

Mystik in harten Zeiten

Zum historischen Kontext der Mystik von Teresa de Avila und Juan de la Cruz

Von Mariano Delgado

Das 16. Jh. ist in Europa eine Epoche profunder religiöser Sehnsucht, und dies auch in der breiten Masse der Bevölkerung unter den sog. Laien oder *idiotas*; diese religiöse Sehnsucht führt hie und da zur Kirchenkrise, aber nicht zur Gotteskrise, denn das *Solus Deus* ist das gemeinsame – im Eifer des Gefechtes aber nicht immer wahrgenommene – Anliegen der protestantischen und katholischen Reformen. Es ist auch die Zeit, in der die Massenerzeugnisse der Buchdruckpresse in den Volkssprachen die Bildungs- und Lesegewohnheiten breiter Bevölkerungsschichten revolutionieren und so etwas wie eine geistliche Belletristik im Taschenbuchformat entsteht. Und es ist schließlich die Zeit, in der sich jene konfessionellen Identitäten herausbilden, die die religiös-kulturelle Tiefengeschichte Europas bis in die Gegenwart hinein prägen werden, die Zeit, in der man zwischen dem protestantischen und dem katholischen Christsein wählen muß, keine Zeit für Kompromisse und Mittelwege also – jedenfalls nicht nach der geistigen Wende der fünfziger Jahre.

Was Spanien betrifft, so lassen sich im 16. Jh. in religiös-kultureller Hinsicht zwei Phasen deutlich unterscheiden, die mit den Ereignissen auf der europäischen Makroebene eng zusammenhängen und zugleich durch den besonderen spanischen Kontext geprägt sind: eine erste, eher irenische Phase, die bis zum Augsburger Religionsfrieden (1555) oder, wenn man so will, bis zur Abdankung Karls V. 1556 dauert, und eine zweite, die sich zu Beginn der fünfziger Jahre anbahnt, in den Krisenjahren 1558/1559 das Land in Atem hält und bis zum Tode Philipps II., ja eigentlich bis zu den bourbonischen Reformen des 18. Jh. unter Karl III. anhält. Zwischen 1555 und 1563 ändert sich das geistige Klima in Spanien radikal. Man hat gar von einer Erschütterung gesprochen, die in der Geschichte des Katholizismus ihresgleichen sucht¹. Sie ist, wie mir scheint, nur vergleichbar mit der Modernismuskrise um 1900.

¹ Vgl. Marcel Bataillon, *Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, México 1986, 712 (französische Erstausgabe: 1937).

1. Harte Zeiten

Teresa selbst nennt ihre Epoche „*tiempos recios*“ oder überaus harte Zeiten². Mit ihrem Urteil steht sie nicht alleine da. Zu den Merkwürdigkeiten dieser Epoche gehört, daß sie von Scholastikern und Mystikern, Hütern der Orthodoxie und Reformern als überaus hart und gefährlich empfunden wird. Der Dominikaner Melchior Cano etwa, der führende Kopf hinter der geistigen Wende, zitiert Vergil: „*Tempora adeo sunt periculosa ut etiam tuta timeamus*“ („Diese Zeiten sind derart gefährlich, daß wir alles Mögliche fürchten müssen“)³. Und selbst der gemäßigte Domingo de Soto, auch Dominikaner, spricht von „diesen so undurchsichtigen und bewölkten Zeiten, in denen die dicken Wolken die Sonnenstrahlen kaum durchlassen, die Unser Herr uns zu senden scheint“⁴. „Glaube in winterlicher Zeit“ (Karl Rahner) war auch im fernen 16. Jh. gefragt.

Auslöser der geistigen Wende auf der europäischen Makroebene war das Scheitern der Glaubensgespräche zwischen Katholiken und Protestanten. Karls Lebenswerk – nämlich die Rettung der kirchlichen Einheit und die Vereinigung der abendländischen Christenheit in einer spanisch-habsburgischen Universalmonarchie – scheiterte an der Intransigenz von Reformatoren und Päpsten, den ostelbischen und oberitalienischen Frühnationalisten, an Frankreichs Machtstreben, an der türkischen Expansion und nicht zuletzt auch an dem eigenen universalen Machtanspruch, der eher dem 13. als dem 16. Jh. entsprach. Karl V. war irgendwie ein anachronistischer *Imperator mundi* und ein Ritter vergangener Zeiten (er forderte bekanntlich Franz I. von Frankreich immer wieder zum Duell auf, um ihre Differenzen in einem ritterlichen Kampf auszutragen, wo und wann der Franzose immer möchte!). Tief enttäuscht, aber die Schuld immer bei den Gegnern suchend, dankt er 1556 in Brüssel ab und zieht sich ins Hieronymiterkloster von Yuste in der spanischen Extremadura zurück, um mit dem Rücken zu Europa seinen Lebensabend zu verbringen. Aber die ersehnte Ruhe wird ihm auch dort nicht gegönnt, denn er wird alsbald mit der spanischen Mikroebene konfrontiert, die er zugunsten Habsburgs imperialer Machtgelüste so vernachlässigt hat.

In Yuste erreicht ihn 1557/1558 die Nachricht über die Aufdeckung eines protestantischen Konventikels in Sevilla, damals die größte spanische Stadt, und Valladolid, damals die Hauptresidenz des Hofes. Über den Kryptoprottestantismus von Valladolid und Sevilla ist geschrieben worden, daß er reiner und entschlossener Protestantismus ist, der die Werke, die kirchliche Vermittlung, die katholische Kulturpraxis und das laute Gebet ablehnt. Er wird eher zufällig aufgedeckt. Zur Gruppe von Valladolid gehören zahlreiche Adelige, dazu noch Agustín de Cazalla, Hofkaplan und Beichtvater Karls

² Teresa de Avila, *Obras completas*. Ed. Efraín de la Madre de Dios, Otger Stegink, Madrid 1997, 179 (Vida: 33, 5).

³ Melquíades Andrés, *Historia de la mística de la edad de oro en España y América*, Madrid 1994, 271.

⁴ José Ignacio Tellechea, *El arzobispo Carranza y su tiempo. I-II*, Madrid 1968, hier II, 256 f.

und als solcher ein unverdächtiger häufiger Gast in Yuste. Um so größer ist dann die allgemeine Bestürzung, die von Karl bis zur *vox populi* die ganze spanische Gesellschaft erfaßt. Von Yuste aus schreibt Karl an seine Tochter Johanna nach Valladolid, die in Abwesenheit Philipps II. Regentin war, und an seinen Sohn, der in Brüssel weilte, man müsse gegen die Dreistigkeit dieser „Lumpenkerle“ (*piojosos*) mit aller Strenge (*mucho rigor y recio castigo*) vorgehen, einen kurzen Prozeß machen (*breve remedio*) und ein Exempel statuieren (*ejemplar castigo*)⁵. Der Großinquisitor Fernando Valdés, von sich aus sowieso dazu geneigt, mit seinem Terror Spanien in Angst und Schrecken zu versetzen, begrüßt diese harte Linie und geht ans Werk. Die Chronik weiß zu berichten:

„Am 21. Mai 1559 wurden in Valladolid in einer großangelegten Zeremonie, nach einer Predigt des Dominikaners Melchior Cano und in Anwesenheit des Infanten Don Carlos, vierzehn Personen zum Tod auf dem Scheiterhaufen verurteilt und sechzehn ‚wiederversöhnt‘; am 24. September 1559 verbrannte man in Sevilla neunzehn ‚Ketzer‘ (einen von ihnen ‚in effigie‘), sieben kamen als ‚Wiederversöhnte‘ glimpflich davon; im Juli 1559 verließ Philipp Brüssel Richtung Spanien; am 8. Oktober 1559 fand in Valladolid in Gegenwart des inzwischen aus Flandern zurückgekehrten Philipp II. ein feierliches Autodafé mit der Hinrichtung von zwölf Menschen durch das Feuer statt, achtzehn andere wurden öffentlich ‚wiederversöhnt‘. Schließlich ist da noch das Autodafé vom 22. Dezember 1560 in Sevilla zu nennen, wo siebzehn verbrannt (davon drei ‚in effigie‘) und 37 ‚wiederversöhnt‘ wurden“⁶.

Marcel Bataillon hat treffend bemerkt, in diesen harten Zeiten werden Menschen verbrannt, die einige Jahre vorher mit einer kleinen Bußstrafe davongekommen wären⁷. Flankiert werden diese Maßnahmen von einem königlichen Verbot aus dem Jahre 1558, ausländische Bücher einzuführen und überhaupt Bücher ohne ausdrückliche Druckerlaubnis von Krone und Kirche in Spanien zu publizieren; von einer königlichen Verordnung vom 22. November 1559, wonach alle im Ausland studierenden oder lehrenden Spanier innerhalb von vier Monaten zurückkehren sollten; ausgenommen waren nur jene, die sich in Bologna, Neapel oder Coimbra eingeschrieben hatten. Diese letzte Maßnahme wird man später teilweise aufheben, sie ist jedoch sehr bezeichnend für das geistige Klima dieser überaus harten Zeiten. Viel gravierender sind jedoch zwei weitere Maßnahmen, die im August 1559 Schlag auf Schlag folgen: Am 17. August veröffentlicht der Großinquisitor Valdés – wohl auf Anraten Canos – einen vielsagenden Index, der zur Konfiskation und Verbrennung vieler Bücher führt; dazu zählen alle Übersetzungen der Bibel oder deren einzelner Bücher in die Volkssprache; ferner zahlreiche Werke des Erasmus, die Werke seiner Schüler Alfonso und Juan de Valdés; die damals dem rheinischen Mystiker Johannes Tauler zugeschriebenen *Institutiones* und gar die geistlichen Hauptwerke in der Volks-

⁵ Ebd. 233, 232 ff.

⁶ Alain Milhou, Die iberische Halbinsel: I. Spanien, in: Die Zeit der Konfessionen (1530–1620/30). Hrg. von Marc Venard (= Geschichte des Christentums 8), Freiburg 1992, 662–726, hier 685 f.

⁷ Bataillon, Erasmo (wie Anm. 1) 709.

sprache von spanischen Mystikern wie Francisco de Osuna (OFM), Juan de Avila, Francisco de Borja (SJ) und Luis de Granada (OP). Als gleich darauf am 21. August die Inquisition den Dominikaner Bartolomé Carranza (de Miranda), den ehemaligen Beichtvater Karls V. und Philipps II., den hochangesehenen Professor der Theologie (in Valladolid) und Trienter Theologen, den amtierenden Erzbischof von Toledo und Primas von Spanien nicht zuletzt aufgrund eines Gutachtens von Melchior Cano zu seinem Werk *Comentarios al Catechismo christiano* (1558) in einer Nacht-und-Nebel-Aktion verhaften läßt, weiß man, daß die Ereignisse der Jahre 1558–1559 nicht nur mit den Ereignissen auf der europäischen Makroebene (zur selben Zeit geht Papst Paul IV., ehemaliger römischer Großinquisitor, gegen die italienischen Spiritualisten unerbittlich vor; 1559 veröffentlichte er den ersten römischen Index verbotener Bücher) zu tun haben, sondern vor allem mit einer tiefen geistigen Wende in Spanien selbst.

2. Geistige Haupttendenzen in Spanien vor 1559

Um diese Wende besser verstehen zu können, müssen wir einen Blick auf die geistigen Haupttendenzen im Spanien des 16. Jh. vor Carranzas Verhaftung werfen. Fünf solcher Tendenzen lassen sich unschwer erkennen:

Die *alumbrados*, auch *iluminados* genannt, sind Laien (vielfach auch Priester), die von der Berufung aller zur geistlichen Vollkommenheit ausgehen, das Erlangen derselben aber mittels inneren Gebets und privater Erleuchtung abseits der kirchlichen Vermittlung befürworten. Sie gruppieren sich zumeist um *beatas* oder Frauen, die eine besondere geistliche Ausstrahlung haben. Sie sind eher *conversos* oder Neuchristen, die sich der Volkssprache in geistlichen Dingen bedienen und sich für vollkommener als die Altchristen halten; diese verbinden ja die geistliche Vollkommenheit mit den Gelübden und dem klösterlichen Leben. Die „reine“ Liebe zu Gott, die weder der Hoffnung auf den Himmel noch der Angst vor der Hölle entspringt, ist für die *alumbrados* das Ziel, und dies könne durch Gottes Fügung in jedem Stand erreicht werden. Nach dem Prozeß und dem Edikt von Toledo 1525 (das Edikt systematisierte die Lehre der sogenannten *alumbrados* und schuf aus einer sehr heterogenen Bewegung den „Illuminismus“) gelten sie als besiegt, jedenfalls als eine „kontrollierte“ Gefahr; gleichwohl neigt die Inquisition im Spanien des 16. und 17. Jh. dazu, jede spirituelle Erneuerung dem Illuminismus gleichzusetzen. Aus diesem Grund muß bekanntlich Ignatius von Loyola zuerst Alcalá und dann Salamanca Hals über Kopf verlassen.

Die *Humanisten* sind zumeist gebildete Laien oder Kleriker mit niederen Weihen. Sie teilen mit *alumbrados* und Protestanten die Berufung aller zur Vollkommenheit und die Kritik am Mönchtum, die Erasmus mit dem Satz „*monachus non est pietas*“ plakativ formuliert. Zugleich sind die Humanisten eine ernsthafte Konkurrenz für die scholastischen Theologen, sie sind sozusagen Vertreter einer „liberalen Theologie“ *avant la lettre*, die zu den Quellen gehen möchte: zu der hebräischen und griechischen Bibel, zu den Kirchenvätern und den antiken Philosophen (die Humanisten geben viele dieser Werke neu heraus). Sie pflegen die Rhetorik und schreiben ein ele-

gant, geschliffenes Latein. Sie greifen die scholastischen Theologen als verstaubte Fachleute an, dazu noch das Ordensleben, die Hierarchie, das Zölibat, den sakramentalen Charakter der Ehe und die katholische Kultpraxis; letztere wird für heidnisch und rabbinisch gehalten. Die Humanisten gefallen zeitweise vielen, lösen aber kaum Begeisterung aus; denn sie sind kühle, elitäre Ireniker und Moralisten der internationalen Gelehrtenrepublik, keine Heiligen und Mystiker. Ihre Lektüre läßt vielfach die Seele austrocknen. Der kluge Ignatius berichtet, daß der Eifer in ihm lau wurde, sobald er anfing, die Schrift *De Milite christiano* des Erasmus, die zwischen 1525 und 1530 in Spanien sieben Auflagen erreichte, zu lesen; und daß die Lauheit größer wurde, je mehr er davon las. So beschloß er, die Schriften des Erasmus nicht mehr zu lesen. Den Mitgliedern der Gesellschaft Jesu erlaubte er später deren Lektüre nur mit großer Vorsicht und allerlei Kautelen⁸. Bei Erasmus und den Humanisten vermißt Ignatius wohl jene Liebe zur realexistierenden Renaissance-Kirche malgré tout, jenes *sentire ecclesiam*, das die spanischen Reformer und Mystiker auszeichnet.

Die *scholastischen Theologen* vertreten einen theologischen Aristokratismus, wonach die Theologie als *sacra doctrina* etwas für die akademisch Eingeweihten, nicht für das gemeine Volk und schon gar nicht für die Frauen sei; sie lehnen daher die theologisch-geistliche Literatur in den Volkssprachen meistens ab oder stehen ihr mißtrauisch gegenüber, da sie nur Verwirrung im Volk und Unruhe in Kirche und Gesellschaft hervorrufen könne; sie verachten zudem die Humanisten als Männer, die eher von Philosophie und Philologie als von Theologie etwas verstehen. Das will aber nicht heißen, daß die Scholastiker des 16. Jh. mit dieser Haltung Gefahr liefen, in der Bedeutungslosigkeit des akademischen Elfenbeinturmes zu verharren, wie das heute bei den Fachtheologen vielfach der Fall ist. Francisco de Vitoria, der Hauptvertreter des theologischen Aristokratismus, hat in seinen öffentlichen Vorlesungen zu den Fragen der Zeit über tausend Hörer, darunter la *crème de la crème* der spanischen Gesellschaft; und er begründet eine Schule, die sich zur Aufgabe macht, alle Fragen der Zeit zu behandeln; denn Aufgabe und Amt des Theologen reichen für ihn so weit, „daß offenbar kein Gegenstand, keine Untersuchung, kein Gebiet dem Fach und Vorhaben der Theologie fremd ist“⁹. Nun, die Fragen der Zeit in Kirche und Gesellschaft sind für Vitoria eben so kompliziert, daß sie dem Urteil der Fachleute überlassen werden sollten, nicht dem Gemüt des Volkes oder der Rhetorik der Humanisten.

Die *geistlichen Schriftsteller und Mystiker*, vor allem Franziskaner und Jesuiten, vereinzelt aber auch Weltpriester wie Juan de Avila und Dominikaner wie Luis de Granada, schreiben in der Volkssprache, um der religiösen Bildungssehnsucht der Laien – besonders der Frauen – geistliche Nahrung zu geben; sie erreichen hohe Auflagen, da sie im Trend der Zeit liegen; hie und da vulgarisieren sie in geistlichen Führern, aber auch in Einleitungen in die

⁸ Vgl. Vita Ignatii Loiolae... a Petro Ribadeneira... Rom 1589, lib. I, cap. XIII, S. 48 f. (moderne Ausgabe in: ders., *Historias de la contrareforma*, Madrid 1945, 83).

⁹ Francisco de Vitoria, *Vorlesungen I: Völkerrecht, Politik, Kirche*. Hrg. von Ulrich Horst u.a. (= *Theologie und Frieden* 7), Stuttgart 1995, 116 f. (*De potestate civili* 1).

Hauptstücke christlicher Katechese (Glaubensbekenntnis, Dekalog, Vater Unser, Sakramente) mehr oder weniger geschickt theologisches Fachwissen; anders als (Protestanten,) alumbrados und Humanisten kritisieren sie nicht das Klosterleben oder die katholische Kulturpraxis als solche, sondern nur die Mißstände; aber auch sie befürworten die Lektüre der Bibel in der Volkssprache und halten das innere Gebet für die vollkommenere Form.

Die fünfte Gruppe wird schließlich von *Bartolomé Carranza* angeführt und ist für die Hüter der scholastischen Orthodoxie die gefährlichste. Denn bei Carranza handelt es sich, wie gesagt, um einen hochrangigen akademischen Theologen und Kirchenführer, der in vielen Punkten aber der Meinung der geistlichen Schriftsteller und Mystiker ist. Er hat scharfsinnig die Zeichen der Zeit erkannt und möchte zwischen der scholastischen Theologie und der religiösen Sehnsucht des Volkes vermitteln. Daher befürwortet er die Lektüre der Bibel in der Volkssprache, die allgemeine Berufung zur Vollkommenheit und das innere Gebet. Mit seinem Katechismuskommentar verfaßt er in spanischer Sprache eine leicht zugängliche Einführung in das Christentum, die von Laien mit viel Gewinn gelesen werden kann; aus streng scholastischer Sicht betrachtet, verletzt sie jedoch das Prinzip des theologischen Aristokratismus, drückt vieles mißverständlich bzw. sprachlich unscharf aus, weil sie vielfach auf die Sprache der Reformatoren eingeht (das Buch wurde während der katholischen Restauration in England verfaßt, als Carranza mit den Protestanten intensiv disputierte), und kann daher Unruhe in Kirche und Gesellschaft stiften.

So also ist die geistige Lage in Spanien um die Mitte des 16. Jh. Die scholastischen Theologen, allen voran die Dominikaner, die das innere Gebet, die allgemeine Berufung zur Vollkommenheit, vor allem aber die Lektüre der Bibel in den Volkssprachen aus Überzeugung ablehnen, weil sie darin die Gefahr sehen, daß man den Säuen Perlen zum Fraße vorwirft und das kirchliche Leben irreparablen Schaden nimmt, werden dagegensteuern.

3. Die geistige Wende

Der erste große Glockenschlag für die geistige Wende war das 1555 in Salamanca erschienene Werk des Dominikaners Juan de la Cruz *Diálogo sobre la necesidad y provecho de la oración vocal*¹⁰. Der Autor ist mit Recht nicht so berühmt geworden wie sein mystischer Namensvetter aus den unbeschuhten Karmelitern, verdient aber als Zeitdiagnostiker allemal unsere Aufmerksamkeit. Wie schon der Titel sagt, handelt es sich bei diesem Werk um eine Apologie des lauten Gebets, vor allem des klösterlichen Chorgebets, verfaßt in der renaissance-üblichen Dialogform: *monachatus est pietas par excellence* lautet die metaphysisch, anthropologisch und theologisch begründete Botschaft des Buches, das vor allem als antierasmianisches Manifest (Bataillon) geschrieben ist, aber auch gegen manche geistliche Schriftsteller und Mystiker (s. o.), die dem inneren Gebet den Vorzug geben.

¹⁰ Neuausgabe: Madrid 1962 (Biblioteca de autores cristianos).

Der zweite Glockenschlag ist ein Gutachten von Domingo de Soto gegen die antimonastische Tendenz in den Statuten der Gesellschaft Jesu, die ja auf das Chorgebet zugunsten der apostolischen Bewegungsfreiheit verzichteten. Eine geistliche Genossenschaft ohne Chorgebet verdient für Soto nicht den Namen eines Ordens. Daraufhin wirft Papst Paul IV. (1555–59) der Gesellschaft Jesu vor, in dieser Frage mit den Ketzern gemeinsame Sache zu machen¹¹. Der Gesellschaft Jesu bleibt nichts anders übrig, als dem Willen des Papstes zu folgen, der ihr das laute Chorgebet auferlegt, und auf bessere Zeiten zu hoffen – die Statuten wurden von Pius IV. (1560–65) in ihrem ursprünglichen Sinne angenommen, Pius V. (1566–72) machte das Chorgebet wieder verbindlich, und Gregor XIII. (1572–85) entschied schließlich im Sinne der Gesellschaft Jesu.

Der dritte (und entscheidende) Glockenschlag ist schließlich das Gutachten Melchior Canos von 1559 zum Katechismuskommentar Carranzas. Für die Ideologie der geistigen Wende jener harten Zeit gibt es kaum ein aufschlußreicherer Dokument als eben dieses mit Polemik und Ironie argumentierende Gutachten¹². Wohl auf seinen Namen anspielend sagte über Cano einer seiner Verehrer, er könne die Ketzer wie ein „Spürhund“ von Ferne riechen¹³. Cano selbst äußerte sich kritisch über Autoren (gemeint ist die Gruppe der geistlichen Schriftsteller und Mystiker) seiner Zeit, die [Giovanni] Battista von Crema, Heinrich von Herph und Johannes Tauler täglich lesen und zitieren, aber ihre Irrtümer, ihren Geist und ihre Absicht weder durch den Geruch noch durch die Spuren noch durch den Geschmack zu erkennen vermögen¹⁴. In seinem Gutachten, das auch interessante Ausführungen über das Verhältnis von Glaube und Vernunft, Natur und Gnade enthält, wirft Cano Carranza massiv vor, das Laienvolk mit der Erörterung von komplizierten theologischen Fragen – wie etwa die nach der Rechtfertigung – in spanischer Sprache zu verwirren. Carranza wird darin nicht weniger als 50 Mal *alumbrado* und 20 Mal Lutheraner genannt, der eine falsche Lehre vertrete und sich einer unpräzisen Sprache bediene. Wer die allgemeine Berufung zur Vollkommenheit ohne die evangelischen Räte verkünde, der, so Cano ironisch, wisse mehr als Christus, der gesagt habe „geh, verkaufe, was du hast“... (Mk 10,21) und nicht „geh und bete innerlich im Geiste (*vade et ora mentaliter*)“¹⁵. Cano greift die bei den *alumbrados* und

¹¹ Vgl. Ludwig von Pastor, Geschichte der Päpste im Zeitalter der katholischen Reformation und Restauration. VI, Freiburg 1923, 503 f.

¹² Die spanische Version dieses Gutachtens findet sich in: Fermín Caballero, *Conquenses ilustres*, vol. II: Melchior Cano, Madrid 1871, 536–615; die lateinische Version findet sich in: J. Sanz y Sanz, *Melchior Cano. Cuestiones fundamentales de crítica histórica sobre su vida y sus escritos*, Madrid 1959, 481–538. Das Gutachten wurde auch von Canos Mitbruder und alter ego Domingo de Cuevas unterzeichnet.

¹³ Vgl. Bataillon, *Erasmus* (wie Anm. 1) 702.

¹⁴ Vgl. Melchior Cano, *De loci theologici*. Ed. H. Serry, Bassani 1746, lib. XII, cap. 10; ähnlich auch in einem Brief an M. Venegas vom 28. März 1556, wo Cano vielsagend hinzufügt, über Inigo (= Ignatius von Loyola) wisse er nur, daß er von Spanien geflohen sei, als man angefangen hatte, ihm als *alumbrado* den Prozeß zu machen; vgl. Caballero, *Conquenses ilustres* (wie Anm. 12) 500.

¹⁵ Caballero, *Conquenses ilustres* (wie Anm. 12) 577.

Mystikern allzu leichtfertige Berufung auf die mystische Glaubenserfahrung an, denn sie führe dazu, daß man das Lehramt der scholastischen Theologen ablehne und an ihrer Stelle die volkstümlichen Autoren von geistlicher Literatur zu Autoritäten erkläre; wenn das der Weg sei, so Cano, dann schließen wir die akademischen Bücher und Kollegien, die Universitäten mögen zugrunde gehen und wir alle widmen uns fortan dem inneren Gebet. Cano wendet sich auch vehement gegen die Übersetzung der Bibel in die Volkssprachen und deren Lektüre durch das einfache Volk, vor allem durch die Frauen: „... auch wenn die Frauen mit unersättlichem Appetit danach verlangen, von dieser Frucht zu essen, ist es nötig, sie zu verbieten und ein Feuertmesser davor zu stellen, damit das Volk nicht zu ihr gelangen könne“¹⁶.

Wie verschieden davon war doch der kühne Wunsch nach Übersetzung des Neuen Testaments in alle Sprachen, den Juan de Zumárraga, der erste Bischof von Mexiko-Stadt, am Ende seiner *Doctrina cristiana* 1546 festhielt: „Und ich bin nicht der Meinung derjenigen, die sagen, daß die idiotas und Ungebildeten die Evangelien und die Briefe nicht in der Sprache eines jeden Volkes lesen sollten. Denn es wäre wohl gegen den Willen Christi, daß seine Lehre und seine Geheimnisse nicht in der ganzen Welt bekannt werden. Daher meine ich, es wäre zweckmäßig, daß jede Person, gleich wie ungebildet sie wäre, die Evangelien und die Briefe des heiligen Paulus lesen könnte. Gott gebe, daß sie in alle Sprachen übersetzt werden, damit alle Völker, auch wenn sie Barbaren wären, sie lesen könnten. Unserem Herrn gefiele, daß ich dies in meinen Tagen noch erlebe“¹⁷.

Cano bleibt innerhalb des Predigerordens nicht unwidersprochen. Domingo de Soto hatte bereits am 14. Oktober 1558 auf Drängen des Großinquisitors ein kleines Gutachten zum Katechismuskommentar Carranzas geschrieben und darin festgehalten, im besagten Buch finde sich gewiß keine formelle Häresie: „Auch wenn einige Ausdrücke mißverstanden werden können, so muß man berücksichtigen, daß der Verfasser an anderen Stellen sie erklärt; wenn man also das eine oder andere Wort ändert, ist alles getan; seine Absicht ist zudem sehr heilig; um Jesu „Christi willen sollen Euer Gnaden daher sehr vorsichtig damit umgehen und jedes Risiko vermeiden“¹⁸. In einem weiteren Gutachten, geschrieben zwischen November 1558 und Januar 1559, in dem Soto einundneunzig ihm vorgelegte Sätze aus dem Katechismuskommentar kritisch bewertet, hält er eingangs fest: „Aus Respekt zu dem Verfasser, der hinsichtlich des Ordenslebens, der Tugend und der Lehre immer einen großen Ruf besaß und heute Primas von Spanien ist, empfiehlt sich folgendes: Auch wenn seine Sätze wegen der Bosheit der gegenwärtigen Zeiten einzeln und streng genommen als korrekturbedürftig

¹⁶ Ebd. 542.

¹⁷ Juan de Zumárraga, *Suplemento del catecismo o enseñanza del cristiano* (segunda parte de la „doctrina cristiana“ más cierta y verdadera para gente sin erudición y letras...), in: Juan Guillermo Durán (Ed.), *Monumenta catechetica hispanoamericana*. Siglos XVI-XVIII, II, Buenos Aires 1990, 115–159, hier 159.

¹⁸ Wortlaut in: Vicente Beltrán de Heredia, *Domingo de Soto. Estudio biográfico documentado*, Salamanca 1960, 674.

herausgestellt werden, so erkläre man auch den Sinn, den der Verfasser zu beabsichtigen scheint, denn dieser Sinn ist gesund und entschuldigt ihn, und seine Absicht war immer eine katholische¹⁹.

Juan de la Peña, ein Schüler Carranzas, der ebenfalls um ein Gutachten zu seinem Katechismuskommentar gebeten wird, bemerkt ironisch und scharf zugleich, das Problem scheine in der Sprache zu liegen und man dürfe nicht auf eine bestimmte geistliche Sprache verzichten, nur weil sich die Lutheraner (für die Spanier des 16. Jh. synonym für alle Protestanten) ihrer bedienten: „Die Sprache... dieser Ketzler ganz zu vermeiden ist unmöglich, wenn wir nun das Sprechen nicht neu erlernen wollen und die Sprache des hl. Paulus vergessen, die von den unfrohen und profanen Ketzern am meisten benutzt wird“²⁰.

Die Ereignisse der Jahre 1558/1559 und Canos Breitseite zeigen die Wirkung, die bei manchen römischen Dokumenten der Gegenwart zu beobachten ist: Zunächst stimmen sie viele ratlos und traurig, dann aber lösen sie ein schärferes Nachdenken aus und führen zu einer Unterscheidung der Geister, ja zu einer theologischen Erneuerung.

Zum Beleg der ersten Reaktion mögen hier drei Zeugnisse genügen: Teresa selbst hält fest, daß sie die Konfiskation einiger geistlicher Bücher in der Volkssprache sehr bedauert hat²¹. Der Jesuit Pedro Navarro schreibt ironisch an seinen General Laínez: „Wir leben in einer Zeit, da man predigt, die Frauen müßten ans Spinnrad und sollten den Rosenkranz beten und dürften sich nicht mit anderen Frömmigkeitsformen befassen“²². Und Bartolomé de Las Casas, der in diesen Jahren seine *Historia de las Indias* in Valladolid verfaßt und beim Prozeß gegen Carranza als Entlastungszeuge des Angeklagten mutig auftritt („Er ist bei Gott kein Ketzler!“ wird der alte Bischof von Chiapa zu Protokoll geben; bevor Carranza verhaftet wurde, hatte ihm Las Casas in einem Brief empfohlen, er sollte nach Valladolid kommen und seinen Verleumdern mutig entgegentreten; Las Casas glaubte wohl, daß es beim Inquisitionsprozeß rechtens zugehen würde), vermacht im November 1559 das Manuskript dem Kolleg San Gregorio von Valladolid mit der Auflage, „daß sie diese *Historia* in den folgenden vierzig Jahren ... keinem Laien zum Lesen überlassen mögen... Es sei auch nicht ratsam, daß alle Mitglieder des Kollegs sie lesen dürfen, sondern nur die Klügsten unter ihnen, damit sie nicht vor der Zeit an die Öffentlichkeit kommt, besteht dazu doch kein Anlaß, noch würde es etwas nützen“²³. Auch für Las Casas' Kampf um Gerechtigkeit und Recht für die amerikanischen Völker hat sich nach der geistigen Wende der Wind gedreht. Er, der Karl V. zu den „Neuen Gesetzen“ (1542) bewegen konnte, wird bei Philipp II. zumeist auf taube Ohren stoßen.

¹⁹ Ebd. 696 f.

²⁰ Tellechea, Carranza (wie Anm. 4) II, 240.

²¹ Teresa de Ávila, *Obras completas* (wie Anm. 2) 142 (Vida 26,6).

²² *Monumenta Historica Societatis Jesu: Litterae quadrimestres VI*, 354.

²³ Bartolomé de Las Casas, *Werkauswahl II: Historische und ethnographische Schriften*. Hrsg. von Mariano Delgado, Paderborn 1995, 148.

Die zweite Reaktion wird von Cano selbst eingeleitet, denn parallel zum genannten Gutachten macht er sich daran, die scholastische Theologie methodisch neu zu begründen. Das Ergebnis ist das 1563 posthum erschienene Werk *De loci theologici*. Er scheut sich darin nicht zu sagen (Buch XII, 10), daß er in seinen Vorlesungen die Ordnung des Thomas von Aquin vertauscht hat: Zunächst habe er nämlich gelehrt, was der Glaube sagt, und erst später, was der Verstand zeigt. Seine theologische Methode besteht im wesentlichen in der Suche nach positiven Autoritäten oder Fundorten für die vorausgesetzten Glaubensaussagen. Die Reihenfolge der Fundorte wird so bestimmt: Heilige Schrift, kirchliche Überlieferung, kirchliches Lehramt (v.a. Konzilien), Lehramt der Theologen (v.a. Kirchenväter und Scholastiker), Kirchenrecht, philosophische und historische Vernunft. Canos Methode ist Ausdruck eines negativen Tutorismus, einer extremen Angst vor Irrtümern und Abweichungen; um solches zu vermeiden müsse man in der Theologie den sichersten Weg gehen, und der beste eben darin, von den Glaubensaussagen auszugehen und diese nach allen Seiten hin abzustützen: „Das ‚Sicherheitsdenken‘, das ein theologisches, historisches und pastorales Risiko um beinahe jeden Preis auszuschließen gewillt war, sollte ein Merkmal der nachtridentinischen Theologie werden“²⁴. So ist die „positive“ katholische Theologie nach Trient entstanden, die eine Konzentration auf die sicheren Fundamente des Glaubens befürwortet und so auch eine scholastische Erneuerung auslöst; aber in den Phasen des Selbstdenkertums und der kreativen Auseinandersetzung mit neuen Fragen der Zeit, wie etwa bei der Tübinger Schule, dem Modernismus oder der Nouvelle Théologie, wurden die Grenzen einer solchen Theologie schmerzlich sichtbar, da sie – gegen den Protestantismus gebaut – zur Festigung der katholischen Schultheologie nützlich ist, aber als hermeneutisches Instrumentarium zum Verstehen neuer geistiger Herausforderungen unzureichend ist.

Nach den Maßnahmen der Jahre 1558/59, Canos *De loci theologici* und der Verabschiedung der Trienter Dekrete 1563, die u.a. die vom Konzil in Auftrag gegebene Vulgata als verbindlich erklären, weiß man in Spanien, woran man ist. Aber innerhalb der gezogenen Grenzen gibt es eine erstaunliche Gestaltungsfreiheit. Dieselben Bücher des geistlichen Modeautors Luis de Granada, die 1559 indiziert wurden, können sechs bzw. sieben Jahre später mit geringfügigen Änderungen betreff des inneren Gebets wieder erscheinen; Granada publizierte übrigens so gut wie sein ganzes Werk in eben diesen harten Zeiten! Man kann mit Alain Milhou die Behauptung wagen, daß die Verfasser geistlicher Literatur nicht zu fürchten hatten, beim Heiligen Officium angeklagt zu werden, wenn sie bei all ihrem Nachdruck auf dem inneren Gebet auch die Askese und die „Werke“ betonten und sich der Liturgie, den Volksandachten und dem lauten Gebet gegenüber nicht völlig feindselig zeigten. Das scholastische Mißtrauen gegenüber der geistlichen Literatur in der Volkssprache hält auch Teresa de Avila und Juan de la Cruz nicht davon ab, ihre mystische Erfahrung in eben dieser Sprache zu be-

²⁴ Ulrich Horst, *Die Loci Theologici Melchior Canos und sein Gutachten zum Catechismo Christiano* Bartolomé Carranzas, in: FZPhTh 36 (1989) 47–92, hier 92.

schreiben und Kritik an den Mißbräuchen ihrer Zeit zu üben, nun eben mit allen möglichen Kautelen oder Sicherheitsmaßnahmen

Teresa überläßt ihre mystischen Erfahrungen und vielfältigen Unternehmungen der Prüfung und dem Urteil ihrer Beichtväter, ihrer Seelenführer und der besten Theologen der Zeit; sie hebt den Wert liturgischer Handlungen und der volkstümlichen Andachten, versöhnt Martha und Maria, das heißt Werke und Beschauung miteinander²⁵, und beschreibt nachdrücklich ihre Heilsangst. Dennoch ist ihr Leben und Werk von einem subtilen Spiel mit quasi-feministischen Gedanken durchzogen, die bei vielen Männern ihrer Zeit Anstoß erregt. Der Nuntius Sega soll 1578 über sie geäußert haben, „sie sei ein unruhiges, umherschweifendes und widerspenstiges Weib, das unter dem Schein der Frömmigkeit schlechte Lehren erfinde, gegen die Verordnungen des Konzils von Trient die Klausur nicht beachte und sich als Lehrerin ausbebe gegen die Vorschrift des heiligen Paulus, daß die Frauen nicht lehren dürfen“²⁶.

Juan schreibt kluge Prologe, in denen er sich gründlich absichert, alles dem Urteil der Heiligen Mutter Kirche freiwillig unterstellt (Prologe zu *Cántico*, *Subida* und *Llama*) und treuherzig bekundet, er werde beim Zitieren von Stellen aus der Heiligen Schrift folgendermaßen vorgehen: „Zuerst werde ich sie lateinisch angeben und sie dann im Hinblick auf das erklären, worauf sie sich beziehen“ (Prolog zu *Cántico*)²⁷. Darüber hinaus bekundet er, weder der Erfahrung noch der Wissenschaft allein zu vertrauen, sondern diesen drei Kriterien folgen zu wollen: der Heiligen Schrift, der Überlieferung und der Lehre der Heiligen Mutter Kirche (Prolog zu *Subida*, 2). Da diese Kriterien gerade die ersten drei Fundorte im Canos Werk *De loci theologici* sind, können wir davon ausgehen, daß Juan, der kluge Mystiker und Theologe, dem neuen Paradigma katholischer Theologie seine Reverenz erweisen wollte. Juans Kritik an den kirchlichen (und gesellschaftlichen) Mißständen seiner Zeit ist naturgemäß schärfer als bei Teresa ausgefallen, denn als gut ausgebildeter Theologe konnte er treffsicherer den Finger in die Wunde legen. Er kritisiert schonungslos die Auswüchse der Volksfrömmigkeit, etwa bei den Wallfahrten, der Verehrung der Mutter Gottes, der Beicht- und Gebetspraxis; und er kritisiert darüber hinaus die inkompetenten Beichtväter und Seelenführer seiner Zeit, die kaum über Glaubenserfahrung verfügen und mit ihrem Dilettantismus bei den nach Gott dürstenden Seelen mehr Schaden als Nutzen anrichten. Seelsorgern kann man wohl keinen größeren Vorwurf machen, als das sie ihr Handwerk nicht beherrschen.

²⁵ Die Komplementarität von Martha und Maria hatte Cano in seinem Gutachten (vgl. Caballero, *Conquenses ilustres*, wie Anm. 12, 575 f.) eindrücklich betont und damit jene geistlichen Schriftsteller kritisiert, die der kontemplativen Maria einseitig den Vorzug gaben.

²⁶ Jutta Burggraf, *Teresa von Avila. Humanität und Glaubensleben*, Paderborn 1996, 135 (vgl. auch Teresa de Avila, *Obras completas*, wie Anm. 2, 1181).

²⁷ Juan de la Cruz, *Obras completas*. Ed. Lucino Ruano de la Iglesia, Madrid 131991.

4. Scholastik und Mystik

Canos Werk will den theologischen Aristokratismus und die orthodoxe Lehre sicherstellen. Die Glaubenseinsicht hat Vorrang vor der Glaubenserfahrung und dem inneren Gebet, die nach seiner Meinung zum Illuminismus führen mußten. Der Brückenschlag zwischen Scholastik und Mystik ist ihm kein besonderes Anliegen. Und doch gehört zu den wirklich erstaunlichen Ereignissen dieser harten Zeiten, daß ein solcher Brückenschlag geschieht. Gerade Teresa und Juan werden viel dazu beitragen, ihn zu ermöglichen.

Durch die Ratschläge ihrer Beichtväter hat Teresas Werk vielleicht an Spontaneität verloren, aber an theologischer Tiefe gewonnen. Alain Milhou bringt es auf den Punkt: „Die Kontrolle, der Teresa unterworfen war, hatte den Vorteil, sie zu nötigen, ihre spirituelle Erfahrung auf den Begriff zu bringen, Intelligenz und Sensibilität, Theologie und Frömmigkeit zu einen. Nach Art der Jesuiten wußte sie zu versöhnen, was der große Hochschullehrer Melchior Cano für unversöhnbar hielt“²⁸. Der Dominikaner Domingo Báñez, Inhaber des ersten Lehrstuhls für systematische Theologie in Salamanca und Nachfolger von Vitoria und Cano, ist zeitweise Beichtvater von Teresa und schreibt ein zustimmendes Gutachten zu ihrem Buch *Vida*. 1588 erscheint bekanntlich die erste Gesamtausgabe der Schriften Teresas, von keinem geringeren als Luis de León, Professor zu Salamanca, mit königlicher Druckerlaubnis herausgegeben. Der Dominikaner Alonso de la Fuente, der Spürhund der Inquisition gegenüber den *alumbrados* in der Extremadura (1570–1582), ein zweiter, aber weniger talentierter Melchior Cano, zeigt am 12. Oktober 1589 die Schriften beim Kronrat mit den Worten an: „Und wenn diese Nonne wirklich heilig ist..., so konnte sie nicht die Autorin dieses Buches sein...; dieses dürfte eher das Werk einiger Ketzer sein, die es ihr zugeschrieben haben, um es schönzufärben“²⁹. Aber de la Fuente wird kein Gehör geschenkt. Nach der Heiligsprechung 1622 werden Teresas Schriften in der gesamten katholischen Welt erst recht zu einem geistlichen Bestseller.

Um einen Brückenschlag zwischen Theologie und Spiritualität, Scholastik und Mystik ist Juan de la Cruz besonders bemüht; er spricht in seinen Prologen ausdrücklich davon: Mit der scholastischen Theologie versteht man die göttlichen Wahrheiten, mit der mystischen aber erfährt und schmeckt man sie durch Liebe; so sind scholastische und mystische Theologie aufeinander angewiesen (Prolog zu *Subida*, 3). Juan drückt sich immer wieder in scholastischer Sprache aus und zitiert präzise nicht nur die Bibel, sondern auch Augustinus und Dionysius Areopagit, Bernhard, Thomas und Aristoteles. Anders als Teresa wird der hermetische Juan im 17. Jh. kaum rezipiert; er bleibt ein Geheimtyp für Eingeweihte und steht unter Verdacht, Nachttischlektüre der Quietisten (Miguel de Molinos!) zu sein³⁰. Erst nach

²⁸ Milhou, Die iberische Halbinsel (wie Anm. 6) 697, ähnlich auch Andrés, *Historia* (wie Anm. 3) 316.

²⁹ Alvaro Huerga, *Las lecturas místicas de los alumbrados*, in: *Santa Teresa y la literatura mística hispánica*. Actas del I congreso internacional sobre Santa Teresa y la mística hispánica. Ed. Manuel Criado de Val, Madrid 1984, 571–581, hier 581.

³⁰ Vgl. José Ignacio Tellechea, *La mística de San Juan de la Cruz y las heterodoxias*:

der Seligsprechung 1675, vor allem aber nach der Heiligsprechung 1726 (Molinos' Quietismus wurde 1687 verurteilt), kommt eine Rezeption in Gang, die mit der Ernennung Juans zum Kirchenlehrer 1926 den entscheidenden Antrieb erhält.

Nicht zuletzt angeregt durch die Lektüre von Teresa und Juan versuchen die akademischen Theologen um 1600, in scholastischen Formeln auszu-drücken, was die Mystiker erfahren und durch Bilder, Vergleiche und Gleichnisse beschreiben. So kommen Scholastik und Mystik, seit dem 13. Jahrhundert immer mehr getrennt, bei der theologischen und spirituellen Erneuerung des spanischen Katholizismus einander näher. Die Professoren von Salamanca behandeln nach Trient nicht nur alle theologischen, moralischen, juristischen, politischen und wirtschaftlichen Fragen der Zeit, sondern sprechen auch noch vom Gebet und von der mystischen Vereinigung mit Gott³¹. In der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts vertrat Vitoria hingegen eine streng rationale Scholastik und bemerkte ironisch, wahre Kontemplation sei die Lektüre der Heiligen Schrift, wahre Weisheit ihr Studium; diejenigen aber, die nicht studieren können, mögen sich lieber dem Gebet hingeben³².

5. Ausblick

Teresa und Juan leben und wirken in harten Zeiten. Eine Inquisition, die – Dostojewskis Legende vom Großinquisitor ähnlich – vielfach zu rigoros ist und das Gebot der Barmherzigkeit mißachtet, lauert immer und überall. Im Schatten des Prozesses gegen den unglücklichen Dominikaner Francisco de la Cruz in Lima (1572 verhaftet, 1578 verbrannt) sagt Juan Plaza, der Visitor der Jesuiten in Peru, 1577 in Cuzco seinem Mitbruder Luis López, der auch angeklagt werden sollte, das Heilige Offizium führe seine Geschäfte mit einer solchen Strenge, daß man unseren Herrn Jesus Christus, wenn er wieder auf die Erde käme, zum Scheiterhaufen verdammen oder zum Tragen eines *sanbenito* verurteilen würde³³.

Auch wenn die ca. 700 Todesopfer der spanischen Inquisition von 1530 bis zu deren Abschaffung im 19. Jh. verglichen mit den vielen Menschen, die dem Hexenwahn anderswo zum Opfer fielen, eine relativ kleine Zahl darstellen, wäre es zynisch das Wirken der Inquisition mit der Bemerkung zu verharmlosen, mit der Stalin die Opfer seines Terrors zu einer Fußnote der Geschichte herabwürdigen wollte: „Wo gehobelt wird, fallen Späne“. Die Maßnahmen, die in den hier beschriebenen harten Zeiten getroffen wurden, riefen abgesehen von den konkreten menschlichen Tragödien und

Mística, alumbrados y quietistas, in: Actas del congreso internacional Sanjuanista. Avila 23–28 de Septiembre de 1991. I-III., Valladolid 1993, II, 347–369, hier 349 f.

³¹ Andrés, Historia (wie Anm. 3) 267–313.

³² Francisco de Vitoria, Comentarios a la Ila-IIae de Santo Tomás, VI, Salamanca 1952, 312 (Kommentar zu q. 182, a. 4).

³³ Vgl. Alvaro Huerga, Historia de los alumbrados (1570–1630), III: Los alumbrados de Hispanoamérica (1570–1605), Madrid 1986, 195.

der sich ausbreitenden Kultur des Denunziantentums zwei Schattenseiten hervor, die besondere Beachtung verdienen:

Der spanische Katholizismus des 16. und 17. Jh. weist dem gesprochenen Wort (Predigten, Andachten), dem Bild (sakrale Malerei und Holzschnitzerei) und der Gebärde (Mysterienspiele, Prozessionen) einen vorherrschenden Platz zu; all das, was alumbados und Protestanten als unnötige Fesseln kritisierten, wird – freilich zumeist in einer von den Mißbräuchen gereinigten Form – zum Inbegriff des spanischen Barockkatholizismus; das geht gut, solange der ursprüngliche Reformelan präsent ist, kann aber mit der Zeit zum leeren Ritus und zur zweifelhaften Volksreligiosität verkommen.

Die verschiedenen von der Inquisition zusammengestellten Listen verbotener Bücher sowie die von ihr wirkungsvoll inszenierten Bücherverbrennungen rufen im Volk mit der Zeit ein spontanes Mißtrauen gegenüber den Büchern und der Kultur überhaupt wach und befestigen darüber hinaus den theologischen Aristokratismus. Zuverlässige geistliche Autoren wie Teresa von Avila werden zwar viel gelesen; aber diese Lektüre kann das oben erwähnte Mißtrauen, dessen Folgen lange Zeit das Geistesleben belasten, nicht aus der Welt schaffen. In einem solchen Klima werden die Laien wie im Mittelalter wieder zu idiotas. Und wie im Mittelalter sind schreibende Frauen so gut wie nur hinter Klostermauern zu finden.

Aber das wirklich erstaunliche Phänomen dieser harten Zeiten ist, daß nach den Maßnahmen der Jahre 1558/59 – Bataillon spricht ironisch von einem *cordon sanitaire* zum Schutz des Glaubens – Theologie und kirchliches Leben in Spanien eine für die katholische Welt beispielhafte Erneuerung durchmachen. Dies deutet darauf hin, daß der wahre *cordon sanitaire* zum Schutz des Glaubens weniger auf der Inquisition beruhte, als vielmehr auf der Unterscheidung der Geister durch die Theologen und Juristen sowie auf dem Wirken eines Episkopats und eines Klerus, die weitgehend gebildet und vorbildhaft waren, auf der erneuerten sonntäglichen Predigt, besonders in der Fastenzeit, auf den Kongregationen und Bruderschaften, auf den hervorragenden geistlichen Büchern, die in jener Zeit entstanden, und nicht zuletzt auf der missionarischen Dynamik so vieler Menschen, die nach Afrika, Europa und vor allem Amerika mit Begeisterung zogen³⁴. Bei aller Kritik an den Maßnahmen jener harten Zeiten dürfen wir nämlich eines nicht übersehen: Teresas und Juans Zeiten waren in Spanien alles in allem auch Zeiten der ansteckenden „Freude“ am Katholischsein und der dynamischen kirchlichen Erneuerung, nicht der unsicheren und mutlosen, sich mit sich allein beschäftigenden kleinen Herde, die der Welt scheinbar nur noch die eigenen Identitäts- und Strukturprobleme mitzuteilen, aber keine frohe und freimachende Botschaft mehr zu verkünden hat.

³⁴ Vgl. Andrés, *Historia* (wie Anm. 3) 273.