformen möglichst eng an die Liturgie zu binden, um ein Abdriften in den Aberglauben zu vermeiden.¹⁶⁰

2.1.8 Katechese und Predigt

Daher scheint es nicht verwunderlich, dass gerade in den ersten Jahrzehnten des *siglo de oro* die Predigt als ein wichtiges Mittel der Pastoral erkannt wird. Wie Maestro Ávila in Andalusien, der La Mancha und der Extremadura der gefeierte Prediger war, der in verschiedensten Orten das Evangelium verkündigte, übernahm diesen Part in den Gebieten um Burgos, Salamanca und Valladolid Tomás de Villanueva. Bis in das 16. Jahrhundert hinein lag die öffentliche Glaubensverkündigung im Argen: Es gab zwar durchaus die Predigt – wahrscheinlich mehr als in anderen Ländern – jedoch war sie auf Kathedralkirchen und bestimmte extra dafür eingerichtete Benefizien beschränkt. Die Priester, die zur Predigt bestimmt waren, hatten oftmals nicht die nötige Bildung für ihr Amt, von rhetorischem *know-how* ganz zu schweigen. So werden die Predigten als sehr langweilig und kühl beschrieben. Da einige Priester um ihr Ungenügen in dieser Hinsicht wussten, trat oft der Fall ein, dass das Predigen den

¹⁵⁹ Vgl. ebd., 359-361.

¹⁶⁰ Vgl. ebd., 371-373.

Ordensmännern überlassen wurde, die wiederum so sehr in den verschiedenen Schulen der Scholastik verhaftet waren, dass die Glaubensverkündigung für nicht akademisch gebildete Personen geradezu unverständlich war. Dies war der Grund, warum deren Einsatz gegen Ende des 15. Jahrhunderts nicht mehr als zielführend betrachtet wurde. Sehr beliebt waren hingegen die Predigten zu wichtigen Anlässen, wie Vorkommnisse von historischer Bedeutung, Taufe oder Tod von prominenten Persönlichkeiten, usw. Hier ragt die spanische Kolonie in Rom hervor; sie hatte ihren Sitz an der Kirche Santiago de los Españoles, wo Kardinal Bernardino Carvajal exzellente Predigten hielt, beispielsweise anlässlich der Eroberung Granadas. Solche Predigten waren zwar mit allen Mitteln der Rhetorik ausgeschmückt, feierliche Reden, mit der feinen Argumentation nach der besten scholastischen Tradition, jedoch ließ diese Art der Glaubensverkündigung die Anliegen der Kirchenreform nach „Verbesserung der Sitten“ nicht als Priorität erscheinen, und war für nicht gebildete Gläubige schwer verständlich.¹⁶¹

Gegen Anfang des 16. Jahrhunderts werden zunehmend „Missionspredigten“ üblich, wobei nicht klar ist, wie es zu diesem Typus von Predigt kam. Es liegt auf der Hand, wie aufreibend und anstrengend dies ist, da es einen Wanderprediger einfordert, der von Ortschaft zu Ortschaft reist, und auf öffentlichen Plätzen predigt. Ein wichtiger Anhaltspunkt ist der Dominikaner Pablo de León, der 1500 aus Rom die Erlaubnis erhielt, in allen Diözesen zu predigen und die Beichte abzunehmen. Er reiste durch Navarra und Asturien und sorgte sich so besonders um Gegenden, die abgelegen waren, und zweifelhaften Gebräuchen sehr ergeben waren. Pablo de León gründete 1518 in Oviedo ein Dominikanerkloster. In dieser Hinsicht ist Domingo de Montemayor interessant, der in ganz Aragón predigte, und bei dieser Gelegenheit die an der Minerva gegründete, berühmte Rosenkranzbruderschaft bewarb und in vielen Pfarren einrichten konnte. Als sich im Laufe des 16. Jahrhunderts die Gesellschaft Jesu in Spanien ausbreiten konnte, war sie geradezu prädestiniert, im weiten Umfang zu predigen: Es wird deutlich, warum Juan de Ávila mit den Jesuiten so befreundet war. Dabei war Maestro Ávila derjenige, der die Predigt erneuerte, indem er den Gegensatz zwischen „Lehrpredigt“ und „Pastoralpredigt“ völlig verwarf. Er war dafür bekannt – trotz anspruchsvollem Inhalt – sehr gut verständlich und einfach zu predigen. Wie neuartig das empfunden wurde, offenbart ein Mitglied der Priesterschule, Bernardino de Carleval, der zu einem Gefährten sprach: „Lass uns den Idioten anhören“¹⁶². Als daraufhin beide die Art und Weise des Predigens ansahen, waren sie zutiefst beeindruckt und gehörten bald zu den wichtigsten Mitarbeiter Juan de Ávilas. Wie

¹⁶¹ Vgl. ebd., 367-370.

¹⁶² OC 1, 68.

eng die Verkündigung mit dem sakramentalen Leben wahrgenommen wurde, zeigt sich an der Praxis, die bei Juan de Ávila und Tomás de Villanueva üblich war: Nach der Predigt stand der Priester persönlich zur Verfügung, um die Beichte abzunehmen. Der Fokus dieser Predigten war also ganz auf „Mission“ ausgelegt, sollte ganz der „Bekehrung“ dienen. Das Interessante ist hierbei, dass die Predigten, die beispielsweise von Juan de Ávila erhalten sind, inhaltlich ausgewogen sind, keineswegs reine „Moralpredigten“ darstellen.

Die Katechese war in Spanien bereits im 15. Jahrhundert ein wichtiges Thema; die damals getroffenen Versuche der Kirchenreform und die geschichtlichen Vorkommnisse waren ein guter Nährboden für die Förderung der Glaubensweitergabe. Man muss allgemein bemerken, dass ihre Forcierung nicht primär mit dem Bildungsideal einer gewissen Renaissancekultur in Verbindung steht, sondern vielmehr die zunehmend als dringlich empfundene Schaffung einer religiösen Einheit Spaniens der treibende Faktor war. Es ist kein Zufall, dass Predigt und Katechese besonders in Andalusien und der Stadt Valencia eine lange Tradition besitzen, just solche Gebiete mit größeren Anteilen von Juden und Muslimen an der Bevölkerung. Jedenfalls waren es vier Bischöfe – Juan de Aragón, Blas Fernández, Gil de Albornoz und Gutierre de Toledo – die sich durch die Zusammenstellung von kleineren Kompendien des christlichen Glaubens Verdienste erwarben. Letztere waren oft an die Ausgaben der Synodalbeschlüsse angehängt, um den Pfarrpriestern ein kleines *vademecum* für die Pastoral zu bieten.¹⁶³

Herausragend ist die Bedeutung des Provinzialkonzils von Tortosa im Jahre 1429: Es schrieb vor, dass die Pfarrer Tafeln mit Verzeichnissen in den Kirchen aufhängen sollten; dabei handelte es sich um die Glaubensartikel aus dem Apostolischen Glaubensbekenntnis, der Dekalog, die Werke der Barmherzigkeit und die Sakramente. Die letztgenannte Synode dürfte jedoch nicht so weitreichende Folgen gehabt haben, weil diese Beschlüsse erst 1512 von der Provinzialsynode von Sevilla unter dem Vorsitz des Diego de Daza tatsächlich in diesem Bistum durchgesetzt wurden. Die Auseinandersetzung mit den Minderheitsgruppen blieb weiterhin ein großer Faktor in den katechetischen Werken: So wurden um 1500 mehrere Katechismen gedruckt: *Catechismo pro iudeorum conversione ad Iesu Christi fidem facile expedienda*; von Hernado de Talavera: *Breve y muy provechosa doctrina de lo que debe saber todo cristiano*, sowie den in der Synode der Kleinstadt Talavera angeregten Katechismus des Jiménez de Cisneros. Daneben entstanden auch private Katechismen, sowie zahlreiche

¹⁶³ Vgl. González Novalín, *Historia Iglesia*, III, 1, 363f.

„Kärtchen“ (*cartillas*) als Hilfe für den Unterricht der Kinder, da die Mesner an den Pfarrkirchen wiederholt angehalten wurden, die Kinder den Katechismus zu lehren. Es ist kaum möglich, den Inhalt dieser *cartillas* zu rekonstruieren, jedoch barg sich in der unautorisierten Weise der Verbreitung sicherlich die Gefahr, heterodoxes Gedankengut zu verbreiten. Zu diesem Problem gesellte sich die starke Uneinheitlichkeit, die nicht nur Vorteile brachte. Jedenfalls ist das große Engagement Juan de Ávilas für die Kinderkatechese ein Indikator dafür, dass jene nicht zufriedenstellend ablief.¹⁶⁴

Maestro Ávila ist in diesem Bereich der Seelsorge ein echter Protagonist: Der Katechismus, den Maestro Ávila zusammenstellte, ist größtenteils in Reimform verfasst und eignet sich zum Singen, um das Erlernen zu erleichtern; er verarbeitet gleichsam nicht nur die spätmittelalterlichen „Aufzählungen“, sondern nahm auch bei einigen Versen des Katechismus Anleihen bei liturgischen oder anderen frommen Gesängen, die im Volk weitgehend bekannt waren. Er ist primär für Kinder zusammengestellt; hierbei beeindruckt die pädagogische Strategie, und die Verbindung, die zwischen der Katechese und der Liturgie hergestellt wird. Der Text wurde im Laufe des 16. Jahrhunderts auch ins Katalanische übersetzt und war um 1600 besonders in Andalusien der am meisten verbreitete Katechismus.¹⁶⁵ Dennoch sollte sich in Spanien die beiden Katechismen von Ripalda und Astete durchsetzen, deren Gebrauch bis ins späte 20. Jahrhundert hinein üblich blieb. Nicht uninteressant sind die verschiedenen Ausgaben des Katechismus des Juan de Ávila, der *Doctrina Christiana*, die in kleinerem Umfang in den verschiedenen Ausgaben Unterschiede aufweisen. Es würde den Rahmen des Kapitels sprengen, diesen Gegebenheiten nachzugehen; jedoch zeigt die rege Aktivität in der Forschung, wie bedeutsam Juan de Ávila für die Geschichte der Katechese in Spanien ist.¹⁶⁶

2.2 Die heterodoxen Bewegungen und die Inquisition

Die spanische Inquisition ist bis zum heutigen Tag überfrachtet mit verschiedenen „Legenden“: Klar ist, dass besonders die *leyenda negra* – der gemäß die Inquisition ein einziger Reigen der Grausamkeit und der Gewalt war, und dass das für spanische Kultur und Geschichte in etwas

¹⁶⁴ Vgl. ebd., 264f.

¹⁶⁵ Vgl. ebd., 265f.

¹⁶⁶ Vgl. Resines, Luis, San Juan de Ávila. *Doctrina cristiana que se canta*, Madrid 2012.

kleinerem Maße auch gilt – bis heute verbreitet ist.¹⁶⁷ Blickt man jedoch auf die Identifikation der spanischen Geschichte mit diesem Tribunal, so gibt es zwei gegensätzliche Ansätze, die aber eine Gemeinsamkeit besitzen: eine gewisse Überschätzung der spanischen Inquisition, die im 19. Jahrhundert zur vollen Blüte kam. Während die liberale Richtung stets behauptete, dass jene fast der einzige Grund war, warum Fortschritt abgebremst werde, zogen es monarchistische Kreise vor, die Inquisition als die einzige Rettung des katholischen Glaubens und der spanischen Nation zu sehen: Entweder ist jene also die einzigartige Rettung, oder die einzigartige Verderbnis Spaniens. Während Marcelino Menéndez Pelayo (1856-1912)¹⁶⁸ in seinem bekannten Werk über die Heterodoxien Spaniens die Inquisition verteidigt, wurde der Priester Juan Antonio Llorente (1756-1823)¹⁶⁹ durch seine Kritik europaweit berühmt. Dem letzteren war der amerikanische Historiker Henry Charles Lea ähnlich, der erstmals sein breites Quellenstudium in sein Werk einfließen ließ.¹⁷⁰ Diese beiden Pole der Beurteilung waren besonders in der spanischen Geschichtsschreibung des 19. Jahrhunderts verbreitet, während seit den letzten Jahrzehnten um einen sachlichen Umgang gerungen wird, wozu gerade die Forschung des britischen Historikers Henry Kamen beitrug, der die Inquisition besonders im Konflikt zwischen den Christen auf der einen Seite und den Juden und Mauren auf der anderen Seite verortet sieht, wobei die große ideelle Verwandtschaft zur Thematik der *cristianos nuevos* sofort ins Auge fällt. Tatsächlich ist dieser Konflikt einer der Ursachen, warum ein solches Tribunal überhaupt gegründet wurde, während die christliche Heterodoxie erst im Laufe des 16. Jahrhunderts mit dem Auftreten der Reformatoren in Zentraleuropa derartig ins Zentrum gerückt wird.¹⁷¹

2.2.1 Die Vorgeschichte der Inquisition

Die Gründung der neuzeitlichen spanischen Inquisition wird mit dem Datum des ersten November 1478 festgemacht; an diesem Tag erließ Papst Sixtus IV. die Bulle *Exigit sinceræ*

¹⁶⁷ Vgl. Black, Christopher F., Inquisitions, in: Parker, Charles H./Starr-LeBeau, Gretchen (Hgg.), Judging Faith, Punishing Sin. Inquisitions and Consistories in the Early Modern World, Cambridge 2017, 28-39, hier 28-34, bietet eine präzise Zusammenfassung des Images der Inquisition, und der verschiedenen Arten der Inquisition ab der frühen Neuzeit. Vgl. López-Vela, Roberto, Dominicos, Inquisición y Ortodoxía. Una construcción historiográfica del catolicismo integrista, in: Praedicatores, Inquisitores. La Orden Dominicana y la Inquisición en el mundo ibérico e hispanoamericano. Actas de 2º Seminario Internacional sobre los Dominicos y la Inquisición, Bernal Palacios, Arturo (Hg.), 371-405, 371f.

¹⁶⁸ Vgl. Menéndez Pelayo, Marcelino, Historia de los Heterodoxos Españoles, 2 Bd., Madrid 4 1986/1987.

¹⁶⁹ Vgl. Llorente, Juan Antonio, Histoire critique de l'Inquisition espagnole, 4 Bd., Paris 1817/1818, Historia Crítica de la Inquisición en España, 4 Bd., Madrid 1822.

¹⁷⁰ Vgl. Lea, Henry Charles, A History of the Inquisition of Spain, 4 Bd., New York 1906-1907. Vgl. Homza, Inquisition, IX.

¹⁷¹ Vgl. Vidal Doval, Rosa, La Matriz medieval de la Disidencia en Castilla en el siglo XVI: La Herejía judaizante y la Controversia sobre los Conversos, in: García Pinilla, Ignacio (Hg.), Disidencia religiosa en Castilla la nueva en el siglo XVI (=Biblioteca Añil 55), Toledo 2013, 13-28, 13f.

devotionis. Es ist jedoch nicht ganz klar, ob nicht auch ein anderer Zeitpunkt als Gründung der spanischen Inquisition gelten kann, da im Spanien des 15. Jahrhunderts der Apostolische Stuhl in vielen Fällen um Erlaubnisse in verschiedensten Problemen oder Anliegen gebeten wurde – man denke, dass beispielsweise auch Hochschulen durch päpstliche Bullen bestätigt wurden. Die obengenannte Bulle existiert nicht mehr im Original, sondern nur noch in Abschriften; die *reyes católicos* hatten Sixtus IV. gebeten, in ihren Herrschaftsgebieten einige ehrenhafte Männer zu ernennen, die gegen Häretiker vorgehen. Der Ausdruck Häretiker bezieht sich in diesem Kontext auf jüdische Konvertiten zum katholischen Glauben, die nach einer gewissen Zeit und – allgemein gesprochen – aus verschiedensten Gründen wieder anfangen, jüdische Gebräuche aufzunehmen; dies wurde natürlich von der umgebenden Bevölkerung registriert, und es wurde der Befürchtung Ausdruck verliehen, dass auch „alteingesessene“ Christen und Christinnen sich daran ein Beispiel nehmen könnten. Jedenfalls wurde bei der Errichtung der Inquisition darauf gedrungen, zusammen mit der Bekämpfung von Apostasie auch Kriege, Mord und andere Ungereimtheiten in der Bevölkerung hintanzuhalten, es wurde also stark mit dem Argument operiert, dass das Gemeinwohl solche Maßnahmen verlange.¹⁷²

Den damaligen Protagonisten war aller Wahrscheinlichkeit nach nicht klar, mit diesen Rechtsakten eine deutliche Neuerung geschaffen zu haben, denn nichts weist darauf hin, dass ihnen das vor Augen stand. Die mittelalterlichen Inquisitionsbehörden waren in erster Linie bischöfliche Ämter, die die Ausbreitung von Häresie durch Rechtsmittel bekämpfen sollen. Die Errichtung der spanischen Inquisition ist dagegen zwar vom Papst bestätigt, jedoch eine Institution in der Hand der *reyes católicos*, wenn man so will im Besitz der „weltlichen“ Herrschaft. Jedenfalls trugen alle diese Gegebenheiten dazu bei, das ohnedies feste Band zwischen Könighaus und Kirche in Spanien zu festigen. Die ersten Inquisitoren wurden in der Stadt Sevilla am 26. September 1480 nominiert, es handelte sich um zwei Richter – die Dominikaner Juan de San Martín und Miguel de Morillo – und einen Ratsbeamten.¹⁷³

Ohne das eigene Kapitel über die *conversos* vorwegnehmen zu wollen, muss doch im Klaren sein, dass die Geschichte der Juden auf der Iberischen Halbinsel nie spannungsfrei ablief: Weder in christlichen Gebieten, noch unter der maurischen Herrschaft gab es eine längere Zeiten des friedlichen Zusammenlebens (*convivencia*), am ehesten kann man das 11. bis 14. Jahrhundert in den christlichen Herrschaftsgebieten dazuzählen. Schon die spanische Synode

¹⁷² Vgl. González Novalín, *Historia Iglesia*, III, 2, 114f.

¹⁷³ Vgl. ebd., 114-116.

zu Elvira (303) verbot nicht nur Mischehen, sondern auch, dass Christen und Juden zusammen essen. Die Beziehung zu den westgotischen Königen in den folgenden Jahrhunderten war spannungsgeladen; die Zeit der maurischen Herrschaft brachte vielleicht die Hoffnung auf eine Entspannung der Konflikte, jedoch wurde dies á la longue enttäuscht. Gab es nicht Perioden der gegenseitigen Toleranz, einer gewissen Ruhe für Minderheiten? Die ersten Jahrhunderte der maurischen Herrschaft waren relativ „ruhig“ in jenem Sinn, wenngleich derartige Konflikte dennoch vorkamen. Natürlich darf man nicht vergessen, dass gegenseitige Toleranz und friedliches Zusammenleben nicht unbedingt unmittelbar dem Ideal der Nächstenliebe entsprangen, sondern vielfach einer guten politischen Balance geschuldet waren. So markierte der Einmarsch der muslimischen Almoraviden aus Marokko in die maurischen Gebiete einen deutlichen Bruch; nun „drehte“ sich das Phänomen und Mitglieder der jüdischen Minderheit flüchteten in die christlichen Gebiete in den Norden, weil die Almoraviden eine deutlich aggressivere Politik gegenüber den Juden und Christen betrieben, und Kirchen und Synagogen zerstörten.¹⁷⁴ Insofern gab es in dieser Phase der spanischen Geschichte eine ruhige Phase für Minderheiten. König Ferdinand III. von Kastilien und León, genannt der Heilige, (1201-1252), bezeichnete sich als „König der drei Religionen“, was im übrigen Europa nicht vorstellbar war, denn im 13. Jahrhundert war hier eine wachsende Polarisierung gerade angesichts der jüdischen Bevölkerung wahrzunehmen, so vertrieb man 1290 die jüdische Minderheit aus England, und Frankreich folgte diesem Beispiel 1306.¹⁷⁵ Just jener König war es, der die wichtigsten militärischen Siege gegen die Mauren erreichte: 1236 wurde Córdoba erobert, 1248 Sevilla. Es ist durchaus auffallend, dass in den christlichen Herrschaften Spaniens bis ins 14. Jahrhundert eine relative Toleranz geübt wurde, wie Reisende aus dem übrigen Europa erstaunt berichteten.

Das erfolgreiche Fortschreiten der *reconquista* stärkte das Bewusstsein einer „Nationalität“ enorm, was wiederum ein Einheitsstreben förderte, das Minderheiten zunehmend unter Druck brachte und von den Herrschern aufgegriffen wurde. Möglicherweise ist die „fast schon abgeschlossene“ *reconquista* ein Faktor, da bis 1492 nur noch kleine maurische Gebiete auf der iberischen Halbinsel übrig waren, und vielleicht ein gewisses Vakuum empfunden wurde, jedenfalls verschwand die relative Toleranz zunehmend. Einen Kulminationspunkt stellte der Disput zu Tortosa (1413) dar, bei dem unter Federführung von Papst Benedikt XIII. und Vinzenz Ferrer der Versuch unternommen wurde, die jüdische Bevölkerung in großer Zahl vom Christentum zu überzeugen, was auch in vielen Fällen gelang. Während sie in der

¹⁷⁴ Vgl. Kamen, Inquisition, 10.

¹⁷⁵ Vgl. ebd., 1-2, 10.

Sonderstellung nicht alle Rechte genossen, waren sie dennoch aufgrund der von ihnen ausgeübten Berufe angesehen, was insbesondere auf den Sektor der Finanzen, der Medizin und der Kunst zutraf. Jedoch ist es nachvollziehbar, dass die ohnedies schon exponierte Stellung dadurch noch stärker sichtbar wurde und Neider auf den Plan rief.¹⁷⁶ Von höheren Aufgaben jedoch waren sie ausgeschlossen, so konnten sie weder Militärdienst leisten noch Berufe ausführen, in denen man Autorität ausübt, wie etwa politische Ämter. Eine wichtige Rolle spielten sie als Sprachlehrer und Übersetzer für das Arabische, mit dem sich die christliche Bevölkerung schwer tat.¹⁷⁷

Im ausgehenden Mittelalter sind es besonders zwei Ereignisse, die die gesellschaftliche Stellung der jüdischen Bevölkerung illustrieren: Einerseits die schrecklichen Gewaltausbrüche von 1391, die am Aschermittwoch dieses Jahres in Sevilla ihren Ausgang nahmen, und mehrere tausend Todesopfer – allein in Sevilla 4000 – forderte. Diese Pogrome waren meist von der Bevölkerung ausgehend, während die zivilen Behörden in vielen Fällen versuchten, Einhalt zu gebieten. Unter anderem geht aus den Annalen hervor, dass auch in Almodóvar del Campo, dem Geburtsort Juan de Ávilas, im 14. Jahrhundert ein solches Pogrom stattfand. Die andere Herangehensweise sind die vielen Predigten von Vinzenz Ferrer; sie hatten den Hauptzweck, die jüdische Bevölkerung vom katholischen Glauben zu überzeugen. Wie damals üblich, wurden jene Predigten auf öffentlichen Plätzen gehalten, unter großem Zulauf der Bevölkerung. Obwohl Vinzenz Ferrer nie zur Gewalt aufrief, war die Stimmung in der Bevölkerung doch so weit gediehen, dass es zu gewalttätigen Ausschreitungen kam. Man sieht, in welchem Maß und wie schnell verschiedene Formen von Gewalt ausbrechen können. Henry Kamen macht für die Ausschreitungen des Jahres 1391 eine Reihe von Ereignissen verantwortlich: Religiöser Fanatismus, der von Ferrant Martínez, dem Erzdiakon der andalusischen Kleinstadt propagiert wurde, zusammen mit einem sehr heißen Sommer und einer schlechten ökonomischen Lage waren verantwortlich für die schrecklichen Ausschreitungen im Juli und August 1391. Erstmals gab es durch rohe Gewalt motivierte Massenübertritte zum Christentum.¹⁷⁸

Es kommt eine weiterer Faktor hinzu: Die überzeugten Konvertiten, die versuchten, ihre ehemaligen Glaubensgenossen für den christlichen Glauben zu gewinnen. Sie handelten aus Überzeugung und hatten großen Eifer. Ein gutes Beispiel ist Salomon Halevi, Rabbiner von

¹⁷⁶ Vgl. González Novalín, *Historia Iglesia*, III, 2, 117f.

¹⁷⁷ Vgl. Kamen, *Inquisition*, 11.

¹⁷⁸ Vgl. Kamen, *Inquisition*, 10.

Burgos, der 1390 Christ wurde und später als Pablo de Santa María sogar Bischof von Cartagena und in Folge Erzbischof von Burgos¹⁷⁹ werden sollte; zwei seiner Söhne, die mit ihm zusammen konvertiert waren, ließen sich zu Bischöfen weihen. Interessanterweise waren diese *conversos* gesellschaftlich hoch angesehen, nicht zuletzt durch die Anweisung des Königs Juan II. von Kastilien, der bestimmte, dass eine eventuelle adelige Abkunft der Juden selbstverständlich auch nach der Hinwendung zum Christentum vom König anerkannt wird.¹⁸⁰ Man sieht wiederum, wie sehr sich die Lage im 15. Jahrhundert verändert und Argwohn an Stelle der Anerkennung tritt: Dennoch ist zu beobachten, dass die Beziehungen zu der jüdischen Minderheit sehr vielfältig waren; man schätzte das Können jüdischer Ärzte hoch ein und selbst die *reyes católicos*, Isabel und Fernando, zählten jüdische Ärzte und Bankiers zu den engsten Mitarbeitern am Hof. Isabel nahm die Juden unter ihre persönliche Jurisdiktion und sicherte Schutz zu, was nicht selten im Konflikt zu lokalen Herrschaften stand.¹⁸¹ Die *conversos* gaben kein einheitliches Bild und wurden auch so wahrgenommen: So nahmen die Rabbiner am Anfang des 15. Jahrhunderts im Allgemeinen noch an, die meisten Konvertiten seien mehr oder weniger gezwungen worden überzutreten, während sie diese ab der Mitte des Jahrhunderts als echte Renegaten betrachteten.¹⁸²

Entscheidend waren die Jahre 1477 und 1478 für die Errichtung der Inquisition: Isabel und Fernando reisten nach Andalusien, um sich mit dem Verhalten der *conversos* zu befassen; just zu dieser Zeit geschah in Sevilla ein Vorfall, der als skandalös empfunden wurde und großes Aufsehen erregte: Am Gründonnerstag wollte sich ein Mitglied der hochangesehenen Familie Guzmán mit einer Frau treffen und geriet durch ein Versehen in ein geheimes Stelldichein von einigen Konvertiten, wie sie gerade die liturgischen Gebräuche der Kirche offensichtlich verhöhnten. Es entwickelte sich ein Skandal und Königin Isabel, die gerade in Sevilla weilte, wurde informiert. Man kann annehmen, dass dieses Vorkommnis der schon „in der Schwebe“ befindlichen Einrichtung einer staatlichen Inquisition sehr entgegenkam. Jedenfalls hegte man große Furcht vor den „*Judaizantes*“, den Konvertiten, die heimlich an jüdischen Traditionen und Gebräuchen festhielten, nicht zuletzt, weil man nun wiederum eine Vereinheitlichung im

¹⁷⁹ Vgl. zu Pablo de Santa María: Jennings, Nicola, *Reforming the Church and Re-Framing Identity. Converso Prelates and Artistic Patronage in Fifteenth Century Castile*, in: Ingram, Kevin (Hg.), *The Conversos and Moriscos in Late Medieval Spain and Beyond, Volume Four: Resistance and Reform*, Leiden – Boston 2021, (=Studies in Medieval and Reformation Traditions 225/4, Converso and Morisco Studies 225/4), Leiden – Boston 2021, 45-71, 45-56. Die Autorin betont die Prominenz der Person und die großen kulturellen Leistungen.

¹⁸⁰ Vgl. Kamen, *Inquisition*, 29.

¹⁸¹ Vgl. ebd., 16.

¹⁸² Vgl. ebd., 17.

nationalen Sinn vereitelt sah.¹⁸³ Der Schritt, eine Inquisition zu errichten, war vielleicht gerade in den kastilischen Gebieten von großem Aufsehen, da es in jenen niemals etwas derartiges wie eine Inquisitionsbehörde gegeben hatte, und in Aragón nur in eingeschränktem Maße – während im restlichen Europa seit dem Mittelalter solche Behörden, wenn auch meist vom Bischof getragen, vorhanden waren.

2.2.2 Die ersten Jahre der Inquisition und die conversos

Obwohl die Gründungsbulle das Jahr 1478 datiert, bestimmten die *reyes católicos* erst 1480 die Inquisitoren für die Stadt Sevilla, die erst im Jänner 1481 ihre Tätigkeit anfangen. Dieses zögerliche Verhalten wird von den meisten Historikern so erklärt, dass Isabel vor der Maßnahme irgendwie zurückschreckte und stattdessen andere, weniger strenge Vorgehensweisen vorziehen wollte, beispielsweise eine Art forcierte Predigten, um die Lage besonders in Andalusien zu beruhigen. Tatsächlich betrieben manche Bischöfe in dieser Zeitspanne solche Maßnahmen; dazu zählt auch die Erstellung eines Katechismus durch den Bischof und Kardinal Pedro de Mendoza, um Katechese und Predigt zu verbessern.¹⁸⁴

Dennoch wurden Inquisitionstribunale sukzessive errichtet, wobei der Schwerpunkt auf Andalusien erkennbar ist: 1480 wie erwähnt in Sevilla, 1482 in Córdoba, 1483 in Jaén und Ciudad Real, und schließlich 1485 die Verlegung des Tribunals von Ciudad Real nach Toledo: Die Inquisition drang bis in das Herz Spaniens vor. Tatsächlich fand das erste *auto de fe* am 6. Februar 1481 in Sevilla statt, bei dem sechs Personen auf dem Scheiterhaufen verbrannt wurden. Die Vorkommnisse haben in der Bevölkerung einige Aufregung verursacht; sie brachte nicht wenige Familien dazu, aus dem Umland Sevillas zu flüchten, und zwar dergestalt, dass einige Landstriche wie verlassen wirkten. Dazu kam ein folgenreicher Konflikt zwischen dem Papst und der Krone Spaniens über die Besetzung der Inquisition: Die Klagen zahlreicher Kleriker über das Tribunal in Sevilla erreichten den Apostolischen Stuhl. Am 29. Jänner 1482 nahm Papst Sixtus IV. die ursprünglich gemachten Zugeständnisse wieder zurück und unterstellte die Behörde dem Erzbischof der Stadt. Am 11. Februar bestellte der Papst sieben neue Inquisitoren, die alle Dominikaner waren und den *conversos* gegenüber gut gesinnt waren. König Fernando beklagte sich in Rom, musste aber einen weiteren Schlag einstecken, der sich auf die Inquisition in Aragón erstreckte. Dort bestand noch eine mittelalterliche kirchenamtliche

¹⁸³ Vgl. González Novalín, *Historia Iglesia*, III, 2, 123, vgl. Homza, *Inquisition*, XVI.

¹⁸⁴ Vgl. González Novalín, *Historia Iglesia*, III, 2, 126f.

Als vertiefende Literatur: Parker, Charles H./Starr-LeBeau, Gretchen (Hgg.), *Judging Faith, Punishing Sin. Inquisitions and Consistories in the Early Modern World*, Cambridge 2017.

Inquisition, die nun unter den *reyes católicos* fortgesetzt wurde, jedoch unter größerer Abhängigkeit von der Krone, die nun die Richter bestellte, und nötige Zahlungen leistete. Als dieses Tribunal erstmals in Barcelona, Zaragoza und Valencia anfang, gegen die *conversos* vorzugehen, schaltete sich der Papst wiederum ein. Unter einigen Konvertiten war Panik ausgebrochen, viele bereiteten ihre Flucht vor und in Rom intervenierten die dort in der spanischen Auslandsgemeinde recht häufig vertretenen *conversos* beim Papst. Am 18. April 1482 unterfertigte Papst Sixtus IV. eine Bulle, die die Inquisition in Aragón zutiefst kritisierte: Die Inquisition sei nicht zur Förderung des Glaubens dienlich, sondern möchte sich nur an den eingezogenen Vermögen bereichern und verbreite Schrecken unter guten Christen, die durch Zeugenaussagen von persönlichen Feinden, Sklaven und unanständigen Personen ins Gefängnis gebracht werden, was bei vielen Zeitgenossen tiefe Abneigung hervorrufe. Das Dokument ist in seiner offenen und scharfen Kritik einzigartig in der Geschichte der Inquisition. Es setzte fest, dass in Hinkunft die Gefängnisse des Bischofs benutzt werden sollten, grundsätzlich alle diözesanen Mitarbeiter involviert sein müssen und die Zeugenaussagen auch den Angeklagten mitgeteilt werden müssen. Natürlich kamen die Missstände für Sixtus IV. nicht unwillkommen, die von den spanischen Königen abhängige Behörde gleichsam in die Arme der kirchlichen Hierarchie zurückzuholen.¹⁸⁵

König Fernando reagierte entsetzt und schrieb an den Papst einen Brief, in dem er mitteilt, er könne sich einfach nicht vorstellen, dass Rom solches tut. Falls er sich durch die *conversos* überreden ließ, so möge der Papst wissen, dass die Maßnahmen in Aragón nicht umgesetzt werden. Darüber hinaus wird Sixtus gebeten, in dieser Sache doch dem König zu vertrauen und keinesfalls weitere Einschränkungen zu dekretieren. Der Papst geriet angesichts der Antwort Fernandos ins Wanken und zog im Oktober desselben Jahres die Bulle zurück. Letztlich trat der König aus diesem Konflikt als der Sieger hervor, denn im Oktober 1483 anerkannte der Papst Tomás de Torquemada als Generalinquisitor über Aragón, Valencia und Katalonien – somit war die Organisation der Inquisition über ganz Spanien in einer Hand, da Torquemada bereits in Kastilien zum Generalinquisitor gekürt worden war. Dieser Vorgang ist einzigartig, weil Kastilien und Aragón trotz der Heirat Isabels und Fernandos offiziell unabhängig geblieben waren und die Inquisition die erste spanische „Gesamtinstitution“ war. Die Errichtung der Inquisition in Aragón rief einige Widerstände hervor, weil in den östlichen Gebieten neben dem König auch die *cortes*, bzw. in deren Abwesenheit die *diputación* bei der

¹⁸⁵ Vgl. Kamen, Inquisition, 48f.

Promulgation von Gesetzen eine Art Mitspracherecht hatte. Dazu kommt die Tatsache, dass gerade in Aragón die *conversos* in wichtigen Positionen waren, was zusätzlich zur Abneigung gegen die Tätigkeit der Inquisition führte. Die Konflikte zwischen päpstlicher und königlicher Jurisdiktion schwelten ungefähr in den ersten fünfzig Jahren, da immer wieder *conversos* in Rom intervenierten und die Päpste daraufhin protestierten und ihre Einflussnahme sicherstellen wollten.¹⁸⁶

Einzigartig sind die Vorgänge in der Stadt Teruel, die aufzeigen, wie stark die Inquisition in einigen Teilen Aragons abgelehnt wurde. 1484 sandte die Inquisitionsbehörde von Saragossa zwei Inquisitoren nach Teruel, um dort ein weiteres Tribunal zu errichten, jedoch untersagte der städtische Magistrat das Betreten der Stadt. Die beiden Inquisitoren reisten nun ins benachbarte Cella, von wo sie die Exkommunikation und das Interdikt über Teruel erklärten. Der ansässige Klerus setzte sich mit dem Papst in Verbindung, der die Stadt von den Zensuren freisprach. Die Stadt beklagte sich in einem Brief an Fernando, dass die Inquisition versuchen würde, dieselben Exzesse wie in Kastilien zu verüben. Die Inquisition konfiszierte daraufhin die öffentlichen Ämter Teruels für die Krone. Zahlreiche Repräsentanten Aragons protestierten gegen das Vorgehen: Es handle sich um ein christliches Königreich, es gäbe keine Häretiker, und selbst wenn es welche gäbe, möge man sie durch Ermahnungen und Überredung behandeln, aber nicht mit Gewalt. König Fernando ließ sich jedoch nicht beeindrucken: Er erbat von allen amtlichen Stellen Aragons Unterstützung für die Inquisition. Als dieser Order nicht den gewünschten Erfolg erbrachte, forderte er von der Grenze zu Kastilien Truppen an, und schließlich konnte Teruel 1485 in die Knie gezwungen werden.¹⁸⁷

Die Konflikte der Inquisition mit den lokalen Herrschaften und dem Papst und den Bischöfen ist ein sehr interessantes Kapitel der spanischen Geschichte, da es hervorragend die verschiedenen „Machtgefälle“ aufzeigt, die damals vorherrschend waren. Es änderten sich die Prioritäten in der Tätigkeit: Am Anfang standen die sogenannten *judaizantes*, also *conversos*, die trotz ihrer Taufe im Geheimen zu jüdischen Gebräuchen zurückgekehrt waren – oder weiterpraktizierten, weil viele Taufen unter starkem gesellschaftlichem Druck bis hin zu roher physischer Gewalt erfolgten. Jedoch war gerade dieser Schritt für viele *conversos* fatal, denn sie unterstanden nach der Taufe der Jurisdiktion der Kirche und waren nach kanonischem Recht angehalten, sich zum katholischen Glauben zu bekennen, was vorher keineswegs der Fall war.

¹⁸⁶ Vgl. ebd., 49f.

¹⁸⁷ Vgl. ebd., 51f.

Die Taufe aus Zwang war vom Kirchenrecht immer verboten, jedoch kam sie in den Jahren um 1391 allzu oft vor, nicht selten infolge von bürgerkriegsähnlichen Zuständen. Die jüdische Bevölkerung Spaniens hingegen konnten relativ ungestört ihren Glauben praktizieren, wenngleich diskriminierende Maßnahmen sie trafen, wenn zum Beispiel hohe politische Ämter ihnen grundsätzlich vorenthalten waren. Es gab auch zunehmend Versuche, sie zum Tragen einer bestimmten Zeichens auf der Kleidung zu zwingen, jedoch waren Gesetze an der Schwelle zur Neuzeit vielfach nicht durchführbar, weil es noch keinen politischen Zentralismus gab und lokale Herrschaften und Räte durchaus selbstbewusst waren. Das traurige Fanal war die komplette Ausweisung der Juden aus Spanien durch das Alhambraedikt 1492, die von Isabel und Fernando festgesetzt wurde. Vielfach wird vermutet, dass dieser Schritt – es war Fernando federführend – beiden schwerfiel; nicht nur die Einheit Spaniens stand im Vordergrund, sondern vor allem die Beilegung der Konflikte zwischen den *conversos* und den Altchristen. Dieser Einschnitt schuf aber neue „Zwangskonversionen“, da die Taufe zum Verbleib in Spanien berechtigte und tatsächlich von einem großen Teil in Anspruch genommen wurde. Das bedeutete: Man hatte nun noch mehr Getaufte, die eigentlich nie christlich werden wollten; der Zwist vergrößerte sich nur.¹⁸⁸

Mit der Reformation in Europa verlegte sich jedoch der Hauptschwerpunkt der Arbeit der Inquisition. Bei den heterodoxen Bewegungen auf der iberischen Halbinsel handelte es sich um zwei Hauptgruppen, die *alumbrados* und die Protestanten. Erstere Gruppierung entstand zwar schon vor 1517 und war primär von den spätmittelalterlichen Reformbewegungen inspiriert, jedoch auch eng mit dem Gedankengut des Erasmus vertraut und den Neuerungen der Reformatoren nicht abgeneigt. Jedoch kann man sie kaum als fest gefügte Gruppe fassen, da die *alumbrados* in der Praxis ziemlich heterogen waren, vielmehr eine Art „Bewegung“ waren, die aber keine Grundsatzschrift hatte. Die Protestanten Spaniens hingegen haben ihre Besonderheit darin, dass sie größtenteils durch die Schriften Luthers geprägt sind, die von Deutschland nach Spanien gebracht wurden und lange unentdeckt blieben, weswegen der Ausdruck *luteranos* als Oberbegriff für Protestanten gebraucht wurde.¹⁸⁹

¹⁸⁸ Vgl. ebd., 17-20, 63f. Vgl. Lu Ann Homza, The Spanish Inquisition, Document 1 (Recollections of the Reign of the Catholic Kings, Written by Bachiller Andrés Bernáldez [*Memorias del reinado de los Reyes Católicos, que escriba el bachiller Andrés Bernáldez*, edition and study by Manuel Gómez-Moreno and Juan de M. Carriazo {Madrid: Real Academia de la Historia, 1962}: 94-103...])

¹⁸⁹ Vgl. González Novalín, Historia Iglesia III, 2, 103-105.

2.2.3 Die *alumbrados*

Wenn man überhaupt von einer „spanischen Häresie“ sprechen kann, dann fallen am ehesten die *alumbrados* unter diese Kategorie; diese mehr oder weniger lose Gruppierung gedieh in einem Spanien des 16. Jahrhunderts, in einer Atmosphäre, die von dem spätmittelalterlichen „Innigkeitsideal“, der Bewunderung der Schriften des Erasmus und von einer großen Zahl von *judeoconversos* geprägt war, wobei ab etwa 1520 die Auseinandersetzung mit den Reformatoren, in erster Linie Luther, hinzutrat, sodass eine Trennungslinie zwischen *alumbrados* und *luteranos* nicht einfach zu ziehen ist. Eine besondere Manifestation liegt bei den Kreisen der Stadt Sevilla vor. Während das Auftreten der *luteranos* 1578 in Valladolid¹⁹⁰ – wie der Name schon sagt – primär von den Schriften Luthers geprägt war, in einem Gebiet, das nicht so sehr wie Andalusien von den *conversos* geprägt war, war die Lage in der andalusischen Hauptstadt doch sehr verschieden. Die Historikerin Stefania Pastore nennt die dort vertretenen Meinungen gar „*herejía sevillana*“, und beschreibt letztere als ein Amalgam, das aus Erasmus, Luther und einigen „Alumbradokreisen“ bestand, wobei die Zusammenstellung, eine gewisse Veränderung der Gedankengänge und die Anpassung in einem Milieu von *conversos* zutiefst mitbestimmend war. Pastore hebt hervor, dass die Rechtfertigungslehre Luthers in diesen Kreisen durchaus einen anderen Stellenwert besitzt, und eine andere Färbung als etwa in Mittel- und Nordeuropa angenommen hatte. Die Liebe als Tugend und ein Irenismus, der der damals jüngsten Geschichte Spaniens geschuldet ist, hatte in Sevilla eine größere Akzentuierung als anderswo. Diese Vorkommnisse geschahen in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts und zeigen folglich diese Entwicklungen.¹⁹¹ Man erkennt, wie schwer es ist, zwischen den hier auftretenden Phänomenen Grenzen zu ziehen.

Doch schon viel früher erfuhren gewisse Gruppierungen Widerspruch: Die *alumbrados* waren in dieser Hinsicht in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts besonders von der Inquisition fokussiert, ähnlich wie die *judeoconversos* davor, und die *luteranos* danach. Die Bezeichnung *alumbrado* bedeutet wörtlich „die Erleuchteten“ und hat unterschiedliche Bedeutungen; gegen Ende des 15. Jahrhunderts nannte man Personen mit psychischen Erkrankungen „*alumbrado*“ und in den ersten Jahrzehnten des 16. Jahrhunderts gewann der Terminus eine vorwiegend neutrale Bedeutung, insofern jemand ein sehr innerliches religiöses Leben führt. Hierbei ist es schwierig, eine Abgrenzung zum Wort *dexados/dejados*, oder *perfectos* auszumachen, wobei auch schwer feststellbar ist, wo der Anfang der Heterodoxie auszumachen ist, zumal der

¹⁹⁰ Vgl. ebd., 220-222.

¹⁹¹ Vgl. Pastore, Herejía, 340f.

Rückzug in die Innerlichkeit und zur stillen Betrachtung ja ein wichtiger Faktor der katholischen Reform werden sollte und schon von Jiménez de Cisneros gefördert wurde. Es entsteht jedoch die Präferenz, die Personen der innerkatholischen Reformbewegungen *recogidos* („Zurückgezogene“, von recoger, sammeln) zu nennen, in Abgrenzung zu den *dejados* (die „Lassenden“, von dejar, lassen, verlassen), wie ersteres im *Tercer Abecedario espiritual* von Francisco de Osuna vorkommt. Bis heute ist es schwierig festzustellen, wer im vollen Sinne *alumbrado* war.¹⁹²

Das bekannteste Auftreten der *alumbrados* in Kastilien ist die Gruppierung in Guadalajara um die „beata“ Isabel de la Cruz, einer Franziskanerterziarin, Pedro Ruiz de Alcaraz, einem Familienvater, und der Witwe María de Cazalla; der Bruder der letzteren war Juan de Cazalla, der als Kaplan von Cardinal Cisneros und Weihbischof von Ávila fungierte. Alle beteiligten Personen waren *conversos* und alle hatten irgendeinen Bezug zum Palast der Mendoza in Guadalajara, wo sie auch bei ihren Treffen Schrifttexte und geistliche Bücher besprachen. Als Frucht dieser geistlichen Besprechungen veröffentlichte Cazalla 1521 ein Buch mit dem Titel „*Lumbre del alma*“ (Licht der Seele). Jedoch schon 1519 wurde Isabel de la Cruz bei der Inquisition angezeigt und 1524 festgenommen;¹⁹³ ein Jahr später unterzeichnete der Generalinquisitor, Alonso de Manrique, das *edicto de los alumbrados de Toledo*, in welchem 43 häretische Sätze verworfen werden, die aus den Befragungen der „*alumbrados, dexados y perfectos*“ entnommen waren. Viele „Sätze“ wirken von den Schriften Luthers inspiriert, so zum Beispiel die Betonung der heiligen Schrift als einzige Quelle des spirituellen Lebens, wie auch die zumindest Vernachlässigung der Beichte als Sakrament. Dazu kommt Kritik an den liturgischen Zeremonien der Kirche, an der Verehrung von Bildern, und die Ablehnung des Ablasses.¹⁹⁴ Die bei den *alumbrados* oft beobachtete, oder zumindest vorgeworfene allgemeine Geringschätzung oder Gleichgültigkeit gegenüber der Liturgie, der Sakramente der Kirche und des mündlichen Gebetes – im Gegensatz zum inneren Gebet, ist sehr gut an der Verurteilung der Behauptung ersichtlich, derzufolge sich Gott einem *dexado* mehr mitteile, als wenn man die Eucharistie empfangt.¹⁹⁵ Hier wird eine Tendenz deutlich, die besonders mit den Reformatoren¹⁹⁶ verbindet: Die persönliche Erfahrung wird sehr in den Vordergrund gerückt,

¹⁹² Vgl. González Novalín, *Historia Iglesia III*, 2, 148f. Ein gutes Beispiel, was man den *alumbrados* vorwarf, bietet Homza, *Inquisition*, Document 8 (1525 Inquisition Edict on the Alumbrados [Antonio Márquez, *Los alumbrados: orígenes y filosofía, 1525-1559* {Madrid: Taurus, 1972}, 273-83].

¹⁹³ Vgl. Kamen, *Inquisition*, 86.

¹⁹⁴ Vgl. González Novalín, *Historia Iglesia, III*, 2, 149-152.

¹⁹⁵ Vgl. ebd., 152.

¹⁹⁶ Während für Martin Luther und Johannes Calvin die „neue“ Rechtfertigungslehre als große Befreiung empfunden wurde und daher sehr im Vordergrund stand, war dies für Ulrich Zwingli nicht der Fall.

und was für die *alumbrados* die gefühlte Gottesnähe in der Meditation bedeutete, war für Luther das sogenannte Turnerlebnis. So gilt schon um die 20er Jahre des 16. Jahrhunderts, was der „Inquisitionshistoriker“ Henry Kamen sagt:

„Die Vermischung von mystischen, erasmischen und häretischen Einflüssen machten die späten 1520er Jahre zu einer einzigartigen Periode von Freiheit und Spannung. Die Inquisitoren suchten lutherische Ideen überall und verorteten sie in den Ansichten einiger *alumbrados*. Noch charakteristischer war für sie wohl die Tatsache, dass beinahe alle in den Gruppen involvierten Personen *conversos* waren: Isabel, Alcaraz, Hernández, Ortiz, Tovar und die Cazallas. Es war, als ob die *conversos* danach trachten, den formellen Katholizismus zurückzuweisen durch das Verinnerlichen ihrer Religion. Diese Tendenz hat eine lange Geschichte unter ihnen. Weder im Judentum, noch im Christentum „ganz angekommen“, hatten viele von ihnen – in allen sozialen Stellungen – Zeichen von Skeptizismus, Unbehagen und Nikodemismus gezeigt.“¹⁹⁷

Diese auftretenden Phänomene sind menschlich betrachtet nicht verwunderlich; es zeigt, wie erzwungene Konversionen im allgemeinen Skepsis auslösen, und wie dann einfach zum Schein nach außen hin eine gewisse religiöse Praxis gezeigt wird – was Kamen hier mit dem Terminus „Nikodemismus“ beschreibt. Interessant ist hierbei die Vermutung, dass der Drang nach Innerlichkeit und Vertiefung nicht unbedingt eine Distanzierung bedeuten muss, sondern möglicherweise ein Versuch, aus der skeptischen Haltung auszubrechen, ja im Glauben echt „heimisch“ zu werden. Jedenfalls hatten die Befürchtungen der Inquisition die erste „Welle“ der Strafverfolgung der *alumbrados* in den Jahren um 1525 verursacht, wobei Juan de Ávila das Opfer dieser Zeit war, und 1532 bis 1533 im Gefängnis in Sevilla zubrachte, jedoch rehabilitiert wurde.

Die Auseinandersetzungen mit den *alumbrados* dauerten jedoch das ganze 16. Jahrhundert an, und mündeten im 17. Jahrhundert in den sehr verwandten, und ebenfalls beanstandeten Quietismus eines Zuschnittes von Miguel Molina. Ein Höhepunkt der Verfolgung durch die Inquisition war in den Jahren 1560 bis 1580, der viele Schüler Juan de Ávilas massiv bedrängte.

¹⁹⁷ Kamen, Inquisition, 87. “The mingling of mystical, Erasmian and heretical influences made the late 1520s a unique period of both freedom and tension. The inquisitors sought Lutheran ideas everywhere, and located them in the views of some of the *alumbrados*. More significant for them, perhaps, was the fact, that nearly every person implicated in the groups of these years was a converso: Isabel, Alcaraz, Hernández, Ortiz, Tovar, the Cazallas. It was as though conversos were seeking to reject formal Catholicism by interiorizing their religion. The tendency had a long history among them. Completely at home neither in Judaism nor in Christianity, many of them at all social levels had demonstrated signs of scepticism, unease and Nicodemism.”

Es handelt sich hierbei besonders um die Priester im Umkreis der Universität von Baeza und in der andalusischen Stadt Ubeda, in der Nähe Baezas gelegen. Diese Region war von der *escuela sacerdotal* sehr geprägt, fand jedoch das hauptsächliche Interesse der Inquisition in den Jahren 1571 bis 1575 – Maestro Ávila war bereits 1569 in Montilla verstorben, wo ebenso kurze Zeit später heftige Konflikte im Bezug auf die *alumbrados* entstanden, bzw. Verdächtigungen angestellt wurden.¹⁹⁸ Mit der Zeit wurden die Inquisitoren auch an den übrigen Orten aktiv, wo die Priesterschule ihre Wirkungsstätten hatte: in Granada, der südlichen Extremadura und dem Gebiet in und um Córdoba. Der Stein des Anstoßes, oder zumindest der Tropfen, der das Fass zum Überlaufen brachte, war ein Treffen in der Universität von Baeza, das hinter verschlossenen Türen bei Nacht stattfand. Die dort Anwesenden hörten eine Predigt und gebrauchten die Geißel, alles in der Dunkelheit, hatten also eine Art Vigilfeier. Ein Inquisitor aus der Stadt Córdoba berichtete 1571 dieses Vorkommnis der Inquisitionsbehörde. Schon 1568 hatte ein Inquisitor versucht, die, wie er sich ausdrückte, „*clerigos confesos*“ anzuschwärzen, jedoch vorerst vergeblich, da sie von mehreren Stellen große Unterstützung erfuhren, allen voran von Cristóbal de Rojas, Erzbischof von Córdoba und Francisco Delgado, Bischof von Jaén, die der Priestergruppierung eine Art Monopolstellung in der Sakramentenspendung in den Diözesen verliehen hatten. Wie die Inquisition herausfand, fanden sie großen Rückhalt bei der Gesellschaft Jesu, deren Kleidungsgebräuche sie sogar übernommen hatten. Daneben wurden sie von einigen Bischöfen gleichsam in Schutz genommen. Natürlich war in den Augen der Inquisition ein großes „Problem“, dass beinahe alle Mitglieder dieser „*clerigos confesos*“ *conversos* waren, und in Baeza ganz allgemein Konflikte zwischen den „Altchristen“ und „Neuchristen“ nicht selten waren, und die Priester Juan de Ávilas breite Unterstützung von den *cristianos nuevos* erfuhren.¹⁹⁹

Interessant ist die Tatsache, die just von der Inquisition in Erfahrung gebracht wurde, und die Verdächtigungen höchstwahrscheinlich weiter schürten: Die Kleriker im Umkreis der Universität von Baeza hatten ein Gehorsamsversprechen gegenüber Juan de Ávila abgelegt und hielten sich streng daran. Kurz vor seinem Tod in Montilla ging die Gehorsamspflicht auf den Rektor der Universität, Bernardino de Carleval, über. Die Inquisition sammelte Information über diese vermeintlichen *alumbrados*, um nachher mit Brutalität gegen einige Kleriker vorgehen zu können. So wurde dem späteren Jesuiten Hernando de Herrera vorgeworfen, er habe behauptet, der Stand der Ordensleute sei nicht vollkommen, oder von Vollkommenheit.

¹⁹⁸ Vgl. González Novalín, *Historia Iglesia*, III, 2, 158.

¹⁹⁹ Vgl. Pastore, *Vangelo e spada*, 405.

Besonders Diego Pérez de Valdivia sollte die Härte der Inquisition kennenlernen: Er habe gepredigt, dass die Stolzen, die Reichen, die Habgierigen und die Verheirateten [!] nicht Jesus Christus empfangen würden. Hingegen dürfte er mit folgender Aussage die Inquisitoren zur sprichwörtlichen Weißglut gebracht haben: Um das Martyrium zu erleiden, müsse man gar nicht Spanien verlassen, es genüge vollkommen, den König oder das Heilige Offizium (*por mandado del Rey o del Santo Oficio*) damit zu beauftragen. Die Formulierung nennt tatsächlich den König zuerst, was doch zeigt, wie man die Inquisition gedanklich mehr auf der Seite der Politik verortete, was auch nicht verwundert, denn Teile des Episkopates förderten die *clerigos confesos* kraftvoll. Pérez de Valdivia wurde angezeigt und verbrachte fast drei Jahre im Gefängnis der Inquisition, von 1574 bis 1577. Nach der Freilassung folgte er dem Ruf des bekannten Reformbischofs Ribera nach Valencia, und wurde in den letzten Lebensjahren ein gesuchter Prediger in Barcelona – allem Anschein nach musste er Andalusien verlassen, um sich nach dem Gefängnisaufenthalt irgendwie neu konsolidieren zu können.²⁰⁰ Genauer über diese gewissermaßen Nachfolger Juan de Ávilas wird das Hauptkapitel über die *conversos* behandeln.

Die Inquisition versuchte nach Kräften, eine Verbindung zu den Verurteilungen der *alumbrados* der 1520er und 1530er Jahre herzustellen, jedoch waren die Manifestationen sehr verschieden; während die „frühen“ *alumbrados* in erster Linie aristokratische Kreise betrafen und auf wenige Personen beschränkt blieben, kam es bei den Verdächtigungen der 1570er Jahre vergleichsweise zu Massenphänomenen. Eine neue Formierung und Organisation der vermeintlichen *alumbrados* war sicherlich nicht dazu angetan, die Inquisition abzuwiegeln; wenngleich der Charakter der persönliche Befreiung im Gegensatz zur ersten „Welle“ deutlich ins Hintertreffen geriet – der protestantische „touch“ war damit abgelegt – war die Bindung durch Gehorsamsversprechen und teilweise das Beichtsiegel dazu dienlich, eine Organisationsstruktur zu schaffen.²⁰¹

Möglicherweise verursachte der Anschein der Geheimniskrämerei Misstrauen seitens der Inquisitoren. Dabei ist der häufige Gebrauch des Bußsakramentes gerade ein Zeichen der „nachtridentinischen Rechtgläubigkeit“ geworden, hat dies doch dem Ruf nach dem inneren Gebet und innerlicher Spiritualität eine Verankerung in der sakramental-liturgischen Gestalt der Kirche gegeben. So konnte ein Schwärmertum einerseits vermieden werden, andererseits

²⁰⁰ Vgl. ebd., 406f.

²⁰¹ Vgl. ebd., 405f.

konnte aufgezeigt werden, nicht auf Seiten der Reformatoren zu stehen, zumal auch Luther die Beichte beibehielt, jedoch hauptsächlich als Gewissensberuhigung durch deklaratorische Lossprechung ansah. So stellt Stefania Pastore die These auf, dass (echte oder vermeintliche) *alumbrados* den häufigen Empfang des Buß- und Altarssakramentes bewusst propagierten, um sich den Anschein von Orthodoxie zu geben.²⁰² Insofern sieht die Historikerin die „späte Priesterschule“ Juan de Ávilas geradezu als Promotor dieser „Alumbrado-Welle“ von den 1570er Jahren an.²⁰³ Freilich darf man nicht vergessen, dass auch die Gesellschaft Jesu diesen Gebrauch der Sakramente als wichtiges Mittel für das Streben nach der Vollkommenheit ansah und verbreitete, und generell das 16. Jahrhundert viele Theologen hervorbrachte, die dies einforderten. Es mag aber paradox scheinen, wie gerade die häufige Beichte und das Vertrauensverhältnis zum eigenen Beichtvater ein Motor zur Verfolgung wurde. Dazu kommt, dass viele in die *escuela sacerdotal* involvierte Personen, vor allem Frauen, es vorzogen, unter der Leitung des Beichtvaters in den eigenen vier Wänden ein quasi eremitisches Leben zu führen, während der Ordensstand oder die Ehe keine Optionen waren, die sie anstrebten. Das wiederum widerstrebt dem „posttridentinischen Ordnungsprinzip“, weil dieses Leben zuhause eben auf eine Regelung verzichtet, sei es die Regel eines Klosters, oder die Herausforderungen und Konventionen des Ehe- und Familienlebens. Das darf nicht verwundern, zumal die Betonung der Ordnung klare Verhältnisse schafft und mit Blick auf das 16. Jahrhundert zur Konsolidierung des kirchlichen Lebens beitragen konnte. Diese Thematik wird auch in Bezug auf die Bildung von (welt)priesterlichen Kongregationen deutlich, wovon das Hauptkapitel über die *escuela sacerdotal* handelt.

2.2.4. Die luteranos und der Fall Bartolomé Carranza de Miranda

Der Terminus *luteranos* wurde von der Inquisition schlicht als Oberbegriff für Protestanten benutzt, nicht spezifisch für lutherische Ansichten; dies zeigt auf, wie zentral gerade die Schriften Martin Luthers in einschlägigen Kreisen präsent waren. Wie bereits erwähnt ist der Protestantismus vom „Alumbradismus“ nicht leicht abzugrenzen, da die geforderte Innerlichkeit und der Hang zur inneren, subjektiven Erfahrung bei beiden Gruppierungen sehr ähnlich ist, rechnet man den Einfluss der Schriften Erasmus' dazu, so scheint letzteres die gleiche Richtung anzunehmen. Es wird deutlich, dass der Grat zwischen Reform und

²⁰² Vgl. dies., Herejía, 340.

²⁰³ Vgl. ebd., 338. Zur weiteren Geschichte der *alumbrados*, bes. in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts: Larios Ramos, Antonio, La Inquisición sevillana en la Historia del Convento de S. Pablo de Sevilla de Francisco Ramírez de Solórzano, O. P., in: Praedicatores, Inquisitores. La Orden Dominicana y la Inquisición en el mundo ibérico e hispanoamericano. Actas de 2º Seminario Internacional sobre los Dominicos y la Inquisición, Bernal Palacios, Arturo (Hg.), 323-352, bes. 343-348.

Reformation sehr schmal ist, zumal viele Spanier, die eine Kirchenreform ersehnten, in den ersten Jahren des öffentlichen Auftretens Luthers von dem Reformator begeistert waren, was natürlich auch mit dem Bildungsideal der Renaissance zusammenhing; man freute sich schlicht und einfach, neue Horizonte zu erschließen. Hingegen büßte der Wittenberger Reformator viel von der anfänglichen Sympathie ein, als ersichtlich wurde, wie weit er mit der Kirchenkritik ging, aber es ist sicherlich kein Zufall, dass die Verbreitung der Schriften von Erasmus und der Druck der *Biblia poliglota* an der *complutense* mit dem Reichstag von Worms im Jahr 1520 in einem zeitlichen Kontext gestanden hatte.²⁰⁴

Erstmals am 7. April 1521 wurde vom Großinquisitor Kardinal Adriano ein Edikt erlassen, demzufolge alle Bücher bzw. Schriften Luthers in ganz Spanien eingezogen wurden; zu dieser Zeit war allgemein bekannt, dass Luther den Opfercharakter der Messe, den Primat, die Pflicht zur Beichte, sowie die Sakramentalität der Ehe infrage stellte. Es folgten weitere Edikte in den Jahren 1525, 1530 und 1535; die Bücherverbote wurden mit der Zeit als normale Administration verstanden, und die Inquisition fing an, Buchhandlungen in ganz Kastilien nach verbotener Literatur zu durchforsten.²⁰⁵ Es ist historisch sehr interessant, wie einerseits in den kastilischen Herrschaftsgebieten repressive Maßnahmen getroffen wurden, die teilweise mit großer Brutalität durchgeführt wurden und wie in den Ländern von Aragón hingegen fast eine Art Liberalismus in diesen Fragen herrschte. Gerade Katalonien und das Baskenland waren kulturell stark nach Frankreich ausgerichtet. In San Sebastián und in Barcelona beherrschte ein Teil der Bevölkerung Französisch und man hatte gute Kontakte in den Norden, zumal die Grenze zu Frankreich de facto offen war und noch dazu die Grenzgebiete in den Pyrenäen unkontrollierbar waren.²⁰⁶ Es war für die Basken und Katalanen nicht unüblich, an den prestigeträchtigen Universitäten von Montpellier, Bordeaux oder Toulouse zu studieren, ohne mit Restriktionen rechnen zu müssen, obwohl sich im Laufe des 16. Jahrhunderts besonders in Südfrankreich der Calvinismus verbreitete. Der Buchdruck war in Frankreich qualitativ besser und einfacher zu besorgen, sodass viele spanische Bücher jenseits der Pyrenäen gedruckt wurden. Viele Maßnahmen galten nur in Kastilien, da der König für die Promulgation von Gesetzen in Aragón die jeweiligen *cortes* hätte einschalten müssen, was jedoch unterblieb.²⁰⁷ Bei diesen Verhältnissen ist es fast verwunderlich, dass der Protestantismus auf der iberischen Halbinsel nicht mehr Fuß fassen konnte, zumal die wirklich harten Repressalien durch die

²⁰⁴ Vgl. Kamen, Inquisition, 83f.

²⁰⁵ Vgl. González Novalín, Historia Iglesia, III, 2, 180f.

²⁰⁶ Vgl. Kamen, Inquisition, 101f.

²⁰⁷ Vgl. ebd., 104-107.

Inquisition erst 1558 mit der Entdeckung der kryptoprotestantischen Kreise in Valladolid in Kraft gesetzt wurden.

Eine besondere Aufmerksamkeit verdient diese Entdeckung der *luteranos*, zumal der Schock immens war und dementsprechend harsche Maßnahmen getroffen wurden. Während die Manifestationen des Protestantismus in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts mehr auf Einzelpersonen beschränkt blieb, so beispielsweise in Sevilla, änderte sich die Lage mit dem Entdecken der lutherischen Kreise in Valladolid, Palencia, Logroño und Zamora.²⁰⁸ Bis zu der „Welle“ von 1558 handelte es bei den beinahe fünfzig Fällen von überführtem „*luteranismo*“ um Ansichten, bei denen eindeutig protestantisches Gedankengut kaum auffindbar ist; die Schriften Luthers dürften keinen tiefen Eindruck in diesen Jahren hinterlassen haben. Die Gruppierungen im nördlichen Kastilien hingegen waren eindeutig protestantisch in ihrer klaren Ablehnung des katholischen Glaubens in den einschlägigen Punkten, wie zum Beispiel die Reduzierung der Sakramente auf Taufe und Abendmahl, und der scharfen Ablehnung der Messe. Es handelte sich um einen geheimen Zirkel von einflussreichen Personen, teilweise waren angesehene altchristliche Adelsfamilien vertreten. Die Inquisition sammelte Beweise, bis sie 1558 eine regelrechte Welle von Verhaftungen vornehmen ließ, so wurden ganze Familien in Arrest genommen. Die brutale Vorgehensweise war so vom Großinquisitor Fernando de Valdés beabsichtigt, um den höhergestellten und prominenten Familien kraftvoll entgegenzutreten und war eine Reaktion auf den Schock, der in Spanien ob der Entdeckung herrschte. 1558 war die Reformation in Teilen des Römischen Reiches derart verfestigt, dass der konfessionelle Gegensatz als schlicht gegeben erschien. 1556 dankte Karl I. (Karl V. als römischer Kaiser) von Kastilien und Leon zugunsten seines Sohnes Philipp II. ab und während der Abwesenheit des letzteren regierte Johanna (genannt „die Wahnsinnige“). Daher kam der Schrecken Karls I. und des Großinquisitors Fernando de Valdés, dass sich jahrelang protestantische Gruppen verstecken konnten, und reformatorisches Schrifttum in das Land schmuggelten.²⁰⁹ Dass dies ausgerechnet in der damaligen Hauptstadt Valladolid, wie ein Jahr zuvor in der durch den Hafen zweitwichtigsten Stadt Spanien – Sevilla – geschah, führte zu regelrechten Existenzängsten aufseiten des Königs.

Aus einem Brief Karls an seine Tochter Juana geht hervor, dass seine Panik hauptsächlich aus den Konflikten um die Reformation im römischen Reich hervorgeht. Er stellt überhaupt in

²⁰⁸ Vgl. González Novalín, *Historia Iglesia*, III, 2, 220-223. Vgl. Bilinkoff, *The Avila of St Teresa*, 141f.

²⁰⁹ Vgl. Kamen, *Inquisition*, 91-94.

Frage, ob es ausreicht, einen überführten Häretiker, der sich von der Häresie abwendet, nur mit kleineren Bußwerken zu belegen und wieder freizusetzen, wie es usus in der Inquisition war, sofern es der erste Fall von Häresie war. Kaiser Karl argumentiert fast apologetisch, dass er den massiven Einsatz von Gewalt – Verbrennung und Einzug der finanziellen Güter – für gerechtfertigt, ja das einzige Mittel hält, um einen Volksaufstand zu verhindern. Würde man nicht sofort handeln, könne man nach einiger Zeit nicht mehr gegen die Protestanten vorgehen. Gerade deswegen müsse man ganz ohne Ansehen der Person massive Strafen aussprechen. Man merkt, dass mit diesem Brief Häresie als eine Art Majestätsbeleidigung angesehen wurde, ja das fortan jede Form von einer Abweichung vom Katholischen Glauben als Gefährdung der öffentlichen Ordnung, und als Aufruf zu einer Rebellion verstanden wurde. Der typische Nationalkatholizismus Spaniens sollte hier seine für die kommenden Jahrhunderte gültige Façon bekommen.²¹⁰

Am 21. Mai 1559 wurde das erste *auto de fe* abgehalten, bei welchem 30 Personen angeklagt und vierzehn Delinquenten verbrannt wurden; alle außer Francisco Herrero bereuten vor ihrem gewaltsamen Tode; alles geschah in Anwesenheit von Regentin Juana und ihrem Hof. Am 8. Oktober wurde ein weiteres *auto de fe* in Valladolid abgehalten, diesmal in der Anwesenheit von König Philipp II. Dreißig Personen waren angeklagt, davon 26 wegen Protestantismus, wovon 12 Delinquenten verbrannt wurden. In Sevilla hingegen war die Inquisition unter dem Volk durchaus unbeliebt und der der Häresie angeklagte Constantino Ponce de la Fuente (1502-1560) genoss Sympathie. In dieser Stadt wurden 1559 und 1560 dennoch drei groß angelegte *autos* veranstaltet, bei dem jeweils 19, 14 und 18 Delinquenten verbrannt wurden. Zwei Jahre auf das letztere folgten zwei weiteres *autos de fe* in Sevilla, bei denen von insgesamt 88 Angeklagten, 18 Personen verbrannt wurden. Besonders tragisch ist hierbei, dass Garcia Arias – genannt Maestro Blanco, der Prior des Hieronymitenklosters von San Isidro in Sevilla – der in brieflichem Kontakt zu Juan de Ávila gestanden hatte, zusammen mit vier Mitbrüdern auf dem Scheiterhaufen endete. Mit diesen brutalen Maßnahmen war der spanische Protestantismus des 16. Jahrhunderts ausgelöscht, wobei einigen die Flucht gelang.²¹¹

²¹⁰ Vgl. ebd., 94f. Hier zitiert Kamen: Brief von Karl V. an Juana, Archivo General de Simancas, section Patronato Real, leg. 28, f. 37.

²¹¹ Vgl. ebd., 95.

Zu Garcia Arias: Roldán-Figueroa, Spirituality, 39f.

Dass das *Santo Oficio* nicht einmal vor dem höchsten kirchlichen Würdenträger Spaniens haltmachte, illustriert die Verfolgung von Fray Bartolomé Carranza y Miranda.²¹² Er wurde 1503 in Navarra in eine verarmte Kleinadelsfamilie hineingeboren. Er ging im Alter von zwölf Jahren nach Alcalá, um an der *complutense* zu studieren, trat in den Dominikanerorden ein und avancierte in jungen Jahren zum Theologieprofessor in Valladolid. Zu den hohen intellektuellen Fähigkeiten gesellte sich große Bescheidenheit, denn er schlug unter anderem zwei Bischofssitze und die Stelle als königlicher Beichtvater aus.²¹³ Carranza war Provinzial der Dominikaner in Kastilien und bestach nicht nur durch seine paulinische Theologie, sondern auch durch die rege Unterstützung der Observanz. Nur durch Befehl konnte er dazu gebracht werden, den Erzbischofsstuhl von Toledo anzunehmen – im Dezember 1557 wurde er nominiert und im Februar 1558 konsekriert. Obwohl wegen seiner Frömmigkeit und Bildung sehr geschätzt – er nahm als königlicher Theologe an den ersten Sitzungen des Konzils von Trient teil – war er doch im politischen Sinn eher ein Außenseiter.

Der „Anfang vom Ende“ Carranzas waren die Aussagen der Angeklagten der Inquisition in Valladolid, allen voran Carlos de Seso; sie behaupteten, Carranza habe sich mit ihnen getroffen, sie in ihren protestantischen Anschauungen bestärkt und beispielsweise das Purgatorium geleugnet. Der Erzbischof bestritt diese Behauptungen; eine weitere Kontroverse entstand durch die Publizierung eines Katechismus 1558 in Antwerpen. Obwohl das Werk von vielen Theologen als einwandfrei katholisch angesehen wurde, verurteilten Melchor Cano und Domingo de Soto einige Passagen des Werkes als häretisch. Carranza hatte den *Catecismo cristiana* geschrieben, um den in den Gebieten Nordeuropas sich verbreitenden Protestanten eine „katholische Antwort“ zu geben, von daher ist ersichtlich, wie tragisch die Indizierung des Katechismus Carranzas war. Das Werk ist in seiner Sprache dahin angelegt, um gerade von Lutheranern verstanden zu werden, was die Inquisitoren dazu veranlasste, häretische Aussagen zu befürchten.²¹⁴

Melchor Cano betonte stets, Carranza persönlich nichts vorwerfen zu wollen, sondern ausschließlich den Katechismus auf seine Doktrin hin zu beurteilen. Bezieht man in die Debatte das bekannte Werk Canos „*De loci theologicis*“ mit ein, kann man das große Anliegen

²¹² Eine ausführliche Biographie liefert Horst, Ulrich, Bartolomé Carranza (1503-1576), in: Smolinsky, Heribert/Walter, Peter (Hgg.), *Katholische Theologen der Reformationszeit 6* (=Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung 64), Münster 2004, 69-86.

²¹³ Vgl. Kamen, *Inquisition*, 160.

²¹⁴ Vgl. González Novalín, *Historia Iglesia*, II, 2, 242f.

erkennen, gerade Häretikern jegliche Ausflucht zu nehmen, sich in wirklich oder vermeintlich noch nicht dogmatisch entschiedenen Gebieten der Theologie gleichsam „schadlos“ zu halten.²¹⁵ Die Furcht, letztere könnten unbehelligt weiter wirken, ist hier greifbar. Ausschlaggebend für die negative Beurteilung des *Catecismo* waren vor allem unterschiedliche Vorstellungen von Seelsorge: In Spanien prallten hier zwei konträre Konzepte von Pastoral aufeinander, wobei die Entdeckung der geheimprotestantischen Kreise das Eskalationspotential hochschnellen ließ. Carranza, hier dem Juan de Ávila sehr ähnlich, hatte die Ansicht der spanischen Kirchenreformer (besonders die Bischöfe), die auch in Trient sehr einflussreich waren: Gute Glaubensverkündigung, auch anspruchsvolle Katechese, und der Empfang der Sakramente nicht nur an wenigen Feiertagen, und dies für möglichst weite Kreise der Bevölkerung. Vorbild ist dabei die Kirche der ersten christlichen Jahrhunderte, ohne jedoch das aktuelle Lehramt zu diskreditieren: Man erkannte einen zunehmenden Bildungshunger auch in bis dahin einfacheren Teilen der Bevölkerung, und wollte mit Maß darauf antworten. Melchior Cano vertrat die Gegenseite, die jegliches Risiko vermeiden will, indem theologische Werke nur in lateinischer Sprache, und ausschließlich für Gebildete zugänglich sind. Der *Catecismo Cristiano* des Bartolomé Carranza wollte die Ausbreitung des Protestantismus durch zunehmende Zugänglichmachung gediegener Theologie verhindern. Jedoch setzte sich die Linie des Melchior Cano und der Inquisitoren durch, auch, weil sich die Monarchen zunehmend hierhin verpflichtet fühlten.²¹⁶

Diese Debatte sollte auch im Hinblick auf die Sichtweise der Laien schlagend werden; nur so viel vorab: Die Kreise, die das Streben nach Heiligkeit auch als Notwendigkeit aufseiten von Nichtklerikern und Nichtreligiösen sahen – zum Beispiel die *escuela sacerdotal*, die Jesuiten – haben nicht nur Zustimmung erfahren, siehe das Kapitel 4.2.

Insgesamt war Carranza nur ein Jahr im Amt als Erzbischof von Toledo, denn in der Nacht vom 21. auf den 22. August 1559 wurde er in Torrelaguna, wohin er geflüchtet war, festgenommen und mit Hausarrest belegt, alle Güter wurden ihm entzogen; um Mitternacht wurde er nach Valladolid gebracht, wo er unmittelbar am nächsten Tag vor dem Tribunal ein erstes Mal vernommen wurde. Er stand von diesem Zeitpunkt an unter Hausarrest, den er in einigen Zimmern eines Privathauses verbringen durfte – ohne die Sakramente empfangen zu können.

²¹⁵ Vgl. Horst, Ulrich, Die Loci Theologici Melchior Canos und sein Gutachten zum Catechismo Christiano Bartolomé Carranzas, in: FZPhTh 36 (1989), 47-92, 53, 54-56.

²¹⁶ Vgl. Horst, Loci theologici Canos und Catechismo Carranzas, 90f.

Er wurde zum Spielball in den Konflikten zwischen der päpstlichen Jurisdiktion und der spanischen Inquisition; die Versuche von Papst Paul IV., den Gefangenen nach Rom überstellen lassen zu können schlugen fehl, weil König Philipp II. diese Bemühungen als Einmischung in die Innenpolitik betrachtete. Die Legaten, die speziell für die Verhandlungen nach Madrid gesandt worden waren, konnten nichts erreichen; einer von ihnen berichtete sogar nach Rom, dass sich niemand getraue, Fray Bartolomé de Carranza öffentlich zu verteidigen, weil dies Kritik an der verhängten Haft, und somit Kritik an der Inquisition bedeutete. Selbst die größten Verteidiger der Gerechtigkeit würden die Haft eines Unschuldigen eher hinnehmen, als die Inquisition zu kritisieren.

Eine Wende brachte das Pontifikat Papst Pius' V., das 1566 seinen Anfang nahm: Carranza brachte es fertig, einen Zettel aus seiner Zelle in Valladolid hinauszuschmuggeln und dem Papst zukommen zu lassen. Auf dem Papier standen die Worte: „Herr, wenn Du es bist, so lass mich auf dem Wasser zu dir gehen“ (Mt 14,28).²¹⁷ Schließlich erreichte Pius V. die Überführung des Erzbischofs nach Rom; im Mai 1567 kam er mit dem Schiff im Hafen von Civitavecchia an, begleitet vom spanischen Botschafter. Offensichtlich wurden die Bitten Philipps II. in Rom gehört: Man wollte die Inquisition nicht demütigen und den Angeklagten sofort freisprechen. Der Papst ließ die Prozessakten aus Spanien kommen, und man übersetzte diese ins Lateinische, was doch ein gewisses Misstrauen gegenüber der spanischen Inquisition aufzeigt. Es wurden neuerlich Zeugen befragt, und neue Zensuren erstellt; interessanterweise war das der Auslöser für den berühmten Bischof von Granada und engen Freund Juan de Ávilas, Pedro de Guerrero, sein zuvor ausgesprochenes Lob für den *Catecismo Cristiana* zurückzuziehen. Dennoch wollte Pius V. zu Gunsten Carranzas entscheiden, jedoch starb der Papst 1572. Sein Nachfolger, Gregor XIII. entschied das Urteil am 14. April 1576: Carranza sei „*vehementer suspectus de haeresi*“, und musste als Strafe fünf Jahre auf die Regierung seiner Diözese verzichten; zudem wurde ihm auferlegt, sechzehn Irrtümern abzuschwören. Da Carranza zu dieser Zeit schon fortgeschrittenen Alters und von schlechter Gesundheit war, war der Strafe gleichbedeutend mit einem dauerhaften Verzicht auf die Kathedra von Toledo. Zwei Wochen nach dem Urteil, am zweiten Mai des Jahres, starb Fray Bartolomé Carranza de Miranda, der, wie seine Zeitgenossen versicherten, auch in den Widrigkeiten geduldig und ausgeglichen blieb.²¹⁸

²¹⁷ Vgl. Kamen, Inquisition, 162f. Kamen zitiert hier aus: Marañón, El proceso, 145.

²¹⁸ Vgl. González Novalín, Historia Iglesia, III, 2, 244f.

Obwohl der *Catecismo cristiana* dem katholischen Glauben nicht widerstreitet und nicht einmal fahrlässige Behauptungen enthält, ist doch ein Einfluss der Reformatoren in der verwendeten Sprache merkbar, was mit dem ursprünglich intendierten Sinn des Werkes zusammenhängt, Protestanten eine katholische Antwort aufzuzeigen. Zudem ist der ursprünglich in Antwerpen publizierte *Catecismo cristiana* durch einige Kopien auf Spanisch auf der iberischen Halbinsel erschienen, wo er durch seinen Stil Aufsehen erregte, da die Reformation dort nicht so in bekannt war wie beispielsweise in Nordeuropa.²¹⁹ Besonders die Betonung der Verdienste Christi ist spürbar – in dieser Hinsicht sind die Heiligen der Katholischen Reform und die Reformatoren nicht unähnlich, sind nur durch einen schmalen Grat getrennt. Auch Juan de Ávila betont die Verdienste Jesu Christi, jedoch ohne mit der Kirche brechen zu wollen; die zweite Ausgabe der *Audi, filia* ist beispielsweise viel „vorsichtiger“ in dieser Frage, um nicht das persönliche Verdienst des Menschen zu schmälern, da das Konzil von Trient schon Lehrsätze darüber zu dieser Zeit erlassen hatte. Somit hat der „Fall Bartolomé Carranza“ eine große Verwandtschaft einerseits zu den inhaltlichen Schwerpunktsetzungen der größten Heiligen der Katholischen Reform, andererseits vom Ablauf des Prozesses durchaus eine große Ähnlichkeit mit den Aburteilungen von Personen, die tatsächlich als Häretiker verurteilt wurden. Man kann bei der Behandlung des damaligen Primas von Spanien sehen, wie gefürchtet die Inquisition war und wie stark diese in der Politik verhaftet war.²²⁰

Das Unterkapitel zu den *luteranos* kann nicht abgeschlossen werden, ohne die Berührungspunkte zur Spiritualität Juan de Ávilas aufzuzeigen. Neben der starken Betonung der Verdienste Jesu Christi, ist es vor allem das Vertrauen auf diese. Das Konzil von Trient hielt fest, dass ein solches Vertrauen allein nicht automatisch die Rechtfertigung bewirkt. Die Gläubigen sind gehalten, das Gute zu tun und das Böse – die Sünde – zu meiden. Daher ist es nicht möglich, unter gewöhnlichen Umständen mit Sicherheit anzunehmen, man werde nach dem Tod in den Himmel eingehen, weil es keine totale Garantie für die Beständigkeit im christlichen Leben gibt.²²¹

Das 1546 erlassene Rechtfertigungsdekret war das erste verabschiedete Dekret des Konzils von Trient und zeigt dadurch schon die heftige Kontroverse auf, die um diese Thematik entstand, jedoch zu einer Zeit, als die konfessionellen Fronten zumindest im Römischen Reich schon

²¹⁹ Vgl. ebd., 242f.

²²⁰ Vgl. ebd., 245f.

²²¹ Vgl. Rechtfertigungsdekret, 13.1.1547, DH 1520-1583, bes. Kanones 1556, 1562, 1563, 1565, 1566.

längst verhärtet waren. Wie bereits erwähnt, war selbst bei heiligmäßigen Personen vor dem Inkrafttreten der Dekrete des Konzils eine Ungenauigkeit in Bezug auf die Verdienstlichkeit der guten Werke und der Verdienste Christi zu beobachten. In den Schriften Juan de Ávilas konstatiert Stefania Pastore den Gedanken der *certeza luterana* – gemeint ist damit die Sicherheit, gerechtfertigt zu sein und letztlich im eschatologischen Sinn gerettet zu werden, wie es von Martin Luther und einigen der Reformatoren angenommen worden ist. Wie man sieht, war die „Bewegung zur Innerlichkeit“, wie sie sich im 16. Jahrhundert manifestierte, nicht nur eine Hinwendung zum betrachtenden Gebet, sondern auch eine sehr betonte Hinwendung zur Person Jesu Christi, wahrscheinlich auch vorbereitet durch die mittelalterliche Passionsfrömmigkeit. Ein gutes Beispiel hierfür ist Brief 20²²² von Juan de Ávila, der an eine Frau gerichtet ist, die sich von Gott verlassen fühlt. Der Brief ist hierbei von großem Interesse, weil er thematisch von dem Trost handelt, den die Christgläubigen über die Passion Christi empfinden dürfen. Das besagte Schreiben erfreute sich großer Beliebtheit unter den *alumbrados* der 1570 Jahre in Andalusien. Tatsächlich ist der Brief inhaltlich und stilistisch ein Meisterwerk, wie er von Luis de Granada in seiner Lebensbeschreibung Maestro Ávilas lobend erwähnt wird. Er handelt in bemerkenswerter Tiefe von der Liebe Gottes, den Verdiensten seines Sohnes, und dem Vertrauen, das die Gläubigen auch in der fühlbaren, sie bedrängenden Trostlosigkeit und Verlassenheit festhalten müssen. Dabei spannt er den Bogen von der Mittlerschaft Christi, die so fest mit dem Vater verbindet, dass sie eine unauslöschbare Liebe bedeutet – sofern man nicht bewusst in der Unbußfertigkeit verharret. Tatsächlich betont Maestro Ávila sehr die Verdienste Christi, aber im strengen Sinn den Autor mit der *certeza luterana* in Verbindung zu bringen, ist doch weit hergeholt. Selbst, wenn der in drei Fassungen überlieferte Brief noch durch einige seiner Schüler sprachlich geglättet wurde, ist die menschliche Mitwirkung mit der Gnade nicht ausgeschlossen; im Gegenteil wird dem geduldigen Ausharren in den von Gott zugelassenen Prüfungen ein hoher Wert beigemessen. Es zeigt sich, wie entscheidend für das christliche Leben die Dankbarkeit und ganz allgemein der Gedanke an das Erlösungswerk Christi ist; dies muss im Mittelpunkt stehen, ohne deshalb eine Nähe zum Protestantismus zu vermuten.

2.2.5. Die Debatte um den „sechsten Kanon“ auf dem Konzil von Trient

„In den komplexen Beziehungen zwischen Rom, den Bischöfen und der spanischen Inquisition öffnete sich eine neue Phase von extremer Wichtigkeit während der letzten Session des Konzils

²²² Carta 20, in drei Fassungen, OC 4, 120-138.

von Trient.“²²³ In der letzten Sitzung dieses Konzils²²⁴ wird unter anderem deutlich, dass die Einrichtung eines Glaubenstribunals in der Hand der spanischen Monarchie keinesfalls ungeteilten Zuspruch fand: Es tritt die Konkurrenz des Bischofsamtes und der Inquisition zutage. Zudem war der Stand der Inquisition in Spanien nach den großen Prozessen um 1560 nicht mehr so stark wie zuvor, da sich die repressive Politik derart durchgesetzt hatte, dass paradoxer Weise eine Schwächung vor sich ging. Die Inquisition hatte bewiesen, dass sie sogar den Primas von Spanien zu Fall bringen konnte; daneben war Spanien in Europa als das einzige Land bekannt, das nicht von der Reformation in größere Mitleidenschaft gezogen wurde, was wiederum der Inquisition zu Gute gehalten wurde. Viele Konzilsväter sahen die Konzilstätigkeiten völlig unabhängig von der in diesem Fall römischen Inquisition und erbaten erstmals 1562 – als Bischöfe – juristische Fakultäten, um Häresie beurteilen und den reuigen Delinquenten absolvieren zu können.²²⁵ Es handelt sich um den 7. Reformkanon, der innerhalb von 21 Kanones am 5. September 1563 der Versammlung der Konzilsväter vorgelegt wurde. Es soll den Bischöfen möglich sein, die Delinquenten im privaten Bereich von allen Kirchenstrafen loszusprechen, mit zwei Ausnahmen: Wenn die Strafmaßnahmen durch Mord eingetreten sind oder wenn der Betreffende bereits öffentlich angeklagt ist. Der Bischof kann alle Gläubigen seiner Diözese selbst oder durch einen bestellten Stellvertreter absolvieren, nach dem Auflegen einer heilsamen Buße. Im Falle von Häresie jedoch kann dies nur der Bischof in eigener Person tun. Dies alles geschieht, wie es gleich anfangs erwähnt wird, damit die bischöfliche Gewalt zum Nutzen der Gläubigen ausgeübt werden kann.²²⁶

²²³ Pastore, Vangelo e spada, 349. „Nelle complesse relazioni tra Roma, vescovi e inquisizione spagnola, una fase nuova e di estrema importanza si aprì durante l’ultima sessione del Concilio di Trento.“

²²⁴ Das Konzil von Trient ist bis vor wenigen Jahrzehnten unter den Vorzeichen der Polemik wahrgenommen worden, entweder mit großer Begeisterung oder mit schroffer Ablehnung. Die ersten Werke, die das Konzil behandelten, spiegeln diese Situation wider: „Istoria di Concilio Tridentino“ (London 1619) von Paolo Sarpi sieht den Reformauftrag als verfehlt an, da das Konzil den Befugnissen der Päpste nicht entschlossen entgegengetreten sei. Dagegen ist der Blick von Pietro Sforza Pallavicino in „Istoria di Concilio di Trento“ (Roma 1656/57) ein anderer. Man ist bis heute Hubertus Jedin zu großem Dank verpflichtet für sein monumentales Werk *Concilium Tridentinum*“, mit dem er die Geschichte des Konzils akribisch aufgearbeitet hat. (Vgl. John W. O’Malley, *Trent. What Happened at the Council*, Cambridge/Mass. – London 2013, 1-11.)

Als weiterer Überblick empfiehlt sich: Peter Walter and Günther Wassilowsky (Hgg.), *Das Konzil von Trient und die katholische Konfessionskultur (1563–2013)*. Wissenschaftliches Symposium aus Anlass des 450. Jahrestages des Abschlusses des Konzils von Trient, Freiburg/Br. 18–21. September 2013, (=Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, 163), Münster 2016.

²²⁵ Vgl. Pastore, Vangelo e spada, 349-351.

²²⁶ Vgl. Canon No. 7, 269. Canones 21 reformationis, 5.sept. 1563, Concilium Tridentinum IX, 752. „Ut episcopi plenius ac facilius munus suum ad commissi sibi gregis utilitatem possint exercere, liceat eis, in irregulativibus omnibus, excepta ea, quae oritur ex homicidio voluntario, et exceptis aliis deductis ad forum contentiosum, dispensare et in quibuscumque casibus occultis etiam Sedi Apcae reservatis, delinquentes quoscumque sibi subditos in dioecesi sua per se ipsos aut vicarium ad id specialiter deputandum in foro conscientiae gratis absolvere, imposita poenitentia salutari.

Idem et in haeresis crimine in eodem foro conscientiae eis tantum, non eorum vicariis, sit permissum.“

Die Kanones wurden vorgelegt, um planmäßig vom 11. September bis zum 2. Oktober im Plenum diskutiert zu werden. Wie sehr ein solches Vorhaben den Betrieb der spanischen Inquisition geschadet hätte, macht die Wortmeldung des Bischofs von Patti, Bartolomé Sebastián de Aroitia deutlich; die Konzilsakten dokumentieren diese folgendermaßen: „Zu siebte non placet, dass die Bischöfe im forum internum lossprechen können in Fällen von Häresie, und dass der Bischof von der Exkommunikation der Inquisitoren geheime und nicht aufgedeckte Häretiker und Komplizen lossprechen kann. Und er verteidigte mit einer langen Rede das Amt der Inquisition.“²²⁷ Der Diskussionsbeitrag richtet sich besonderes gegen die Tatsache, dass die noch nicht öffentlich überführten Häretiker und deren Komplizen sich so durch die Absolution des Diözesanhirten von der durch die Inquisition ausgesprochenen Exkommunikation befreien konnten. Bartolomé Sebastián, der zusammen mit Pedro de Zumel und anderen zu dem Vertrautenkreis von Fernando de Valdés zählte und selbst als Inquisitor gewirkt hatte, gab abschließend eine lange Verteidigungsrede zu Gunsten der spanischen Inquisition. Die beiden letztgenannten Personen standen in enger Verbindung zu Madrid, und erhielten von dort entsprechende Anweisungen.²²⁸ Zumel hingegen hatte schon im Vorfeld berichtet, dass eine Gruppe spanischer Bischöfe von Papst Pius IV. die Einfügung einer umfassenden Absolutionsvollmacht in die Reformkanones des Konzils erbat. Auch die in der jährlich in Rom verlesenen Bulle *In Coena Domini* dem Papst reservierten Exkommunikationen sollten darin enthalten sein. Die Nachricht versetzte die der Inquisition nahestehenden Prälaten in Alarmbereitschaft, während der Versuch der Installierung der spanischen Inquisition in Mailand – damals unter der Herrschaft der spanischen Habsburger – fehlschlug; dies veranlasste zur allgemeinen Klage, dass das *Santo Oficio* in Italien so verhasst sei.²²⁹ Die Unbeliebtheit der Inquisition in Italien zeigte sich auch an den Diskussionen des Konzils über die Reformkanones: Gerade die Ausweitung der Absolutionsgewalt stieß bei den meisten Konzilsvätern auf Wohlwollen, Bartolomé Sebastián stand mit seiner Ablehnung ziemlich alleine da, was auch die lange Verteidigungsrede erklären kann. Jedoch war die Entwicklung der Diskussion ganz zu Gunsten der Jurisdiktion des Bischofs: Pedro Guerrero, der Erzbischof von Granada, wollte ganz im Gegenteil eine weitere Stärkung der episkopalen Jurisdiktion; er klagte, dass gewöhnliche Weltpriester oder Ordenspriester zu gewissen Jubiläen weit größere

²²⁷ Congregatio generalis 18. sept. 1563, CT IX, 830. “In 7. non placet, ut episcopi possint absolvere in foro conscientiae in casu haeresis, nec potest episcopus absolvere ab excommunicatione inquisitorum contra occultantes et non revelantes haereticos et complices. Et defendit longa oratione officium Inquisitionis.”

²²⁸ Vgl. Pastore, *Vangelo e spada*, 354.

²²⁹ Vgl. ebd., 357f.

Vollmachten als Bischöfe besitzen. Guerrero sähe es lieber, wenn man den Bischöfen ad hoc nichts zugestanden hätte, aber sich der gewöhnlichen Privilegien bedient hätte.²³⁰

Die Diskussion wurde im Allgemeinen als schwierig empfunden, einerseits aufgrund der großen Anzahl der Kanones und andererseits wegen der offensichtlichen inhaltlichen Wichtigkeit; unter der Moderation des Vorsitzenden der letzten Sessionen des Konzils, Giovanni Morone, erfolgte der Versuch einer Vereinfachung der Textabschnitte, um einen Abschluss leichter herbeizuführen. Es sollte durch den letzteren eine Kommission zu diesem Zwecke zusammengestellt werden. Die neu gefassten Kanones übernahmen interessanterweise den Vorschlag der Repräsentanten des portugiesischen Königs, demzufolge die Absolutionsvollmacht der Bischöfe in Fällen von Häresie in Gebieten, wo die spanische oder portugiesische Inquisition errichtet ist, nicht gewährt werden sollte.²³¹ Diese Maßnahme erzeugte Proteste seitens vieler Konzilsväter. Allen voran meldete sich Pedro Guerrero zu Wort und zeigte sich verblüfft über die Zusatzklausel des Kanons. Er wollte die Diskussionsbeiträge der anderen abwarten, um ein längeres *statement* gut vorbereiten zu können. Tatsächlich verlangten rund 60 der Anwesenden die ersatzlose Streichung des Zusatzes. Die schärfsten Kritiker waren der Erzbischof von Granada, der die Klausel als nutzlos bezeichnete („cum talis exceptio nihil prosit“)²³², sowie González de Mendoza, der Bischof von Salamanca, und Vozmediano, der Bischof von Guadix.²³³ Jedoch wurden die Reformdekrete vorerst ohne substanzielle Änderung am 11. November 1563 dem Plenum präsentiert. Wie voraussichtlich wurde die Klausel mit großer Mehrheit verworfen; die Reformdekrete wurden schließlich am dritten Dezember 1563 beschlossen.²³⁴ Die endgültige Fassung des sechsten Kanon lautet:

„Es sei den Bischöfen gestattet, in allen Irregularitäten und Suspensionen, die aus einem geheimen Delikt hervorgehen – mit Ausnahme derjenigen, die aus freiwilligem Mord entspringen und mit Ausnahme der anderen, die vor das Gericht gezogen sind – zu dispensieren. In allem und jedem der geheimen Fälle [sei das den Bischöfen gestattet], auch in denen dem

²³⁰ Vgl. ebd., 359f. Vgl. CT IX, 800. „In 7 est parva concessio, quia quicumque regularis et quicumque sacerdos ex quocumque iubilaeo habet maiorem auctoritatem. Unde potius nil detur, quia episcopi ex iure communi plura habent.“

²³¹ Vgl. Sacra deputatio. Examinantur censurae in superioribus congregationibus generalibus a die 11. septembris usque ad 2. octobris 1563. CT IX, 891. „In 6. [7] de absolutione episcoporum addatur, <ex commissione oratoris Lusitaniae>, *exceptis illis provinciis, in quibus ad instantiam regum a Sede Ap^{ca} dati sunt inquisitores generales, in quibus episcopis <ita demum> liceat absolvere, nisi nulla sit probatio.*“

²³² CT IX, 915.

²³³ Vgl. Pastore, Vangelo e spada, 362, FN 37.

²³⁴ Vgl. ebd., 361f.

apostolischen Stuhl vorbehaltenen, alle und jeden der ihnen untergebenen Delinquenten, in ihren Diözesen durch sich selbst oder durch speziell dazu abzuordnende Stellvertreter im forum internum unentgeltlich loszusprechen, mit Auflegung einer heilsamen Buße. Betreffs des Verbrechens der Häresie sei dasselbe vor dem forum internum nur ihnen, nicht ihren Stellvertretern gestattet.“²³⁵

Auffallend ist die nicht funktionierende Strategie des spanischen Königs und die scheinbar doppelte Haltung der Konzilslegaten. Diese wurden von den Spaniern angehalten, die Klausel in dem Kanon zu verteidigen, was die Legaten offiziell auch taten, jedoch passten sich die meisten schließlich der Mehrheit der Konzilsväter an. Dieses Vorgehen erwies sich letzten Endes als Glücksfall, denn man konnte so vermeiden, Philipp II. zu brüskieren – schließlich hatte die Kommission sogar den Zusatz eingefügt – und dennoch den sechsten Kanon in der Schlussfassung ohne Einschränkung der Absolutionsvollmacht des Bischofs zu beschließen.²³⁶ Auffallend ist in diesem Zusammenhang ein Brief, den der spanische Botschafter an den Generalinquisitor Fernando de Valdés schrieb; darin beklagt er sich, dass die spanische Inquisition am päpstlichen Hof verhasst sei: „Die Inquisition hat an diesem Hof – wo man sie respektierte – mehr Feinde, als man denken kann, und es ist eine belastende Sache, zu sehen, wie man die Verhandlungen abwickelt...“²³⁷ Dies zeigt, dass auch nach dem Abschluss des Konzils – als am 4. Dezember 1563 das Te Deum in der Kathedrale zu Trient erklang²³⁸ – die Abneigung der Kurie und allgemein der Italiener der spanischen Inquisition gegenüber weiter vorherrschte – zumal ja, wie erwähnt, das „Projekt“ einer Errichtung des Tribunals im Mailänder Herzogtum endgültig erstarb, was unter anderem vom berühmten Erzbischof Carlo Borromeo bewerkstelligt wurde.²³⁹ Wirklich treffend beschreibt der Erzbischof von Salamanca, Pedro González de Mendoza, in seinem Tagebuch die Bedeutung der „Causa“: „Vom sechsten Kanon nahm man das von der Inquisition weg, weil es in diesen Zeiten sehr unpassend ist, dass die Bischöfe nicht die Häretiker lossprechen können, die sich vor ihm niederwerfen, reumütig

²³⁵ Caput VI. De Reformatione, 24. Sessio, 3. dec 1563, CT IX. „Liceat episcopis in irregularitatibus omnibus, et suspensionibus, ex delicto occulto provenientibus, excepta ea, quae oritur ex homicidio voluntario, et exceptis aliis deductis ad forum contentiosum, dispensare; et in quibuscumque casibus occultis, etiam sedi apostolicae reservatis, delinquentes quoscumque sibi subditos, in dioecesi sua per se ipsos, aut vicarium, ad id specialiter deputandum, in foro conscientiae gratis absolvere, imposita poenitentia salutari. Idem et in haeresis crimine in eodem foro conscientiae eis tantum, non eorum vicariis sit permissum.“

²³⁶ Vgl. Pastore, Vangelo e spada, 363f.

²³⁷ Luis de Requesens, Brief an Juan de Valdés, 21.12.1563, in: Pio IV y Felipe II. Primeros diez meses de la embajada de don Luis de Requesens en Roma (1563-64), Madrid 1891, 143-144. „La Inquisición tiene en esta Corte, donde había de ser respetada, más enemigos de los que se puede pensar, y es cosa de lástima ver cómo se tratan los negocios...“

²³⁸ Vgl. Jedin, Geschichte des Konzils von Trient, IV, 2. Halbband, Freiburg – Basel – Wien 1975, 222.

²³⁹ Vgl. Pastore, Vangelo e spada, 366f.

in Eisen, und Barmherzigkeit erbitten, weil der gewöhnliche Inquisitor und der legitimste Hirte der Seelen der Bischof ist.“²⁴⁰ Hierbei bezieht sich Pedro González de Mendoza auf die Streichung der Klausel, und zeigt die Wichtigkeit der Person des Bischofs auf; das dringende Anliegen der Reformkanones war ja die „Pastoral“, wie man sich heute ausdrücken würde. Garant hierfür war der Bischof als Hirte seiner Diözese. In gewisser Weise dehnt er die neuen Erlaubnisse aus, indem er sie als etwas Selbstverständliches ansieht.

In diesem Zusammenhang stellt sich die Frage, wie die Konzilsdekrete in Spanien umgesetzt wurden. Jedenfalls setzte Pedro Guerrero die bischöfliche „Politik“, die er bisher vertreten hatte, nach Spanien zurückgekehrt fort; sein Beispiel sollte in besonderer Weise wichtig sein, denn er galt als der führende spanische Konzilsvater in Trient. Die Berichte der Inquisition über Guerrero sind doppeldeutig; er verfügte über eine starke Persönlichkeit, und die Inquisition hatte dauerhaft Schwierigkeiten, sich in Granada Autorität zu verschaffen. Er schaffte einerseits durch seine Prominenz, andererseits durch die enge Zusammenarbeit mit der Gesellschaft Jesu, in der Erzdiözese von Granada die Konzilsdokumente durchzusetzen und dabei die bischöfliche Autorität zu stärken. Eine große Hilfe hierfür war Juan de Ávila, der für die Provinzialsynode von Toledo, die 1565 stattfand, ein Memorandum schrieb. In Granada amalgamierte die Priesterschule Juan de Ávilas und allgemein gesprochen sein Einfluss, mit der Betonung von Katechismus und Predigt selbst an abgelegenen Orten und dem Favorisieren des häufigen Empfangs der Sakramente mit dem Seelsorgsethos der Gesellschaft Jesu. Die enge Freundschaft zu den Jesuiten wird umso deutlicher, als die Gesellschaft Jesu schon vor den Konzilsbeschlüssen von Trient die Vollmacht zur Absolvierung von Häresie innehatte, und der Erzbischof davon Gebrauch machte. Insofern muss man anerkennen, dass Guerrero schon vor 1563 ein typisch „tridentinischer“ Prälat war. Tatsächlich verteidigte er die *conversos* gegen Ausgrenzung, was unter anderem aus den guten Beziehungen zur *escuela sacerdotal* Juan de Ávilas hervorgeht, jedoch zusätzlich die Inquisition aufstachelte.²⁴¹

Die Beachtung der Konflikte zwischen einer episkopal orientierten Gruppierung und Personen, die die Verflechtung von Kirche, Herrscher und Inquisition betonen, ist in der Forschung relativ neu. Anhand dieser Streitigkeiten wird ersichtlich, dass die spanische Inquisition nicht

²⁴⁰ Ebd., 367. Pastore zitiert hier: Pedro González de Mendoza, Memoria de lo sucedido en el Concilio de Trento, in: M. Serrano y Sanz, Autobiografías y Memorias, NBA, II, Madrid 1907 [ohne Seitenangabe, es handelt sich um 239-270]. „Del sexto Canon se quitó lo de la Inquisición, porque en estos tiempos es grande inconveniente que los obispos no puedan absolver a los herejes que vinieren a sus pies arrepentidos de su hierro, pidiendo misericordia, pues el Inquisidor Ordinario y el más legítimo pastor de las almas es el Obispo.“

²⁴¹ Vgl. ebd., 368-370.

unangefochten war. Gerade die Machtkonstellation der spanischen Inquisition – im Gegensatz zum römischen Sant’Ufficio – führte zu einem Eigenleben und einer gewissen Unkontrollierbarkeit, wie der Fall Bartolomé de Carranza de Miranda aufzeigt. Das Konzil von Trient wollte besonders die Person des Diözesanbischofs stärken, um eine angemessene Pastoral in den Ortskirchen zu gewährleisten. Von daher ist es nicht verwunderlich, dass Päpste und Bischöfe diese besondere Konstellation in vielen Fällen nicht goutierten.

2.2.6 Zusammenfassung

Die Annäherung an die Person Juan de Ávilas bringt es mit sich, neben der Biographie auch den historischen Kontext zu beachten, profanhistorisch wie kirchengeschichtlich. Die Lage der Kirche, besonders im Hinblick auf den Klerus, ergab ein vielschichtiges Bild. Es liegt die Vermutung nahe, dass die *reconquista* gewisse Reformbewegungen beeinflusste: Sicherlich war die Lage Kirche nicht so einwandfrei, wie das manchmal vereinfacht dargestellt wurde. Jedoch brachte jene Bewegung eine verstärkte Sensibilität der politischen Herrschaft für Kirche und Klerus. Die Bischöfe der iberischen Halbinsel kann man im Großteil als reformorientiert betrachten – natürlich war die Bischofsernennung meistens in der Hand des Monarchen oder des Domkapitels.

Zuvorderst ist Bischof Talavera von Granada von großer Wichtigkeit. Er besitzt durch seine Lebensumstände große Ähnlichkeit mit Juan de Ávila: Selbst von großer Frömmigkeit, verstand er es, sein Wirken in den Dienst einer tiefgehenden Kirchenreform zu stellen. Die Hauptmittel derselben waren Liturgie – insbesondere die Sakramente der Buße und der Eucharistie – die Katechese, und die Predigt. Dazu trat ein Bischofs- und Priesterbild, das durch die Identifizierung mit Jesus Christus als dem guten Hirten geprägt war. Talavera galt selbst durch seine jüdische Herkunft als *converso* und musste am eigenen Leib erfahren, dass Repressalien ihn einschränkten. Seine Achtung des Gewissens der muslimischen Bevölkerung Granadas und die pastoral klugen Missionsbestrebungen entsprachen jenem Bischofsbild. Zu nennen ist fast als „Paradebeispiel“ die Verurteilung des *Catecismo Cristiano* des Erzbischofs von Toledo, Bartolomé Carranza: Es zeigt, dass es eine repressivere Richtung gab, die um fast jeden Preis vermeintliche oder reale Gefahr für den Glauben abwenden wollte, Juan de Ávila sollte dies am eigenen Leib erfahren.

Hierbei ist die Geschichte Spaniens im Mittelalter von Bedeutung: Erst 1492 war das Vasallenkönigreich Granada als letzte maurische Herrschaft durch die *reconquista* erobert

worden – die iberische Halbinsel war erstmals seit Jahrhunderten fest in der Hand christlicher Herrscher. Während in den vergangenen Jahrhunderten in den nördlichen christlichen Königreichen ein passables Zusammenleben von christlicher, jüdischer und muslimischer Bevölkerung im Gegensatz zu anderen Teilen Europas nichts ungewöhnliches war, nahmen Feindseligkeiten gegen Ende des 15. Jahrhunderts zu, und es wurde zunehmend Druck auf Nichtchristen, besonders auf die jüdische Bevölkerung ausgeübt, die Taufe zu empfangen. 1492 erließen die *reyes católicos* das Alhambra-Edikt, das alle nicht taufwilligen Juden zur Ausreise zwang. Es kam infolge des Drucks zu Scheinkonversionen, die wiederum ein heimliches Praktizieren der gewohnten Religion nach sich zogen.

Die Inquisition wurde als staatliche Institution gegründet, um primär gegen judaisierende Praktiken bereits Getaufte im privaten Bereich vorzugehen – das Aufspüren protestantischer Personenkreise wurde erst im Lauf des 16. Jahrhunderts vordringlich. Die Inquisition und stark staatskirchlich geprägte Strukturen standen in einem gewissen Gegensatz zum Bischofsbild der Kirchenreform. Kirchliche und weltliche Herrschaft standen sich generell sehr nahe, und man schätzte auf beiden Seiten die Vorteile, jedoch versuchte man eindringlich, eine zu starke Einmischung der Politik in kirchliche Angelegenheiten zu vermeiden. Gerade in der erst vor einigen Jahren in der Forschung beleuchteten Debatte über den „sechsten Kanon“ der Reformdekrete des Jahres 1563 des Konzils von Trient wird deutlich, welche Unstimmigkeit unter den Konzilsvätern über die Ahndung der Häresie vorlagen. Nach der Meinung vieler war nicht nur übergroße Härte zu vermeiden; vielmehr sollte diese Aufgabe generell in den Händen des Bischofs liegen. Die Inquisition entstand in einem historischen Kontext des erstarkten Nationalkatholizismus Spaniens – dazu tritt die zunehmende Vereinheitlichung der Herrschaftsgebiete (Navarra, Aragón...), wobei die Krone von Kastilien zunehmend die Zentralmacht wurde, zeitweise wurde sogar Portugal in Personalunion von Madrid aus regiert.

Dabei standen die *conversos* gleich unter zwei Vorzeichen in der Kritik: Während der Anfangsphase der Inquisition aufgrund der Verdächtigung, geheim das Judentum zu praktizieren, und ab den 20er Jahren 16. Jahrhunderts wegen der Ähnlichkeit mit den *alumbrados*. Reformorientierung drängte nach Verinnerlichung, was gerade für Juan de Ávila und die *escuela sacerdotal* galt; die Abstammung von *cristianos nuevos* verschärfte die Lage. Padre Ávila erlitt die Konflikte mit der Inquisition in den Jahren 1530 bis 1531, als die *alumbrados* noch nicht einen eindeutigen „lutherischen Hintergrund“ hatten, wie das ab Mitte des Jahrhunderts der Fall war – die wichtigsten Mitglieder der *escuela sacerdotal* erlitten in

dieser Periode das Schicksal ihres priesterlichen Vorbilds. Diese historischen Rahmenbedingungen muss man beachten, um insbesondere das sechste Kapitel über die *converso*-Spiritualität nachzuvollziehen.

3. DIE QUELLEN DER SPIRITUALITÄT JUAN DE ÁVILAS

3.1. Die heilige Schrift

3.1.1 Die Bedeutung der biblischen Texte

Nachdem im vorigen Kapitel ein geschichtlicher Blick auf das Spanien des 15. und 16. Jahrhunderts geleistet wurde, soll jetzt dargelegt werden, woher die Spiritualität Juan de Ávilas gespeist wird. Einige wichtige Punkte wurden schon im historischen Überblick vorweggenommen, jedoch eben dem Geschehen nachgehend. Die Suche nach den Quellen bedeutet hingegen nachzuspüren, woher die Sichtweisen von Maestro Ávila kommen, welcher Ursprung dahinterliegt. Das Ziel ist, bevor noch die Schriften Juan de Ávilas eingehend – unter Fokussierung auf die Priesterspiritualität – analysiert werden, die Person anhand der verwendeten „Einflüsse“ charakterisieren zu können. Der Terminus „Quellen“ bedeutet in diesem Kontext daher insbesondere die „Quellen der Offenbarung“, wie sie Schrift, Tradition und Lehramt bezeichnen, wobei diese Kategorie besonders hervorsticht, zumal Juan de Ávila gerade wegen der profunden Kenntnis der Heiligen Schrift bekannt war.

Die Quellen zu analysieren ist in gewisser Weise ein zweiter Schritt, nachdem das geschichtliche „Milieu“ behandelt wurde. Neu ist, dass die Schriften Juan de Ávilas näher in Betracht gezogen und wichtige Gegebenheiten vertieft werden, jedoch das betreffende Hauptkapitel dennoch den Charakter eines Überblicks hat, denn neben den mannigfachen geschichtlichen Einflüssen wird auch seine Theologie von vielen Einflüssen gespeist. Vom Umfang wäre es fatal, alles bis ins kleinste Detail nachzuverfolgen, da sonst die zu fokussierenden Punkte nicht die notwendige Gewichtung bekämen.

Nicht nur weil zwei Schriftkommentare von Maestro Ávila überliefert sind, soll diese Thematik den ersten Punkt bei dem „Quellenstudium“ finden. Bis heute ist er in Spanien bekannt dafür, große Teile der Bibel auswendig gekonnt zu haben, ja in gewisser Weise eine „fleischgewordene“ Schrift zu sein. Bei einem oberflächlichen Überblick über seine Predigten und seine Briefe, wie auch die Traktate und die *Audi, filia* fällt ins Auge, dass die Texte mit Zitaten der Schrift regelrecht „gespickt“ sind. Von Ignatius von Loyola ist dazu ein Ausspruch in den Prozessakten der Seligsprechung überliefert: Juan de Ávila sei eine „Arche des Bundes, indem er das Archiv der Heiligen Schrift ist; wenn man diese verlöre, würde er allein sie der

Kirche zurückgeben.“²⁴² Juan de Ávila schreibt in einem Brief: „Seid Freunde des Wortes Gottes, lest es, sprecht darüber, und tut es!“ Übersetzt man das spanische Gerundium wörtlich, so müsste es heißen: „lesend, sprechend, tuend“; es zeigt auf, dass die Heilige Schrift nichts Isoliertes darstellt, als etwas, das lediglich als geistlicher „Lesestoff“ fungiert. Es geht um das Wort Gottes, sodass die Bibel im Kontext der Kirche zu lesen ist und nicht völlig losgelöst von ihr. Die Schrift soll gelesen werden mit dem Verlangen, das ganze Leben dem Wort Gottes anzupassen, sodass man darüber spricht und letztlich Gottes Willen wirklich von Herzen vollzieht.²⁴³ Es ist daher nicht verwunderlich, dass in den Schriften Maestro Ávilas die Bibel mehr als 5 500 Mal zitiert wird und er seinen „Priesterschülern“ nahelegte, wenigstens das Neue Testament auswendig zu lernen.²⁴⁴ Nicht zuletzt ist die *Audi, filia* eine Art Schriftkommentar, denn sie ist nicht nur inhaltlich von Zitaten der Schrift geprägt, sondern gleichsam das ganze Werk besitzt Vers 11 und 12 von Psalm 45 (in der Vulgata Psalm 44) als Überschrift.

Die Propagierung der Lesung der Heiligen Schrift, die Juan de Ávila so zutiefst vollzieht, ist jedoch getrübt durch das massive Misstrauen gegenüber jeglicher Lesung religiöser Literatur in der Volkssprache, wie es in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts in Spanien durch verschiedene Umstände sich entwickelte. Besonders das Auftreten der Reformatoren und die Betonung der geistlichen Lesung in Alumbradokreisen machten Lesung in der Volkssprache als häretisch verdächtig.²⁴⁵ Wenn auch die allgemeine Schriftlesung in der breiten Bevölkerung damals nicht möglich war,²⁴⁶ wollte Maestro Ávila zumindest, dass die theologische Studien sich hauptsächlich mit der heiligen Schrift befassen, besonders für jene, die zum Predigen bestimmt sind. Im Brief an Garcia Arias wird besonders deutlich, welchen Stellenwert die persönliche Lektüre der Bibel bei ihm hat: Nach der Feier der Messe und der Stundenliturgie ist das Studium der Heiligen Schrift gleichsam die Hauptaufgabe, die am Vormittag stattfinden

²⁴² González Rodríguez, *Súplicas*, 273. Die Autorin zitiert hier: Decl. de Hernando Rodríguez del Campo, Proceso de Montilla, Proceso de Beatificación, o. c. , 604. „Arca del Testamento, por ser el archivo de la sagrada scriptura, que si ésta se perdiera, él solo la restituyera a la Iglesia“.

²⁴³ Vgl. Carta 86, OC 4, 404.

²⁴⁴ Vgl. González Rodríguez, *Súplicas*, 298.

²⁴⁵ Vgl. Kamen, *Inquisition*, 104f.

²⁴⁶ Zu den Streitigkeiten über die Vulgata und eine mögliche Verbesserung, sowie der empfundenen Problematik, die gesamte Heilige Schrift in Volkssprache zugänglich zu machen, vgl. Perea Siller, Francisco Javier, *The Hebrew Bible, Jewish Tradition and the Redefinition of Catholicism in the Sixteenth Century*, in: Ingram, Kevin (Hg.), *The Conversos and Moriscos in Late Medieval Spain and Beyond, Volume Four: Resistance and Reform*, Leiden – Boston 2021, (=Studies in Medieval and Reformation Traditions 225/4, Converso and Morisco Studies 225/4), Leiden – Boston 2021, 128-141.

soll.²⁴⁷ Er betont hierbei den Geist des Gebetes, der bei der Lektüre vonnöten ist, sodass die Bezeichnung *lectio divina* gerechtfertigt ist, aber durchaus unter Zuhilfenahme des hebräischen und griechischen Textes. Tatsächlich scheint hier eine monastische Spiritualität benediktinischer Prägung durch, die Juan de Ávila so empfiehlt. Dabei ist die Treue zur Kirche in der Auslegung ein wichtiger Punkt; im Memorial segundo betont er, dass es ohne Kirche auch keine Bibel geben kann:

„Hätte es keine Kirche gegeben, gäbe es keine Grundlage um irgendeine Schrift in unfehlbarer Wahrheit zu empfangen. Denn durch ein anderes Mittel halten weder wir Katholiken noch die Häretiker eine Schrift für unfehlbar, als dadurch, dass die Kirche sie so bestätigt. Und wenn die Kirche versichert – in einer so äußerst wichtigen Sache, wie die Autorität der göttlichen Schrift einigen Büchern zu verleihen und sie anderen zu entziehen – dass der Geist der Wahrheit und der Geist Gottes in ihr wohnt, müssen unbedingt daher alle, die eine solche heiligen Schrift empfangen, diese als unfehlbar bekennen. Und wollen sie also das Gebäude dafür halten – das die Schrift ist –, mögen sie das Fundament als unfehlbar festhalten – das die Kirche ist –, auf dem diese [die Schrift] gegründet ist, und mögen sie ihr glauben in den anderen Belangen, wie wichtig sie auch sein mögen.“²⁴⁸

Juan de Ávila spricht hier interessanterweise vor allem die Bildung des Kanons an, der in den ersten Jahrhunderten erfolgte, obwohl üblicherweise die Thematik der reformatorischen These über die alleinige Autorität der Heiligen Schrift von der katholischen Seite primär an dem Problem der fehlenden Auslegungsinstanz festgemacht wird. Das Bild der Kirche als Fundament der Bibel ist ein interessantes Bild, das die innere Verwobenheit der Kirche und der Heiligen Schrift aufzeigt, aber wiederum ohne in das andere Extrem zu fallen, die biblischen Bücher zu marginalisieren; natürlich ist ersichtlich, dass dieser Text 1561 geschrieben wurde, in einer Zeit, als das Zerbrechen der Glaubenseinheit in Europa noch jung war, aber umso schmerzlicher bewusst wurde. Ähnlich drückt er sich in der Zweitfassung der *Audi, filia* aus: Die Schrift ist durch die Kirche festgelegt, und dadurch Wort Gottes;²⁴⁹ Jedoch steht in dieser

²⁴⁷ Carta 5, OC 4, 36f.

²⁴⁸ Memorial segundo, OC 2, 543f. “Y, si no ha habido Iglesia, no hay fundamento para recibir alguna escriptura por de infalible verdad, pues que por otro medio no tenemos los católicos ni los herejes a una escriptura por infalible sino porque la Iglesia la aprobó por tal. Y si, en cosa tan importantísima como dar autoridad de escriptura divina a unos libros y quitarla a otros, la Iglesia acertó, el espíritu de la verdad y de Dios mora en ella, y por fuerza lo han de confesar así todos los que reciben la tal escriptura por infalible. Y, pues quieren tener por tal el edificio que es la escriptura, tengan por infalible el fundamento sobre que está es fundada, que es la Iglesia, y créanla en otras cosas, por importantes que sean.”

²⁴⁹ Vgl. Audi filia II, 43, OC 1, 628.

Hinsicht die erste Fassung der *Audi, filia* dem in nichts nach, wobei er mit dem Heiligen Geist argumentiert: „Und ihr müsst sehen, dass die Darlegung dieser Schrift nicht durch Sinn und Verstand jedes einzelnen sein darf – denn welche Sache wäre auf diese Weise unsicherer als diese – denn gewöhnlich pflegt man so viele Bedeutungen wie Köpfe zu besitzen; vielmehr muss es sein durch die Bestimmung der katholischen Kirche, nach der Auslegung ihrer Heiligen, in welchen derselbe Heilige Geist sprach, die Schrift darlegend, wie er in denselben sprach, die sie schrieben. Denn – anders gesagt – wie kann man mit dem menschlichen Geist das gut erklären, was der göttliche Geist sprach? Denn man muss jede Schrift so lesen und auslegen mit demselben Geist, mit dem sie gemacht wurde.“²⁵⁰

Diese Zeilen sind bemerkenswert, denn sie zeigen, dass auch die erste Fassung der *Audi, filia*, die von der Inquisition beanstandet worden war, die Schrift ganz klar im Kontext der Überlieferung und der Kirche sieht – wie er die Schrift einmal als „Haus Gottes, Thron Gottes“ bezeichnet, so vergleicht er die Kirche in einer Predigt mit dem Haus, in dem Jesus das Mahl feiert²⁵¹. Es wird ersichtlich, dass nicht erst die zweite Fassung in dieser Frage eine bestimmte Position bezieht; dabei ist die Zweitfassung der *Audi, filia*, wie man feststellen kann, keineswegs einfach „tridentinisch“ umgeformt, so als wäre die erste Edition völlig gegen die Beschlüsse des Konzils gewesen. Entgegen dem häufig geäußerten Vorwurf, die lateinische (westliche) Theologie vergesse größtenteils auf den Heiligen Geist, betont Juan de Ávila nicht selten das Wirken des Geistes, ein Wirken, das er in der Heiligen Schrift, wie auch in den Heiligen der Kirche im Gange sieht. Doch die Treue zur Auslegung im Sinne der Kirche führt keineswegs zu einer fehlenden wissenschaftlichen Auseinandersetzung; Formen der Textkritik im Sinne der historisch-kritischen Exegese sind nicht ausgeschlossen, wenn die Schrift in dem Geist des Verfassers gelesen wird. Gerade im 16. Jahrhundert war man im Anschluss an den Humanismus an den Urtexten der Bibel interessiert, was, wie erwähnt, auch für Maestro Ávila gilt.

3.1.2 Die Heilige Schrift in der Praxis

Juan de Ávila benutzt die Heilige Schrift nicht nur als „Offenbarungsquelle“ im Sinn der Dogmatik; darüber hinaus ist das Wort Gottes gleichsam „verdichtet“, wo es um das

²⁵⁰ Audi filia I, OC 1, 476. “Y habéis de mirar que la exposición de esta Escritura no ha de ser por seso o ingenio de cada cual, que de esta manera qué cosa habría más incierta que ella, pues comúnmente suele haber tantos sentidos cuantas cabezas, mas ha de ser por la determinación de la Iglesia católica, a interpretación de los santos de ella, en los cuales habló el mismo espíritu Santo, que declarando la Escritura que habló en los mismos que la escribieron. Porque, de otra manera, ¿cómo se puede bien declarar con espíritu humano lo que habló el Espíritu divino? Pues que cada Escritura se ha de leer y declarar con el mismo espíritu con que fue hecha.”

²⁵¹ Juan I, lec. 6, OC 2, 147 „es casa de Dios, silla de Dios es“; Sermón 33, OC 3, 410.

fleischgewordene Wort Gottes geht: Er betont die Evangelien, weil dort Jesus selbst zu uns spricht. Von daher wird auch die Akzentuierung der paulinischen Briefe verständlich, da in diesen auf besondere Weise die persönliche Beziehung zu Jesus Christus deutlich wird. Die Gesamtheit der Schrift wird jedoch keineswegs infrage gestellt. Das Alte Testament nimmt einen wichtigen Platz in den Briefen, Predigten und Traktaten ein, insbesondere die Psalmen, der Prophet Jesaja und das Hohelied. Von den Texten des Neuen Testaments sind die paulinischen Briefe am meisten zitiert, gefolgt vom Evangelium nach Johannes und dem Buch der Offenbarung.²⁵² Auffällig sind zudem die vielen Zitate aus dem Brief an die Römer – Juan de Ávila zitiert ihn beachtliche 277 Male.²⁵³ Interessanterweise haben gerade die Reformatoren, allen voran Martin Luther, die paulinischen und johanneischen Texte des Neuen Testaments betont; diese Teile der Bibel stellen am hervorragendsten die Rechtfertigung durch das Kreuz Christi dar, was für die Spiritualität Juan de Ávilas von besonderer Bedeutung ist, da auch er die Verdienste Jesu Christi stark akzentuiert, jedoch anders als die Reformatoren.

3.1.3 Der „Paulinismus“ des Juan de Ávila²⁵⁴

Der Apostel Andalusiens ist sehr bekannt für die starke Rezeption der Paulusbriefe; seit seinen ersten Jahren als Priester verwendete er häufig diese Schriftstellen als Predigtmaterie, hier sei besonders sein Wirken 1531 in der Stadt Écija erwähnt, für welches er von der Inquisition belangt wurde – was sehr deutlich aufzeigt, mit welcher Überzeugungskraft und welchem Elan der damals junge Juan de Ávila predigte. Dies stand ganz im Zeichen des „Apostolates“, der Zeugenschaft für das Evangelium. Die Begeisterung für den Apostel Paulus kommt besonders von seiner tiefen Bekehrung – vom Verfolger zum Apostel – und von seiner ungeteilten Hingabe an die Glaubensverkündigung, die zur echten Hingabe an seine Gemeinden wurde.²⁵⁵ Er betrachtet die Umkehr des Apostels zugleich als Modell für die Bekehrung der Christgläubigen; Juan de Ávila schreibt dazu in der Audi, filia: „O Abgrund der Barmherzigkeit! Und was bewegte dich, vom Himmel in unser Herz zu sprechen, und zu sagen: *Warum verfolgst du mich* (cfr. Apg 9,4) mit deinem schlechten Leben“²⁵⁶ Besonders im Diskurs über eine mögliche *converso*-Spiritualität wird der Paulinismus als besondere Charakteristik betrachtet, die sich gerade in der Wahrnehmung des Apostolates unter widrigen Umständen

²⁵² Vgl. Esquerda Bifet, Diccionario, 341.

²⁵³ Vgl. González Rodríguez, Súplicas, 299.

²⁵⁴ Hier wird nicht streng zwischen Paulinen und Deuteropaulinen unterschieden, es sei verwiesen auf das Standardwerk: Martin Ebner, Stefan Schreiber (Hgg.), Einleitung in das Neue Testament, (=Kohlhammer 6), Stuttgart² 2013.

²⁵⁵ Vgl. González Rodríguez, Súplicas, 286f.

²⁵⁶ Audi, filia 2, 17, OC 1, 574. „¡O abismo de misericordia!, ¿y qué te movió a dar voces desde el cielo en nuestro corazón y decir: Por qué me persigues con tu mala vida?“

manifestiert – dies soll im letzten Kapitel der Arbeit genau begutachtet werden. Der Ruf des Maestro Ávila als hervorragender Interpret des Apostels ging so weit, dass man von einem „zweiten Paulus“ sprach; Sala Balust schreibt über diese enge Verbundenheit mit Paulus: „Schriften, Gesten und Leben, alles an ihm war paulinisch [...] Er spricht von Paulus in seinen Briefen, in der Leitung der Seelen, auf der Gasse und auf der Kanzel. Er zitiert seine Texte in der Volkssprache, was manchmal übertrieben furchtsamen Personen Anlass zum Ärgernis gibt.“²⁵⁷

Juan de Ávila schrieb zwei ausführliche Schriftkommentare, einen über den Brief an die Galater, den anderen über den ersten Johannesbrief. Bei dem ersteren ist die Autorenschaft nicht ganz geklärt, da die Schrift zunächst verloren ging, und in der Mitte des 20. Jahrhunderts von Camilo Abad gefunden und publiziert wurde. Es gibt ganz klare Anhaltspunkte in den Biographien von Muñoz und Granada, dass Maestro Ávila spezielle Predigten über die Paulusbriefe in Córdoba hielt. Die Kommentare über den Johannesbrief predigte er in der Klosterkirche Santa Catalina in Zafra. Der Stil und der Inhalt des Galaterkommentars ist typisch für die Schriften Juan de Ávilas, wobei er stilistisch den Lektionen über den ersten Johannesbrief sehr ähnlich ist, was die Autorenschaft Juan de Ávilas als höchst wahrscheinlich einstufen lässt. Beide Schriften sind sehr anspruchsvolle Predigtserien, und keine für den scholastischen Lehrbetrieb lateinisch verfassten Kommentare, was auch die pastorale Zielsetzung erkennen lässt.²⁵⁸

Die Abhandlung über den Galaterbrief stellt die Grunderfahrung des Paulus gut dar, im Abschnitt „Vivo autem iam non ego“ (Gal 2,19):

„Der Apostel war tot, für den Ruhm und der Ehre der Welt, für das Schätze und genießen derselben, denn er sagt von sich: Wenn sich irgendwer des Fleisches rühmen darf, dann ich am meisten [...] (Phil, 3,4-9) Der Apostel war der Welt tot, um ihre Schändlichkeiten, Verfolgungen und Widrigkeiten zu empfinden, denn er bekennt von sich: Wir werden beschimpft und segnen, wir werden verfolgt und halten stand, wir werden geschmäht und wir trösten. (1 Kor 4,12-13) etc. [...] Er war lebendig, um die Kränkungen Jesu Christi zu empfinden, und die Beleidigungen,

²⁵⁷ Introducción, OC 2, 11.

²⁵⁸ Introducción, OC 2, 13f.

die man ihm antat. [...] Der Apostel war lebendig für Gott, denn mit so viel Umsicht versteht er sich in den Angelegenheiten, die seinen Dienst berühren.“²⁵⁹

Man könnte sagen, dies sei seine „pastorale Strategie“ gewesen, um in einer doch mehr oder minder feindlich gesinnten Umwelt, Seelsorge zu leisten, trotz aller Widrigkeiten und Enttäuschungen, aber stets in inniger Verbundenheit mit Jesus Christus und seiner Erlösungstat. Analog zum Apostel Paulus, der sich als Vater aller wahrnimmt, betrachtet Juan de Ávila die Glaubensverkündigung als „*engendrar hijos*“, als „Kinder zeugen“, denn durch das ausgestreute Wort Gottes wird er den Gläubigen zum Vater, wie er sich im Brief an Luis de Granada ausdrückt.²⁶⁰ Jedoch ist dies in der „avilistischen“ Spiritualität kein bloßer Altruismus, oder gar Selbstbestrafung, sondern gleichsam eine Antwort auf die Feststellung des Apostels: „Soweit ich aber jetzt noch in dieser Welt lebe, lebe ich im Glauben an den Sohn Gottes, der mich geliebt und sich für mich hingegeben hat“ (Gal 2,20), und „ich sehe alles als Verlust an, weil die Erkenntnis Christi Jesu, meines Herrn, alles übertrifft.“ (Phil 3,8) Kreuz und Auferstehung Jesu Christi ist so überwältigend, dass daneben alles verblasst; die Gnade der Rechtfertigung ist in erster Linie ein Geschenk, das Gott in seiner Liebe freiwillig dem Menschen gewährt. Für Juan de Ávila steht die Initiative Gottes so im Vordergrund und löst eine so große Dankbarkeit aus, dass ein derartiger Paulinismus gleichsam in der *Audi, filia* mit Händen greifbar ist. Obwohl das Werk mit der Erlaubnis des Bischofs von Córdoba ausgestattet worden war, musste es dennoch an einigen Stellen geändert werden, um etwaige Missverständnisse zu vermeiden, die die Mitwirkung des Menschen mit der Gnade betrifft. Juan de Ávila erarbeitete den Kommentar zum Galaterbrief 1537 in Córdoba, zu einer Zeit, als das Rechtfertigungsdekret des Konzils von Trient noch in der Zukunft von Jahrzehnten stand. Jedoch ist festzuhalten, dass er nie so weit geht, die Akzentuierung des Paulus als ein Ausbrechen aus dem Gefüge der Überlieferung aufzufassen.²⁶¹ Dennoch kommt die Liebe Gottes zu den Menschen in seinem Sohn – gerade durch das Kreuz Christi – gewaltig zum Ausdruck.

²⁵⁹ Kommentar zu Gal 2,19; OC 2, 55f. “Muerto estaba el Apóstol para la gloria y honra del mundo, para estimarla y gozarse con ella, pues dice de sí: Si quis alius videtur confidere in carne, ego magis [...]. Muerto estaba el Apóstol al mundo para sentir sus afrentas, persecuciones y adversidades, pues confiesa de sí; Maledicimur et benedicimus, persecutionem patiuntur, et sustinemus, blasphemamur et obsecramus. etc. [...]. Vivo estaba para sentir las afrentas de Jesucristo y las ofensas que contra él se hacían [...]. Vivo estaba el Apóstol para Dios, pues con tanto cuidado entiende en las cosas que tocan a su servicio [...]”

²⁶⁰ Vgl. Carta 1, OC 4, 5.

²⁶¹ Vgl. González Rodríguez, Súplicas, 286f.

Erst dieses „Überwältigtsein“ ermöglicht es, auch unter vielerlei Drangsalen Christus als den Gekreuzigten zu verkündigen, erst die Initiative Gottes führt einen deutlichen Abstand zur Welt herbei. Der Paulinismus bei Juan de Ávila bietet eine starke Betonung der Bußgesinnung, der aber aus der Reflexion der Liebe Gottes hervorgeht. Der durchaus akzentuierte Weltabstand ergibt sich aus den Gegebenheiten, die eben noch nicht erlöst sind. Diese Distanz gilt aber keineswegs als Ablehnung der Schöpfung, oder gar Misanthropie: Wie Paulus alles aufgab, um das Evangelium zu verkünden, so erwies sich Maestro Ávila nicht nur als treuer Verkündiger, sondern auch als echte Vater, der zur Hingabe für seine „Kinder“ bereit ist. Daher behauptet er, dass der Apostel für die Ehre der Welt „tot war“, jedoch für Gott lebendig war.

Für die Priesterspiritualität des Juan de Ávila ist genau dieses „Hingegebenheitsein“ eines der Schlüsselpositionen: Das Vorbild des Apostels Paulus ist dadurch eine der Hauptquellen seiner Spiritualität; das soll hier verdeutlicht werden. Die Initiative ist die Liebe Gottes, die sich in der Hingabe Jesu Christi am Kreuz in unüberbietbarer Weise zeigt. Der Priester ist daher in erster Linie ein mit der Gnade Beschenkter, der aber bei der Predigt und der Feier der Liturgie „Träger“ des Priestertums Christi ist, jedoch niemals in seinem eigenen Namen spricht. Daher muss er stets verinnerlichen, dass er zwar im Namen Christi spricht, aber dennoch der durch die Gnade Beschenkte bleibt. Der Priester muss Christus im gesamten Lebensstil ähnlich werden, und, so wie er empfangen hat, reichlich austeilen. Dieses „reichlich austeilen“ muss so ernsthaft vonstatten gehen, dass man dies „Hingabe“ nennen kann. „Ich wurde den Schwachen ein Schwacher, damit ich die Schwachen gewinne. Allen bin ich alles geworden, damit ich wenigstens einige rette. Alles aber tue ich um des Evangeliums willen, damit ich sein Mitteilhaber werde.“ (1 Kor 9,20.21) Hier ist vielleicht der „springende Punkt“, der gut aufzeigt, warum Juan de Ávila eine strenge und anspruchsvolle Askese so gut mit einem christlichen Humanismus verbindet, der in persönlichen Belangen geradezu liebenswürdig ist. Der Mittelpunkt ist natürlich niemals die Askese, sondern die Liebe Gottes. Dieses „seelsorgliche Modell“ ist in großem Maße dem Apostel Paulus geschuldet.

3.1.4 Der Paulinismus in der persönlichen Erfahrung

Zu diesen Beobachtungen kommt ein weiterer Faktor hinzu, der die Beziehung zum Apostel Paulus noch verstärkte: die Haft im Inquisitionsgefängnis.²⁶² In den Prozessakten zur Seligsprechung aus der andalusischen Stadt Jaén ist ein Wort Juan de Ávilas überliefert, das die

²⁶² Vgl. Ruíz Jurado, Manuel, El paulinismo de San Juan de Ávila, in: Proyección LX (2013), 393-405, 397.

Dramatik der schweren Stunden und Tage vom Herbst 1531 bis zum Sommer oder Herbst 1532 darlegt.²⁶³ Auf die Frage seiner Priesterschüler, warum er so gut den Paulus verstehe, gab er zur Antwort: „Wenn Sie zum Tode verurteilt wären, mit drei antwortenden Zeugen, wie ich sie hatte, verstünden Sie den Heiligen Paulus sehr gut!“²⁶⁴ Der Paulinismus des Maestro vertieft sich mit den bedrückenden Erlebnissen erheblich. Es ist bekannt, wie ungewiss und geradezu gefährlich die Lage im Gefängnis war, Juan de Ávila konnte sich ganz in der Situation wiederfinden, in der der Apostel Paulus in den vielen Stunden der Verfolgung war. Dabei hat die *Audi, filia* eine Schlüsselrolle, da sie bekanntlich zumindest in den Grundzügen während der Haft entstand. Man darf daher die hohe Bedeutung dieser Vorkommnisse für die Spiritualität nicht vernachlässigen, besonders, wenn man sich die Inhaltsschwere und Weitläufigkeit der *Audi, filia* vor Augen stellt. Luis de Granada berichtet in seiner Biographie explizit über die Gefangenschaft: „In dieser Zeit verlieh ihm unser Herr eine Gnade, die er als großen Wert erachtete, sodass ihm ein sehr besonderes Wissen um das Mysterium Christi gegeben war [...]“²⁶⁵ Diese Aussage ist im Spanien der 2. Hälfte des 16. Jahrhunderts beinahe kühn, da Schwierigkeiten mit der Inquisition von den gesellschaftlichen Parametern betrachtet als persönliche Schande galten, und Luis de Granada beschreibt genau dies als ganz besondere Gnade.

Javier Díaz Lorite schrieb eine Dissertation über die Erfahrung der Liebe Gottes bei Juan de Ávila und hält ebenfalls die dunklen Tage im Gefängnis für eines der Schlüsselerlebnisse; der Autor widmet dieser Thematik viele Seiten und untersucht dahingehend einige Briefe und die *Audi, filia*, jedoch ohne explizit den Apostel Paulus zu nennen.²⁶⁶ Der wichtigste Satz, der gleichsam eine Zusammenfassung der Thematik ist, stammt aus dem Brief 58 – der übrigens mit Pauluszitaten geradezu gespickt ist - höchstwahrscheinlich während der Haft geschrieben wurde, und von dem Biographen Sala Balust als der vielleicht schönste Brief Juan de Ávilas bezeichnet wird: „Auf dem Kreuz hast du mich gesucht, mich gefunden, mich geheilt und befreit und mich geliebt, dein Leben und dein Blut für mich hingebend, in die Hände der

²⁶³ Vgl. Estudio biográfico, OC 1, 38.

²⁶⁴ Lic. Barnabé de Ortigosa, (Proceso de Jaén, f. 1115r) OC 2, 12, FN 52. “Si vuestras mercedes estuvieran sentenciados a muerte con tres testigos contestes, como yo los tuve, entendieran muy bien a San Pablo.”

²⁶⁵ Luis de Granada, (Vida, parte 2, Parr. 6, f.49 r-v.), OC 2, 12, FN 51. “En este tiempo le hizo nuestro Señor una merced que él estimaba en gran precio, que fue darle un muy particular conocimiento del misterio de Cristo [...]”.

²⁶⁶ Vgl. Díaz Lorite, F. Javier, Experiencia del amor de Dios y plenitud del hombre en San Juan de Ávila, Madrid 2007, 65-80.

grausamen Henker...“²⁶⁷ Die These von Díaz Lorite hängt, wie erwähnt, zutiefst mit dem Paulinismus zusammen – man nimmt hier eine Theologie der Liebe Gottes und zugleich eine Theologie des Kreuzes wahr. Der bekannte Brief ist eine Trostschrift an seine verängstigten Priesterschüler, geprägt durch einen typisch paulinischen Christozentrismus, was gleichermaßen für die *Audi, filia* gilt.²⁶⁸ „Auf diese Weise ist das Erleben der Liebe des dreieinen Gottes im gekreuzigten Christus der Prüfstein, in dem die Originalität des Lebens und des Denkens des heiligen Maestro zu erblicken ist, und demzufolge sein authentischer Interpretationsschlüssel.“²⁶⁹

Der Jesuit Manuel Ruiz Jurado erkennt in diesem Zusammenhang die große Ähnlichkeit mit den Erfahrungen, die Ignatius von Loyola in einer ähnlich schwierigen Situation machte. Der letztere verfasste die *Ejercicios espirituales*, das berühmte Exerzitienbuch, um ungeordnete Neigungen abzulegen und den Willen Gottes zu erkennen, nachdem er in einer „zweiten Bekehrung“ zugleich von schweren Skrupeln angefochten worden war, die ihn fast in die Verzweiflung getrieben hatten. Die *Audi, filia* schrieb Juan de Ávila unmittelbar im Gefängnis, als er die Erfahrung des Christumysterium so innig erfahren durfte und schuf wie Ignatius ein Werk, das den Weg zu Gott systematisch darlegt, und zwar als Hilfe für (möglichst) alle Christgläubigen.

„Wir könnten sagen, dass unter dem Einfluss der geistlichen Christus-Erfahrung im Gefängnis und im Licht der paulinischen Lehre Ávila eine neue Art fand, um die traditionelle Lehre der drei Wege – purgativa, iluminativa und unitiva – im 16. Jahrhundert darzulegen. [...] Eine sehr tiefe Überzeugung über die Transzendenz des Mysteriums des gekreuzigten Christus, anwendbar auf die Anordnung aller Menschen“²⁷⁰

²⁶⁷ Carta 58, OC 4, 269. “En la cruz me buscaste, me hallaste, me curaste y libraste y me amaste, dando tu vida y sangre por mí en manos de crueles sayones[...].”

²⁶⁸ Vgl. Ruiz Jurado, Paulinismo, 397-400. Vgl. zu den “Trostbriefen” des Juan de Ávila: María Jesús Fernández Cordero, San Juan de Ávila: Cartas de consuelo en la tribulación, in: García de Castro Valdés, José/Madrigal Terrazas, Santiago (Hgg.), Mil Gracias Derramando. Experiencia del Espíritu ayer y hoy. Libro homenaje a los profesores Santiago Arzubialde SJ, Secundino Castro CCD y Rafael M^a Sanz de Diego SJ, (=Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas 4), Madrid 2011, 247-265, zu carta 58: 149-152. Trost bedeutet nicht einfach jemanden trösten, sondern die Ermutigung, sich von Gott trösten zu lassen, um den Weg der Nachfolge Christi weiter zu gehen, so Fernández Cordero in dem Resümee.

²⁶⁹ Díaz Lorite, Experiencia del amor de Dios, 66. “De este manera, la vivencia del amor de Dios trino y uno en Cristo crucificado es el crisol en donde hay que mirar la originalidad de la vida y del pensamiento del Santo Maestro, y, por tanto, su auténtica clave de interpretación.”

²⁷⁰ Ruiz Jurado, Paulinismo, 400. “Podríamos decir que bajo la experiencia espiritual de Cristo en su prisión, y a la luz de la doctrina paulina encontró Ávila una nueva manera de exponer en el s. XVI la tradicional doctrina de las tres vías: purgativa, iluminativa y unitiva. [...] Una convicción más profunda de la transcendencia del misterio de Cristo crucificado, aplicable a la ordenación de toda criatura.” Ruiz Jurado verbindet diese Wahrnehmung mit der Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes*, Nr. 37, wo angemahnt wird, dass die menschlichen Tätigkeiten leicht

Jedoch verbleibt der Apostel Paulus nicht bei dem Lobpreis des Kreuzes Christi, sondern stellt den Heiligen Geist vor Augen, den Geist, der die Kraft gibt, den Willen des Vaters zu erfüllen und ihn liebevoll beim Namen zu nennen. Maestro Ávila folgt in seiner Spiritualität dem Apostel, indem er den Heiligen Geist gleichsam als „einigendes Ganzes“ des geglückten christlichen Lebens vorstellt. Das achte Kapitel des Römerbriefes ist das am meisten von ihm zitierte Kapitel der Paulusbriefe;²⁷¹ der Grundtenor dieses Abschnittes ist das Wirken des Geistes, aber auch der Gegensatz zwischen dem Leben gemäß dem Geist (spiritus, πνευμα) und gemäß dem Fleisch (caro, σαρξ).

„Wir sind also nicht dem Fleisch verpflichtet, Brüder und Schwestern, so dass wir nach dem Fleisch leben müssten. Denn wenn ihr nach dem Fleisch lebt, müsst ihr sterben; wenn ihr aber durch den Geist die sündigen Taten des Leibes tötet, werdet ihr leben. Denn die sich vom Geist Gottes leiten lassen, sind Kinder Gottes. Denn ihr habt nicht einen Geist der Knechtschaft empfangen, so dass ihr immer noch Furcht haben müsstet, sondern ihr habt den Geist der Sohnschaft empfangen, in dem wir rufen: Abba, Vater! Der Geist selber bezeugt unserem Geist, dass wir Kinder Gottes sind. Sind wir aber Kinder, dann auch Erben; Erben Gottes und Miterben Christi, wenn wir mit ihm leiden, um mit ihm auch verherrlicht zu werden.“ (Röm 8,12-17)²⁷²

Anhand des Abschnittes des Römerbriefes kann man gut die Verschränkung des Christusmysteriums in Tod und Auferstehung mit einem Leben aus dem Glauben mit Hilfe des Heiligen Geistes erkennen, ein Leben, das wiederum das Kreuz Christi in Form der Nachfolge erkennen lässt, jedoch mit der lebendigen Hoffnung auf die Auferstehung. Durch den Geist werden die Gläubigen gleichsam adoptiert, können den Vater in innerlichster Zartheit Vater nennen und in „innertrinitarischer“ Weise beten, da der Geist ein „unbeschreibliches Seufzen“ hervorbringt, das nicht in Worte zu fassen ist. So ist nicht mehr eine zum Abstand mahnende Ehrfurcht im Vordergrund – so berechtigt sie ist – sondern die Liebe Gottes, die sich dem Menschen gerade im Kreuz Christi mitteilt. Dies verlangt nach einer gewissen Antwort von der Seite der Gläubigen – hier ist Askese notwendig, die aber immer aus Liebe geschieht, nicht aus einem abstrakten Sittlichkeitsstreben. Diese Askese, dieses Antworten gemäß der Liebe Gottes bedeutet Leben gemäß dem Geist, wie sich Paulus ausdrückt, im Gegensatz zum Leben gemäß

ins Böse verkehrt werden kann – „durch Stolz und ungeordnete Selbstliebe“ – und „durch Christi Kreuz und Auferstehung gereinigt und zur Vollendung gebracht werden müssen.“ (DH 4337)

²⁷¹ Vgl. Ruiz Jurado, Paulinismo, 401.

²⁷² EÜ 2016

dem Fleisch. Dieses letztere bringt den Tod, weil es eine Abkapselung von der Liebe Gottes bedeutet. Vielleicht hatte der Apostel genau diese Situationsbestimmung bei vielen Gemeindemitgliedern im Blick, wenn er im Brief an die Philipper die strengen Worte verkündet: „Denn viele, von denen ich oft zu euch gesprochen habe, doch jetzt unter Tränen spreche – leben als Feinde des Kreuzes Christi. Ihr Ende ist Verderben, ihr Gott ist der Bauch, und ihre Ehre besteht in ihrer Schande; Irdisches haben sie im Sinn.“ (Phil 3,18.19). Der Terminus „Fleisch“ bedeutet hier keinesfalls eine Abwertung oder gar Verachtung der körperlichen Existenz des Menschen, sondern die egoistische Konzeption des Lebensstils, die sich nicht an der Liebe zu Gott und zum Nächsten orientiert.

Genau um das „Leben gemäß dem Geist“ geht es im bekannten Werk *Audi, filia* des Maestro Ávila. Im Anschluss an Paulus kann er den „Aufstieg der Seele zu Gott“ im geistlichen Leben beschreiben; dies ist zwar ein Ausdruck aus der klassischen „mystischen Theologie“, steht aber in diesem Zusammenhang ganz in der Betonung der Verdienste Christi, und des Geschenkcharakters derselben. Jedoch sind die Christinnen und Christen dabei nicht einfach passiv, sondern müssen sich das Evangelium zu „eigen machen“, der Glaube verlangt ein Leben aus dem Glauben, was jedoch dem Menschen einiges an Mühe abverlangt. Als große Hilfe, den Lebensstil dem Evangelium anzugleichen dient es, das Wort Gottes nicht nur zu kennen und zu beherzigen, sondern es im betrachtenden Gebet zu erwägen und gleichsam daran „Geschmack zu finden“.

Audi, filia, et vide, et inclina aurem tuam
Et obliviscere populum tuum, et domum patris tui,
Et concupiscet rex decorum tuum (Ps 44/45, 11.12)

Dies sind die zwei Psalmverse, an denen sich das ganze Werk orientiert. Es ist gleichzeitig ein ausgedehnter Kommentar dieses Psalmabschnittes, während weite Teile des geistlichen Lebens mit dem Schwerpunkt auf der Betrachtung des Wortes Gottes, besonders der Passion Christi, behandelt werden. Juan de Ávila beschreibt dieses „Leben gemäß dem Geist“ als eine Zuwendung zu Gott, die auch mit den menschlichen Sinnen vollzogen wird: „Höre, Tochter“ auf die Sprache Gottes, während gleichzeitig eine Abwendung von den „anderen“ Sprachen vonnöten ist; der Sprache der Welt, des Fleisches und des Teufels muss die Königstochter ihr Ohr entschieden abwenden. Auf den Römerbrief bezogen, muss das Leben gemäß dem Fleisch gemieden werden, wobei die *Audi, filia* sehr ausführlich verfährt, die Gefahren und notwendige

Heilmittel aufzuzeigen, um das Leben dem Geist gemäß führen zu können, es würde den Rahmen des Kapitels sprengen, dieses Werk genauer zu behandeln. Jedoch ist eine Passage des Textes bemerkenswert, wo, als eines der letzten Kapitel – es handelt sich um Kapitel 102 von insgesamt 113 – in einer Akribie über den Willen Gottes gesprochen wird, jedoch mit der Mahnung, den heiligen Geist nicht zu vergessen.

„Um die Erfüllung von Gottes Willen, in dem unser Gut ist, werdet ihr mich fragen: Worin erkennen wir ihn? Über diesen sage ich euch, dass, wo Gebot und Wort Gottes oder seiner Kirche sind, ihr nicht mehr untersuchen sollt, sondern für bereits ergründet halten sollt, dass dies der Wille Gottes ist. Und wenn es das nicht gibt, müsst ihr als dasselbe festhalten, was euer Oberer befiehlt, wenn nicht klar feststeht, dass er gegen das Gesetz Gottes, oder der Kirche, oder die natürliche Vernunft befiehlt. Denn, wenn sogar der heilige Paulus sagt, dass, *auch wenn der Obere ungläubig ist, ihm der Christ zu gehorchen hat, nicht nur um die Strafe zu vermeiden, vielmehr durch die Verpflichtung des Gewissens* (Röm 13,5), um wieviel mehr wird das Wahrheit sein bei den christlichen Oberen, von denen wir denken müssen, dass Gott ihnen hilft, gerecht zu befehlen?

Und wenn das alles fehlt, werdet ihr durch den Willen Gottes den Rat annehmen, der euch die Person geben wird, von der man ihn annehmen muss.

Und denkt nicht, dass ihr dadurch ohne Notwendigkeit seid, das Licht des Heiligen Geistes zu erbitten, um es richtig zu machen, den Herrn zu erfreuen: Weil unsere Bedürfnisse zahlreich und insbesondere so sind, dass ohne diesen Meister, ein anderer nicht reicht: *Und der König wird nach deiner Schönheit verlangen.*“²⁷³

Dieser Abschnitt gehört noch zur Auslegung des „*et obliviscere...domum patris tui*“; es ist das letzte Stück desselben und will dazu aufrufen, den Eigenwillen aufzugeben, mit dem Ziel, den Willen Gottes zu tun, gleichsam als Ziel des im wahrsten Sinne des Wortes „geistlichen

²⁷³ Audi, filia II 101, OC I, 758f. “Cerca del cumplimiento de la voluntad del Señor, en que está nuestro bien, me podréis preguntar: ¿En qué la conoceréis? A lo cual os digo que donde hay mandamiento y palabra de Dios o de su Iglesia, no tenéis más que inquirir, sino tened por averiguado que aquello es voluntad del Señor. Y, cuando esto no hay, habéis de tener por lo mismo lo que manda vuestro superior, si claramente no consta que manda contra la ley de Dios o de la Iglesia, o contra razón natural. Que, pues San Pablo dice que, aunque el superior sea infiel, *le ha de obedecer el cristiano, no sólo por evitar el castigo, mas por la obligación de la conciencia* (Rom 13,5), ¿cuánto más será esto verdad en los superiores cristianos, de los cuales hemos de pesar que Dios les ayuda a mandar lo justo?

Y cuando todo esto faltare, tomaréis por la voluntad del Señor el consejo que os diere persona de quien se debe tomar.

Y no penséis por esto que estáis sin necesidad de pedir la lumbre del Espíritu Santo, para acertar a agradar al Señor: porque nuestras necesidades son tantas y tan en particular, que, sin este maestro, otro no basta: *y cobdiciará el rey tu hermosura.*”

Lebens“. Juan de Ávila kommt von den Ausführungen über den Eigenwillen und die guten Formen des menschlichen Willens zur fast rhetorisch anmutenden Frage, was nun der Wille Gottes ist. Gleich anfangs mahnt er, das Wort Gottes und die Gebote Gottes anzunehmen, in Verbindung mit der Lehre der Kirche. Da soll man nicht zu viel nachforschen; wenn jedoch solches nicht betroffen ist, gilt das Wort des Oberen, Juan de Ávila hat aller Wahrscheinlichkeit nach die Vorstände der klösterlichen Gemeinschaften vor Augen. Keinesfalls darf jedoch ein solcher Befehl den Geboten Gottes oder der Kirche oder der Vernunft widerstreiten. Hier ist der springenden Punkt: Gehorsam ist zwar ein Grundvollzug des geistlichen Lebens – wie der Römerbrief sogar Unterordnung unter die heidnische Staatsmacht erwartet –, jedoch nicht völlig blind, da auch eine kritische Dimension vorliegt. Schließlich mahnt Maestro Ávila, auf die Anrufung des Heiligen Geistes keinesfalls zu vergessen, da in vielen Fällen die Notwendigkeiten (*necesidades*) der angesprochenen Gläubigen bestehen. Sind hier persönliche Schwierigkeiten gemeint, die die Gabe des Trostes notwendig werden lassen? Oder ist einfach die Erkenntnis des Geistes vonnöten, um in speziellen Lebenssituationen den Willen Gottes erkennen zu können? Die Frage muss offen bleiben, letztlich bleibt die Anrufung des Heiligen Geistes grundlegend, um „dem Geist gemäß“ leben zu können. Interessanterweise findet sich in der ersten Ausgabe der *Audi, filia* von 1556 keine Parallelstelle am passenden Platz; der betreffende Textabschnitt dürfte daher eine spätere Präzisierung für die Zweitfassung von 1574 sein, der aber durch die typischen Schachtelsätze und die direkte Anrede geradezu typisch „avilistisch“ ist. Die Thematik und die Stellung gegen Ende des Werkes machen ihn zu einer wichtigen Verständnishilfe für das gesamte Werk.²⁷⁴

Wie weit der Paulinismus die Spiritualität des Juan de Ávila prägt, ist bemerkenswert, insbesondere die Parallelen in der persönlichen Erfahrung des Erlösungswerkes Christi. Überraschend ist insbesondere die starke paulinische Prägung der *Audi, filia*, die auf den ersten Blick nicht so vordergründig ist, jedoch allein schon mit der Entstehungsgeschichte des Werkes zutiefst gegeben ist. Wenn auch der Paulinismus sicherlich eine der wichtigsten Quellen seiner Spiritualität ist, soll das erst unter anderem in dem Hauptkapitel über die Priesterspiritualität weiter dargelegt werden, um die Ordnung der Kapitel zu gewährleisten.²⁷⁵

²⁷⁴ Vgl. Ruiz Jurado, Paulinismo, 404f.

²⁷⁵ Hier sei besonders auf ein Werk hingewiesen, welches die Spiritualität des Maestro Ávila anhand des Wirkens Gottes in der Heilsgeschichte und in der Seele des Menschen beschreibt, unter konsequenter Anlehnung an die Gnadenlehre: Oliver, Denise Clare, *Discerning your Spiritual Journey with Saint John of Avila, Doctor of the Church*, Leominster 2013.

3.1.5 Die johanneischen Schriften

Juan de Ávila zitiert das Evangelium des Johannes am meisten, sieht man von den paulinischen Briefen ab; besonders in den Predigten wird es zurate gezogen, um Themenkomplexe wie Erlösung und Gnade zu verkünden; alles, was er mit Christus als dem Guten Hirten in Verbindung bringt oder mit dem Gebot der Liebe, trägt in den Schriften Maestro Ávilas das Siegel des Johannesevangeliums – er zitiert es ungefähr 482 Mal. Zum ersten Johannesbrief ist ein Kommentar Maestro Ávilas erhalten, der die tiefe Verbundenheit mit der johanneischen Spiritualität aufleuchten lässt.²⁷⁶ Es ist auffällig, dass zum verinnerlichten Paulinismus eine Hochschätzung jener Schriften hinzutritt, wie es bei den Reformatoren der Fall war. Der Kommentar zum Johannesbrief, der leider nur bis zum 24. Vers des 3. Kapitel reicht, zitiert sehr oft das Evangelium des Johannes, besonders zu den erwähnten Themen. Noch mehr als im paulinischen Kommentar steht die Liebe Gottes, die Fleisch geworden ist, im Vordergrund, eine Akzentsetzung, die als typisch johanneisch gilt. Hingegen ist der *Tratado del amor de Dios* auf ersten Blick – fast überraschend – von den johanneischen Schriften nicht so stark geprägt, wie man das annehmen könnte, da die Zitate aus der Schrift sehr ausgewogen aus dem Alten und Neuen Testament schöpfen.

Die Zielsetzung des Traktates ist es, die Liebe zu Gott zu erwecken, wie es in dem ersten Satz des Werkes ausgesagt wird: „Die Sache, die am meisten das Herz zur Liebe Gottes bewegt, ist es, in tiefer Weise die Liebe zu erwägen, die Er zu uns hatte und mit Ihm, sein hochgepriesener Sohn, unser Herr.“²⁷⁷ Die Grundgedanken, die hier vorliegen, deuten sehr auf die programmatische Beschreibung aus dem ersten Johannesbrief hin: „Darin besteht die Liebe: Nicht dass wir Gott geliebt haben, sondern dass er uns geliebt und seinen Sohn als Sühne für unsere Sünden gesandt hat.“ (1 Joh 4,10) Insofern ist dieses Werk, das von Luis Sala Balust als Perle spanischer Literatur bezeichnet wird, typisch johanneisch, da es zuerst von der Liebe Gottes ausgeht und die Pro-Existenz des Sohnes mit dem Erlösungswerk so gekonnt akzentuiert, dass Juan de Ávila sogar die Vergangenheitsform des Spanischen nimmt, die eine abgeschlossenen Handlung beschreibt. Es ist die Liebe, die der Vater zu uns hatte, als er seinen Sohn sandte, um von der Sünde zu erlösen, Gott hat zuerst geliebt und genau das gibt den Menschen die Möglichkeit, Gott zu lieben und gleichzeitig alle Brüder und Schwestern zu lieben. Insofern ist der Ausgangspunkt des *Tratado* zutiefst johanneisch. Es scheint auch

²⁷⁶ Vgl. Esquerda Bifet, Diccionario, 532f.

²⁷⁷ *Tratado del amor de Dios* I, OC I, 951. „La causa que más mueve el corazón al amor de Dios es considerar profundamente el amor que nos tuvo Él, y con Él, su Hijo benditísimo, nuestro Señor.“

möglich, dass hier gewisse Akzentuierungen als Annäherungen an eine *converso*-Spiritualität angesehen werden können, das letzte Hauptkapitel soll hier Klarheit schaffen.

Das Werk, das die johanneisch konzipierte Spiritualität so greifbar aufzeigt, ist der Kommentar oder besser die Lektionen zum ersten Johannesbrief. Es sind zwei Fassungen überliefert, wobei diese vom Inhalt geringfügig abweichen.²⁷⁸ Der Stil ist typisch für Juan de Ávila: Der Inhalt ist sehr anspruchsvoll, aber dennoch einfach gehalten und zutiefst katechetisch. Die Themen sind gleichsam die Gedanken des Johannesevangeliums, aber praktisch ausgewertet: Die Liebe Gottes, die asketische Suche nach der Vollkommenheit, um dieser Liebe wenigstens ansatzweise zu „entsprechen“, und schließlich der Gebrauch der Sakramente sind die hauptsächlichen Themen des Werkes.²⁷⁹

Überblickt man den ersten Abschnitt des Werkes, unter der Überschrift „dritte Lektion“ – zum Schrifttext „Ut et vos societatem habeatis nobiscum, et societas nostra sit cum Patre et cum Filio eius Iesu Christo“ (1 Joh 1,3) fällt die katechetische und pädagogische Darstellungsweise auf. Maestro Ávila berührt im ersten Absatz der Lektion noch die vorhergegangenen Predigten und entschuldigt sich, bei der letzten Lektion auf die Erwähnung der Donatisten vergessen zu haben. Er lamentiert, dass die Kirche – er nennt sie *republica cristiana* – ein sehr unsicheres Gebäude wäre, würde die Gültigkeit der Sakramentspendung von der Würdigkeit der Priester abhängen. Dies wirft er nicht nur den Donatisten, sondern auch den Lutheranern vor – er nennt diese Lehre alten Irrtum (*error antiguo*). Juan de Ávila leitet nach diesem Nachtrag zum Vers über: Damit ihr Gemeinschaft mit uns habt. Er ermahnt, dass man hierbei nicht nur über die Gemeinschaft untereinander debattieren darf, sondern zuerst die Gemeinschaft der Christgläubigen mit dem Vater und dem Sohn betrachten muss.

Sie sollen in zwei Angelegenheiten Gemeinschaft mit dem Vater und dem Sohn haben: In der Gutheit (*bondad*), der gemäß man so gut sein soll wie Gott; und in der Ruhe und Freude, die Gott hat. Padre Ávila begründet dies mit der Gottesebenbildlichkeit des Menschen aus dem Buch Genesis (Gen 1,26). Er fährt fort, aufzuzeigen, wie das Innenleben des Menschen ein

²⁷⁸ Vgl. OC 2, 16f. Auch bei der Struktur liegen kleinere Verschiedenheiten vor. Es kann sich hierbei um spätere Bearbeitungen von Schülern des Padre Ávila handeln, oder um gewisse Ergänzungen für die gedruckte Version, da die Diskrepanzen besonders bei der Länge der Texte zu den einzelnen Versen vorliegen. Die kommentierten Verse sind nicht immer identisch. Vgl. González Rodríguez, Juan de Ávila, 237. Die zwei Versionen können darauf hindeuten, dass die Lektionen an zwei Orten stattfanden, und anschließend verschriftlicht wurden. Die erste Version ist in einzelne Lektionen eingeteilt und behandelt den Stoff eingehender, während die zweite Redaktion kürzer und ohne Einteilung ist.

²⁷⁹ Vgl. González Rodríguez, Súplicas, 237f.

Abbild des dreieinigen Gottes ist, wobei er die klassische Terminologie der Scholastik übernimmt. „In der heiligsten Dreifaltigkeit sind drei Personen und eine Substanz, wie auch in uns eine Seele und drei Kräfte sind.“²⁸⁰ Er meint hierbei die drei „Seelenkräfte“: Gedächtnis (*memoria*), Verstand (*entendimiento*), und Wille (*voluntad*), wobei er das Gedächtnis mit der Person des Vaters in Analogie setzt, den Verstand hingegen mit dem Sohn und den Willen mit dem Heiligen Geist. So ist nicht nur die Seele des Menschen Gott ähnlich, sondern vor allem das Ausüben von guten Tätigkeiten und Gewohnheiten (*actos y costumbres*). Die Gewohnheiten der Menschen bestimmen folglich das Bild, das der Mensch in seiner Seele trägt: „Wer die Gewohnheiten des Teufels trägt, trägt das Bild des Teufels; wer die Gewohnheiten Gottes hat, trägt das Bild Gottes.“²⁸¹ Er zitiert den Kolosserbrief: „Et expoliantes vos veterem hominem cum actibus suis, et induentes novum eum qui renovatur in agnitionem, secundum imaginem eius qui creavit illum“²⁸² (Kol 3,9.10) – und erklärt, was es heißt, die Gebräuche (*costumbres*) des alten Menschen abzulegen und den neuen Menschen anzuziehen, eben die Gebräuche zu übernehmen, die Gott entsprechen.

Nach Juan de Ávila heißt dies, dass man sich von Tag zu Tag erneuert (*se renueva de día en día*) und so den neuen Menschen, der Christus ist (*que es Cristo*) anzieht. Die Grundlage für eine solche tägliche Erneuerung ist das Bild Gottes in der Seele. Dieses Bild ist die heiligmachende Gnade, denn Maestro Ávila bricht in einen regelrechten Lobgesang auf die Schönheit einer Seele in der Gnade Gottes aus. Die Gnade Gottes sei wie ein unglaublich schönes Kleid, das den Glanz der Sonne überstrahlt. Er tadelt streng die damals vom Konzil von Trient verworfene Auffassung, dass „die Liebe Gottes steril ist“²⁸³, wie er sich wörtlich ausdrückt. Mit diesem bildhaften Ausdruck verweist er auf die Ansicht, dass die heiligmachende Gnade nur eine Gunst Gottes sei und die Seele des Menschen nicht verändert, oder höchstens die Schuld wegnimmt. Dem gegenüber hält er fest, dass die heiligmachende Gnade tatsächlich heilig macht!²⁸⁴ Derselbe Padre Ávila, der zuvor ziemlich streng darauf hinwies, wie sehr Menschen mit dem Bild Gottes in der Seele und solche, mit dem Bild des

²⁸⁰ Lecciones sobre 1 San Juan I, Lección 3, OC 2, 118. “En la Santísima Trinidad hay tres personas y una sustancia, así en nosotros hay una ánima y tres potencias.”

²⁸¹ Lecciones 1 San Juan, OC 2, 118. “Quien trae costumbres del diablo, quien tiene costumbres de Dios trae imagen de Dios.”

²⁸² „...denn ihr habt den alten Menschen mit seinen Taten abgelegt und seid zu einem neuen Menschen geworden, der nach dem Bild seines Schöpfers erneuert wird, um ihn zu erkennen.“ (EÜ 2016).

²⁸³ OC 2, 119. „que el amor de Dios no es estéril“.

²⁸⁴ Rechtfertigungsdekret, Session 6, Kanon 11. Die explizite Nennung des Konzils von Trient deutet die Entstehungsgeschichte dieser Predigtreihe an, die Dekrete des Konzils waren damals aktuell.

Teufels in der Seele, durch diese „Seelenzustände“ voneinander getrennt sind, hebt nun zu einer wahren Laudatio auf die Liebe Gottes an:

„Niemals liebt Gott jemanden, ohne dass er ihm mit seiner Liebe Gutes tut. Wenn Gott liebt, gibt er große Güter mit seiner Liebe. Wie schön ist eine Seele, wenn Gott sie liebt und sie als die seinige nimmt! Ein schlechtes Jahr für die Maler hier, die sich anschicken, solche Schönheit zu malen! Einer Seele, die Gott liebt, zieht er ein wunderschönes Gewand an, dass es eine Schande ist, es mit der Sonne zu vergleichen, weil es viel mehr leuchtet als sie. Gott sagt zur Seele: Schön bist du, *kehr dich um, kehr dich um, damit ich dich sehe*. (Hld 6,12) Gott erfreut sich, in der Seele zu erblicken, was er gemacht hat.“²⁸⁵

Juan de Ávila bringt einen weiteren Vergleich, der thematisch an das Hohelied anschließt: Die bräutliche Liebe ist das Bild, um die Gnade zu beschreiben und Gott verhält sich hierbei analog zu einem Bräutigam, der seiner Braut ein Kleid zum Anziehen gibt, das ihm wohlgefällt. Dies verbindet Padre Ávila mit dem Lobpreis der Weisheit aus der biblischen Weisheitsliteratur: „Et praeposuit illam regnis et sedibus, et divitias nihil esse dixit in comparatione illius; neque comparavi illi lapidem pretiosum, quoniam omne aurum in comparatione illius arena exigua aestimabitur.“ (Weish 7, 8.9).²⁸⁶ In dieselbe Kerbe schlägt das Zitat aus dem Buch der Sprichwörter: „Beatus homo qui invenit sapientiam, et qui affluit prudentia; melior est acquisitio eius negotiatione auri.“ (Spr 3, 13.14)²⁸⁷ Die Weisheit wird hier mit der heiligmachenden Gnade verglichen und da sie die Zugehörigkeit zu Gott bezeugt, ist sie allen irdischen Gütern weit überlegen, kostbarer als Gold und Silber und verglichen mit ihr ist alles wie „Lehm“.

Die Assoziationsketten Ávilas über die Gnade Gottes in der Seele zeugen von einer sehr großen Kenntnis der Heiligen Schrift; sie reichen vom ersten Johannesbrief, über den Kolosserbrief

²⁸⁵ OC 2, 119. „Nunca Dios ama, a nadie sin que le haga bien con su amor. Si Dios ama, grandes bienes da con su amor. ¡Que hermosa está una ánima cuando Dios la ama y la toma por suya! ¡Mal año para los pintores de acá, que acierten a pintar tal hermosura! A una ánima, que Dios ama, pónela una ropa hermosísima, que es vergüenza compararla con el sol, que resplandece mucho más que él. Dice Dios al alma: Hermosa eres, *vuélvete, vuélvete para que te miremos* (Cant 6,12). Deléitase Dios de mirar en el alma lo que él hizo. Juan de Ávila paraphrasiert hier die Vulgata: „revertere revertere Sulamitis revertere revertere ut intueamur te“, (Cant 6,12, entspricht Hld 7,1 der EÜ 2016).

²⁸⁶ Sap 7,8.9 (Vg); die Vulgata verwendet anders als im Text zitiert „et praeposui“ statt „et praeposuit“. Einheitsübersetzung: Ich zog sie Zeptern und Thronen vor, / Reichtum achtete ich für nichts im Vergleich mit ihr. Keinen Edelstein stellte ich ihr gleich; / denn alles Gold erscheint neben ihr wie ein wenig Sand / und Silber gilt ihr gegenüber so viel wie Lehm.

²⁸⁷ „Selig der Mensch, der Weisheit gefunden, / der Mensch, der Einsicht gewonnen hat. Denn sie zu erwerben ist besser als Silber, / sie zu gewinnen ist besser als Gold.“ (EÜ 2016).

und den ersten Korintherbrief, bis zum Hohenlied und den Weisheitsbüchern der Schrift. Dies ist geradezu ein „Paradebeispiel“ für die biblischen Bücher, die Maestro Ávila in seinen Schriften bevorzugt, da er gerade das Hohelied, das Buch der Weisheit und das Buch der Sprichwörter besonders in Ehren hält.

Man merkt, dass der „paulinische Einschlag“ in einer großen Intensität vorhanden ist und eine johanneisch zu verortende Spiritualität nicht in einem so großen Ausmaß zu erkennen ist, wenngleich die Laudatio der Liebe Gottes, von der allein schon der *Tratado del amor de Dios* zeugt, einen wichtigen Teil der avilistischen Schriften beherrscht. Natürlich kommt das Thema der Liebe Gottes auch in den paulinischen Schriften vor, jedoch ist das tiefe Nachsinnen über die Liebe Gottes prinzipiell eher dem johanneischen Schrifttum zuzuordnen, weshalb feststeht, dass diese typische Vorgehensweise für einen wichtigen Teil der Spiritualität Juan de Ávilas ausmacht.

3.1.6 Das Alte Testament

Gerade angesichts der jüdischen Abstammung Juan de Ávilas bietet sich noch ein Blick auf seine Rezeption der alttestamentlichen Bücher an. Eines der von ihm am meisten verwendeten Bücher des Alten Testaments ist das Hohelied. Die Rezeptionsgeschichte des in der Vulgata Canticum Canticorum genannten Teiles der Weisheitsschriften des Alten Testaments erinnert stark an die Umrahmung der *Audi, filia* durch die beiden Psalmverse 45,11.12. Die allegorische Auslegung des Hohenliedes spielte in der Spiritualität besonders des Mittelalters eine große Rolle.²⁸⁸

Das Thema des geistlichen Lebens, das immer mehr fortschreitet in der Liebe zu Gott, ist in den Schriften Juan de Ávilas im Allgemeinen häufig zu finden. Die *Audi, filia* schöpft gleichsam aus dieser Quelle, und benützt dazu das Hohelied: So wird Jesus Christus als der Bräutigam verstanden, der gleichsam „gefangen“ wird durch den Blick der Braut – der Seele – die sich der Liebe Gottes öffnet. Wenn in der *Audi, filia* die demütige Selbsterkenntnis des einzelnen Gläubigen als notwendig erachtet wird im spirituellen Leben, so findet Juan de Ávila eine Parallele im biblischen Buch, nicht ohne zuvor sehr „kräftige“ Vergleiche zu gebrauchen:

²⁸⁸ Die allegorische Auslegung wird mittlerweile nicht mehr generell abgelehnt; zur Rezeptionsgeschichte, Entstehung, Exegese des Hohenliedes vgl. Ludger Schwienhorst-Schönberger, Das Hohelied, in: Erich Zenger, u. a., Einleitung in das Alte Testament, Stuttgart ⁷ 2008, 389-396.

„Ihr seid Lehm von Seiten des Körpers, Sünderin von Seiten der Seele; wenn ihr euch für mehr als das haltet, seid ihr eine Blinde und euer Bräutigam muss euch sagen: „Wenn du dich nicht kennst, o Schöne unter den Frauen, steh auf und geh in den Spuren deiner Herden und weide deine Zicklein bei den Zelten der Hirten. [(Hld. 1,7 Vg.)²⁸⁹] Die Stelle werde ich euch erklären, gemäß dem griechischen Buchstaben und der Ausgabe der Vulgata, welcher uns das Konzil von Trient zu folgen befiehlt, gesetzt den Fall, dass es nach dem Hebräischen einen anderen Sinn habe.

Denn, in den Sentenzen, sagen es die Heiligen Gregor, Bernhard und Origenes, in dieser Weise: Es gibt keine Sache, die so zu fürchten ist, wie aus dem Mund Gottes zu hören: *Spring auf und geh weg!* Weil, wenn das härteste Wort eines Vaters zu seinem Sohn, oder eines Mannes zu seiner Frau, die er in großem Reichtum hält, es ist, sie des Schutzes und der Reichtümer zu berauben und zu sagen: „Geh weg von mir und meinem Haus“, was wird (es) für die Seele sein, wegzugehen und sich Gottes zu berauben, wenn nicht ein Sich-Verbannen von allen Gütern, und ein Stürzen in alle Übel?“²⁹⁰

Juan de Ávila vergleicht hier die Seele ohne Demut mit einer Braut, die von ihrem Mann aus dem Haus regelrecht hinausgeworfen wird, wobei er eine Predigt von Bernhard von Clairvaux paraphrasiert und das verwendete Bild natürlich drastisch ausfällt, jedoch bei näherem Hinsehen sehr plausibel ist: Fehlt die Tugend der Demut in der Selbsterkenntnis, so ist der Stolz nicht gleichsam neutralisiert, was zu einem leichten Fall in die Sünde, wenn nicht sogar in die schwere Sünde führen kann. In dem letzteren Fall ist dann wirklich, das „*Imagen de Dios*“ in der Seele, die Gnade, nicht mehr vorhanden. Wenn es schon im irdischen Leben eine große Beschwernis bedeutet, hinausgeworfen zu werden, so ist dies im Gnadenleben der Seele eine Katastrophe, wobei in diesem Bereich es immer bedeutet, den eigenen Willen bewusst gegen Gott zu richten und die Selbsterkenntnis absichtlich zu vernachlässigen. Aus dem besagten Vers

²⁸⁹ Si ignoras te, o pulcherrima inter mulieres, egredere, et abi post vestigia gregum, et pasce haedos tuos iuxta tabernacula pastorum. (Can 1,7 Vg) Während die Vulgata hier der Septuaginta folgt, entspricht der Text der Neovulgata (Can 1,8 NVg) dem hebräischen Text, dem auch die Einheitsübersetzung 2016 folgt (Hld 1,8).

²⁹⁰ AF II, cap. 57, OC 1, 658f. “Lodo sois del parte del cuerpo, pecadora del parte del ánima; si en más que esto os tenéis, ciega estáis, y deciros ha vuestro esposo: Si no te conoces, ¡oh hermosa entre las mujeres!, salte y vete tras las pisadas de tus manadas, y apacienta tus cabritos par de las cabañas de los pastores (Cant 1,8). El cual lugar os declararé, según la letra griega y edición Vulgata, a la cual el Concilio Tridentino nos manda seguir, puesto caso que, según la letra hebrea, tenga otro sentido.

Dicen, pues, en sentencia, San Gregorio y San Bernardo y Orígenes de esta manera: „No hay cosa tan para temblar como oír la boca de Dios: Salta y vete. Porque, si la más recia palabra de un padre a su hijo, o marido con su mujer, que la tiene en grande abundancia, es apartarla de su amparo y riquezas, diciéndole: „Vete de mí y de mi casa“; ¿qué será irse el ánima y apartarse de Dios, sino desterrarse de todos los bienes y caer en todos los males“. Hier paraphrasiert Juan de Ávila die ersten Passagen von einer Predigt von Bernhard von Clairvaux, Sermo XXXV in cantica, PL 183, 962.

des Hoheliedes schafft Maestro Ávila eine bildhaft übersetzte Warnung, die Grundlagen des geistlichen Lebens durch die Demut stets festzuhalten und zu erneuern, unter Rückgriff auf zwei sehr geschätzte Autoren: Gregor und Bernhard. Sind seine Vergleiche zu hart und schroff? Hält man sich vor Augen, dass Gott die Liebe ist, er das Heil aller Menschen möchte und ein (bewusstes!) Abweichen von dieser Liebe daher den größten Verlust bedeutet, werden die Vergleiche erstaunlich verständlich. Das Insistieren Juan de Ávilas auf der Verwendung der Vulgata, die die Lesart aus der Septuaginta übernommen hatte, zeigt seine Hochschätzung des kirchlichen Lehramtes.

Eine weitere interessante Interpretation des Hohenliedes ist die mariologische Allegorie: Die selige Jungfrau Maria ist die Braut, die sich nach ihrem Sohn sehnt. Juan de Ávila hat hier besonders die berühmte Predigt vom Hochfest der *Assumptio* anhand dieser Allegorie gestaltet. Er betrachtet dabei den Zeitraum von der Himmelfahrt des Herrn bis zur Aufnahme Mariens in den Himmel, wobei eine innige, aber dennoch freudige Sehnsucht der Gottesmutter Maria nach ihrem Sohn im Vordergrund steht. Mariologisch bedeutsam ist hier die einzigartige Verbindung Mariens zu ihrem Sohn, der gleichzeitig ihr Herr und Erlöser ist, aber dennoch durch die wahre Gottesmutterchaft ihr Sohn ist. Aber die Sehnsucht kommt auch von Jesus Christus: Maria hat durch die Zustimmung zum Werk der Erlösung wie kein anderer Mensch beigetragen und daher den ersten Platz bei ihrem Sohn, sodass nicht nur Christus, sondern der ganze Himmel sehnsüchtig danach verlangt, die Gottesmutter Maria mit Leib und Seele aufzunehmen. So kann Gott, der ihr so viele Gnaden geschenkt hat, aber auch Maria mit dem Hohenlied voll Freude ausrufen: „Zeige mir dein Angesicht und lass deine Stimme in meinen Ohren erklingen, denn deine Stimme ist süß, dein Angesicht schön.“ (Hld 2,14).²⁹¹

Juan de Ávila betont hier das Motiv „krank vor Liebe sein“, was er auf die selige Jungfrau Maria bezieht, wobei dies ebenso dem Hohenlied entnommen ist: „Ernährt mich mit Blumen, umgibt mich mit Äpfeln, denn ich bin krank vor Liebe.“²⁹² Da das „jungfräuliche Herz“ (*virginal corazón*) Mariens erfüllt mit der Liebe Gottes ist, erscheint ihr selbst ihr Beitrag zum Erlösungswerk als wenig und sie ersehnte innigst (*deseaba con entrañables deseos*), dass alle Geschöpfe, die Gott erschaffen hat, die Liebe Gottes erkennen und ihr mit Gegenliebe

²⁹¹ Vgl. Sermón 69, OC 3, 836. „Enseñame tu faz, y suene tu voz en mis orejas; porque tu voz es dulce y tu cara mucha hermosa“ (Cant. 2,14b, Vg, Spanisch von Juan de Ávila)

²⁹² Vgl. Sermón 69, OC 3, 838. „¡Sustentadme con flores, cercadme con manzanas, que estoy enferma de amor!“ (Cant. 2,5, Vg, Spanisch von Juan de Ávila)

antworten.²⁹³ Die explizite Nennung des Herzens Mariens in einer Zeit, in der die offizielle liturgische Verehrung noch nicht praktiziert wurde, ist mehr als bemerkenswert. Maestro Ávila zeigt damit auf, dass Maria zuinnerst in ihrem Herzen – wie er sich selbst ausdrückt – in ihrem ganzen Wesen von der Liebe Gottes erfüllt ist. Dieser Wunsch nach der Erlösung aller Menschen ist auch der Grund, warum sie so intensiv verehrt wird.

Neben dem von Juan de Ávila besonders favorisierten Hohenlied werden noch andere Teile des Alten Testaments von ihm viel verwendet und zitiert. Wie eingangs erwähnt bezieht sich dies ganz allgemein auf die Bücher der Psalmen und die Propheten Jesaja, Jeremia sowie das Hohelied. Von besonderem Stellenwert sind hierbei Teile, die die Liebe Gottes schildern; der *Tratado del amor de Dios* veranschaulicht das durch einige Beispiele:²⁹⁴

So die Stelle aus dem Buch Jesaja: (Jes 49, 15, 16): „Numquid oblivisci potest mulier infantem suum ut non misereatur filio uteri sui et si illa oblita fuerit ego tamen non obliviscar tui ecce in manibus meis descripsi te muri tui coram oculis meis semper.“²⁹⁵ Als weiteres Bild für die Liebe Gottes führt Maestro Ávila Deuteronomium (Dtn 32,11) an: „Sicut aquila provocans ad volandum pullos suos et super eos volitans expandit alas suas et adsumpsit eum atque portavit in umeris suos.“²⁹⁶ Schließlich verwendet Jeremia Ehebruch und Unzucht als Bild für die Untreue Israels, und demgegenüber die Bereitschaft Gottes, zu verzeihen: „vulgo dicitur si dimiserit vir uxorem suam et recedens ab eo duxerit virum alterum numquid revertetur ad eam ultra numquid non polluta et contaminata erit mulier illa tu autem fornicata es cum amatoribus multis tamen revertere ad me dicit Dominus.“ (Jer 3,1)²⁹⁷

Wenn man sich den paulinischen und johanneischen Schwerpunkt der Spiritualität Juan de Ávilas vor Augen führt, so setzt sich diese Akzentuierung mehr oder weniger, aber deutlich, in der Behandlung der Schriften des Alten Testaments fort: Es ist und bleibt Heilige Schrift und wird als wahres „Vor-Bild“ Jesu Christi gelesen. Dabei sind Schriftstellen, die die Liebe Gottes

²⁹³ Vgl. Sermón 69, OC 3, 336.

²⁹⁴ Vgl. *Tratado del amor de Dios* 1, OC 1, 951f.

²⁹⁵ „Kann denn eine Frau ihr Kindlein vergessen, / eine Mutter ihren leiblichen Sohn? Und selbst wenn sie ihn vergessen würde: / ich vergesse dich nicht. Sieh her: Ich habe dich eingezeichnet in meine Hände, / deine Mauern habe ich immer vor Augen.“ (EÜ 2016)

²⁹⁶ „wie der Adler, der sein Nest beschützt / und über seinen Jungen schwebt, / der seine Schwingen ausbreitet, ein Junges ergreift / und es flügelschlagend davonträgt.“ (EÜ 2016)

²⁹⁷ „Wenn ein Mann seine Frau entlässt und wenn sie von ihm weggeht und die Frau eines andern wird, wendet er sich dann ihr wieder zu? Würde das Land nicht völlig entweiht? Du aber hast mit vielen Freunden gebuhlt und da solltest du zu mir zurückkehren dürfen? - Spruch des Herrn.“ (EÜ 2016).

bildhaft beschreiben, besonders hervorgehoben. Für die Spiritualität Juan de Ávilas ist die Liebe besonders hervorgehoben, weil die Caritas als Tugend die Angleichung des persönlichen Willens an den Willen Gottes „bewerkstelligt“ und um diese Liebe im Menschenherz zu erwecken ist es sehr zielführend, der Großtaten der Liebe Gottes eingedenk zu sein, sich bewusst zu machen, dass Gott zuerst geliebt hat. Daher ist schon im Alten Testaments die Liebe, die Gott zu seinem Volk hat, von sehr großer Bedeutung. In der Marienpredigt zum Hochfest der *Assumptio* zeigt er diese Liebe auf, ausgehend von einem Psalmwort:

„Die Worte sind diese: „Gott meines Herzens und mein Teil ist Gott für immer“ (Ps 72,26). O süßeste Worte in den Ohren Gottes und wert, dass sie unsere Herzen rauben, um sie nachzubilden, dann sind sie von so großem Nutzen (*de tanto provecho*)! „Gott meines Herzens“ sagt die Jungfrau, „mein Herz liebt Euch mit allen seinen Kräften, mit jener Liebe, die Grund ist, dass Gott geliebt wird; mein Herz lässt Euch durch Gott Eurem Gesetz gehorchen und Eurem heiligen Willens folgen, so wie ein Schatten seinem Körper folgt; mein Herz ist allen Dingen gegenüber verschlossen und Euch allein gegenüber geöffnet, wie einem wahrhaftigen Bräutigam und Herrn.“²⁹⁸

Die Akzentuierung der Tugend der Liebe verbindet gleichsam das Alte und das Neue Testament, beim ersteren im „Höre Israel“ aus dem Buch Deuteronomium, beim letzteren im doppelten Liebesgebot: Maria ist das Bild dieser Liebe und verbindet genauso die beiden Testamente – und wiederum verwendet Juan de Ávila die Allegorie von Braut und Bräutigam.

3.2. Die Kirchenväter und Heiligen als Interpreten des Wortes Gottes

Bei der Auslegung der Schrift erwähnt Maestro Ávila die Heiligen als Stimme der Kirche; hierbei dürfte er in erster Linie die Kirchenväter gemeint haben, denn die Kommentare von Augustinus, Hieronymus und Johannes Chrysostomus zieht er in großer Häufigkeit heran, um

²⁹⁸ Sermón 71, OC 3, 978. „Las palabras son éstas: *Dios de mi corazón, y mi parte es Dios para siempre* (Sal 72,26). ¡Oh dulcísimas palabras en las orejas de Dios y dignas que robasen nuestros corazones, para imitarlas, pues de tanto provecho son. „*Dios de mi corazón*, dice la Virgen, mi corazón os ama con todas sus fuerzas, con aquel amor, que es razón que Dios sea amado; mi corazón os tiene por Dios en obedecer vuestra ley y seguir vuestra santa voluntad, como una sombra sigue a su cuerpo; mi corazón está cerrado a todas las cosas y a vos solo abierto, como a su verdadero esposo y señor.” Vulgata Psalm 72, 26b: Deus cordis mei, et pars mea, Deus in aeternum.

die betreffenden Texte zu klären.²⁹⁹ Gerade die Kirchenväter sind auf spezielle Weise eine „Auslegungsinstanz“ des Wortes Gottes, weil in ihnen derselbe Heilige Geist wohnt, der die biblischen Bücher inspiriert hat.³⁰⁰ Die Häufigkeit der Zitate aus den Werken der Kirchenväter kann deren besondere Bedeutung illustrieren: Maestro Ávila zitiert Augustinus 242-mal, Ambrosius 77-mal; er empfiehlt ganz allgemein die Werke von Hieronymus und Johannes Chrysostomus als geistliche Lektüre.³⁰¹

Die wichtigsten Schriften in seinem Besitz sind aus der Epoche der Patristik: Neben den *Confessiones* des Augustinus waren das: „*De mystica theologia*“ von Pseudo Dionysius Areopagita, die *Vita* des Wüstenvaters Antonius, die *Collationes* von Johannes Cassian, die „*Morales*“ und andere Schriften von Gregor dem Großen, und einige mehr. Bezüglich der Spiritualität des Priestertums zitiert er besonders Johannes Chrysostomus, Augustinus, Ambrosius, Hieronymus und Gregor den Großen, wobei er hierbei auf die Eucharistie Bezug nimmt, insbesondere auf die Realpräsenz des Herrn in den eucharistischen Gaben.³⁰²

In diesem Kontext sollen besonders die Kirchenväter akzentuiert werden, die eine große Bedeutung speziell im Hinblick auf das pastorale Leben hatten, wie in erster Linie Johannes Chrysostomus und Gregor der Große. Augustinus spielt natürlich erwartungsgemäß eine große Rolle, dergestalt, dass unter den Kirchenvätern Augustinus bei weitem am meisten zitiert wird, besonders durch die Hochhaltung der Gnadenwirkung Gottes ist Augustinus geradezu prädestiniert; sehr häufig wird er in der *Audi, filia*, in den Kommentaren zu dem Galaterbrief und in dem ersten Johannesbrief genannt. So soll in diesem Kapitel die weitere Fokussierung insbesondere auf Johannes Chrysostomus gerichtet sein, jedoch nicht ohne zuvor den „Lehrer der Gnade“ zu behandeln, wobei auch die heiligen Kirchenväter Ambrosius und Hieronymus einen selbstverständlichen Stellenwert in den Schriften Juan de Ávilas besitzen.

Als Überblick sei noch angeführt, woher Maestro Ávila seine Theologie speist, da er nicht streng zwischen Kirchenvätern und Kirchenlehrern unterscheidet, wie dies später üblich geworden ist. Neben Augustinus und Ambrosius zitiert er den heiligen Bernhard von Clairvaux 91 mal in seinen Schriften, Thomas von Aquin 74 Mal, Bonaventura von Bagnoreggio wird 11 Mal zitiert. Eigene Predigten zu Heiligenfesten sind überliefert, die anlässlich der liturgischen

²⁹⁹ Vgl. Esquerda Bifet, Diccionario, 343.

³⁰⁰ Vgl. Carta 9, OC 4, 52.

³⁰¹ Vgl. González Rodríguez, Súplicas, 289.

³⁰² Vgl. Esquerda Bifet, Diccionario, 850f.

Feste gehalten wurden – natürlich abgesehen von den Marienpredigten, die zahlreich vorhanden sind: Es handelt sich um Joseph, den Nährvater Jesu, sowie Nikolaus, Fabian und Sebastian, Maria Magdalena, Matthäus, Franz von Assisi, Katharina von Alexandrien, die Evangelisten, und schließlich eine Predigt zum Hochfest Allerheiligen. Eine besondere biographische Betonung erhielten Joseph und Franz von Assisi. Als Vorbilder für die von ihm mit Eifer vertretene Kirchenreform dienten Franz von Assisi und Dominikus, auf die er mehrfach Bezug nahm, um darzulegen, dass Kirchenreform prinzipiell Vertiefung des Glaubens bedeutet.³⁰³

3.2.1 Der Kirchenvater Augustinus als „Lehrer der Gnade“

Ganz allgemein gesprochen ist der Kirchenvater Augustinus derjenige Kirchenvater, der gerade ab dem späten Mittelalter häufig rezipiert wird; die reformatorischen Theologien, sowie die Reformatoren Luther und besonders Calvin, stützten sich besonders auf diesen Kirchenvater, um den absoluten Vorrang der Gnade Gottes und die absolute Unmöglichkeit einer echten menschlichen Mitwirkung im Gnadengeschehen der Seele darzulegen. Bekanntlich war Augustinus ein vehementer Bekämpfer der Lehre des Pelagius, der gemäß der Wunsch des Menschen nach dem Guten auch ohne die Gnade Gottes schon zur Rechtfertigung führen kann – eben ohne Initiative Gottes – dies ist vereinfacht dargestellt; außerdem existierte noch eine abgeschwächte Variante des Pelagianismus, der Semipelagianismus. Demgegenüber musste Augustinus betonen, dass die Erbschuld jeden Menschen befleckt und nur durch sie Initiative der Gnade Gottes der Mensch gerechtfertigt werden kann. Gerade im 16. Jahrhundert war der Einfluss des Augustinus sehr groß; dazu kommt die Beobachtung, dass besonders italienische, aber auch spanische Theologen mit einer gewissen Nähe zur Reformation mit der katholischen Kirche und ihrer Liturgie niemals gebrochen haben und auch sonst in der Eschatologie und der Ekklesiologie und der Sakramentenlehre keinerlei Anstoß erregten; die einzige wirkliche Affinität war die Nähe zu einem „sola gratia“.

In der ersten Ausgabe der *Audi, filia* von 1556, die eben noch nicht die Klarstellungen des gerade ablaufenden Konzils von Trient eingearbeitet hatte, ist eine ähnliche Feststellung zu machen. Die *Audi, filia* ist in erster Linie eine sehr breitgefächerte Anweisung zum inneren Gebet; unter dem Abschnitt „et vide“ – „und sich“ behandelt Maestro Ávila die notwendigen Schritte, um dem betrachtenden Gebet gut obliegen zu können. Hierbei kommt die Grundordnung zur Sprache, die zwei Betrachtungen vorsieht: Am Abend zum Thema Gewissenerforschung und Gericht, am Morgen die Passion Christi, wobei das erstere die nötige

³⁰³ Vgl. Esquerda Bifet, Diccionario, 847f.

Selbsterkenntnis aufzeigen soll, das letztere die Kenntnis Gottes, durch das Erlösungsgeschehen in Jesus Christus. Hierbei kommt zum Tragen, wie sehr Juan de Ávila das Gnadenwirken Gottes betont, denn bei der Betrachtung am Abend soll man die eigene Nichtigkeit erkennen.³⁰⁴ Kunstvoll erklärt er die eigene Nichtigkeit, indem er die Bedeutung der menschlichen Existenz dreifach darlegt: Das Sein, das Gut-Sein, und das Selig-Sein (*el ser, el bien ser, el bienaventurado ser*). Das Ergebnis ist, dass man alles Gott verdankt, durch die Schöpfung und durch seine Gnade, wobei wenig überraschend der Text von Schriftziten aus den Paulusbriefen geradezu wimmelt. Wenn Juan de Ávila über den freien Willen des Menschen (*libre albedrío del hombre*) und die guten Werke (*obras buenas*) zu sprechen kommt, wird seine strenge asketische Richtung deutlich, die sich sehr stark auf den Apostel Paulus und den Kirchenvater Augustinus stützt. Padre Ávila gesteht dem freien Willen des Menschen schon irgendeine Mitwirkung zu, sagt aber, der Hauptbeteiligte bei der Vollbringung eines jeden guten Werkes ist Jesus Christus.³⁰⁵ Das lange Zitat aus den Predigten des Augustinus, das Juan de Ávila hier einschaltet, bezeugt den sehr starken Einfluss des Paulinismus und der augustinischen Gnadenlehre in seiner Spiritualität:

„Ich bekenne Dir, mein Herr und Gott, meine Armut. Dir sei alle Ehre, weil alles, was ich Gutes tat, Dein ist. Ich bekenne, wie Du mich gelehrt hast, dass ich nichts bin als gänzliche Vergänglichkeit und Schatten des Todes, und dunkler Abgrund, und vergängliche und leere Erde, die ohne Deinen Segen keine Frucht bringt, sondern Verwirrung und Sünde und Tod. Wenn ich auf irgendeine Weise Gutes besäße, erhielt ich es von Dir. Irgendwelches Gut, das ich besitze – es ist Dein, ich habe es von Dir. Wenn ich zu irgendeiner Zeit aufrecht stand, stand ich Deinetwegen, wenn ich fiel, fiel ich meinetwegen. Und immer wäre ich in den Schlamm gefallen, hättest Du mich nicht aufgehoben. Und ich wäre stets blind, hättest Du mich nicht erleuchtet. Als ich fiel, hätte ich mich niemals erhoben, wenn nicht deine Hand es tat. Und nachdem Du mich aufgehoben hattest, wäre ich immer gefallen, hättest Du mich nicht gehalten. Viele Male wäre ich verloren gegangen, hättest Du mich nicht geschützt. Und so, Herr, gingen Deine Gnade und Deine Barmherzigkeit mir immer voran, mich von allen Übeln zu befreien, mich aus dem Vergangenen herauszuziehen (*sacándome de los pasados*), mich aus dem Gegenwärtigen zu erwecken, mich in dem Kommenden zu beschützen, und vor mir die Fesseln der Sünde zu zerschneiden, die Gelegenheiten und Gründe wegzunehmen. Denn wenn Du,

³⁰⁴ Vgl. *Audi, filia* I, OC 1, 452-457.

Vgl. als Übersicht über die Überschriften der beiden Ausgaben der *Audi, filia*: OC 1, 378-382.

³⁰⁵ Vgl. *Audi, filia* I, OC 1, 456f.

Herr, das nicht gemacht hättest, hätte ich alle Sünden der Welt getan, weil ich weiß, dass es keine Sünde gibt, die in irgendeiner Weise ein Mensch begangen hätte, die nicht auch ein anderer Mensch getan hätte, wenn sich der Beschützer entfernt, durch den der Mensch gemacht wurde. Aber Du bewirktest, dass ich es nicht tat, und Du befehlst, dass ich mich enthielt, und Du gosses mir Gnade ein, damit ich Dir glaube, weil Du, Herr, mich zu Dir lenktest und Du mich für Dich bewahrtest und Du mir Gnade und Erleuchtung schenktest, um nicht Ehebruch und alle anderen Sünden zu begehen.“³⁰⁶

Das ungewöhnlich lange Zitat ist typisch für die Spiritualität Juan de Ávilas, weil es die vertiefte Gnadentheologie des Paulus und des Augustinus auf den Punkt bringt, mit allen Nuancen: Die tiefe Dankbarkeit Gott gegenüber, das Bewusstsein des freiwilligen Erlösungswerkes Jesu Christi und das Wissen, dass aus Gott nur Gutes kommt, während die Sünde und alles Böse nicht von Gott gewollt ist, eben nur aus dem bösen Willen des Menschen kommen kann. Was Paulus und Augustinus zudem verbindet, ist die tiefe Ergriffenheit von diesem gnadenhaften Geschehen, das sie beinahe fassungslos im positiven Sinne macht, sie zutiefst in die Pflicht nimmt, Christus nachzufolgen. Dass sich dies nicht nur kognitiv, sondern auch emotional manifestiert, wird bei Maestro Ávila gerade in der Betonung des inneren Gebetes deutlich.

Die doktrinelte Beschaffenheit der ersten Ausgabe der *Audi, filia* ist nicht uninteressant, da sie recht unbefangen theologische Sprache verwendet, die der reformatorischen Theologie nahesteht. Besonders die im Zitat aus der Predigt des Augustinus befindliche Aussage, dass die guten Werke des Gerechten Gott gehören, lässt aufhorchen, da sie auch in einem protestantischen Sinn verstanden werden kann. Deswegen Juan de Ávila in eine Nähe des

³⁰⁶ *Audi, filia* I, OC 1, 457. “Yo, señor, Dios mío, confieso a ti mi pobreza, y a ti sea toda la gloria, porque tuyo es todo el bien que yo haya hecho. Yo confieso, según me has enseñado, que otra cosa no soy sino toda vanidad y sombra de muerte, y un tenebroso abismo, y tierra vana y vacía que, sin tu bendición, no hace fruto, sino confusión y pecado y muerte. Si algún bien en cualquier manera tuviere, de ti lo recibí. Cualquier bien que tengo tuyo es, de ti lo tengo. Si algún tiempo estuve en pie, por ti lo estuve, mas, cuando caí, por mí caí. Y siempre me hubiera estado caído en el lodo, si no me hubieras levantado; y siempre fuera ciego si tú no me hubieras alumbrado. Cuando caí, nunca me hubiera levantado, si tú no me hubieras dado tu mano. Y después que me levantaste siempre hubiera caído, si no me hubieras tenido. Muchas veces me hubiera perdido si tu no me hubieras guardado. Y así, señor, siempre tu gracia y tu misericordia anduvieron delante de mí, librándome de todos los males, sacándome de los pasados, y despertando de los presentes, y guardándome en los por venir; y cortando delante de mí los lazos de los pecados, quitando las ocasiones y causas. Porque si tú, Señor, esto no hubieras hecho, todos los pecados del mundo hubiera yo hecho, porque sé que ningún pecado hay que en cualquier manera haya hecho un hombre, que no lo pueda también hacer otro hombre, si se aparta el guiador, por el cual es hecho el hombre. Mas tú hiciste que yo no lo hiciese, y tú mandaste que me abstuviese, y tú me infundiste gracia para que te creyese, porque tú, Señor, me regías para ti, y me guardabas para ti, y me diste gracia y lumbre para no cometer adulterio y todo otro pecado.” Der Text ist der *Audi, filia* entnommen; hier paraphrasiert Juan de Ávila: Augustinus, sermo 99 c. 6,6: PL 38, 598f., wobei er den Text erweitert, sodass es große Ähnlichkeit zu den Confessiones erhält. (Besonders gilt dies für die Stelle Confessiones, 3. Buch, 11, 20).

Protestantismus insgesamt zu rücken, ist jedoch unsachlich. Wenige Passagen vor der gerade behandelten Stelle schärft er den Lesern ein, die seligste Jungfrau Maria besonders zu verehren und für die im Purgatorium befindlichen Seelen zu beten. Ähnliches gilt von der Betonung des Papstes, wobei er interessanterweise – in der Ausgabe von 1556 – als die wichtigsten Glaubensquellen die heilige Schrift und die „Unterscheidung und Lehre der katholischen Kirche, deren Haupt auf Erden der Römische Pontifex ist“³⁰⁷ (*determinación y enseñanza de la Iglesia católica, cuya cabeza en la tierra es el Pontífice romano*) nennt. Tatsächlich wird in dieser Darstellung deutlich, dass sich das Werk noch in „vortridentinischen“ Konzepten bewegt, da besonders die Nennung der Überlieferung nicht eigens genannt wird, sondern unter der „Lehre der Kirche“ subsummiert wird.

So bemerkt auch Francisco Márquez Villanueva, dass Juan de Ávila in seiner Betonung Luther ähnlich ist, dass der erstere aber die Liebe an erste Stelle setzt, nicht den Glauben.³⁰⁸ Die „augustinische“ Akzentuierung ist in allen Schriften Juan de Ávilas geradezu greifbar, besonders durch die paulinische Betonung der ungeschuldeten Rechtfertigung durch das Kreuz Christi. Das lange Zitat aus der Predigt des Augustinus macht dies mehr als deutlich: Es verwundert daher keineswegs, dass dies theologisch, aber eben auch emotional so greifbar ist.

3.2.2 Johannes Chrysostomus als „Priesterschriftsteller“

Während Augustinus als „Lehrer der Gnade“ besonderen Stellenwert für die Spiritualität Juan de Ávilas hat, gilt das in spezifischer Weise für die priesterliche Spiritualität Ávilas für Johannes Chrysostomus (344/354 bis 407), übrigens der einzige griechische Kirchenvater, der in seinen Schriften so betont wird. Bei Johannes Chrysostomus kommen Umstände hinzu, die ihn mit Juan de Ávila besonders verbinden: Einerseits ragt die Betonung des heiligen Apostels Paulus für die persönliche Spiritualität vor: „Von glühender Begeisterung war J.[Johannes] für den Apostel Paulus erfüllt. In seinen Homilien zu den Paulusbriefen hat er sämtliche Paulusbriefe erklärt; die Homilien zum Römerbrief dürften am besten gelungen sein.“³⁰⁹ Johannes Chrysostomus schreibt selbst: „Niemand hat Christus mehr geliebt als Paulus,

³⁰⁷ Audi filia I, OC I, 476.

³⁰⁸ Márquez Villanueva, Francisco, Vida y escritos de San Juan de Ávila a la luz de sus tiempos, in: Conferencia episcopal española (Hg.), El Maestro Ávila. Actas del Congreso Internacional. Madrid 27-30 noviembre 2000, Madrid 2000, 77-98, 86f.

Diese Thematik behandelt detailliert: Ladaria, Luis F., La doctrina de la justificación en San Juan de Ávila, in: Conferencia episcopal española (Hg.), El Maestro Ávila. Actas del Congreso Internacional. Madrid 27-30 noviembre 2000, Madrid 2000, 553-577, bes. 558-562.

³⁰⁹ Altaner, Berthold/Stuiber, Alfred, Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter, Freiburg – Basel – Wien⁸ 1978, 325.

niemand mehr Eifer bewiesen als er, niemand ist einer größeren Gnade für würdig erachtet worden; doch trotz solcher großer Vorzüge fürchtet er sich noch und zittert angesichts dieses Amtes und seiner Untergebenen.“³¹⁰

Andererseits stellt die vertiefte Beschäftigung mit der Eucharistie und dem Weihepriestertum eine fast erstaunliche Ähnlichkeit dar, zumal der Kirchenvater auch „Doctor eucharisticus“ genannt wird. Die große Hingabe an die Verkündigung des Gotteswortes in der Predigt ist eine weitere Parallele zu Maestro Ávila: Johannes Chrysostomus galt als hervorragender Prediger, der es schaffte, selbst zweistündige Predigten durch die Wichtigkeit des behandelten Stoffes, willkommene Ablenkungen, bildhaftes Sprechen und die rhetorischen Fertigkeiten so zu gestalten, dass die Gläubigen angeregt zuhörten und er so zum Inbegriff des Predigers wurde. Dazu tritt eine unerbittliche Treue und Geradlinigkeit in der Verkündigung, sodass er zwei Mal als Patriarch von Konstantinopel in die Verbannung gehen musste, wobei er während der zweiten Verbannung starb. Er setzte sich besonders für die Armen und Kranken ein und versuchte nach Kräften, kirchliche Missstände abzustellen.³¹¹ Die Ähnlichkeiten mit Juan de Ávila sind immens: Die Betonung der Predigt, wie auch die Beherrschung der rhetorischen Fähigkeiten, verbunden mit einem hohen bibelexegetischen Anspruch ist bei Juan de Ávila eine Konstante seines priesterlichen Dienstes. Ebenso wie Chrysostomus musste er persönliche Verfolgung erleiden und trat für eine authentische Kirchenreform ein.

Das von Juan de Ávila ausführlich zitierte Werk *De sacerdotio* schrieb Johannes Chrysostomus im Jahre 386 und behandelt darin einen fiktiven Dialog zwischen ihm und einem unbekannten Basilius. Die Hauptthematik ist die hohe Würde des Priesterstandes und die heilige Scheu vor diesem Dienst, die besonders auf die Predigt und (noch eindringlicher) auf die Feier der Eucharistie hinweist. Das Werk ist umfangreich mit sechs Büchern und wurde in Anlehnung an eine ähnliche Schrift von Gregor von Nazianz verfasst. Die – mehr oder minder – Rahmenhandlung ist die Annahme des Bischofsamtes durch Basilius durch die Überredung von Johannes und die Flucht Johannes', um die Bischofsweihe nicht empfangen zu müssen.³¹²

Wie oben erwähnt ist besonders der *Tratado sobre el Sacerdocio* von Maestro Ávila von Kirchenväterziten gleichsam durchdrungen, was in diesem Kontext ganz allgemein eine

³¹⁰ Johannes Chrysostomus, de sac. 3,7, Übersetzung: Johannes Chrysostomus, *De sacerdotio*, hg. v. Michael Fiedrowicz, Fohren-Linden 2013, 197. Vgl. auch als Weiterführung: Andreas Heiser, *Die Paulusinszenierung des Johannes Chrysostomus. Epitheta und ihre Vorgeschichte*, (=Studien und Texte zu Antike und Christentum 70), Tübingen 2012.

³¹¹ Vgl. Altaner/Stuiber, *Patrologie*, 323f.

³¹² Vgl. Altaner/Stuiber, *Patrologie*, 326.

Annäherung gewährleistet. Er hat natürlich durch die Thematik eine große Ähnlichkeit mit *De sacerdotio* und argumentiert im Kern auch wie Johannes Chrysostomus:

„Und weil wir so weit entfernt sind, dies so zu fühlen, und das Leben vergeht, ohne es zu erkennen, wird es gut sein, dass wir die Heiligen anhören und ihnen folgen. Sie sind erleuchtet durch den Heiligen Geist, und urteilen über alle Angelegenheiten wie „geistliche“ Männer. In der Folge urteilen sie, wie die Ehrfurcht und die Heiligkeit sein muss, die in jener Stunde nötig ist, um den heiligen Leib Christi unseres Herrn zu seiner Zufriedenheit zu behandeln.

Und fangen wir an mit dem seliggepriesenen heiligen Chrysostomus, der so spricht:

So also muss der Fürsprecher alle an der Auszeichnung der Tugenden übertreffen, denn so hoch und erhaben ist sein Amt. Und wenn er den Heiligen Geist anruft und die ehrwürdige Opfergabe aufopfert, sag mir – wie müssen wir ihn hochschätzen? Wie viel Würde und Gläubigkeit müssen wir von ihm erwarten, dass er sie besitzt? Gedenke jetzt, wie müssen beschaffen sein seine Hände, Diener von so gewaltigen Dingen! Wie die Zunge, die sich mit derjenigen von Christus identifiziert, und mit welchem Feuer muss er die Seele rein und heilig halten.

Denn dann umgeben Engel den Priester, und bilden das Tribunal, und füllen den Raum des Altares mit himmlischen Tugenden zu Ehren dessen, der geopfert wird; das ist gewiss, durch das, was dort geschieht. Auch hörte ich jemanden erzählen, dass ein Presbyter, wunderbar durch die Heiligkeit seines Lebens, pflegte, Offenbarungen zu haben; er erzählte ein solches Vorkommnis, dass er einst während der Zeit des heiligen Opfers sah, und eine Vielzahl von Engeln erblickte (wie es auch möglich war, zu erkennen), angetan mit Stolen, den Altar umkränzten, wie es die Aufgabe der Soldaten zu sein pflegt, um ihren König herum zu stehen; und davon bin ich überzeugt.“³¹³

³¹³ *Tratado sobre el sacerdocio*, OC 1, 923f. “Y porque nosotros estamos tan lejos de sentir esto así y vanos la vida en conocerlo, será bien que oigamos y sigamos a los santos, que, alumbrados por el Espíritu Santo, como espirituales juzgan todas las cosas, y, por consiguiente, qué tal debe ser la reverencia y santidad que en aquella hora es menester para tratar el santo cuerpo de Cristo nuestro Señor a contentamiento de Él.

Y comencemos por el bienaventurado San Crisóstomo, que dice así:

‘Itaque, sic differre debet omnibus precator, virtutis eminentia, quantum praeceps et ipsodistat officio; cumque et Spiritum Sanctum advocaverit, et reverendam illam immolaverit hostiam..., ubi illum dic mihi, nostra aestimatione ponemus? Quantum ab illo splendorem poscimus et quantam religionem...? Expende nunc, quales oporteat esse manus eius, tantarum rerum ministras, qualem linguam, Christum illa fundentem, aut quo igne mundiorum et sanctiorum animam eius!...

‘Tunc enim et angeli circundant sacerdotem, et tribunal, atque altaris locus caelestibus virtutibus adimpletur, in honorem illius qui immolatur; quod quidem ex ipsis, quae aguntur, ostenditur. Ego autem audiui, referente aliquo, quod presbyter quidam vitam sanctitate mirabilis, et qui revelationem solum videre, retulisset illi tale spectaculum, se aliquando vidisse, sancti sacrificii tempore, et conspexisse angelorum multitudinem (sicut possibile erat intueri) stolis fulgentibus, et altare coronatum, cum officio, quo circa eum milites stare consueverunt; quod mihi, quidem facile persuasum est.’”

Juan de Ávila unterliefen einige Fehler beim Abschreiben der lateinischen Zitate (vgl. OC 1, 923 FN 49)

Juan de Ávila leitet das lange Zitat von Johannes Chrysostomus mit der Feststellung ein, wie weit man an der damaligen Vorstellung gemessen vom Ideal entfernt ist und wie sehr ein Blick auf die Bücher der Heiligen hilft, diesen Abstand kleiner werden zu lassen. Das, was hier Padre Ávila leicht salopp anmerkt, ist nichts anderes als der Gedanke einer profunden Reform der Priester, wie sie im 16. Jahrhundert als besonders dringlich empfunden wurde. Die Betonung der erforderlichen Heiligkeit, um als Priester das heilige Altarsakrament im wahrsten Sinne des Wortes „behandeln“ zu können, durchzieht das gesamte Werk Juan de Ávilas, wenn er über das Priestertum schreibt. Der Betonung der liturgischen Dimension des Priesters wird manchmal der Vorwurf gemacht, in Einseitigkeiten zu geraten. Gerade Juan de Ávila denkt umfassend an die Priester, indem er die Kenntnisse der Heiligen Schrift und die Predigt besonders betont, also durchaus ein ausgewogenes Priesterbild darstellt, wobei natürlich die Eucharistie durch die Realpräsenz im Mittelpunkt steht, wie dies schon bei Johannes Chrysostomus sichtbar ist – bei dem Apostel Paulus wird eine solche Ehrfurcht zwar nicht breit gefächert entfaltet, jedoch ist die Warnung vor dem unwürdigen Empfang des Herrenleibes, wie sie im ersten Korintherbrief (1 Kor 11, 27-31) vorkommt, sehr eindringlich, und zeigt, wie der Apostel die Eucharistie durchaus in den Mittelpunkt stellt.³¹⁴

Johannes Chrysostomus will hier keinem wie immer gearteten Klerikalismus das Wort reden, sondern konstruiert die gesamte Lebensführung aus der Feier der Eucharistie: Als wahrhaftige Gegenwart Jesu Christi und seiner Lebenshingabe am Kreuz ist sie so etwas wie das „Allerheiligste des neuen Bundes“, und der Priester, der dies mit den Gläubigen feiert, tut dies in persona Christi, sodass er über die feiernde Gemeinde dadurch hervorgehoben ist, nicht als Privatmann, sondern durch sein Priestertum, das ihm Christus gleichsam übergeben hat. Trotzdem muss er diese im Sakrament der Weihe verliehene Gabe, die gleichzeitig eine *potestas* ist, mit seiner ganzen Existenz annehmen und einen dementsprechenden Lebenswandel führen. Der Kirchenvater drückt in diesen Zeilen geradezu poetisch aus, dass der Priester die Eucharistie, die er zu gewissen Stunden feiert, immer vor Augen haben muss, ja zutiefst das im eigenen Wesen als Grundhaltung kultivieren muss.³¹⁵ Diese „eucharistische“ Grundhaltung ist

Johannes Chrysostomus: De sacerdotio I.6,4: PG 48, 681; Johannes Chrysostomus, De sacerdotio, hg. v. Michael Fiedrowicz, Fohren-Linden 2013.

³¹⁴ Paulus begründet die Ehrfurcht vor der Eucharistie und die Forderung nach dem würdigen Empfang gerade mit der Gegenwart Jesu Christi im Altarsakrament, wobei der soziale Aspekt, der eine gegenseitige Rücksichtnahme von allen Gemeindegliedern verlangt, dadurch ebenso begründet wird, ähnlich 1 Kor 10,14-22.

³¹⁵ Das scheint eine christliche Grundhaltung zu sein, wenn Paulus sagt: „...immer tragen wir das Todesleiden Christi an unserem Leib...“ (2 Kor 4,10, EÜ), und „Ich aber will mich allein des Kreuzes Jesu Christi, unseres Herrn rühmen, durch das mir die Welt gekreuzigt ist, und ich der Welt.“ (Gal 6,14,EÜ).

natürlich nicht nur für Priester reserviert, sondern eine christliche Lebensweise aller Getauften. Jedoch ist das Fehlen einer solchen inneren Haltung bei Priestern besonders fatal, da die Predigt wirkungslos wird und die Feier der Eucharistie zu einer Farce wird.³¹⁶ So ist die vom Priester erwartete Lebensführung in abgeschwächter Form auch für alle Gläubigen vonnöten, die die Eucharistie empfangen, da das notwendige Streben nach Heiligkeit nicht erst mit dem Weihesakrament begründet wird. Dazu gesellt sich ein Gedanke, der zwar in der Eucharistiefeier besonders zum Tragen kommt, jedoch auch unabhängig davon stehen kann: Die Rolle des Priesters als Fürsprecher für das Volk, wie der Kirchenvater Chrysostomus in der Schrift *De sacerdotio* bemerkt:

„Denn derjenige, der Fürsprecher in den Anliegen einer Stadt ist – was aber sage ich für eine Stadt? – viel mehr der ganzen Welt und er betet, dass Gott alle Vergehen vergebe, nicht nur der Lebenden, sondern auch der Toten, was glaubst du muss er leisten? Ich glaube nicht, dass das Vertrauen von Moses und Elia für dieses Fürsprechen ausreichen. Wie auch dieser, dem aufgetragen wurde, für die ganze Welt zu bitten und der der Vater aller sei, muss er Gott sich nahen, (darum) flehend, Streiterei überall und wo auch immer auszulöschen, Zwistigkeiten zu schlichten, alles friedlich zu machen; und so setze er den privaten wie auch öffentlichen Übeln ein Ende. So muss der Beter aller an Vorzug der Tugenden die anderen so weit übertreffen, wie hoch und erhaben sein Amt ist.“³¹⁷

Wie Johannes Chrysostomus bemerkt, ist der Priester eine Art „amtlicher Vorbeter“, dessen dringliche Amtspflicht es ist, Fürsprache für alle Menschen zu halten, insbesondere in sämtlichen Widrigkeiten, wobei im Text zwischenmenschliche Probleme wie Streit und Zorn genannt werden und der Priester Frieden von Gott erbitten soll. Doch es wird schon eingangs angeführt, dass die Priester vor allem um Vergebung aller Vergehen bitten sollen, und zwar für die Lebenden und die Toten, mit größtem Vertrauen, denn nach der Meinung des Johannes

³¹⁶ Dazu ein triviales Sprichwort, um den Gedankengang zu verdeutlichen: Der Fisch beginnt am Kopf zu stinken.

³¹⁷ Tratado sobre el sacerdocio 7, OC 1, 912. Juan de Ávila zitiert hier: *De sacerdotio*, I.6.4., PG 48, 680f. „Nam qui pro civitate, quid autem dico pro civitate?, imo pro universo mundo legatione fungitur, et deprecatur iniquitatibus omnibus propitium Deum fieri, non solum viventium, sed et mortuorum, qualem putas esse debere? Ego quidem Moysis et Heliae confidentiam huic non puto supplicationi posse sufficere. Sicut enim is, cui sit commissus universus mundus, et qui sit pater omnibus, ita accedit ad Deum, obsecrans extingui quidquid ubique pugnarum est, et dissipari tumultus, pacari omnia; et tam privatis malis quam publicis imponi finem. Itaque tantum proferre debet omnium precator virtutis eminentia, quantum praecellit, et ipso distat officio.“ Juan de Ávila gibt den Text frei, jedoch sinngemäß richtig wieder, wie an den verwendeten lateinischen Vokabeln im Vergleich mit dem Text in der PG ersichtlich ist. (Vgl. OC 1, 912 FN 18.) Wahrscheinlich beherrschte P. Ávila die Passagen der Werke des Kirchenvaters soweit, dass er dieselben aus dem Gedächtnis aufschreiben konnte.

Chrysostomus würde nicht einmal das Vertrauen (*confidentia*) von Moses und Elija ausreichen. Warum jedoch ist die persönliche Integrität des *precators* so wichtig? Er muss die Anliegen tatsächlich „von allen“ betend vor das Angesicht Gottes bringen, und ist dadurch in einer Stellung, die einen über das übliche Maß hinaus in die Pflicht nimmt, nach Tugenden zu streben. Wenn auch alle Getauften angehalten sind, für alle Menschen vor Gott einzutreten, sind doch die Priester dazu ganz besonders berufen.

Diese den Laien gegenüber erhobene Stellung kommt nicht aus einer Selbsterhöhung, sondern aus einer echten „Pro-Existenz“, die aus dem „Da-Sein“ für andere kommt, wie es besonders im fürbittenden Gebet des Priesters vorkommt. Durch diese Nähe zu Gott, die sich in jener wichtigen Aufgabe manifestiert, wird eine besondere Würde deutlich, die manchmal mit „Reinheitsvorschriften“ oder „Sakralisierung“ in Verbindung gebracht wird. Dennoch ist diese „Würde“ notwendig, da der Priester eine größere Verantwortung besitzt als die Laien, eine Verantwortung, die man den Christgläubigen allgemein in dieser Intensität nicht aufbürden kann, da sonst das aktive Wirken in der Welt beeinträchtigt wäre.³¹⁸ Dies beinhaltet, diese Nähe zu Gott besonders durch Selbstheiligung zu pflegen, was nichts anderes bedeutet, als durch Gebet und andere Mittel die Gegenwart Gottes sich stets ins Gedächtnis zu rufen, ja jene als Geschenk anzunehmen und im persönlichen Intellekt, wie auch im affektiven Innenleben diese „Annahme“ fortwährend zu aktualisieren, sonst wird aus der priesterlichen Würde ein skandalöser Snobismus.³¹⁹

Diese „Sonderstellung“ bedingt natürlich nicht nur das Bittgebet für die ganze Welt, sondern auch eine echte innere Anteilnahme an den Problemen der Gläubigen, wobei Juan de Ávila Ambrosius und Chrysostomus heranzieht: „[...] fühlen Sie die Mühseligkeiten und Sünden der anderen als Ihre eigenen, repräsentieren Sie sie vor der Folgsamkeit der Barmherzigkeit Gottes, mit milder Zuneigung und väterlichem Herz! Dies muss der Priester für alle haben, ähnlich wie der Herr; und auch der heilige Ambrosius, der sagte, dass er seine geistlichen Kinder, die er

³¹⁸ Zwar ist die Würdigung der Sendung der Laien erst im 20. Jahrhundert vom kirchlichen Lehramt explizit ausgesprochen worden, man denke an die Förderung der Katholischen Aktion durch Pius XI. und schließlich an die Aussagen des 2. Vatikanischen Konzils über die Laien; jedoch war schon mit dem Avancieren des Christentums zur Staatsreligion im römischen Reich klar, dass eine „christliche“ Entfaltung auch der Laien notwendig ist für ein solches Staatswesen. Man könnte etwas salopp sagen: Man traute auch den Laien etwas zu. Dass hier natürlich die Gefahr eines oberflächlichen Glaubens und der Heuchelei gegeben ist, liegt auf der Hand.

³¹⁹ Neben der Liturgie sei hier besonders das betrachtende (innere) Gebet genannt, dass in der Patristik zwar noch nicht so systematisch aufgebaut war wie etwa ab dem 16. Jahrhundert, jedoch mit der *Lectio divina* verbunden war; vgl. der Überblick über die „Betrachtung“: Lercaro, Giacomo, Wege zum betrachtenden Gebet, Freiburg/Br. 1959.

hatte, nicht weniger liebte, als hätte er sie in legitimer Ehe gezeugt. Und der heilige Johannes Chrysostomus sagt, dass man sie sogar viel mehr lieben muss“. ³²⁰

Maestro Ávila fährt fort, die im Spanischen übliche Anrede *padre* als Lebensaufgabe des Priesters vor Augen zu stellen: Wenn er in seinem Wesen diesem Titel nicht gerecht wird, ist er ein Lügner. Er spricht in dieser Hinsicht von einem „afecto paternal y maternal“, mit dem man für die Gläubigen „beten und weinen muss“ (*orar y llorar por sus prójimos*). Hier ist wiederum gut ersichtlich, wie geläufig Padre Ávila Texte aus den Werken der Kirchenväter beim persönlichen Schreiben einfließen lassen konnte, zeigt jedoch auch eine gewisse Flexibilität bei der Verwendung der Zitate, die manchmal ungenau sind, aber ohne den Sinn zu verändern. Das darf nicht verwundern, denn im 16. Jahrhundert waren trotz des hohen wissenschaftlichen Ethos der Renaissance – man denke zum Beispiel an die Universitäten von Alcalá und Salamanca – die Ausgaben der Schriften nicht so qualitativ und das Auswendiglernen war ein wichtiges pädagogisches Mittel, um Wissen gleichsam zu „sichern“. Juan de Ávila nimmt hier daher nicht Bezug auf ein direktes Zitat aus *De sacerdotio*, sondern eher allgemein auf die Intention des Johannes Chrysostomus, die gleichsam übernatürliche Liebe des Priesters zu den Gläubigen aufzuzeigen, die sogar stärker sein kann, als die Liebe der Eltern zu ihrem Kind. Dies bezieht sich auf das eschatologische Heil in Christus und das Erreichen dieses Zieles durch die Christgläubigen.

Bezüglich der Auffassung des Priesters gibt es eine weitere Ähnlichkeit: Johannes Chrysostomus betont in *De sacerdotio* den Weltpriester als Idealform, da er zwei notwendige Lebensformen verbindet: Er muss sozusagen – mehr oder weniger – monastisch sein, um ein gewisses Niveau an geistlichem Leben niemals zu unterschreiten, lebt jedoch gleichzeitig in der Welt, um der Gläubigen willen.³²¹ Er betont umgekehrt den Mönchsstand nicht so sehr, wie man dies für die Kirche Konstantinopels gegen Mitte des ersten Jahrtausend erwarten könnte. Die gewisse Akzentuierung des Weltpriesters, der im Namen des Bischofs durch den Diözesansprengel reist, um zu predigen, wie es Juan de Ávila vorlebte, hat eine große Verwandtschaft zu den Ausführungen des griechischen Kirchenvaters.

³²⁰ *Tratado sobre el sacerdocio* 11, OC 1, 916f. "[...]sienta como propios suyos los trabajos y pecados ajenos, representándolos delante del acatamiento de la misericordia de Dios con afecto piadoso y paternal corazón; el que debe tener el sacerdote con todos, a semejanza del Señor, y también de San Ambrosio, que decía que no menos amaba a los hijos espirituales que tenía que sí los hubiera engendrado de legítimo matrimonio; y San Juan Crisóstomo dice que aún se deben amar mucho más."

³²¹ Johannes Chrysostomus betont hierbei die verantwortungsvolle Ausübung von Autorität als besondere priesterliche Aufgabe, hat jedoch diesbezüglich sicherlich den Bischof als Vollform des Priestertums vor Augen, den Presbyter erst in zweiter Linie.

3.2.3 Gregor der Große als „Kirchenvater der Pastoral“

Zu dem gerade angesprochenen Spannungsverhältnis zwischen Mönchtum und Priestertum muss Gregor der Große erwähnt werden: Um 540 in Rom geboren, hatte er mit über dreißig Jahren eine der wichtigsten politischen Spitzenpositionen inne, um einige Jahre später diesen Beruf für das Mönchtum aufzugeben. Doch fielen seine Talente auf und so wurde er 579 zum Diakon geweiht. Er wurde als Nuntius des Papstes nach Konstantinopel geschickt; nach Rom zurückgekehrt wurde er Berater Pelagius II. und nach dessen Tod 590 schließlich zum römischen Bischof gewählt. Als *Servus servorum Dei*, der erstmals diesen Titel führte, war ihm insbesondere die Ausbreitung des Christentums in den noch pagan geprägten Teilen Europas ein Anliegen und ebenso die Kirchenreform, vor allem im Hinblick auf die herausragende Bedeutung der Bischöfe für das Gesamtgefüge der Kirche. Die Verkündigung des katholischen Glaubens für arianische Restbestände unter den Langobarden war ihm ein Herzensanliegen. Er starb am 12. März 604 und avancierte zu einer der wichtigsten theologischen Referenzen des lateinischen Mittelalters, besonders durch die hohe Verbreitung der Schriften.³²² In diesem Kontext ragt die Pastoralregel Gregors hervor, die auf eine konsequente Kirchenreform drängt und gerade für den Gebrauch der Bischöfe verfasst wurde. In ihrer Zielsetzung hat die Schrift eine große Ähnlichkeit mit *De Sacerdotio* von Johannes Chrysostomus und der Vorlage des Gregor von Nazianz; die Pastoralregel Gregor des Großen gehört somit zu der sogenannten Pastoraltrilogie der Alten Kirche.³²³

Gregor der Große betont ebenso wie die anderen Kirchenväter die Feier der Eucharistie, was gleichsam eine Quelle der Heiligkeit des Priesters sein soll; Juan de Ávila unterläuft hier ein Fehler, indem er irrtümlich Zitate vermischt, aus den Dialogen Gregors und aus *De sacerdotio* und den Homilien von Johannes Chrysostomus:

„O lobenswerte Würde des Priesters, in dessen Händen, wie im Schoß der Jungfrau, der Sohn Fleisch wird. O heiliges und himmlisches Geheimnis, da durch euch der Vater, der Sohn und der Heilige Geist wirkt! In ein und demselben Moment ist derselbe Gott, der in den Himmeln thront, in den Händen im Sakrament des Altares! Der Himmel erstaunt, die Erde bewundert,

³²² Vgl. Fiedrowicz, Michael, Art.: Gregor I. der Große, in: LACL³, 292-294.

³²³ Vgl. Fiedrowicz, Michael, Art.: Gregor I. der Große, in: LACL³, 292-294, 293.

der Mensch scheut sich, die Hölle erzittert, die Dämonen erbeben und die Vielheit der Herrlichkeit der Engel verehren sie.“³²⁴

Gleich zweifach nimmt Maestro Ávila Bezug auf das 59. Kapitel des 4. Buches der Dialoge Gregors des Großen: „Es ist notwendig, dass – wenn wir dies vollziehen – wir uns selbst mit zerknirschtem Herzen Gott aufopfern, weil wir die Geheimnisse des Leidens des Herrn feiern, müssen wir das, was wir vollziehen, nachahmen.“³²⁵ Es stellt die Gegenwart des Opfers Christi in den Mittelpunkt, die eine Antwort der Priester und aller Teilnehmenden erfordert: Diese besteht in der persönlichen Hingabe durch ein zerknirschtes Herz während der Feier der Eucharistie. Doch mit der Feier der heiligen Messe sind die Aufgaben der Priester noch nicht abgedeckt: Gregor der Große mahnt, dass die Verkündigung des Wortes Gottes und die allgemein jegliche pastorale Hilfestellung an die Gläubigen dieselbe Heiligkeit verlangt, wie die Feier und Empfang der Eucharistie.³²⁶ „Ars artium, regimen animarum“³²⁷, zitiert Juan de Ávila die Pastoralregel Gregors des Großen: Die „Leitung der Seelen ist die Kunst der Künste“. Es ist eindrucksvoll, wie Juan de Ávila in seinem ganzen persönlichen Leben diese Weisungen Gregors des Großen gleichsam in die Praxis „übersetzte“, bedenkt man die große Opferbereitschaft, an verschiedensten, auch abgelegenen Orten zu predigen, sowie die unermüdliche Seelenführung, durch persönlichen und brieflichen Kontakt.

Bei den Zitaten aus den Werken Gregors des Großen merkt man, dass sie oft nur paraphrasiert sind, bzw. nur ganz kurz Bezug genommen wird. Es ist – gerade für den *Tratado sobre el sacerdocio* – fast verwunderlich, dass die wahrlich klassischen Werke über die priesterliche Seelsorge nicht intensiver zurate gezogen werden. Auf den letzten Seiten wurde deutlich, dass Juan de Ávila die Kirchenväter hochschätzt als Zeugen der lebendigen Tradition der Kirche, jedoch die Heilige Schrift als unmittelbar inspiriert einen höheren Stellenwert einnimmt. So

³²⁴ *Tratado sobre el sacerdocio*, 3, OC 1, 909. “O veneranda Sacerdotum dignitas, in quorum manibus, velut in utero Virginis, Filius Dei incarnatur! O sacrum, et celeste mysterium, quod per vos Pater et Filius et Spiritus Sactus operantur! Uno eodemque momento, idem Deus, qui praesidet in caelis, in manibus est in Sacramento altaris. Stupet caelum, miratur terra, veretur homo, horret infernus, contremiscit diabolus, veneraturque plurimum angelica celsitudo.”

Dieses vermeintliche Zitat Juan de Ávilas bezieht sich inhaltlich auf: Gregor der Große, Dialoge, 4, 58; PL 77, 425-428. Es finden sich weitere inhaltliche Anklänge an folgende Stellen: Johannes Chrysostomus, De sacerdotio, 1,7; PG 48, 1067-1070. Johannes Chrysostomus, In Io. homilia, 86,4; PG 59, 472f, vgl. OC 1, 909, FN 8.

³²⁵ *Tratado sobre el sacerdocio* 10, OC 1, 915. “Necesse est, cum haec agimus, nosmetipsos Deo in corde contritionis mactemus, quia qui passionis dominicae mysteria celebramus, debemus imitari quod agimus.” Gregor der Große, Dialoge, 4, c.59, PL 77, 428.

³²⁶ Vgl. *Tratado sobre el sacerdocio* 37, OC 1, 939; Juan de Ávila bezieht sich auf: Gregor der Große, Pastoralregel 1, 10; PL 77, 23, und Pastoralregel 2, 3.7; PL 77, 28.40.

³²⁷ Gregor der Große, Pastoralregel 1, 1; PL 77, 14.

sind Schriftzitate in seinen Werken viel häufiger anzutreffen als Zitate von Kirchenvätern, Heiligen, Konzilen, und anderen Traditionszeugen, obwohl letztere natürlich auch für ihn wichtige Bezugspunkte darstellen. Padre Ávila erinnert in seinem Vorgehen sehr pointiert an das Motto des Humanismus und der Renaissance um 1500: *Ad fontes!* Die Lehre in den Quellen suchen, aber ohne die Interpretationsinstanzen zu missachten. Es bedeutet, eine Borniertheit des Denkens zu vermeiden, die zugleich eine geistige Inflexibilität bedeutet. Natürlich besteht die Gefahr, wenn man theologisch gleichsam „aus dem Vollen schöpfen möchte“, sich in Einseitigkeiten zu verlieren oder Missverständnisse hervorzurufen.³²⁸ Im Hinblick auf den *Tratado sobre el sacerdocio* zeigt sich eine große Ausgewogenheit, dass Padre Ávila die teilweise ausführlichen Zitate nicht nur aus den Werken nimmt, die ohnedies dazu prädestiniert sind, sondern aus einem großen Wissensschatz der Kirchenväter gleichsam „profitiert“ und so ein ausgewogenes Bild präsentieren kann.

3.2.4 Zusammenfassung

Im Kapitel konnte eine Übersicht über die Spiritualität des Maestro Ávila dargelegt werden, anhand der Quellen; vier Stichworte sollen die Quintessenz verdeutlichen: Heilige Schrift, Paulus, Augustinus und Priestertum. Die biblische Kenntnis des Padre Ávila ist mehr als herausragend; die Betonung liegt bei den paulinischen und johanneischen Schriften. Juan de Ávila akzentuiert darin die soteriologische Dimension des Kreuzes Christi ähnlich wie die Reformatoren, kommt aber ekklesiologisch nicht zu deren Schlüssen. Er galt als ein treues Abbild des Apostels Paulus, und erlebte in den Jahren 1531 und 1532 was es bedeutete, in Gefangenschaft zu leben; glücklicherweise wurde letztlich seine Unschuld bewiesen, jedoch hatte es im Inquisitionsgefängnis in Córdoba eine Zeit gegeben, in der sich alles gegen Juan de Ávila zu wenden schien, und Zeugen gegen ihn aussagten. Die paulinische *Theologia crucis*, die er so betonte, hatte er in Nachahmung des Paulus am eigenen Leibe verspürt, wie er selbst es einmal vor seinen Schülern zugab. Er übersetzte gleichsam die unermüdliche Verkündigung des Paulus, indem er selbst so handelte.

Von hier aus erschließt sich das Priestertum: Es ist im Grunde das „paulinische“ Programm, das sich durch das Sakrament der Weihe fortsetzt. Dabei steht Juan de Ávila ganz in der

³²⁸ Wahrscheinlich ist das der Grund, warum Juan de Ávila von Papst Paul VI. gerade in den Jahren nach dem zweiten Vaticanum so geschätzt wurde – im ersten (biographischen) Kapitel wurde dies bereits erwähnt. Vielleicht kann die Spiritualität Juan de Ávilas eine Hilfe sein, die scheinbaren Gegensatzpaare von Tradition und Kirchenreform, Bewahren und Verändern in richtiger Weise zu betrachten und dem christlichen Leben „auf die Sprünge zu helfen“.

Tradition der Kirche: Das Predigtamt, das er als so vorrangig betrachtet, ist nichts losgelöst, von der sakramentalen Gegenwart des Opfers Christi in der Eucharistie; im Gegenteil ist sie Höhepunkt des christlichen Lebens. So erklärt sich auch der große Respekt vor den Kirchenvätern, wobei Augustinus als derjenige, der in besonderem Maße die vergebende Gnade Gottes am eigenen Leib erfahren durfte, eine herausragende Stellung einnimmt. Von besonderer Bedeutung ist Johannes Chrysostomus, der selbst als ein großer Nachahmer des heiligen Paulus galt, sich eingehend mit dem Priestertum befasste, und dessen Schrift *De sacerdotio* von Juan de Ávila mehrfach zitiert wurde. Wie Maestro Ávila war er ein hervorragender Prediger, und erfuhr gerade deswegen am eigenen Leib scharfe Zurückweisung. Der Beiname „Doctor eucharisticus“ des Kirchenvaters kann ebenso gut dem Juan de Ávila verliehen werden. Was der letztere über das Priestertum schrieb, erinnert frappant an Johannes Chrysostomus und zeigt nur die große theologische Nähe der beiden.

4. DIE PRIESTERSCHULE VON JUAN DE ÁVILA

4.1 „movimiento sacerdotal de tipo reformador“ (Sala Balust), „Clérigos celosos y apostólicos“, „congregación de sacerdotes operarios y santos“ (Santiváñez)³²⁹

Im Spanischen wird die Priesterschule des Juan de Ávila selbstverständlich mit *escuela sacerdotal* bezeichnet, der Terminus „Priesterschule“ im Deutschen ist durchaus gewöhnungsbedürftig und ist fachlich vielleicht nicht sehr geeignet. Dieser Ausdruck legt möglicherweise eine Vorstellung als fixe Organisationseinheit nahe – was aber nicht zutrifft. Es gab keine „Regeln“ im strengen Sinne, oder gar eine verpflichtende *vita communis* mit kirchenrechtlicher Anerkennung. Umgekehrt sind diese Priester durchaus als eine fixe Größe zu verstehen und hatten auch eine enge, zumindest ideelle Verbindung untereinander. Wie schon erwähnt zerschlug sich alles nach dem Hinscheiden Juan de Ávilas im Jahre 1569 – viele wurden Jesuiten, einige schlossen sich anderen Orden an, andere wiederum wurden von der Inquisition belangt.

Als guten historischen Einstieg in diese Gruppierung bietet sich der Zustand kurz vor dem Tod Maestro Ávilas an, denn zu diesem Zeitpunkt war die Priesterschule doch in ziemlicher Blüte stehend, der Inquisitionsprozess 1532 und 1533 lag schon weiter zurück und Juan de Ávila konnte lange wirken durch die Freundschaft mit Bischöfen und Familien, die ihn sehr förderten. Gegen Ende der sechziger Jahre des 16. Jahrhunderts kann man folgendes Bild wahrnehmen: Die Priester um Ávila teilten sich in drei „Grüppchen“: Die erste formierte sich aus Professoren und ehemaligen Absolventen der Universität von Baeza. Diese Priester nahmen das geistliche Leben sehr ernst: Sie empfingen die Sakramente sehr häufig und waren dem Gebet, besonders der Betrachtung, sehr ergeben. Einige konnten in Zurückgezogenheit leben, das Karmelitenkloster La Peñuela sollte später aus diesen hervorgehen. Sie werden die Neuausrichtung der Universität unter Juan de la Cruz sehr begrüßen. Die zweite Gruppe bestand aus den allein lebenden Priestern von El Tardón, die oftmals persönlichen Kontakt zu Maestro Ávila hatten; P. Mateo de la Fuente war der Protagonist dieser Gruppe. Das dritte Grüppchen war in der Extremadura ansässig und bestand aus Priestern, die sehr zu Extremismen neigten und über die Juan de Ávila oft ernsthaft besorgt war. Jene hatten die Neigung, das betrachtende

³²⁹ Vgl. Estud. biogr. 101.

Gebet besonders als ein einseitiges Suchen nach Süßigkeit anzusehen, was auf eine Nähe zu den *alumbrados* hinweist.³³⁰

Hier lässt sich gut erkennen, wie die Priesterschule einen gemeinsamen Nenner in der Person Juan de Ávilas besaß und dadurch auch eine bestimmte Ausrichtung, jedoch aufs Ganze betrachtet, der Zusammenschluss eher lose war und sich darin wieder Gruppen bildeten. Hält man sich die Charakteristik der Gruppe in der Extremadura vor Augen, so nimmt es nicht Wunder, dass sich die Inquisition einschaltete, wobei natürlich jegliche Initiative im geistlichen Bereich Gefahr lief, die Aufmerksamkeit der Inquisition zu erregen.

Der Bildungsstand der Mitglieder war breit gefächert; so gab es einfachere Priester bis hin zu zukünftigen Universitätsprofessoren.³³¹ Der berühmte Ávila-Biograph Muñoz schrieb von 22 Schülern, während der Ávila-Kenner Esquerda Bifet von ungefähr 100 Priesterschülern ausgeht. Viele waren ebenso wie ihr Mentor jüdischer Abstammung, also *judeoconvertos*.³³² Die unterschiedlichen Zahlen sind leicht erklärbar: Es gab verschiedene Grade der Zugehörigkeit, sowohl einen engen Kreis von Priestern, die mit Maestro Ávila eine Art von *vita communis* pflegten, als solche, die in weiterer Entfernung lebten, aber von Ávila sehr geprägt waren.

Ganz allgemein stellt sich die Frage: Wie schaffte es Juan de Ávila, für so viele Priester ein Lehrmeister zu sein, und das schon in den früheren Jahren seiner priesterlichen Tätigkeit? Sicherlich ist eines entscheidend: Ávila war Weltpriester und arbeitete nicht im geschützten Bereich etwa eines Ordens oder von regulierten Klerikern. In den ersten Jahren in Sevilla und Écija hatte er auch keinerlei Benefizium inne und er lebte in großer Bescheidenheit in einem kleinen Haus. Das war sicherlich anziehend für viele Leute – auch oder gerade für Priester und solche, die sich darauf vorbereiteten – jemanden zu sehen, der nicht oberflächlich seiner Berufung nachgeht, sondern in die Tiefe geht. Deshalb ist es keineswegs überraschend, dass er ziemlich schnell echte Freundschaften knüpfen konnte. Jedenfalls wollte Juan de Ávila *grosso modo* keinen Orden, keine Kongregation, kein Institut gründen: Gerade das Priestersein in einer Diözese, ohne Gelübde abgelegt zu haben, war im Grunde seine favorisierte Aufgabe, ja Lebensaufgabe. Er hätte in einer Kongregation nur schwerlich so ungebunden apostolisch

³³⁰ Vgl. González Rodríguez, *Súplicas*, 80f.

³³¹ Vgl. *Estud. biogr.*, 102f.

³³² Vgl. Esquerda Bifet, *Diccionario*, 303.

wirken können. Dabei war er von einem tiefen Verständnis der „evangelischen“ Armut geprägt, die für einen Weltpriester fast untypisch intensiv ist.³³³ Dennoch war eine Abgrenzung zu den Ordenspriestern nicht ausgeprägt. Zur *escuela sacerdotal* gehörten auch einige Ordenspriester, die vom Beispiel Maestro Ávilas begeistert waren; da es keine organisierte Struktur im strengen Sinn gab, war das durchaus möglich, ohne eine Beeinträchtigung der Zugehörigkeit zu den jeweiligen Orden.³³⁴

Dennoch kann man von einer „diözesanen“ Berufung sprechen; sie spiegelt sich in der Beschaffenheit der Priesterschule wider: Die eher lose Verbindung untereinander ist so gewollt, da sie es ermöglicht, die Tätigkeiten eines Diözesanpriesters gut auszuführen. Ávila konnte so die spezifischen Begabungen der einzelnen Priester berücksichtigen, besonders was die Mithilfe bei Reisen betrifft. Die *escuela sacerdotal* war in dieser Hinsicht kein Hinderungsgrund, wenn ein Priester seine Berufung noch vollkommener an anderer Stelle verwirklicht sah: So war es durchaus normal, dass viele Priester zur Gesellschaft Jesu gingen – nicht erst nach dem Tod des Meisters. Einige zog es zu den Barherzigen Brüdern, wieder andere zu den Karmeliten, zu den Mercedariern, oder auch in die Einsamkeit des Eremitentums.³³⁵

4.1.1 Die verschiedenen Wirkungsstätten der escuela sacerdotal

Bedingt durch die vielen Reisen des Maestro Ávila gibt es kein eigentliches Zentrum der Priesterschule auszumachen. Wie bereits erwähnt, gab es bestimmte Hauptgruppen, die auch örtliche Zentren hatten. Insbesondere die Kollegien von Granada, Córdoba, Évora und die Universität von Baeza waren Stützpunkte der Priester, die sich Maestro Ávila verpflichtet fühlten. Das erste Zentrum der Priesterschule war der *Alcázar Viejo de Córdoba*, wo ungefähr zwanzig Priester ansässig waren.³³⁶

Sala Balust sieht den Anfang dieser Priesterschule in Granada in den Jahren 1537 und 1538, jedoch waren die Keime bereits in den ersten Jahren der priesterlichen Tätigkeit in Sevilla, Écija und Córdoba gelegt worden. Man kann an den Briefen aus dem Jahr 1538 gut erkennen, wie bereits ein bestimmtes „spirituelles Programm“ festgelegt war, das Juan de Ávila für bestimmte Priester in den Briefen darlegte. Das betrachtende Gebet, morgens über die Passion Christi, abends über die Letzten Dinge, ist Angelpunkt des Tages. Die Heilige Messe nimmt den

³³³ Vgl. Llamas, *Lectura orante*, 180.

³³⁴ Vgl. Esquerda Bifet, *Diccionario*, 365.

³³⁵ Vgl. Llamas, *Lectura orante*, 180.

³³⁶ Vgl. ebd., 181f.

Höhepunkt ein und ist von vorbereitendem und danksagendem Gebet gleichsam umwoben. Das Studium der Heiligen Schrift und der Kirchenväter hat seinen Platz am Vormittag, nachmittags folgen Werke der Nächstenliebe. Das sind kurz zusammengefasst die Ratschläge Ávilas, wie sie besonders in den Briefen 5, 8, 148, 225 und 236 vorkommen.³³⁷ Wie bereits erwähnt breitete sich die *escuela sacerdotal* aus bis in die Extremadura und sogar bis hinter die portugiesische Grenze, bis Évora, wo allerdings persönlicher Kontakt zu Maestro Ávila kaum mehr möglich war.

4.1.2 Die persönlichen Kontakte in den ersten Jahren als Grundgerüst der Escuela sacerdotal

Die ersten Jahre priesterlichen Wirkens von Juan de Ávila sind für das spätere apostolische Wirken und die Ausbreitung der Priesterschule von entscheidender Bedeutung. Die einfache Lebensweise und das bewusste „Weltpriester-Sein“ hatte seine Anziehung. Dass Juan de Ávila viele seiner späteren Freunde schon in Alcalá de Henares und einige sogar in Salamanca kennengelernt hatte, liegt auf der Hand. Die italienische Historikerin Stefania Pastore sieht gerade diese Zeitspanne als Entwicklungsraum der *converso*-Spiritualität Ávilas an. Jedenfalls ist es hochinteressant, wie sich die Priesterschule aus den ersten Freundschaften entwickelte – und trotz Inquisitionsprozess – eine große Blüte erreichte. In Sevilla war Don Alonso Manrique Erzbischof und Inquisitor, aber dennoch in gewisser Weise ein Beschützer der *conversos*, wie zum Beispiel Juan de Ávilas. Die wichtige Figur des Gaspar de Avalos taucht auch schon frühzeitig auf. Er stammte aus Granada, und fühlte sich der toleranten Sichtweise des Bischofs Hernando Talavera O. S. H. (1428-1507) verpflichtet.³³⁸ Talavera war der erste Bischof Granadas nach der Reconquista durch die *reyes católicos*. Wie erwähnt war er selbst jüdischer Herkunft; er lernte die arabische Sprache und machte sich mit der islamischen Kultur vertraut, um den Muslimen Granadas, die sich urplötzlich in einem christlichen Königreich wiederfanden, das Evangelium umso wirksamer verkündigen zu können. Dass damals fast alle Gebildeten Spaniens Erasmus rezipierten, liegt auf der Hand, und hat auch einen gewissen Einfluss auf den „Toleranzgedanken“. Manrique wurde der Vertrauensmann von Ávalos und holte ihn aus Valladolid nach Andalusien, wo er 1524 Bischof von Guadix wurde.³³⁹

In Sevilla schloss sich der frisch zum Priester geweihte Juan de Ávila besonders dem Dominikanerkloster Santo Tomás an; er befreundete sich mit den beiden berühmtesten Predigern der Stadt, Domingo de Valtanás Mejía (Mexía) OP und Hernando de Contreras

³³⁷ Vgl. Estud. biogr. 102. Zu diesen wichtigen „Lebensregeln“ folgt das nächste Hauptkapitel der Arbeit.

³³⁸ Vgl. Pastore, Vangelo e spada, 134, 136.

³³⁹ Vgl. ebd., 138f.

(1470-1548).³⁴⁰ Beide Priester hatten einen großen apostolischen Eifer und die Zielsetzung der Priesterschule wird verständlich: Hernando de Contreras gründete 1526 in Sevilla eine Elementarschule und entdeckte neue Methoden für die Katechese der Kinder: die Entwicklung von Texten, die sich reimen und die daher zu einer bestimmten Melodie zu singen sind. Beides – zahlreiche Schulgründungen und praktische Methoden zum Lernen – wird Juan de Ávila später reichlich gebrauchen. Die Seligsprechungsprozesse von Contreras und Ávila entwickelten sich übrigens anfänglich sehr ähnlich.

Der Dominikaner Domingo de Valtanás Mejía hatte in Salamanca studiert und wurde 1521 von Diego de Deza zum 1517 gegründeten Colegio de Santo Tomás in Sevilla gerufen, um als Professor zu unterrichten. 1523 wurden die *Estatutos de limpieza de sangre* in Kraft gesetzt, und Valtanás – er stammte von *judeoconversos* ab – musste die Universität verlassen. Er war zeitlebens ein Verteidiger der *conversos*, und hatte eine stark paulinisch gefärbte Spiritualität. Er veröffentlichte zahlreiche Schriften katechetischer und pastoraler Natur, beispielsweise einige Bibelkommentare und ein Manuale für Beichtväter. Er war ein ausgesprochen starker Protagonist des häufigen – sogar explizit täglichen Kommunionsempfanges, was für das 16. Jahrhundert beispiellos ist. Die Werke, die er schrieb, widmete er prominenten Personen der Stadt. Es begegnen uns Namen, die später für Juan de Ávila und seine Priesterschule von großer Bedeutung sein werden, da diese ihn sehr unterstützten werden: Rodrigo Ponce de León, die Duquesa de Arcos, die Contesa de Feria und Teresa de Zúñiga. Über Valtanás lernte Juan de Ávila diese einflussreichen Familien kennen. Schließlich war Erzbischof Manrique von Sevilla ein Förderer der beiden Prediger De Contreras und Valtanás – Ávila wurde selbst gesuchter Prediger in der Stadt. In dieser Situation ermutigte Don Manrique, im Umland der Stadt – ähnlich wie Wanderprediger – das Evangelium zu verkündigen. Dies geschah ab dem Jahre 1527.³⁴¹

Das alles ist für das Entstehen der *Escuela sacerdotal* von entscheidender Bedeutung: Der starke paulinische Einschlag in der Spiritualität ist für alle Priester, die Ávila als Lehrmeister ansahen, ein gemeinsames Anliegen. Dazu kommt, dass die meisten jüdischer Abstammung waren und sich dadurch dem Toleranzgedanken eines Erzbischofs Talavera angezogen fühlten. Die apostolische Ausrichtung ist eine Hauptaufgabe: Zuerst die Predigt in möglichst vielen Teilen Andalusiens, dann dadurch die Ermutigung zum häufigen Empfang der Sakramente. Die

³⁴⁰ Vgl. ebd., 143.

³⁴¹ Vgl. ebd., 145-147.

Wichtigkeit des betrachtenden Gebetes wird auch allgemein den Gläubigen angeraten, um das erst aufgekeimte religiöse Leben zu festigen. Dazu kommt eine sehr bescheidene Lebensweise, aber wenn nötig die finanzielle Unterstützung durch einige befreundete Familien. Die Lebensweise in der Armut erinnert daran, dass Juan de Ávila, obwohl er als Weltpriester dazu nicht verpflichtet war, die evangelischen Räte wie ein Ordensmann lebte.

Die Aufgabe der Priesterschule war – reduziert man die Tätigkeit auf den Kern – Predigt und Beichte. Betrachtet man die inhaltliche Entwicklung in zeitlicher Abfolge, muss man gewärtig sein, dass dies die beiden Anfangspunkte sind. Als Hilfen dazu kommt das gemeinsame Lesen geistlicher Bücher, allen voran der paulinischen Briefe. Dann tritt die Katechese der Kinder hinzu; damit diese Tätigkeiten „tiefer gehen“ wird, wie erwähnt, das betrachtende Gebet geübt, und zwar in Gruppen von Gläubigen, die die Anweisung erhielten, die Augen dabei zu schließen. Die Auswirkungen waren in Écija und im Umland stark wahrnehmbar. Ávila muss damals schon einen gewissen Grundstock an priesterlichen Mitarbeitern über Contreras und Valtanás hinaus gehabt haben.. Dieser „Stab“ an Mitarbeitern wird sich in der Zeit bis 1531, als die Inquisition einschreitet – vergrößert haben, ebenso die gute Beziehung zu den prominenten Familien.³⁴²

4.1.3 Die Priesterschule ab 1537

Wie bereits erwähnt war die *escuela sacerdotal* im vollen Sinne erst in den Jahren nach dem Vorfall mit der Inquisition ausgeprägt. Warum erst so spät, da doch bereits in Écija so viele Priester von Juan de Ávila begeistert waren? Es ist zu vermuten, dass er nach dem Freispruch gerade dadurch einen gewissen Antrieb erhielt; er war jetzt „reingewaschen“ und hatte zu lernen, beim Predigen – in puncto Wortwahl, zu meidende Übertreibungen – ausgewogen zu sein, ohne Angriffsflächen zu bieten. Jeglicher Inquisitionsprozess konnte im damaligen Kontext den guten Ruf der Betroffenen nachhaltig zerstören, jedoch waren viele seiner Anhänger selbst *conversos*, sie waren also vom Standpunkt der *estatutos* im damaligen sozialen Kontext schon angeschwärzt. Es ist daher gut verständlich, wie Maestro Ávila der Mittelpunkt einer so großen Schar von Priestern sein konnte. Neu war in diesem „zweiten Stadium“ die Idee, innerhalb der *escuela sacerdotal* Gehorsam zu leisten;³⁴³ die gemeinsame Arbeit war weniger lose als zuvor und Ávila war auch nicht mehr der junge Priester, er konnte in den Jahren an Erfahrung zunehmen. Im *Alcázar viejo*, einem Stadtteil Córdobas lebten 1540 etwa 20

³⁴² Vgl. ebd., 147f.

³⁴³ Vgl. Estud. biogr., 102.

Priester der *escuela* zusammen. Aller Wahrscheinlichkeit nach wollte zwar Juan de Ávila keinen Orden gründen – dies hätte den Charakter als Weltpriester einer Diözese beeinträchtigt. Es ist schwierig, dies genau zu erforschen. Bedient man sich des Gedankenexperimentes, er hätte das versucht, so darf die Situation im Spanien des 16. Jahrhunderts nicht vergessen werden: Das Gründen einer Ordensgemeinschaft – oder einer Priestergemeinschaft ohne Gelübde – mit Priestern, die größtenteils *judeoconversos* waren, ist fast unvorstellbar; da hätte auch die Protektion durch die Bischöfe und die Adelsfamilien Andalusiens nicht mehr geholfen. Dass jedoch eine Gruppierung in der Priesterschule solches anstrebte, liegt auf der Hand, wenn man sich vor Augen stellt, dass viele Ordensgemeinschaften im 16. Jahrhundert gegründet wurden – gerade aus dem Gedanken der Reform kommend.

In Córdoba lebten damals P. Gonzalo Gómez, Diego de Guzmán, P. Diego de Barajas, Alonso de Barzana, die beiden Brüder Bernardino und Tomás Carleval, P. Gaspar Loarte, P. Alonso de Molina und P. Centenares. Bis zum Beginn der andauernden Krankheitsphasen Juan de Ávilas ab 1555 war Córdoba eine Art „Missionszentrum“ für Andalusien. Auch in den Zeiten, in denen viele in Baeza studierten und deswegen abwesend waren, wurde dieser „Stützpunkt“ dennoch aufrechterhalten. Die gemeinsamen Aktivitäten waren sehr schwierig zu bewerkstelligen – bedenkt man die beschwerlichen Reisebedingungen im 16. Jahrhundert. Es verwundert fast, wie weit die Predigtreisen tatsächlich waren; von Córdoba aus wurde nicht nur das Umland bereist, sondern man gelangte bis zu den Grenzen des Erzbistums von Toledo bei Almadén. In der Sierra Morena – etwa auf halbem Wege zwischen Madrid und dem Süden – wurden mit der Gutheißung des Bischofs von Córdoba Leopoldo de Austria und der Marquesa de Priego sieben Pfarrkirchen und zwei Klöster errichtet, um die pastorale Betreuung der ansässigen Bevölkerung selbst in diesem unwegsamen Gebiet sicherzustellen. Durch Fischfang und Jagd konnten diese Klöster ein finanzielles Auskommen finden. In diese Zeit fällt auch die erwähnte Auseinandersetzung mit der *Audi, filia*, die zwar schon in der Rohfassung geschrieben worden war und nicht wenige Menschen in ihrer tiefgehenden Spiritualität beeindruckt hatte, jedoch nicht veröffentlicht werden durfte, ein Verbot, das von Juan de Ávila selbst aufgestellt wurde. Damals waren die Arbeiten des Konzils von Trient übrigens gerade über die Rechtfertigungslehre im Gange und er wollte keine Konfrontation mit dem Lehramt verursachen. Auch Fray Luis de Granada wusste von diesem Verbot.³⁴⁴

³⁴⁴ Vgl. ebd., 104-106.

Die *Audi, filia* ist sehr eng mit der *escuela sacerdotal* verbunden, da sie das spirituelle Programm, sehr ausführlich behandelt. Wenn auch das Werk ursprünglich für die berühmte „Schülerin“ Juan de Ávilas, Doña Sancha Carillo geschrieben worden war, war es doch sehr schnell in den Kreisen um Ávila bekannt und einige forderten die Publikation. Jedoch wurde es 1557 schließlich doch veröffentlicht, ohne das Wissen des Autors – prompt wurde das Werk wegen doktrинeller Mängel von der Inquisition auf den Index der verbotenen Bücher für Spanien gesetzt.³⁴⁵ Wie oben erwähnt, hatte die Rechtfertigungslehre, wie sie in der ersten Ausgabe der *Audi, filia* vorkommt, doch einige Ungenauigkeiten, welche die Gnade zulasten der menschlichen Mitwirkung sehr betonen – gerade der so bekannte Paulinismus war auch für die *escuela sacerdotal* eine wichtige spirituelle Grundlage. Sieht man von den Problemen um die *Audi, filia* ab, hatte Maestro Ávila keine unmittelbaren Konflikte mehr mit der spanischen Inquisition auszutragen, jedoch standen die Schüler ziemlich oft unter Anklage des Heiligen Offiziums, besonders in der zweiten Verfolgungsperiode der *alumbrados* in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts. Dennoch ist erkennbar, wie einige seiner Freunde und Bekannten schon die erste Fassung der *Audi, filia* für eine ganz besondere Art spiritueller Literatur hielten; die Zweitfassung, die 1574 veröffentlicht wurde, stammte größtenteils aus der Feder Juan de Ávilas, sodass man diese nicht als unauthentisch ablehnen kann.³⁴⁶

Der Zustand der Priesterschule in den 1550er Jahren ist gut ersichtlich an einem Brief von Jerónimo Nadal an Ignatius von Loyola, in dem ersterer folgendes bemerkt:

„(Der Maestro) hatte viele Gefolgsleute, die sich seinem Rat folgend, dem Dienst an Gott und der Lebensbesserung verschreiben, aus jedem Lebensstand und insbesondere hatte er und hat einige Gefolgsleute, in denen der gute Ávila die Lebensweise der Gesellschaft gefunden hat – ohne Gehorsam und Gelübde.“³⁴⁷ Das Lob, das Nadal über Maestro Ávila spricht, könnte kaum größer sein; er bescheinigt de facto die Idee der Gesellschaft Jesu schon mit seiner *Escuela sacerdotal* verwirklicht zu haben, jedoch eben ohne die Bindung durch Ordensgelübde als innerer Kreis. Dazu kommt die erstaunliche Tatsache, dass der weitere „Kreis“ um Juan de Ávila Personen aus allen Lebensständen zusammengesetzt ist, die alle ein vertieftes christliches Leben führen.

³⁴⁵ Vgl. ebd., 106f.

³⁴⁶ Vgl. González Rodríguez, *Súplicas*, 224; vgl. *Estud. biogr.* 191f.

³⁴⁷ Brief an Ignatius, 15.3.1554, in: Esquerda Bifet, *Diccionario*, 354. „Ha tenido (el Maestro) secuela de muchos que, siguiendo su consejo, se dan al servicio de Dios y reformation de vida, de cualquier estado, y especialmente ha tenido y tiene secuela de algunos, en los cuales ha atinado el buen Ávila el modo de vivir de la Compañía, sin obediencia tamen ni obligación“.

Hier ist die Unterscheidung zwischen Priesterschule und dem weiteren Kreis der vom Maestro begeisterten Gläubigen festzuhalten: Ob zum letzteren auch die asketisch lebenden jungen Frauen und die befreundeten Adelsfamilien zu zählen sind, ist nicht eindeutig zu sagen: Beide Personenkreise sind nur schwer auseinanderzuhalten und waren für die gesamte „Bewegung“ Ávilas von großer Bedeutung. Auch die Laien verbanden die Bekanntschaft mit ihm mit aufrichtiger Bekehrung. Es ist als wahrscheinlich anzunehmen, dass mit „secuela“ im weiteren Sinn alle eingeschlossen sind. In Bezug auf die Priesterschule fällt die Betonung Nadals auf, die auf die Freiheit von Gehorsamspflicht und Gelübden („sin obediencia tamen ni obligación“) hinweist. Dieses Modell der Organisation von Gemeinschaften auf eher formlose Weise war Mitte des 16. Jahrhunderts noch fast unbekannt und etwas absolut ungewohntes, ja etwas, was vielen als fast ungeheuerliche Neuerung vorkam – die schwierigen Anfänge der Jesuiten stellen hiervon ein beredtes Zeugnis dar, obwohl die Gesellschaft Jesu Gelübde hatte, aber auf gemeinsam gesungenes Chorgebet, wie auch auf einen besonderen Ordenshabit und eine strenge Klausur verzichtete. Der Vorrang der Verkündigung und der Lebensbesserung stand bei Juan de Ávila im Vordergrund; das erklärt die tiefe Sympathie und das gegenseitige Verständnis zwischen der *escuela sacerdotal* und den Söhnen des Ignatius.

4.1.4 Letzte Jahre

Obwohl die *escuela sacerdotal* aufgrund des großen pastoralen Eifers sehr angesehen war, ist in den letzten Lebensjahren von Juan de Ávila schon ein unaufhaltsam fortschreitender Niedergang festzustellen. Die meiste Zeit konnte er in Montilla das Haus krankheitsbedingt nicht verlassen und war abgesehen von brieflicher Korrespondenz in seinen Aktivitäten sehr eingeschränkt. Auch stand er dort der Sor Ana de la Cruz, der Condesa de Feria bei, ähnlich wie er Doña Sancha Carrillo in jüngeren Jahren begleitet hatte.³⁴⁸ Er war also keineswegs untätig. Dennoch überrascht die allmähliche Auflösung, zumal der persönliche Kontakt zu Maestro Ávila ideell nicht das wichtigste war. Es scheint, dass letzten Endes kirchenrechtliche oder staatspolitische Gründe ausschlaggebend waren, warum keine Fortführung dieser Gruppierung stattfinden konnte.

Zuerst müssen die weiteren Vorkommnisse beachtet werden: Während Ávila auch in Montilla durchaus präsent blieb, fanden einige Priester der Priesterschule untereinander gemeinsame Anliegen, die dazu führten, dass mittlerweile in fast allen Regionen Spaniens solche Priester

³⁴⁸ Vgl. Estud. biogr. 274.

anzutreffen waren: Sala Balust erwähnt an dieser Stelle die damit korrespondierende Vorgehensweise Juan de Ávilas als geistlicher Leiter: Er beachtete dabei immer die persönliche Berufung des einzelnen Menschen, die er freizulegen suchte. Die Absenz einer Vereinnahmung oder gar Manipulation zeigt ein Fingerspitzengefühl für die Seelen. Diese Feinfühligkeit lässt aber kein „Grundsatzprogramm“ vermissen: Die Tätigkeit der Priester der *escuela sacerdotal* hatte drei Schwerpunkte, gerade im letzten Lebensjahrzehnt des Maestro: Die Predigt, die Katechese und die Kirchenreform; in den fünfziger Jahren gewannen die Beschlüsse des Konzils von Trient immer mehr an Boden, was doch in gewisser Weise auch als Bestätigung der *escuela sacerdotal* gewertet werden kann. Eine Besonderheit lag in der Intensität der Hingabe an diesen Dienst; so wurden zum Beispiel Schafhirten, Ziegenhirten und Imker, die oft abseits von Städten und Dörfern arbeiteten, von diesen Priestern betreut.³⁴⁹

Wie eingangs in diesem Kapitel beschrieben, bildeten sich im Großen und Ganzen mit der Zeit drei Gruppierungen der Priesterschule: In und um Baeza, um die Einsiedler von Tardón und schließlich in der Extremadura. Die letztere Gruppe war bekannt für die Extremismen, die in Richtung der *alumbrados* deuten. Zuerst muss vorausgeschickt werden, dass die Priesterschüler oftmals von der Inquisition belangt wurden: In den meisten Fällen waren es Anklagen wegen vermutetem Alumbradismus. In einigen Fällen – wie es bei einigen „extremen“ Priesterschülern in der Extremadura geschehen ist – waren tatsächlich Einseitigkeiten in der spirituellen Praxis vorhanden, die gefährlich wurden: Aus dem letzten Lebensjahr ist ein Brief von Maestro Ávila an einen seiner „Anhänger“ überliefert. Die Korrespondenz ist zwar nur als Kopie aus dritter Hand erhalten, doch spricht alles dafür, dass sie nicht nur von Maestro Ávila stammt, sondern wahrscheinlich das letzte Schriftstück ist, welches das Haus Ávilas verließ.³⁵⁰

Der Brief ist eine Art Mahnschrift, in der Juan de Ávila versucht, seine entgleitenden Priesterschüler zur Vernunft zu bewegen: Die Hauptaussage liegt in der Aufforderung, die Erfüllung von Gottes Willen in den Mittelpunkt zu stellen. Keinesfalls darf die Suche nach sentimental-süßlichen Gefühlen, die die Andacht begleiten können, in den Mittelpunkt gerückt werden.

„O Bruder, seht, wie raffiniert dieser Betrug ist! Ich habe viele in ihm gesehen – selbst kenne ich sie und behandle sie – die ein ungeordnetes Verlangen haben und mit großer Leidenschaft

³⁴⁹ Vgl. ebd., 275.

³⁵⁰ Vgl. ebd., 277.

zum heiligsten Sakrament der Eucharistie hinzutreten wollen – für ein ‘Geschmäcklein und Tränlein.’ Ohne aber seine Frucht zu respektieren, was dasjenige ist, was man bei den Sakramenten erstreben muss, und der Grund ist, warum sie Jesus Christus hinterließ. Sie gehen dem Honig der göttlichen Dinge nach, und nicht dem Kreuz, das sie erlösen muss.[...]Weil sie in Wirklichkeit Gott nicht lieben, wie sie sollen, vielmehr irgendein Gefühl oder sinnliche Andacht, die ihnen Süßigkeit und Geschmack verursacht, die sie in Gott nehmen, aber nicht in seinem Willen; weder haben sie sich selbst verleugnet, noch sich in seine Hände begeben – und das wäre echte Liebe.“³⁵¹

Der Brief setzt fort mit zahlreichen bildhaften Beispielen, um die Gefährlichkeit dieser Vorgehensweise darzustellen. Es stellt sich unausweichlich die Frage, wie einige Priester der *escuela sacerdotal* sich so weit von der Lehre der Kirche entfernen konnten, obwohl doch Maestro Ávila als hervorragender Seelenführer galt, mit aufrichtiger Liebe zur Kirche, noch dazu eine sehr gute Menschenkenntnis besaß und im Ruf der Heiligkeit 1569 hinschied. Dass dies auch in den Reihen der Jesuiten auf Verwunderung stieß, belegt ein Brief an Ignatius von Loyola, in dem Antonio de Córdoba, Mitglied der Priesterschule und Jesuit, dies erklärt: „Der Maestro Ávila besitzt großes Talent im Beraten und Leiten und das hat er auch im Zeugen und Großziehen von Söhnen, außer dass, da es kein „Hebammengehorsam“ war, die rechten Geburten derjenigen, die sich Söhne nennen, nicht zustande gekommen sind, weil in Wirklichkeit es viel mehr sind, die den Namen „Söhne“ haben, als diejenigen, die ihn überhaupt haben könnten.“³⁵² Die Beobachtungsgabe des Antonio de Córdoba ist offenherzig, denn sie zeigt das Problem ungeschminkt auf: Der Hebammengehorsam – *obediencia obstetriz* – fehlte bei einigen, was fatale Auswirkungen hatte. So wie Juan de Ávila gleichsam geistige Kinder zeugte und sie ernährte und wie eine Hebamme fungierte – man denke an den sokratischen Begriff der Maieutik, versagte man ihm später den Gehorsam. Dieser Vergleich zeigt auf, dass Maestro Ávilas Seelenführung nicht als selbstherrlich empfunden wurde, sondern vielmehr als

³⁵¹ Ebd., 277f. Sala Balust zitiert hier: SANTIVÁÑEZ, Historia p.2.a 1.1 c.47 n.2 f.200v. Inhaltlich sehr ähnlich ist Carta 248 an Pedro Guerrero, OC 4, 778, so Sala Balust in FN 421 in OC 1, 277.

“¡Oh hermano, catad qué sutil este engaño!; yo he visto a muchos en él – y aun los conozco y trato – que desordenadamente desean y con grande afición querrían llegarse al sacramento santísimo de la Eucaristía por gustillos y lagrimillas, sin tener respeto al fruto de él, que es lo que se debe pretender de los sacramentos y el fin para que Jesuchristo acá los dejó. Andan tras la miel de las cosas divinas, y no tras la cruz que los ha de salvar;[...]Porque verdaderamente ellos no aman a Dios como deben, más a cualquier sentimiento y devoción sensual que les causa la dulcedumbre y gusto que toman en Dios y no en su voluntad, ni se han negado, ni renunciado en sus manos, y esto sería amor.”

³⁵² Ebd., 276. Sala Balust zitiert hier: Desde Plasencia, 28 octubre 1554; MHSI Ep. mixtae IV p.419. “Tiene el Mtro. Ávila grande talento en aconsejar y regir y también lo tiene en engendrar y criar hijos, sino que, como no ha sido la obediencia obstetriz, no han salido los partos derechos de los que se dicen hijos, que en la verdad son harto más los que tienen el nombre de hijos que los que podrían tener.”

ein ehrliches Hinführen des einzelnen Menschen zu seiner ureigenen Berufung vor Gott. Jedenfalls legt das Verhalten einzelner Priester die Tragik an den Tag, mit der sich die Priesterschule Juan de Ávilas langsam auflöste. Nach seinem Tod verschlimmerten sich diese Verhältnisse: Es etablierte sich eine rigoristische Geisteshaltung, die mit dem Jesuitenorden nur wenig harmonierte und „avilino“ oder „avilista“ genannt wurde – und das alles in der Jesuitenprovinz von Andalusien – die mit dem Andenken Maestro Ávilas so eng verbunden war. Wahrscheinlich waren Übertreibungen im Bereich des betrachtenden Gebetes und der körperlichen Bußübungen der Grund für die Absonderung einzelner Gruppen. Obwohl einige persönlichen Kontakt zum kranken Maestro Ávila hielten, verfiel die Priesterschule.³⁵³ Sala Balust schreibt dies kurz und bündig: „Bei seinem Tod werden wir sehen, wie einige der Jünger durch das Heilige Offizium verurteilt werden, andere ihre Kräfte in einer abgesonderten Art zerstreuen, und einige Einfluss haben auf Reformbewegungen oder dazu übergehen, die Reihen verschiedener Orden zu vergrößern.“³⁵⁴

4.1.5 Die Basilianer von Tardón

Einige Priesterschüler Ávilas wählten die karge Gegend der Sierra Morena, um ein Leben in Einsamkeit zu führen: Wie bereits erwähnt waren sie ein großer Trost für Juan de Ávila, da sie ein heiligmäßiges Leben führten. Den Anfang setzte Mateo de la Fuente 1557. Er teilte sich Juan de Ávila mit, worauf letzterer ihn bat, Diego de Vidal mit sich zu nehmen. Ein Jahr hindurch war er ihm behilflich, insbesondere mit dem Schreiben von Briefen, um nötige Vorkehrungen zu treffen. Schließlich gründeten Mateo de la Fuente und Diego Vidal – letzterer hatte Juan de Ávila ein Jahr beim Schreiben der Briefe ausgeholfen³⁵⁵ – die Gruppe der neun Mönche von Tárdon; Esteban de Centenares war wie jene beiden federführend beteiligt. Die Einsiedler galten als hervorragende Priester, da sie auch in sehr abgelegenen Gebieten Seelsorge betrieben. Die rein eremitische Lebensweise bestand nur am Anfang, da sie sich später einer gemeinsamen Regel unterwarfen, in einem Kloster lebten und so den alten Orden der Basilianer wiederbelebten – die Einführung einer bestimmten Regel war vom Konzil von Trient gefordert worden. Bis dahin handelte es sich tatsächlich um ein Leben in der Einsamkeit, in kleinen Hütten, die aus Kork und Pflanzengeflecht hergestellt waren. Dennoch blieb die Verbindung zu Juan de Ávila lebendig: Als Mateo de la Fuente Juan de Ávila in Montilla zum

³⁵³ Vgl. ebd., 280.

³⁵⁴ Ebd., 280. „A su muerte, veremos cómo algunos de los discípulos son condenados por el Santo Oficio, otras dispersan sus fuerzas de modo aislado, algunos influyen en movimientos de reforma o pasan a engrosar las filas de diversas órdenes religiosas.“

³⁵⁵ Vgl. ebd., 201.

letzten Mal besuchte, war dieser schon sterbenskrank und P. Mateo konnte beim Sterben des Maestro Ávila zugegen sein.³⁵⁶ Teresa von Ávila erwähnt Mateo de la Fuente und die eremitische Lebensweise in ihrem Werk „Fundaciones“³⁵⁷ und erblickte darin ein Vorbild für die unbeschuhten Karmelitinnen.³⁵⁸ Im Jahre 1603 kreierte Papst Clemens VIII. eigens die *Congregación de San Basilio del Tardón* mit weiteren vier Häusern.³⁵⁹

4.1.6 Juan de la Cruz und die Karmelitanische Reform

Ähnlich wie in Tardón verlief die Entwicklung in *La Peñuela*; hier fanden sich einige Priesterschüler Ávilas zusammen und beschlossen, als Eremiten zu leben, vierzehn oder fünfzehn an der Zahl. Als jedoch die Annahme einer gemeinsamen Regel notwendig wurde, kamen sie überein, sich den unbeschuhten Karmeliten anzuschließen, dem Reformzweig, der auf das konsequente Leben unter der karmelitischen Askese besonders Wert legte, was durch die Vermittlung von Fray Gabriel de la Concepción geschah, der die Eremiten damals besuchte. Ab dem 29. Juni 1573 wurde zum ersten Mal die heilige Eucharistie in der Kapelle aufbewahrt, was in der karmelitischen Tradition die eigentliche „Einweihung“ darstellt. Aus gesundheitlichen Gründen musste man auf ein benachbartes Grundstück ausweichen; das Haus nannte man fortan Corenzuela oder Calvario. Im Jahr 1578 war Juan de la Cruz Prior des Konvents.³⁶⁰

An dieser Stelle ist es nicht uninteressant, sich die Geschichte der unbeschuhten Karmeliten unmittelbar nach Teresas Tod ³⁶¹ 1582 vor Augen zu stellen: Nach und nach wurde Juan de la Cruz entmachtet, und der ehrgeizige Nicolás Doria (1539-1594) wurde schließlich Generaloberer; dieser brachte einen Zug härtester Askese in seine Ordenshäuser, sodass viele nicht mehr das spezifisch „theresianische“ im Männerzweig der unbeschuhten Karmeliten

³⁵⁶ Vgl. ebd., 280-282.

³⁵⁷ Vgl. Teresa de Jesús, *Fundaciones* 17,8. Teresa schreibt: “[...]Supo que cerca de Sevilla estaban juntos unos ermitaños en un desierto, que llamaban el Tardón, teniendo un hombre muy santo por mayor, que llamaban el padre Mateo. Tenía cada uno su celda y aparte, sin decir oficio divino, sino un oratorio adonde se juntaban a misa. Ni tenían renta ni querían recibir limosna ni la recibían; sino de la labor de sus manos se mantenían, y cada uno comía por sí, harto pobremente. Parecióme, cuando lo oí, el retrato de nuestros santos Padres. En esta manera de vivir estuvo ocho años. Como vino el santo concilio de Trento, como mandaron reducir a las Ordenes los ermitaños, él quería ir a Roma a pedir licencia para que los dejasen estar así, y este intento tenía cuando yo le hablé.”

³⁵⁸ Vgl. Giordano, Silvano, *Santa Teresa de Jesús y San Juan de Ávila*, in: Perez Moya, Manuel/Llamas Vela, Antonio (Hgg.), *Vida y obra de San Juan de Ávila*, *Actas del II Congreso Internacional sobre San Juan de Ávila*, Córdoba 2021, 66-82, 75f.

³⁵⁹ Vgl. *Estud. biogr.* 282. Das Kloster, in der Nähe des Dorfes Hornachuelos in der Provinz Córdoba gelegen, bestand bis zum Jahr 1808.

³⁶⁰ Vgl. ebd., 282.

³⁶¹ Vgl. Koldau, Linda Maria, *Teresa von Avila. Agentin Gottes. 1515-1582. Eine Biographie*, München 2014, 288-291.

wahrnehmen konnten, mit Folgen auch für die theresianischen Karmelitinnen: Beispielsweise wurden die freie Wahl der Beichtväter, die Möglichkeit, über geistliche Angelegenheiten auch außerhalb der Beichte unter vier Augen zu sprechen, die freie Wahl der Priorin innerhalb der Klöster verboten, zum Entsetzen aller, die die Ordensreformerin gekannt hatten. Zudem wurde der Vertraute Teresas, Gracián aus dem Orden ausgeschlossen und Teresas engste Gefolgsleute wurden drangsaliert, einige versuchten in Italien mit Unterstützung des Papstes einen Neuanfang durch Klostergründungen, aber außerhalb der spanischen Jurisdiktion, was auch gelang, und eine größere Treue zu Teresa de Jesus gewährleisten konnte. Obwohl sie „bereits“ 1622 zur Ehre der Altäre erhoben wurde, gab es durchaus posthum gravierende Konflikte, und ein teilweises „Einknicken“ in dieser Angelegenheit, das Jahrhunderte hindurch in den iberischen Ordensprovinzen mehr oder weniger bestehen blieb.³⁶² Eine große Ähnlichkeit mit der *escuela sacerdotal* in Bezug auf dieses „Scheitern“ kann hierbei nicht übersehen werden, und wieder wird illustriert, was Juan de Ávila mit „*esta España*“ beschreiben konnte (detailliert beschrieben im Kapitel über den Brief an Ignatius, in wenigen Seiten).

4.1.7 Das praktische Verschwinden der Escuela sacerdotal

Mitte des 16. Jahrhunderts war schon das Ende der Priesterschule Juan de Ávilas abzusehen. Sein Tod schlug eine weitere Bresche in dieses Gefüge, zumal Maestro Ávila in der Jesuitenkirche von Montilla auf eigenen Wunsch hin beigesetzt wurde, was in gewisser Weise als Kapitulation gewertet werden kann. Er erkannte, dass alles, was er anstrebte, in der Gesellschaft Jesu verwirklicht war, und zwar in einer Leichtigkeit, die ihm zu erreichen nicht möglich war. Dies gilt aber nur, wenn man sich eine Ausnahme vor Augen hält: Die Gesellschaft Jesu war ein Orden, ebenso wie die Karmeliten und Kapuziner. Die Zugehörigkeit zu einem Bischof und zu einer Teilkirche, die die Priesterschule prägte, konnte sich nicht durchsetzen und war sicherlich ein Grund für das Scheitern, da eine gemeinsame Organisation nicht gegeben war, sondern eben vom Bischof abhing. Analog dazu steht die Beobachtung, dass die Orden in den ersten 200 Jahren nach Abschluss des Konzils von Trient sehr schnell reüssierten und die katholische Spiritualität sehr prägten. Nicht wenige Bischöfe, insbesondere außerhalb von Italien und Spanien, fuhren auch noch Jahrzehnte, wenn nicht Jahrhunderte, nach dem Tridentinum in alten Gepflogenheiten weiter, man denke allein an die vernachlässigte Residenzpflicht und die Akkumulation von Diözesen.

³⁶² Vgl. Moriones, Ildefonso, El P. Doria (1539-1594) y el carisma teresiano, segunda edición, Pamplona, 2017, bes. 25-45.

Betrachtet man die italienischen und spanischen Bischöfe, so fällt doch allgemein gesprochen eine größere Bereitschaft auf, die Dekrete des Konzils von Trient in die Tat umzusetzen und in der Gesinnung der Kirchenreform Seelsorge zu treiben. Gerade in diesen Ländern waren jedoch die „neuen“ Reformorden sehr verbreitet, sodass in diesen Regionen Europas der „Zug“ der Reformkräfte nicht nur von der einen oder anderen Seite her zu argumentieren ist. Zudem muss man sich die verschiedenen politischen Situationen vor Augen halten: Spanien und Portugal waren zentral regierte Königreiche, in denen die Bischöfe doch zumindest in der Mehrheit reformorientiert waren, wenn auch mit unterschiedlicher Intensität. Im heutigen Gebiet Italiens gab es im 16. und 17. Jahrhundert zahlreiche kleinere und größere Herrschaftsgebiete; der Kirchenstaat wurde vom Papst regiert, Sizilien und Neapel waren unter spanischer Herrschaft, im Norden ist besonders die Republik Venedig erwähnenswert. Obwohl politisch heterogen, setzte sich auch hier der an einer Kirchenreform orientierte Klerus durch, wobei sicher die geographische Nähe des Papstes als Einfluss nicht zu unterschätzen ist.

Besonders in diesen Ländern wurden die Schriften Juan de Ávilas rezipiert. Warum konnte sich trotzdem – sogar in einer der Kirchenreform zugeneigten Umgebung – die Priesterschule nicht behaupten oder zumindest eine Art übernationaler Bruderschaft für Diözesanpriester? Bei allem Zusammenbruch, den die *escuela sacerdotal* in den 1550 Jahren erfuhr, muss an den ausgezeichneten Ruf und die tiefe Frömmigkeit der Priester Juan de Ávilas erinnert werden, die doch eine Nachfolge in kirchenrechtlichen Bahnen nahelegte. Obwohl Juan de Ávila die Gesellschaft Jesu sehr schätzte, ist ein Jesuit doch nicht mit einem in der Diözese wirkenden Weltpriester gleichzusetzen, da dieser unter der Obhut seines Bischofs steht, während jener an die Weisungen seines Oberen gebunden ist. Wiederholt hat Juan de Ávila in seinen Reformtraktaten bedauert, dass sich viele Priester der bischöflichen Jurisdiktion entziehen und so eine wirksame Reform der Kirche verhindern. Nun war die Gesellschaft Jesu sehr reformorientiert, das soll keinesfalls bestritten werden; jedoch bleibt vom Ideal der diözesanen Berufung der Priester, die für Juan de Ávila ein wichtiger Punkt der Identität des Priesters darstellte, nur mehr wenig übrig. Dies umso mehr, als der einzelne Jesuit gegenüber seinem Oberen eine Gehorsamspflicht hat und nicht einfach dem Bischof zur alleinigen Verfügung steht. Eine Besonderheit darf man nicht vergessen: Die Jesuiten hatten durch das vierte Gelübde erstmals eine explizite Verfügbarkeit für die Anliegen des Papstes. Es darf gemutmaßt werden, dass dieses Versprechen, für die Gesamtkirche gänzlich verfügbar zu sein, Juan de Ávilas Konzeption der Verfügbarkeit des Priesters für die Teilkirche aufwiegen konnte und letztlich seine Beisetzung in der Jesuitenkirche zu Montilla eine noch tiefere Symbolik besitzt.

Die neuen Orden, die im 16. Jahrhundert gegründet worden waren, hatten doch eine große Ähnlichkeit in der Vorgehensweise mit den Priestern Ávilas: Oftmals wurden beispielsweise Angehörige des Jesuitenordens oder der Kapuziner vom Bischof oder von Landesfürsten in ihr jeweiliges Herrschaftsgebiet geholt, mit finanzieller Unterstützung beim Bau eines Klosters. Diese Ordensleute sollten insbesondere durch Predigt und das Abnehmen der Beichte das religiöse Leben der ansässigen Bevölkerung festigen. Nur blieben die Reformorden an diesen Orten auf Dauer, da sie ein Kloster hatten erbauen lassen. Die Mitglieder der Priesterschule Maestro Ávilas verhielten sich in dieser Hinsicht ähnlich, aber mit einem gewissen Unterschied; sie blieben nicht unbedingt auf Dauer ansässig. Sie gründeten zwar an vielen Orten Schulen – hinterließen etwas Bleibendes – jedoch waren sie weiterhin dem Bischof kirchenrechtlich unterstellt und zogen, wenn es durch Umstände notwendig wurde, in andere Orte oder Städte weiter. Sie hatten natürlich jeweils eine bescheidene Wohnstätte, aber ohne eine Institutionalisierung derselben zu erreichen.

Eine starke Ähnlichkeit besitzt die *escuela sacerdotal* mit den Oblaten des heiligen Ambrosius, die der berühmte Mailänder Erzbischof, Carlo Borromeo, gründete, besonders hinsichtlich der wichtigen Stellung der Armut und andererseits in Bezug auf die diözesane Bindung des Priesters. Dabei tritt wieder ein Unterschied zu Tage: Die Priesteroblaten des Carlo Borromeo hatten eine Art von Gelübden, die sie wiederum zumindest sehr ordensähnlich erscheinen lassen. Dies ist besonders ersichtlich an dem Konflikt, den der Gründer der Kongregation des Oratoriums, Filippo Neri mit Carlo Borromeo hatte. Einer der Streitpunkte war das Versprechen eines Armutsgelübdes, das der Mailänder Oberhirte seitens seiner Priester sehr förderte, aber bei Filippo nur wenig Begeisterung auslöste; von ihm sind die Worte überliefert, die Kirche besitze schon genügend Orden, weshalb er seiner Kongregation ganz bewusst das Einführen von Gelübden untersagte. Übrigens hatte Carlo Borromeo die Inspiration für seine Priesteroblaten vom römischen Oratorium, das Filippo Neri gegründet hatte. Das für die Thematik der Kirchenreform bedeutende oratorianische Programm ist dreierlei: Eucharistie, Predigt und Bußsakrament. Dies gilt im weiteren Sinne für alle Orden, die im 16. Jahrhundert gegründet wurden und sich einer Kirchenreform verpflichtet sahen. Das seelsorgliche Programm Maestro Ávila war nicht anders und zeigt ebenso diese drei wichtigen Punkte der Pastoral auf. Dennoch bleibt die Frage bestehen, warum die *escuela sacerdotal* nicht wenigstens

irgendwie „überlebte“ und die diözesane Berufung des Weltpriesters nicht besonders aufzeigen konnte.³⁶³

Anhand dieser Beispiele lässt sich darstellen, wie gerade im 16. Jahrhundert eine Hinneigung zum Klösterlichen sehr prägend war, und – wie im Falle von den Heimsuchungsschwestern des Franz von Sales – sogar die ursprüngliche Absicht des Gründers, eine Gemeinschaft möglichst ohne strenge Klausur und ohne volles Stundengebet ins Dasein treten zu lassen, beinahe ins Gegenteil verkehrt wurde. Strenge, oder wenigstens eindeutige klösterliche Strukturen wurden offensichtlich als notwendig erachtet, um ein Abgleiten in einen drohenden Libertinismus zu verhindern. Man denke an gewisse Strömungen im späten Mittelalter, die bald Konflikte mit der Kirche hatten, wie beispielsweise die Beginen; in dieses Profil passen auch hervorragend die *alumbrados*.

Eine Tatsache, die nicht übersehen werden darf, ist die jüdische Abstammung Juan de Ávilas und vieler seiner Priesterschüler. Gerade die Universität von Baeza war in dieser Hinsicht fast ausschließlich von Männern jüdischer Abstammung geleitet, was doch für die damaligen gesellschaftspolitischen Gegebenheiten in Spanien als Kuriosum zu bezeichnen ist – hier kommen die *estatutos de limpieza de sangre* ins Spiel, die besonders im 16. Jahrhundert solche Mitbürger von höheren Stellungen ausschloss. Wie das allein in Baeza funktionierte, ohne auf Missbilligung staatlicher Gewalt zu prallen, ist nicht eindeutig auszumachen. Jedenfalls war diese Hochschule ab 1542 durch Jahrzehnte florierend. Als vorsichtige Erklärung kann man die These aufstellen, die allgemein anerkannte heiligmäßige Lebensführung Juan de Ávilas und „seiner“ Priester, sowie die engen Verbindungen zu einzelnen Diözesanbischöfen und zu andalusischen Adelsfamilien haben das Ärgste verhindern können. Die mögliche *Converso*-Spiritualität Juan de Ávilas soll im letzten Hauptkapitel behandelt werden; deshalb soll hier der Fokus auf die Priesterschule gelegt werden.

Ohne dem besagten Kapitel vorgreifen zu wollen, ist eine These zumindest einer der Gründe, warum die Priesterschule de facto von der Bildfläche der Geschichte verschwand: Die jüdische

³⁶³ Vgl. Hawel, Peter, Das Mönchtum im Abendland, Geschichte, Kultur, Lebensform, Freiburg – Basel – Wien 1993. Das Buch gestattet einen guten, konzisen Überblick über die Geschichte der abendländischen Klöstergeschichte. Zu Filippo Neri und Carlo Borromeo: vgl. Ponnelle, Louis/Bordet, Louis, Der heilige Philipp Neri und die römische Gesellschaft seiner Zeit (1515-1595). Festgabe zum 500. Geburtstag des hl. Philipp Neri, erstmals in deutscher Sprache herausgegeben und wissenschaftlich aktualisiert im Auftrag der Oratorien des hl. Philipp Neri im deutschen Sprachraum von Ulrike Wick-Alda unter Mitarbeit von Stefan Wick, Übersetzungsarbeiten aus dem Französischen von M. Birgitta zu Münster OSB und Michaela-Anna Wellschmiedt, Bonn 2015, 312-321, 331-338.

Abstammung zahlreicher Priester machte diese, was das Erreichen höherer Ämter betrifft, de iure zu Bürgern zweiter Klasse; einige konnten dennoch in höhere Positionen aufsteigen, wie zum Beispiel Pérez de Valdivia, der trotz seiner Abstammung Universitätsprofessor in Barcelona wurde. Wenn auch de facto solches einige Male gelang, so war doch der Zustand ein Problem für die gesamte *escuela sacerdotal*; denn auch wenn nicht alle Mitglieder eine jüdische Abstammung hatten, so war das sicherlich dem Ruf abträglich und zwar für alle internen Gruppen dieser Priesterschule. Zusammengefasst: Man beobachtet ab den 1550er Jahren bei einigen ein Abdriften ins Extreme, bei anderen die Annahme einer eremitischen Lebensweise mehr oder weniger in der Wildnis der spanischen *Sierra Morena*. Aber auch bei den Professoren und Absolventen in und um die Universität von Baeza entstand die Sehnsucht nach einem eremitischen Leben. Diese Vorkommnisse stellen die Frage nach dem „Warum“: Es handelt sich doch menschlich gesprochen um drastische Einschnitte, wenn man sich zu solchen weitreichenden Schritten entschließt. Dass die zwei „Hauptgruppen“ der *escuela sacerdotal* früher oder später in die Einsamkeit gingen, kann auf eine große persönliche Enttäuschung auf Seiten vieler Priester rückschließen lassen.

Es soll keineswegs dieser Schritt „beurteilt“ werden in seiner asketischen und spirituellen Bedeutung, jedoch liegt eine solche Deutung aus den menschlichen Umständen nahe: Vielleicht ist er Ausdruck des persönlichen Schmerzes ob einer gewissen Ausgegrenztheit, eines gefühlten Niederganges. Dies ist schwierig aus den Quellen zu belegen, weil persönliche Ansichten und Gefühle nicht leicht festzumachen sind, ausgenommen die briefliche Korrespondenz, die ja für Maestro Ávila reichlich vorliegt. Hierbei ist natürlich zu bemerken, dass viele Briefe nicht erhalten sind. Allgemein von der menschlichen Psyche betrachtet ist diese These doch nachvollziehbar und wahrscheinlich, da gleich zweifach ein „Aussteigen“ in die Einsamkeit – selbstverständlich unter voriger Aussprache mit Maestro Ávila – erfolgte. Damit soll nicht in Abrede gestellt werden, dass insbesondere die Betrachtung und ein gewisses Suchen der Einsamkeit für die Frömmigkeit Juan de Ávilas charakteristisch war und sicherlich diese Entscheidungen beeinflusste.

4.1.8 Die *escuela sacerdotal* und die Gesellschaft Jesu: Der Brief an Ignatius

Die Jesuiten sind schon in den 1540er Jahren von größter Bedeutung, um die Priesterschule in ihrer inneren Verfasstheit zu verstehen: Bereits in diesen Jahren trat eine große Ähnlichkeit zutage, die von beiden Seiten registriert wurde: Im Jahr 1548 wurde dies erstmals in einem Dokument schriftlich festgehalten. Anfang des Jahres gab Maestro Ávila dem Drängen von

Erzbischof Guerrero nach und reiste nach Granada, wohin auch die „Priesterschüler“ Gaspar López und Cristóbal de Mendoza aufbrechen sollten. Maestro Gaspar López – er war zu dieser Zeit Professor in Jerez de la Frontera – schrieb an Ignatius von Loyola einen Brief, der das Datum des 25. November 1548 trägt und in Jerez de la Frontera verfasst wurde. López berichtet, dass er mit Mendoza nach Granada reist, um dort Juan de Ávila um Rat zu fragen bezüglich der Lebensführung, der geistlichen Übungen und der Katechese an der Jesuitenschule. Er fügt bei, dass Maestro Ávila große Erfahrung in diesen Gebieten besitzt. Offenbar sah man damals schon die große Verwandtschaft der Spiritualität Ávilas und der des Ignatius; für López bilden die beiden im Grunde eine Einheit.³⁶⁴

Das erste offizielle Treffen fand aller Wahrscheinlichkeit nach 1545 statt. Es handelte sich um Diego de Guzmán und Gaspar Loarte auf der Seite Ávilas und um die Jesuitenpatres Pedro Fabro und Antonio de Araoz. Die Gesprächsteilnehmer erkannten die gleichen Zielsetzungen, und waren hochofreut, einander getroffen zu haben. Ein Jahr später konnte die Gesellschaft Jesu in Gandía die erste Schule auf spanischem Boden errichten.³⁶⁵ Es sollte hinfort eine enge Beziehung zwischen den beiden Gruppierungen geben, gerade auch in der Anfangszeit, als der Jesuitenorden in Spanien als „neuerungssüchtig“ verschrien war, weil er mit den alten Orden verglichen ziemlich neuartig war, durch die so starke Betonung der Pastoral, dass sogar das gemeinsame Chorgebet wegfallen soll. Daher hatten die Jesuiten in Spanien viele Feinde, der vielleicht prominenteste war der berühmte Dominikaner Melchior Cano. Man erkannte, dass die Zielsetzung der Pastoral die Kirchenreform war und unterstützte sich gegenseitig. Nach und nach schlossen sich die Priesterschüler Juan de Ávilas der Gesellschaft Jesu an.³⁶⁶ Cristóbal de Mendoza war der erste unter den Schützlingen Ávilas, der dort eintrat.³⁶⁷

Gerade aufgrund der Anfeindungen bat Ignatius von Loyola um Hilfe: Am 24. Jänner 1549 schrieb er Maestro Ávila. Ignatius bemerkte besonders in den Schwierigkeiten, die von den Dominikanern aus Salamanca ausgingen viel Widerspruch (*mucha contradicción*), die, wie er sich ausdrückte, mehr von einem guten Eifer (*buen celo*) verursacht waren, als von angemessener Wissenschaft (*ciencia debida*). Überbringer des Briefes war Mendoza, der im April in Córdoba ankam. Das Antwortschreiben ist vom 13. April 1549.³⁶⁸

³⁶⁴ Vgl. Estud. biogr. 109f. Hier zitiert Sala Balust: MHSI, Ep. mixt. I 575-576.

³⁶⁵ Vgl. ebd., 110.

³⁶⁶ Vgl. ebd., 114.

³⁶⁷ Vgl. ebd., 111.

³⁶⁸ Vgl. ebd., 114f. Sala Balust zitiert hier: MHSI, Mon. Ign. s.l.^a II 316-317.

Der Brief ist aufschlussreich, um die gegenseitige Sympathie einordnen zu können. Gleich anfangs bekennt er die Freundschaft zur Gesellschaft Jesu: Er möchte gerne helfen, nur kann er wenig tun. „Ich, mein Herr, habe wenig im Dienst dieser Gesellschaft getan, weil ich wenig vermag...“³⁶⁹ Juan de Ávila versichert Ignatius, dass „dieses Werk Gottes“ (*esta obra de Dios*) gerade dadurch, dass es von Gott kommt, Verfolgung erleiden muss. Darüber hinaus wird sein Stellvertreter (*Vicario suyo*), also der Papst, dafür sorgen, dass dieses Werk nicht untergeht, wobei gerade durch die Verfolgung geprüft wird, ob sich der Mensch würdig erweise. „Auf welche andere Weise unterscheidet man den treuen Diener von dem falschen, wenn einem der Wink, der es beweisen würde, fehlt, der die Verfolgung ist?“³⁷⁰ Bei Jesus Christus kommt zuerst die Passion, dann erst die Auferstehung, und die Jünger Christi können sich nicht über das Gesetz hinwegsetzen, das schon für ihren Herrn gegolten hat. Ávila wendet an dieser Stelle ein, dass er jenes in Erinnerung ruft, nicht weil es notwendig wäre, es ins Gedächtnis zu rufen, sondern um zu trösten: „...sondern um mich zu trösten um der Wahrheit willen. Ich glaube, von dieser heiligen Gesellschaft gewerkt zu sein. Obwohl mir die Bedingungen der dortigen Länder unbekannt sind, vermute ich, dass es das schwerste ist, dies in diesem Spanien aufzunehmen, aus Gründen, die nicht notwendig sind, dass sich Euer Hochwürden damit ermüden und aufhalten. Und es wäre gut, wenn man die hervorragendsten Personen, die Gott in dieser Gesellschaft hat, dorthin schickte, damit auf größeren Widerstand größere Kraft komme und gesiegt werde.“³⁷¹

In diesen Passagen darf die innige Anteilnahme Juan de Ávilas an dem Jesuitenorden und an dessen Fortkommen in Spanien nicht übersehen werden, besonders weil sie nicht floskelhaft, eben der Höflichkeit geschuldet erscheint; Maestro Ávila nennt den Jesuitenorden immer „Compañía“, in dem Brief stets mit großen Anfangsbuchstaben geschrieben, er nennt sich „Tagelöhner“ (*obrada*) der Jesuiten: Er unterstützte die Gesellschaft Jesu aus tiefster Seele. Obwohl er die Schwierigkeiten in Italien nicht kennt – wie er selbst es zugibt – rechnet er doch mit der Tatsache, dass die Widrigkeiten in „diesem Spanien“ (*esta España*) am intensivsten

³⁶⁹ OC 4, 634, Carta 190. “Yo, señor, he hecho poco en servicio de esta Compañía, porque puedo poco[...].”

³⁷⁰ OC 4, 636. “Que de otra manera, ¿cómo se distinguirían el siervo leal del fingido, si faltase el toque que lo demuestra, que es la persecución?”

³⁷¹ OC 4, 635. “[...]sino por consolarme en decir verdad, que creo ser obrada de esta santa Compañía. Aunque yo no sé la disposición de las tierras de allá, sospecho que la más dura para recibir esto es esta España, por causas que no es menester cansar ni ocupar a vuestra paternidad. Y sería bien que se enviasen por acá de las personas más eminentes que Dios tuviese en esta Compañía, para que, a mayor resistencia, viniese mayor fuerza y venciese.”

sind. Warum die Betonung von *diesem* Spanien? Warum betont er die Größe der widrigen Umstände so vehement?

Einerseits sind sicher alle Bewegungen zu einer echten Kirchenreform anfällig für Ablehnung, weil die Bequemlichkeit, die sich womöglich schon länger eingeschlichen hat, und deswegen eventuell als rechtmäßig empfunden wird, bekämpft wird. Besonders im letzteren Fall fühlen sich viele Menschen vor den Kopf gestoßen und Entrüstung entsteht – was psychologisch leicht nachvollziehbar ist. Führt man sich den Zustand der Kirche und des Klerus Spaniens vor Augen, so ist dieser Mitte des 16. Jahrhunderts keinesfalls verheerend; im Gegenteil vertreten manche Historiker sogar die Meinung, dass die Kirche in Spanien die reformorientierteste ganz Europas war. Diese These wird zwar zunehmend angezweifelt, doch kann eine gewisse „Gestimmtheit zur Reform“ allein schon durch das politische Wirken der *reyes católicos* nicht geleugnet werden. Hinzu kommt die starke Anwesenheit der Orden, allen voran der Dominikaner, die im universitären Bereich tätig waren und durchaus im Sinne der Reform das christliche Leben der ganzen Kirche heben wollten. Daher kann man die Widrigkeiten, mit denen die Gesellschaft Jesu auf spanischem Boden zu kämpfen hatte, nicht einfach auf die Unbeliebtheit einer Kirchenreform zurückführen. Sind es die Eigenarten des Jesuitenordens – der Verzicht auf feierlichen Vollzug der Stundenliturgie und eigenen Habit – die die widrigen Umstände in Spanien begründen können? Man kann mutmaßen, dass in Italien, wo einige neue Orden im 16. Jahrhundert entstanden, eine größere Bereitschaft vorlag, neue Gemeinschaften zu fördern. Die Lebensweise³⁷² der Jesuiten war aber in anderen Ländern, wie in Italien, genauso auffällig wie in Spanien.

Juan de Ávila ist sich der Ablehnung im spanischen Königreich so sicher – und das liegt aller Wahrscheinlichkeit an der speziellen Verfasstheit des spanischen Katholizismus: Der starke Zug zum Nationalen, die große Bindung an das Königtum, die fast hysterische Ablehnung aller Neuerungen, der Argwohn gegenüber Konvertiten, besonders solchen aus dem jüdischen Glauben: Das alles kann man als typische Manifestationen des spanischen Katholizismus betrachten, wobei selbstverständlich die *reconquista* und die Tätigkeit der Inquisition eine große Rolle spielen. Wenn Juan de Ávila von *esta España* schreibt, dann meint er sicherlich diese besondere Verfasstheit, die sich aus den verschiedenen Faktoren ergibt, und einen neu

³⁷² Zu den Besonderheiten der jesuitischen Seelsorge vgl. Schlosser, Marianne, „...Den Seelen helfen.“ Neues und Traditionelles in der Spiritualität des Ignatius von Loyola und der ersten Jesuiten, in: Müller, Sigrid/Schweiger, Cornelia (Hgg.), *Between Creativity and Norm-Making. Tensions in the Early Modern Era* (=Studies in Medieval and Reformation Traditions 165), Leiden – Boston 2013, 103-130, bes. 103-106.

entstandenen Orden mit gewissen Besonderheiten nicht interessiert ist. Man darf annehmen, dass in Ávilas Ausdruck „*esta España*“ auch der Schmerz über die ungerechte Behandlung der *judeoconversos* enthalten ist, ein Umstand, der die meisten Priester der *escuela sacerdotal* betraf. Übrigens sollte der Jesuitenorden in späteren Jahren die *estatutos de limpieza de sangre* bei der Aufnahme von Kandidaten anwenden, obwohl Ignatius von Loyola das nicht unterstützt hätte. Offensichtlich sah man sich aus politischen Gründen dazu gezwungen.

4.1.9 Gemeinsame Schwierigkeiten der Priesterschule und der Jesuiten in Spanien

Allgemein ist ein gewisses „Zurückweichen“ (*repliegue*) der Protagonisten der Katholischen Reform im Laufe des 16. Jahrhunderts bemerkbar, da ab den vierziger Jahren des Jahrhunderts eine größere Vorsicht in geistlichen und politischen Belangen auftrat. In den beiden Jahrzehnten davor war eine Atmosphäre verbreitet, die offener war. Diese Entwicklung, die besonders die iberische Halbinsel betraf, verbindet die *escuela sacerdotal* und die Gesellschaft Jesu.³⁷³

Tatsächlich war Spanien für den Jesuitenorden ein schwieriges Pflaster; die ersten beiden Jesuiten, die dieses Land bereisten, kamen auf Bitten des portugiesischen Königs, der einen Jesuiten als Beichtvater seiner mit dem spanischen Thronfolger verheirateten Tochter wünschte; es handelte sich um Antonio de Araoz und Petrus Faber. Die Schwierigkeiten indes, welche die Jesuiten mit Spanien hatten, haben einen Namen: Juan Kardinal Martínez Silíceo, der Erzbischof von Toledo und damit Primas von Spanien. Er war ein scharfer Gegner der Gesellschaft Jesu;³⁷⁴ gerade in den Kreisen um Juan de Ávila müssen die Jahre seiner Regentschaft 1546 bis 1557 zermürend gewesen sein, war doch Silíceo ein vehementer Verfechter der *estatutos de limpieza de sangre*. Für die *escuela sacerdotal* mit den vielen *judeoconversos* bedeutet der Einfluss Silíceos eine Zäsur. Interessant ist die Tatsache, dass dieselben Kräfte beteiligt waren, die Priesterschule Ávilas einerseits zu destabilisieren und ein Fußfassen der Gesellschaft Jesu andererseits zu verhindern. Offensichtlich wusste Juan de Ávila, was *esta España* bedeutete. Daneben waren die Jesuiten in späteren Jahren zusätzlich schwer getroffen von der Verhaftung des Erzbischofes von Toledo, Bartolomé Carranza y Miranda, durch die spanische Inquisition. Die Jesuiten waren in den Anfangsjahren in Spanien

³⁷³ Vgl. Aguedé Nieto, Santiago, Juan de Ávila y el movimiento de Alcalá, in: Rincón González, Manchón Gómez (Hgg.), *El Maestro Juan de Ávila*, Madrid 2014, 217-259, 257.

³⁷⁴ Vgl. Markus Friedrich, *Die Jesuiten. Aufstieg, Niedergang, Neubeginn*, München – Berlin – Zürich 2016, 33f. Als neuer, sehr ausgewogener (vgl. Markus Friedrich, Friedrich, Markus: Rez.: John W. O'Malley, *Saints or Devils Incarnate? Studies in Jesuit History*, Leiden: Brill, 2013, in: *Zeitschrift für Historische Forschung* (ZHF), 43 (2016), 1, 153-154.) Beitrag zur Geschichte der Gesellschaft Jesu: O'Malley, John W., *Saints or Devils Incarnate? Studies in Jesuit History* (=Jesuit Studies, 1), Leiden / Boston 2013.

mit den Kreisen, die sich einer gemäßigten Kirchenreform verpflichtet fühlten, sehr verbunden. Carranza war ein großer Förderer der Gesellschaft; letztlich war der später dritte Ordensgeneral, Francisco de Borja, derjenige, der mit Mühe die Jesuiten auf spanischem Boden „heimisch“ machte, Gandía, der Stammsitz der Familie, wurde Stützpunkt der Jesuiten, die auch im spanischen Königreich, wenn auch mit Verzögerung, eine große Ausbreitung erreichen konnten.³⁷⁵ Diese Vorgänge zeigen auf, dass die Gesellschaft Jesu und die *escuela sacerdotal* nicht nur durch die Ausrichtung auf die Kirchenreform verbunden waren; eine gewisse Offenheit für Neues war bei beiden Gruppierungen vorhanden. Beide hatten eine Rigidität zu fürchten: Die Jesuiten einerseits eine Ablehnung der Neuerungen, die für die jesuitische Spiritualität typisch werden sollten, die Priesterschule Ávilas andererseits eine Ablehnung durch ihnen nicht wohl gesonnene Bischöfe und besonders die Reglementierung der *limpieza de sangre*-Gesetze, die die gesamte *escuela* in Verruf brachte. Beide saßen „im selben Boot“, und zwar nicht nur theoretisch, sondern auch vom politischen Standpunkt aus.

Ein weiterer Umstand vereinte die Söhne des Ignatius und die Priester Juan de Ávilas: Die im 15. und 16. Jahrhundert neu aufblühende Innerlichkeit, mit der Betonung der Betrachtung und des inneren Gebetes, brachte beide „Gründer“ vor die Inquisition: Juan de Ávila war schon Priester, als er vor dem Tribunal stand, während Ignatius von Loyola noch Laie war. Diesem wurde vorgehalten, er halte Laienpredigten und erkläre ohne theologische Bildung den Unterschied zwischen tödlicher und lässlicher Sünde; hinzu kommt in späteren Jahren die Abfassung der *Ejercicios espirituales*, die keineswegs überall mit offenen Armen empfangen wurden; im Gegenteil, es wurde der starke Zug zum Innerlichen, auf dem dieses Werk aufgebaut ist, abgelehnt. Es bedurfte einer expliziten Gutheißung des apostolischen Stuhles, um die Widerstände gegen das Exerzitienbüchlein zu brechen. Bei Maestro Ávila waren besonders die Devotionspraktiken, die er andere lehrte, der Stein des Anstoßes. Daher wurde Iñigo, wie Juan in die Nähe der *alumbrados* gerückt.³⁷⁶ Die Betonung des inneren Gebetes hatte nach außen hin eine gewisse Ähnlichkeit mit diesen Gruppierungen zur Folge, jedoch waren beide „Gründer“ von der großen Wichtigkeit der inneren Frömmigkeit zutiefst überzeugt, um das Gebetsleben und das sakramentale Leben der Gläubigen zu erwecken und zu festigen. Beide wurden rehabilitiert und konnten die Propagierung dieser Frömmigkeitsformen fortsetzen. Leider konnte nur Ignatius mit der Gründung eines Ordens reüssieren, während die Priestergruppierung um Juan de Ávila sich langsam auflöste. Zudem blieb die Hinwendung zur

³⁷⁵ Vgl. Friedrich, Jesuiten, 34f.

³⁷⁶ Vgl. Friedrich, Jesuiten, 87.

Gesellschaft Jesu vieler Schüler Ávilas in der Öffentlichkeit nicht unbemerkt: „Der Jesuitenorden wurde zu einem Sammelbecken für Schüler und Anhänger von Juan de Ávila.“³⁷⁷ So wurde eine gewisse Nähe zu den *alumbrados* weiterhin aufrecht erhalten und verbreitet.

Interessant ist die Tatsache, dass gerade Francisco de Borja, der sich durch die Predigt Juan de Ávilas veranlasst sah, in den Priesterstand zu treten, eine bestimmte Mystik in die Spiritualität der Gesellschaft einfließen ließ. In Gandía wurden nicht nur Schriften von Girolamo Savonarola rezipiert, sogar die Mystik von Joachim von Fiore hatte einen bestimmten Einfluss. Dabei handelte es sich besonders bei letzterem um sehr umstrittene Formen von Mystik; dennoch konnten sie sich im Kolleg von Gandía ausbreiten, und zwar dergestalt, dass Ignatius von Loyola im Jahre 1549 eine weitere Propagierung ausdrücklich untersagte. Über den Ávila-Schüler Gaspar de Loarte, der Mitglied der *compañía* wurde, konnte außerdem die typisch spanische innerliche Strömung in der Spiritualität besonders verbreitet werden, da Loarte nach Italien kam, und dort für die Mystik aufgeschlossene Kreise vorfand.³⁷⁸ Was ebenso die Alarmglocken schrillen ließ, war die Tatsache, dass ein „Raubdruck“ des Buches „Obras del cristiano“, das von Francisco de Borja stammte, in dem Index von 1559 auftauchte, in welchem auch die erste Ausgabe der *Audi, filia*, die *Guía de pecadores* und das *Libro de la oración y meditación* enthalten waren; der Autor der letztgenannten Bücher ist Luis de Granada, der auch als ein Freund der Gesellschaft Jesu galt.³⁷⁹ Was die Rezeption verschiedener – auch umstrittener – mystischer Schriften betrifft, erinnert diese Vorgehensweise an die Gepflogenheiten an der Universität von Baeza, wo zahlreiche Werke in Druck gegangen waren und auch umstrittene Bücher behandelt worden waren. Dies ist ein weiterer Hinweis darauf, wie eng die ersten spanischen Jesuiten und die Anhänger Ávilas verbunden waren: Die Verwandtschaft ist weit enger als es auf die ersten Blicke scheint: Es handelt sich regelrecht um „Leidensgenossen“, wenn man bedenkt, dass man an demselben Rigorismus einzelner Persönlichkeiten litt.

Wie bereits erwähnt ist die starke Akzentuierung des Papstes ein besonderes Charakteristikum, das die Gesellschaft Jesu von der Priesterschule Ávilas unterscheidet; denn diese betont in besonderer Weise den Bischof der Diözese. Wie die Geschichte des Jesuitenordens zeigt, war die Unterstützung des Apostolischen Stuhles in den ersten Jahrzehnten des Bestehens fast

³⁷⁷ Friedrich, Jesuiten, 88.

³⁷⁸ Vgl. Friedrich, Jesuiten, 88.

³⁷⁹ Vgl. O'Malley, John W., Die ersten Jesuiten, Würzburg 1995, 366.

überlebensnotwendig, um die Neuheiten zu rechtfertigen. Juan de Ávila spricht dies im Übrigen in seinem Brief an Ignatius offen an, dass die Unterstützung des Papstes helfen werde. Die Jesuiten waren an der richtigen Stelle in Rom, zu einer Zeit, als sich das Papsttum nach den spätmittelalterlichen Krisen, wie zum Beispiel ein gleichsam gespaltenes Papsttum und Konziliarismus, wieder konsolidierte. Die Jesuiten wurden zu einem Sprachrohr des Apostolischen Stuhles, wie bei den Verhandlungen in Trient ersichtlich wurde. Sie unterstützten besonders den jeweiligen Papst, und stellten sich in dem sog. vierten Gelübde diesem zur weltweiten Verfügung, während die Gesellschaft Jesu bis ins 18. Jahrhundert allenthalben mit der Unterstützung Roms rechnen konnte.

Hingegen war die Situation für die diözesane Verfasstheit der Priesterschule Juan de Ávilas weit weniger günstig, jedoch nicht vollkommen ohne positiven Ansatz. Die meisten Bischöfe Spaniens waren im Sinne der Kirchenreform tätig, im spanischen Königreich lag diese Bewegung schon weiter zurück hinter dem Konzil von Trient³⁸⁰ und war – so kann man vernünftiger Weise annehmen – doch einigermaßen über die Jahre gefestigt. Dennoch wurde die Priesterschule möglicherweise nur als vorläufige Hilfe bei Volksmissionen empfunden, während die Jesuiten als Orden vom Apostolischen Stuhl konstituiert wurden. Dies kann ein weiterer Grund sein, warum das „Projekt“ der Priesterschule keine Weiterfolge fand, jedoch die *compañía* fast eine Art „inoffizielle Weiterführung“ der Priesterkreise um Juan de Ávila wurde. Wie erwähnt waren die spanischen Bischöfe im Vergleich mit anderen Gebieten Europas sehr reformorientiert, dennoch konnten die Priester als Gruppe nicht dauerhaft reüssieren; man kann mutmaßen, dass trotz der hohen Qualität der Bischöfe ein „Ethos der Zugehörigkeit“ zu einer Diözese seitens der Priester einfach nicht vorhanden war. Der Stand der Weltpriester scheint sehr pragmatisch gesehen worden zu sein, möglicherweise mit einem leicht defizitären Unterton, der die Absenz von Gelübden beklagt. Da hatte die Gesellschaft Jesu einen besseren Stand, da sie, trotz aller Neuheiten, sogar ein viertes Gelübde verlangt und daher sehr konsolidiert erscheint. So waren diese geradezu prädestiniert, die Kirchenreform pastoral zu unterstützen. Hingegen war die theologische Akzentuierung des Bischofsstandes im Vergleich zum 20. Jahrhundert noch nicht sehr weit gediehen – man denke an die Aussagen in *Lumen Gentium*, die die Figur des Bischofs als Hirte der jeweiligen Teilkirche in den Mittelpunkt

³⁸⁰ Vgl. Calvo Gómez, José Antonio, Rasgos fundamentales de la reforma católica en la Península Ibérica (1480-1516), in: Gerwing, Manfred/Sáez Yuguero, María del Rosario (Hg.), Teresa von Ávila – Lehrmeisterin des Lebens. Beiträge zum Ersten und Zweiten Internationales Symposium anlässlich des 500-jährigen Geburtstagsjubiläums der Heiligen, Münster 2016, 155-191, 165-167.

stellen.³⁸¹ Im 16. Jahrhundert ging es in erster Linie um eine Hebung im moralischen Sinn, so beispielsweise die eingeschränkte Residenzpflicht, während gleichzeitig die Sakramentalität der Bischofsweihe strittig blieb.³⁸² Die tiefe Spiritualität der sich erneuernden Orden, das erfolgreiche und schnelle Fußfassen der Jesuiten und eine damals noch nicht zum Durchbruch gelangende theologische Reflexion über das Bischofsamt machten eine anzustrebende Fokussierung auf den diözesanen Charakter der Weltpriester fast unmöglich. Die Priesterschule konnte sich als Gruppierung nicht halten; dagegen waren die Orden, besonders die Jesuiten, tatsächlich die „Gewinner“ in der veränderten kirchlichen Situation nach dem Konzil von Trient.³⁸³ Daneben darf die wirklich große Ähnlichkeit in den Ausdrucksformen der Spiritualität der Priesterschule Ávilas und der Jesuiten nicht vergessen werden: Die starke Christozentrik der Priesterschule findet ihre Entsprechung in der Gesellschaft Jesu in der Verehrung des Namens Jesus, durch die Verwendung der Buchstaben „IHS“ geradezu auf den Punkt gebracht. Ein besonderes Gebiet der Zusammenarbeit war die Förderung des häufigen Empfangs der Kommunion, wobei einzelne Mitglieder beider Gruppen sogar den täglichen Kommuniongang empfahlen, was damals eine absolute Seltenheit war. Die Verwaltung des Bußsakraments als Gelegenheit zur regelmäßiger Seelenführung, möglichst wöchentlich, war eine neue Möglichkeit, das religiöse Leben ganz persönlich zu gestalten; in dieselbe Kerbe schlägt die immense Betonung der Betrachtung, also der Meditation, auch für die einfachen Gläubigen. Das Stehen des einzelnen Glaubenden vor Gott, möglichst mit gedanklicher Reflexion und dem von Affekten begleitete Wunsch nach ehrlicher Besserung war in der Betonung nicht ganz neu, und konnte in gewisser Weise auf einige Aspekte der *Devotio moderna* aufbauen, jedoch war die praktische Art und Weise der Propagierung, wie auch der Systematisierung eine Neuheit, da man tatsächlich „die Masse“ der Christgläubigen erreichen wollte. Juan de Ávila betonte auch die Betrachtung als unerlässliches asketisches Mittel, jedoch nicht nur in klerikalen Kreisen, sondern gerade auch im Alltag der Laien. Hier ergibt sich eine weitere Überschneidung Zielsetzungen der Gesellschaft Jesu und der *escuela sacerdotal*.

³⁸¹ Vgl. DH 4142-4153.

³⁸² Vgl. Fahrnberger, Gerhard, Bischofsamt und Priestertum in den Diskussionen des Konzils von Trient. Eine rechts theologische Untersuchung, (= Wiener Beiträge zur Theologie 30), Wien 1970, 127.

³⁸³ Vgl. Nachwort von Ludwig Mödl, in: Dahlgrün, Corinna, Christliche Spiritualität. Formen und Traditionen der Suche nach Gott. Mit einem Nachwort von Ludwig Mödl, 2. überarbeitete und ergänzte Auflage, Berlin – Boston ² 2018, 427-452. Mödl bringt die hohe Bedeutung der Orden für die nachtridentinische Spiritualität auf den Punkt, 442-450, bes. zur Spiritualität des Jesuitenordens: 445-450.

4.1.10 Hochschätzung des Laienstandes als erster gemeinsamer Nenner von Ignatius und Juan?

Die religiöse Hebung des Laienstandes als zentraler Punkt der jesuitischen Spiritualität wie auch der *escuela sacerdotal* liegt auf der Hand: Daran erinnert besonders der häufige Gebrauch der Sakramente, die Predigt und die Propagierung des betrachtenden Gebetes. Roldán-Figueroa vertritt die These, dass der frühe Versuch eines Laienapostolats mehr oder weniger für Ignatius von Loyola und Juan de Ávila die Hauptantriebsfeder war. Besonders stark ist dies bei dem jungen Ignatius zu betrachten, der bald nach seiner Bekehrung anfang, kleinere Katechesen für die „gewöhnlichen“ Leute zu halten; Inhalt war ungefähr die erste Woche des Exerzitienbuches: Hinführung zur Beichte und Kommunion. Diese Form von Laienpredigt traf auf Widerstand: Ignatius sollte besonders bei der Erklärung der Unterscheidung von schwerer Sünde und lässlicher Sünde Vorsicht walten lassen, und diese unterlassen, weil die Inquisition die Auffassung vertrat, dies sei ohne theologische Ausbildung zu kompliziert.³⁸⁴ Klar ist, dass Ignatius lediglich die anderen Christgläubigen zur Beichte anleiten wollte. An diesem Punkt erinnert Roldán-Figueroa, wie verhältnismäßig spät Ignatius zum Priester geweiht wurde und dass dies letztlich der einzige „Ausweg“ war, um auf autorisierte Weise zu predigen. Die Gesellschaft Jesu ist folglich als eine Art Laiengemeinschaft entstanden, konnte aber in der Kirche nur wirken, indem die Jesuiten ein Orden wurden, und sich so der Umgebung anglichen.³⁸⁵ Dazu passt auch die später stattgefundenene Assimilation der spirituellen Übungen bezüglich einiger gemeinsamer Gebete, die in den Anfangsjahren nur auffallend sparsam waren.³⁸⁶ Ein weiterer Punkt, der die Bedeutung des Laienstandes bei Ignatius beleuchtet, ist seine in den *Constitutiones*³⁸⁷ enthaltene Aufforderung, sich in der Pastoral besonders an Prominente, Fürsten, Richter und dergleichen zu wenden; dies nicht, um menschliche Eitelkeit zu befriedigen, sondern, um leichter eine gewisse Form von Allgemeinwohl zu erreichen. Da die prominenten Persönlichkeiten in der Öffentlichkeit Ansehen genießen, kann so Christus in einer Gesellschaft noch wirksamer verkündet werden. Interessant ist hierbei, dass bei diesem Ansatz eine christliche Prägung Europas nicht mehr einfach angenommen wird, sondern

³⁸⁴ Vgl. Pavone, Sabina, A Saint under Trail. Ignatius of Loyola Between Alcalá and Rome, in: Maryks, Robert Aleksander (Hg.), A Companion to Ignatius of Loyola. Life, Writings, Spirituality, Influence, (=Brill's Companions to the Christian Tradition 52), Leiden – Boston 2014), 45-65, 52. Ignatius wurde von der Inquisition untersagt, Glaubensunterweisungen zu geben, bevor er nicht drei Jahre Theologie studierte, vgl. García Mateo, Juan de Ávila y San Ignacio de Loyola, 159f.

³⁸⁵ Vgl. Roldán-Figueroa, Ignatius of Loyola and Juan de Ávila on the Ascetic Life of the Laity, in: Maryks, Companion to Ignatius, 159-177, 169f.

³⁸⁶ Vgl. Roldán-Figueroa, Laity, 172. Roldán-Figueroa zitiert hier: 62 Ignatius of Loyola, Constituciones de la Compañía de Jesús, in Obras (1997); I am quoting, Const. II, 260–727.

³⁸⁷ Vgl. MHSJ 64, Sancti Ignatii de Loyola Constitutiones Societatis Jesu, Tomus secundus, 577f, Textus D: “Assí la ayuda spiritual que se haze a personas grandes y públicas, aora sean seglares como príncipes y señores y magistrados o administradores de justicia, aora sean eclesiásticas como prelados ; y la que se haze a personas senaladas en letras y autoridad, deve tenerse por más de importancia, por la mesma razón del bien ser más unuersal;”

vielmehr eine – wenn auch vielleicht indirekte – christliche Verkündigung gerade durch Laien, die in der Welt wirken, angestrebt wird.

Juan de Ávila wurde zwar in vergleichsweise jungen Jahren zum Priester geweiht und katechetische Tätigkeiten aus der Zeit davor sind nicht überliefert. Jedoch wurde ihm besonders die seelsorgliche Arbeit zum Verhängnis und führte zur Anzeige bei der Inquisition von Sevilla. So wird berichtet, er habe sich mit einigen Gläubigen bei Nacht getroffen, um ihnen das innere Gebet nahezubringen. So zeigt sich, dass die Inquisition bei beiden Heiligen ungefähr dieselbe Art von Ablehnung an den Tag legte – bei Ignatius eine Art von Laienpredigt, bei Juan ein Unterrichten der Gläubigen in der Meditation. Auffallend ist in beiden Fällen der Einfluss der *Devotio moderna* und damit verbunden die Betonung der Innerlichkeit, wobei hier die Rezeption der Schriften des Erasmus von Rotterdam eine große Rolle spielt. Auffallenderweise kommt hinzu, dass beide Priester in ihrer Heimat dasselbe kirchliche Klima vorfanden, welches von einer zunehmenden Veränderung des Verhältnisses der drei kirchlichen Stände – Klerus, Ordensstand und Laien – zueinander geprägt war; hauptverantwortlich dafür war die Zunahme der Alphabetisierung unter der Bevölkerung. Dies führte auch zu einer Entwicklung anderer Ansprüche in der Seelsorge: Gerade die *escuela sacerdotal* um Maestro Ávila, wie auch die Jesuiten, bewirkten beinahe eine „Bildungsoffensive“: die „gewöhnliche“ Katechese musste elaborierter werden.³⁸⁸

Jedoch bleibt diese Entwicklung nicht einfach bei einer besseren religiösen Bildung stehen: Diese Reformansätze sind auf ein neues Heiligkeitsideal der Laien ausgerichtet. Selbstverständlich traf diese Konzeption nicht auf unbegrenzte Zustimmung; dies ist gut an den Debatten zwischen Melchor Cano und Bartolomé de Carranza zu sehen. Hierbei war Carranza, als der Autor des berühmten ausführlichen Katechismus, der Ansicht, dass auch die Christgläubigen im Laienstand nach Heiligkeit streben sollten, während der Dominikaner Cano dies zuallererst als Aufgabe des Standes des geweihten Lebens und der Kleriker betrachtete.³⁸⁹ Bei alledem wird deutlich, dass gerade in Spanien diese Gegensätze sich unmittelbar trafen: Auf der einen Seite eine ziemlich vitale Reformbewegung, die schon vor 1500 Fuß fassen konnte, auf der anderen Seite eine sehr auf das Konventionelle bedachte Richtung, die

³⁸⁸ Vgl. Roldán-Figueroa, Laity, 162-164. Vgl. Pastore, Stefania, *Unwise Paths. Ignatius Loyola and the Years of Alcalá de Henares*, in: Maryks, *Companion to Ignatius*, 25-44, bes. 36-38.

³⁸⁹ Vgl. Roldán-Figueroa, Laity, 159f.

Veränderungen in der Praxis sehr schnell als Heterodoxie brandmarkte – die spanische Inquisition gibt hierfür das beste Beispiel.

Man darf mutmaßen, dass in dieser Hinsicht besonders Spanien ein schwieriges Pflaster war, um solche Ideen umzusetzen – Ignatius verließ zuerst die Universitätsstadt Alcalá, um nach einem kurzen Intermezzo in Salamanca das Studium in Paris fortzusetzen und abzuschließen. Erst durch persönliche Anwesenheit in Rom gelang es, die Grundsteine, die bereits in Paris gelegt worden waren, in eine kirchlich anerkannte Form zu bringen.³⁹⁰ Die enge Verbindung des Maestro Ávila zu den Jesuiten gerade in den letzten Lebensjahren erklärt sich aus den gleichen Zielen in der Seelsorge – jedenfalls eine Einbeziehung der Laien in ein Streben nach Heiligkeit; dazu ist zu bemerken, dass Ignatius genau das erreichte, was der *escuela sacerdotal* um Juan de Ávila verwehrt blieb: kirchliche Anerkennung und Förderung. Man darf annehmen, Ignatius hätte innerhalb Spaniens solches nie erreichen können – zumindest vertritt Roldán-Figueroa diesen Gedanken, jedoch mit Plausibilität.

4.2 Die Bedeutung des Laienstands für die *escuela sacerdotal*

Betrachtet man die wichtigen Ereignisse im Leben Juan de Ávilas, sind die Laien an eminenter Stelle vertreten: Zuallererst muss erwähnt werden, dass die *Audi, filia* als Anleitung für Sancha Carrillo zur Betrachtung geschrieben wurde; dies ist in der ersten Ausgabe von 1556 noch ersichtlich, jedoch scheint die Edition von 1576 besonders Ordensfrauen als Adressaten im Blick zu haben.³⁹¹ Natürlich sind diese Zuordnungen mit Vorsicht zu genießen: Auch die *Audi, filia* von 1576 ist als Lektüre für alle Gläubigen geeignet, jedoch sind die Veränderungen, die für ebendiese vorgenommen wurden, nicht wenige, sodass durchaus eine Absicht sichtbar werden kann. Auch sollte man sich bewusst sein, dass der Laienstand nicht mit dem Ehestand gleichgesetzt wurde; Ehe- und Familienleben war, anders als heute, nicht eine Selbstverständlichkeit; unverheiratet zu bleiben war keine Seltenheit und die Witwenschaft war häufig anzutreffen. In den Briefen von Maestro Ávila, die uns erhalten sind, wird eine Wertschätzung deutlich, die die Menschen aller Stände zur Heiligkeit führen will: Das schließt das Familienleben ebenso ein wie die Zurückgezogenheit einiger junger Frauen. Dies wirkt

³⁹⁰ Ignatius konnte zwar seine Sendung “internationalisieren” durch sein Studium in Paris und sein Leben in Rom, dennoch blieb er den spirituellen Wurzeln seiner spanischen Zeit treu, gründete die Gesellschaft Jesu am Montmartre mit 4 Spaniern, einem Portugiesen und einem Savoyarden, und hatte erstaunlich viel briefliche Korrespondenz aus Spanien, vgl. García Mateo, Juan de Ávila y San Ignacio de Loyola, 159f.

³⁹¹ Vgl. Roldán-Figueroa, Laity, 173f.

beinahe klösterlich, beinhaltet in gewisser Weise ein Mischform: Man lebt noch immer in der Welt, jedoch mit einer Frömmigkeit, die monastische Züge hat: Es werden lange Perioden im Gebet verbracht, in der Zurückgezogenheit des eigenen Zimmers. Doña Sancha Carrillo ist das beste Beispiel für diese Lebensweise: Die anzustrebende Loslösung von der Welt ist auch für den Laienstand nicht nur innerlich zu vollziehen, sondern, wenn möglich, auch äußerlich.

Ähnlich wie Ignatius hält er die Kirchenreform für notwendig, um den Laienstand religiös zu heben. Dabei spielt der Gedanke einer Gemeinschaft von Kirche und irdischer Herrschaft eine große Rolle. Die konsequente Kirchenreform, die auch die Laien mit einschließt, muss daher auch die irdische Gesellschaft in den Blick nehmen und miteinbeziehen. Dabei stellen die verschiedenen Mahnschriften des Maestro Ávila sehr gut dar, was dieser als notwendige Schritte vorgeschlagen hat – in erster Linie auf das spanische Königreich bezogen. Roldán-Figueroa hält gerade diesen Bereich für einen bedeutsamen Meilenstein in der Spiritualität Maestro Ávilas: „Er betrachtete die Berufung der Laien in den Gebieten der Justiz und der öffentlichen Verwaltung als christlichen Dienst. In einem Brief von um 1564 beschrieb er den öffentlichen Dienst als einen Weg, das stellvertretende Leiden Jesu Christi nachzuahmen.“³⁹² In der Tat sind das neue Akzentsetzungen, die Ignatius und Juan verbinden.³⁹³

Sehr markante Punkte finden sich in den *Advertencias al Concilio de Toledo*, aus dem Jahr 1565. Es handelt sich um eine Denkschrift, die anlässlich der Synode von Toledo die Anwendung der Regelungen des Konzils von Trient zur Zielsetzung hat. Während sich ein Großteil des Textes auf den Bischof und die Priesterausbildung bezieht, nimmt er die Laien in die Pflicht, indem er die Errichtung eines Schulsystems, oder besser Bildungssystems anregt, dass aber zentral geregelt sein soll: „...und das hauptsächliche Mittel dafür ist, dass man in der christlichen Republik eine sehr verbesserte Erziehung anordnet, die wie ein Seminar für alle sei. Dieses Vorhaben ist so wichtig, dass nicht nur unser Konzil von Trient das im Kanon 4 der 24. Session zu verstehen gab. Viel mehr tut dies, sehr speziell und in vielen Dingen, das Laterankonzil, sub Leone; und im Konzil von Köln, und in demjenigen von Trier, und in dem

³⁹² Roldán-Figueroa, Laity, 175. “He envisioned lay vocations in the areas of justice and public administration as forms of Christian ministry. In a letter that can be dated to c. 1564, he described public service as a way of imitating the vicarious suffering of Jesus Christ.”

³⁹³ Der Paulinismus war damals in Spanien nicht unerheblich, und besonders in wohlhabenden Kreisen verbreitet, er betont Einheit in Christus und so auch ein bewusstes christliches Leben der Laien, vgl. Giordano, *Apologetas da la Fe*, bes. 31-39, 241-244.

von Mainz; und in dem von Köln, unter Karl V., in den sechs Punkten der Reform, war dies einer davon und notwendig."³⁹⁴

Juan de Ávila betont hier sehr die allgemeine Aufgabe zur Katechese, die Hauptaufgabe des Pfarrers ist; das überrascht nicht vordergründig, jedoch scheint die Vehemenz, mit der er diese Forderung vorbringt, darauf hinzudeuten, dass eine solche religiöse Unterweisung damals nicht üblich war. Es werden im Text viele Belegstellen angeführt, um die Rechtmäßigkeit der vorgestellten Reformmaßnahmen aufzuzeigen: Hier verweist Maestro Ávila in erster Linie auf das Konzil von Trient, sodann auf das fünfte Laterankonzil und auf die Provinzialsynoden von Mainz und Köln. Es ist typisch für ihn, besonders Konzils- und Synodaltex te als Belegstellen zu wählen; oftmals stammen diese aus dem ersten Jahrtausend der Christenheit, hier handelt es sich um Texte von Konzilen bzw. Synoden, die den Ruf nach einer Kirchenreform gefordert hatten; diese Forderung betrifft im Grunde die meisten Perioden der Kirchengeschichte, wenn auch in Krisensituationen die Notwendigkeit jener viel stärker empfunden wurde. Es verwundert daher nicht, dass diese Stimmen auch nach den Beschlüssen des Konzils von Trient gleichsam verstärkt auftraten. Die geforderte Katechese soll dergestalt sein, dass die einzelnen Pfarren wie Seminare für Laien sind – in der Tat ist die Parallelsetzung des Klerikerseminars – das explizit gefordert wurde – und der Katechese ein Zeugnis für die Wichtigkeit des Laienstandes.

Unterscheidet sich dies von den anderen Frömmigkeitsstilen, wie sie sich im 16. Jahrhundert manifestierten? Jedenfalls waren die Protagonisten der Katholischen Reform allgemein – natürlich mit unterschiedlicher Intensität – für eine verbesserte Katechese, vermehrte Predigt und einen im Vergleich zum Mittelalter häufigen Empfang der Sakramente; diese Maßnahmen wurden auch vom Tridentinum gefordert und brauchten in vielen Gebieten Jahrzehnte, wenn nicht Jahrhunderte, um sich durchzusetzen. Wie bereits erwähnt, war die nachtridentinische Epoche von der Spiritualität der verschiedenen Ordensfamilien zutiefst geprägt – wie weit dies sogar in den dogmatischen Bereich der Theologie eindrang, beweist der berühmte Gnadenstreit zwischen den Dominikanern und den Jesuiten, zeigt aber ebenso auf, dass innerhalb der Kirche

³⁹⁴ Advertencias al Concilio de Toledo, Nr. 47; OC 2, 687. "[...]y el principal medio para esto es que se ordene en la república cristiana una educación muy reformada, la cual sea como seminario de ellos todos. Es negocio éste tan importante, que no sólo nuestro concilio Tridentino lo dio a entender en el c. 4 ses.24, mas también, muy en particular y en muchas cosas, el concilio Lateranense, sub Leone; y en el concilio Coloniense, y en el Treverense, y en el Maguntiense; y en el Coloniense; sub Carolo V, en las seis cosas de reformación, ésta fue una y necesaria."

eine legitime Vielfalt der Spiritualität vorhanden war.³⁹⁵ Durch die Orden konnte die Seelsorge auf der Kanzel und im Beichtstuhl noch besser gedeihen, wenn nicht ohnedies die Pfarrpastoral aus praktischen Gründen von Ordenspriestern geleistet wurde. Jedoch betreffen jene pastoralen Maßnahmen die Amtspflichten des Priesterstandes und insbesondere des Pfarrers. Eine auffallende Erneuerung des Verhältnisses zwischen Klerus und Laien ist hierbei jedoch nicht erkennbar. Es gab im 16. Jahrhundert durchaus neue Ansätze in der Pastoral, die Entstehung des römischen Oratoriums unter Philipp Neri kann hier als Beispiel dienen.³⁹⁶

Die religiöse „Hebung“ des Laienstandes ab dem 16. Jahrhundert zeigt sich – wie zu beobachten ist – nicht nur in der Verschärfung der Amtspflichten der Priester und Bischöfe, sondern in einem neuen Heiligkeitsideal, das zunehmend auch die Laien im Blick hat. Keinesfalls soll behauptet werden, das Mittelalter hätte solches nicht gekannt; nur war diese Frömmigkeit noch einigermaßen auf Klöster und Stifte bezogen; das späte Mittelalter hat schon eine gewisse Individualisierung in der Frömmigkeitsgeschichte gebracht,³⁹⁷ bis im 16. Jahrhundert kirchenamtlich die Förderung der religiösen Praxis der Laien – besonders des häufigeren Sakramentenempfanges – auch auf breiter Basis besonders betrieben wurde. In der nachtridentinischen Spiritualität waren die Orden zwar von unschätzbbarer Bedeutung, jedoch war das Bruderschaftswesen, das vom Klerus sehr gefördert wurde, durchaus für Laien gedacht, ohne den bisherigen starken klösterlichen Einschlag zu transportieren. Ein Beispiel hierfür ist die Marianische Kongregation, die von der Jesuiten eingeführt wurde; in Spanien sind die Bruderschaften – die meist für die traditionsreichen Prozessionen in der Karwoche verantwortlich sind – bis heute ein wichtiger Teil der gelebten Spiritualität.

³⁹⁵ Vgl. DH 1997, 1997a

³⁹⁶ Ein Vergleich mit dem Oratorium möge dies verdeutlichen: Bedenkt man die Anfänge des Oratoriums in Rom, so ist die Herangehensweise in der Seelsorge hier viel neuartiger. Neben der möglichst täglichen Messfeier, verbunden mit dem sehr häufigen Empfang der Sakramente der Buße und des Altares, entstanden die sogenannten Oratorien, freie Gebetsversammlungen, bei denen sich Priester und Laien unkompliziert und freundschaftlich über geistliche Themen unterhielten und zusammen beteten. Der innere Kern dieser Gebetsversammlungen bildete eine enge Gemeinschaft um Filippo Neri, aus der das römische Oratorium entstand. Herausstechend hierbei ist die strenge Ablehnung, durch die Annahme von Gelübden eine Ordensgemeinschaft zu werden, sowie die weitgehende Autonomie der einzelnen Häuser. Jedenfalls war nicht nur letzteres – noch weitgehender als bei den Jesuiten – eine Neuerung, sondern der Umgang mit den Laien war durch die gemeinsamen Oratorien eine neue „entspannte“ Art, ihnen in seelsorglichen Belangen zu begegnen. Vgl. Gallonio, Antonio, Leben des hl. Philipp Neri. Die älteste Biographie über Philipp Neri, herausgegeben und kommentiert von Markus Dusek und Paul Bernhard Wodrazka, aus dem Italienischen übersetzt von Dr. Alexander Wagensommer, St. Ottilien 2017.

³⁹⁷ Vgl. Angenendt, Arnold, Geschichte der Religiosität im Mittelalter, 537-542. Die wichtige Stellung des betrachtenden Gebetes hat besonders in der emotionalisierten Passionsfrömmigkeit des späten Mittelalters seinen Grund.

4.2.1 Juan de Ávila und die Seelsorge an den Frauen

Bei der Betrachtung des Laienstandes darf nicht auf die zahlreichen Frauen vergessen werden, die sich um Maestro Ávila geschart hatten, um von ihm geistliche Leitung zu erhalten. Wiederum lässt sich allgemein gesprochen keine Trennungslinie zwischen Laienstand und dem Stand des geweihten Lebens ziehen, die Übergänge sind nicht scharf zu trennen. Das berühmteste Beispiel ist Sancha Carrillo, die als Laie im Rufe der Heiligkeit verstarb. Nicht weniger wichtig sind die anderen Frauen, deren Namen überliefert sind: Constanza de Ávila, Leonor de Córdoba, María de Cristo, Teresa Enríquez, María de Hoces, Leonor de Inestrosa, Francisca de Mendoza, María de Mendoza, Isabel Pacheco, María Pacheco, Beata Paz und Ana Ponce de León. Dazu kommen die zahlreichen Ordensfrauen, die noch mehrere Jahrzehnte nach dem Tod Maestro Ávilas eine tiefe Hochachtung ihm gegenüber hatten – im Seligsprechungsprozess war das noch nachweisbar.³⁹⁸

Dabei muss beachtet werden, dass die Frage der Mitgift nicht nur für eine etwaige Heirat, sondern auch für den Eintritt einer jungen Frau in ein Kloster von großer Wichtigkeit war. Deshalb waren unter den *beatas* – fromme Frauen, die außerhalb des Klosters leben – meist solche, die für den Eintritt in einen Konvent einfach die finanziellen Mittel nicht aufbringen konnten. Bei den Frauen um Juan de Ávila war das in den meisten Fällen nicht so, denn es waren viele aus den gehobenen Gesellschaftsschichten, einige waren Angehörige des Hochadels. Vielmehr zeigt der eremitische Lebensstil der Frauen auf, dass für die Spiritualität des Maestro dieses Leben in der inoffiziellen „Eremitage“ in den eigenen vier Wänden von großer Bedeutung war;³⁹⁹ sicherlich spielt hier sein eigene Lebensgeschichte eine Rolle, denn bevor er sich zum Theologiestudium entschloss, hatte er drei Jahre in großer Zurückgezogenheit im Elternhaus gelebt. Möglicherweise war auch der Lebensstand der jungen Frauen auf die Frage hin offen, ob eine persönliche Berufung vorliegt, den Ordensstand zu wählen, analog zu den Erfahrungen, die Juan de Ávila im eigenen Leben gemacht hatte. Tatsächlich haben einige der weiblichen Anhänger Juan de Ávilas schließlich den Ordensstand erwählt: Ana Ponce de León, Isabel Pacheco und María de Cristo sind hier zu nennen, wobei die letztere im reformierten Karmel der Teresa de Jesús bei der Gründung des Konvents in Granada eine Rolle spielte. Daneben gab es auch Laien, die weder in den Ordensstand traten, noch die sehr große Zurückgezogenheit der „Eremitage“ der eigenen vier Wände wählten. Dies zeigt die große Begabung Juan de Ávilas, die spirituelle Praxis an die jeweiligen Lebensumstände anzupassen.

³⁹⁸ Vgl. Roldán-Figueroa, *Spirituality* 91f.

³⁹⁹ Vgl. ebd., 94.

Wie jedoch selbst Roldán-Figueroa anmerkt, war diese Anpassungsfähigkeit von der spirituellen Praxis her möglich, letztere drängte jedoch dazu, ab einem gewissen Grad an Intensität des Andachtslebens, „zwischen dem eremitischen Leben und dem Leben im Kloster als deren einzige Option zu wählen.“⁴⁰⁰ Dies einfach deswegen, weil die Forderungen des Alltags nicht mehr erfüllbar sind; es zeigt sich hier, dass es zwar auch im Laienstand eine Art von „Berufung“ geben kann – dass ein Ausharren in den gewöhnlichen Aufgaben des Lebens durchaus dem Willen Gottes entspricht. Demgegenüber ist die Tendenz, dem geweihten Leben den Vorzug zu geben, greifbar. Sicherlich darf das dem Umstand geschuldet sein, dass das Leben in Jungfräulichkeit um des Himmels willen als die unmittelbarere Nachfolge Christi wahrgenommen wird. Darüber hinaus entsteht in diesem Fall der Eindruck, dass die spirituelle Praxis, die den Eigenwert der Laien ernstnimmt und ein Streben nach Vollkommenheit annimmt, noch nicht sehr ausgeprägt ist, oder womöglich bildlich gesprochen am halben Weg stehenbleibt: Das klösterliche Ideal ist nach wie vor sehr präsent – sicherlich gilt dies für die gesamte Zeit der Katholischen Reform und danach. Nicht vergessen darf man die „eremitischen“ Züge der Spiritualität Juan de Ávilas, die gerade in der Seelsorge an den Frauen zu Tage treten: Die Zurückgezogenheit spielt generell eine große Rolle, wobei sie zum Beispiel bei Sancha Carrillo extreme Formen annahm: Die junge Frau verließ ihr Zimmer im Elternhaus nur noch für die Heilige Messe und die Predigt, hielt sonst die Tür geschlossen und sprach kaum noch mit ihren Verwandten; als sie auf diesen Umstand angesprochen wurde, antwortete sie, sie sei tot und solle daher nicht in Gespräche verwickelt werden.⁴⁰¹

Man kann hier beobachten, wie überaus intensiv Sancha Carrillo die Zurückgezogenheit lebte, und das, obwohl sie „lediglich“ im eigenen Zimmer blieb, und dort besonders dem Gebet oblag, geistliche Lesung hielt und darüber hinaus im Essen und Schlafen einen Lebenswandel führte, der als hartes Büßerleben zu charakterisieren ist. Sie trug nur noch schwarze, einfache Kleider, hatte das Haar kurz geschnitten und ließ nicht einmal Dienstmädchen ihr Zimmer betreten. Keinesfalls kann man das noch als Leben eines Laien beschreiben und es verwundert nicht, dass sie gleichsam im privaten Rahmen Jungfräulichkeit gelobte. Die Einsamkeit und die (ehelose) Keuschheit um des Himmelsreiches willen stehen in der Lebensführung Sancha Carrillos ganz im Vordergrund. Der Beginn der tiefschürfenden Lebensänderungen ist mit der Ablegung der Beichte bei Maestro Ávila verbunden: Man darf daher annehmen, dass der

⁴⁰⁰ Ebd., 98.

⁴⁰¹ Vgl. ebd., 94

Beichtvater und Sancha Carrillo von allem Anfang an von dieser Berufung überzeugt waren, oder diese zumindest klar wahrnahmen.⁴⁰²

Ein weiteres Beispiel für die Bedeutung der Jungfräulichkeit ist Leonór de Córdoba: Letztere hörte in der Stadt Córdoba Juan de Ávila über die Vorzüge der Jungfräulichkeit predigen; die junge Frau war so beeindruckt, dass sie die elterlichen Pläne, sie zu verheiraten, durchkreuzte, und stattdessen privatim ein Keuschheitsgelübde ablegte. Wie Sancha Carrillo lebte sie in strikter Zurückgezogenheit im elterlichen Heim und erreichte schließlich ein stattliches Alter von 80 Jahren. Der Fall von María Mendoza ist ähnlich gelagert, zeigt jedoch eine gewisse Kontrastierung dieses besonderen Eremitentums dem klösterlichen Leben gegenüber: Als sie einen Eintritt in den Ordensstand überlegte, riet ihr Juan de Ávila davon ab, sie möge stattdessen im Haus ihrer Eltern in der Zurückgezogenheit leben. Schließlich folgte sie seinem Rat und gelobte im privaten Rahmen jungfräuliche Keuschheit. Warum Maestro Ávila vor dem Gang in das Kloster aktiv abriet, bleibt eine wichtige Frage, denn eine „offizielle“ Ordensberufung wurde hier gegen ein privates Versprechen der Jungfräulichkeit gleichsam eingetauscht; man kann mutmaßen, er habe in seiner Funktion als Beichtvater eine gewisse Unverträglichkeit mit dem Gemeinschaftsleben vorausgesehen, oder schlicht die Eignung zum Leben in der Einsamkeit vor Gott. Jedenfalls kann María Mendoza als Beispiel gelten, dass der Ordensstand keine Monopolstellung innehatte. Als letztes Beispiel möge María de Posada dienen: Sie hörte eine Predigt von Maestro Ávila und war vom Inhalt sehr getroffen; sie war bereits verheiratet, hatte Kinder und war nicht mehr in den jüngsten Jahren. Sie änderte ihr Leben und zwar dergestalt, dass das Ehepaar von nun an wie Bruder und Schwester zusammenlebte. Gleich nach der Rückkehr von der Predigt entsorgte sie Schmuck und allen persönlichen Zierrat. Nach dem Tod des Mannes verschärfte sie die Bußübungen erheblich.⁴⁰³

María de Posada zeigt deutlich, dass Juan de Ávila eine Lebensführung nahelegt, die zwar nicht mehr so eindeutig auf Klöster als Zentren der gelebten Frömmigkeit fokussiert ist; jedoch erinnert die asketische Ausrichtung an die Wüstenväter der frühen Christenheit. Diese Anlehnung durchzieht das gesamte Werk Juan de Ávilas, unabhängig, ob er für Kleriker, Ordensfrauen oder Laien schreibt.

⁴⁰² Vgl. ebd., 94.

⁴⁰³ Vgl. ebd., 95.

4.2.2 Die frühmonastische Spiritualität als asketisches Mittel

Johannes Cassian (um 360-435) war es, der die Erfahrungen und Maßstäbe der Wüstenväter aus Ägypten in den lateinischen Westen brachte, so in gewisser Weise ein Brückenbauer zwischen Ost und West wurde und eine Blütezeit des monastischen Lebens in Südgallien herbeiführte. Er gründete in Marseille die berühmte Abtei St. Victor und verfasste die *Collationes*, gleichsam als Niederschlag seiner Erfahrungen mit dem Mönchtum in Ägypten und Betlehem – mit den Coenobiten und Anacoreten. Die Lektüre der *Collationes* wird besonders von der Benediktsregel empfohlen, und in der benediktinischen Tradition blieb dadurch das Andenken an Johannes Cassian immer lebendig.⁴⁰⁴ Er gilt allgemein als von der Westkirche stark rezipiert und es finden sich bei vielen Heiligen Spuren der Spiritualität Cassians.⁴⁰⁵ Ein Heiliger der Katholischen Reform des 16. Jahrhunderts, der die *Collationes* als bevorzugte Lektüre genoss, war Philipp Neri. Insbesondere die Übung der Stoßgebete empfahl er seinen Schützlingen.⁴⁰⁶ Obwohl das von ihm gegründete Oratorium ganz bewusst ohne Gelübde verbleibt und auch auf gemeinsames Chorgebet verzichtet, ist es doch überraschend, wie die Stoßgebete, wie sie von den Wüstenvätern propagiert wurden – zum Beispiel „Deus, in adiutorium meum intende, Domine, ad adiuvandam me festina“ – für die oratorianische Spiritualität so wichtig wurden.⁴⁰⁷ Es zeigt sich, dass diese Gebetsweise an Johannes Cassian angelehnt ist und mit dem Jesusgebet der Ostkirche eine große Verwandtschaft besitzt, analog zum Kurzgebet Philipps „O Iesu mio“, oder „Jesus, sis mihi Iesus“.⁴⁰⁸ Grund für diese scheinbare Widersprüchlichkeit ist die Notwendigkeit einer Zurückgezogenheit für das Gebet. Bei Juan de Ávila hingegen bezieht sich die Erinnerung an die Wüstenväter und -mütter besonders im Umgang mit der Betrachtung. Die immer wieder eingeschränkte Mahnung, das innere Gebet in größter Ruhe (zum Beispiel „*mucho sosiego*“ in den *Diez Documentos*) zu tätigen, so kommt es in einigen Briefen und *reglas* vor,⁴⁰⁹ erinnert an die Methode des Ruhegebets oder Hesychasmus, das in der Ostkirche geübt wird und von Johannes Cassian in den *Collationes* pointiert beschrieben wird.

⁴⁰⁴ Vgl. Holze, Heinrich, *Erfahrungen und Theologie im frühen Mönchtum. Untersuchungen zu einer Theologie des monastischen Lebens bei den ägyptischen Mönchsvätern, Johannes Cassian und Benedikt von Nursia* (=Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 48), Göttingen 1992, 35f.

Vgl. auch Jimenez Duque, El Padre Avila, *Director Espiritual*, in: *Conferencias* 1958, 58f.

⁴⁰⁵ Obwohl die Spiritualität Johannes Cassians einen nicht unerheblichen Einfluss auf den lateinischen Westen ausübte, hatte man doch Vorbehalte, ihn als Heiligen zu verehren, da er mehr oder minder als Gegenspieler der augustinischen Gnadenlehre erschien, was aber so nicht zutrifft. Cassian wird seit seinem Tod 435 in Marseille als Heiliger verehrt, die gesamtkirchliche Rezeption ließ jedoch länger auf sich warten, und bis heute wird sein liturgischer Gedenktag nur von der Diözese Marseille und einigen Ordensgemeinschaften gefeiert.

⁴⁰⁶ Vgl. Wick-Alda, Ulrike, „Um gut zu beten braucht es den ganzen Menschen“ Philipp Neri und die Spiritualität seiner Kurzgebete, (=Theologie der Spiritualität Beiträge 6), Münster 2005, 106-108.

⁴⁰⁷ Vgl. ebd., 57-64.

⁴⁰⁸ Vgl. ebd., 111-117.

⁴⁰⁹ Vgl. Carta 1: OC 4, 13, *Diez Documentos*: OC 2, 848.

Obwohl es vielleicht auf ersten Blick „unlaikal“ wirkt, ist gerade die Anlehnung an eine gewisse Zurückgezogenheit von der Welt das Element, das auch Laien ermöglicht, nach der Vollkommenheit zu streben. In diesem Gebiet kann man dieses „Element“ einen „innerweltlichen *contemptus mundi*“ nennen. Innerweltlich, weil die Gläubigen bewusst ihren jeweiligen Aufgaben nachkommen sollen, dennoch mit einer klugen Distanzierung zur Welt, die aber dem jeweiligen Lebensstand angemessen ist und nicht zur Abgehobenheit und Realitätsferne führt. Dieses Abstandnehmen bewegt sich immer zwischen zwei scheinbaren Gegensätzen – der Gutheit der Schöpfung und des Unheilszusammenhangs, der auf der Welt besteht, dem aber im Pascha Christi Erlösung angeboten ist, die aber erst am Ende der Zeiten endgültig sein wird.

Dass zwischen diesen Ebenen Einseitigkeiten leicht auftreten können, liegt auf der Hand. Es verwundert daher nicht, dass die Intensivierung der religiösen Praxis der Laien nicht nur auf Zustimmung stieß, gerade bezüglich des betrachtenden Gebetes, sah man doch die Gefahr einer drohenden Privatisierung der spirituellen Praxis durch Heranführung zu mystischen Schriften. Auf der anderen Seite fürchteten einige Theologen einen Ehrfurchtsverlust durch zu häufigen Empfang der Sakramente, besonders im Hinblick auf die Teilnahme an der heiligen Kommunion. Gerade eine innerweltliche Zurückgezogenheit kann diesen Befürchtungen entgegentreten, da in der religiösen Praxis der häufige Empfang der Sakramente der Buße und des Altares Hand in Hand geht mit betrachtendem Gebet und gewisser Zurückgezogenheit. Dergestalt bildet diese Lebensweise einen klugen Ausgleich zwischen Angelegenheiten, die primär als etwas Äußerliches bzw. etwas Innerliches wahrgenommen werden: Die Betrachtung hilft, die Sakramente ehrfürchtig und innerlich gesammelt zu empfangen, während die Sakramente sicherstellen, dass die Gemeinschaft der einzelnen Gläubigen mit der Kirche und auch untereinander gepflegt wird. Der starke Einschlag der „geheiligten Einsamkeit“, der eindeutig an das Eremitenleben erinnert, kommt zu diesem Programm der Katholischen Reform bei Juan de Ávila hinzu und hat eine direkte Verbindung zu der besonderen Aufgabe des *contemptus mundi*.

Wo findet sich dieses innerweltliche Zurückgezogensein bei Juan de Ávila? Im Kapitel „das spirituelle Grundgerüst“ sollen die Briefe und Regelkataloge genau untersucht werden, doch sei schon an dieser Stelle auf wichtige Elemente der Spiritualität des andalusischen Predigers hingewiesen. Ein „avilistisches Proprium“ stellen die beiden Betrachtungseinheiten morgens

und abends dar: In den wichtigen Briefen (carta 1, carta 5, carta 8 und carta 225⁴¹⁰) nehmen diese Gebetszeiten einen hohen Stellenwert ein, in den verschiedenen *reglas* ebenso, aber für allgemeinere Verhältnisse, in gewisser Weise heruntergebrochen, damit beispielsweise auch Laien dies befolgen können. Betrachtung und Sakramente – nebst moralischen Ratschlägen – sind das Programm dieser „Kurzanweisungen“, wobei die speziellen Zeiten des inneren Gebetes immer einen zentralen Punkt darstellen. Die kluge Form von Zurückgezogenheit, die als Grundelement des christlichen Lebens für alle Stände der Kirche wichtig ist – seien das nun Laien, Weltkleriker, Ordensleute, ist im Grunde nichts anderes als ein hingebungsvolles Morgen- und Abendgebet. Die Gebetszeiten – die beiden täglichen Betrachtungen – sind insofern hingebungsvoll, als sie Anfang und Ende des Tages in besonderer Form Gott darbringen, nicht nur durch mündliches Gebet, sondern auch affektiv und intelligibel; der ganze Mensch ist bei dieser Devotionsform beteiligt. Alle Christgläubigen sind daher berufen, nach Heiligkeit zu streben, dem betrachtenden Gebet zu obliegen – wenn auch an den Tagesablauf angepasst – und die Sakramente oft zu empfangen. Wie dies mit der speziell auf die Priester bezogenen Spiritualität zusammenhängt, wird noch festzustellen sein. Dennoch bleibt der Wert der innerweltlichen Zurückgezogenheit gerade im Kontext des Strebens nach echter Frömmigkeit bestehen.

4.3 Der Einfluss der Escuela sacerdotal

Die Priesterschule ist vielleicht das bekannteste Vermächtnis von Maestro Ávila: Sie überlebte als feste Gruppe zwar nicht sein irdisches Leben, jedoch ist das Beispiel des gemeinsamen Strebens nach priesterlicher Heiligkeit und die gemeinsame Seel-Sorge im buchstäblichen Sinn das, was im Gedächtnis der Kirchengeschichte als immer aktuell empfunden wurde: An dieser Stelle seien zwei besonders wichtige Priester genannt: Luis de Granada und Diego Pérez de Valdivia. Sie verbreiteten auf besondere Weise die „Vision“ Ávilas vom priesterlichen Wirken in Gemeinschaft. Der Predigerorden, die Gesellschaft Jesu und die Karmeliten sind in der Biographie Juan de Ávilas präsent und haben eine sehr ähnliche Zielsetzung, insbesondere in Bezug auf die priesterliche Spiritualität.⁴¹¹

⁴¹⁰ Vgl. OC 4, carta 1: 5-14, carta 5: 33-40, carta 8: 49-51, carta 225: 724-726; OC 2: Breve regla de la vida cristiana: 839- 843, Diez documentos: 848-850.

⁴¹¹ Vgl. Esquerda Bifet, Diccionario, 356.

Das Verhältnis des Weltpriesters Ávila zu den Bischöfen ist beispielhaft für ein gutes gemeinsames Auskommen gerade in seelsorglichen Anliegen; dies gilt natürlich in erster Linie von Don Pedro Guerrero und in zweiter Linie von Bartolomé de los Mártires. So kam viel von Ávilas „pastoralem“ Gedankengut zu den Konzilsvätern nach Trient und konnte die Diskussion und die Konzilstexte beeinflussen. Gesichert ist dies für die Einführung von Seminare für die Priesterausbildung und die Entscheidung, die klandestinen Ehen für ungültig zu erklären.⁴¹²

Die Erinnerung an die Priesterschule Ávilas blieb trotz des „Scheiterns“ auch die folgenden Jahrzehnte in Spanien lebendig und wurde im 17. Jahrhundert in Frankreich besonders aufgegriffen. Die „französische Schule“ der Spiritualität rezipierte die Schriften Juan de Ávilas in hohem Maße; besonders die *Escuela sacerdotal* fand Bewunderer in Frankreich mit demselben Ziel das Ávila hatte: die Reform der Kirche und echte *metanoia* des einzelnen. Die „Französische Schule“ erstrebte eine Erneuerung des priesterlichen Lebens. In erster Linie ist hier Pierre de Bérulle von Bedeutung, da dieser Juan de Ávila sehr verehrte und sein apostolisches Wirken immer als Vorbild für das betrachtete. Bemerkenswert ist folgendes Zitat über Bérulle, das nicht nur die tiefe Verehrung für Maestro Ávila darlegt, sondern die Quintessenz des Lebenswerks Ávilas ganz klar in dem Modell und der Spiritualität der *Escuela sacerdotal* sieht:

„Ich erinnere mich, dass ich unseren verehrten Vater [Bérulle] sagen hörte, diese Reform [des Klerus] sei das einzige Ziel dessen gewesen sei, was der apostolische Prediger Juan de Ávila vorgebracht habe. Nachher fügte er hinzu, wenn Juan de Ávila in unseren Zeiten leben würde, er sich zu seinen Füßen niederwerfen würde und ihn als Meister und Führer seines Reformwerkes auswählt hätte, weil er ihn besonders verehrte.“⁴¹³

Jean-Jacques Olier, Charles Condren, Vincent de Paul, Jean Eudes und Franz von Sales haben die Lehren Ávilas rezipiert. Es geschah dies vor allem aus dem Bestreben, die Beschlüsse des Konzils von Trient umzusetzen, was allgemein in Frankreich ein längerer Prozess als in Spanien oder Italien war. Die asketische und spirituelle Formung dieses Prozesses war jedoch tiefer gehend, besonders im Hinblick auf die Methoden der Betrachtung, wobei sich in St. Sulpice

⁴¹² Vgl. ebd., 356f.

⁴¹³ González Rodríguez, *Súplicas*, 531. Diese zitiert hier: P. D. Bérulle, *Oevres*, Ed. Migne, I (Paris 1855) VIII. „Yo recuerdo haber oído decir a nuestro veneradísimo Padre [Bérulle] que esta reforma [la del clero] había sido la única meta que se había propuesto el P. Juan de Ávila, predicador apostólico; añadiendo después que, si Juan de Ávila hubiera vivido en nuestros días, él hubiera ido a postrarse a sus pies y lo habría escogido por maestro y director de su obra reformadora, porque le tenía en singular veneración.“ (Hier spricht Bourgoing über Bérulle)

eine neue Methode des betrachtenden Gebetes entwickelte. Die Betonung einer Askese, die man durchaus als „streng“ bezeichnen kann, verbunden mit ausgeprägter Akzentuierung der Betrachtung und einer zutiefst apostolischen Stoßrichtung, die sich in Sakramentenspendung und „Volksmission“ niederschlägt, ist genau das Programm, das Juan de Ávila versucht hatte, in die Praxis zu setzen. Dazu kommt die Betonung der Heiligen Schrift und der Kirchenväter, die in der französischen Schule ebenfalls sehr ausgeprägt war.⁴¹⁴ Bedenkt man, dass Bérulle das Modell des Oratoriums des heiligen Philipp Neri sich zum Vorbild nahm, fällt gerade das bewusste Pflegen des „Weltpriester-Seins“ auf, dass bei Philipp schon sehr ausgeprägt ist, obwohl die Franzosen die Charakteristik des Oratoriums durch Einsetzung eines Generaloberen veränderten und so das „Französische Oratorium“ kreierten. Hierbei sticht ins Auge, dass das Modell der Volksmissionen in dieser veränderten Variante des „Bérulle-Oratoriums“ leichter durchführbar ist und so die Nähe zu Ávila in besonderer Weise ausgedrückt wird. Das Oratorium des heiligen Philipp Neri ist hingegen in den einzelnen Häusern autonom und dient mehr einer Art „Stadtmission“, setzt also andere apostolische Akzente, bewahrt dadurch auf besondere Weise den Geist des römischen Hauses.

Im Allgemeinen nahm das Interesse an Juan de Ávila, nachdem einige Jahrhunderte später die Seligsprechung durch Papst Leo XIII. erfolgt war, sehr zu. Dies betraf und betrifft auch das priesterliche Zusammenwirken der „Jünger“ Ávilas. In der ersten Hälfte des 20. Jahrhundert waren die Schriften Juan de Ávilas sozusagen „klassische“ Lektüre für Seminaristen. Ungefähr seit den 40er Jahren, jedenfalls nach der Ernennung zum Patron der spanischen Weltpriester, werden die Werke Ávilas in einem Zug mit den üblichen geistigen Schriftstellern, wie zum Beispiel Ignatius von Loyola, Teresa de Ávila, Juan de la Cruz, Luis de Granada, genannt und erfreuen sich großen Zuspruchs. Das Zweite Vaticanum rezipierte die Betonung des Bischofs und die Gemeinschaft der Diözesanpriester als Presbyterium einer Teilkirche, was als grundlegender Bestandteil der Idee der Priesterschule Ávilas zu gelten hat. So ist bekannt, dass zum Beispiel Konzilsväter wie Casimir Morcillo und Laureano Castán, die beide als von Juan de Ávila begeistert galten, Konzilsdokumente wie *Lumen Gentium* 25⁴¹⁵ beeinflussten.⁴¹⁶

Die Heiligsprechung am 31. Mai 1970 durch Papst Paul VI. geschah besonders mit der Akzentsetzung auf einer Spiritualität des priesterlichen Lebens. Der Papst sah in der *Escuela*

⁴¹⁴ Vgl. Esquerda Bifet, 357f.

⁴¹⁵ Vgl. DH 4149.

⁴¹⁶ Vgl. González Rodríguez, *Súplicas*, 542, bes dort FN 160.

sacerdotal die richtige Einstellung zum Priestertum, wie sie gerade kurze Zeit nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil zu betonen war, um eine „Identitätskrise“ zu überwinden. Er nannte Juan de Ávila eine „prophetische Figur“.⁴¹⁷ Die Priesterschule Ávilas war eine echte Reformbewegung, die versuchte, nicht nur auf persönliche Bekehrung des Herzens abzielen, sondern auch die Strukturen der Sendung des Priesters gemäß vorsichtig aber bestimmt anzupassen. Es war gleichsam eine Ausgewogenheit zwischen Bewahrung und Veränderung, die zutiefst pastoral ist, aber keineswegs den Ernst des Evangeliums vergisst. So wird beispielsweise der Heiligen Schrift durch Studium, Betrachtung und Predigt einen hervorragenden Platz im Leben der Priester zugewiesen. Jedoch wird dadurch nicht versucht, die Bedeutung der Eucharistie auch nur irgendwie zu schmälern – sei es als Feier der Messe selbst, als Anbetung vor dem Tabernakel oder als feierliche Prozession am Fronleichnamfest. Die Quellen der Priesterspiritualität Ávilas zeichnen eine große Ausgewogenheit aus; es fällt auf, wie stark er die Kirchenväter und Konzile heranzieht, ohne die Bedeutung der Scholastik hintanzusetzen. Man kann sich vorstellen, dass sich Papst Paul VI. diese Eigenschaften zu eigen machen wollte, als er Maestro Ávila heiligsprach und als „prophetische Figur“ bezeichnete.

4.4 Zusammenfassung

Die *escuela sacerdotal* ist einerseits sehr vielschichtig, jedoch in einigen Punkten als sehr einheitlich zu charakterisieren; Juan de Ávila fing sein priesterliches Wirken in Sevilla an, wo er priesterliche Vorbilder fand – Valtanás und Contreras und Erzbischof Manrique – die ganz in der Tradition der kastilischen Kirchenreform standen, und auch über die nötigen Kontakte zu wichtigen Familien verfügten. So fühlten sich auch die Mitglieder der *escuela sacerdotal* diesem Ideal verpflichtet: Inneres Gebet, Hochhaltung der Predigt und der hl. Eucharistie, und echtes Vollkommenheitsstreben. Hierbei manifestieren sich einige Charakteristika, die die *escuela sacerdotal* als Gruppierung betreffen: Weltpriesterideal, das in Gemeinschaft, aber ohne Gelübde gelebt wird, mit einer großen Verwandtschaft zur Gesellschaft Jesu, zu den Karmeliten, wobei ein interessanter Zug zum Eremiten-Dasein auch beobachtbar ist, so zum Beispiel bei einigen Priestern, die sich nach dem Tod des Maestro Ávila zusammenschlossen, mitverursacht durch politische Maßnahmen, die man unter dem Ausdruck „*esta España*“ zusammenfassen kann. Diese Gruppe um Mateo de la Fuente, die anfangs sehr eremitsch lebte, und sich schließlich zu einem Basilianerkonvent entwickelte, gibt davon Zeugnis.

⁴¹⁷ Vgl. Paul VI., Predigt am 31.5.1970.; in: González Rodríguez, *Súplicas*, 129. Diese zitiert die Predigt von Papst Paul VI. vom Tag der Kanonisation.

Zu Lebzeiten des Juan de Ávila, insbesondere zwischen der Rehabilitierung durch die Inquisition und den Jahren der Krankheit, war die *escuela sacerdotal* trotz gesellschaftlichem Gegenwind eine florierende Bewegung von Priestern, wobei schwer auszumachen ist, wie fest die Zugehörigkeit war; sie war nicht institutionell wie in einer Ordensgemeinschaft, jedoch wurde auf angemessenen Gehorsam Wert gelegt. Auch waren die Priester der *escuela sacerdotal* an verschiedenen Orten angesiedelt, was unter anderem auch den weltpriesterlich-diözesanen Charakter der Bewegung ausmachte – man wollte die Bischöfe in der Seelsorgsarbeit besonders unterstützen. Zentrum war Córdoba, jedoch war sie in ganz Andalusien vorhanden, sogar in der Extremadura gab es eine Gruppierung. Von hier aus erwuchsen jedoch einige Probleme: So war die geographische Entfernung einer der Gründe der Auflösung. Gerade die genannte Gruppe entwickelte zunehmend schwärmerisch-sektiererische Tendenzen, und entfernte sich von der Kirche. Wenngleich das Verschwinden der *escuela sacerdotal* menschlich gesehen tragisch ist, so war doch der Ruf der Heiligkeit Juan de Ávilas und vieler seiner Priesterschüler weithin in Spanien bekannt. Die meisten Mitglieder der *escuela sacerdotal* waren *conversos* und standen der Inquisition distanziert gegenüber. Indem sie für die Forderungen der Kirchenreformer einstanden, lehnten sie das „Sicherheitsdenken“, das in Spanien von Teilen der Kirche und der Monarchie sehr gefördert wurde, ab. Gemeint sind hier Maßnahmen, mit denen man die katholische und nationale Einheit Spaniens bewahren, bzw. forcieren wollte: Ausschluss aller *conversos* von wichtigen Ämtern, weitgehendes Verbot von volkssprachlicher religiöser Lektüre, Betonung der Unterscheidung zwischen Klerus und Laien, gewisse Zurückdrängung der bischöflichen Befugnisse zugunsten der Inquisition. Dies, und die zu schwache Konsolidierung als Priestergemeinschaft brachten das langsame Verschwinden der *escuela sacerdotal*.

5. DAS „GRUNDGERÜST“ DER SPIRITUALITÄT JUAN DE ÁVILAS: DER TAGESPLAN

Wie an der Geschichte der *escuela sacerdotal* ersichtlich, darf sie ideell von Juan de Ávila nicht getrennt werden, zumal ja durch seinen Tod die Auflösung einsetzte. Auch von den Akzentuierungen und Zielsetzungen seitens der Spiritualität lässt sich zwischen Maestro Ávila und den Priesterschülern keine Grenze ziehen. Diese Erfahrung spricht für die Ausstrahlung seines Lebens und seines Vorbildes, weil Theologie für ihn immer einen „*dinamismo apostolico*“ einen apostolischen „Schwung“ hatte, wie sich der Biograph Sala Balust in der Einführung ausdrückt.⁴¹⁸

Was jedoch ist die „Quintessenz“ dieser Spiritualität? Die Priesterschule war in den Jahren 1537 und 1538 in der Stadt Córdoba erstmals wirklich konsolidiert, sodass man vorsichtig von einem Beginn sprechen kann. Luis Sala Balust gibt daher den Briefen, die im Jahr 1538 entstanden sind, eine besondere Bedeutung, die zeitlich und inhaltlich evident ist.⁴¹⁹

Rady Roldán-Figueroa präzisiert diese Beobachtung: Er sieht in vier bestimmten Briefen die besondere Denkweise Ávilas erhalten, die der Priesterschule die charakteristische Formung gab, und die in diesem Hauptkapitel besonders berücksichtigt werden. Er nennt dies „his rule for the Clergy“⁴²⁰, wodurch die Verwandtschaft der Briefe mit den anderen *reglas*, zur Sprache kommt. *Reglas* sind in diesem Kontext Kurzformeln des Glaubens und des asketischen Lebens, die besonders einprägsam sind, wobei Roldán-Figueroa den Inhalt der Briefe und die *reglas* als dasselbe *genre* betrachtet. Die historische Bedeutung der geistlichen Übungen Juan de Ávilas darf nicht übersehen werden: „Für diesen genuinen Beitrag zur Entwicklung der Spiritualität Spaniens in der Frühen Neuzeit steht er in einer einzigartigen Position zusammen mit Francisco de Osuna und Ignacio de Loyola. Sein Werk hat dazu beigetragen, die Grundlagen für die Spiritualität von Teresa de Jesús und Juan de la Cruz zu legen.“⁴²¹ Kehrt man zum Begriff

⁴¹⁸ Estud biogr. 103.

⁴¹⁹ Vgl. Estud. biogr. 102.

⁴²⁰ Vgl. Roldán-Figueroa, Spirituality, 31.

⁴²¹ Ebd., 31. “For this original contibution [sic!] to the development of early modern Spanish spirituality, he stands in a unique position alongside Francisco de Osuna and Ignacio de Loyola. His work helped lay the foundation for the spirituality of Teresa de Jesús and Juan de la Cruz.”

„reglas“ zurück, die eben die Kurzformeln beschreiben, so fällt auf, dass er diesen Ausdruck auch in den Briefen verwendet, die in besonderer Weise das Leben des Priesters als solches zum Thema haben. Die Briefe entstanden in den Jahren 1538 bis (höchstwahrscheinlich) 1544 und zeigen konstante Lebensregeln auf, die sich nur wenig verändern und dadurch in das Herz der Spiritualität Juan de Ávilas Einblick gewähren lassen. Zusätzlich waren dies seine „aktivsten“ Jahre, in denen er in besonderer Weise die *escuela sacerdotal* aufbauen konnte.⁴²²

Die Gruppierung der bereits erwähnten vier Briefe geht auf Roldán-Figueroa zurück, während Luis Sala Balust dies nur anhand der beiden Briefe aus dem Jahre 1538 aufgefallen war. Ein weiterer Biograph Juan de Ávilas, Andrés Martín, nahm zu diesen beiden den Brief an Luis de Granada hinzu. Es wurde die Bedeutung zumindest dreier dieser vier Briefe schon erkannt, besonders um die Spiritualität Juan de Ávilas aufzuzeigen. Rady Roldán-Figueroa ist jedoch der erste, der die zeitlichen Zusammenhänge um die Entstehung der vier Briefe klärt; so kann die Entwicklung dieser „Regel für den Klerus“ nachvollzogen werden, was für das Verständnis von großem Vorteil ist. Der Autor sieht hier besonders die Bedeutung des Erasmus von Rotterdam und die Stellung des Lesens als zwei wichtige Punkte, die eine Entwicklung aufzeigen.⁴²³

Die Reihenfolge der Bearbeitung der vier Briefe soll sich nach Roldán-Figueroa richten; er beginnt mit dem Brief an den unbekannten Priester aus Córdoba, da dieser inhaltlich betrachtet am einfachsten aufgebaut ist und wahrscheinlich vor dem anderen Brief aus dem Jahre 1538 (an Garcia Arias) entstanden ist. Die Übersetzung der folgenden Textpassagen aus den Werken Maestro Ávilas soll möglichst wörtlich sein, dies ist beabsichtigt, um die bisweilen langen Schachtelsätze, die für P. Ávila typisch sind, besser zu verstehen.⁴²⁴

5.1 Brief an einen Priester aus Córdoba (1538)

5.1.1 Zum Inhalt:

Es handelt sich hierbei um „*Carta 225, A un discipulo*“, Granada 1538. Die Überschrift der Edition lautet: „*Modo de vivir y estudiar*“. Sala Balust bemerkt die große Verwandtschaft mit dem Brief an Garcia Arias. Er vermutet, der Brief sei an Padre Alonso de Molina gerichtet;

⁴²² Vgl. ebd., 32.

⁴²³ Vgl. ebd., 32f.

⁴²⁴ Der in den Fußnoten befindliche Originaltext wird ohne Anmerkungen wiedergegeben, Kursivschrift der Bibelzitate aus der Vulgata wird beibehalten.

außerdem wurde jener erstmals 1947 editiert, also in früheren Werksausgaben ausgelassen: was wahrscheinlich mit der Nennung des Erasmus zusammenhängt, die nicht mehr opportun erschien. Im Jahre 1538 war die Beliebtheit des Humanisten nicht mehr gegeben und vielmehr im Absinken begriffen; nach dem Tod Maestro Ávilas wäre die Drucklegung eines Briefes mit der Behandlung von einigen Werken Erasmus' eher ein peinlicher *fauxpas* gewesen. Das besagte Schriftstück war offensichtlich in Vergessenheit geraten, wurde wiederentdeckt und konnte 1947 von Luis Sala Balust veröffentlicht werden.⁴²⁵ Die Vorgeschichte ist interessant und soll in Erinnerung gerufen werden: In den Jahren nach dem Freispruch durch die Inquisition in Sevilla hielt sich Maestro Ávila zuerst in Córdoba auf und brach im Jahre 1536 nach Granada auf. Er lernte den Erzbischof von Granada, Gaspar de Avalos kennen und beide freundeten sich an. Juan de Ávila gründete in dieser Stadt unter Mithilfe des Erzbischofs das Colegio de Santa Catalina; es handelte sich dabei um eine Art Priesterseminar. Es wurden Kleriker, die sich auf die Priesterweihe vorbereiteten, in einem Institut versammelt, damit die Formung durch Studium, wie durch echte Frömmigkeit aus einem Guss sei. Bei diesem Colegio de Santa Catalina wird in den historischen Quellen ausdrücklich auch die spirituelle Dimension des Institutes erwähnt.⁴²⁶

Juan de Ávila gibt in diesem Brief zuerst Ratschläge zum Studium, um dann einen Tagesplan zu entwerfen und schließlich einige allgemeine Ratschläge zu geben.⁴²⁷

Das Neue Testament hat den wichtigsten Stellenwert in der täglichen geistlichen Lesung. Nach Möglichkeit soll der Adressat Teile davon auswendig lernen: „*sería bien sabello de coro* – es wäre gut, wenn Sie es auswendig können.“⁴²⁸ Dieses Studium soll helfen, das Wort Gottes zu verstehen und zu verinnerlichen: Der Sinn der einzelnen Schriftstellen muss persönlich erschlossen werden. Wenn der Adressat Hilfe bei der Klärung benötigt, soll er die Kirchenväter Hieronymus und Johannes Chrysostomus konsultieren, zumindest stellt Juan de Ávila diese als die wichtigsten vor; jedenfalls empfiehlt er „*algun doctor*“. Dass dieser Ausdruck jedoch keine Beliebigkeit signalisiert, ergibt sich aus dem nächsten Satz. Der Priester kann auch in den *Paraphrasis*⁴²⁹ des Erasmus von Rotterdam nachschlagen, jedoch mit Vorsicht: Wo Erasmus von der gemeinsamen Auslegung der Kirchenväter oder vom Gebrauch der Kirche abrückt, darf

⁴²⁵ Vgl. OC 4, 724.

⁴²⁶ Vgl. Roldán-Figueroa, Spirituality, 33f.

⁴²⁷ Vgl. OC 4, 724-726.

⁴²⁸ OC 4, 724.

⁴²⁹ Erasmus von Rotterdam, Paraphrasis in Ev. Matthaei; in Ev. Marci Paraphrasis; In Ev. Lucae Paraphrasis; Erasmi Roterodami Paraphrasis in Ev. sec. Ioannem, Alcalá 1525.

man ihm nicht folgen. Hingegen sind die *Anotationes*⁴³⁰ des Erasmus sehr empfehlenswert, weil die Lektüre mit dem neutestamentlichen Griechisch vertraut macht, denn selbst rudimentäre Griechischkenntnisse seien doch von Vorteil für das Studium der Heiligen Schrift. Für letzteres empfiehlt er an erster Stelle das Neue Testament, an zweiter Stelle das Buch der Sprichwörter und das Buch Jesus Sirach. An dritter Stelle betont er die Prophetenbücher; diese Hervorhebungen stellen indes keine Herabsetzung der gesamten Schrift dar, weil schließlich auch „*lo demás*“ – das Übrige (also alle Teile der Schrift) genannt wird. Es kommt zur Sprache, was für die Spiritualität Juan de Ávilas als besonders hervorragend betrachtet wird. Nach dem Neuen Testament ist es die Weisheitsliteratur des Alten Testaments, die einen hohen Stellenwert innehat.

„Was die frommen Bücher betrifft, mögen Sie hauptsächlich solche vom heiligen Bernhard zum Ziel haben, besonders *In Canticis*, und auch von Cassian *De Collationibus patrum* und *De octo vitiis*, ohne welche Sie nicht sein mögen. Und andere fromme Bücher, die auf Spanisch im Umlauf sind, auch wenn es sie gibt, sind sie nützlich.“⁴³¹ Auch scholastische Literatur wird dem Adressaten ans Herz gelegt: er wird angewiesen, dies nicht ohne einen Lehrmeister zu bearbeiten; Maestro Ávila empfiehlt besonders Gabriel Biel⁴³² und die *Summula peccatorum*⁴³³ von Thomas Cajetan.

Mit der Bemerkung, es gehe hauptsächlich um das Gebet, kommt Juan de Ávila nun zum Tagesplan, der am Vorabend beginnt. Dieser wird im Brief *regla* genannt. Beim abendlichen Angelusläuten soll sich der Adressat zurückziehen, kurz ein geistliches Buch lesen, und anschließend beten. Bei diesem Gebet soll er die Sünden des Tages ins Gedächtnis rufen und sich vorstellen, er stehe vor dem Gericht Gottes. Er soll Gott geradezu belästigen, dass er ihm zeige, dass er ein Sünder ist. Es soll sowohl das Sündenbewusstsein verinnerlicht werden, als auch die Gottesfurcht: man soll erkennen, dass man nichts als Sünde in sich hat. Juan de Ávila nennt einige Einwände, die hier entstehen können: „Und obwohl einige Personen es vermeiden, sich Gott als Richter zu nähern, und behaupten, es soll nur über den Weg der Liebe geschehen;

⁴³⁰ Erasmus von Rotterdam, *In novum testamentum annotationes*, Basel 1516.

⁴³¹ OC 4, 724f. „En lo de los libros devotos, tenga por principal a San Bernardo, especialmente *In Canticis*, y también al Casiano, *De Collationibus patrum* y *De octo vitiis*, sin los cuales no esté. Y otros libros devotos que andan en romance, también los haya, que provechosos son.“

Verwendete Werke: Bernhard von Clairvaux, *Serm. in Cantica*: PL 183,785-1198.

Johannes Cassian, *Collationes*, PL 49,478-1320. Ders., *Collationes V: De octo principalibus vitiis*, PL 49,609-642.

⁴³² Vgl. OC 4, 725, FN 5: Juan de Ávila spielte auf folgendes Werk an: Biel, Gabriel, *Epithoma pariter et collectarium circa IV Sententiarum libros*, Basel 1512.

⁴³³ Kajetan, Thomas (Jacopo de Vio), *Summula peccatorum*, Roma 1525.

ich bin nicht dieser Ansicht, solange man nicht so vollkommen ist, wie der, der sagte, dass *die vollkommene Liebe die Furcht austreibt*.“ [1 Joh 4,18]⁴³⁴ Man erkennt hier die asketische Färbung, die fast harsch anmutet, jedoch argumentativ verteidigt wird. Juan de Ávila betont die Heiligkeit Gottes, wohingegen der beste Mensch im Vergleich dazu nur ein armer Sünder ist: Das Ziel ist die Liebe, nicht die Furcht. Das Ziel wird nicht erreicht werden, wenn die Furcht vernachlässigt wird, denn aus dem Fehlen der Furcht ist – wie sich Ávila ausdrückt – „nicht wenig Schlechtes bei vielen entstanden...“⁴³⁵

Nach einer Stunde oder auch eineinhalb Stunden soll der Adressat die Betrachtung⁴³⁶ beenden; er kann ein wenig im Neuen Testament lesen und dann das Abendessen zu sich nehmen. Nach dem Essen soll er mündlich beten, um etwaige Schläfrigkeit zu überwinden. Danach kommt abermals eine Stunde betrachtendes Gebet, jedoch mit dem Thema der Passion Jesu Christi. Der Priester soll jeden Tag der Woche einen anderen Teil der Leidensgeschichte „durchnehmen“, und dabei achten, ganz ruhig zu sein, das Gedächtnis nicht anzustrengen und darauf zu warten, was der Herr ihm im Gebet erweisen möchte. Es kann auch ein frommes Buch über die Passion genommen werden, um die Meditation zu erleichtern – selbst wenn dort die einzelnen Schritte zur Reflexion angegeben sind. Ist dies abgeschlossen, ist eine Stunde Studium vorgesehen, um nachher zu Bett zu gehen.

Nach dem Aufstehen soll der Priester die Stundenliturgie beten, bis zur Sext. Man kann mutmaßen, dass dies eine Stunde in Anspruch nahm. Es folgt die Morgenbetrachtung zur Vorbereitung auf die Zelebration der Eucharistie, wobei er die Gedanken der letzten Gebete zusammensammeln soll, um sich würdig dem Allerheiligsten zu nahen. Nach dem Feiern der heiligen Messe ist zumindest eine halbe Stunde zutiefst angebracht, um die Gegenwart Christi in der soeben genommenen heiligen Kommunion zu bestaunen und dafür Dank zu sagen. Danach ist bis zum Mittagessen das Studium vorgesehen.

Nach dem Essen soll sich der Adressat, wenn notwendig, hinlegen, um danach das Stundengebet, also Non, Vesper und Komplet zu beten. Hierauf ist ein Spaziergang angebracht, den Juan de Ávila aus gesundheitlichen Gründen empfiehlt. Ebenso ist der Nachmittag für

⁴³⁴ OC 4, 725. “Y, aunque algunas personas huyen de llegarse a Dios como a juez, diciendo que no ha de ser sino por vía de amor, yo no soy de ese parecer hasta que no esté tan perfecto, como el que dijo *que perfecta charitas foras mittit timorem*“

⁴³⁵ OC 4, 725. “no pocos malos han venido a muchos por falta de aquesto.”

⁴³⁶ Als Übersicht zum Gebet und zu den verschiedenen Arten des Gebetes: Schlosser, Marianne, Erhebung des Herzens. Theologie des Gebetes, (=Kompendium Theologie der Spiritualität 2), St. Ottilien 2015, bes. 129-144.

Besuche der Kranken und Sterbenden vorgesehen. Prinzipiell soll er am Nachmittag und am frühen Abend keine Betrachtung machen und nicht studieren, um den Kopf nicht zu belasten.

Schließlich gibt Juan de Ávila noch einige allgemein gehaltene Ratschläge: Beim Studium möge sich der Priester wichtige Sätze aus der Bibel, wie von anderen Werken, aufschreiben und in alphabetischer Reihenfolge ordnen, um ein persönliches Verzeichnis aller wichtigen Maximen zu besitzen. Er empfiehlt ihm, weiterhin als Beichtvater in dem Nonnenkonvent Santa Marta zu wirken; sollten andere Beichten dazukommen, sei er vorsichtig, dass es nicht zu viel wird. Darum soll er gut essen, gut arbeiten, und nicht zu viele Beichtkinder annehmen.

„Im übrigen, stärkt euch im Herrn“ [Eph 6,10]. Leben Sie in der Freiheit der Kinder Gottes, von ihm Seine Güte erspürend, in Seinem Blut das Erbe erwartend, das Er uns geben muss, der uns ja berufen und gerechtfertigt hat; Er wird erfüllen, was fehlt.“ [vgl. Röm 8,30; 1 Tess 5,24]⁴³⁷ Juan de Ávila schließt den Brief, indem er vorerst nichts weiter raten möchte, bis der Adressat einen Brief schickt, in dem er beschreibt, wie es ihm mit den Ratschlägen ergeht.

5.1.2 Die Bedeutung des Briefs

Beachtenswert ist die Zweiteilung des Briefes: Zuerst beschreibt Maestro Ávila, welche Inhalte für das Studium wichtig sind, erst danach kommt die Tageseinteilung durch das Gebet. Die Hochschätzung der Heiligen Schrift tritt zu Tage: sie ist der mit Abstand wichtigste Inhalt der Studien, die tagsüber zu tätigen sind. Als Hilfsmittel zur persönlichen Exegese der biblischen Texte sind die beiden Werke des Erasmus bemerkenswert: Zum einen fällt die Zurückhaltung auf, die Juan de Ávila dem Priester anbefahl: Wo der Konsens der Kirchenväter oder der Gebrauch der Kirche von Erasmus nicht beachtet wird, soll man der üblichen Auslegung treu ergeben sein; zum anderen wird die Bedeutung des griechischen Urtextes des Neuen Testaments sehr hoch gehalten: Bei der persönlichen Lesung der Texte sollen griechische Sprachkenntnisse den Urtext erschließen, wozu die *Anotationes* eine große Hilfe darbieten.

Auffallend ist die Behandlung des Tagesablaufes, die am Vorabend mit dem abendlichen Angelusgeläute beginnt – damals stets mit Einbruch der Dämmerung verbunden. Minutiös, ja rigoros wird der Tag eingeteilt, jedoch nicht ohne Verständnis für menschliche Schwäche und die Erhaltung der Gesundheit. Weite Strecken des Tages nehmen abwechselnd Studium und Gebet ein: Bei letzterem steht die sog. Betrachtung im Mittelpunkt: Es sollen die

⁴³⁷ OC 4, 426. „*De caetero, confortare in Domino* [cf. Ef 6,19]. Viva en libertad de hijo de Dios, sintiendo de Él su bondad y esperando por su sangre la herencia de nos ha de dar, que pues nos ha llamado y justificado, Él cumplirá lo que falta. [cf. Röm 8,30; 1 Tess 5,24]”

Glaubensgeheimnisse verinnerlicht werden; durch Reflexion der Gedanken und Affekte der Gefühle soll das Gebet den ganzen Menschen in Beschlag nehmen. Es sind vier Perioden der Betrachtung vorgesehen: jeweils mindestens eine Stunde – nach dem abendlichen Glockengeläute die Meditation über das Gericht und nach dem Abendessen die Betrachtung über die Passion des Herrn. Morgens vor der Feier der heiligen Messe ist eine Zeit der Vorbereitung vorgesehen – ohne ausdrückliche Zeitangabe, und nach vollbrachter Eucharistie ist wenigstens eine halbe Stunde Gebet anempfohlen – die klassische Danksagung für Messopfer und Empfang des Sakramentes. Höhepunkt des Tages ist selbstverständlich die Begegnung mit Jesus Christus in der heiligen Eucharistie und das intensive „Betrachten“ ist hauptsächlich eine Vorbereitung auf dieses *Mysterium fidei*, von der Danksagung abgesehen. Von den Vormittagsstunden bis zum abendlichen Angelusgeläute ist auch keinerlei Betrachtung vorgesehen, nur das verbleibende Stundengebet soll gebetet werden, etwaige Krankenbesuche sollen gemacht werden.

Das strenge Gepräge der Tageseinteilung tritt am Nachmittag auffallend zurück: Er ist einerseits zur mentalen und körperlichen Erholung vorgesehen, andererseits die Zeit, tätige Nächstenliebe zu üben. Dabei darf man nicht vergessen, dass der Adressat Beichtvater in einem Nonnenkloster ist, eine Tätigkeit, die allenthalben als durchaus anstrengend beschrieben wird; daher ist die Mahnung Ávilas, nicht zu viele Beichtkinder anzunehmen, tatsächlich im Interesse der Gesundheit. Bei aller Strenge ist Juan de Ávila bedacht, eine gewisse Lebensqualität aufrechtzuhalten und Schädigungen der Gesundheit zu vermeiden. Wie bereits erwähnt hat die Betrachtung des Gerichts in den früheren Abendstunden ein großes Gewicht, um sich der Spiritualität Juan de Ávilas zu nähern: Vor der schier unglaublichen Heiligkeit Gottes ist der einzelne Mensch ein „Nichts“, besteht nur aus Sünde und kann aus sich heraus für seine Erlösung nichts tun. Diese Erkenntnis soll von Gott erfleht werden, soll zu wahrer Selbsterkenntnis führen, wie ein leuchtender Lichtstrahl (*lucidísima luz*).

Nachdem der Mensch jegliche Selbstillusion aufgegeben hat, kann die nächste Betrachtung einen Schritt weiterführen: Die Passion Christi ist die Antwort Gottes auf den Zustand der Menschen und es wird ersichtlich, dass das Ziel der Betrachtung nicht die Selbstanklage ist, sondern die Liebe, wie Juan de Ávila auch auf den Einwand antwortet, dass erst die vollendete Liebe die Furcht vertreibt. Hier kann man die intensive Polarität der Spiritualität Maestro Ávilas erkennen: Schonungslose Selbsterkenntnis über die *via purgativa* bleibt nicht bei sich stehen, sondern wird in der Passion Christi gewandelt zu Vertrauen, Dankbarkeit und Mitwirken. So

hart die Erkenntnis am Anfang ist, so befreiend ist die Erlösung durch Leiden und Sterben Christi.

In diesem Zusammenhang fühlt man sich sehr an die Soteriologie der Reformatoren erinnert: So kommt bei Juan de Ávila durchaus das Vertrauen auf das Leiden Christi zur Sprache, was doch an die lutherische Theologie denken lässt; vorab sei dazu vorsichtig bemerkt, dass die Mitwirkung des Menschen mit der Gnade von Maestro Ávila sicher nicht geringgeschätzt wurde, wie allein die vielen Predigten bezeugen. Jedenfalls bleibt die Ähnlichkeit mit den Anliegen der Reformatoren auffallend: Vielleicht kann man auch die These vorbringen, dass Juan de Ávila die Kernpunkte reformatorischer Theologie vertritt; das geschieht jedoch ohne mit der Kirche brechen zu wollen, ohne die Einseitigkeit der vier *sola* reformatorischer Theologie zu vertreten. Eine so negative Asketik – im besten Sinne des Wortes – ist höchstens noch bei dem heiligen Juan de la Cruz vorhanden. Bei dem sog. Gnadenstreit, der sich zwischen den Jesuiten und den Dominikanern im 17. und 18. Jahrhundert entfaltete, wäre Juan de Ávila sicherlich auf der Seite der Dominikaner gestanden, auf welcher die Gnade sehr betont wurde – und das bei aller Nähe zur Gesellschaft Jesu.

5.2 Brief an Garcia Arias (1538)

5.2.1 Zum Inhalt

Dieser Brief ist bereits elaborierter, weshalb dieser wahrscheinlich später als der vorher behandelte Brief entstanden ist. Es ist auch durchaus möglich, dass der Priester aus Córdoba ein Antwortschreiben an Juan de Ávila schickte, dessen Inhalt in dem Brief an Garcia Arias berücksichtigt wurde, beispielsweise in der Anpassung des Tagesablaufes an gewisse Umstände.

Juan de Ávila weist gleich anfangs auf ein erstes Schreiben an Garcia Arias hin, das jedoch nicht erhalten ist, jedenfalls handelt es sich hierbei um den zweiten Brief. Dem Adressaten wird ans Herz gelegt, in erster Linie auf sich zu schauen und die Fehler der anderen nicht zu beachten: er möge die Augen nicht auf das Leben der anderen richten, sondern auf sein eigenes und andere darum bitten, ihm dabei zu helfen. Daraus geht hervor, dass der erste Brief, den Ávila an Arias sandte, in der klösterlichen Gemeinschaft auf keine Zustimmung stieß.

Juan de Ávila beginnt, die von Garcia Arias zuvor erbetene Tageseinteilung zu schildern; er nennt sie *regla particular*. Beim abendlichen Angelusgeläute, oder eventuell schon ein bisschen vorher „niedergeworfen auf die Knie, sprechen Sie das *Confiteor Deo* und den Psalm *Miserere mei*; auf die Brust schlagend bekennen Sie dem Herrn Ihre eigene Schuld und die Sünden, erbitten Sie Barmherzigkeit durch das Opfer des Leidens Seines Sohnes; dass er den Zorn, den unsere Sünden verdienen, besänftige. Und dann, das Zeichen des Kreuzes machend, ruhen Sie sich aus, entweder auf den Knien, wenn Sie das ertragen können ohne Schaden des Körpers und ohne Umherschweifen der Gedanken – was zu geschehen pflegt, wenn der Körper gepeinigt ist – oder sitzend auf dem Boden oder auf dem Sessel.“⁴³⁸

Nun schreitet Juan de Ávila zum Inhalt der Betrachtung der letzten Dinge: „Denken Sie mit Aufmerksamkeit an das Geschehen Ihres Todes, so innerlich wie Sie können, so als wären Sie dabei, indem Sie besonders wahrnehmen, wie Sie im Bett sind, die Kerze in der Hand, und alles übrige, was Ihnen der Herr geben wird; und dann, nachdem die Seele entschwunden ist, wie der Körper dort bleibt, und zur Bestattung gebracht wird.“⁴³⁹ Maestro Ávila fährt mit der genauen Schilderung fort; der Adressat möge sich vor Augen stellen, was mit dem Leichnam geschieht, möge sich anhören, wie die Klagegesänge anheben; die menschlichen Einteilungen von Ehre und Schande vergehen, denn die Seele ist nun in einer anderen Welt. Garcia Arias soll daran denken, wie die Seele wahrhaftig von einem Richter verurteilt wird, denn sie steht vor dem Gericht Christi (*tribunal de Cristo*), „nicht mehr und nicht weniger wie sich ein Dieb vor dem Richter zeigt, die Hände gefesselt, die Augen gesenkt, und mit Beschämung im Gesicht, weil sie ihn ergriffen haben mit dem Diebesgut in den Händen; und denken Sie, wie Sie dort angeklagt werden von den Dämonen und von dem eigenen Gewissen. Arbeiten Sie daran, folgendes zu spüren, dass nicht das Denken, sondern mehr das Fühlen das Ziel des Denkens ist.“⁴⁴⁰

⁴³⁸ OC 4, 33. “[...]hincadas las rodillas, diga el Confiteor Deo y el psalmo del Miserere Mei; hiriendo sus pechos, confiese al Señor su propia iniquidad y pecados, pidiéndole misericordia por el sacrificio de la pasión de su Hijo; que amanse la ira que nuestros pecados merecen. Y luego, hecha la señal de la cruz, se sosiegue, o de rodillas, si lo pudiere sufrir sin daño del cuerpo y sin vagueamiento de pensamiento – el cual suele acaecer cuando el cuerpo está penado –, o sentando en suelo o en silla.“

⁴³⁹ OC 4, 33f. “Piense con atención en el paso de su muerte lo más entrañablemente que pudiere, como si en ella estuviese, notando particularmente cómo estará en la cama, la candela en la mano, y todo lo demás que el Señor le diere; y tras esto, cómo, salida el ánima, quedará acá el cuerpo y será llevado a enterrar.“

⁴⁴⁰ OC 4, 34. “[...]ni más ni menos que se presenta un ladrón delante un juez, las manos atadas, y los ojos bajos, y con vergüenza en la cara, porque le tomaron con el hurto en las manos; y piense cómo allí será acusado de demonios y de la propia conciencia; y trabaje por sentir esto: que no el pensar, más el sentimiento, es el fin de pensar.“

Garcia Arias soll sich dann seine Vergehen ins Gedächtnis rufen, und dabei an die Wohltaten Gottes denken und an die schlechte Antwort (*mal le ha respondido*), die er mit seinen Sünden gegeben hat. Hier bemerkt Maestro Ávila eine wichtige Unterscheidung: Wenn diese Gedanken nur vom Menschen ausgehen, machen diese den einzelnen nur ein bisschen betroffen, hingegen, „wenn [sie] vom Geist des Herrn kommen, sind sie so klar, dass der Mensch eine solche Unwürdigkeit in sich sieht, dass es ihm als ein Wunder erscheint, dass die Erde ihn erträgt (*sufirlo la tierra*). Es kostet ihm Mühe, zu glauben, Gott besitze eine solche Güte, dass es für ihn ausreicht, ihn zu ertragen. Er hat einen so großen Unmut gegenüber sich selbst aufgrund der Tatsache, so gelebt zu haben, dass er Hand an sich legte, würde es nicht Gott beleidigen;“⁴⁴¹ Dabei reicht es aus, sich an die schweren und den Menschen am meisten demütigenden Sünden erinnern; dabei spielen in der Vorstellung auch die Hölle und das Purgatorium eine Rolle; Juan de Ávila wiederholt die Mahnung, dass es Gott ist, der das Innere des Menschen bis in die Tiefen erleuchtet. Diese Meditation soll an die zwei Stunden dauern, ungefähr bis acht Uhr bzw. halb neun Uhr. Garcia Arias möge dann zu einem leichten Abendessen schreiten, wobei nach dem Essen bis zur Feier der heiligen Messe nichts gesprochen werden soll. Nach dem Essen kann er ein wenig mündlich beten und etwas lesen. Gegen zehn Uhr kann er sich zu Bett legen, wobei er beim Hinlegen den eigenen Tod bedenken oder auch die Grablegung Christi kurz betrachten soll.

Juan de Ávila rät dem Adressaten, um drei Uhr morgens aufzustehen, um die Matutin zu beten, danach soll die Betrachtung über die Passion des Herrn erfolgen: Damit die Gedanken nicht ziellos umherschweifen, lässt der Autor eine Einteilung für alle Tage der Woche folgen: „Denken Sie am Montag an den Gang zum Ölberg, an das Gebet und an die Festnahme, am Dienstag an dasjenige von dort bis zur Geißelung an der Säule einschließlich; am Mittwoch denken Sie an die Dornenkrönung und das „Ecce homo“, am Donnerstag an die Verurteilung und das Tragen des Kreuzes, am Freitag an die Kreuzigung und den Tod, am Samstag an die Abnahme vom Kreuz und die Grablegung, am Sonntag an die Auferstehung und die Herrlichkeit, die alle im Himmel besitzen, in der Auferstehung Christi vorgebildet.“⁴⁴²

⁴⁴¹ OC 4, 34. “[...] cuando viene del espíritu del Señor, es tan lúcido, que ve el hombre en sí tal indignidad, que le parece milagro sufrirlo la tierra, y tiene mucho en creer que tiene Dios tanta bondad, que ha bastado para le sufrir; y tiene tan grande aflojo contra sí mismo por haber así vivido, que, si no fuese por no ofender al Señor; ponía [sic] las manos en sí mismo;”

⁴⁴² OC 4, 35f. “[...] que el lunes piense la ida al huerto y oración y prendimiento; martes, desde allí hasta la columna inclusive; miércoles, la coronación y el Ecce homo; jueves, la sentencia y llevada de la cruz; viernes, la crucifixión [sic] y muerte; sábado, la disposición [sic] de la cruz y sepultura; domingo; la resurrección, y gloria que tienen los del cielo, figurada en la resurrección de Cristo.

Die Betrachtung sollte ungefähr zwei Stunden andauern; danach ist Schlaf angebracht, um das Gedächtnis auszuruhen, um gegen sechs Uhr, bzw. halb sieben Uhr sich wieder zu erheben. Nun soll Garcia Arias die Prim, Terz und Sext beten, denn die Laudes wurden damals gewöhnlich in Verbindung mit der Matutin gebetet. Ist dies abgeschlossen, kommt die Betrachtung in unmittelbarer Vorbereitung auf die Feier der Eucharistie; Arias soll an seine Unwürdigkeit denken, das zusammenfassen, was in den vorhergehenden Meditationen gleichsam gedanklich und affektiv gesammelt wurde. Dies ist besonders wichtig, um bei den vorgesehenen Gebeten der Messe wirklich im besten Sinne des Wortes „andächtig“ zu sein. Ist die Messfeier zu Ende, soll sich Garcia Arias zur Danksagung zurückziehen, eingedenk, dass im eben empfangenen Sakrament Jesus Christus wirklich gegenwärtig ist: Juan de Ávila vergleicht diesen Zustand mit der Zusammenkunft des Zachäus mit Jesus, sowie mit dem Zusammentreffen von Jesus und dem Zöllner. Am Vormittag liegt wiederum der Schwerpunkt auf dem Studium des Neuen Testaments, das ein Erheben des Herzens zum Herrn bedeutet (*alzando el corazón al Señor*); es sollte bis zum Mittagessen andauern und wenn möglich auch das Auswendiglernen der Heiligen Schrift miteinschließen: Dabei soll der Adressat kein Hilfsmittel verwenden, es sei denn, es stellen sich Fragen: In diesem Fall empfiehlt Maestro Ávila Johannes Chrysostomus und Nikolaus von Lyra⁴⁴³, oder auch Erasmus von Rotterdam oder andere Kommentaren, die aber nur den Text behandeln sollen, sonst keine weitere Information bieten: es soll dabei die einzige Aufgabe bleiben, den Sinn der Worte zu erfassen, den Gott hier zuerkannt hat.

Nach dem Mittagessen kann sich Garcia Arias, wenn notwendig, etwas Schlaf gönnen. Danach werde das verbleibende Stundengebet absolviert. Der Nachmittag ist im Dienst der Nächstenliebe zuzubringen, das Gedächtnis jedoch soll erholt werden; Besuche bei Kranken und Sterbenden, sei es im Haus oder im Spital, sind angebracht, sowie das Aufsuchen von Menschen, die Hilfe brauchen. Juan de Ávila möchte, dass Garcia Arias normalerweise (*ordinariamente*) einen einfachen Unterricht über die guten Sitten erteilt, beispielsweise die Texte von Cicero oder Platon mit jungen Leuten (*algunos mancebos*) liest. Maestro Ávila meint hierbei sicherlich Jugendliche, von denen keine große Reife und Ruhe erwartet werden kann, weshalb er auch keine vertiefte Katechese (*sin meterse en misterios de cristianidad*) anrät. Hingegen sind ethische Grundsätze der klassischen Philosophen hierbei von Nutzen. Damit endet fast abrupt der Ablauf der *regla*.

⁴⁴³ Vgl. OC 4 36, FN unten, spielt hier Juan de Ávila auf Nicolas de Lyra (+1349), *Biblia sacra cum glossis interlineari et ordinaria*, Nicolai Lyradi postilla et moralitatibus, Lyon 1545, an.

Nun folgen genaue Erläuterungen, die sich auf die einzelnen Punkte des Tagesablaufes beziehen; dabei nimmt die Methode der Betrachtung einen wichtigen Raum ein. So möge der Adressat bei der Meditation über die Passion Christi nicht zu sehr an die einzelnen Orte denken, sondern vielmehr, als würde dies in ihm, bzw. in seiner Nähe geschehen. Garcia soll einfach „schauen“, was mit dem Herrn geschieht, aber sich dazu keine Gewalt antun; ebenso soll er sich keinesfalls zwingen, bestimmte Gefühle wie Trauer oder Schmerz hervorzurufen. Die Betrachtung soll so ruhig wie möglich erfolgen und das, was sich bei dem Betrachten der Glaubensgeheimnisse ergibt, soll wie aus der Hand Gottes dankbar ergriffen werden, zum Beispiel Mitleid, Furcht vor der Sünde, Liebe, Tränen, Schmerz; im Vordergrund steht das Zusammensein mit Gott. Es empfiehlt sich dabei zu sehen, ob die Seele (*ánima*) bei einem Punkt Freude empfindet, oder ob ein gedankliches Weitergehen zu dem nächsten Punkt – das gilt sicher auch beim Lesen von Betrachtungsliteratur – angebracht ist. Der jeweiligen Situation sollte angemessen entschieden werden, um nicht nur mit dem Intellekt angesprochen zu sein, sondern um die Eindrücke und Gedanken auch affektiv verarbeiten zu können. Dabei gibt Maestro Ávila den wichtigen Ratschlag, auch nach der Betrachtung die Ruhe, die man zuvor verspürte, festzuhalten, gleichgültig, welche Tätigkeit man nun ausführt. Als Hilfe empfiehlt er das häufige Verrichten von Stoßgebeten, wie es schon von den Kirchenvätern erkannt worden war. Wenn hingegen die Meditation der Passion schwer gelingt, sollte Garcia Arias ein passendes Buch lesen, das den jeweiligen Teil des Leidens Christi zum Gegenstand hat. Dazu eignen sich die Werke *Passio duorum*⁴⁴⁴ von Luis de Escobar und der erste Teil des *Abecedario espiritual*⁴⁴⁵ von Francisco de Osuna. Weiters werden die Werke *Vitas patrum* – eine sehr beliebte Sammlung über die Wüstenväter und auch Wüstenmütter – und von Johannes Cassian *De collationibus patrum* und *De octo vitiis* als besonders geeignet vorgestellt, nebst *De duodecim mortificationibus*⁴⁴⁶ von Heinrich Herp.

Daneben ist es hilfreich, Predigten anzuhören von Personen, von denen man den Eindruck hat, in ihnen wohne Gott: Garcia Arias soll sich auch ein wenig mit diesen beraten wie ein unbedarfter Jünger (*como un discipulo rudísimo*) und auch darauf achten, was jene sagen und was sie im praktischen Sinn für Tätigkeiten ausüben. Die Ablenkungen, die beim Gebet

⁴⁴⁴ Vgl. Francisco de Tenorio, Luis de Escobar, *Tratado de devotissimas y muy lastimosas contemplaciones de la passion del hijo de Dios y de la compassion de la Virgen Santa María su madre, por esta razón llamado Passio Duorum*, Salamanca 1539.

⁴⁴⁵ Francisco de Osuna, *Abecedario espiritual*, Sevilla 1528.

⁴⁴⁶ möglicherweise ein Teil des Werkes: Herp, Hendrik (ca.1400-1477), *Theologiae mysticae D. Henrici Harphii*, Roma 1586.

auftreten, sind normal und sollen von Garcia Arias als *mortificatio* erkannt werden, besonders dann, wenn sich der Beter plötzlich zum Predigen oder Lehren gedrängt fühlt oder auch vor Ablenkung nicht mehr weiter weiß; dann gilt es, sich dem Gebet weiter hinzugeben.

Ein weiterer für Maestro Ávila wichtiger Punkt ist die Verschwiegenheit über alles, was sich im Gebet ereignet: was sich zwischen Gott und Mensch bei der Betrachtung geschieht, zum Beispiel Einsprechungen, Gewissensbisse, Dankbarkeit, ist nicht zum Weitererzählen gedacht, da es zutiefst persönlicher Natur ist; dabei ist auch davon auszugehen, dass hier mystische Erfahrungen gemeint sind. Für alles das gilt das Wort Maestro Ávilas: Auch eine verheiratete Frau erzählt nichts von den ehelichen Intimitäten. „Ihr Herz nicht zu enthüllen ist eine Sache, die Ihnen viel Ruhe bringen wird.“⁴⁴⁷

Die Feier der heiligen Messe soll täglich erfolgen, auch dann, wenn spürbar keine Andacht zu empfinden ist, und alle drei Tage sollen die Sünden gebeichtet werden: Das Bußsakrament wird dem Adressaten eine sehr große Süßigkeit und Sicherheit sein (*grandísima dulcedumbre y seguridad*), wenn Gott ihm Licht zur Selbsterkenntnis schenke (*si Dios le da luz con que se conozca*), eingedenk der klassischen Stelle bei Johannes „wem ihr die Sünden vergebt, etc. (Joh 20,23). Sofort kommt Ávila auf das Hören der Beichte zu sprechen: Wenn Garcia Arias sich anschickt jemandem die Beichte abzunehmen, soll er sich diesem Sakrament in einer solchen Weise nähern, wie er zum Altar schreitet, um die Messe zu zelebrieren. Die Pönitenten sollen keine Frauen sein, um auch das geringste Liebäugeln zu vermeiden und die Anzahl sei nicht groß, um eine Überanstrengung zu vermeiden. Darüber hinaus soll er nur solche Beichtwilligen annehmen, wo er den besonderen Eindruck hat, dies sei klar der Wille Gottes.

Das Thema Predigt wird hier erstmals behandelt; Maestro Ávila bittet Garcia Arias, im Advent und in der Fastenzeit ungefähr einmal wöchentlich eine Predigt zu halten; dabei muss aber geachtet werden, dass der Prediger nicht für sich selbst die Predigt hält. Wahrscheinlich möchte er damit in Erinnerung rufen, persönliche Eitelkeit und Stolz streng zu vermeiden, und die Predigt als Dienst an den ihm anvertrauten Gläubigen zu sehen. Für die Predigt möge er drei oder vier Tage studieren – eher entspannt – um am Tag davor die Worte genauer festzulegen. Niemals soll er jedoch ohne Studium und ohne die Besinnung zur Predigt schreiten – interessant ist, dass diese letzte Vorbereitung nicht einfach technisch verstanden wird, sondern „Tag der

⁴⁴⁷ OC 4, 39. „No descubrir su corazón es cosa que le ayudará para mucho sosiego.“

besonderen Zurückgezogenheit“ (*día de recogimiento particular*) genannt wird; das betrachtende Gebet wird also für die Verkündigung fruchtbar gemacht. Das Geistig-Affektive der Meditation wird in der Pastoral dynamisch umgesetzt.

Zum Schluss des Briefes folgen noch kurze Ermahnungen: So soll das Sprechen mit anderen Personen (*la exterior conversación*) einfach und normal sein, ohne besonders fromm wirken zu wollen, ohne den Nächsten irgendwie zu verurteilen; in den anderen Menschen soll Garcia Arias nicht die Sünden beachten, sondern vielmehr ihre guten Seiten. Denn es gilt, die eigenen Sünden zu beklagen und Abhilfe zu schaffen. Abschließend bemerkt Maestro Ávila, dass der Brief in Eile geschrieben wurde; es werde ein weiterer folgen; inzwischen möge der Adressat das eine oder andere, was ihm gut erscheint und was er ihm geschrieben hat, beherzigen, bzw. wörtlich „ergreifen“ (*para tomar lo que bien le pareciere*). Dieser Satzsatz wirft Fragen auf, denn er wirkt wie eine Relativierung des vorgeschlagenen Tagesplanes, so als könne Garcia Arias nach Gutdünken auswählen, was er erfüllen möchte. Möglich ist auch, dass Juan de Ávila einfach auf die Notwendigkeit einer ganz persönlichen gedanklichen Aneignung des Inhaltes des Briefs aufseiten des Adressaten anspielt, auch im Hinblick auf die Ordensgemeinschaft.

5.2.2 Garcia Arias

Dieses Schreiben ist von offenkundiger Brisanz. Der Adressat, Garcia Arias (genannt Maestro Blanco), war Mitglied des Hieronymitenordens; später avancierte er zum Prior des Klosters San Isidro in Santiponce bei Sevilla, um das Jahr 1552. San Isidro wurde mit der Zeit ein Zentrum von reformatorischen Ideen; die Inquisition entdeckte diese Tätigkeit und Garcia Arias wurde angeklagt, für schuldig befunden und wurde im *auto de fe* (bekannter ist die portugiesische Bezeichnung *auto da fe*) am 28. Oktober 1562 zu Tode gebracht.⁴⁴⁸ Daher sollen hier zuerst die äußeren Umstände behandelt werden.

Garcia Arias muss eine schillernde Persönlichkeit gewesen sein, glaubt man den zeitgenössischen Quellen; seine ebenso „protestantisierenden“ Mitbrüder in San Isidro Casiodoro de Reina (letzterer schrieb unter dem Pseudonym Reginaldus Gonsalvius Montanus) und Cipriano de Valera beschreiben ihn schlicht und einfach als Heuchler. Dies scheint dem Umstand geschuldet, mit dem Garcia Arias als Prior von San Isidro vorging: Er formte das interne Leben im Kloster gemäß den Vorstellungen der Reformatoren um, ließ jedoch davon nichts nach außen dringen, um mit dem Erzbischof und der Inquisition nicht in einen Konflikt

⁴⁴⁸ Vgl. Roldán-Figueroa, *Spirituality*, 39f.

zu geraten. Während de Reina und de Valera in den Norden flüchteten – ersterer starb 1594 in Frankfurt am Main, zweiterer verschied 1603 in London – wurden die anderen Mönche von der Inquisition wegen Häresie verurteilt – unter ihnen eben Garcia Arias. Wie ist es soweit gekommen? Wie konnte das Kloster zu dem *hotspot* des Protestantismus in Andalusien werden, bis es 1557 von der Inquisition entdeckt wurde?

Garcia Arias dürfte einer der Hauptgründe gewesen sein, warum viele Mönche des Klosters sich den Lehren der Reformatoren annäherten. Auch wenn dies zeitlich mindestens zehn Jahre nach dem Verfassen des Briefes erfolgte, so ist es dennoch als eine Art mögliche „Spätwirkung“ der Korrespondenz nicht auszuschließen. Casiodoro de Reina erwähnt, wie „Maestro Blanco“ das Gebetsleben in San Isidoro änderte: Die Stundenliturgie wurde mehr oder weniger abgeschafft, die Heilige Schrift dagegen als alleiniger Andachtsmittelpunkt hervorgehoben und zwar dergestalt, dass er täglich zwischen zwei und vier Uhr morgens Predigtgottesdienst halten ließ. Bei der Lesung der Schrift wurde viel Wert auf das Buch der Sprichwörter gelegt: dieses sollte jeden Tag gelesen werden. Daneben wurde das Singen und Sprechen von Gebeten von Garcia Arias aufgegeben: Es blieb folglich nur mehr Schriftlesung und Betrachtung übrig. Eher untypisch für eine Annäherung zum Protestantismus ist das massive Bußwesen, das durchaus berichtet wird: So waren Nachtwachen, das Schlafen am Boden, langes Fasten und andere Abtötungen an der Tagesordnung. Rady Roldán-Figueroa folgert daraus, dass Garcia Arias keineswegs ein Protestant im üblichen Sinne gewesen sei, sondern in Wirklichkeit ein zutiefst radikaler Schüler Juan de Ávilas. Das würde auch erklären, weshalb er von de Valera und de Reina als Heuchler beschrieben wird: Garcia Arias suchte nicht den offenen Konflikt mit der kirchlichen Hierarchie. Erst nach der Entdeckung durch die Inquisition trat er auch öffentlich in den Gegensatz zur Kirche. Wie positiv diese Wandlung von Valera empfunden wurde, zeigt sich, wenn er schreibt „...und aus dem Wolf wurde ein Lamm“⁴⁴⁹ (*y de lobo lo hizo Cordero*). Wenn Garcia Arias hier als „radikal“ bezeichnet wird, so bezieht sich das auf eine Radikalisierung im Sinne einer Einseitigkeit, die schließlich mit dem Glauben der Kirche bricht. Nirgendwo hinterlässt Juan de Ávila im Brief den Eindruck, das kirchliche Stundengebet zu verachten oder auch nur geringzuschätzen. Die Vorgehensweise des Garcia Arias spricht tatsächlich dafür, dass er gewisse Punkte des „avilistischen Tagesablaufs“ auswählt und radikalisiert, bis hin zur völligen Abschaffung des liturgischen Gebetes. In diesem Sinne, so die Interpretation von Roldán-Figueroa, sei in diesen massiven Veränderungen in San Isidro die

⁴⁴⁹ Ebd., 40. Roldán-Figueroa zitiert hier: Valera, *Dos tratados. El primero es del Papa y de su autoridad*, 205.

Handschrift Juan de Ávilas erkennbar.⁴⁵⁰ Dazu kommt, nicht verwunderlich für die Mitte des 16. Jahrhunderts, die Beeinflussung durch reformatorischen Schriften, die auch in Spanien nicht unbekannt waren.

5.2.3 Auswertung

Zu carta 225 besitzt dieser eine große Ähnlichkeit. Auffallend ist eine größere Akribie, mit welcher Juan de Ávila den Tagesablauf schildert, beispielsweise die Ratschläge, in welcher Körperhaltung die Betrachtung zu halten ist, wie Devotionsliteratur zu gebrauchen ist, und schließlich die zahlreichen persönlichen Ermahnungen. Diese Details legen wie erwähnt die im Vergleich zu carta 225 spätere Entstehungszeit dieses Briefes nahe.

Zum Tagesablauf – der *regla* – sind interessante Neu-Akzente festzustellen: Die Betrachtung über die Passion Christi wird einfach in den frühen Morgen verschoben, sodass jene nach der Matutin zu halten ist, während im Brief an den Priester aus Córdoba die Passion nach dem Abendessen betrachtet werden soll. Man kann nun mutmaßen, dass aus praktischen Gründen dieser Wechsel erfolgt ist; man halte sich vor Augen, dass die Meditation über den Tod und das Gericht und die Betrachtung über die Passion die beiden Hauptschwerpunkte sind. Sie werden in den Briefen genau vorgestellt und heben sich dadurch von den anderen Phasen des betrachtenden Gebetes ab. So ist die Gebetszeit unmittelbar vor der Messfeier ein „Zusammensammeln“ der vorherigen Betrachtungen, gleichsam ein „Neuverkosten“ an der Schwelle zu den heiligen Geheimnissen, während die Danksagung nach der Eucharistie besonders die Gegenwart Christi im Empfänger des Sakraments zum Gegenstand hat. Eine Aufteilung der zwei Betrachtungszeiten auf den frühen Abend und auf den frühen Morgen scheint somit viel ausgeglichener, als beide Meditationen am Abend zu halten.

Außerdem kann die Trennung der beiden Gebetszeiten eine Aufwertung in der Bedeutung bringen, da diese nun nicht mehr wie eine Aneinanderreihung wirken. So kann die Besinnung auf Tod und Gericht viel nachhaltiger erlebt werden, weil ihr nun genügend Zeit gewährt wird. Diese heilsame Erschrecken über die eigene Sünde kann sich daraufhin frühmorgens umwandeln: in Dankbarkeit für das Erlösungswerk und Hoffnung auf die Vollendung in Christus. Ein wichtiger Schritt zur Weiterentwicklung der Passionsbetrachtung ist die Einteilung der Leidensgeschichte auf alle Tage der Woche, wobei am Sonntag die Auferstehung und die Herrlichkeit der Gemeinschaft der Vollendeten vor Augen gestellt werden soll. Hier

⁴⁵⁰ Vgl. ebd., 40f.

zeigt sich eine große Ausgeglichenheit, während aus heutiger Sicht nicht selten eine einseitige Passionsfrömmigkeit festgestellt wird, die die Auferstehung zu wenig berücksichtigt. Juan de Ávila hingegen stellt am Sonntag die Auferstehung Jesu Christi vor Augen; nicht nur das, neben der Verherrlichung des Hauptes ist die Vollendung der Glieder zu betrachten. Ebenso eine Neuheit ist die Stunde Schlaf, die zwischen der Betrachtung und der Prim gestattet wird. Vielleicht erwuchs dieser Ratschlag einfach der Erfahrung, dass nach einem intensiven Betrachten in der Nacht körperliche Erholung angezeigt ist, um die kleinen Horen und die Heilige Messe gut und aufmerksam zu feiern. Ebenso wird hier genau geregelt, wie oft die Sakramente empfangen werden sollen: Als Priester soll er, wenn irgendwie möglich, jeden Tag die heilige Messe zelebrieren, was im 16. Jahrhundert nur teilweise üblich war und somit auf eine große eucharistische Frömmigkeit hinweist; dasselbe gilt auch für die sakramentale Buße, der sich Garcia Arias alle drei Tage unterwerfen soll. Bemerkenswert ist die „Theologie der Erkenntnis“, die an dieser Stelle, als auch bei der abendlichen Betrachtung vorgestellt wird: Das Bitten um Licht von Gott, um sich selbst unverhüllt und ungeschminkt erkennen zu könne – mit allen Sünden und Fehlern. Aber Maestro Ávila spannt den Bogen weiter von der Selbstbeschämung, hin zur Süßigkeit und Sicherheit, die man durch das Bußsakrament empfängt. Alle drei Tage zur Beichte zu gehen war für Priester nicht sehr ungewöhnlich: das häufige Bekenntnis der kleinen Verfehlungen ist typisch für die Katholische Reform, die im 16. Jahrhundert einsetzte.

Roldán-Figueroa macht hier eine interessante Entdeckung: In der ersten Edition, die von Juan Díaz und Juan de Villarás herausgegeben wurde, fehlen einige Sätze, die jedoch in der neuen kritischen Ausgabe vorhanden sind: Es handelt sich um die Empfehlung, Erasmus für die Schriftauslegung heranzuziehen. Es liegt auf der Hand, dass dies aus Vorsicht geschah; in dieselbe Richtung weist die Streichung von Heinrich Herp und die Tilgung des Vergleichs, in dem Maestro Ávila dazu aufruft, über Erkenntnisse und Erfahrungen, die man in der Betrachtung macht, zu schweigen, da ja auch die verheiratete Frau nicht private Details über das Zusammenkommen mit ihrem Ehemann preisgibt. Offensichtlich wurde dieser Vergleich als unschicklich empfunden, während die Nennung von Erasmus und Herp im weiteren Verlauf des 16. Jahrhunderts und späterhin einfach nicht mehr opportun war. Herp war ein Mystiker der *Devotio moderna* und als solcher im Franziskanerorden von großer Bedeutung; man wollte eine gewisse Nähe zur Mystik des Spätmittelalters einfach aus Sicherheitsgründen nicht zugeben, zumal seine Werke im Index des Juan de Valdes von 1559 aufscheinen. Díaz und Villarás, zwei Mitglieder der *escuela sacerdotal*, die bei der Herausgabe einiger Druckwerke mithalfen, waren

an einer Glättung des Textes interessiert, um eine mögliche Beanstandung durch die Inquisition zuvorkommen; dies darf nicht verwundern, wenn man bedenkt, wie viele Priesterschüler das Schicksal des Maestro Ávila teilten und einige Zeit im Inquisitionsgefängnis zubrachten.⁴⁵¹ Dennoch bleibt auch festzustellen, dass die Textveränderungen insgesamt wenige sind und das Charakteristische an der Spiritualität Juan de Ávilas erhalten bleibt.

Aufgrund des Kontextes ist der Brief an Garcia Arias von großer Bedeutung; in seiner Beziehung zu den heterodoxen Bewegungen Spaniens sei er an anderer Stelle gewürdigt, in diesem Kapitel in erster Linie aufgrund seines spirituellen Ertrages.

5.3 Der Brief an einen Priester (nach 1542)

5.3.1 Inhalt

Carta 8 im Epistolario der Obras completas kommt eine ebenso große Bedeutung für Spiritualität Juan de Ávilas zu, jedoch ist der Kontext ein anderer und die mutmaßliche Entstehungszeit ist schwieriger festzustellen. Sicher ist, dass der Brief nach 1542 verfasst wurde, da es einen Satz gibt, der sprachlich an die Eröffnungsrede des Konzils von Trient durch Papst Paul III. im Jahre 1542 angelehnt ist. Es handelt sich im Brief an die Aufforderung Ávilas, an Donnerstagen, Freitagen, Samstagen und Sonntagen die Messfeier in den Anliegen der Reform der Kirche zu zelebrieren (*por la reformación de las costumbres de la Iglesia*). Daher ist dies als zumindest sehr wahrscheinlich anzunehmen, Roldán-Figueroa hält diese These für fast gesichert.⁴⁵² Wie dem auch sei, ist der Brief auf ersten Blick kürzer, auffallend weniger detailliert und anders aufgebaut als die vorherigen: Alles spricht für eine eindeutig spätere Abfassungszeit, gemeint ist damit ein zeitlicher Abstand von zumindest einigen Jahren. Roldán-Figueroa verortet den Brief in den Kontext einer nun stärkeren Bindung zwischen den Priesterschülern, wie dies zum Beispiel in Córdoba der Fall war sowie um die Universität von Baeza, wo durch diese Institution eine Konsolidierung stattfand.⁴⁵³

Gleich anfangs kommt Juan de Ávila auf das hohe Priesterideal zu sprechen, welches, im Leben auch praktisch umzusetzen gilt. Noch bevor er zur Erklärung der *regla* schreitet, lässt Juan de Ávila den Priester wissen, wie erhaben das Priesteramt ist und wie groß die Dankbarkeit dafür

⁴⁵¹ Vgl. ebd., 46.

⁴⁵² Vgl. ebd., 47f.

⁴⁵³ Vgl. ebd., 46f.

sein muss. Denn das Priestertum ist nichts anderes als durch die Gnade Jesu Christi gewirkt. Der Adressat möge sich dadurch anspornen, besonders in Gebieten, wo sich Lauheit eingeschlichen hat. Im zweiten Absatz kommt die Formulierung des Tagesplanes schon zum Vorschein: „Sei die erste Regel Ihres Lebens die folgende, dass Sie, vom Schlaf in der Nacht erwachend, es Ihnen scheine, Sie hören jene Stimme: `Seht, der Bräutigam kommt, geht Ihm entgegen.` [Mt 25,6]“⁴⁵⁴ Maestro Ávila schildert bewegt, mit welcher Ehrfurcht man einem so hohen Gast begegnen muss; auch auf die Begegnung mit Freunden bereitet man sich entsprechend vor; wie erst muss dies für Jesus Christus geschehen, der in der Eucharistie wahrhaftig unser Gast wird. In dieser Stimmung soll der Priester die Horen der Stundenliturgie beten. Dann soll sich der Adressat mindestens eineinhalb Stunden Zurückgezogenheit gönnen, um zutiefst (*más profundamente*) über die Eucharistie nachzusinnen und zu betrachten. Im Fokus steht hierbei der Empfang der Kommunion, wenn er den Adressaten zum Staunen darüber anregt, wie der Mensch Gott so vertraulich (*tan familiarmente*) behandeln kann wie in der Eucharistie; kräftige Vergleiche fehlen nicht, so ist der Mensch – natürlich im Vergleich zur Herrlichkeit Gottes – geradezu ein „stinkender Wurm“ (*gusano hediondo*). „Herr, wer hat Dich in die Hände eines solchen Sünders gegeben, und ein weiteres Mal in die Verbannung, in den Stall, in die Krippe zu Betlehem?“⁴⁵⁵ Er spannt den Bogen weiter zu Petrus, der sich unwürdig fühlte, im selben Boot wie der Herr zu sein, und zum römischen Hauptmann, der die berühmten Worte sprach, die dann in die römische Liturgie unmittelbar vor den Kommunionempfang eingegangen sind.

Von dieser Überlegung ausgehend wird das gesamte Heilswerk dem Adressaten vor Augen gestellt: Die Menschwerdung, das irdische Wirken und die Passion Christi – die Auferstehung wird nicht genannt, da vor allem die Erlösung von den Sünden fokussiert wird, denn zum Abschluss dieser Betrachtung soll der Priester eine Gewissenerforschung betreiben und um Verzeihung bitten. Juan de Ávila vergleicht die Sünde mit Krankheit, das Leiden Christi als Medizin, die in der Feier der Eucharistie „angewendet wird“, appliziert wird (*aplicarnos la medicina y riquezas que entonces nos ganó en la cruz*). „Dann opfern Sie dem Ewigen Vater dieses Opfer, das Sein Sohn ist, für die bestimmten Personen, für die Sie verpflichtet sind, und für die Katholische Kirche, eingedenk, wie sich der Herr am Kreuz für die ganze Welt opferte und erbitten Sie von ihm ein wenig von jener entflammten Liebe, damit der Dienst dem Herrn

⁴⁵⁴ Carta 8, OC 4, 49. “Sea, pues, la primera regla de su vida ésta, que, en recordando de noche del sueño, le parezca que oye en sus orejas aquella voz: *Ecce sponsus venit, exite obviam ei!*” (Mt 25,5).

⁴⁵⁵ OC 4, 49. “Señor, ¿quién te ha traído a manos de un tal pecador, y otra vez a destierro y portal y pesebre de Betlem?”

angemessen sei. Dann bitten Sie unsere liebe Frau durch die Freude, die sie bei der Menschwerdung hatte, dass sie Ihnen die Gnade erbitte, den Herrn, den sie in ihrem Leib empfing, gut zu empfangen und gut zu behandeln; und sprechen Sie die Oration '*Deus, qui de Beatae Mariae Virginis utero...*', der Menschwerdung eingedenk."⁴⁵⁶ Dieses Gebet soll er abschließen durch das bekannte Tagesgebet der Pfingstliturgie: *Deus, qui corda fidelium*, und anschließend etwas über die Eucharistie lesen; Maestro Ávila empfiehlt das vierte Buch der Nachfolge Christi. Ist jedoch die Betrachtung bereits in sich gesammelt und andächtig (*muy recogido y devoto*), dann lasse man das Lesen.

Die Messfeier werde am Montag für die Verstorbenen appliziert, am Dienstag und Mittwoch nach Notwendigkeit oder persönlicher Entscheidung; Donnerstag, Freitag, Samstag und Sonntag möge der Priester das Messopfer für die Reform der Kirche darbringen. Nach der Messe soll der Adressat eine halbe Stunde, oder besser eine Stunde, in Danksagung verbringen; dabei ist es gut, wenn man sich Szenen aus dem Evangelium vor Augen führt, in welchen der Herr Wohltaten erweist, wie zum Beispiel Heilungen ausführt oder aus anderen Nöten rettet, denn genau das erweist er bei der Feier der Eucharistie.

Die restliche Zeit des Vormittags bis zum Mittagessen kann der Priester etwas lesen, oder die noch fehlenden Teile der Stundenliturgie beten. Nach Essen und Mittagsschlaf werden die Horen gebetet; er kann ganz kurz lesen und soll sich an den Morgen erinnern, als der Gast Jesus in sein Herz kam. Danach ist körperliche Ertüchtigung (*ejercicio corporal*) vorgesehen, wahrscheinlich ist Spaziergehen gemeint. Erstmals taucht hier die Warnung auf, dies möge nicht bis zum Ermüden geschehen, damit der Geist der Andacht (*espíritu de la devoción*) nicht verloren geht. Zur Stunde der Vesper – damals eher der frühe Nachmittag, etwa drei Uhr – möge er dieselbe beten und ein wenig lesen. Danach kann er Kranke besuchen, auf den Markt gehen oder etwas anderes Nützliches tun.

⁴⁵⁶ OC 4, 49f. "Luego ofrezca al Eterno Padre este sacrificio, que es su Hijo, por las personas particulares que tiene obligación y por la Iglesia católica, acordándose de cómo se ofreció el Señor en la cruz por todo el mundo, y pídale una poquita de aquella encendida caridad para que el ministro sea conforme con el Señor. Luego suplique a nuestra Señora, por el gozo que hubo en la Encarnación, que le alcance gracia para bien recibir y tractar al Señor que Ella recibió en sus entrañas; y diga la oración: *Deus, qui de Beatae Mariae Virginis utero...*, acordándose de la Encarnación." Anmerkung: Es handelt sich um die Oration des Festes Mariae Verkündigung, Missale Romanum 1962: "*Deus, qui de beatae Mariae Virginis utero Verbum tuum, Angelo nuntiante, carnem suscipere voluisti: praesta supplicibus tuis; ut, qui vere eam Genetricem Dei credimus, eius apud te intercessionibus adiuvemur. Per eundem Dominum.*"

Ab Einbruch der Dunkelheit ist wieder eine längere Betrachtung vorgesehen, wieder für eineinhalb Stunden. Der Priester soll die Komplet beten und in einem geistlichen Buch lesen, besonders wenn er sich nicht andächtig fühlt. Es folgt das Vor-Augen-Stellen des Todes und des Gerichts: Die Seele steht vor Gott und muss Rechenschaft ablegen – er soll bedenken, wie viele Nachlässigkeiten man sich gewöhnlich erlaubt – und der Leib wird zu Grabe getragen: „Schauen, was der Herr mit uns gemacht hat und wie schlecht wir ihm gedient haben, und uns einer wahrhaftigen Prüfung unterziehen, mit dem Vorsatz, zu erkennen wie fehlerhaft wir sind und zutiefst die Wurzeln unserer Leidenschaften zu erkennen, denn ohne diese Erkenntnis ist das Gebäude nicht sicher. Und auch wenn man aus dieser Überlegung nicht soviel Andacht hervorbringt wie aus anderen, so ist sie nicht von geringerem Wert, denn ihre Bitterkeit macht sie nicht schlechter.“⁴⁵⁷ So ist es von großer Wichtigkeit, an den Tod und das Gericht zu denken, besonders im Hinblick auf die Talente (Mt 25,14), die von den Gläubigen gut genutzt werden müssen. Letztlich geht es darum, mit der ganzen menschlichen Existenz zu erkennen, dass Gott die einzige wirkliche Stütze (*nuestro arrimo*) ist und niemand sonst.

Maestro Ávila empfiehlt schließlich gegen Ende des Briefes Bücher, die zu lesen sind. „Die Glossa ordinaria, das Neue Testament, und das nach der Vesper; und zu den anderen Zeiten, die ich zum Lesen erwähnt habe, die Nachfolge Christi, Johannes Cassian und der Heilige Johannes Climacus, die Moralia vom Heiligen Gregor. Und das nicht bis zur Ermüdung lesen, sondern um das Herz zu erheben, [außerdem noch] Meditationes Augustini et Bernardi.“⁴⁵⁸ Des Weiteren soll das Denken allgemein nicht bis zur Frustration führen; sollte man dies wahrnehmen, ist Erholung vonnöten. In diesem Fall ist es angebracht, mit „ruhigem Blick“ auf Gott zu schauen, denn manchmal gibt dies mehr, als durch angestrengte Reflexion lange Zeit hindurch. Juan de Ávila legt nahe, die eineinhalb Stunden bei der Meditation zu knien, jedoch nur bis Ermüdung auftritt, nicht länger. Auch ist es angebracht, Donnerstag und Freitag auf einem Brett zu schlafen, denn diese Tage sind dem Leiden des Herrn geweiht. Dem Eigenwillen

⁴⁵⁷ OC 4, 50. “Mirar lo que el Señor con nos ha hecho y cuán mal se lo hemos servido, y examinarnos allí con verdadero examen, a intento de conocer cuán defectuosos somos y conocer las raíces de nuestras pasiones muy de verdad, que sin este conocimiento no es cierto el edificio. Y aunque de esta consideración no se saque tanta devoción como de otras, no por eso es de menos valor, porque no por desabrido es peor.”

⁴⁵⁸ OC 4, 51. “[...]la Glosa ordinaria, el Nuevo Testamento, y esto después de Vísperas; y en los otros ratos que he dicho de leer han de ser: *Contemptus mundi*, Casiano y a San Juan Clímaco, *Morales* de San Gregorio. Y este leer no hasta cansar, sino para levantar el corazón.”

Meditationes Augustini et Bernardi: Bei letzteren handelt es sich um eine Sammlung von Texten: *Meditationes* s. Augustini et s. Bernardi, *Aliorumque sanctorum antiquorum patrum*, ab innumeris, quibus antea scatebant, mendis repurgatae, Lyon 1593.

Moralia in Iob: Gregor der Große, *Moralia in Iob* (I–XXXV), PL 75, 519–1162, PL 76, 9–782. CCSL 143 (1979), 143A (1979), 143B (1985).

(*propria voluntad*) soll der Adressat niemals nachgeben, weder in großen, noch in kleinen Dingen; „und der gekreuzigte Jesus Christus sei Ihr Spiegel und Ihr Vorbild, mit dem Sie zusammenarbeiten, um sich ihm anzugleichen.“⁴⁵⁹

5.3.2 Auswertung:

Der vom Maestro vorgeschlagene Ablauf des Tages – *regla* genannt - weicht hier deutlich von dem Inhalt der beiden vorgehenden Briefe ab: Sofort sticht ins Auge, dass die Schilderung des Tagesablaufs nun erstmals mit dem frühen Morgen anfängt und nicht mit dem abendlichen Angelusgeläute zum Sonnenuntergang. Auffällig ist die im Vergleich noch stärkere Betonung der Eucharistie: Das Motiv des *huesped divino* durchzieht den ganzen Brief. So ist auch die Morgenbetrachtung über die Passion Christi weiterhin von großer Wichtigkeit, jedoch mit der Vorbereitung auf die Messfeier gleichsam verschmolzen und gewinnt dadurch eine explizite Ausrichtung auf die Eucharistie. Während das Staunen über die Gegenwart Christi im Altarsakrament in den Schriften Juan de Ávilas mehrfach vorkommt, fällt die Betrachtung der Messfeier als Opferfeier, bei welcher das Kreuzesopfer gegenwärtig gesetzt wird, in besonderer Weise auf, da dies nicht so oft im Schrifttum Ávilas anzutreffen ist. Eine vermehrte Auseinandersetzung und Betonung mit dem Opfercharakter der Eucharistie kann im Kontext der vierziger Jahre des 16. Jahrhunderts auf eine Abwehr des Protestantismus hinweisen. Dabei ist das 1545 beginnende Konzil von Trient vor Augen zu halten, das diese Abwehr gleichsam „kanalisierte“. Dass sich dadurch das kirchliche Leben Spaniens änderte, liegt auf der Hand.

Eine zweite auffallende Änderung tritt bei den Empfehlungen zu den Lesegewohnheiten zutage: So ist der Vormittag nicht mehr so eminent wichtig, um das Neue Testament zu lesen und regelrecht „durchzustudieren“, mit Hilfe von rudimentären Griechischkenntnissen, mit exegetischen Werken von Erasmus (wenn auch zur Vorsicht gemahnt wird) und der Kirchenväter, wie es in den ersten beiden Briefen vorgeschlagen wurde. Der besondere Stellenwert der Heiligen Schrift, der sich eindeutig von anderer geistlicher Literatur abhebt, ist hier nicht mehr ersichtlich. Auch wird eher implizit vom Neuen Testament gehandelt, wobei dieses gewissermaßen in das geistliche Schrifttum eingebettet ist: So wird noch vor dem Neuen Testament die *Glossa ordinaria* erwähnt. Die gewöhnliche Interpretation der Heiligen Schrift wird hier sehr betont, während in den anderen Briefen eine gewisse Eigenständigkeit bei der erstmaligen Lektüre vorgesehen wird, und im zweiten Schritt die Kirchenväter, die *Glossa* und Erasmus benützt werden. All dies spricht für eine gewisse Veränderung der kirchlichen

⁴⁵⁹ OC 4, 51. “[...]y sea Jesucristo crucificado su espejo y dechado, con el cual trabaje por se conformar.”

Situation in Spanien im Laufe des 16. Jahrhunderts, im Klima eines beginnenden Konzils von Trient. Wie im letzten Absatz erwähnt, konnte die Katholische Reform – die ja nicht erst in diesen Jahren entstanden war, eindeutige Konturen erfahren. Möglicherweise trug nicht nur die Umgebung durch Druck dazu bei, den Veränderungen Rechnung zu tragen, sondern man darf annehmen, dass auch ein gewisses Umdenken seitens Juan de Ávila erfolgte.

Die Lesung der Neuen Testaments mithilfe der Glossa ordinaria ist nach der Vesper vorgesehen, hingegen empfiehlt er zu den anderen Zeiten die Nachfolge Christi, Werke von Johannes Cassian und Johannes Klimakos, die *Moralia in Iob* von Gregor dem Großen, und schließlich die *Meditationes Augustini et Bernardi*. Alle diese Schriften haben eine stark asketische Färbung, die besonders monastische Züge trägt. Das macht den veränderten Tagesablauf verständlich: Nicht mehr die vormittags geübte Exegese der heiligen Schrift steht intellektuell im Vordergrund, sondern die geistliche Lesung, die das Herz zu Gott erhebt und das Streben nach Vollkommenheit verstärkt. Beide Tätigkeiten sind nicht als Gegensatz zu verstehen, denn auch Lesung und Studium der Bibel will Juan de Ávila nicht als rein intellektuelle Beschäftigung verstanden wissen. Wiederum scheint die Weiterentwicklung der Katholischen Reform bei dieser Akzentverschiebung Anteil zu haben. Man bedenke, dass im Brief an Garcia Arias der Autor nahelegt, Passagen der Schrift auswendig zu lernen; es ist mehr als ersichtlich, wie der mehr intellektuell geprägte Umgang mit der Bibel anderen Lesegewohnheiten weicht und auch mehr geachtet wird, dass sich der Umgang mit der Heiligen Schrift nicht verselbständigt. Ein zweiter Grund könnte mitspielen: So war Garcia Arias Prediger, und als solcher musste er eine hervorragendere Kenntnis der Bibel besitzen, als ein Priester, der in anderen Bereichen der Seelsorge eingesetzt ist. Bedenkt man den Predigtstil Juan de Ávilas, der geradezu eine „biblische Eloquenz“ aufweist, so wird diese These verständlicher. Bedauerlicherweise ist der Name des Priesters, an den der vorliegende Brief gerichtet ist, nicht zu eruieren und es ist durchaus möglich, dass die Predigt nicht zu seinen Aufgaben gehörte. Die Predigt war meist Priestern vorbehalten, die eigens dafür abgestellt waren.

Einige Punkte des Tagesablaufes scheinen unklar: So soll während der Meditation vor der Messfeier die selige Jungfrau Maria um Fürsprache gebeten werden, und dafür die Oration des Festtages Mariä Verkündigung gebetet (*Deus, qui de beatae Mariae Virginis utero...*). Roldán-Figueroa⁴⁶⁰ vertritt die These, dass auf diese *collecta* das Rosenkranzgebet folge, was aus dem

⁴⁶⁰ Vgl. Roldán-Figueroa, Spirituality, 51.

Text nicht explizit hervorgeht. Beachtenswert ist jedenfalls der große Stellenwert der Verehrung der seligen Jungfrau Maria in diesem Brief, der in den vorigen Briefen nicht so explizit vorkommt. Die vorgeschlagenen Tätigkeiten am Nachmittag sind ebenso nicht ganz verständlich: So besonders nach der Vesper, wenn Juan de Ávila wie gewohnt eine Zeit der Erholung vorlegt; zugleich aber soll geistliche Lesung gehalten werden: Es ist wahrscheinlich, dass der Autor nach der Vesper einfach beides vorsieht, denn diese wurde damals am früheren Nachmittag gebetet.

Abschließend soll die These von Roldán-Figueroa diskutiert werden, derzufolge dieser Brief erst nach dem 11. März 1547 entstand. Die erste Sitzungsperiode des Konzils von Trient fand vom 13. Dezember 1545 bis zu 11. März 1547 statt.⁴⁶¹ Neben der Ursünde, der Rechtfertigung und der allgemeinen Sakramentenlehre, inklusive Erklärungen zu den Sakramenten der Taufe und Firmung wurde ein besonders wichtiger Bereich der Auseinandersetzungen zwischen Katholiken und Protestanten diskutiert und festgeschrieben: Die Verbindlichkeit der lateinischen Vulgata und die Notwendigkeit auch der mündlichen Überlieferung. Wie in der Auswertung dieses Briefes bereits ersichtlich geworden ist, spielt das Motiv der „Vorsicht“ eine große Rolle: Dies meint ein respektvoller Umgang mit der Heiligen Schrift, der verstärkt darauf achtet, keinesfalls die Bibel als auch nur irgendwie losgelöst von der Kirche zu behandeln. Vom Inhalt des Briefes betrachtet ist die These wahrscheinlich, dass jener bereits in Kenntnis der Dekrete der ersten Trienter Periode verfasst wurde. Dies wird sogar noch plausibler, bedenkt man, dass sehr angesehene spanische Theologen in Trient als Konzilsväter fungierten, und nach dem 11. März 1547 nach Spanien zurückkehrten. Darunter sind Namen wie Domingo de Soto, Alonso de Castro, Martín Pérez de Ayala; letzterer war wahrscheinlich dem Maestro Ávila bekannt, denn er studierte ebenso in Alcalá und später in Granada, und war in dieser Stadt ein Vertrauter von Erzbischof Gaspar de Avalos. Nach der Rückkehr nach Spanien wurde er zum Bischof von Guadix ernannt, in der Nähe von Córdoba. Man kann annehmen, dass Juan de Ávila aus erster Hand über Einzelheiten des Konzils in Kenntnis gesetzt wurde. Dazu ein Detail aus den Seligsprechungsakten, das Roldán-Figueroa an dieser Stelle erwähnt: Fernán Pérez de Torres, Priester aus Córdoba berichtete für den Seligsprechungsprozess, dass ihm der Priesterschüler Ávilas, Alonso de Molina über Juan de Ávila folgendes erzählt habe: Als das Verbot von Übersetzungen der Heiligen Schrift in die Volkssprache bekannt geworden war,

⁴⁶¹ Vgl. ebd., 48.

nahm Maestro Ávila seine persönlichen Übersetzungen und Aufzeichnungen und warf diese ins Feuer.⁴⁶²

5.4 Brief an Luis de Granada

5.4.1 Inhalt

Der Brief an Luis de Granada⁴⁶³ ist der erstgereichte in dem *Epistolario* und wurde wahrscheinlich im Jahr 1544 verfasst: 1544 wurde Luis de Granada vom Provinzialkapitel von Osuna zum „*Predicador general*“ ernannt; dies findet einerseits einen deutlichen Widerhall im Inhalt des Schreibens, andererseits nennt Luis de Granada in einem Brief an die Condesa de Fería die Entstehung des Schreibens „*cuando comenzaba a predicar*“, als er zu predigen anfang, was wiederum für das Jahr 1544 spricht.⁴⁶⁴

Der Tagesplan umfasst nur einen kleinen Teil des Schreibens, jedoch sind die Betonung der Predigt und die Frage nach der Häufigkeit des Sakramentenempfangs zu Beginn des Briefes herausragend. Juan de Ávila beginnt mit einer Laudatio auf die Heilsgeschichte, in welcher auf die Tätigkeit des Predigens deutlich angespielt wird; der Heilige Geist als Tröster wird sehr betont, man erkennt, wie beides „zusammengehört“, wie auch die Predigt vom Heiligen Geist getragen werden muss, wie der Prediger in gewisser Weise das Amt des Trösters innehat. Der Brief beginnt mit einem interessanten Vergleich: „Predigen“, oder allgemeiner ausgedrückt, „Verkündigen“ ist wie „Kinder zeugen“. Juan de Ávila beginnt das Schreiben folgendermaßen:

„Zwei Briefe habe ich von Euer Hochwürden erhalten, in welchen Sie mich wissen ließen über die neue Berufung mit dem unser Herr Sie berufen hat, Ihm Kinder zu zeugen zu Seiner Ehre: Er sei gelobt in Ewigkeit, dass Er sich nicht zu schade ist, eine so niedrige Sache als Instrument zu nehmen für eine so herrliche Sache; und zu sprechen – als Gott – durch eine Zunge aus Fleisch, den Menschen zu erheben, dass er Organ der göttlichen Stimme sei, aus seinem Mund

⁴⁶² Vgl. ebd., 54-56. Vgl. Horst, Ulrich, Inquisition und Humanismuskritik. Spanische Dominikaner und die Bibelkontroversen des 16. Jahrhunderts, in: Bernal Palacios, Arturo (Hg.), *Praedicatores, Inquisitores II. La Orden Dominicana y la Inquisición en el mundo ibérico e hispanoamericano*. Actas de 2º Seminario Internacional sobre los Dominicos y la Inquisición, Roma 2006, 407-438, 418-421. Hier gibt Horst eine umfassende Kontextualisierung um die Debatte, ob die Vulgata hinreichend ist, oder eine Verbesserung durch Rückgriff auf den Urtext notwendig ist.

⁴⁶³ Carta 1, A un predicador, OC 4, 5-14.

⁴⁶⁴ OC 4, 5, Fußnote mit *, dort wird zitiert: Carta de Fray Luis de Granada a la condesa de Fería, monja (Arch. Prov. Toledo S. I., ms.20 bis p.221), publicada por B. VELADO GRANA, „Dos cartas inéditas del V.P.Fr.Luis de Granada“,; Revista de Espiritualidad 7 (1948) 350-355.

der Heilige Geist spreche; Christus als Mensch war der erste bei dem dieser Geist in Fülle und lebensspendend für die Zuhörer Wohnung nahm, Kinder Gottes zeugte Er durch das Wort und starb für sie, wofür Er verdiente, *Pater futuri saeculi* genannt zu werden.⁴⁶⁵

Die Dynamik des Heiligen Geistes ist hier geradezu hervorstechend, die Predigt ist dadurch wahrhaftig ein „dynamischer Prozess“; Juan de Ávila entwirft eine „Theologie der Predigt“, die durch und durch trinitarisch ist: der Christozentrismus, der bei ihm oft betont wird, tritt hier mit dem Heiligen Geist – wie erwähnt auf dynamische Weise – in Verbindung, um das Wort des Vaters in die Herzen einzusenken – und so „verdient“ der Sohn als „Vater in Ewigkeit“ bezeichnet zu werden. Dabei werden alle Zuhörenden selbst zu Söhnen und Töchtern Gottes, gleichsam adoptiert. Gleichzeitig wird eines der „Lieblingsthemen“ Juan de Ávilas zur Sprache gebracht: Das In-eins Gehen von Gott und Mensch – das in diesem Fall – Gewürdigt-werden des Menschen, bei der Predigt dem Heiligen Geist die Stimme zu leihen, ist ein Motiv, das beim Sprechen über die Eucharistie von Maestro Ávila vornehmlich angewandt wird.⁴⁶⁶

Wie erwähnt, ist nur ein kurzer Teil dieses Briefes dem Tagesplan gewidmet, hier erstmals *receptas generales* genannt:

„Die *receptas generales*, die man denen weitergeben muss, die dem Herrn dienen wollen, außer den bereits erwähnten, sind vier.

Die erste ist, dass sie wie gesagt oft zu den Sakramenten der Beichte und der Kommunion gehen; und damit man gut beichtet, möge man sich jede Nacht erforschen über das, was an diesem Tag geschehen ist, und von da nehme man das Wesentliche und notiere es auf dem Papier durch Zahlen, und hauptsächlich merke man es sich im Gedächtnis, um es kurz zu beichten.

Die zweite, dass sie große Freunde der (geistlichen) Lesung seien; denn insofern die Menschen hartherzig sind, ist es für sie nützlich, Bücher in der Volkssprache zu lesen. Bücher, die dafür bestens geeignet sind: *Passio duorum*, *Contemptus mundi*, die *Abecedarios espirituales*, der

⁴⁶⁵ OC 4, 5. “Dos cartas de vuestra reverencia he recibido, en las cuales me hace saber del nuevo llamamiento con que nuestro Señor lo ha llamado para engendrarle hijos a gloria suya: Sit benedictum in saecula (cf. Rom 1,25; 9,5; Cor 11,31), que no se desprecia de tomar por instrumento de tan gloriosa cosa a una cosa tan baja, y hablar siendo Dios, por una lengua de carne, y levantar al hombre a que sea órgano de la divina voz y oráculo del Espíritu Santo, Cristo hombre fue el primero en quien este espíritu lleno y vivificativo de los oyentes se aposentó, engendrando por la palabra hijos de Dios y muriendo por ellos, por lo cual mereció ser llamado *Pater futuri saeculi* (Is 9,6).” [Anmerkung: EÜ 2016: Jes 9,5]

⁴⁶⁶ Nicht unerwähnt sollen die Predigten Juan de Ávilas über den Heiligen Geist sein vgl. OC 3, 323-406, vgl. auch letztes Hauptkapitel.

zweite Teil und der fünfte, der über das Gebet handelt. Den dritten Teil lasse man nicht allgemein lesen, denn dieser würde ihnen Schaden bringen, weil dieser Teil den Weg behandelt, alles Denken aufzuhören, und dies passt nicht für alle. *Los Cartujanos* sind sehr gut; *Opera Bernardi*, die Bekenntnisse des heiligen Augustinus.“⁴⁶⁷

Die beiden ersten „Generalrezepte“ scheinen nicht viel Neues zu bringen, doch der Schein trügt. In erster Linie muss man sich vor Augen halten, dass erstmals die Ratschläge nicht direkt an den Adressaten gerichtet sind, sondern die Anweisung für Dritte gegeben werden. Numero drei der *receptas generales* ist die am längsten ausgeführte, da sie das Gebet – oder besser die Betrachtung behandelt. Juan de Ávila postiert an dieser Stelle eine Warnung: Man möge bei diesem Thema mit Vorsicht (*mucho tiento*) vorgehen, damit sich das, was der Herr uns zum Nutzen geschenkt hat, sich nicht in Schaden verwandle (*no se torne en daño*). Man soll die Gläubigen anweisen, am Morgen und am frühen oder späten Abend zuerst mündliche Gebete zu verrichten, beispielsweise zu Ehren der fünf Wunden Jesu Christi – wahrscheinlich jeweils fünf Vater Unser und Ave Maria – oder Teile des Stundengebetes. Der nächste Schritt ist das Lesen eines Buches, das zur Meditation anregen soll: Hier kann eine Einteilung der Passion

⁴⁶⁷ OC 4, 12. “Las receptas generales, que se deben dar a los que quieren servir al Señor, demás de las dichas, son cuatro.

La primera, que frecuenten los sacramentos de la confesión y comunión, como es dicho; y para bien se confesar, hanse de examinar cada noche lo que han pasado aquel día, y de allí tomar lo principal y encomendarlo al papel por cifras, y principalmente a la memoria para brevemente confesar.

La segunda, que sean muy amigos de la lección, porque, según la gente está durísima, esle muy provechoso leer libros en romance. Libros, que son más acomodados para esto: *Passio duorum*, *Contemptus mundi*, *Los Abecedarios espirituales*, la *segunda parte*, y la *quinta*, que es de la oración. La *tercera parte* no la dejen leer comúnmente, que les hará mal, que va por vía de quitar todo pensamiento, y esto no conviene a todos. *Los Cartujanos* son muy buenos; *Opera Bernardi*, *Confesiones* de San Agustín.”

Passio duorum: Tractado de devotissimas y muy lastimosas contemplaciones de la pasión del Hijo de Dios, e compasión de la Virgen sancta Maria, su Madre, llamado *Passio duorum*, Medina del Campo 1543.

Contemptus mundi: Nachfolge Christi

Francisco de Osuna, Primera parte del libro llamado Abecedario espiritual, que trata de las circunstancias de la sagrada pasión del Hijo de Dios, Sevilla 1528; Quinta parte de Abecedario espiritual... que es consuelo de pobres y aviso de ricos. No menos útil para los frayles que para los seculares y aun para los predicadores. Cuyo intento deve ser retraer los hombres del amor de las riquezas falsas y hacerlos pobres de espíritu, Burgos 1542; Tercera parte del libro llamado Abecedario espiritual, Toledo 1527.

Los Cartujanos: Hier meint Juan de Ávila entweder Dionysius den Karthäuser (1402/1403-1471), oder Ludolf von Sachsen (bes. *Vita Jesu Christi e quatuor Evangeliiis et scriptoribus orthodoxis concinnata*, z. B. Teil 2-4, Sevilla 1551.) Beide Autoren waren im 16. Jahrhundert sehr bekannt, eventuell bezieht er sich auch auf beide. (Vgl. Gimeno, Joaquín, *Sobre el Cartujano y sus críticos*, in: *Hispanic Review*, 29, 1, (1961), 1-14, bes. FN 8. Gimeno kommt zum Schluss, dass J. d. A. nicht den Dichter und Kartäusermönch Juan de Padilla (1468-1520) meint.)

Opera Bernardi: Eine der Ausgaben von Texten des Bernard v. Clairvaux, z. B. *Bernardus Claraevallensis*, D. *Bernardi doctoris melliflui ac primi abbatis Claraevallensis Coenobii opera quatenus in hunc usque diem extare noscuntur*, *Omnia accuratissima recognitione & solerti collatione ad fidem exemplarium permultae antiquitatis restitua natiuae integritati*. Quae nostra hac editio praeter superiores nunc primum typis evulgat, nosse licebit ex catalogo & appendice, Venetiis 1549.

Christi für alle Wochentage sinnvoll sein. Dabei ist wichtig, dass man sich beim Lesen im Herzen zurückzieht, gleichsam am Betrachtungsstoff „erwärmt“: Nur so kann man eine „Tür“ zum Eintritt in die Betrachtung finden (*puerta...para entrar en la meditación*), wenn nicht eine besondere Gnade von Gott geschenkt wird. Dann sollen sie an die Betrachtung gehen – am Morgen über die Passion Christi – aber in aller Ruhe des Herzens, wie Maestro Ávila wiederholt einfordert. Einfach und demütig erbitte man vom Herrn gleichsam Almosen und Seine Barmherzigkeit. Nach der Betrachtung sollen sie die heiligen Messe mitfeiern und bedenken, was sie vorher in der Meditation erhalten haben.

Am früheren oder späteren Abend (*tarde o noche*) sollen die Christgläubigen wieder wie gehabt mündlich beten und in einem Buch lesen, um sich einzustimmen; sie sollen nun an die persönliche Todesstunde denken, nachsinnen, wie es ist, vor Gott als Geschöpf zu stehen, das gerichtet wird. Maestro Ávila gibt hier genaue Anweisung: Man soll es direkt nachfühlen, was in diesen Momenten geschieht: Das Gerichtet-Werden, die Scham, die Ehrfurcht, „sie mögen auf eine Seite die Güter stellen, die sie empfangen haben, und auf die andere Seite die Übeltaten, die sie begangen haben; und sie mögen den Herrn um das Empfinden der eigenen Schlechtigkeit bitten. Und da können sie ein wenig an die Hölle denken und sich an die an jenem Tag begangenen Fehler erinnern.“⁴⁶⁸

An dieser Stelle schaltet Maestro Ávila wiederum eine Ermahnung zur Ruhe ein: Man möge dies alles mit der größten Ruhe tun, damit nicht vor lauter Sprechen Gott überhört wird; Geschäftigkeit führt dazu, dass Gott schweige: „Intellige quae dico, dabit enim tibi Dominus in omnibus intellectum. (2 Tim 2,7) Überlege dir, was ich sage! Dann wird der Herr dir in allem das rechte Verständnis geben“.⁴⁶⁹ Der Prediger mache die Gläubigen darauf aufmerksam, dass sie die Gedanken richtig auf die Gegenwart Gottes lenken, auch in großer Trockenheit und Ablenkung. Menschen sind verschieden: einige haben bei dem Betrachten der göttlichen Dinge sofort gute Gedanken und sollen diesen einfach folgen, während andere Gläubige vergleichsweise „ungehobelt“ (*rudo*) sind und es ausreicht, Gebet und Lesung anzuempfehlen, nahezulegen, an die Gegenwart Gottes zu denken, sich der Morgenbetrachtung zu erinnern. Hierbei soll die Vorstellung nicht zu sehr angestrengt werden, als seien die Glaubensgeheimnisse weit entfernt: „Diese ganze Meditation muss man so machen, ohne die

⁴⁶⁸ OC 4, 13. “[...]y pongan a una parte los bienes que han recibidos y a la otra los males que ellos han hecho, y pidan al Señor sentimiento de su propia maldad. Y allí pueden pensar un poco en el infierno y reprehenderse de las faltas aquel día cometidas.”

⁴⁶⁹ Vg./EÜ 2016.

Vorstellungskraft an Teile außerhalb seiner selbst zu lenken, sondern innerhalb seiner selbst, oder zu Seinen Füßen, denn es ist die erholsamste Sache und die erfolgreichste, sich im Herzen festzusetzen.“⁴⁷⁰

„Viertens, dass sie sich Liebeswerken widmen, jeder einzelne, wie er kann. Wer Almosen, Obdach oder Ratschläge geben kann, lasse nicht ab, das zu machen; denn, selbst wenn die Seele sich irgendwie ein wenig zerstreut, mache man sich deswegen keinen Kummer; weder darf man alles Gewicht auf die gesammelte Zurückgezogenheit legen, noch alles auf die äußere Tätigkeit. Sie mögen irgendein Bußwerk tun, besonders wenn sie jung sind, die Salbung mit dem Heiligen Geist wird sie belehren...“⁴⁷¹

Normalerweise werden die Werke der Nächstenliebe auf den Nachmittag verlegt, im Brief an Luis de Granada ist jedoch diese Einteilung freier, da die Ratschläge mittelbar an Gläubige verschiedener Stände gerichtet sind; alles, was möglich ist, soll getan werden und eine gewisse Zerstreung und Ablenkung durch Tätigkeit ist kein Problem, da ein Maßhalten zwischen äußerer Beschäftigung und *recogimiento* eingefordert wird.

5.4.2 Auswertung

Diese vier *receptas generales* bilden im Brief den Hauptteil aller spirituellen „Anweisungen“ für die Gläubigen; was ist mit den anderen Anweisungen Maestro Ávila an die Gläubigen, die er neben den *receptas generales* (*demás de las dichas*⁴⁷²) erwähnte?

Der These von Roldán-Figueroa zufolge lassen die vier *receptas generales* eine eindeutige Zugehörigkeit zu den *reglas* der anderen drei Briefe erkennen, die so als *rules for the clergy* zu gelten haben.⁴⁷³ Eine gewisse Unschärfe ist jedoch im Hinblick auf die *receptas generales* im Brief an Luis de Granada zu beobachten: Die „Rezepte“ sind im Gegensatz zu den *reglas* der vorhergehenden drei Briefen eindeutig freier gestaltet; sie sind dazu noch inhaltlich knapper. Ist das nur dem Umstand geschuldet, dass die *receptas* mittelbar für viele Personen bestimmt ist? Roldán-Figueroa sieht diese speziellen Anweisungen an Priester gerichtet, jedoch ist nicht

⁴⁷⁰ OC 4, 13. “Toda esta meditación se ha de hacer, no llevando la imaginación a partes lejos de sí, sino dentro de sí, o a par de sus pies, porque es cosa más descansada y más provechosa para arraigarse en el corazón.”

⁴⁷¹ OC 4, 13. “La cuarta cosa es que entiendan en obras de caridad, cada uno según pudiere; quien pudiere dar limosna, casa, consejo, no deje nada por hacer, que, aunque algún poco el ánima se distraiga, no cure de ello; ni todo se ha de gastar en recogimiento ni todo en acción exterior. Alguna penitencia, especial si son mozos. La unción de Espíritu Santo le enseñará, etc.”

⁴⁷² OC 4, 12.

⁴⁷³ Vgl. Roldán-Figueroa, Spirituality, 56.

ganz klar, ob nicht auch fromme Laien eingeschlossen waren. Sicherlich sind die *reglas* der anderen Briefe, die ja persönlich an Priester adressiert waren, darin verarbeitet, also zutiefst verwandt. Jedoch scheint die Subsummierung unter *rule for the clergy* ein wenig gewagt. Die Erwähnung des häufigen Sakramentenempfangs muss nicht zwangsläufig an Kleriker gerichtet sein, und ein möglichst täglicher Empfang der heiligen Kommunion scheint auch nicht angesprochen, wie von Roldán-Figueroa behauptet.⁴⁷⁴ Für seine These spricht natürlich die Tatsache, dass die Laien, für welche die *receptas* möglicherweise geschrieben wurden, schon sehr gebildet sein mussten, wie anhand der Empfehlungen an geistlichen Büchern feststellbar ist, andererseits passt die Empfehlung der Lektüre in der Volkssprache nicht zu dieser Beobachtung. Dazu müssen jedenfalls die übrigen Teile des Briefes gesichtet werden, um eine mögliche Abgrenzung von Ratschlägen für die Laien – wie von Roldán-Figueroa behauptet⁴⁷⁵ – feststellen zu können.

Der Brief ist geradezu durchdrungen von Ratschlägen für die Pastoral: Der Anlass ist ja die Erhebung Luis de Granadas zum Amt eines Generalpredigers. Das paulinische Motiv der Verkündigung als „Kinderzeugen“ (*engendrar hijos*) durchzieht das Schreiben: Juan de Ávila legt dar, dass dieses *engendrar hijos* Mühen kostet, jedoch die Sorge, bzw. Sorgfalt (*cuidado*)n der Erziehung weit anstrengender ist: Diese Mühe begleitet den geistlichen Vater, bis seine „Kinder“ am Ziel sind. *Cuidado* meint, dass auf Erden immer die Gefahr besteht, sich von Gott zu trennen und deswegen die Begleitung der Gläubigen durch Verkündigung – und im umfassenden Sinn durch Sakramentenspendung und Liturgie – nicht nur mit Sorgfalt zu geschehen habe, sondern auch Leiden für diesen Zweck angenommen werden müssen: „Mit durchhaltender Liebe alle Mühen leiden, die beim Aufziehen geschehen, bis man sie in den Händen Gottes dargeboten sieht – losgelöst von diesem Ort der Gefahr[...]“⁴⁷⁶

„Und diese so beständige Sorge ist eine besondere Gabe von Gott und ist ein deutliches Bild der väterlichen und sorgenden (*cuidadoso*) Liebe, die er für uns hat. Ich kenne von der Kunst kein Buch, kein Wort, kein Gemälde, keine Ähnlichkeit, die so sehr die Liebe Gottes zu den Menschen zum Bewusstsein bringt, wie diese sorgende und kraftvolle Liebe, die er in einen seiner Söhne für andere Menschen legt – so fremd sie auch seien. Und was sage ich da fremd! Er liebt sie auch, wenn er gehasst wird; er sucht für sie das Leben, auch wenn sie ihm den Tod

⁴⁷⁴ Vgl. ebd., 56.

⁴⁷⁵ Vgl. ebd., 56.

⁴⁷⁶ OC 4, 6. “[...]mas con perseverante amor sufrir todos los trabajos que en criarlos se pasan, hasta verlos presentados en las Manos de Dios, sacándolos de este lugar de peligro[...].”

suchen, er liebt sie kräftiger im Guten, als ein Mensch sie je in Hartnäckigkeit und Hartherzigkeit zu den anderen im Bösen hassen kann.“⁴⁷⁷ Juan de Ávila legt weiter dar, wie der Sünder, der sich abwendet, Hass empfindet, jedoch Gott stärker als die Sünde ist. Die Liebe im Herzen des Verkünders wird insofern größer, als er die Hinfälligkeit im eigenen Herzen erkennt, und dabei gewahr wird, dass auch Gott diese sorgende Liebe (*cuidadoso amor*) dem Prediger selbst entgegenbringt. Aufschlussreich ist das Erasmuszitat „Dulce bellum inexpertis“, das Maestro Ávila dem Luis de Granada entgegnet, als dieser offensichtlich in einem früheren Brief das Verkündigen als süß bezeichnete; darauf nimmt der Verfasser Bezug und lässt Luis de Granada erkennen, dass die Gläubigen in erster Linie Kinder der Tränen und nicht Kinder der Stimme sind: Die mühevollen Arbeit, die das „engendrar hijos“ erfordert, bezieht flehentliches Gebet mit ein.

Dies zeigt die große Bedeutung des Predigtendienstes in der Spiritualität Juan de Ávilas – das wird noch in einem eigenen Kapitel zu klären sein – jedoch zeigt sich bei der Durchsicht des Briefes, dass in erster Linie Wahrnehmungen und Ratschläge direkt an Luis de Granada gerichtet sind, teilweise mit der Auflage, anderen weiterzuhelfen. Aber wer sind diese anderen, die Luis de Granada solcherweise aufbauen soll? Als *predicador general* des Dominikanerordens war er primär für die Verkündigung *ad intra* des Dominikanerordens zuständig, daher sind die Ratschläge, die er von Juan de Ávila zur Formung der anderen erhält, an Ordenspriester, wahrscheinlich auch an (einfache) Ordensbrüder und an Novizen gerichtet. Es kann nicht ausgeschlossen werden, dass in Einzelfällen auch – männliche wie weibliche – Laien dadurch angesprochen werden sollen, bedenkt man die weitreichende Seelsorge Juan de Ávilas an jungen Frauen; Doña Sancha Carrillo ist das „prominenteste“ Beispiel. Im Brief folgen weitere Ratschläge, die aber an Luis de Granada persönlich gerichtet sind und die interessanterweise aus der persönlichen Erfahrung von Juan de Ávila stammen. Unter diesen findet sich auch die Anweisung, wie oft die verschiedenen Christgläubigen zur heiligen Kommunion gehen sollen; übrigens der einzige Rat, der so allgemein verfasst ist. Dabei warnt er ausdrücklich vor dem unüberlegten Empfang der Eucharistie; von einer Euphorie für die häufigen Sakramentenempfang kann keine Rede sein, wiewohl er den Umständen entsprechend grundsätzlich bejaht wird. Der letzte „persönliche“ Ratschlag bezieht sich auf ein allzu

⁴⁷⁷ OC 4, 6f. “Y este cuidado tan perseverante es una particular dádiva de Dios y una expresa imagen del paternal y cuidadoso amor que nos tiene. De arte que yo nos é libro, ni palabra, ni pintura, ni semejanza que así lleve al conocimiento del amor de Dios con los hombres como este cuidadoso y fuerte amor que Él pone en un hijo suyo con otros hombres, por extraños que sean; y ¡qué digo extraños!; ámalos aunque sea desamado; búscalos la vida, aunque ellos le busquen la muerte; y ámalos más fuertemente en el bien que ningún hombre, por obstinado y endurecido que estuviere con otros, los desama en el mal.”

schnelles „Andere-Belehren-Wollen“ von Seiten frisch Bekehrter, welches unbedingt hintanzuhalten gilt. Die Darlegung der *receptas generales* wird an dieser Stelle ziemlich abrupt begonnen; miteinbegriffen („neben den gesagten“) aus den vorhergehenden Ratschlägen sind höchstens wenige Bemerkungen Juan de Ávilas, wie zum Beispiel die Häufigkeit des Kommunionempfanges.

Insofern scheint die These Roldán-Figueroas unscharf, als eine klare Abgrenzung zwischen Laien und Priestern in den Anweisungen an Luis de Granada einfach nicht vorkommt, wenngleich Unterschiede erfassbar sind. Die *receptas generale* müssen nicht nur an Priester gerichtet sein, sondern können zumindest auch von frommen Laien gebraucht werden, was noch deutlicher wird, wenn man bedenkt, dass Juan de Ávila eingangs schreibt „die man denen geben muss, die dem Herrn dienen wollen“. Durch die enge Verwandtschaft mit den *reglas* der anderen Briefe scheint eine Zusammenfassung derselben mit den *receptas generales* des Briefes an Luis de Granada als *rule for the clergy*, wie sich Roldán-Figueroa ausdrückt, nicht ganz unangemessen.

5.5 Zur Klärung der *receptas generales*:

Diese sind viel allgemeiner gehalten, da einerseits der Tagesablauf nicht so formgebend vorkommt und diese Regelungen dem *predicador general* Luis de Granada übermittelt werden, damit er jene an anderen „anwenden“ kann. Insofern erscheint es logisch, dass die Sakramente der Buße und des Altares gleich anfangs erwähnt werden, als dadurch die Hochachtung vor den Sakramenten zur Sprache kommt. Wie in den anderen Briefen ersichtlich, ist dies für Juan de Ávila selbstverständlich. Jedoch darf der geschichtliche Kontext nicht außer Acht gelassen werden. Die Forderung nach dem häufigen Empfang dieser Sakramente ist geradezu ein Charakteristikum für die Katholische Reform der tridentinischen und nachtridentinischen Epoche; hierbei ist die enge Verbindung von Beichte und Eucharistie besonders ausschlaggebend, insbesondere mit der Funktion der sakramentalen Buße als Mittel, sich dem Vollkommenheitsideal anzunähern, beispielsweise durch das Bekennen lässlicher Sünden und durch geistliche Führung von Seiten des Beichtvaters. Pastore stellt die These auf, dass gerade durch das verstärkte Miteinbeziehen der Beichte und des Kommunionempfanges die vorher kritisch beäugten Erneuerungsbewegungen – die allesamt das innere Gebet propagierten – sozusagen im Gewand tridentinischer Orthodoxie erschienen und so unbehelligt die neu

erkannten Gepflogenheiten in der Spiritualität leben konnten.⁴⁷⁸ So gelang es, die geforderte „Innerlichkeit“, die sich im betrachtenden Gebet besonders manifestierte, auszugleichen. Dies ist besonders im Hintergrund von Bewegungen zu sehen, die das Sichtbar-Konkrete an Kirche und Sakramenten entweder bekämpften, oder doch in der Bedeutung zu vermindern suchten. Auf die *receptas generales* angewandt scheidet dieser Erklärungsansatz als einziger Grund aus, jedoch kann die Lage der Katholischen Reform zur Zeit des Konzils von Trient durchaus so weit mitgespielt haben, dass man eine besondere Akzentuierung anstrebte, die zu einer gesunden Synthese führte. Die Wichtigkeit der Sakramente und das innere Gebet sind kein Gegensatz, sondern brauchen einander.

Neu ist ebenso die Empfehlung der täglichen Gewissenserforschung, die gleichzeitig durch Notizen für die Beichte dienstbar gemacht wird; selbiges gilt für die Mahnung, kurz zu beichten (*brevemente se confesar*). Das Parallelsetzen von Beichte und Eucharistieempfang spricht dafür, dass diese Regel ganz allgemein für Priester und Laien (eventuell Ordensbrüder und Ordensfrauen) gegeben wurde, da eine Empfehlung der täglichen Zelebration des Messopfers fehlt, bei welchem der Zelebrant ohnedies die Kommunion empfängt, besonders im Vergleich zu den vorigen Briefen.

Die zweite Regel stellt die geistliche Lesung in den Vordergrund: Die „Schützlinge“ von Luis de Granada sollen „große Freunde der geistlichen Lesung“ sein, wie Juan de Ávila schreibt: Da die Menschen hart sind, brauchen sie beständige Beschäftigung mit erhebenden Inhalten, möglichst greifbar in der Volkssprache. Nun folgen verschiedene Buchempfehlungen, wobei nur eines fehlt, was in den ersten beiden hier behandelten Briefen von der angedachten Lesepraxis das Nonplusultra war: die Heilige Schrift. Während in carta 8 das Neue Testament noch täglich nach der Vesper gelesen werden soll, und die Glossa ordinaria als Kommentar empfohlen wird, fehlt die Erwähnung der Bibel völlig in den *receptas generales*, obwohl der Brief in einer großen Dichte von Schriftzitaten gleichsam durchtränkt ist. Die Gründe dürften ähnlich gelagert sein wie bei carta 8: Die Dynamik der Katholischen Reform in den 40er Jahren des 16. Jahrhunderts wollte verstärkt Sicherheitsvorkehrungen treffen, damit der Gebrauch der Heiligen Schrift keinesfalls in eine von Tradition und Lehramt losgelöste Richtung gehe.⁴⁷⁹ Bei

⁴⁷⁸ Vgl. Pastore, Herejía española, 338.

⁴⁷⁹ Vgl. Perea Siller, Francisco Javier, The Hebrew Bible, Jewish Tradition and the Redefinition of Catholicism in the Sixteenth Century, in: Ingram, Kevin (Hg.), The Conversos and Moriscos in Late Medieval Spain and Beyond, Volume Four: Resistance and Reform, Leiden – Boston 2021, (=Studies in Medieval and Reformation Traditions 225/4, Converso and Morisco Studies 225/4), Leiden – Boston 2021, 128-

dem vorliegenden Brief tritt natürlich die Tatsache hinzu, dass die *receptas* an einen größeren Kreis von Personen gerichtet sind und ein allgemeiner Aufruf zu unterschiedsloser Lektüre der biblischen Bücher aus bekannten Gründen nicht opportun war, und auch auf weniger gebildete Personen Rücksicht genommen wird. In dieselbe Kerbe schlägt die ausdrückliche Ausnahme des dritten Teils des *Abecedario espiritual*, da dieser das *dejamiento* mit der möglichst stark angedachten Loslösung von allem „bewussten Denken“ doch einseitig erscheinen lässt und daher von Maestro Ávila als unpassend und gefährlich für eine große Masse eingestuft wurde. Da keine Bibellesung vorgesehen wird, entfällt hier auch die Nennung der *Glossa ordinaria*.

Die dritte Regel bezieht sich auf das betrachtende Gebet, und hat große Ähnlichkeit mit den anderen drei Briefen: Wiederum wird eine Art Tagesablauf geschildert, den es einzuhalten gilt, wenngleich dieses Element viel geringer ausgestaltet ist als in den anderen Briefen. Hauptelement sind – wie in allen Briefen – die beiden Gebetszeiten am Morgen und am Abend, die für die Betrachtung vorgesehen sind. Die komprimierte Form der Aufzählung – im Gegensatz zu den anderen Briefen – fällt wieder auf: Maestro Ávila erklärt gleich eingangs, wie die Betrachtung richtig anzustellen sei: In zwei Schritten soll man sich vorbereiten: Zuerst mündliches Gebet – hier erwähnt er den frommen Brauch, fünf Mal das Gebet des Herrn und das Gegrüßet seist Du Maria zu beten, bzw. Teile der Stundenliturgie. Als zweiter Schritt empfiehlt sich, ein Buch zu lesen, besonders über die Passion Christi, dabei wird eine mögliche Einteilung des Leidens Christi auf die verschiedenen Tage der Woche angeregt. Juan de Ávila mahnt wiederum, zur eigentlichen Betrachtung (*meditación*) sich in aller Ruhe in das eigene Herz zurückzuziehen. Nach der Gebetseinheit am Morgen ist die Mitfeier der Eucharistie vorgesehen. Am Abend ist die „gewöhnliche“ Betrachtung der sog. Letzten Dinge ein Fixpunkt: Vor dem Gericht Gottes stehend, soll man der eigenen Sündhaftigkeit affektiv und kognitiv gewahr werden, aber in einer Art und Weise, die vom Heiligen Geist stammt – ein Charakteristikum, das alle vier Briefe durchzieht. Man erkennt besonders an dem dritten „*recepta*“ die Vielfalt der angedachten Personen: So drängt sich der Eindruck auf, dass Juan de Ávila primär an Laien, bzw. Klosterfrauen und (einfache) Klosterbrüder dachte: Nach der Morgenbetrachtung mögen sie die Messe hören (*y sobre esto, oígan misa*), während ein Zelebrieren der Eucharistie nicht erwähnt wird. Ebenso lässt der Ratschlag, zur Vorbereitung auf die Betrachtung entweder die Gebete zu Ehren der fünf Wunden Christi oder Teile des

141. Obwohl das Wort „Redefinition“ im Titel gewagt ist, war der neue, vorsichtiger Umgang mit der Bibel dennoch deutlich spürbar.

Vgl. Fernández Cordereo, Juan de Ávila, 166-168, die Indexausgaben der Jahre 1551 und 1559 untersagten teilweise beliebte geistliche Werke.

Stundengebetes zu verrichten, eher an Laien als Adressaten denken. Die wichtigen Anweisungen zur Meditation haben ebenso bereits einen zusammenfassenden, ausgereiften Ausdruck: Zuerst ist die Ruhe (*sosiego*) beim betrachtenden Gebet von größter Wichtigkeit. Während es einigen Gläubigen ziemlich leicht gelingt, in die Betrachtung einzutreten, kann es Personen geben, denen das sehr schwer fällt: in diesem Fall reicht es aus, Gebet und geistliche Lesung zu üben.

Schließlich sind die Anweisungen zu den sogenannten „guten Werken“ viel allgemeiner gehalten, als in den vorhergehenden Briefen. Der notwendige Ausgleich zwischen innerlicher Sammlung und Aktion, der von Juan de Ávila angemahnt wird, kommt erstmals vor und zeigt einen fortgeschrittenen Reflexionsprozess über den angemahnten Tagesablauf.

5.5.1 Verortung der „rule for the clergy“ (Roldán-Figueroa)

Rady Roldán-Figueroa stellt das spirituelle „Tagesprogramm“, wie es in den vier Briefen Juan de Ávilas vorkommt, wie erwähnt unter den Terminus „*rule for the clergy*“; wie besonders beim Brief an Luis de Granada ersichtlich war, ist diese Bezeichnung nicht unpassend, aber nicht ganz treffsicher. Abgesehen von diesen Fragen bleibt eine Tatsache bestehen: Der angemahnte Tagesablauf mit der Passionsbetrachtung und der Todesbetrachtung als den zwei Angelpunkten ist ein Proprium der Spiritualität Juan de Ávilas und daher von größter Bedeutung. Zur Morgenbetrachtung ist jedoch auch die Messfeier hinzu zu zählen, da erstere stets eine Vorbereitung auf die Eucharistie darstellt. Rady Roldán-Figueroa macht in diesem Kontext darauf aufmerksam, dass in den vier Briefen eine bestimmte Entwicklung der Spiritualität Juan de Ávila erkennbar sei, besonders in den Anweisungen zum Tagesablauf. Wie bereits erwähnt, handelt es sich um Weiterentwicklungen, die einerseits durch äußere Veränderung hervorgerufen wurden, andererseits solche, die einfach durch praktische Erfahrungen bzw. weitere Überlegungen verursacht wurden. Ersteres liegt zum Beispiel in den Veränderungen vor, die die Katholische Reform in den ersten Jahren des Konzils von Trient durch Akzentverschiebungen mit sich brachte. Der Versuch einer Institutionalisierung der Weltpriestergruppierung um Juan de Ávila scheint besonders für die 1540er Jahre wahrscheinlich zu sein, wofür es mehrere Anhaltspunkte gibt: Die Verfeinerung und Anpassung der Ratschläge Juan de Ávilas, die in gewisser Weise eine Regel darstellen, wie es im Brief an Luis de Granada ersichtlich ist; dazu treten historische Gegebenheiten, die wahrscheinlich den Plan zunichte machten: Hier ist besonders der Erzbischof von Toledo, Juan Martín Silíceo zu nennen, der schon den noch jungen Jesuitenorden mit Schwierigkeiten

förmlich überschüttete. So verwundert es nicht, dass in diesem Jahrzehnt eine Konsolidierung der Weltpriester in institutioneller Form nicht möglich war, wenn nicht sogar solche Bestrebungen immer unwahrscheinlicher wurden.⁴⁸⁰ Roldán-Figueroas These ist daher sehr plausibel, wenngleich gewisse Vereinfachungen im Hinblick auf das spirituelle „Tagesprogramm“ mit Vorsicht zu sehen sind.

5.6 Die Kurzformeln (Reglas de espíritu)

Es ist eine Reihe von „spirituellen Kurzformeln“ von Juan de Ávila überliefert: Roldán-Figueroa subsummiert diese als *rule for the laity*, als Pendant zur *rule for the clergy*.

Grundlage für seine Überlegungen ist die *breve regla de la vida Cristiana*“, die in der ersten Ausgabe der *Audi, filia* von 1556 enthalten war. Sie war in der zweiten Auflage der *Audi, filia* von 1574 nicht mehr enthalten und wurde erst wieder 1963 wieder vollständig veröffentlicht. Daneben erschien sie 1588 in veränderter Form in einer Ausgabe der Schriften Juan de Ávilas. Roldán-Figueroa betrachtet diese *breve regla de la vida Cristiana* im Kontext der *Guía de pecadores* von Luis de Granada, der diese teilweise übernommen hat.⁴⁸¹ Im zweiten Band der *Obras completas* werden diese Regelverzeichnisse als „*reglas de espíritu*“ bezeichnet.⁴⁸²

5.6.1 Breve regla de vida Cristiana

Die *breve regla* ist in vielerlei Hinsicht bemerkenswert: Der Inhalt und der Stil erinnert stark an die *receptas generales* aus dem Brief an Luis de Granada. Auf ersten Blick ist somit ein großer Unterschied zwischen den als „*rule of the clergy*“ bezeichneten Anweisungen aus den gewissen vier Briefen und den Kurzformeln, die mehr den Laien zugehörig scheinen, einfach nicht gegeben. Erstmals ist die *regla* in gedruckter Form 1556 in der ersten Ausgabe der *Audi, filia* enthalten; es ist wahrscheinlich, dass die erstere zwischen 1545 und 1548 entstand. Dies lässt sich an der Tatsache erkennen, dass die *Audi, filia* Luis Puertocarrero gewidmet ist.⁴⁸³ Darüber hinaus wurde sie als Werk für die frühen „Jünger“ Juan de Ávilas, allen voran für Sancha Carrillo, geschrieben, das heißt auch in der Entstehungsgeschichte ist eine scharfe Grenzziehung zwischen Laien und Klerus innerhalb des Adressatenkreises nicht möglich.

⁴⁸⁰ Vgl. Roldán-Figueroa, *Spirituality*, 57f.

⁴⁸¹ Vgl. ebd., 61f.

⁴⁸² Vgl. OC 2, 839-859.

⁴⁸³ Vgl. Roldán-Figueroa, *Spirituality*, 70f.

Die erste Regel betrifft die beiden Betrachtungseinheiten – am Morgen über die Passion des Herrn, und am Abend über die Letzten Dinge – und rücken diese als „avilistisch“ *par excellence* in den Mittelpunkt. Genauere Anweisungen zur Methode der Betrachtung werden nicht gegeben, jedoch kann man es als besondere Akzentuierung werten, dass die beiden Gebetszeiten als erste Regel eingeschärft werden.

Als zweiter Punkt erscheint die Anweisung, allzeit gute Gedanken im Gedächtnis zu haben, gleichsam im Geist immer in Ehrfurcht vor Gott zu stehen und so sündhafte Gedanken und Absichten im Zaum zu halten.

Die dritte Regel ruft dazu auf, häufig zu beichten und die Eucharistie zu empfangen: Als Ideal wird der wöchentliche Empfang angesehen, was mit dem Brauch der frühen Kirche (*primitiva iglesia*) argumentiert wird: „Das dritte sei, dass er sich bemühe, häufig zu beichten und zu kommunizieren, um jene heilige Zeit der frühen Kirche nachzuahmen, als die Gläubigen alle acht Tage kommunizierten.“⁴⁸⁴ Hier gibt es im 16. und 17. Jahrhundert viele Parallelen.⁴⁸⁵ Im Text wird in Erinnerung gerufen, wie der Brauch der sonntäglichen Kommunion, bedingt durch ein Erkalten (*frialdad*) der Gläubigen, durch andere Gebräuche verdrängt wurde: So wurde in der Sonntagsmesse der liturgische Friedensgruß zum Beispiel als Pax-Täfelchen an die Gläubigen weitergereicht, ebenso wie gesegnetes Brot (*pan bendito*) als Ersatz für die heilige Eucharistie gegeben wurde.

Die vierte Anweisung (interessanterweise hier „*El cuarto documento*“ genannt) will eine Vorwarnung an alle sein, die versuchen, ein aufrichtig christliches Leben zu führen: Wer in das himmlische Reich gelangen möchte, muss sich auf Prüfungen und Verfolgung einstellen; so werden die Gläubigen dem Herrn Jesus Christus angeglichen. „Damit sie, so gewappnet, weder durch böse Zungen, noch durch die Gegner, die man überall findet, nicht von ihren guten Übungen abspenstig gemacht werden können;“⁴⁸⁶ es gibt daher in diesen Fällen nichts besseres, als auf Christus zu schauen, auf die Heiligen zu blicken, ganz ohne eigene Aufregung die „Hunde bellen lassen, wann sie wollen.“⁴⁸⁷

⁴⁸⁴ Breve regla de vida Cristiana, OC 2, 840. „El tercero sea que trabaje de confesar y comulgar a menudo, por imitar aquel santo tiempo de la primitiva Iglesia, cuando comulgaban de ocho a ocho días los fieles.“

⁴⁸⁵ Franz von Sales empfiehlt eindringlich in der Introduction á la vie dévote aus dem Jahr 1608 die heilige Kommunion jeden Sonntag zu empfangen, vgl. Franz von Sales, Philothea, II, 20.

⁴⁸⁶ OC 2, 840. „Para que, estando así armado, no le aparten de sus buenos ejercicios las malas lenguas ni los contrarios que dondequiera ha de hallar;“

⁴⁸⁷ OC 2, 840. „[...] los perros que ladren cuanto quisieren.“

Der fünfte Punkt der *breve regla* betrifft das Beobachten und das (innerliche oder äußerliche) Kommentieren der Fehler der Mitmenschen: Dies alles ist dringend zu unterlassen. Man soll jedoch echtes Mitleid mit den anderen haben, wenn sie offensichtlich sündigen. Ist es notwendig, jemanden zu korrigieren, so geschehe es, dass man "sich erkennt als Mensch aus derselben Masse, die von Adam abstammt"⁴⁸⁸, ohne sich irgendwie über die anderen zu erheben. Sollte eine solche *correctio fraterna* nicht ein Umdenken zur Folge haben, so ist Gebet für die betreffende Person notwendig, wie man auch Gott danken soll, dass man nicht in dieselbe Sünde gefallen ist. Diese Mahnungen erinnern an den Brief an Garcia Arias, in welchem auf diese Problematik gleich eingangs hingewiesen wird.

Der sechste Ratschlag befasst sich mit den leiblichen Werken der Barmherzigkeit, wie sie in den Briefen meist als Beschäftigung für den Nachmittag nahegelegt werden. Hierbei fällt die Eindringlichkeit der Mahnung zu guten Werken auf: „Sechstens, dass er sich mühe, so viel als er es vermag, irgendein Liebeswerk irgendeinem Nächsten jeden Tag zu erweisen, eingedenk dieses Merkspruchs des Erlösers, der sagt: Daran werden alle erkennen, ob ihr meine Jünger seid, wenn ihr einander liebt. (Joh 13,35). Und damit übereinstimmend soll er auch jeden Tag daran denken, Gott für die Kirche zu bitten, die er um einen solchen Preis erlöste.“⁴⁸⁹ Es ist eindrücklich, wie hier Juan de Ávila leibliche und geistliche Werke der Barmherzigkeit einander zuordnet, mit der Betonung, es habe täglich zu geschehen.

An siebenter Stelle folgt eine Mahnung zur Beständigkeit, mit der Bemerkung aus Mt 10,22 und Mt 24,13, dass nur derjenige, der bis zum Ende durchhält, gerettet werden wird. Daher folgt wiederum die Mahnung, an den Tod zu denken, eingedenk zu sein, dass man nur „Gast auf Erden“ ist. Maestro Ávila erwähnt hier die Frau Lots, die zur Salzsäule erstarrte, als sie nach Sodom zurückblickte: Er vergleicht mit ihr alle Gläubigen, die sich von Widrigkeiten beeindrucken lassen und darauf die guten Übungen aufgeben (*dejar los buenos ejercicios*).

Der achte Paragraph ermahnt die Gläubigen, in allem Gottes Ehre zu suchen: Nutzen oder Trost dürfen keinesfalls im Vordergrund stehen. So sollen die „heiligen Übungen“ auch in der

⁴⁸⁸ OC 2, 841. "[...]conociéndose por hombre de la misma masa de Adán."

⁴⁸⁹ OC 2, 841. "Sea el sexto que trabaje lo más que pudiere por hacer alguna caridad cada día a algún projimo, acordándose de aquella sentencia del Redemptor que dice: En esto conocerán todos si sois mis discípulos, si os amáredes unos a otros (Jn 13,35). Y, conforme a esto, debe también tener memoria cada día de rogar a Dios por la Iglesia, que con tanta costa redimió."

Trockenheit nicht aufgegeben werden; denn gerade in solchen Situationen wird das Gute trotz der misslichen Lage zur Ehre Gottes vollbracht. Alles – auch Notwendiges wie Essen und Trinken, soll zur Ehre Gottes geschehen, wie es in 1 Kor 10,31 gefordert wird. Wenn schon diese natürlichen Dinge zur Ehre Gottes gereichen sollen, um wieviel mehr erst das Gebet. Wenn Trockenheit im inneren Gebet auftreten sollte, ist eine Gewissenserforschung angebracht, um herauszufinden, ob bestimmte Sünden dazu führten, dass Gott seine fühlbare Gunst entzog, „denn oftmals gebiert eine solche Trostlosigkeit der Stolz, üble Nachrede oder eitle Unterhaltungen, die, wenn sie auch als geringe Schuld scheinen, dennoch die Seele des Trostes berauben.“⁴⁹⁰

Der neunte Abschnitt betrifft den Umgang mit Personen, die für das geistliche Leben schädlich sein können: „Neuntens, dass er jegliche Gesellschaft, die ihm nicht bekommt, entschieden fliehen möge, weil von dieser alles Schlechte hervorgeht, was unsere Seele belastet.“⁴⁹¹ Hier drückt sich Juan de Ávila sehr scharf aus; gemeint sind hierbei Menschen, die durch oftmalige üble Nachrede auffallen, bzw. auch häufig unschickliche Reden führen und so das geistliche Leben sehr beschweren. Daher sollen die Gläubigen entweder solche Personen an die Sündhaftigkeit der üblen Nachrede erinnern, oder durch den Gesichtsausdruck zu erkennen geben, dass sie dies nicht billigen. In dieser Vehemenz der Ablehnung und Bekämpfung der üblen Nachrede mag man sich an die Philothea erinnern, wo diesem Problem ein eigenes Kapitel gewidmet wird, und Franz von Sales mit scharfen Worten dieses Laster bekämpft. Ebenso wird dieses Laster in den *Ejercicios espirituales* Ignatius von Loyola streng getadelt.⁴⁹²

„Der zehnte und letzte sei, dass er auf solche Weise gut handle, dass er seine Augen und das Vertrauen auf die Verdienste Jesu Christi richte. Man blicke nicht auf das, was man tut, sondern vielmehr auf den Tod und das Leiden des Erlösers, weil ohne ihn alles wenig ist, was wir machen. Ich möchte sagen, dass der Wert unserer Werke aus den Verdiensten Jesu Christi hervorgeht, und aus der Gnade, die er uns gibt. So muss man allen Stolz und Dünkel aus dem Herzen hinauswerfen, den Stolz wegen der vielen guten Werke, die man anscheinend vollbringt. Denn, wenn man diese genau anschaut, wird man herausfinden, dass zum größeren Teil, alles, wieviel man auch tut, mit tausend Unvollkommenheiten vermischt ist, weswegen

⁴⁹⁰ OC 2, 842. „[...]pues las más veces nace el tal desconsuelo de soberbia, o murmuración, o pláticas vanas, que, aunque parecen pequeña culpa, todavía desconsuelan el alma.“

⁴⁹¹ OC 2, 842. „Sea el nono que huiga muy de raíz toda compañía que no le trajere provecho, porque de ella sale todo el mal que a nuestra ánima lastima.“

⁴⁹² Vgl. Franz von Sales, Philothea, III, 29. Vgl. Ignatius von Loyola, Exerzitien, 23.

wir den Herrn vielmehr um Verzeihung bitten müssen, dass wir das gute Werk so schlecht ausgeführt haben, als dass wir Lohn dafür erhoffen, dass das Werk seinem Wesen nach ein gutes war.“⁴⁹³

Der abschließende Teil der *regla* ergibt eine Art Grundverständnis für alle „frommen Übungen“: Jegliche Aufgeblasenheit oder gar Stolz muss unbedingt vermieden werden, weil dadurch der Sinn aller Lebensregeln geradezu ins Gegenteil verkehrt wird. Man soll daher bei allen guten Werken und geistlichen Übungen den Blick auf das Erlösungswerk Christi richten, um sich vor Augen zu führen, dass diese Werke keine „Selbsterlösung“ erwirken, sondern einfach bedeuten, den Willen Gottes zu tun. Ein gewisser Pessimismus von Seiten Juan de Ávilas scheint jedoch durch: Dass die sogenannten guten Werke auch von egoistischen Motiven in unterschiedlicher Intensität durchzogen sein können, steht außer Frage. Die Gnade wird hier sehr betont; man bekommt fast den Eindruck, dass der Wert menschlicher Mitwirkung mit der Gnade Gottes von Maestro Ávila nicht gesehen wird, wenn er schreibt, der Wert (*valor*) der guten Werke gehe aus den Verdiensten (*merecimientos*) Christi hervor. Dabei gilt es zu bedenken, dass diese Zeilen vor dem Beginn des Konzils von Trient verfasst wurden, als eine genauere Klärung der menschlichen Mitwirkung mit der Gnade und des menschlichen Verdienstes an den guten Werken noch ausständig war – besonders im Hinblick auf die Reformation.⁴⁹⁴ Ab dieser Zeit verwendete man allgemein den Begriff „Gnade“ vorsichtig, um eine Distanz zur reformatorischen Soteriologie zu wahren. Jedenfalls wird das (praktische) Leben aus dem Glauben keineswegs als überflüssig hingestellt, vielmehr wird wiederholt auf die Wichtigkeit desselben hingewiesen; Maestro Ávila will hier jegliche „Ichhaftigkeit“, die zu sehr auf die Werke schaut, hintansetzen, und einschärfen, auf den gekreuzigten Jesus zu blicken, um wirklich „theozentrisch“ zu leben.

⁴⁹³ OC 2, 842f. “El décimo y ultimo sea que tal manera obre bien, que ponga sus ojos y confianza en los merecimientos de Jesucristo, no mirando a lo que hace, sino a la muerte y pasión del Redentor, porque sin Él todo es poco lo que hacemos. Quiero decir que el valor de nuestras obras nace de los merecimientos de Jesucristo y de la gracia que por Él se nos da. Así debe lanzar todo soberbia y vanagloria de su corazón, por muchas obras buenas que le parezca hacer, porque, si bien mira en ello, hallará que, por la mayor parte, todo cuanto hace va mezclado de mil imperfecciones, por donde más tenemos por qué pedir perdón al Señor por la mala manera de obrar que por donde esperar galardón por la substancia de las obras.”

⁴⁹⁴ Vgl. Auer, Johann/Ratzinger, Joseph, Kleine Katholische Dogmatik, Band V: Auer, Johann Das Evangelium der Gnade. Die neue Heilsordnung durch die Gnade Christi in seiner Kirche, Regensburg 1970, 227f: Schon im hohen Mittelalter gab es Denkweisen, die jegliche Mitwirkung des Menschen an guten Werken verneinte, was zurückgewiesen wurde. Die Scholastik beschäftigte sich thematisch mit dem Begriff des Verdienstes und unterschied unter anderem die Begriffe *meritum de condigno* (Würdigkeitsverdienst) und *meritum de congruo* (Billigkeitsverdienst). Das Konzil von Trient definierte 1547 die Verdienstlichkeit der im Gnadenstand gewirkten guten Werke (DH 1574, DH 1575, DH 1576, bes. DH 1582: Die guten Werke sind zwar Gaben Gottes (*dona Dei*), aber auch (*etiam bona ipsius iustificati merita*) die guten Verdienste des Gerechtfertigten.

Maestro Ávila fährt im Text fort, indem er schildert, wie wenig unsere guten Werke im Vergleich zur Größe Gottes sind: Sie sind doch befleckt, aber um der Liebe Seines Sohnes (*por el amor de su unigénito Hijo*) willen nimmt der Vater jene von den Christgläubigen an. „Und so, nachdem man jede Leichtfertigkeit des Herzens abgelegt hat, das gute Werk zu Ende gebracht wurde, biete man sich vor Gott dar und bitte ihn um Verzeihung für die Missachtung und die geringe Ehrfurcht, mit der man es tat. Man opfere Jesus Christus dem Ewigen Vater auf, im Vertrauen darauf, dass durch die Liebe dieses Herrn, der Ewige Vater dieses Werk annehmen wird, mit dem ihm gedient hätte werden sollen.“⁴⁹⁵ Letzten Endes hat die hier vertretene Distanz zu den eigenen guten Werken nicht den Sinn, diese abzuwerten, sondern alles durch den gekreuzigten Erlöser einerseits zu erbitten und andererseits darzubringen. „Auf diese Weise werden Sie demütig und vertrauensvoll, weil der wahre Weg in den Himmel, wie ein Lehrer sagt, ist es, Gutes zu tun – ohne sich zu brüsten, sondern sein Vertrauen auf Christus zu setzen.“⁴⁹⁶

Die *Breve regla de vida Cristiana* endet hier. Die Verbindung zum Werk *Guía de pecadores* von Luis de Granada scheint auf ersten Blick nur beiläufig zu sein, weil die *Breve regla* zusammen mit der *Breve regla* von Tomás de Villanueva, kurzen Textteilen von Ponce de la Fuente und dem Brief von Savonarola an den Haupttext von Luis de Granada lediglich angehängt ist. Jedoch stehen diese „Anhänge“ mit den Teilen, die von Luis De Granada stammen, im engen Zusammenhang, sind doch die ersteren die Anleitung zu den guten Werken, die der Autor vom Wesen her begründen möchte; so erfüllen sie eine bedeutende Aufgabe, indem sie in gewisser Weise die dringende Einladung zu den einzelnen notwendigen Akten des christlichen Lebens aussprechen.⁴⁹⁷

Wie schon angeklungen ist, waren kurz und prägnant formulierte Texte für die spirituelle Praxis im 16. Jahrhundert sehr beliebt: Man sollte nicht übersehen, dass sie wegen der Kürze keinesfalls automatisch nur für Laien konzipiert wurden, auch für Priester und Ordensleute sind sie gedacht, einige sogar ausschließlich für diese Personengruppen, wie das am Inhalt erkennbar ist, so zum Beispiel die *„Avisos para d. Diego de Gúzman y el d. Loarte para entrar en la Compañía“*. Dabei sind die Grenzen fließend, da die Spiritualität ganz allgemein betrachtet

⁴⁹⁵ OC 2, 843. “Y así, quitada toda liviandad de corazón, acabada la buena obra, preséntese delante de Dios, pidiéndole perdón, del desacato y poca reverencia con que la hizo, y ofrezca a Jesucristo al Eterno Padre, confiado que, por amor de aquel Señor, el Eterno Padre acatará aquella obra con que le hobiere servido.”

⁴⁹⁶ OC 2, 843. “De esta manera vivirá humilde y confiado, porque el verdadero camino para el cielo dice un doctor [sic!] que es obrar bien y no presumir de sí, sino poner su confianza en Cristo.”

⁴⁹⁷ Vgl. Roldán-Figueroa, Spirituality, 63.

gerade im 16. Jahrhundert von einem monastischen Ideal sehr geprägt war. Bei der *Breve regla de vida Cristiana* scheinen die Laien jedenfalls die hauptsächlichen Adressaten zu sein, da Anklänge an das Leben der Priester oder der Ordensleute – wie Bücher, die es zu lesen gilt, oder Anweisungen, wie die Messe zu zelebrieren ist – fehlen. Dennoch ist das betrachtende Gebet, morgens über die Passion Christi, abends über die Letzten Dinge, ein Hauptfokus der Regeln. Das zeigt, wie sehr dies für Juan de Ávila im Vordergrund steht, insofern der erste Paragraph darüber handelt. Daher ist die Entscheidung Roldán-Figueroas, die *reglas* als „*rule for the laity*“ zu bezeichnen, durchaus plausibel. Die beiden täglichen Betrachtungszeiten sind ein Teil der Spiritualität Juan de Ávilas, der prinzipiell für alle Christgläubigen sehr angeraten wird. Auffallend sind einige Paragraphen, die nicht primär die Praxis betreffen, sondern die Grundhaltung: So zum Beispiel die Anweisung, allezeit gute Gedanken zu pflegen, sich das Leben als „Stehen vor Gott“ immer vor Augen zu halten. In dieselbe Kerbe schlägt die Vorwarnung vor Verfolgung und Verächtlichmachung im Falle eines echt gelebten christlichen Lebens. Auch dies scheint mehr in Richtung der Laien gerichtet zu sein. In diesem Sinne ist besonders die siebente „Anweisung“ zu lesen, die die Gläubigen fast beschwört, im Dienst Gottes Beständigkeit zu zeigen, und an den Übungen des frommen Lebens unbedingt festzuhalten, auch im Falle von tief empfundener Trockenheit. Dies erinnert wiederum an die *Philothea* von Franz von Sales, und gerade an die „Anpassungsgabe“ des letzteren Werkes an das „gewöhnliche“ Leben eines Laien.

Nicht unbedeutsam ist die Empfehlung der häufigen Beichte und Kommunion, da hier durchaus das Ideal der Frühen Kirche mit dem wöchentlichen Eucharistieempfang vor Augen gestellt wird. Dabei wird in gewisser Weise die damals schon lange übliche Praxis des ein- bis zwei Mal jährlichen Sakramentenempfangs kritisiert, ebenso die „Ersatzmittel“ des *pan bendito*, das im Osten *Antidoron* genannt wird. Wahrscheinlich wurde diese offene Kritik als unpassend empfunden, weshalb dieser Teil – neben anderen – später verändert wurde. Eine besondere Stellung hat der zehnte Teil der *reglas* inne, da er ein damals sehr kontroverses Thema behandelt: Die Bedeutung der guten Werke, der Zusammenhang mit der Gnade Gottes und das Verständnis des „Vertrauens“. Juan de Ávila tendiert eher in die Richtung eines Pessimismus, was die menschliche Natur betrifft. Als Kenner der menschlichen Psyche gibt er sich keinen Illusionen hin: Er deckt gnadenlos auf, dass bei vielen „guten Werken“ der Egoismus des Menschen mehr oder weniger zu Tage tritt. Der charakteristische Christozentrismus zeigt sich in dem Gedanken, dass die Erlösungstat Christi die unvollkommenen Werke der Christgläubigen vollkommen macht, und dadurch jede Regung des Stolzes unmöglich wird.

Die späteren Textänderungen, die in die *Diez documentos* von 1588 münden, sind sicherlich von der damaligen Befürchtung getragen, die *regla* klinge zu wenig „orthodox“, was im Spanien des fortschreitenden 16. Jahrhunderts folgenreich war. In den 1540er Jahren, als die *Breve regla de vida Cristiana* verfasst wurde, war das Konzil von Trient in den letzten Vorbereitungen, bzw. schon in der ersten Sitzungsperiode voll im Gange.

5.6.2 Diez Documentos

Die *Diez Documentos* sind eine zweite Version der *Breve regla*, die erstmals 1588 als Teil der Ausgabe von Schriften Juan de Ávilas im Druck erschien. Sie sind im Stil und Inhalt der *Breve regla* sehr ähnlich, jedoch veränderte sich die Nummerierung.

Der erste Paragraph mahnt dazu, sich allzeit Gott vor Augen zu halten: „Unser Herr und Gott, dreifaltig in den Personen, einer im Wesen[...]“⁴⁹⁸ Er ist an allen Orten gegenwärtig, auch im Herz der Gläubigen: So dürfen alle eine wahre Freude an Seiner Gegenwart erfahren.

Der zweite Ratschlag betrifft die Morgenbetrachtung über die Passion Christi, die nach dem Aufstehen eine Stunde oder mehr, und mit viel Ruhe gehalten werden soll. Das Ziel ist, sich vor Augen zu führen, mit wie viel Liebe Christus die Passion auf sich nahm.

Die dritte Regel befasst sich mit der Abendbetrachtung über den Tod und das Gericht, wiederum mit der Mahnung verbunden, man möge dies alles mit größter innerer Ruhe vollbringen, sollen sich die Gläubigen bildhaft und sinnenhaft den eigenen Tod, die damit verbundenen Leiden, wie auch das persönliche Gericht, die Hölle und den Himmel vor Augen stellen. Diese Meditation hat den Zweck, jegliche Bagatellisierung der Sünde zu vermeiden.

Im vierten Paragraph wird auf den Sakramentenempfang Bezug genommen: Es wird allgemein zur Häufigkeit desselben aufgerufen, ohne jedoch Zeitangaben zu machen und ohne einen Idealzustand in der wöchentlichen Kommunion der frühen Kirche anzunehmen. Gemäß Bernhard von Clairvaux sei die Beichte sehr hilfreich, das Leben christlich zu ordnen. Man suche sich dafür einen gebildeten und frommen Beichtvater, auf dessen Rat hin die Eucharistie empfangen werden soll. Wiederum wird Bernhard genannt, dem zufolge der Kommunionempfang das Begehren, schwer zu sündigen hemmt, und die lässlichen Sünden mindert. Dies ist das Fundament, wenn die Tugenden zunehmen sollen. Juan de Ávila bringt

⁴⁹⁸ OC 2, 848. “[...]nuestro Señor Dios, trino en persona y uno en esencia[...].”

das Befragen des gebildeten und frommen Beichtvaters bezüglich des Kommuniongangs in einem Kausalzusammenhang mit einem Zitat des Kirchenvaters Johannes Chrysostomus. Hier paraphrasiert Maestro Ávila, dass die Gläubigen, die vom Tisch des Herrn kommen, regelrecht Feuer speien, um die Dämonen in die Flucht zu schlagen. Der Rat des Priesters soll daher eine sichere Richtschnur für den häufigen Empfang der Eucharistie sein.⁴⁹⁹

Die fünfte Regel betrifft das bekannte Gebot, auf das eigene Leben zu achten und nicht die Lebensweise der Mitmenschen zu kritisieren. Man soll auf die eigene Seele schauen und jegliche Todsünde von sich weisen (*desechando todo pecado mortal*). Der Hinweis auf die Todsünde mag aus katechetischen Bemühungen entstanden sein. Fast gewinnt man den Eindruck, dass diese Aufgabe – auf Dauer – ohnedies nicht so leicht in den Widrigkeiten des Lebens von statten geht und daher der neugierige Blick auf das Privatleben anderer Personen sich völlig erübrigt. Die in der *Breve regla* enthaltenen Hinweise auf die brüderliche Zurechtweisung, und die dabei zu beachtende Mahnung, dass beide Beteiligten salopp ausgedrückt „auch nur Menschen sind“, oder wie Maestro Ávila schreibt „aus derselben Masse von Adam sind“, fällt hier weg – möglicherweise aus der Befürchtung kommend, dies könnte bei den Behörden Anstoß erregen. Jedoch wird darauf gepocht, dass der Sünder echtes Mitgefühl verdient, dass man in brüderlicher Weise Schmerz über die Sünden der anderen empfinden soll und für letztere beten muss.

Die sechste Regel bittet Bezug nehmend auf den Hebräerbrief (Hebr 12, 2) eindringlich, in allen Widrigkeiten immer auf Jesus Christus zu schauen, und niemals die guten Übungen (*buenos ejecicios*) aufzugeben, denn ein Fall in die Sünde ist niemals ein Beweis der Unwirksamkeit von Gebet und Betrachtung, sondern ergibt sich vielmehr aus dem Stolz. Wahrscheinlich ist dies ein Hinweis auf die *alumbrados*, eindringlich wird eingeschärft, sich angesichts des Auftretens falscher Propheten (Mt 24,24) nicht zu beunruhigen.

Roldán-Figueroa machte zu dieser Stelle eine interessante Bemerkung: Die Erwähnung der „falschen Propheten“ kommt in der ursprünglichen Fassung der *Breve regla* nicht vor. Im Jahre der Veröffentlichung der *Diez documentos*, 1588, kommen zwei historische Ereignisse zusammen, die in der damaligen spanischen Gesellschaft große Bestürzung auslösten. Sor

⁴⁹⁹ OC 2, 849. Bernhard von Clairvaux, Ep. 113,4f, PL 182, 258.

Johannes Chrysostomus, Hom. 61 ad populum Antioch., Breviarium Romanum (Ausgaben bis 1955), die III infra Oct. Sssmi. Corp. Christi, Matutin, lect. 5.

María de la Visitación war eine Nonne des Dominikanerinnenklosters Nossa Senhora Anunciada in Lissabon – Spanien und Portugal waren ab 1581 unter der Regentschaft von Philipp II. vereinigt – die angab, die Wundmale Christi empfangen zu haben. Selbst Luis de Granada verteidigte enthusiastisch die Heiligkeit und die Wundertaten von Sor María wie viele seiner Landsleute, nur Juan de la Cruz blieb skeptisch. Im Oktober 1588 zog María de la Visitación alle Behauptungen übernatürlicher Einwirkungen vor der Inquisition zurück, wobei auch heute Zweifel an der Richtigkeit der Aussage laut werden. Der mögliche Betrug hinterließ einen gewaltigen Schock, nicht zuletzt bei Fray Luis de Granada. Das zweite Ereignis war die Niederlage der spanischen Armada im August 1588, wodurch das Ansehen dieser als unbesiegbar geltenden Kriegsschiffe mit einem Schlag zunichte gemacht wurde. Diese Vorkommnisse von ungeheurer Schlagkraft erklären sehr evident die eindringlichen Mahnungen in *regla* numero sechs.⁵⁰⁰

Der siebente Paragraph ist viel kürzer als das Pendant in der *Breve regla*; es enthält die kurze Mahnung, schlechte Gesellschaft (*malas compañías*) unbedingt zu meiden, da schlechte Gespräche die guten Sitten verderben, wobei hier auf 1 Kor 15,33 Bezug genommen wird.

Als achter Punkt erscheint die Warnung vor übler Nachrede in sehr verkürzter Form. Eine kleine inhaltliche Erweiterung erfährt diese Regel, man möge nicht nur die üble Nachrede (*murmurar*) meiden, sondern generell niemandem etwas Schlechtes tun.

Der neunte Punkt ist ebenso verkürzt, befiehlt aber wie gehabt, Almosen zu geben, sei es geistig oder körperlich, jedoch nicht in Worten, sondern in Werken – wie es der erste Johannesbrief verkündet.

Der letzte Teil schließlich befasst sich mit den guten Werken. Obwohl dieser zehnte Paragraph im Vergleich zur *Breve regla* ziemlich verkürzt ist, bleiben die Grundgedanken doch erhalten. In der Schärfe werden einigen Formulierungen jedoch weggelassen.

„Zehntens und letztens, worauf man sehr achten muss: Man muss auf solche Weise gut leben, dass man seine Augen von den eigenen Werken abwendet und glaubt, dass – wie Jesaja in Kapitel 64 sagt – alle [guten Werke] wie befleckte Tücher sind. (Jes 64,6). Man möge sein

⁵⁰⁰ Vgl. Roldán-Figueroa, *Spirituality*, 83-87.

Vertrauen in die Werke und Verdienste Jesu Christi legen, vertrauen, dass es so sehr die Liebe ist, die der Ewige Vater zu seinem Sohn hat, dass er durch ihn der Welt Barmherzigkeit erweisen wird, und in der anderen [Welt] geben wird. Amen. Denn der heilige Petrus sagt, dass durch keinen anderen das Heil kommt (Apg 4,12), sondern durch Christus; und so muss man ihn beim Beten als Mittler nehmen. Dieser Anweisung und der ersten muss man viel Aufmerksamkeit schenken.“⁵⁰¹

In den *Ejercicios espirituales* des Ignatius von Loyola findet man gegen Ende des Werkes die Regeln, die ein *sentire cum ecclesia* sicherstellen sollen. Eine davon rät ab, in der Verkündigung zu sehr die Gnade zu betonen, da dadurch die Gläubigen den Eindruck gewinnen, das Verrichten guter Werke sei nicht notwendig, wodurch in der Folge ein Nachlassen hervorgerufen wird.⁵⁰² Sicherlich wurde diese Grundregel gerade in den Jahren des Konzils von Trient und danach sehr beherzigt, auch allein wegen der Tatsache, dass durch Fokussierung auf die guten Werke die Thesen der Reformatoren zurückgedrängt werden sollten. Obwohl der vorliegende zehnte Paragraph bereits „purgiert“ wurde, bleibt die gewisse Selbstdistanz zu den eigenen guten Werken inhaltlich erhalten. Daneben scheint die Propagierung der Wichtigkeit der guten Werke in den gesamten *Diez documentos* so eindeutig und klar, dass theologisch keine Einseitigkeit zu befürchten war. Dennoch ist eine gelinde Spannung zwischen der Art des Schreibens von Ignatius und der des Maestro Ávila zu beobachten: Nicht nur, dass der letztere einen blumigeren Schreibstil hat, während jener die typische spanische *brevitas* bei der Tätigkeit des Schreibens zu Tage treten ließ; Juan de Ávila verwendet auch bei kurz gefassten, kompakten „Textsorten“ lange und verschachtelte Sätze, um die Aussagen verständlich zu machen.⁵⁰³ Prinzipiell lässt sich bei Ignatius eine größere „gegenreformatorische Vorsicht“

⁵⁰¹ OC 2, 850. „El *décimo* y último, en que debe mucho mirar, sea que tal arte viva bien, que quite sus ojos de *sus obras*, creyendo que son todas, según dice Esaías, capítulo 64, *como paños manchados* (Is 64,6); y ponga su confianza en las obras y merecimientos de Jesucristo, confiado que es tanto el amor que el Padre Eterno tiene a su Hijo, que por Él le hará misericordia en este mundo y le dará en el otro. Amén. Porque dice San Pedro que *no hay por otro salud* (Hch 4,12), sino por Cristo; y así, le debe tomar por medianero en sus oraciones. Este documento y el primero se deben mucho mirar.”

⁵⁰² Vgl. Ignatius von Loyola, *Die Exerziten*, (=Christliche Meister 45), Einsiedeln, Freiburg 2010, 113. (Nr 369). „Die SIEBZEHNTE. Desgleichen sollen wir nicht so breit und mit solchem Nachdruck von der Gnade reden, daß daraus das Gift entsteht, die Freiheit aufzuheben. Man kann von Glauben und Gnade mit dem Beistand der göttlichen Hilfe so viel reden als zum je größeren Lobpreis seiner Göttlichen Majestät möglich ist, aber nicht der Art und solcher Weise, zumal nicht in unseren so gefährlichen Zeiten, daß die Werke und die freie Wahl irgendeine Einbuße erleiden oder für nichts erachtet werden.“

⁵⁰³ Hierbei darf nicht vergessen werden, dass Maestro Ávila ein Prediger war, der insbesondere in den ersten Jahrzehnten als Priester oft tagelang auf Marktplätzen das Wort Gottes verkündigte; diese Tätigkeit fand auch im Schreibstil ihren Widerhall. Bei Ignatius ist der Fall anders gelagert: Zwar hatte auch er es sich zur Lebensaufgabe gemacht, Jesus Christus zu verkündigen, jedoch auf eine allgemeinere Weise als Juan de Ávila, und vor allem nicht dermaßen zentriert auf die klassische Predigt, sei es in Gotteshäusern, sei es auf öffentlichen Plätzen.

beobachten, während bei Juan de Ávila Ausdrücke, die seine besondere Betonung der Gnade wiedergeben, bewahrt werden – es gibt verschiedene legitime Akzentsetzungen in der Gnadenlehre, die durch geistliche Erfahrungen und das pastorale Einsatzfeld bedingt sind.

Im Überblick bedeuten die *Diez documentos* zwar eine deutliche Veränderung der *Breve regla*, jedoch weniger einschneidend, als man dies erwarten könnte. Der Text ist oftmals gestrafft, so werden Beispiele, die zum Verständnis beitragen sollten, oftmals vermindert; hingegen werden Belegstellen aus der Heiligen Schrift und von den Kirchenvätern, bzw. scholastischen Theologen vermehrt. Die Charakteristiken von der Spiritualität Juan de Ávilas bleiben bestehen, so zum Beispiel die Morgen – und Abendbetrachtung. Auffallend ist die Betonung der ersten und der letzten Nummer des Werkes: Das Leben in der Gegenwart Gottes und die gewisse Distanz zu den eigenen guten Werken – mit dem Vertrauen auf den Gekreuzigten – sind bei den *Diez documentos* die beiden Schwerpunkte, die die Anfangs- und Schlussklammer bilden. Zusammenfassend kann man behaupten, dass Freude an der Gegenwart Gottes und Demut den Alltag der Christgläubigen prägen sollen, und zwar als Grundhaltungen.

5.6.3 Reglas muy provechosas para andar en el camino de nuestro Señor (“Sehr nützliche Anweisungen, um den Weg unseres Herren zu gehen”)

Diese weitere Regelsammlung ist in der Werksausgabe von 1588 enthalten. Sie ist weniger homogen als die vorigen, und auch inhaltlich nicht einheitlich, was anhand der Anrede ersichtlich ist: So wird in den ersten acht *reglas* nur der Imperativ in der dritten Person gebraucht. Bei den Nummern neun und zehn gebraucht der Autor zur Anrede *vos*, wie dies damals als höfliche Form üblich war, während sonst die zweite Person für die Anrede verwendet wird. Bei anderen Teilen, aber nur aus der Escorialausgabe, nicht jedoch der in den aktuellen *obras completas* maßgebenden Edition von 1588, richtet sich die Anrede an eine Frau, was am spanischen Adjektiv erkennbar ist. Die *Reglas muy provechosas* sind in drei Teile eingeteilt, wobei alle in den *obras* von 1588 enthalten sind, hingegen der erste Teil nur in der Escorialausgabe, der zweite Teil auch in der ersten Ausgabe der *Audi, filia* von 1556.⁵⁰⁴

Hingegen bieten diese *reglas* bedeutende Nuancen der Spiritualität Juan de Ávilas: Der erste Satz dieser Sammlung stellt den Heiligen Geist in den Vordergrund: „Wer seine Seele vorbereiten möchte, um die Gnade des Heiligen Geistes zu empfangen und zu bewahren, mache

⁵⁰⁴ Vgl. OC 2, 843, FN 13.

folgende Sachen“.⁵⁰⁵ Die erste Regel schärft ein, das christliche Leben mit Sorgfalt zu führen mit dem Hinweis auf das enge Tor im Evangelium (Mt 7,14, Lk 13,24). Schon an dieser Stelle wird der im Vergleich strengere Ton deutlich. Im zweiten Paragraphen wird von der Notwendigkeit gesprochen, auf die Geschäfte dieses Lebens nicht zu viel Aufwand zu treiben: „Und das ist klar, weil man nicht große Vorsicht und Sorgfalt bei zwei Dingen haben kann; und deswegen ist es angebracht, eine der beiden Sorgen zu beseitigen, und zwar die Sorge dieser Weltzeit, das ist Ehre, Habsucht, und Vergnügen; indem man große Sorge dem Dienst Gottes zuwendet, in allen Dingen und durch alles, und sich zwingt, mit möglichst wenig zufrieden zu sein.“⁵⁰⁶

Die dritte Anweisung beinhaltet den Aufruf zur Generalbeichte bei einem guten Beichtvater; bei der Vorbereitung und der Ablegung der Beichte mögen sich die Gläubigen vorstellen, sie seien schwer krank und hätten nicht mehr lange zu leben. In dieser Hinsicht ist diese *regla* einzigartig, weil sie nicht eine regelmäßige Praxis zur Folge hat, sondern eben das sakramentale Bekenntnis der Sünden des ganzen Lebens empfiehlt. Dies rückt die gesamte Regelsammlung sehr in die Richtung von Anweisungen für Exerzitien und persönliche Einkehr, womöglich an Wendepunkten des Lebens. Der vierte Paragraph bittet die Gläubigen, auf Gedanken, Worte und Werke genau achtzugeben, und besonders abends bei der Gewissenerforschung sich die Fehler (*descuidos*) des Tages in Erinnerung zu rufen und diese zu bereuen: Nicht nur, um ruhig schlafen zu können (*duerma con el paz del Señor*), sondern das Bekenntnis bei der Beichte klar und kurz ablegen zu können.

„Die fünfte sei, dass man beichte und kommuniziere an den Pascha [Anm.: Ostern, Pfingsten, Weihnachten und Epiphanie] und den wichtigsten Feiertagen, die seien zehn oder zwölf Mal im Jahr; denn auf andere Weise werden Sie den guten Vorsatz, den die Beichte brachte, vergessen haben, bis die andere kommt. Und so werden Sie sich immer darum bemühen, und jeden Tag, als hätten Sie nichts getan, werden Sie von neuem anfangen.“⁵⁰⁷ Aufschlussreich ist hier die Betonung des Bußsakramentes, während von dem Ideal der wöchentlichen Kommunion keine Spur mehr ist. Jedenfalls setzt sich hier der Rat des ungefähr monatlichen

⁵⁰⁵ Reglas muy provechosas para andar en el camino de nuestro Señor, OC 2, 843. “Quien quisiere aparejar su ánima para recibir y conservar la gracia del Espíritu Santo, haga las cosas siguientes”.

⁵⁰⁶ OC 2, 844. “Y esto es claro, porque no puede tener uno gran cuidado y diligencia en dos cosas y por eso conviene quitar el uno de estos dos cuidados, y sea el del siglo, que es honra, y codicia, y deleite, tomando gran cuidado de servir a Dios en todo y por todo, farzándose a contentar[se] con lo menos que pudiere.”

⁵⁰⁷ OC 2, 844f. “La *quinta*, confiétese y comulgue las Pascuas y días de fiestas principales, que sean diez o doce veces en el año; porque de otra manera, el buen propósito que en una confesión cobró, lo habrá olvidado cuando venga otra; y así siempre trabajará, [y] cada día, como si no hubiese hecho nada, comenzará de nuevo.”

Sakramentenempfang durch, man kann sagen die „moderate“ Richtung der Verfechter des häufigen Gebrauchs der Sakramente.

Die sechste Regel setzt sich wiederum mit der Passionsbetrachtung auseinander: Es ist keine Tageszeit vorgeschrieben oder empfohlen und die Ratschläge zur Meditation sind eher allgemein gehalten: Man möge an einem ungestörten Ort Bücher lesen und das Leiden und Sterben Jesu Christi erwägen; die Hauptsache ist das Vertrauen auf Christus und das Erheben des Herzens zu Gott.

Der siebente Paragraph ist inhaltlich im Vergleich zu den schon behandelten *reglas* eine neue Beobachtung: „Die siebente, falls Sie in dieser Welt keine Arbeit haben, nehmen Sie irgendeine auf sich um der Liebe Jesu Christi willen, der sich für uns abarbeitete; und, wenn Sie irgendeine haben, von welcher Seite sie auch komme, sei sie jetzt geistig oder körperlich, nehmen Sie sie um Gottes Lohn. Und wenn Sie aufstehen, opfern Sie sich Gott auf; und alles, was an diesem Tag kommt, nehmen Sie es bereitwillig und mit ganzem Glauben an, dass Gott es schickt, zu Ihrer Heilung und Rettung.“⁵⁰⁸ Dieser Rat ist in der Vielseitigkeit bemerkenswert: Einerseits ist er sehr „laikal“ da der Wert der im christlichen Sinn verrichteten Arbeit gewürdigt wird, andererseits kann diese *regla* mit dem Hinweis auf geistige Arbeit auch auf den Klerus angewendet werden. Jedenfalls einzigartig ist die Bemerkung, man möge sich Arbeit suchen, wenn man keine hat um der Nachfolge Christi willen. In der damaligen Gesellschaft mussten nicht alle einem Beruf aus finanziellen Gründen nachgehen, etwa Angehörige aus wohlhabenden Adelsfamilien; auch diese Personen sollen in ihrer Arbeit christusähnlich werden; hält man sich vor Augen, dass Juan de Ávila mit der andalusischen Aristokratie vertraut war, erhärtet sich diese These.

Der achte Paragraph enthält den „gewohnten“ Aufruf zur Nächstenliebe, mit der Auflage zu helfen, wenn es irgendwie möglich ist, durch Almosen, ein tröstendes Wort, etc.

Ab *regla* neun fängt der zweite Teil an, der insgesamt nur aus den Nummern neun und zehn besteht. Während letztere sehr kurz ist und sich auf den Rat beschränkt, man möge die persönlichen Gepflogenheiten (*costumbres*) nicht leichtfertig abändern, sondern mögliche Änderungen vielmehr vorher immer Gott anvertrauen, ist die neunte *regla* sehr ausführlich. Sie

⁵⁰⁸ OC 2, 845. „La sétima, si no tiene en este mundo trabajo, tome alguno por amor de Jesucristo, que fue trabajado por nos; y si alguno tiene, de cualquiera parte que venga, agora sea espiritual, agora sea corporal, tómelo por merced de Dios. Y en levantándose ofrézcase a Dios; y todo lo que aquel día le viniere, tómelo de buena gana y con entera fe, que Dios se lo envía para su remedio y salud.“

besteht aus den Anweisungen, wie der Seelenführer beschaffen sein soll: „Die neunte Regel: Es ist angebracht, dass Ihr einen gelehrten, erfahrenen und geübten Führer und Vater in den Aufgaben Gottes wählt, in dem, was euer Gewissen angeht. Nehmt keinen, der die eine Eigenschaft ohne die andere besitzt.“⁵⁰⁹ Die Wichtigkeit des Seelenführers wird in vielen Details offenbar: So möge man in keines der Extreme (*malos extremos*) rutschen: Weder ist es sinnvoll, sich nie einem Menschen anzuvertrauen, alles aus Prinzip allein mit Gott zu besprechen, noch ist es geschickt, nur auf Menschen zu vertrauen.

„Bindet Euch an einen Menschen und ihr werdet der ersten Gefahr entflohen sein; und vertraut nicht auf die Weisheit und die Kräfte der Menschen, sondern vielmehr auf Gott, der Euch fördern und zu Euch durch die Vermittlung des Menschen sprechen wird. So werdet Ihr die zweite Gefahr vermieden haben. Und seid gewiss, dass – auch wenn Ihr viel sucht – Ihr keinen anderen so gewissen und so sicheren Weg finden werdet, um den Willen des Herrn festzustellen wie diesen [Weg] des demütigen Gehorsams, angeraten von allen Heiligen, und so erprobt von vielen von ihnen; die Lebensbeschreibungen der heiligen Väter geben uns davon Zeugnis. Und da man selten solche Männer findet, ist es gut, ohne über die anderen schlecht zu sprechen, einen aus tausend (Koh 6,6) auszuwählen, zu dem Gott Eure Schritte lenkt, dem Ihr im Namen Gottes Euer Ohr neigt, in allem Gehorsam und Demut.“⁵¹⁰

Die neunte Regel ist bemerkenswert, da sie die Bedeutung des geistlichen Begleiters auf den Punkt bringt: Dieser muss mit größter Sorgfalt ausgewählt werden, denn er soll in allen wichtigen Fragen aufgesucht werden. Es wird deutlich, dass das Ziel dieser Weisung nicht ein zwischenmenschliches Befehlen ist, sondern der Wille Gottes das erste und wichtigste ist; der Seelenführer hilft, Eigenmächtigkeiten zu verhindern und den Willen des Herrn zu finden.⁵¹¹ Juan de Ávila benutzt deswegen die fast drastische Wendung, dass einer von tausend

⁵⁰⁹ OC 2, 845f. „La nona regla, conviene que para lo que toca de vuestra conciencia toméis por guía y padre alguna persona letrada, y experimentada, y ejercitada en las cosas de Dios, y no toméis quien no tenga uno sin otro.“

⁵¹⁰ OC 2, 846. „Sujetaos vos al hombre, y habréis escapado del primer peligro, y no confiéis en saber y fuerzas del hombres, más en Dios, que os favorecerá y hablará por medio del hombre, y así habréis evitado el segundo peligro. Y tened por cierto que, aunque mucho busquéis, no hallaréis otro camino tan cierto y tan seguro para hallar la voluntad del Señor como este de la humilde obediencia, tan aconsejado por todos los santos y tan probado por muchos de ellos, según nos dan testimonio las vidas de los Santos Padres. Y porque pocas veces estos tales varones se hallan, es bueno, sin decir mal de los otros, escoger a quien Dios os encaminare, uno entre mil (cf. Ecl 6,6), al cual en el nombre de Dios enclinéis vuestra oreja con toda obediencia y humildad.“

⁵¹¹ Zur Bedeutung der geistlichen Begleitung, vgl. Dahlgrün, Spiritualität, 292-295. Die Autorin bemerkt, dass geistliche Begleitung geistliche Führung beinhalten muss. „Kadavergehorsam“ ist abzulehnen, jedoch Autorität notwendig, um die „Geister zu unterscheiden“. Vgl. Schlosser, Marianne (Hg.), Die Gabe der Unterscheidung. Texte aus zwei Jahrtausenden, herausgegeben von Marianne Schlosser unter Mitarbeit von Martin Grandinger, Sankt Ottilien ² 2015, zum Thema der geistlichen Begleitung besonders: Hirt des Hermas, 23-26.

Beichtvätern dazu taugt – was in dem Manuskript der Bibliothek von El Escorial sogar weggelassen wurde; jedoch schaffte es diese Behauptung Juan de Ávilas in die Philothea: Franz von Sales zitiert diese Stelle, um die zu wahrende Sorgfalt bei der Auswahl des Seelenführers zu illustrieren: „’Suche dafür einen aus Tausend’, sagt Avila. Und ich sage: einen aus Zehntausend!“⁵¹² So wird klar, dass die geistliche Begleitung schaden kann, wenn diese nicht mit großer Vorsicht ausgewählt wird, nicht zuletzt mithilfe des Gebetes. Neben der Frömmigkeit – was nicht verwundert – wird unbedingt Bildung und Erfahrung vom Seelenführer verlangt: Da sein Wort Gehorsam einfordert, muss alles, was er sagt, gut bedacht werden, damit aus der Seelenführung nicht persönliche Willkürherrschaft entsteht. So ist es verständlich, warum so viel Heilige den Gehorsam gegenüber dem Beichtvater betonen und gutheißen.

Der zweite Teil der *regla* bietet Weisungen über die innere Grundhaltung der Gläubigen: Sie sollen Freude haben in dem Stand, der Gott ihnen gibt: Das ist erfüllbar, wenn zwar Furcht vor der eigenen Schwäche, aber auch echte Hoffnung auf den Herrn die Gedanken beherrschen, wenn in gewisser Weise dies die beiden gedanklichen Pole sind, die die Gläubigen auf den froh Herrn blicken lassen, ohne die menschliche Schwäche zu verschleiern: „[...] geht mehr zwischen Furcht und Hoffnung, bis die Furcht sich in vollkommene Liebe auflöst, die im Himmel sein wird, und halten wir uns die Hoffnung vor Augen, und nicht Furcht, jenen zu verlieren, den wir in Abwesenheit erwarten.“⁵¹³

Der dritte Teil der *reglas* schließlich beinhaltet 21 kurze Weisungen, wobei einige neue Akzente setzen: *Regla* elf bittet, die Bedürftigen, denen man nicht helfen kann, wenigstens an Personen zu verweisen, die die Hilfeleistung erbringen können; immer jedoch soll man die Hilfesuchenden trösten. *Regla* zwölf spricht von dem Fall, dass man ein Verlangen nach einer wie immer gearteten Sache bemerkt: Die Gläubigen sollen sich dem Willen Gottes angleichen und sich so beruhigen. Die dreizehnte *regla* warnt vor falschem Eifer: Niemals dürfen Probleme gelöst werden durch die Anwendung böser Mittel, und schon gar nicht durch einen Mord; so wird ersichtlich, wie gefährlich ein falscher Eifer (*ahincos*) ist.

⁵¹² Vgl. OC 2, 843f. FN 13. Zitat: Franz von Sales, Philothea, I, 4.

⁵¹³ OC 2, 846. „[...]mas entre temor y esperanza camineís, hasta que el temor se quite en el perfecto amor que en el cielo habrá, y la esperanza tengamos presente y sin temor de perder aquello de quien en ausencia esperamos.

Für vergangene Zeitabschnitte soll man immer um Verzeihung bitten, aber niemals ohne auf die unendliche Barmherzigkeit zu vertrauen. Die Gegenwart und die Zukunft soll von ganzem Herzen Gott anempfohlen werden, Furcht und Bekümmernis sind dagegen sinnlos und sollen abgewiesen werden. Die sechzehnte *regla* bittet, in allen Gedanken, Worten und Werken den Willen Gottes zu suchen und zu erfüllen. „17. Wenn du irgendeine Sache machen möchtest, prüfe zuerst mit Sorgfalt und ohne Leidenschaft, was dich überredet, zu welchem Zweck du das machen willst, und bringe es gut ans Licht, ohne dich selbst zu betrügen.“⁵¹⁴ Die achtzehnte *regla* bittet, sich der Lehre Gottes und Gewissensbissen gegenüber nicht taub zu stellen und niemals überstürzt zu handeln, sondern das Gewissen zu Wort kommen zu lassen; Juan de Ávila zitiert hier Psalm 37: „Subditus esto Domino, et ora eum/ sei dem Herrn untertan und bitte ihn“ (Ps 36,7 Vg.), und lädt ein, in aller Ruhe auf die „innere Stimme“ zu hören.

Die folgenden *reglas* betreffen das Verhältnis zu den Mitmenschen: „19. Sei weder undankbar, noch schmeichlerisch. Gib einem jeden die Ehre, die man ihm schuldet und so wie es dir zukommt. Und pass auf, dass du weder aufgrund deines Erfolgs, noch aufgrund seines Unglücks – jemals [die anderen] geringschätzt, denn sonst wirst du der Grund sein, dass er dich verabscheut; und sei immer wahrhaftig und fliehe die Lüge und Heuchelei, so sehr du kannst.“⁵¹⁵ Im 20. Paragraph wird angemahnt, keinesfalls in irgendeiner Weise Ärgernis zu erregen oder ein schlechtes Beispiel zu geben. Man soll sich nie wünschen, einzigartig zu wirken und sich hüten, andere in Traurigkeit zu stürzen: „[...] und versuche, soviel an dir liegt, dass niemals ein Nächster deinetwegen im Unfrieden oder betrübt zurückbleibt, wie klein er auch sei;“⁵¹⁶

„21. Verachte niemals irgendjemanden, so verachtenswert er dir auch erscheint. Hüte dich, wegen der äußeren Erscheinungen zu richten – an jedem Ort und in jeder Sache, und bewahre jede Sache für ihre Zeit. Verwirf schnell den bösen Argwohn sowie die Versuchung und sei aufmerksam in dem, was du tust, als wäre es das allerletzte. Niemals zerbreche durch dich der eigene Friede noch der Friede der anderen.“⁵¹⁷

⁵¹⁴ OC 2, 847. „17. Cuando quisieres hacer alguna cosa, examina primero con diligencia y sin pasión qué te persuade, por qué fin lo quieres hacer, y sácalo bien en limpio, sin engañarte a ti mismo.“

⁵¹⁵ OC 2, 847. „No seas desagradecido, ni tampoco lisonjero. Da a cada uno la honra que se le debe y en ti es. Y guarda que, ni por prosperidad tuya, ni adversidad suya, jamás se la disminuyas, porque serás causa que te aborrezca; y sé siempre verdadero, y huye la mentira e hipocresía cuanto pudieres.“

⁵¹⁶ OC 2, 847. „[...]y procura, cuanto en ti fuere, que nunca el prójimo quede de ti discontento ni contristado, por pequeño que sea;“

⁵¹⁷ OC 2, 848. „21. Nunca deseches a nadie, por abyecto que te parezca. Guárdate de juzgar por las apariencias de fuera en todo lugar y en toda cosa, y guarda cada cosa para su tiempo. Desecha presto la mala sospecha y tentación y está atento a lo que haces como si fuese lo postrero. Nunca por ti se quebrante la paz tuya ni ajena.“ Eventuell Anspielung auf 1 Kor 4,5 („Richtet also nicht vor der Zeit“ EÜ 2016).

In der *regla* 22 bittet Maestro Ávila, mit dem Besitz, den man hat, zufrieden zu sein; zitiert wird aus dem ersten Brief an Timotheus: „Wenn wir Nahrung und Kleidung haben, soll uns das genügen“. (1 Tim 6,8) Die 23. *regla* befasst sich mit der Tätigkeit des Sprechens: Die Gläubigen sollen keine „Vielredner“ sein, folglich im Normalfall nur dann sprechen, wenn sie gefragt werden, die Sprache sei anmutig und ruhig. Nummer 24 bittet, nicht leicht Veränderungen zuzulassen, seien diese ortsbezogen oder in Bezug auf Menschen, die man kennt; denn oft sei die Hoffnung auf das Unbekannte nur eine Flucht vor notwendigen Schwierigkeiten, deren Vermeidung unweigerlich schlimmere Gegebenheiten nach sich zieht. Daher sollen die Gläubigen alle Dinge Gott anvertrauen und bei Ihm Rat suchen.

Die 25. *regla* bittet, alles, was man am heutigen Tag erledigen kann, auch am selben Tag auszuführen, denn der morgige Tag werde ebenso notwendige Aufgaben beinhalten. Die 26. *regla* ruft auf, das Essen einzustellen, sobald der Körper das Nötige erhalten hat; „Nachdem du dem Körper seine Ration gegeben hast, indem du jede Überflüssigkeit abschneidest – glaube ihm nicht, so sehr er dich überredet und Schwachheit und Notwendigkeit vortäuscht.“⁵¹⁸ Eine gewisse Härte soll auch bei der gewöhnlichen Arbeit bestimmend sein: Wenn der Körper Müdigkeit, Trägheit oder Genuss empfindet, soll man sich in Gedanken an Gott beleben und die Pflicht tun.

Die Regeln 28 bis 31 halten wieder allgemeine Ratschläge fest, die besonders die Nächstenliebe betreffen: „28. Sei niemals ganz untätig. 29. Hüte dich vor dem Streiten, weil du dich durchsetzen willst.“⁵¹⁹ Leicht unverständlich ist die 30. *regla*, die rät, sich vor dem Verlassen des Hauses – und sogar des Zimmers – vor Augen zu stellen, warum man dies tut, und wohin man geht. Jedoch wird klar, dass das klare Fassen der Motivation vor dem Verlassen des Hauses von Vorteil für die Arbeitsweise ist und vor Fehlritten bewahren kann. Die 31. *regla* warnt davor, jemals Worte zu sprechen, die man später bereuen würde.

Alle diese *Reglas muy provechosas para andar en el camino de nuestro Señor* waren gleichermaßen für Laien, Klerus und Ordensleben anwendbar, die letzte *regla* jedoch ist eben nur für Priester: „Wenn irgendeine Person dringend wünscht, dass du ihre Beichte hörst, höre

⁵¹⁸ OC 2, 848. “Después que al cuerpo hobieres dado su ración, cortando toda superfluidad, no le creas, por más que te persuada y finja flaqueza y necesidad.”

⁵¹⁹ OC 2, 848. “28. Nunca estés del todo ocioso. 29. Guárdate de porfiar por salir con la tuya.”

sie, denn es pflegt größter Nutzen zu geschehen, diese so beschaffenen Beichten nicht zu verweigern.“⁵²⁰

Es stellt sich die Frage, warum gerade die letzte Regel so beschaffen ist: Dabei ist auffällig, dass bei der Person, die um die Ablegung des Bußsakramentes bittet, eindeutig von einer Frau die Rede ist (*que la confieses, und confíesela*). Dadurch wird zwar eine gewisse Inhomogenität ersichtlich, die jedoch das gesamte Dokument durchzieht, man denke an die drei Teile, die ziemlich verschieden sind, und besonders an den dritten und letzten Teil dieser *reglas*, der hervorsticht. Diese sind meist sehr kurz und bündig formuliert, und haben alle Weisungen, die das Leben mit den Mitmenschen betreffen, zusammengefasst, da in den anderen „Regelsammlungen“ die Lebensregeln bezüglich der Nächstenliebe eher weniger zahlreich thematisiert werden. Die bereits erwähnte Priesterregel, die gleichsam den Abschluss bildet, kann schließlich auch nur ein „Anhang“ sein, um eine wichtige Bemerkung für alle Beichtväter noch anzuschließen. Jedoch scheint diese *regla* auch inhaltlich interessant, bezeugt sie doch beinahe das Gegenteil von dem, was Maestro Ávila bei anderen Gelegenheiten empfiehlt: Er rät eher zur Zurückhaltung bei der Verwaltung des Bußsakramentes; nur zu bestimmten Stunden soll man beichtwillige Gläubige empfangen, damit große Erschöpfung und eine Störung des notwendigen Tagesablaufs vermieden werden kann. Hier jedoch rät er, wenn eine Frau unbedingt bei einem bestimmten Beichtvater das Bußsakrament empfangen will, dem als Priester stattzugeben, da dies großen Nutzen im geistigen Leben bringe. Dabei darf man annehmen, dass dieser Rat eventuell eine teilweise Korrektur zu den anderen Weisungen – die eine Zurückhaltung beim Hören der Beichte nahelegen – darstellt. Nicht auszuschließen ist die Möglichkeit, derzufolge die Schüler beim Editieren der Ausgabe – in Frage käme zum Beispiel Diaz – mit dieser Zielsetzung die *regla* noch am Schluss hinzufügten.

5.6.4 Avisos para D. Diego de Guzmán y el Dr. Loarte para entrar en la Compañía

Diese *reglas* weisen eine andere Charakteristik auf: Sie verfolgen einen eindeutigen Zweck und sind auf zwei besondere Persönlichkeiten aus dem Personenkreis um Juan de Ávila bezogen. Beide waren Teil der *escuela sacerdotal* und traten 1553 – in den letzten von Krankheit geprägten Lebensjahren Ávilas – in die Gesellschaft Jesu ein. Nicht uninteressant ist die Tatsache, dass Loarte und Gúzman in den Jahren davor heftige Konflikte mit der Inquisition hatten.⁵²¹ In diesem Kontext muss man die folgenden Regeln wahrnehmen.

⁵²⁰ OC 2, 848. “Si alguna persona con ahínco y mucha gana te pidiere que la confieses, confíesala, porque suelen acaecer grandísimos provechos de no rehusar las tales confesiones.”

⁵²¹ Vgl. OC 1, 132f.

„Denn ihr gehört zu jener Gemeinschaft, die sich ganz dem verschreibt, den Seelen zu helfen; vor allem wünsche ich, dass ihr euch vor Augen führt und euch selbst überzeugt – im Bezug darauf, was euch betrifft – übt es ein, rasche Bereitwilligkeit zu haben, allen zu dienen, und das Wohl aller herbeizuführen. Das müsst ihr mit vielen Gebeten zum Herrn aller erbitten. Aber ihr müsst die Augen davon abwenden, den Seelen auf diese oder andere Weise helfen zu wollen. Kümmert euch ebenso wenig darum, dass es Seelen gibt, mehr darum, ihrem Wohl zu dienen und es von unserem Herrn zu erbitten, aber nicht, um diese oder jene Weise auszuwählen [um ihnen] zu nützen. Widersteht zuerst diesem Denken wie einer klaren Versuchung.“⁵²²

„Denken Sie in keiner Weise, dass Sie eintreten, um das, was die anderen machen, zu beurteilen, merken Sie sich hingegen diesen Ausspruch eines Mönchs: Ich bin gekommen, um gerichtet zu werden. Und von dieser Gefahr muss man sich sehr hüten, besonders wer meint, er weiß etwas; denn er begibt sich sehr in die Gefahr, „auszurutschen“, und man gelangt manchmal bis zum Verlust der Gnade des Herrn. Glauben Sie, dass Gott diejenigen lenkt, die lenken, und dass sie für das, was sie befehlen, einen bestimmten Grund haben, den sie nicht wissen; und urteilen Sie nicht über sie, sondern machen Sie sich frei mit `Was geht das dich an? Du aber folge mir nach` [Joh 21,22]. Und andernfalls werdet ihr sehr trostlos und rastlos leben.“⁵²³

„Halten Sie den Gehorsam für eine große Gnade von unserem Herrn und erhoffen Sie, dass unser Herr durch seine Oberen Ihnen seinen Willen erklärt; diejenige Hoffnung muss sich nicht auf die Weisheit des Oberen stützen, sondern auf das Versprechen Jesu Christi, der Seine Hilfe dem gibt, der sich demütigt; und wenn Sie den Glauben haben im Gehorsam, werden Sie sich eines großen Friedens erfreuen, und in kurzer Zeit werden Sie viel nützen.“⁵²⁴

⁵²² Avisos para D. Diego Gúzman, etc, OC 2, 851. “Pues llegáis a ser de aquella Compañía que toda se ocupa en ayudar a las almas, ante todas cosas deseo pongáis delante los ojos y os persuadáis a vos mismos, que, por lo que a vosotros toca, estudiéis de tener una voluntad prompta de servir a todos y procurar el bien de todos; y esto con oraciones debéis solicitar mucho con el Señor de todos. Pero debéis[i] quitar los ojos de querer aprovechar las almas por este modo ni por aquel; ni hagáis cuenta que las hay más de para desear el bien de ellas y pedirlo a nuestro Señor, mas no para elegir este modo o aquél de aprovechar, antes resistid a este pensamiento como a una clara tentación.”

⁵²³ OC 2, 851f. “En ninguna manera piensen que entran a juzgar lo que los otros hacen, antes traigan en la boca aquel dicho de un monje: *Ego iudicari veni*. Y de este peligro se pueden guardar mucho, especialmente quien piensa que sabe algo; porque hay grandes resbaladeros en él, y llegan alguna vez hasta perder la gracia del Señor. Crean que Dios rige a los que rigen y que tienen para lo que mandan algún particular motivo que ellos no saben; y ellos no juzguen, sino desembarácese con *Quis ad te? Tu me sequere* (Jn 21,22). Y de otra manera vivirán muy desconsolados e inquietos.”

⁵²⁴ OC 2, 852. “Tengan por gran merced de nuestro Señor la obediencia, y esperen que nuestro Señor por sus mayores les declare su voluntad; la cual esperanza no ha de estribar en la sabiduría del superior, sino en la promesa de Jesucristo, que da su ayuda a quien se humilla; y, si se tuvieren en el obedecer, gozarán de gran paz y en breve aprovecharán mucho.”

„Verstehen Sie, dass Sie – auch wenn Sie nicht diese Freiheit haben, die angenehm erscheint, um Seelen zu gewinnen, und dass Sie diese zu verschiedenen anderen Übungen bringen –, sich dadurch nicht beunruhigen dürfen. Da von der Bewahrung und dem Wachstum dieses Ordens große Hilfe für die Seelen abhängt, ist das, was dafür angeordnet ist, „Seelen bekehren“ – auch wenn es das Scheuern von Suppenschalen ist. Man muss mit großem Trost [das] machen, indem man sein Leben an dem ausrichtet, was man in das Wachstum dieses Ordens investiert, in jenem, was sie Ihnen befehlen. Wenden Sie die Augen ab von anderen Mitteln, die sich bieten, erlegen Sie sich auf, das, was Ihnen befohlen ist, für das erstes Vorhaben zu halten. Schätzen Sie es hoch, nicht so sehr deswegen, was es ist, sondern weil es befohlen ist und halten Sie es für eine Gnade Christi, Mitglied dieser Körperschaft zu sein, in der ihm gedient wird.“⁵²⁵

„Sie werden dem Kreuz verbunden sein, und daran müssen Sie denken, dass Sie sich weiter bemühen, nicht andere leiden zu lassen, vielmehr werden diese das [Kreuz] der anderen erleiden.“⁵²⁶

„Stören Sie sich nicht an den Verschiedenheit der Gegebenheiten, wie man sie in den Gemeinschaften zu haben pflegt, sondern denken Sie, dass man, bis man von den Mitmenschen auf die Probe gestellt wird, noch sehr wenig von Gott hat. Und richten Sie hauptsächlich Ihre Kräfte darauf, wegen der Mitmenschen nicht die innere Ruhe zu verlieren, noch sich behindern zu lassen: um Verletzungen mit Freude zu tragen, um wie Dreck getreten zu werden, die Letzten zu sein, nach dem Beispiel Christi; und sehen Sie zu, nicht unvorsichtig da hineinzugehen, weil – wenn die Vorsicht fehlt – der Fall sicher ist, wegen des ständigen Kriegszustandes, den es gibt. Heften Sie die Augen auf sich, und kümmern Sie sich nicht, „Maestros“ der anderen zu sein, und sprechen Sie nicht in einer Sache, wenn Sie nicht den Auftrag dazu bekommen.“⁵²⁷

⁵²⁵ OC 2, 852. “Entiendan que, aunque no tengan aquella libertad que parece convenir para ganar almas, y que los ponen en otros ejercicios diferentes, no por eso se han de inquietar. Porque como de la conservación y aumento de este Orden depende mucho provecho de ánimas, aquello que para esto va ordenado, aunque sea fregar escudillas, es convertir almas, y se debe hacer con gran consuelo, enderezando sus vidas a que se gasten en acrecentamiento de esta Orden en aquello que les mandasen; y, quitando los ojos de otros medios que se ofrezcan, los pongan en aquello que les fuere mandado, teniendo éste por primer intento; y lo estimen no tanto por lo que ello es como por ser mandado, teniendo por merced de Cristo ser miembro de este cuerpo, en el cual Él es servido.”

⁵²⁶ OC 2, 852. “Estarán aparejados a cruz, y a ella han de pensar que van, trabajando de no dar a otros que sufrir, y sufrirán ellos la de los otros.”

⁵²⁷ OC 2, 853. “No se turben con la diversidad de las condiciones que en las comunidades suele haber, mas piensen que hasta que uno es probado con prójimos es muy poco lo que de Dios tiene. Y a esto principalmente enderecen sus fuerzas, a no ser inquietados ni impedidos con prójimos: a llevar injurias con alegría; a ser hollados como lodo; a ser los novísimos, a ejemplo de Cristo; y miren que no anden descuidados en esto, porque, en faltando el cuidado, está cierta la caída, por la guerra continua que hay. Pongan sobre sí los ojos y no curen de hacerse maestros de otros, y en ello no hablen si no fuera mandados.”

„Behandeln Sie die Aufgaben mit der Ehrfurcht, die man den Aufgaben Gottes schuldet, erinnern Sie sich daran, dass Sie gekommen sind, um die himmlische Vision zu schauen – im Dornbusch des Kreuzes, und dass dort heilige Erde ist, wo Sie stehen; erleiden Sie nicht trübe Gefühle. Strengen Sie sich sehr an in Christus und in der Kraft Seiner Macht, um sich selbst zu verleugnen, nicht nur in der Sinnlichkeit, sondern im Willen, und hauptsächlich den Verstand; weil dieser der Miesmacher ist, der Feind des Friedens, Richter seiner Oberen, Vater der Spaltung, Feind des Gehorsams, Götze, der an Gottes heiligem Platz steht. Noch einmal und noch einmal empfehle ich Ihnen, dass Sie ihn abwerfen, und durch den Glauben möge Gott darin herrschen; vertrauen Sie sehr, dass das, was Ihre Oberen befehlen, der Wille Gottes ist; und das, nichts anderes, halten Sie für Trost in allen Ihren Angelegenheiten, und als Zuflucht in allen Ihren Zweifeln – solange das bei Ihnen andauert, wird es Ihnen gut gehen.“⁵²⁸

Obwohl diese *avisos* inhaltlich eher geschlossen sind – ist dennoch von der Grammatik ein deutlicher Bruch erkennbar; im ersten *aviso* werden die beiden Priester von Maestro Ávila in der zweiten Person Plural angesprochen, ab dem zweiten *aviso* wird hierfür die dritte Person Plural verwendet – die Höflichkeitsform im Plural, wie sie bis heute im Spanischen gehandhabt wird. Es ist zumindest denkbar, dass der Autor zu Beginn eine persönliche Note verleihen wollte, um ab dem zweiten *aviso* eine höfliche Distanz aufzuzeigen. Möglicherweise wollte Juan de Ávila damit zu erkennen geben, wie sehr er den Eintritt von Loarte und Guzmán in die Gesellschaft Jesu respektiert, um nach einer letzten vertrauten Anrede nur noch die Höflichkeitsform zu gebrauchen. Der erste *aviso* ist gleichsam das *prooemium*, das den Adressaten aufrichtige und schnelle Dienstbereitschaft aufträgt.

Bemerkenswert ist eine Weisung, die man kaum in solchen Schriften antrifft: Man muss den Seelen dienen – „den Seelen helfen“, wie es gleichsam das Motto und der Daseinsgrund der Jesuiten waren – aber dabei etwas Folgenreiches unbedingt vermeiden: Das Nachgrübeln über die Art und Weise, wie den Gläubigen gedient wird. Hier kann sich geheimer Stolz einschleichen, wenn man meint, auf bestimmte Weise in der Pastoral den Gläubigen behilflich gewesen zu sein (*clara tentación*). Das Gebet für diese muss einen hohen Stellenwert

⁵²⁸ OC 2, 853. “Traten el negocio con la reverencia que se debe a negocio de Dios, acordándose de que se han llegado a ver *la celestial visión* en la zarza de la cruz y que *es tierra santa* adonde están y que no sufre mortecinos afectos. Esfuércense mucho [sic] en Cristo *et in potentia virtutis eius* a negarse a sí mismos, no solo en la sensualidad, mas en voluntad, y principalmente el entendimiento; porque éste es el derramasolaces, enemigo de la paz, juez de sus mayores, padre de disensión, enemigo de la obediencia, ídolo puesto en el lugar santo de Dios. Otra y otra vez les encomiendo que lo derriben, y reine Dios por fe en él, muy confiados que lo que sus mayores les mandan es la voluntad del Señor; y esto y no otro tengan por consuelo en todas sus cosas y por refugio en todas sus dudas; y mientras esto los durare, irles ha bien.”

innehaben; wird dies nicht beachtet, macht sich nach und nach eine „Beamtenmentalität“ breit. Daher der strenge Ruf darauf zu achten, dass es den Seelen zu helfen gilt und nicht mehr.

Im zweiten *aviso* wird angemahnt, das Urteilen über andere einzustellen und im Gegenteil, sich vor Augen führen, dass man selbst beurteilt wird, gerade wenn man in einen Orden eintreten möchte. Die Verurteilung der anderen kann indes so weit gehen, dass man schwere Schuld auf sich lädt – daher die klare Warnung Maestro Ávilas. Außerdem hinterlässt jegliches Urteilen in diesem Kontext Unruhe im Herzen; für die Kultivierung der Frömmigkeit ist dies keinesfalls zuträglich.

Der dritte *aviso* stellt den Gehorsam in den Vordergrund, in der Überzeugung, dass die Oberen eine besondere Amtsgnade erhalten, weshalb auch die Weisheit der Verantwortlichen nicht im Vordergrund steht, sondern der Gehorsam – um Christi willen. *Aviso* vier versucht, Enttäuschung zu vermeiden, die womöglich entsteht, wenn man nicht direkt in der Pastoral wirken kann: Wiederum wird Gehorsam eingefordert, um so indirekt den Seelen zu helfen, indem man mithilft, den Orden aufzubauen und zu unterstützen, der ja insgesamt zum Heil der Menschen wirkt.

Der fünfte und sechste *aviso* erinnert, dass das Leid nicht ausbleiben wird: Man soll sich bemühen, keinesfalls den anderen Ordensmitgliedern zur Last zu fallen, vielmehr soll man ertragen, was von diesen Widriges ausgeht. Wie sind die drastischen Vergleiche – Schlamm, der betreten wird usf. – zu verstehen, die hier Maestro Ávila darstellt? Keinesfalls kann man hier Misanthropie unterstellen, weil Juan de Ávila hier von der typischen Christozentrik ausgeht: So wie Jesus Christus bis am Kreuz gehorsam war, soll es der Jünger auch sein – oder pragmatischer gesehen – es sich wenigstens fest vornehmen und danach streben. Daneben sei bemerkt, dass gerade das Streben nach Hilfe für alle „Seelen“ aufzeigt, wie gegenteilig das zu jeder Form des Misanthropie steht. Maestro Ávila erweist sich hier wiederum als guter Kenner der menschlichen Psyche, wenn er schreibt, dass man gerade in diesem Gebiete Vorsicht (*cuidado*) walten lassen muss, um sich nicht ungefragt als Lehrer (*maestro*) der anderen aufzuspielen.

An siebenter Stelle benutzt Juan de Ávila als Abschluss sehr eingängige und eindringliche Worte, um als Abschluss Guzmán und Loarte die Tugend der Demut sehr anzuempfehlen. Zuvor bittet er, den Ort des Wirkens als „heilige Erde“ zu sehen, wo die beiden die himmlische

Vision im Dornbusch des Kreuzes erblicken sollen. Juan de Ávila macht eine wichtige Abstufung bezüglich der wichtigen asketischen Zielsetzungen: Zwar muss die körperliche Sinnlichkeit durch asketische Übungen der Vernunft untergeordnet werden, jedoch ist es wichtiger, den Willen in Zucht zu nehmen. Das wichtigste jedoch ist (*principalmente*), den Verstand (*entendimiento*) in die persönliche Selbstverleugnung hineinzunehmen. Dabei muss betont werden, dass es nicht um Askese als Selbstzweck geht, sondern um die Selbstverleugnung, wie sie in der Nachfolge Christi notwendig ist. Im Gegensatz zu den verschiedenen Formen der Sinnlichkeit betrifft der Verstand und Wille den Menschen in seinem Innersten; und so ist wohl die Selbstverleugnung in diesen Gebieten noch anspruchsvoller, weil letzteres dem persönlichen Stolz noch stärker entgegengesetzt ist. Hier erinnert Juan de Ávila frappant an die Weisungen des heiligen Philipp Neri, dem Gründer des römischen Oratoriums. Dieser veranschaulichte im Rom des 16. Jahrhunderts diese notwendige Selbstverleugnung im Willen und Verstand, indem er drei Finger an die Stirn legte, als die Frage nach asketischen Übungen aufkam.

In einer unglaublichen Vehemenz bittet Juan de Ávila seine ehemaligen „Schützlinge“, dies gut zu beachten, denn gerade der Verstand ist es, der sehr vermessen urteilen und einen großen Unfrieden erzeugen kann, bis hin zu dem Fall, dass er sich in Selbstherrlichkeit gefällt (*puesto en el santo lugar de Dios*); hier wünscht Maestro Ávila, dass im Verstand durch den Glauben Gott herrschen möge. Möglicherweise spielt hier neben den anderen Kriterien die Befürchtung mit, Guzmán oder Loarte könnten sich in zweifelhafte theologische Konstruktionen flüchten, eine Befürchtung, die angesichts der Ereignisse Mitte des 16. Jahrhunderts nicht verwundert.

5.7 Exkurs: Gaspar Loarte

Hier bietet sich ein Exkurs an, nicht nur um Gaspar de Loarte entsprechend zu würdigen, sondern um den einzigartigen Stellenwert seiner Ausführungen für die Spiritualität Juan de Ávila festzuhalten; als besonderer Priesterschüler des Maestro und späterer Jesuit, der viele geistliche Traktate verfasste, war er geradezu prädestiniert, um die *escuela sacerdotal* wenigstens inhaltlich in seinen Werken „fortzuführen“.

Gaspar de Loarte wurde 1498 in Medina del Campo, in der Nähe von Valladolid geboren. Wie Juan de Ávila stammte er von *cristianos nuevos* ab; er schloss seine Studien in Salamanca ab und wurde um das Jahr 1546 an der Universität von Baeza Professor für den ersten Lehrstuhl,

der die Scholastik nach Thomas von Aquin behandelte. 1549 wurden ihm die Grade des *maestro en artes* und der Doktor der Theologie verliehen;⁵²⁹ im Jahre 1537 hatte er Juan de Ávila in Granada kennengelernt und ist einer der wichtigsten Vertreter der Priesterschule geworden. Auf Anraten seines Lehrmeisters trat er 1552 in die Gesellschaft Jesu ein.⁵³⁰ Dieser Schritt entwickelte sich durch die gemeinsame Missionsreise in die Extremadura mit Diego de Guzmán; beide nahmen schließlich Exerzitien unter der Leitung von Francisco de Borja in Oñate, und vollzogen den Schritt. Beide wurden von Borja nach Burgos, La Rioja und Navarra geschickt um zu predigen, wobei Konflikte mit der spanischen Inquisition entstanden. Gegen Gaspar de Loarte wurde ein Prozess angefangen, der jedoch gegen Ende des Jahres 1552 mit Freispruch endete. Zur selben Zeit wurde Diego de Guzmán vorgeworfen, er habe das Beichtgeheimnis verletzt, weshalb die Verbannung aus Andalusien angeordnet wurde; ebenso stand Bernardino de Carleval vor dem Inquisitionsgericht. Obwohl der damalige Provinzial, Antonio de Arraoz, dahin neigte, beide – Loarte und Guzmán – aus der Gesellschaft Jesu auszuschließen, wollte Francisco de Borja den Verbleib der Priester im Jesuitenorden, während Maestro Ávila lediglich einen Ortswechsel vorschlug. Diego de Tavera, Großinquisitor und Verwandter von Guzmán, konnte alle Zweifel beseitigen. Ignatius von Loyola stimmte schließlich einem Ortswechsel zu und wollte, dass beide Priester nach Rom gehen. Loarte und Guzmán kamen zu der Überzeugung, dass der wahre Grund die jüdische Abstammung des ersteren war und baten Arraoz, den Orden verlassen zu dürfen. Sie verzichteten ausdrücklich auf die Rückgabe der Güter, die sie beim Eintritt dem Orden übergeben hatten, um in priesterlicher Armut zu leben. Arraoz wurde von Ignatius zur Rede gestellt und verneinte die Vermutung, die Abstammung sei der eigentliche Grund gewesen. Loarte und Guzmán legten endlich am 14. März 1554 in Medina del Campo die Gelübde ab.⁵³¹ Auffällig ist, mit welcher Klarheit Loarte und Guzmán ihre Kritik an der Politik der *limpieza de sangre* formulierten und wie sie diese als unvereinbar mit dem Evangelium halten; insofern war ein Ortswechsel gut, da besonders portugiesische und einige spanische Jesuiten gegen die Aufnahme von *cristianos nuevos* waren.⁵³²

Loarte sollte den Großteil seines Lebens in Italien verbringen; Jerónimo de Nadal entschied, beide Priester nach Rom mitzunehmen, gerade in Anbetracht der widrigen Umstände in Spanien, und nachdem er sich mit Juan de Ávila in Córdoba beraten hatte. Loarte und Guzmán

⁵²⁹ Vgl. Ruiz Jurado, Manuel/Medina Rojas, Francisco B., Art: Loarte, Gaspar, in: DHCJ III, 2403f.

⁵³⁰ Vgl. Ruiz Jurado, Manuel, Art: Loarte (Gaspard), in: DSp IX, 949-952.

⁵³¹ Vgl. Ruiz Jurado/Medina, DHCJ III, 2403.

⁵³² Vgl. Pastore, Vangelo e spada, 312f.

kamen am 17. Oktober in Rom an. Ignatius ernannte ihn ein Jahr später zum Rektor der Schule in Genua. Von 1562 bis 1566 war er der Rektor der Schule in Messina, kehrte aber im selben Jahr wieder an seinen Posten in Genua zurück. 1571 wurde er Pönitenziar in St. Peter in Rom, bevor er 1573 nach Loreto berufen wurde, um ebendieses Amt dort auszuführen und als Prediger zu wirken.⁵³³ In den sechziger Jahren dachte Francisco de Borja, Loarte nach Wien zu entsenden, um einem Wunsch der Kaiserin nachzukommen, jedoch gelangte der Plan nicht zur Ausführung weshalb an seiner statt P. Nicolas Delannoy in die kaiserliche Residenzstadt geschickt wurde.⁵³⁴ 1574 wurde er nach Macerata in den Marken entsandt; 1577 reiste er nach Valencia, um ein Jahr später mit der Mission an den *moriscos* zu beginnen. Die Anstrengungen waren seiner Gesundheit sehr abträglich; Gaspar de Loarte starb am 8. Oktober im achtzigsten Lebensjahr.⁵³⁵

Loarte war dem Maetro Ávila in vielerlei Hinsicht ähnlich, besonders als Mitglied der Gesellschaft Jesu: Er war ein unermüdlicher Prediger, Katechet und Beichtvater; ihm wurde die Herausgabe des Katechismus von Petrus Canisius 1561 aufgetragen. Er förderte nach Kräften die verschiedenen Laienkongregationen, und das zu einer Zeit, als die Marianische Kongregation noch nicht gegründet war.⁵³⁶ Beachtlich ist besonders die Gründung von „Jugendgruppen“, und einer Frauenkongregation. Loarte übte in hervorragender Weise die Werke der Nächstenliebe, indem er Gefängnisinsassen, auch Galeerenhäftlinge betreute, wie er auch in Spitälern Kranke und Sterbende tröstete.⁵³⁷

Sein Werk ist beeindruckend; was er als priesterlichen Lebensstil verstand, lebte er nicht nur, sondern brachte er gleichsam auf Papier: Prominent ist die Ausgabe der *Instruttione et avisi, per meditare la Passione di Christo* (Rom 1570), die in der Biblioteca Vallicelliana aufgefunden wurde und die Philipp Neri persönlich verwendete. Bekannt ist zudem, dass auch Maddalena de Pazzi diese Betrachtungen gebrauchte. Die *Instruttione e avvertimenti per meditar i misterii del Rosario* (Rom 1573) waren wahrscheinlich das am meisten verbreitete Werk Loartes; sie wurden von den Jesuiten in Nagasaki 1607 zusammen mit den Meditationen über die Passion und mit Betrachtungstexten von Pedro Gómez in japanischer Übersetzung als Sammlung geistlicher Texte veröffentlicht, nachdem schon 1592 eine Übersetzung der

⁵³³ Vgl. Ruiz Jurado/Medina, DHCJ III, 2403.

⁵³⁴ Vgl. Ruiz Jurado, DSp IX, 949.

⁵³⁵ Vgl. Ruiz Jurado/Medina, DHCJ III, 2403.

⁵³⁶ Vgl. ebd., 2403.

⁵³⁷ Vgl. Ruiz Jurado, DSp, IX, 949.

Rosenkranzbetrachtungen erschienen war. Eine besondere Akzentsetzung der Passionsfrömmigkeit stellt der *Trattato della continua memoria...della...passione di Christo* (1573) dar, der anhand der sieben Horen der Stundenliturgie in derselben Zahl Betrachtungstexte bietet, um den Tag im Andenken des Leidens Christi zuzubringen. 1575 erschien ein Büchlein (*Trattato delle sante peregrinationi*), um den Pilgern, die nach Rom und Loreto strömten, eine wirksame Hilfestellung für die Pilgerfahrten zu leisten; Loarte widmete das Buch dem Mailänder Erzbischof Karl Borromäus.⁵³⁸ Das Buch *Conforto degli afflitti* (Venedig und Rom 1574) besticht durch seine Vielseitigkeit und pastorale Weitsicht: Es richtet sich gleichermaßen an Laien und Beichtväter und behandelt verschiedene Anfechtungen im christlichen Leben, und wie man ihnen begegnen kann. Loarte beschreibt innere Schwierigkeiten, wie zum Beispiel Versuchungen, Trostlosigkeit, Skrupel, sowie Probleme der äußeren Sphäre, wie soziale Schwierigkeiten, Gesundheit, Familie oder notwendige Ressourcen. Das Ziel des Werkes ist es, die Gläubigen in der Bedrängnis aufzubauen, Probleme zu lösen, aber auch das Bewusstsein zu erwecken, dass gerade zu Zeiten der Anfechtung Gott große Gnaden schenkt.⁵³⁹ Obwohl alle Werke des Gaspar Loarte es sicherlich wert wären, genauer beachtet zu werden – angesichts der tiefen Verbundenheit mit seinem Lehrmeister Juan de Ávila und der großen Verwandtschaft zu seiner Spiritualität, würde dies aber den Rahmen der Arbeit sprengen, hingegen soll hier das thematisch „weitläufigste“ Werk Loartes genauer behandelt werden, die *Essercitatio della vita cristiana*.

5.7.1 Essercitatio della vita cristiana

Die *Essercitatio della vita cristiana* – erstmals im Druck 1557 in Genua – des Gaspar Loarte verdient besondere Aufmerksamkeit, da allein schon von der persönlichen Prägung des Jesuiten durch Juan de Ávila eine Nähe zur Spiritualität des Maestros und der Priesterschule nahe liegt. Das Werk war für die Zeit nach dem Konzil von Trient von großer Bedeutung, was allein schon an den zahlreichen Ausgaben ersichtlich ist: Die Ersterscheinung 1557 in Genua erfolgte noch ohne Nennung des Autors, es folgen Drucke in Mailand (1561), in Venedig (1561, 1562, 1572, 1575, 1581, 1582, 1587, 1598) und in Rom (1850); die Verbreitung war gerade in den letzten Jahrzehnten des 16. Jahrhunderts sehr groß: Spanische Ausgaben erschienen 1567 und 1574 in Cagliari und 1569 in Barcelona; das Werk erschien in englischer Übersetzung in Paris 1579 und 1584, und in französischer Sprache in Paris 1580 und 1585. Deutsche Ausgaben wurden in Wien und Luzern 1653 publiziert. Darüber hinaus stellt die *Essercitatio della vita christiana*

⁵³⁸ Vgl. Ruiz Jurado/Medina, DHCJ III, 2403.

⁵³⁹ Vgl. Ruiz Jurado, DSp IX, 950.

eine der ersten Traktate über das christliche Leben dar, das von einem Jesuiten verfasst wurde.⁵⁴⁰

Der Aufbau des Buches bezieht sich einerseits thematisch auf eine Einführung, Bemerkungen zum Gebet, zu den Betrachtungen, und schließlich werden zwei Tagespläne – einer für Werktage, einer für Sonntag und Feiertag – zugefügt. Die Einführung dient der Vorbereitung auf die Generalbeichte und soll der Bekehrung und der Wahl eines bewusst frommen Leben dienen, analog der ersten Woche des Exerzitienbuches des Ignatius von Loyola und der Philothea des Franz von Sales. Sie stellt das erste Kapitel dar, unter dem Titel: „*Essercitio DELLA PRIMA COSA che debbe far colui, che vuol cominciare ad essercitarsi nel diuin seruitio*“.⁵⁴¹

Nach dem zweiten Kapitel (*D'ALCVNI AVISI GENERALI necessarij a coloro que uogliono da douere servire a Dio*), das über die Vermeidung der Sünde handelt, folgt der Vorschlag für die Tagesordnung für die Werktage „*Dell' ordine particolare , che si debbe osservare ogni giorno negli essercitij quotidiani*“. Es ist gut ersichtlich, dass das Werk hauptsächlich für die Laien geschrieben ist, da auf verschiedene Lebensumstände Rücksicht genommen wird, und darüber hinaus die Mahnungen in der Wortwahl milde sind, besonders im Bezug auf die Betrachtungen, die vorgeschlagen werden.⁵⁴²

Die Methode des Juan de Ávila, am Morgen die Passion Jesu Christi betend zu betrachten, und am Abend die Meditation über die letzten Dinge mit der Gewissenserforschung durchzuführen, wird auch von Gaspar de Loarte so übernommen, wobei er in der Anpassung an jeweilige Lebensumstände freier ist, so soll der Gläubige zwar jedenfalls unmittelbar nach dem Aufstehen in der Frühe mündliche Gebete sprechen; falls die Person nicht irgendwelche notwendigen Arbeiten verrichten muss, soll sie sich der geistlichen Lektüre widmen und die morgendliche Betrachtung machen. Loarte hebt hervor, wie segensreich die Meditation in der Frühe sei, da dadurch aufgezeigt wird, dass das Reich Gottes zuerst gesucht werden muss. Wenn nicht Arbeit oder andere Umstände daran hindern, soll man anschließend in die Kirche gehen, um die heilige Messe mitzufeiern, oder wenigstens den Herrn in der Eucharistie zu besuchen und anzubeten.

⁵⁴⁰ Vgl. ebd., 949f.

⁵⁴¹ Vgl. Gaspar de Loarte, *Essercitatio della vita Christiana*. Composto per il Reveren. Padre D. Gaspar Laorte [sic!] Theologo della compagnia de GIESV, Venetia 1581, 8-12. Hinweis zur Zitation aus dem Werk Loartes: Die Unterscheidung zwischen kurzem und langem „s“ wurde nicht wiedergegeben, ebenso eindeutige Abkürzungen.

⁵⁴² Vgl. Loarte, *Essercitatio*, 16-21.

Die Gläubigen sollen sich aber nicht betrüben, sollte der Kirchenbesuch schlechthin unmöglich sein, wenn nur die Arbeit in der Meinung verrichtet wird, Gott zu dienen. So merkt man, wie hier das Heiligkeitsstreben auch von Seiten der Laien angeregt wird. Dies gilt auch für den Rest des Tages: Das Mittag- wie das Abendessen soll nicht zu üppig ausfallen, selbstverständlich mit Gebet vor und nach der Einnahme der Speise.⁵⁴³

Die Tagesregel für die Sonntage und Festtage „*Degli essecitij, per quale il vero Christiano debbe fare i giorni di festa*“ birgt einen interessanten Einblick in das liturgische Leben des 16. Jahrhunderts: Loarte ermahnt die Gläubigen, besonders die Messliturgie gut mitzufeiern, sie stellt tatsächlich die Mitte des Sonntages dar; wird vorher in der Kirche das Offizium gebetet – wahrscheinlich ist die Matutin gemeint – so ist die Mitfeier derselben gut; findet nach der Messe die Predigt statt, soll man sie ehrfürchtig hören. Zur Feier der Eucharistie bemerkt Loarte, man möge besser zuhören als in einem frommen Buch zu lesen, wenn der Priester mit lauter Stimme betet, ein Ratschlag, der in romanischen Ländern mit einer sprachlichen Nähe zum Latein verständlich ist. Löblich ist daneben das Betrachten der Passion Christi, da die Messe das Gedächtnis derselben (*memoriale della sua Passione*) sei. Die bewusste, wenn möglich verbal verständliche Teilnahme an der Messfeier nimmt den einzelnen Gläubigen ebenso wie die Versammlung ernst, und scheint für das 16. Jahrhundert ungewohnt. An anderer Stelle mahnt Loarte, die Messe an Sonn- und Feiertage in der Gesinnung der Einheit der Kirche zu besuchen.⁵⁴⁴ Die Ähnlichkeit mit den Anliegen der Liturgischen Bewegung des 20. Jahrhunderts tritt deutlich hervor. Ebenso ist die Bedeutung des Laienstandes damit ausgesagt, denn die versammelten Gläubigen sollen bewusst an der Messliturgie teilnehmen. Die Bezeichnung der Eucharistiefeier als „*memoriale della Sua Passione*“ geht in dieselbe Richtung, wobei natürlich die im Italienischen gegebene Unterscheidung zwischen *memoriale* und *memoria* mitspielt.⁵⁴⁵

⁵⁴³ Vgl. ebd., 17f.

⁵⁴⁴ Vgl. ebd., 23f.

⁵⁴⁵ Vgl. ebd., 24. Die deutsche Übersetzung „Gedächtnis“ kann leicht als rein subjektiv verstanden werden. *Memoriale* in Absetzung zu *memoria* ist im Hinblick auf die Eucharistie viel passender; es erinnert wiederum an die Liturgische Bewegung, besonders Mitte des 20. Jahrhunderts, als der Begriff Gedächtnis verstärkt herangezogen wurde, um die Gegenwart des Kreuzesopfers in dem Messopfer zu erklären, vgl. bes. Thurian, Max, Eucharistie. Einheit am Tisch des Herrn, Mainz 1963, wo der Autor den Begriff „Memorial“ verwendet, um den Opfercharakter der Eucharistie vermittelnd zwischen Katholizismus und Protestantismus darzustellen. Vgl. auch Hoping, Helmut, *Repraesentatio et memoria sacrificii*. Zur Debatte um das sakramentale Gedächtnis des Kreuzesopfers Christi in der Zeit des Konzils von Trient, in: MThZ 67 (2016) 111–122.

Am frühen Nachmittag ist die Teilnahme an der Vesper und Komplet sinnvoll; wenn möglich soll man auch die klassischen Werke der Barmherzigkeit üben, beispielsweise die Kinder oder andere Unwissende im Katechismus unterrichten, und bestenfalls vor der Vesper an der mancherorts stattfindenden Christenlehre teilnehmen. Nach der Komplet sollen leibliche Werke der Barmherzigkeit an den Kranken und Armen getan werden, um diese zu trösten, man denke an die damalige schlechte technische Ausstattung der Spitäler. An den Festtagen der Heiligen ist insbesondere die geistliche Lesung über die betreffende Person empfehlenswert.⁵⁴⁶

a) Die Betrachtungen

Das folgende Kapitel beschäftigt sich mit der Wichtigkeit des (betrachtenden) Gebetes: „*Dell'vtilita e necessita dell' orazione*“; Loarte vertritt hier die Meinung, dass die Betrachtung für alle notwendig ist, und erhabener ist als das bloß mündliche Gebet. Dies begründet er mit der Feststellung, dass bei dem betrachtenden Gebet auch der menschliche Geist größtenteils beteiligt ist.⁵⁴⁷ „Und es sei das erste, dass du dich anstrengst – wenn du keine beschäftigte Person bist – am Morgen eine Stunde und am Abend eine weitere Stunde aufzubringen.“⁵⁴⁸ Loarte schränkt dies jedoch ein, wenn ein solches „Pensum“ einfach nicht möglich ist; die Übung der Betrachtung soll auch bei zeitlichen Schwierigkeiten keinesfalls unterlassen werden.⁵⁴⁹

Es folgen zahlreiche Kapitel, um die Übung des mentalen Gebetes für die verschiedenen Umstände zu möglichst zu erleichtern. An der Gewichtung wird deutlich, dass das Werk in erster Linie ein sogenanntes Betrachtungsbuch ist, da das innere Gebet thematisch von Seite 27 bis Seite 100 ausführlich behandelt wird. Dabei geht Gaspar de Loarte in drei Schritten vor: Zuerst stellt er Anleitungen zur Betrachtung der Passion Christi zusammen, für jeden Tag der Woche, wobei der Sonntag für die Auferstehung Jesu Christi reserviert ist. Diese Gebetseinheiten sollen am besten in der Frühe von den Gläubigen vollzogen werden. Daneben gibt es eine zweite Wocheneinteilung für die Abendbetrachtung – wie erwähnt hält Loarte an den beiden typisch „avilistischen“ Betrachtungseinheiten fest, ist jedoch flexibler in der Anwendung, da das Werk sich ja allgemein an die Christgläubigen richtet. Wer durch Arbeit oder andere notwendigen Beschäftigungen keine Zeit hat, zwei-mal täglich die Meditation zu halten, kann sich mit einer pro Tag zufriedengeben, wobei bei dem zweiten Verzeichnis

⁵⁴⁶ Vgl. ebd., 25f.

⁵⁴⁷ Vgl. ebd., 27-29. „Orazione“ meint nicht nur gesprochenes Gebet.

⁵⁴⁸ Ebd., 31.

⁵⁴⁹ Vgl. ebd., 31.

ausdrücklich die einzelnen Tage mit „*Lunedì seconda*“ usw. titulierte werden („*DELLE MEDITATIONI che si possono fare la sera, ouero in vn all'ra settimana. Ca.9^a*“).⁵⁵⁰ Die Abendbetrachtungen dienen ganz allgemein der Selbsterkenntnis, der Schärfung des Gewissens und der Erinnerung an die sogenannten Letzten Dinge. Der Fokus ist jedoch – im Vergleich zu den Schriften Juan de Ávilas – nicht so vorrangig auf den Tod und das persönliche Gericht gerichtet. Der Montag dient der Betrachtung der Sünden, die man begangen hat; Selbstbeschämung, vertiefte Reue, Abscheu vor allen Sünden und Dankbarkeit gegenüber der Milde Gottes sollen in der Seele geweckt werden.⁵⁵¹ Die Meditation am Dienstag stellt den Gläubigen die persönlichen Fehler vor Augen, die in der Gegenwart bestehen. Sie sollen erkennen, wie wenig sie im Tugendstreben bisher erreichten, und die Hinfälligkeit der Welt verinnerlichen.⁵⁵² Der Mittwoch ist von den Gedanken an die letzten Augenblicke auf dieser Welt und den körperlichen Tod geprägt. Im zweiten Schritt soll man die Leiden und Beschwerden, die während des Todes drohen, sich gedanklich vorstellen, schließlich bedenken, was bei Begräbnis und Verwesung mit dem Leichnam geschieht. Das falsche Vertrauen in dieses Leben muss genommen, und echtes Vertrauen auf Christus und Maria geweckt werden.⁵⁵³

Donnerstags wird der Jüngste Tag betrachtet, seine Schrecknisse und seine unermessliche Bedeutung, sodann die Schönheit der Auferstandenen und die Abscheulichkeit der Verdammten. Schließlich sollen die Gläubigen verinnerlichen, wie die im weltlichen Sinn ehrbaren Personen verdammt werden, wie sich in gewisser Weise die irdische Ehre als Betrug erweist.⁵⁵⁴ Am Freitag stellt Loarte die Strafe der Hölle vor Augen, um Abscheu vor der Sünde zu erwecken. Als ersten Schritt soll man sich die Schrecklichkeit dieses Ortes lebhaft vergegenwärtigen und dabei nachsinnen, wie die göttliche Gerechtigkeit diese Strafe erfordert, da die Verdammten ja der Sünde gedient hatten; dazu kommt die Strafe, mit der die einzelnen Sinne gemartert werden. Der zweite Punkt besteht darin, die Strafe des ewigen Verworfenseins zu betrachten, und als dritter Schritt führe man sich vor Augen, dass die Hölle ewig dauert; daher ist der Wert der Buße als Distanzierung von der Sünde besonders zu betonen.⁵⁵⁵ Der Samstag bringt eine große Akzentverschiebung, denn es soll der Himmel betrachtet werden, um im Herzen eine große Sehnsucht nach Gott und dieser Heimat zu erwecken. Die Schönheit

⁵⁵⁰ Ebd., 56.

⁵⁵¹ Vgl. ebd., 57-59.

⁵⁵² Vgl. ebd., 60f.

⁵⁵³ Vgl. ebd., 62f.

⁵⁵⁴ Vgl. ebd., 63f.

⁵⁵⁵ Vgl. ebd., 65f.

und Größe des Himmels, die glorreiche Gemeinschaft in Gott mit der seligen Jungfrau Maria, den Aposteln, den Märtyrern, den Engeln und allen Heiligen steht im Mittelpunkt. Zum zweiten soll man sich den tiefen Trost und die Freude vor Augen stellen, der dort herrscht, und den auch die Heiligen besitzen dürfen. Der dritte Schritt besteht darin, sich vorzustellen, dass diese Freude und Schönheit in einem solch hohen Grade vorliegt, wie es für Menschen unvorstellbar ist.⁵⁵⁶ Der Sonntag ist dafür reserviert, sich die Wohltaten Gottes ins Gedächtnis zu rufen: Zuerst schöpfungstheologisch: der Mensch verdankt Gott alles – und als zweiter Schritt wird die Gnade des Glaubens in den Mittelpunkt gerückt; Loarte beschreibt, wie die Dankbarkeit sich auf drei Gegebenheiten erstrecken muss: Die Berufung durch Gottes Barmherzigkeit, die Taufe, durch die die Gnade gleichsam gespendet wird, und der Glaube. Ebenso soll man betrachten, wie oft man leider diese Gnade durch die Sünde verlor und durch die Buße wieder gewann. Der dritte „Betrachtungspunkt“ besteht darin, Gott von Herzen dienen zu wollen, in dem Bewusstsein, dass der Herr wahrlich verdient, über alles geliebt zu werden.⁵⁵⁷

b) Die Betrachtungen zu dem Rosenkranzgebet

Der nach den Abendbetrachtungen kommende Abschnitt befasst sich mit dem marianischen Rosenkranzgebet; zu den heute üblichen Rosenkranzgeheimnissen des freudreichen, schmerzhaften und glorreichen Rosenkranzes folgen kurze Meditationen des Autors. Geschichtlich ist die Einteilung sehr interessant, da die genannten Rosenkranzgeheimnisse in der Weise, wie sie auch heute üblich sind, erst in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts ihre endgültige Einteilung erhielten. Die Festlegung erfolgte durch Papst Pius V. im Jahre 1569.⁵⁵⁸ Man kann mutmaßen, dass das Werk Loartes eines der ersten war, das die Geheimnisse des marianischen Rosenkranzes auf diese Weise angab. Da die hier vorliegende Ausgabe des *Essercitatio* Loartes von 1581 stammt, kann man davon ausgehen, dass er die Bitte des Papstes, eifrig den Rosenkranz zu beten, möglichst allen Gläubigen anvertrauen wollte. Auffällig ist, dass die einzelnen Meditationen – im Vergleich zu den anderen „Betrachtungsverzeichnissen“ – eher kurz gehalten sind und jeweils mit einem kleinen Bild illustriert sind, um die Betrachtung zu erleichtern. Loarte stellt gleich am Anfang des Kapitels fest, wie sehr diese Andachtsübung festigend und stärkend für die Gläubigen ist. Er erklärt auch den Ablauf und die Einteilung der

⁵⁵⁶ Vgl. ebd., 67f.

⁵⁵⁷ Vgl. ebd., 69-71.

⁵⁵⁸ Vgl. Pius, V., Bulle „Consueverunt Romani Pontifices“, 17.09.1569. (<https://www.papalencyclicals.net/pius05/p5consue.htm>, zuletzt aufgerufen am 19.2.2022) In dem kurzen Dokument spricht Pius V. davon, dass 150 „Gegrüßet seist Du Maria“ gebetet werden, in Dekaden eingeteilt, und durch Vater Unser jeweils getrennt, wobei bestimmte Glaubensmysterien betrachtet werden. „Die erste Bezeugung des Rosenkranzes in seiner heutigen Zählform finden wir bei Heinrich v. Kalkar OCart (+ 1408), Vorformen sind im 13. Jh. verbreitet.“, Wick-Alda, Um gut zu beten, 51 FN 204.

jeweils fünf Geheimnisse (*misterij*) in die drei „Arten“ des Rosenkranzes; indes gewinnt man den Eindruck, dass die Weise des Betens damals noch nicht so gefestigt war, da er einerseits empfiehlt, man könne die Betrachtung der Geheimnisse gleichsam einschalten, damit der Betrachtungsstoff über das Leben Jesu Christi weitläufiger – und nicht nur auf Passion und Auferstehung beschränkt sei. Andererseits war das tägliche Gebet des Rosenkranzes noch nicht allgemein üblich, da Loarte empfiehlt, man möge die Geheimnisse betrachten, und zwar alle 15, aufgeteilt auf ein bis zwei Wochen, und wenn die Gläubigen mehr Zeit haben, dann zusätzlich zu den anderen Betrachtungen. Auffällig ist auch eine besonders marianische Akzentuierung, wenn Loarte folgendes empfiehlt; beim Freudenreichen Rosenkranz seien die fünf Freuden Mariens zu meditieren, bei den schmerzhaften Geheimnissen die fünf Schmerzen Mariens und schließlich beim glorreichen Rosenkranz die fünf Freuden Mariens nach der Auferstehung. Möglicherweise ist diese Abwandlung des marianischen Rosenkranzes eine Vereinfachung für Personen, die die Meditation auf die gewöhnliche Weise als zu kompliziert empfinden.⁵⁵⁹

c) Der häufige Empfang der Sakramente

„Zwei Dinge sind es, mit denen speziell die Seele genährt wird und mit denen sie wie mit Flügeln zum Himmel fliegt: nämlich das Gebet und die allerheiligste (*santissima*) Kommunion.“⁵⁶⁰ Loarte geht gleich dazu über, das Bußsakrament als Vorbereitung auf den Empfang der Eucharistie zu behandeln. Es ist höchst angebracht, einen Beichtvater mit größter Sorgfalt auszuwählen; dieser muss Klugheit und ein frommes Leben aufweisen können, daneben in der Spiritualität versiert sein, sodass er diese nicht nur selbst lebt, sondern auch andere darin leiten kann. Zur Frage der Häufigkeit des Sakramentenempfanges ist Loarte eindeutig: Man soll wöchentlich zur Beichte und zur Kommunion gehen, in Anlehnung an den Kirchenvater Augustinus. Gläubige jedoch, die sehr beschäftigt sind, können auch alle zwei bis drei Wochen die Sakramente empfangen; es folgt die Mahnung, dass wohl niemand so von Aufgaben in Beschlag genommen werden kann, dass die Ablegung der Beichte und der Eucharistieempfang nicht wenigstens einmal monatlich möglich ist.⁵⁶¹ In der Verteidigung des häufigen Empfanges der Eucharistie geht Gaspar de Loarte sehr konsequent vor: An einer anderen Stelle rät er dringend, das Sakrament alle acht oder fünfzehn Tage und an allen Hochfesten zu empfangen, wenn nicht noch häufiger. Befürchtungen, dies führe zum Verlust

⁵⁵⁹ Vgl. Loarte, *Essercitatio*, 72-74.

⁵⁶⁰ Ebd., 100. „Due cose sono, con lequali l'anima specialmente si nutrice, e con quelle come due ali vola al Cielo, cioè la oratione, & la santissima Comunione.“

⁵⁶¹ Vgl. ebd., 101f. Er bezieht sich auf das

der Ehrfurcht vor der Eucharistie, erteilt er eine Absage; nicht die, die häufig kommunizieren, vermindern die Ehrfurcht, sondern diejenigen, die nur einmal jährlich das Sakrament empfangen. Die erstere Gruppe von Gläubigen erhält durch die Eucharistie häufig die Stärkung durch Jesus Christus selbst, folglich die Vermehrung der Gnade.⁵⁶²

Das Kapitel über die geistige Kommunion ist insofern interessant, als Loarte eine Einteilung trifft, die in dieser Konstellation selten zu beobachten ist: Er vergleicht drei Arten, die Taufe zu „empfangen“, mit drei Weisen des Eucharistieempfanges. Die erste Form der Taufe ist die sogenannte Bluttaufe, bei der die betreffende Person zwar nicht getauft ist, jedoch durch das Martyrium um Christus willen gleichsam getauft wird. Die Taufe mit Wasser ist die normale Art, das Sakrament zu empfangen. Die dritte Art ist die Taufe „durch den Heiligen Geist“ (*Il terzo è di Spirito Santo*), wenn die Taufe zwar nicht wirklich empfangen werden kann, die betreffenden Personen aber den Wunsch haben, getauft zu werden. Verglichen mit der Eucharistie ergibt sich folgendes Bild: Die erste Art der Taufe korrespondiert mit dem Zustand der Christen, die zwar nicht aktuell das Altarsakrament empfangen, aber mit Jesus Christus durch Glaube und Liebe (*per fede e carità*) verbunden sind – sich im Stand der heiligmachenden Gnade befinden, in Anlehnung an das berühmte Augustinuszitat „Glaube und du hast schon gegessen“. Die „normale“ Taufe mit Wasser entspricht dem gut vorbereiteten sakramentalen Empfang der heiligen Kommunion. Schließlich hat die sogenannte Begierdetaufe eine Analogie zur geistlichen Kommunion, die darin besteht, einen ehrlichen Wunsch nach der Teilhabe am Tisch des Herrn im Herzen zu erwecken. Dabei wird natürlich auch die erste hier beschriebene Weise des Kommunizierens vorausgesetzt, das heißt Glaube und Liebe. Beachtenswert ist die Akribie, mit welcher Loarte beschreibt, wie die geistige Kommunion zu bewerkstelligen sei. Wenn der Priester die Paramente anlegt und an den Altarstufen das Schuldbekenntnis spricht, soll man, so als würde man gerade dem Beichtvater die Sünden gestehen, sich in seinem Herzen der Sünden anklagen. Wenn bei der Messfeier der sakramentale Empfang nicht möglich ist, sollen die Gläubigen – während sich der Priester die Eucharistie reicht – das lebhafteste Verlangen nach der heiligen Speise erwecken.⁵⁶³

Wie detailliert Loarte alle Gebiete des geistlichen Lebens behandelt, wird ab Seite 120 klar: Es werden akribisch bewährte Verhaltensweisen angegeben, um die Hauptsünden zu bekämpfen. Es führt in diesem Kontext zu weit, das ganze Werk Gaspar de Loarte hier zusammenzufassen;

⁵⁶² Vgl. ebd., 108-110.

⁵⁶³ Vgl. ebd., 117-119.

der Stil erinnert an die *Guía de pecadores* von Luis de Granada. Von Seite 173 bis 190 werden zwei Kapitel eingefügt, die sich mit dem irdischen Ende des Menschen beschäftigen, mit der Frage, wie man sich in Krankheit und Todesgefahr verhält, und welche Heilmittel man gegen Versuchungen anwenden kann. Ab Seite 191 befindet sich das letzte Kapitel des Buches, ein Epilog, der in erster Linie der Katechese dienen soll: „*Dell’epilogo cio che in questo Trattatello é detto. Et delle cose che ciascun Christiano deve imperare, e tener á mente.*“⁵⁶⁴ Gaspar de Loarte bittet die Gläubigen, die geistlichen Übungen getreu zu verrichten, sich nicht zu beunruhigen, wenn eine Übung zeitlich nicht möglich war. Er rät, den Traktat häufig zu lesen. Angeschlossen ist das Apostolische Glaubensbekenntnis, der Dekalog, das Gebet des Herrn, das Gegrüßet seist Du Maria – die Gebete in lateinischer und italienischer Sprache – nebst Erklärungen dazu. Das Ave Maria endet noch mit „*ora pro nobis peccatoribus*“, ohne den weiteren Zusatz „*nunc et in hora mortis nostrae*“.⁵⁶⁵ Schließlich kommt die *Essercitatio della vita christiana* nach zwei Gebeten, die an Christus gerichtet sind, zum Ende.

d) Würdigung:

Die *Essercitatio della Vita Christiana* stellt eine typische Form der nachtridentinischen Spiritualität dar, und war in dieser Form eines der ersten Werke dieser Art. Es ist in gewisser Weise ein Vorbild für die berühmte *Philothea* des Heiligen Franz von Sales, besonders was die Anlage für die Lebensumstände der Laien betrifft. Inhaltlich sind beide Werke einander sehr ähnlich, wenngleich das Werk des Bischofs von Genf kürzer angelegt ist. Da er in Padua studierte, kann man sicher annehmen, dass er auch mit Gaspar de Loartes „*Essercitatio*“ in Berührung kam.

Zugleich muss man festhalten, wie auffällig der Jesuit Charakteristika der „Betrachtungsmethoden“ Juan de Ávilas verbreitete. Die beiden Pole „Erlösungswerk – letzte Dinge“, nach denen er die Meditationen für den Morgen und den Abend ordnet, sprechen Bände. Ein großer Teil des *Essercitatio* behandelt das betrachtende Gebet, es bildet sozusagen den Kern des Buches, welches sehr detailliert ist, aber dennoch mit der Anforderung, „praktisch“ zu sein. Hier kommen die typisch „jesuitischen“ Merkmale, wie zum Beispiel die Angewohnheit, jeweils drei Betrachtungspunkte“ anzugeben, um das Gebet zu erleichtern. Im

⁵⁶⁴ Ebd., 191.

⁵⁶⁵ Vgl. ebd., 216. Die noch ältere Endung des Gegrüßet seist du Maria verwundert, da bereits 1570 in dem von Pius V. herausgegebenen Breviarum Romanum die bis heute übliche Endung benutzt wird, vgl. Breviarium Romanum, editio princeps, Sodi, Manlio/Triacca, Achille Maria (Hgg.), (=MLCT 3), Città del Vaticano 1999, 31.

Werk ist der Versuch sichtbar, möglichst viele Lebensumstände – im Bezug auf notwendige Arbeiten und Familie – zu berücksichtigen und die Frömmigkeitsübungen daran auszurichten; allein die Aufteilung des „Betrachtungstoffes“ auf die verschiedenen Tage der Woche und die Vorsicht, die Gläubigen nicht zu überfordern, entspricht der jesuitischen Pastoral, die Gläubigen zu einer christlichen Vollkommenheit zu führen und ihnen dabei Erschwernisse möglichst zu reduzieren.

5.7.2 Diego de Guzmán

An dieser Stelle soll das Leben von Diego de Guzmán kurz vorgestellt werden, einerseits weil dieser gerade in den schwierigsten Jahren der treue Begleiter von Gaspar de Loarte war, andererseits, da Guzmán und Loarte beide gleichzeitig in die Gesellschaft Jesu eintraten, woher auch die oben vorgestellten *avisos* ihren Ursprung haben.

Diego de Guzmán wurde 1522 in Sevilla als Sohn des Rodrigo Ponce de León und der Blanca de Sadoval, aus dem bekannten Geschlecht der Guzmán, geboren. Durch seine Herkunft war er mit den wichtigsten Adelsfamilien Andalusiens verwandt. Nach dem frühen Tod seines Vaters kümmerte sich sein Onkel, der Erzbischof und Großinquisitor von Sevilla, Alonso de Manrique, um seine Erziehung. Er verbrachte einige Jahre am Hof in Toledo, wo er auch nach dem Tode Manriques 1538 das Jusstudium begann. In Sevilla lernte er wahrscheinlich im Jahr 1541 Juan de Ávila kennen, Maestro Ávila „schickte“ ihn nach Salamanca zum Theologiestudium, das er 1546 abschloss. In den Jahren in Salamanca studierte er gemeinsam mit dem wesentlich älteren Gaspar de Loarte, der sozusagen sein Tutor war. Sie lebten in einer Gruppe von 12 armen Studenten, die in der freien Zeit Katechesen für Kinder hielten und den wöchentlichen Empfang der Sakramente der Buße und des Altares propagierten.

Nach dem Studium war er Mitglied der Priesterkollegs (*colegio sacerdotal*) von Córdoba, bevor er 1551 die Grundschule in Úbeda gründete und deren erster Rektor wurde; möglicherweise geht die Schule von Priego auch auf ihn zurück. Guzmán und Loarte machten zu dieser Zeit ausgedehnte Missionsreisen in den Diözesen von Málaga, Jaén, Córdoba und Badajoz. 1552 empfahl Juan de Ávila den beiden Priestern, unter der Leitung von Francisco de Borja, an Exerzitien teilzunehmen, mit der Absicht, in die Gesellschaft Jesu einzutreten. Die Widrigkeiten machten das Vorhaben fast zunichte, denn Guzmán und Loarte standen vor dem Inquisitionsgericht und wurden angeklagt, zusammen mit einer Reihe von Mitgliedern der Priesterschule, allen voran Bernardino de Carleval. Guzmán wurde wie Loarte freigesprochen,

und es gelang ihnen, weiterhin der Gesellschaft Jesu anzugehören, nachdem der Provinzial Araoz beide hatte ausschließen wollen; Ignatius von Loyola selbst entschied, dass beide im Orden bleiben sollen. Araoz bestritt vor Ignatius, dass die Abstammung Loartes von den *cristianos nuevos* der Grund für seine ablehnende Haltung gewesen sei.⁵⁶⁶

Guzmán und Loarte predigten in den Diözesen von Burgos, Calahorra und Pamplona. Da sie, bedingt durch die Unterredung mit Araoz, in Burgos waren, nahmen sie die Möglichkeit des apostolischen Wirkens sofort wahr. Der Orden beschloss, beide nach Rom zu beordern und sie kamen zusammen mit Jerónimo Nadal am 17. Oktober dort an. Gúzman wurde Rektor des Professhauses, ein Jahr später berief man ihn nach Florenz, um als Beichtvater von María de Mendoza zu fungieren. Dieses Amt hatte er auch bei den Karmelitinnen von Santa Maria degli Angeli inne. 1559 wurde er „Superintendent“ und Rektor des in Florenz ansässigen Kollegiums der Gesellschaft Jesu. 1561 wurde er nach Rom berufen, um ein Jahr später das Amt des Rektors von Gaspar de Loarte in Genua zu übernehmen. 1563 verschlimmerte sich die beginnende Blindheit dergestalt, dass er die Rektorenstelle aufgeben musste; selbst geistliche Begleitung und das Spenden des Bußsakramentes war kaum noch möglich. Er durfte 1565 nach Lissabon reisen, um in Übersee zu missionieren, jedoch wurde er nach Rom zurückbeordert, weil die Sprachbarriere und seine extreme Sehschwäche die Ausführung dieses Planes durchkreuzten. Am Rückweg konnte er Juan de Ávila in Montilla – bereits 1566 – einen Besuch abstatten. 1567 vertraute ihm Francisco de Borja die Leitung des Hauses der Katechumenen in Rom an. Die Katechese sollte bis zu seinem Lebensende die Hauptaufgabe werden; er verkündete die Christenlehre in verschiedenen Städten Italiens, bis er 1587 nach Spanien zurückkehrte, wo er sich ebenso der Katechese widmete, zuletzt im Professhaus. Die Grenze zur Predigt ist hierbei fließend, denn Guzman katechetisierte, indem er auf den Straßen und Plätzen eine Art Christenlehre vortrug, nicht nur Kindern, sondern allen Ständen, besonders jedoch Verbrechern und anderen Außenseitern. Beachtenswert ist seine Gründung der „*junta de la Doctrina Cristiana*“, einer Vereinigung von Klerikern und Laien; er schlug seinem Ordensoberen Aquaviva vor, von Andalusien aus in Marokko zu missionieren. Er starb am 8. Mai 1606 in Sevilla.⁵⁶⁷

Diego de Guzmáns Verdienst ist es, die „katechetische Bewegung“ von Spanien nach Italien gebracht zu haben. Er benutzte ausdrücklich die Methoden, die er von Juan de Ávila gelernt

⁵⁶⁶ Vgl. Medina, Francisco B., Art: Guzmán, Diego de, DHCJ II. 1857-1859.

⁵⁶⁷ Vgl. ebd., 1858.

hatte, und verfasste das Werk „*Modo per insegnar con frutto la dottrina christiana*“. Die Jesuiten in Rom gebrauchten seit 1555 den Katechismus Juan de Ávilas in der Pastoral. Diego de Guzmán kritisierte wiederholt die spätere Einführung von *estatutos de limpieza de sangre* in der Gesellschaft Jesu – wobei in diesem Fall ausdrücklich Nachkommen von Juden und Muslimen eingeschlossen waren – und bat um deren Abschaffung.⁵⁶⁸

5.8 Zusammenfassung

Das Grundgerüst der Spiritualität Juan de Ávilas lässt sich hauptsächlich in den beiden Zeiten der Betrachtung – morgens und abends, und in der heiligen Eucharistie finden. In den vier vorgestellten Briefen findet sich diese Akzentuierung sehr deutlich. Natürlich ist eine gewisse Entwicklung zu beobachten: Im ersten Brief ist beispielsweise die Betrachtung über die letzten Dinge vor dem Abendessen angesetzt, die Meditation über die Passion Christi in den Nachtstunden, während sich die beiden Gebetszeiten später am Abend und den frühen Morgenstunden konsolidierten. Die Eucharistie ist immer der Mittelpunkt, wobei die Betrachtungszeiten gleichsam eine Vorbereitung auf die Messfeier sind, bzw. die Danksagung dafür darstellen. Abend- und Morgenbetrachtung ergänzen einander: Die erstere will den Gewissensstand schonungslos aufdecken und die Gerechtigkeit Gottes fokussieren, während die zweite gleichsam fortfährt, diese Gedanken in das Erlösungsoffer Christi einzuführen: Gott schickte seinen Sohn, damit er uns erlöse; Gott hat zuerst geliebt, man muss nur sein Inneres dafür öffnen: Gott ist barmherzig! In der heiligen Eucharistie darf der Priester, und alle Gläubigen dieses Geheimnis in seiner sakramentalen Gegenwart feiern, und in der heiligen Kommunion eins werden mit Jesus Christus. Die fast dramatisch-düstere Abendbetrachtung und die innig-liebende Morgenbetrachtung mit der heiligen Messe gehören zusammen und zeigen letztlich eine große Ausgewogenheit; sie machen so das Proprium für die Spiritualität Juan de Ávilas aus. Das Beispiel von Garcia Arias wiederum zeigt die Gefahr der Einseitigkeit auf, die schließlich zu einem mehr oder weniger offenen Bruch mit der Kirche führte. Der Brief an Luis de Granada zeigt wiederum, wie fruchtbar die Anweisungen von Juan de Ávila für die Predigt war. Eine wichtige Quelle der Spiritualität stellen die Kurzformeln, meist *reglas* genannt, dar: Sie sind besonders für Laien gedacht, ohne jedoch eine strenge Trennung zu Klerikern aufzurichten. Die *reglas* zeigen prägnant, gleichsam in Schlagwörtern auf, wie man den Tag verbringen soll, und mit welcher Grundhaltung. Bei der Breve *regla de la vida cristiana* zeigt sich eine große Nähe zu Luis de Granada, der sie auch teilweise in die *Guía de*

⁵⁶⁸ Vgl. ebd., 1858. Vgl. Pastore, Vangelo e spada, 311-317.

pecadores aufgenommen hat. Jene zeigt auch in der veränderten Fassung der *Diez documentos*, wie bestimmte Formulierungen abgemildert wurden, um kein Aufsehen zu erregen.

Die beiden Jesuiten, an die schon der Brief von Juan de Ávila gerichtet war, konnten die Spiritualität weitertragen. Insbesondere das Werk *Essercitatio della vita christiana* des Gaspar de Loarte trägt eindeutig die Züge Maestro Ávilas, und verbindet dies zu einem sehr praktischen Kompendium für das christliche Leben für alle Gläubigen, ähnlich wie die Philothea des Franz von Sales. Wiederum begegnet einem hier die starke Betonung der Eucharistie, und des typischen inneren Gebets jeweils am Abend und am Morgen – wie in allen hier vorgestellten Dokumenten zeigt sich die Spiritualität Juan de Ávilas als einerseits streng asketisch, und andererseits sehr freudig, ja heiter in Bezug auf die Erlösung in Tod und Auferstehung Christi.

In den Briefen, wie auch in den *reglas* wird deutlich, dass die eminente Stellung der Eucharistie im Tagesplan keine „kultische“ Einengung ist, sondern die notwendige Grundhaltung aufzeigt. Der Priester vollzieht in der Person Christi die Eucharistie, Christus wird real gegenwärtig im heiligen Sakrament, nicht einfach statisch, sondern in seiner Kreuzeshingabe. Das verlangt auch Hingabe des Priesters im fürbittenden Gebet, der Glaubensverkündigung in Predigt und Katechese, des Besuches der Armen und Kranken. Wort, Sakrament und Pastoral sind keine getrennten Bereiche, sondern gehören zusammen.⁵⁶⁹

⁵⁶⁹ Vgl. Fernández Cordero, María Jesús, Jesucristo, "fuente de nuestro sacerdocio". Claves para la comprensión del pensamiento de Juan de Ávila sobre el ministerio sacerdotal, in: *Studia cordubensia: revista de teología y ciencias religiosas de los centros académicos de la Diócesis de Córdoba* 11, (2018), 5-24, bes. 22f. Obwohl die Autorin hauptsächlich den *Tratado sobre el sacerdocio* zu Rate zieht, passen die Schlussfolgerungen hervorragend auf die behandelten Briefe. Die heutige Lehre der drei *munera* Christi, Priesteramt, Prophetenamt und Königsherrschaft und ihre Bedeutung für die ganze Kirche, Priester wie Laien, ist zwar eingeschlossen, jedoch verwendete die damalige Theologie das Schema Weihegewalt – Jurisdiktionsgewalt. (9-11) Zum Verständnis des Priestertums, vgl. dies., San Juan de Ávila: una vida sacerdotal configurada con el Crucificado, in: *Razón y fe: Revista hispanoamericana de cultura*, 266, 1369 (2012), 417-422.

6. DER TERMINUS CONVERSOSPIRITUALITÄT UND DIE BEDEUTUNG FÜR DIE PRIESTERSPIRITUALITÄT DES JUAN DE ÁVILA

6.1 Einführung

In den vorangegangenen Kapiteln konnte das Leben, der kirchliche, wie historische Kontext, und die Spiritualität Juan de Ávilas dargestellt werden. Das letzte Hauptkapitel über die Frage nach der *Converso*-Spiritualität soll nun Klarheit schaffen, wie dieser Begriff beschaffen und ob er gerechtfertigt ist, jedoch soll auch Gelegenheit gegeben werden, dadurch die Erkenntnisse über seine Spiritualität, natürlich mit besonderem Augenmerk auf das Priestertum, zu vertiefen. Die spezielle Thematik begleitet mehr oder weniger durch die vorhergehenden Kapitel: In der Biographie ganz zu anfangs kam die Herkunft von *judeoconvertos* über Alonso de Ávila, den Vater des Maestro Ávila zur Sprache, sowie die äußeren Gegebenheiten, die dadurch ausgelöst wurden. Das geschichtliche Umfeld, das im zweiten Hauptkapitel geschildert wird, lässt die Bedeutung erahnen, die jene Thematik hatte, man denke besonders an Erzbischof Hernando de Talavera von Granada, der den Willen zur Kirchenreform mit der Verinnerlichung des christlichen Lebens und der Abstammung von Juden gleichsam in einem Leben verbindet. Jahrzehnte vor Talaveras Tod entstand die Inquisition, die ihren „Gründungsimpuls“ durch Zwangskonversionen bzw. nicht sehr ernstgenommene Übertritte von Muslimen oder Juden zum Christentum fand, da letztere zur Praxis ihrer ursprünglichen Religion zurückgekehrt waren. Die Arbeitsweise und die rechtliche Beschaffenheit des *Santo Oficio* war unter Bischöfen umstritten, was unter anderem zur Debatte des sechsten Kanons auf dem Konzil von Trient führte.

Die Priesterschule Juan de Ávilas wiederum bestand zum größten Teil aus *convertos*, und nicht zuletzt zeigt der Betrieb der Universität von Baeza, dass sich die Priester, die sich Padre Ávila mehr oder weniger angeschlossen hatten, durchaus ihrer Herkunft bewusst waren und eine Unterscheidung zwischen Christen mit jüdischen Wurzeln, und „alteingesessenen“ Christen für schlichtweg absurd hielten. Die Untersuchung der Spiritualität, wie sie sich besonders in der priesterlichen Tagesordnung ausdrückt, zeigt den tiefen Christozentrismus, der sich in einer paulinisch konzipierten Theologie des Kreuzes manifestiert, die wiederum besonders verinnerlicht werden soll, gerade durch das betrachtende Gebet und die hingebungsvolle Feier der heiligen Eucharistie, in der Jesus Christus als *huésped divino*, göttlicher Gast, wirklich

empfangen wird. Während diese innige Begegnung mit Gott den Mittelpunkt des Tages darstellt, ist die Betrachtung in den Ratschlägen Juan de Ávilas stets zwei Mal pro Tag, am (späten) Abend und am Morgen zu machen, wobei die abendliche Gebetseinheit die Selbsterkenntnis des Menschen gleichsam „freilegen“ soll, und die sogenannten „Letzten Dinge“ vor Augen gestellt werden. Am Morgen wiederum steht in Vorbereitung auf die heiligen Messe die Erkenntnis Gottes im Vordergrund; diese Erkenntnis Gottes ist greifbar in der Passion und der Auferstehung Jesu Christi, die deshalb betrachtet werden soll.

Hier verbinden sich sehr konzise alttestamentliche Weisheitstheologie mit paulinischer Kreuzestheologie – das Thema der Selbsterkenntnis und der Gotteserkenntnis ist interessanterweise das gedankliche Prooemium eines Werkes eines Zeitgenossen Juan de Ávilas: der *Institutio religionis christianae* von Johannes Calvin.⁵⁷⁰ Die Betonung der Souveränität und der Heiligkeit Gottes spielte jedoch nicht nur bei den Reformatoren eine große Rolle, auch im Bereich des Judentums kann man das vermuten, man denke an die starke Betonung des Monotheismus. Bei dem Apostel Paulus, der den alten und den neuen Bund doch in gewisser Weise getrennt sieht, der das Überwältigende an der Erlösungstat durch Christus so sehr akzentuiert, dass ihm sogar seine Abstammung vom Stamm Benjamin als „Unrat“ (Phil 3, 4-8) erscheint, ist wiederum diese Souveränität Gottes besonders in der Passion Christi dargestellt. Umgekehrt ist der Rekurs auf die alttestamentliche Weisheitstheologie, so könnte man ganz „laienhaft“ meinen, ansprechend für Personen, die aus dem Judentum kommen. Das sind nur in das Kapitel einführende Gedanken, die jedoch auf das in gewisser Weise dialektische Verhältnis zwischen Paulinismus und Weisheitstheologie hinweisen.⁵⁷¹

6.1.1. Der Begriff *Converso*-Spiritualität: Marcel Bataillon

Der „Erfinder“ dieses Begriffs ist der französische Hispanist Marcel Bataillon, der in seinem Werk *Erasme et l'Espagne*, das 1937 in Paris veröffentlicht wurde, die starke Rezeption des Erasmus von Rotterdam im Spanien des 15. und 16. Jahrhunderts beleuchtet. Mit diesem Buch

⁵⁷⁰ Vgl. Roldán-Figueroa, *Spirituality*, 101f. Er bezeichnet dies als „Christian Socratism“. Vgl. auch Johannes Calvin, *Unterricht in der christlichen Religion – Institutio Christianae Religionis*, Göttingen 2008, bes. I, 1.

⁵⁷¹ Natürlich muss hier auch die menschliche Psyche berücksichtigt werden: Wer sich bewusst von einer Religion abwendet, und sich einer anderen zuwendet, möchte diesen Schritt meistens konsequent vollziehen – vorausgesetzt natürlich, dies ist wirklich gewollt und nicht durch Druck von außen bedingt. In dem letzteren Fall ist es menschlich verständlich, dass man zumindest innerlich den Schritt nicht mitvollzieht und noch starke emotionale Bindungen an die offiziell „abgelegte“ Religion hegt. Es ist bekannt, dass es in Spanien sehr überzeugte Konvertiten aus dem Judentum zum Christentum gab, zum Beispiel Bischof Pablo de Santa Maria, und umgekehrt pogromartige Zustände zu mehr oder weniger gezwungenen Taufen führten, bis 1494 die jüdische Bevölkerung vor die Wahl zwischen Konversion oder Ausweisung gestellt wurde. Die Frage ist, ob dies einen merklichen Einfluss auf die Spiritualität Juan de Ávilas hatte, und ob man von einer *Converso*-Spiritualität sprechen kann.

hat er bis heute wichtige Maßstäbe gesetzt, um überhaupt diesen Themenkomplex zu klären. Bereits Marcelino Menéndez Pelayo erkannte in seiner *Historia de los heterodoxos españoles*⁵⁷² den Einfluss der spanischen Anhänger des Erasmus, und nannte diese erstmals *erasmistas*. Es war ein Student des letztgenannten Autors, Adolfo Bonilla y San Martín, der ein Buch mit dem Titel *Erasmus y España* (nicht zu verwechseln mit dem Titel der spanischen Übersetzung des Werks von Bataillon) 1907 publizierte, das die große Verbreitung der Werke des Erasmus aufzeigt. Generell sieht Bataillon die *converso*-Spiritualität in großer Nähe, wenn nicht in einigen Fällen sogar in einer Identität zu den *erasmistas*, den „Anhängern“ des Erasmus in Spanien.⁵⁷³

Bataillon hebt hervor, dass die Entstehung dieser speziellen Form von Spiritualität unter der Regentschaft von Kardinal Cisneros und insbesondere in der Diözese Granada, ein Gebiet, das erst 1492 unter die Herrschaft der *reyes católicos* kam, stattfand. Dort kam es – wie im ersten Hauptkapitel dieser Arbeit detaillierter dargelegt – zu Ausschreitungen der muslimischen Bevölkerung, als die toleranten und pastoralen Missionierungsaktionen des bekannten Hieronymitenmönchs und Erzbischofs von Granada, Hernando de Talavera, durch restriktive politische Maßnahmen ersetzt wurden und die bei der Einnahme ebendieser Stadt versprochenen Garantien der Erlaubnis der Religionsausübung der muslimischen Bevölkerung abgeschafft wurden. Muslime wurden durch diese Umstände generell als rebellisch verdächtig; dies rief natürlich die Konflikte mit den *judeoconversos* ins Gedächtnis, ein Umstand, der prinzipiell alle *cristianos nuevos* als verdächtig einstufte, wobei letztere fortan einen Gegensatz zu den *cristianos viejos* bildeten. Obwohl Cisneros den Kult um die *limpieza de sangre* nicht teilte, war er es, der dem König die Inquisition als unbedingt notwendige Institution schmackhaft machte, um den Frieden in seinem Reich zu erhalten. Die Verschränkung von klugem Reformeifer einerseits und Hang zur großen Strenge andererseits in der Person Cisneros' ist beachtlich. Marcel Bataillon bemerkt, wie er besonders in der Zusammenarbeit mit der Inquisition durchaus eine moderate Geisteshaltung an den Tag legen konnte, jedoch zur selben Zeit auch eine tyrannische.⁵⁷⁴

Es ist auffallend, dass die Illuministen Spaniens die eifrigsten „Parteigänger“ gerade unter den *conversos* hatten, was natürlich nicht darüber hinwegtäuschen darf, wie viele *conversos* in der

⁵⁷² Vgl. Menéndez Pelayo, Marcelino, *Historia de los Heterodoxos Españoles*, 2 Bd., Madrid ⁴ 1986/1987.

⁵⁷³ Vgl. Roldán- Figueroa, *Spirituality*, 239f.

⁵⁷⁴ Vgl. Bataillon, *Erasmus y España*, 58-60.

Kirche Spaniens sogar im hohen Klerus anzutreffen waren, und die *iluministas* nicht nur *conversos* waren. Wer waren die *iluministas*? Man könnte sie auch *alumbrados* nennen, die besonders das ganze 16. Jahrhundert hindurch in Spanien bekämpft wurden, weil sie eine Innerlichkeit pflegten, die die sichtbare Kirche in den allermeisten Fällen gänzlich ausklammerte. Diese Beschaffenheit erinnert natürlich – mehr oder minder – an die reformatorische Theologie und an die „Innerlichkeitsbewegung“ des Erasmus von Rotterdam. Bataillon beschreibt sie als die „Intimfeinde der spanischen Orthodoxie“ (*el enemigo intimo de la ortodoxia española*). Es verwundert daher nicht, dass der Autor die Charakterisierung der *converso*-Spiritualität zutiefst mit den Erasmianern verbindet.⁵⁷⁵

„Die Neuchristen Spaniens streben so innig nach einer religiösen Freiheit, als sie sich, in der eigenen Person, und noch mehr in den Besitztümern von der Inquisition bedroht fühlen, in der sie vor allem ein 'Zugpferd' sehen, um Druck auf sie auszuüben.“⁵⁷⁶ So schildert Bataillon, wie Pedro de Cazalla, nachdem er eine Vorladung der Inquisition empfangen hatte, in eine abgeschirmte Wohnung geht, wo er, in Gegenwart seiner Frau aus Frustration und Ärger über die Behandlung durch die Inquisition einen regelrechten Wutausbruch erleidet und die Inquisition, wie auch die Könige, die solches eingeführt hatten, und besonders Königin Isabel, lauthals beschimpft. Auch wenn Pedro de Cazalla als *alumbrado* überführt wurde, so ist anzunehmen, dass die *cristianos nuevos* insgesamt die Inquisition alles andere als schätzten, waren sie doch immer unter Generalverdacht der Heterodoxie und des Aufruhrs. Dazu kommt die Nähe zum „Irenismus“, der in religiösen Fragen möglichst ohne Druck auskommen möchte, was wiederum eine Nähe zu Erasmus aufzeigt. Es zeigt sich, wie groß die Unzufriedenheit mit der sozialen Lage war, da die *cristianos nuevos* zwar keine Juden mehr waren und dort auch keine emotionale Heimat mehr finden konnten, jedoch als Christen nicht voll akzeptiert wurden. Hier ist der Punkt, wo eine spezielle Spiritualität wachsen kann, hier ist der Punkt, wo das soziologische Problem, in einer Gesellschaft als Fremdkörper zu erscheinen, durch die intensivierte Hinwendung zur christlichen Spiritualität ausgeglichen werden kann.⁵⁷⁷

Rady Roldán-Figueroa fasste den Standpunkt Bataillons zusammen, indem er drei charakteristische Gegebenheiten für die *conversos* aufzeigt: „Innerlichkeit, Anti-

⁵⁷⁵ Vgl. ebd., 60-62.

⁵⁷⁶ Ebd., 181. „Los cristianos nuevos de España aspiran tanto más ardientemente a la libertad religiosa cuanto que se sienten amenazados en sus personas y más todavía en sus haciendas por la Inquisición, en la cual ven ante todo una máquina montada para hacer presión sobre ellos.“

⁵⁷⁷ Vgl. ebd., 181.

Zeremonialismus und Christozentrismus (*interiority, anti-ceremonialism, Christocentrism*), mit einer starken Betonung einer paulinischen Rechtfertigungslehre. Deshalb ist die Spiritualität der *conversos* undenkbar ohne den Einfluss des Erasmus, oder zumindest sehr verwandt in der Ausrichtung und sehr affin in dieser Hinsicht. Francisco Márquez Villanueva kritisierte in den 1980er Jahren die Thesen Bataillons in zwei Punkten: Einerseits, weil der französische Historiker mit seiner Untersuchung erst mit Beginn der Regentschaft des Jiménez de Cisneros anfängt, und somit das 15. Jahrhundert, das in der Geschichtsschreibung Spaniens gerade in der einschlägigen Thematik als bedeutsam gesehen wird, nicht behandelt. Ein zweiter Kritikpunkt ist die Tatsache, dass der Terminus „*Erasmismo*“ nicht eingehender inhaltlich dargelegt wird.⁵⁷⁸ Interessanterweise bedauert Bataillon in seinem Vorwort zu „*Erasme et l’Espagne*“, ⁵⁷⁹ Juan de Ávila nur am Rande in seine Arbeit aufgenommen zu haben und weist auf die hohe Bedeutung seines Paulinismus hin.

Dazu gibt es einige Einzelthesen, die die Beobachtungen Bataillons schärfen: Der „*Alumbradoexperte*“ Francisco Márquez Villanueva mahnt zur Vorsicht bei der Konzeption der *converso*-Spiritualität: Obwohl die prominentesten *alumbrados* zugleich *judeoconversos* waren, bedeutet das nicht, dass man die *alumbrados* und deren Denkweise gleichsam in das Judentum „projizieren“ darf. Stefania Pastore wiederum gibt unumwunden zu, wie schwer es ist, eine solche Spiritualität zu definieren, weil die Manifestationen einfach so verschieden sind. Jedoch besitzen letztere einen gemeinsamen Nenner: Sie reflektieren intensiv die Beziehung zwischen dem alten und dem neuen Bund und streben nach Kräften danach, die *cristianos viejos* und die *cristianos nuevos* zu versöhnen und einen Ausgleich zu schaffen.⁵⁸⁰

Jedoch gibt es eine Beobachtung in einem der letzten Werke Bataillons, „*Erasmus y el Erasmismo*“, wo er darlegt, dass die Entdeckung des *Diálogo de doctrina cristiana* des Juan de Valdés im Jahre 1922 ihn unerwartet „auf die Fährte“ brachte, den spanischen *erasmismo* mit den *judeoconversos* in Verbindung zu bringen, ja die Einzigartigkeit der spanischen „Version“ der Erasmusrezeption genau dadurch zu begründen. Die *erasmistas* waren nämlich in einem Netzwerk organisiert, das es schon vor der Kenntnisnahme der Schriften des Erasmus gegeben hatte: es handelte sich hierbei um Gruppierungen in Neukastilien, die von *judeoconversos* geleitet wurden – wiederum ist die Affinität der *conversos* für die Werke des Erasmus beinahe

⁵⁷⁸ Vgl. Roldán-Figueroa, *Spirituality*, 243f.

⁵⁷⁹ Vgl. Bataillon, *Erasmus y España*, XV f.

⁵⁸⁰ Vgl. Roldán-Figueroa, *Spirituality*, 243f.

zum Greifen nahe. Diese Gruppierungen nennt Bataillon *iluministas*, also in der Ausrichtung den *alumbados* sehr ähnlich. Es stellt sich die Frage, wie die *iluminista*-Kreise und der *erasmismo* verwandt sind und was an der Rezeption des Erasmus in Spanien in den Jahren 1525 bis 1530 historisch so einzigartig ist. Zu Valdes bleibt die Feststellung, dass der *Diálogo*, der ein Frühwerk ist, viel vom Gedankengut des Erasmus aufnimmt, jedoch seine späteren Werke dies nicht mehr tun.⁵⁸¹

Bataillon spricht hier die enge Verbindung vom Paulinismus und Erasmus an: Der letztere rezipiert den Terminus und das Konzept des „mystischen Leibes“ (*cuero místico*) von den Paulusbriefen; besonders im *Enchiridion* betont Erasmus, dass die Christgläubigen einen Leib bilden unter dem Haupt, welches Christus ist; genau dieser Paulinismus sollte in Spanien fortan eine große Rolle spielen.⁵⁸² Bataillon wiederholt die Thesen über die *conversos*, die er schon im Werk *Erasmus y España* aufstellte und bemerkt an diesem Punkt einen weiteren Grund, warum Erasmus und die betont innerliche Religiosität sich so gut zusammenfanden: „Eine ähnliche Reaktion verbrüdete sich mit der Sympathie, die man in ebendiesen Milieus über die Tendenz des Erasmus verspürte, den Zeremonien Wert zu entziehen, und vor allem über die Kritik am Formalismus der Regeln, an der mittelalterlichen katholischen Tradition – besonders der monastischen – die das Gesetz des Evangeliums überfrachtet hatten, und in der Erasmus das Drohen eines ‚neuen jüdischen‘ Ritualismus anprangerte.“⁵⁸³ Der Drang nach Verinnerlichung ist somit in gewisser Weise ein Absteigen von gewissen zeremoniellen Regeln, die an die Observanz von jüdischen Vorschriften des Alltags erinnern können.

Interessant ist der neue Terminus Marrano-Tradition, der Bataillon erstmals in dem Artikel „¿Juan de Valdés, nicodemita?“ verwendet – *Marrano* ist eine Bezeichnung für *judeoconversos*. Dort geht er einen Schritt weiter und nennt explizit „Marrano-Tradition“, was er als ein besonders „verinnerlichtes“ Christentum ansieht, und nimmt dabei einen großen Unterschied zur sogenannten Gegenreformation, und zum Verhalten der *judaizantes* wahr, die nach ihrer Konversion klandestin zu jüdischen Gebräuchen zurückkehrten. Bataillon stellt fest, dass im Umfeld der Reformation und Gegenreformation bzw. Katholischer Reform im 16.

⁵⁸¹ Vgl. Bataillon, Marcel, *Erasmus y el Erasmismo*. Nota previa de Francisco Rico. Traducción catalana de Carlos Pujol, Barcelona 1977, 249f.

⁵⁸² Vgl. ebd., 246f.

⁵⁸³ Ebd., 247. „Semejante reacción se hermanaba con la simpatía que se sentía en estos mismos ambientes por la tendencia de Erasmo a restar valor a las ceremonias, y sobre todo por la crítica del formalismo de las reglas, de las que la tradición católica medieval, sobre todo la monástica, había sobrecargado la ley evangelica, y en la que Erasmo denunciaba la amenaza de un „nuevo judaísmo“ ritualista.“

Jahrhundert der sogenannte Nikodemismus nicht ungewöhnlich war – der Begriff Nikodemismus stammt von Calvin und lehnt sich an den im Johannesevangelium (Joh 3, 1-23) vorkommenden Pharisäer Nikodemus an, der in der Nacht mit Jesus spricht und sich zu ihm bekennt, untertags jedoch gesetzestreuer Jude ist. „Nikodemisch“ verhält sich eine Person, die nach außen hin die geforderten religiösen Übungen wie zum Schein erfüllt, aber innerlich einer anderen Überzeugung ist. Bataillon sieht diese Verhaltensweisen teilweise aus der „*disposición marrana*“, der „Marrano-Stimmung“ hervorkommend. Dies scheint schlüssig, da die Einteilung in „äußerlich“ und „innerlich“ zusätzlich einen dialektischen Charakter bekommt – die Observanz der „äußerlichen Gepflogenheiten“ stellt dann lediglich etwas zutiefst Unwichtiges dar, während die verinnerlichte Religiosität tatsächlich wichtig ist.⁵⁸⁴

Der französische Historiker und Romanist akzentuiert dabei den großen Unterschied, den die *judeoconversos*, die in nicht wenigen Fällen Spanien verließen, und nach Frankreich, oder in die spanischen Niederlande emigrierten, in der persönlichen Behandlung erfuhren: Es reichte in diesen Ländern schlichtweg aus, den katholischen Glauben zu praktizieren, während sie in Spanien lebenslang gesellschaftlich stigmatisiert waren. Es waren *conversos* in Antwerpen, die relativ bald mit dem *Enchiridion* des Erasmus in Kontakt kamen, während diejenigen in Spanien das *dejamiento*, etwa nach der Fassung der Illuministen und *alumbrados* übten. Die *converso-community* in Antwerpen war es auch, die an den Schriften Luthers gefallen fand, und sich schließlich teilweise den Calvinisten anschloss. Der Nikodemismus konnte auf diese Weise zum Protestantismus führen, wobei die irenistischen Ansichten in Genf nicht gerne gesehen wurde, so wollte zum Beispiel der Reformator Beza den aus Spanien geflüchteten Mönch Antonio de Corro nicht zum Prediger beauftragen, weil der vom spanischen Katholizismus geflohene Corro sich nicht dem Genfer System beugen konnte.⁵⁸⁵

Bataillon stellt gut dar, was er als *marrano*-Tradition bezeichnete: eine anzustrebende Innerlichkeit in der Religion, und dazu eine undogmatische, wenn nicht sogar antidogmatische Ausrichtung, die die Sphären von „Äußerlich“ und „Innerlich“ zumindest im religiösen Bereich streng trennt. Es ist schwer anzunehmen, dass alle *marranos* so dachten, man denke an diejenigen, die überzeugte Katholiken waren; jedoch sind die Thesen Bataillons nicht von der Hand zu weisen, da sie schlüssig in einer bestimmten Gruppierung von Menschen, hier die *judeoconversos*, eine Neigung zum „Spiritualisieren“ und zur „inneren Ungebundenheit“

⁵⁸⁴ Vgl. ebd., 282-284.

⁵⁸⁵ Vgl. ebd., 282-285.

feststellen, mit einem ausgeprägten Hang zum Irenismus. Bataillon deutet an, dass im Nikodemismus des 16. Jahrhunderts eine Schneise zur heutigen Trennung von geistlicher und weltlicher Herrschaft liege, und auch in der Philosophie zu einer Neigung zum Immanentismus.⁵⁸⁶

6.1.2 Die Fortschreibung bei Yirmiyahu Yovel:

Diese These bringt der Jerusalemer Philosoph Yirmiyahu Yovel in seinem Werk „The Other Within. The Marranos. Split identity and Emerging Modernity“ als Schlussresümee. Er akzentuiert besonders die gebrochene Identität, in der sich viele *conversos* wiederfanden:

„Wie dem „Marrano-Verstand“ einfach katholische Elemente umgelegt wurden, selbst, wenn sie *judaizantes* waren, so wurde die katholische Kultur der iberischen Halbinsel durch das Hinzutreten der Neuchristen beeinflusst. „Ex-Juden“ waren zahlreich in Lehre, Wissenschaft, Literatur und Theologie. In Spanien – viel mehr als in Portugal – wurden sie auch hohe kirchliche Würdenträger, geistliche Leiter und religiöse Neuerer. Einige waren nicht nur ehemalige Juden, sondern ehemalige *judaizantes*, mit einer Vorgeschichte von geheimer Religionsausübung in deren Familien (und sogar in deren eigenen frühen Biographien). Das bedeutet, dass sie gelernt hatten, den Wert der „Innenseite“ der Religion als inneres Herz, als die Essenz allen religiösen Lebens zu schätzen – eine Haltung der Marranen, die aufrechterhalten wurde, wenn sie ernsthafte Christen wurden, und oftmals deren neue katholische Frömmigkeit kennzeichnete. Wegen ihres *marrano*-Hintergrundes brachten sie zudem das gravierende Problem der Identität mit sich, die Notwendigkeit, Gott erneut zu finden, und eine Möglichkeit für religiöse Unruhe und Neuheit.“⁵⁸⁷

Yovel fasst hier sehr gut seine Erkenntnisse zusammen, wobei man sofort erkennt, dass sie grundsätzlich den Thesen Bataillons entsprechen: Der Drang zur echten, weil innerlichen

⁵⁸⁶ Neben Bataillon sei besonders auf Francisco Márquez Villanueva hingewiesen, der über Jahrzehnte hispanische Romanistik in den Vereinigten Staaten prägte. Er wird im Hinblick auf die Frage nach den *conversos* als Schüler Américo Castros betrachtet. Als gute Zusammenfassung eignet sich: Márquez Villanueva, Francisco, *De la España judeoconversa. doce estudios*, (=General universitaria 57), Barcelona 2006.

⁵⁸⁷ Yovel, *The Other Within*, 240. „Just as the Marrano mind was invested with Catholic elements even when Judaizing, so the Catholic culture in Iberia was affected by the infusion of the New Christians. Ex-Jews abounded in learning, science, literature, and theology. In Spain much more than in Portugal, they also became high ecclesiastical figures and religious mentors and innovators. Some were not only ex-Jews, but former Judaizers, with a history of secret worship in their families (and even in their own early biographies). This means they had learned to value the inward religion, of the intimate heart, as the essence of all religious life – a Marranesque attitude that was prescribed when they became sincere Christians and frequently marked their new Catholic religiosity. Because of their Marrano background, they also carried with them an acute problem of identity, the need to find God afresh, and a potential for religious ferment and novelty.“

Religiosität, der besonders durch eine fehlende Identitätsbildung bedingt ist. Yovel umreißt dieses Phänomen erstmals durch die Verwendung des Begriffes „Identität“, der gut geeignet ist, die „innere Heimatlosigkeit“ zu illustrieren – Identität kann gewisse Selbstsicherheit geben. Auf der anderen Seite kann gerade das Fehlen einer wie immer gearteten Identität der Anlass sein, ein falsches Selbstbild aufzugeben und erst recht gründlich in den Dienst Gottes zu treten und auf diese Weise die „fehlende Identität“ zu kompensieren.

Um dies zu illustrieren trennt Yovel zwischen den *judaizantes* und den *marranos*, die an Christus glauben, aber im heterodoxen Bereich beheimatet sind, sowie die, die sehr ernsthafte katholische Gläubige waren. Die *judaizantes*, die zu jüdischen Gebräuchen des Judentums zurückkehrten, hatten selbst in den letzteren Mischformen gebildet, die aus jüdischen und christlichen Elementen bestanden – so riefen viele *conversos* die Königin Esther um ihre Fürbitte an, was aber im Judentum so nicht existiert – sie hatten katholische Praktiken übernommen. Ähnliches gilt für überlieferte Gebete der *judaizantes* – so gab es zum Beispiel ein an das Vater Unser angelehntes Gebet, das jedoch umgeändert war. Interessant ist die Beobachtung, das viele *marranos* zunehmend am Samstag kein Fleisch aßen, um gleichsam die Übertretung der Sabbatruhe durch Abstinenz von Fleischspeisen zu sühnen. Eine große Schwierigkeit hatten sie, an das Mysterium der Dreifaltigkeit Gottes zu glauben, was analog für die Menschwerdung Gottes, die heilige Eucharistie, und die Erlösung durch Kreuz und Auferstehung Christi gilt. Sie suchten das Heil eher im Gesetz des Mose als in der Kirche Christi. Bei ihnen fehlte eine gefestigte Identität, da sie ihr gesamtes Leben in einer Atmosphäre der Doppeldeutigkeit verbrachten, die in gewisser Weise eine neue Erbsünde aus der Perspektive der *conversos* konstituierte – wie sich Yovel ausdrückt: Es war das ständige Bewusstsein zu sündigen, die permanent verwehrte Möglichkeit, eine Äquivalenz zwischen den beiden Polen „Innen“ und „Außen“ zu haben.⁵⁸⁸

Hingegen unterscheidet Yovel von den *judaizantes* die „*spiritual seekers*“, die ja keine Juden sein wollten, jedoch auf eine andere Weise eine gewisse innere „Gebrochenheit“ spürten: sie waren zwar getauft, aber dennoch von den *crisianos viejos* unterschieden; sie konstituierten als Neuchristen eine große Affinität zur Verinnerlichung des christlichen Glaubens, einige in der Orthodoxie, einige in der Heterodoxie. Hier traten zwei Extreme auf: Auf der einen Seite entwickelten einige *conversos* einen ausgesprochenen Skeptizismus, oder zumindest einen

⁵⁸⁸ Vgl. Yovel, *The Other Within*, 229-236.

religiösen Indifferentismus, während sie sich durchaus mit der Mehrheitsbevölkerung zumindest äußerlich zum katholischen Glauben bekannten. Auf der anderen Seite gab es solche, die – eben in einer außergewöhnlich erhöhten religiösen Spannung (*exceptionally heightened religious tension*) lebend – alles in der Religion nur routiniert ausgeübte, äußerliche „Zeremoniell“ vermeiden wollten und stattdessen „vertieft“, verinnerlicht, religiös sein wollten. Sie wollten wirklich „ernst machen“.⁵⁸⁹

Yovel zählt taxativ auf, welche Gemeinsamkeiten er wahrnimmt: „Die auffälligen strukturellen Ähnlichkeiten zwischen den religiösen *converso*-Reformern und den „Judaisierern“ kann in fünf wesentlichen Punkten zusammengefasst werden: (1) *Sie alle lernten, den religiösen Wert in die Abgeschiedenheit des inneren Selbst zu positionieren* (und entdeckten dabei seine entscheidende Rolle). [...] (2) *Sie alle lehnten es ab, sich an das vorherrschende Christentum anzupassen.*[...] die Converso-Reformer wiesen zurück, sich an die *gegenwärtige* Form anzupassen. Die Ablehnung wurde verinnerlicht innerhalb des christlichen Bereichs, und nahm die Form eines innerchristlichen Dissens und der Heterodoxie an. (3) *Sie alle suchten aktiv einen alternativen Weg zum Heil*, der verschieden ist von dem konventionellen, von der kirchlichen Hierarchie gepredigten und verteidigten Weg. (4) *Sie lebten und verständigten sich in der Weise von esoterischen Gruppierungen und Bruderschaften.* [...] (5) *Alle Judaisierer und die meisten Converso Reformer bestanden auf ihrem Recht, gewisse jüdische Spuren innerhalb ihrer neuen Identität zu bewahren* – so, wie Überbleibsel bei Nahrung, Stil, Geschmack, Gedächtnis, Benehmen, und sogar der Doktrin.“⁵⁹⁰

Diese Charakteristika, die Yovel zusammenfasste, scheinen in gewissen Ausdrucksweisen übertrieben, wiewohl sie in ihrem Grundtenor schlüssig sind; unter phänomenologischem Gesichtspunkt sind die einzelnen Punkte gut beobachtet, jedoch sind die Schlussfolgerungen philosophischer Natur sehr weitgehend, indem das innerliche „Selbst“, oder anders

⁵⁸⁹ Vgl. Yovel, *The Other Within*, 241f. Es gab auch das Phänomen des verstärkten Zweifels aufgrund der Umstände, vgl. Stefania Pastore, *Doubt in Fifteenth-Century Iberia*, in: Mercedes García-Arenal (Hg.), *After Conversion. Iberia and the Emergence of Modernity*, (=Catholic Christendom, 1300-1700, 2), Leiden – Boston 2016, 283–303.

⁵⁹⁰ Yovel, *The Other Within*, 244. “The striking structural similarities between the Converso religious reformers and the Judaizers can be summarized in five essential points: (1) *They all learned to place religious value in the secrecy of the inner self* (and thereby discovered its crucial role). [...] (2) *They all refused to assimilate into prevailing Christianity.* [...] the Converso reformers refused to assimilate into it in its *present* form. The refusal was internalized within the Christian sphere and assumed the shape of inner-Christian dissension and heterodoxy. (3) They all actively searched for an alternative way to salvation, different from the conventional way preached and defended by the Church establishment. (4) They lived and communicated in the form of esoteric groups or fraternities. [...] (5) *All Judaizers and most Converso reformers insisted on their right to preserve certain Jewish traces within their new identity* – such as vestiges of food, style, taste, memory, behavior, and even doctrine.”

ausgedrückt, die Subjektivität so herausgehoben ist, dass – besonders im Kontext der Person Juan de Ávilas – das sicherlich nicht von allen *conversos* so geteilt worden wäre. Dies soll die abschließende Beurteilung nicht vorwegnehmen, sei aber schon an dieser Stelle angemerkt.

Dabei fällt jedoch dieses Bemühen um Verinnerlichung irgendwie aus dem Rahmen der damaligen Gesellschaft, wenn auch nicht notwendig alle *conversos* in der Heterodoxie anzusiedeln sind: „Sie waren auf der Suche nach unorthodoxen Weisen, eine reinere und verinnerlichtere Religiosität auszudrücken. Ihre Suche fand eine Bestätigung in den verschiedenen spanischen geistliche Bewegungen – den *alumbrados*, den Hispano-Erasmianisten, den Avila-Mystikern, ja sogar den Jesuiten und den Hispano-Lutheranern – und dies verursachte eine reiche und subtile Phänomenologie des mystischen Geistes und der inneren religiösen Erfahrung“⁵⁹¹ Was hier Yovel fast poetisch über die *conversos* schreibt, erinnert stark an das Diktum von Stefania Pastore über Juan de Ávila: Er habe im klar heterodoxen Bereich orthodoxe oder orthodox scheinende Wege gefunden, um sich auszudrücken – Yovel verwendet hier fast die gleichen Worte wie Pastore. Er gebraucht übrigens den Terminus „Avila mystics“, folgendermaßen: „Ich verwende diese Kurzbezeichnung, um die ‘hochmystische’ Schule um Teresa von Avila, von Osuna und Juan de Avila bis Juan de la Cruz zu bezeichnen.“⁵⁹², wie er in der Fußnote in seinem Werk aufklärt.

Zu Pastore sei erinnert, was sie über Juan de Ávila konstatiert:

„Juan de Avila bleibt eine schwierige und doppeldeutige Figur, zutiefst getränkt mit paulinischer Spiritualität, eng gebunden an das Converso-Milieu Andalusiens und die Lehren von Erzbischof Talavera. Er erlebte die erste Verfolgung der *alumbrados* und den Niedergang des *erasmismo*, kannte und teilte viele von den Ideen der sevillanischen Häretiker der Mitte des Jahrhunderts und wusste sich rechtzeitig zu distanzieren. Erstaunlich ist seine außergewöhnliche Fähigkeit, orthodoxe Wege – oder zumindest orthodox scheinende Wege – zu finden, und zwar in klar heterodoxen Gebieten, wie es zum Beispiel belegt wird durch die

⁵⁹¹ Vgl. Yovel, *The Other Within*, 241. “They searched for unorthodox ways of expressing a purer and more interiorized religiosity. Their quest found articulation in the various Spanish spiritual movements – the Alumbrados, the Hispano-Erasmians, the Avila mystics, even the Jesuits and the Hispano-Lutherans – and it produced a rich and subtle phenomenology of the mystical mind and the inner religious experience.”

⁵⁹² Yovel, *The Other Within*, 436, Text zu FN 2. “I use this shorthand term to denote the ‘high’ mystical school around Teresa of Avila, from Osuna and Juan de Avila, to Juan de la Cruz.”

editorischen Gepflogenheiten der Universität Baeza, der einzigen Universität Spaniens der 1540er Jahre, die gänzlich von *conversos* geleitet wurde.“⁵⁹³

Waren die neuen Weisen wirklich nur orthodox scheinend? Ging es ausschließlich um eine Religion der Innerlichkeit? Es wird indes immer deutlicher, welchen hohen Stellenwert die Universität von Baeza hatte, was erst im nächsten Unterkapitel geklärt werden soll. Ein nicht zu unterschätzender Punkt ist die Tatsache, dass die *marranos* im Vergleich zur spanischen Durchschnittsbevölkerung überdurchschnittlich gebildet waren, in den allermeisten Fällen Lesen und Schreiben konnten, was nach Yovel auch auf die jüdische Gepflogenheiten zurückzuführen ist: In der Lage zu sein, die heiligen Schriften zu lesen, wurde als wichtig erachtet (*Jewish traditions of literacy and intellectual alertness*). Dazu tritt die neue Bildungskultur der europäischen Renaissance, und das nicht spannungsfreie Zusammentreffen von verschiedenen Kulturen.⁵⁹⁴

Es wurde deutlich, wie hervorragend der Autor, den Maestro Ávila, in einer „*high mystical school*“ mit Teresa de Jesús, Francisco de Osuna und Juan de la Cruz verbunden sieht. Es wird eines deutlich: Die Mystik, wie sie bei allen genannten Personen vorkommt, versteht Yovel als Konkurrenz zur sichtbaren Institution der Kirche, mit ihren Lebensvollzügen wie Liturgie und Sakramente, aber auch zu einem Offenbarungsglauben, der durch Glaubensbekenntnisse und Dogmen von einer wie immer gearteten Heterodoxie abgegrenzt werden kann. Dabei waren die Erasmianer keine Mystiker, jedoch bezeichnet Yovel die *beatas* (*crude seers*), die *alumbrados* (*radical illuminati*) als Mystiker, ebenso die katholischen Reformer (*most refined and sophisticated forms of Catholic mysticism*). Francisco de Osuna schrieb das Werk *Abecedario espiritual*, in welchem er das innere Gebet als *dejamiento* bezeichnet, in der Bedeutung wie „lassen“ (span. *dejar*), also eine Betrachtungsmethode, die versucht, ein wenig reduktionistisch, einfach an Gott zu denken, und dabei die Gedanken „leer“ werden zu lassen – eine gewisse Verwandtschaft zum Ruhegebet des Johannes Cassian ist nicht zu verleugnen. Osuna ist Franziskanermönch und *judeoconverso*, konzipiert die geistlichen Übungen in Treue zum

⁵⁹³ Pastore, Herejía, 336f. “Juan de Ávila sigue siendo una figura difícil y ambigua, profundamente impregnada de espiritualidad paulina, vinculada al ambiente converso andaluz y cercana al magisterio de Talavera. Vivió la primera persecución de los alumbrados y el ocaso del erasmismo, conoció y compartió muchas de las ideas de los herejes sevillanos de mediados de siglo y supo alejarse a tiempo. Es sorprendente su extraordinario capacidad para encontrar vías ortodoxas, o lo más parecidas a la ortodoxia, en ámbitos claramente heterodoxos, como lo demuestra, por ejemplo, la estrategia editorial de la Universidad de Baeza, la única universidad española de los años cuarenta dirigida íntegramente por conversos.”

⁵⁹⁴ Vgl. Yovel, *The Other Within*, 244f.

Glauben an die Menschwerdung Christi, auch wenn diese in der Meditation nicht fokussiert wird.

6.1.3 Die berühmte Reformerin der Karmelitinnen Teresa de Jesús in der Wahrnehmung Yovels
Teresa de Cepeda y Ahumada (1515-1582) – als Ordensschwester Teresa de Jesús – wiederum kam mit diesem Buch in den Jahren ihrer schweren Krankheit in Kontakt und wurde durch das *abecedario* sehr beeinflusst. Interessanterweise war es Pedro de Cepeda gewesen, ihr Onkel, der ihr das Werk Osunas empfohlen hatte. Pedro war ein sehr erfolgreicher Geschäftsmann, der in der Mitte seines Lebens eine starke Bekehrung erlebte, und schließlich einen fast klösterlichen Lebensstil pflegte – Yovel attestiert hier ein typisches Beispiel für die Sehnsucht der *conversos* nach einem innerlich vertieften Christentums, das „spiritueller“ ist als der durchschnittlich gelebte, spanische Katholizismus. Teresa kommt aus einer Familie von *conversos*, die mit der Inquisition in Berührung kam. Ihr Großvater Juan Sánchez, ein erfolgreicher Tuchhändler, bekannte 1488 vor der Inquisition, jüdische Praktiken ausgeführt zu haben – es war damals zur Zeit der Gnadenfrist, als diese Delikte „nur“ mit milden Strafen geahndet wurden, welche unter anderem darin bestanden, an sieben Freitagen bekleidet mit dem *sanbenito*, dem Büssergewand, in der Öffentlichkeit zu erscheinen. Die Familie nannte sich nun fortan Cepeda, nach dem altchristlichen Familiennamen der Mutter, und zog von Toledo in die Stadt Ávila, wo sie versuchten, jegliche ungeliebte Spuren hinter sich zu lassen, und unbehelligt als kleinadelige *hidalgos* zu leben. Als Teresa ein Kind war, erfuhr eine breitere Öffentlichkeit von dem Inquisitionsprozess, was für die Reputation der Familie eine Katastrophe darstellte.⁵⁹⁵

Besondere Aufmerksamkeit erfährt ihr Werk *Castillo interior*, in dem sie den mystischen Aufstieg der Seele zu Gott beschreibt – und Yovel damit nachhaltig beeindruckt: „Die reife Teresa machte bedeutsame – und paradoxe – Anstrengungen, etwas in Worte zu setzen, von dem sie wusste, dass es zutiefst unaussprechbar ist. Die Stufen auf der mystischen Leiter zu Gott hängen von den verschiedenen Formen des inneren Gebetes und der persönlichen Sammlung (*recojimiento*) ab, durch die die Seele die Welt verlässt, und in ihren subjektiven, inneren Besitz eingeht.“⁵⁹⁶ Diese Wortwahl ist insofern interessant, als sie aufzeigt, wie Yovel Begriffe wie „Innerlichkeit“ oder „das Selbst“ auffasst; er verhehlt kaum die Sympathie, die er

⁵⁹⁵ Vgl. Yovel, *The Other Within*, 256-258.

⁵⁹⁶ Ebd., „The mature Teresa made a momentous – and paradoxical – effort to put into words that which she knew as fundamentally unutterable. The steps in the mystic’s ladder to God depend on different forms of mental prayer and self-recollection (*recojimiento*) by which the soul exits the world and enters into its subjective, interior domain.”

für Teresa empfindet. Es wird deutlich, dass die Innerlichkeit, wie sie der Autor versteht, nicht als reiner Subjektivismus, nach dem Schema „anything goes“ zu interpretieren ist, sondern dass der „innere Besitz“ zutiefst der Ort der Gotteserkenntnis ist.

Das wird umso deutlicher, als er die Kritik Teresas an den *alumbrados* erwähnt: Für Teresa war es klar, dass das hohe Ziel der mystischen Vereinigung, die in der Seele geschieht, nicht über den direkten Sprung (*immediate linear leap*) erreichbar ist, wie es die *alumbrados* propagierten. Genauso wenig fanden die *beatas* mit ihren naiven Ansichten (*crude and naive sensual visions*) ihre Zustimmung; sie sah diese Versuche vielmehr als oberflächlich und daher unauthentisch an. Der Autor anerkennt, dass Teresas Distanz zu diesen religiösen Manifestationen keineswegs aus einer politisch gefärbten Diplomatie, oder aus geistiger Zurückgezogenheit entspringen, sondern dass sie, gerade weil sie von *conversos* abstammt, die Oberflächlichkeit dieser Versuche erkennt und sie insbesondere die fehlende Beteiligung des „inneren Menschen“ wahrnimmt: Sie sieht die Anhänger sozusagen als Nachahmungstäter und erblickt in deren Gottesliebe ein gerütteltes Maß an Untreue.⁵⁹⁷

Yovel nennt sie eine unerschütterliche Katholikin (*unwavering catholic*), und sieht sie dennoch als Paradebeispiel für „neuchristliche“ Spiritualität, und inhaltlich in der „Marranotradition“ verhaftet (*Marranesque in content*). Sie ist dabei ganz kirchlich, da sie nicht nur an Jesus als Sohn Gottes glaubt, sondern ihn auch als Bräutigam der Seele betrachtet: „Und viel allgemeiner hielt Teresa fest, dass Mystizismus einen historischen Rahmen und Tradition erfordert, welche in ihrem Fall nur katholisch sein konnten. Der Katholizismus erbrachte die übernatürliche Landkarte, aus der Teresas mystisches Abenteuer die Begriffe und Bilder, die orientierenden Wegweiser zog – und nicht weniger wichtig, die einengenden Grenzen, um den Mystizismus davor zu bewahren, gestaltlos und anarchisch zu werden. Sogar zur selben Zeit macht sich Teresas innere Religiosität auf, den historischen Rahmen zu überholen, der sie legitimiert hatte. So wurde Teresa, mit all ihrem Radikalismus, ein ausgesprochener 'Reformer von innen', die zerreißenen Kräfte des Mystizismus mussten von derselben historischen Tradition zurückgehalten werden, die sie umgestalten wollten.“⁵⁹⁸

⁵⁹⁷ Vgl. ebd., 256.

⁵⁹⁸ Ebd., 260. “And more generally, Teresa maintained that mysticism required a historical framework and tradition, which in her case could only be Catholic. Catholicism provided the supernatural map from which Teresa’s mystical adventure drew its terms and symbols, its orienting signposts, and no less important – the confining boundaries necessary to keep mysticism from becoming shapeless and anarchic. Yet at the same time, Teresa’s “inward religiosity” set to overhaul the historic framework that legitimized it. So, with all her radicalism, Teresa became a consummate “reformer from within”: the disruptive forces of mysticism had to be restrained by the same historical tradition they were meant to transform.”

Beabsichtigte Teresa diese Paradoxie? Nach Yovel ist dies genau der Punkt, der sie zu einem derartigen Paradebeispiel für die *marrano*-Tradition macht. Es ist unschlüssig, wie sie *unwavering catholic* sein sollte, und gleichzeitig durch ihre Mystik den historischen Rahmen überwinden sollte; natürlich stellt sich die Frage, was unter „*historical framework*“, verstanden werden soll. Ein „Überwinden“ ist jedoch denkbar in einer Art und Weise des Verbesserns, des tiefer Eindringens in das „Innenleben“ der Seele, wo Gott erfahren werden kann, jedoch ohne den *historical framework* hinter sich zu lassen – zumal Heilsgeschichte niemals *framework* im Sinne von „lediglich“ sein kann. Wenn dies Anarchie und Gestaltlosigkeit zu vermeiden hilft, dann ist es auch in einem fortgeschrittenen Stadium weiterhin wichtig. Wenn Yovel „*reformer from within*“ als Vertiefung versteht, so ist dies schlüssig, besonders wenn man das Lebenswerk Teresas betrachtet. Sie war die unermüdliche Ordensreformerin, die siebzehn Klöster der unbeschulten Karmeliten unter unfassbar beschwerlichen Umständen gründete, ihre Aktivitäten schafften ihr viele Feinde, die ihre Tätigkeiten als völlig unpassend betrachteten. Durch die von ihr vorangetriebene Ordensreform wurde die „Reform von Innen“ auf einen Orden der Kirche ausgebreitet. Teresa wusste, dass sie durch aktives öffentliches Wirken in der damaligen Gesellschaft als Frau der Kirche nicht dienen konnte, jedoch gelang es ihr, durch die vertiefte Spiritualität – im besten Sinne des Wortes – der Kirche zu helfen, indem sie das, was sie in ihrem Innersten (*inner dominion*) von Gott erfahren hatte, für die Kirche fruchtbar machen wollte, indem die Ordensfrauen ihr Leben im fast ununterbrochenen Gebet verbringen, zum Wohl der Kirche: „Ihr Ziel war es, eine avantgardistische Elite zu erziehen, die eine spirituelle Reform in der monastischen Welt anführt, und dadurch in das katholische Leben allgemein.“⁵⁹⁹ Oder, um eine andere Stimme zu Wort kommen zu lassen: „Es geht Teresa bei all dem um die Weitergabe des Wortes Gottes.“⁶⁰⁰

Um die Spiritualität Juan de Ávilas nachzuzeichnen ist es gewinnbringend, das Beispiel der berühmten Teresa de Ávila hinzuzuziehen, da bei beiden eine Abstammung von *judeoconversos* vorliegt und beide mit der Inquisition ihre Schwierigkeiten hatten; zwar war Teresa nie in Haft, jedoch musste sie, durch ihre Herkunft und ihre starke Hinwendung zum „Innerlichen“, also zum inneren Gebet, akribisch aufpassen, nicht von der Inquisition gestoppt zu werden, was ihr aber durch ihre typische Art gelang. Ein wissenschaftlicher Vergleich allein wäre es Wert, das

⁵⁹⁹ Ebd., 260. „Her goal was to educate an avant-garde elite that would lead a spiritual reform in the monastic world and, through it, in Catholic life as a whole.“

⁶⁰⁰ Gerwing, Manfred, Das Innerste des Menschen: eine Bleibe Gottes, in: Gerwing/Sáez Yoguero (Hgg.), Teresa von Ávila, Lehrmeisterin des Lebens, 301-307, 306.

Thema einer Dissertation zu werden. Jedoch soll hier ein vorsichtiges Herantasten an die Persönlichkeit Teresas helfen, die Spiritualität Juan de Ávilas besser zu verstehen.

6.2 Teresa de Jesús

Der Charakter dieser großen Frau möge durch einen Vergleich gewürdigt werden; wenn Yovel den Drang der *conversos* nach einer ganz besonders intensiven Form, das Christentum verinnerlicht zu leben, aufzeigt, so gibt ihm zum Beispiel die Lebensgeschichte der Teresia Benedicta a Cruce OCD, mit bürgerlichem Namen Edith Stein, Recht. 1891 in Breslau in eine jüdische Familie geboren, wurde sie in der orthodoxen Frömmigkeit erzogen und distanzierte sich als Jugendliche schließlich von dem Glauben ihrer Familie; zeitweise betrachtete sie sich als atheistisch. In ihrer Autobiographie schreibt sie, dass sie damals bewusst das Beten aufgab. Als Studentin der Philosophie, Psychologie, Germanistik und Geschichte blieb sie immer eine nach der Wahrheit Suchende, bis sie schließlich eines Nachts – zu dieser Zeit hatte sie schon engen Kontakt mit dem Christentum – die *vida* ⁶⁰¹ Teresas las. Sie konnte mit der Lektüre gar nicht mehr aufhören, so gefesselt war sie. Nachdem sie die *vida* fertiggelesen hatte, bekannte Edith Stein, getauft werden zu wollen, sie, die ehemalige Atheistin, war wie getroffen, ein Zufall? Schließlich empfing sie 1922 die Taufe.

Im Leben Edith Steins erkennt man zwei Manifestationen, die Yovel als typische Charakteristik der *conversos* sieht: Einerseits Skeptizismus und Erfüllung in der irdischen Welt allein, andererseits vertieftes Christentum. Interessant ist auch die Tatsache, dass sie zugleich mit dem Wunsch zur Taufe in den Karmel eintreten möchte; die erstmals für sie persönlich spürbare Berufung zum Christsein fällt deckungsgleich zusammen mit der Berufung zum Karmel, was doch eine unglaubliche Konsequenz in ihren persönlichen Handlungen, und eine große Sehnsucht aufzeigt, ein zutiefst innerliches – im wahrsten Sinne des Wortes – christliches Leben zu führen: „Als ich am Neujahrstage 1922 die hl. Taufe empfing, dachte ich, daß dies nur die Vorbedingung zum Eintritt in den Orden sei.“⁶⁰²

⁶⁰¹ Vgl. Teresa von Ávila, Das Buch meines Lebens. Vollständige Neuübertragung. Gesammelte Werke Band 1, Freiburg/Br. 2001. (Original: Libro de la vida, edición de Dámaso Chicarro, (=Letras Hispánicas 98), Madrid ¹⁷ 2014.)

⁶⁰² Vgl. Stein, Edith, Wie ich in den Kölner Karmel kam. Mit Erläuterungen und Ergänzungen von Maria Amata Neyer, Würzburg 1994, 20. Vgl. auch: Ranff, Viki, Anthropologische Aspekte der 'Seelenburg' Teresas von Ávila nach Edith Stein, in: Gerwing/Sáez Yuguero (Hg.), Teresa von Ávila, 204-221, 206-208.

Hierbei ist Edith Stein der Teresa von Ávila sehr ähnlich: Beide verfassten eine Autobiographie, und schufen theologisch bedeutsame Werke. Sieht man sich die Publikationen von Edith Stein an, so kommt das Motiv des „Innerlichen“ in einem Buchtitel wieder: „Innerlich Leben“. In einem bekannten Zitat sieht sich die Ordensfrau als zweite Königin Esther, die für ihr Volk Fürbitte leistet, und es schließlich rettet, ein Motiv, das bei den *conversos* Spaniens ebenso vorkam, jedoch in einem anderem Kontext: Sie riefen die Fürbitte der Esther an, um in einer sie bedrängenden Situation Hilfe zu erfahren, wobei die Bedrängnis für sie mehr oder minder die christliche Umwelt war, und hauptsächlich die Inquisition. Bei Edith Stein wiederum war der Fall anders gelagert: Sie begriff sich als Fürbitterin für ihr Volk, inmitten des nationalsozialistischen Terrors – wobei sie natürlich nicht nur das irdische Überleben im Auge hat, sondern in noch höherem Maße das „innerliche Überleben“, das eschatologische gerettet-Sein durch Gott. Hierbei ist die „Selbstopferung“ der Karmelitin ein weiterer Schritt bei der Mithilfe, um möglichst alle Menschen zu „retten“ – der letzte Satz ihrer schriftlich verfassten Lebenshingabe bezieht sich genau darauf: „...damit niemand verlorengelasse.“ Theresia Benedicta a Cruce hatte den Ruf gespürt, sich auf besondere Weise aufzuopfern und verfasste am Passionssonntag des Jahres 1939 im Karmel im niederländischen Echt mit der Erlaubnis der Priorin den kurzen Text, in welchem sie ihr Leben Christus darbringt, um möglichst viele Menschen in einem Akt der Stellvertretung die Gnade Gottes zu erleben. Tatsächlich wurde sie festgenommen und in Auschwitz-Birkenau am 9. August 1942 ermordet.⁶⁰³ Teresa von Ávila hingegen wurde ein langes Leben gewährt, in welchem sie die Reform des Karmeliterordens, die als ihr Lebenswerk gilt, tatkräftig vollbringen konnte. Trotzdem ist die Ähnlichkeit zwischen Teresa de Jesús und Theresia Benedicta a Cruce sehr tief, besonders in Gebieten der Spiritualität, die man als klassische *topoi* der *converso*-Spiritualität erachtet, wobei eine besondere Liebe zur *theologia crucis* gerade bei der letzteren deutlich wird, wie es sich in der Wahl des Namens manifestiert.

6.2.1 Teresa von Ávila und die gesellschaftliche Atmosphäre in Ávila

Jodi Bilinkoff beschreibt die Gesellschaft der Stadt Ávila als „aristokratisch“, und man kann natürlich mit Billigkeit annehmen, dass es in ganz Kastilien nicht anders war. „Aristokratisch“ bedeutet in diesem Kontext, dass man auf Abstammung und Familienzugehörigkeit äußerst großen Wert legte, was nicht nur den Adel betraf, sondern auf die gesamte Gesellschaft einen großen Einfluss ausübte. Interessanterweise gingen diese Entwicklungen an der gelebten

⁶⁰³ Vgl. Stein, Kölner Karmel, 103, 111, 137.

Frömmigkeit nicht nur nicht spurlos vorüber, sondern beeinflussten die letztere stark. Als Beispiel dient hierbei das Leben der Doña María Dávila aus der Hocharistokratie: Sie verließ nach dem Tod ihres Mannes Fernando de Acuña, des Vizekönigs von Sizilien den Hof, um, bereits zwei Mal verwitwet, als *beata* in einem Konvent zu leben – der letztere war ein sog. *beaterio*, ein frommes Haus von zwölf Frauen, das an das Klarissenkloster angeschlossen war. Die beiden Ehen waren kinderlos geblieben, sie musste daher keinem Haushalt vorstehen, und hatte dennoch ein beträchtliches Vermögen. Schließlich gründete sie ein eigenes Klarissenkloster auf dem Grund und Boden ihrer Familie, und setzte es als alleinigen Erben ihres Reichtums ein. Bis zu ihrem Tod 1511 war sie die Äbtissin des Klosters.⁶⁰⁴

Doña María Dávila setzte als Patronatsherrn über „ihr“ geistliches Haus Don de Villafranca y de las Navas ein, aus der Familie, der sie abstammte. Ihren Beichtvater, mit dem sie auch verwandt war, setzte sie als Kaplan des Klosters ein.⁶⁰⁵ Der Eingang des Hauses war geschmückt mit den Wappen der Familie Dávila, sowie der Familien ihrer beiden verstorbenen Ehemänner. Eine wichtige Aufgabe hatten diese gestifteten Konvente für die frommen Anliegen der Familie: Sie sollten die Grabstätten aufnehmen und für das Seelenheil beten, oftmals wurden eigene Priester angestellt, um die Messfeiern für die Verstorbenen sicherzustellen – diese Organisationen nannte man *capellanías*. Am Beispiel der Doña María Dávila ist gut ersichtlich, dass sie durch die fromme Stiftung ihre Familienangehörigen in umfassendem Maße versorgte: Für die Verstorbenen wurde eine Grabstätte geschaffen und gebetet, in die Zukunft wurde ebenso investiert einerseits durch den gesellschaftlichen Prestigegewinn, andererseits durch Möglichkeit, eine gute berufliche Stellung zu gewährleisten. Sie hatte auf die Pracht des Königshofes in Sizilien verzichtet, jedoch besaß sie als Äbtissin weitgehend eine hohe gesellschaftliche Position und Entscheidungsgewalt.⁶⁰⁶

Zu diesem Betonen von Familie und Herkunft (*honor y linaje*: Ehre und Abstammung) tritt in Spanien ein besonderes Element hinzu: Die *reconquista* als beherrschendes Paradigma; so war es für das gesellschaftliche Ansehen ideal, die Abstammung der Familie bis zur *reconquista* und Neubesiedelung zurückverfolgen zu können. Hier tritt ein zusätzlicher Grund für den Kult um die *limpieza de sangre* zutage: Neben der Problematik um die forcierten Konversionen zum Christentum und die Verfolgung der *judaizantes* durch die Inquisition war es die *reconquista*,

⁶⁰⁴ Vgl. Bilinkoff, Avila of Saint Teresa, 41.

⁶⁰⁵ Vgl. ebd., 45f. Hier zitiert sie: Manuel de Castro, Fundación de „las Gordillas“ (convento de clarisas de Santa María de Jesús de Avila). Avila: Caja Central de Ahorros y Préstamos, 1976. pp. 38-39, 76.

⁶⁰⁶ Vgl. ebd., 47-49.

die besonders in den Köpfen der Menschen eine Art von Gemeinschaft begründete, die andere als „Eindringlinge“ erscheinen lassen kann. So verwundert es nicht, dass gerade militärische Ehre in hohem Ansehen stand, da man ja von den „Helden“ der *reconquista* abstammen wollte, während manche Familien große Energie aufbrachten, um jegliche Spuren jüdischer Abstammung zu verschleiern.⁶⁰⁷ Das gesellschaftliche Klima war derart von Abstammung fasziniert, dass sogar ein eigener Begriff – *linajudos* – entstand, der eine Person beschreibt, die andere aufgrund von einer missliebigen Abstammung erpresst.⁶⁰⁸

Als Teresa de Jesús im Alter von 20 Jahren bei den Karmelitinnen von der „Encarnación“ in Ávila eintrat, hatten die gesellschaftlichen Formen des Zusammenlebens, die gerade geschildert wurden, einen erstaunlichen Einfluss auf das klösterliche Leben. Es handelte sich um den größten Konvent der Stadt Ávila, es lebten ungefähr hundert Nonnen, die in den meisten Fällen aus den führenden aristokratischen Familien der Stadt kamen; das Ordenshaus war somit eines der gesellschaftlichen Zentren Ávilas. Es war selbstverständlich, dass *honor* und *linaje* weiterhin eine große Rolle spielten, so wurden die Nonnen in diesem Rang weiterhin mit dem Ehrentitel *doña* angesprochen. Obwohl de jure nach der Seniorität (nach dem Prinzip des Alters) vorgegangen wurde, führten die *doñas* de facto einen weit komfortableren Lebensstil als die Klosterfrauen von niedriger Stellung: Jene hatten ein eigenes Appartement, oftmals mit Dienerschaft, während die letzteren im gemeinsamen Dormitorium schlafen mussten. Jedoch litt das Zusammenleben unter diesen Zuständen: Mit dem feinen Lebensstil waren auch Intrigen, das Erzählen von Gerüchten und das Aburteilen der anderen an der Tagesordnung. Teresa gab selbst zu, dass sie das Leben im Kloster sehr gerne hatte, jedoch fand sie an dem weltlichen Lebensstil ebenso Gefallen; dabei spielt vielleicht eine Rolle, dass sie mit vierzehn Jahren über ein Jahr zur Erziehung einem wesentlich strengeren, kleinen Konvent von Augustinerinnen übergeben worden war.⁶⁰⁹

Jedenfalls erkannte Teresa, dass das recht deutliche Abrücken von der ursprünglichen strengen karmelitischen Lebensweise das Klosterleben stumpf machte und gleichzeitig „verweltlichte“. Die damaligen Gepflogenheiten waren dergestalt, dass man beim Eintritt in das Kloster die weltlichen Besitztümer nicht aufgab – auch Teresa bekam eine jährliche Apanage, hatte Wäsche

⁶⁰⁷ Vgl. ebd., 18-21.

⁶⁰⁸ Vgl. Soria Mesa, Enrique, *Genealogy, Jewish Conversos, and Urban Conflict in Golden Age Spain. The Linajudos*, in: Ingram, Kevin (Hg.), *The Conversos and Moriscos in Late Medieval Spain and Beyond, Volume Four: Resistance and Reform*, Leiden – Boston 2021, (=Studies in Medieval and Reformation Traditions 225/4, *Converso and Morisco Studies* 225/4), Leiden – Boston 2021, 72-92, 83-88.

⁶⁰⁹ Vgl. Bilinkoff, *Avila of Saint Teresa*, 111-114.

und Bettzeug von feinstem Tuch. Sie lebte in einer geräumigen Wohnung von zwei Stockwerken, mit Küche und Esszimmer, zeitweise fand sogar ihre Schwester mit ihr in dieser Wohnung eine Bleibe. Es gab zu dieser Zeit an der *Encarnación* keine Verpflichtung zur Klausur; es war sogar vielerorts völlig normal, dass die Klosterfrauen aus familiären Gründen außerhalb der Klostermauern lebten, damals wohnten sogar 50 Nonnen nicht in der *Encarnación*. Teresa als taktvoll, gut erzogen und humorvoll wahrgenommen, wurde als Gesprächspartnerin oft aufgesucht; in ihrer Wohnung entstand ein Zirkel an guten Bekannten. Just diese Gruppe war es, in der Teresa erstmals ihre Pläne zu einer Reform des Karmelitenordens diskutierte.⁶¹⁰

Dieser Lebensstil änderte sich sukzessive; der erste Einschnitt war die schwere Krankheit, als ihr Onkel ihr das besagte *Abecedario espiritual* überreichte: Sie begann, das betrachtende Gebet verstärkt zu praktizieren und erkannte zunehmend, dass der weltliche Lebensstil von der Hingabe an Gott abhielt, ja diese sozusagen „halbierte“. 1540 kehrte sie nach der Heilung ihrer Krankheit in die *Encarnación* zurück, und fühlte sich abgestoßen von dem dortigen Lebensstil. Ungefähr ab 1555 machte sie sehr häufig mystische Erfahrungen: Sie hörte Stimmen, hatte Visionen und erfuhr die mystische Vereinigung mit Gott. Sie änderte nun fast schlagartig ihr Leben und erhöhte ihre asketischen Übungen: Die Mitschwestern jedoch fanden daran kein Gefallen, ja hielten diese für extrem. Neben der tiefen Freude an Gott (*tan grande el deleite y suavidad*) hatte Teresa große Furcht, dass ihre Visionen nicht von Gott kämen, sondern von dem Teufel, zumal damals einige Betrugsfälle vorkamen; sie fand in dem bekannten Prediger Gaspar Daza einen Ansprechpartner.⁶¹¹

6.2.2 Die *escuela sacerdotal* und Teresa

Wer war dieser Prediger Gaspar Daza? Er war Teil einer Reformbewegung, die in Ávila ungefähr ab dem Jahre 1540 Fuß gefasst hatte. Diese wiederum wurde von der *escuela sacerdotal* Juan de Ávilas beeinflusst: Gaspar Daza war der prominenteste Prediger Ávilas – wobei seine Bekanntheit nicht *honor* und *linaje* geschuldet war, sondern dem Seeleneifer in der Verkündigung, wobei Juan de Ávila ausdrücklich sein Vorbild war. Daza wurde anscheinend 1526 geboren, er war mit großer Wahrscheinlichkeit *converso*, da der Name „Daça“ ein häufiger Name in der jüdischen Bevölkerung Ávilas war und er nie eine Stelle als Kanoniker an der Kathedrale durch den Bischof Don Álvaro de Mendoza erhielt, was bei seiner

⁶¹⁰ Vgl.ebd., 114f. Bilinkoff zitiert hier aus der Vida Teresas, 4:5. „En la casa que era monja no se prometía clausura“ (Edición de Dámaso Chicharro, Madrid 17 2014, 152.)

⁶¹¹ Vgl. ebd., 118. Vida, 23:2

Berühmtheit unverständlich ist, da die *estatutos de limpieza de sangre* zu dieser Zeit schon in Gebrauch waren.⁶¹² Er hielt Predigten nicht nur in der Stadt, sondern auch im Umland, hörte Beichte, und kümmerte sich rührend um die arme Bevölkerung und Studenten. Wie bei P. Ávila entstand mit der Zeit eine Gruppierung um den Prediger, die seine Reformanliegen teilten; die Reform-Gruppe zog viele Priester aus wichtigen Familien Ávilas an, unter anderem Francisco Salcedo, Gonzalo de Aranda, Francisco de Guzmán und Julián de Ávila. Während die ersten beiden die Reform des Karmels sehr unterstützten, war es Julián de Ávila – mit Maestro Juan de Ávila nicht verwandt – der längere Zeit in Sevilla und Granada lebte und dort die *escuela sacerdotal* hautnah miterlebte. Julián stand nach seiner Rückkehr nach Ávila immer den Beichtwilligen zur Verfügung, während Daza die Predigten hielt. Julián sollte auch derjenige sein, der den Leichnam Teresas 1585 nach Ávila brachte.⁶¹³

Eine weitere Ähnlichkeit zur *escuela sacerdotal* in Andalusien war die Gepflogenheit, nicht nur die Predigt zu fördern, sondern allgemein die Verkündigung des Glaubens zu verbessern; dies galt besonders der Katechese der Kinder, die oftmals in großer Armut lebten oder verwaist waren; besonders für diese wurden die verschiedenen Schulen gegründet. So stiftete der Priester Hernando Álvarez de Aguilar (auch Hernandálvarez de Águila) eine Organisation, die „los Niños de la Doctrina Cristiana“ genannt wurde. Sie hatte ihren Sitz an dem ehemaligen Zisterzienserkloster San Millán, gab bedürftigen Knaben Kost und Logis, und lehrte ihnen die „Christenlehre“. Natürlich erhoffte man sich guten Priesternachwuchs, in diesem Fall ganz ohne auf *linaje* und *honor* Rücksicht nehmen zu müssen, jedoch wurde auf die religiöse und erzieherische Formung großen Wert gelegt. Die ersten Jesuiten Ávilas entstammten beispielsweise dieser Einrichtung. Die große Freundschaft der Priesterschule Ávilas mit der Gesellschaft Jesu galt auch für die Reformbewegung in Ávila: Die erste jesuitische Einrichtung der Stadt war die Schule San Gil, die 1553 gegründet wurde – die Bereitstellung von Grabstätten und die tägliche Feier der Totenliturgie für die Spender war übrigens vom Jesuitenorden ausdrücklich nicht erwünscht.⁶¹⁴

Interessanterweise ist die erste Bekanntschaft der Stadt Ávila mit dem Jesuitenorden wiederum indirekt mit Juan de Ávila verbunden: Als einige Jesuitenschüler auf dem Weg nach Gandía

⁶¹² Vgl. Baldomero Jiménez Duque, La escuela sacerdotal de Ávila y San Juan de Ávila, in: Junta Episcopal „Pro Doctorado de San Juan de Ávila“, Conferencia Episcopal Española (Hg.), El Maestro Ávila. Actas del Congreso Internacional. Madrid 27-30 noviembre 2000, Madrid 2000, 893-913, 900.

⁶¹³ Vgl. Jiménez Duque, Escuela sacerdotal en Ávila, 907; vgl. Bilinkoff, Avila of Saint Teresa, 84-86.

⁶¹⁴ Vgl. Bilinkoff, The Avila of Saint Teresa, 94-90. Hier zitiert Bilinkoff: Obras escogidas del V. P. Luis de la Puente, ed. Camilo María Abad (Madrid: Ediciones Atlas, 1958), p. 57.

Ávila passierten, mussten sie wegen des Schneefalles Halt machen. Die marquesa de las Navas, Doña María de Córdoba nahm sich der Schüler sofort an – sie war die Schwester der großen Unterstützerin des Maestro Ávila, der marquesa de Priego, Doña Catalina de Córdoba. Hernando Álvarez de Águila, der schon die Niños de la Doctrina Cristiana gegründet hatte, wurde der erste Jesuit aus der Stadt Ávila. Er war es auch, der tatkräftig die Errichtung der Schule von San Gil betrieb.⁶¹⁵

Es darf nicht unterschätzt werden, was die Reformbewegung um Daza und die Jesuiten für Teresa persönlich und für ihre Ordensreform leisten konnten: Teresa schilderte Daza und Salcedo ihre Befürchtung, ihre mystischen Erfahrungen seien von dem bösen Geist. Die beiden hielten tatsächlich die Visionen für dämonisch beeinflusst, gaben jedoch ihren mangelnden Wissensstand zu und schließlich „schickten“ sie Teresa zu den Jesuiten, da diese bekannt waren für die Erfahrung in so heiklen Angelegenheiten. Sie war dankbar, nun endlich Beichtväter gefunden zu haben, die sie „verstanden“ (*...tratase gente tan santa como la de la Compañía de Jesús*).⁶¹⁶ Diego de Cetina erkannte die Echtheit ihrer Erfahrungen; zudem wurde sie mit der Reformgruppe näher vertraut gemacht, die sie sehr bestärkte, den Karmel zu reformieren.⁶¹⁷

Es brauchte noch Jahre, bis sich Teresa durchringen konnte, die *Encarnación* zu verlassen und den Konvent San José als ersten „teresianischen“ Karmel zu begründen: Es fallen zwei sehr augenscheinliche Begebenheiten in diese Zeit: Die Höllenvision, die sie zutiefst erschütterte und gleichzeitig antrieb, für die Kirche und die Bekehrung aller Menschen zu beten, besonders mit dem Fokus auf die *luteranos*, um deren Seelenheil sie sich große Sorgen machte.⁶¹⁸ Die zweite Begebenheit ist die Vision, bei der sie einen Engel wahrnahm, der ihr Herz durchstach – es handelt sich um die Begebenheit, die Bernini als eine der berühmtesten Barockskulpturen Roms darstellen sollte. Teresa schob alle gesellschaftlichen Rücksichten beiseite und sprach nur mehr mit ausgewählten Personen, um die Berufung zum Ordensleben und zum Gebet wirklich ernst zu nehmen. Die Errichtung eines reformierten Karmels gestaltete sich schwierig, jedoch überwand sie die auftretenden Probleme mit Zähigkeit. Es gelang ihr, mit Hilfe des Bischofs der Stadt das reformierte Kloster San José zu errichten; das Hauptunterscheidungsmerkmal war der Geist der Armut, der nachdrücklich gepflegt wurde. Im Gegensatz zur *Encarnación* verzichtete man vollständig auf regelmäßige Zahlungen, die aus

⁶¹⁵ Vgl. Jiménez Duque, Escuela sacerdotal en Ávila, 899.

⁶¹⁶ Vida 23:9.

⁶¹⁷ Vgl. Bilinkoff, The Avila of Saint Teresa, 119f.

⁶¹⁸ Die Bezeichnung *luteranos* meint im damaligen Ausdruck die Anhänger des Protestantismus im Allgemeinen.

dem Grundbesitz anfielen; die Schwestern sollten nur von der persönlichen Arbeit bzw. von Spenden leben, und niemals sollen fehlende finanzielle Mittel geeignete Frauen vom Eintritt ins Kloster abhalten. Zudem wurde auf *honor* und *linaje* keinerlei Wert gelegt, im Gegenteil: die Anrede der Priorin ist Mutter, die Schwestern untereinander reden sich mit „Schwester“ an.⁶¹⁹

Selbst nach der Gründung sollte Teresa einige Schwierigkeiten in den Weg gelegt werden – sie schaffte es letztlich, in Spanien nicht weniger als 17 reformierte Häuser zu gründen, doch waren die Anfangsjahre des Konvents San José nicht leicht zu ertragen. Die finanzielle Situation war mehr als prekär, und sie war nicht nur einmal in der Versuchung, festgesetzte Zahlungen zu akzeptieren, jedoch blieb sie in diesem Punkt fest, unter anderem durch den Einfluss des Franziskaners Pedro de Alcántara, der die franziskanische Armut und den Bußgeist wie kein anderer verkörperte. Die führenden Männer der Stadt Ávila fanden es skandalös, dass es nun ein verarmtes Kloster gab, das womöglich noch die finanziellen Mittel Ávilas als Almosen erwartet. Die „Stadträte“ (*regidores*) machten eine Eingabe in Madrid und forderten die Schließung des Konvents, während die Ordensleute aus den alteingesessenen Klöstern die teresianische Reform in San José als gefährliche Neuerung verunglimpften. Den Fortbestand der Existenz von San José verdankt man der „Reformpartei“, die im Jahr 1562 in Ávila angesehen war; zu dieser zählt die Priesterschule unter Daza, die Jesuiten und Pedro de Alcántara, der später zur Ehre der Altäre erhoben werden sollte. Sie konnten den Bischof Ávilas von dem göttlichen Ursprung der Reformanstrengungen Teresas überzeugen. Eine Unterscheidung in *cristianos viejos* und *cristianos nuevos* wurde abgelehnt und *conversos* traten nicht selten in die reformierten Konvente ein.⁶²⁰

Teresa de Jesús und Juan de Ávila teilen nicht nur die Herkunft von *judeoconversos* auf der väterlichen Seite und des spanischen Kleinadels (*hidalgo*) auf der mütterlichen Seite. Sie hatten viel mehr Verbindungen zueinander, als das auf ersten Blick erkennbar ist. Nicht zuletzt ist die religiöse Poesie bei Juan de Ávila, wie auch bei Teresa de Jesús sehr ausgeprägt; man kann nicht nur von einer großen stilistischen Ähnlichkeit sprechen, einige Lieder („villancicos“, Volkslieder) Teresas kopieren eindeutig den Stil des Maestro Ávila, es gibt sogar Hinweise,

⁶¹⁹ Vgl. Bilinkoff, *Avila of Saint Teresa*, 121f, 123, 127.

⁶²⁰ Vgl. ebd., 145-147.

dass man im Karmel von Juan de Ávila ins Spanische übersetzte lateinische Gesänge benutzte, wie zum Beispiel das *Pange lingua*.⁶²¹

In den Biographien Juan de Ávilas wird immer betont, dass er briefliche Korrespondenz mit Teresa hatte; es handelt sich um die bekannte Bitte der Karmelitin, er möge doch ihr Werk *vida* überprüfen, ob er die mystischen Vorkommnisse für echt befindet. Neben der brieflichen Korrespondenz, manifestiert sich in den verschiedenen Reformbewegungen eine große inhaltliche Übereinstimmung und eine indirekte Einflussnahme. Die *escuela sacerdotal* Juan de Ávilas war in Andalusien so bekannt, dass sie bis in das westlich von Madrid gelegene Ávila ausstrahlte, allen voran auf die beiden Priester Daza und Salcedo, die wiederum nach anfänglichem Zögern die Reformbemühungen Teresas nach Kräften unterstützten.

Vergleicht man die jeweiligen Vorstellungen der Kirchenreform von Juan de Ávila und Teresa de Jesús, so sind diese sehr ähnlich, besonders die Rolle des Priesters als Beter für die ganze Kirche bei Maestro Ávila. Teresa sieht die Aufgabe des reformierten Karmels hauptsächlich in dem Gebet für die Kirche. Gewisse Unterschiede zeigen sich in der Behandlung der mystischen Vorkommnisse, die von Teresa auf Befehl ihrer Beichtväter eigenhändig aufgeschrieben wurden; beim Apostel Andalusiens sind solche Erlebnisse in den Seligsprechungsakten überliefert, jedoch in viel geringerem Maße als bei Teresa, die wiederum für die „Freilegung“ ihrer eigentlichen Berufung, den Karmel zu reformieren, einige Zeit benötigte und in ein reiferes Alter gelangen musste. Juan de Ávila wusste schon als junger Priester, was seine konkrete Aufgabe sein musste. Beide mussten die Strapazen des Reisens zur Genüge ertragen – bei Juan de Ávila um zu Predigen und bei Teresa, um in ganz Spanien Häuser des reformierten Karmels zu gründen. Bei beiden ist die Ablehnung der *estatutos de limpieza de sangre* ganz klar ersichtlich – sowohl bei Teresa als auch bei Maestro Ávila eine starke Christozentrik erkennbar, die durch ihre tiefe Dankbarkeit für das Erlösungswerk und die Akzentuierung der habituellen Gnade, die die einzelnen Gläubigen mit Gott gleichgestalten, die ein solches Betonen der Herkunft Lügen straft.

Juan wie auch Teresa sind von der Wichtigkeit des betrachtenden Gebetes zutiefst überzeugt, um auch in den Tiefen des menschlichen Bewusstsein gleichsam auch affektiv Christus Raum

⁶²¹ Vgl. Damaso Chicharro Chamorro, San Juan de Ávila y Santa Teresa. Propuestas para una aproximación ilustrativa, in: Rincón González/Manchón Gómez (Hgg.), El Maestro San Juan de Ávila Madrid 2014, 261-297, 294-296.

zu geben: Beide waren dadurch mehr oder weniger verdächtig, den *alumbrados* Vorschub zu leisten – sie waren der Inquisition suspekt, jedoch wurde Teresa niemals eingesperrt oder unmittelbar belangt. Die „Innerlichkeit“, die klassischerweise gerade den *conversos* zugerechnet wird, ist bei Teresa und Juan auf fast unüberbietbare Weise vorhanden, der letztere propagierte das innere Gebet sogar für die Laien, und die erstere warnte davor, es aufzugeben. Im Gegensatz zu den *alumbrados* jedoch hatten beide eine große Liebe und Verehrung zur heiligen Eucharistie und empfahlen, häufig das Sakrament zu empfangen. Für Teresa spielte die Aufbewahrung der Eucharistie eine besonders große Rolle, da eine „Niederlassung“ praktisch erst durch die Präsenz des heiligen Altarssakraments in der Kapelle zu einem Karmel wird. Sie bekannte, dass jede zusätzliche Kirche, in der die Eucharistie aufbewahrt wird, ihr einen großen Trost bereitet, angesichts der *luteranos*, deren Ablehnung der katholischen Lehre über die Eucharistie sie sehr schmerzte.⁶²² Die „Innerlichkeit“, die so sehr gefordert wird, ist bei Teresa wie bei Juan keine Methode um ihrer selbst willen, vielmehr eine Notwendigkeit, um Gott tiefer erkennen zu können, weshalb auch die äußerlichen Gnadenmittel der Kirche, die Sakramente, hochgeschätzt werden, insbesondere die Eucharistie, in der Jesus Christus wirklich gegenwärtig ist, und das Kreuzesopfer durch die Zeiten hin gegenwärtig werden lässt. Schließlich war für Juan de Ávila wie für Teresa de Jesús die Etablierung der Gesellschaft Jesu in Spanien sehr bedeutsam, ja man könnte behaupten, beide konnten sozusagen „aufatmen“ – die erstere wurde endlich nicht mehr in der Ungewissheit gelassen, ob ihre mystischen Erfahrungen von Gott oder vom Teufel kamen, und der Apostel Andalusiens fand fähige Priester, die seine Form des priesterlichen Lebens und der Verkündigung verstanden und fortführen konnten.

Als Zwischenresümee muss folgende Feststellung getroffen werden: Teresa und Juan sind beide jüdischer Abstammung über die väterliche Linie – aber wie stark beeinflusste dieses Bewusstsein ihre Spiritualität? Es lassen sich durchaus einige Gemeinsamkeiten anführen, die jedoch von anderen Faktoren abhängig sind. Wenn beide Heiligen den Jesuitenorden so schätzten, muss die Frage erlaubt sein, wie man diese Gruppierung vom Standpunkt der Spiritualität einordnen kann – eine Reformbewegung, die es schaffte, die *devotio moderna*, die Ignatius besonders am Montserrat kennengelernt hatte mit einer betont katholischen Kirchlichkeit zu verbinden; das Prinzip „Innerlichkeit“ einerseits und die Kirche als Institution

⁶²² Vgl. Bilinkoff, *Avila of Saint Teresa*, 135. Bilinkoff zitiert hier: Teresa de Jesús, *Das Buch der Gründungen*, 3:10.

Zu weiteren Charakterzügen, die Juan und Teresa teilten, vgl. Díaz Lorite, F. Javier, *San Juan de Ávila, maestro de Santa Teresa de Jesús*, *Estudios eclesiásticos*, 90 (354), 505-540, bes. 517-519.

und „Spenderin“ der Sakramente andererseits werden zusammengesehen, wie das auch bei Juan und Teresa der Fall ist; ebenso wird bei der *Compañía*, wie bei der Karmelitin und P. Ávila die Notwendigkeit einer maßvollen Änderung gesehen, kein Umsturz, sondern Reform. Nun waren zwar in den ersten Generationen der Jesuiten durchaus einige *conversos*, wie zum Beispiel Jerónimo Nadal, und die ersten drei Ordensgeneräle, Ignacio de Loyola, Diego de Lainez und Francisco de Borja lehnten *estatutos de limpieza de sangre* ab,⁶²³ jedoch kann man die *Compañía* nicht generell als einen Orden von *conversos* bezeichnen. Zumindest an diesem Punkt der Untersuchung muss klar sein: Bei der Bestimmung einer *converso*-Spiritualität handelt es sich nicht um eine Angelegenheit, die sehr hervorsteht und sehr auffällig ist, wie die große Gemeinsamkeit von Teresa und Juan mit dem Jesuitenorden aufzeigt.

6.3 Erasmus von Rotterdam

Eine weitere Gemeinsamkeit ist der Einfluss von Erasmus von Rotterdam, der nicht unterschätzt werden darf. Die *devotio moderna* formierte sich langsam bereits im hohen Mittelalter, sicherlich beeinflusst von der zunehmend die menschliche Natur Christi betrachtenden Andachtsfrömmigkeit. Erasmus von Rotterdam (1466-1536) lebte in einer Umbruchsphase Europas, des zu Ende gehenden Spätmittelalters, gleichzeitig mit dem Auftreten der Renaissance besonders in den Gebieten des heutigen Italien. Erasmus verkörpert gleichsam diesen Umstand; auf der einen Seite die religiöse Dimension mit dem Wunsch, das Christentum zu verinnerlichen und Missstände abzuschaffen, auf der anderen Seite die Hochschätzung der Bildung, die sich umfassend auf die Heilige Schrift und die Kirchenväter, wie auch auf die antiken Autoren bezieht. Dies geht einher mit dem Motto „ad fontes“, zu den Quellen, in den Originalsprachen Griechisch und Latein, was natürlich eine gewisse Kritik an Begriffen wie Tradition anklingen lässt; dabei ist dieses „Programm“ keine „Erfindung“ des Erasmus, sondern wurde unabhängig von ihm schon von Jiménez de Cisneros in Spanien vertreten. Als in der zweiten Lebenshälfte des Erasmus – 1517 war er 51 Jahre alt – die Reformation losgetreten wurde, blieb er weiterhin mit der Kirche verbunden, stand jedoch sprichwörtlich mehr oder minder zwischen den Stühlen, besonders, da seine manchmal heftig ausfallende Kritik am Klerus und der Kult um die Textkritik bei der Heiligen Schrift als Nährboden für die Reformation betrachtet wurde. Umgekehrt wurde seine zunehmende Distanzierung zu Luther, die sich besonders in der Frage nach dem freien Willen des Menschen

⁶²³ Vgl. Hernández Franco, Juan, *Sangre limpia, sangre española. El debate de los estatutos de limpieza* (siglos XV—XVII), Madrid 2011, 169.

verfestigte, von der protestantischen Seite übel genommen – Erasmus sah sich verpflichtet, den freien Willen zu verteidigen.⁶²⁴

6.3.1 Erasmus und die katholische Reform

In Spanien kommen gerade in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts viele Strömungen zusammen, die einander ähnlich sind. Dabei ist der Wunsch nach „Verinnerlichung“ und Reform ein wichtiger Punkt, der mit der Bildungskultur der Renaissance verbunden ist. Dazu tritt die sog. Katholische Reform, die das Verlangen nach verinnerlichter Religion und Bildung in den innerkirchlichen Raum transportiert – nicht, als sei dies zuvor völlig fremd gewesen, aber doch mit einer neuen Akzentuierung. Wie kann man beispielsweise das Erbe des Erasmus bei der Gesellschaft Jesu ausmachen? Es lässt sich feststellen, dass an der Universität von Alcalá de Henares die Schriften des Erasmus sehr beliebt waren, besonders in den Jahren 1526 und 1527, in einer Intensität, die im restlichen Europa nicht vorkam.⁶²⁵ So zitiert Bataillon aus den Inquisitionsakten die Klage eines Mönches, dass der Professor, der die thomistische Scholastik unterrichtet, mehr über die Lehren des Erasmus doziere als über Thomas. Es steht fest, dass Ignacio durch Gedanken des Erasmus beeinflusst war. Nicht zu unterschätzen ist zudem die Nachfolge Christi, die gerade in den ersten Jahrzehnten des 16. Jahrhunderts sehr viel gelesen wurde. Die *devotio moderna* floss unweigerlich in die *ejercicios espirituales* des Ignacio de Loyola ein.⁶²⁶

Bataillon resümiert: „Eine Mischung aus Modernismus und Traditionalismus, den man unweigerlich der katholischen Reform auferlegte.“⁶²⁷ Es handelt sich um eine Feststellung, die wenige Zeilen davor schon beobachtet wurde – unter anderem zeigt sich darin, was Erasmus für Ignatius bedeutete. Die Lösung liegt in den Auseinandersetzungen innerhalb der Gesellschaft Jesu in den ersten Jahrzehnten des Bestehens. Noch immer war nicht ganz klar, wie der Verzicht auf eindeutige Charakteristika des Ordenslebens bei den Jesuiten bewerkstelligt werden kann. Selbst Ignatius wollte anfangs nicht auf eine besondere Ordenstracht verzichten und verlangte körperliche Bußen, die dem monastischen Leben zuzuordnen sind, jedoch für das apostolische Wirken nur bedingt praktikabel waren. Unter dem

⁶²⁴ Vgl. Bataillon, Erasmo y España, XIII-XV.

⁶²⁵ Vgl. Horst, Ulrich, Inquisition und Humanismuskritik. Spanische Dominikaner und die Bibelkontroversen des 16. Jahrhunderts, in: Bernal Palacios, Arturo (Hg.), Praedicatores, Inquisitores II. La Orden Dominicana y la Inquisición en el mundo ibérico e hispanoamericano. Actas de 2º Seminario Internacional sobre los Dominicos y la Inquisición, Roma 2006, 407-438, 408f.

⁶²⁶ Vgl. Bataillon, Erasmo y Erasmismo, 204f.

⁶²⁷ Bataillon, Erasmo y Erasmismo, 244. „Mezcla de modernismo y de tradicionalismo que se imponía inevitablemente en la reforma católica.“

Pontifikat von Papst Paul IV. wurde zudem für kurze Zeit das gesungene Chorgebet verpflichtend, und in der Niederlassung in Sevilla, damals unter Bustamante, wurde ein verstärkt monastisches Leben geführt. Umgekehrt wurde von Francisco de Borja eine starke Betonung auf das innere Gebet und auf mystische Schriften gelegt, und gerade in diesem Klima fanden sich viele Mitglieder der *escuela sacerdotal* Juan de Ávilas in der Gesellschaft Jesu ein. In Anlehnung an Bataillon kann man feststellen, dass die Auseinandersetzung des Ignacio mit Erasmus eine kritische ist, wenn er natürlich auch deutlich positive Aspekte sieht. Dies wird gut dargestellt, durch gewisse scheinbar dialektische Verhältnisse des Jesuitenordens: Einerseits steht in den *ejercicios espirituales* die Mahnung, kirchlichen Geist zu wahren und besonders die Orden hochzuschätzen, andererseits bedeutet die eigene Praxis eine deutliche Neuerung in der Ordensgeschichte. Stellt man sich die heftige Kritik des monastischen Lebens seitens Erasmus vor Augen, so scheint es wahrscheinlich, dass auch die Thesen Erasmus' einen deutlichen Niederschlag in der Konstitution der Gesellschaft Jesu erhielt, jedoch in respektvollem Umgang mit der Kirche und der Hochschätzung der traditionellen Orden.⁶²⁸ Allgemein lässt sich beobachten, dass eine Gegenüberstellung der Begriffe „Katholische Reform“ und „Gegenreformation“ nicht sinnvoll ist, weil beides, Verinnerlichung und Disziplin als notwendig erachtet wird, das gilt für Juan de Ávila, wie auch für Domingo de Valtanás und sogar Bartolomé de Carranza. Klar ist, dass ab der Mitte des 16. Jahrhunderts strengere Maßstäbe angelegt wurden.⁶²⁹

6.3.2 Juan de Ávila als Anhänger des Erasmus?

In Alcalá de Henares waren die Schriften des Erasmus sozusagen an der „Tagesordnung“. Hier bestritt Juan de Ávila sein Theologiestudium bis zur Priesterweihe, es ist evident, dass er mit dem Humanisten oft konfrontiert wurde. Wie bereits erwähnt, verwies er in einigen Briefen auf die Schriften des Erasmus, besonders auf die Hilfsmittel zum Studium der heiligen Schrift. Dem Urtext maß Maestro Ávila viel Wert bei, daher ist seine Empfehlung, sich zumindest rudimentäre Griechischkenntnisse anzueignen, verständlich. Als Reformers ist er an dem Motto „ad fontes“ durchaus interessiert. Jedoch warnt er, dies zu eigenmächtig zu betreiben, so zum Beispiel, wenn er vor einem unvorsichtigen Gebrauch der *anotaciones* des Erasmus warnt, und die Order ausgibt, den Ausführungen des Humanisten nur zu folgen, wenn sie nicht gegen die übliche Auslegung der Kirchenväter, der Heiligen und der Tradition der Kirche gerichtet sind. Auch wenn der Brief an Garcia Arias um das Jahr 1538 datiert wird, und Erasmus nicht mehr

⁶²⁸ Vgl. Erasmo y Erasmismo, 241-244.

⁶²⁹ Vgl. Homza, Lu Ann, Religious authority in the Spanish Renaissance, Baltimore 2000, 119f.

so en vogue war wie in den 1520 Jahren, zeigt dies deutlich eine Distanz zu ihm. Es lässt sich eine unterschiedliche Herangehensweise an die Kirchenreform bei Juan und Erasmus feststellen, wie auch einige „Ávilakenner“ wie Juan Esquerda Bifet⁶³⁰ und Melquiades Andrés Martín erkennen. Die Reformvorstellungen des Apostels von Andalusien sind spiritueller und vom Gebet getragen, während die von Erasmus weniger religiöse Tiefe besitzen, eher auf der Bildung aufbauen – dazu passt übrigens die Wahrnehmung, dass Maestro Ávila die eigentliche „Theologie“ sehr hervorhob und sich mit Philosophie wenig beschäftigte.

Andrés Martín betreibt einen profunden Vergleich von Juan de Ávila und Erasmus mit seinem Artikel „Erasmus (1466-1536) y Juan de Ávila (1500-1569): En torno a su humanismo y espiritualidad.“ aus dem Jahr 2000: Als Juan de Ávila in Almodóvar geboren wurde, befand sich Erasmus gerade in England und wandte sich verstärkt dem Studium der Heiligen Schrift zu. Die theologische Bildung des Erasmus war an der Sorbonne nominalistisch geprägt, mit der Scholastik konnte er hinfort überhaupt nichts anfangen; in Montaigne musste er viele Bußübungen unter der Leitung des Jean Standonch mitmachen, die er zeitlebens für seine körperlichen Beschwerden verantwortlich machte. Diese Umstände führten mehr oder minder zum Abscheu vor dem monastischen Leben, wie im *Enchiridion milites christiani* offenbar wird. Das Werk erschien 1503 und wurde in Spanien stark rezipiert. Im *Enchiridion* versucht er, ein verinnerlichtes Christentum mit besonderer Akzentuierung der Moral hervorzuheben, während er in gewisser Weise die Heilige Schrift und die klassische Bildung in einem scharfen Gegensatz zu Scholastik sieht.⁶³¹ Das *Enchiridion* trat eine Art Siegeszug durch Europa an: 1501 erstmals publiziert, erschien 1518 eine englische, 1519 eine tschechische, 1520 eine deutsche und 1523 eine holländische Übersetzung des Werkes.⁶³² Die Rezeption des Erasmus war indes nicht nur in Spanien stärker als in anderen Gebieten Europas, besonders *conversos* fühlten sich angezogen von dem Ruf nach Verinnerlichung, wobei der Irenismus des Humanisten eine zusätzliche Anziehungskraft gewährleistete.⁶³³

Ein Blick auf das *Enchiridion* eröffnet die Ähnlichkeit von Juan und Erasmus in der Kritik am Klerus, und den dringend erforderlichen Reformwünschen: „Vielmehr stecken sie noch im Untermenschlichen und strotzen von gewissen traurigen Fehlern, sind eigensinnig im Umgang

⁶³⁰ Vgl. Esquerda Bifet, Diccionario, 335f.

⁶³¹ Vgl. Andrés Martín, Melquiades, Erasmus (1466-1536) y Juan de Ávila (1500-1569): En torno a su humanismo y espiritualidad, in: Junta episcopal „Pro doctorado de San Juan de Ávila“, Conferencia Episcopal Española, El Maestro Ávila. Actas del congreso internacional. 27-30 noviembre 2000, Madrid 2000, 171-194, 171-173.

⁶³² Vgl. Bataillon, Erasmus y España, 190f.

⁶³³ Vgl. Yovel, The Other Within, 250f.

und sich selbst zur Last, kalt in der Liebe, aufbrausend im Zorn [...]. Sie sind unbelehrbar, rechthaberisch, handelssüchtig, Lüstlinge; das Wort Gottes ist für sie ein Brechmittel und sie wissen nichts damit anzufangen [...].“⁶³⁴ Diese Zeilen erinnern im Stil an das *Memorial segundo* des Maestro Ávila, wo er gewisse Missstände bitter beklagt, jedoch in der Sprache weniger polemisch ist als Erasmus. Die Sakramente haben einen sehr hohen Stellenwert für beide, jedoch würde Juan de Ávila niemals eine „Innerlichkeit“ zu stark betonen, nicht nur um nicht als *alumbrado* verdächtigt zu werden, sondern um den Gebrauch der Sakramente nicht irgendwie „schlechtzureden“ und zu einseitig zu werden. Ein Charakteristikum paulinischer Theologie wird im *Enchiridion* durch die Betonung des Leibes Christi als Kirche, und des einzelnen Gliedes Christi als Teilhabe an Christus in den Fokus gerückt⁶³⁵ – Reformbewegungen haben im Apostel Paulus ein gutes und energisches Vorbild.

Niemand kann bezweifeln, dass es beiden um echte Reform ging, jedoch wird man sagen müssen, dass Juan de Ávila das Vorbild des Paulus auf besonders profunde Weise nachahmen konnte. Bei ihm ist zwar Bildung wichtig, jedoch nicht in einem solchen Stellenwert wie das Gebet, das zutiefst innerlich vollzogen werden muss, aber nicht so sehr als Form des Denkens. Juan de Ávila betont die Glaubensmysterien der Trinität, der Menschwerdung, der Eucharistie, während hingegen das „Handbüchlein“ dies nicht tut, das Werk wurde unter anderem deswegen in den *juntas de Valladolid* 1527⁶³⁶ beanstandet: „Die 22 Hauptregeln des wahren Christen – der Kern des *Enchiridion* – bleiben bei der Nachahmung Christi, ohne zu einer Verwandlung in Christus zu gelangen.“⁶³⁷ Juan de Ávila hingegen empfiehlt neben den Sakramenten der Kirche das betrachtende Gebet, das ein sehr spezielles Programm hat: „Einige Male hörte ich ihn sagen, dass er sich verdingte für zwei Sachen, die zu wissen gut sind: den Menschen zu demütigen und Christus zu verherrlichen.“⁶³⁸ Interessanterweise bietet dieses typisch „avilistische“ Betrachtungsprogramm ein großes Vertrauen auf Christus und auf seine Gnade, ein Nachfolgen, dass eine innere *metanoia* einschließt, die innerlich zu Gott führt, nicht nur ein plakativer „Anstand“. Das innere Gebet dürfte das Unterscheidungsmerkmal zwischen Juan

⁶³⁴ Erasmus von Rotterdam, Handbüchlein des christlichen Streiters, Olten – Freiburg/Br 1952, 109f.

⁶³⁵ Vgl. Erasmus, Handbüchlein, 103.

⁶³⁶ Vgl. Homza, Religious authority, 49-76. In diesem Kapitel geht die Autorin minutiös den Konflikten zwischen spanischen Theologen und Erasmus auf die Spur.

⁶³⁷ Andrés Martín, Erasmo y Juan de Ávila, 178. „Las 22 reglas generales del verdadero cristianos, núcleo del *Enchiridion*, se quedan en la imitación sin llegar a la transformación en Cristo.“. Vgl. Bataillon, Erasmo y España, 236f.

⁶³⁸ Luis de Granada, Vida, 95 (Ausgabe Madrid 2010). „Algunas veces le oí decir que él estaba alquilado para dos cosas, conviene a saber: para humillar al hombre y glorificar a Cristo.“

und Erasmus sein.⁶³⁹ Angewandt auf die Frage nach der *converso*-Spiritualität bleibt festzustellen, dass gerade Erasmus die „abergläubischen“, „mönchischen“ Praktiken, als eine zu überwindende jüdische Werksgerechtigkeit brandmarkt – wenn man das typische Verlangen nach Innerlichkeit und Konsequenz zusammensieht, erweist sich eine gewisse Anziehungskraft für *conversos* als schlüssig.

Stellt man die Reformmittel von Juan und Erasmus gegenüber, zeigt sich der Unterschied in der Herangehensweise deutlich: Der Respekt vor der Kirche und dem Klerus und den Orden ist bei Juan de Ávila vorhanden, und gerade deswegen verlangt er Reform in diesem Bereich, die eine Umwandlung des Einzelnen in Christus zum Ziel hat. Bei Erasmus fehlt der Gedanke, dass dies nicht nur durch Bildung und die Vorbildwirkung Jesu Christi erreichbar ist, der Gedanke der Buße als innere Angleichung an Christus fehlt. Die Respektlosigkeit gegenüber dem Klerus spricht Juan de Ávila selbst in einer Predigt an: „...weil die Verachtung von kirchlichen Personen und das allzu freie Sprechen über ihre Lebensführung die Mittel waren, die den perversen Luther zu dem machten, was er war, und von derartigen Mitteln muss man, ähnliche Zwecke befürchten.“⁶⁴⁰ Hier wird Erasmus zwar nicht direkt erwähnt, jedoch ist diese Beobachtung nicht von der Hand zu weisen, dass breite Kritik an den Trägern des Weihepriestertums schließlich auch die Kirche als Institution und nicht zuletzt die Sakramente „in Mitleidenschaft“ zieht. Dies bedeutet jedoch nicht, dass Juan de Ávila bildungsfeindlich gewesen wäre – im Gegenteil: An der Universität von Baeza entstand der erste Lehrstuhl Europas für positive Theologie, der sich mit der Heiligen Schrift und den Kirchenvätern beschäftigte, während die scholastische Theologie einem anderen Lehrstuhl zugeordnet war. Juan de Ávila war auch nicht so ablehnend den Schriften Erasmus' gegenüber, wie beispielsweise der mit Maestro befreundete Bischof von Valencia, Juan de Ribera, der mithilfe, im gesamten Herrschaftsbereich von Valencia die Werke des Humanisten vollkommen aus dem Verkehr zu ziehen. Juan de Ávila hörte in Alcalá auch nominalistische Theologie und war nicht so deutlich antiprotestantisch gebildet wie Juan de Ribera.⁶⁴¹

Juan de Ávila hatte die Offenheit, die Beiträge des Erasmus für Theologie und die Bildung allgemein zu schätzen, wo er es für fruchtbringend hielt, jedoch erkannte er klar, welche Teile

⁶³⁹ Vgl. Andrés Martín, Erasmo y Juan de Ávila, 185.

⁶⁴⁰ Sermón 36, OC 3, 477. “[...]porque el desprecio de personas eclesiásticas y el hablar con libertad en sus vidas fueron los medios para que el perverso Lutero fuese quien fue, y de medios semejantes, fines semejables se deben temer.”

⁶⁴¹ Vgl. Andrés Martín, Erasmo y Juan de Ávila, 190-193.

des erasmianischen Denkens nicht so empfehlenswert waren. Erasmus war sicherlich einer der Wegbereiter wichtiger geistiger Strömungen gerade in Spanien; jedoch war er nicht der Vordenker der spanischen Mystik – Juan de Ávila war in dieser Hinsicht bahnbrechend, indem er als erster Spanier das betrachtende Gebet für möglichst alle Gläubigen propagierte, ohne aber die Sakramente, die Liturgie, die Kirche zu schwächen – dabei zitiert er oft den holländischen Humanisten. Dabei war er schon vor Juan de la Cruz ein Meister darin, das *nada* (Nichts) des Menschen aufzuzeigen; jedoch nicht, um ihn verzweifeln zu lassen, sondern um falsche Selbstüberhebung zu vermeiden, und „innerlich“ Platz zu schaffen für die in dem Kreuzestod und der Auferstehung Christi aufleuchtende und wirksam werdende Liebe Gottes.⁶⁴² So kann man Juan de Ávila als moderaten „Anhänger“ des Erasmus bezeichnen; er ergriff die geistige Atmosphäre, war aber bereit zu differenzieren.⁶⁴³

6.4 Die Universität von Baeza:

Diese Bildungseinrichtung galt in den letzten Jahrzehnten des Bestehens der *escuela sacerdotal* als wahrer Mittelpunkt dieser Gruppierung. Fast alle Professoren waren *judeoconversos*, und es überrascht ganz allgemein, dass diese Universität in einem Spanien der *estatutos de limpieza de sangre* so lange unbehelligt blieb. Die Umstände der Gründung wurden schon in der Kurzbiographie Juan de Ávilas geklärt; es sei daran erinnert, dass der Priester Rodrigo López und Juan de Ávila daran beteiligt waren, wobei der eigentliche Gründer der erstere war. Maestro Ávila stellte die Statuten des Institutes auf; es gab damals zwei Gebäude, eines für den Unterricht im Lesen und Schreiben (*de primeras letras*), und ein zweites für die Lehre in den Sprachen Latein, Griechisch und Hebräisch, in drei Stufen (*escuelas de mínimos, menores y mayores*).⁶⁴⁴ Rodrigo López stammte von *conversos* ab und hatte in der Kirche Karriere gemacht, war ein guter Bekannter von Papst Paul III, zwar in Baeza geboren, aber meist in Rom ansässig. Er steuerte die finanziellen Mittel bei, während Juan de Ávila sich vor Ort darum kümmerte, dass alles Organisatorische geklärt wurde. 1542 wurde offiziell vom Apostolischen Stuhl das *studium generale* bewilligt, was für Maestro Ávila weiterhin einiges an Organisationstalent abverlangte. Schließlich lag es in seiner Verantwortung, die Professoren zuzuteilen und die Lehrpläne zu schaffen – prägend waren sicherlich seine Aufenthalte in den

⁶⁴² Vgl. ebd., 193f.

⁶⁴³ Vgl. García Muñoz, Manuel, El biblista San Juan de Ávila, in: Rincón González, María Dolores/Manchón Gómez, Raúl (Hgg.), El Maestro Juan de Ávila (1500?-1569). Un exponente del Humanismo Reformista, (=Colección Espirituales Españoles Serie M (Mayor) 6), Madrid 2014, 299-321, 315.

⁶⁴⁴ Vgl. Ajo González de Repariegos y Sáinz de Zúñiga, Candido María, Historia de las Universidades Hispánicas. Orígenes y desarrollo desde su aparición a nuestros días, II El siglo de oro universitario, Madrid 1958, 96f.

berühmten Universitäten von Salamanca, Alcalá de Henares und dem *colegio* de Santo Tomás in Sevilla. Ein besonderes Unterscheidungsmerkmal zu anderen Hochschulen lag in dem ausgesprochen klerikalen Charakter der Bildungseinrichtung, aber im positiven Sinne des Wortes. Eigentlich war die Universität von Baeza ein breitgefächertes Priesterseminar mit dem Schwerpunkt auf priesterlicher Formation, Seelsorge und Bildung. Die Erziehung begann ja schon in sehr jungen Jahren, und auch Schüler, die sich nicht zum Priestertum berufen fühlten, profitierten von der tiefen Frömmigkeit, in der sie erzogen worden waren. Juan de Ávila versammelte sobald wie möglich an der Hochschule die besten seiner Priesterschüler als Professoren: Bernardino de Carleval, Diego Perez de Valdivia, Gaspar Loarte, Hernando de Aguayo, um nur einige zu nennen.⁶⁴⁵ Man kann beobachten, dass die „Bildungsoffensive“, die mit Personen wie Cisneros in Alcalá de Henares begonnen hatte, durch die *escuela sacerdotal* in Andalusien fortgeführt wurde.⁶⁴⁶

6.4.1 Die escuela sacerdotal in Baeza

Der universitäre Betrieb in Baeza war insofern erfolgreich, als das wissenschaftliche Niveau und die gelebte Frömmigkeit mustergültig war – die *escuela sacerdotal* der letzten Jahrzehnte des Lebens des Maestro formierte sich insbesondere in und um Baeza – Padre Ávila lebte bis zu seinem Tod am 10. Mai 1569 in Montilla und war nicht mehr im Brennpunkt des Geschehens. Wie im Kapitel über die Priesterschule bereits besprochen, wäre es vielversprechend gewesen, hätte diese Gruppierung eine feste Institutionalisierung erreicht – was jedoch nie geschah. Die als vorbildlich geltenden Priester wirkten besonders in Baeza auf die Bevölkerung wie Theatiner – sie waren in ihrem Stil und der Lebensweise den Regularklerikern sehr ähnlich, begriffen sich jedoch im vollen Umfange als Priester einer Diözese. Fast alle waren durch ihre Abstammung *conversos* und hatten mit einer wachsenden Ablehnung der Gesellschaft zu kämpfen. In den Jahren während und nach dem Konzil von Trient galt eine solche Priesterausbildung, wie sie in Baeza geschah, als vorbildlich, besonders der apostolische Stuhl förderte dies. Papst Pius IV. und Papst Pius V. gewährten der Hochschule in Baeza weitere Erlaubnisse, besonders prominent ist die Einrichtung eines eigenen Lehrstuhles für die Heilige Schrift, *theologia positiva* genannt, der erste dieser Art in der Geschichte der Theologie – er sollte eine profunde Kenntnis gewährleisten, die nicht nur Grammatik und alte Sprachen miteinschließt, sondern umfassend ist und auch apologetischen Charakter trägt, um der Schriftauslegung der Reformatoren eine katholische Antwort

⁶⁴⁵ Vgl. Alvaro Huerga, *Historia de los Alumbrados*, II. Los Alumbrados de Alta Andalucía (1575-1590), Madrid 1978, 97-101.

⁶⁴⁶ Vgl. Aguadé Nieto, *Juan de Ávila y el movimiento*, 225.

entgegenzusetzen zu können. Damals war Bernardino Carleval der Rektor, praktisch die rechte Hand des Maestro Ávila – nach dem Tod des Maestro stürzte die an sich florierende Universität in eine Krise, da der alteingesessene Klerus, sowie die Inquisition daran Anstoß nahmen, sie nannten sie „*clerigos confesos*“. Es sei daran erinnert, was bereits im Kapitel über die *alumbrados* aufgezeigt wurde: Gerade in dem ersten Jahrzehnt nach dem Tod Ávilas wurden die Priester der Hochschule in Baeza verdächtigt, sie seien *alumbrados*.⁶⁴⁷

„Die erste Konstante – bereits erwähnt – besteht darin, dass sie [die Universität] durch ‘Jünger Ávilas’ bevölkert war. Fast alle hatten – zweiter entscheidender Punkt – ‘ihre Rasse’, das heißt, sie waren aus Familien von *conversos* oder *cristianos nuevos*. Durch das Blut, durch Unterweisung, durch soziale Ablehnung neigen sie zu einer von Formalismen befreiten Spiritualität, zum apostolischen Dynamismus, zu mystischen Erlebnissen. Sie bilden eine soziale Klasse, die beim Eindringen in die kirchliche Welt eine Art rassistische Reaktion auslöste. Der ‘reinste’ – vom Blut her – unter den Jüngern Maestro Ávilas, Don Antonio de Córdoba, empörte sich gegen den stillen Rassismus und hebt als Ausgleich die kirchlichen Tugenden der Neuchristen hervor: Diejenigen dieser Herkunft sind – sagt er – die Personen, ‘in denen man mehr Christentum findet, und bei denen man sich mehr Tugend versichern kann, als bei denen, die anderer Meinung sind; weil von diesen [den Altchristen], erhält man sie weder [die Tugend], noch lassen sie sie erhalten, auch erbauen sie nicht, indem sie zu guten Übungen anleiten; und die, die sie ausüben, und diesen anderen [Neuchristen] folgen, sind zahlreich; und sie gehen so kummervoll, dass einige aufhören, zum Dienst unseres Herrn zurückzukehren, weil sie sehen, wie verschlossen sie die Wege zum Herrn vorfinden. Und einige hören sogar auf, zur Taufe zu kommen – von denen ich sicher weiß – durch die schlechte Behandlung, die sie ihnen bieten.’“⁶⁴⁸

⁶⁴⁷ Vgl. Huerga, *Historia Alumbrados II*, 102, 104f.

⁶⁴⁸ Huerga, *Historia Alumbrados*, 107. “La primera constante, ya apuntada, consiste en que la pueblan ‘discípulos de Avila. Casi todos – segundo factor decisivo – tienen su ‘raza’, es decir, son de familia de conversos o cristianos nuevos. Por sangre, por amaestramiento, y por rechazo social propenden a una espiritualidad desarraigada de formulismos, al dinamismo apostólico, a las vivencias místicas. Constituyen una clase social que, al penetrar en el mundo eclesiástico, provoca una especie de reacción racista. El más puro sanguíneamente de los discípulos del Maestro Avila, don Antonio de Córdoba, se indignaba contra el sordo racismo y, en contrapartida, destaca las virtudes eclesiales de los cristianos nuevos: los de esta linaje, dice, son las personas ‘en las que más cristianidad se halla y a quienes más fácilmente se les persuade toda virtud que a los que tienen la otra opinión; porque a estos [=cristianos viejos], ni con recibirlos, ni con dejarlos recibir, se edifican ni aún inducen a los buenos ejercicios; y los que hacen y siguen de estos otros [=cristianos nuevos] son muchos; y andan tan afligidos, que dejan algunos de volverse al servicio de nuestro Señor por ver que tan cerrados hallan los caminos para Dios. Y aún algunos se dejan de venir al bautizar, según sé de cierto, por el mal tratamiento que les hacen.’”

Hier zitiert Huerga: *Carta de Antonio de Córdoba a san Ignacio*, Plasencia, 28 octubre 1554 (MHSL. Ep. mixtae, IV, pág. 420).

Das Zeugnis des don Antonio de Córdoba ist unbestritten, er schreibt es in einem Brief an Ignacio de Loyola – es zeigt eine weitere Schattierung der *conversos* auf, die für die Feststellung einer derartigen Spiritualität von großer Bedeutung ist. Huerga beschreibt eine geistige Bewegungsfreiheit, die sich aber mit einem apostolischen *dinamismo* und mystischer Tiefe verbindet. Das Zitat aus dem Brief des don Antonio an Ignacio zeigt offensichtlich einen Konkurrenzkampf zwischen dem Klerus aus *cristianos viejos* und *cristianos nuevos*; möglicherweise war gerade das gute priesterliche Leben für den alteingesessenen Klerus eine Art stille Anklage, die das Misstrauen verstärkte. Die neue Schattierung, die in der Kritik von Antonio de Córdoba mitschwingt, ist die schlechte und nachlässige Behandlung, die offensichtlich *conversos* erfuhren, und die seelsorglichen Schaden hinterließ, bis hin zu taufwilligen Personen, die auf die Behandlung hin ihre Entscheidung überdachten.

Wie kommt Huerga auf Antonio de Córdoba als *más puro*? Der letztere ist ein besonders unverdächtig Zeuge, da er der Sohn des marques de Priego war, also dem andalusischen Hochadel entstammte und dadurch den *cristianos viejos* zuzuzählen ist. Er sollte Jesuit werden – und bei der Gründung eines *colegio* der Gesellschaft Jesu in Granada mithelfen. Die Episode, die sich dort zutrug, zeigt bildhaft auf, mit welchen Imageproblemen die Universität von Baeza zu kämpfen hatte; so schrieb don Antonio: „[Ávila] wies den Padre doctor [Miguel de Torres] an, dass die Gründer jener Schule nicht bleiben sollen, damit sie nicht sagen, es wäre eine Synagoge“. ⁶⁴⁹ Maestro Ávila wollte vorausschauend die Querelen um bestimmte Vorwürfe den Jesuiten ersparen, indem die Gründer, die *conversos* waren, gegen *cristianos viejos* ausgetauscht wurden. Dass letzten Endes eine Übergabe der Universität von Baeza an die Gesellschaft Jesu nicht möglich war, lag wiederum an dieser Sache: „Der entscheidende Faktor der gescheiterten Fusion war die Tatsache, dass die avilinschen Institutionen voll von *cristianos nuevos* waren. Sie wirkten wie ein Rückzugsort, eine Synagoge.“ ⁶⁵⁰

So werden die Warnungen verständlich, die Jerónimo Nadal dem Ignacio zukommen ließ: In Baeza sind fast nur *cristianos nuevos*, einige Professoren sind von der Inquisition belangt. Beides verlangt einen gewissen Sicherheitsabstand, um selbst als Jesuit in Spanien nicht völlig „unterzugehen“. Dazu kommt ein Umstand, der aufzeigt, dass zwar gegenseitige große

⁶⁴⁹ Pastore, Vangelo e spada, 269, 310. Pastore zitiert hier (269) MHSI, Ep. Mixtae, IV, pp. 418-419 “[Ávila] avisó al padre doctor [Miguel de Torres] no quedasen en Granada los fundadores de aquel colegio, porque no dijese que era sinagoga.”

⁶⁵⁰ Huerga, Historia Alumbrados II, 108. “El factor determinante fue el hecho de que las instituciones avilinas estaban llenas de cristianos nuevos. Parecían refugio, sinagoga.”

Sympathie vorhanden war, jedoch mehr als das sprichwörtliche „Blatt Papier“ zwischen die *escuela sacerdotal* und die Gesellschaft Jesu passte.⁶⁵¹ Besagter Miguel de Torres schrieb an Ignacio: „Es ist wahr, dass er [Maestro Ávila], indem er nicht versucht hatte, aus seinen Leuten eine Kongregation zu machen, in einigen Sachen ein anderes Urteil hat als das unsrige, obwohl alles gut, mit heiligem Eifer und guten Fundamenten [ist].“⁶⁵² Allem Anschein nach wollte Juan de Ávila keine Struktur eines Ordens, was bei der Gesellschaft Jesu völlig anders war, man hatte ja sogar eine viertes Gelübde dazu genommen, war also ein Orden, wenn auch untypisch. Daraus ergaben sich unterschiedliche Herangehensweise zwischen der *escuela* und der *compañía*. Die eindeutige Benennung der Differenzen ist indes einzigartig; zudem wird klar, dass Ignacio, obwohl schon längst in Rom, einen ziemlichen Respekt vor den spanischen Verhältnissen hatte und bei aller Sympathie und inneren Verwandtschaft mit Ávila auf das gesellschaftliche Überleben der Jesuiten in Spanien achten musste. Möglicherweise wollten der Maestro und seine Priester eine engere Zusammenarbeit als dann de facto entstand; eine offizielle Einverleibung der *escuela* fand tatsächlich nie statt, und die Gruppierung als solche verschwand mit der Zeit.

In den Briefen Nadals ist der Terminus „*discipulos de Maestro Ávila*“ generell ein Synonym für *cristiano nuevo* – das „*converso*-Sein“ war tatsächlich abschreckend, da die Jesuiten auch gesellschaftliche Anerkennung wünschten⁶⁵³ Bei alldem fällt ein Punkt auf, der unterschiedlich akzentuiert wird. Im sogenannten Gnadenstreit waren die Jesuiten auf der Seite des Miguel de Molinos, der eher die menschliche Mitwirkung betonte, während die Dominikaner die Gnade Gottes sehr betonten; auch wenn dies eine spätere Entwicklung ist, so ist dennoch klar, dass Maestro Ávila und seine *discipulos* die Gnade Gottes im Geschehen der Rechtfertigung sehr betonten, was geradezu typisch für Ávila ist. Fraglich ist, ob Francisco de Borja und seine „mystische“ Schule in Gandía einer Meinung mit Molinos gewesen wäre; auch bildet die Neigung einiger Jesuiten zum moraltheologischen Laxismus im 17. und 18. Jahrhundert einen gewissen Kontrast zur *escuela avilista* – auch wenn das erst längere Zeit nach dem Bestehen der Priesterschule geschah, so ist es gut möglich, dass schon in den Anfangsjahren der Jesuiten gewisse Tendenzen spürbar waren.

⁶⁵¹ Vgl. Huerga, *Historia Alumbrados* II, 108. Huerga zitiert hier: MHSI: Ep. N. Nadal, I, pág. 266.

⁶⁵² Huerga, *Historia Alumbrados* II, 108. „Verdad es que [el Maestro Ávila], por no haber tratado en hacer Congregación de su gente, en algunas cosas tiene distinto juicio del nuestro, aunque todo a bien y con santo celo y buenos fundamentos.“ Huerga zitiert hier: Carta de Miguel de Torres a san Ignacio, Córdoba, 21 mayo 1554 MHSI: Ep. mixtae, IV, pág. 194.

⁶⁵³ Vgl. Huerga, *Historia Alumbrados* II, 108. Huerga zitiert hier: MHSI: Ep. N. Nadal, I, 168, 226.

Insofern ist es nicht überraschend, dass Álvaro Huerga, der spanische Alumbradoexperte schlechthin, die Verwandtschaft der *escuela sacerdotal* zum reformierten Karmelitenorden als größer einschätzt als zur Gesellschaft Jesu. Er gibt zwar zu, dass dies auf „sein Risiko“ geschieht, jedoch kann er seine These an zwei anschaulichen Beispielen festmachen: „Zum einen, der Kontrast „Jesuiten-Jünger von Ávila“ in Baeza, deren Reibereien immer wieder auftreten werden, und das gute Zusammenpassen mit den „Karmelitenprofessoren“ der Universität; zum anderen, die Spur und das „in der Schuld stehen“ der Spiritualität Ávilas gegenüber der karmelitischen Spiritualität, das die Experten in dieser Frage ins Bild gesetzt haben.“⁶⁵⁴ Man kann vielleicht behaupten, dass die asketische Tiefe der Priesterschule dem Karmelitenorden wirklich eigen ist, während die Jesuiten eine leichte Akzentverlagerung an den Tag legten. Dazu passt auch der Umstand, dass Juan de la Cruz ebenso *converso* ist; in der Stadt Baeza eröffnete eine Hochschule des Karmelitenordens, zudem traten einige Priesterschüler Ávilas in diesen Orden ein. Dazu kommt die Beobachtung der starken Hinwendung der Priesterschüler zum Lebensstil der Eremiten: einige gingen ja in die Einsamkeit und übernahmen auf Bitten der Kirche die Satzungen des Basilianerordens. Dieser „Zug zur Einsamkeit“ deutet tatsächlich mehr in die Richtung des reformierten Karmels, als zur Gesellschaft Jesu. Nicht nur wurden einige Mitglieder der *escuela sacerdotal* Karmeliten; die wichtigsten unter ihnen manifestierten sich ausdrücklich als große Freunde der karmelitanischen Reform – so waren Bernardino de Carleval, Diego Pérez de Valdivia, Pedro de Ojeda und P. Nuñez Marcelo Promotoren für die Errichtung und die quasi Zuordnung der Karmelitenhochschule zu Baeza an die Universität der *escuela sacerdotal*. Es verwundert daher nicht, dass die Umgebung in Andalusien von Zentren der karmelitischen Reform dem Juan de la Cruz gemäß geradezu „wimmelte“: Eine Aufzählung der besagten Orte ergibt Baeza, Granada, la Pañuela, Úbeda und el Calvario. Die persönliche Korrespondenz von Bernardino de Carleval und Diego Pérez de Valdivia mit Teresa de Jesús kommt nicht von ungefähr.⁶⁵⁵

6.4.2 Diego Pérez de Valdivia

Diego Pérez de Valdivia galt als ein besonderer „Anhänger“ der Priesterschule, weil er Juan de Ávila angeblich sehr ähnlich war, so war er ebenso wie Ávila ein gesuchter Prediger, der in den Anfangsjahren doch auch harsche Töne vernehmen ließ, bis Juan de Ávila ihn in dieser Sache zurechtwies und Mäßigung anriet. 1574-1577 war er von der Inquisition wegen

⁶⁵⁴ Ebd., 125. „una, el contraste ‘jesuitas-descípulos de Ávila’ en Baeza, cuyos roces reaparecerán frecuentemente, y las buenas migas ‘carmelitas-profesores’ de la Universidad; otra, la huella y la deuda de la espiritualidad avilina en la espiritualidad carmelitana, que expertos en la cuestión han puesto en escorzo.”

⁶⁵⁵ Vgl. Estud. biogr. 308.

Häresieverdachts angeklagt, konnte jedoch schließlich freigesprochen werden. Er wurde im Jahre 1520 (eventuell 1523) in Baéza geboren und stammte durch seinen Vater von *judeoconversos* ab. Er wurde von Juan de Ávila nach Salamanca zum Studium geschickt und kehrte 1548 von dort nach Andalusien zurück. Er lehrte drei Jahre in Granada Philosophie, um dann von 1546-1577 an der Universität von Baéza am Lehrstuhl für positive Theologie über die Heilige Schrift zu lehren. Die Theologie an dieser Universität galt als hervorragend, nicht nur in der scholastischen Theologie, sondern gerade auch im Umgang mit der heiligen Schrift, wobei durchaus eine Betonung des „Innerlichen“ erfolgte; er sollte in seiner Wahlheimat Barcelona sterben.

Bemerkenswert als Einstiegspunkt, um Diego Pérez de Valdivia kennenzulernen, ist zudem seine intensive Persönlichkeit. Es gibt eine gewisse Neigung, Ereignisse eines Lehrmeisters zu beschönigen oder als negativ eingestufte Vorkommnisse zu vermindern. In der biographischen Einführung der *Obras completas* von Sala Balust und Martín Hernández wird dies für die Zeugenbefragungen im Rahmen des Seligsprechungsprozesses beobachtet; nicht dergestalt, dass die Zeugen einfach gelogen hätten, sondern in einer Art und Weise, die wahre Begebenheiten ausschmückt und negatives gleichsam abschleift. Keinesfalls soll jetzt jegliche Zeugenschaft in die Halbwahrheit abgerückt werden; jedoch ist Pérez de Valdivia eine Schlüsselperson, um Juan de Ávila besser zu verstehen. Die Verteidigungsrede vor der Inquisition, und die im Vergleich zu Maestro Ávila längere Haft im Gefängnis des *Santo Oficio* sprechen Bände.

Bei diesem Gefolgsmann von Maestro Ávila ist die historische Erzählung – zumindest scheint es so – doch sehr faktengetreu. Was man von ihm weiß, stammt von der Juan de Ávila-Biographie von Muñoz, aus den Akten zum Seligsprechungsprozess Maestro Ávilas und aus Dokumenten der Universität von Baeza, deren Rektor er 1558 und 1559 war.⁶⁵⁶ Er hatte zudem den Lehrstuhl für scholastische Theologie inne und war bekannt für seine fachliche Kompetenz besonders in den Werken des Thomas von Aquin.⁶⁵⁷ Als Nachkomme von *judeoconversos* studierte er an den renommiertesten Universitäten und machte an der Hochschule Karriere⁶⁵⁸ – es stellt sich massiv die Frage, wie er es schaffte, nicht durch die *estatutos de limpieza de sangre* die Bildungslaufbahn abbrechen zu müssen – halfen ihm die zahlreichen guten Beziehungen

⁶⁵⁶ Vgl. Sánchez Gómez, Juan Manuel, Un discípulo de p. Maestro Ávila en la Inquisición de Córdoba. El Dr. Diego Pérez de Valdivia, Catedrático de Baeza, in: Hispania IX (1949), 104-134, 104, 114.

⁶⁵⁷ Vgl. Huerga, Historia Alumbrados II, 177.

⁶⁵⁸ Vgl. Esquerda Bifet, Diccionario, 287.

Ávilas, damit die zivilen Autoritäten alle „Augen zudrückten“? Dies ist eine sehr wichtige Frage, da er dem Maestro Ávila sehr ähnlich war. Fest steht, dass er von ihm massiv unterstützt wurde; so finanzierte Ávila seine Studien in Salamanca mit 20 000 Maravedís.⁶⁵⁹

In Baeza war er nicht nur Professor, sondern trat gleichsam in die Fußstapfen des Maestro Ávila; er war für seine Leichtigkeit bekannt, von dem Lehrstuhl zur Kanzel gleichsam überzugehen. Der Predigtstil war mitunter unerbittlich, ganz nach dem Vorbild des Juan de Ávila. Die Prozessakten des Seligsprechungsprozess des Maestro geben ein lebhaftes Bild der Zustände wieder: Mitten in der Vorlesung wurde ihm zugetragen, auf dem Marktplatz würden schamlose Dinge geschehen. Diego Pérez de Valdivia unterbrach sofort die Vorlesung und zog mit den Studenten zu dem besagten Platz – es war der Tag des heiligen Andreas (30. November), an dem der Markt in der Stadt abgehalten wurde. Alle herbeigeeilten sagten die *doctrina christiana* auf – die sog. Christenlehre – und gleich anschließend hielt Pérez de Valdivia eine improvisierte Predigt, die alle Anwesenden zu Tränen der Reue bewegte. Möglicherweise waren die besagten Schamlosigkeiten am Marktplatz nur leichtfertige Unterhaltungen von Frauen und Männern, oder auch ein Anbahnen von Verhältnissen – jedenfalls ist der Predigteifer bezeichnend, der auf die persönliche Bekehrung aller Anwesenden abzielte.⁶⁶⁰ Dem Professor wurde schließlich eine Ehrenposition angeboten: Er sollte Erzdiakon (*arcediano*) an dem Domkapitel in Jáen werden – Ávila sagte ihm, er könne ruhig diese Ehre annehmen, jedoch werde sich diese Ehre bald in ein Kreuz verwandeln. Pérez de Valdivia konnte den Lehrstuhl verlassen, sich noch intensiver der Predigt widmen und war zudem ein großzügiger Unterstützer der Armen.⁶⁶¹

Das vorbildliche Leben, das zutiefst von Armut und Bescheidenheit geprägt war, rief Neider auf den Plan: So wird berichtet, dass Intrigen zur Aufgabe des Archdiakonates und zur Anzeige bei der Inquisition in Córdoba führten. Spätestens am 13. Dezember 1574 hielt er sich im Inquisitionsgefängnis dieser Stadt auf. Besonders gegen Anfang der Haft war seine Verteidigung eher mangelhaft, sodass einige Personen tatsächlich fürchteten, Pérez de Valdivia werde unschuldig verbrannt.⁶⁶² Im November 1575 waren die Inquisitoren um seine Gesundheit besorgt, denn der Gefängnisinsasse hatte zunehmend mit Krankheiten zu kämpfen, in einem späteren Brief ist sogar von „andauernden Krankheiten, Alter und Schwäche“ die Rede. Die

⁶⁵⁹ Vgl. Sánchez Gómez, *Un discípulo*, 113.

⁶⁶⁰ Huerga, *Historia Alumbados II*, 178f. Huerga zitiert hier: *Proc.*, Granada, decl. de Juan Pretel, ff. 469 v-470 r.

⁶⁶¹ Vgl. ebd., 179f.

⁶⁶² Vgl. Sánchez Gómez, *Un discípulo*, 120.

Inquisitoren beeilten sich mit dem Prozess, um Pérez de Valdivias Gesundheit nicht noch mehr zu gefährden.⁶⁶³

Was wurde dem Priester in dem langwierigen Prozess, der beinahe zwischen der Behörde in Córdoba, und der *suprema* in Madrid „hin- und hergeschoben wurde“ eigentlich vorgeworfen? Die beanstandeten Aussagen sind hochbrisant gerade im Hinblick auf die Frage nach einer *converso*-Spiritualität; Pérez de Valdivia habe gesagt, die Juden hätten Jesus im guten Glauben hingerichtet (*con buena intención*); *cristianos nuevos* mögen bei der Besetzung der Bischofsstühle und der anderen klerikalen Ehrenstellen bevorzugt eingesetzt werden, weil sie demütiger seien und die finanziellen Erträge verantwortungsvoller einsetzen würden. Wer die *estatutos de limpieza de sangre* beachtet, würde sündigen; in einer Predigt habe er gesagt: „Ihr altchristlichen Hunde! Wie beobachtet ihr das Gesetz Gottes?“ Er habe vorhergesagt, er würde ein Märtyrer werden; zudem würde es bis 1570 in Baeza viele Märtyrer geben. Er habe auch gesagt, Carleval und Hernández würden wie er selbst Märtyrer werden, wenn sie nur standhalten. Er habe dem Maestro Carleval ein Gehorsamsversprechen abgelegt, wie schon vorher dem Maestro Ávila; das sei auch bei den *alumbrados* üblich.⁶⁶⁴

Wie Diego Pérez de Valdivia darauf antwortete, ist leider nicht überliefert; es ist indes berichtet, dass er am 4. Dezember 1575 seine Verteidigung vor dem Tribunal abgeschlossen war. Der Ávila-Biograph Luis Muñoz bringt leider nur einen Teil der Verteidigungsrede des Angeklagten; die Apologie zeigt auf, wie sehr der Priester dem Papst und der römischen Kirche ergeben sei, dass er stets alle Gesetzte und Gebräuche (*leyes, costumbres y ceremonias*) verteidigt habe; er habe immer eine Verehrung für den Klerus und die Orden gehabt, wie auch für die Kirchengebäude; er sei seinen Oberen stets gehorsam gewesen und hätte für sie gebetet. Er habe täglich die heilige Messe zelebriert und normalerweise auch davor gebeichtet. Er habe gepredigt, ohne dazu verpflichtet zu sein und ohne Geld anzunehmen; die Armen habe er aus seinen persönlichen Einkünften unterstützt. Er verhehlt nicht, dass er durch sein priesterliches Wirken sehr viele Menschen zur Bekehrung des Lebens zu führen vermocht habe. Niemals habe er gegen die katholische Lehre verstoßen, denn er sei prinzipiell ein Vertreter der klaren Doktrin (*doctrina clara*), der Theologie, der Kirchenväter und der allgemein anerkannten theologischen Positionen. Er hatte 25 Jahre einen Lehrstuhl an der Universität von Baeza inne, wo er *las Artes*

⁶⁶³ Vgl. ebd., 121.

⁶⁶⁴ Vgl. Huerga, *Historia Alumbrados II*, 186f. Das Originalzitat lautet: „4. Que en un sermón dijo: „¡Perros cristianos viejos!, ¿cómo guardáis la ley de Dios?“ Die vollständige Auflistung findet sich bei Huerga.

und *Santa Escritura* las. Interessant ist, dass er schon gegen Anfang seiner apologetischen Rede nicht nur auf seinen ungebrochenen katholischen Glauben hinweist, sondern auch auf die Tatsache, dass er *recogido* sei, das heißt, er übt das innere Gebet und will dies auch betonen. Der Prozess zog sich dennoch in die Länge; dem physisch und psychisch gequälten Priester ging es so schlecht, dass die Inquisitoren Sondererlaubnisse gewährten, wie zum Beispiel einen Beichtvater; er durfte an der heiligen Messe teilnehmen und konnte Spaziergänge in der Sonne machen.⁶⁶⁵ Die *suprema* in Madrid ließ lange auf sich warten, schließlich wurde er in den ersten Dezembertagen des Jahres 1576 verurteilt, die beanstandeten Sätze öffentlich in der Kathedrale von Jaén klarzustellen; es wurde ihm für die Zukunft das Predigen und das Abnehmen von Privatgelübden des Gehorsams in der Beichte verboten – das Predigtverbot war sicherlich ein harter Schlag für Pérez de Valdivia.⁶⁶⁶

Auch die Rückkehr in seine Geburtsstadt Baeza ließ ihn nicht zur Ruhe kommen. Schließlich reiste er nach Madrid, wo sich seine Spur für einige Zeit verliert. Auf dem Weg nach Madrid machte er einen Halt in Toledo, wo er am 18. Februar 1577 mit Teresa de Jesús ein persönliches Treffen hatte – die Reformerin hatte bereits Carleval gekannt und freute sich sehr über das Treffen. Pérez de Valdivia überbrachte für sie einen Brief nach Madrid. 1578 erlaubte die Inquisition von Córdoba die Predigt, möglicherweise hielt er sich wieder in Baeza auf. Es reifte in ihm der Plan, über Valencia mit dem Schiff nach Rom zu gelangen, wo er sich mit dem päpstlichen Segen ausstatten wollte, um in die Mission zu gehen. Der Plan misslang, und auch im Hafen von Barcelona wollte es einfach nicht funktionieren, sich nach Rom einzuschiffen, worauf Diego Pérez sich 1578 entschied, dauerhaft in Barcelona zu bleiben – es sollten sehr glückliche Jahre werden. Obwohl er sichtlich sehr gealtert war, wurde an der Universität Professor für die Heilige Schrift, gesuchter Prediger und verfasste zahlreiche geistliche Werke; er bekam den Titel „Apostel Kataloniens“ ob seiner Tätigkeit. Er half dem thesesianischen Karmel, sich in Barcelona anzusiedeln, und trat in ein Naheverhältnis zum Kapuzinerorden, den er wegen seiner franziskanischen Strenge sehr schätzte. Er starb am 28. Februar 1589 und wurde in der Kapuzinerkirche begraben. Er schied als Weltpriester aus dieser Welt, wiewohl er den Wunsch gehegt hatte, den Kapuzinern beizutreten.⁶⁶⁷

⁶⁶⁵ Vgl. ebd., 188-190. Huerga zitiert: Luis MUÑOZ, o. c., pág. 357.

⁶⁶⁶ Vgl. ebd., 190-193.

⁶⁶⁷ Vgl. ebd., 193-210.

Eines der wichtigsten Werke, die Diego Pérez de Valdivia hinterließ, ist das *Aviso de gente recogida*, das erstmals 1585 in Barcelona veröffentlicht wurde. Der Traktat erinnert stark an die Spiritualität des Maestro Ávila; er wendet sich unter anderem besonders an die *beatas*, also an die frommen Frauen, die ein quasi eremitisches Leben führen. Bemerkenswert ist die wiederholte Warnung vor „spirituellen Neuerungen“ (*novedades espirituales*) im geistlichen Leben, sowie die Anweisung, niemals *falsos maestros* anzuhängen. Er beteuert, dass die geistlichen Übungen, die er vorschlägt, ganz der Heiligen Schrift und den Heiligen Vätern entsprechen; es ist der Weg, den die Heiligen gegangen sind, sowohl die „alten“, als auch die Heiligen der jüngeren Vergangenheit. Die Unterscheidungsgabe kommt besonders in der Auflistung der 20 Gefahren, die im geistlichen Leben lauern, beredt zum Ausdruck. Dabei hat er besonders die *beatas* im Auge, die ja in Baeza schon beargwöhnt wurden. Man merkt, dass Pérez de Valdivia die Verurteilung durch die Inquisition geistig noch sehr präsent war, wenn er häufig betont, *novedades* abzulehnen, und sich zutiefst hingebungsvoll als Sohn der Kirche bezeichnet.⁶⁶⁸

6.4.3 Bernardino de Carleval:

Bernardino de Carleval ist in erster Linie als führender Professor und langjähriger Rektor der Universität Baeza bekannt. Obwohl er wie Pérez de Valdivia mit Juan de Ávila sehr befreundet und als Rektor im akademischen Leben fest verankert war, ist über sein Leben nur schwer eine ausführlichere Biographie zu finden. Zudem wird statt Carleval manchmal die Variante Carlevar gebraucht. Dennoch war es genau Carleval, über den die schon erwähnte Episode berichtet, er habe gesagt: „*Vamos a oír a este idiota*“ – hören wir uns diesen Idioten an. Als Carleval in Granada die Predigt des Maestro Ávila anhörte – um das Jahr 1536 –, war er bis ins Mark erschüttert und wurde schließlich einer seiner besten „Schüler“. Wie die anderen Priester Ávilas lebte er sehr bescheiden, war mit der geringen Pension der Universität zufrieden und strebte nie nach finanziell mehr abwerfenden Benefizien. Er war ein hervorragender Prediger und übte dieses Amt an vielen öffentlichen Plätzen, in Pfarren und Klöstern aus. Er pflegte, samstags in das Spital zu gehen und dort den Kranken zu dienen. Biographische Details über ihn sind kaum bekannt – er stammte aus der Stadt Granada und war ein *cristiano nuevo*, soviel wird überliefert. Nach dem Tod des Maestro Ávila im Jahre 1569 in Montilla wurde er als Rektor der Universität von Baeza de facto der Leiter der *escuela sacerdotal*, dem die Priester

⁶⁶⁸ Vgl. ebd., 370, 379-383.

Gehorsam versprochen – was, wie oben ersichtlich, von der Inquisition nicht gutgeheißen wurde.⁶⁶⁹

Er bekam die Härte der Inquisition gleich in mehreren Prozessen zu spüren– er war der erste der Priesterschüler, der wie ihr Maestro im Alcázar de Córdoba eingesperrt wurde. Es gab zwei Prozesse der Inquisition gegen Carleval; der erste war zwischen 1552 und 1554, und der zweite in den 1570ern, als die *alumbrados* bekämpft wurden. Der erste Prozess drehte sich besonders um Fragen, die schon bei Pérez de Valdivia sehr ähnlich waren. Von einem Anonymus ist ein Teil des Widerrufs des Carleval erhalten: So behauptete Carleval in einer Predigt, dass die Juden Jesus nicht getötet hätten; wie er es sagte, war es für die Zuhörerschaft ein Skandal. Er habe Leute zur heiligen Kommunion zugelassen, die vorher nicht gebeichtet hätten, die er aber gekannt hätte. Er gab zu, dass dies leichtfertig war. Er vertrat die Ansicht, dass die Juden weder Hand an Jesus legten, noch ihn ohrfeigten. Für die letztere Aussage entschuldigte er sich ausdrücklich, da dies nicht dem Glauben der Kirche entspricht. Wenn der Widerruf auch nur zum Teil erhalten ist, ergibt sich doch das Bild, dass es der *escuela sacerdotal* ein großes Anliegen war, falsche Anklagen der Juden zu vermeiden, wie es bei Pérez de Valdivia und Carleval ersichtlich ist.⁶⁷⁰

Nach dem Tod Ávilas kamen sehr harsche Zeiten, denn viele Priester der *escuela sacerdotal* wurden in den 1570er Jahren durch die Inquisition verfolgt. Eine genaue Einteilung in heterodox und orthodox fand nicht statt und die Mystik beider Provenienzen wurde schwer getroffen; in den Prozessakten der Inquisition von Córdoba, wie in denen von Llerena finden sich neben so prominenten Namen wie Juan de Ávila, Luis de Granada, Juan de Ribera einige Jesuiten und Karmeliten. Mitglieder der *escuela sacerdotal* fanden sich unter den *alumbrados* von Baeza und Jaén.⁶⁷¹

Vom 12. März 1575 datiert ein Brief der Inquisitoren aus Córdoba an die *suprema* in Madrid: „Man schickt die Informationen über Doktor Carleval, die Euer Gnaden anordnet [...] die man bei dem Besuch erhielt. Und weil es in diesem Heiligen Offizium andere Prozesse gegen den besagten Doktor Carleval gibt, von denen einige erledigt, andere in der Schwebe sind,

⁶⁶⁹ Vgl. ebd., 146f.

⁶⁷⁰ Vgl. Pastore, Vangelo e spada, 172f. Vgl. Huerga, Historia Alumbrados II, 147f. Hier zitiert Huerga: Floreto de anécdotas y noticias diversas que recopiló un fraile dominico residente en Sevilla a mediados de siglo XVI, edición de F. J. Sánchez Cantón en: „Memorial Histórico Español“, publicado por la Real Academia de la Historia, tomo 48, Madrid, 1948, págs. 383-384, n. 355: Retractación, [año] 1554, f. 156.

⁶⁷¹ Vgl. Estud. biogr. 311f.

beschließen wir, sie zu Euer Gnaden zu schicken, damit man sie sichtet, und Euer Gnaden bestimmt, was abgehandelt werden soll.“⁶⁷²

Doktor Carleval war gleich in mehrere Prozesse verstrickt; allgemein betrachtet bewegen sich die Anklagen zwischen der Vermutung des Alumbradismus, einer „zu judenfreundlichen“ Haltung, der Problematik der Abstammung von *cristianos nuevos*; schließlich kommt der Umstand hinzu, dass in und um Baeza, sowie in Ubeda (westlich von Baeza), von einigen Personen „Prophetien“ erzählt wurden; viele davon hätten eine Märtyrerverfolgung in den 1570 Jahren vorhergesehen. Inwieweit Bernardino de Carleval darin verstrickt war, bleibt dahingestellt, jedenfalls hatte er eine Nähe zu apokalyptischen Theorien; der damalige Inquisitor Alonso López war überzeugt, dass der Rektor Carleval sozusagen der Rädelsführer der *alumbrados* war. Trotz der vielen Anklagen kam es dennoch nie zu einer Verurteilung: Es konnte schlicht nicht bewiesen werden, dass Carleval häretische Aussagen getätigt habe. Er war bis zu seinem Tod 1579 weiterhin Rektor der Universität von Baeza.⁶⁷³

6.4.4 Baeza – ein positives und ein negatives Bild

Nach der Besprechung der Protagonisten der Universität von Baeza soll dialektisch dargestellt werden, wie die spanische Gesellschaft diese „besondere“ Bildungseinrichtung wahrnahm. Álvaro Huerga illustriert dies großartig, indem er die beiden gegensätzlichen Wahrnehmungen bildhaft beschreibt: „Baeza, color de rosa“, und „Baeza, en negro“. Interessanterweise ist es wieder ein Karmelit, der die Schilderung der guten Atmosphäre anführt: Jerónimo Gracián de la Madre de Dios, welcher der Beichtvater der Teresa de Ávila war, schwärmt geradezu von dem Bild der frühen Kirche, das sich in Baeza darbietet: „Und weil wir uns an die Studenten erinnerten, wird es gut sein, kurz über die Gründung der Universität von Baeza zu sprechen, die große Frucht in dieser Stadt brachte, durch den Geist und die Strenge, die unser Orden bekennt. Es ist wahr, dass er die Erde gut aufbereitet fand, durch eine Schule, die der Maestro Ávila mit sehr heiligen Klerikern mit apostolischem Leben hier gründete, die auszogen, um zu predigen und Beichte zu hören in jenen Orten. Sie lehrten die weltlichen Studenten mit Wissenschaft, Gebet und Abtötung, als wären sie selbst Ordensmänner. Es gibt in dieser Stadt viel Geist, bei den Männern, wie auch bei den Frauen, und so viel Zulauf in der Häufigkeit der

⁶⁷² Huerga, *Historia Alumbrados II*, 149f. Hier zitiert Huerga: *Carta del tribunal de Córdoba al Consejo*, 12 marzo 1575 (AHN.: *Inq.* legajo 2393/1, s. f.). „Se envían las informaciones que Vuestra Señoría manda [...] del Doctor Carleval, que se recibieron en la visita; y porque en este Santo Oficio HABIA OTROS PROCESOS contra el dicho doctor Carleval, QUE UNOS ESTABAN YA DESPACHADOS Y OTROS SUSPENSOS, acordamos enviarlos todos a V. S. para que se vean y V. S. mende lo que sea servido.“

⁶⁷³ Vgl. Huerga, *Historia Alumbrados II*, 151-153.

Sakramente in allen Pfarrkirchen, wie man es zu haben pflegt in Klöstern, wo man das mit großer Vollkommenheit ausübt.“⁶⁷⁴

Gracián zeichnet auch die *beatas* in Baeza in einem ausgezeichneten Bild: Er erwähnt die große Heiligkeit und die evangeliumsgemäße Armut; einige Frauen waren tatsächlich Mystikerinnen, die zahlreiche Visionen und anderer Erlebnisse hatten. Er sieht das durchwegs positiv, erwähnt jedoch auch die negativen Schwärmereien, die leider vorkamen; er meint dazu, dass unter dem guten Weizen eben leider auch die Spreu verborgen ist. Jedenfalls scheinen diese Fälle eine Minderheit zu betreffen, neben einer auch in der Bevölkerung verankerten tiefen Frömmigkeit und einem Streben nach Heiligkeit, was sich an der großen Häufigkeit des Sakramentenempfangs deutlich manifestiert – dazu Gracián: „Mit der Erfahrung und indem ich die *madre* Teresa de Jesús viele Jahre behandelt habe [...] und viele *beatas* aus Baeza [...], und indem ich viele Bücher über spirituelle Sachen und Vorkommnisse las, und sehr absichtlich diese Materie des wahren Geistes und der Illusionen studierte, gab mir der Herr viel Licht dazu, in diesem Fall die Geister zu untersuchen und die Illusionen und Betrügereien des Teufels aufzuklären, um ihm [dem Herrn] viel Frucht bringen zu können.“⁶⁷⁵

Ein gegensätzliches Bild illustriert der Dominikaner Alonso de Sepúlveda - auch „Deán de México“ genannt - der sich in seinen Briefen an Francisco Sarmiento, dem zuständigen Bischof von Jaén, bitter beklagt über die schlechten Zustände in Baeza. Gebürtig in dieser Stadt, fühle er sich verpflichtet, den Bischof zu informieren, um Abhilfe zu schaffen. Der Deán de México rückt die in Baeza tätigen Priester in ein schiefes Licht: Er betont, wie gefährlich (*gran peligro*) ein zu vertrauter Umgang mit weiblichen Pönitenten für die Beichtväter sei; er beschwert sich, dass die Beichtpriester ihnen morgens die Beichte abnähmen, und am Nachmittag sie ein weiteres Mal besuchen würden. Die Frauen, die zur Beichte kommen, seien jung und hübsch,

⁶⁷⁴ Ebd., 115. Hier zitiert Huerga: Jerónimo GRACIÁN DE LA MADRE DE DIOS, Peregrinación de Anastasio, en Obras, ed. P. Silverio, tomo III, Burgos, 1933, págs. 73-255, 191. “Y porque hicimos mención de estudiantes, será bien decir brevemente de la fundación del Colegio de Baeza, que hizo gran fruto en aquella ciudad con el espíritu y aspereza que nuestra Orden profesaba. Verdad es que halló la tierra bien dispuesta con un Colegio que allí fundó el padre Maestro Avila de clérigos muy santos, que salían a predicar y confesar por aquellos pueblos con vida apostólica, y leían enseñando a los estudiantes seglares con la ciencia, la oración y la mortificación como si fueran religiosos. Hay en esta ciudad gran espíritu, así en hombres como mujeres, y tanto concurso en la frecuencia de los sacramentos en todas las iglesias parroquiales, como suele haber e monasterios donde esto se ejerce con mucha perfección.”

⁶⁷⁵ Huerga, Historia Alumbrados, 116f. Huerga zitiert hier: Gracián, Peregrinación..., (Obras III, pág. 218). “Con la experiencia y el haber tratado muchos años el espíritu de la madre Teresa de Jesús [...] y muchas beatas de Baeza [...], y con haber leído muchos libros de cosas y sucesos espirituales, y estudiado muy de propósito esta materia del verdadero espíritu y de las ilusiones, me dio el Señor mucha luz para, en este caso del examinar espíritus y declarar ilusiones y engaños del demonio, poderle hacer mucho fruto.”

ebenso wie die Beichtväter; dieser Usus der Spendung des Bußsakramentes werde in der Stadt Baeza geradezu bis zum Exzess so gehalten. Noch dazu bringt er die *alumbrados* der Extremadura auf das Tapet, um die große Verwandtschaft der Gruppierungen aufzuzeigen – diese waren ja auch wie in Baeza Mitglieder der *escuela sacerdotal*, jedoch waren sie sehr eigenbrötlerisch und legten eine ungesunde Frömmigkeit an den Tag, wie im eigenen Kapitel über die Priesterschule erwähnt. Der *Déan* geht geschickt vor, indem er anmerkt, dass man in der Extremadura auch sehr angesehen und gebildet war, hervorragende Predigten gehalten habe, in der Nacht die Beichten gehört habe, jedoch mit der Zeit abgerutscht sei in die Kreise der *alumbrados*, indem sie den Gehorsam fallen gelassen, und ihre Bischöfe betrogen hätten.⁶⁷⁶

Wenn auch die geschilderten Zustände in Baeza vollkommen übertrieben wurden, so bleibt dennoch bestehen, dass der Kritiker die Vorkommnisse in der Extremadura richtig darstellte, wie der Historiker Huerga bemerkt: Sepúlveda arbeitete offensichtlich mit anderen nicht gut gesinnten Klerikern in der Region Baeza zusammen, um die *escuela sacerdotal* zu diskreditieren. Der Brief ist im Ton aggressiv und teilweise im Schreibstil abgehakt und nervös wirkend, er zeigt eine starke Parteienbildung in und um Baeza. Auch wenn die Priester Ávilas in Baeza nie einen Stil wie in der Extremadura pflegten, so zeigt dieser Konflikt dennoch, wie die Atmosphäre um die Universität von Baeza gewesen sein muss.⁶⁷⁷

Eine besonders heftige Anklage stammt vom Laien Sebastián Camacho, der sich bei der Inquisition in Córdoba Gehör verschaffte: „Baeza [...], das ist die Brutstätte der Alumbrados, man züchtet sie in der dortigen Schule, und [es gibt] so viele *beatas*, dass man versteht, dass es allein in Baeza zweitausend gibt.“⁶⁷⁸ Wie besonders an den Lebensgeschichten der beiden Rektoren der Universität, Carleval und Pérez de Valdivia ersichtlich wurde, waren die Inquisitoren in der für Baeza zuständigen Stadt Córdoba mehr oder weniger überzeugt, dass es sich bei Baeza um einen großen Zirkel von *alumbrados* handelte; wie an der Aussage klar wird, waren insbesondere die vielen frommen Frauen, hier durchwegs *beatas* genannt, der Stein des Anstoßes – neben der Abstammung von *cristianos nuevos*. Die *beatas* waren ein Phänomen, das bei den *alumbrados* häufig auftauchte und ein typisches Element der Spiritualität Juan de Ávilas darstellt: Der Hang, auch Laien das innere Gebet zu erschließen und ihnen, wenn es mit

⁶⁷⁶ Vgl. ebd., 120f. Huerga zitiert hier: Carta de fray Alonso de Sepúlveda, O. P., al tribunal de Córdoba, Baeza, 24 septiembre 1587 (AHN.: Inq., legajo 1853, expediente 4.º, f. 132.).

⁶⁷⁷ Vgl. ebd., 121.

⁶⁷⁸ Ebd., 125. Huerga zitiert hier: AHN.: Inq., legajo 1853, expediente 4.º, f. 105 v. “BAEZA [...], que es LA MATRIZ DE LOS ALUMBRADOS, y los cría en el Colegio que allí hay, y tantas *beatas*, que se entiende que en sola Baeza hay dos mil.”

den Lebensumständen irgendwie vereinbar war, in der Welt ein sehr zurückgezogenes Leben zu ermöglichen – ist in der Strenge der Grundhaltung durchaus karmelitisch anmutend. Eine phänomenologische Ähnlichkeit des spirituellen Programms Juan de Ávilas zu den *alumbrados* kann nicht bestritten werden.

Schließlich sollen noch Studenten der besagten Hochschule zu Wort kommen: Ihnen ist die tiefe Achtung des Maestro Ávila eigen: Sie waren fast zur Gänze Schüler des Bernardino de Carleval und teilweise auch des Diego Pérez de Valdivia, die sie beide als getreue Jünger des Maestro Ávila schildern.⁶⁷⁹ Die Prozessakten zum Seligsprechungsprozess aus Baeza sind dazu interessant: so gab der Priester Francisco Quadros Alférez aus Baeza zu Protokoll, dass das religiöse Leben der Stadt vor der Errichtung der Universität mangelhaft war und erst das Wirken der *escuela sacerdotal* weite Teile der Bevölkerung zu einer tiefen Frömmigkeit führte; Quadros Alférez betont das selbstlose Wirken der Rektoren, Carleval und Pérez, die so losgelöst von zeitlichen Angelegenheiten durch Predigt und Sakramentspendung das Evangelium verkündeten – der Zeuge betont das gute Einvernehmen mit den Karmeliten, und betont ebenso das Streben nach Heiligkeit, das in allen Ständen zu finden war; er erwähnt auch die zahlreichen *beatas*. Baeza war wie ein einziges großes Kloster, nicht nur durch die vielen Ordenshäuser bedingt, sondern auch durch den Lebensstil der Bevölkerung. Nicht nur die universitäre Bildung wurde stets betont, die Volksschulbildung der kleinen Kinder wurde in ihrer Wichtigkeit erkannt; der Zeuge paraphrasiert ein Wort Maestro Ávilas: Wenn man die Herzen der Kinder in ihrem zarten Alter gewinnt, kann man ganze Dörfer und Städte gewinnen, wenn diese einmal erwachsen sind, ob nun im geistlichen Stand oder als Laien. Die Prozessakte erwähnt die Vorschriften in den Schulen von Baeza: So waren zum Beispiel auch jeglicher persönlicher Luxus und der persönliche Besitz von Musikinstrumenten nicht erlaubt.⁶⁸⁰ Ein Maestro Juan de Cisneros gibt zu Protokoll, von welcher seltener Heiligkeit die Maestros Carleval und Pérez de Valdivia waren, er nennt ausdrücklich einen Doktor Bárcena, der in Übersee (*en las indias*) das Martyrium erlitt; das Programm in Baeza war „Tugend und Bildung“ (*virtud y letras*). Hervorgehoben wird die Tatsache, dass Maestro Ávila, offensichtlich in den ersten Jahren seines Wirkens in Baeza, die an einen Bürgerkrieg grenzenden Streitigkeiten zwischen den Familien Venavides und Carvajal beilegen konnte.⁶⁸¹

⁶⁷⁹ Vgl. ebd., 121f.

⁶⁸⁰ Vgl. Proceso de Beatificación, 802f. (Proc. Baeza 1334v.-1335v.)

⁶⁸¹ Vgl. ebd., 728. (Proc. Baeza 1225r-1225v.)

6.4.5 Die Lehre an der Universität von Baeza⁶⁸²

Die theologischen Fächer nahmen eindeutig den höchsten Stellenwert in Baeza ein, wie es auch typisch für Maestro Ávila war; das lag nicht nur am allgemein hohen Stellenwert der Theologie an den damaligen Hochschulen, sondern auch am Gründungsziel der Universität von Baeza: Voraussetzung für einen Eintritt war der Wunsch, Priester zu werden, was in der Bildungslandschaft Spaniens des 16. Jahrhunderts eher die Ausnahme war. Daher ist auch verständlich, dass auf den Lebensstil der Professoren, wie auch auf den der Studenten größten Wert gelegt wurde, und zwar viel dezidierter als an anderen Universitäten. Intensive religiöse Praxis und persönliches Streben nach einem tugendhaften Leben standen im Vordergrund. Dazu kommt wie selbstverständlich der Drang zur Verinnerlichung.⁶⁸³

Die folgenden Angaben beziehen sich auf die *estatutos* der Universität von Baeza aus dem Jahr 1609. Für die Zeit des 16. Jahrhunderts sind leider keinerlei Statuten überliefert, obwohl es Hinweise gibt, dass Maestro Ávila solche in einfacher Form festsetzte, jedoch gelangten diese nicht ins Archiv. 1571 wurde abermals eine Ordnung schriftlich festgehalten, jedoch ist diese ebenso wenig überliefert. Unter der Regentschaft König Philipps III. wurde der Ruf nach einer neuerlichen Abfassung von Statuten laut. Die *estatutos* aus 1609 sind die ältesten tradierten Quellen einer Studienordnung in Baeza.⁶⁸⁴ Geben die *estatutos* von 1609 noch die Gepflogenheiten der ersten Jahrzehnte wieder? Wurden sie im Laufe der Jahre tiefgreifend verändert? Mit einer gewissen Vorsicht, dennoch bestimmt muss man folgendes bemerken: Die Besonderheiten der Universität von Baeza scheinen „durchgehalten“ zu haben, zumindest bis weit ins 17. Jahrhundert. Daher ist es wichtig, den Statuten von 1609 den gebührenden Stellenwert zu geben. Nach der Bearbeitung der *estatutos* soll ein weiteres Mal die Frage gestellt werden, inwiefern jene auch die Zeit des 16. Jahrhunderts wiedergeben. Im folgenden Kapitel werden sie wörtlich wiedergegeben. Die Übersetzung ist bewusst wörtlich gehalten, besonders die lateinisch-spanischen Mischformen. Die Auslassungen sind, wie ein Vergleich einiger Textpassagen mit der Ausgabe von Moreno Uclés (Humanismo Giennense) zeigt, äußerst geringfügig, jedoch leider nicht im Gesamten zu eruieren, da die Originalquelle nicht zugänglich ist.

⁶⁸² Anmerkung: Die Kapitel 6.4.5, 6.4.6 und 6.4.7 sind Teile einer von mir verfassten Seminararbeit und wurden für die vorliegende Arbeit leicht adaptiert übernommen.

⁶⁸³ Vgl. Moreno Uclés, Juan, Humanismo Giennense (siglos XV-XVIII), Un foco humanista en Baeza. Un análisis de su ideario pedagógico, Boletín del Instituto de Estudios Giennenses, Octubre /Diciembre 1995, N. 158, 167-295, 206f.

⁶⁸⁴ Vgl. Arias de Saavedra Alías, Inmaculada, La Universidad de Baeza en la Edad Moderna, Estado de la cuestión y síntesis de su trayectoria; Miscelánea Alfonso IX, 2009, Salamanca 2010, 15-43, 28f.

a) Scholastische Theologie:

„Über die Materie der scholastischen Theologie, die zu lesen ist.

Für den besseren Nutzen der theologischen Studenten, und damit sie in den vier Jahren ihrer Vorlesungen in der gesamten scholastischen Theologie unterrichtet werden, oder im größten Teil davon, ist es nützlich, dass man die Vorlesungen so ordnet, dass man in den besagten vier Jahren in ausreichender Weise die vier Teile des heiligen Thomas hören kann.

Vom ersten Teil lese man alles, was das erste Buch des Sentenzenbuches betrifft, das ist die erste Vorfrage der heiligen Theologie: und den Stoff der „Divina Essencia“ und von „de Trinitate“ lese man genau bis zur 44. Frage.

Und vom zweiten Band des zweiten Teiles, der dem zweiten Teil des Sentenzenbuches entspricht, werde man genau die Fragen 44 und 45 lesen: und die Fragen der Materie über die Engel, von Frage 50 bis 65, man lese das leicht gehend nach Art eines Kompendiums, und was schwierig und rein zur Theologie gehört, lese man mit Ernsthaftigkeit. Und von dort zur Frage 83 lese man in Zusammenfassung: und die Frage 83, die „del Libero Arbitrio“ behandelt, lese man exakt. Und die Fragen 103, 104 und 105 lese man mit größerer Sorgfalt, und die anderen, die bis zum Ende des ersten Teiles verbleiben, lese man nach Art eines Kompendiums...

Von der prima secundae desselben heiligen Thomas lese man mit Sorgfalt die ersten fünf Fragen, Teile dieser in Zusammenfassung; in Erörterung nur die schwierigen Fragen, und alles von „de Actibus, Intellectus et Voluntatis“ lese man, achte dabei auf die schwierigeren Fragen. Und von 18 bis 22 lese man weitschweifiger. Die Materie von „de Passionibus, Habitibus et Virtutibus“ lese man in Zusammenfassung, mit den Zusätzen „de Donis, de Beatitudinibus fructibus“. Die Materie von „de Peccatis, de Legibus y de Gracia“ muss man umfassender lesen... Von der secunda secundae werden sie mit Sorgfalt die Materie von „de Fide, Spe et Charitate“ lesen: das von „de Prudentia“ lese man zusammengefasst: das von „de Justitia“ werden sie ganz lesen, mit dem Unterschied, dass sie die Materie von „de Restitutione, Venditione, de Usura de Decimis, de Voto, de Juramento, de Simonia“ mit aller Umsicht lesen werden, und das ganze andre werden sie nach Art eines Kompendium lesen, ohne eine Diskussion über die schwierigen Fragen zu unterlassen... und wo Häresien oder Fehler aufgetreten sind. Die Materie von „Fortitudine et Prudentia“ werden sie nach Art eines Kompendiums lesen, aber die Frage „de Martirio“ lese man mit Sorgfalt, so wie das von „de Paciencia“. In der Materie „de Temperantia“, den Fragen „de Jejunio, de Virginitate, de Luxuria, de Humilitate, de Superbia“, alles andere lese man in Zusammenfassung. In der Materie von „de Statibus“ wird man das von „de Prophecia, de Rapto, de Gratia gratis data“

zusammengefasst lesen, was passend ist, und in Diskussion die schwerwiegenden und schwierigen Fragen. In gleicher Ordnung halte man es in „la disputa de vida activa y contemplativa, de Statu perfectionis et religionis“ mit größter Aufmerksamkeit bei „de Statu Episcoporum, contra heréticos“. Und die Materie „de Religionibus“ wird mit Entschlossenheit gelesen werden...

Vom dritten Teil lese man die 25 ersten Fragen mit größerer Sorgfalt, und die anderen zusammengefasst. Die ganze Materie „de Sacramento“ lese man exakt, und das, was keine Schwierigkeiten macht, betreibe man als Kompendium. In dem, was die Materie von „Resurrección“ betrifft, und die angeschlossenen Fragen, die zum letzten Teil des vierten Sentenzenbuches gehören, lese man in Zusammenfassung, ausgenommen die Hauptfragen, in denen Streit besteht mit den Häretikern, wie „de Purgatorio, de Suffragiis mortuorum y de Qualitate corporum resurgentium“, und die Frage vom Antichristen und „de Indulgentiis“ und andere ähnliche.“⁶⁸⁵

⁶⁸⁵ Estatutos 1609, tit. 9. Wie zitiert bei: Álvarez, María Encarnación, La Universidad de Baeza y su tiempo (1538-1824), Boletín del Instituto de Estudios Giennenses, VII, 27-28 (1961), 9-172, 89-91. “De las materias de Teología Escolástica que se han de leer. – Para el mejor aprovechamiento de los estudiantes teólogos y para que en los cuatro años de sus cursos queden instructos en toda la Teología Escolástica o la mayor parte della conviene que de tal manera se ordenen las lecciones que en los cuatro dicho años pueden oír suficientemente las cuatro partes de Santo Tomás. De la primer aparte se lea todo lo toca al Libro primero de las Sentencias, que es la primera cuestión preámbula de la Santa Teología: y la materia de la „Divina Esencia“, y „de Trinitate“ se lea exactamente hasta la cuestión 44. Y del segundo tomo de la Segunda parte, que corresponde al Segundo libro de las Sentencias, se leerán exactamente las cuestiones 44 y 45: y las cuestiones de la materia de „los Angeles“, desde la cuestión 50 a la 65, se lea lo fácil por vía de compendio, y lo dificultoso y que puramente es Teólogo, se lea seriamente. Y desde ahí a la cuestión 83 se lea en suma: y la cuestión 83 que trata „del Libero Arbitrio“ se lea exactamente. Y las cuestiones 103, 104, 105 se lean con mayor cuidado, y las demás que restan hasta el fin de la primer aparte se lean por vía de compendio...

De la Prima Secundae del mismo Dr. Sto. Tomás se lean con cuidado las cinco cuestiones primeras, parte dellas en suma, disputando sólo las cuestiones dificultosas, y todo lo „de Actibus, Intellectus et Voluntatis“ se lea reparando en las cuestiones más graves. Y la 18 hasta la 22 se lean más difusamente. Las materias „de Pasionibus, Habitus et Virtutibus“ se lean en suma, con los apéndices „de Donis, de Beatitudinis fructibus“. Las materias „de Peccatis, de Legibus y de Gracia“ se han de leer más difusamente...de la Secunda secundae se leerán con cuidado la materia „de Fide, Spe et Charitate“: la „de Prudentia“ se leerá en suma: la „de Justitia“ se leerá toda, con esta diferencia, que las materias „de Restitutione, Venditione, de Usura de Decimis, de Voto, de Juramente, de Simonia“, se leerán con todo cuidado, y todo lo demás se leerá por vía de compendio, no dejando de disputar las cuestiones graves... y donde ha habido herejía o errores. La Materia de „fortitudine et Prudentia“ se leerá por vía de compendio, pero la cuestión „de Martirio“ se lea con cuidado, así como la „de Paciencia“. En la materia „de Temperantia“, las cuestiones „de Jejunio, de Virginitate, de Luxuria, de Humilitate, de Superbia“: todo lo demás se leerá en suma... En la materia „de Statibus“ se leerá lo „de Prophecia, de Rapto, de Gratia gratis data“, sumando lo que conviene y disputando las cuestiones graves o difíciles. El mismo orden se guarde en „la disputa de vida activa y contemplativa, de Statu perfectionis et religionis“, con cuidado máxime „de Statu Episcoporum, contra heréticos“. Y la materia „de Religionibus“ se leerá resolutamente...

De la Tercera parte se lean las 25 cuestiones primeras con mayor cuidado y las demás en suma. Toda la materia „de Sacramento“ se lea exactamente, y en lo que no hubiere dificultad se haga compendio. En lo que toca a la materia de „Resurrección“ y las cuestiones anejas, que pertenecen a la última parte del cuarto libro de las „Sentencias“, se lean en suma, excepto las cuestiones principales en las que hay contienda contra los herejes, como „de Purgatorio, de Suffragiis mortuorum y de Qualitate corporum resurgentium“ y la cuestión del Anticristo y „de Indulgentiis“ y otras semejantes.“

b) Positive Theologie:

„Über die Weise, in der man die positive Theologie zu lesen hat.

Der Lehrstuhl der positiven Theologie und der Heiligen Schrift...man hat ein Jahr Altes Testament und ein Jahr Neues Testament zu lesen...drei Lektionen jede Woche, und am Freitag, an dem die christliche Lehre zu lesen ist, müssen das Glaubensbekenntnis, die Gebote des Gesetzes, die Sakramente und das Gebet des Vater Unsers erklärt werden, in der Weise, dass man die Studenten lehrt, und damit verbunden die Tugend erklärt, ihnen auf fromme Weise die Geheimnisse beibringt, die in der Materie vorhanden sind, die man sie lehrt...

Der besagte Lehrstuhl der Bibel liest – vier Mal in vier Jahren – einen Monat lang eine Vorbereitung zur positiven Theologie, in welcher – gemäß der Ordnung der dialektischen Orte – die Namen der Heiligen Schrift erklärt, die Definition, die Aufteilung, die Gründe und die Wirkungen derselben, und die Weise, [die Heilige Schrift] zu gebrauchen und auszulegen, insbesondere die Autorität und die Sicherheit der Vulgata-Übersetzung...

Der besagte Lehrstuhl soll Vorsicht walten lassen, dass die Studenten die hervorragenderen Kapiteln der *Divina Escritura* auswendig lernen, wie die drei Kapitel der Bergpredigt beim heiligen Matthäus; und beim heiligen Johannes die Predigt beim letzten Abendmahl, Kapitel 13 bis 17; und vom heiligen Paulus einige Briefe; und einige Kapitel von Jesaja und Jeremia, einige ausgewählte Texte aus den Sprichwörtern, aus Kohelet, aus Jesus Sirach...

Und es wird dem besagten Lehrstuhl mitgeteilt, dass, wenn eine Stelle auf der sich eine schwerwiegende Frage aus der scholastischen Theologie gründet – die der Glaubens- und Sittenlehre zugehört – entdeckt wird, möge [die Frage] gelöst werden, indem man nur das Substanzielle mitteilt, und das andere dem Ort der scholastischen Theologie zuweist, wo man sie behandelt. Und wenn man die Gelegenheit anbietet, den Studenten den Geist und Sinn der Heiligen Kirche in dem *Officium divinum*, die Art und Weise, wie man beichtet und [geistlichen] Rat gibt, zu erklären.... Auch weise man darauf hin, dass es in der heiligen Schrift ein starker Gemeinplatz ist, andere [Schriftstellen] zu behandeln, die ähnlich seien, weil die Lehre, die in der Heiligen Schrift viele Male wiederholt wird, sehr wichtig ist.“⁶⁸⁶

⁶⁸⁶ Estatutos von 1609, tit. 10. Wie zitiert bei Álvarez, Baeza, 91f. “De la forma en que se ha de leer la Teología positiva. – El catedrático de Teología positiva y Escritura Sagrada... ha de leer un año del Testamento Viejo y otro del nuevo... tres lecciones cada semana, y el viernes, en que ha de leer la Doctrina Cristiana, declare el Símbolo de la Fe, los Mandamientos de la Ley, los Sacramentos y la oración del Pater Noster, de manera que enseñe a los estudiantes y juntamente les exorte a la virtud, declarándoles piadosamente los misterios incluidos en la materia que les enseña... El dicho catedrático de Biblia, de cuatro en cuatro años, por espacio de un mes, lea una prefación de la Teología positiva, en la cual, según el orden de los lugares dialécticos, declare los nombres de la Sagrada Escritura, la definición, la partición, las causas y efectos della y el modo de usar e interpretarla, particularmente la autoridad y certidumbre de la translación Vulgata... El dicho catedrático tenga cuidado que los estudiantes aprendan de memoria los capítulos más señalados de la Divina Escritura, como son los tres capítulos del Sermón del Monte, en San Mateo; y el Sermón de la Cena, desde el 13 al 17 capítulos de San Juan; y de San Pablo algunas Epístolas; y algunos capítulos de Isaías y Jeremías, algunos textos escogidos de los Proverbios, del Eclesiastés y

6.4.6 Die Bedeutung der Lehre der Universität von Baeza

Die Statuten von 1609 haben nicht nur zeitlich eine nicht allzu große Entfernung zu Maestro Ávila, der ja 1569 gestorben war, auch inhaltlich findet man eine große Übereinstimmung mit der Spiritualität Ávilas. Dies gilt im Besonderen für die Lehre der „positiven Theologie“ in Baeza, die eine hervorragende Ehrfurcht gegenüber der Bibel aufzeigt. Die besondere Akzentuierung der Bibelstellen – die Bergpredigt bei Matthäus, die Worte Christi beim Abendmahl nach Johannes, einige Paulusbriefe, das alles deutet massiv auf Juan de Ávila hin. Die starke Rezeption der paulinischen Briefe bei Maestro Ávila ist bekannt, ebenso seine große Verehrung des Gründonnerstags – er bat den Papst darum, an den gewöhnlichen Donnerstagen des Jahres die Liturgie des Gründonnerstags zu feiern, die eben einen Teil der genannten Perikope aus Johannes beinhaltet.⁶⁸⁷ Die Bergpredigt wiederum ist ein Aufweis, wie Maestro Ávila die Kreuzesnachfolge und die Armut Christi sehr betonte, und die Forderung nach Kirchenreform genau an diese Gedanken anschloss.

Nicht minder aufschlussreich ist die Auswahl aus dem Alten Testament, die den Studenten besonders ans Herz gelegt wurden. Jesaja und Jeremia kommen nicht überraschend; die Akzentuierung der Weisheitsliteratur – das Buch Kohelet und das Buch Jesus Sirach – hingegen gilt in der Literatur als „typisch“ für Theologen, die von *judeoconversos* abstammen. Dies, verbunden mit einer Betonung der Paulusbriefe und ganz allgemein der heiligen Schrift, einem Zug zum Innerlichen, zeigt dadurch zumindest eine gewisse Verwandtschaft mit Erasmus.⁶⁸⁸ Das alles weist darauf hin, dass die Spiritualität Juan de Ávilas auch bei der Festsetzung der *estatutos* 1609 noch maßgeblich für die Ausrichtung der Universität von Baeza war, obwohl die *escuela sacerdotal* sich mehr oder weniger auflöste. Das ist aber nicht als „Bruch“ aufzufassen, denn Juan de Ávila hat durch seine Priesterspiritualität doch eine merkbare Nähe zum Karmelitenorden – und zum Beispiel einer seiner wichtigsten „Schüler“, Diego Pérez de Valdivia, zu den Kapuzinern;⁶⁸⁹ man kann allgemein eine echte Verwandtschaft zu allen „reformierten“ Orden innerhalb der Anhängerschaft Maestro Ávilas konstatieren, weil bei

del Eclesiastico... Y se advierte al dicho Catedrático que cuando encontrare algún lugar sobre el cual se funda alguna cuestión grave de la Teología escolástica que perteneciere „ad fidem vel ad mores“ la resuelva diciendo solamente lo sustancial, y en lo demás remitiéndose al lugar de la Teología escolástica a donde se trata. Y cuando se ofrezca ocasión explique a los estudiantes el espíritu y razón de la Santa Iglesia en los Oficios Divinos y el modo de confesar y dar consejo... También advierta el lugar que fuere muy común en la Santa Escritura, trayendo otros que sean semejantes, porque la doctrina que muchas veces repite la Sagrada Escritura es muy importante. “

⁶⁸⁷ Vgl. Memorial segundo al Concilio de Trento, n. 79. OC 2, 599f.

⁶⁸⁸ Vgl. Roldán-Figueroa, Spirituality, 243.

⁶⁸⁹ Vgl. Esquerda Bifet, Diccionario, 289.

diesen eine echte „Kirchenreform“ der gemeinsame Nenner ist. Die *estatutos* von 1609 haben daher eine große Bedeutung, um die Lehre der Universität von Baeza rekonstruieren zu können, insbesondere im Hinblick auf die Theologie. Ungeachtet dieser Erkenntnisse haben diese Statuten ein hohes Potenzial inne, um zu verstehen, wie Theologie in Spanien des 16. und 17. Jahrhunderts gelehrt wurde, welche Inhalte wichtig waren, und in welchem Verhältnis die scholastische und die sog. positive Theologie standen, die ja beide im 16. Jahrhundert ein gewisses Aufblühen genossen.

Die Aufteilung der *Summa theologiae* des Aquinaten auf die einzelnen Jahre wird mit Akribie vorgenommen. Dabei ist durchaus noch das Gedächtnis an den Sentenzenkommentar des Petrus Lombardus lebendig, denn das 16. Jahrhundert war ja die Zeit, in der die *Summa* die Sentenzen als *das* theologische Werk verdrängte. Das ist wiederum ein Aufweis, dass die *estatutos* inhaltlich noch in dieser Zeit anzusiedeln sind und einen guten Einblick in die ersten Jahrzehnte dieser Universität geben. Ein Einblick in die Einteilung der scholastischen Theologie ist aufschlussreich: Es beginnt mit den Grundlagen der Theologie, wie es in der *prima pars* vorkommt – die *Divina Essencia* und die Trinität stehen im Vordergrund – alles bis zur *Quaestio* 44. Dieser gesamte Teil hat seine Entsprechung im ersten Sentenzenbuch des Petrus Lombardus; dieses Werk hat noch eine so große Bedeutung, dass es explizit in den Statuten genannt wird. Ein wenig missverständlich wirkt die Bezeichnung „*segundo tomo de la segunda parte*“; „Zweiter Band des zweiten Teiles; hier ist jedoch einfach die Fortsetzung des ersten Teiles der *Summa* gemeint. Diese Textpassagen entsprechen dem zweiten Sentenzenbuch und beinhaltet die Schöpfungslehre: Häufig liest man die Mahnung, leicht fassbare *Quaestiones* in bereits in zusammengefasster Form zu erarbeiten, während schwieriger zu behandelnde Themen akribisch zu lesen sind; diese Angaben sind auch wertvoll, weil sie angeben, welche Lehren als besonders kompliziert bzw. als besonders zu betonen empfunden wurden. Bei diesem Teil sind besonders die unmittelbar zur Schöpfungslehre gehörenden *quaestiones* 44 und 45, 83 über den freien Willen und 103, 104 und 105 – über die Vorsehung und den Einfluss auf die Schöpfung – als besonders zu beachten gekennzeichnet.

Der Unterricht über die *prima secundae* wird eröffnet mit dem fünf Fragen über das letzte Ziel des Menschen, die genau behandelt werden sollen. Die *quaestiones* über die Sünde, das Gesetz und die Gnade – doch ein beträchtlicher Umfang – wird als umfassend zu lesen eingeschärft; diese Hervorhebung scheint mit den Lehren der Reformatoren zusammenzuhängen, die in diesen Gebieten besonders stark vom katholischen Glauben abweichen. Die anderen Gebiete

sind nur summarisch durchzugehen, die *quaestiones* 18 bis 21 jedoch mit größerer Sorgfalt; es handelt sich hierbei thematisch um die Gutheit und Bosheit der menschlichen Akte.

Die *secunda secundae* wird nach den gleichen Gesichtspunkten als Stoff gelesen; die *quaestiones* über die drei göttlichen Tugenden (qq. 1-27) sollen mit Genauigkeit gelesen werden. Besondere Beachtung finden die *quaestiones* über die Restitution, den Verkauf, den Zins, den Zehnten, das Gelübde, den Eid und die Simonie, die besonderer Beachtung bedürfen. Die anderen Teile sollen summarisch gelesen werden, wenn jedoch bei schwierig zu verstehenden Inhalten eine Diskussion aufkommt, so muss der betreffende Text der Summa genau durchgenommen werden. Das gilt besonders in Bereichen der Theologie, in denen Häresien bzw. Irrtümer aufgetreten sind. Offensichtlich sollen die Studenten zu einem tieferen Verständnis geführt werden, welches hilft, Häresien überwinden zu können. Schließlich sollen die *quaestiones* über die Geduld und das Martyrium genauer berücksichtigt werden, und bei der Tugend der Mäßigkeit die Quaestiones über das Fasten, die Jungfräulichkeit, die Unkeuschheit, die Demut und den Stolz. Bei der Abhandlung über das aktive und beschauliche Leben beachte man „mit höchster Umsicht“ die Materie über das Bischofsamt, (besonders q. 185) und zwar „*contra heréticos*“ gegen die Häretiker; hier wird die große Akzentuierung des Bischofsamtes deutlich, gerade im 16. Jahrhundert gegen die reformatorischen Theologen, die das Bischofsamt im traditionellen Sinn ablehnen.

Schließlich werden bei der *tertia pars* die *quaestiones* 1-25 über die Menschwerdung Gottes besonders hervorgehoben, ebenso alles, was die Sakramente betrifft. Dazu ist alles genau zu erarbeiten, was die Auferstehung betrifft: Was die Eschatologie betrifft, so lese man sie in Zusammenfassung, jedoch ausgenommen jene Teile, bei denen eine Kontroverse mit den Protestanten besteht, wie beispielsweise das Fegefeuer, die Ankunft des Antichrist, der Ablass und die Gebete für die Verstorbenen.

Während in den meisten Fällen klar ersichtlich ist, was als besonders wichtig bzw. kompliziert zu verstehen akzentuiert wird, und bei einigen Passagen dies bezüglich der Hörerschaft offengelassen wird, so ist nicht klar ersichtlich, ob und wann Teile der Summa einfach ausgelassen werden. Hier ist man auf Vermutungen angewiesen, wie sie der Text der *estatutos* eben zulässt. Diese fordern den Unterricht in der gesamten Summa theologiae, aufgeteilt auf die vier Jahre, welche die Studenten der Theologie absolvieren mussten. Wenn sehr wahrscheinlich einige wenige Teile der Summa ausgelassen wurden, so handelt es sich

keineswegs um eine irgendwie geartete „Nichtbeachtung“ oder „Hintansetzung“ der Summa, sondern einfach darum, dieses Werk in der zur Verfügung stehenden Zeit auf sehr gründliche Weise in ihrer moralischen Gesamtheit zu lesen, zu lehren und zu diskutieren. Die Akzeptanz der Summa als das theologische Werk ist in ihrer Entwicklung vollendet, wobei die Erinnerung und die Hochhaltung der Sentenzen von Petrus Lombardus noch lebendig ist.

Der Lehrstuhl des Durandus wird noch erwähnt: Wie bereits angeführt, ist er in erster Linie ein Kommentar zum *Maestro de las Sentencias* Petrus Lombardus. Obwohl jener nicht so umfangreich betrieben wurde wie der *Catedrático escolastica*, so zeigt er zusätzlich die noch immer hohe Bedeutung der Sentenzenbücher des Lombarden auf. Wiederum wurde Sorge getragen, dass sich die Stoffgebiete der beiden Lehrstühle nicht überschneiden.⁶⁹⁰ Durandus kann dabei als ein gewisses Gegengewicht zu Thomas gelten, da jener durchaus auch als „antithomistisch“ wahrgenommen wurde. Jedoch darf man sich dies nicht als sehr intensiv vorstellen, da allein schon durch die starke Präsenz der Dominikaner in Spanien und durch die Rezeption des Konzils von Trient die „antithomistische Komponente“ zumindest stark vermindert war.

Obwohl die Lehre der positiven Theologie nicht in dieser Dichte erfolgt wie die scholastische Theologie, so ist die Vielseitigkeit für heutige Verhältnisse überraschend; der pastorale Charakter der Unterweisung ist bezeichnend; die vorgeschriebene Einführung in das Herrengebet, in den Dekalog, in die Stundenliturgie, in den Empfang des Bußsakramentes ist ein beredter Ausdruck dafür. Die besondere Verehrung der Bibel ist auffallend, einmal wird sie im Text sogar *Divina scriptura* genannt. Indes soll ein Jahr für das Alte Testament reserviert werden, ein weiteres wiederum für das Neue Testament. Regelmäßig soll eine Einführung in den Gebrauch und die Bedeutung der heiligen Schrift erteilt werden, und der Gebrauch der Vulgata wird dabei als maßgebend und sicher beurteilt, wie das Konzil von Trient 1546 es forderte. Die schon erwähnten auswendig zu lernenden Perikopen geben eine Ahnung der biblisch fundierten Spiritualität in Baeza.

Ebenso ist das vorsichtige Ziehen der Trennlinie zwischen positiver Theologie und scholastischer Theologie zu beachten: Eine gewisse Eigenständigkeit beider Gebiete wird berücksichtigt, jedoch nicht verabsolutiert; so soll bei einer eventuell auftretenden Unklarheit

⁶⁹⁰ Vgl. Álvarez, Baeza 92.

beim Lehrstuhl für die positive Theologie nur das unmittelbar notwendige aufgeklärt werden, sofern es sich um eine wichtige Frage im Bereich der Glaubens- oder Sittenlehre handelt. Die genauere Bearbeitung und Beantwortung des Zweifels soll dem Lehrstuhl der scholastischen Theologie überlassen werden. Schwierig zu verstehen scheint die letzte Bemerkung der *estatutos* über den „positiven“ Lehrstuhl: Mit großer Wahrscheinlichkeit meint die Aussage, dass gerade ähnliche bzw. gleiche Schriftstellen vermehrt zu beachten sind, da in der Bibel die Wiederholung eine Betonung ausdrückt.

6.4.7 Die Publikationstätigkeit an der Universität von Baeza:

In den zahlreichen Veröffentlichungen der Universität ragen insbesondere die Werke der spirituellen Literatur hervor; ja man kann sogar von einer „Industrie“ von spirituellen Büchern sprechen.⁶⁹¹ Die Historikerin Stefania Pastore hebt in ihren Werken über die Geschichte Spaniens im 16. Jahrhundert die Tätigkeit der Druckerpresse als große historische Brisanz hervor und weist auf eine gewisse Nähe zu den *alumbrados* hin: „In wenigen Jahren kam in der Presse von Baeza eine gute Anzahl von klassischen Texten und spirituellen Werken ans Licht. Mit der Zeit würden sie aufhören, den Index der verbotenen Bücher der Inquisition zu vergrößern; aber inzwischen trugen sie auf entscheidende Weise dazu bei, die Goldgrube einer intimen Spiritualität zu erweitern und waren tatsächlich die Keime des neuen Auftretens der *alumbrados*, das in der Wende um die siebziger Jahre zu Tage trat.“⁶⁹²

Diese waren Gruppen von Gläubigen, welche die persönliche Gotteserfahrung in der Meditation sehr in den Vordergrund stellten und dabei die Sakramente und die Liturgie in Misskredit brachten, weshalb sie als heterodox galten. Hingegen war eine vertiefte Beschäftigung mit Spiritualität im 16. Jahrhundert allgemein sehr beliebt; Pastores These ist indes gewagt; es ist nur schwer vorstellbar, dass eine Universität mit einer vertieften Lehre der *Summa theologiae*, einer hervorragenden katholischen Frömmigkeit seitens der Professoren und der Studenten durch die Druckerpresse wiederum bewusst einen heterodoxen Frömmigkeitsstil fördert. Jedoch ist keineswegs auszuschließen, dass die Druckwerke spiritueller Theologie allgemein den *alumbrados* einen Aufschwung im weiteren Verlauf des 16. Jahrhunderts gaben. Schon Mitte des 20. Jahrhunderts erkannte Marcel Bataillon die geschichtliche Bedeutung dieser

⁶⁹¹ Vgl. Moreno Uclés, *Humanismo Giennense*, 171.

⁶⁹² Pastore, *Herejía española*, 337f. „En unos pocos años vio la luz en las prensas de Baeza un buen número de textos clásicos y de obras espirituales. Con el tiempo, acabarían por engrosar los índices de libros prohibidos por la Inquisición, pero, entretanto, contribuyeron de manera decisiva a incrementar el filón de una espiritualidad intimista y fueron, de hecho, los gérmenes del nuevo fenómeno alumbrado que afloró en torno a los años setenta.“

Universität, besonders im Hinblick auf diesen „Literaturbetrieb“.⁶⁹³ Was ist nun an den publizierten Werken historisch und theologisch interessant oder gar brisant?

Zum einen ist die intensive literarische Tätigkeit bemerkenswert und wenn es sich „nur“ um eine Übersetzung ins Spanische der „Nachfolge Christi“ des Thomas von Kempen handelt, die Juan de Ávila anfertigte und 1550 drucken ließ. Mit der Übersetzung in einer Ausgabe verbunden ist die Schrift *Cien problemas de oración* von Serafín (bzw. Serafino) de Fermo (original *Cento problemi di orazione*). Serafino di Fermo spielte in reformatorischen Kreisen Italiens eine Rolle, und es zeigt sich anhand dieses Beispiels, wie weitreichend die Kenntnisse über verschiedene theologische Schriften war. Die literarische „Weite“ des Horizontes ist greifbar in den Publikationen: Mittelalterliche Theologen kamen ebenso zum Zug; so wurde von Pseudo-Bonaventura „*Doctrina cordis*“ auf Spanisch veröffentlicht, und „*Estímulo de Amor*“, nebst der *Breve suma llamada sosiego y descansa del alma* von Francisco de Fuensalida. Es seien noch einige wichtige Publikationen genannt – allesamt Schriften, die von Spiritualität schon zur Mystik übergehen. *Diálogos espirituales* von Baltasar Catalán, *Tractado sobre el Santísimo Sacramento del Altar* von Pedro Díaz de la Plaza, von Domingo de Valtanas *Vita Christi* und *El Confesionario, Exposición del psalmo „Qui regis Israel“* von Fr. Miguel Savorosa.⁶⁹⁴

Die Ausgewogenheit in der theologischen Lehre setzt sich in den Publikationen fort: In den veröffentlichten Werken der Universität von Baeza kommen eindeutig als scholastisch zu verortende Werke – wie von Pseudo-Bonaventura – ebenso vor wie für die Mitte des 16. Jahrhunderts aktuellste Werke christlicher Spiritualität. Das Vorherrschen zweier Faktoren wird deutlich: Eine Verinnerlichung, die angestrebt wird; dies wird besonders an der „Betrachtungsliteratur“ deutlich, wie sie besonders in Baeza gehäuft vorkommt. Dem betrachtenden Gebet wurde gerade von Juan de Ávila und seiner *escuela sacerdotal* ein sehr hoher Stellenwert eingeräumt. Dass in dieser Hinsicht der „Nachfolge Christi“ eine besondere Stelle eingeräumt wurde, liegt auf der Hand. Zum Zweiten wird eine bewusste Pflege des humanistischen Bildungsideals deutlich, wie es in der europäischen Renaissance üblich war. In dem Fall von Baeza handelt es sich freilich um eine Bildungskultur, die nicht um ihrer selbst willen betrieben wird, sondern ganz christozentrisch zu verstehen ist.

⁶⁹³ Vgl. Moreno Uclés, *Humanismo Giennense*, 178.

⁶⁹⁴ Vgl. ebd., 178.

6.5 „Zwischen den Zeilen gelesen“ – Juan de Ávila und Alonso de Cartagena

Die Universität von Baeza wurde im mittleren Lebensalter des Maestro Ávila gegründet und bewahrte seine Spiritualität hervorragend; sie war der örtlich festzumachende Stützpunkt der *escuela sacerdotal*, die dort auch die ersten Jahrzehnte nach dem Tod des Maestro als charakteristische Gruppierung anzutreffen war. Nach ihrem langsamen Verschwinden blieb das Erbe Ávilas in seinem allgemein anerkannten Ruf der Heiligkeit bestehen, sowie in der Gesellschaft Jesu und bei den unbeschulten Karmeliten – wenig beachtet sind die kleineren Auseinandersetzungen mit der Gesellschaft Jesu, die doch eine gelinde Distanzierung mit sich brachte und die Karmeliten viel „avilistischer“ erscheinen lassen. Diese Vorkommnisse betreffen vor allem die letzten Lebensjahre des Juan de Ávila sowie die ersten Jahrzehnte nach seinem Verscheiden. Jedoch ist es angebracht, gegen Abschluss dieser Arbeit zu den Schriften des Maestros zurückzukehren.

Um der möglichen *converso*-Spiritualität nachzugehen, ist die Allegorie bisher nicht entsprechend gewürdigt worden; dieser Terminus meint in diesem Kontext eine Art und Weise, sich in Texten so auszudrücken, dass die eigentliche Botschaft von der Leserschaft erkannt wird, jedoch durch die indirekte Ausdrucksweise ein Eingreifen der Inquisition nicht gefürchtet werden muss. Zum Beispiel verwendet Teresa de Jesús gerne Allegorien, und es gilt als typisch für *conversos*, mit verschleiern den Techniken in Texten zu operieren.

6.5.1 Alonso und Teresa de Cartagena

Ein hervorstechendes Merkmal, das Alonso de Cartagena (1384-1456) und Juan de Ávila verbindet (das sei gleich zu Beginn bemerkt), ist die tiefe Verehrung der heiligen Eucharistie; bisweilen kann sich der Eindruck auftun, dies sei widersprüchlich zur Betonung des Innerlichen, ist doch ein Sakrament etwas Sichtbares. Alonso de Cartagena bezeichnet das Altarsakrament als „Berg Sion“ – als der Ort der Gegenwart Gottes. In dem Traktat über Psalm 42, „Judica me“ schaut er in Vorfreude auf den beseligenden Empfang der Kommunion, bittet aber gleichsam zu Beginn der Messliturgie, befreit zu werden „de gente non santa“. ⁶⁹⁵ Dies ist die hervorstechendste Ähnlichkeit zu Maestro Ávila. Wer war Alonso de Cartagena? Er wird in der spanischen Geschichtsschreibung oft erwähnt, weil er *converso* war und die *estatutos de limpieza de sangre* offen ablehnte. Er war, wie sein Vater, Bischof von Burgos – der im ersten

⁶⁹⁵ Vgl. Giordano, Maria Laura, „La Ciudad de nuestra conciencia“: Los Conversos y la Construcción de la Identidad Judeocristiana (1449-1556), in: Hispania Sacra 62 (2010), 43-91, 58.

Kapitel bereits erwähnte Pablo de Santa Maria, trat als Rabbiner Salomon Halevi von Burgos zum Christentum über und wurde schließlich Bischof derselben Stadt; seine Familie vollzog diesen Schritt ebenso, letztlich wurde sein Sohn, Alonso de Cartagena, ebenso Bischof von Burgos. Alonso schrieb 1450 das Werk „Defensorium Unitatis Christianae“, das die Einheit aller Christgläubigen, jenseits der Herkunft, verteidigt. Die Familie Cartagena war zudem im damaligen gesellschaftlichen Leben, in der Diplomatie und der Politik sehr einflussreich und eine der wichtigsten Familien in und um Burgos, da die *estatutos* sich ja erst um die Mitte des 15. Jahrhunderts formierten.⁶⁹⁶ Alonso de Cartagena hatte eine herausragende Karriere in weltlichen und kirchlichen Maßstäben hinter sich gebracht: Er war Hofkaplan des Königs, Botschafter Kastiliens bei dem portugiesischen Herrscher, avancierte zum ständigen Mitglied des königlichen Rates, um nur wenige Punkte aufzuzählen.⁶⁹⁷

Die Wichtigkeit des Paulinismus für die *conversos* ist nicht zufällig, da der Apostel die Einheit der Gläubigen in dem mystischen Leib betont, und es ist nicht überraschend, dass der Vater des Alonso den Namen „Pablo“ annahm. Das Werk „Defensorium Unitatis Christianae“ betont gerade die paulinische Theologie; so lässt sich die Einheit zwischen „jüdischen“ und „heidnischen“ Christen durch eine innere geistige Bewegung charakterisieren, die es zu erneuern gilt. Als Bischof von Burgos ähnelte er Hernando de Talavera, indem er einen Reformkurs fuhr. Cartagena schaffte es durch Synodalbeschlüsse, seine Diözese Jahrhunderte vor einer Einführung der *estatutos* zu bewahren, so scheiterten zwei derartige Versuche im 16. Jahrhundert, was im gesellschaftlichen Kontext fast ein Kuriosum darstellte.⁶⁹⁸ Auch sei bemerkt, wie gerade die *judeoconversos* die paulinische Konzeption der Einheit des Corpus Christi entdeckten, als Ablöse für die Betonung der Thora.⁶⁹⁹

Die Hispanistin María Laura Giordano entdeckte eine auffallende Ähnlichkeit der Schriften des Alonso de Cartagena und des Juan de Ávila. Sie betont hierbei die Bedeutung des im Zusammenhang mit der Eucharistie schon erwähnten Psalmenkommentar „Apología del psalmo Judica me, Deus“. Sie schildert die Glosse, die auf den ersten Blick eine typische allegorische Psalmenauslegung ist, als so leidenschaftlich im Stil, dass fast ein doppelbödiger

⁶⁹⁶ Vgl. Pastore, Vangelo e spada, 20.

Eine ausführliche Biographie bietet: Serrano, Luis, Los conversos Don Pablo de Santa María y Don Alfonso de Cartagena, obispos de Burgos, gobernantes y escritores, Madrid 1942.

⁶⁹⁷ Vgl. Giordano, „La ciudad de nuestra conciencia“, 53.

⁶⁹⁸ Vgl. ebd., 55f.

⁶⁹⁹ Vgl. Roca Escalante, Pilar, La Lengua común en el Maestro de Ávila y los Judeoconversos contemporáneos, in: Rincón González, M. Dolores/Manchón Gómez, Raúl (Hgg.), El Maestro Juan de Ávila (1500?-1569). Un Exponente del Humanismo reformista, (=Colección Espirituales Españoles Serie M 6), 417-438, 420.

Eindruck über den Autor entsteht. Das Leitmotiv ist der Krieg – die Glosse behandelt gleichsam einen gegenwärtigen Konflikt, nicht etwas Vergangenes. Dies deutet massiv auf die Auseinandersetzung von *cristianos viejos* und *cristianos nuevos* hin, so ist Giordano jedenfalls überzeugt – selbst wenn man dabei mitbedenkt, dass auch allegorische Schriftkommentare natürlich mitreißend geschrieben sein können, da sie das Wort Gottes („schärfer als jedes Schwert“) betreffen. So hat doch ihre These Evidenz, da die *conversos* tatsächlich als Menschen zweiter Klasse dargestellt wurden, obwohl viele Familien der *cristianos nuevos* gesellschaftlich sehr angesehen gewesen waren.⁷⁰⁰

„Juzga me, Dios: aparta la mi causa de la gente non santa, y del hombre malo y engañoso líbrame“ – Sprich mir Recht, Gott, führe meine Sache gegen ein nicht heiliges Volk, vom bösen und betrügerischen Menschen befreie mich – ist der erste Vers des Psalmes 43, der damals vor dem Schuldbekenntnis stehend, die Messfeier eröffnete. Cartagena münzt dieses Leitmotiv des „Krieges“ auf seine Zeit, wie erwähnt. Einige Passagen machen deutlich, dass dies nicht nur allgemein vom asketischen „Kampf“ der Christgläubigen zu verstehen ist:

„Ungezügelter und ungezählter Menge meiner Leiden, die wie sehr grausame Leute sich stets meinem Herzen nähern und es belästigen, und sie bringen und drängen nach Kräften zu den Angelegenheiten, die mir schädlich sind. Beinahe nennt man diese Leute Mob, weil sie die anderen in Verwirrung setzten – diese Vereinigung von Völkern – sie verwirrt mein Herz gewaltiger als das Wirrwarr und der Haufen meiner Leidenschaften, Gedanken und Affekte. Deshalb ist sie wie ein Geschwader von Feinden, das in die Endpunkte meiner Seele eindringt.“⁷⁰¹

Es ist doch bezeichnend, dass Alonso de Cartagena sehr ausführlich von dem „*gente non santa*“ spricht, und betont, wie viel schlimmer diese sein Herz bedrängen – man nennt sie Mob (*turba*), weil sie eben durcheinanderbringen und verwirren (*perturbar*) – als zum Beispiel seine schlechten Gedanken und Werke. Gerade dadurch wird deutlich, dass der Psalm 42 in diesem

⁷⁰⁰ Vgl. Giordano, „La ciudad de nuestra conciencia“, 56f.

⁷⁰¹ Ebd., 57. Giordano zitiert hier: *Alonso de Cartagena, Apología sobre el salmo «Judica me Deus». Contemplación mezclada con oración compuesta en latín e tornada en lenguaje castellano sobre el salmo del profeta David que comienza «Júgame Dios»*. M.160, Biblioteca Menéndez y Pelayo de Santander, ff. CXXXVlr-CXLIXr; f. CXXXVIIIr. „desenfrenada y no domada muchedumbre de mis afecciones que como una muy fiera gente continuamente çercan y turban mi coraçón y la traen y empujan como por una manera de fuerça a las cosas que me son dañosas. Ca sy la gente se llama turba porque perturba a los otros, qual ayuntamiento de gentes, más reciamente perturba mi coraçón que el tropel y monton de mis pasiones pensamientos y afecciones. Ca éste como una esquadra de enemigos entra en los términos de la mi anima.“

Kontext eben nicht (nur) auf den gewöhnlichen asketischen Kampf gegen sündhafte Gedanken, Worte und Werke gedanklich hingeordnet ist, sondern eben ein physisches *gente non santa* in der Auslegung des Bischofs von Burgos meint – ein unheiliges Geschlecht. María Laura Giordano bringt es folgendermaßen auf den Punkt: „In dieser Lektüre des ersten Verses von Psalm 43 ragt zwischen den Zeilen das Bild einer Stadt hervor, eines Dorfes in der Verteidigung, belagert, umgeben von bewaffneten Feinden: die Gesellschaft der Altchristen, dargestellt mit der Allegorie einer Legion von Neidern und habgierigen Leuten.“⁷⁰² Hier fokussiert sich der Blick des im Kampf sich befindlichen Gerechten auf den Berg Sion als Ziel der Pilgerschaft, als ersehnter Ruheplatz: Die Eucharistie als besondere Gegenwart Gottes verheißt Eins-Werden mit Gott, sie ist der Höhepunkt der Auslegung des Alonso de Cartagena (*ipsa me deduxerunt et aduxerunt in montem sanctum tuum, et in tabernacula tua, Ps 42,3 Vg*), die Eucharistie ist gleichsam der Kulminationspunkt des Psalmes.⁷⁰³

Blickt man auf den Kontext der Psalmenglosse, so erscheint das gewohnte Bild einer sehr auf das Innerliche bezogenen Frömmigkeit; die Auslegung des Psalms „Judica me“ ist ein Teil des *oracional*, einer Art Gebetssammlung, die Jahre nach dem Tod des Bischofs veröffentlicht wurde. Das Werk stellt unmissverständlich klar, dass das Wichtigste beim Gebet die Erhebung des Herzens zu Gott ist, die Grundrichtung soll von innen nach außen sein – wenn äußerliche gute Werke zwar nobel sind, können sie leicht einen egoistischen Einschlag haben. Äußere Werke werden zwar als solche nicht abgelehnt, jedoch wird die dialektische Spannung zwischen innerlichen und äußerlichen Gegebenheiten in dem Konflikt zwischen *cristianos viejos* und *cristianos nuevos* verortet – teilweise in einer sehr polemischen Art und Weise: Cartagena konstruiert eine *linaje de oración* (Abstammung) des guten, nämlich innerlichen Gebetes, so wie ein Stammbaum des guten Gebetes, der allegorisch für die Neuchristen steht; die „Gegenseite“ wird mit harten Worten betraut; *bastardos* nennt er die äußerlichen Werke, da sie eben nicht durch die wahre innere Einstellung geprägt sind, sondern, wie erwähnt, den Mangel an sich tragen: sie stehen allegorisch für die Altchristen, die sich notorisch mit dem korrekten Vollzug, beispielsweise der mündlichen Gebete, begnügen. Der Bischof von Burgos bringt das Beispiel einer Konkubine, deren Almosen, deren Keuschheit, deren Fasten natürlich nicht rein ist. Die Polemik ist heftig: Die Werke sind im Grunde illegitim (*bastardos*!), falsch, weil sie nicht aus der richtigen inneren Grundhaltung entspringen; und Cartagena legt an

⁷⁰² Ebd., 58. „En esta lectura del primer verso del salmo 43 emerge entre líneas la imagen de una comunidad, de un pueblo a la defensiva, asediado, cercado por un enemigo en armas: la sociedad cristiano vieja, representada con la alegoría de una legión de envidiosos y de gente codiciosa ('la gente non santa').“

⁷⁰³ Vgl. ebd., 58.

Schärfe noch nach: „Und auch bei den bastardos gab es und gibt es viele berühmte und verehrte Personen.“⁷⁰⁴

Giordano nennt einen solchen Vergleich typisch für die *conversos* des 15. Jahrhunderts – die Religion der Äußerlichkeiten und dem gegenüber die *religión de la gracia* bei den Neuchristen. Kaum verhüllt stellt Cartagena vor Augen, was er von den *cristianos viejos* hält: die Observanz von religiösen Praktiken ohne die innere Grundhaltung ist hinfällig, wird aber auch von gesellschaftlich sehr angesehenen Persönlichkeiten propagiert, oder zumindest praktiziert. Mit einem gerüttelten Maß an Ironie stellt er der Hochschätzung der fleischlichen *linaje* durch die *cristianos viejos* eine *linaje de oración* der innerlich gefestigten Neuchristen entgegen.⁷⁰⁵ Wie sehr erinnert diese Kritik an die Klage des Antonio de Córdoba,⁷⁰⁶ der die Oberflächlichkeit einiger *christianos viejos* so scharf tadelte und den Seeleneifer des neuchristlichen Klerus in Baeza herausstellte. Der Hispanist David Ingram macht ähnliche Beobachtungen: Die *conversos* fühlten sich nicht den *cristianos viejos* zugehörig, sondern als besonders „ernsthaft“, gerade durch die jüdische Herkunft, die im Glauben an Christus Erfüllung findet.⁷⁰⁷ Die Tugend als gelebter Glaube, mit der Betonung der gleichen Würde aller Christgläubigen steht im Vordergrund.⁷⁰⁸

Teresa de Cartagena (geboren zwischen 1420 und 1435, Zeitpunkt des Todes unbekannt) war die Tochter des Pedro de Cartagena, des Bruders des Bischofs von Burgos; sie gilt als die erste Schriftstellerin der spanischen Sprache; sie verarbeitete die an der Mitte des 15. Jahrhunderts zunehmenden heftigen Konflikte zwischen den Altchristen und den Neuchristen unter anderem in ihren Schriften. Es kam zu zahlreichen gewaltsamen Ausschreitungen: Besonders auffällig ist die Koinzidenz der Vorkommnisse in mehreren Städten, die einen Bezug zu Juan de Ávila haben. 1473 ist das Jahr, in dem es unter anderem in Córdoba, Santaella, Écija, Úbeda, Baeza,

⁷⁰⁴ Ebd., 59. “E aun entre los bastardos, muchos ovo e ay insignes y gloriosas personas.” Hier zitiert Giordano: S. GONZÁLEZ QUEVEDO ALONSO, El „Oracional“ de Alonso de Cartagena: edición crítica (comparación del manuscrito 160 de Santander y el incunable de Murcia), Albatros Hispanófila, Valencia 1983, 148, 154f. (wörtl. Zitat 154f.).

⁷⁰⁵ Vgl. ebd., 60.

⁷⁰⁶ Vgl. Huerca, Historia Alumbrados, 107.

⁷⁰⁷ Vgl. Ingram, Kevin, Introduction, in: Ingram, Kevin, (Hg.), The Conversos and Moriscos in Late Medieval Spain and Beyond. Volume one. Departures and Change, Leiden – Boston 2009, 1-28, 7f, dort bes. FN 6 mit Hinweis auf Alonso de Cartagena (Defensorum unitatis christianae), Diego de Valera (espejo de verdadera nobleza), Juan de Ávila (Audi, filia).

⁷⁰⁸ Vgl. Ingram, Kevin, The Converso Issue and Early Modern Spanish Historiography, in: Ingram, Kevin (Hg.), The Conversos and Moriscos in Late Medieval Spain and Beyond, Volume Four: Resistance and Reform, Leiden – Boston 2021, (=Studies in Medieval and Reformation Traditions 225/4, Converso and Morisco Studies 225/4), Leiden – Boston 2021, 142-177, 147.

Almodóvar del Campo und Jaén zu Massakern an *conversos* kam; dies sind allesamt Wirkungsstätten Maestro Ávilas, mit Ausnahme des Geburtsortes Almodóvar, der nicht in Andalusien, sondern in der nördlichen La Mancha liegt. Die Problematik lag oftmals darin, dass Konversionen nicht selten aufgezwungen waren und daher eine geheime Rückkehr zur Religion der Vorfahren als Ausweg erschien. Hier bringt Teresa de Cartagena eine eigene Auslegung in ihrem Werk „Arboleda de los enfermos“ (wörtlich „Krankenallee“) über den berühmten Psalmvers 45,11: „Audi, filia“: in ihrer damaligen Übersetzung: „Oye, fija, e acata e ynclina tu oreja, oluida el pueblo tuyo y la casa de tu padre“. Sie sieht in dem Aufruf, das Haus des Vaters zu vergessen, das eigene Volk zu vergessen, die Warnung, im Geheimen die jüdische Religion wieder anzunehmen. Sie nimmt auch Bezug auf die für Verletzungen empfindlichen Seelen der *conversos*, die besonders durch die schroffe und ungerechte Behandlung durch die Altchristen (*maldito pueblo*) abgeschreckt werden.⁷⁰⁹ Das Werk bewegt sich bildlich gesprochen zwischen den als skandalös empfundenen Feindseligkeiten, die Teresa de Cartagena sehr zu Herzen gehen, sie im innersten (*ciudad de nuestra conciencia*) verletzen, und der geistlichen Lektüre der Psalmen, der Werke des Augustinus, Bernhard und Gregor des Großen. Diese wertvollen spirituellen Werke (*graciosos y santos consejos*) vermögen es, den Zustand der Einsamkeit und der Trauer („ynsula“ wie Insel), den Wunsch nach Frieden, in eine inneren Ruhe und Gelassenheit (*de arboledas saludables*) zu führen. Teresa de Cartagena weist hier eine Eigenschaft auf, die gerade als typisch für eine *converso*-Spiritualität gesehen wird: Sie findet durch eine stark verinnerlichte Spiritualität den Ausweg aus einer gesellschaftlichen Konfliktsituation und findet darin Frieden – was sie hier sehr bildhaft als eine „gesunde“ Allee von Bäumen bezeichnet, im heißen Spanien eine schattenspendende Allee, die ein Ausruhen in der Mittagshitze ermöglicht. Die Verinnerlichung dieser „Arboledas“ macht sie fähig, nicht zu einer Praxis des Judentums zurückzukehren, sondern das Christentum eben dergestalt zu Herzen zu nehmen. Und diese Möglichkeit ergibt nicht nur eine gewisse Konsolidierung in diesem Bereich, sondern einen tiefen Frieden, der die ungerechten Zustände zumindest erträglich macht. Man gewinnt den Eindruck einer Abscheu vor den ungerechten Maßnahmen (*maldito pueblo*). Menschlich gesehen ist es wahrscheinlich, dass die Feindseligkeiten den betroffenen Personen auch Anlass gaben, sich zumindest im privaten Bereich aus einem gewissen Protest heraus abzuwenden.⁷¹⁰ So erinnert Teresa de Cartagenas Befürchtung sehr an

⁷⁰⁹ Vgl. Giordano, „La ciudad de nuestra conciencia“, 63, 68. Hier zitiert Giordano: L. J. HUTTON, *Arboleda de los enfermos y Admiración operum Dey*, Anejos del Boletín de la Real Academia Española, Anejo XVI, Madrid, 1967, 44f; (wörtl. Zitat).

⁷¹⁰ Vgl. ebd., 68. Giordano zitiert die Werke Teresa de Cartagenas aus: L. J. HUTTON, *Arboleda de los enfermos y Admiración operum Dey*, Anejos del Boletín de la Real Academia Española, Anejo XVI, Madrid, 1967, 19-23, 37.

die Klage des Antonio de Córdoba, als er die Abwendung einiger Gläubigen von einem christlichen Leben gerade durch die ungerechte Behandlung der *cristianos nuevos* durch die *cristianos viejos* hervorgerufen sah.

In diesem Kontext beruhigt Teresa de Cartagena alle *conversos*, in dem Sinne, dass Gott sein Volk nie verlässt und dass er gerade im Schmerz nahe ist; sie nimmt Bezug auf den Apostel Paulus: Gott züchtigt gerade diejenigen, die er liebt. „Teresa löst es auf, um es umzuwandeln in eine Qualität der judenchristlichen Seele. Ihre Mystik des Schmerzes steht im Dienst dieser Mission: Den *judeoconversos* einen Horizont zurückzugeben, in den sie ihre Hoffnungen auf die Zukunft projizieren können, während es ihnen auch gestattet ist, zurückzugehen, um ihre Wurzeln zu entdecken.“⁷¹¹

6.5.2 Maestro Ávila

Wie schon mehrfach dargelegt wurde, ist die *Audi, filia* zentral, um die Spiritualität Juan de Ávilas zu ergründen, insbesondere seinen tiefen Paulinismus. Auch unter Nicht-Beachtung der vorsichtig verhüllenden Darstellungsform der Allegorie merkt man als Charakteristikum die starke Betonung der Gnade Gottes, ohne aber eine strenge Asketik zu vernachlässigen, die ja als Antwort auf das Geschenk der Gnade erforderlich ist. An diesem Punkt der Untersuchung stellt sich ein weiteres Mal die Frage, welche Edition der *Audi, filia* als authentisch gelten soll, diejenige aus 1556 oder doch die posthum veröffentlichte aus dem Jahr 1574. Die in der Geschichtswissenschaft beheimatete Forschung betont die Erstausgabe, die eben noch nicht geglättet ist; während die Theologinnen und Theologen die Zweitveröffentlichung favorisieren, die ja größtenteils von Juan de Ávila persönlich erarbeitet wurde. Die Wirkungsgeschichte als herausragendes Werk spiritueller Theologie tat es im Gewand der *editio* von 1574. Tatsächlich ist der einzige Unterschied der beiden Ausgaben der Wunsch gewesen, Ausdrucksweisen und Termini, die eine Nähe zum Protestantismus aufwiesen, zu eliminieren; dies betrifft eine besondere Akzentuierung der Begriffe Glaube und Gnade in der Spiritualität des Maestro, und so soll ein Abstand zu den lutherischen Lehren „sola fide“ und „sola gratia“ gegeben werden.

⁷¹¹ Ebd., 71. „Teresa lo rescata para convertirlo en una categoría del alma judeocristiana. Su mística del dolor está al servicio de esta misión: devolver a los judeo-conversos un horizonte en el que puedan proyectar sus esperanzas de futuro, permitiéndoles también volver a encontrar sus raíces.“ Dieses Zitat ist wie ein Resümee der Dissertation der Autorin, vgl. Maria Laura Giordano, *Apologetas da la Fe. elites conversas entre inquisición y patronazgo en España (siglos XV y XVI)*, Madrid 2004, bes. 241-244. Vgl. Horst, Ulrich, Kardinal Juan de Torquemada und sein Traktat zur Verteidigung der Neuchristen, 257-260. Hier ist eindeutig eine Parallele zu sehen zum „Tractatus contra Madianitas et Ismaëlitas“ von Juan de Torquemada.

In diesem Sinne sind beide *editiones* authentisch und sind es wert, beachtet zu werden.⁷¹²

Giordano entdeckt unter anderem, wie der Begriff der *beneficios de Cristo* ein Terminus ist, der Maestro Ávila mit Luis de Granada und Bartolomé de Carranza verbindet –in demselben Jahr, in dem die *Audi, filia* 1556 erschienen war, veröffentlichte Fray Luis de Granada die *Guía de Pecadores* (Lenkerin der Sünder), die die Verdienste Christi in ähnlicher Weise neu herausstellte; nur zwei Jahre später wurden die *Comentarios sobre el Catechismo Cristiano* veröffentlicht. Es ist bekannt, dass der tragische Erzbischof von Toledo über die Person des Luis de Granada über die Schriften Juan de Ávilas, allen voran die *Audi, filia* unterrichtet war.⁷¹³

María Laura Giordano vergleicht besonders die *Audi, filia*, mit den zuvor genannten Autoren Alonso und Teresa de Cartagena: Nicht nur die kommentierten Psalmverse sind gleich (Psalm 44, 11). Hier gelingt ein weiterer Schritt: War es im 15. Jahrhundert besonders das paulinische Konzept des *corpus mysticum*, so tritt bei Juan de Ávila eine weitere Stufe der Delegitimierung gewisser Missstände auf: Er schafft es, durch die Betonung des Verdienstes Christi (*beneficio de Cristo*) eine Art spirituelle Waffe gegen das ungerechte Verfolgen der *conversos* durch die Inquisition zu liefern.⁷¹⁴

Juan de Ávila konstruiert die *Audi, filia*, als Auslegung der besagten Psalmverse, und eröffnet das Werk mit dem „Glauben aus dem Hören“ („mediante el oír“ wie er sich ausdrückt) aus dem Römerbrief (Röm 10,17), da der Glaube das Fundament des geistlichen Lebens ist. Die Sprache von *mundo, carne y diablo* darf man hingegen keinesfalls anhören. Unter den Heilmitteln, um nicht auf die *lenguaje del carne* zu hören, bringt Maestro Ávila die Prophetie des Jesaja (Jes 11,6): Wolf und Lamm, Löwe und Bär fressen zusammen: „weil die unvernünftigen Affekte des sinnlichen Teiles, die wie wilde Tiere die Seele verschlingen und misshandeln möchten, durch die Gabe Jesu Christi befriedet sind, und von ihrem Krieg ablassend, leben sie im Frieden, wie Hiob sagt: „Die Bestien der Erde werden dir befriedet sein, und mit den Bestien der Region wirst du Freundschaft haben“ (Hiob 5,23). [...] Diejenigen Worte sagt der innere Mensch zu seinem äußeren, dergestalt festhaltend, dass er ihn von einer Seele her (?) nennt: „und so mit seinem Willen übereinstimmt dass man sagt, dass sie beide zusammen süße Delikatessen essen,

⁷¹² Roldán-Figueroa, Pastore, Bataillon und Giordano betonen die editio 1556, Sala Balust, González Rodríguez die editio 1574; meiner Meinung nach ist es angebracht, beiden editiones den gebührenden Platz zu erweisen.

⁷¹³ Vgl. Est. biogr., 183-185;

vgl. Giordano, „La ciudad de nuestra conciencia“, 75f.

⁷¹⁴ Vgl. ebd., 77.

und wie einer in das Haus Gottes gehen. Weil sie solche Freunde sind, dass, wenn das Innere Keuschheit, Gebet, Fasten, Wachen, und andere heilige Übungen isst, er große Süßigkeit in ihnen findet; auch der äußere Mensch macht diese Werke, und er weiß, wie man süß zusammen speist.“⁷¹⁵ Interessant ist in dieser Hinsicht die Betonung des Glaubens durch das Hören, während philosophische und theologische Referenzen auf die scholastische Theologie unterbleiben. Juan de Ávila verachtet letzteres keineswegs, und an der Universität von Baeza wurde scholastische Theologie selbstverständlich gelehrt. Jedoch wird die Betonung des Paulus, der „positiven Theologie“ allgemein – Schrift und Väter – als ein Charakteristikum der *conversos* betrachtet.⁷¹⁶

Wie Giordano bemerkt, ist die vorige Passage der *Audi, filia* mit Allegorien geradezu gespickt;⁷¹⁷ wie erwähnt steht dies im Kontext der Heilmittel gegen die Sprache des Fleisches, und auf den ersten Blick behandelt es die Vorgehensweise, wie man im geistlichen Leben Gedanken der Rachsucht und der Unkeuschheit bekämpfen kann und schließlich erreicht, dass auch die Reaktionen der Sinnlichkeit sich einer größeren Vernunft unterordnen. Diese Auslegung ist sicherlich zutreffend, man darf jedoch mit guten Gründen annehmen, dass sozusagen eine „zweite Schicht“ verborgen ist. Das Motiv des *hombre interior*, und des *hombre exterior* scheint tatsächlich nicht nur auf die innerlichen und äußerlichen Anteile des Menschen abzielen, sondern auch auf die *cristianos viejos* und die *cristianos nuevos*, wobei der Ausgang besonders tröstlich anzusehen ist: Auch die feindlich gesinnten Altchristen, die die Neuchristen bekämpfen, werden letztlich die guten geistlichen *ejercicios* aufnehmen, und schließlich werden beide in Harmonie im Haus Gottes zusammen sein. Das gemeinsame Speisen von süßen Spezereien scheint übrigens auf die Eucharistie hinzuweisen, auf die Bedeutung als tiefe Gemeinschaft aller „Teile“ des *corpus mysticum* durch die Gemeinschaft mit Christus in dem Empfang des heiligsten Altarsakraments, und letztlich auf die Heimat im Himmel.

Zugegebenermaßen ist die Argumentation mit der Allegorie nicht zwingend, jedoch finden sich

⁷¹⁵ Audi filia I, OC 1, 419. "[...]porque las afecciones irracionales de la parte sensitiva, que como fieros animales quieren tragar y maltratar la ánima, son pacificadas por el don de Jesucristo, y dejada su guerra viven en paz, como se dice en Job: Las bestias de la tierra te serán pacíficas, y con las bestias de la región tendrás amistad (Job 5,23). [...] Las cuales palabras dice el hombre interior a su exterior, teniéndolo tan sujeto que lo llama de un ánima, y tan conforme a su querer que dice que *comen entrambos dulces manjares y andan en uno en la casa de Dios*; porque están tan amigos que, si el interior come castidad, orar, ayunar y velar, y otros santos ejercicios, hallando mucha dulzura en ellos, también el hombre exterior hace estas obras, y le saben como dulce manjar.

⁷¹⁶ Vgl. Roca Escalante, *Lengua común*, 429-432. Roca Escalante bemerkt hier eine Ähnlichkeit mit Juan de Valdés (1509-1541).

⁷¹⁷ Vgl. Giordano, „La ciudad de nuestra conciencia“, 78f.

weitere Beispiele: So präsentiert Maestro Ávila zwei Arten, wie der Teufel die Menschen verführt: „Auf die Weise, dass er die einen blind macht mit den guten Werken, indem er sie vor sie hinstellt, und ihnen seine Zeichen verschleiert – so betrügt er sie, indem er sie stolz macht;“. Hier kann man klassisch die Sünde des Stolzes und eines falschen Selbstvertrauens wahrnehmen. Die zweite Art von Menschen wird durch Niedergeschlagenheit verführt: „Die anderen betrügt er, sodass sie sich nicht an die Güter erinnern, die sie durch die Gnade Gottes gemacht haben, und er bringt ihnen ihre Bosheiten ins Gedächtnis und schlägt sie so nieder.“⁷¹⁸

Das Heilmittel ist der Verdienst Christi und die Betrachtung derselben, und zwar für beide Arten der Versuchung durch den Teufel: „Unsere Sünden sind wenige, nicht in sich, sondern verglichen mit den vielen Verdiensten Jesu Christi. Zahlreich sind unsere guten Taten, doch nicht in uns, jedoch in Christus, weil er uns gab, was er fastete, betete, umherzog, und arbeitete. Auch ließ er uns in allem teilhaftig werden seiner Dornen, seiner Geißelungen, der Nägel, der Lanze, des Todes und des Lebens, durch die Sakramente und den Glauben. Wie zahlreich die Gnaden des Herrn sind, für so viele können wir sagen, dass es unsere Verdienste sind; und wie viele Güter Christi es sind, so viel haben wir teil daran.“⁷¹⁹

Die paulinische Theologie bei Juan de Ávila ist insofern interessant, da beim Geschehen der Rechtfertigung die Seite Gottes und die Antwort des Menschen gleichermaßen wahrgenommen und ernstgenommen wird; durch die Sakramente und den Glauben (*mediante los sacramentos y fe*) wird der letztere teilhaftig der Verdienste Christi – dergestalt, dass die gläubige Seele beinahe einen Besitzanspruch auf die *merecimientos de Christo* hat.

Giordano erblickt in jenem fast dialektischen Verhältnis der einen Menschen, die durch die Selbstüberschätzung versucht werden, und der anderen, die durch die Verzweiflung angegriffen werden, eine Allegorie auf die *cristianos viejos* und die *cristianos nuevos*, so wie mit der Textstelle mit den Termini *hombre exterior* und *hombre interior*. Auf ersten Blick erscheinen die einschlägigen Passagen der Audi, filia lediglich auf den gewöhnlichen asketischen „Kampf“

⁷¹⁸ beide Zitate: Audi, filia I, OC 1, 423. “De manera que a unos ciega con las buenas obras, poniéndoselas delante y escondiéndoles sus señales, y así los engaña haciéndoles ensoberbecer; y a otros escóndelos que no se acuerden de sus bienes que por la gracia de Dios ha hecho, y tráelos a la memoria sus males, y así los derriba.”

⁷¹⁹ Audi, filia I, OC 1, 425. “Pocos son nuestros pecados, no es sí, mas comparados a los muchos merecimientos de Jesucristo. Muchos son nuestros bienes, no en nosotros, mas en Cristo, que nos dio lo que Él ayunó, oró, y caminó y trabajó; y sus espinas y sus azotes, y clavos y lanza, muerte y vida, haciéndonos participantes en todo mediante los sacramentos y fe. Cuantas son las misericordias del Señor, tantos podemos decir que son nuestros merecimientos; y cuantos son los bienes de Cristo, en tantos tenemos parte nosotros.”

der Gläubigen ausgerichtet zu sein – einfach formuliert: Statt Selbstüberschätzung und Verzweiflung der Blick auf das Kreuz Christi, auf seine Verdienste, deren man teilhaftig wird. Maestro Ávila fährt fort, falsche Grübeleien ganz klar als Versuchungen zu brandmarken – man möge einfach solche Gedanken missachten: „Und dafür ist die beste Antwort, nicht zu antworten, obwohl es uns vorkommt, dass wir das tun müssen. Aber sagen wir einmal täglich, dass wir glauben, was die heilige römische Kirche glaubt, und dass wir nicht falschem und schmutzigem Denken zustimmen wollen.“⁷²⁰ So soll man schweigen und den Herrn um Hilfe bitten – ohne etwas zu sagen. Bezieht sich das nun auch in allegorischer Auslegung auf die Kalamitäten der Umwelt Juan de Ávilas? Ist der Inquisitionsprozess damit auch in verschleierte Form angesprochen? Giordano vertritt ganz klar diese Auslegung; tatsächlich ist es auffällig, wie sich in der ersten Ausgabe der *Audi, filia* Ausdrucksweisen häufen, die doch doppeldeutig in diesem Sinne verstanden werden können; sie machen eine Auslegung in Richtung der ungerechten Verfolgung der *conversos* durch die Inquisition zumindest nicht unwahrscheinlich. Bei dem aktuellen Stand der Untersuchung vermögen die Thesen jedoch nicht zu überzeugen – vorerst.

Maestro Ávila betont sosehr die Verdienste Christi, um falsche Bedenken zu zerstreuen; auch hier stützt er sich besonders auf paulinische Theologie, auf den Römerbrief („Wenn Gott für uns ist, wer ist gegen uns?“ Röm 8,31) – die *Audi, filia* besitzt die Auffälligkeit, besonders die Gläubigen zu trösten und Vertrauen auf die Verdienste Christi geradezu einzuflößen, was nicht verwunderlich ist, da dies bei der geistlichen Begleitung der Gläubigen erforderlich ist; es stellt sich wiederum die Frage, wie dies „zwischen den Zeilen“ verstanden werden soll, denn Giordano sieht gerade an der genannten Stelle eine der schärfsten Kritikmomente der gesamten *Audi, filia* an der Praxis der Inquisition: Wer durch die *merecimientos de Cristo* auf der Seite Gottes steht, der braucht keinerlei Verurteilung fürchten.⁷²¹

Tatsächlich ist der Trost als roter Faden durch die *Audi, filia* und generell durch das Schrifttum Juan de Ávilas auffällig; durch die Betonung der Verdienste Jesu Christi besteht sicherlich eine gewisse Nähe zu Luther – wenn auch das Konzept des Maestro Ávila doch anders ist, da er die Sakramente und die auch eine körperliche Askese doch betont. Soviel kann man sagen: Der

⁷²⁰ Audi, filia I, OC 1, 426. “Y por esto la mejor respuesta es no responder, aunque nos parezca que teníamos qué, mas una vez al día decir que creemos lo que cree la santa Iglesia Romana, y que no queremos consentir en pensamiento falso ni sucio.”

⁷²¹ Vgl. Audi, filia I, OC 1, 423;

Vgl. Giordano, „La ciudad de nuestra conciencia“, 79.

Gedanke des Trostes durch die Verdienste Christi ist so ausgeprägt, dass man ein Mitspielen der Fragen rund um die *conversos* mit Sicherheit annehmen kann – schließlich erfahren er und die allermeisten seiner Priesterschüler Konflikte wegen ihrer familiären Herkunft. Je mehr man sich in den Text der *Audi, filia* vertieft, desto mehr gewinnt man den Eindruck, dass die angesprochenen persönlichen Erlebnisse selbstverständlich einen Einfluss auf die Spiritualität des Maestro Ávila hatten. Jedoch muss man mit der allegorischen Auslegung insofern Vorsicht walten lassen, um nicht grundlos gewisse Gegebenheiten „hineinzudeuteln“; deshalb ist es wichtig, den unmittelbaren Sinn des Textes, der sich eben auf die üblichen asketischen „Herausforderungen“ der Christenmenschen bezieht, nicht zu vernachlässigen.

Eine neuer Aspekt eröffnet sich, wenn man die scharfe Kritik Juan de Ávilas an bestimmten Gebetsübungen beachtet; der Kontext betrifft das Gebet und wie es beschaffen sein soll. „Und wenn es an der Andacht mangelt, kränke dich nicht, weil unsere Dienste nicht nach der Andacht, sondern nach der Liebe gemessen werden. Die Liebe ist keine zärtliche Andacht, sondern ein Opfer des Willens daraufhin, was Gott will, was wir tun und ertragen sollen.“ Maestro Ávila bemerkt, was viele Heilige verkündet haben, was schon in der Schrift steht: Die Hingabe des persönlichen Willens an den Willen Gottes ist die Grundlage für die sich ergebende religiöse Praxis. Das Gieren nach Gefühl lässt sich nicht leicht ablegen: „...wir haben den Willen oder nicht, und wenn einige, die scheinbar die Welt verlassen, um Gott zu dienen, mögen sie auch die ungeordnete Habgier der andächtigen Gefühle der Seele verlassen, wie sie die Habgier der zeitlichen Güter verlassen, würden sie glücklicher leben [...]“⁷²² Diese Mahnungen, den Gefühlsanwandlungen zu viel Gehör zu schenken, scheint hier besonders gegen die Oberflächlichkeit der *cristianos viejos* gerichtet zu sein; an anderer Stelle jedoch mahnt er die Priesterschüler, die sich spirituell in die Richtung der *alumbrados* bewegten, mit ebendiesen Worten – man kann durchaus sagen, dass es sich hierbei um einen „avilistischen“ Topos handelt – der Wille Gottes ist das entscheidende, nicht die religiöse Praxis, oder gar Gefühle, die verabsolutiert werden; insofern kritisiert hier Juan de Ávila beide Übertreibungen.

In der ersten Fassung der *Audi, filia* kommen auch Passagen vor, die direkt gegen eine Bevorzugung von *cristianos viejos* sprechen; Maestro Ávila unterstreicht, wie sehr der Glaube

⁷²² Audi, filia I, OC 1, 427. “E si falta la devoción, no te penes, pues no se miden nuestros servicios por devoción, mas por amor; y el amor no es devoción tierna, mas un ofrecimiento de voluntad a lo que Dios quiere que hagamos y padezcamos, tengamos voluntad o no, y si algunos, que parece dejan el mundo por servir a Dios, dejasen también la desordenada codicia de los devotos sentimientos del ánima, como dejan la codicia de los bienes temporales, vivirían más alegres de lo que viven [...]”

(*fe cristiana*) als Tugend von Gott kommt und mit menschlichen Rücksichten nicht einfachhin zu begründen ist: Es reiche nicht aus, von Christen geboren zu sein („*nací de cristianos*“), oder das Beispiel der anderen gesehen zu haben („*veo a otros ser cristianos, y por eso soy cristiano*“), weil man in diesen Fällen den Menschen zum Gegenstand des Glaubens mache. Diese direkten Verneinungen haben eine Parallelstelle in der Fassung von 1574, die zwar deutlich abgemildert ist, jedoch genauer die Glaubwürdigkeit für den Glauben erklärt, im Sinne einer Apologetik. Dennoch bleibt der kritische Unterton auch in dieser Ausgabe bestehen; beide Editionen zitieren die berühmte Stelle Mt 16,18: „Selig bist du, Simon Barjona, denn nicht Fleisch und Blut haben dir das offenbart, sondern mein Vater im Himmel.“ Allein schon dieses Schriftzitat ist eine deutliche Ablehnung einer wie immer gearteten Zweiteilung der Gläubigen in Alt- und Neuchristen.⁷²³

Zusammenfassend sind es einige Elemente, die eine *converso*-Spiritualität bei Juan de Ávila in der *Audi, filia* aufzeigen: Das ist die Betonung der Verdienste Christi und des Glaubens als typisch paulinisch zu verortende Charakteristik des Juan de Ávila, jedoch ohne nach Fassung der Reformatoren letzteres zu überspitzen, wenn auch gewisse Ausdrucksweisen protestantisch wirken. Dazu tritt die ständige Erinnerung, sich mitten im (asketischen) Kampf zu befinden. In ihrem Resümee erinnert María Laura Giordano an die starke Ähnlichkeit der drei Autoren Alonso und Teresa de Cartagena und Juan de Ávila.⁷²⁴ Schließlich sei auch der Humanist Diego de Valera (1411-1488) erwähnt, der genau wie die vorgenannten jegliche Unterscheidung in Altchristen und Neuchristen durch die betont innerliche Anteilnahme am Heilswerk in Christus überwinden wollte.⁷²⁵

6.5.3 Espirituación

Es geht in der Vision Juan de Ávilas um eine umfassende Erneuerung des christlichen Lebens – Rady Roldán-Figueroa⁷²⁶ entnahm den Predigten Ávilas das Wort *espirituación*, um diesen Umstand benennen zu können. *Espirituación* wiederum korrespondiert hervorragend mit dem von Maestro Ávila so hervorgehobenen achten Kapitel des Römerbriefes und es klärt sich auch, wen Juan de Ávila als den großen Erneuerer der Kirche und auch der Gesellschaft sieht: den

⁷²³ Vgl. Audi filia I OC 1, 436;

Vgl. Audi, filia II, OC 1, 626;

Vgl. Giordano, „La ciudad de nuestra conciencia“, 83.

⁷²⁴ Vgl. ebd., 90f.

⁷²⁵ Vgl. Ingram, Kevin, Introduction, in: Ingram, Kevin, (Hg.), *The Conversos and Moriscos in Late Medieval Spain and Beyond. Volume one. Departures and Change*, Leiden – Boston 2009, 1-28, 7f, dort bes. FN 6.

⁷²⁶ Vgl. Roldán-Figueroa, *Spirituality*, 196f.

Heiligen Geist.

Den Heiligen Geist kann man mit Assoziationen verbinden, die allesamt von großer Bedeutung für die Thematik sind und die auch in der Spiritualität Ávilas eine gewichtige Position einnehmen: Nicht nur Jesus Christus in der Eucharistie, sondern auch der Heilige Geist wird „*huespéd divino*“ (göttlicher Gast) genannt. Der Heilige Geist ist der Tröster (*consolador*), und damit verbindet sich die Tatsache, dass Maestro Ávila gerade in den Briefen an die sich in der Verfolgung befindlichen Priester seiner *escuela sacerdotal* die *consolación* durch Tod und Auferstehung Christi so gekonnt hervorhebt – wiederum jedoch mit Hilfe des Heiligen Geistes, gleichsam als trinitarisches Geschehen, nicht als bloßes selbstisoliertes „Sich-Erinnern“, sondern als Leben im Geist Gottes.

Espirituación ist der Terminus, der eine Art Höhepunkt der Pfingstpredigten des Maestro Ávila darstellt; jedoch ist dies thematisch sehr verwandt mit der Marienpredigt von Maria Geburt, in der Juan de Ávila die *linaje* (Abkunft) des Fleisches der *linaje* des Geistes dialektisch gegenüberstellt und so die Konflikte zwischen Altchristen und Neuchristen direkt anschneidet. Die Überschrift in den *Obras completas* könnte die Thematik in ihrer Komplexität nicht besser darstellen: „*Esto es honra: ser de linaje espiritual de Jesucristo*“ (Das ist Ehre: von der geistlichen Herkunft Jesu Christi sein). Allein dies ist eine Antithese zum Stolz einiger *cristianos viejos*, eben einer solchen Familie zu entstammen, womöglich mit einer fehlenden inneren Bereitschaft zur Christusbefolgung. Juan de Ávila erklärt in der Predigt das Festevangelium von Maria Geburt: die Genealogie Jesu Christi aus dem Matthäusevangelium. Juan de Ávila unterteilt hier wiederum in die *linaje segund la carne* und die *linaje espiritual*, wobei er besonders die Paulusbriefe als weitere Auslegung des Evangeliums nimmt.

„Abraham zeugte Isaak, etc. (Mt 1,2), soundso zu soundso. – O Herr, warum befiehlt Ihr, das zu schreiben, weil Ihr an anderer Stelle uns befiehlt, Fleisch, Herkunft und jegliche Ehre zu verachten? Wie viel mehr, wenn Ihr Euch Eurer Herkunft rühmen wollt, es gab in ihr so viel Böses, sodass es zuvor so viel Ehre wie Unehre gab. Ihr seht dort Manasse, der Jerusalem mit dem Blut der Propheten befüllte; Ahas treibt Götzendienst. Inmitten der Bösen wird ein Guter geboren, das war der König Hiskija. Warum befiehlt Ihr, Eure Herkunft zu erzählen? – Wegen zweierlei: Einerseits, um den Glauben zu erbauen; zweitens, wegen der Gebräuche.

Für den Glauben, denn es wurde prophezeit, dass der Messias aus dem Stamm Juda und dem

Haus Davids kommen werde.“⁷²⁷

Warum jedoch endet die Aufzählung der Vorfäter mit dem Namen Joseph, um schließlich zum Hinweis zu kommen, dass der erwähnte Joseph „lediglich“ der Bräutigam Mariens, der Mutter Jesu sei? Es war ungewöhnlich, dass man aus anderen Stämmen die Ehegatten aussuchte – Maria war also auch aus dem Stamm Juda und dem Haus Davids – die Prophezeiung geht in Erfüllung – Juan de Ávila mahnt an dieser Stelle mit einem Zitat aus dem ersten Brief an Timotheus (1Tim 1,4), man möge sich mit Geschlechterreihen und dergleichen nicht sinnlos beschäftigen.

„Das zweite, warum man befiehlt, die Herkunft zu erzählen, ist, um die Gebräuche aufzubauen. Es bedeutet nicht viel, dass diese Könige, Herren, und Patriarchen, die man im Evangelium erwähnt, dem Fleisch gemäß Stammeltern Jesu gewesen seien, und der Jungfrau Maria erschien es wenig, Mutter Gottes zu sein. Es bedeutet nicht viel, aus dem Geschlecht Jesu Christi dem Fleisch gemäß zu sein, denn viele Böse waren es, aber diese Verwandtschaft zu haben reichte nicht, um gut zu sein. Es haftete an diesen nicht Gutes, noch an Jesus Christus irgendwas Böses, obwohl er von der Linie dieser Bösen abstammt, auch nichts an Ehre, obwohl er von so vielen Königen kam. *Meine Ehre empfangen ich nicht von Menschen*, etc. (Joh 5,41), davor empfangen sie die Ehre von dem Herrn. Und so musste man nicht sagen, dass Jesus Christus von ihnen abstammt, sondern er steigt auf – wenn seine Vorfahren Ehre und Adel haben, dann haben sie es durch ihn. [...]

Denn die Erzählung darf man nicht dem Fleisch gemäß verstehen. Der heilige Paulus sagte einmal in der Epistel, die er an die Korinther schreibt: 'Welches Mittel gibt es, um den Kindern Israels den Schleier abzunehmen, den sie vor dem Gesicht haben, wenn sie die heilige Schrift lesen; derselbe Schleier vor dem Gesicht blieb ihnen, als Moses zu ihnen sprach, damit sie nicht ihre [der Schrift] Klarheit sahen?' Wenn Israel zum Herrn umgekehrt sein wird, wird der Schleier weggenommen, der Herr ist aber Geist.“⁷²⁸

⁷²⁷ Sermón 62, OC 3, 823f. „Abraham engendró a Isaac, etc. (Mt 1,2), fulano a fulano. – Señor, ¿para qué mandáis escribir aqueso, pues por otra parte nos mandáis que despreciemos la carne, linaje y toda honra? Cuánto más que si os queréis preciar de vuestro linaje, hubo en él tantos malos, que antes hay en él deshonra que honra. Veis ahí a Manasé, que hinchó a Jerusalén de sangre de profetas; Acáz idolatrar. En medio de los malos nace un bueno, que fue el rey Ezequías. ¿Para qué mandáis contar vuestro linaje? – Para dos cosas: la una, para la edificación de la fe; y la segunda, para las costumbres.

Para la fe, porque estaba profetizado que había de venir el Mesías del tribu del Judá y casa de David.”

⁷²⁸ OC 3, 824f. Schriftzitat: Hier verbindet J. d. Á. 2 Cor 3,15 und 16 (Vg.), und paraphrasiert den Inhalt der vorgehenden Verse.

“Lo segundo porque manda contar el linaje es para edificar las costumbres, en que no es mucho que estos reyes y señores y patriarcas que se cuentan en el Evangelio fuesen parientes de Jesucristo segund la carne, y a la Virgen

Es ist hochinteressant, wie Juan de Ávila die fleischliche Abstammung Jesu Christi, beinahe geringschätzt, weil darunter keineswegs nur Gerechte fallen; er empfiehlt die Verehrung der Jungfrau und Gottesmutter Maria für ein gutes Leben aus dem Glauben, jedoch sagt er auch, dass sich die seligste Jungfrau aus der fleischlichen Elternschaft wenig gemacht hätte, eben, weil die *linaje segund la carne* noch nicht „inspiriert“ ist, der Heilige Geist noch nicht hinzutritt, sondern eben nur Fleisch ist – „der Herr aber ist Geist“ zitiert Juan de Ávila den zweiten Brief an die Korinther – daher ist dies nicht fleischlich zu verstehen, sondern geistlich. Maestro Ávila setzt den Prozess des „geistlichen Verstehens“ gleich mit der in demselben Brief angesprochenen Hinwendung Israels zu Christus: Dann würde klar aufscheinen, dass die Zeremonial- und Judizialgesetze des Alten Testaments nicht wörtlich, sondern geistlich aufzufassen sind.⁷²⁹ Ebenso müssen alle Christgläubigen diesen Schritt vollziehen, von der *linaje del carne* zur *linaje del espíritu* durch Umkehr zu gelangen – „*convirtamos*“ – kehren wir um! Typisch „avilistisch“ führt er zwei Beispiele aus dem Evangelium an, wie dies zu verstehen sei: „Wer sind meine Brüder und meine Mutter? Die, die den Willen meines Vaters tun“ (Mt 12,4) und „Gepriesen sei die Frau, die dich geboren hat...“ (Lk 11, 27.28). „Das bedeutet, adelig (*hidalgo*) zu sein: Derjenige, der von der geistlichen Abstammung Jesu Christi ist, jener ist ein geehrter Adeliger“⁷³⁰ – wer den Willen Gottes tut.

„Wollt ihr der geistlichen Abstammung Jesu Christi sein?“, fragt Juan de Ávila seine Zuhörerschaft; diese *linaje espiritual de Jesucristo* hat ein Fundament: den Glauben. Der Prediger nimmt die berühmte Stelle aus dem Römerbrief (Röm 4,8) zur Hand, um die Tiefe des Glaubens Abrahams aufzuzeigen; er, der so lange auf Isaak gehofft hatte, wurde im hohen Alter Vater und sollte so „*Pater multarum gentium*“ werden, gerade in dem Eindruck des persönlichen Ungenügens, der Bedrängnis, der Unfruchtbarkeit. Er war geprägt von der

le fuera poco ser madre de Dios. No es mucho ser del linaje de Jesucristo segund la carne, que muchos malos lo fueron, pero no les bastó para ser buenos tener este parentesco; no se les pegó nada bueno, ni a Jesucristo nada malo, aunque venía del linaje de estos malos, ni gloria, aunque venía de tantos reyes. Ego gloriam non accipio ab hominibus, etc. (cf. Jn 5,41); antes ellos reciben gloria del Señor. Y así no se había de decir Jesucristo deceder de ellos, sino subir, porque, si sus parientes tienen honra y nobleza, por él [la tienen]. [...]

Pues la narración no se ha de entender segund la carne. Dijo una vez San Pablo en la epístola que escribe a los de Corinto: „¿Qué medio para que se les quitase a los hijos de Israel el velo, que tienen delante la cara cuando leen la Sagrada Escritura, el cual les quedó dende Moisés, que le hablaba, el velo puesto delante su cara, porque no viesen la claridad de ella?“. Cum conversus fuerit Israel ad Dominum, auferetur velamen, Dominus autem spiritus est (cf. „Cor 3,17“). [2Cor 13,16-17 Vg.: Cum autem conversus fuerit ad Dominum, auferetur velamen. Dominus autem Spiritus est: ubi autem Spiritus Domini, ibi libertas.]

⁷²⁹ Vgl. OC 3, 825. Juan de Ávila bringt als Beispiel das Verbot, Schweinefleisch zu essen. Mit diesem sollte angedeutet werden, dass Unkeuschheit und alles moralisch „Schmutzige“ zu meiden ist.

⁷³⁰ OC 3, 826. „Esto es ser hidalgo, el que es del linaje espiritual de Jesucristo, ése es hidalgo honrado.“

Selbsterkenntnis, dass man einfachhin „nichts“ sei, was sehr hart klingt, jedoch die menschliche Schwachheit ernst nimmt und auf die Gnade Gottes umso kräftiger hoffen lässt. Man kann noch so viele natürliche Güter haben, der Glaube, der als Tugend von Gott kommt, muss in der richtigen Selbsterkenntnis des Menschen wurzeln (*Conoce que eres nada...*), ein Vertrauen auf die eigenen menschlichen Kräfte nimmt in der menschlichen Seele gleichsam die Stelle ein, die für das Vertrauen auf Gott disponiert ist – Wissen, Reichtum und sogar Moralität sind im Vergleich zur Gnade Gottes nicht viel wert: „*No vamos al cielo sino por gracia* – wir kommen in den Himmel nur durch Gnade“. Die menschliche Hinfälligkeit bleibt daher keinesfalls dabei, einfach sich selbst zu beweinen, sondern alles Vertrauen auf Gott zu setzen, analog zu den morgendlichen und abendlichen Betrachtungseinheiten, wie sie Juan de Ávila propagierte. So wurde auch der bußfertige Zöllner, der im Tempel betete, gerechtfertigt, der Pharisäer jedoch nicht (Lk 18,10).⁷³¹

Angewendet auf die Zuhörerschaft stellt sich die Frage, warum auch Personen voll des guten Willens in die Sünde fallen, und das nicht selten im alltäglichen Leben; Juan de Ávila tröstet alle, die dieses Gefühl der eigenen Schwachheit besitzen; gerade dadurch können sie in die Nachfolge Christi einsteigen, indem sie auf die Hilfe Gottes und nicht auf die eigene Sittlichkeit vertrauen: „Es ist gut, zielführend, notwendig, eure Schwachheit und Kleinheit zu kennen; aber wenn ihr dort bleibt, bringt das Ganze nichts. – Was muss man vielmehr haben? – Was? Vertrauen und lebendigen Glauben. [...] Ein Tag wird kommen, an dem euch Gott seine Gnade gibt, mit der er eure Seele tröstet.“⁷³²

¿Estáis en Cristo, o no?, ¿Sois del linaje de Jesucristo? Juan de Ávila stellt die klassische Lehre über die heiligmachende Gnade vor: Wer im Zustand der schweren Sünde ist, also dieselbe nicht bereut, muss auf diese Frage eindeutig mit „Nein“ antworten. Maestro Ávila beschwört diese Personengruppe, eingedenk zu sein, dass sie durch die Passion Christi die Kraft haben werden, aus der Sünde aufzustehen und sich zu retten. Die in der Lauheit sich befindlichen Gläubigen vergleicht er mit Menschen, die auf jene Frage einfach gar nicht antworten, weder bejahend, noch verneinend.⁷³³

⁷³¹ Vgl. OC 3, 827.

⁷³² OC 3, 829. „Bueno es, provechoso es, menester es conocer vuestra flaqueza y bajeza; pero si ahí os quedáis, no vale todo nada. - ¿Qué más ha de haber? – ¿Qué? Confianza, fe viva. [...] Un día verná en [e]l cual os dé Dios gracia con que se consuele vuestra ánima;“

⁷³³ Vgl. OC 3, 835-837.

Als Fazit dieser Predigt kann die fundamentale Wichtigkeit der Gnade Gottes gelten; Glaube und Vertrauen auf Gott und das Erkennen der eigenen Niedrigkeit ist für das Zugehören zur *linaje espiritual de Jesucristo* sehr wichtig; hingegen ist die *linaje de carne* vollkommen nebensächlich – Worte von Maestro Ávila, die im damaligen gesellschaftlichen Kontext sicherlich aufrüttelnd waren.⁷³⁴ Wenn auch der Heilige Geist und der Begriff *espiritualidad* in der Predigt noch nicht fokussiert vorkommen, so ist die Thematik doch kontextuell vorhanden.

Die Predigt vom Sonntag vor Pfingsten (*sermón 28* in den *obras completas*) stellt auf besondere Weise die Ablehnung, dem Fleisch gemäß zu leben in den Horizont des Gnadenwirkens des Heiligen Geistes: „Es reicht nicht, o Mensch, dass du im Fleisch lebst, noch, dass du nach deinem eigenen Geist lebst. Denk nicht, es reiche, die Hand in die Tasche zu stecken und Almosen zu geben, wenn du es nicht im Geist machst. Gott ist Geist und liebt seinesgleichen; er will, dass du ihn anbetest und ihm dienst im Geist.“⁷³⁵ Juan de Ávila fügt in diesen Zusammenhang ein bekanntes Zitat von dem Propheten Jesaja hinzu: „Dieses Volk ehrt mich mit den Lippen, aber ihr Herz ist weit weg von mir.“ (Jes 29,13).⁷³⁶ Dies ist wiederum die bereits charakteristische Warnung, rein äußerliche Übungen zu vollbringen.

„Es reicht nicht aus, dass ein Mensch, gemäß seiner Vernunft lebt und, dass er seine Leidenschaften zügelt und mäßigt durch seinen Geist; nein. Der heilige Johannes: *Dedit eis potestatem filios Dei fieri his qui credunt in nomine eius: qui non ex sanguinibus, neque ex voluntate carnis, neque ex voluntate viri, sed ex Deo nati sunt* (Joh 1,12.13). Wie schön habt ihr das gesagt, Adler Gottes! Diejenigen, die Söhne Gottes sind, werden geboren, nicht von Menschen, nicht vom Blut, nicht aus dem Willen des Fleisches, nicht aus dem Willen des Mannes, sondern aus Gott. Es reicht nicht, um Söhne Gottes zu sein und in den Himmel aufzusteigen, dass ihr aus dem Blut geboren seid!“⁷³⁷

⁷³⁴ Vgl. Pulido Serrano, Juan Ignacio, La predicación en torno al problema converso en Juan de Ávila y sus discípulos. (Convergencias en el espíritu, convergencias en el lenguaje), in: José Luis Betrán, Bernat Hernández, Doris Moreno (Hgg.), *Identidades y fronteras culturales en el mundo ibérico de la Edad Moderna*, Bellaterra 2016, 83-106, 96-98.

⁷³⁵ Sermón 28, OC 3, 339. “No basta, hombre, que vivas en carne ni basta que vivas en espíritu tuyo. No pienses que basta echar mano a la bolsa y dar limosna, si no lo haces en espíritu. Dios es Espíritu y ama a su semejante; quiere que le adores y sirvas en espíritu.”

⁷³⁶ OC 3, 339, vgl. Del Río Martín, Juan, *Santidad y pecado en la Iglesia*, (=estudios y ensayos espiritualidad 175), Madrid 2015, 142f. Hier beschreibt der Autor den Hl. Geist als „Gabe Christi“ bei Juan de Ávila, wobei der letztere den Hl. Geist „Corazón de Cristo“ (OC 3, 345) nennt.

⁷³⁷ OC 3, 340. “No basta que un hombre viva conforme a su razón y que tenga las pasiones refrenadas y regladas por su espíritu; no. San Juan: *Dedit eis potestatem filios Dei fieri his qui credunt in nomine eius: qui non ex sanguinibus, neque ex voluntate carnis, neque ex voluntate viri, sed ex Deo nati sunt* (Jn 1,12-13). ¡Oh qué bien lo habéis dicho, Águila de Dios! Los que son hijos de Dios, nacen, no de hombres, no de sangre, no de voluntad de

Maestro Ávila scheut sich indes nicht, diese Einsicht auch in die konkrete Lebenswirklichkeit gleichsam zu übersetzen: „[...]es nützt nichts, dass du Sohn des Grafen bist, dass du Sohn des Herzogs bist, dass du vom Blut des Königs bist. Das ist wenig. Der größte Serafin, der im Himmel ist – hätte er nicht den Geist Christi, wäre er nicht selig. Der Himmel wird nicht gegeben durch Abstammung, *non ex sanguinibus, neque ex voluntatis carnis*, [...]. Wer nicht wiedergeboren ist aus Wasser und dem Heiligen Geist, wird nicht in den Himmel eingehen (Joh 5,3).“⁷³⁸

Die Predigt dürfte Aufsehen erregt haben, denn er verkündete: „Er ist eine gewaltige Sache – also warte ein bisschen, denn ich bin noch nicht fertig. Wiesehr seid ihr hier wie jemand, dem diese Lehre so neu erscheint, als wäret ihr keine Christen, und nachdem geprüft ist, dass das Jesus Christus sagte, geht ihr in eure Häuser, und zweifelt, ob es Wahrheit ist, was man gesagt hatte! Sprich, sagte Gott zu Jesaja: Alles Fleisch ist wie Gras und alle Ehre des Fleisches ist wie die Grasblüte. Das Gras vertrocknet, die Blüte verwelkt, weil der Geist des Herrn auf sie weht.“⁷³⁹

Wie aber ist die Hinfälligkeit des Fleisches zu verstehen, wenn doch das Wort selbst Fleisch geworden ist? Juan de Ávila erwähnt die Auslegung des Kirchenvaters Augustinus im 12. Buch von „*De civitate Dei*“, ⁷⁴⁰ wo dieser sagt, dass der Terminus „Fleisch“ den ganzen Menschen meint. Recht eindringlich warnt Maestro Ávila, dass dadurch nicht nur der Leib des Menschen damit gemeint ist, sondern auch der *parte intellectiva* darin inbegriffen ist. Interessanterweise findet er eine solche verworfene Haltung viel gefährlicher für das ewige Heil, als wenn jemand direkt durch eine Vergötzung des „sichtbaren“ Fleisches sündigt.

carne ni de voluntad de varón, sino de Dios. No basta para ser hijos de Dios y subir al cielo, que hayas nacido de sangre;”

⁷³⁸ OC 3, 340. “[...]nada sirve que seas hijo de conde, ni de duque, ni que seas de sangre de rey. Poco es eso. El mayor serafín que está en el cielo, si no tuviese el espíritu de Cristo, no sería bienaventurado. No se da el cielo por linaje, *non ex sanguinibus, neque ex voluntate carnis*; [...] *Qui renatus non fuerit ex aqua et Spiritu Sancto non intrabit in regnum Dei*.”

⁷³⁹ OC 3, 341. “[...]Recia cosa es. – Pues esperá un poco, que aún no he acabado. ¡Cuántos estáis aquí a quien esta doctrina parecerá tan nuevo como si no fuéades cristianos, y despues de haber probado que lo dice Jesucristo, vais a vuestras casas dudando si es verdad lo que se hubiere dicho! Llama, dijo Dios a Isaías: *Omnis caro foenum, et omnis gloria carnis quasi flos agri: exsiccatum est foenum et cecidit flos, quia Spiritus Domini sufflavit in eum*.”

⁷⁴⁰ Vgl. Augustinus, *De civitate Dei*, Des heiligen Kirchenvaters Aurelius Augustinus zweiundzwanzig Bücher über den Gottesstaat. Aus dem Lateinischen übers. von Alfred Schröder. (Des heiligen Kirchenvaters Aurelius Augustinus ausgewählte Schriften 1-3, Bibliothek der Kirchenväter, 1. Reihe, Band 01, 16, 28) Kempten – München 1911-16.

„Was wirst du bedauern am Tag des Gerichts? Einige werden sich freuen, andere werden stöhnen. [...] Einige wird es geben, die hört man Gott loben, weil sie durch seine Barmherzigkeit darauf vertrauten, dass sie den Geist Christi haben. [...] Die Juden bekennen einen Gott; aber wenn sie jemanden sagen hören, dass dieser Gott einen Sohn hat, der dem Vater gleich ist, dann packt sie der Teufel und sie sagten: Dieser Mensch hat Gott gelästert, er hat sich zum Sohn Gottes gemacht. Die Christen bekennen einen Gott und, dass er einen Sohn hat – gleich seinem Vater; aber wenn man einigen den Geist nennt, so gibt ihnen das ein schlechtes Herz. Wie müssen wir sprechen, wenn nicht wie Gott und die Schrift sprechen? Ein Volk, so verfeindet mit dem Geist, dass sie nicht einmal wollen, dass er genannt wird. Woher kommt das? Vom Zustand des verdorbenen Herzens. Was sagt ihr, wenn ihr ein Wort hört, das euch Schmerz bereitet, und sie sagen euch: Gott sagte es? Was sagte Ahab: Dieser Micha prophezeit mir nie etwas Angenehmes (vgl. 1 Kön 22,8). Ich bin Marktschreier, welche Schuld habe ich? Gott schickt ihn euch, zu sprechen.“⁷⁴¹

Thematisch wird hier noch immer der Heiligen Geist fokussiert – und Juan de Ávila spannt kunstvoll den Bogen von den Juden, die an Gott glauben, über die Christen, die an Gott und seinen Sohn glauben – aber einige von den letzteren haben den Heiligen Geist nicht, ja ertragen es nicht einmal, wenn dieser in ihrer Gegenwart auch nur genannt wird – als Vergleich dient König Ahab, der sich Propheten nach dem eigenen Geschmack suchte, und Micha als den von Gott gesandten Propheten verschmähte. Christsein ohne Heiligen Geist – das muss so sein, wie einem falschen Propheten folgen! Wie bedauernswert ist es, dass Christen zwar an den Sohn glauben, aber dem Heiligen Geist so fremd sind. Maestro Ávila vergleicht den Geist Christi (*Espíritu de Cristo*) mit dem Herzen Christi (*corazón de Cristo*), denn wer dieses Herz nicht besitzt, der hat auch keinen Anteil an dem Erlöser. Dies ist ein hervorragendes Bild, die Notwendigkeit der Gnade im Inneren des Menschen, in seiner Seele, aufzuzeigen. Er fragt auch, wie man denn sicher feststellen kann, ob man im Stand der heiligmachenden Gnade ist, die ja die Einwohnung Gottes in der Seele miteinschließt – natürlich lässt sich dies nicht so bestimmen, jedoch ist die Tröstung als Zustand ein gutes Zeichen in dieser Hinsicht. Juan de

⁷⁴¹ OC 3, 343. „¿Qué sentís del día del juicio? Unos se gozarán y otros se gemirán. [...] Habrá algunos que oyéndola bendecirán a Dios, porque por su misericordia confían que tienen Espíritu de Cristo; [...] Los judíos bien confiesan un Dios; mas, cuando oyen decir que este Dios tiene Hijo, el cual es igual al Padre, luego les toma el demonio, y dijeron: Este hombre blasfemado ha, que se ha hecho Hijo de Dios (cf. Mt 26,65). Los cristianos confiesan un Dios y que tiene un Hijo igual a su Padre; mas, en nombrándoles a algunos Espíritu, les da mal de corazón. ¿Cómo hemos de hablar, sino como Dios y la Escritura hablan? Una gente tan enemiga de Espíritu, que aún no le quieren oír nombrar. ¿De dónde nace eso? De estar el corazón maleado. ¿Qué hacéis cuando oís una palabra que os da pena, y os dicen: „Dios lo dijo“? ¿Qué dijo Acab? „Este Miqueas nunca me profetiza cosa que me agrade“ (cf. 1 Re 22,8). Yo soy pregonero, ¿qué culpa tengo? Dios os lo envía a decir.”

Ávila warnt eindringlich, dass der Heilige Geist nicht zu Menschen kommt, die fleischlich gesinnt sind – er meint eine Grundhaltung, die das Irdische und die Sünde Gott vorzieht. Die Predigt endet mit dem Aufruf, den Heiligen Geist zu empfangen – die Grundhaltung, die dem Geist gemäß ist, verlangt, den Willen Gottes auch zu wollen, und deshalb auch das Vollbringen der guten Werke, die dem Geist gemäß sind – die im Evangelium beschriebenen Werke der Barmherzigkeit. Er schließt mit der Aufforderung, um die sieben Gaben des Heiligen Geistes zu beten – jeweils sieben Mal das Vater Unser und das Gegrüßt seist du Maria, als besondere Vorbereitung auf das hohe Pfingstfest.

6.5.4 Espirituación als converso – Spiritualität

Stellt man die Frage, ob es eine Spiritualität gibt, die spezifisch den *conversos* eigen ist, so muss man dies bejahen. Es gibt Merkmale bei Juan de Ávila, die geradezu zu den Charakteristika seiner Spiritualität gehören und die durch eine spezielle Form des Ausschlusses und der teilweisen politischen Verfolgung erklärbar werden. María Laura Giordano und Rady Roldán-Figueroa konnten dies gut aufzeigen; wirklich überzeugend ist die Tatsache, dass beide unabhängig voneinander den besonderen Zug zur Innerlichkeit freilegen, die der letztere *espiritación* nennt – obwohl Juan de Ávila diesen Begriff nur einmal verwendet. Der Terminus beschreibt ziemlich exakt dasjenige, was Giordano den Schriften des Maestro entnahm. Bei einer solchen Untersuchung besteht immer die Gefahr, aus dem Drang Aufsehen erregen zu wollen oder für die Forschung in der Theologie und der Geschichtswissenschaft einen Beitrag leisten zu können, ohne ersichtlichen Grund persönliche Thesen einem Text beizulegen. In diesem Sinn war gerade der Vergleich des Maestro Ávila mit Teresa de Jesús, Alonso und Teresa de Cartagena und auch der Exkurs zu Edith Stein ein wertvoller Beitrag, um die besondere Form von Spiritualität zumindest ansatzweise objektivieren zu können. Die allegorische Auslegung der *Audi, filia*, die hier nachgezeichnet wurde, ist natürlich schwerlich zu objektivieren, jedoch ist durch die verschiedenen Umstände eine hohe Wahrscheinlichkeit gegeben. Die einschlägigen Hinweise auf die besondere Form der Spiritualität sind einfach zu zahlreich, um ignoriert zu werden.

Selbstverständlich muss man Vorsicht walten lassen, um nicht ohne hinreichende Manifestationen die Existenz der *converso*-Spiritualität zu behaupten; auch sollen an dieser Stelle die Grenzen derselben aufgezeigt werden, zeitlich und personell. Einerseits muss man darauf hinweisen, dass der Aufruf zur Bekehrung des Herzens, in kleinen wie in bedeutenden Angelegenheiten, eine dem Christentum notwendige Sache ist; keineswegs ist dieser Aufruf

nur an der Schwelle zur Neuzeit gehört worden – sicherlich war gerade in den erwähnten Jahren eine besondere Sehnsucht nach einem authentischen christlichen Leben vorhanden – jedoch eben nicht ausschließlich.

Eine weitere Charakteristik aller *conversos* ist die große Affinität zu einer paulinischen Spiritualität, die natürlich eine starke Christozentrik in den Vordergrund stellt – es faszinierte der Apostel Paulus als erster Evangelisierer der heidnischen Völker in allen Epochen der Kirchengeschichte. Dass besonders Personen, die sich ihrer jüdischen Herkunft bewusst sind, die paulinische „Fassungslosigkeit“ über die Größe des *pascha Christi* als persönlich anziehend erfahren haben, ist nicht verwunderlich.

Wie deutlich wurde, waren besonders *judeoconversos* von diesem christlichen Ideal begeistert und es ist bekannt, dass die Gedanken des Erasmus von Rotterdam unter ihnen besonderen Anklang fanden – aber eben nicht ausschließlich. Auch andere Personen waren von dem Zug zur Innerlichkeit in der Spiritualität angezogen. Ähnlich verhält es sich auch mit den *estatutos de limpieza de sangre*, die allmählich im 16. Jahrhundert eingeführt wurden: Von der ganzen Gesellschaft betrachtet, lässt sich eine strenge Einteilung in *cristianos viejos* und *cristianos nuevos* nicht aufrechterhalten, da die *estatutos* nicht selten durch persönliche Beziehungen und Interessen aufgeweicht wurden, die spanische Gesellschaft daher kein „Kastensystem“ aufwies.⁷⁴² Denkt man jedoch an die Situation des Klerus, so ist er für diese Einteilung in höherem Maße anfällig für ungerechte Ausschlussverfahren, da die pastorale Arbeit eines Priesters der Öffentlichkeit nicht verborgen blieb, was in erster Linie für die Priester galt, die Predigten hielten. Gelangten missverständliche Äußerungen oder andere Auffälligkeiten an die Öffentlichkeit, war die Intervention der Inquisition nicht mehr weit, wie besonders anhand der Predigten von Juan de Ávila, Diego Pérez de Valdivia und Bernardino de Carleval ersichtlich

⁷⁴² Vgl. Bernecker/Pietschmann, Geschichte Spaniens, 68f. „Die Bedeutung des *Limpieza de Sangre*-Prinzips ist in der Historiographie sehr umstritten. Verschiedentlich folgert man, daß aufgrund dieses Diskriminierungsmechanismus in das spanische Sozialgefüge Elemente einer Kastengesellschaft – hier Altchristen, dort Neuchristen – eingeführt wurden, und daß durch die Übertragung der Diskriminierung dieser Neuchristen auf die von diesen bevorzugt ausgeübten Berufe die Entwicklung eines Bürgertums und einer spezifisch bürgerlich-kapitalistischen Wirtschaftsform in Spanien behindert wurden. Da die Krone das *Limpieza de Sangre*-Prinzip sehr selektiv handhabte, finden sich selbst in höchsten Staatsämtern immer wieder zahlreiche *Conversos* – stammte doch König Ferdinand mütterlicherseits selbst von *Conversos* ab.“ (S. 69)

Es sei auch erinnert an das Mäzenatentum der Familie Santa María in Burgos, besonders Pablo de Santa María und sein Sohn und Alonso de Cartagena, vgl. Jennings, Nicola, Reforming the Church and Re-Framing Identity. Converso Prelates and Artistic Patronage in Fifteenth Century Castile, in: Ingram, Kevin (Hg.), The Conversos and Moriscos in Late Medieval Spain and Beyond, Volume Four: Resistance and Reform, Leiden – Boston 2021, (=Studies in Medieval and Reformation Traditions 225/4, Converso and Morisco Studies 225/4), Leiden – Boston 2021, 45-71.

ist. Über weite Strecken bekommt man den Eindruck, dass die spanische Inquisition in erster Linie nicht Häresie bekämpfte, sondern Einflüsse der *devotio moderna* eliminieren wollte, für die Stärkung einer vermeintlich traditionelleren religiösen Praxis.

Es erhärtet sich in der Tat nicht nur die Existenz einer besonderen *converso*-Spiritualität,⁷⁴³ sondern auch die Feststellung, dass diese nicht in den Einzelheiten eine festgelegte Größe ist, sondern natürlich in verschiedenen Schattierungen vorkommt, zumal die theologischen und historischen Parameter sich nicht streng eingrenzen lassen. Bei Juan de Ávila ist der Terminus *espiritualización* als Schlagwort zur Beschreibung der *converso*-Spiritualität sehr passend, weil er die verschiedenen Manifestationen seiner Spiritualität zusammenfasst: Innen nach Außen als Prinzip, Selbsterkenntnis und Erkenntnis der Größe des Kreuzes und der Auferstehung Christi – besonders als Zusammenfassung seiner „Betrachtungsmethode“ für den Morgen und den Abend, und die Realpräsenz des Herrn und des ganzen Erlösungswerkes in der Eucharistie.

⁷⁴³ Vgl. Pulido Serrano, Juan Ignacio, *Experiencia vital y elaboración de una fórmula conciliadora en la obra de Juan de Ávila*, in: : Rincón González, M. Dolores/Manchón Gómez, Raúl (Hgg.), *El Maestro Juan de Ávila (1500?-1569). Un Exponente del Humanismo reformista*, (=Colección Espirituales Españoles Serie M 6), Madrid 2014, 191-211, 210f. Hier lamentiert der Autor, dass ein Aufsatz zu kurz ist, um eine so komplexe Frage nach der *converso*-Spiritualität umfassender zu klären. Ich darf diesen Ansatz bejahen.

7. Resümee

7.1 Priesterspiritualität

Converso-Spiritualität und Priesterspiritualität – wie können diese beiden Begriffe verbunden werden, kann man eine gemeinsame „Schnittmenge“ eruieren? Zweierlei ist in den obigen Ausführungen offensichtlich geworden: Beide Termini können nicht strikt an bestimmten Manifestationen festgemacht werden, was besonders in den Schriften Ávilas deutlich wird; er ist kein Autor eines „Grundrisses“ über die priesterliche Spiritualität, auch der Traktat „sobre el sacerdocio“ vermeidet es, sich nur darauf zu fokussieren, womöglich abgegrenzt zu anderen theologischen Gebieten. Aber gerade das ist dasjenige, was die Spiritualität des Maestro Ávila so tiefgehend und attraktiv macht; das „Schöpfen“ aus dem Vollen. Das Bewusstsein, dass die theologischen Teilgebiete zusammengehören, ist typisch „avilistisch“.

Bei der Bestimmung der Priesterspiritualität ist es bezeichnend, dass durch die Betrachtung und den häufigen Gebrauch der Sakramente die Laien nicht einfach als „Nichtkleriker“ und „Christen zweiter Klasse“ wahrgenommen und behandelt werden, sondern die Grenzen zwischen Klerus und Laien bis zu einem gewissen Grad verwischt werden, da das Streben nach Heiligkeit Aufgabe von allen Christgläubigen ist. Unterscheidungsmerkmal ist und bleibt natürlich, dass der Priester die heilige Messe *in persona Christi* vollzieht und in der Öffentlichkeit predigt. Während alle Gläubigen von der Taufe her die Aufgabe haben, Christus ähnlich zu werden, in dem tiefen Bewusstsein stehen müssen, dass sie Christus gleichsam angezogen haben, wie es Paulus sagt, muss der Priester noch mehr Vorsicht im geistlichen Leben walten lassen – *cuidado* (Vorsicht) wird häufig von Maestro Ávila verwendet – da er eine besondere Verantwortung für die Gläubigen hat. Er empfängt nicht nur den Herrenleib, wie es alle tun, er spricht auch die Worte der Konsekration, Gott bindet sich an das Wort des Priesters! Die große Verehrung des Weihepriestertums kommt bei Juan de Ávila von der Bedeutung der Eucharistie her – die wahre Gegenwart des Herrn und seiner Kreuzeshingabe, und von der Würde der Getauften her – sie sind Teil des Leibes Christi, der Kirche, und müssen daher von den Priestern Hilfe erfahren, immer tiefer ein zweiter Christus zu werden. Hier haben die Predigt, die Beichte und der Empfang der Eucharistie ihren Platz. Das Priestertum aller Getauften wird durch diese Mittel genährt und vertieft; das letztere ist dabei nicht als Konkurrenz zum Klerikerstand zu verstehen, weil beide Stände von Jesus Christus kommen, von Ihm gewollt sind. In der Tat hat das Amtspriestertum die Vollmacht, die Sakramente zu

vollziehen, besonders im Pfarralltag das Bußsakrament zu verwalten und die Eucharistie zu zelebrieren; dies verlangt vom Priester, nicht nur für sich selbst ein zweiter Christus zu werden, sondern besonders für seine ihm anvertrauten Gläubigen. Juan de Ávila verwendet in dieser Hinsicht den Terminus „engendrar hijos“ (Kinder zeugen), um den Vorgang der Glaubensverkündigung bei der Predigt des Priesters zu beschreiben. Das Wort Gottes, das ausgestreut wird, soll Frucht bringen im Menschen und das Leben der Gnade entfachen. Dazu kommt natürlich das sakramentale Leben und die geistliche Leitung der Seelen. Die pastorale Arbeit verlangt Selbsthingabe, wobei die Pro-Existenz des Priesters seine Selbstheiligung benötigt und umgekehrt. Der Priester ist dadurch Vater, nicht Beherrscher des Volkes Gottes – das „Mehr an Kompetenzen“, salopp ausgedrückt, bedeutet eine größere Verantwortung und ist als Dienst an der christlichen Gemeinde zu verstehen, daran wird auch die Betonung der Diözesangebundenheit des Weltklerus deutlich, die in der *escuela sacerdotal* sehr betont wurde.

Die *escuela sacerdotal* und die Gesellschaft Jesu hatten die gleichen Konflikte in dem binnenkirchlichen Raum Spaniens auszutragen, der Terminus „esta España“, den Juan de Ávila in einem Brief an Ignatius von Loyola schreibt, illustriert diese Probleme anschaulich. Es ist aufschlussreich, wie die besagte Priestergruppierung mit den Jesuiten und den Karmeliten zusammenarbeitete und gemeinsam mit ihnen unter Aspekten des damaligen spanischen Nationalkatholizismus leiden musste. In letzter Konsequenz kostete dies die *escuela sacerdotal* die Existenz; die Verfolgungswellen der Inquisition, besonders die letzte, die in den 1570er Jahren stattfand, zeigte die große Abneigung des Tribunals gegen die letzten bedeutenden Priesterschüler Ávilas – unachtsam gewählte Worte bei der Predigt und Kritik an den *estatutos de limpieza de sangre* reichten aus, um eine zweijährige Untersuchungshaft abbüßen zu müssen, wie es beispielsweise Diego Pérez de Valdivia am eigenen Leibe ertragen musste – er konnte sich erst am anderen Ende der iberischen Halbinsel, in Barcelona, erholen und die priesterlichen Tätigkeiten ganz nach dem Vorbild Juan de Ávilas fortführen. Die Kirchenreform des 16. Jahrhunderts in Spanien führte letztlich zu einer geringen Distanzierung zur Gesellschaft Jesu, die als Ordensgemeinschaft reüssieren konnte, jedoch die *estatutos* entgegen dem Willen ihres damals bereits verstorbenen Gründers in die persönlichen Satzungen aufnahm, sich zumindest in Spanien tatsächlich mit der Politik arrangierte. Maestro Ávila fand auf seinen ausdrücklichen Wunsch hin in der Jesuitenkirche von Montilla seine Begräbnisstätte – die gemeinsame Vision der Kirchenreform verband die *escuela sacerdotal* und die Gesellschaft Jesu trotz gewisser Anpassungen weiter miteinander. Zwar gingen viele Priesterschüler des Maestro zur *Compañía*, jedoch kann man von einem Überführen der *escuela* in den Jesuitenorden nicht

sprechen. Fast überraschend ist das enge Verhältnis zum Karmelitenorden, das mit der Askese des Maestro Ávila gut korrespondiert – trotz der Betonung des weltpriesterlichen Standes durch Juan de Ávila schien die Akzentuierung der Zurückgezogenheit und des inneren Gebetes bei den Karmeliten besser aufgegriffen, als bei den Jesuiten. Dazu passt auch die Beobachtung, dass nach dem Tod von Maestro Ávila viele seiner Priester sich zu einem Dasein als Eremiten berufen fühlten und dementsprechend Schritte setzten, das Basilianerkloster von Tardón sollte daraus hervorgehen. Dies kann der Indikator dafür sein, inwieweit die politische Lage Spaniens zu einer Ernüchterung dieser Priester beitrug – die Eremiten sind damals buchstäblich in die Wüste gegangen – die spanische Sierra Nevada, wohin sie sich zurückzogen, ist ein wüstenähnliches Gebiet. Die *escuela sacerdotal*, die wegen ihrer vorbildlichen priesterlichen Haltung in weiten Teilen Spaniens in gutem Ruf stand, fand ein tragisches Ende. Man darf mit guten Gründen annehmen, dass diese Priesterschule ein großes Potential für die Gesamtkirche hatte, wäre nicht der Faktor „*esta España*“ gewesen; bedient man sich des Gedankenexperimentes, Juan de Ávila wäre nach Rom gegangen, um die *escuela sacerdotal* päpstlich approbieren zu lassen – das Schicksal der Gruppierung wäre wohl anders verlaufen, das gilt *vice versa* auch für den Jesuitenorden, der unter den spanischen Verhältnissen höchstwahrscheinlich sich niemals hätte entwickeln können. Zweifellos ist die besondere Charakteristik des spanischen Katholizismus, insbesondere nach dem Abschluss der *reconquista*, von entscheidender Bedeutung. Jedoch muss das „Ende“ der *escuela sacerdotal* nicht als völligen Misserfolg gedeutet werden; die einzelnen Priester wurden Jesuiten oder Karmeliten, oder gingen in die Einsamkeit; jedenfalls führten die ein tadelloses Leben. Die Erinnerung an die Priesterschule blieb in Spanien, besonders in den Wirkungsstätten in Andalusien stets lebendig, die Schriften Juan de Ávilas wurden in viele Sprachen übersetzt.

7.2 Spirituelle reglas

Besondere Aufmerksamkeit ist der Einteilung des Tagesablaufes („*regla*“) zuzuwenden, weil er auf kompakte Weise die priesterliche Spiritualität wiedergibt. Eine Besonderheit ist die Methode des betrachtenden Gebetes: Paradoxerweise ist diese nicht ausschließlich eine „priesterliche Angelegenheit“, sondern der Grundstock der Askese, wie sie Juan de Ávila auch für Verheiratete betrachtet. Dennoch kommt gerade hier die Tiefe der Priesterspiritualität zum Tragen. In den Briefen, in denen Maestro Ávila eine asketische Tageseinteilung vorschlägt, sind zwei Zeiten der Meditation vorgesehen, am Abend, zur Selbsterkenntnis des Menschen

und am Morgen, um das Erlösungswerk Jesu Christi gedanklich zu fokussieren. Während dies in der Messfeier gleichsam kulminiert, die ja alles sakramental vergegenwärtigt, was betrachtet wird, und von einer großen Dankbarkeit, ja vom Jubel über die Großtaten Gottes getragen wird, ist die vorabendliche Vorbereitung auf das *Mysterium fidei* sehr ernst, ja fast erschreckend düster. In der Erwägung der menschlichen Schwachheit soll wirklich nichts beschönigt werden; mit Hilfe des Heiligen Geistes wird jeglicher Deckmantel der Selbstberuhigung gleichsam weggerissen, um aufzuzeigen, dass der Mensch hinfällig ist. Er ist Geschöpf, aber nicht mehr – und im Vergleich zur Gutheit Gottes ist er fast nichts. Man soll abends die Geschöpflichkeit und die Sündhaftigkeit sich dergestalt vor Augen führen, dass man schließlich Gott von Herzen um Erbarmen anfleht. Woher kommt dieses drastische Ausführen dieser Vorbereitung auf den Morgen? Die im letzten Kapitel zitierte Predigt lässt den Blick auf das Buch Hiob hinlenken. Das letztere beinhaltet das Drama des Menschseins auf dieser Welt, und Juan de Ávila konzipiert die Betrachtung zur Selbsterkenntnis ähnlich wie das biblische Buch, jedoch mit einer profunden Betonung der Eschatologie. Der Bezug auf die Weisheitsliteratur wiederum gilt als Charakteristikum der *conversos*. Die zu erbittende Selbsterkenntnis ist ein Mittel, um die Gnadenhaftigkeit der Passion Christi möglichst innig zu erfassen und nicht als etwas Selbstverständliches anzusehen. Einfach ohne Vorbereitung die morgendliche Betrachtung aufzunehmen würde die Gefahr hinaufbeschwören, sich dem Erlösungswerk Christi ohne innere Bereitschaft und ohne notwendige Demut zu nähern – die Gnade Gottes ist nicht „billig“.

Der tiefe Paulinismus des Maestro Ávila in der morgendlichen Meditation ist ein einziges Ergriffensein von dem *pascha Christi*, wobei Juan de Ávila das Wirken des Heiligen Geistes in der Seele des einzelnen Gläubigen sehr betont; für ihn ist Meditation kein psychologischer Trick, sich das emotionale Innenleben gefügig zu machen, sondern ein Sich-Öffnen und ein Hören auf Gott. Natürlich ist er kritisch genug, dass er nicht hinter allen „frommen Gefühlen“ sofort den Heiligen Geist vermutet, auch Trockenheit kann der Seele nützen. Das emotionale Leben ist für Maestro Ávila sehr wichtig, besonders bei der Betrachtung und beim Empfang der heiligen Kommunion; es soll gleichsam sichergestellt werden, dass sich der die Gläubigen innerlich sehr gut auf die Begegnung mit Gott vorbereiteten und der ganze Mensch, auch mit seinen Emotionen, an Gott Anteil nimmt; jedoch ist der Gehorsam dem Willen Gottes gegenüber das wirklich Entscheidende, sonst wäre die Frömmigkeit nur ein Nachjagen süßlicher Gefühle, was er vehement verneint. Dies ist auch der Aufweis, warum er trotz aller Betonung der persönlichen Meditation kein *alumbrado* war und warum er das Urteil der *santa iglesia romana* so hochschätzte. Die notwendige Verinnerlichung ist ein sehr wichtiger Punkt

der Kirchenreform, gleichsam „Reform von innen“, jedoch ohne im rein subjektiven Bereich aufzugehen. Man kann anhand dieses Beispiels die Begabung des Maestro Ávila sehen, die verschiedenen „Zeitgeistströmungen“ wahrzunehmen und in den Dienst der Kirchenreform zu nehmen, hingegen ohne sich gänzlich von den ersteren in Beschlag nehmen zu lassen. Dies erfordert unverbrüchliche Treue zum Glauben und dessen genaue Kenntnis, jedoch auch eine gewisse Offenheit zum Zeitgeschehen und zur Gesellschaft hin. Vielleicht sieht man gerade hier dasjenige, was den Weltpriester zum Weltpriester macht, auch wenn man sich vor Augen stellt, dass die persönliche Askese des Priesters nach dem Stil Juan de Ávilas dem Armutsideal der Orden sehr ähnlich ist.

In diesem Sinne besitzt die Priesterspiritualität des Maestro Ávilas Originalität, indem sie zutiefst auf dem inneren Gebet aufbaut – auch, vielleicht sogar gerade für die Weltpriester; die letzteren sind möglicherweise gefährdeter, ein laxes geistliches Leben zu führen als die Ordenspriester, die durch die Gelübde und gemeinsames Chorgebet (von den Jesuiten abgesehen) einen Rahmen für die priesterliche Frömmigkeit besitzen. Eine Besonderheit bei Juan de Ávila ist der dialektische Aufbau der *regla*; am Abend die Selbsterkenntnis und die Eschatologie, am Morgen das Erlösungswerk Christi und als absoluten Höhepunkt die heilige Messe als sakramentale Vergegenwärtigung der zuvor betrachteten Glaubensgeheimnisse. Die vier Briefe, die diesen Tagesablauf behandeln, sind insofern bedeutsam, da sie die persönliche Entwicklung der Gebetszeiten aufzeigen: die zeitlichen Verschiebungen, die sich schließlich auf den späten Abend und den frühen Morgen festlegen – zuvor war es der frühere Abend und die Nacht gewesen – sind ein Indikator dafür, wie Juan de Ávila diese selbst erprobte. Ein weiteres dialektisches Verhältnis bilden die beiden Betrachtungen und die Eucharistie: Das innere Gebet ist bei Juan de Ávila eine Vorbereitung, die Liturgie, die aus mündlichen Gebeten besteht, möglichst innig zu vollziehen; Jesus Christus als das Lamm Gottes ist unsichtbar in der sichtbaren Gestalt der Eucharistie gegenwärtig. Juan de Ávila betont in gewisser Weise die Unsichtbarkeit der Gegenwart Christi in den eucharistischen Gestalten – in einer Predigt verwendete er einmal den Vergleich der eucharistischen Gegenwart mit einem bedeckten Gesicht; sinnlich wahrnehmbar ist eben nur die äußere Gestalt des heiligsten Sakraments. Typisch für Juan de Ávila, besonders in den Predigten, ist das Anführen von Vergleichen, oftmals in gegensätzlichen Konstellationen, um Glaubensinhalte zu verdeutlichen. Bei den *reglas* wird dies eingesetzt, um die zu recht geforderte „Verinnerlichung“ der Gottesbeziehung und das sakramentale kirchliche Leben zu verbinden.

Die Weiterentwicklung der *regla* in den Briefen, wie auch in den *breves reglas*, zeigt eine zunehmende Berücksichtigung des Konzils von Trient, in dem Bestreben, Termini, die Missverständnisse hervorrufen können, zu vermeiden – man denke an den Katechismus von Bartolomé de Carranza, der allein schon durch Ähnlichkeiten in der Ausdrucksweise mit den Reformatoren von der Inquisition beanstandet wurde. In Spanien wurde im Verlauf des 16. Jahrhunderts die Strenge in der Beurteilung der geistlichen Literatur immer weiter erhöht, fast bis zum de facto-Verbot von mystischen Schriften aus Angst vor den *alumbrados*. Die sukzessive Veränderung der *reglas* ist ein Abbild dieser Entwicklung. Der Kern der *reglas*, insbesondere die beiden Meditationen und die Eucharistie als *proprium* der „avilistischen“ Spiritualität, ist durchgängig vorhanden und wurde durch den Priesterschüler und späteren Jesuiten Gaspar de Loarte in einen „Bestseller“ der nachtridentinischen Spiritualität, in die *Essercitatio de la vita cristiana*, hineingenommen. Der Einfluss Juan de Ávilas auf dieses Kompendium des christlichen Lebens ist frappant, besonders die beiden Arten der Meditation am Morgen und am Abend, und die eindringliche Empfehlung, wöchentlich die Sakramente zu empfangen. Wie die Philothea des Franz von Sales ist das Werk Loartes hauptsächlich an Laien gerichtet. Dies zeigt, wie sehr Juan de Ávila das betrachtende Gebet auch für die Laien vorgesehen hatte – zusammen mit dem möglichst häufigen Empfang der Sakramente ein Mittel, um ein sozusagen innerweltliches *contemptus mundi* zu erreichen. Einzigartig für Juan de Ávila ist das Leben in der Einsamkeit des Hauses, das er besonders jungen Frauen vorschlug, hier ist als prominenteste „Schülerin“ Doña Sancha Carrillo zu nennen. Diese „eremitische“ Spiritualität, die auch die Priesterschüler sehr beeinflusste, zeigt, wie sehr er die Kirche ganz paulinisch als *corpus mysticum* betrachtet, es sind nicht nur gute Seminare für Kleriker notwendig, er verband diesen Gedanken stark mit dem Ruf nach guter Katechese in Schulen, ja er verglich sogar Seminare mit Schulen für die Allgemeinheit – eine umfassende Kirchenreform, wie in den Reformschriften deutlich wird.

7.3 Priesterspiritualität und conversos

Priesterspiritualität von der Spiritualität der Laien streng abzugrenzen ist schier unmöglich, da Maestro Ávila ein Heiligkeitsstreben aller Gläubigen als notwendig betrachtet. Rady Roldán-Figueroa erarbeitete aus den Schriften Ávilas die asketische Spiritualität – wie er sich ausdrückte. In der Tat – die Spiritualität des Maestro Ávila kann man mit Fug und Recht als „asketisch“ bezeichnen, da er, obwohl er die Gnade Gottes so stark betont, die Mitwirkung des Menschen mit der Gnade nicht weniger in den Vordergrund rückt. Roldán-Figueroa behauptet

die Existenz der *converso*-Spiritualität Juan de Ávilas, jedoch eher beiläufig, da er den Fokus auf die Klärung der asketische Spiritualität legt, wobei beide Begriffe nicht synonym sind. Er hat zwar Charakteristika der *converso*-Spiritualität benannt und in den vorliegenden Schriften des Juan de Ávila identifiziert, jedoch nicht eindeutig überzeugend, da das Vorhandensein gewisser Gegebenheiten an sich noch nicht die Existenz einer besonderen Form von Spiritualität beweist. Die vorliegende Arbeit verdankt es der Untersuchung Roldán-Figueroas, die Frage nach der *converso*-Spiritualität als ein wichtiges Forschen an der Person Juan de Ávilas aufgenommen zu haben.

Besonders die heftigen Konflikte, mit denen sich die *escuela sacerdotal* nach dem Tod des Maestro Ávila verstärkt befassen musste, zeigen, wie die „avilistische“ Priesterspiritualität mit der *converso*-Spiritualität verbunden ist: Beide akkumulieren bei dieser Priestergruppierung: Es ist der Vorrang des Kreuzes und der Auferstehung Jesu Christi, der besonders im Verkündigungsdienst und in der Spendung der Sakramente zum Tragen kommt. Das Bewusstsein dieses Vorranges führte zur klaren Erkenntnis, dass sekundäre Gepflogenheiten, wenn sie sich in den Mittelpunkt rücken, nicht so belassen werden dürfen, da sie das Essentielle des Christentums sonst verdecken. Die *converso*-Spiritualität hängt hier mit den beiden wichtigen Begriffen *honor y linaje* (Ehre und Herkunft) zusammen – wenn schon rein „weltliche“ Ehre für das christliche Leben nicht entscheidend sein soll, oder zumindest nicht übermäßig gesucht werden soll, dann ist erst recht alles abzulehnen, was die Einheit der Getauften im *corpus mysticum* der Kirche in Frage stellt: die *estatutos de limpieza de sangre*. Im Klerus dürfen *honor y linaje* nicht entscheidend sein, und sie sind besonders verwerflich, wenn sie die Seelsorge und die Glaubensverkündigung gefährden – man denke an die Klage des Antonio de Córdoba, dass nicht wenige *conversos* sich unter dem Eindruck der schlechten Behandlung von einem guten christlichen Leben wieder zurückzogen; ähnlich gelagert ist die literarische Tätigkeit der Teresa de Cartagena, die in den *Arboledas* die schweren Konflikte zwischen *cristianos viejos* und *cristianos nuevos* verarbeitet; sie illustriert die Versuchung, sich vom christlichen Glauben abzuwenden, bedingt durch das harsche Verhalten den Neuchristen gegenüber und hat als Heilmittel die geistliche Literatur gefunden, die eine Vertiefung und eine Verinnerlichung des Glaubens an Christus gewährleistet, die bildhaft gesprochen wie eine Allee von Bäumen inmitten der Mittagshitze Ruhe und Abkühlung verspricht. Fast provokant fällt hingegen die „dialektische Antwort“ des Alonso de Cartagena aus: Er stellt dem üblichen Kult um die *linaje* der Altchristen die *linaje de oración* (Herkunft des Gebetes) der Neuchristen gegenüber.

Die Manifestationen der *converso*-Spiritualität, die schon Roldán-Figueroa in den verschiedenen Schriften Juan de Ávilas wahrnahm, waren besonders durch den kirchlichen und historischen Kontext zu einem hohen Grad verifizierbar, und zwar in dem Sinne, dass sie in der sich darbietenden Schattierung hauptsächlich nur bei den *conversos* vorhanden sind. Eine stark paulinisch gefärbte Theologie und ein erasmianisch angehauchtes Innerlichkeitsstreben alleine waren allgemein gesprochen nicht ungewöhnlich im 15. und 16. Jahrhundert. Das Bemerkenswerte ist vielmehr das Hinzutreten einer fast identischen Form von Spiritualität, auch schon bei *conversos*, die rund ein Jahrhundert (Alonso de Cartagena und Teresa de Cartagena), bzw. nur einige Jahrzehnte früher (Hernando de Talavera) gelebt hatten. Dazu kommt die Betonung der Kirchenreform, die sich sehr an der Predigt und an dem häufigen Genuss der heiligen Sakramente festmacht, jedoch kritisch mit der Rolle der spanischen Inquisition umgeht und die *estatutos de limpieza de sangre* offen ablehnt. Die Rolle des Bischofs als Hirte der Diözese hingegen wird als sehr wichtig gesehen, dafür sind gerade Hernando de Talavera und Juan de Ávila große Unterstützer.

Hierbei ist die bekannte Debatte um den „sechsten Kanon“ aus den letzten Sitzungsperioden des Konzils von Trient (1563) erst seit wenigen Jahren in der historischen Forschung weitgehend bekannt: Viele Konzilsväter wollten die Autorität des Bischofsamtes stärken, und die Absolutionsvollmacht von der Sünde der Häresie dem Bischof grundsätzlich gewähren, was die Wirksamkeit der Inquisition eingeschränkt hätte – wie sich spanische Bischöfe bei den Verhandlungen zu Wort meldeten. Nicht wenige Prälaten an der Römischen Kurie waren nicht gerade inquisitionsfreundlich eingestellt und letztlich wurde der Kanon in die Reformdekrete aufgenommen; Versuche, ein solches Tribunal nach spanischer Fassung in Mailand einzuführen, scheiterten. Einige betrachteten die Inquisition als Instrument der Politik, das sich gleichsam zwischen die beiden Ebenen des Papstes und des Bischofs „hineinschob“. Interessant bleibt die Tatsache, dass die Inquisition in Kastilien und insbesondere in Andalusien restriktiv vorging, während in Aragón und in und um Barcelona die Inquisition kaum den Stellenwert für das Alltagsleben der Bevölkerung hatte wie anderswo. Vielleicht ist es zulässig, von einer Überkompensation der kastilischen und andalusischen Gesellschaft zu sprechen – immerhin bestanden die letzten Reste der maurischen Herrschaft bis 1492 fort. Das Reformprogramm Bischof Talaveras mit der Achtung vor dem Gewissen der muslimischen Bevölkerung hätte Zeit erfordert, jedoch wollte die Politik möglichst schnell vollendete Tatsachen schaffen für eine religiös einheitlich geprägte iberische Halbinsel. Der Inquisitor Daza mit der Unterstützung

von Jiménez de Cisneros verlangte restriktive Maßnahmen – Bischof Talavera starb einen heiligmäßigen Tod mit der Anklage der Entzweiung der Getauften in Altchristen und Neuchristen auf den Lippen. Ähnlich waren die andalusischen Bischöfe, die die *escuela sacerdotal* und die Gesellschaft Jesu nach Kräften unterstützten und einen „tridentinischen Reformkurs“ in ihren Diözesansprengeln einführten; die Inquisition beobachtete mit Verwunderung, wie weitreichend die Bischöfe diesen Gruppierungen die Seelsorge in ihren Gebieten anvertrauten. Der spanische Katholizismus mit der Inquisition bildet eine facettenreiche Angelegenheit – obwohl man in gewisser Weise besonders „päpstlich“ war, waren binnenspanische Angelegenheiten ein sehr wichtiges Kriterium. Die Inquisition entwickelte eine große Eigendynamik, die in Rom nicht gerne gesehen wurde – der Fall Bartolomé de Carranza zeigt dies in aller Dramatik auf.

Giordano und Roldán-Figueroa entdeckten beide als besondere Form der Spiritualität Juan de Ávilas eine Betonung des Heiligen Geistes, mit dem Fokus auf ein innerliches Erfahren Gottes – *espirituación* genannt, das auf den Empfang des geistgewirkten Mysteriums der heiligsten Eucharistie hingeordnet ist. Diese Arbeit durfte der *converso*-Spiritualität von erstaunlicher Tiefe besonders im Hinblick auf den Dienst des Priesters nachgehen: „*Dedit eis potestatem filios Dei fieri his qui credunt in nomine eius: qui non ex sanguinibus, neque ex voluntate carnis, neque ex voluntate viri, sed ex Deo nati sunt*“ (Joh 1,12.13). Alle Christgläubigen müssen aus Gott wiedergeboren sein, gleichgültig, ob sie dem allgemeinen Priestertum durch die Taufe angehören oder zusätzlich durch das Weihesakrament in spezifischer Weise am Aufbau der Kirche arbeiten müssen. Hier glänzt die Spiritualität des Priestertums hervor: Darauf achten, dass der gesamte *corpus mysticum* in der Liebe bleibt, an Christus teilhat – durch den Heiligen Geist.

Literaturverzeichnis

Quellen:

Die Bibel

Biblia Sacra secundum vulgatam clementiam, Ratisbonae 1922.

Neo Vulgata, Sacrosancti oecumenici concilii vaticani II ratione habita, iussu Pauli PP. VI recognita, auctoritate Ioannis Pauli PP. II. promulgate, editio typica altera, Città del Vaticano 1986.

Die Bibel, Einheitsübersetzung der heiligen Schrift, Stuttgart 2016 (1. Aufl. 2017).

Juan de Ávila

ABAD, Camilo M^a, Dos memoriales inéditos del Bto. Juan de Ávila para el concilio de Trento, in: Miscelánea Comillas 3 (1945), VII-XXXVI, 1-170.

ABAD, Camilo M^a, El proceso de la Inquisición contra el beato Juan de Ávila. Estudio crítico a la luz de documentos desconocidos, in: Miscelánea Comillas 6 (1946), 96-168.

ABAD, Camilo M^a, Un tratado inédito sobre el sacerdocio, original del Bto. Juan de Ávila, in: Sal terrae 32 (1944), 51-59, 113-115.

AVILA, SAN JUAN DE, Obras Completas. Nueva edición crítica, Introducciones y ediciones y notas de Luis Sala Balust (+), Rector de la Universidad Pontificia de Salamanca y Francisco Martín Hernández, Profesor emérito de la Univ. Pontificia de Salamanca,

Bd. I, Audi, filia 1556; Audi, filia 1574; Pláticas espirituales; Tratado sobre el sacerdocio; Tratado sobre el amor de Dios (=BAC maior 64), Madrid ² 2007;

Bd. II, Comentarios bíblicos; Tratados de reforma; Tratados menores; Escritos menores (=BAC maior 67), Madrid ² 2013;

Bd. III, Sermones (=BAC maior 72), Madrid 2002;

Bd. IV, Epistolario (=BAC maior 74), Madrid 2003;

DYCKHOFF, Peter, Die leise Sprache Gottes. Geistlich leben nach Johannes von Avila, Freiburg/Br. – Basel – Wien 2015.

LASANTA CASERO, Pedro Jesús (Hg.), Diccionario teológico-espiritual de San Juan de Ávila, (=39), Madrid ² 2012.

SCHERMER, Franz Joseph (Hg.), Sämmtliche Werke des ehrwürdigen Juan de Avila, des Apostels von Andalusienum. Zum ersten mal aus dem spanischen Original übersetzt, Regensburg, 1856-1881.

Weitere Quellen

AUGUSTINUS, Bekenntnisse, aus dem Lateinischen übersetzt von Dr. Alfred Hofmann. (Bibliothek der Kirchenväter, 1. Reihe, Band 18; Augustinus Band VII) München 1914.

AUGUSTINUS, De civitate Dei, aus dem Lateinischen übersetzt von Alfred Schröder. (Bibliothek der Kirchenväter, 1. Reihe, Band 01, 16, 28) Kempten – München 1911-16.

AUGUSTINUS, Sermo 99 c. 6,6: PL 38, 598f.

BERNHARD VON CLAIRVAUX, D. Bernardi doctoris melliflui ac primi abbatis Claraevallensis Coenobii opera quatenus in hunc usque diem extare noscuntur, Omnia accuratissima recognitione & solerti collatione ad fidem exemplarium permultae antiquitatis restitua natiuae integritati. Quae nostra hac editio praeter superiores nunc primum typis evulgat, nosse licebit ex catalogo & appendice, Venetiis 1549.

BERNHARD VON CLAIRVAUX, Epistola 113,4f: PL182, 258.

BERNHARD VON CLAIRVAUX, Sermo 35 in Cantica: PL 183, 785-1198.

PIERRE DE BÉRULLE, Oevres completes de Bérulle, Cardinal de l'Eglise Romain, Jacques-Paul Migne (Hg.), I, Paris 1855.

Breviarium Romanum, editio princeps, Manlio Sodi, Achille Maria Triacca (Hgg.), (=MLCT),

Città del Vaticano 1999.

Concilium Tridentinum: diariorum, actorum, epistularum, tractatum nova collectio: 9. [Acta] Concilii Tridentini actorem pars ...; 6: Complectens acta post sessionem sextam (XXII) usque ad finem concilii : (17. Sept. 1562 – 4. Dec. 1563) / coll., ed. ill. Stephanus Ehses. Herausgegeben von der Görres-Gesellschaft, Freiburg/Br. ² 1965.

ERASMUS VON ROTTERDAM, Handbüchlein des christlichen Streiters, Olten – Freiburg/Br 1952.

ERASMUS VON ROTTERDAM, In novum Testamentum annotationes ab ipso autore iam postremum sic recognit ac locupletatae, ut propemodum nouum opus uidere possit, Basel 1540.

ERASMUS VON ROTTERDAM, Paraphrasis in Ev. Matthaei; in Ev. Marci Paraphrasis; In Ev. Lucae Paraphrasis; Erasmi Roterodami Paraphrasis in Ev. sec. Ioannem, Alcalá de Henares 1525.

FRANCISCO DE OSUNA, Primera parte del libro llamado Abecedario espiritual, que trata de las circunstancias de la sagrada pasión del Hijo de Dios, Sevilla 1528; Quinta parte de Abecedario espiritual... que es consuelo de pobres y aviso de ricos. No menos útil para los frailes que para los seculares y aun para los predicadores. Cuyo intento deve ser retraer los hombres del amor de las riquezas falsas y hacerlos pobres de espíritu, Burgos 1542; Tercera parte del libro llamado Abecedario espiritual, Toledo 1527.

FRANCISCO DE TENORIO, LUIS DE ESCOBAR, Tratado de devotissimas y muy lastimosas contemplaciones de la passion del hijo de Dios y de la compassion de la Virgen Santa María su madre, por esta razón llamado Passio Duorum, Salamanca 1539.

FRANZ VON SALES, Philothea, Eichstätt 2012.

GASPAR DE LOARTE, Essercitatio della vita Christiana. Composto per il Reveren. Padre D. Gaspar Laorte [sic!] Theologo della compagnia de GIESV, Venetia 1581.

GREGOR DER GROSSE, Vier Bücher Dialoge (Dialogi de vita et miraculis patrum Italicorum) aus dem Lateinischen übers. von Joseph Funk. (Des heiligen Papstes und Kirchenlehrers Gregor des Grossen ausgewählte Schriften Bd. 2; Bibliothek der Kirchenväter, 2. Reihe, Band 3) Kempten – München 1933.

GREGOR DER GROSSE, Moralia in Iob (I–XXXV), CChr.SL 143 (1979) M. Adriaen (Hg.), Turnhout 1979, CChr.SL 143A (1979), CChr.SL 143B (1985).

GREGOR DER GROSSE, Edition: Regulae pastoralis liber / PL 77.

Übersetzung: Buch der Pastoralregel (BKV) / Buch der Pastoralregel (Liber regulae pastoralis)

In: Des heiligen Papstes und Kirchenlehrers Gregor des Grossen Buch der Pastoralregel; mit einem Anhang: Zwölf Briefe Gregors des Grossen / aus dem Lateinischen übers. von Joseph Funk. (Des heiligen Papstes und Kirchenlehrers Gregor des Grossen ausgewählte Schriften Bd. 1; Bibliothek der Kirchenväter, 2. Reihe, Band 4) Kempten – München 1933

HENDRIK HERP, Theologiae mysticae D. Henrici Harphii, Roma 1586.

HERNANDO DE TALAVERA, Católica Impugnación. del herético libelo, maldito y descomulgado, que en el año pasado del nacimiento de nuestro Señor Jesuchristo de mil cuatrocientos y ochenta años fué divulgado en la ciudad de Sevilla, Con dos estudios de Francisco Márquez Villanueva y la presentación de Stefania Pastore, Córdoba 2012.

JOHANNES CASSIAN, Collationes Patrum; PL 49,478-1320. (Besonders Collationes V: De octo principalibus vitiis, PL 49,609-642.)

JOHANNES CHRYSOSTOMUS, De sacerdotio. Übersetzung: Johannes Chrysostomus, De sacerdotio, hg. v. Michael Fiedrowicz, Fohren-Linden 2013.

JOHANNES CHRYSOSTOMUS, Hom. 61 ad populum Antioch., Breviarium Romanum (Ausgaben bis 1955), die III infra Oct. Sssmi. Corp. Christi, Matutin, lect. 5.

JOHANNES CHRYSOSTOMUS, In Ioannem homilia, 86,4; PG 59, 467-476.

LUDOLF VON SACHSEN, *Vita Jesu Christi e quatuor Evangeliis et scriptoribus orthodoxis concinnata*, z. B. Teil 2-4, Sevilla 1551.

LUIS DE GRANADA, *Vida del Padre Maestro Juan de Ávila. Y las partes que ha de tener un predicador del Evangelio*, Madrid 2010. (Erstausgabe: *Vida del. P. Mtro. Juan de Ávila*, in: *Obras del P. Mtro. Juan de Ávila*, Madrid 1588.)

MARTÍNEZ GIL, José Luis, *Proceso de Beatificación del Maestro Juan de Ávila*, (=BAC maior 75), Madrid 2009.

Meditationes s. Augustini et s. Bernardi, Aliorumque sanctorum antiquorum patrum, ab inumeris, quibus antea scatebant, mendis repurgatae, Lyon 1593.

MHSJ 64, *Sancti Ignatii de Loyola Constitutiones Societatis Jesu, Tomus secundus*, Roma 1936.

MUÑOZ, Luis, *Vida y virtudes del venerable varón el P. Mtro. Juan de Ávila, predicador apostólico; con algunos elogios de las virtudes y vidas de algunos de sus más principales discípulos*, Madrid 1635.

PAUL VI., *Predigt am 31.5.1970*, AAS 62 (1970) 482-487.

PIUS V., Bulle „*Consueverunt Romani Pontifices*“, 17.09.1569. (<https://www.papalencyclicals.net/pius05/p5consue.htm>, zuletzt aufgerufen am 19.2.2022)

TERESA DE JESÚS, *Das Buch meines Lebens. Vollständige Neuübertragung. Gesammelte Werke*, Band 1, Freiburg/Br. 2001. (Original: *Libro de la vida*, edición de Dámaso Chicarro, (=Letras Hispánicas 98), Madrid ¹⁷ 2014.)

TERESA DE JESÚS, *Libro de las fundaciones*,

1, Edición cotejada con el autógrafo que se venera en San Lorenzo del Escorial. Contiene la historia de las siete primeras fundaciones, José M. Aguado (Hg.), Madrid 1973.

2, Comprende las fundaciones llevadas a cabo desde cumplimentar la orden del P. Ripalda hasta el fin de sus días, José M. Aguado (Hg.), Madrid ⁴ 1979.

Sekundärliteratur:

AGUADÉ NIETO, Santiago, Juan de Ávila y el movimiento de Alcalá, in: RINCÓN GONZÁLEZ, María Dolores/MANCHÓN GÓMEZ, Raúl (Hgg.), El Maestro Juan de Ávila (1500?-1569). Un exponente del Humanismo Reformista, (=Colección Espirituales Españoles Serie M (Mayor) 6), Madrid 2014, 217-257.

AJO GONZÁLEZ DE REPARIEGOS Y SAINZ DE ZÚÑIGA, Candido J. María, Historia de las Universidades Hispánicas. Orígenes y desarrollo desde su aparición a nuestras días, II. El siglo de oro universitario, Madrid 1958.

ALTANER, Berthold/STUIBER, Alfred, Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter, Freiburg – Basel – Wien ⁸ 1978.

ÁLVAREZ, María Encarnación, La Universidad de Baeza y su tiempo (1538-1824), Boletín del Instituto de Estudios Giennenses, VII, 27-28 (1961), 9-172.

ANDRÉS MARTÍN, Melquiades, Erasmo (1466-1536) y Juan de Ávila (1500-1569): En torno a su humanismo y espiritualidad, in: CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA (Hg.), El Maestro Ávila. Actas del congreso internacional. 27-30 noviembre 2000, Madrid 2000, 171-194.

ANGENENDT, Arnold, Geschichte der Religiosität im Mittelalter, Darmstadt ⁴ 2009.

ARCE, Rafael, San Juan de Ávila y la reforma de la Iglesia en España, Madrid 1970.

ARIAS DE SAAVEDRA ALÍAS, Inmaculada, La Universidad de Baeza en la Edad Moderna, Estado de la cuestión y síntesis de su trayectoria; Miscelánea Alfonso IX, 2009, Salamanca 2010, 15-43.

ASENSIO, Eugenio, La España imaginada de Américo Castro, Barcelona 1976.

ASENSIO Eugenio, Los estudios sobre Erasmo de Marcel Bataillon, in: Revista de Occidente, LXIII, 1968, 302-319.

BATAILLON, Marcel, Erasmo y el Erasmismo. Nota previa de Francisco Rico. Traducción catalana de Carlos Pujol, Barcelona 1977.

BATAILLON, Marcel, Erasmo y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo xvi., segunda edición en español, corregida y aumentada, Mexico – Madrid – Buenos Aires ² 1979. (Original: Erasme et l'Espagne. Recherches sur l'histoire spirituelle du XVI^e siècle, Paris 1937)

BATAILLON, Marcel, Jean d'Avila retrouvé, Bulletin Hispanique 57 (1955), 5-44.

BERNECKER, Walter L./PIETSCHMANN, Horst, Geschichte Spaniens. Von der frühen Neuzeit bis in die Gegenwart. 4., überarbeitete und aktualisierte Auflage, Stuttgart ⁴ 2005.

BILINKOFF, Jodi, The Avila of Saint Teresa. Religious Reform in a Sixteenth-Century City, Ithaca – London 1989.

BLACK, Christopher F., Inquisitions, in: PARKER, Charles H./STARR-LEBEAU, Gretchen (Hgg.), Judging Faith, Punishing Sin. Inquisitions and Consistories in the Early Modern World, Cambridge 2017, 28-39.

BRUNSO, Martirián, El Padre Avila y la Eucaristía, in: El Beato Maestro P. Juan de Avila, Conferencias pronunciadas en la semana nacional avilista en Madrid, Madrid 1952, 29-56.

CALVO GÓMEZ, José Antonio, Rasgos fundamentales de la reforma católica en la Península Ibérica (1480-1516), in: GERWING, Manfred/SÁEZ YOGUERO, María del Rosario (Hgg.), Teresa von Ávila – Lehrmeisterin des Lebens. Beiträge zum Ersten und Zweiten Internationales Symposium anlässlich des 500-jährigen Geburtstagsjubiläums der Heiligen, Münster 2016, 155-191.

CASTRO, Américo, España en su historia. Cristianos, moros, y judíos, Barcelona 1983.

CHICHARRO CHAMORRO, Damaso, San Juan de Ávila y Santa Teresa. Propuestas para una aproximación ilustrativa, in: María Dolores Rincón González, Raúl Manchón Gómez, (Hgg.), El Maestro Juan de Ávila (1500?-1569). Un exponente del Humanismo Reformista, (=Colección Espirituales Españoles Serie M (Mayor) 6), Madrid 2014, 261-297.

CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA (Hg.), El Maestro Ávila. Actas del Congreso Internacional. Madrid 27-30 noviembre 2000, Madrid 2000.

DAHLGRÜN, Corinna, Christliche Spiritualität. Formen und Traditionen der Suche nach Gott. Mit einem Nachwort von Ludwig Mödl, 2. überarbeitete und ergänzte Auflage, Berlin – Boston² 2018.

DEL RÍO MARTÍN, Juan, Santidad y pecado en la Iglesia, (=estudios y ensayos espiritualidad 175), Madrid 2015.

DÍAZ LORITE, F. Javier, San Juan de Ávila, maestro de Santa Teresa de Jesús, Estudios eclesiásticos, 90 (354), 505-540.

DÍAZ LORITE, F. Javier, Experiencia del amor de Dios y plenitud del hombre en San Juan de Ávila, Madrid 2007.

ESQUERDA BIFET, Juan, Diccionario de San Juan de Avila, (=Diccionarios Monte Carmelo/3), Burgos 1999.

ESQUERDA BIFET, Juan, Introducción a la doctrina de San Juan de Ávila, Madrid 2000.

FAHRNBERGER, Gerhard, Bischofsamt und Priestertum in den Diskussionen des Konzils von Trient. Eine rechtstheologische Untersuchung, (= Wiener Beiträge zur Theologie 30), Wien 1970.

FERNÁNDEZ CORDERO, María Jesús, Juan de Ávila en la tradición de defensa de los conversos. la pertenencia al “linaje espiritual de Jesucristo” in: Miscelánea Comillas 76, 148 (2018), 113-133.

FERNÁNDEZ CORDERO, María Jesús, Jesucristo, "fuente de nuestro sacerdocio". Claves para la comprensión del pensamiento de Juan de Ávila sobre el ministerio sacerdotal, in: Studia cordubensia: 11, (2018), 5-24.

FERNÁNDEZ CORDERO, María Jesús, Juan de Ávila (1499?-1569). Tiempo, vida y espiritualidad, Madrid 2017.

FERNÁNDEZ CORDERO, María Jesús, San Juan de Ávila: Cartas de consuelo en la tribulación, in: José García de Castro Valdés/Santiago Madrigal Terrazas (Hgg.), Mil Gracias Derramando. Experiencia del Espíritu ayer y hoy. Libro homenaje a los profesores Santiago Arzubialde SJ, Secundino Castro CCD y Rafael Ma. Sanz de Diego SJ, (=Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas 4), Madrid 2011, 247-265.

FERNÁNDEZ CORDERO, María Jesús, San Juan de Avila: una vida sacerdotal configurada con el Crucificado, in: Razón y fe: Revista hispanoamericana de cultura, 266,1369 (2012), 417-422.

FIEDROWICZ, Michael, Art.: Gregor I. der Große, in: LACL, 292-295.

FRIEDRICH, Markus, Die Jesuiten. Aufstieg, Niedergang, Neubeginn, München – Berlin – Zürich 2016.

FRIEDRICH, Markus: Rez.: John W. O'Malley, Saints or Devils Incarnate? Studies in Jesuit History, Leiden – Boston 2013, in: Zeitschrift für Historische Forschung (ZHF), 43 (2016), 1.

GALLEGO PALOMERO, Juan José, Sacerdocio y oficio sacerdotal en San Juan de Ávila, Córdoba 1998.

GARCÍA MATEO, Rogelio, San Juan de Ávila a la espiritualidad ignaciana, in: Manuel Perez Moya/Antonio Llamas Vela (Hgg.), Vida y obra de San Juan de Ávila, Actas del II Congreso Internacional sobre San Juan de Ávila, Córdoba 2021, 352-384.

GARCÍA MUÑOZ, Manuel, El biblista San Juan de Ávila, María Dolores Rincón González, Raúl Manchón Gómez, (Hgg.), El Maestro Juan de Ávila (1500?-1569). Un exponente del Humanismo Reformista, (=Colección Espirituales Españoles Serie M (Mayor) 6), Madrid 2014, 299-321.

GARCÍA SUÁREZ, Alfredo, *Ascetica Sacerdotal*, in: *Conferencias de la Semana Avilista en Madrid*, Madrid 1969, 221-254.

GALLONIO, Antonio, *Leben des hl. Philipp Neri. Die älteste Biographie über Philipp Neri*, herausgegeben und kommentiert von Markus Dusek und Paul Bernhard Wodrazka, aus dem Italienischen übersetzt von Dr. Alexander Wagensommer, St. Ottilien 2017.

GIMENO, Joaquín, *Sobre el Cartujano y sus críticos*, in: *Hispanic Review*, 29, 1, (1961), 1-14.

GIORDANO, María Laura, *Apologetas da la Fe. élités conversas entre inquisición y patronazgo en España (siglos XV y XVI)*, Madrid 2004.

GIORDANO, María Laura, „La Ciudad de nuestra conciencia“: Los Conversos y la Construcción de la Identidad Judeocristiana (1449-1556), in: *Hispania Sacra* 62 (2010), 43-91.

GIORDANO, Silvano, *Santa Teresa de Jesús y San Juan de Ávila*, in: Manuel Perez Moya/Antonio Llamas Vela (Hgg.), *Vida y obra de San Juan de Ávila*, *Actas del II Congreso Internacional sobre San Juan de Ávila*, Córdoba 2021, 66-82.

GODINO ALARCÓN, José Ramón, *Los Memoriales de Reforma de San Juan de Ávila. Fuente de Inspiración y Análisis historio-teológico*, Madrid 2018.

GONZÁLEZ NOVALÍN, José Luis (Hg.), *Historia de la Iglesia en España*, III, 1., *La Iglesia en la España de los siglos XV y XVI*, Madrid 1980. (1. bis 6. Teil)

GONZÁLEZ NOVALÍN, José Luis (Hg.), *Historia de la Iglesia en España*, III, 2., *La Iglesia en la España de los siglos XV y XVI*, Madrid 1980. (7. bis 13. Teil)

GONZÁLEZ RODRÍGUEZ, María Encarnación, *San Juan de Ávila, Doctor de la Iglesia universal. Súplicas - „Informatio“ de la Causa del Doctorado*, (=BAC maior 101), Madrid 2012.

HAWEL, Peter, *Das Mönchtum im Abendland, Geschichte, Kultur, Lebensform*, Freiburg-Basel – Wien 1993.

HEISER, Andreas, Die Paulusinszenierung des Johannes Chrysostomus. Epitheta und ihre Vorgeschichte, (=Studien und Texte zu Antike und Christentum 70), Tübingen 2012.

HERNÁNDEZ FRANCO, Juan, Sangre limpia, sangre española. El debate de los estatutos de limpieza (siglos XV—XVII), Madrid 2011.

HOLZE, Heinrich, Erfahrungen und Theologie im frühen Mönchtum. Untersuchungen zu einer Theologie des monastischen Lebens bei den ägyptischen Mönchsvätern, Johannes Cassian und Benedikt von Nursia (=Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 48), Göttingen 1992.

HOMZA, Lu Ann, Religious authority in the Spanish Renaissance, Baltimore 2000.

HOMZA, Lu Ann, The Spanish Inquisition, 1448-1614. An Anthology of Sources, Edited and Translated by Lu Ann Homza, Indianapolis – Cambridge 2006

HOPING, Helmut, Repraesentatio et memoria sacrificii. Zur Debatte um das sakramentale Gedächtnis des Kreuzesopfers Christi in der Zeit des Konzils von Trient, in: MThZ 67 (2016) 111–122.

HORST, Ulrich, Bartolomé Carranza (1503-1576), in: Smolinsky, Heribert/Walter, Peter (Hgg.), Katholische Theologen der Reformationszeit 6 (=Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung 64), Münster 2004.

HORST, Ulrich, Die Loci Theologici Melchior Canos und sein Gutachten zum Catechismo Christiano Bartolomé Carranzas, in: FZPhTh 36 (1989), 47-92.

HORST, Ulrich, Die Dominikanerschule von Salamanca und Trient, in: Annuario Historiae Conciliorum 35 1-2, 86-103.

HORST, Ulrich, Die spanischen Dominikaner und das Problem der Judenchristen („conversos“), FÜLLENBACH, Elias H./MILETTO, Gianfranco (Hgg.), Dominikaner und Juden/Dominicans and Jews. Personen, Konflikte und Perspektiven vom 13. bis zum 20. Jahrhundert/Personalities, Conflicts, and Perspectives from the 13th to the 20th Century

(=Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens 14), Berlin – München – Boston 2015, 273-297.

HORST, Ulrich, Inquisition und Humanismuskritik. Spanische Dominikaner und die Bibelkontroversen des 16. Jahrhunderts, in: BERNAL PALACIOS, Arturo (Hg.), *Praedicatores, Inquisitores II. La Orden Dominicana y la Inquisición en el mundo ibérico e hispanoamericano*. Actas de 2º Seminario Internacional sobre los Dominicos y la Inquisición, Roma 2006, 407-438.

HORST, Ulrich, Kardinal Juan de Torquemada und sein Traktat zur Verteidigung der Neuchristen, in: FÜLLENBACH, Elias H./MILETTO, Gianfranco (Hgg.), *Dominikaner und Juden/Dominicans and Jews. Personen, Konflikte und Perspektiven vom 13. bis zum 20. Jahrhundert/Personalities, Conflicts, and Perspectives from the 13th to the 20th Century* (=Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens 14), Berlin – München – Boston 2015, 251-271.

HORST, Ulrich, Neuchristen (conversos) und Dominikanerorden in Spanien. Ein Beitrag zum „Statut der Reinheit des Blutes“, in: *Archivum Fratrum Praedicatorum* 66 (1996), 293-327.

HUERGA TERUELO, Álvaro, Conversos, alumbrados y tomismo en la escuela de Juan de Ávila, in: *Teología espiritual* XVIII 53 (1974), 229-252.

HUERGA TERUELO, Álvaro, *Historia de los Alumbrados, II. Los Alumbrados de Alta Andalucía (1575-1590)*, Madrid 1978, 97-101.

HUERGA TERUELO, Álvaro, *Historia de los Alumbrados V: Temas y personajes (1570-1630)*, Madrid 1994.

INGRAM, Kevin, Introduction, in: INGRAM, Kevin, (Hg.), *The Conversos and Moriscos in Late Medieval Spain and Beyond. Volume one. Departures and Change*, Leiden – Boston 2009, 1-28.

INGRAM, Kevin, The Converso Issue and Early Modern Spanish Historiography, in: INGRAM, Kevin (Hg.), *The Conversos and Moriscos in Late Medieval Spain and Beyond, Volume*

Four: Resistance and Reform, Leiden – Boston 2021, (=Studies in Medieval and Reformation Traditions 225/4, Converso and Morisco Studies 225/4), Leiden – Boston 2021, 142-177.

IGNATIUS VON LOYOLA, Die Exerzitien, (=Christliche Meister 45), Einsiedeln, Freiburg 2010.

JEDIN, Hubertus, Geschichte des Konzils von Trient, IV, Dritte Tagungsperiode und Abschluß, 2. Halbband, Überwindung der Krise durch Morone, Schließung und Bestätigung, Freiburg – Basel – Wien 1975.

JENNINGS, Nicola, Reforming the Church and Re-Framing Identity. Converso Prelates and Artistic Patronage in Fifteenth Century Castile, in: INGRAM, Kevin (Hg.), The Conversos and Moriscos in Late Medieval Spain and Beyond, Volume Four: Resistance and Reform, Leiden – Boston 2021, (=Studies in Medieval and Reformation Traditions 225/4, Converso and Morisco Studies 225/4), Leiden – Boston 2021, 45-71.

JIMÉNEZ DUQUE, Baldomero, Dimensión mística de la Vida Sacerdotal, Conferencias de la Semana Avilista en Madrid, Madrid 1969, 255-270, 270.

JIMÉNEZ DUQUE, Baldomero, El Padre Avila, Director espiritual, in: El Beato Maestro P. Juan de Avila, Conferencias pronunciadas en la semana nacional avilista en Madrid, Madrid 1952, 57-71.

JIMÉNEZ DUQUE, Baldomero, La escuela sacerdotal de Ávila y San Juan de Ávila, in: CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA (Hg.), El Maestro Ávila. Actas del Congreso Internacional. Madrid 27-30 noviembre 2000, Madrid 2000, 893-913.

KAMEN, Henry, The Spanish Inquisition. A historical revision, New Haven, London 1998.

KOLDAU, Linda Maria, Teresa von Avila. Agentin Gottes. 1515-1582. Eine Biographie, München 2014.

LADARIA FERRER Luis Francisco, La doctrina de la justificación en San Juan de Ávila, in: CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA (Hg.), El Maestro Ávila. Actas del Congreso Internacional. Madrid 27-30 noviembre 2000, Madrid 2000, 553-577.

LARIOS RAMOS, Antonio, La Inquisición sevillana en la Historia del Convento de S. Pablo de Sevilla de Francisco Ramírez de Solórzano, O. P., in: BERNAL PALACIOS, Arturo (Hg.), Praedicatores, Inquisidores II. La Orden Dominicana y la Inquisición en el mundo ibérico e hispanoamericano. Actas de 2º Seminario Internacional sobre los Dominicos y la Inquisición, Roma 2006, 323-352.

LERCARO, Giacomo, Wege zum betrachtenden Gebet, Freiburg/Br. 1959.

LLAMAS, Antonio, Lectura orante del „Audi, filia“ de san Juan de Ávila, Madrid 2013.

LLÍN CHÁFER, Arturo, San Juan de Ávila y los arzobispos Santo Tomás de Villanueva y San Juan de Ribera, in: CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA (Hg.), El Maestro Ávila. Actas del Congreso Internacional. Madrid 27-30 noviembre 2000, Madrid 2000, 373-396.

LLORENTE, Juan Antonio, Histoire critique de l'Inquisition espagnole, 4 Bd., Paris 1817/1818; Historia Crítica de la Inquisición en España, 4 Bd., Madrid 1822.

MÁRQUEZ VILLANUEVA, Francisco, De la España judeoconversa. doce estudios, (=General universitaria 57), Barcelona 2006.

MÁRQUEZ VILLANUEVA, Francisco, Vida y escritos de San Juan de Ávila a la luz de sus tiempos, in: CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA (Hg.), El Maestro Ávila. Actas del Congreso Internacional. Madrid 27-30 noviembre 2000, Madrid 2000, 77-98,

MARTÍN HERNÁNDEZ, Francisco, El Santo Maestro y Doctor Juan de Ávila, (=Colección Testigos 58), Valencia 2012.

MEDINA ROJAS, Francisco B./RUÍZ JURADO, Manuel, Art.: Loarte, Gaspar, in: DH CJ III, 2403f.

MENÉNDEZ PELAYO, Marcelino, Historia de los Heterodoxos Españoles, 2 Bd., Madrid ⁴ 1986/1987.

MORENO UCLÉS, Juan, Humanismo Giennense (siglos XV-XVIII), Un foco humanista en Baeza. Un análisis de su ideario pedagógico, Boletín del Instituto de Estudios Giennenses 158 (Octubre /Diciembre 1995), 167-295.

MORIONES, Ildefonso, El P. Doria (1539-1594) y el carisma teresiano, segunda edición, Pamplona, 2017.

OLIVER, Denise Clare, Discerning your Spiritual Journey with Saint John of Avila, Doctor of the Church, Leominster 2013.

O'MALLEY, John W., Die ersten Jesuiten, Würzburg 1995.

O'MALLEY, John W., Saints or Devils Incarnate? Studies in Jesuit History (=Jesuit Studies, 1), Leiden / Boston 2013.

O'MALLEY, John W., Trent. What Happened at the Council, Cambridge/Mass. – London 2013.

PARKER, Charles H./STARR-LEBEAU, Gretchen (Hgg.), Judging Faith, Punishing Sin. Inquisitions and Consistories in the Early Modern World, Cambridge 2017.

PASTORE, Stefania, Doubt in Fifteenth-Century Iberia, in: GARCÍA ARENAL, Mercedes (Hg.), After Conversion. Iberia and the Emergence of Modernity, (=Catholic Christendom, 1300-1700, 2), Leiden – Boston 2016, 283–303.

PASTORE, Stefania, Il Vangelo e la Spada. La Inquisizione di Castiglia e i suoi critici (1460-1598), Roma 2003.

PASTORE, Stefania, Una herejía española. Conversos, alumbrados e Inquisición (1449-1559), Madrid 2010. (Original: Un'eresia spagnola. Spiritualità conversa, alumbradismo e Inquisizione (1449-1559), Firenze 2004.)

PASTORE, Stefania, Unwise Paths. Ignatius Loyola and the Years of Alcalá de Henares, in: MARYKS, Robert Alexander (Hg.), A Companion to Ignatius of Loyola. Life, Writings,

Spirituality, Influence, (=Brill's companions to the Christian tradition 52), Leiden – Boston 2014, 25-44.

PAVONE, Sabina, A Saint under Trail. Ignatius of Loyola Between Alcalá and Rome, in: MARYKS, Robert Alexander (Hg.), A Companion to Ignatius of Loyola. Life, Writings, Spirituality, Influence, (=Brill's Companion to the Christian tradition 52), Leiden – Boston, 2014, 45-65.

PENA GONZÁLEZ, Miguel Anxo, Tiempos y vivencias de San Juan de Ávila: Salamanca, Alcalá, Sevilla, in: ARANDA DONCEL, Juan/LLAMAS VELA, Antonio (Hgg.), San Juan de Ávila, Doctor de la Iglesia. Actas del Congreso Internacional, Córdoba 2013, 371-398.

PEREA SILLER, Francisco Javier, The Hebrew Bible, Jewish Tradition and the Redefinition of Catholicism in the Sixteenth Century, in: INGRAM, Kevin (Hg.), The Conversos 3, (=Studies in Medieval and Reformation Traditions, Converso and Morisco Studies 225/4), Leiden – Boston 2021, 128-141.

PONELLE, Louis/BORDET, Louis, Der heilige Philipp Neri und die römische Gesellschaft seiner Zeit (1515-1595). Festgabe zum 500. Geburtstag des hl. Philipp Neri, erstmals in deutscher Sprache herausgegeben und wissenschaftlich aktualisiert, im Auftrag der Oratorien des hl. Philipp Neri im deutschen Sprachraum von Ulrike Wick-Alda unter Mitarbeit von Stefan Wick, Übersetzungsarbeiten aus dem Französischen von M. Birgitta zu Münster OSB und Michaela-Anna Wellschmiedt, Bonn 2015. (Original: Saint Philippe Néri et la Société Romaine de son Temps (1515-1595), Paris ³ 1929.)

PULIDO SERRANO, Juan Ignacio, Experiencia vital y elaboración de una fórmula conciliadora en la obra de Juna de Ávila, in: RINCÓN GONZÁLEZ, M. Dolores/MANCHÓN GÓMEZ, Raúl (Hgg.), El Maestro Juan de Ávila (1500?-1569). Un Exponente del Humanismo reformista, (=Colección Espirituales Españoles Serie M 6), Madrid 2014, 191-211.

PULIDO SERRANO, Juan Ignacio, Juan de Ávila: su crítica a la limpieza de sangre y su condición conversa, in: Sefarad, 73, 2 (julio-diciembre 2013), 339-369.

PULIDO SERRANO, Juan Ignacio, La predicación en torno al problema converso en Juan de Ávila y sus discípulos. (Convergencias en el espíritu, convergencias en el lenguaje), in: BÉTRAN MOYA, José Luis/HERNÁNDEZ, Bernat/MORENO, Doris, (Hgg.), Identidades y fronteras culturales en el mundo ibérico de la Edad Moderna, (=Congresos de la Universitat Autònoma de Barcelona; 13) Bellaterra 2016, 83-106.

RANFF, Viki, Anthropologische Aspekte der 'Seelenburg' Teresas von Avila nach Edith Stein, in: GERWING, Manfred/SÁEZ YOGUERO, María del Rosario (Hgg.), Teresa von Ávila – Lehrmeisterin des Lebens. Beiträge zum Ersten und Zweiten Internationalen Symposium anlässlich des 500-jährigen Geburtsjubiläum der Heiligen, Münster 2016, 204-221.

RESINES LLORENTE, Luis, San Juan de Ávila. Doctrina cristiana que se canta, Madrid 2012.

RINCÓN GONZÁLEZ, María Dolores, MANCHÓN GÓMEZ, Raúl, (Hgg.), El Maestro Juan de Ávila (1500?-1569). Un exponente del Humanismo Reformista, (=Colección Espirituales Españoles Serie M (Mayor) 6), Madrid 2014.

ROCA ESCALANTE, Pilar, La Lengua común en el Maestro de Ávila y los Judeoconversos contemporáneos, in: RINCÓN GONZÁLEZ, M. Dolores/MANCHÓN GÓMEZ, Raúl (Hgg.), El Maestro Juan de Ávila (1500?-1569). Un Exponente del Humanismo reformista, (=Colección Espirituales Españoles Serie M 6), Madrid 2014, 417-438.

ROLDÁN-FIGUEROA, Rady, Ignatius of Loyola and Juan de Ávila on the Ascetic Life of the Laity, in: MARYKS, Robert Aleksander (Hg.), A Companion to Ignatius of Loyola. Life, Writings, Spirituality, Influence, (=Brill's companions to the Christian tradition 52), Leiden – Boston 2014, 159-177.

ROLDÁN-FIGUEROA, Rady, The Ascetic Spirituality of Juan de Ávila (1499-1569), (=Studies in the history of Christian traditions 150), Leiden – Boston 2011.

RUÍZ JURADO, Manuel, Art.: Loarte (Gaspard), in: Dictionnaire de spiritualité IX, 949-952.

RUÍZ JURADO, Manuel, El paulinismo de San Juan de Ávila, in: Proyección LX (2013), 393-405.

SÁNCHEZ BELLA, Florencio, La Reforma del Clero en San Juan de Ávila, Madrid ³ 1981.

SANCHEZ GOMEZ, Juan Manuel, Un discípulo de p. Maestro Ávila en la Inquisición de Córdoba. El Dr. Diego Pérez de Valdivia, Catedrático de Baeza, in: Hispania IX (1949), 104-134.

SARPI, Paolo, Istorica di Concilio Tridentino, London 1619.

SCHLOSSER, Marianne, ...Den Seelen helfen. Neues und Traditionelles in der Spiritualität des Ignatius von Loyola und der ersten Jesuiten, in: MÜLLER, Sigrid/SCHWEIGER, Cornelia (Hgg.), Between Creativity and Norm-Making. Tensions in the Early Modern Era (=Studies in Medieval and Reformation Traditions 165), Leiden – Boston 2013, 103-130.

SCHLOSSER, Marianne (Hg.), Die Gabe der Unterscheidung. Texte aus zwei Jahrtausenden, herausgegeben von Marianne Schlosser unter Mitarbeit von Martin Grandinger, Sankt Ottilien ² 2015.

SCHLOSSER, Marianne, Erhebung des Herzens. Theologie des Gebetes, (=Kompendium Theologie der Spiritualität 2), St. Ottilien 2015.

SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Das Hohelied, in: Erich Zenger, u. a., Einleitung in das Alte Testament, Stuttgart ⁷ 2008, 389-396.

SERRANO, Luis, Los conversos Don Pablo de Santa María y Don Alfonso de Cartagena, obispos de Burgos, gobernantes y escritores, Madrid 1942.

SFORZA PALLAVICINO, Pietro, Istorica di Concilio di Trento, 2. Bd., Roma 1656/57.

SICROFF, Albert A., Los Estatutos de Limpieza de sangre. Controversias entre los siglos XV y XVI, Madrid 1985.

SORIA MESA, Enrique, Genealogy, Jewish Conversos, and Urban Conflict in Golden Age Spain. The Linajudos, in: INGRAM Kevin (Hg.), The Conversos and Moriscos in Late Medieval Spain and Beyond, Volume Four: Resistance and Reform, (=Studies in Medieval

and Reformation Tradition, *Converso and Morisco Studies* 225/4), Leiden – Boston 2021, 72-92.

SORIA MESA, Enrique, Los estatutos municipales de limpieza de sangre en la castilla moderna. Una revisión crítica, in: *Mediterranea. Ricerche storiche* (2013-04), 10 (27), 9-36.

STEIN, Edith, *Wie ich in den Kölner Karmel kam. Mit Erläuterungen und Ergänzungen von Maria Amata Neyer*, Würzburg 1994.

TAVARES, Udo, Art: Talavera, Hernando de, in: *BBKL* XI, Sp. 433-480, 436-438.

THURIAN, Max, *Eucharistie. Einheit am Tisch des Herrn*, Mainz 1979.

VÁZQUEZ JANEIRO, Isaac, Un nuevo manuscrito e inéditos del Maestro Ávila, in: CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA (Hg.), *El Maestro Ávila. Actas del Congreso Internacional*. Madrid, 27-30 noviembre 2000, Madrid 2000, 415-430.

VIDAL DOVAL, Rosa, La Matriz medieval de la Disidencia en Castilla en el siglo XVI: La Herejía judaizante y la Controversia sobre los Conversos, in: GARCÍA PINILLA, Ignacio (Hg.), *Disidencia religiosa en Castilla la nueva en el siglo XVI*, (=Biblioteca Añil 55), Toledo 2013, 13-28,

WALTER, Peter/WASSILOWSKY, Günther (Hgg.), *Das Konzil von Trient und die katholische Konfessionskultur (1563–2013)*. Wissenschaftliches Symposium aus Anlass des 450. Jahrestages des Abschlusses des Konzils von Trient, Freiburg/Br. 18–21. September 2013, (=Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, 163), Münster 2016.

WICK-ALDA, Ulrike, „Um gut zu beten braucht es den ganzen Menschen“. Philipp Neri und die Spiritualität seiner Kurzgebete, (=Theologie der Spiritualität Beiträge 6), Münster 2005.

YOVEL, Yirmiyahu, *The Other Within. The Marranos. Split Identity and Emerging Modernity*, Princeton – Oxford 2009.

Allgemeine Nachschlagewerke

BBKL: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon, Bautz, Friedrich Wilhelm/Bautz, Traugott (Hgg.), 14 Bde., Hamm – Herzberg 1970-1998.

CCSL (CChr.SL): Corpus Christianorum Series Latina, Paris – Turnhout
143 (1979), 143A (1979), 143B (1985).

DSp: Dictionnaire de spiritualité. Ascétique et mystique. Doctrine et histoire, Viller, Marce/Derville André u. a. (Hgg.), 17 Bde., Paris 1932/37–1995.

DH: Denzinger-Hünemann, Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen. Lateinisch – Deutsch, Hünemann, Peter/Hoping, Helmut (Hgg.), Freiburg – Basel ⁴⁴ 2014.

DHCJ: Diccionario histórico de la compañía de Jesús, O'Neill, Charles E./Domínguez, Joaquín María (Hgg.), Roma – Madrid 2001.

LACL: Lexikon der antiken christlichen Literatur. Herausgegeben von Siegmund Döpp und Wilhelm Geerlings. Unter Mitarbeit von Peter Bruns, Georg Röwekamp, Matthias Skeb und Bettina Windau, 3. vollständig neu bearbeitete und erweiterte Auflage, Freiburg – Basel – Wien 2002.

PG: Patrologia Graeca, Migne, Jacques-Paul (Hg.), 161 Bde., Paris 1857–1866.

PL: Patrologia Latina, Migne, Jacques-Paul (Hg.), 221 Bde., Paris ¹ 1844–1864.

Übrige Abkürzungen

AAS: Acta Apostolicae Sedis, Città del Vaticano ab 1909.

BAC: Biblioteca de Autores Cristianos

EÜ: Einheitsübersetzung

FZPhTh: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie

MHSJ: Monumenta Ignatiana

MHSJ 64: Sancti Ignatii de Loyola Constitutiones Societatis Jesu, Tomus secundus.

MLCT: Monumenta Liturgica Concilii Tridentini

NVg: Neo Vulgata

OC: Obras Completas de San Juan de Ávila

Studia cordubensia: revista de teología y ciencias religiosas de los centros académicos de la
Diócesis de Córdoba

V: Vulgata

Anhang

Dissertation

„...sed ex Deo nati sunt.“

Priesterspiritualität nach Juan de Ávila.

Abstract

Juan de Ávila (1500-1569) - im deutschen Sprachraum mitunter unbekannt - war ein angesehener Prediger, geistlicher Ratgeber und Autor. Der erst 1970 heiliggesprochene und 2012 zum Kirchenlehrer erhobene Priester wirkte in Andalusien und konnte dort nachhaltig das kirchliche Leben bestärken. Es bildete sich um seine Person in Sevilla und Córdoba eine Gruppe befreundeter Priester (*escuela sacerdotal*), die ihn als Vorbild erkannten und in Predigt, Liturgie und persönlicher Seelsorge wirken konnten. Juan de Ávila betonte Glaubensverkündigung, die Sakramente und das persönliche Gebet als Schlüssel für die Christusnachfolge, wobei die Meditation morgens und abends und die Eucharistie zutiefst den Angelpunkt bilden. Dies muss der Mittelpunkt des priesterlichen Lebens sein, nicht als Gegensatz, sondern gerade im Dienst am Volk Gottes. Er will den einzelnen Gläubigen eine tiefe Christusbegegnung ermöglichen. Juan de Ávila war „converso“, jüdischer Abstammung, was im damaligen Spanien gesellschaftliche Folgen hatte - es stellt sich die Frage, wie sich dies auf seine Spiritualität ausgewirkt hat. Die Schriften des Kirchenlehrers, besonders die Briefe und Predigten sowie der Vergleich mit anderen conversos zeugen von einer einzigartigen Tiefe in Askese und Spiritualität. Obwohl die *escuela sacerdotal* nach 1569 nicht bestehen blieb, ist seine Priesterspiritualität unvergessen und von großer Aktualität.