

Don Quijote – für Theologen

Bücher wie „Don Quijote“¹ haben eine bewegte Rezeptionsgeschichte. Als Miguel de Cervantes 1605 (erster Teil) und 1615 (zweiter Teil) das Hauptwerk seines Scharfsinns drucken ließ, gab er es aus der Hand und somit zur Interpretation frei. Cervantes hat wie jeder Autor eine Vorstellung davon, wie er verstanden bzw. nicht mißverstanden werden will. Im Quijote fehlen Ansätze einer Selbstinterpretation nicht; sie sind sogar zahlreich vorhanden und an zentralen Stellen des Werkes „gezielt“ gestreut. Es genügt, hier zunächst auf den Prolog zu verweisen. Mit dem Kunstgriff der Zitation eines anonymen Freundes gibt Cervantes dem Leser folgende Selbsteinschätzung mit auf den Weg:

„Das Ganze ist ja vielmehr eine Satire auf die Ritterbücher ... auch enthält es keine Predigten, in denen Göttliches mit Menschlichem vermenget ist – eine Vermischung vor der jeder fromme Christ sich billig hüten soll“ (I, Prolog: 44).

Gewiß, dies kann wie eine kluge Schutzbehauptung verstanden werden, damit der Geschichtenerzähler Miguel de Cervantes von der stolzen akademischen Zunft der Moralphilosophen und Theologen wie von den inquisitorischen Wächtern über eine Literatur, die der katholischen Glaubens- und Sittenlehre zu entsprechen hatte, in Ruhe gelassen werde. Hauptsache ist, daß wir als Leser die Selbstinterpretation des Autors nicht unkritisch übernehmen: zum einen, weil dies hermeneutisch gefährlich sein und zu einer gewissen Blindheit führen kann; zum anderen, weil literarische Werke im Prinzip als offene Kunstwerke zu verstehen sind und deren Interpretation in der Interaktion zwischen Leser und Text geschieht.

Besonders die neue Hermeneutik von Hans-Georg Gadamer und Paul Ricoeur hat darauf aufmerksam gemacht. Darin liegt auch begründet, daß Werke wie der Quijote nie zu Ende interpretiert werden können, sondern uns immer wieder von neuem „zu denken“ geben. Aus der Rezeptionsgeschichte geht zum Beispiel hervor, daß der Quijote den Lesern des 19. oder 20. Jahrhunderts vielfach anderes zu denken gegeben hat als den Zeitgenossen des Autors, denn auch für die Literaturkritik gilt, daß die Vergangenheit vielfach aus der Sicht der Gegenwart interpretiert wird.

Der religiöse Humus: „Schwere Zeiten“

Das 16. Jahrhundert ist die Zeit, in der dank des Buchdrucks so etwas wie eine geistliche Belletristik entsteht. Es ist aber auch die Zeit, in der sich jene konfessionellen Identitäten herausbilden, die die religiös-kulturelle Tiefengeschichte Europas bis in die Gegenwart hinein prägen: die Zeit, in der man zwischen dem protestantischen und dem katholischen Christsein wählen muß, keine Zeit für Kompromisse und Mittelwege also – jedenfalls nicht in Spanien nach der geistigen Wende von 1558 bis 1560 (Inquisitionsprozesse und Autodafés gegen die Kryptoprotestanten in Valladolid und Sevilla, Verhaftung des spanischen Primas und Erzbischofs von Toledo Bartolomé Carranza OP, erster Index verbotener Bücher des Großinquisitors Fernando Valdés, Konfiskation und Verbrennung einiger geistlicher Bücher und Teilübersetzungen der Bibel in der Volkssprache, aber auch von Werken des Erasmus von Rotterdam und seiner Schüler, verschiedene Begleitmaßnahmen durch Philipp II., um Spanien von manchen Tendenzen aus dem reformatorischen Europa frei zu halten). Teresa de Ávila, der Anfang der 1560er Jahre zu ihrem großen Bedauern einige geistliche Bücher in der Volkssprache konfisziert wurden, fühlt sich in der Unmittelbarkeit der mystischen Erfahrung von Jesus Christus selbst getröstet: „Da sagte der Herr zu mir: ‚Sei nicht betrübt, denn ich werde dir ein lebendiges Buch geben‘.“² Ihre Epoche nennt sie – und zwar unter direkter Anspielung auf die überall lauernde Inquisition – „tiempos recios“ („schwere Zeiten“)³. Im Spanien des 16. Jahrhunderts lassen sich vier geistige Tendenzen unschwer erkennen⁴:

1. Die *Alumbrados*, auch *Iluminados* genannt, sind eher Laien und Conversos oder Neuchristen aus dem Judentum. Sie gehen von der Berufung aller zur geistlichen Vollkommenheit aus, wozu das innere Gebet und die private Erleuchtung abseits der kirchlichen Vermittlung befürwortet werden. Die „reine Liebe“ zu Gott, die weder der Hoffnung auf den Himmel noch der Angst vor der Hölle bedarf, ist für sie das Ziel, und dies könne durch Gottes Fügung in jedem Stand erreicht werden.

2. Die *Erasmianer* sind zumeist gebildete Laien oder Kleriker mit niederen Weihen. Sie teilen mit Alumbrados (und Protestanten) die Berufung aller zur Vollkommenheit und äußern unter anderem eine quasi-protestantische Kritik an der katholischen Kultpraxis und am Mönchtum, die Erasmus von Rotterdam mit dem Satz „monachatus non est pietas“ plakativ formuliert.

3. Die *Scholastiker* vertreten einen theologischen Aristokratismus, wonach die „sacra doctrina“ (die Theologie) etwas für die akademisch Eingeweihten, nicht für das gemeine Volk, und schon gar nicht für die Frauen sei; sie lehnen nicht nur das innere Gebet, sondern auch die geistliche Literatur in der Volkssprache ab oder stehen ihr mißtrauisch gegenüber, da dies nur Verwirrung im Volk und Unruhe in Kirche und Gesellschaft hervorrufe; sie verachten zudem die Humanisten als Männer, die eher von Philosophie und Philologie als von Theologie etwas verstehen.

4. Die *geistlichen Schriftsteller und Mystiker* schreiben auf spanisch, um der religiösen Bildungssehnst der Laien – besonders der Frauen – geistliche Nahrung zu geben; anders als Alumbrados und Erasmianer kritisieren sie nicht das Klosterleben oder die katholische Kultpraxis als solche, sondern nur die Mißstände; aber auch sie befürworten die Lektüre der Bibel in der Volkssprache und halten das innere Gebet für die vollkommenere Form.

Um die Mitte des 16. Jahrhunderts werden nun die scholastischen Theologen, allen voran die von Melchior Cano angeführten Dominikaner, eine geistige Wende gegen die anderen drei Tendenzen herbeiführen. Gegen die Übersetzung der Bibel in die Volkssprache und das entsprechende Verlangen der frommen Frauen wendet sich Cano zum Beispiel mit Worten, die wir heute nur noch mit großem Befremden lesen können:

„Auch wenn die Frauen mit unersättlichem Appetit danach verlangen, von dieser Frucht zu essen, ist es nötig, sie zu verbieten und ein Feuermesser davor zu stellen, damit das Volk nicht zu ihr gelangen könne.“⁵

Nach der geistigen Wende und den oben erwähnten Begleitmaßnahmen – die nicht zuletzt den Versuch von Kirche und Krone darstellen, die im Gefolge des Buchdrucks neuaufkeimende (religiöse) Kultur zu kontrollieren und zu dirigieren – weiß man in Spanien, woran man ist. Aber innerhalb der gezogenen Grenzen gibt es eine erstaunliche Gestaltungsfreiheit. Dieselben Bücher des geistlichen Modeautors Luis de Granada, die 1559 indiziert wurden, können wenige Jahre später mit geringfügigen Änderungen wieder erscheinen.

Cervantes als Kryptoerasmianer?

Zu den intellektuellen Moden des 19. und 20. Jahrhunderts gehörte das Interesse für Heterodoxe und Dissidenten im Spanien des Goldenen Zeitalters, die zu Quasivorläufern der aufgeklärten Freidenker uminterpretiert wurden. Der Dichter Antonio Machado hielt Miguel Servet, Miguel de Cervantes und Miguel de Molinos für die drei heterodoxen „Migueles“, auf die das moderne Spanien besonders stolz sein sollte. Vor diesem Hintergrund wurden auch Cervantes die Ideen und Absichten eines modernen Freidenkers unterstellt. In diesem Zusammenhang deutet etwa Marcelino Menéndez Pelayo an, daß die wahre intellektuelle Gefolgschaft Cervantes' zu suchen ist „in der polemischen Literatur der Renaissance, im latenten, aber immer lebendigen Einfluß jener erasmianischen, freien, bissigen und scharfsinnigen Gruppe, die in Spanien so mächtig wurde und die besten Köpfe am Hof des Kaisers hinter sich versammelte“⁶. Américo Castro geht noch weiter und sieht in Cervantes „einen großen Versteller der Meinungen gegen den Strom der Zeit mit Ironie und Geschick verfremdete“, bzw. „einen geschickten Heuchler, der in Sachen, die

die herrschende Religion und Moral betreffen, mit größten Kautelen gelesen und interpretiert werden sollte“⁷.

Für Castro nahm sich Cervantes nicht bewußt vor, „ein Lehrsystem für oder gegen die katholische Theologie darzustellen“. Gleichwohl nehme er gegenüber gewissen katholischen Glaubensinhalten und -praktiken „eine ziemlich kritische Einstellung“ ein: „Sein Christentum ... erinnert uns in bestimmten Fällen mehr an Erasmus als an Trient.“⁸ Aber die „bestimmten Fälle“ (eigentlich nur Indizien, die unterschiedlich interpretiert werden können), die Castro zusammengetragen hat, werden Kenner der spanischen Geistesgeschichte des 16. Jahrhunderts kaum überzeugen: daß Cervantes Lieblingsschüler des Humanisten und Erasmus-Sympathisanten Juan López de Hoyos in Madrid war; daß er in Fragen der Moral eher dem gesunden Menschenverstand, der Natur und der Vernunft als der kirchlichen Lehre folge; daß er kirchliche Bräuche und Institutionen wie Rosenkranzgebet, Prozessionen, Begräbnisfeierlichkeiten, Kleriker, Einsiedler und Theologen zuweilen kritisiert oder zumindest lächerlich gemacht habe; daß er Sentenzen antiker Heiden zustimmend zitiere; daß sein Christentum Züge der „Philosophia Christi“ trage; und schließlich, daß er Sympathie für geistliche Literatur wie das Werk „Luz del alma“ von Felipe de Meneses OP zeige, das Castro als eindeutig „erasmianisch“ einstuft.

Seit den Studien Castros wurde die These, bei Cervantes handle es sich um einen Kryptoerasmianer, immer wieder, wenn auch mit verschiedenen Nuancen, aufgenommen. Marcel Bataillon zum Beispiel lehnt zwar das Bild eines heuchlerischen Cervantes als Freidenker, Rationalist und Feind der Gegenreformation ab, vertritt aber auch die These einer erasmianischen Grundprägung:

„Er ist nicht ein Ungläubiger, der sein wahres Denken hinter salbungsvollen Orthodoxieerklärungen versteckt. Er ist ein gebildeter Gläubiger, für den in der Religion sich nicht alles auf derselben Ebene befindet, der über vielen Sachen, die in der Volksfrömmigkeit hochgehalten werden, lächelt, und der offen über sie lachen würde, wie die damaligen Erasmianer, wenn die Erfordernisse der neuen Trienter Orthodoxie ihn nicht zu einer klugen Zurückhaltung zwingen würden.“⁹

Bataillon muß aber den Text des Quijote zensieren, um darin eine strengere Koinzidenz mit dem erasmianischen Ideal zu finden, so etwa, wenn es um die Selbstcharakterisierung der Frömmigkeit des Ritters im grünen Mantel geht, die er für die wahre Frömmigkeit Cervantes' hält:

„Ich höre täglich die Messe, teile gern mit den Armen, was ich habe, ohne mich meiner guten Werke zu rühmen, um nicht Heuchelei und Eitelkeit in meinem Herzen aufkommen zu lassen, Feinde, die sich unvermerkt auch in dem Besten einnisten. Ich trachte, die Uneinigen zu versöhnen, verehere die heilige Jungfrau und vertraue stets auf die unendliche Barmherzigkeit Gottes, unseres Herrn“ (II, 16: 810).

Bataillon führt dazu aus:

„Setzen wir die Sonntagsmesse anstelle der täglichen Messe, übergehen wir die Verehrung der heiligen Jungfrau – die andererseits Don Diego nicht daran hindert, sein ganzes Vertrauen auf die göttliche Barmherzigkeit zu setzen: Dieses Bild eines einfachen, wohlhabenden, frommen und wohlthätigen Lebens ohne jeden Schatten der Heuchelei entspricht ganz dem erasmianischen Ideal.“¹⁰

Nur dem erasmianischen Ideal? Eine solche Art von Literaturkritik, die den Autor nicht ernst nimmt, sondern ihn sagen läßt, was wir letztlich hören wollen, ist nicht seriös. Woher wollen wir wissen, daß Cervantes beim Porträt des Ritters im grünen Mantel eher an das erasmianische Ideal als an das der tridentinischen Reform dachte, wie es um 1600 die christliche Alltagskultur prägte?

Die Hauptschwäche der Betrachtung Cervantes' als eines Kryptoerasmianers in den verschiedenen Varianten liegt – wie José Jiménez Lozano angemerkt hat – darin, daß dies den Intellektuellen des 19. und 20. Jahrhunderts eingefallen ist, nicht aber den Zeitgenossen von Cervantes selbst, auch nicht den peniblen inquisitorischen Zensoren seines Werks, die dem historischen spanischen Erasmianismus näher standen und ihn deshalb auch besser beurteilen konnten als wir.

Vom Erasmianismus bei Cervantes kann man nur sprechen, wenn man darunter eine Chiffre für den gemeinsamen Nenner zwischen den oben vorgestellten Tendenzen der Alumbrados, Erasmianer und geistlichen Schriftsteller bzw. Mystiker versteht. Vieles davon war nicht erst seit dem genialen Vulgarisator Erasmus bekannt, sondern bereits seit den Tagen der *Devotio moderna*. Was davon in die katholische Reform einging, prägte, nun aber von der Kirche und den Theologen kontrolliert und kanalisiert, die katholische Kultur gebildeter Laien zur Zeit Cervantes'. Warum sollte man dies „Erasmianismus“ nennen?

An der Grenze zur Heterodoxie stehen im *Quijote* nur drei Stellen; sie verweisen weniger auf Erasmus, als auf den Quietismus und die umstrittenen Fragen im religiösen Humus um 1600. Die erste Stelle handelt von der „reinen Liebe“, von der Sancho unter Verweis auf eine Predigt seines Pfarrers berichtet, was das Erstaunen Don Quijotes über die theologische Bildung des Schildknappen hervorruft:

„Und weißt du nicht, daß es nach Ritterbrauch einer Dame große Ehre bringt, wenn ihr viele fahrende Ritter dienen, die sonst keinen Wunsch haben, als ihr um ihrer selbst willen zu dienen, und keine andre Gebühr für ihr anhaltendes und tugendsames Streben fordern als die Erlaubnis, ihr Ritter zu sein?“ „Das ist ja genau so, wie ich es habe predigen hören“, sprach Sancho; „unsern Herrgott soll man um seiner selbst willen lieb haben, ohne an Himmel und Hölle zu denken; und dabei möchte ich ihn lieber um dessen willen lieben und ihm dienen, was er vermag.“ „Zum Teufel, Sancho!“ rief der Ritter; „du bist ein bloßer Bauer und sagst manchmal so gelehrte Sachen, daß man glauben sollte, du hättest studiert“ (I, 31: 398f.).

Das Problem der reinen Liebe zu Gott ohne Hoffnung auf den Himmel und ohne Angst vor der Hölle – ein Postulat der Alumbrados und Mystiker, das zur Zeit Cer-

vantes' auch Thema eines anonymen und Teresa de Ávila zugeschriebenen berühmten Sonetts war – wird hier angesprochen und wie ein heißes Eisen (Don Quijotes Erstaunen über die Bildung Sanchos) sofort fallen gelassen. Die reine Liebe galt um 1600 als mystisches Ideal. Aber die Kontroverse um die reine Liebe war noch kein beherrschendes Thema der theologischen Auseinandersetzung, wie dies einige Generationen später in Frankreich bei Jacques-Bénigne Bossuet und François Fénelon der Fall sein sollte, als im Schatten der Quietismuskrise (1687 wurden einige Sätze des spanischen Mystikers Miguel de Molinos als „quietistisch“ verurteilt) der Disput metaphysische Züge annahm.

Die zweite Stelle verweist ebenfalls auf den Quietismus und das innere Gebet. Die Hirtin Marcela läßt Cervantes sagen:

„Meine Wünsche schweifen nicht über die Grenzen dieser Berge hinaus, und wenn sie sich jemals höher erheben, so geschieht es einzig, um die Schönheit des Himmels zu betrachten, dessen Anblick meine Seele in ihre erste Heimat zurückführt“ (I, 14: 170. 172).

Hier bleibt Cervantes durchaus im Rahmen der von der Kirche geduldeten quasi-quietistischen Tendenz der spanischen Mystik, für die die stille Betrachtung des Himmels ein Weg zur Erhebung der Seele zu Gott war – ohne deshalb die kirchliche sakramentale Vermittlung zu leugnen.

Die dritte Stelle ist zugleich die einzige, die von der spanischen Inquisition getilgt wurde, und zwar erst im Index des Kardinals Zapata von 1632, auch wenn sie in der zweiten Ausgabe (Valencia 1616) bereits fehlte. Hier nun der fragliche Satz der Herzogin, der in den älteren deutschen Übersetzungen – so auch in der hier zitierten –, die der Ausgabe von Valencia folgen, fehlt: „Und Ihr Sancho mochtet daran denken, daß die Werke der Nächstenliebe, die lau und nachlässig vollzogen werden, kein Verdienst nach sich ziehen und ganz wertlos sind“ (II, 36)¹¹.

Wir haben es hier mit einem Satz zu tun, der die subtile Kontroverse zwischen Dominikanern und Jesuiten über die Frage tangierte, ob jedes gute Werk, das im Gnadenstand vollbracht wird, einen Zuwachs an Gnade verdiente oder ob man dazu eher das letzte Werk mit einem höheren Liebesgrad als bisher vollbringen sollte. Letzteres vertrat der Dominikaner Domingo Báñez. Die Kontroverse nahm skurrile Züge an und machte die Grenzen der theologischen Spekulation sichtbar, denn selbst für die Fachtheologen wurde es schwer, den Überblick zu wahren und Position zu beziehen. Man hat zu Recht darauf hingewiesen¹², daß die Inquisition bei der Tilgung dieser Stelle nicht leichtfertig agierte: Cervantes' Bemerkung, daß solche gute Werke „kein Verdienst nach sich ziehen und ganz wertlos sind“, stellt in der Tat eine inakzeptable Extrapolation des von Báñez Postulierten dar und könnte als eine allgemeine Geringschätzung dieser Werke verstanden werden.

Cervantes als Moraltheologe und Propagandist der Trienter Dekrete?

Den Gegenpol bilden Autoren, für die Cervantes quasi ein Moraltheologe und Propagandist der Dekrete des Trienter Konzils ist. In seinem Werk „Cervantes, a nueva luz“ (Frankfurt 1966) meint Paul Descouzis, im Quijote deutliche Spuren von mindestens zwölf tridentinischen Dekreten zu finden, die – so seine These – Cervantes beim Schreiben die Feder geführt haben. Gleichwohl wird vom Trienter Konzil nur ein einziges Mal ausdrücklich gesprochen, nämlich beim Hinweis auf das Verbot von Duellen (II, 56). Daß Cervantes hier und anderswo bewußt von den Trienter Dekreten ausgegangen sei, um sie beim Volk bekannt zu machen, ist eher unwahrscheinlich und widerspricht der schöpferischen Dynamik, die literarischen Werken zugrundeliegt. Vielmehr dürfte Cervantes bei der Behandlung mancher Themen die von Trient – wie von der spanischen Kirche und Krone – gezogenen Grenzen präsent gehabt haben, die ja den „selbstverständlichen“ Rahmen bildeten, in dem die Literatur im Spanien des Goldenen Zeitalters entstehen konnte. Die Konfessionalisierungsthese (Heinz Schilling und Wolfgang Reinhard) hat uns darüber belehrt, daß es auch im protestantischen Europa einen ähnlichen konfessionellen Kultur-Dirigismus gab.

Ohne jeden polemischen Charakter finden sich dann im Quijote die wichtigsten katholischen Thesen vertreten, die das Trienter Konzil in Abgrenzung zu den Protestanten demonstrativ bejahte:

„Die Notwendigkeit der guten Werke zum Heil; den sakramentalen Charakter von Ehe, letzter Ölung und Weihe; die Notwendigkeit und den Wert der Beichte; die Legitimität und Zweckmäßigkeit des Heiligen-, Bilder- und Reliquienkultes; die Existenz des Fegefeuers und der Nutzen der Suffragien; die Realität des freien Willens und damit zusammenhängend auch des Verdienstes in den menschlichen Handlungen; die Anerkennung der Hierarchie und des kirchlichen Lehramtes; die Annahme des Primats des Römischen Hohenpriesters.“¹³

Ob Cervantes dies aus purem Zynismus machte, also um bei der Inquisition nicht anzuecken, wie Castro meint, oder aus echter Überzeugung, wie andere meinen, läßt sich nicht mit letzter Sicherheit beantworten. Denn dafür müßten wir ein Röntgenbild seiner Seele machen können. Aber aus Cervantes einen Moraltheologen und Propagandisten der Trienter Dekrete zu machen, geht eindeutig zu weit.

Diese Theorie stützt sich vor allem auf die expliziten dogmatischen und moraltheologischen Diskurse im Quijote. Wenn wir uns die wichtigsten davon näher anschauen, so merken wir, daß Cervantes darin zwar mehr theologische Bildung als ein gewöhnlicher Laie bekundet, zugleich aber die angesprochenen Probleme aus der Sicht eines Fachtheologen sehr oberflächlich darstellt und den Diskurs abbricht, wenn er gründlicher hätte argumentieren können.

Dies gilt unter anderem für das Problem der „futura contingentia“ (des unableitbar Zukünftigen) und für das diesbezügliche Wissen des Teufels, das Cervantes in

der Begegnung Don Quijotes mit dem Puppenspieler und seinem wahrsagenden Affen behandelt (II, 25). Alle wollen die Wahrsagerkünste des Affen sehen, der angeblich Meister Pedro die Antwort auf alle möglichen Fragen ins Ohr flüstert. Aber Don Quijote stellt diesen mit einer gezielten Fangfrage nach der Zukunft auf die Probe: „Sagt mir doch, Herr Prophet ... was steht uns bevor?“ Worauf Meister Pedro die Wahrsagerei seines Affen „theologisch“ abgrenzt: „Werter Herr, dieses Tier gibt weder Antwort noch Auskunft über Zukünftiges; auf das Vergangene versteht es sich ein wenig und so auch auf die Gegenwart“ (II, 25: 907).

Nachdem der Puppenspieler seine „Kunst“ vorgeführt und auf eine Frage Sanchos nach seiner Frau zur Belustigung aller geantwortet hat, folgt sogleich ein typisches Lehrgespräch zwischen Don Quijote und Sancho, in dem der erste dem zweiten, der als einfache Volksseele geneigt war, auf die Tricks des Puppenspielers hereinzufallen, sagt, was man von der Wahrsagerei zu halten habe:

„Höre Sancho ... ich halte dafür, daß dieser Meister Pedro ... einen stillschweigenden oder ausdrücklichen Pakt mit dem Teufel abgeschlossen haben muß, ... nach dem dieser dem Affen jene Geschicklichkeit verlieh, die ihm seinen Unterhalt verschafft. ... Was mich zu diesem Glauben bringt, ist, daß der Affe nur über vergangene und gegenwärtige Dinge Bescheid gibt und sich die Wissenschaft des Teufels auch in der Tat nicht weiter erstreckt. Zukünftige Dinge weiß er nicht, außer etwa durch Vermutungen, die aber sehr selten eintreffen; Gott allein ist die Kenntnis aller Zeiten vorbehalten; für ihn gibt es weder Vergangenes noch Zukünftiges, alles ist ihm Gegenwart“ (II, 25: 909f.).

Diese Episode enthält einige Elemente, die auf eine literarische Abhängigkeit Cervantes' von Meister Pedro Ciruelos Werk „Reprobación de las supersticiones y hechicerías“ (1539) hinweisen; das Buch erlebte im 16. Jahrhundert mehrere Auflagen und hatte den Charakter eines Vademecums für solche Fragen. Aber auf die subtile Unterscheidung Ciruelos, wonach es zukünftige Dinge gäbe, die aus der Verkettung von Ursache und Wirkung erfolgen und über die wir (und der Teufel) begründete Vermutungen anstellen können, während es andere Dinge gebe, die sich kraft des freien Willens des Menschen ereignen und daher nur Gott bekannt sind, oder auf die tiefsinnige theologische und philosophische Problematik der „*futura contingencia*“, die um 1600 von Francisco Suárez auf höchstem Niveau behandelt wurde, geht Cervantes nicht ein. Eher hat man den Eindruck, daß er das Thema mit dem Wissen behandelt, das ein gebildeter Katholik nach einer guten Predigt haben könnte.

Ähnliches gilt für Episoden, die auf der Technik der sogenannten Zweifels- oder Gewissensfälle aufgebaut zu sein scheinen. Zur Zeit Cervantes' wurden in Spanien unter Einfluß der Jesuiten moraltheologische Lehrstühle zur Lösung von „Gewissensfragen“ und „Gewissensnöten“ eingerichtet; außerdem wurden viele moraltheologische Handbücher verfaßt, die nicht zuletzt die Predigtkultur und die Seelsorge prägten.

Nachdem Sancho in der Sierra Morena einen Mantelsack mit „vier Hemden von zarter holländischer Leinwand nebst andrer feiner Wäsche – alles so sauber wie zierlich – und ein hübsches Klümpchen Gold, das in ein Schnupftuch eingebunden war“ (I, 23: 273) gefunden hat, sagt ihm Don Quijote zunächst, daß er das Geld behalten könne. Bald darauf sehen sie aber einen nackten Menschen in der Nähe herumlaufen. Weil Don Quijote ihn für den Besitzer des Fundes hält, will er ihn suchen, worauf sich zwischen Sancho und Don Quijote folgender moraltheologischer Diskurs ergibt:

„Wäre es nicht besser, gestrenger Herr, wir suchten ihn lieber nicht?“, sprach Sancho; denn finden wir ihn und gehört ihm das Geld, so muß ich es ihm notwendig wiedergeben. Klüger wäre es also, wir ließen unser nutzloses Suchen und behielten unsern Fund in allen Ehren, bis wir einmal von ungefähr und ungesucht seinen rechten Herrn anträfen, vielleicht wenn schon alles verzehrt ist und dann –: wo nichts ist, da hat der Kaiser sein Recht verloren.“ „Falsch, lieber Sancho“, versetzte Don Quixote; „denn da wir den Herrn dieser Sachen wenigstens vermuten und ihn fast sehen konnten, so sind wir verpflichtet, ihn aufzusuchen und ihm das Seinige zuzustellen; suchen wir ihn aber nicht, so macht uns schon die Wahrscheinlichkeit der Vermutung, daß er der Besitzer ist, ebenso strafbar, wie wenn wir es sicher wüßten“ (I, 23: 278).

Hier ist das Problem des Besitzens einer zufällig gefundenen fremden Sache im guten Glauben korrekt dargestellt, ohne auf die Feinheiten näher einzugehen. Aber im Verlauf der Geschichte bleibt der Zweifelsfall ungelöst, denn der nackte Mann, der sich als der Besitzer entpuppte, war nicht mehr zurechnungsfähig. Erst zu Beginn des zweiten Teils – vermutlich, weil ein aufmerksamer theologischer Leser Cervantes darauf hingewiesen hat –, wird nochmals an den ungelösten Fall erinnert. Der Bakkalaureus Sansón Carrasco leitet das Thema mit einer vielsagenden Spitze gegen die engstirnigen vom Neid geleiteten Zensoren fremder Werke ein, die selbst aber kaum ein lesenswertes Buch zustande bringen:

„Das ist nicht zu verwundern“, sagte Don Quixote, „denn es gibt auch Theologen, die nicht auf die Kanzel taugen und doch darum sehr geschickt sind, die Mängel oder die überflüssigen Auswüchse in den Predigten andrer wahrzunehmen.“ „Das alles hat seine Richtigkeit, Herr Don Quixote“, sagte Carrasco; „aber ich wünschte, so strenge Bücherrichter wären nachsichtiger und minder peinlich genau ... Ferner tadelt man den Verfasser, weil er zu sagen vergaß, was Sancho Pansa mit den hundert Goldstücken machte, die er in dem Mantelsack in der Sierra Morena fand ...“ „Herr Sanson“, antwortete Sancho, „ich bin jetzt nicht in der Stimmung, mich mit Zählen oder Erzählungen einzulassen, denn ich fühle eine große Magen-schwäche ... Ich habe ihn daheim, meine Hausehre erwartet mich“ (II, 3: 707f.).

Auf weitere Fragen des Bakkalaureus antwortet Sancho später, daß er die Gold-dukatn ausgegeben habe „zu Nutz und Frommen meiner selbst, meiner Frau und meiner Kinder ... Jeder kehre vor seiner Tür und sehe nicht Weiß für Schwarz und Schwarz für Weiß an“ (II, 4: 710). Damit ist diese Gewissensfrage für Cervantes erledigt.

Dieser und andere moralische Zweifelsfälle zeigen, daß man von Cervantes nicht die Präzision und Kohärenz eines Moraltheologen erwarten darf. Wenn er moraltheologische Fragen behandelt, so scheint er dies mit gesundem Menschenverstand und der Bildung eines belesenen Laien, der die Sonntagspredigt hörte, zu tun. Als Dichter interessiert ihn wohl mehr die gelungene Erzählung als theologische Spitzfindigkeiten.

Cervantes als Volksprediger?

Die These von Cervantes als Volksprediger wird vor allem von Salvador Muñoz Iglesias vertreten. In seinem Werk „Lo religioso en el Quijote“ spricht er von verschiedenen Ebenen religiöser Diskurse. Er stellt zunächst eine äußere Religiosität (*religiosidad epidérmica*) fest, die sich in den Sprichwörtern mit religiösem Bezug, in den aus der Bibel übernommenen Redewendungen sowie schließlich im Umgang mit kirchlichen Personen und der lateinischen Sprache artikuliert. Unter Kernreligiosität (*religiosidad medular*) versteht er die nähere Darlegung religiöser Themen wie die Eigenschaften Gottes und des Teufels, die Behandlung von Tod, Gericht, Hölle und Herrlichkeit, der sieben Sakramente, des Heiligenkults, frommer Gegenstände und Bräuche, sowie moralischer Themen. Als dritte Ebene bezeichnet er dann die bewußt reflektierte Religiosität (*religiosidad refleja*). Hier setzt er sich mit der These Castros und Bataillons (Cervantes als Erasmianer) sowie mit der These Descouzis' (Cervantes als Moraltheologe und Propagandist der Trienter Dekrete) kritisch auseinander, bevor er abschließend sein eigenes Urteil fällt.

Muñoz Iglesias versteht die religiösen Diskurse im Quijote im wesentlichen als Spiegel der Religiosität des Autors und plädiert für die persönliche Identifikation desselben mit den katholischen Positionsbestimmungen des Quijote. Dies gilt zunächst für die zahlreichen „Glaubensbekenntnisse“. Sancho will kein anderes Verdienst haben, als seinen „aufrichtigen und festen Glauben an Gott und an alles, was die heilige römisch-katholische Kirche vorschreibt“ (II, 8: 742). Er versteht sich immer wieder als „alter Christ“ (I, 20; II, 3; II, 4), während Don Quijote sich als „guter und treuer katholischer Christ“ bezeichnet (I, 19: 223), der zur Verteidigung des katholischen Glaubens bereit zum Kampf ist (II, 27). Und dem Sohn des Ritters im grünen Mantel sagt Don Quijote über den christlichen Ritter: „Er muß Theologe sein, um über den christlichen Glauben, zu dem er sich bekennt, klare und bündige Auskunft geben zu können, sooft es verlangt wird“ (II, 18: 832f.).

Gewiß, einige dieser Sätze könnten mit Blick auf die geistige Enge mancher Zensoren und Denunzianten geschrieben worden sein. Aber ihre allgemeine Einstufung im Sinn Castros als heuchlerische „Orthodoxieprahlerei“¹⁴ wäre Muñoz Iglesias zufolge eine tendenziöse Überinterpretation. Denn das persönliche Glaubensleben Cervantes' würde eher die Echtheits- als die Heucheleithese unterstützen. Cervantes studierte

nicht nur bei dem Humanisten Juan López de Hoyos in Madrid, sondern vermutlich auch in einem Jesuitenkolleg (in Valladolid oder Sevilla). Unter den geistlichen Autoren, die er im Quijote nennt, finden sich der Augustiner Cristóbal de Fonseca (*Tratado del amor de Dios*, Salamanca 1592) und der Dominikaner Felipe de Meneses (*Luz del alma*, Valladolid 1554). Wahrscheinlich hatte Cervantes auch Francisco de Osuna gelesen und – warum nicht? – Teresa de Avila, deren Werke 1588 erschienen.

Sein persönliches Leben zeugt von einer überdurchschnittlichen Frömmigkeitspraxis. Während der Gefangenschaft in Argel (1575–1580) schrieb er immer wieder Gedichte zu Ehren Gottes, der Heiligen Jungfrau und des Allerheiligsten Sakraments. Daß er seine Befreiung den Trinitariern verdankte, hat Cervantes wohl nie vergessen. Seit 1609 gehörte er der Laienkongregation der Indignos Esclavos del Santísimo Sacramento (Unwürdige Knechte des Allerheiligsten Sakraments) an, die am 30. November 1608 durch den Trinitarier Alonso de la Purificación gegründet wurde. Drei Wochen vor seinem Tod trat er in den „Venerable Orden Tercera de San Francisco“ (Ehrwürdiger Dritter Orden des hl. Franziskus) ein. 1610 hatten seine Schwester Andrea und seine Frau Catalina die Profeß im besagten Orden abgelegt. Vor seinem Tod empfang Cervantes die Sterbesakramente; er ließ sich im Kloster der Trinitarierinnen begraben.

Ohne so weit gehen zu wollen wie Descouzis, ist Muñoz Iglesias doch der Meinung, daß Cervantes über weite Strecken letztlich wie ein Volksprediger anmutet. Seine Feder, die er „Zunge der Seele“ (II, 16: 815) nennt, habe Cervantes bewußt in den frommen Dienst der „Evangelisierung durch die Literatur“ gestellt, die für die Autoren des Goldenen Zeitalters kennzeichnend ist¹⁵.

Für diese These spricht die starke Präsenz von „Predigten“ und Lehrgesprächen im Quijote, meistens, aber nicht nur, aus dem Mund von Don Quijote und Sancho selbst. Zu den „Predigten“ Don Quijotes, der als fahrender Ritter aus eigener Autorität zu sprechen scheint, können wir seine Diskurse über den Frieden (I, 18 u. I, 37), über den gerechten Krieg und die Liebe zu den Feinden (II, 27), über die göttliche Vorsehung (I, 18), über die sieben Todsünden und die Tugenden (II, 58), über die ehrenhafte Frau (II, 22), über die Wahrsagerei (II, 25) und die Vorbedeutungen (II, 58), über die Dankbarkeit (II, 58) sowie die guten Lehren zählen, die er Sancho (II, 42) und Roque Guinart (II, 60: 1240f.) erteilt. Unter den Predigten Sanchos, der sich als einfacher Laienchrist zumeist auf die Autorität seines Dorfpfarrers beruft, ließen sich unter anderem seine Gedanken über die reine Liebe (I, 31), über den Tod (II, 20) und über die Vorbedeutungen (II, 73) nennen, vor allem aber seine grandiose Volkssentenz: „Wer gut lebt, predigt gut ... ich weiß von keiner andern Theologie“ (II, 20: 860). Darüber hinaus gibt es viele Dialoge zwischen beiden, die auch als Predigten verstanden werden könnten, wie zum Beispiel über die Heiligkeit und den Heiligenkult, die Reliquien und die Tugenden (II, 8 u. II, 58).

Beide, Don Quijote und Sancho, halten sich zum eigenen Erstaunen gegenseitig für „Theologen“ und fähig, als Wanderprediger durch die Welt zu ziehen. Nach

dem Diskurs über die reine Liebe sagt Don Quijote zu Sancho, dieser rede wie ein Gebildeter (I, 31: 398f.). Noch konkreter wird Don Quijote nach Sanchos Diskurs über den Tod:

„Ich wiederhole es Dir, Sancho, wenn es dir so wenig an Verstand und an Kenntnissen fehlte wie an guten Anlagen, so könntest du die Kanzel besteigen und mit Anstand als Prediger die Welt durchziehen“ (II, 20: 860).

Nach dem Diskurs über den gerechten Krieg, über die „Imitatio Christi“ und die Liebe zu den Feinden sagt Sancho seinerseits zu Don Quijote: „Mich soll der Teufel holen ... wenn mein Herr nicht ein Theologe ist, und ist er's nicht, so gleicht er wenigstens einem, wie ein Ei dem andern“ (II, 27: 932). Nach dem Diskurs über die ehrenhafte Frau, sagt Sancho über seinen Herrn:

„Ich sag ..., daß er, wenn er anfängt, Sprüche aneinander zu reihen und Ratschläge zu geben, nicht nur eine Kanzel unter den Arm nehmen, sondern ihrer zwei an jeden Finger stecken ... kann“ (II, 22: 871f.).

Dem „christlichen Beruf“ treu geblieben?

Keine der drei oben vorgestellten Thesen wird Cervantes' Werk gerecht. Die These eines Cervantes als Kryptoerasmianer privilegiert die impliziten Diskurse und eine Hermeneutik des Verdachts, wonach Cervantes in Wirklichkeit nicht meine, was er sage, sondern das, was er zwischen den Zeilen zu verstehen gebe, wofür er aber mit einer erasmianischen Brille gelesen werden müßte. Die anderen zwei Thesen privilegieren die expliziten Diskurse und eine Hermeneutik der Sinnrettung, wonach Cervantes bei seiner Verteidigung des katholischen Christentums wörtlich zu verstehen sei, da er seine Literatur bewußt in den Dienst der nachtridentinischen Evangelisierung der Kultur gestellt habe. Besonders die These, die Cervantes als Moraltheologen und Propagandisten der Trienter Dekrete einstuft, geht zu weit, während der These vom Volksprediger unter Umständen eine gewisse Plausibilität nicht abzusprechen ist, wenn man dabei den Unterschied zwischen Laienliteratur und Katechese wahrte; denn an den Scharfsinn oder die Reformabsicht der Berufstheologen und Mystiker kommt Cervantes nicht heran – was die damaligen Leser von ihm auch nicht erwartet haben.

Auf alle Fälle wird man Cervantes bescheinigen müssen, daß er als Schriftsteller mit den Glaubens- und Sittenfragen im Quijote sehr „klug“ umgeht. Wenn er wirklich anders dachte, als er zu verstehen gibt, so hat er sich seine Kritik, wie Don Quijote manchmal seine Tapferkeit, „für bessere Zeiten“ (II, 28: 935) aufgespart – was auch als Zeichen der Klugheit, statt der Heuchelei gedeutet werden kann: „Denn der kluge Mann spart sich für bessere Gelegenheiten auf“ (II, 28: 934).

Eines steht fest: Angesichts der vielen „Predigten“ und religiösen Diskurse im Quijote ist die eingangs zitierte Bemerkung aus dem Prolog des ersten Teils eine deutliche Untertreibung, es sei denn, daß wir sie als einen Appell verstehen, jene nicht ernst zu nehmen, sondern als Teile eines „Ritterromans“ zu betrachten. Wie jeder gute Geschichtenerzähler lebte Cervantes im religiösen „Humus“ seiner Zeit, von dessen vielen Facetten er uns in seinem Werk ein literarisches Kaleidoskop bietet. Wie steht es aber mit seiner Erklärung, „die Grenze nie (zu) überschreiten, die uns die christliche Religion ... vorschreibt“ (II, 8: 744)? Ist Cervantes' Feder dem „christlichen Beruf“ (II, 74: 1356) treu geblieben, den er ihr zugewiesen hat? – Alles in allem schon, denn die Lektüre des Quijote ruft in uns die besten und edelsten (auch religiösen) Gefühle wach (Leidenschaft für Wahrheit, Freiheit und Gerechtigkeit wie für den Schutz der Bedrängten aller Art) – und Don Quijote selbst trägt zuweilen „christologische“ Züge, die in diesem zarten Dialog mit Sancho zum Vorschein kommen:

„Aber unterdessen steig nur auf und folge mir nach, guter Sancho; Gott, der für alles in der Welt sorgt, wird uns auch nicht verlassen, da wir jetzt so ganz in seinem Dienste wandeln, wie wir es tun. Speist er doch die Mücken in der Luft, die Würmer auf der Erde und die Froschbrut im Wasser, und er läßt in seiner Barmherzigkeit seine Sonne aufgehen über Gute wie Böse und läßt regnen über Gerechte und Ungerechte“ (I, 18: 214f.).

Aber Cervantes tut dies im Rahmen der paradoxen Verfaßtheit seiner Literatur, die oft beide Seiten der Medaille zur Sprache bringt und sich die (legitime) Freiheit nimmt, ironische Spitzen gegen manche Zustände in Kirche und Gesellschaft seiner Zeit zu streuen sowie Akzente im Sinn einer Laienreligiosität zu setzen, die, ohne das Ordensleben gering zu schätzen, von der allgemeinen Berufung eines Christenmenschen zur Heiligkeit ausgeht – „Wir können nicht alle Mönche werden, und Gott hat der Wege viele, um seine Auserwählten zum Himmel zu führen“ (II, 8: 747) –, also ein wesentliches Postulat der Alumbrados, Erasmaner und Mystiker teilt.

Ebenso behandelt Cervantes die religiösen Themen des Quijote im Rahmen eines Literaturkonzeptes, das vom kirchlichen Dirigismus in Glaubens- und Sittenfragen ausgeht und sich das löblichste Ziel vorgenommen hat, „das ein Schriftsteller sich setzen kann, nämlich ... zu gleicher Zeit zu belehren und zu belustigen“ (I, 47: 619). Das beste Urteil über die religiösen Diskurse im Quijote scheint mir daher immer noch das der drei klugen inquisitorischen Zensoren des zweiten Teils zu sein, die, weil sie Cervantes' Absicht des Belehrens *und* Belustigens verstanden und um den Unterschied zwischen Literatur und Theologie oder Moralphilosophie wußten, im Quijote nichts fanden, was der christlichen Glaubens- und Sittenlehre wirklich widerspräche. So haben sie dieses Werk wärmstens empfohlen¹⁶.

Aber ein solches Urteil beantwortet nicht die Frage nach der Religiosität von Cervantes selbst. Sofern man aus dem Quijote Schlüsse hierzu ziehen darf, so wäre

diese weder im Erasmianismus noch in einem streng tridentinischen Volkskatholizismus zu vermuten, sondern in einer Seelenverwandtschaft mit der geistigen Weite der Mystiker, die um den paulinischen Überschuß der Gnade wußten und letztlich für alle hofften, daß bei Gott die Liebe über die Gerechtigkeit siegen wird. So finde ich Cervantes' Religiosität am ehesten im folgenden Rat Don Quijotes an den Gouverneur Sancho ausgedrückt:

„Mußt du einem Schuldigen sein Urteil sprechen ... erweise dich ihm ... mitleidig und gnädig, denn obwohl alle Eigenschaften Gottes gleich groß sind, so strahlt und leuchtet doch in unsern Augen seine Barmherzigkeit mehr als seine Gerechtigkeit“ (II, 42: 1058).

Allein für diese „mystische“ Frohbotschaft lohnt es sich noch heute, daß Theologen im Cervantes-Jahr 2005 den Quijote lesen.

ANMERKUNGEN

¹ Die deutsche Version des Quijote wird nach folgender Übersetzung zitiert: Miguel de Cervantes Saavedra, *Der scharfsinnige Ritter Don Quixote von der Mancha*. Mit einem Essay von I. Turgenjew und einem Nachwort von A. Jolles. Mit Illustrationen von G. Doré. 3 Bde. mit laufender Seitenzählung (Frankfurt 1979). Bei den Zitaten im Haupttext wird in Klammern auf Teil, Kapitel und Seite dieser Ausgabe hingewiesen. Für die Originalversion kann folgende kritische Ausgabe herangezogen werden: Miguel de Cervantes, *Don Quijote de la Mancha*. Edición del Instituto Cervantes dirigida por F. Rico, con la colaboración de J. Forradellas. Estudio preliminar de F. Lázaro Carreter (Barcelona 1998).

² Teresa de Avila, *Obras completas*, hg. v. E. de la Madre de Dios u. O. Steggink (Madrid 1997) Vida 26, 6: 142; dt. Ausgabe: Teresa von Avila, *Das Buch meines Lebens*. Gesammelte Werke, Bd. 1, hg. v. U. Dobhan u. E. Peeters (Freiburg 2004) 380.

³ Ebd., Vida 33, 5: 179; dt. Ausgabe 488.

⁴ Näheres dazu in: M. Delgado, *Mystik in harten Zeiten*. Zum historischen Kontext der Mystik von Teresa de Avila u. Juan de la Cruz., in: ZKG 111 (2000) 56–69.

⁵ F. Caballero, *Conquenses ilustres*. Vol. II: Melchor Cano (Madrid 1871) 536–561, 542.

⁶ Hier zit. nach S. Muñoz Iglesias, *Lo religioso en el Quijote* (Toledo 1989) 287.

⁷ Vgl. vor allem A. Castro, *El pensamiento de Cervantes* (Barcelona 1980) 245, 248.

⁸ Ebd. 245, 256.

⁹ M. Bataillon, *Erasmus y España*. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI (México 1986) 785.

¹⁰ Ebd. 793.

¹¹ Vgl. S. 930 der in A. 1 zitierten spanischen Ausgabe.

¹² Vgl. Muñoz Iglesias (A. 6) 303–306.

¹³ Ebd. 316.

¹⁴ Castro (A. 7) 256–260.

¹⁵ Vgl. Muñoz Iglesias (A. 6) 319–337.

¹⁶ Vgl. die drei Gutachten in der krit. span. Ausgabe (A. 1) 609–612.