

BEIHEFTE ZUR IBEROROMANIA

Herausgegeben von
Dietrich Briesemeister, Rolf Eberenz,
Dieter Ingenschay, Volker Noll, Klaus Pörtl,
Michael Rössner, Bernhard Teuber

Band 21

Der Prozeß der Imagination

Magie und Empirie
in der spanischen Literatur der frühen Neuzeit

Herausgegeben von Gerhard Penzkofer
und Wolfgang Matzat



MAX NIEMEYER VERLAG TÜBINGEN
2005

Gedruckt mit Unterstützung des Programms für Kulturelle Zusammenarbeit „ProSpanien“



ESPAÑA

Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek

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

ISBN 3-484-52921-0 ISSN 0177-199X

© Max Niemeyer Verlag GmbH, Tübingen 2005

<http://www.niemeyer.de>

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen. Printed in Germany.

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

Druck: Laupp & Göbel GmbH, Nehren

Einband: Verlags- und Industriebuchbinderei Nädele, Nehren

Inhalt

Einleitung: Der Prozeß der Imagination	1
--	---

I. Kulturgeschichtliche Voraussetzungen

Manfred Tietz

Magie und Imagination in religiösen Kontexten und Schriften des spanischen 16. und 17. Jahrhunderts	13
--	----

Mariano Delgado

Maestro Pedro Ciruelos <i>Rebrobación de las supersticiones y hechicerías</i> (1538) und sein möglicher Einfluß auf den <i>Don Quijote</i>	37
---	----

Franz Lebsanft

Phantasie, Traum und Divination am Hofe Juans II. von Kastilien. Die Traktate Lope de Barrientos'	51
--	----

Christoph Strosetzki

Aristoteles und die Ordnung der Dinge bei Fray Luis de Granada, Francisco Sánchez, Juan Huarte und Antonio de Torquemada	63
---	----

Regula Rohland de Langbehn

Anmerkungen zu den Prophezeiungen und Endzeitvorstellungen in der frühen Neuzeit	81
---	----

Patricia Saldarriaga

La magia transportadora en <i>El carnero</i> de Juan Rodríguez Freile	101
---	-----

II. Narrative Verhandlungen

Javier Gómez-Montero

Magia y Poética de los libros de caballerías hispano-portugueses	115
--	-----

Gerhard Penzkofer

Zauberer und Hexen im Ritterroman	131
---	-----

José Morales Saravia

Der Realismus-Vertrag in <i>Amadís de Gaula</i>	155
---	-----

Jochen Mecke

Die Einbildung der Imagination: Illusionäre Ähnlichkeit im <i>Guzmán de Alfarache</i>	169
---	-----

VI

Hans-Jörg Neuschäfer

Kritik der Literatur – Literatur der Kritik. Der Prozeß der Imagination im *Quijote* 185

Joachim Küpper

Don Quijote und die Magie..... 193

Wolfgang Matzat

Reisedarstellung im Roman des *Siglo de Oro*..... 227

Bernhard Teuber

Literarische Imagination statt Hexerei. Zur Dialektik von Verzauberung und Entzauberung in Cervantes' *Coloquio de los perros*..... 241

Katharina Niemeyer

Liebeszauber. Eros und Magie in den *Novelas amorosas y ejemplares* von María de Zayas..... 261

III. Theatralische Inszenierungen

Georges Güntert

Von der imaginierten zur interpretierten Welt. *Imaginatio, ingenio* und dichterische Reflexion im Theater Lope de Vegas und Calderóns 279

Sebastian Neumeister

Calderóns Zauberdramen zwischen Ritterromantik und Allegorie 293

Wolfram Nitsch

Theater der Magie – Magie des Theaters. Spuk und Zauberei im Drama Calderóns..... 307

Friedrich Wolfzettel

Christliches Wunder und Dämonie in den 'amerikanischen' Dramen Lope de Vegas 323

Jesús G. Maestro

Metafísica de la literatura. La magia o el poder sobrenatural de la palabra: Rojas, Cervantes, Calderón..... 343

Einleitung: Der Prozeß der Imagination

Der Begriff der Imagination (lat. *imaginatio*, gr. *phantasia*) hat zwischen ihren ersten theoretischen Beschreibungen in den antiken Erkenntnislehren und den philosophischen und medizinischen Systematisierungen der menschlichen Erkenntniskraft in der frühen Neuzeit einen erheblichen Bedeutungs- und Funktionswandel erfahren. Aristoteles situiert *phantasia* als mittlere von drei Erkenntnisvermögen zwischen der Fähigkeit zur sinnlichen Wahrnehmung (*aisthēsis*) und der Fähigkeit zum Denken (*noēsis*). Der *phantasia* kommt als repräsentativem und reproduktivem Erkenntnisvermögen die Aufgabe zu, die Eindrücke der Sinneswahrnehmungen festzuhalten, um sie für das Denken verfügbar zu machen. Alle Erscheinungen, die wir, wenn wir die Augen schließen, mit der Seele sehen, sind Phantasmen, Produkte der *phantasia*. Andererseits zeigt sich *phantasia* als schöpferische Instanz, welche die in ihr aufbewahrten Vorstellungen neu ordnen und zu imaginären Gegenständen vereinigen kann. Chimären oder Bockhirsche gibt es nicht in der wirklichen Welt, wohl aber in der Imagination, die damit in eine gefährliche Nähe zur Täuschung und zum Betrug gerät. Die Geschichte von *phantasia/imaginatio* läßt sich wohl überwiegend im Sinn einer Emanzipation der kreativen Kräfte der Imagination zuungunsten ihrer reproduktiven Aufgaben beschreiben. Bereits in der Spätantike und bei den Neuplatonikern, etwa bei Philostrat und Plotin, finden sich Deutungen der Vorstellungskraft, die auf die schöpferische Kreativität des Künstlers verweisen. Quintilian hält für den Redner eine gesteigerte Phantasie bei der Erfindung von Bildern für nützlich (*“phantasia in concipiendis visionibus”*; *Institutio oratoria* 8.3.88). Auf das zunehmende Gewicht der Imagination als schöpferischer Kraft deuten Avicennas Konzeption einer kreativen *vis imaginativa* oder die Wissenssynthesen der mittelalterlichen Enzyklopädien, die das menschliche Vorstellungsvermögen vorsichtig von seiner reproduktiven Aufgabe lösen. Die neoplatonischen Erkenntnis- und Dichtungslehren der Renaissance schließlich begreifen eine intensiviertere *vis imaginativa* als Voraussetzung für den *furor divinus* des Künstlers und das Gelingen des Kunstwerkes. Mit der allmählichen Trennung von Imagination und Wahrnehmung gewinnt aber auch der alte Vorwurf an Schärfe, die Imagination schaffe Trugbilder. Die Einbildungskraft fordert daher Begrenzung, Kontrolle, Zensur, die ihrerseits von den schöpferischen Kräften der Imagination überwunden werden wollen. Diese Dialektik von Imaginationskontrolle und Entgrenzung der Imagination ist gemeint, wenn im Titel dieses Bandes vom ‘Prozeß der Imagination’ die Rede ist. Der Begriff ist bewußt doppeldeutig gewählt. Er bezeichnet zum einen, in diachroner Perspektive, den Vorgang, in dem kollektive und individuelle Imaginationen, kulturelle Vorstellungswelten und die damit verbundenen Praktiken umgeschichtet, einer kritischen Revision unterzogen oder auf neue Horizonte geöffnet werden. Andererseits meint er, in synchroner Perspektivierung, die gerichtliche *causa*, welche die Imagination zum Gegenstand einer kritischen Auseinandersetzung macht. Beide Seiten sind nicht voneinander zu trennen. Der Prozeß als *causa* reflektiert und expliziert Imaginationsleistungen und Imaginationszensur und trägt damit selbst zur Transformation der Funktionen der Einbildungskraft bei. Umgekehrt weckt die Ausdifferenzierung neuer Funktionsbereiche der Imagination das Bedürfnis nach Normierung und Begrenzung. Die Beiträge dieses Bandes gehen davon aus, daß dem Prozeß der Imagination in seinen beiden Bedeutungen eine besondere kulturbildende Funktion zukommt: Das durch die Imaginationskontrolle stimulierte und dif-

ferenzierte kreative Potential der Imagination durchdringt, verändert und bereichert alle Wissens- und Vorstellungssysteme der frühen Neuzeit. Die spanische Kultur bietet hierfür ein privilegiertes Untersuchungsfeld. Die kulturelle Fremderfahrung im eigenen Land, die Begegnung mit dem räumlich fernen Fremden im Zuge der Entdeckungsreisen und das durch den frühen Ausbau staatlicher und kirchlicher Kontrollmechanismen geschärfte Bewußtsein der Differenz zwischen der gesellschaftlichen Außenwelt und einer subjektiven Innenwelt sind einige wichtige Faktoren, die erklären, daß in Spanien der Prozeß der Imagination besonders prägnante Formen aufweist. Die frühe Ausfächerung 'realistischer' Erzählgattungen, die Polarisierung und Hybridisierung von Wahrscheinlichkeit und Wunderbarem, die Ausbildung eines prägnanten Fiktionsbewußtseins und das nicht nur Cervantes charakterisierende poetologische Interesse der spanischen Literatur können wohl in großen Teilen als Symptome dieses Prozesses gewertet werden.

Einen kulturwissenschaftlich und literaturwissenschaftlich besonders symptomatischen Bereich der Auseinandersetzungen um die Imagination bilden die im Untertitel dieses Bandes genannten Begriffe Magie und Empirie. Magie ist wahrscheinlich im *Siglo de Oro* durchaus noch partiell mit Erfahrungswissen identifizierbar. In der *magia naturalis*, die mit Kenntnis und Hilfe der natürlichen Eigenschaften der Dinge wunderbare Wirkungen zu vollbringen verspricht, kommt die protowissenschaftliche Seite der Magie besonders zur Geltung. Auch die Volkskultur geht von einer geheimen Gesetzmäßigkeit der Welt aus, die der Magier durchschaut und seinen Zwecken dienstbar macht. Daneben ist seit der Spätantike eine vehemente Kritik an Magie und Zauber dokumentiert, sei es, weil die *negromantici*, *incantatores*, *aruspices* und *divinatores* nur allzu leicht als Betrüger durchschaubar sind, sei es, weil die christliche Kirche die magischen Grundlagen ihres eigenen Denkens vor nicht-orthodoxen Varianten schützt. Isidor von Sevilla spricht von der "vanitas magicarum artium" (*Etymologiae* VIII, 9.3). Thomas von Aquin erklärt Magie als "fallaciae daemonum", als Formen der Sinnestäuschung, die von einem Dämon in betrügerischer Absicht herbeigeführt werden (*Quaestiones de quolibet* IV, 9.1). Magie und Imagination geraten damit in besondere Nähe zueinander. Magie mißbraucht die Einbildungskraft, indem sie ihr Vorstellungen einflößt, die in der Wirklichkeit nicht existieren. Umgekehrt werden vermeintlich magische Wirkungen als Produkt der Einbildung durchschaubar und kritisierbar. Die Affinität von Magie und Einbildungskraft im Zeichen von Betrug und falscher Wahrnehmung wertet beide ab und trennt sie von der empirischen Erfahrung, mit der die Imagination als reproduktive Verarbeitung von Sinnesdaten und die Magie als Kunst der Naturbeherrschung ursprünglich verbunden sind. Diesem Erfahrungswissen kommt in der Zeit der geographischen Expansion, der beginnenden Naturwissenschaften, des medizinischen Fortschritts und einer sich aus der theologischen Vormachtstellung befreienden Philosophie wachsende Bedeutung zu. Die Wissenspluralisierung der Renaissance gründet in wesentlichen Teilen auf einem neuen, empirischen Weltverhältnis. Dennoch ist der Sieg der Empirie nicht vorschnell gesichert. Wenn das Erfahrungswissen seine Rechte gegen Einbildungskraft und Zauber geltend macht, so wird umgekehrt die empirische Wirklichkeit selber zum Gegenstand des Imaginierens, wie vor allem die Entwicklung der narrativen Gattungen beweist. Der Prozeß der Imagination ist ein vielschichtiger Vorgang, in dem empirische Erfahrung den Einfluß von Magie und Imagination beschneidet, um ihrerseits von ihnen überwuchert, interpretiert, verändert zu werden. Die Beiträge dieses Bandes spüren diesen Überlagerungen nach, die die kulturellen Vorstellungswelten der frühen Neuzeit in Spanien entscheidend prägen. Der erste Teil des Bandes behandelt kulturgeschichtliche

Voraussetzungen und Auswirkungen des Prozesses der Imagination. Der zweite und der dritte Teil beziehen sich am Beispiel der erzählenden und dramatischen Gattungen auf die literarischen Manifestationen dieses Prozesses.

In kulturgeschichtlicher Hinsicht, so Manfred Tietz, muß die von Menéndez Pelayo vertretene optimistische Behauptung, in Spanien habe der Hexen- und Zauberwahn des frühneuzeitlichen Europas nur wenig Fuß gefaßt, in dieser pauschalen Form revidiert werden. Zwar setzen sich alle gesellschaftlichen Eliten Spaniens und vor allem die Kirche gegen Zauberei, magische Weltbeherrschung und heterodoxe Formen der Gläubigkeit zur Wehr, doch ist das Spanien des *Siglo de Oro* bis in die höchsten Gesellschaftsschichten hinein von einer Welle der Wundergläubigkeit erfaßt, in der magische und religiöse Praktiken kaum unterscheidbar sind. Als Zeugen benennt Tietz vor allem Fray Antonio Arbiol († 1726), dessen *Desengaños místicos* von 1706 nicht nur ein rational argumentierendes theologisches Handbuch gegen den Aberglauben bildet, sondern zugleich das Panorama einer Gesellschaft zeichnet, in der Teufelsfurcht, Dämonenglauben und alle Spielarten der Zauberei allgegenwärtig und selbstverständlich sind. Arbiols kritischer Blick hat eine lange Vorgeschichte. Schon die *Reprobación de las supersticiones y hechicerías* (1530) des Maestro Pedro Ciruelo, so der Beitrag von Mariano Delgado, beschreibt, typologisiert und diskutiert Zauber und Aberglauben, um sie im Anschluß an die Kirchenväter als teuflische Erfindung und Beleidigung Gottes zu verwerfen. Ciruelos *Reprobación* ist das im *Siglo de Oro* meist gelesene Werk der Volkssprache zur Magie, auf das auch Cervantes im zweiten Teil des *Don Quijote* rekurriert. Vor allem die Episode vom Marionettenspieler Maese Pedro und seinem wahrsagenden Affen (*Don Quijote* II, 25) dürften von ihm beeinflusst sein. Franz Lebsanft beleuchtet eine noch frühere Phase der Imaginations- und Magiekritik am Beispiel von Texten des späten Mittelalters. Der Gegenstand seines Beitrags sind drei argumentativ zusammenhängende Traktate des am Hof Juans II. (1405–1454) als Beichtvater und Ratgeber tätigen Lope de Barrientos (1382–1469), die im Rahmen der scholastischen Diskussion über Notwendigkeit und Kontingenz dem Problem der Willensfreiheit (*Tractado de Caso e Fortuna*), der Bedeutung von Träumen (*Tractado del Dormir e Despertar*) und den divinatorisch-magischen Künsten (*Tractado de la Adivinanza*) gelten. Lope de Barrientos geht mit Blick auf ein für den Königshof gedachtes juristisches, politisches und theologisches Programm von der gottgegebenen Freiheit und Selbstverantwortlichkeit der Menschen aus. Deshalb wird der (im Kern aristotelisch begriffenen) Imaginatio, der prophetischen Kraft von Träumen und den magischen Praktiken nur ein enger Spielraum zugestanden. Sie suggerieren Entlastungsmöglichkeiten, wo – theologisch begründet – Willensfreiheit und Verantwortung dominieren. Diese frühen Ansätze einer antimagischen Welterschließung werden, so Christoph Strosetzki, von der humanistischen Aristoteles-Rezeption des 16. Jahrhunderts auf ihre Weise fortgesetzt. Fray Luis de Granada (*Introducción del símbolo de la fe*), Juan Huarte de San Juan (*Examen de ingenios*), Juan Ginés de Sepúlveda (*Demócrates segundo*) und Antonio de Torquemada (*Jardín de flores curiosas*) bringen eine nach Arten und Gattungen, Identitäten und Unterschieden gliedernde, funktionale Ordnungsbeschreibung der Welt zur Geltung, die in vieler Hinsicht der von Foucault beschriebenen klassifizierenden Episteme des 17. und 18. Jahrhunderts vorgreift. Auch Monstrositäten und *mirabilia* werden, immer in der Annahme vom Willen Gottes als letzter Wirkursache, innerweltlichen taxonomischen und funktionalen Deutungsbedürfnissen untergeordnet, mit dem Bestreben, die Grenzen des erfahrbaren Wissens auszudehnen und Neugierde für das in der Welt bestehende Unbekannte zu wecken. Einer noch eindeutig

vorrationalen Form der Neugierde widmet sich der Beitrag von Regula Rohland de Langbehn. Am Beispiel von Texten wie Berceos *Signos que aparecerán antes del Juicio Final* (um 1245), des anonymen katalanischen Textes *Vinguda de l'Antichrist* (Handschrift des 15. Jahrhunderts) oder Quevedos *Sueño del Juicio Final* (1605) untersucht Frau Rohland de Langbehn Weissagungen, Visionen, Antichristus-Legenden und Endzeitvorstellungen vom Mittelalter bis zur frühen Neuzeit. Zusammenfassend kann sie feststellen, daß die imaginären Vorgriffe auf das Weltende zunehmend die Weltverlorenheit und ethische Orientierungslosigkeit der Menschen ausdrücken. Daran ließe sich die Hypothese anschließen, daß die in der frühen Neuzeit beobachtbare Erschütterung oder Einengung eines geschlossenen theozentrischen Wirklichkeitsbildes nicht nur zu optimistischen, weltzugewandten Formen des Denkens, sondern auch zu einer sich nicht zuletzt in satirischen oder komischen literarischen Formen äußernden Verunsicherung führt. Der Beitrag von Patricia Saldarriaga schließlich spürt dem Prozeß der Imagination in Lateinamerika nach. Saldarriagas Kommentar zu Juan Rodríguez Freiles *Conquista y descubrimiento del Nuevo Reino de Granada* (abgekürzt *El carnero*, entstanden zwischen 1635 und 1638) geht besonders auf die Rolle ein, die Freile der Imagination und der Magie in der Neuen Welt zumißt. Bei Freile verbindet sich eine programmatische historiographische und theologische Kontrolle der Imagination mit verdeckter Subversion. Wenn sich nämlich im *Carnero* Magie und Religion einander annähern, dann droht die providentielle Ordnung, von der Freile ausgeht, auseinanderzubrechen. Vielleicht deuten sich damit bereits eine Emanzipation der außereuropäischen Kulturen und ein Plädoyer für den kulturellen *mestizaje* an, wie sie das Selbstverständnis des modernen Lateinamerikas prägen.

Der zweite Teil der Beiträge betrifft die erzählenden Gattungen. Die Überschrift "Narrative Verhandlungen" greift die Prozeßmetaphorik auf, weil der Roman als unwahre, sich häufig mit dem Reiz von Zauber und Magie schmückende Gattung gilt, an der sich die Auseinandersetzung um Aufgaben und Grenzen der Imagination besonders entzündet, und weil er aufgrund seiner dialogischen Struktur selbst vielfältige Räume der Verhandlung bietet. Die Gattungskonturen, Gattungsdifferenzierungen und Gattungsziele, die wir heute selbstverständlich dem Roman (*novel, novela*) zuschreiben, seine Fiktionalität, seine Weltzugewandtheit, seine Fähigkeit zur Selbstreflexion, sein belehrender und unterhaltsamer Charakter, stehen in engem Zusammenhang mit den Argumenten, die für oder gegen die Imagination vorgebracht werden. Der Konflikt zwischen Räumen imaginärer Verzauberung und den wachsenden Ansprüchen der Erfahrungswelt nimmt in den einzelnen narrativen Genres unterschiedliche Formen an. Javier Gómez-Montero zeigt, daß die im *Don Quijote* gipfelnde Erosion des Wunderbaren und die damit verbundene Fiktionskritik bereits im Ritterroman einsetzen und daß sich im Verfall des Wunders eine Geschichte der Gattung andeutet. Zunächst bildet das Wunderbare, so Gómez-Montero, einen unhinterfragbaren, naiv rezipierbaren Teil der Ritterepik, doch regen die Abnutzungserscheinungen des erzählten Wunders (narrative Serialisierung, Trivialisierung, etc.) und seine Konfrontation mit fiktionsfeindlichen Diskursen schon bald zu narrativen Defensivstrategien an – zur roman-internen Auseinandersetzung mit der theologischen und historiographischen Fiktionskritik, zu allegorischen und moralischen Lektüren und zu einer Metapoetizität, die das Wunderbare als ausschließlich poetologische Struktur reflektiert. Das wachsende Fiktionsbewußtsein erlaubt schließlich eine Komisierung, Parodierung oder ironische Refunktionalisierung des Wunders, die unmittelbar auf Cervantes' *Don Quijote* verweisen. Komplementär zu diesen Überlegungen widmet sich Gerhard Penzkofer einer Funktionsbeschreibung des Zaubers im

Ritterroman. Am Beispiel des anonymen *Tristán de Leonis* (1501), des ebenfalls anonymen *Primaleón* (1512) und von Melchor de Ortgas *Felixmarte de Hircania* (1556) weist Penzkofer nach, wie der Zauber die Aufgabe einer Legitimation, Explikation oder Kompensation von Erklärungsdefiziten, Verwerfungen oder Tabubrüchen in der gesellschaftlichen Wirklichkeit übernimmt. Der Zauber sichert die Darstellung des noch nicht Darstellbaren ab, indem er Sexualität und Subjektivität der Romanhelden, die Kontingenz historischer Wirklichkeit und die Selbstwertigkeit der literarischen Fiktion motiviert, wobei er häufig nicht als Gegner, sondern als Vorläufer und Platzhalter empirischer Realität im Roman erscheint. Zauberhafte Imagination und Erfahrungswirklichkeit können aber auch, so José Morales Saravia, über einen "Realismus-Vertrag" in Verbindung treten. Unter diesem Titel beschreibt er die verschiedenen Glaubwürdigkeitsstrategien, welche die Akzeptanz eines die mittelalterliche Tradition des Imaginären fortschreibenden Wunderbaren sichern. Dies führt zu der These, daß die Kluft zwischen dem romanischen *maravilloso* und der zunehmend geforderten Plausibilität des Erzählens vor allem durch die Behauptung der Vorbildhaftigkeit der Geschichte geschlossen werden kann.

Begegnet der Ritterroman dem Druck der Empirie durch eine teils defensive, teils kompromißhafte, teils auch fiktionsbewußte Rechtfertigung seiner wunderbaren Erfindungen, so vollzieht sich die weitere Entwicklung und Ausdifferenzierung der erzählenden Gattungen im Zeichen des sich ausbreitenden Erfahrungswissens. Dieser Paradigmenwechsel führt, wie die Beiträge zum Schelmenroman, zu Cervantes und zur Novellistik belegen, zu vielfältigen Formen der Konfrontation und der Überlagerung von Empirie und Imagination. Im pikaresken Roman steht zunächst, wie Jochen Mecke am Beispiel von Mateo Alemáns *Guzmán de Alfarache* erläutert, die programmatische Distanzierung von der Imaginationsliteratur im Vordergrund. Dies erfolgt im *Guzmán* durch die realistische Fundierung des Erzählens (alltägliches Personal, unheroische Geschichten, reales Raum-Zeit-Gefüge), das denunzierende Zitat der abgelehnten Genres und die Kritik an einer nur noch als imaginär einstuftbaren Episteme der Ähnlichkeiten (Foucault). Dennoch neigt die diskreditierte Imagination im *Guzmán* schon deshalb dazu, ihren Geltungsverlust zu überspielen, weil Alternativen zur Ähnlichkeitsepisteme kaum zur Verfügung stehen. So werden die negierten Erzähltraditionen in den eingelegten Geschichten versteckt fortgeschrieben. Die Strukturen der Ähnlichkeit gewinnen ästhetische Funktion als fundierendes Prinzip der Metaphorik. Zugleich tragen sie dazu bei, die im Buchmedium verlorene Sinnlichkeit mündlicher Kommunikation zu simulieren. Die Haltung der *novela picaresca* zur Imagination läßt sich deshalb, so Mecke, nur als permanenter Selbstwiderspruch beschreiben. Diese latente Ambivalenz wird bei Cervantes ästhetisch instrumentalisiert. Cervantes setzt darauf, die Gegensätze zwischen den berechtigten Ansprüchen der Erfahrungswirklichkeit, der Kraft der Imagination und der Autonomie der Fiktion aufzuheben oder ironisch durchzuspielen. Die Kompatibilität von Imagination und Imaginationskritik hebt besonders Hans-Jörg Neuschäfer hervor. Im *Don Quijote* werden alle Erfindungen der Imagination, von den Notlügen Sancho Panzas und den Planspielen des Herzogs bis zu den Wahnvorstellungen des Helden, durch den Bezug auf die klassifikatorische Episteme der *histoire naturelle* komisch perspektiviert. Dennoch ist die Welt des *Don Quijote* Produkt der entfesselten Phantasien des Helden und der Allmacht des Erzählers. Poetologische Bedingung für diese Entgrenzung der Einbildungskraft ist, so Neuschäfer, daß die sich im literarischen Spiel manifestierende Imaginatio, kritische Ratio und die in den eingeschobenen Geschichten eingeschriebene moralische Reflexion sich die Waage halten. Joachim Küpper betont

hingegen zunächst, daß sich im *Don Quijote* unter den imaginären Eskapaden des Helden eine äußerst radikale Form der Imaginationskritik verbirgt, deren Angriffsziel nicht nur die aus der Sicht der Kirche 'wilden' Varianten magischen Denkens bilden, sondern, weit fundamentaler, die magischen Residuen der christlichen Orthodoxie selbst. Episoden wie das Abenteuer mit den Weinschläuchen verweisen strukturell, so Küpper, auf die Sakramente, das Meßritual und auf die Verwandlung von Wein in Blut. Die wahnhaften Transsubstantiationen banalisieren den von ihnen aufgerufenen theologischen Horizont und bringen über die Negation sakramentaler Jederzeitlichkeit zugleich die Historizität menschlicher Existenz zu Bewußtsein. Vor diesem Hintergrund finden das Magische und Wunderbare jedoch eine neue Rolle. Beides kann nun als 'Sentimentalisches' kultiviert werden, als Gegenstand von Fiktionen, die ihre eigene Fiktionalität durchschauen. Cervantes bildet auch den Fluchtpunkt des Beitrags von Wolfgang Matzat, der am Beispiel der Evolution frühneuzeitlicher Reisedarstellungen darlegt, wie eine die Reisephantasie einengende Imaginationskritik mit der Entdeckung neuer kultureller und sozialer Geltungsräume der Vorstellungskraft korreliert ist. Der zunehmenden Bekanntheit der fernen Reiseziele und dem Schwund der traditionell mit ihnen verbundenen *mirabilia* entspricht in der Evolution des Romans, so Matzat, eine zunehmende imaginäre Verfremdung des Nahraums. So wird in Cervantes' *Persiles* der mit der Fahrt vom fremdartigen Nordeuropa ins vertraute Spanien und Italien verbundene Imaginationsverlust durch den Blick in die unbekannteren Schicksale der Reisebekanntschaften kompensiert, während im *Don Quijote* der alltägliche Kontext der Abenteuerreise durch die subjektiven Phantasien der Protagonisten eine imaginäre Komponente erhält. Cervantes' Romane kündigen demnach die moderne literarische Funktionalisierung der Differenz zwischen dem Realen und dem Imaginären an, die mit der Erschließung subjektiver Räume zugleich ihre kritische Distanzierung ermöglicht. Die von Cervantes unternommene Auflösung des Gegensatzes von Imagination und Empirie gilt auch und gerade in den *Novelas ejemplares*. Das zeigt der Beitrag von Bernhard Teuber zum *Coloquio de los perros*. Alle an dieser Erzählung maßgeblich Beteiligten, Campuzano und sein Zuhörer Peralta, die sprechenden Hunde Cipión und Berganza und vor allem die Hexe Cañizares, suspendieren nach dem vergeblichen Bemühen, den Status ihrer unwahrscheinlichen Geschichten zu klären, die Frage nach der Wahrheit ihrer Erlebnisse zugunsten des erlebten Vergnügens. Sie werden, wie Cide Hamete Benengeli im *Don Quijote*, zu allegorischen Stellvertretern des Autors, der der dekonstruierten Unterscheidung von Wahrheit und Lüge supplementär eine hedonistische Wirkungsästhetik entgegensetzt. Da die literarische Aushebelung des Wahrheitspostulats an magische Praktiken erinnert, leitet sich Cervantes' Literaturbegriff, so Teuber, aus der Zauberkunst her, die im literarischen Akt zugleich erledigt und bewahrt wird. Vor dem Hintergrund des cervantineschen Novellenmodells deutet Katharina Niemeyer die Novellen von María de Zayas als feministische *ré-écriture*, die im historischen Kontext von Reformation und tridentinischem Katholizismus die überkommenen Geschlechterrollen, die konservative Sexualmoral und die trügerischen Verheißungen der Liebesehe kritisch perspektiviert. So scheitert der Liebeszauber in "La fuerza del amor" und in "El desengaño amando y premio de la virtud" und ermöglicht zugleich durch sein Versagen eine erste autonome Entscheidung der Liebenden. Vor dem Horizont des unwirklichen Wunderbaren, so Niemeyer, zeichnen sich die empirisch-anthropologische Erklärbarkeit der menschlichen Natur und die Fähigkeit der Menschen zu selbstbestimmtem moralischem Handeln ab. An die Stelle der cervantineschen Dekonstruktion tritt hier nun ein dominant rational geprägter Funktionszusammenhang von Imagination und Erfahrung.

Die theatralische Inszenierung wunderbarer oder magischer Welten, die im dritten Teil dieses Bandes behandelt wird, verleiht dem Prozeß der Imagination eine besondere, durch das Medium der Bühne und die Öffentlichkeit der Theateraufführung geprägte Gestalt. Die raffinierte Bühnentechnik des Barocktheaters steigert die Erfindungen der Imagination zu illusionärer Anschaulichkeit, ohne die mechanische Fundierung des Maschinenwunders zu dementieren. Vergnügliche Illusionierung und Desillusionierung halten sich für den geübten Theatergänger die Waage. Zugleich aber begünstigt die im Welttheater des *Siglo de Oro* stets implizierte Perspektive des sakralen Spiels den Nexus illusionierender Bühnentechnik mit der glaubhaften Darstellung eines nicht-fiktiven religiösen Wunderbaren. Entsprechend breit ist der Spielraum der Imagination. Sie gilt als unabdingbarer Teil des erfindungsreichen Bühnenspiels oder, aus theologischer Sicht, als Quelle von Betrug und Täuschung, die gleichwohl einem frommen Zweck dienen können. Georges Güntert verfolgt die Entwicklung der Einbildungskraft von ihren platonischen und aristotelischen Ursprüngen bis zu den maßgeblich von Ficino geprägten Konzeptionen des *Siglo de Oro*, um schließlich die Gestaltungsbreite der Imagination im Ehrendrama des spanischen Barock zu dokumentieren. In Lope de Vegas *El castigo sin venganza* verweist die vom Herzog ersonnene schauerliche Strafe wie eine *mise en abyme* auf die Erfindungskraft des Textes. Daraus ist, so Güntert, ein positiver, der rhetorischen *Inventio* angenäherter Begriff der Imagination abzuleiten, der die sowohl von den Figuren wie vom Autor zunächst in der Vorstellungskraft durchgespielte und dann effektivvoll inszenierte Kunst der Intrige meint. In Calderóns Ehrendramen (*El pintor de su deshonor*, *El médico de su honor*) deckt sich Imagination dagegen mit den trügerischen Vorstellungen der Figuren, die eingebildete *apariencias* für Wahrheit halten. Deshalb ist die hierarchisch strukturierte Poetik Calderóns weniger durch eine befreite *Inventio* geprägt als durch das autoritäre *Ingenium* des Autors, der die fehlerhaften Imaginationen der Figuren kontrolliert und den Heilswahrheiten der Religion allegorisch oder emblematisch zum Ausdruck verhilft. Die Wahrheitsperspektive seines Theaters schließt jedoch ästhetische Ansprüche nicht aus. Sebastian Neumeister weist nach, daß sich das für das Hoftheater des 18. Jahrhunderts charakteristische Bedürfnis nach spektakulärer Unterhaltung und selbstwertiger Bühnenillusion schon bei Calderón manifestiert, allerdings mit gattungsabhängigen Unterschieden. Die von Neumeister untersuchte *comedia novelesca* *El jardín de Falerina* und das *auto sacramental* gleichen Titels öffnen beide mit Hilfe der Techniken des Theaters im Theater den Blick auf Szenerien der Ritterepik. Wenn jedoch die *comedia novelesca* Episoden des *Orlando innamorato* ohne Rücksicht auf die Frage nach ihrer Wahrheit als selbstwertige Bühnenillusion inszeniert, ist das im Fronleichnamstück von Luzifer aufgeführte Spiel im Spiel auch ein *pharmakon*, das den Weg zum Heil öffnet. Anders als in der *comedia* stehen die Zaubereffekte des *auto sacramental* im Dienste der göttlichen Wahrheit. Medium und Botschaft, Theater und Moral sind identisch. Auch der Beitrag von Wolfram Nitsch verfolgt die unterschiedlichen Funktionalisierungen des Bühnenzaubers an einem von Cervantes bis zu Calderón reichenden Textcorpus, wobei er vor allem das Konkurrenzverhältnis zwischen der Magie als Teil der auf der Bühne dargestellten Handlung und des die Darstellung prägenden Theaterzaubers im Blick hat. So denunzieren Cervantes' *Entremés de la cueva de Salamanca* und die gleichnamige *comedia* von Ruiz de Alarcón Magie als menschliches oder teuflisches Blendwerk, das in theatralischer Perspektive jedoch eine unwiderstehliche, zauberhafte Wirkung hervorbringt. In Calderóns *La dama duende* begründet das *artificio* eines drehbaren Glasschranks Rollen-spiel und Intrige, so daß der Theaterzauber den Platz magischen Denkens usurpiert, für das

der (falsche) *duende* steht. In *El mágico prodigioso* schließlich bleibt der Zauber, den Gott und der Teufel ins Werk setzen, transparent im Hinblick auf den Bühnenzauber, der ihn zum Ausdruck bringt. Das Theater entfesselt somit alle technischen Kräfte, um das Übernatürliche und Magische zu zeigen, und beweist mit diesem Vermögen auch seine theologische Legitimität. Eine tatsächliche Erosion des religiösen Wunderbaren jenseits der Grenzen von Illusion und Wahrheit hebt dagegen der Beitrag von Friedrich Wolfzettel hervor, der sich auf die amerikanischen Dramen Lope de Vegas, vor allem auf *El Nuevo Mundo descubierto por Colón* (vor 1604) und auf *Arauco domado* (zwischen 1607 und 1609), bezieht. Diese Texte sind aufschlußreich, weil sie das heilsgeschichtlich fundierte Konzept eines *theatrum mundi*, in dem das religiöse Wunderbare seinen genuinen Platz findet, in bezug auf die Neue Welt wörtlich verstehen und mit dem exotischen Wunderbaren Amerikas vereinen. Das Kolumbus-Drama begründet, so Wolfzettel, die Eroberung Amerikas mit dem unhinterfragbaren Verweis auf den Willen der Providenz. In *Arauco domado* setzt sich das christliche Wunderbare dagegen nicht mehr konsequent gegen die fremde Welt durch, denn in seiner exotischen Variante wird das Wunderbare zum ungewollten Gegendiskurs, der der heilsgeschichtlichen Deutung der Eroberung die wunderbare Wirklichkeit des fremden Anderen entgegenstellt. Der abschließende Beitrag von Jesús Maestro öffnet eine gattungsübergreifende, resümierende Perspektive, indem er der Sprache der Literatur selbst wirklichkeitsschaffende, magische Kräfte zuweist, die in den Texten examiniert, bestätigt und gefeiert werden. In *La Celestina* beschwören die magischen Formeln der Kupplerin die Macht des Wortzaubers. In Cervantes' *Coloquio de los perros* hat nicht die Hexe, sondern der Erzähler die Kraft, mit Worten Wirklichkeit zu schaffen. In Calderóns *El mágico prodigioso* schließlich wird göttliche Allmacht nur über ihre literarische Vermittlung vorstellbar. Deshalb besteht die Bedeutung von Zauber, Wunder und Magie in der Literatur vor allem darin, die wunderbare Illusionierungskraft der Sprache zur Geltung zu bringen. Literatur ist Magie, der Dichter ein Schamane.

Die vielfältigen Ergebnisse der einzelnen Beiträge lassen sich hier nicht zu einem einheitlichen Bild zusammenfassen. Einige Andeutungen sollen genügen. Der Prozeß der Imagination, so das vielleicht wichtigste Ergebnis, führt in der frühen Neuzeit Spaniens weniger zu Exklusions- als zu Inklusionsverhältnissen, nicht zu einer Verknappung schöpferischer Ressourcen, sondern zu einer außergewöhnlichen Intensivierung und Differenzierung kultureller Produktivität. Wenn das individuelle und kollektive Imaginieren innerhalb und außerhalb der Literatur zunehmend durch Erfahrungswissen kontrolliert wird, so bildet die Empirie doch auch die Grenze, jenseits derer sich literarische Imaginationen als legitime Wirklichkeit *sui generis* etablieren dürfen. Die kreative *inventio* des Theaters, der illusionistische Maschinentzauber der Bühne, die spektakulären Erfindungen des Ritterromans oder die Poetik der cervantineschen Novellen setzen eine schöpferische Einbildungskraft als Bedingung für das ästhetische Gelingen von Kunst voraus. Literatur konstituiert sich nunmehr als Fiktion. Innerhalb der Fiktionsgrenzen, auch das ein Resultat aus dem Prozeß der Imagination, wirken Einbildungskraft und Erfahrung eng zusammen. Die literarischen Imaginationen sind Platzhalter und Wegweiser zu noch ungesicherten, unzulässigen, tabuisierten Wissenspotentialen. Sie entdecken neue Wirklichkeitsbereiche, soziale Nahräume, die subjektiven Innenräume der Menschen, die gesellschaftlichen Rollen der Frau. Die Genese und Ausdifferenzierung von literarischen Gattungen und Schreibstilen, die aus Umkodierung und Resemantisierung resultierende Vielfalt von Motiv- und Themenparadigmen und die breiten Spielräume der Bühnenkunst gründen zu großen Teilen auf den Überschneidun-

gen und Kompromissen zwischen Imagination und Erfahrungswissen, auf der Suspendierung ihres Gegensatzes oder auf ihrer bewußten oder latenten Dialogizität. Nicht zuletzt gliedert sich auch das Wunderbare als heilsgeschichtliche Wahrheit, illusionistische Unterhaltung, Bühnenzauber oder exotische Wirklichkeit in zumindest partiell koexistierende Spielarten auf, die die literarische und kulturelle Realität Spaniens differenzieren. Projiziert man diesen Reichtum auf den Prozeß der Imagination zurück, wird man wahrscheinlich von seiner Medien-, Gattungs- und Registerabhängigkeit ausgehen müssen. Der Prozeß der Imagination ist ein in sich differenzierter, teilweise widersprüchlicher, in verschiedenen Medien und Gattungen unterschiedlich verlaufender Vorgang, dessen Richtung und Entwicklungspotential aus der Synthese seiner heterogenen Komponenten rekonstruierbar ist. Die Entstehung neuer Formen der Fiktion aus der Vernetzung von Imagination und Erfahrungswissen führt zugleich zu einer Erweiterung und Transformation ihres Funktionsspektrums. Die literarischen Erfindungen der Imagination sind religiös instrumentalisierbar, sie interpretieren Erfahrungswirklichkeit oder bilden legitime Unterhaltungsenklaven. Nicht theologische oder historische Wahrheit, sondern kommunikative Aufgaben definieren und rechtfertigen die literarische Fiktion. Auch die Darstellung von Magie, Zauber und Wunderbarem, so zeigen fast alle Beiträge dieses Bandes, ist in der spanischen Literatur weitgehend entpragmatisiert und fiktionalisiert. Zauberer, Hexen, Geister und das spektakuläre Repertoire ihrer Künste dienen jenseits der Mimesis vorwiegend der Unterhaltung. Sie werden ästhetisch rezipiert und genossen, weil sie nicht wahr sind. Das schließt ein Einwirken auf das Wissen der Leser nicht aus. Die entpragmatisierte Magie der Literatur neigt oder zensiert, so ist zu vermuten, gewollt oder ungewollt die magische Fundierung der Lebenswelt. Literatur ist emanzipatorisch. Vielleicht repräsentiert sie eine frühe aufklärerische Vernunft. Für eine solche paradoxe Vernünftigkeit würde auch sprechen, so eine letzte Anmerkung, daß der Prozeß der Imagination dazu neigt, sich in den literarischen Werken selbst abzubilden und zu verdoppeln. Deshalb ist die spanische Literatur der frühen Neuzeit in höchstem Maße metapoetisch und autoreflexiv. Das gilt nicht nur für Cervantes' *Don Quijote*, sondern schon für den Ritterroman, dann auch für den Schelmenroman oder für das Barocktheater, das die Bedingungen, die Grenzen und die Legitimität der Bühnenillusion reflektiert. Wahrscheinlich ist die Bedeutung dieser Metapoetizität für die Entwicklung der europäischen Literaturen kaum hoch genug einzuschätzen.

Der vorliegende Band veröffentlicht die Beiträge des Kolloquiums "Der Prozeß der Imagination. Magie und Empirie in der spanischen Literatur der frühen Neuzeit", das vom 9. bis zum 12. Oktober 2002 an der Universität Würzburg stattfand. Für die Realisierung der Tagung und die Publikation dieses Bandes danken wir der Deutschen Forschungsgemeinschaft, der spanischen Botschaft und dem Universitätsbund Würzburg für ihre großzügige Unterstützung. Wir danken auch allen unseren Mitarbeitern, ohne deren Hilfe dieser Band nicht hätte entstehen können.

Gerhard Penzkofer / Wolfgang Matzat

I.

KULTURGESCHICHTLICHE VORAUSSETZUNGEN

Magie und Imagination in religiösen Kontexten und Schriften des spanischen 16. und 17. Jahrhunderts

Magie – Begriff und Wirklichkeit im *Siglo de Oro*

Folgt man Marcelino Menéndez Pelayo (1856–1912) und dem einschlägigen Kapitel über die “*Artes mágicas, hechicerías y supersticiones en los siglos XVI y XVII*” in dessen *Historia de los Heterodoxos españoles* von 1880–1882,¹ so war das seinerzeitige katholische und orthodoxe Spanien ein Land, in dem die Magie ein weitgehend unbekanntes oder nicht wirklich ernstgenommenes Phänomen gewesen ist – ganz im Gegensatz zu Ländern wie Frankreich oder Deutschland, in denen, wie der Autor in seinem apologetischen Ansatz nicht ohne polemische Schadenfreude feststellt, der Protestantismus tiefe Wurzeln geschlagen hatte. In Spanien, so hebt er durchaus zu Recht hervor, gab es keine dem berühmten *Hexenhammer* vergleichbare Schrift. Die *Disquisitiones magicæ* des Spaniers Martín del Río, die sicher das grundlegendste und wirkungsreichste zeitgenössische Werk zur Magie und zum Hexenwesen waren,² sind für Menéndez Pelayo eine europäische Schrift mit bis in die Antike zurückreichenden und aus aller Herren Länder der Gegenwart zusammengetragenen Quellen, die – auch in Anbetracht der unglaublichen Leichtgläubigkeit ihres jesuitischen Verfassers – auf keinen Fall als ernstzunehmendes Zeugnis für die reale Situation in Spanien herangezogen werden darf. In dieser Beurteilung del Ríos ist der sicher nicht unparteiische Menéndez Pelayo von dem Ethnologen Julio Caro Baroja ausdrücklich bestätigt worden.³ Dennoch kann man dem berühmten Gelehrten aus heutiger Sicht nicht mehr vorbehaltlos zustimmen, wenn er triumphalistisch und ironisch zugleich im Hinblick auf das Spanien des *Siglo de Oro* feststellt: “¡Feliz nación y siglo feliz aquél, en que la superstición [sc. die Magie in ihren verschiedensten Erscheinungsformen] se reducía a curar la rabia con ensalmos o a conjurar la langosta!”⁴

¹ *Historia de los Heterodoxos españoles*, 2. Bde., Madrid 1967, Bd. 2, S. 251–280.

² *Disquisitionum magicarum libri VI*, 3 Bde., zuerst Löwen 1599. Das Werk erlebte 25 Auflagen, die letzte 1755. Das *Lexikon für Theologie und Kirche* stellt (in der 2. Auflage, Bd. 3, Freiburg 1959) fest, es handle sich um ein “gelehrtes, aber kritikloses Werk, das die Folteranwendung in Hexenprozessen forderte”. Die 3. Auflage des *LThK* (Bd. 3, Freiburg 1995, S. 78) schwächt diesen Sachverhalt ab. Wie die *Disquisitiones* erschien auch das dämonologische Werk von Francisco Torreblanca Villalpando (*Daemonologia, sive magia naturali daemoniaca licita et illicita deque aperta et occulta interventione et invocatione libri IV*) nicht in Spanien, sondern in Mainz (J.T. Schönwetter, 1623). Auch dieses Buch kann nicht als Spiegel der in Spanien herrschenden Verhältnisse verstanden werden.

³ “Martín del Río y sus Disquisiciones mágicas”, in: Julio Caro Baroja, *El señor Inquisidor y otras vidas por oficio*, Madrid ²1970, S. 171–196.

⁴ *Historia de los Heterodoxos españoles* (Anm. 1), S. 258.

Auch Spanien hat ganz zweifelsohne das – europäische – Phänomen Magie⁵ gekannt, und das gerade auch im religiösen Bereich, denn, anders als zu Zeiten von Menéndez Pelayo, ist heute für Religionshistoriker die Grenze zwischen einer in die Zuständigkeit des Ethnologischen zu verweisenden Magie und ausschließlich in der Zuständigkeit des Theologischen befindlichen (christlich oder im engeren Sinn katholisch zu definierenden) Phänomenen keineswegs mehr eindeutig zu ziehen. Dies hängt sicher auch damit zusammen, daß sich für den Religionshistoriker der hochkomplexe Begriff der Magie aus der Sphäre des Primitiven gelöst hat und manches Phänomen des früheren, aber auch des heutigen Christentums durchaus als ‘magisch’ anzusehen ist.⁶ Auf dieser Ebene der Debatte ist es ohne weiteres möglich, auch nach Magischem in den zentraleren Bereichen im Christentum zu fragen, sei es im Verständnis des Gebets, der Benediktionen oder sei es in den Sakramenten und hier insbesondere in der Lehre von der Transsubstantiation, die Katholiken und Lutheranern letztlich gemeinsam ist und die im 16. Jahrhundert während des Trienter Konzils bei der Definition der Messe als Opferhandlung unterstrichen wurde. Die für den katholischen Sakramentsbegriff konstituierende Vorstellung des *ex opere operato* wird als der eigentliche “Wirkungs-Modus” der Magie angesehen.⁷ Magie liegt immer dann vor, wenn von einem Zwei-Welten-Modell ausgegangen wird, in dem auf welche (rituellen) Weisen und für welche (privilegierten) Personen auch immer Beziehungen zwischen diesen beiden Welten hergestellt werden können, seien diese beiden Welten ‘Mensch’ und ‘Gott’, ‘Diesseits’ und ‘Jenseits’, die ‘Lebenden’ und ‘Toten’, ‘Gegenwart’ und ‘Zukunft’, und wenn sich aus dieser Aufhebung Möglichkeiten der Einwirkung zum Guten, aber auch zum Bösen ergeben.

⁵ Zur geisteswissenschaftlichen Sicht der Magie im allgemeinen vgl. den Artikel “Magie” von K. Goldammer, in: Joachim Ritter (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 5, Basel/Stuttgart 1980, S. 631–636. Zur philosophiegeschichtlichen Einordnung der Magie im 17. Jahrhundert vgl. George MacDonald Ross, “Okkulte Strömungen [Magie, Astrologie, Hermetismus, Alte Weisheit, Geheime Gesellschaften]”, in: *Die Philosophie des 17. Jahrhunderts*, Bd. 1, 1., *Allgemeine Themen. Iberische Halbinsel. Italien*, hg. v. Jean-Pierre Schobinger, Basel 1998 (*Grundriß der Geschichte der Philosophie*. Begründet von Friedrich Ueberweg; völlig neu bearbeitete Ausgabe), S. 196–224. Einen eher kulturgeschichtlichen Überblick zu Deutschland mit einem Ausblick in die Nachbarländer gibt Richard van Dülmen, *Kultur und Alltag in der Frühen Neuzeit*, Bd. 3 (*Religion, Magie, Aufklärung. 16.–18. Jahrhundert*), München 1994, insbes. Kap. II, “Volksmagie und religiöses Leben”, S. 55–105.

⁶ Vgl. die Beiträge zum Artikel “Magie [I, II, III, IV]” von Carl Heinz Ratschow/Rainer Albertz/Dieter Harmening/Hans Jürgen Ruppert in der *Theologischen Realenzyklopädie*, Bd. 21, Berlin/New York 1991, S. 686–703. Zur Begriffsbestimmung heißt es dort einleitend: “Der Sprachgebrauch des Begriffs Magie in den Religionswissenschaften zeigt verwirrende Eigenarten” (S. 686). Daß auch die Religions- und Frömmigkeitsgeschichte den Begriff der Magie in Bezug auf das Christentum verwendet, zeigt sich mit großer Deutlichkeit bei Arnold Angenendt, *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, Darmstadt 1997, passim. Aus religionswissenschaftlicher und theologischer Sicht vgl. auch die knappen Ausführungen zu den Konzepten “Magie und Zauber” als menschlichen Universalien zur Herstellung von Beziehungen zwischen der Alltagswelt und einer anderen (höheren, religiös-metaphysischen) Realität von Hans-Peter Hasenfratz, *Religion – was ist das? Lebensorientierung und Andere Wirklichkeit*, Freiburg i.Br. 2002, S. 27–34.

⁷ “Magie (I)”, in: *Theologische Realenzyklopädie* (Anm. 6), Bd. 21, S. 686.

Ein solches Magieverständnis läßt sich natürlich auch auf Spanien anwenden, und es läßt sich darüber hinaus auch für das vom christlich-katholischen Geist zutiefst geprägte *Siglo de Oro* das feststellen, was Richard van Dülmen für das damalige Deutschland vielleicht in noch allzu vorsichtiger Weise gesagt hat: „Magische und religiöse Vorstellungen und Praktiken waren [seinerzeit] kaum zu trennen.“⁸ Dies belegen eindrucksvoll auch die vielfältigen damaligen Formen der Hostienverehrung, unter anderem mit dem – in Trient bereits eindeutig entschiedenen und leicht ins Häretische abgleitenden – Streit, ob große Hostien heilswirksamer sind als kleine, oder mit den theologisch durchaus ernsthaften Debatten über die – erlaubte oder nicht erlaubte – sogenannte ‘häufige Kommunion’. Hierher gehören auch die immer wieder zu findenden Berichte über Hostienschändungen, die meistens Juden zugeschrieben wurden – ebenso wie die vielfältigen Berichte über Ritualmorde, die in ihrer eindeutigen Parallelität zur Kreuzigung Christi durchaus magische Elemente zeigen. So wurden denn auch die angeblichen Täter des Ritualmordes von La Guardia, die ein Kind gekreuzigt haben sollten, 1490 zugleich der schwarzen Magie angeklagt.

Ohne also den – ganz sicher zum Scheitern verurteilten – Versuch einer eindeutigen, sozusagen dogmatischen Definition von Magie zu unternehmen, sollen im vorliegenden Kontext als ‘magisch’ all jene Phänomene eines generellen religiösen Verhaltens verstanden werden, die heutzutage im christlichen Kontext zunächst einmal als ‘abergläubisch’ angesehen würden.⁹ Zur Illustration dieses Sachverhalts seien hier – ohne jede wertende Absicht – einige Beispiele aus der Zeit des 16. und 17. Jahrhunderts angeführt, die verdeutlichen sollen, daß die vorgebliche Rationalität jener Zeit – wie die anderer Zeiten – eher ein Konstrukt der Historiographen als ein Abbild der Realität ist.

Ein Panorama von Magie und Aberglauben in der Lebenswelt des *Siglo de Oro*

Als Karl V. am 21. September 1558 starb, verfügte die spanische Monarchie noch über keine offizielle Grablege. Bekanntlich hat erst sein Sohn Philipp II. den *Escorial* errichten lassen, in dem sich heute auch der Sarkophag Karls V. befindet. Der Leichnam Karls wurde daher zunächst an seinem Sterbeort, im Kloster Yuste, beigesetzt. Das geschah folgendermaßen, wie heute noch zu sehen: Im Kellergeschoß des Klosters unterhalb des Bereichs der Kirche wurde der Sarg in einer herausgestemten Öffnung so in der Wand verkeilt, daß der

⁸ *Kultur und Alltag in der Frühen Neuzeit* (Anm. 5), S. 61.

⁹ Wie außerordentlich schwierig sich in der konkreten historischen Situation die Grenzziehungen zwischen ‘kirchlich akzeptabel’ und ‘kirchlich verwerflich’ darstellt, zeigt Peter Dinzelbacher an einer Fülle von Beispielen insbesondere aus dem mittelalterlichen und neuzeitlichen Christentum auf, wo aufgrund der gleichen ‘übernatürlichen’ Phänomene (Ekstasen, Stigmatisierungen, Visionen, verschiedene Formen der Besessenheit, fiktive Graviditäten etc.) eine scharfe Verurteilung bis hin zur (staatlicherseits vorgenommenen) Hinrichtung und andererseits eine positive Akzeptanz bis hin zur ‘Kanonisierung’ durch die Kirchen erfolgte, in *Heilige oder Hexen? Schicksale auffälliger Frauen*, Düsseldorf 2001 (¹1995). Im vorliegenden Kontext vgl. vor allem die Kapitel “Das Modell weiblicher Heiligkeit und das Hexenstereotyp” (S. 101–152) und “Heilige und Hexen im Vergleich” (S. 153–284).

größere Teil des Sargs frei in den Kellerraum hineinragte. Der Sinn dieser Konstruktion war es, daß der Priester, der in der Kirche oberhalb des Kellerraums die Messe feierte, bei der Wandlung in einer gedachten Linie vom Altar hinab in den Kellerraum genau auf der Brust und noch genauer auf dem Herzen des toten Kaisers zu stehen kam, was seine – postmortale – Teilhabe am Meßopfer bewirken sollte.¹⁰

Ein gänzlich anderes magisches Phänomen im Katholizismus der Zeit ist die Verwendung des Lateinischen als sakraler Sprache in der Meßfeier, in allen offiziellen Akten der Kirche, aber auch in den Gebeten der Laien, die dieser Sprache gar nicht mächtig waren und nicht mächtig sein sollten und die ihrerseits, wie vielfach belegt, gerade dem lateinischen Wortlaut eine besondere Wirkkraft zuschrieben. Das Gegenstück dazu ist die Wahrnehmung des Arabischen als der magischen Sprache der Hexerei und des Teufels.¹¹

Ein weiteres, partikuläres Beispiel ist in diesem Zusammenhang der Wunsch Philipps II., daß die von ihm und dem Volk geschätzte Sor María de la Visitación die *Armada Invencible* vor ihrem Auslaufen nach England segnen sollte und dies, obwohl sie natürlich keinerlei priesterliche Funktion wahrnehmen konnte. Ihr religiöser Segen scheint doch einem magischen Besprechen recht nahe zu stehen. Hier wird deutlich, daß im *Siglo de Oro* nicht nur die Grenze zwischen Magischem und Religiösem, sondern auch die zwischen Magischem und Politischem verwischte. Selbst ein so rational erscheinender Machtpolitiker wie der Conde-Duque de Olivares (1587–1645), der für Philipp IV. lange Zeit die Regierungsgeschäfte führte, soll sich über zwei *brujas* religiöse – magisch wirksame – Amulette beschafft haben, “para que se le mantuvieran en el favor real”;¹² er soll außerdem, so wenigstens wurde gemunkelt, einen durchaus als magisch anzusehenden Zeugungsversuch mit seiner Frau in einem Nonnenkloster während einer Messe und in Anwesenheit von zwölf Nonnen unternommen haben, um endlich den ersehnten Nachkommen zu erhalten.¹³

Magisch ist auch die Reliquienverehrung der Zeit, der die – heute häufig nicht mehr präsenste, aber dem Begriff der Reliquie natürlich inhärente – Auffassung zugrunde liegt, daß die Reliquie eine reale Verbindung zum Jenseits herzustellen vermag.¹⁴ Reliquien wurden wegen dieser Fähigkeit im 17. Jahrhundert zu Prestigeobjekten und zu sehr realistischen Geldanlagen. Zu welchen extremen Verhaltensweisen das zweifelsohne magisch verstandene Reliquienwesen führen konnte, zeigt eine Episode kurz nach dem Tod Teresa

¹⁰ So die Vorortinformation durch die Mönche des Klosters San Jerónimo in Yuste, an das der Kaiser seinen Alterssitz hatte anbauen lassen, den er am 3. Februar 1557 bezog. Für die heutige ‘rationalistische’ Sicht des *Siglo de Oro* bezeichnend ist es, daß der jüngste Biograph Karls V. lediglich angibt, der Kaiser sei “[s]einem Wunsche gemäß [...] unter dem Hauptaltar der Kirche in Yuste begraben” worden (bevor ihn Philipp II. 1574 nach der Fertigstellung des Escorial in der dortigen offiziellen, prunkvollen Grablege des spanischen Königshauses endgültig beisetzen ließ). Siehe Alfred Kohler, *Karl V. 1550–1558. Eine Biographie*, München²2000, S. 366.

¹¹ Die Morisken galten in Spanien als besonders erfahren in der *arte mágica* und wurden entsprechend von der Inquisition verfolgt. In den Zeugenaussagen spielten immer wieder arabisch geschriebene Bücher oder das – beschwörende – Sprechen *en lengua arábica* eine zentrale Rolle. Siehe Menéndez Pelayo, *Historia de los Heterodoxos españoles* (Anm. 1), S. 266–267.

¹² Claire Guilhem, “La Inquisición y la devaluación del verbo femenino”, in: Bartolomé Bennassar (Hg.), *Inquisición española: poder político y control social*, Barcelona 1981, S. 171–207, hier: S. 207.

¹³ Gregorio Marañón, *El Conde-Duque de Olivares*, Madrid²⁸1975 (Espasa-Calpe), S. 158–159.

¹⁴ Vgl. Angenendt, *Geschichte der Religiosität im Mittelalter* (Anm. 6), S. 691–694.

de Ávilas. Damit sich keiner der Anwesenden von den Kleidern oder gar dem Leichnam eine Reliquie verschaffen konnte, durften sich alle, wie einer ihrer Biographen berichtet, der Toten nur mit auf dem Rücken verschränkten Armen nähern, um den Leichnam zu küssen. Ein Mönch wußte aber auch diese Gelegenheit zu nutzen. Er beugte sich über die gefalteten Hände der Toten, küßte sie, biß dabei dem Leichnam einen der beiden kleinen Finger ab und versuchte ihn im Mund verborgen unbemerkt für sich zu bewahren.

Magisch verstanden und geglaubt – und wohl nicht als einfacher Betrug abzutun – wurde auch ein im 16. und 17. Jahrhundert oft zu findendes Phänomen: die Behauptung von Priestern, Nonnen, aber auch von Laien, sie hätten Briefe aus dem Jenseits empfangen oder aber sie hätten Medaillen, Kreuze, ganze Rosenkränze oder auch nur einzelne Perlen ihrem Schutzengel oder sonstigen Boten anvertraut, die diese Gegenstände in den Himmel brachten, sie dort segnen ließen und mit all dessen Segens- und Heilkraft zu den Absendern zurückbrachten, die sie dann wiederum an ihre – aufnahmebegierige – Klientel verteilten.¹⁵ Selbst die einzelnen Perlen (*cuentas*) hatten eine große Wirkkraft: Sie vermochten Feuerbrände zu löschen, Kranke zu heilen und Besessene vom Teufel zu befreien.¹⁶

Kaum anders als magisch sind auch folgende Phänomene zu verstehen, die Beispiele für die in außerordentlichem Umfang gepflegte Gebetskultur der Zeit und die aus der Übung der sogenannten *oración mental*, dem geistigen Gebet, erwachsene Mystik darstellen. Hier zunächst ein eher unspektakuläres Beispiel für die Versuche, das schlichtere Wortgebet, die *oración vocal*, in einen tieferen, magischen Zusammenhang mit dem Göttlichen zu bringen. Als Quelle dient der Franziskanermönch Fray Antonio Arbiol (†1726), dessen außerordentlich erfolgreiche *Desengaños místicos* am Ende des *Siglo de Oro* noch einmal die ganze Geschichte der Frömmigkeit der Zeit einschließlich ihrer zahllosen 'magischen Entartungen' zusammenfassen.¹⁷ Sein Hauptanliegen war es zwar, die Phänomene der Mystik im Hinblick auf sein – überwiegend weibliches – Lesepublikum von allem nur phantasie-

¹⁵ Vgl. Isabelle Poutrin: "Les chapelets bénits des mystiques espagnols (XVI^e–XVII^e siècle)", in: *Mélanges de la Casa de Velázquez* 26,2 (1990), S. 33–54.

¹⁶ Isabel Poutrin, "Juana Rodríguez, una autora mística olvidada (Burgos, siglo XVII)", in: Lou Charnon-Deutsch, *Estudios sobre escritoras hispánicas en honor de Georgina Sabat-Rivas*, Madrid 1992, S. 286–284, hier: S. 272. Als *cuentas de leche* garantieren sie den stillenden Müttern Milchfluß und als *cuentas de perdón* waren sie – mit Segnung des Papstes – den Seelen im Fegefeuer hilfreich. Vgl. die entsprechenden Artikel im *Diccionario de Autoridades* (Reprint: Gredos 1990), Bd. 2, S. 680B/681A.

¹⁷ *Desengaños místicos / en el camino de la perfeccion. / Discurrense las mas principales causas y razones, / por qué siendo tantas las personas que tratan de Oracion / Mental, son tan pocas las que llegan á ser perfectas. / Se descubren los daños, y se aplican convenientes / remedios, para que lo que se trabaja en el camino espiritual, aun- / que sea poco, vaya seguro, y se libren las almas de los per- / niciosos errores de Molinos. / Léase con atenta reflexión la advertencia general, / que se hace antes del Prólogo, porque conduce mucho para la mas / fructuosa leccion de todo este Libro. / Su autor / el R.P.Fr. Antonio Arbiol, de la Regular Observancia de N.P.S. / Francisco, Lector dos veces jubilado, Visitador Apostolico (que / fue) de Religiosos y Religiosas en la Santa Provincia de Canarias, / Calificador del Santo Oficio y Padre de Provincia en las de Cana- / rias, Valencia, Burgos, y Aragon. / Undécima impresión. / Las Correcciones y Adiciones mas principales, despues de la primera / impresion, se hallarán adelante. / Con las licencias necesarias. / En Madrid: En la Imprenta de Joseph Herrera. Año de 1789 (1706; weitere Ausgaben 1712, 1713, 1714, 1724, 1729, 1730, 1733, 1757, 1758, 1764, 1772 [2 Ausgaben], 1784 und 1789).*

voll Eingebildeten und leichtfertig Geglauhten zu befreien, doch referiert er gerade deshalb – und keineswegs immer sehr kritisch – eine Fülle von Elementen des Magischen und Abergläubischen, wie sie die seinerzeitige wundersüchtige Frömmigkeit nur allzu gerne pflegte.¹⁸ So berichtet er von den so genannten Kreuzweggebeten, und um ihre außerordentliche Wirkung zu belegen, erzählt er von einem Laienbruder, der dieses Gebetsverfahren eifrig pflegte. Dieser Laienbruder, so berichten nach Arbiol viele Augenzeugen, sei bei diesem Gebet regelmäßig vom Boden hochgehoben worden und habe sich dann in einer Strahlenkugel rotierend von einer Kreuzwegstation zur anderen fortbewegt. Dieses Phänomen der *Levitation* oder des Schwebens¹⁹ hat auch Teresa de Avila in ihrer *Vida* als von ihr selbst erlebt beschrieben,²⁰ wie auch das der *transverberatio*, der liebenden Durchbohrung ihres Herzens mit einem Pfeil.²¹ Es wird von vielen Personen des 16. und 17. Jahrhunderts berichtet, daß sie das Phänomen der *Levitation* erlebt haben. Unter ihnen befindet sich auch der italienische Mönch Joseph von Copertino (1603–1663), der deshalb mit der kirchlichen Obrigkeit in schwerwiegende Konflikte geriet und schließlich dennoch als ‘der fliegende Kapuziner’ in die Kirchengeschichte eingegangen ist.²²

Levitationen kannte auch Maria de Jesús de Ágreda (1602–1665), eine der bekanntesten und umstrittensten Nonnen des 17. Jahrhunderts, die unter anderem König Philipp IV. aufgrund von Visionen und Privatoffenbarungen (*visiones* und *revelaciones*) – auch dies alles

¹⁸ Dieser Kampf bildete auch ein wichtiges Element im Hintergrund des Streits um die Veröffentlichung der Schriften Teresas. Ihre psychologisch klar nachvollziehbaren Beschreibungen der mystischen Phänomene boten vielen Pseudo- und Mächtigenmystikern und -mystikerinnen die Möglichkeit, jene Welt des Magisch-Mystischen vorzutäuschen, eventuell auch ohne sich dieses (Selbst-)Betrugs bewußt zu sein. In Frankreich hatte François de Sales unter den von ihm spirituell begleiteten Frauen einige dieser Teresa-Imitatorinnen, die er in seinen Briefen und Schriften durch den Hinweis auf die absolute Ausnahmestellung Teresas in mystischen Dingen von ihrem Vorhaben abzubringen versuchte. Vgl. Manfred Tietz, *Saint François de Sales’ “Traité de l’amour de Dieu” (1616) und seine spanischen Vorläufer, Cristóbal de Fonseca, Diego de Estella, Luis de Granada, santa Teresa de Jesús und Juan de Jesús María*, Wiesbaden 1973, passim. Die Kirche insgesamt hat dann durch die Heiligsprechung Teresas 1622 ihre Ausnahmestellung noch einmal ganz deutlich gemacht und sie so ihren weiblichen Verehrerinnen und Nachahmerinnen definitiv entrückt. Zu diesem komplexen und ganz gezielt gesteuerten Rezeptionsprozeß in der Frömmigkeitsliteratur und -geschichte vgl. Gillian T.W. Ahlgreen, *Teresa of Avila and the Politics of Sanctity*, New York 1996, insbes. Kap. 5 und 6 zur Debatte der Inquisition in Teresas Leben und Werk sowie ihrem Heiligsprechungsprozeß.

¹⁹ Vgl. den entsprechenden Artikel bei Peter Dinzelsbacher (Hg.), *Wörterbuch der Mystik*, Stuttgart 1998, S. 321–322.

²⁰ *Vida* 20, 1–6. Teresa spricht dort von “arrobamiento u elevamiento u vuelo que llaman de espíritu u arrebatamiento, que todo es uno” (Santa Teresa de Jesús, *Obras completas*, Edición manual. Transcripción, introducción y notas de Efrén de la Madre de Dios O.C.D. y Otger Steggink O. Carm., Madrid 21967 [BAC], S. 89).

²¹ Es ist dies der Vorgang, den Bernini in seiner berühmten Teresa-Statue darstellt. Karmelitermönche, die Teresa nach ihrem Tod seziert haben, berichten, ihr Herz habe – sozusagen magischerweise – die Spuren jener Durchbohrung gezeigt, die nach Teresas eigenem Bericht 1560 erfolgt sein soll. Das Phänomen der *transverberatio* haben jedoch auch andere Frauen (übrigens auch durch Einwirkung des Teufels) erlebt. Siehe Dinzelsbacher, *Heilige oder Hexen* (Anm. 9), S. 200–203.

²² Dinzelsbacher, *Wörterbuch der Mystik* (Anm. 19), S. 280–281.

magische Phänomene – in den Regierungsgeschäften beraten hat.²³ Von María de Ágreda heißt es, beim Gebet hätten ihre Füße immer wieder den Kontakt zum Boden verloren, sie sei durch die Luft geschwebt, und das neugierig zuschauende Volk habe sie durch bloßes Pusten mit dem Mund – wie einen Luftballon – im Chorraum hin- und hergetrieben.²⁴ Die stets kränkelnde Nonne besaß darüber hinaus die Fähigkeit zur Bilokation und damit letztendlich zu einem – wie auch immer vorstellbaren – Fliegen. So will sie bei ansonsten täglich feststellbarer Anwesenheit in ihrem Kloster gleichzeitig in Amerika *indígenas* zum Christentum bekehrt haben, was übrigens, wie nicht nur der Fall der kürzlich als Schriftstellerin wiederentdeckten Nonne Juana Rodríguez belegt, ein Topos in der damaligen Frömmigkeitsgeschichte gewesen ist.²⁵ Magisches haben natürlich alle jene außergewöhnlichen Begleiterscheinungen der Mystik an sich – die Ekstasen, Offenbarungen, Visionen, Verzückungen oder “*hablas interiores*”, von denen Arbiol sagt, sie seien wegen der möglichen und allgegenwärtigen Eingriffe des Teufels “*peligrosísimas en extremo*”²⁶ – ohne daß mit dieser Feststellung die Mystik insgesamt ins nur Magische weggerückt werden sollte.

Auch Zahlenmagie war im religiösen Leben des *Siglo de Oro* nichts Unbekanntes. So wurde den Frommen der Zeit empfohlen, jeden Tag neun *Salve Maria* zu beten, in Erinnerung an die neun Monate, die Jesus im Leib Mariens zubrachte. Fray Antonio Arbiol empfiehlt seinen Lesern und Leserinnen darüber hinaus ein erheblich komplexeres Gebetsverfahren: da die Zahl der Wunden des gekreuzigten Christus keineswegs nur fünf beträgt, wie sie das Kruzifix zeigt, sondern 5490, wie er zu berichten weiß, sei es für den Gläubigen eine sehr nützliche Übung, täglich 15 Vaterunser und Avemarias zu beten, da dies – zumindest in einem Schaltjahr mit 366 Tagen – eben die gleiche Anzahl von Gebeten wie die der Wunden Christi – in einer sozusagen magischen Kongruenz – ergibt. So wird

²³ Ihr außerordentlich umfangreiches Hauptwerk, die *Mística Ciudad de Dios y Vida de la Virgen* konnte wegen vielerlei Gegnerschaften erst 1670 im Druck erscheinen, wurde aber dann zu einem der meistgelesenen Bücher der katholischen Laien. Eine Vielzahl der Episoden aus dem Leben Mariens beruht auf Visionen und prophetischen Träumen María de Ágredas, die zweifelsohne von einem magischen Denken durchzogen sind.

²⁴ Arbiol beschreibt das Geschehen folgendermaßen: “La Venerable Madre Maria de Jesus de Agreda, insignísimo espíritu del siglo antecedente, tuvo en sus principios tan grandes y maravillosos raptos, que fueron asombro y admiracion de quantos llegaron á ver y experimentar, que fueron muchos, y de todo género de personas. Quedábase arrebatada y elevada de tierra, despues de la sagrada comunion en el Coro baxo de la Iglesia de su Convento. Y porque las Monjas no la viesan, la Sierva de Dios cerraba por dentro la puerta del Coro. Extendióse la noticia de estos maravillosos arrebatamientos, hasta llegar á los Seculares, y estos con deseo de ver una tan grande maravilla, iban por la Iglesia, y por la craticula, ó ventanilla por donde se da la sagrada Comunión á las Religiosas, veían á la Sierva de Dios levantada de tierra, con la fuerza del divino espíritu. Aún no es esto lo mas, sino que á soplos desde la craticula la hacían andar en el ayre por el Coro, llevandola á soplos por donde querian, hasta que la hacían llegar hasta la misma ventanilla, donde la levantaban el Velo, y veían las soberanas luces que despedía su rostro. De esta patentísima maravilla hubo innumerables testigos que la vieron, y muchos de ellos la testificaron con solemne juramento en el Proceso que se hizo con autoridad Apostólica para la Beatificacion y Canonizacion de esta gran Sierva de Dios” (Arbiol, *Desengaños místicos* [Anm. 17], S. 196B–197A).

²⁵ Isabel Poutrin, “Juana Rodríguez” (Anm. 16), S. 273.

²⁶ Arbiol, *Desengaños místicos* (Anm. 17), S. 483B.

eine Beziehung zwischen den Wunden Christi und den Gebeten des Gläubigen hergestellt, die einen durchaus magischen Sinn ergibt. Magisch, ja fast zwangsneurotisch, erscheint es, wenn, abweichend vom biblischen Bericht, Arbiol die Auffassung vertritt, Christus habe während seines Aufenthaltes in der Wüste jeden Tag 300 "genuflexiones y postraciones" gemacht, "y otras tantas hacía la Reyna Madre en su Oratorio; y este santísimo ejercicio amó, y acostumbró la soberana Virgen toda su vida, como índice de su humildad, reverencia, y culto incomparable á su Dios."²⁷

Zahlreich sind schließlich im *Siglo de Oro* insbesondere die Frauen, die die Stigmata Christi – zum Teil mit dem Abbild der Nägel – an ihrem eigenen Körper zeigten, oder Männer und Frauen, denen Christus in Person erschien. Zu letzteren gehörte auch Teresa de Ávila, die berichtet, daß sie erstmals am 29. Juni 1559 Jesus Christus in seiner physischen Gestalt gesehen habe.

Magie und höchste Gesellschaftsschichten

Als Beispiel dafür, daß das magische Denken der Zeit durchaus auch in die höchsten Gesellschaftsschichten und selbstverständlich auch in den mit ihnen umgehenden Klerus eingedrungen war, bietet König Karl II., der im Volksmund *el hechizado*, der Verhexte, hieß. Seine schwächliche Gesundheit und seine evidente Zeugungsunfähigkeit wurden als das Ergebnis magischer Einflußnahme angesehen. 1699, so berichtet – der keiner christlich-katholischen Bilderstürmerei verdächtige – Ludwig Pfandl, offenbarte ein "besessener und exorzistisch behandelter Knabe in der Wiener Sophienkirche [...], daß der König von Spanien in der Tat verhext sei. Im Madrider Palast unter einer bestimmten Türschwelle und in dem und dem Privathause an der und der Stelle werde man Zaubersachen finden. Ein fieberhaftes Suchen, Bohren, Hämmern, Aufreißen, Schuttwühlen begann, und siehe da, man fand einige Beschwörungspuppen und ein paar Bündel (*envoltorios*)", die dann feierlich verbrannt wurden.²⁸ Geholfen hat das alles bekanntlich nichts. Der König starb wenig später, selbstverständlich ohne den ersehnten Thronfolger gezeugt zu haben. Den erwünschten Kindersegen hatte auch eine – durchaus keusche – "geistliche Fruchtbarkeitskur" der Königin mit einem Hieronymitermönch, so genannte "Exerziten zur Behebung von Sterilität",²⁹ nicht auf magischem Weg erzwingen können. Um das von allen Beteiligten als gegeben angesehene Verhextsein des Königs wieder aufzuheben, waren außerdem bereits kirchliche Gegenmittel ins Feld geführt worden, die Exorzismen. Kein Geringerer als der Generalinquisitor Tomás Rocaberti, den Pfandl einen "abergläubischen Fanatiker" nennt, hatte über den Beichtvater des Königs, den Dominikaner Froilán Díaz, der vorher ein durchaus angesehener Theologieprofessor an der damaligen Eliteuniversität in Alcalá de Henares gewesen war, einen weiteren Ordensmann an den Hof rufen lassen, der im asturianischen Cangas de Tineo "als Beichtvater und Spiritual in einem Kloster tätig

²⁷ Angesichts dieser körperlichen Anstrengung empfiehlt Arbiol seinen Lesern, jeden Tag wenigstens sieben (!) Mal die Knie zu beugen (ebenda, S. 175f.).

²⁸ Ludwig Pfandl, *Karl II. Das Ende der spanischen Machtstellung in Europa*, München 1940, S. 447–448.

²⁹ Ebenda, S. 449.

war und der im Rufe stand, mit Exorzisieren besessener Nonnen [die es seinerzeit in ganz Spanien wohl in großer Zahl gab] viele Erfolge erzielt zu haben.“ Mit Hilfe einer ihrerseits vom Besessensein erlösten Nonne zwang Pater Antonio mit – eindeutig – magisch zu verstehenden “Formeln und Segnungen” den Dämon, von dem der König besessen war, ihm durch den Mund der Nonne den Grund und Ursprung des Besessenseins zu offenbaren. Der Dämon gestand, daß “der König in der Tat seit seinem 14. Lebensjahr behext worden sei und zwar mit Hilfe eines Zauberkontraktes. Der Zweck sei gewesen: *ad destruendam materiam generationis in Rege et ad eum incapacem ponendum ad regnum administrandum*. Der Teufel” – so fährt Pfandl sarkastisch fort –

[...] konnte also auch lateinisch und, was wichtiger war, hatte den Grund der königlichen Zeugungsunfähigkeit an den Tag gebracht. Nun mußte Pater Antonio den Bösen befragen, wer denn den König behext habe. Darauf kam die Antwort, es sei durch die [höchst unbeliebte] Königin-Mutter Marianne geschehen. Der Zauberkontrakt sei von einem Weibe namens Casilda aus den Knochen eines Hingerichteten zubereitet und dem Opfer in einer Tasse Schokolade gereicht worden. Als Heilmittel mußte der arme König täglich in den nüchternen Magen ein halbes Quart geweihtes Öl trinken. Er versuchte es aber nur einmal; das zweite Mal befahl ihm ein so entsetzliches Würgen, daß er und die frommen Zauberer glaubten, sein letztes Stündlein sei gekommen. Also beschränkten sie sich fürderhin auf eine äußerliche Anwendung des Mittels. Der Herrscher der spanischen Reiche wurde an Kopf, Brust, Rücken und Beinen mit dem wundersamen Öl eingerieben und dann wurden Segnungen, Besprechungen und entsöhnende lateinische Formeln über ihn gesprochen und an ihm vollzogen.³⁰

Es bricht schließlich noch ein Wettkampf unter den Exorzisten aus, zu denen auf Befehl Kaiser Leopolds der Wiener Kapuzinerpater Maurus Tenda gestoßen war. Der König selbst wurde angesichts dieses “Teufelsspuks”³¹ immer kränker und melancholischer und, so die Feststellung des englischen Gesandten Alexander Stanhope, der das Geschehen sehr nah miterlebte: “[e]r (sc. der König) bildete sich ein, daß alles was man dagegen [sc. die Teufelsaustreibungen] zu sagen und zu tun unternimmt, eine Versuchung und ein Blendwerk des Teufels sei, und er fühlt sich nur sicher, wenn der Beichtvater und zwei vertraute Mönche um ihn sind.” Dem fügt Pfandl nur noch hinzu: “Diese dumpfe Angst vor den Mächten der Finsternis, die eine Art von Verfolgungswahn war, verließ den armen König nicht mehr, solange noch ein Funken Leben in ihm war.”³²

Dieses von Pfandl individualpsychologisch als Verfolgungswahn angesehene Verhalten ließe sich im vorliegenden Kontext aber auch als Gefangensein in Vorstellungen der zeitgenössischen Magie bezeichnen, an der das Volk ebenso teilhatte wie der Adel und der Klerus durch alle Schichten seiner Hierarchie hindurch, und zu der man Zuflucht nahm, weil man sich den Verfall des Königs trotz seiner “moralischen Beschaffenheit und glühenden Frömmigkeit” nicht anders denn als Folge “böswilliger Verhexung und Verzauberung” erklären konnte.³³

In Anbetracht der hier angeführten Sachverhalte ist es zwar zutreffend, aber doch ausgesprochen euphemistisch formuliert, wenn Joaquín Pérez Villanueva in der maßgeblichen Kirchengeschichte Spaniens unter Bezug auf María de Ágreda und die *Avisos* von Jerónimo

³⁰ Pfandl, *Karl II.*, S. 446–447.

³¹ Ebenda, S. 449.

³² Ebenda, S. 450–451.

³³ Ebenda, S. 445.

Barrionuevo (1587–1671) feststellt, daß in der Zeit um 1650 in Spanien ein Klima überraschender Wundergläubigkeit (“un clima de prodigio y sorpresa”³⁴) geherrscht habe. Diese Feststellung modifiziert zwar bereits erheblich die These vom ‘Spanien ohne Magie’, wie sie Menéndez Pelayo vertreten hatte,³⁵ sie ist jedoch sicherlich noch weit davon entfernt, das ‘magische Spanien’ der Zeit aufzudecken, das diesbezüglich zweifelsohne ‘auf der Höhe der anderen europäischen Länder’ war.

Allgegenwart des Teufels und (weibliche) Imagination

Wie immer man die hier angeführten psychischen, physischen und religiösen Erscheinungen aus dem 16. und 17. Jahrhundert beurteilen mag, es kann kein Zweifel daran bestehen, daß die religiöse Lebenswelt des *Siglo de Oro* ein zutiefst von magischen Vorstellungen durchzogenes Zeitalter gewesen ist. Um dieses Bild abzurunden, müssen allerdings noch zwei weitere Phänomene genannt und kurz dargestellt werden: die Imagination einerseits und der Teufel andererseits.

Dämonen – als die verschiedensten, im Christentum fortlebenden Göttervorstellungen der Antike – und der personalisierte Teufel sind in der Kirche selbstverständlich von den Anfängen an präsent. Aber erst im 11. und 12. Jahrhundert zeigt sich das, was Le Goff eine “diabolische Explosion” genannt hat, die im 14. Jahrhundert von einer “Invasion der Dämonen” begleitet wurde. Für den Zeitraum des Umbruchs vom Spätmittelalter zur frühen Neuzeit hat Jean Delumeau diesbezüglich festgestellt:

Eine unglaubliche Furcht vor dem Teufel begleitet die Heraufkunft der Moderne in Westeuropa. Die Renaissance übernahm zweifellos Vorstellungen und Bilder vom Teufel, die sich im Laufe des Mittelalters herausbildet und vermehrt hatten. Sie gab ihnen jedoch einen logischen Zusam-

³⁴ Vgl. das Kapitel “Sor María de Ágreda y Felipe IV: un epistolario en su tiempo”, in: Ricardo García-Villoslada (Hg.), *Historia de la Iglesia en España*, 7 Bde., Madrid 1979, Bd. 4, S. 359–417, hier: S. 397. Um den Rationalitätsanspruch der Frömmigkeitsgeschichte des *Siglo de Oro* nicht in Frage zu stellen, hat das Werk die magischen Aspekte eben jener Frömmigkeit weitgehend ausgeblendet. Dies gilt auch für den im gleichen Werk erschienenen, wenig kritischen Beitrag von José Luis González Novalín zur Volksfrömmigkeit im 16. Jahrhundert (“Religiosidad y reforma del pueblo cristiano”, ebenda, Bd. 3,1, Madrid 1980, S. 353–384). Immerhin verweist auch er auf “notorias irregularidades” bei der Sakramentenspendung. So berichtet er, daß es seinerzeit üblich war, bei der letzten Ölung neben den fünf Sinnen auch die Nieren einzubeziehen, weil man sie als den Sitz der Konkupiszenz ansah, und daß die letzte Ölung bis zum letzten Moment hinausgezögert wurde wegen der Auffassung, daß jemand, der die letzte Ölung erhalten habe, nie mehr barfuß gehen noch Geschlechtsverkehr ausüben dürfe (S. 359).

³⁵ Ganz anders Arbiol, der am Ende des *Siglo de Oro* klagte: “Estamos en un siglo tan lamentable, que se cuentan las revelaciones en los estrados y por las calles [...]”, d.h. sowohl unter Frauen wie unter Männern (*Desengaños místicos* [Anm. 17], S. 94 A).

menhang, verlieh ihnen Plastizität und sorgte für eine Verbreitung, die sie nie zuvor erreicht hatten.³⁶

Der Teufel ist auch rasch und intensiv Gegenstand der frisch erfundenen Buchdruckerkunst geworden. Allein für die zweite Hälfte des 16. Jahrhunderts läßt sich für den deutschen Sprachbereich rein statistisch die Existenz von 231 600 Exemplaren von Werken belegen bzw. plausibel machen, die in ihrer Gesamtheit oder in Teilen vom Teufel handeln.³⁷

Blickt man auf das religiöse Leben des *Siglo de Oro* und das religiöse Schrifttum der Zeit, so sind der Teufel, *el demonio* und *los demonios*, faktisch allgegenwärtig.³⁸ Dies kann in recht harmloser Form der Fall sein, wenn etwa die Mystikerin Juana Rodríguez berichtet "cómo los demonios le dieron bofetadas, arrojaron la pluma y escondieron el tintero", um sie, die Frau, am Schreiben zu hindern,³⁹ oder wenn den Teufeln vielfach vorgehalten wird, sie tauschten – aus naheliegenden Gründen – das gegen sie schützende Weihwasser⁴⁰ in den Kirchen heimlich gegen normales Wasser aus. Dergleichen Unwesen kann aber auch ernstere Formen annehmen, da die Teufel sich allenthalben in der Alltagswelt einmischen und dort, aufgrund ihrer magischen Kräfte, unablässig größtes Unheil stiften und selbstverständlich das Seelenheil des Einzelnen gefährden. Die ständige Vergegenwärtigung des Teufels, seiner "redes y cadenas", ist eine der wesentlichen Techniken der *Ejercicios espirituales* von Ignacio de Loyola (1491–1556).⁴¹ Es ist bekannt, wie fasziniert Philipp II. von der Gestalt des Teufels war, insbesondere in der sadistischen Konzeption, wie sie Hieronymus Bosch im *Heuwagen-Triptychon* (um 1490) bei der Darstellung der Hölle zeigt, ein Bild, das der König für den neu erbauten Escorial ankaufte. Der Teufel war aber nicht nur allgegenwärtig. Er konnte sogar von den Personen selbst in höchst konkreter Form Besitz ergreifen und sie dergestalt zu Besessenen machen. Zu diesen Besessenen gehörten nicht nur die – aus spanischer Perspektive fernen – Häretiker.⁴² Das Besessensein – die *obsesión* – war ein Phänomen, das zur Erklärung jeden abweichenden Verhaltens in Frage kam. Die Frage, ob die Besessenen tatsächlich einen Pakt mit dem Teufel abgeschlossen haben, wurde in Spanien generell und insbesondere auch von der Inquisition eher zurückhaltend beurteilt. Außerdem kannte die Kirche von Alters her das – oben bereits erwähnte – Institut

³⁶ *Die Angst im Abendland. Die Geschichte der kollektiven Ängste im Europa des 14. und 18. Jahrhunderts*, 2 Bde., Reinbek bei Hamburg 1978, Bd. 2, S. 358. Vgl. dort auch das Zitat von Le Goff.

³⁷ Van Dülmen, *Kultur und Alltag in der Frühen Neuzeit* (Anm. 5), S. 368.

³⁸ Vgl. das Kapitel "El Demonio" bei Julio Caro Baroja, *Las formas complejas de la vida religiosa (Religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII)*, Madrid 1978, S. 51–76.

³⁹ Poutrin, "Juana Rodríguez" (Anm. 16), S. 277.

⁴⁰ Vgl. das Kapitel 31, 2–10, der *Vida* Teresa de Ávilas, wo diese berichtet, wie sie wiederholt den Teufel mit Weihwasser vertreibt. Sie ist sich allerdings bewußt, daß dieses ‚magische‘ Vorgehen bei ihren Mitschwestern eventuell nur ungläubigen Spott hervorrufen könnte ("Si no se riesen, pediría agua bendita", in: *Obras completas* [Anm. 20], S. 137).

⁴¹ *Obras Completas* (Edición Manual. Transcripción, introducciones y notas de Ignacio Iparraguirre), Madrid 1963 (BAC), S. 226.

⁴² So schon der berühmte Theologe Juan de Maldonado, der Pariser Lehrer von Martín Del Río ("[...] quod daemones in haereticis, ut olim in idolis, habeant domicilium"). Zitiert nach Caro Baroja, "Martín del Río" (Anm. 3), S. 187.

des Exorzismus, so daß die Macht des Teufels als recht eingeschränkt angesehen werden konnte, weshalb er auch häufig als *el bobo* bezeichnet wurde. Diese Auffassung findet sich auch in den Schriften Teresa von Ávilas: Zwar ist auch für sie der Teufel allgegenwärtig, zumal in den Formen des höheren Gebets, ja sie fürchtet sogar, daß ihr ganzes höheres Gebetsleben vom Teufel eingegeben ist, worin sie ein Geistlicher bestätigt.⁴³ Der Teufel vermag sie auch mit seiner "abominable figura" zu überraschen und zu quälen,⁴⁴ dennoch, so schreibt sie ausdrücklich, um ihre Leserinnen zu trösten, sind die Teufel letztlich Sklaven Gottes, die dem Entschlossenen nichts anhaben können.⁴⁵

Diese Sicht der Dinge verhinderte aber nicht, daß auch die Fragen heftig und durchaus ernsthaft debattiert wurden, inwieweit der *demonio* sich in sexuelle Dinge einmischen konnte, sei es als *Succubus* oder als *Incubus* oder aber als Dieb von männlichem Samen. Dergleichen Debatten finden auch beim spanischen Klerus statt, wie wiederum Arbiol belegt. Sie werden aber bei ihm – und nicht nur bei ihm – in einem Anhang der *Desengaños místicos* in lateinischer – den Laien unzugänglicher – Sprache geführt. Dieser Anhang ist ausdrücklich den klerikalen Fachleuten, den *directores*, vorbehalten,⁴⁶ den sogenannten Seelenführern, einer auch von den Zeitgenossen als recht problematisch angesehenen 'Spezies' innerhalb des damaligen Klerus.⁴⁷ Trotz dieser ausführlichen Debatten steht aber für Arbiol fest, daß bei all diesen sexuellen Fragen – die im *Hexenhammer* und im deutschen Sprachbereich so wörtlich und ernst genommen wurden, was für die Betroffenen verheerende Folgen hatte – weit mehr menschliche Phantasie und Imagination als dämonische Realität im Spiel ist. Er verweist den ganzen Komplex aus dem magisch-religiösen und theologischen Bereich der *possessiones* in die Welt einer Alltagspsychologie, indem er wie Teresa de Ávila feststellt, den *nolentes*, denjenigen, die den Versuchungen des Teufels Widerstand leisteten, könne ohnehin nichts geschehen,⁴⁸ sowie in den Bereich der Medizin, indem er auf die "voluptas venerea" und den "furor uterinus" der Frauen verweist sowie auf den "pruritus venereus" und die "Satyriasis" der Männer.⁴⁹ Alle diese Vorstellungen von Besessenheit seien eher "imaginaciones, quam realitate[s]".⁵⁰ Mit dieser zurückhaltenden Sicht der Dinge spiegelt Arbiol allerdings nur Auffassungen wider, die in Spanien seit dem 16. Jahrhundert Gemeinplätze waren. Menéndez Pelayo will sie auf den Einfluss einer Schrift von Pedro de Valencia zurückführen – den *Discurso sobre brujas y cosas tocantes a magia* –, den dieser an den Generalinquisitor Bernardo de Sandóval y Rojas gerichtet hatte und in dem er die Möglichkeit von Teufelspakten und ähnlichen Dingen zwar nicht grundsätzlich in Abrede stellte, aber doch die Auffassung vertrat, all dies sei entweder nur unter der Folter zugestanden worden oder es sei das Produkt der Einwirkung von Salben oder von

⁴³ *Vida* 23, 14 (Anm. 20), S. 107f.

⁴⁴ *Vida* 31, 2 (Anm. 20), S. 137.

⁴⁵ *Vida* 25, 20 (Anm. 20), S. 115.

⁴⁶ "Ad spirituales Animarum Directores", Arbiol, *Desengaños místicos* (Anm. 17), S. 622–663.

⁴⁷ Zur 'geistlichen Führung' generell vgl. den Artikel "Direction spirituelle" im *Dictionnaire de Spiritualité* (Bd. 3, Paris 1957, S. 1002ff.), dessen einleitende Feststellung ("nostre connaissance de l'histoire de la direction est bien fragmentaire") gerade im Hinblick auf das *Siglo de Oro* nichts von ihrer Aktualität verloren hat.

⁴⁸ Arbiol, *Desengaños místicos* (Anm. 17), S. 636A.

⁴⁹ Ebenda, S. 624A, 525A/B.

⁵⁰ Ebenda, S. 662B.

bloßer Phantasie, wie etwa die Vorstellung von Luftreisen oder Visionen, denn, so sein Argument, der christliche Gott würde dergleichen nicht wirklich zulassen.⁵¹ Diese Schrift, die sich die Inquisition zu eigen machte, soll, so Menéndez Pelayo, auch der Grund dafür sein, daß in Spanien anders als in Deutschland die Hexen- und Hexerjagd generell in weit geringerem Umfang betrieben wurde.⁵²

In Spanien wurde der Teufel für die Menschen des *Siglo de Oro* nur dort wirklich gefährlich, wo er sich nach ihrer Auffassung in das eigentliche religiöse Leben selbst einmischte, wo er als "ángel de luz" an Gottes oder Christi statt erschien und den Gläubigen verblendete, ihn – etwa durch vorgetäuschte Offenbarungen – zu eigenen religiösen Auffassungen führte, die mit der herrschenden Sicht der Kirche und ihrer Lehre nicht übereinstimmten. Hier wurde der Teufel, bzw. die Vorstellung des Teufels, wirklich gefährlich, weil sie den Betroffenen direkt in die Arme der Inquisition und ihres unerbittlich funktionierenden Räderwerks trieb.⁵³ Für alle an der religiösen Lebenswelt Beteiligten, sowohl für die kontrollierenden Theologen wie auch für die kontrollierten Gläubigen, war es daher ungeheuer wichtig, die irreführende Magie des Teufels zu durchschauen. Dazu diente die sogenannte *discretio spirituum*, die aber dennoch, dessen war man sich bewußt, angesichts der magischen Kräfte des Teufels keine endgültige Sicherheit geben konnte.⁵⁴

Die Auffassung, daß die Frauen den Versuchungen des Teufels besonders wenig Kraft entgegenzusetzen hatten, gehörte zu den Gemeinplätzen der Zeit. Frauen galten – wie die Muslime und die Juden – als die besonderen Agenten und Einfallstore Satans.⁵⁵ Doch soll hier nicht diese, sondern eine andere Linie verfolgt werden, nämlich die der besonderen Anfälligkeit der Menschen gegenüber der Einbildungskraft (*imaginación*) im allgemeinen und die der Frauen im besonderen. Die Einbildungskraft gehörte, das war gängige Auffassung der Zeit, anders als der Wille und der Verstand nicht zu den höheren, sondern zu den

⁵¹ *Historia de los Heterodoxos españoles* (Anm. 1), S. 271.

⁵² Den gleichen Sachverhalt stellt auch John Edwards fest (*Die spanische Inquisition*, Düsseldorf/Zürich 2003), ohne jedoch eine Begründung zu liefern. Das im Vergleich zu Deutschland so viel geringere Auftreten von Hexen und Hexern in Spanien läßt sich jedoch als eine historisch konkrete Manifestation jenes (Konfessionalisierungs- und) Disziplinierungsprozesses der Gesellschaft verstehen, den die neuere Geschichtsschreibung als konstitutiv für die europäischen Gesellschaften des 16. und 17. Jahrhunderts herausgestellt hat. Vgl. Heinz Schilling (Hg.), *Institutionen, Instrumente und Akteure sozialer Kontrolle und Disziplinierung im frühneuzeitlichen Europa*. Frankfurt/M. 1999. Ein wichtiges Instrument dieser Disziplinierung waren – neben der von den Jesuiten und Kapuzinern stark geförderten Beichte – die so genannten 'Missionen', die im spanischen Barock und weit darüber hinaus eine außerordentliche – religions-, mentalitäts- und teilweise auch literaturgeschichtliche – Bedeutung hatten. Vgl. Francisco Luis Rico Callado, *Las misiones interiores en la España de los siglos XVII–XVIII*, Alicante 2002, und ders., "Las misiones interiores en España (1650–1730): una aproximación a la comunicación en el Barroco", in: *Revista de Historia Moderna* 21 (2003), S. 189–210.

⁵³ Gegenüber neueren Tendenzen, die Inquisition als Institution zu verharmlosen, hat sich Bartolomé Bennassar mit großer Deutlichkeit geäußert; vgl. insbesondere sein Schlußwort "El reino del conformismo" in: ders. (Hg.), *Inquisición española* (Anm. 12), S. 337–341.

⁵⁴ Vgl. den Abschnitt "Unterscheidung der Geister" in Dinzelbacher, *Heilige oder Hexen?* (Anm. 9), S. 251–265.

⁵⁵ Delumeau, *Angst im Abendland* (Anm. 36), Kap. 8–10 ("Die Agenten Satans"), Bd. 2, S. 387–510.

niederen Vermögen der Seele. Sie ist nicht nur, wie sie Teresa de Ávila genannt haben soll, die *loca de la casa*,⁵⁶ das unruhige, ständig störende Element im psychischen und spirituellen Leben. Nach ihrer Auffassung bedient sich der Teufel insbesondere der Imagination der Frauen (und Nonnen), um diese zu täuschen, ihrer zu spotten und sie zu verführen (“para burlarnos”).⁵⁷ Die Imagination ist – zusammen mit der aus zeitgenössischer Sicht typisch weiblichen *curiositas*, der Neugier,⁵⁸ die bei Arbiol durchgehend als “vana”, “dañosa” und als “principio de engaños” gilt⁵⁹ – das Vermögen der – wie auch immer motivierten – Selbsttäuschungen und damit zugleich das Einfallstor für den Teufel. Eben weil die Einbildungskraft den Menschen hinsichtlich seiner Möglichkeiten täuscht, ihm eventuell auch suggeriert, daß er über magische Fähigkeiten verfügt – über Offenbarungen, Ekstasen, Visionen, Gesprächskontakte zum Göttlichen, die sogenannten *hablas interiores* – werden die geistlichen Autoren nicht müde, ihre Leser vor der Imagination zu warnen.⁶⁰ Zu den zwanzig Standardfragen, die die Inquisitoren – in durchaus entlastender – Absicht an den Delinquenten richteten, gehörte auch die Frage: “Si tiene una imaginación vehemente”.⁶¹ Denn die hitzige, unkontrollierte Einbildungskraft insbesondere der Frauen öffnete nach damaliger Überzeugung allen Irrtümern und Verfehlungen Tor und Tür.⁶²

⁵⁶ Diese Teresa häufig zugeschriebene Formulierung findet sich so nicht in ihren Werken; allerdings spricht sie in der *Vida* (Kap. 17, 7) davon, man solle im Ruhegebet auf die *imaginación* nicht mehr achten als auf “un loco, sino dejarla con su tema, que sólo Dios se la puede quitar” (*Obras completas*, S. 81).

⁵⁷ *Fundaciones* (Kap. 4, 2), *Obras completas* (Anm. 20), S. 525.

⁵⁸ Der Hinweis auf die verhängnisvolle Rolle der Neugier im religiösen Leben fehlt in keiner einschlägigen spirituellen Abhandlung. Der Sachverhalt wird den Lesern normalerweise mit der Neugier Evas illustriert, die das Verderben des Menschengeschlechts zur Folge hatte. Die weibliche Neugier erschien dem männlichen Klerus besonders verhängnisvoll, gefährdete sie doch sein Wissensmonopol.

⁵⁹ So im Index von Arbiol, *Desengaños místicos* (Anm. 17). Im Text findet sich die klar ablehnende Auseinandersetzung mit der *curiosidad* und dem *deseo curioso de saber* allenthalben.

⁶⁰ Es sei aber auch darauf hingewiesen, daß die Imagination bei Meditationsverfahren auch im positiven Sinn verwendet werden kann und daß sie in den *Ejercicios espirituales* (1. Ausgabe Rom 1548) von Ignacio de Loyola bei der jesuitischen *compositio loci* ganz bewußt und intensiv eingesetzt wird.

⁶¹ Zitiert nach *Sueños y procesos de Lucrecia de León* (Prólogo María Zambrano. Comentarios Edison Simons. Estudio y notas Juan Blázquez Miguel), Madrid 1987, S. 78.

⁶² Es ist eher kurios, daß der Ordensmann Arbiol das von ihm ungeliebte Schreiben von Frauen, das sich damals im religiösen Bereich immer deutlicher manifestierte (vgl. Sonja Herpoel, *A la zaga de Santa Teresa: autobiografías por mandato*, Amsterdam 1999), auch mit der Imagination in Verbindung brachte: “Si las almas son inclinadas á visiones y revelaciones principalmente mugeres, llenarán el mundo de fábulas y mentiras. Algunas son tan veloces de imaginación, y tan fecundas para componer geroglíficos, y misteriosos símbolos, que si las dexasen escribir todo lo que ellas dicen que ven y entienden, en breve tiempo escribirían resmas de papel enteras, y aun no acabarían con todas sus fantasías. Si á esto, por desventura, se llega el que su Director espiritual es aficionado á saber cosas del otro mundo, y todo se lo cree de fácil, se hace la carga cerrada, para dar con ella, y con ellos en un laberinto de confusiones. Es una grande miseria lo que en esto pasa” (Arbiol, *Desengaños místicos* [Anm. 17], S. 484B).

Ein gesellschaftlicher Phänotyp des *Siglo de Oro*: die *monjas y beatas embaucadoras*

Die obigen Ausführungen lassen – sicher nicht zu Unrecht – den Eindruck eines Pandämoniums entstehen.⁶³ Sie zeigen aber sicher auch, daß magisches Denken im religiösen Leben und in der theologischen Reflexion des *Siglo de Oro* zwar allgegenwärtig war, daß von kirchlicher Seite aber auch versucht wurde, die insbesondere im Zug der “mystischen Invasion”⁶⁴ des 16. und 17. Jahrhunderts vor allem bei Frauen aufgekommenen Tendenzen zu stark subjektiven und mit eventuell magischen Elementen vermischten Frömmigkeitsformen zumindest im Rahmen der von Dinzelsbacher beschriebenen Ambivalenz⁶⁵ in den Griff zu bekommen. Wie sich diese Frömmigkeitsformen manifestierten und wie kirchlicherseits mit ihnen umgegangen wurde, soll jetzt kurz an einem Beispiel aus dem Bereich einiger der sogenannten “*monjas y beatas embaucadoras*”⁶⁶ aus der zweiten Hälfte des 16. und den ersten Jahrzehnten des 17. Jahrhunderts dargelegt werden.⁶⁷ Bei diesen Nonnen und ‘Beginen’ handelt es sich um Frauen, die bei den Zeitgenossen in den Ruf der Heiligkeit gelangt waren, die sich mit allerlei Wundertaten hervortaten und natürlich sehr rasch mit der Inquisition in Kontakt und Konflikt gerieten. So sind denn die Quellen zu ihrem Leben auch vorrangig die – natürlich problematischen, weil parteiischen – Inquisitionsakten. Andererseits hat es auch nicht an männlichen Beispielen in diesem Bereich gefehlt. So ist etwa ein Dr. Torralba zu nennen, der es bis zum Leibarzt der portugiesischen Königin-Witwe gebracht hatte und der behauptete, ständig von einem – allen anderen unsichtbaren – Teufel namens Zequiuel begleitet zu werden, der ihn unter anderem auf einem “*palo muy recio y nudoso*” durch die Lüfte reitend von Spanien nach Rom brachte, wo er, von einer Vision auf das Geschehen vorbereitet, der berühmten Plünderung der Stadt durch die Landsknechte Karls V., dem die Geister der Zeit tief erschütternden *sacco di Roma*, beiwohnen konnte. Die Inquisition nahm ihn 1528 fest und verurteilte ihn am 6. März 1531 unter anderem dazu, seinen – auch von den Inquisitoren als Realität angesehen – Privatteufel Zequiuel nicht mehr anzurufen und ihm kein Gehör mehr zu leihen.⁶⁸

⁶³ Ein wirkliches Panoptikum des vor allem naturgeschichtlichen Aberglaubens mit magischem Hintergrund findet sich in dem viel zitierten, aber in der Forschung noch nicht wirklich rezipierten spätbarocken Werk von Fray Antonio de Fuentelapeña, *El ente dilucidado. Tratado de Monstruos y fantasmas* (Edición de Javier Ruiz), Madrid 1978 (1. Ausgabe 1676).

⁶⁴ Der Begriff geht auf Abbé Henri Bremond zurück, dessen *Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de Religion jusqu'à nos jours* (12 Bde., Paris 1929-1933) mit dem Begriff der “invasion mystique” (so der Titel von Bd. 2) das rasche Aufblühen mystischer Strömungen in Frankreich seit Ende des 16. Jahrhunderts darstellt. Bei dieser ‘Invasion’ spielten die Schriften spanischer Mystiker, insbesondere die Teresa de Ávilas, eine herausragende Rolle.

⁶⁵ Siehe *Heilige oder Hexen?* (Anm. 9).

⁶⁶ Vgl. die von Jesús Imirizaldu in der Sammlung *Biblioteca de Visionarios, Heterodoxos y Marginados* herausgegebenen Texte: *Monjas y Beatas Embaucadoras*, Madrid 1977.

⁶⁷ Zur Lage der Frauen, insbesondere auch der auffälligen, vgl. Manuel Fernández Álvarez, *Casadas, monjas, rameras y brujas. La olvidada historia de la mujer española en el Renacimiento*, Madrid 2002.

⁶⁸ Menéndez Pelayo, *Historia de los Heterodoxos españoles* (Anm. 1), S. 264–265.

Die Frauen, von denen hier die Rede ist, sind in erster Linie Magdalena de la Cruz, Lucrecia de León, Manuela María de Jesús, Juana la Embustera, María de la Visitación und Teresa de la Concepción. Von ihnen ist Lucrecia de León zweifelsohne diejenige, die von der neueren Forschung aufgrund ihrer Einmischung in die Politik und ihrer harschen Worte gegen Philipp II. – und einer gewissen Nähe zu Fray Luis de León (um 1527–1591) – am meisten beachtet worden ist.⁶⁹ Während die portugiesische Nonne María de la Visitación bei den Zeitgenossen sicherlich die meiste Beachtung fand, war es ihr doch gelungen, den seinerzeit tatsächlich weltweit bekannten asketischen Schriftsteller Fray Luis de Granada (1504–1588) zu täuschen, so daß er zwar ihre sehr lobende *Vita* schrieb, dann aber, als ihre Täuschungen aufgedeckt wurden, in einer Predigt über die *Escándalos de las caídas públicas* kurz vor seinem Tod alle seine begeisterten Ausführungen zurücknehmen mußte.⁷⁰ Hier soll keiner der beiden berühmten Fälle referiert werden, sondern der viel bescheidenere Fall einer Frau, die als Juana la Embustera bekannt geworden ist und über die nicht mehr als das Urteil der Inquisition vorliegt.⁷¹

Nach diesem Dokument hieß die Verurteilte eigentlich Juana de Jesús oder *la hermana Juana vecina de la villa de Madrid*, die, von der Inquisition in Toledo festgesetzt, 1634 in einem *auto da fe* zum Widerruf in einem minder schweren Fall des Verstoßes gegen die Glaubenswahrheiten (*de levi*) verurteilt wurde. Sie war von einer früheren Gefährtin bei der

⁶⁹ Vgl. die philologisch sorgfältige Ausgabe der *Sueños y procesos de Lucrecia de León* (Anm. 51), sowie die Untersuchung von Richard L. Kagan, *Lucrecia's Dreams. Politics and Prophecy in Sixteenth-Century Spain*, Berkeley 1990. Auch der Fall von Magdalena de la Cruz ist bereits mehrfach dargestellt worden. Vgl. die Anklagepunkte und das Urteil der Inquisition bei Jesús Imirizaldu, *Monjas y beatas embaucadoras* (Anm. 66), S. 51–62. Magdalena, die Oberin in einem Klarissenkloster in Córdoba war, hatte dort nach eigener Aussage Umgang mit einem eigenen Teufel namens Balbán, behauptete 1518, vom Heiligen Geist schwanger zu sein. Eine Mitschwester behauptete allerdings, der Teufel habe ihr einen "negro desnudo" zugeführt, "combidandola a deleites carnales" ("Carta dando relación sobre Magdalena de la Cruz", in: Imirizaldu, *Monjas y beatas embaucadoras* [Anm. 66], S. 47). Sie selbst gab an, das dergestalt gezeugte Kind Weihnachten 1518 geboren zu haben. Zwar wurde ihr das Kind noch am gleichen Tag wieder genommen, was Magdalena allerdings nicht hinderte, seine angeblichen blonden Haare als Reliquien zu verschenken. Sie, die eine Reihe von tatsächlich eingetretenen Prophezeiungen getan haben soll – u.a. sagte sie den Aufstand der *Comuneros* voraus – erlangte außerordentliche öffentliche Anerkennung: "Selbst der Papst bat um das Gebet Magdalenas. Kaiser Karl V. ließ sein Banner von ihr einsegnen, und seine Gemahlin hieß sie über Taufhemd und Haube des zukünftigen Königs Philipp II. von Spanien den Segen sprechen und ihn in ihrem Ordenshabit einwickeln, 'um ihn gegen die Angriffe des Teufels zu verteidigen und zu schützen!'" (Dinzelbacher, *Heilige oder Hexen?* [Anm. 9], S. 49). 1546 wurde sie von der Inquisition in einem *auto da fe* verurteilt und verschwand – letztlich recht milde bestraft – für immer in einem Franziskanerinnenkloster außerhalb Córdobas.

⁷⁰ Zu den Dokumenten dieser Affäre vgl. Fray Luis de Granada, *Historia de Sor María de la Visitación y Sermón de las caídas públicas* (Estudio preliminar de Alvaro Huerca, O.P. Prólogo de Sister John Emmanuel Schuyler, S.S.J. Edición de Bernardo Velado Graña), Barcelona: Juan Flors, 1962. Die Tatsache, daß Fray Luis sich von María de la Visitación hatte täuschen lassen, zeigt ihre Wirkungen bis in den heutigen Tag. Sie ist wohl der Grund, warum Fray Luis trotz des ausdrücklichen Wunsches seines Ordens bislang noch nicht selig gesprochen ist.

⁷¹ Imirizaldu (Hg.), *Monjas y beatas embaucadoras* (Anm. 66), S. 81–119.

Inquisition als *embustera*, als Betrügerin in religiösen Dingen,⁷² denunziert worden. Der Text des Urteils umfaßt den Bericht der grundsätzlichen Vorwürfe der Denunziantin, die Stellungnahmen Juanas zu diesen Vorwürfen, die punktuellen Aussagen weiterer Zeugen und die Interventionen der Vertreter der Inquisition.

Auf die verfahrensmäßige Frage, ob sie wisse, wessen man sie anklage, erklärte Juana unter Eid, sie wisse es nicht, d.h. sie fühlte sich wohl *de facto* unschuldig. Der weitere Text zeigt dann, daß ein Schuldbewußtsein Juanas nur sehr langsam – und nach vielen Widerrufen und Teilgeständnissen – zustande kam, was sicher auch ein Beleg dafür ist, daß sie die ihr vorgeworfenen Verhaltensweisen in religiösen Dingen als ‘normal’, d.h. als geläufig und gesellschaftlich akzeptiert, und nicht als außergewöhnliche Magie und Zauberei einordnete. Demgegenüber wird ihr im weitschweifigen Stil der Anklage vorgeworfen, sie sei eine “*hechicera*”, d.h. jemand, der nach dem Sprachgebrauch der Zeit anderen durch “*arte mágica ò por sortilegio*” Schaden zufügt,⁷³ was den Häresieverdacht implizierte. So wird ihr denn auch vorgehalten, sie sei, da getauft, “*apostata o a lo menos grabemente sospechosa en la fe*”. Als konkrete Anklage wird dann vorgebracht, ihre Festnahme sei erfolgt,

por aber tenido muchos arrobos y revelaciones fingidas, pronosticos de futuros continxentes y muchas otras [sic] milagro [sic] al parecer coloquios y ablas dibinas con conocimiento de cossas que no podian ser conprehendidas por medios naturales atribuyendoselas para su birtud y santidad que no tiene y obras milagrossas y sobrenaturales que suele Dios Nuestro Señor obrar por sus santos [...].⁷⁴

Das heißt, sie habe Verzückungen, Offenbarungen, Prophezeiungen und Wunder vorge-täuscht, Dinge, die Gott sich selbst und seinen Heiligen vorbehält. Konkret bedeutet dies, wie in dem an sich knappen Text repetitiv dargelegt wird, sie hat Auskunft darüber erteilt, wie es bestimmten Seelen im Fegefeuer ergeht, und sogar behauptet, daß mit ihrer Hilfe Seelen aus dem Fegefeuer geholt wurden, was im übrigen den Teufel ihr gegenüber zu Protesten veranlaßte.⁷⁵ Sie hat sich Wunderheilungen zugeschrieben, unter anderem will sie durch Handauflegen eine “*muger manca de la mano derecha*” geheilt haben. Sie inszenierte öffentlich angebliche, laut geführte Zwiegespräche mit Christus, mit Johannes dem Täufer, der Jungfrau Maria und verschiedenen Heiligen, bei denen allerdings nur sie die Redean-teile ihrer Gesprächspartner vernahm, sie die Leute aber wohl glauben machen konnte, daß sie tatsächlich mit den Heiligen sprach. Sie täuschte ständig Verzückungen (*arrobos*)⁷⁶ vor, erregte bei der Messe immer wieder durch Gestikulieren und Ausrufe öffentliche Aufmerk-samkeit, sie prophezeite einem kinderlosen Ehepaar, es werde bald Kinder bekommen (was dann aber nicht eintrat), half angeblich einer Frau bei einer Sechsmonatsgeburt, um zu verhindern, daß der von einer langen Reise zurückkehrende Ehemann etwas von ihrer

⁷² Der *Diccionario de Autoridades* gibt als speziellere Bedeutung an: “EMBUSTERO: Se llama tambien el que finge santidad, y que tiene revelaciones: lo que propiamente es ser hipócrita. Lat. *Hypochrita. Virtutis simulator*” (Bd. 3, S. 396B).

⁷³ *Diccionario de Autoridades*, Bd. 4, S. 134B. “Sortilegio” wird definiert als “la adivinacion, que se hace por suertes supersticiosas” (Bd. 6, S. 161B).

⁷⁴ Imirizaldu (Hg.), *Monjas y beatas embaucadoras* (Anm. 66), S. 84.

⁷⁵ “[...] que tambien viene el demonio y la diçe que no ruegue mas por las almas del purgatorio” (ebenda, S. 98).

⁷⁶ Der *Diccionario de Autoridades* verweist auf den Eintrag *arrobamiento*, wo es heißt: “Rapto, ò éxtasis que suelen experimentar las persónas de mucha virtud” (Bd. 1, S. 416A).

Untreue erfuhr; sie stillte ein Kind mit reichlich Milch, obwohl sie vorgab, Jungfrau (*doncella*) zu sein und mit ihrem Ehemann in Josephsehe zu leben.⁷⁷ Sie behauptete, Rosenkränze und einzelne Perlen von Rosenkränzen (*cuentas*) zu besitzen, die der Apostel Johannes aus einer Schale, die sie auf einen Altar gestellt hatte, an sich nahm und die er, wie sie gesehen haben will, in den Himmel brachte, der sich vor ihren Blicken aufat. So sah sie, wie Johannes im Himmel die Rosenkränze segnen ließ – durch keinen Geringeren als Jesus Christus, der sie sich zum Segnen um den Hals legte. Danach brachte er sie zur Erde zurück, wo Juana sie in Empfang nahm und für ihre Verehrerinnen und Verehrer bereithielt. Sie gab schließlich vor, – heiligengemäß⁷⁸ – lange ohne Speisen auszukommen, einmal sogar über zwei Monate hinweg. Ihr sei außerdem immer wieder der Teufel in Person erschienen, bisweilen “muy galán”, bisweilen aber auch “en figura de león y de monaguillo”,⁷⁹ und er habe sie bei solchen Gelegenheiten mißhandelt. Sie behauptete auch, daß ihr jede Erwähnung der Passion Christi so zu Herzen gehe, daß sie immer wieder bewegungsunfähig zu Boden stürze und nur durch eine jener *cuentas*, und zwar die der hl. Johanna oder der hl. Luisa de Carrión, wieder zu Bewußtsein komme, und daß sie so sehr mit Christus leide, daß sich die Haut auf ihrem Herzen schwarz gefärbt habe – was allerdings einer Überprüfung nicht standhielt. Am aufwendigsten und publikumswirksamsten war jedoch, was ihr bei der Meßfeier zu geschehen pflegte. Im Moment der Wandlung, wenn der Priester die entscheidenden Worte der Konsekration spricht,

diçe que ve venir al Niño Jesús como en el ayre con la cruz en forma tan pequeña que puede caver en el tamaño de la Ostia y que en pronunçiendo las palabras el saçerdote, se entra el Niño en la Ostia sin saver donde deja la cruz y en esta ocaçión haze ésta grandes alegrías diziendo, ¡qué lindo, qué lindo!, no lo ben, señalandole açia la Ostia con el dedo con grande rruydo y alboroto que dura asta que el saçerdote buelbe la Ostia consagrada al altar y entonces queda arrobada y al parecer fuera de sus sentidos [...].⁸⁰

Bei diesem ganzen theatralischen Vorgang versteift sich ihr der Arm, mit dem sie auf das Geschehen gedeutet hat, und nur ihr Beichtvater vermag ihn zu beugen. Außerdem sieht sie im Moment der Konsekration des Kelchs, wie sich “çinco caños de sangre”⁸¹ in das Gefäß

⁷⁷ Die Josephsehe war eine häufige, wenn auch nicht immer von beiden Partnern akzeptierte Realität in der Lebenswelt des *Siglo de Oro*. Sie findet sich auch bei Juana Rodríguez, hier allerdings auf heroische Art und gegen den Willen ihres Ehemannes. Ihr Schutzengel, so berichtet sie, verhinderte, daß die Ehe vollzogen werden konnte. Der hilflose Ehemann verprügelte sie daraufhin und hängte sie sogar einmal kopfüber in den Hausbrunnen, um einen Sinneswandel bei ihr zu bewirken. Als er nach vier Jahren dieser bis zuletzt nicht vollzogenen Ehe starb, konnte Juana endlich – als Jungfrau – ins Kloster gehen.

⁷⁸ Zu den immer wieder berichteten, sich oft sogar über Jahre hinziehenden Speiseabstinenzen – “immer ausgenommen der Empfang der Eucharistie” – vgl. Dinzelbacher, *Heilige oder Hexen?* (Anm. 9), S. 244–247 und passim.

⁷⁹ Imirizaldu (Hg.), *Monjas y beatas embaucadoras* (Anm. 66), S. 98.

⁸⁰ Ebenda, S. 96. Mit dieser angeblichen Vision löst Juana für sich (und sicher auch für viele ihrer Zeitgenossen) die – dogmatisch und physikalisch nicht einfach zu erklärende und immer wieder neugierig gestellte – Frage, wie die geweihte Hostie tatsächlich den ganzen Christus enthalten und so ‘Fleisch und Blut Christi’ sein kann.

⁸¹ Imirizaldu (Hg.), *Monjas y beatas embaucadoras* (Anm. 66), S. 96–97.

ergießen – eine evidente Anspielung auf die fünf Wunden Christi am Kreuz und auf das Blut, das sich bei der Kreuzigung aus ihnen ergoß.

Es bedarf keines besonderen Kommentars, um im Detail darzulegen, wie hier mit magischem Hintergrund die Grenze zwischen Diesseits und Jenseits, zwischen Gott und Mensch, zwischen Gegenwart und Zukunft überschritten wird. All dies sind Phänomene, wie sie sich bei jeder der *monjas y beatas embaucadoras* – und wie ein Blick auf die *Vita* Teresas oder die der Juana Rodríguez zeigen könnte, nicht nur bei diesen – in gleicher oder ähnlicher Form finden. Im Vergleich besonders zu Lucrecia de León fehlen allerdings die großen politisch brisanten Visionen, die in der Prophezeiung gipfelten, der völlige Untergang Spaniens stehe unmittelbar bevor und ein Überleben sei nur durch den Rückzug aus der Stadt in eine ganz bestimmte Höhle auf dem Land zu sichern. Andererseits ist auch festzustellen, daß Juana mit ihren Inszenierungen niemandem wirklich geschadet, sondern lediglich die Leichtgläubigkeit ihres Publikums ausgenutzt hat – denn sie hat sich für ihre Auskünfte über das Jenseits, ihre Blicke in die Zukunft, ihre Vermittlungen zwischen Gott und den Menschen natürlich bezahlen lassen und mit dem Ruf einer mystischen Heiligen das florierende Almosenwesen der Zeit tüchtig ausgenutzt.

Es stellt sich nun die Frage, wie die Inquisitoren mit diesem Sachverhalt umgegangen sind. Zunächst sind sie wohl grundsätzlich von der Auffassung ausgegangen, daß alles, was Juana vorbrachte, *mentira* gewesen ist, Lüge, wie der von ihnen immer wieder gebrauchte Terminus heißt und der meint, daß alles mit dem Willen zur Täuschung und zur Vorteilsnahme frei erfunden worden sei.⁸² Durch stets erneute Befragungen – von einem Gebrauch der Folter ist zumindest explizit nicht die Rede – wurde dann auch Juana selbst zu diesem Eingeständnis gebracht. Nach einem letzten Widerruf am 2. März 1634⁸³ gibt sie zu, daß alles, was sie vorgebracht hatte, bloße Erfindung war und daß sie seit vier Monaten keine ihrer angeblich übernatürlichen Erfahrungen, deren Echtheit sie doch immer wieder beteuerte, mehr gemacht hat. Dieses Geständnis und das Nicht-Insistieren auf den eigenen Erfahrungen sind sicher der Grund, warum sie zu einer recht glimpflichen Strafe verurteilt wird: der sozialen Ächtung in einem *auto da fe*, einhundert Peitschenhieben und einer – nicht näher befristeten – Einschließung in einem Klausurgebäude (*recogimiento*) in Madrid. Außerdem wird sie streng verwarnet, nicht rückfällig zu werden, da sie dann mit erheblich schwereren Strafen rechnen müsse.

In ihrer Urteilsbegründung lassen die Inquisitoren die Möglichkeit offen, daß eventuell der Teufel seine Hand im Spiel gehabt haben könnte. Denn selbstverständlich wollen sie nicht grundsätzlich behaupten, daß Einflußnahmen auf die Dauer des Fegefeuers, Hostienvisionen oder Verzückungen unmöglich sind. Ihnen geht es nur darum, zu zeigen, daß all dies im konkreten Fall Juanas nicht möglich war und daher erfunden sein mußte. Bei diesem Nachweis, bei der *discretio spirituum*, gehen die Inquisitoren dann mit einer überraschend nüchternen Rationalität vor, die von der Kunstgeschichte auch in dem berühmten

⁸² “[...] todo an sido imagiçiones suas sin aver visto cossa alguna con los ojos [...]” (Imirizaldu (Hg.), *Monjas y beatas embaucadoras* (Anm. 66), S. 102).

⁸³ “[...] rebocó todo lo que avía confessado, bolbiéndose a sus embustes, enredo y emblecos, afirmandosse que todo era suçedido ansi como lo avía rreferido.” Sie fügte schließlich hinzu “[que] lo dixo como loca y estando sin sentido, que el demonio ablaba por ella, que la verdad hera lo que tenía dicho çerca de las mercedes que Dios Nuestro Señor la hazía rrebelaçiones y milagros rreferidos, [...]” (ebenda, S. 116–117).

Bildnis des ‘Großinquisitors’ von El Greco vermutet wird.⁸⁴ Ein entscheidendes Faktum ist für sie zunächst Juanas generelles Verhalten: Während wahre Heilige versuchen, ihre besonderen Begnadungen zu verbergen, hat sie sie eifrig propagiert und sich selbst in den Ruf einer Heiligen zu bringen versucht. Anders als die wahren Heiligen hat sie auch stets Wert auf gutes Essen und Trinken gelegt, sich aufwendig gekleidet und mit Schmuck versehen, das – unverdächtige – Wortgebet (*oración vocal*) nie, das – stets verdächtige – geistige Gebet (*oración mental*) jeden Tag angeblich vier Stunden gepflegt. Schließlich hat sie ohne Unterlaß versucht, aus ihren Taten finanziellen Vorteil zu schlagen, ihre *codicia* zufrieden zu stellen. Von ihren Wunderheilungen heißt es durchaus rational, sie seien durch Medizin bewirkt,⁸⁵ und was die angeblichen Visionen bei der Hostienkonsekration angeht, so wird ein Geistlicher als Zeuge angeführt, der Juana prüfen wollte und daher während einer Messe das – stets leise erfolgende – Aussprechen die Konsekrationsformel und damit die eigentliche Wandlung verzögerte, was sie nicht hinderte, trotzdem in ihr ekstatisches Verhalten auszubrechen und damit ungewollt ihren Betrug zu offenbaren.⁸⁶

Dennoch bietet der Text auch Belege für die generelle gesellschaftliche Akzeptanz magischer Vorstellungen. Juana war Täterin und Opfer zugleich. Zum einen ist erstaunlich, wie leichtgläubig das Publikum und einzelne Betroffene Juana ihre Inszenierungen abnahmen und gegebenenfalls bereit waren, auch dafür zu bezahlen. Zum anderen reichte diese Leichtgläubigkeit auch weit in den Klerus hinein. Eher in einem Nebensatz wird berichtet, daß sich selbst ein Beichtvater Juanas (“que la amparaba”⁸⁷) ihr gegenüber zumindest nicht allzu kritisch verhielt und daß sich selbst wirkliche ‘Fachleute’ aus einer von der Inquisition auf sie angesetzten Expertenkommission von ihr täuschen ließen.⁸⁸

Als letztendliches Motiv für das Verhalten Juanas wird jedoch jenseits ihrer sicher vorhandenen *codicia* noch etwas anderes deutlich: ein Streben nach sozialer Anerkennung und die Einsicht, daß zu dieser Anerkennung in der damaligen wundersüchtigen, von magischem Denken beherrschten Gesellschaft Spaniens kein Weg so rasch führte wie der Ruf der Heiligkeit. Deshalb haben viele Personen, insbesondere Frauen, diesen Weg genutzt, so daß ein eigener Phänotyp in der Gesellschaft des *Siglo de Oro* entstand, der der *santas mujeres*. Diese ‘Heiligkeit’ wiederum ließ sich leicht inszenieren, waren doch die Ingredienzien – von der Vision über die Zwiegespräche mit Jesus oder der Jungfrau Maria über die Verzückungen, die Begegnungen mit dem Teufel und die Prophezeiungen bis hin zu den Stigmata – durch Texte, durch Bilder und natürlich über die Predigt allgemein bekannt. Wie dieses Zusammenspiel zum wechselseitigen Nutzen aller Beteiligten funktionierte, hat Arbiol ‘religionssozologisch’ durchaus hellsichtig und kritisch beschrieben. Dabei stützt er sich auf das Zeugnis einer *señora discreta*, die bei der Bestrafung einer dieser Frauen durch

⁸⁴ Michael Scholz-Hänsel, *El Greco. Der Großinquisitor. Neues Licht auf die Schwarze Legende*, Frankfurt/M. 1991. Die häufig als besonders ‘dämonisch’ interpretierte Brille des Großinquisitors weist diesen vielmehr als rationalistischen Intellektuellen aus.

⁸⁵ Imirizaldu (Hg.), *Monjas y beatas embaucadoras* (Anm. 66), S. 85.

⁸⁶ Ebenda, S. 96.

⁸⁷ Ebenda, S. 92.

⁸⁸ Die Inquisition selbst hatte “muchas personas rreligiosas y doctas” den Auftrag erteilt, “que la comunicassen y exsaminassen su espíritu y aberiguassen si era de Dios o del Diablo o ficción suia”, ohne daß diese ihre Betrügereien sogleich erkannten (Imirizaldu [Hg.], *Monjas y beatas embaucadoras* [Anm. 66], S. 109–110).