

Luther: Zankapfel
zwischen den Konfessionen und
»Vater im Glauben«?

Historische, systematische und ökumenische Zugänge

Herausgegeben von
Mariano Delgado | Volker Leppin

Academic Press Fribourg
W. Kohlhammer Verlag GmbH Stuttgart

Bibliografische Information
der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet
diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie;
detaillierte bibliografische Daten
sind im Internet über
<http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Veröffentlicht mit Unterstützung

- ♦ der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands
- ♦ der Reformierten Kirchen Bern-Jura-Solothurn
- ♦ der Römisch-katholischen Landeskirche des Kantons Bern
- ♦ der Römisch-katholischen Landeskirche des Kantons Basel-Landschaft
- ♦ des Bistums Basel
- ♦ und der Evangelisch-reformierten Landeskirche des Kantons Zürich

© 2016 by
Academic Press Fribourg Suisse /
Paulus Verlag Freiburg Schweiz
W. Kohlhammer Verlag GmbH Stuttgart

Abb. Umschlag
Lucas Cranach der Ältere | 1472-1553
»Martin Luther« | 1528
Öl auf Tafel, 39,5 × 25,5 cm
Feste Coburg

Redaktion
Mirjam Kromer

Umschlag | Layout | Satz
GraphicDesign Sievernich & Rose

ISBN 978-3-7278-1794-6
Academic Press Fribourg
ISBN 978-3-17-031527-3
Kohlhammer

Inhaltsverzeichnis

9 **Vorwort**

Zur Einführung

Volker Leppin

- 13 Luther zwischen den Konfessionen –
Grundlagen in Reformation und
Konfessionalisierung

I

**Konfessionelle Auseinandersetzungen
um die Person Luthers**

Christoph Burger

- 29 Der Bettelmönch wird Ehemann –
Wahrnehmungen und Polemik im 16. Jahrhundert

Dietmar Mieth

- 52 Meister Eckhart und Luther:
ein Annäherungs- und Differenzierungsversuch

Michael Sievernich

- 75 Martin Luther und Ignatius von Loyola

Peter Opitz

- 94 Zwinglis Wahrnehmung Luthers

Friederike Nüssel

- 109 Gottes erwähltes Werkzeug zur Reformation
der Kirche – Zum Lutherbild in der
lutherischen Orthodoxie

Christopher Voigt-Goy

- 124 Luther in der Aufklärung

Konstantinos Delikostantis
136 Martin Luther in der Orthodoxen Kirche

Volker Reinhardt
149 Bilder Luthers in Italien –
Ansätze zu einer Systematisierung

II
Konfessionelle Kulturen
in den Nationen Europas

Georg Schmidt
163 Der »deutsche« Luther

Mariano Delgado
182 Luther im Spanien des 16. Jahrhunderts –
»Die deutsche Ketzerei« als Übel aller Übel

Alberto Melloni
205 Luther in der italienischen Geschichtsforschung
des 20. Jahrhunderts

Herman Selderhuis
229 Luther in den Niederlanden

Maciej Ptaszyński
241 Luther in Polen im 16. Jahrhundert –
Luthertum ohne Luther?

Matthieu Arnold
257 Die Entwicklung der Lutherbiographie
in Frankreich während des XX. Jahrhunderts:
ökumenische Perspektiven

Tarald Rasmussen
269 Luther in Skandinavien

III**Neuzeitliche Kontroversen
und Annäherungen**

- Jean-Claude Wolf**
283 Vernunft und Verstand bei Jacob Böhme
- Joachim Bauer**
309 Kampf gegen Rom. Kampf gegen Frankreich –
Luther auf dem Wartburgfest 1817
- Christine Helmer**
332 Luther und Schleiermacher – Die Moderne
und ihre theologischen Weiterungen
- Franz Xaver Bischof**
348 Luther in der Wahrnehmung Döllingers
- Otto Weiß**
362 Das Luther-Bild von Heinrich Suso Denifle
- Heinrich Assel**
378 Gewissensreligion – Volkskirche –
simul iustus et peccator:
Innovationen in Lutherrenaissance und
Erlanger Theologie
- Wolfgang Thönissen**
396 Tridentinum, Zweites Vatikanum und Luther:
Implizite Rezeption

Anhang

- 413 Bibelstellenregister
414 Personenregister
421 Verzeichnis der Autorinnen und der Autoren

Luther im Spanien des 16. Jahrhunderts

»Die deutsche Ketzerei« als Übel aller Übel

von Mariano Delgado

Wenige Wochen nach dem Fall der Mauer unternahm ich mit meiner Familie eine Exkursion nach Wittenberg, denn ich wollte das lutherische »Rom« kennenlernen. In der »preußischen Hauptstadt«, wo ich seit Januar 1988 lebte, hatte ich gelernt, die Kirchen der Reformation als legitimen Ausdruck eines pluriformen Christentums mit eigenen Akzenten zu schätzen.

Der erste Eindruck in Wittenberg war nicht zuletzt vom Verfall der urbanen Landschaft in der alten DDR geprägt, aber auch vom Gedanken, wie denn aus einer solchen Provinzstadt – jedenfalls war Wittenberg im 16. Jahrhundert aus spanischer, italienischer oder französischer Sicht tiefste Provinz – eine solche welthistorische Wirkung ausgehen konnte. Dann besuchte ich Luthers Grab in der Schlosskirche und dachte an Karl V., der nach dem Sieg über den Schmalkadischen Bund nicht ohne Respekt davor stand. Nach dem Gang in die Pfarrkirche mit den Cranachsbildern war ich im so genannten »Lutherhaus«, dem alten Augustinerkloster, in dem die Ausstellung vom Lutherjahr 1983 immer noch zu sehen war.

Dazu gehörte eine Karte Europas mit dem, was ich die lutherische Version des Heliozentrismus nennen möchte, also frei nach dem Diktum Hegels, wonach die Reformation »die alles verklärende Sonne [...] nach der langen folgenreichen und furchtbaren Nacht des Mittelalters«¹ war: Wittenberg lag in der Mitte, und von dort gingen Strahlen in alle Ecken des Kontinentes aus; und natürlich war die Botschaft diese: je weiter von diesem Licht entfernt, desto finsterer und kälter muss es dann dort sein – und Spanien war weit weg. Ich schmunzelte, als ich das sah, und dachte wohl, dass es damals mindestens zwei Sonnensysteme in der westlichen Christenheit gegeben haben muss, denn

1 *Gottfried Wilhelm Friedrich Hegel*, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte (Theorie Werkausgabe 12), Frankfurt/M. 1970, 491.

2 Vgl. *Horst Pietschmann*, Staat und staatliche Entwicklung am Beginn der spanischen Kolonisation Amerikas (Spanische Forschungen der Görresgesellschaft. Zweite Reihe 19), Münster 1980, 42ff.

3 Für beide Belege: Das Werk *De locis theologicis* findet sich in der lateinischen Originalversion in: *Melchioris Cani Opera*. Ed. *Hyacinthus Serry*, Bassani 1746; neuerdings ist eine gut zugängliche spanische Übersetzung erschienen: *Melchor Cano*, *De locis theologicis*, hg. v. *Juan Belda Plans*, Madrid 2006. Die arabischen Seitenzahlen in Klammern beziehen sich immer auf die spanische Ausgabe, während Buch und Kapitel auch auf die lateinische verweisen. Hier: *De Locis* XII,4 (708f.).

auch Spanien fühlte sich als Vorreiter der Christenheit und Zierde des wahren Christentums. Und dies auf den ersten Blick nicht ohne Grund, den gerade in Spanien wurden bereits um 1500, also *vor* Luther, die Grundlagen für eine Kirchenreform, die nicht verstummende Sehnsucht seit dem Abendländischen Schisma, gelegt. Und diese Reform war vielschichtig.

1 Zur »staatlich betriebenen Kirchenreform«² unter den Katholischen Königen Ferdinand und Isabella gehörten u. a. folgende Maßnahmen: die Residenzpflicht für alle Bischöfe und geistliche Würdenträger, jedenfalls als anzustrebendes Ideal, die Einführung von Pfarrbüchern und damit eine verstärkte Kontrolle über die Pfarrgemeinden, die Abfassung eines kleinen Katechismus zur Unterweisung des Volkes, die Reform des klösterlichen Lebens, vor allem der einflussreichen Bettelorden, zur ursprünglichen Regelobservanz. Es wurde also vieles von dem verwirklicht, was das Konzil von Trient (1545-1563) später für die gesamte katholische Kirche beschließen sollte. Um 1507 war die Ordensreform weitgehend abgeschlossen. Sie schuf nicht zuletzt die Voraussetzungen für die Evangelisierung der Neuen Welt. Die Missionare, die 1511 gegen die Ausbeutung der Indianer protestierten und die Kolonialismusdebatte entfachten, kamen aus dieser Reformbewegung.

2 Zur Verbesserung des Bildungswesens und zur Erneuerung der Theologie aus dem Studium der Quellen in ihren Ursprachen gründete Kardinal Jiménez de Cisneros 1508 nach Pariser Vorbild die Universität Alcalá als humanistisch-theologisches Zentrum, aber ohne besondere Bevorzugung des Thomas von Aquin. Vielmehr sollte darin die Vielfalt scholastischer Theologie (Thomismus, Scotismus und Nominalismus) vertreten sein.

Innerhalb des Predigerordens verstand man das Gebot der Stunde hingegen als innovative Hinwendung zu Thomas von Aquin unter Abwendung vom Sentenzenkommentar des Petrus Lombardus. Aus diesem Geist wird die so genannte »Schule von Salamanca« entstehen mit den Dominikanern Francisco de Vitoria († 1546), Domingo de Soto († 1560) und Melchor Cano († 1560) als wichtigste Vertreter. Über Vitoria, den Begründer der Schule, schreibt sein Nachfolger Cano: »Sein Scharfsinn, seine Eleganz und Sanftheit in den Disputationes war eine solche, dass wenn er für die Franzosen, die Deutschen oder die Italiener geschrieben hätte, die Schultheologie unter diesen Völkern nicht so danieder läge.« Cano meint, dass die Geringschätzung der Scholastik in diesen Ländern nicht zuletzt daher käme, dass man, anders als in Salamanca, »gewisse ungeschliffene und fade Traktate über Fragen von schlechter Qualität geschrieben hat, die schlecht konstruiert und noch schlechter begründet und beantwortet wurden«.³

Die Theologie der Schule von Salamanca ist geprägt von einer besonderen Sensibilität für die Fragen der Zeit in Kirche und Staat. Dazu gehören Fragen nach der Gewalt des Papstes und der Konzilien, nach der Legitimität der spanischen Herrschaft in der Neuen Welt, nach den Rechten der Völker und

der Menschen, nach dem gerechtem Krieg und dem Widerstandsrecht gegen Tyrannei, nach der zivilen Gewalt und der notwendigen Zustimmung des Volkes, weil ihre Theologen von einer »kontraktualen« Sicht derselben ausgehen, nach der Magie und der Volksreligiosität, nach der richtigen Wirtschaftsordnung.

3 In Alcalá und Salamanca blüht zunächst das wissenschaftliche, philologische Studium der Heiligen Schrift. Ausdruck hiervon sind nicht nur die vielen Bibelkommentare, sondern vor allem die polyglotten Bibelausgaben für den wissenschaftlichen Gebrauch. Die erste davon und »die« wissenschaftliche Bibelausgabe des 16. Jahrhunderts ist die *Complutense*, entstanden in Alcalá unter Mitarbeit der besten Humanisten, Hebräisten und Gräcisten der Zeit. Die sechs Bände wurden in 600 Exemplaren (plus wenige Exemplare in Pergament) zwischen 1514 und Juli 1517 in Alcalá gedruckt, also »vor« Luther, konnten aber erst nach der päpstlichen Approbation (22. März 1520) 1522 vertrieben werden. Nicht zuletzt aus diesem Grund beherrschte das 1516 gedruckte griechische Neue Testament von Erasmus den europäischen Markt. Ziel und Plan der *Complutense* werden von Jiménez de Cisneros selbst im Proömium bzw. Brief an Papst Leo X. festgehalten: strenge philologische Rekonstruktion und Glossen der Urtexte (Hebräisch, Aramäisch und Griechisch) auf dem Forschungsstand seiner Zeit, d. h. ausgehend von einer Haupthandschrift, die im Wesentlichen reproduziert und im Vergleich mit anderen Handschriften korrigiert wird, sowie der griechischen (Septuaginta) und lateinischen (Vulgata) Übersetzung, aber ohne Korrektur der vorhandenen Übersetzungsfehler anhand der Urtexte. Die *Complutense* geht also einen Mittelweg zwischen einerseits der *pietas litterata* und der philologischen Akribie der Humanisten und andererseits dem kirchlichen Wunsch, eine Substitution der etablierten Septuaginta und Vulgata zu vermeiden. Die *Complutense* war die erste polyglotte Bibel im Zeitalter des Buchdrucks. Sie hatte einen erheblichen Einfluss auf die anderen Polyglotten (Antwerpen: 1569-1572; Paris: 1628-1645; London: 1653-1657/8) und gilt als das biblische Hauptwerk des 16. Jahrhunderts.

4 Im Bereich von Spiritualität und Mystik teilte Spanien um 1500 das Unbehagen an der spätmittelalterlichen Veräußerungs-, Leistungs- oder Ablassfrömmigkeit und suchte den Anschluss an eine andere spätmittelalterliche Tradition, die »auf Verinnerlichung und vertiefte Aneignung des Glaubensinhaltes hinwirkte und auch noch den gelehrten Erasmus von Rotterdam beeinflusste«. ⁴ Ausdruck davon ist nicht nur die erwähnte Ordensreform, sondern auch das Programm von Kardinal Cisneros in Alcalá, wo er den Druck von spirituellen Werken über das Leben Jesu von Francisc Eiximenis und Ludolf von Sachsen oder des *Flos Sanctorum* des Jakob de Vorágine förderte. Sein Neffe und Abt von Montserrat, García de Cisneros († 1510), wird mit seinem Werk *Exercitatorio de la vida espiritual* (1500) großen Einfluss haben – ebenso Girolamo Savonarola († 1498) mit seiner Befürwortung des inneren

Betens als der besseren Gebetsart: »erstens, weil es die Seele mit Gott verbindet; zweitens, weil das gesprochene Wort wie der Leib ist und das innere Gebet wie die Seele und die Seele kostbarer ist als der Leib; drittens, weil das mündliche Gebet ohne das innere nichts ist [...]. Und darum soll der Mensch mehr mit seinem Innern als mit der Stimme zu beten suchen.«⁵ Spanien war in dieser Zeit ein spirituell hoch produktives Land. Autoren wie Marcel Bataillon haben geschrieben, dass ganz Spanien »im Banne des inneren Betens«⁶ stand. Und es war auch, nicht unbedingt im Widerspruch dazu, ein fruchtbarer Boden für erasmianische Tendenzen.

Und dann kam Luther mit seinem Anspruch, nach 1500 Jahren Christentums-geschichte das wahre Evangelium von der Rechtfertigung allein durch den Glauben entdeckt zu haben, und damit war der reformfreundige religiöse Humus Spaniens mit einem neuen Faktor konfrontiert: mit Reformansätzen, die unter anderen Umständen anschlussfähig oder diskussionswürdig gewesen wären, im 16. Jahrhundert aber als »die deutsche Ketzerei« schlechthin betrachtet wurden, als »der« Destabilisierungsgrund in Kirche und Gesellschaft, als »das« Übel aller Übel, das es unbedingt und mit allen Mitteln zu bekämpfen galt, damit es in Spanien nicht zu den deutschen Unruhen kommt. Ich möchte mich zunächst den zwei Grundphasen der Auseinandersetzung mit Luther und dem Protestantismus in Spanien zuwenden: Die erste geht von 1520 bis 1536, die zweite von 1555 bis 1563. In einem dritten Schritt werde ich nicht zuletzt anhand der Mystikerin Teresa von Ávila exemplarisch zeigen, was danach von Luther in Spanien blieb. Einige nachdenkliche Überlegungen werden den Beitrag abschließen.

1 Luther in Spanien 1520-1536

Erst 1520 beginnt man in Spanien von Luther zu sprechen.⁷ Kardinal Adrian von Utrecht, der künftige Papst Hadrian VI., war Generalinquisitor und Regent der spanischen Reiche, seit Karl V. 1519 zur Annahme der Kaiserwahl nach Deutschland gefahren war. Im Februar 1520 erscheint in Löwen die Zensur der Werke Luthers durch die Universitäten von Köln und Löwen mit einem einführenden Brief Adrians. Luther war noch nicht von Rom verurteilt worden, und der spanische Generalinquisitor zeigt sich darüber verwundet,

4 Volker Leppin, *Die fremde Reformation. Luther mystische Wurzeln*, München 2016, 13.

5 Girolamo Savonarola, *Predigten und Schriften*, hg. v. Mario Ferrara, Salzburg 1957, 78.

6 Marcel Bataillon, *Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, México 1986, 573.

7 Für diese Phase vgl. vor allem *Augustin Redondo*, *Luther et l'Espagne de 1520 à 1536*, in: *Mélanges de la Casa de Velázquez*, Vol. 1 (1965) 109-165; *Werner Thomas*, *La represión del protestantismo en España, 1517-1648*, Leuven 2001; *ders.*, *Los protestantes y la Inquisición en España en tiempos de Reforma y Contrarreforma*, Leuven 2001; *Ernst H. J. Schäfer*, *Beiträge zur Geschichte des spanischen Protestantismus und der Inquisition im 16. Jahrhundert*. 3 Bde., Aalen 1969 (Erstaufgabe 1902).

dass der Wittenbergische Mönch notorische Häresien offen verbreiten konnte. Unter den Spaniern, die Karl V. in Europa begleiteten, hatte Luther nicht nur Gegner, sondern auch Sympathisanten, denn viele davon waren Erasmianer und freuten sich über das Autodafé neuer Art, das Luther am 10. Dezember 1520 mit der Verbrennung der Papstbulle vom 15. Juni veranstaltete, in der 41 seiner Thesen verurteilt wurden. Diese Sympathie ist nach der darauffolgenden Exkommunikationsbulle vom 3. Januar 1521 ungebrochen. Und auch nach Luthers standhaftem Auftreten beim Reichstag zu Worms am 18. April ist das spanische Lager geteilt. Nicht alle schrien »Zum Feuer, zum Feuer« mit ihm, als Luther den Saal verließ. Einige, wie Alfonso de Valdés, bewunderten diesen quijotischen Mönch und forderten ein allgemeines Konzil.

Es ist anzunehmen, dass einige dieser Spanier bei der Rückkehr 1522 Werke von Luther im Gepäck hatten. Aber in Spanien hatte sich der Wind bereits gedreht. 1521 hatten die Marranen (Conversos oder Neuchristen aus dem Judentum) von Antwerpen angefangen, einige Werke Luthers ins Spanische zu übersetzen – nicht nur zum eigenen Gebrauch in Flandern. Von einer gewissen Präsenz Luthers in Spanien zeugt das Edikt des genannten Generalinquisitors vom 7. April 1521: Spätestens drei Tage nach der Veröffentlichung desselben sollten alle Werke Luthers dem Heiligen Offizium übergeben werden, und es wird auch rigoros verboten, Werke Luthers zu verkaufen, zu drucken oder zu besitzen. Das war die erste Maßnahme der spanischen Inquisition gegen Luther, und gerade die Conversos wurden damit besonders anvisiert. Zur selben Zeit sympathisierten sie mit dem Aufstand der Comunidades (Comuneros) Kastiliens gegen Karl V. Auch geistliche Unterstützer dieses Aufstands, wie der Bischof von Zamora, wurden als »Lutheraner« beschimpft.

Eine andere Frage ist freilich, ob die Maßnahmen der Inquisition erfolgreich waren. Aus den Quellen geht die Freude der Inquisition über mehrere öffentliche Verbrennungen der Werke Luthers hervor, aber auch die Sorge, dass viele davon nicht entdeckt worden waren. Kurios ist, dass die Inquisition nicht nur die Werke Luthers verbieten wird, sondern auch viele Schriften zu deren Widerlegung, denn sie enthielten letztlich auch die Lehren Luthers, wenn auch nur, um sie zu bekämpfen. Zwischen 1523 und 1525 wurden erneut viele Bücher Luthers entdeckt und verbrannt. Am 8. Februar 1525 schrieb Martín de Salinas an Prinz Ferdinand, den Bruder des Kaisers, dass drei Galeeren voller Bücher Luthers von Venedig zu einem Hafen an der Küste Granadas unterwegs seien. So konnte dieser Transport gerade noch vereitelt werden. Der Weg der Werke Luthers und anderer protestantischer Autoren nach Spanien via Antwerpen konnte allerdings nie ganz kontrolliert werden. Die Adressaten waren nicht nur die Conversos, sondern auch mit der Sache Luthers sympathisierende Mönche (vor allem Augustiner und Hieronymiten) und Anhänger der so genannten *alumbrados*. Wir können also von einer »lutherischen Offensive« zwischen 1523 und 1525 sprechen, »was die Maßnahmen gegen die ersten *alumbrados* erklären könnte«. ⁸

Der erste Prozess gegen sie fand in der Tat 1524-1525 nach der Verhaftung von Pedro Ruiz de Alcáraz und Isabel de la Cruz statt. Die *alumbrados*, ein heimisches Gewächs auf dem spirituellen Humus eines Spanien, das neben den Einflüssen der *Devotio moderna* und des Humanismus auch die des Judentums und des Islam kannte, neigten zur Verabsolutierung des inneren Betens, zur Betonung der Unmittelbarkeit vor Gott als lebendigem Buch, zum Lob der Ehe und zur Geringschätzung des Ordenslebens sowie der kirchlichen Sakramente und Riten, der Prozessionen und des Heiligenkultes. Letzterer galt für sie als Götzendienst. Viele davon waren Conversos, gingen von der Berufung aller zur geistlichen Vollkommenheit aus und befürworteten das Erlangen derselben mittels des *dejamiento* (= sich gänzlich der Gnade Gottes überlassen unter Geringschätzung der Frömmigkeitsriten und der aktiven Beteiligung am Reinigungsprozess). Schließlich erwarteten sie ein nahes Ende der Welt, etwa in den nächsten zwölf Jahren. Ihr Gedankengut hatte nicht nur erasmianische, sondern auch protestantische Anklänge – so jedenfalls nach dem Inquisitionsedikt von 1525 in Toledo, das ein Versuch darstellt, das Ergebnis der Verhöre gegen die zwei genannten *alumbrados* zu systematisieren.⁹ Die Forschung konnte allerdings nicht klären, ob sie die Werke Luthers wirklich gelesen hatten.

Die Alarmglocken läuteten erneut, als 1532 in Guadalajara bei Madrid das Konventikel der *alumbrada* María de Cazalla entdeckt wurde. Die Forschung bescheinigt ihr, eine kluge Verteidigungsstrategie entwickelt zu haben: Sie gab die Nähe zu Erasmus zu, während sie sich von Luther klar distanzierte, dessen Dinge sie immer für »teuflisch und schlecht« gehalten habe. Das war im Wesentlichen die allgemeine Verteidigungsstrategie der *alumbrados*. 1534 kam María de Cazalla mit einer leichten Abschwörungsstufe frei, nachdem sie hundert Dukaten bezahlt hatte.¹⁰ In der Tat erinnern der Ikonoklasmus, der Antiklerikalismus und der Antiritualismus der *alumbrados* eher an Erasmus, dessen Buch *De Milite christiano* zwischen 1525 und 1533 neun Auflagen erreichte, als an den damals in Spanien kaum bekannten Luther. Auch fehlt bei

8 Redondo, Luther et l'Espagne (Anm. 7), 137.

9 Vgl. Antonio Márquez, Los Alumbrados. Orígenes y filosofía 1525-1559, Madrid 1972, darin (273-283) das Edikt von 1525; vgl. dazu ders., Alumbrados o iluminados, en: Diccionario de Historia Eclesiástica de España, hg. von Quintín Aldea Vaquero, Madrid 1972, Bd. 1, 47-50; Marcelino Menéndez Pelayo, Historia de los heterodoxos españoles, Bd. 2, Madrid 1987, 145-176; Álvaro Huerga, Predicadores, alumbrados e Inquisición en el siglo XVI, Madrid 1973; ders., Historia de los alumbrados (1570-1630), 5 Bde., Madrid 1978-1994; Melquiades Andrés, Nueva visión de los »alumbrados« de 1525, Madrid 1973; Alastair Hamilton, Heresy and mysticism in sixteenth-century Spain. The Alumbrados, Cambridge 1992.

10 Vgl. das Urteil in der kritischen Ausgabe der Prozessakten: Milagros Ortega-Costa, Proceso de la Inquisición contra María de Cazalla, Madrid 1978, 497-504.

den *alumbrados* jede Fixierung auf die Konkupiszenz oder eine pessimistische Anthropologie.¹¹ Aber ihr *dejamiento* konnte auch als mystische Variante der lutherischen *sola gratia* und *sola fide* gedeutet werden.

Die Werke Luthers und anderer Protestanten gelangten weiterhin – schöngefärbt unter den Titeln bekannter katholischer Autoren – nach Spanien, und ihre Besitzer waren beim Verstecken derselben sehr geschickt. Aber spätestens seit 1530 war sich die Inquisition dessen bewusst. Sie intensivierte die Suche nach diesen Werken sowie nach denen der *alumbrados*, die in einem Atemzug mit den Lutheranern genannt wurden.¹²

Ansonsten finden wir in Spanien vor 1536 eine lebhaftere Neugierde gegenüber dem, was die aus anderen Ländern Europas kommenden Ausländer, besonders die Deutschen, über Luther und die dortigen Zustände berichten konnten. Das führt wiederum zu besonderen Maßnahmen der Inquisition gegenüber solchen Ausländern, etwa den deutschen Agenten der Fugger oder deutschen Jakobspilgern, die während ihrer Wallfahrt zugleich die ätzende Kritik Luthers am Jakobskult verbreiteten. In der Periode bis 1536 sind aber kaum Personen als »verstockte Lutheraner« verurteilt worden. Eher als mit Luthertum haben wir es in dieser Zeit mit einem »Hauch« lutherischen Geistes zu tun, der Spanien in Wellen erfasst: 1521, 1523-1525, 1528-1531 und 1535.¹³ Das wird in der zweiten Phase anders sein.

2 Luther in Spanien 1555-1563

1536 gerät Erasmus vermehrt ins Visier. Die Edikte der Inquisition, so am 9. Januar 1536, fragen, ob man »Bücher Luthers oder seiner Adepten oder Bücher des Erasmus« besitzt.¹⁴ In der Folge und bis in die 1550er Jahre hinein finden wir kaum eine ernsthafte Nennung Luthers in den Inquisitionsakten, dafür aber einen wachsenden Verdacht gegen den Einfluss des Erasmus.

11 Und dennoch nennt *Márquez – Alumbrados* (Anm. 9), 266 – den kastilischen Illuminismus »eine der vielen protestantischen Sekten [...]. Die doppelte antikirchliche Verteidigung des *sola fide* und *sola scriptura* sowie der optimistische Pathos der christlichen Freiheit und das unverwechselbar aristokratische Ethos der Auserwählten sind *alumbrados* und Protestanten gemeinsam«. Zu diesem Urteil kann man nur kommen, wenn man von den anthropologischen Unterschieden zwischen *alumbrados* und Protestanten absieht. Die Anthropologie der *alumbrados* stand Erasmus näher als Luther!

12 Vgl. so etwa in einem Edikt vom 17. August 1530. 1532 wurde sogar der – letztlich wenig glaubwürdige – Verdacht geäußert, dass in Aragón und Valencia Werke Luthers gedruckt wurden.

13 Vgl. *Redondo*, Luther et l'Espagne (Anm. 7), 164.

14 *Redondo*, Luther et l'Espagne (Anm. 7), 160.

15 Vgl. *Fermin Reyes Gómez*, El libro en España y América. Legislación y censura (siglos XV-XVII), 2 Bde., Madrid 2000, Bd. 2, 1248. Vgl. dazu *Mariano Delgado*, »Am besten mit allen zum Fenster hinaus in den Hof«? Spanische Inquisition und Buchzensur, in: Verbotene Bücher. Zur Geschichte des Index im 18. und 19. Jahrhundert, hg. von *Hubert Wolf* (Römische Inquisition und Indexkongregation 11), Paderborn 2008, 245-293 (dort auch Lit.)

In den fünfziger Jahren fand eine Verschärfung der Buchzensur statt – und dies hat vor allem mit diesen Faktoren zu tun: Bücher und kommentierte Bibelübersetzungen protestantischer Autoren gelangten weiterhin nach Spanien, so dass die Entstehung eines Kryptoprotentantismus zu befürchten war. Dies führte zu einer geistigen Wende gegen jene Tendenzen im Schatten des spanischen Katholizismus, die als »philoprottestantisch« galten, nämlich gegen *alumbrados* und Erasmianer, gegen die Bibelübersetzungen in der Volkssprache und die geistlichen Autoren, die ebenso in der Volkssprache schrieben und das innere Gebet befürworteten. Zugleich wurde der theologische Aristokratismus der Scholastiker gefestigt, wonach die Bibel und die geistliche Literatur nur dem Klerus reserviert, und nicht für den Laien oder gar die Frauen gedacht sei.

So kam es 1551 zum ersten Index der Spanischen Inquisition, der von Generalinquisitor Fernando de Valdés (1547-1566) verabschiedet wurde. Anhand des Vollzugs der ersten Index-Maßnahmen merkt man, dass die Inquisition noch lernen musste, wie sie gegen die unliebsame Literatur vorgehen sollte. Der Index übernahm die Liste des Kataloges der Universität Löwen aus dem Jahre 1550 und fügte einige spezifische Bestimmungen für die spanische Lage hinzu, so z. B. das Verbot von Bibelübersetzungen in der Volkssprache, von Anthologien der Heiligen Schrift, von Werken protestantischer Autoren sowie des Erasmus und seiner spanischen Schüler. Nun, die Buchhändler protestierten noch 1551 mit einem Schreiben an den obersten Inquisitionsrat. Sie sahen nämlich in der Konfiszierung und Verbrennung von Werken protestantischer Autoren wie Philipp Melanchthon, die antike Philosophen oder Kirchenväter edieren und kommentieren, oder von medizinischen und juristischen Büchern, die lediglich hier und da fragliche Sätze enthielten, einen großen finanziellen Schaden, »denn es gibt viele, die Frau und Kinder haben und all ihr Vermögen in diese Bücher gesteckt haben.«¹⁵ Nachdem die Inquisitoren Toledos Ende 1551 oder Anfang 1552 eine Denkschrift mit den praktischen Zweifeln bei der Anwendung der Index-Maßnahmen an den Inquisitionsrat zugesandt hatten, antwortete dieser am 4. April 1552 mit einer *carta acordada* oder einem Brief an alle Inquisitoren mit den Beschlüssen anlässlich der Zweifelsfälle. Darin findet sich eine erste Systematisierung des Verfahrens der Buchzensur: Alle Bücher sollten konfiszieren, aber nur die häretischer Autoren öffentlich verbrannt werden, während die Werke katholischer Autoren bis auf Weiteres in den Lokalen der Inquisition aufbewahrt werden sollten; ebenso sollte eine Liste mit den Namen ihrer Besitzer erstellt und dem Inquisitionsrat zugeschickt werden, damit dieser die nötigen Maßnahmen verfüge. Die Bücher in der Volkssprache, die Anthologien von Texten der Episteln, Evangelien und Predigten enthielten, sowie die Katechismen, Heiligenviten und sonstige Werke katholischer Autoren sollten ihren Besitzern zurückgegeben werden, wenn sie frei von Häresien oder Verdachtsmomenten waren. Die Bücher katholischer Autoren wie z. B. der Kirchenväter oder von antiken Philosophen, die Kommentare von Ketzern enthielten, sollten nach

der »Expurgation« derselben an ihre Besitzer zurückgegeben werden. Die Bibelausgaben sollten konfisziert und die Namen ihrer Besitzer aufgeschrieben werden; das Exemplar sollte nach den noch zu entwerfenden genauen Regeln expurgiert und an die Besitzer zurückgegeben werden.

Nachdem am 20. August 1554 der Generalinquisitor Valdés die Regeln für die *Censura general de Biblias* drucken ließ, konnte das anvisierte massive Expurgatorium der Bibelausgaben vorgenommen werden. Es handelt sich um die erste wirklich autonome Buchzensur der Spanischen Inquisition, die von den Katalogen der Sorbonne und Löwen in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts wesentlich abweicht. Nicht weniger als 70 lateinische Ausgaben, die aus den Druckorten Paris, Antwerpen, Basel, Zürich und Lyon zwischen 1526 und 1552 nach Spanien gelangt waren, waren davon betroffen. Die Expurgationen beziehen sich in der Regel nicht auf den Bibeltext selbst, sondern nur auf die Kommentare ketzerischer oder verdächtiger Autoren, vor allem wenn diese jene Fragen betrafen, die konfessionell umstritten waren: etwa das Verhältnis von Glaube und Heilsvertrauen, die Bedeutung der Werke bei der Rechtfertigung oder den freien Willen. Nach der Expurgation sollten die Exemplare mit einer Urkunde, die das expurgierte Material und das Datum festhielt, an ihre Besitzer zurückgegeben werden.

So hat die Spanische Inquisition zu Beginn der fünfziger Jahre zwei wichtige Instrumente der Buchzensur eingeführt, die später von der Römischen Inquisition nachgeahmt werden sollten: den Index und das Expurgatorium. Letzteres wird aber erst ab dem Expurgatorium von Gaspar de Quiroga 1584, das eine Liste der Stellen anführt, die aus jedem Werk getilgt werden sollen, seine definitiven Konturen gewinnen. Jesús Martínez de Bujanda vermerkt nicht zu Unrecht, dass die allgemeine Bibelzensur von 1554 nicht die Verbreitung, den Besitz oder die Lektüre der Bibel verbieten, sondern eher den »sicheren« Gebrauch gewisser Ausgaben ermöglichen wollte, die im Index von 1551 verboten worden waren oder ähnliche Merkmale enthielten.¹⁶ In diesem Sinne ist der allgemeinen Bibelzensur eine gewisse Toleranz nicht abzusprechen. Der Spielraum für die Toleranz wurde aber in der zweiten Hälfte der fünfziger Jahre immer enger.

Die zufällige Aufdeckung 1557 und 1558 von kryptoprotestantischen Gruppierungen in Sevilla und Valladolid, denen es bis dahin gelungen war, Bücher protestantischer Autoren aus dem Ausland einzuschmuggeln, ließ bei der Krone und der Inquisition alle Alarmglocken läuten. Die Aufdeckung geschah, als in Andalusien ein gewisser Julianillo (Julián Hernández, † 1560) mit einer tonnenschweren Ladung von Exemplaren der in Genf 1556 gedruckten Übersetzung des Neuen Testaments von Juan Pérez de Pineda († 1567) und Büchern protestantischer Autoren verhaftet wurde. Danach war es ein Leichtes, die Empfänger der »gefährlichen« Importware in Erfahrung zu bringen. Dies führte zur allgemeinen Bestürzung, hatte man nun doch im eigenen Hin-

terhof das Problem, das man in Europa zu bekämpfen trachtete. Man fürchtete Zustände »wie in Deutschland«, wenn nicht rasch und radikal Abhilfe geschaffen würde. Aus seinem beschaulichen Alterssitz im Kloster Yuste in der Extremadura schreibt Karl V. (†1558) an seine Tochter Johanna (†1573) nach Valladolid, die in Abwesenheit Philipps II. (†1598) 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).¹⁷ Der Großinquisitor Fernando de Valdés begrüßt diese harte Linie und geht ans Werk. Die Chronik weiß zu berichten, dass am 21. Mai 1559 in Valladolid in einer großangelegten Zeremonie, nach einer Predigt des Dominikaners Melchior Cano (†1560) und in Anwesenheit des Infanten Don Carlos (†1568), vierzehn Personen zum Tod auf dem Scheiterhaufen verurteilt und sechzehn wiederversöhnt wurden, während man am 24. September 1559 in Sevilla neunzehn Ketzler (einen von ihnen »in effigie«) verbrannte und sieben als Wiederversöhnte glimpflich davon kamen. Nachdem Philipp II. in Spanien angekommen war, fand am 8. Oktober 1559 in Valladolid in seiner Gegenwart ein feierliches Autodafé mit der Hinrichtung von zwölf Menschen durch das Feuer statt, während achtzehn andere öffentlich wiederversöhnt wurden. Dazu kam noch das Autodafé vom 22. Dezember 1560 in Sevilla mit der Verbrennung von siebzehn Personen (davon drei »in effigie«) und der Wiederversöhnung von 37.¹⁸ Marcel Bataillon hat treffend bemerkt, dass in diesen schweren Zeiten Menschen verbrannt wurden, »die einige Jahre vorher mit einer kleinen Bußstrafe ihre Schuld gesühnt hätten«.¹⁹

Zu den am 22. Dezember 1560 in Sevilla »in effigie« Verbrannten gehörte auch Juan Gil, eher bekannt unter der latinisierten Namensform Dr. Egidio, der im November 1555 (bzw. Anfang 1556 nach anderen Quellen) starb. Er war Domherr zu Sevilla und hatte das wichtige Predigeramt inne. Seinem Ruf als Prediger ist zu verdanken, dass Karl V. ihn für das Bistum Tortosa 1549 als Bischof vorschlug. Doch bald darauf wurde er bei der Inquisition angezeigt und von dieser verhaftet, so dass sein Leben eine andere Wende nahm. Er wurde des »Lutheranismus« bezichtigt, auch wenn es sich dabei eher um eine für die heterodoxen Bewegungen im damaligen Spanien typische Mischung aus Erasmianismus, Valdesianismus und Illuminismus handelte, obgleich nicht frei von einer »lutherisch« klingenden Färbung. Eine Theologenkommission,

16 Vgl. *Jesús Martínez de Bujanda*, Índices de libros prohibidos del siglo XVI, in: *Joaquín Pérez Villanueva/Bartolomé Escandell Bonet* (Hg.), *Historia de la Inquisición en España y América* (Bd. 3), Madrid 2000, 773-828.

17 Vgl. *José Ignacio Tellechea*, *El arzobispo Carranza y su tiempo*. 2 Bde., Madrid 1968, hier vol. 2, 232-234.

18 Vgl. *Alain Milhou*, *Die iberische Halbinsel: I. Spanien*, in: *Die Zeit der Konfessionen (1530-1620/30)*, hg. von *Marc Venard*, (Geschichte des Christentums Bd. 8), Freiburg 1992, 662-726, hier 685f.

19 Vgl. *Marcel Bataillon*, *Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, México 1986, 709.

zu der die Dominikaner Domingo de Soto († 1560) und Bartolomé Carranza († 1576) gehörten, kam zum Schluss, dass Dr. Egidio einige Sätze feierlich (de vehementi) widerrufen sollte, bevor er nach einer kleinen Bußstrafe in die Freiheit entlassen werden konnte. Zum Widerruf kam es dann am 21. August 1552 bei einem feierlichen Akt in der Kathedrale von Sevilla: Von einer Kanzel aus verlas Domingo de Soto die zu widerrufenden Sätze und der auf der anderen Seite des Hauptschiffes ebenso auf einer Kanzel stehende Dr. Egidio gab ein Zeichen seines Widerrufswillens. Danach wurde er zu einem Jahr Haft verurteilt, das er nicht ganz erfüllte, und unter guten Bedingungen verbringen durfte: Nachdem er sich über die Feuchtigkeit im Inquisitionskerker der Burg San Jorge beklagte, wurde er in die Kartause bei Jerez, südlich von Sevilla, verlegt. Mitte 1553 wurde er aber in sein pfründenreiches Domherrenamt wieder eingesetzt, das er bis zu seinem Tod bekleidete. Nur predigen durfte er nicht mehr. Unter dem Schock der Aufspürung der Kryptoprotestanten 1557-1558, zu denen einige Freunde und Weggefährten des Dr. Egidio gehörten, wurde er von Großinquisitor Valdés als »Vater des Sevillaner Protestantismus« bezeichnet. Die Sevillaner Kryptoprotestanten waren dann »leidenschaftliche Anhänger und Gefolgsleute des Dr. Egidio, von dem sie die Sprache, die Irrtümer und die falsche Lehre«²⁰ übernommen hätten.

Eine erste Folge dieser Prozesse gegen die spanischen Protestanten war die Verschärfung der Buchzensur. Am 2. Juni 1558 sandte Generalinquisitor Valdés an Philipp II. eine Denkschrift, die den Versuch darstellt, unter der Gunst der Stunde die Kompetenzen des Heiligen Offiziums zu erweitern. Darin schlägt er u. a. vor: dass die Inquisitoren regelmäßig die Häfen besuchen, um die Personen und die Bucheinfuhr zu kontrollieren; dass keine Bücher gedruckt werden, weder auf Lateinisch noch in der Volkssprache, ohne dass sie vorher von den Inquisitoren gesehen und geprüft werden; dass keine Bücher gedruckt werden, ohne den Autor, den Druckort und den Drucker zu nennen; dass die Richter monatlich die Druckwerkstätten besuchen, sichten, was gedruckt wurde, und in Erfahrung bringen, ob dort oder anderswo geheimes Drucken praktiziert wurde; dass die Buchhändler keine Ballen mit Büchern aus dem Ausland auspacken, ohne dass die Inquisition dies überwache, und dass die weltlichen Richter über die ankommenden Ballen und die darin enthaltenen Bücher genaues Protokoll führen; dass die Buchhändler keine Bücher verkaufen, ohne dass sie vorher von der Inquisition geprüft werden; dass die Buchhändler in ihren Läden öffentlich gut sichtbar eine Liste der darin ent-

20 Beide Belege hier zitiert nach der Gran Enciclopedia Aragonesa, Art. Gil, Juan: http://www.encyclopedia-aragonesa.com/voz.asp?voz_id=6299 (2.3.2016).

21 *Reyes Gómez*, El libro (Anm. 15), Bd. 2, 799-804, hier 801.

22 *Reyes Gómez*, El libro (Anm. 15), Bd. 2, 803.

haltenen Bücher sowie der vom Heiligen Offizium verbotenen aushängen; dass niemand irgendein Buch in irgendwelcher Sprache von den Ausländern kaufe, die Spanien besuchen; dass man prüfe, ob es zweckmäßig wäre, überall bekannt zu geben, dass diejenigen, die anzeigen möchten, dass andere Bücher mit lutherischen Irrtümern besitzen, ein Drittel oder ein Viertel der Güter der Denunzierten bekommen werden sowie darüber hinaus Straffreiheit, falls sie an diesem Delikt beteiligt gewesen wären; dass man prüfe, ob es zweckmäßig wäre, alle Bücher in der Volkssprache zu konfiszieren, damit sie geprüft werden und man lediglich solche zum Lesen erlaube, die gut und über jeden Verdacht der Häresie erhaben wären; dass man verbiete, Bücher auf Spanisch zu verkaufen, die im Ausland gedruckt wurden; und schließlich dass die Buchhändler auf dem letzten Blatt eines jeden verkauften Buches ihren Namen und ihre Unterschrift vermerken, damit man, falls nötig, wisse, wer das Buch verkauft habe.

Philipp II. wird auf der Grundlage dieser Denkschrift am 7. September 1558 eine Pragmatische Sanktion über den Buchdruck und die Bücher verabschieden, die als die schwerwiegendste Zensurmaßnahme in der Geschichte der Spanischen Inquisition zu betrachten ist. Der König geht darin weitgehend auf die Vorschläge des Generalinquisitors ein, wenn auch mit zwei wichtigen Ausnahmen: Von einer Belohnung für die Denunziation ist darin nicht die Rede, und von einer Betrauung der Inquisition mit der Sichtung der Bücher *vor* dem Druck auch nicht, vielmehr wird bekräftigt, dass die Druckgenehmigung allein dem Kronrat obliegt – unter Androhung der Todesstrafe für diejenigen, die Bücher ohne besagte Druckgenehmigung »drucken oder drucken ließen oder am Druck beteiligt wären«. ²¹ Ansonsten wird den Universitäten von Salamanca, Valladolid und Alcalá sowie den Erzbischöfen, Bischöfen, Prälaten und den Ordensoberen »aller Orden dieser Kronreiche« befohlen, »sehr behutsam und schnell« die Bibliotheken in ihrem Zuständigkeitsbereich gründlich zu visitieren: Über die verdächtigen oder verworfenen Bücher, oder über solche, die Irrtümer und falsche Lehren enthielten oder von unzüchtigen Sachen handelten und ein schlechtes Beispiel gäben, gleich wie sie verfasst und gemacht wären, sei es auf Lateinisch oder in den Volkssprachen, auch wenn es sich um solche Bücher handeln sollte, die mit Königlicher Genehmigung gedruckt wurden, sollten sie einen mit ihren Namen unterzeichneten Bericht an den Kronrat zusenden, »damit man dort die Sache prüfe und das Nötige verfüge«. ²² Ein weiterer Erlass untersagte den Universitäten, die Buchzensur *a posteriori* zu praktizieren, da dies ausschließlich der Inquisition zustehe.

Flankiert wurden diese Maßnahmen von zwei weiteren, die im August 1559 Schlag auf Schlag folgten: Am 17. August veröffentlicht der Generalinquisitor Valdés – nicht zuletzt auf Anraten des Salmantiner Theologen Melchior Cano – einen vielsagenden Index, der zur Konfiszierung und Verbrennung vieler Bücher führte; dazu zählten alle Übersetzungen der Bibel oder einzelner ihrer 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 sogar die geistlichen Hauptwerke in der Volkssprache von spanischen Mystikern wie Francisco de Osuna OFM, Juan de Ávila, Francisco de Borja SJ und Luis de Granada OP.²³ Und gleich darauf wurde am 21. August der Dominikaner Bartolomé Carranza (de Miranda), ehemaliger Beichtvater Karls V. und Philipps II., hoch angesehener Professor der Theologie (in Valladolid) und Trienter Theologe, derzeitiger 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 verhaftet. Denn im besagten Gutachten wurde er vielfach der Nähe zu den »Lutheranern« bezichtigt.

3 Was war »lutherisch« im Spanien des 16. Jahrhunderts?

Dies führt zu der Frage, wie groß die Verbreitung protestantischer Bücher im Spanien des 16. Jahrhunderts war und was für die Inquisition als »lutherisch« galt. Die verhältnismäßig breite Verbreitung protestantischer Literatur trotz der erwähnten Inquisitionsmaßnahmen wird von der Inquisition selbst bestätigt. In einem Inventar der konfiszierten Bücher, die 1563 von der Inquisition zu Sevilla nach der Verbrennung vieler anderer Werke unter Verschluss aufbewahrt wurden, für den Fall, »dass einmal eins derselben zu irgend einer Feststellung benötigt wird«,²⁴ werden u. a. viele Werke Luthers (*Omnium operum tomus primus, secundus, tertius, quartus et sextus*), Bullingers, Zwinglis, Calvins, Oekolampads, Bucers, Melanchthons und Biblianders aufgezählt, um nur die wichtigsten protestantischen Autoren zu nennen.

Was für die Inquisition als »lutherisch« galt, geht aus den Prozessakten und -urteilen sowie aus den Gutachten und Qualifikationen der Zensoren der Inquisition hervor. Ein gutes Beispiel hierfür ist die Auflistung der Irrtümer der Personen, die 1558 und 1559 in Valladolid als Kryptoprotestanten verurteilt wurden, erstellt von den namhaften Theologen Andrés Pérez, Domingo de Soto, Melchior Cano, Alonso de Horozco und Rodrigo Vadillo.²⁵ Die Palette

23 Dieselben Bücher dieser geistlichen Autoren Spaniens, die 1559 indiziert wurden, können aber sechs bzw. sieben Jahre später mit geringfügigen Änderungen betreff des inneren Gebets wieder erscheinen.

24 Schäfer, Beiträge (Anm. 17), Bd. 2, 392-400.

25 Schäfer, Beiträge (Anm. 17), Bd. 3, 88-101.

26 Vgl. die spanische Version dieses Gutachtens in: *Fermin Caballero*, *Conquenses ilustres*, Bd. 2: Melchior Cano, Madrid 1871, 536-615, hier 543. Zu Canos Gutachten vgl. *Ulrich Horst*, *Die Loci Theologici Melchior Canos und sein Gutachten zum Catechismo Christiano Bartolomé Carranzas*, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 36 (1989) 47-92.

27 *Caballero*, *Conquenses ilustres* (Anm. 26), 580.

28 *Caballero*, *Conquenses ilustres* (Anm. 26), 581.

reicht von der Rechtfertigung allein durch den Glauben bis zur Ablehnung der Gelübde und des Heiligenkultes, des Fegefeuers, der Frömmigkeitsriten wie Fasten oder der häufigen Messe und des Stundengebets; dazu gehört auch die Bezeichnung des Papstes als Antichrist und die Infragestellung des Ordenstands, die Behauptung, dass die verheirateten Laien bzw. das gesamte Christenvolk konsekrieren könne, weil alle Priester seien etc. Aber diese »lutherischen Irrtümer« waren so in keinem einzigen Werk oder in keiner Predigt der Verurteilten enthalten, sondern sie wurden von der Inquisition aufgrund der Prozessverhöre aufgelistet, zumeist so, dass die Aussagen im Zweifelsfalle gegen den Angeklagten als »lutherisch« interpretiert wurden.

Aus dem Gutachten des Melchor Cano 1559 zum Katechismuskommentar seines Mitbruders Bartolomé Carranza de Miranda (*Comentarios al Catechismo christiano*, Antwerpen 1558) können wir drei Kostproben dessen vorstellen, was in diesem Falle als »lutherisch« verstanden wurde:

1 Als »eine der gefährlichen Sachen, die es im Buch gibt und auf die viele Irrtümer der Lutheraner zurückgehen«, bewertet Cano den Satz Carranzas, »in allen Sachen unserer Religion halte ich das Älteste für das Gesundeste und Sicherste«. Nach Cano bedeutet dies, keinen Sinn für die Geschichte und die Entwicklung der Kirche zu haben. Für ihn gab es in der Urkirche viele Dinge, die heute keineswegs klug wären, auch wenn wir sie heute praktizieren möchten: »denn die Zeiten und die Menschen sind anders [...] und die Umstände sind anders«. ²⁶

In Urteilen dieser Art zeigt uns Cano kein rigoristisches Gesicht, sondern eher die Fähigkeit zur »Kontextualität«. Es ist dies übrigens nicht der einzige Fall, wo Cano aus heutiger Sicht moderner wirkt als Carranza. Für Carranza ist »das Sich-Schminken und -Zurechtmachen eine sehr schlechte Sache«; da sich aus der luftigen Bekleidung so viele Schäden ergäben, »ist die Frau nicht gehalten, in solchen Fällen dem Mann zu gehorchen; vielmehr sündigt sie damit«. Cano qualifiziert dies als »unbedachten Rat, an dem die Frauen leicht stolpern werden, so dass sie den Frieden und das Gewissen ihrer Männer beunruhigen werden«. ²⁷ Und Cano nutzt diese Schelte, um zu betonen, dass sich auch im Ordensleben die Zeiten geändert haben, auch wenn der heilige Franziskus und der heilige Dominikus ihre Söhne und Töchter heute angesichts ihres Ordensgewands für schlechte Ordensleute halten und in den Kerker werfen würden: »In diesen unseren Zeiten ist also nicht jedes Sich-Schminken oder luftiges Kleid notwendigerweise schlecht«. ²⁸

2 Als »lutherisch« kritisiert Cano auch diese Aussage Carranzas: »Der Glaube an und die Kenntnis des Erlösers ist der Schlussstein des gesamten christlichen Gebäudes«. Für Cano ist dies »lutherisch, weil der Glaube nach der katholischen Lehre der Grundstein oder das Fundament des Gebäudes ist, der erste Stein, auf den die anderen christlichen Tugenden gründen; und wer Schlussstein sagt, meint den letzten Stein, mit dem das Gebäude vollendet wird, daher ist die Liebe der Schlussstein; diese vollendet nicht nur das Gebäude und verbindet alle

Steine miteinander; vielmehr vollendet sie auch den Glauben selbst, so dass der heilige Thomas meint, dass sie ihm den Tugendcharakter und das Leben verleiht, während der Glaube ohne dies ein toter und nichts tuender Stein ist.«²⁹

3 Kritisiert wird auch die Aussage, dass die geistlichen Menschen und die vollkommenen Christen nicht auf den Kirchenkalender zu achten bräuchten, also auf die Sonntage und die kirchlichen Feste, »weil für sie alle Tage Festtage sind, da sie sich immer an Gott erfreuen«. Für Cano führt diese Geringschätzung des kirchlichen Gebots, Sonn- und Feiertage zu heiligen, nicht nur zu den *alumbrados*, sondern auch zu den Lutheranern, denn diese verbreiten »eine falsche Geistesfreiheit, die darin bestehe, die Vollkommenen und die Geistlichen von den äußerlichen Riten und Zeremonien der Kirche zu befreien: *Luther docuit praeceptum hoc de externo cultu cessare quo ad perfectos christianos, quibus non opus praecipitur, sed quies*«. ³⁰ Eine solche Geringschätzung des Kirchganges ist für Cano »häretisch«, weil sie genauso wie die Vernachlässigung des mündlichen Betens zum »Quietismus« führe, den er als Schnittmenge zwischen *alumbrados* und Lutheranern ausfindig gemacht hat.³¹ Aber daraus geht auch die verengte Blickoptik Canos hervor: Die Freiheit eines Christenmenschen, die unter anderen Vorzeichen auch in der katholischen Tradition hoch gehalten wird, wird nun in diesen »schweren Zeiten« mit den *alumbrados* und Lutheranern identifiziert.

Derselbe Cano, der so streng (in rigore ut iacent) das Buch Carranzas und die Prozesse gegen die Protestanten von Valladolid zugunsten des Häresieverdachts begutachtete, hat mit seinem 1563 posthum erschienenen Werk *De locis theologicis* das nachtridentinische Paradigma katholischer Theologie nachhaltig geprägt. Canos Buch enthält bleibendes katholisches Selbstverständnis als Antwort auf die Reformation, etwa in seiner Aussage, dass die Heilige Schrift, jedenfalls das Neue Testament, im Schoße der Kirche entstanden ist, also nicht vor der Kirche da war, weshalb die Kirche, repräsentiert durch die verschiedenen Stufen des Lehramtes die legitime Interpretin der Schrift ist: »das selbe Verständnis der Kirche ist das genuine Verständnis der Schrift, aus dem man – auch wenn der Ketzler knirscht – nicht nur ein gewisses Zeichen der katholischen Wahrheit erlangen wird, sondern auch die Unterscheidung dieses wahren Argumentes, das wir suchen, um die theologischen Schlüsse zu beweisen [...] Die Kirche hütet also beides und wird immer beides hüten: sowohl das Wort als auch den Geist des Wortes.«³² Cano empfahl zwar das

29 *Caballero*, *Conquenses ilustres* (Anm. 26), 559.

30 *Caballero*, *Conquenses ilustres* (Anm. 26), 572.

31 Vgl. auch *Caballero*, *Conquenses ilustres* (Anm. 26), 593.

32 *Cano*, *De Locis* (Anm. 3), XII,5 (717).

33 *Horst*, *Melchior Cano* (Anm. 26), 337.

34 *Cano*, *De Locis* (Anm. 3) I,3 (9f).

35 *Cano*, *De Locis* (Anm. 3), XII,2 (690).

36 *Cano*, *De Locis* (Anm. 3), XII,2 (692).

37 *Cano*, *De Locis* (Anm. 3), I,3 (9).

38 Vgl. *Cano*, *De Locis* (Anm. 3), I,3 (9).

39 *Cano*, *De Locis* (Anm. 3), XII,2 (681).

40 So u. a. in *Cano*, *De Locis* (Anm. 3), VIII,1 (455).

41 *Cano*, *De Locis* (Anm. 3), II,6 (41): »Quo testimonio Lutherus quasi re confecta gloriatur, et nondum collata manu, tamquam ferox victor insultat.«

Studium der biblischen Sprachen, beteuerte aber, dass in allen den Glauben betreffenden Dingen die lateinischen Bibelausgaben nicht durch hebräische oder griechische korrigiert werden dürften.³³

Seine theologische Methode besteht in der Suche nach positiven Autoritäten oder Fundorten für die Glaubensaussagen. Die Reihenfolge der Fundorte wird so bestimmt: Heilige Schrift, Überlieferung, Lehramt der Katholischen Kirche, Lehramt der Konzilien, Lehramt der Römischen Kirche, Lehramt der Kirchenväter, Lehramt der scholastischen Theologen (zu denen auch die Kanonisten gezählt werden), natürliche Vernunft, Autorität der Philosophen, Autorität der Geschichte.³⁴ Die Methodenhierarchie Canos ist eine katholische Antwort auf die reformatorische Überbetonung der Schrift bei gleichzeitiger Geringschätzung von Überlieferung, Lehramt und Vernunft. Er betont, dass die ersten zwei *Loci*, also Schrift und Tradition, von einer ganz anderen Qualität als die restlichen sind. Sie sind vielmehr das Fundament des gesamten theologischen Gebäudes: »Jene sind die Fundamente der theologischen und kirchlichen Lehre, die Christus durch die Apostel setzte; die anderen [Loci], gleich ob es sich um die Konzilien, die Päpste oder die heiligen Kirchenlehrer handelt, bauen lediglich darauf.«³⁵ Mit anderen Worten: »Von den zehn theologischen Fundorten enthalten die ersten zwei die ›eigentlichen und legitimen Prinzipien‹ der Theologie, während die letzten drei die ›externen und fremden‹ enthalten und die fünf mittleren entweder die Interpretation der eigentlichen Prinzipien oder die Schlüsse, die aus ihnen entstehen und gezogen werden, enthalten.«³⁶

Darin sieht man, dass es Cano – anders als Melanchthon oder Calvin, die er »sehr eloquente, wenn auch unfromme Männer« nennt³⁷ – nicht um eine Sichtung der wichtigsten Fragen der Theologie nach der eigenen konfessionellen Identität geht, sondern um eine Klarlegung der Methode katholischer Theologie nicht zuletzt angesichts der protestantischen Art, Theologie zu betreiben. Cano selbst meint, er möchte für die Theologie etwas Ähnliches leisten wie Aristoteles mit seiner Topik, d. h. allgemeine Fundorte begründen, aus denen man für jedwede theologische Frage die Argumente zur Beweisführung oder zur Widerlegung gewinnen könnte:³⁸ »Denn eines ist, Argumente zu häufen bzw. sie zu zerstreuen und zu vergeuden, und etwas anderes ist, sie mit Methode und technischem Wissen zu beherrschen.«³⁹

Cano hatte nicht nur Melanchthon und Calvin gelesen, sondern auch und vor allem Luther, den er in seinem Werk immer wieder »Fahnenträger der deutschen Ketzerei« (signifer impietatis Germanica) und Schüler des John Wyclif nennt.⁴⁰ Luther wird unter allen Reformatoren von Cano am meisten zitiert – natürlich um sich von ihm zu distanzieren oder die Unlogik bzw. Leichtigkeit seiner Argumente zu entlarven. Einige Beispiele mögen hier genügen.

Wenn es um die Auslegung der Heiligen Schrift geht, kritisiert Cano die Meinung Luthers, wonach die Schafe über genug Verstand verfügen, um die Schrift allein zu deuten.⁴¹ Cano hält Luther zudem vor, dass er sich wie ein

stolzer Sieger benähme, als ob die Schlacht gewonnen wäre, bevor sie stattgefunden habe. Ebenso hält ihm Cano vor, die Kanonizität des Jakobusbriefs zu verwerfen: Entgegen der vielen positiven Zeugnisse der Kirchengeschichte, alle Konzilien eingeschlossen, vertraue Luther offenkundig nur seinem eigenen, integrem und unverdorbenem Zeugnis (*integro atque incorrupto*).⁴² Cano bestreitet auch Luthers Meinung, dass der Hebräerbrief weder von Paulus noch von einem anderen Apostel sei, weil es mit der Betonung der Werke der Rechtfertigung allein durch den Glauben widerspreche. Für Cano argumentiere Luther hier mit Frivolität⁴³ – aber die Bibelforschung kann bis heute den Autor dieses Briefes nicht bestätigen, und man vermutet, dass es sich nicht um Paulus handelte, sondern um einen Judenchristen aus dem paulinischen Umfeld.

Wenn es um die Tradition geht, meint Cano, es wäre wohl absurd, nur auf Luther oder Oekolampad in einer Ecke der Kirche zu hören, wie sie ihre Tiraden auf die Tradition loswerden, während wir dabei unsere Vorfahren seit den Aposteln verachten.⁴⁴

Was die wahre Kirche betrifft, meint Cano u. a., allein schon die Tatsache, dass wir uns »katholisch«, d. h. universal oder für den ganzen Erdkreis nennen, während sie sich als »Lutheraner« bezeichnen, zeige, dass die wahre Kirche nur bei uns sein könne.⁴⁵ Im Zusammenhang mit der Autorität der Konzilien, hält Cano Luther vor, dieser erledige wie üblich das profunde Thema mit einem einzigen Satz – etwa das irrende Konzil von Konstanz – und liefere dazu keine Beweisargumente: »*Saepius erraverunt concilia, praesertim Constantiense, quod omnium impiissime erravit*«. ⁴⁶

Ähnliches gelte für Luthers Kritik der Scholastik als »Unkenntnis der Wahrheit und nutzlose Sophisterei (*asserit Theologiam scholasticam esse aliud nihil quam ignorantiam veritatis inanemque fallaciam*)«. ⁴⁷ Mit süffisanter Ironie ver-

42 Vgl. *Cano*, De Locis (Anm. 3), II,9 (69).

43 *Cano*, De Locis (Anm. 3), II,10 (77f.).

44 *Cano*, De Locis (Anm. 3), III,6 (204f.).

45 Vgl. *Cano*, De Locis (Anm. 3), IV,6, (287).

46 *Cano*, De Locis (Anm. 3), V,1, (294).

47 *Cano*, De Locis (Anm. 3), VIII,1, (455).

48 *Cano*, De Locis (Anm. 3), VIII,1, (455f.).

49 *Cano*, De Locis (Anm. 3), IX,3, (499).

50 *Cano*, De Locis (Anm. 3), IX,3 (500). In diesem Blickwinkel wurde Luther in Spanien bis zu den erfrischenden Bänden des Jesuiten *Ricardo García-Villoslada* im späten 20. Jahrhundert wahrgenommen: Martín Lutero. Bd. 1: El fraile hambriento de Dios; Bd. 2: En lucha contra Roma, Madrid 1976 (Erstausgabe 1973).

51 Vgl. *Mariano Delgado*, Spanien, in: Melanchthon-Handbuch (im Druck).

52 Vgl. diese Gutachten in: Domingo de Báñez y las controversias sobre la gracia. Textos y documentos. Ed. *Vicente Beltrán de Heredia*, Salamanca 1968, 473-528, 537-572 (die Verweise auf Melanchthon finden sich im Autorenverzeichnis, 675).

53 Ihre Werke werden nach dieser Ausgabe zitiert: *Teresa von Ávila*, Werke und Briefe. Gesamtausgabe, 2 Bde., hg. v. *Ulrich Dobhan/Elisabeth Peeters*, Freiburg 2015. Für das spanische Original vgl. *Santa Teresa de Jesús*, Obras completas. Eds. *Efrén de la Madre de Dios/Otger Steggink*, Madrid 1997. Die Werke werden im Haupttext in der üblichen Weise abgekürzt: V (Libro de la vida/Buch meines Lebens), M (Moradas del Castillo interior/Wohnungen der Inneren Burg), CE (Camino de perfección: El Escorial/Weg der Vollkommenheit), CV (Camino de perfección: Valladolid/Weg der Vollkommenheit), P (Poesías/Gedichte).

merkt Cano über sich selber, er sei ja in der scholastischen Disputation bis zur Vollendung geschult und werde hier nicht sein ganzes dialektisches Arsenal gegen den armen Luther auffahren.⁴⁸ Luther, in dem die Irrlehren aller Ketzer in eine übelriechende Lagune zusammenflößen (*Lutherus etiam, qui omnes omnium haereticorum haereses in unam fecit Camarinam confluere*), habe nicht nur behauptet, dass die Philosophie für den Theologen schädlich sei, sondern auch dass alle spekulativen Wissenschaften irren.⁴⁹ So etwas kann Cano, der die menschliche Vernunft zu den zehn Fundorten der Theologie zählt, auf die Palme bringen. Und er kann seinen scholastischen Aristokratismus nicht zurückhalten. Das habe dazu geführt, dass in Deutschland Zimmerleute, die das Neue Testament auswendig gelernt haben, als große und erhabene Theologen betrachtet würden: »Selbst einfältige Frauen, die die Evangelien und die paulinischen Briefe auswendig sagen konnten, forderten die Theologen aller Universitäten zum Disput heraus und wagten es, diese Männer anzugreifen – nicht als ehrbare Frauen, sondern als verdorbene«. »In der Tat«, folgert Cano, »so ist die lutherische Theologie«.⁵⁰

4 Luther in Spanien nach 1563

Konnte Carranza während der ersten Sitzungsperiode des Konzils von Trient als Arbeitsinstrument wichtige Stellen aus Melanchthons Werk *Loci*, mit denen er weitgehend einverstanden war, als Arbeitsinstrument exzerpieren,⁵¹ so ist dieser Umgang mit protestantischen Autoren nach den oben erwähnten Zensurmaßnahmen von 1559 und dem Ende des Konzils 1563 nicht mehr möglich. Danach ist eine Blickverengung zu beobachten: Luther, Melanchthon oder Calvin werden von spanischen Theologen kaum mehr zitiert, es sei denn, dass man sich in der binnenkatholischen Gnadenkontroverse zwischen Dominikanern und Jesuiten auf sie berufen konnte, um die jeweils andere Seite – etwa im Verständnis des freien Willens – der Nähe zu den »Lutheranern« zu bezichtigen, oder dass dies nötig war, um die Falschheit eines solchen Vorwurfs zu entlarven. Im letzteren Sinne wird Melanchthon zum Beispiel 1594 im Gutachten von Sancho Dávila sowie im Gutachten von Pedro Gavilán und Antonio Hernández über das Werk des Dominikaners Domingo Báñez und des Merzedariers Francisco Zumel zitiert, denen die »Molinisten« aus der Jesuitenschule eine Nähe zu den »Lutheranern« unterstellt hatten.⁵²

Typisch für die Wahrnehmung der »Lutheraner« als Synonym für alle Protestanten nach 1563 außerhalb der Fachtheologie ist die Sicht der Ordensgründerin und Mystikerin Teresa von Ávila.⁵³ In den 1560er Jahren sieht sie »diese unheilvolle Sekte« im Anwachsen (CE 1,2; V 32, 6,9-10). Die »Lutheraner« sind für die Unruhen in Frankreich verantwortlich und »Verräter«, die Christus »von neuem ans Kreuz bringen« (CE 1,2) »und seine Kirche zu Boden

stürzen« wollen, weshalb die Welt »in Flammen« stehe und keine Zeit mit unwichtigen Dingen zu vergeuden sei (CE 1,5). Sie sind auch verantwortlich für die Abschaffung von Sakramenten (wie die Eucharistie), für die Ermordung von Priestern und die Zerstörung von Kirchen (CE 4,2 bzw. CV 3,8; CE 58,2 bzw. CV 3,3; CV 35,1). Teresa ist wohl durch ihre Beichtväter begrenzt und einseitig über den Protestantismus informiert, aber sie ist sich immerhin auch dessen bewusst, dass man »mit Waffengewalt einem so großen Übel nicht abhelfen« kann (CE 3,1). Im Epilog zu ihrem Hauptwerk *Wohnungen der Inneren Burg* ermahnt sie ihre Schwestern, den Herrn um »Licht für die Lutheraner« zu bitten (M, Nachwort 4).

Teresa dachte nicht daran, dass wir heute in ihren Werken so etwas wie eine mystisch gewendete, katholische Version der protestantischen Sola-Prinzipien finden könnten – unter Anerkennung der kirchlichen Autorität und der katholischen Denkform ihrer Zeit. Und sie bedachte auch nicht, dass Luther genauso wie sie ein großer Beter unter dem Kreuz war, d. h. ein Gottesfreund angesichts der Menschwerdung und Leidensgeschichte Jesu »für uns«, und ein großer Mystagoge des Gebetes für die »Einfältigen«, also die Laien.⁵⁴ Diesem Zweck dienen seine vielen Auslegungen des Vaterunsers, sein *Betbüchlein* und seine Katechismen – und nicht zuletzt auch seine Kirchenlieder. Schon in seiner 1519 gedruckten Auslegung des Vaterunsers kommt das Wesentliche seines Gebetsverständnisses zur Sprache. Dieses steht in jener spätmittelalterlichen Tradition der Innerlichkeit, die, wie eingangs vermerkt, bei Savonarola (1452-1498) und in der spanischen Mystik deutlich vernehmbar ist.

Wesen und Natur des Gebetes sind für Luther »nichts anderes denn eine Aufhebung (Erhebung) des Gemüts oder des Herzens zu Gott«.⁵⁵ Daher wendet er sich gegen das äußerliche »Murmeln und Plappern mit dem Munde ohne alle (Be)achtung« und hält »das innerliche Begehren, Seufzen und Verlangen aus des Herzens Grund«, oder biblisch gesprochen, ein Beten »in dem Geist und in der Wahrheit« für »das geistlich und wahrhafte Gebet«.⁵⁶ Dies bedeutet nicht eine Geringschätzung des mündlichen Gebets, das Luther zeitlebens sehr intensiv praktizierte; es ist vielmehr eine Klarstellung, dass dieses innerlich begleitet werden sollte. Aber selbst dort, wo dies nicht oder noch nicht der Fall ist, behält das mündliche Beten für Luther seine Berechtigung – sofern man nicht

54 Vgl. dazu *Mariano Delgado*, Teresa von Ávila und Martin Luther: Annäherung an zwei »Gottesfreunde«, in: Zur Debatte. Themen der Katholischen Akademie in Bayern 3/2015, 4-6.

55 *Martin Luther*, Ausgewählte Werke, hg. von H. H. Borchardt / Georg Merz, München 3¹⁹⁶³-1964, Bd. 1, 300.

56 *Martin Luther*, Ausgewählte Werke (Anm. 55), Bd. 1, 296f.

57 D. Martin Luthers Werke, 120 Bände, Weimar, 1883-2009 = WA 2, 81-130.

58 So z. B. in der Vaterunser-Auslegung von 1535: Luther Deutsch, hg. von Kurt Aland, 11 Bde., Göttingen 1991, Bd. 6, 207.

59 Aus der Welt der Azteken. Die Chronik des Fray Bernardino de Sahagún. Mit einem Vorwort von Juan Rulfo. Übersetzung von Leonhard Schultze Jena, Eduard Selser und Sabine Dedenbach-Salazar-Sáenz. Ausgewählt und mit einem Nachwort versehen von Claus Litterscheid, Frankfurt am Main 1989, 15.

beim Beten etwa mit dem Rosenkranz geräuschvoll klappert und sein Gebet zur Schau stellt.

Ganz besonders schätze Luther das Vaterunser, von dem er 1535 schrieb: »Denn noch heute sauge ich am Vaterunser wie ein Kind, trinke und esse von ihm wie ein alter Mensch, kann seiner nicht satt werden; und es ist mir auch über den Psalter hinaus (den ich doch sehr lieb habe) das allerbeste Gebet.«⁵⁷ Ansonsten sind die Vaterunser-Auslegungen Luthers insgesamt als mystagogische Hinführungen zum innerlichen Gebet zu betrachten – nach dem Luther so teurem Schema von Gebet, Meditation und Anfechtung (*oratio, meditatio, tentatio*).

Teresa definiert inneres Beten »als Verweilen bei einem Freund, mit dem wir oft allein zusammenkommen, einfach um bei ihm zu sein, weil wir sicher wissen, dass er uns liebt« (V 8,5). Damit meint sie, dass wir nicht vergessen, was der Herr aus Liebe »für uns« auf sich genommen hat, und dass wir ihm nicht zuletzt im Ölgarten »Gesellschaft« leisten als Ausdruck unserer Freundschaft. Inneres Beten ist also nichts Anderes als »Freundschaftspflege« im Bewusstsein der Verwandtschaft, aber auch des Unterschiedes zwischen Gott und Mensch. Das ist es, was sie mit der berühmten Stelle am Anfang der *Wohnungen der inneren Burg* meint: »Denn ein Beten, das nicht darauf achtet, mit wem man spricht und was man erbittet, wer der Bittsteller ist und von wem er es erbittet, das nenne ich kein Gebet, auch wenn man dabei noch so sehr die Lippen bewegt« (1 M 1,7).

Teresa schreibt eine ausführliche Auslegung des Vaterunser (vgl. CE 43-73), damit die Schwestern lernen, mündliches Beten mit innerem zu verbinden. Wenn man diese Auslegung mit denen Luthers vergleicht, so fallen grundsätzliche Gemeinsamkeiten bei unterschiedlicher Akzentsetzung auf. So ist Teresa etwa bei den Bitten »Dein Wille geschehe« und »Unser tägliches Brot gibt uns heute« bemüht, ihre Bedeutung für die *unio mystica* zu erschließen, während Luther in seinen Vaterunser-Auslegungen die Anfechtungssituation der Christen religionspolitisch deutet und die Protestanten ermahnt, Gott nicht nur um Schutz gegen den Teufel zu bitten, sondern auch um Zerstörung und Vertilgung der »Abgötterei und Ketzerei des Türken, des Papstes und aller falschen Lehrer oder Sektengeister«.⁵⁸

Typisch für den katholischen Blick auf den Protestantismus ist nach 1563 auch die triumphierende Mentalität, die sich im Lebensgefühl und in der Ikonographie des Barocks ausbreitet. Dieses Selbstbewusstsein finden wir in der Beurteilung der missionarischen Erfolge in Übersee, etwa wenn der Franziskaner Bernardino de Sahagún, der größte Ethnograph der Religion und Kultur der Azteken, im Vorwort seines Werkes *Historia general de las cosas de Nueva España* um 1570 Folgendes schreibt: »Es scheint sicher, dass unser lieber Herrgott in dieser unserer Zeit, in diesen Ländern und mit diesem Volk der Kirche das zurückgeben wollte, was ihm der Teufel in England, Deutschland und Frankreich, in Asien und Palästina geraubt hatte.«⁵⁹

Wir finden dieses Bewusstsein z. B. auch in Rubens *Triumph der Kirche*, eine Allegorie des katholischen Sieges über Heidentum, Götzendienst und Ketzerei. Erst in der protestantischen Geschichtsphilosophie und Historiographie des 19. Jahrhunderts, etwa bei Hegel und Leopold von Ranke, wird eine Interpretation der frühen Neuzeit konstruiert, die diese auf agierende, leuchtende Reformation und reagierende, finstere Gegenreformation reduziert. Dass auch Katholiken (nicht zuletzt aus Italien und Spanien) unterdessen diese Geschichtskonstruktion übernommen haben, hängt wohl mit ihrem Nachholbedarf in der Moderne zusammen.

5 Abschließende Überlegungen

Luther in Spanien bzw. die gesamte Auseinandersetzung zwischen Protestanten und Katholiken in der Frühen Neuzeit ist z. T. das Ergebnis einer Kommunikationsstörung – aus religions- und machtpolitischen, mentalitäts- und kulturgeschichtlichen Gründen. Man hat dabei übersehen, dass es allen Reformationen des 16. Jahrhunderts, die katholische Reform eingeschlossen, um ein Ringen um das Wesen des Christentums (*substantia christiani*, wie man damals sagte) ging; man hat die eigene Sicht verabsolutiert und dabei die grundlegenden Gemeinsamkeiten mit der anderen Seite übersehen – und dies scheint manchmal auch heute noch der Fall zu sein. So etwa, wenn ein renommierter Luther-Forscher seinen Beitrag über das Gebet und seine Praxis bei Martin Luther mit diesen erstaunlichen Worten einleitet, als ob es bei den Katholiken in der Schule einer Teresa von Ávila, eines Ignatius von Loyola oder eines Franz von Sales keine Tradition des inneren Betens gäbe: »Bei gemeinsamen Gottesdiensten von Katholiken und Evangelischen kann einem u.U. auffallen, dass die Katholiken die Gebete, z. B. das Vaterunser, schneller sprechen als die Evangelischen. Dahinter verbirgt sich ein seit der Reformationszeit entstandenes unterschiedliches Verständnis vom Gebet, das sich bereits früh bei Luther ausgebildet hat. Die Differenz dürfte sich erheblich auf die Frömmigkeit ausgewirkt haben.«⁶⁰

60 *Martin Brecht*, »und willst das Beten von uns han«. Zum Gebet und seiner Praxis bei Martin Luther, in: Die frühe Reformation in Deutschland als Umbruch. Wissenschaftliches Symposium des Vereins für Reformationsgeschichte 1996. In Gemeinschaft mit *Stephen E. Buckwalter* herausgegeben von *Bern Moeller*, Gütersloh 1998 (SVRG 199), 268–288, hier 268.

61 Internationale Theologische Kommission, *Erinnern und versöhnen. Die Kirche und die Verfehlungen in ihrer Vergangenheit*. Ins Dt. übertr. und hg. von *Gerhard Ludwig Müller*, Freiburg 2000.

62 Hier zitiert nach der Gran Enciclopedia Aragonesa, Art. Gil, Juan: http://www.enciclopedia-aragonesa.com/voz.asp?voz_id=6299 (2.3.2016).

63 WA 5, 176, 16–33.

64 In meiner eigenen Übersetzung. Spanisches Original in: *Teresa von Ávila*, Werke und Briefe (Anm. 53), Bd. 1, 1503 (P 8).

Was Luther und Spanien betrifft, so darf man die grausame Verfolgung der Kryptoprottestanten von Sevilla und Valladolid im 16. Jahrhundert nicht vergessen. Diese Geschichte ruft nach einer »Reinigung des Gedächtnisses«,⁶¹ nach Einsicht in den mangelnden Respekt für die Gewissensfreiheit, die damals in Spanien (und nicht nur dort) als Ursache von Religionskriegen gesehen wurde. Nachdem der renommierte Autor Miguel Delibes († 2010) 1998 seinen Spätroman *El hereje* (dt. Der Ketzer, Zürich 2000) publizierte und der Protestantenvfolgung in Valladolid ein literarisches Denkmal setzte, kann man in dieser Stadt auf den historischen Spuren wandeln und jenen »schweren Zeiten« anhand vieler Gedenktafeln nachspüren.

Auf einen ähnlichen Stadtrundgang in Sevilla wird man wohl noch warten müssen. Denn der historische Roman *Memoria de cenizas* (Gedächtnis der Asche), in dem die Journalistin Eva Díaz Pérez 2005 dieser Geschichte nachgeht, hat weder die literarische Qualität noch die gesellschaftliche Wirkung wie Delibes' Werk gehabt. Aber auch ohne einen solchen Gedächtnispfad kann man in Sevilla, einer Stadt, deren Kern sich seit dem 16./17. Jahrhundert kaum verändert hat, nachempfinden, wie es den Protestanten gegangen ist, am besten etwa bei einem Besuch der herrlichen Kathedrale, der Predigtstätte des oben erwähnten Dr. Egidio, den Generalinquisitor Valdés posthum als »Vater des Sevillaner Protestantismus« bezeichnete.⁶²

Der protestantische Gast mag angesichts der typisch spanischen, nachtridentinischen Kirchengestaltung zunächst den Eindruck bekommen, dass wir es hier mit einem Tempel zu tun haben, der mehr die Augen als die Ohren ansprechen soll und bewusst andere Akzente als der protestantische Kirchenbau setzt. Aber auch hier gibt es Orte, die zur Sammlung und tiefen Andacht einladen, zum inwendigen Hören des Wortes. Man besuche z. B. einen Seitenaltar links beim Eingang in die Sakristei, auf dem das Meisterwerk des Sevillaner Bildhauers Juan Martínez Montañés († 1649) *El Cristo de la clemencia* (Der Christus der Gnade und der Barmherzigkeit) verehrt wird. Es stellt den Gekreuzigten vor dem Lanzenstich dar, kurz bevor er das Haupt neigte und seinen Geist aufgab (vgl. Joh 19,30). Dort, unter dem Kreuz, kann der protestantische Besucher der tragischen Ereignisse des 16. Jahrhunderts mit einem innerlichen Herzensgebet lutherischer Art gedenken, und vielleicht kommt auch eine einfache spanische Volkschristin zufällig vorbei, die in ihrer frommen Einfalt auf den Gekreuzigten mit Tränen in den Augen schaut, eine Kerze anzündet und ein Gebet murmelt. Und dann kann der protestantische Sevilla-Besucher an ein Wort Luthers denken, das auch die spanischen Mystiker und den spanischen Volkskatholizismus trotz seines kulturellen Überbaus und seines barocken Gepräges bis heute auszeichnet, wie aus den Prozessionen der Karwoche hervorgeht: »Das Kreuz allein ist unsere Theologie«. ⁶³ In den Worten Teresas ausgedrückt: »Im Kreuz sind Leben und auch Trost / Das Kreuz allein ist die Himmelsleiter« ⁶⁴

Zusammenfassung

In Spanien wurden bereits um 1500, also *vor* Luther, die Grundlagen für eine Kirchenreform, die nicht verstummende Sehnsucht seit dem Abendländischen Schisma, gelegt. Und diese Reform war vielschichtig (»staatlich betriebene Kirchenreform« als Reform des Klerus und der Orden; Erneuerung der Scholastik; Förderung der Bibelwissenschaften durch polyglotte Bibelausgaben; Unbehagen an der spätmittelalterlichen Veräußerungs-, Leistungs- oder Ablassfrömmigkeit und Anschluss an die spätmittelalterliche Tradition der Innerlichkeit). Und dann kam Luther: und damit war der reformfreundige religiöse Humus Spaniens mit einem neuen Faktor konfrontiert, mit Reformansätzen, die unter anderen Umständen anschlussfähig gewesen wären, in dem vergifteten Klima des 16. Jahrhunderts aber als »die deutsche Ketzerei« schlechthin betrachtet wurden, als der Destabilisierungsgrund in Kirche und Gesellschaft, als das »Übel aller Übel«, das es unbedingt und mit allen Mitteln zu bekämpfen gilt, damit es in Spanien nicht zu den deutschen Unruhen kommt. Der Beitrag wendet sich zunächst den zwei Grundphasen der Auseinandersetzung mit Luther im Spanien des 16. Jahrhunderts zu (1520 bis 1536 und 1555 bis 1563). In einem dritten Schritt wird anhand der Mystikerin Teresa von Ávila exemplarisch gezeigt, was danach von Luther in Spanien blieb. Einige nachdenkliche Überlegungen schließen den Beitrag ab.

Abstract

The groundwork for a reform of the church, the unsilenceable yearning since the Great Western Schism, was already laid in Spain around 1500, thus *before* Luther. And this reform was many-faceted (»state-driven reform of the church« as a reform of the clergy and the religious orders; renewal of scholasticism; promotion of Bible studies through polyglot editions of the Bible; discomfort with the late medieval piety of external rites and devotions, of works, or of indulgence and alignment with the late medieval tradition of the interior life). Then came Luther, and with that the reform-minded religious humus of Spain was confronted with a new factor, with approaches to reform which, under other circumstances, one could have aligned oneself with. But in the poisoned climate of the 16th century these approaches were considered to be »the German heresy« per se, the destabilizing agent in church and society, the »evil of all evils« which had to be combated at all costs and by all available means so that the German unrest would not occur in Spain. The contribution begins by addressing the two basic phases of the dispute with Luther in 16th-century Spain (1520 to 1536 and 1555 to 1563). In a third step it then shows, by way of example with the aid of the mystic Teresa of Avila, what remained of Luther in Spain afterwards. Several thoughtful observations conclude the contribution.