

„Sante vive“: Weibliche Heiligkeit zwischen Realität und Fiktion im Sizilien des 17. Jahrhunderts

Marilena Modica Vasta

Frauen und Religion, Frauen und Heiligkeit: Das ist ein junger, ergiebiger Forschungsbereich, an den einer der komplexesten und interessantesten Aspekte der Frauengeschichte anknüpft. Gerade deshalb, weil es sich außerhalb der traditionellen Familienrollen befindet, stellt das Klosterleben einen Ort dar, an dem sich die vielfältigen Bedeutungen der weiblichen Präsenz in der Gesellschaft des Ancien Régime besonders gut beobachten lassen.

Das Verhältnis von Frauen zu religiöser Erfahrung ist so vielschichtig und bedeutungsreich, daß es einer kontinuierlichen Korrektur und einer Neuorientierung all dessen bedarf, was dazu beigetragen hat, die weibliche Identität in verschiedenen historischen Momenten und Kontexten erkennbar zu machen. Wenn unter bestimmten Umständen die religiöse Dimension die weibliche Identität zu stärken schien, indem sie Autonomie und die Möglichkeit in sozialer und kultureller Identifikation bereitstellte, so ist auch wahr, daß diese Identität auf zweideutigen und widersprüchlichen Prozessen der Verinnerlichung kultureller und religiöser Modelle aufbaut, in denen das „Weibliche“ symbolische Bilder widerspiegelt, die auf Gemeinplätzen und alten Stereotypen beruhen. Mit dem traditionellen Bild von der weiblichen Unterlegenheit – bekräftigt durch die Traktatenliteratur und den juristischen Status der Frauen – kreuzen sich die Wege der kontemplativen Askese und der leidenschaftlichen Mystik, die den weiblichen Körper als bevorzugten Ort der Begegnung zwischen Menschlichem und Göttlichem ansahen: die religiöse Erfahrung scheint dieses „verdächtige Geschlecht“ wenigstens auf der symbolischen Ebene von Unterordnung und den Schwächen seiner Natur zu befreien.

Die Modelle weiblicher Heiligkeit bestehen aus verschlissenen Körpern und ekstatischer Bewußtlosigkeit, die Fähigkeiten der Selbstbildung und intellektueller Autonomie – viele Frauen wie Hildegard von Bingen, Caterina von Siena oder Teresa von Avila führen dies vor Augen – werden somit einem religiösen Modell geopfert, dem diese Eigenschaften nicht als Zeichen persönlicher Leistung gelten, sondern als Geschenk Gottes. Ungeachtet der Unwürdigkeit jener, die sich oft selber – vielleicht ein wenig ironisch – als „Mulierculae“ bezeichneten.

Für, aber auch von Frauen geschaffen, stellen die Modelle von Heiligkeit und christlicher Vervollkommnung vielleicht den bezeichnendsten Moment der Verflechtung von symbolischer Ebene und subjektiver

weiblicher Erfahrung dar, indem sie erlauben – abgesehen von ihrer exemplarischen und pädagogischen Bedeutung –, auch den Wert und die Motivation, die die Verwurzelung im Sozialen trug, zu bestimmen. Die folgenden Seiten stellen den Versuch dar, einige der Kernprobleme der Geschichte von Frauen „in der Religion“ zu bestimmen: eine Geschichte, die noch zu entdecken ist und die sich sicherlich nicht auf ein einziges Interpretationsschema reduzieren läßt.

„Ihr Haar war zerzaust, sie war beinahe nackt; sie schleppte ihre Eisenketten mit sich; ihr Blick war irr; sie raufte sich das Haar; sie schlug sich mit den Fäusten an die Brust, sie rannte umher, sie heulte; sie stieß gegen sich selbst und die anderen die fürchterlichsten Verwünschungen aus; sie suchte ein Fenster, um sich hinunterzustürzen.“¹

Schon die ersten Seiten der *Religieuse* – des berühmten, um 1760 entstandenen Romans von Diderot – bieten ein dramatisches Bild, das sich ins Gedächtnis der Protagonistin eingeprägt und die dunkle Ahnung vom gemeinsamen Schicksal mit jener Unglücklichen bestätigt:

„Man erzählt mir über diese Nonne lächerliche und sich widersprechende Lügen: ihr Geist sei schon gestört gewesen, als sie ins Haus eintrat; sie habe zu einem kritischen Zeitpunkt einen großen Schrecken erlebt; sie sei für Visionen anfällig geworden; sie glaube, mit den Engeln zu verkehren ... Ich fand es ziemlich merkwürdig, daß ein und dieselbe Sache bald Gott, bald des Teufels Werk sein sollte, je nach der Betrachtungsweise, die man anzunehmen beliebte.“²

Hier wird die Polemik gegen Heuchelei und Gewalt der klösterlichen Verhältnisse besonders deutlich, sie ist kaum verklärt durch die literarische Dimension; aber abgesehen vom philosophischen Kreuzzug der Aufklärung gegen die Religion, war sich Diderot wahrscheinlich sehr wohl bewußt, wieviel Vorsicht der Umgang mit dem heiklen Thema der klösterlichen Berufung von Frauen verlangt und wie banal der Gemeinplatz ist, dem zufolge Frauen nur aus unglücklicher Liebe ins Kloster gehen.

Das Problem war viel umfassender und implizierte die Begriffe der Freiheit des Menschen im allgemeinen und des Naturgesetzes, die durch einen Status verletzt wurden, der ihnen radikal widersprach. Es war ein Zustand, der zur Verzweiflung und Sinnesverwirrung führte: weniger Heilige, sondern vielmehr Opfer brachte er hervor. Arcangela Tarabotti – selbst gewaltsam ins Kloster gesteckt – wies bereits in der Mitte des 17. Jahrhunderts die auf die Frauen ausgeübte Familientyrannie und die an die Mitgift gebundenen ökonomisch-erbrechtlichen Strategien als wesentlichen Grund für die klösterliche „Gefangenschaft“ aus. Damit verkehrte sie die klösterlichen Freuden in Höllenschrecken.³

1 Denis Diderot, *La Religieuse*, in: J. Assézat Hg., *Oeuvres Complètes*, Paris 1875. Kraus Neuauflage LTD, Wendeln 1966, 17. Deutsche Ausgabe: Hans Hinterhäuser Hg., *Die Nonne*, in: *Das erzählerische Gesamtwerk 1*, Berlin 1966, 101.

2 Ebd., 20, in der französischen Ausgabe, 101 und 105 in der deutschen Ausgabe.

3 Vgl. die jüngst erschienene Gesamtausgabe des Manuskripts von Tarabotti. Francesca Medioff Hg., *L'Inferno monacale di Arcangela Tarabotti*, Turin 1990.

Einzig Arcangela Tarabotti brachte in die sonst so harmonisierenden und verklärenden Darstellungen weiblicher Religiosität, die sich glücklich in die nachtridentinischen Klöster einfügen sollte, einen Mißton und störte diese Harmonie mit ihrem ausgeprägten Hang zur Satire. Für jene, denen die Leitung der weiblichen religiösen Gemeinschaften am Herzen lag, berührte sie in der Verteidigung der vielen „geopferten Jungfrauen“ eines der brisantesten Probleme. Die kirchlichen und elterlichen „Tyranen“, denen Tarabotti die Anmaßung zum Vorwurf machte, jene Einsicht ins Innere der weiblichen Herzen zu haben, die ausschließlich Gott zukomme, wußten in Wirklichkeit sehr wohl, wie schwierig es ist, das Leben in den Klöstern zu leiten und einen ausgewogenen Modus für die Beziehungen zur Außenwelt zu finden, durch die die Nonnen auch im Kloster den „Launen des weltlichen Lebens“ ausgesetzt waren. So haben selbst die tridentinischen Reformdekrete auf der Notwendigkeit bestanden, den skandalösen Verhältnissen in den Klausuren Einhalt zu gebieten, die in einer Gesellschaft Wiederhall fanden, die noch von dem lutheranischen Bruch erschüttert war.

Verstärkt durch den einhelligen Wunsch der Konzilsväter nach einer strengen Kontrolle der Klöster, schloß die Klausur die religiöse weibliche Erfahrung in die geschützten Räume der posttridentinischen Klöster ein; die lange Zeit der „sante vive“, der „lebend Heiligen“ und der Seligen, die die städtische Religiosität und die höfische Frömmigkeit belebt hatten,⁴ war zu einem Ende gekommen.

Die gewaltsame Abschiebung ins Kloster war – obwohl strafbar und obwohl man fortfuhr, ihre negativen Auswirkungen zu beklagen – eine gängige soziale Praxis: vor allem Schutzinstrument für das Familienvermögen des Adels, aber auch eine Möglichkeit, Mädchen aus den mittleren Volksschichten – ausgestattet mit einer spärlichen Mitgift – unterzubringen. Ganz abgesehen davon, daß das klösterliche Leben eine – anderswo nicht zugestandene und in gewisser Hinsicht tatsächlich bestehende – Möglichkeit von Autonomie und Freiheit eröffnen konnte. Ein Mädchen, das aus einer gebildeten Familie stammte, konnte leicht die Leitung eines Klosters übernehmen, vor allem wenn dieses von ihrer Familie gegründet worden war; aber auch den sozial weniger Privilegierten öffnete sich der Zugang zu Formen des persönlichen Prestiges oder der Ausübung „informaler Kräfte“ wie ein heiliges Leben, übernatürliche Phänomene, Visionen, Ekstasen, Offenbarungen, die weiterhin, obwohl in der nachtridentinischen Zeit mit Vorsicht betrachtet, als ein Erkennungsmerkmal christlicher Perfektion galten: die „sante vive“ wohnten jetzt in Klöstern.

Die juristisch-institutionelle Neudefinition der Frauenklöster wurde von einer ausführlichen Reglementierung über die Pflichten und Rechte des Klosterlebens begleitet:

4 Vgl. zu diesem Thema, das eine wichtige Etappe in der Auseinandersetzung mit der weiblichen Religiosität der Moderne darstellt, den wiederaufgelegten Essay von Gabriella Zarri, *Le sante vive. Profezie di corte e devozione femminile tra '400 e '500*. Turin 1990.

„Das klösterliche Leben zu wählen ohne Berufung, ist ein Sturz ins Verderben; gerufen zu werden und der Berufung nicht mit der Vervollkommnung des Lebens zu folgen, ist ein Sich-Verlieren-Wollen ...“⁵

Sich der eigenen Absichten zu versichern mußte also die erste Sorge der Postulantinnen sein. Nicht selten finden wir in den Traktaten, die sich mit Klosterschwestern beschäftigen, eine minutiöse Auflistung all dessen, was mit einer authentischen Berufung verwechselt werden könnte. „Gegebenenfalls“ sollte

„am Fuße des Kreuzes überprüft werden, ob es eine körperliche Verunstaltung oder ein Mangel an Begabung sind, die uns von der Welt entfernen; ob es ein Familienunglück ist, das uns zwingt, Schutz und Unterhalt im Kloster zu suchen; ob die Überlegung, ein müßiges Leben zu genießen, uns zu einer verzweifelten Berufung verleitet; ob die Laune eines Vaters oder einer Mutter, die uns quälen, uns dazu führt, lieber die Überlegenheit anderer zu ertragen als die ihre; ob die geheime Hoffnung, eines Tages die Oberin eines vornehmen Klosters zu werden, uns vom Dienst bei einer Familie abbringt; ob die liebevollen Zärtlichkeiten einer gütigen Nonne uns zu einer unbeständigen Freundschaft verpflichten, auf die eine unvermeidliche Reue folgt ...“⁶

Sicher, der Ton der Vorschriften war nicht immer so vorsichtig. Die von Frescarolo an die Nonnen adressierten Moralpredigten rechtfertigten ohne jegliche Zurückhaltung den Eintritt in das Kloster, was auch immer die ursprüngliche Motivation gewesen war:

„Welcher Art auch immer die Gründe gewesen sind, die zu Eurer Berufung beigetragen haben, sie sind von der unendlichen göttlichen Weisheit von jeher vorherbestimmt und vorbereitet. Auch wenn sie von Leidenschaft und Interesse bestimmt waren – und wären sie auch die allerblindesten gewesen –, genau diese Gründe, die Euch auf unangemessene Weise dazu gebracht haben, ins Kloster einzutreten, genau ihrer (es ist so, hohe Frau) hat sich unser gnädigster Gott bedient zum so wichtigen Zwecke einer Berufung. War es auch im Interesse Eurer irdischen Eltern, Euer himmlischer Vater hat sich ihrer bedient, um euch das ewige Leben zu sichern ...“⁷

Adressatinnen einer Andachtsliteratur, die im Aufzeigen des Weges zur Vervollkommnung die Verherrlichung der Virginität und der Keuschheit mit einer Lobrede auf das gute Familienleben gekonnt zu vereinbaren wußte,⁸ fanden die Frauen im religiösen Ideal der Gegenreformation eine Spiritualität, die durch die Absage an die Welt als „Verführung zum Betrug“ und als „Schauplatz der Rückfälle“ definiert wurde. Das Hieronymus-Thema von den ehelichen Qualen und der Sorge um die Kinder

5 Joseph Bellissen, *Istruzione a le monache per la via della perfezione, con brevissime riflessioni intorno a le principali azioni de la vita monastica*, Rom 1711, 2. Der Autor, Generalprokurator der christlich-französischen Glaubenskongregation, schrieb dieses Werk in italienischer Sprache und widmete es Schwester Maria Caterina di S. Giovanni Evangelista, Oberin des Klosters von S. Maria de'sette dolori.

6 Ebda., 3.

7 Angelo Boncaro da Frescarolo, *Discorsi morali fruttuosi per le religiose*, Mailand 1683, 215.

8 Das exemplarische Bild der christlichen Frau wird gezeichnet von Juan Luis Vives, *Dell'istituzione della femina christiana vergine, maritata o vedova e dello ammaestrare i fanciulli nelle arti liberali*, Mailand 1561.

wurde so zu einem der Rechtfertigungselemente für die Vortrefflichkeit des Klosterstandes:

„Je mehr Kinder, um so schwerer das Kreuz, die Leiden und die Sorgen ... und wenn die Familie zahlreicher wird, oh Gott welch Unglück! Der Mann wird Spieler, die Frau eitel, die Kinder ausschweifend, ein Sohn wird ermordet, der andere ist ein Mörder, eine Tochter ein Abbild von Rechtschaffenheit, die andere ist ein Stein des Anstoßes.“⁹

Also sehr viel glücklicher und wesentlich gesicherter leben jene Jungfrauen, die „vorum vinculis suam Christo in claustris illigarunt libertatem“.¹⁰

Getragen von religiösem Eifer, der durch das Konzil von Trient und die Reformdiskussionen die gesamte katholische Welt erfaßt hatte, wurden die Frauenklöster gleich einem von der Welt abgetrennten Ort behandelt, *l'hortus conclusus*, wo „viele edle und selbstlose Nonnen über alle Schwächen des Geschlechts und der Menschheit triumphieren“.¹¹

Die Klostermauern, versehen mit wenigen Fenstern – hier war die Anwesenheit von leichtlebigen Frauen, Schauspielern, Bällen und anderen weltlichen Unterhaltungen verboten –, erhoben sich zum materiellen und symbolischen Bollwerk einer Situation, die Zeit und Raum auszuschalten trachtete und wo die Klosterschwester „nomina item, quae prophanum sonant a se procul amandent, nec Donnas, ut vulgo dicimus aut simile sibi nomen usurpent“.¹²

Eine Trennung war dies, die die unvermeidlichen Beziehungen zwischen heiligem Ort und Außenraum¹³ dennoch neu definierte, und die sich in einem breiteren sozialen Prozeß niederschlug, dessen symbolische Bedeutung wir in einem nicht zufälligen Überwiegen der adeligen Züge des Modells weiblicher Religiosität wiedererkennen: sicher nicht verallgemeinerbar, ist diese Charakteristik in den Gebieten, wo der tridentinische Einfluß Hand in Hand mit den gleichzeitig stattfindenden Refeudalisierungsprozessen ging, dennoch verbreitet.

Im spanischen Sizilien zum Beispiel, dessen religiöse Geschichte noch kaum erforscht ist, wurde – seit der Mitte des 16. Jahrhunderts und das ganze 17. Jahrhundert hindurch – von alten und neuen Adelsschichten die Initiative zur Gründung von weiblichen Klostergemeinschaften ergriffen.

Die Vorgänge auf der Insel in der Zeit der spanischen Herrschaft sind nicht nur vom Gesichtspunkt der politischen Geschichte aus, sondern vielmehr noch sozialgeschichtlich von Interesse. Die historiographische

9 Bellissen, Istruzione a le monache, 15, wie Anm. 5.

10 Synodus Diocesana Suracusana Prima ab ill. mo et rever. mo: D. Ioanne Capiblanco celebrata sub die quatro Octobris 1651, 240. „mit den Fesseln ihrer Gelübde an Christus, in Klöstern ihre Freiheit angebunden haben.“

11 Bellissen, Istruzione a le monache, 15, wie Anm. 5.

12 Synodus Diocesana Syracusana, 241: „Namen aber, die weltlich klingen, mögen sie weit von sich weisen, sie mögen sich nicht den Titel „Herrinnen“, wie wir gewöhnlich sagen, oder einen anderen anmaßen.“

13 Vgl. Gabriella Zari, Recinti sacri. Sito e forma dei monasteri femminili a Bologna tra '500 e '600, in: Sofia Boesch Gajano-Lucetta Scaraffia Hg., Luoghi sacri e spazi della santità, Turin 1990, 381 – 396.

Vorstellung eines statischen Siziliens, fernab vom europäischen Kulturkreis und den großen Problemen, die mit der Errichtung der nationalen Monarchien und der wechselvollen Machtbeziehungen, zwischen altem und neuem Adel, oder zwischen Adel und Bürokratie verbunden waren, ist schon seit einigen Jahrzehnten nicht mehr aktuell. Jüngste Forschungen nämlich zeigen die Dynamik der sizilianischen Geschichte, und zwar nicht nur in Bezug auf die innere politische Ordnung – Ökonomie, örtliche Institutionen, Bräuche, Klassenverhältnisse, religiöse Kultur -, sondern auch in Hinblick darauf, wie – auf sehr viel kompliziertere Weise – sich die Machtverhältnisse zur Besatzungsmacht gestalteten.

In diesem Sinne erscheint die Geschichte Siziliens eng mit jener Spaniens, mit dessen Reaktionen auf die großen Spannungen und Probleme der Zeit, die in einer geglückten Definition als „eisernes Jahrhundert“ bezeichnet wird, verbunden. Die langen Jahre der religiösen *reconquista* und der Versuch der ökonomischen und politischen Stabilisierung, hatten auch in Sizilien ihren Niederschlag gefunden, und die Strukturen der Lokalgewalten, die der Krone einerseits loyal gegenüberstanden, andererseits ihre Autonomie und Vorrechte verteidigten, bildeten sich aus.

Eine komplexe Situation, in der die kirchlichen Strukturen, gestärkt durch den nachtridentinischen Reformschwung, nicht wenig Gewicht hatten, wie auch der neue kriegerische Adel, welcher danach strebte, der Krone Privilegien zu entreißen und – den Umständen gemäß – sich der Politik des Vizekönigtums zu widersetzen oder sich mit ihm zu verbünden.

In dieses Umfeld – die Forschungen stehen allerdings noch am Anfang – sind die Bestrebungen des sizilianischen Adels zu stellen, innerhalb der religiösen Institutionen Raum und Einfluß zu gewinnen: das Spanien der Gegenreformation fand nicht nur in den religiösen Orden Unterstützung, sondern auch in den lokalen aristokratischen Eliten.

Unterstützt von der bischöflichen Präsenz, die in diesen schwierigen Jahren bemüht war, die Diözesanstrukturen – sowohl auf der ökonomischen als auch auf der Disziplinarebene zu reaktivieren – und das ganze Pfarrsystem und die Orden, sowohl die ältesten als auch die jüngsten wiederzubeleben,¹⁴ hat der sizilianische Adel sein soziales Gewicht mit der Förderung und Unterstützung der Erneuerung der sizilianischen Kirche identifiziert. Es waren nicht nur der religiöse Eifer und die unermüdliche Aktivität in der „Christianisierung“ der Insel – von den ersten Jesuiten, die sich dort niedergelassen hatten, signifikanterweise als okzidentales Indien bezeichnet -, die eine Erneuerung des Klosterlebens im Vizekönigreich erreichten: zahlreiche Frauenklöster entstanden nämlich mit dem Beistand des Adels, der auf diesem Wege wahrscheinlich bestrebt war, neue Wege bei der Konsolidierung seines Besitzes zu

¹⁴ Die Arbeiten über die Wirksamkeit der religiösen Erneuerungen in Sizilien nach dem Konzil von Trient sind noch rar, sowohl was die quantitative, als auch was die interpretatorische Ebene anbelangt. Eine wichtige Quelle stammt von Rocco Pirri, *Sicilia sacra disquisitionibus et notitiis illustrata*, Panormi, apud haeredes P. Coppulae. 1733. Eine junge zusammenfassende Arbeit mit einem guten Quellennachweis ist jene von Salvatore Cucinotta, *Popolo e clero in Sicilia nella dialettica religiosa fra Cinque-Seicento*, Messina 1986.

suchen und von der Möglichkeit angezogen war, den eigenen Namen an das weniger vergängliche und sicherlich höchst angesehene Geschick einer Klostergründung zu binden.¹⁵

Das Augustinerkloster von S. Giovanni Battista in Regalbuto, gegründet von der Adelligen Agatuccia Gritti, „verschönert und durch neue Erträge bereichert“, hat „viele vortreffliche Klosterschwester“ aufgenommen.¹⁶ Das Kloster S. Stefano in Marsala, das auch zum Augustinerorden gehörte, war „ein berühmter Palast aus der Römerzeit“. Nachdem dieser – nach der Vertreibung der Sarazenen – dazu verwendet worden war, die Könige von Sizilien zu beherbergen, wurde er an die adelige Familie der Berardi di Ferro abgetreten, die ihn 1605 an den Adelligen Stefano Frisella aus Marsala verkaufte. Dieser hat „besagtes Kloster durch großzügige Frömmigkeit gestiftet, errichtet und ausgeschmückt und bestimmte eine seiner Töchter zur Oberin“: Hier „lebte zurückgezogen der große Adel von Marsala“.¹⁷ Im Kloster von Santa Maria degli Angeli in Regalbuto lebten „unter strenger Disziplin – gleich unschuldigen Tauben – zahlreiche Klosterschwester; zwar noch Mädchen, ausgezeichnet durch sittsames und unschuldig Benehmen, wurden sie aus den bedeutendsten Familien jener Stadt streng ausgewählt“.¹⁸

Das adelige Profil weiblicher Heiligkeit, das der Jesuit Gaetani in der ersten, an der Methode der Bollandisten orientierten, hagiographischen Sammlung – verfaßt in den Gründerjahren der Gesellschaft Jesu in Sizilien – nachgezeichnet hat, gewann aus zahlreichen und verstreuten Zeugnissen aus fünfzehn Jahrhunderten sizilianischen Christentums seine antiken und adeligen Ursprünge; für den Adel war dies die ideale Verbindung zwischen den ersten Kirchenheldinnen und den neuen Jungfrauen, deren exemplarisches Leben – nachdem es den Stempel einer aristokratischen und tugendhaften Erziehung erhalten hatte – die reformierten Klöster der Insel mit Leben erfüllen würde.¹⁹ Die Erhöhung der adeligen Heiligen und die Verschmelzung von christlichen und adeligen Tugenden stellten die Bedeutung und den Zusammenhalt für die Identität des Standes dar; die sozialen und ideologischen Gründe der Prozesse des Erstarkens und die Mobilität des sizilianischen Adels wurden somit auf einer hohen symbolischen Ebene sichtbar.

Nonnen und Dienerinnen Gottes von vornehmer Abstammung erfüllten eine hagiographische Literatur, die den Adel feierte, dem die süßen Früchte der christlichen Vollkommenheit entstammen; und wo sich an die „Reinheit des Blutes“ – ein Ideal, das der Adel von der herrschenden spanischen Kultur übernahm – die Abstammung und symbolische Ver-

15 Zu dieser spezifischen Verquickung von religiöser Ebene und sozialen Strategien betrachte man den besonderen Fall der Herzöge von Palma Montechiaro, in: Sara Cabibbo u. Marilena Modica, *La santa dei Tomasi. Storia di suor Maria Crocifissa della Concezione*, (1645 – 1699) Turin 1989.

16 Bonaventura Attardi, *Il monachismo in Sicilia discifrato dell'ordine del P. S. Agostino*, Palermo 1741, 246.

17 Ebd., 248.

18 Ebd., 244.

19 Ottavio Gaetani, *Vitae sanctorum siculorum ex antiquis gracis latinisque monumentis et ut plurimum ex Mss codicibus nondum editis collectae sunt*, Panormi. apud Cyrillum. 1657.

wandschaft mit dem himmlischen Adel der Heiligen hinzufügte. So wurde Cecilia Fardella aus dem Hause Paceco schon durch ihren Namen dazu bestimmt,

„jene Heilige Jungfrau und Römische Märtyrerin, Glanz der jungfräulichen Reinheit ... nachzuahmen, und sie war ihr in der Reinheit des von ihren Eltern vererbten Blutes nicht weniger ähnlich“.²⁰

„Das makellose Verlöbniß mit dem König der Könige befleckte die Reinheit ihres edlen Geschlechts nicht – sagte ihr Hagiograph – sondern verlieh ihr einen göttlichen Abglanz“.²¹

Von den Fardellas über die Tomasis zu den Trigonas – um nur einige von den wichtigsten sizilianischen Familien zu nennen – breitete sich dieser „göttliche Glanz“ über ihre schon edle Herkunft aus. Sicherlich, die Modelle sind Konstruktionen und reich an Facetten und die alten sozialen Strukturen, die zählebige Beständigkeit der Stereotype bewirkten auch in der sizilianischen Hagiographie des 17. Jahrhunderts ein zeit- und geschichtsloses Bild von Weiblichkeit. Im Augustinerkloster von Piazza Armerina lebte die Klosterfrau Caterina di San Filippo, „erblüht“ auch sie in der „Reinheit des Blutes und der Schönheit des Lebens“, 1596 von adeligen Eltern geboren. Ein heiliger Mann sagte ihr in der Stunde der Geburt die Heiligkeit voraus: „Zu ihrer Zeit wird sie in einem Kloster dienen, dessen Gründerin sie sein wird, und sie wird durch besondere Gnaden Gottes ausgezeichnet werden.“ Von Kindheit an genährt „von der Milch der heiligen Gottesfrucht“, ist der Eintritt in das Kloster mit ungefähr 16 Jahren ein fast natürliches Ereignis: Buße, Demut, „glühende Liebe zu Gott“, Abtötungen des Körpers, machen das Bild von Schwester Caterina den Heiligenviten des 17. Jahrhunderts ähnlich.²² Sie erledigte die niedrigsten Dienste des Klosters, stand den Kranken bei, leckte deren Wunden,

„erfand neue Heilmittel, die sie Magenschutzmittel zum Nutzen von Bedürftigen nannte, und die Wunder wirkten ... sie hatte übernatürliche Erleuchtungen von himmlischen Visionen, ... wie Beichtväter ganz und unzweifelhaft bezeugten“,

und es fehlte ihr nicht die Gabe, „zukünftige Ereignisse“ vorauszusagen. Zum Zeitpunkt ihres Todes, 1686, wurden „im Kloster eine so zarte Musik und ein so süßer Gesang vernommen, was ein klarer Beweis für den Ruhm dieser Dienerin Gottes war“.²³

20 Biagio della Purificazione, Vita dell'insigne serva di Dio la Madre suor Maria Maddalena di S. Agostino, caramelitana scailza nel monastero di S. Anna e S. Teresa in Palermo, nel secolo donna Cecilia Fardella e Paceco, Roma Zenobi 1703, 3.

21 Ebd., 2.

22 Vgl. zur Bedeutsamkeit des weiblichen Körpers in den Hagiographien des 17. Jahrhunderts Jacques Le Brun, A corps perdu. Les biographies spirituelles féminines du XVII siècle, in: Le temps de la réflexion, 1966, n. VII, 389 – 408.

23 Attardi, Il monachismo in Sicilia, 262, wie Anm. 16.

Während Isabella Tomasi²⁴ wie ihre Zeitgenossin Schwester Caterina das Modell ekstatischer Heiligkeit verkörperte – im Sinne der Verherrlichung der Klausur und der mystischen Kontemplation, die eine der Kennzeichen der Spiritualität des 17. Jahrhunderts waren –, stellte hingegen Cecilia Fardella die aktive Variante dar; bei aller Vielschichtigkeit und allen Bezügen auf eine Situation, die vom sozialen und politischen Prestige der Familie gekennzeichnet ist. In beiden Modellen verkörperte die Mutter das dynamische Moment. Es sind die Mütter, die – wie viele adelige Frauen – durch karitative Tätigkeiten und die Gründung von Klöstern Projekte konkretisieren, die oftmals auf Forderungen jener Orden zurückgingen, die auf der Insel noch eine junge Geschichte hatten. Den Karmelitern von Sizilien, die 1610 in Palermo das Männerkloster von Santa Maria de' Remedi gegründet hatten, schien, daß die Gründung eines

„Klosters der barfüßigen Karmeliterinnen in einer so reich bevölkerten und bekannten Stadt ... den Herren und Damen dieser Stadt willkommen sei, wo die himmlischen Bücher der, gegenwärtig noch nicht selig gesprochenen heiligen Teresa, bewirkten, daß sie als Heilige verehrt wurde, nicht nur in ihrem Geist, sondern auch in dem ihrer Töchter“.²⁵

Also wählten diese Karmeliter-Brüder die Prinzessin Paceco Fardella als ihre Fürsprecherin bei der Gründung der zweiten Karmelitergemeinschaft in Palermo aus.

In der Biographie von Cecilia Fardella, die in das von der Mutter gegründete Kloster von S. Anna unter dem Namen Schwester Maria Maddalena di S. Agostino eintrat, erscheinen all jene Merkmale, die einen Großteil der hagiographischen Literatur des 17. Jahrhunderts kennzeichnen, verschwommen: wenn auch nicht die Krankheiten und die Versuchungen des Teufels – Schlüsselmomente aller geistlicher Viten – fehlten, so kommen doch die Kasteiungen des Fleisches und die ekstatischen Delirien, die einen zentralen Platz in der Biographie von Isabella Tomasi einnehmen, nicht vor. Ihre Qualen sind Teil eines inneren Konfliktes, der auf eine unsichere Berufung zurückgeht. Klosterfrau aus freier Wahl wird das Mädchen, nachdem sie die mütterliche Entscheidung zu einer bedeutenden Heirat verworfen hatte, als erbauliches Beispiel eines langen Kampfes zwischen dem nochmaligen Überdenken der Berufung – „dem Ekel vor dem Klosterstand“ – und dem Wunsch, in Klausur zu leben, dargestellt. Nachdem sie aus diesem Kampf siegreich hervorgegangen war – sagt ihr Hagiograph –, haben sich Vollkommenheit und die Heiligkeit des Lebens der Karmeliterin ausschließlich in den Tugenden der „guten Leitung“ verkörpert: Im Kloster ist Cecilia der Spiegel jener bürgerlichen Tugenden, die die Regierung des Fürsten, ihres Vaters, krönen.

Sehr bald Oberin des Klosters, nahm Cecilia Fardella in der Hagiographie, die bezeichnender Weise von Biagio della Purificazione der

24 Vgl. zum Modell weiblicher Religiosität in der Mystik, dargestellt am Beispiel von Isabella Tomasi, die 1659 in das von ihren Eltern gegründete Benediktinerkloster in Palma Montechiaro eintritt, Cabibbo u. Modica, La santa dei Tomasi, wie Anm. 15.

25 Biagio della Purificazione, Vita dell'insigne serva di Dio, 27.

Fürstin von Bisignano, seiner „Väterlichen Nichte“, gewidmet wurde, ein Modell von Heiligkeit an, in dem die Hochschätzung ihres „vorsichtigen Benehmens“, „des mäßigen Eifer ihrer Führung“, „der tugendhaften Art in der Erziehung der Novizinnen“ überwog. Es sind Tugenden, die eine gute Oberin besitzen mußte und auf denen die Traktatenliteratur besonders bestand, indem sie für die Übernahme dieser schwierigen Aufgabe nicht so sehr den selbstgefälligen Wunsch, ein Kloster zu leiten annahm, sondern vielmehr die Neigung zu Demut und die absolute Bereitschaft zum Gehorsam:

„Sie muß das von ihr angestrebte Amt einer Oberin verabscheuen und vor ihm flüchten und vor einer so schweren Bürde zittern, wenn sie vor ihr nicht flüchten kann. Nicht weniger auf das Wohl ihrer Untergebenen als auf das eigene bedacht“,

soll die Oberin „das Herz einer Mutter für alle“ haben und ohne Unterlaß über das ganze Kloster wachen. „Die Oberin gleicht einem jener Tiere von Ezechiel voller Augen, sodaß sich ihrer Kenntnis nichts entziehen kann.“ Ohne mit „eiserner Kraft“ zu herrschen, wird sie sich beugen, „sich herablassen, schmeicheln und mit Respekt und Liebe das Wohlgefallen ihrer Untergebenen gewinnen“ müssen.²⁶

Die Diözesanverordnungen konzentrierten sich – in Einklang mit den Konzilsbestimmungen – vorwiegend auf die materielle und disziplinäre Organisation des klösterlichen Lebens, indem sie die ohnehin sehr reduzierten Beziehungen zur Außenwelt und alle Momente des Gemeinschaftslebens reglementierten: Die ständig verschlossenen Türen – es gab wenige Ausnahmen –, die den Nonnen verbotenen inneren Räumlichkeiten, die spärliche Einrichtung der kleinen Zellen, die Schlafsäle, „ubi lampas accensa totam per noctem coluceat“,²⁷ der Segen vor dem Gang in das Schlafzimmer, wo „crates ubi sermones misceri debent ferro sint compositae, et duplicatae, ita ut anterior ab interiori, duos per palmas distet et dissideat“,²⁸ das Kloster erweiterte den physischen Raum um Myriaden symbolischer Bedeutung.

Frauen von frühzeitiger Berufung, für die Klausur schon im Mutterleib bestimmt, von klein auf Gegenstand göttlichen Wohlwollens, begierig das Gelübde abzulegen, um die „göttliche Hochzeit“ – in kindlichen Visionen versprochen – zu begehen, sind die Protagonistinnen der hagiographischen Literatur. Häufig im Zustand der Überschwenglichkeit, mit dessen Hilfe sie den Weg aus dem Alltag und den Wiederholungen des Rituals – dargelegt in Traktaten und den Diözesanverordnungen – in eine befreiende Erlösung fanden. Die Kasteiungen, das „Fasten, das die Seele bereichert“ und den Geist wiederbelebte – die Klosterordnungen vertraten eine realistischere und gesündere Konzeption physischen und geistigen Wohls –, stellten das sichtbare Moment von Heiligkeit dar.

²⁶ Bellissen, *Istruzione a le monache*, 80 ff, wie Anm. 5.

²⁷ Sanchez de Cuellar, *Constitutiones diocesanæ synodi ... celebratae a. d. 1665*, Panormi. M. Bua. 1655, 140: „wo eine brennende Lampe die ganze Nacht über leuchten soll.“

²⁸ *Synodus Diocesana Syracusana*, 250: „Gefäße, in denen die Gespräche gemischt werden sollten, aus Eisen und doppelt angefertigt werden sollen, sodaß der äußere vom inneren durch die beiden Hände getrennt entfernt sei.“

Sie traten aus dem geschlossenen Bereich des Klosters hervor, um vor alle Augen zu treten, Momente eines vorbildlichen Lebens, gedacht zur Erbauung der Gläubigen und zur Verherrlichung des jeweiligen Ordens.

Der Wunsch nach Klausur, die Berufung zur Einsamkeit, die sie gedrängt hatte, die Eltern um Erlaubnis zu bitten, abgesondert in einem kleinen Zimmer des väterlichen Hauses zu leben, die freiwilligen Bußübungen, das Fasten (nur Brot und Wasser), wodurch „*corpusculum in servitum redigere satagebat*“,²⁹ waren bei der Neapolitanerin Orsola Benincasa Voraussetzungen für die Wahl des Klosterstandes und den Ruf einer Heiligen. Unterstützt von den Teatinern, die ihre ekstatischen Erfahrungen bestätigten und ihr Vorhaben, das Kloster SS. Concezione zu gründen, begünstigten, griff Orsola das Reglement des mystischen und prophetischen Modells für Frauen in der posttridentinischen Zeit wieder auf.³⁰ Jenes althergebrachte Mißtrauen, das ausgehend vom paulinischen *docere mulieri non permitto* die weibliche Erfahrung hinter die beruhigenden Grenzen „gewöhnlicher“ Religiosität gelenkt hatte – fernab vom prophetischen Lärm, der traditionsgemäß mit Mystik und der *res visionaria* verbunden war -, fand im Klima moralischer und religiöser Disziplinierung der Gegenreformation den Weg einer normativen Neudefinition, die, ohne ihr das Gewicht zu nehmen, dennoch Methoden und Kriterien des Wahrheitsbeweises festlegte. Ein langer Prozeß, der auf der Ebene der Institutionen in den Dekreten Papst Urban VIII. von 1634 gipfelte, die die Regeln für die Feststellung der Heiligkeit präzisierten und die Prozeduren des Kanonisierungsprozesses festlegten, der sich aber andererseits in minutiösen und spezialisierten Traktaten niederschlug. Von den Handbüchern für die Inquisitoren, die sich häufig vor die Notwendigkeit gestellt sahen, zwischen wahren und falschen Offenbarungen zu unterscheiden, zu den Werken über die *discretio spirituum*, war der Hinweis, bei der weiblichen Ekstase höchste Vorsicht walten zu lassen, konstant.

Schon der Dominikaner Johannes Nider, dessen Werk das ganze 17. Jahrhundert hindurch Bestand hatte, – eine Zeit, in der „*tam frequentes et tam insolitae foeminarum maxime iactabantur visiones*“,³¹ hatte die gesamte schriftliche Tradition über die weibliche Inferiorität wiederauf-

29 *Sacra Rituum Congregazione ... Neapolitana Beatificationis et Canonizationis Sororae Ursulae Benincasae ... Romae. ex typ. Cam. Apost. 1743, 2: „sie mühte sich ab, ihr Körperchen in Knechtschaft zu zwingen.“*

30 Vgl. Francesco Mario Maggio, *Vita della venerabile Madre Orsola Benincasa napoletana, Rom 1655*. Von der Benincasa spricht auch Jean Michel Sallmann, *La sainteté mystique féminine à Naples au tournant des XVI et XVII siècle*, in: Sofia Boesch Gajano u. Lucio Sebastiani Hg., *Culti dei santi, istruzioni e classi sociali in età preindustriale, Rom - L'Aquila. 1984, 683 - 702*.

31 Johannes Nider, *De visionibus ac revelationibus. Hemestadii 1692: „so viele und so ungewöhnliche Visionen von Frauen sehr häufig verbreitet waren.“* Der Dominikaner (1380 - 1438) hat sein größtes Werk *Formicarius* in den ersten Jahren des 15. Jahrhunderts abgefaßt. Sehr bekannt und zwar als „*acerrimus persecutor muliercularum quas maleficas vulgo appellat*“ stellt Nider die höchste Autorität dar, was das Problem der Untersuchung bzw. Identifizierung von Hexen betraf. Im Laufe des 17. Jahrhunderts kam es durch die Verbreitung außerordentlicher Phänomene in Verbindung mit mystischer Spiritualität zu hohen Auflagen seiner Arbeiten und zu Einzelveröffentlichungen über jene besonderen Aspekte, wie Visionen, Offenbarungen, die eine aufmerksame Bewertung ekstatischer Erscheinungen erforderlich machten

genommen und fünf Gründe festgelegt: Der Mann steht Gott näher, da Eva es war, die aus seiner Rippe erschaffen wurde; die Männer sind freier, körperlich und geistig, und er zitierte zur Bestärkung den Passus „sub viri potestate eris, et ipse dominabitur tibi“ („Du hast Verlangen nach deinem Mann; er aber wird über dich herrschen“) aus Genesis III; die Männer haben eine wärmere Konstitution; aufgrund ihrer Statur und der Schönheit ihrer Glieder sind sie körperlich anmutiger; schließlich sind sie wichtiger „gradu et officio“: „mulier in silentio discet cum omni subiectione.“³²

Das Werk des Dominikaners Gravina *Ad discernendas veras a falsis visionibus et revelationibus*, Urban VIII. gewidmet, dem Papst, der Ordnung in die unklaren Formen der Heiligkeit bringen wollte, nahm die frauenfeindlichen Themen seines Ordensgenossen wieder auf, die Dunkelhaftigkeit, den Ehrgeiz, die das weibliche Geschlecht aufzehrten. Frauen mit ihrer Neigung, *gaudium* und Frömmigkeit auf grobe Art zu äußern, müßten unter ständige Kontrolle gestellt werden; ihnen gegenüber wäre angebracht „plumbeo pede ... cum variae sint Diaboli musculae, oportet discernere a quo spiritu procedant, a charitatis an superbiae et cenedoxiae“.³³ Lebhaftige Einbildungskraft, Frigidität und Melancholie waren weibliche Eigenschaften, die ihre Visionen verdächtig machten:

„Quia ergo foeminea complexio magis humoris abundat, et tenere lacrymas effundit et plusquam intense fertur in suas actiones quam sexus virilis, magis eas excitare potest Daemon, commovendo humores ut inordinati affectus nascantur.“³⁴

Verstärkt durch ihre schwache und feuchte Natur, erinnerte die beunruhigende Nähe zum Teuflischen in quälender Weise an den Sündenfall, wodurch die weibliche Erfahrung in die Risikozone von simulierter Heiligkeit angesiedelt wurde, vor allem dann, wenn diese auf außergewöhnlichen Phänomenen beruhte. Sicherlich, auch Männer waren nicht dagegen gefeit, weil der theoretische Diskurs über Ekstase ein weites Feld umfaßte, auf dem in Zusammenarbeit von Theologie und Physiologie das Wahre und das Falsche definiert und unterschieden wurden:

„Quando ecstasis fit virtute Daemonis, non fieri per nimiam applicationem intellectus principaliter, sed maxime per obstructione viarum quae impedit ne spiritus animales a cerebro ad sensus descendat.“³⁵

32 Ebd., 325: „die Frau möge in der Stille lernen mit aller Unterordnung.“

33 Domenico Gravina, *Ad discernendas veras a falsis visionibus et revelationibus*, Neapel 1638, 50: „mit Bleifuß ... da es verschiedene Fallen des Teufels gibt, muß man unterscheiden, von welchem Geist sie ausgehen, von dem der Liebe oder von dem des Hochmuts und der Eitelkeit“.

34 Ebd., 12: „Da also die weibliche Beschaffenheit größere Flüssigkeit aufweist, vergießt sie leicht Tränen, auch soll sie in ihren Taten heftiger sein als das männliche Geschlecht, auch kann sie der Dämon mehr reizen, indem er das Flüssige bewegt, sodaß ungeordnete Gemütszustände entstehen.“

35 Francisco Suarez, *De virtute et statu religionis complectens tractatus IV De Oratione*, in: *Opera Omnia*, t. II. Moguntiae. H. Mili, 1623, 130: „Wenn eine Ekstase kraft des Dämons zustande kommt, so meinen wir, geschieht das nicht hauptsächlich durch eine besondere Anstrengung des Intellektes, sondern eher durch die Sperrung der Wege, welche verhindert, daß der Lebensgeist vom Gehirn zu den Sinnen hinabgelangt.“

Vereinfacht wurde die theologische Argumentation, die vor allem im Werk von Nider und Gravina dazu beigetragen hatte, die gesamte christliche Tradition ekstatischer Erfahrungen am praktischen Zweck der *discretio spirituum* und der Inquisition zu orientieren, in den Traktaten der Jesuiten. Der neuen Scholastik verbunden, griffen sie diese Themen, die dem als gefährlich verstandenen religiösen Enthusiasmus so nahe standen, wieder auf. Von den Alumbrados zu den Gefolgsmännern von Molinos, Befürworter von Passivität und kontemplativer Hingabe, schien die mystische Spiritualität zu sehr dem Irrglauben nahe.³⁶ In der Auseinandersetzung des Jesuitentheologen Francisco Suarez mit dem stillen Gebet – auslösender Moment möglicher ekstatischer Erfahrungen, der später, gegen Ende des 17. Jahrhunderts, die molinosistische Polemik entfachte – kamen Bedenken und Mißtrauen gegenüber Frauen, wahrscheinlich weil sie endgültig nicht mehr von Interesse waren, fast nicht auf. Das Anderssein der Frauen unterstrichen hingegen die Traktate der Jesuiten, die für Beichtväter bestimmt, eine Art Pädagogisierung der Mystik bewirkten. Als eine von der Scholastik getrennte Wissenschaft, ähnlich verschieden wie die Medizin von der Mathematik,³⁷ verlor die mystische Erfahrung jene geheimnisvolle Unsagbarkeit, auf der die große kontemplative Tradition gründete, die von Dionysos von Areopagita zu der Rheinisch-Flämischen, Johannes von Kreuz und Silesius, wie ein berückendes Geheimnis die Geschichte der christlichen Spiritualität durchquert hatte. Es überwog die praktische Anwendung theoretischer Reflexionen, die in der Verschiedenheit der Verhaltensweisen, der Charaktere und der „Konstitutionen“, das Wahre vom Falschen, die natürlichen Ursachen von den göttlichen, das Teuflische vom Engelhaften, die Krankheit von der ekstatischen Bewußtlosigkeit unterscheiden sollte:

„... hat man es mit gewissen melancholischen Weibern zu tun, die die Besinnung verlieren und in jeder Kirche in Ohnmacht fallen und mit angehenden Klosterfrauen mit wenig Verstand, die die Andacht der Pflicht vorziehen ..., ruft das Mißtrauen hervor, da es nicht die Art Gottes ist, schändliche Personen aus seinen Dienerinnen auszuwählen.“³⁸

Der wissenschaftliche Umgang und die sorgfältige Beschreibung der physiologischen Vorgänge, in die die ekstatischen Phänomene eingefügt wurden, vervielfachten paradoxerweise die Möglichkeiten des Zweifels und der Unsicherheit und erforderten unmißverständliche Zeichen göttlichen Eingriffs:

„Kann jemand, der sich auf einen übernatürlichen Gegenstand sehr einläßt, verharren ... in einer Verfassung, daß er nicht sieht, nicht riecht, nicht hört und ... unbeweglich bleibt und gleichsam ekstatisch ... aber da es unglauwürdig ist, daß, Gott häufig Wunder wirken will, ... muß man sagen, daß da die Ursache der Ekstase von einer außerordentlichen Gnade

36 Vgl. zur Gefahr der mystischen Erfahrungen die klassische Arbeit von Leszek Kolakowski, *Chrétiens sans Eglise. La conscience religieuse et le lien confessionnel au XVII^e siècle*, Paris 1969, Orig. edition Warszawa 1965.

37 Auf diese Unterscheidung beharrte der Jesuit Miguel Godinez, *Pratica della teologia mistica*, Venedig 1738, 1. Aufl. der Arbeit: *Praxis Theologia Mysticae*, La puebla 1681.

38 Ebd., 281.

abhängt, doch wesensmäßig der totale Verlust der äußeren Sinne folgen müsse.“³⁹

Gehorcht die in Ekstase gefallene Frau dem Befehl des Beichtvaters aufzuwachen, „wird sie ein Zeichen geben, sich in echter Ekstase zu befinden, da Gott sich des Gehorsams bedient“.⁴⁰ Gehorsam, guter Eindruck, Stille und Anstand werden Zeichen der richtigen Ekstase sein; im Gegensatz dazu werden die Unruhe, die „sehr oberflächliche Süße der sinnlichen Begierde, die in Unruhe und Verwirrung endet“ teuflischen Ursprungs sein.

Durch die Verbindung mit dem Göttlichen enthüllt der Körper eine Erschütterung der „inneren und äußeren Sinne“, die eine Identifizierung der möglichen Ursachen und ihrer Bedeutungen durch die Seelenführer notwendig macht. Eine schwierige Aufgabe, denkt man an die vielen verschiedenen Wunder, von denen die Heiligenbiographien erzählen, und an die Aufregungen, die die Anwesenheit von Personen solcher Art auf die Gemeinschaft hatte. Die „mulierculae“ mit lebhafter Phantasie und zerbrechlichen Körper waren auch im geschützten Raum des Klosters und bei ständiger Überwachung, nicht weniger als andere dem teuflischen Trug und der Selbstgefälligkeit ausgesetzt.

„Einige Theologen waren, als sie, wie oben erwähnt, die Untersuchungen und Prüfungen durchführten, der Meinung, daß man ihr Medizin geben müsse, wie es auch geschah, andere, daß man ihr Blut ablassen müsse, weil es die Blutmenge sei, die Ekstase verursache, was auch geschah, und sie fanden den wahren Geist Gottes, andere sagten, daß man ihr alle Kleider abnehmen müßte, die sie trug und sie kahlscheren müßte, wie es auch geschah, und sie fanden den wahren Geist Gottes ...“⁴¹

Das ist die Erzählung eines Zeugen des Kanonisationsprozesses von Orsola Benincasa, letzter Schritt in einer Entwicklung, von der wir ahnen, daß sie von großen Spannungen geprägt war, die durch den apologetischen Ton der Zeugenaussagen mit Mühe und Not gemildert wurden. Diese mystischen und ekstatischen Frauen, deren Biographien voll von wunderbaren Ereignissen sind, hatten wahrscheinlich kein leichtes Leben: der Simulation verdächtigt, bisweilen vor die Inquisition gestellt, einer kontinuierlichen Überwachung ausgesetzt, Gegenstand vorschneller Anbetung durch die Gemeinschaft, hinterlassen sie in der hagiographischen Literatur beunruhigende Spuren. Schwester Margherita von Santo Sacramento, in das Kloster der Karmeliterinnen von Beaune 1630 eingetreten, war zwei lange Jahre von Dämonen besessen, die anhaltende Krankheiten und Lähmungen – von den Ärzten als „unvollständige Apoplexie“ definiert – hervorriefen: „... la nature ne recevoit aucun soulagement et cette apoplexie degeneroit en paralisie ... les remedes ne firent que l'afflaibir pour leurs

³⁹ Giovanni Battista Caramelli, *Il Direttorio mistico*, Venedig 1760, 200.

⁴⁰ Ebd., 210.

⁴¹ *Sacra Rituum Congregatione*, 23.

violences ...⁴² Der Gewalt der Dämonen, die sie mit Bissen und Kratzern versahen, sie zu Boden schleuderten, ihr verboten sich zu ernähren, steht die Gewalt der Ärzte gegenüber, die, obwohl sie verstanden, daß sie ein übernatürliches Übel „surnaturelle et vrayment sacré“, („übernatürlich und wirklich geheiligt“) vor sich hatten, sich dazu entschlossen „selon leur art quil la falloit trapaner afin de donner de lair a la corruption“. („entsprechend ihrem ärztlichem Wissen, sie zu durchbohren und Luft an das Übel zu lassen.“)

Dieser von Dämonen geplagte Körper wird in der Biographie durch den von Gott besessenen ersetzt. Hervorgerufen durch die Einheit mit Gott, hielten die Leiden Margheritas an, die ihr vom Herrn als eine Art Erlösung von allen Sünden der Welt auferlegt worden waren:

„... elle étoit un vrais image de la mort, tout son corps n'étoit que des os et une peau estendue dessus ... néanmoins elle temoigna que cetoit la volonté divine quelle suivit ...“⁴³

Schwester Maria Crocifissa della Concezione, mit bürgerlichem Namen Isabella Tomasi, Benediktinernonne in dem von den Eltern, den Herzögen von Palma, gegründeten Kloster, litt im Alter von 23 Jahren an einer Art infantiler Regression; diese, von einer Gliederlähmung und Aphasie begleitet, wurde unter Berufung auf Unschuld und göttliche Reinheit als „kindlicher Zustand“ definiert. Geprüft durch eine Kommission von Jesuiten, die sie im ersten Moment als „rasend und verrückt“ betrachteten, wurde sie später aufgrund „ihrer goldenen Schriften“ als auf dem Weg zur christlichen Vollkommenheit anerkannt. Nach diesem Ereignis, das den Moment des Übergangs vom „gewöhnlichen“ Weg zu jenem „außergewöhnlichen“ bezeichnete, lebte Schwester Maria Crocifissa ihre mystische und kontemplative Existenz unter ständiger Kontrolle von seiten der Gemeinschaft und ihrer Beichtväter.⁴⁴

Schauplatz außerordentlicher Erfahrungen und wundersamer Ereignisse, wo die Präsenz des Dämonischen eine zweideutige Unterstützung bei der Überprüfung der Heiligkeit darstellte, die viele Nonnen über sich ergehen lassen mußten, war das Kloster; jener Ort, wo – basierend auf gelebten Erfahrungen und der komplexen Dynamik der Verinnerlichung kultureller und symbolischer Werte – die neuen Modelle von Heiligkeit definiert wurden und wo der Spielraum bei Grenzüberschreitungen in riskante Bereiche gerad durch die erworbenen Fähigkeiten, auch von Seite der Protagonistinnen, im Umgang mit außergewöhnlichen Phänomenen, Ekstasen, Visionen, Offenbarungen reduziert wurde.

42 Abregé de la vie de la bienheureuse Marguerite du Saint Sacrement. Ms fr. 14388. Bibliothèque Nationale. Paris: „Die Natur erhielt keinerlei Unterstützung und die Apoplexie entartete zur Lähmung, die Heilmittel schwächten sie nur für ihre Ausbrüche ...“ (In der Umschrift des Manuskripts habe ich keine Korrektur an der französischen Sprache des 17. Jahrhunderts vorgenommen.)

43 Ebd.: „... sie war ein wahres Abbild des Todes, ihr ganzer Körper bestand nur aus Knochen und einer darüber gezogenen Haut ... nichts desto weniger war offensichtlich, daß sie dem göttlichen Willen folgte ...“

44 Was das Leben von Schwester Maria Crocifissa anbelangt, sei auf die Arbeit von Cabibbo u. Modica, La santa dei Tomasi, verwiesen, wie Anm. 15.

„Ego sum, qui sum“, antwortete Orsola Benincasa ihren Prüfern während einer langen Ekstase und ermöglichte auf diese Weise die Identifikation des göttlichen Geistes, der in ihr wirkte: man erkannte, daß die Sprache der mystischen Ekstase gerade in der schriftlichen Tradition ihren Ursprung hatte.⁴⁵ Die Mystikerin redete oder schrieb – und Maddalena de'Pazzi war beispielgebend dafür⁴⁶ –, weil Gott ihr die Worte diktierte. Im Besitz des Jesuskinds, konnte Margherita del Santo Sacramento nicht einmal ihren eigenen Namen aussprechen: „... on entendoit dans sa gorge le nom de Jesus qui se prononçait par une puissance divine ...“.⁴⁷ und Schwester Maria Crocifissa della Concezione, die es liebte, sich als „unwissende und mehr als jede andere schwachsinnige Frau“ zu bezeichnen, begann zu schreiben, nachdem sie das Kreuzzeichen gemacht hatte: „Ich befolge mit besonderer Leichtigkeit und Schnelligkeit, was ich befolgen muß und das ist meine gewohnte Art zu schreiben.“⁴⁸ Es war das wunderbare Geschenk, mit dem „die Unendliche Weisheit die Feder eines einfachen und unwissenden Weibes lenken wollte“.⁴⁹

Jenseits der Sprache der Mystik und deren symbolischen Bedeutungen, bleibt die beunruhigende Präsenz des weiblichen Körpers, Protagonist und bevorzugter Ort dieser Wunder, mit seinen Krankheiten und seinen bisweilen unklassifizierbaren, ekstatischen Delirien. Von den Mitschwestern überwacht und umsorgt, die begierig waren, die Gesundheit jener, die sie bereits als heilig ansahen, zu hüten,

„schlug der Körper von Orsola die Kleider um sich, die sie mit Gewalt und großer Kraft an sich hielt und dasselbe machte sie mit den Händen und mit den Armen und mit der ganzen Person und als sie krank im Bett lag, wackelten die Tische derart, daß man sie stützen mußte und es brachen diese Worte: 'Nicht mehr Herr, nicht mehr Herr, ich verbrenne' aus ihr hervor“.⁵⁰

Die Hitze des Herzens war so groß, daß sie

„im Winter oft am ganzen Körper schwitzte ... man nahm dann weiße Tücher, badete sie in kühlem Wasser und legte sie auf das Herz der Mutter Gottes, man sah Rauch aufsteigen und der Stoff blieb wie verbrannt, rauh und brüchig zurück und die Schwestern bewahrten einige Stücke davon auf, welche viel Gnade bewirkt haben“.⁵¹

Nach dem Tod geöffnet, so wie es für die letzte Kontrolle der Heiligkeit vorgesehen war, sah man, daß der Körper von Orsola an der Stelle des

45 Sacra Rituum Congregatione, 20.

46 Vgl. zu Maddalena de'Pazzi und die mystische Sprache Giovanni Pozzi Hg., Maria Maddalena de'Pazzi. Le Parole dell'estasi. Mailand 1984, sowie ders., Patire e non potere nel discorso dei santi. in: Studi Medievali 1985, F.I, 1 -51. Die Mystik und ihre Sprache findet weiters Behandlung in den Arbeiten von: Michel de Certeau und v.a. Michel de Certeau, La Fable mystique, Paris 1982.

47 Abregé de la vie de la bienheureuse: „... man hörte aus ihrem Rachen den Namen Jesus, den sie durch göttliche Kraft aussprach ...“

48 Suor Maria Crocifissa, Abhandlung vom 7. August 1680.

49 Girolamo Turano, Vita e virtù della venerabile serva di Dio Suor Maria Crocifissa della Concezione, Venedig 1733, 2.

50 Sacra Rituum Congregatione, 54.

51 Ebd., 50.

Herzens „modica pellis combusta ... cum paucis guttis sanguinis“⁵² enthielt.

Die Spuren sicherlich furchtbarer und quälender Erlebnisse verbergend, verwandelte diese letzte Prüfung den Tod des Körpers dieser „verdächtigen“ Mystikerinnen in einen endgültigen göttlichen Sieg und diese beruhte nicht nur auf sozialer Vernunft, die im Umfeld der Gemeinschaft und des Ordens die Hervorbringung einer neuen Heiligen förderten, sondern gründete auch auf der symbolischen, die die lange Dauer der kirchlichen Institutionen weiterhin garantieren sollte. Die gelebte Erfahrung sei erzählt worden „zum Wohle und zur Erbauung des Nächsten“ und „zum höchsten Ruhme Gottes“.

Übersetzt von Jasmine Köhle und Verena Mairhofer

⁵² Giovanni Bonifacio Bagatta, *Admiranda orbis christiani*, Venedig 1680, 78: ein wenig verbrannte Haut ... mit wenigen Tropfen Blut“.

