

Ilse Modelmog

DIE SCHEIN-HEILIGE

Schriften des Essener Kollegs für Geschlechterforschung
hrsg. von: Doris Janshen, Michael Meuser
4. Jg. 2004, Heft I, digitale Publikation
(Druckausgabe: ISSN 1617-0571)

Die Schriftenreihe und alle in ihr enthaltenen Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Alle Rechte bleiben vorbehalten. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist unzulässig und strafbar.

1. Wiederkehr des Religiösen

In jüngster Zeit vermehren sich die Anzeichen dafür, dass es eine verstärkte Orientierung an Religiosität gibt. Besonders treten dabei der Wunsch nach Stille, Meditation und Ruhe im Kontext von Sinn-Suche in den Vordergrund. Religiöse Restbestände oder Anfänge können sich indessen außerdem in dem Verlangen nach spontanen Ereignissen oder unvermittelten Erlebnissen äußern. Nach Zeiten der Säkularisierung und Rationalität ist das Begehren nach dem „fascinosum et tremendum“ (Otto 1969), nach dem ‚Heiligen‘ als wenig erklärbarer Erfahrung augenscheinlich angewachsen. Spirituelle Angebote oder auch esoterische Vereinigungen sollen Defizite der Moderne ausgleichen, während gleichzeitig die Kirchen leerer werden. Selbst der philosophische Diskurs beschäftigt sich intensiver mit dem Phänomen des Religiösen als Zeichen des „Zeitgeistes“ und würdigt die „kardinale Bedeutung“ dieses Themas jenseits der Dichotomie von Mythos und Aufklärung (vgl. Vattimo 2001, 7).

Die Wiederkehr des Religiösen bringt Fragen hervor, die sich auf seine Geschichte, soweit sie überliefert ist, beziehen. Dadurch wird ein Rückgriff auf das möglich, was durch die Entwicklung der Moderne verworfen oder auch vergessen wurde, um es mit aktuellen Ansätzen zu verbinden oder um es kritiklos zu übernehmen, religiöse Illusionen wirken dann als „unbewusste Triebkräfte“ (Trias 2001, 128). Dass bei den verschiedenen bereits schon existierenden Gruppierungen oder Gemeinschaften der Wille zur Macht und ökonomisches Kalkül eine große Rolle spielen, muss nicht extra betont werden. Ein Beispiel für ein Revival vergangener Religiosität ist die Mystik als Sinnsuche und als Erfahrung des Absoluten. Andererseits ist zu vermuten, dass sich etwas ‚Anderes‘ herstellt, das gegenwärtig noch nicht zu bezeichnen ist (vgl. Levinas 1989).

An diesen Diskursen sind beide Geschlechter beteiligt und hierarchische Fortschreibungen lassen sich auch in diesem Feld finden. Eine Auseinandersetzung in der feministischen Wissenschaft steht allerdings noch weitgehend aus. So beschwerte sich Andrea Günter schon vor einiger Zeit, es seien beispielsweise in den Feministischen Studien, die ein maßgebliches Organ der feministischen Theoriebildung im deutschsprachigen Raum sind, unter dem Stichwort ‚Religion‘ genau zwei Aufsätze veröffentlicht worden, beide 1983, sowie sechs Beiträge zur Matriarchatsforschung (vgl. Günter 1997/ Nr. 1, 119). Die Situation hat sich seitdem nicht wesentlich zugunsten einer Diskussion der religiösen Phänomene verschoben. In Frankreich lässt sich schon ein größeres Interesse der (feministischen) Wissenschaftlerinnen an Mystik erkennen, zum Beispiel bei Sarah Kofman, Julia Kristeva oder Catherine Clement. Sie setzen an bei Theorien von Levinas, Derrida oder Lacan, die sich direkt oder indirekt mit entsprechenden Fragestellungen beschäftigen. Diese werden übernommen, kritisch betrachtet sowie weitergeführt.

2. Traurige Ikonen

Heutzutage stellen sich spezifische Fragen, die sich aus der Entwicklung der Moderne bis in die Gegenwart ergeben. Konnte Max Weber noch feststellen, dass die ‚protestantische Ethik‘ als Metapher einer religiösen Orientierung gesellschaftliche Wirksamkeit erzeugen sollte, so stellt sich freilich inzwischen die Frage, welche religiösen und kulturellen Orientierungen sich für den technologischen Kapitalismus eignen, welche ihn bereits begleiten, welche er hervorbringt (vgl. Trias 2001, 132). Eine eigene Bedeutung erhält dabei die Frage, ob die „Geschlechter-Ordnung“ sich dadurch verändern könnte, welche religiösen Rhetoriken beherrschen sie, welche kursieren überhaupt. Geht man davon aus, dass jede Kultur auch ihren Kult

hervorbringt, so trifft das auch auf die gegenwärtige Situation zu, jedoch mit der Einschränkung, dass es heute plurale Kulte gibt. Nach Hegel konstituiert der Kultus das, was man als ‚Religion‘ bezeichnen kann. Er verbindet Religion und Schmerz, der Kampf des Sieges über das Böse ist der Kampf als Schmerz in einem Subjekt und dessen Selbstempfindung. „Der Kampf ist dann die Objektivierung des Schmerzes“ (Hegel 1975, Bd. I, 406).

Etliche Kulte der Moderne finden sich in der Verherrlichung von Menschen als Ikonen, deren Wirksamkeit durch ihnen unterstelltes Charisma, durch Stigmatisierung oder ‚Schicksals-Schläge‘ entsteht. Beispiele sind unter anderen die Kennedy-Familie, Lady Di, Marilyn Monroe oder der Schauspieler James Dean. Diese (traurigen) Ikonen - mit Glamour, Sexualität/Erotik und Unglück identifiziert - können kathartische Wirkung haben und sichtbares Zeichen/Symbol des ‚Heiligen‘ sein. Hier lässt sich die paradoxe Überlegung äußern, dass gegenwärtig das Profane das ‚Heilige‘ verkörpern soll. In der Analyse von Schmerz im Kontext von Körperlichkeit und Geschlecht wird von der Vermutung ausgegangen, dass die Körper ‚schön‘ sein müssen, um überhaupt zur Ikone aufsteigen zu können. Damit ist die weitere Annahme verbunden, dass der schöne Körper, gleich, ob Mann oder Frau möglichst unversehrt, das meint schmerzfrei sein soll. Der schmerzhafteste Körper erscheint als ein Relikt aus archaischen Verhältnissen. Diese kollektive Verdrängung verweist auf eine Aporie: Schmerzfreiheit als kulturelles Ideal kann es nur um den Preis des Schmerzes geben. Der schöne Körper darf nicht altern, nicht krank sein, nicht erschöpft sein. Der (gewaltsame) Tod löst manchmal dieses Dilemma.

Fragen und Probleme, die sich hierzu auftun, werden an dieser Stelle nicht weiter erörtert. Aber es wird deutlich, dass auch die historischen Hintergründe beleuchtet werden sollten, um Wissen - wenn auch nur fragmentarisches - zu den Phänomenen Religiosität, Schmerz, Geschlecht zu gewinnen.

3. Die Sucht nach Schmerz

Als historisches Beispiel wird nun Teresa von Avila (1515-1582) vorgestellt, eine der bedeutendsten Mystikerinnen des 16. Jahrhunderts. Zwei historische Diskurse, auf die sie sich eventuell beziehen konnte, liegen uns als Texte vor. Zum einen handelt es sich um die *Legenda aurea*, 1263-1273 geschrieben von Jacobus de Voragine von Genua. Diese ‚Dokumentation‘ der Heiligen, ihrer körperlichen Qualen und ihrer Leiden als unbeirrt Gläubige ist in der so genannten *Schwabacher* gesetzt und gedruckt. Diese war in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts die am weitesten verbreitete und beliebteste Textschrift.

Die Legenden der Heiligen waren beim Publikum äußerst geschätzt, im heutigen Jargon lässt sich sagen, sie wurden verschlungen, worauf schon der ‚reißende Absatz‘ und Übersetzungen in andere Sprachen hinweisen. Das Interesse an den Heiligen-Legenden, es umfasst Männer und Frauen, lässt sich im Nachhinein kaum nachvollziehen. Die *Legenda aurea* bietet durch Typenbildung historisch nicht festgelegte Episoden: „Hunderte von Stilen sind hier in einen Stil gebracht“ (Benz 1984, XXV). So handelt es sich um den König, die Stadt, die intelligente und schöne Königstochter, die sich freilich - wie Gestalten aus dem Märchen - in mittelalterlicher Landschaft bewegen und leben. Es ist ein Volks-Epos, die Prosa-Legende ist Inbegriff der Erzählkunst des Mittelalters.

Gegenstand der Legenden ist vor allem der Leib der Gläubigen und seine Zerstörung durch brutale, phantasienreiche Gewalt. Es sind wundersame Geschichten unter anderem von Ketzern, Ketznerinnen, Märtyrerinnen und Märtyrern, Flagellanten und Flagellantinnen. Es wird berichtet von Visionen, Träumen, Wundern, Tod und Teufel. Die Gläubigen werden gefoltert, zerstückelt, verbrannt – das Repertoire scheint unbegrenzt zu sein. Aber ihr unerschütterlicher Glaube an Gott macht sie, wie es heißt, unverletzlich und dadurch für die Mächtigen, die sie vernichten wollen, unbesiegbar. Wenn der Leib geschunden

wird, ist die angewendete Gewalt die Garantie, Gott näher zu sein. Die Gepeinigten sind geradezu ‚süchtig‘ nach Schmerz. So bittet Sankt Dominicus seine Verfolger um einen qualvollen Tod: „[...] dass ihr ein Glied nach dem anderen mir von dem Leibe schnittet und die Stümpfe mir vor die Augen hieltet; darnach die Augen selbst mir herausrisset, und mich zuletzt also zerfleischt halbtot in meinem Blute lieſet liegen [...]“ (Voragine 1984, 540). Eine andere Erzählung bezieht sich auf Sankt Katharina, eine Königstochter, gebildet, intelligent, weise und schön, welche den Kaiser durch ihr Wissen und Denken erregt, das dem seinen weit überlegen ist. Er will sie durch Demütigungen einschüchtern: „[...] und wärest du nun ein Engel und eine himmlische Kraft; und bist doch allein ein schwach Weib [...]“ (Voragine 1984, 919). Sie muss sich einer Befragung von Weisen stellen, die ihr mit ihrem Wissen ebenso wenig gewachsen sind: „[...] dass sie in großem Staunen saßen als die Stummen und ihrer keiner mehr wusste, was er sprechen sollte“ (Voragine 1984, 935). Dem Kaiser berichten sie, dass aus ihr der Geist Gottes spräche, und dass sie gegen Christum nichts habe reden wollen. Der Kaiser aber begehrt ihren Leib, er will sie zu seiner Geliebten machen und sie als Göttin anbeten lassen. Sie bleibt indessen standhaft, auch durch die nun angedrohte Folter. Als die Kaiserin sich für Katharina einsetzt, wird sie ebenfalls gemartert, der Kaiser befiehlt, ihr erst die Brüste abzuzerren und sie dann zu enthaupten. Auch Katharina soll aufs Grausamste behandelt werden, sie aber ruft Jesus an, ihr zu helfen. Da spricht eine Stimme zu ihr: „Komm nun meine Geliebte und meine Braut [...] die Himmelstür ist dir aufgetan“ (Voragine 1984, 924), himmlischer Beistand ist ihr gelobt. Als ihr der Kopf abgeschlagen wird, fließt aus ihrem Leib Milch statt Blut.

Der Text führt uns geradezu extravagante, gebildete, furchtlose Frauen vor, ebenso Männer, die tapfer sind, kämpferisch, asketisch. Beide Geschlechter setzen sich für die „Macht des Kreuzes“ ein, sie verkünden das Heil Gottes. Jedenfalls werden sie

nicht etwa als Opfer von Gewalt dargestellt. Es scheint umgekehrt zu sein: Gewaltanwendungen gegen sie schwächen die Mächtigen, die diese befehlen. Die heilige Margareta zum Beispiel wird, in einem Fass hockend, unerträglichen Schmerzen ausgesetzt, da ereignet sich ein Wunder: „Aber plötzlich erbebe die Erde, und die Jungfrau ging vor aller Augen unversehrt aus dem Fass. Davon wurden fünftausend Menschen gläubig“ (Voragine 1984, 465). Schmerz zeichnet diese Personen nicht nur aus, er ist eine rhetorische Formel von Widerstand, letztlich ein Sprachspiel mit unendlichen Varianten. Typisch für den Sprachstil sind Bilder, die visionäre Kraft haben, aber auch an die Zeiten gebunden sind. Zu dem Verhältnis von Schmerz und Gewalt hat Elaine Scarry eine hervorragende Studie vorgelegt. Sie vertritt genau die entgegengesetzte Meinung, indem sie zu bedenken gibt: „Der körperliche Schmerz [...] ist nicht nur resistent gegen Sprache, er zerstört sie; er versetzt uns in einen Zustand zurück, in dem Laute und Schreie vorherrschen [...]“ (Scarry 1992, 91).

4. Trouble mit *Unio mystica*

Ein anderer historischer Bezug für Teresa von Avila besteht in der Mystik selber. Diese hat Geschichte und es liegen bereits zu Teresas Zeit zahlreiche Dokumentationen vor. Eine der wohl bekanntesten Mystikerinnen, deren Schriften bis in die Gegenwart hinein überliefert sind, war Hildegard von Bingen. Im 12. und 13. Jahrhundert gab es aber außerdem eine beachtliche Anzahl von Mystikerinnen, z. B. Mechthild von Magdeburg, Ida von Löwen, Elisabeth von Schönau. Es war die Zeit des Beginns der Mystik im Hochmittelalter: „Was man Deutsche oder Rheinische Frauenmystik nennt, hat in dieser Zeit einen ersten Höhepunkt“ (Weiß 2000, 1). Ein zentraler Begriff in der christlichen Spiritualität war die Liebe mit unerschöpflichen imaginierten Spielarten. Zugleich bahnte sich übrigens die eher welt-

lich orientierte „minne“ an. Für die hochmittelalterliche Frauenmystik gab es eine besondere Verbindung zwischen Liebe und Ekstase.

Auffällig ist bei all diesen Frauen ihre Gelehrsamkeit. Bekannt ist, dass Hildegard von Bingen beispielsweise ein eigenes Weltbild entworfen hat, das bis heute noch nicht hinreichend ausgewertet ist. Sie galt als Autorität, deren Macht wahrscheinlich im Schreiben lag (vgl. Cadden 1991, H. 1, 74ff.). Viele Frauen, die im Mittelalter geschrieben haben, hatten aber die Angewohnheit sich als wertlos und schwach zu bezeichnen. Sie beteuerten auffällig ihre Unauffälligkeit, ihre Unwürdigkeit. Joan Cadden spricht vom „Paupercula-Syndrom“. Selbst Teresa von Avila gebrauchte für ihr Schreiben diese abwertenden Floskeln, wie noch gezeigt wird. Auf paradoxe Weise warfen die schreibenden Frauen gerade deshalb die Frage nach Autorität und Macht auf, denn zu schreiben war im Mittelalter ein Privileg der Gebildeten, einer Elite, und damit kommt Macht ins Spiel (vgl. Cadden 1991, Heft 1, 70). Die schreibenden Frauen hatten also Autorität, Macht und Anerkennung, zumal sie sich auch innerweltlich, mithin öffentlich, stark engagierten. Die Geistlichen, die über sie geschrieben haben, oder denen man diktiert hat, wenn man nicht schreiben konnte, tendierten dazu, ihnen eine gewisse Gabe für ihre Inspirationen zuzuschreiben, während sie gleichzeitig ihre Bildung herunterspielten (vgl. Shahar 1983, 70).

Die Mystikerinnen waren, selbst wenn sie gemeinsame religiöse Vorstellungen hatten, dennoch ‚individuell‘: Es handelte sich nicht um Typisierungen sondern um Persönlichkeiten. Diese Frauen fügten ihren Leibern selber Schmerzen zu, wenn sie sich geißelten, wenn sie asketisch lebten. Sie quälten den Körper bis zum Exzess, um ihn in der Ekstase überwinden zu können. Wenn darin Aspekte von Körperfeindlichkeit liegen, so ist zu betonen, dass für sie eine Hierarchie zwischen Leib und Geist bestand. ‚Unio mystica‘ war der ersehnte Zustand des ‚Eins-Werdens‘ mit Gott, mit dem ‚Ganzen‘, mit dem ‚Abso-

luten', der Zustand des Verschmelzens und Vergehens. Allerdings erwarteten die Mystikerinnen nicht bereits auf Erden ihre ganze Lusterfüllung, davor schützte sie der „eschatologische Vorbehalt“.

Das Adjektiv *mysticos*, von *myein*, meint schweigen, es wurde von christlichen Kirchenvätern in die Debatten eingebracht. Als Substantiv soll „Mystik“ wie auch „Mystikerin“ oder „Mystiker“ erst im 17./18. Jahrhundert auftauchen. Kern der Mystik ist das Nichtaussprechbare, das abwesend Anwesende und das anwesend Abwesende. Die verschiedenen Auslegungen davon findet man in unterschiedlichen religiösen und weltlichen Texten (vgl. Sudbrack 2002, 15ff.). Auch lassen sich Aspekte des Denkens des Anderen oder des Unsagbaren für die Gegenwart etwa bei Goethe, Doris Lessing, Robert Musil aufspüren.

5. Die Sinne schwinden, der Geist genießt, der Leib erstarrt

Während der Ekstase besteht eine Leib-Seele-Spannung, die ‚Schauenden‘ sind sowohl ohne Leib wie auch ohne Sinne, sie befinden sich außerhalb der Grenzen des Leibes: „Die Minne verzehrt das Fleisch und das Blut des Menschen. Alles wird dem Leib geraubt: Geschmack, Ruhe, Farbe und alle Macht.“ (Weiß 2000, 194). Der Mystikerin in Ekstase schwinden alle Sinne, genauer gesagt die äußeren Sinne. Denn seit Origines gibt es die Lehre der geistlichen Sinne, d. h. die fünf äußeren entsprechen den fünf inneren. ‚Übernatürliches‘ erfährt man nur mit den inneren Sinnen: So heißt es, ‚jemand kann mit dem inneren Auge sehen‘. Nur wenn man nicht mehr mit den äußeren Sinnen wahrnimmt, können die inneren tätig werden. Der Leib fühlt allein das, was der Geist fühlt – oder er bemerkt nichts. Mystik ist eine Geist-Religion. Manches Geschehen erinnert an andere Kulturen, in denen ähnliche Rituale zu beobachten sind, zum Beispiel bei den Schamanen.

Die Mystikerinnen berichten äußerst genau über ihre Erfahrungen mit *unio mystica*. Hier können nur einige davon angeführt werden: Im-Licht-Sein, Aufgenommen-Sein-im-Geist, Im-Angesicht-des-Geliebten-stehen, In-der-Umarmung-Liegen, Eins-sein-mit-dem-Bräutigam. Andere Exzesse sind Visionen, Levitationen, Entrückungen, Verzückungen. Die Mystikerinnen erleben Trunkenheit, haben Scheinschwangerschaften, denn sie ‚gebären‘ Jesus und sind damit ‚Mutter‘, Jesus aber ist ‚Mutter‘ für sie. In der Renaissance wird diese Vorstellung noch viel mehr ausgeschmückt, so dass auch eine „heilige Frau“ als Mann (vir) bezeichnet wurde (vgl. King 1993, 229). Zudem bestehen konventionelle, weil immer wieder auftauchende Leib-Posen, die als grandiose, ‚gesättigte‘ Inszenierungen zu lesen sind. Dazu gehören Unbeweglichkeit, Körperstarre, das Hinfallen, Zittern.

Das Ende der Ekstase bedeutet nicht nur die Rückkehr der Seele in den Leib, sondern der Leib kann wieder ‚lebendig‘ werden. Die *unio mystica*, die höchste Vereinigung mit Gott oder Jesus, fordert den Leib als Preis. Rückkehr aus der Ekstase heißt vor allem auch, die Außen-Sinne können wieder wahrnehmen. Freilich können auch negative Erfahrungen auftauchen. So berichtet Mechthild von Magdeburg, nach einer Schau der Hölle habe sie drei Tage weder gehen noch liegen, noch ihre Sinne gebrauchen können. Ihr Leib war so schwach, dass sie mehrere Wochen schwer krank war.

Im Anschluss an eine ekstatische Schau folgen häufig selbst gewählte Sanktionen wie Schlaflosigkeit, wiederholtes Kniebeugen, Beißen auf die Zunge. „Kommen Versuchungen über die Frauen, wälzen sie sich in Dornen“ (Weiß 2000, 195). Sie werden ohnmächtig, unbeweglich oder sie scheinen über der Erde zu schweben, haben Schmerzen. Viele von ihnen fasten ganz exzessiv. Während Mystikerinnen auf Nahrung verzichteten, galt für Mystiker, dass sie Geld, Besitz und den Gedanken an Nachkömmlinge aufgaben.

Beim Lesen der Texte drängt sich die Meinung auf, dass die Mystikerinnen, zumindest nach unserem Verständnis, eine äußerst libidinöse Sprache haben. Sie vermitteln eine äußerst erotische Auffassung von Geist, vom Göttlichen als Geist. Die *unio mystica* bedeutet eine Grenzüberschreitung hin zu dem, was als das Göttliche bezeichnet wird. Der Leib hingegen ist das Profane, was abgewertet wird, es stellt sich in Extremsituationen eine Trennung zwischen Geist und Leib her, die freilich wieder eingeholt wird. Die übliche Zuschreibung von Frau und Leib/Körper findet nicht statt. Das trifft für beide Geschlechter zu. Sie quälten ihren Leib endlos durch Selbstverstümmelung, Abtötung des Fleisches, endloses Knien, dauerndes Beten, Schlafverzicht, etc. Damit demonstrierten sie genau das, was augenscheinlich zu ihrer Zeit als ‚heilig‘ galt. Sie waren ‚Heilige‘, bevor sie dazu gemacht wurden und für ihr Verhalten wurden sie bewundert. Nach den Beschreibungen ihres Alltags befanden sie sich stets im Ausnahmezustand. So wie ihr Leib die Torturen überwunden hatte, begann schon die nächste Phase geistiger Hingabe und leiblicher Askese, die, wie bekannt ist, auch Lust erzeugen kann. War es diese Wollust, auf die sie keinesfalls verzichten wollten? Die Beziehungen zu Gott und Jesus waren zumeist an der Familie und an „irdischer“ Liebe orientiert. „Wer die Ausführungen der Mystikerinnen über ihre spirituelle Ehe mit Jesus nicht als Sinnbild geistigen Erlebens, vielmehr als Surrogat sexueller Bedürfnisse versteht, kann mit demselben Recht die Visionen der Mystiker als Ersatzhandlungen für Beziehungen zu Vater, Mutter oder Frau bzw. für homoerotische Beziehungen auslegen (Shahar 1983, 73).

Die visionäre, ekstatische Begegnung mit Gott oder Jesus kennt rhetorisch keine Grenzen, keine Hemmungen. Gewählt wird eine Sprache, die sich insbesondere am „Hohen Lied Salomons“ und an weltlicher Liebeslyrik orientierte. Die Mystikerinnen sprechen von einer Verbindung von Sprache und Schmerz oder Krankheit. In den Quellen wird viel über Liebe geschrieben, die mit Schmerz einhergeht. Sie verkrampft die Adern und es kann

passieren, dass das Herz ‚schmilzt‘. „In ein zerbrechliches Herz gegossen, wird übergroße Liebe dieses zerstören“ (Weiß 2002, 229). Mechthild von Magdeburg betont beispielsweise, dass alles, was mit der Gier zusammenhängt, häufig negativ beurteilt wird. Vom „guten Begehren“ wird sie krank. Die Abwesenheit oder die nicht spürbare Anwesenheit des „Geliebten“ (Jesus) bringt die Krankheit hervor. Die ‚süße‘ Unlust reißt die leiblichen Wunden – der Verzicht auf die *unio mystica* hingegen stellt sich als notwendig heraus, denn jede Begegnung ist nur das Naschen, ist eine Kostprobe von der endgültigen Gotteinung, dem Tod. Äußerst rational erscheint die präzise, minutiöse Registrierung all ihrer Handlungen.

Es soll jetzt die Mystikerin Teresa von Avila vorgestellt werden, wobei sich ähnliche Fragestellungen ergeben. Diskutiert wird vor allem der Zusammenhang von Religion, Geschlecht, Gewalt auf der Folie von Körper und Schmerz. Festzuhalten ist, dass die Mystikerinnen des 12. und 13. Jahrhunderts sich gegen Bevormundung, Entwürdigung und Gewalt wehrten. Sie schufen sich Freiräume in einer Gesellschaft, die Frauen möglichst ins Haus verbannte. Ihre Religion erlaubte ihnen, jenseits von der Institution Kirche eigene Lebensgemeinschaften zu gründen (z. B. die Beginen). In ihrer geradezu fanatischen Liebe zum Göttlichen handeln sie autoaggressiv und selbstzerstörerisch, indem sie ihren Leib schmerzlichen, aber genussreichen Torturen aussetzen. Gewalt, die als Wollust empfunden wird, wendet in ihren Schauen auch Gott/Jesus ihnen gegenüber an. Was hier nicht beantwortet werden kann, ist die Frage: Wie sieht der kulturelle Kontext aus, in dem diese Gewaltimaginationen zu dechiffrieren wären?

6. Ein Buch für Männer oder Teresas Traum

Im Jahre 1555 begann Teresa von Avila das „Buch ihres Lebens“, also ihre „Vida“, zu schreiben, ungefähr 12 Jahre

brauchte sie, um es fertig zu stellen. Sie selbst nannte es „das große Buch“, ihr Wunschtitel aber war „Von den Erbarmungen Gottes“, um zum Ausdruck zu bringen, dass Gott und nicht ihr Aufmerksamkeit gebühre. Dieses Werk war aus verschiedenen Gründen außergewöhnlich, nicht nur wegen ihres bemerkenswerten persuasiven Schreib-Stiles, ihres immensen Wissens oder ihrer geradezu ekstatischen Gottesverehrung. Vielmehr war es die Tatsache, dass sie als Frau ihre *Vida* verfasst hat in einer Zeit, zu der es Frauen verwehrt war Bücher zu lesen, sogar die Heilige Schrift. Das Werk war eine Auftragsdichtung, initiiert vom Inquisitor und späteren Bischof von Salamanca, Don Francisco de Soto y Salazar, Garcia de Toledo, Hauptadressat der endgültigen Fassung. Dieser Auftrag war für Teresa Anlass äußerst vorsichtig zu schreiben, denn es war schließlich die Inquisition, deren Aufmerksamkeit sie durch ihr religiöses Verhalten auf sich gezogen hatte. Durch das „innere Gebet“, das sie als Weg für eine Zwiesprache mit Gott unter dem Motto „Solo dios – basta“ wählte, sah sich die Kirche in ihrer Autorität angegriffen. So wurde sie der Zensur unterworfen. Unter „innerem Beten“ verstand sie „nichts anderes als Verweilen bei einem Freund, mit dem wir oft allein zusammenkommen, einfach um bei ihm zu sein, weil wir sicher wissen, dass er uns liebt“ (Teresa 2002, 156f.).

Offensichtlich hatte sie Möglichkeiten entdeckt zu sagen, was ihr wichtig war. Sie entwickelte dafür eine *clandestine*, eine „verhüllte Sprache“. Deshalb soll die nahe liegende These bearbeitet werden, dass mit der *Vida* ein Text vorliegt, dessen Eigenart in Strategien, Taktiken, Listen besteht. Der Schmerz nimmt dabei eine paradoxe Dimension an. Einerseits ist er weltliche Strategie, andererseits ein religiöses, ganz individuelles, körperlich, geistig und seelisch erfahrbares Ritual. Die Mystikerin Teresa bezieht sich auf beide Aspekte, weltliche Identität und religiöse Erfahrung.

Dazu muss noch angemerkt werden, dass Teresa einen ‚ganzheitlichen‘ Leibbegriff vertrat, und nicht, wie David S. Morris -

der eine Geschichte des Schmerzes verfasst hat - behauptet, einem neoplatonischen Dualismus von Leib und Seele aufgesessen war. „Gewiss finden wir davon Spuren in ihren Schriften, zumindest in der Terminologie, was auch gar nicht anders sein kann. Doch wenn sie die Auswirkungen ihrer mystischen Erfahrungen beschreibt, behauptet sie, dass auch der Leib daran teilnimmt, wodurch wieder ihre ganzheitliche Sicht des Menschen zum Ausdruck kommt“ (Dobhan/Peeters 2002, 193). Außerdem verkürzt Morris Teresas mystische Erfahrungen auf Visionen. Sie aber differenziert ganz verschiedene Erfahrungen von mystischen Grenzüberschreitungen (vgl. Morris 1991, 183f).

Teresa von Avila ist als Mystikerin zu bezeichnen, deren Schwierigkeit als Schriftstellerin daher rührte, Unsagbares zu schreiben. Im Gegensatz zu Wittgensteins Auffassung: „Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen“, schaffte sie es zwar wortreich, das Unsagbare zu paraphrasieren, gleichwohl aber kam sie dennoch zu der gleichen Meinung wie Wittgenstein: „Kommen wir nun zu dem, was die Seele hier innerlich verspürt. Das möge aussprechen wer kann, denn man kann es nicht einmal begreifen, geschweige denn aussprechen“ (Teresa 2002, 271).

Teresa gab selbst eine Beschreibung davon, was sie als mystisch bezeichnete: 1. Ihr Bemühen, sich Christus zu vergegenwärtigen oder nahe bei ihm zu sein oder zu lesen; 2. Das unverhoffte, unbeabsichtigte, unmachbare, unverdiente Gefühl: Gott ist in ihr; 3. Die Sicherheit, dass er in ihr und sie bei ihm ist (vgl. Dobhan/Peeters 2002, 171, Fn 4).

Sie betont, „der Herr“ habe ihr Leben zu einer „Art Traum“ gemacht, „dass ich fast immer den Eindruck habe, dass ich das, was ich erlebe, nur träume“ (Teresa, 618). Weder Glück noch Schmerz haben für sie letztlich eine nennenswerte Bedeutung, gehen rasch wieder vorbei, insonderheit der Schmerz. Der „Herr“ hat, wie sie bemerkt, ihre Seele bereits aus allem aufge-

weckt, was sie sehr betroffen gemacht hatte: „[...] und seine Majestät möchte nicht, dass sie wieder blind wird“ (Teresa, 618). Als Teresa ihr Werk vollendet hatte, wurde es von einem ihrer Beichtväter, Fr. Domingo Banez, für die Inquisition begutachtet. Er kam zu dem Schluss: „Diese Frau ist nach allem, was aus ihrem Bericht hervorgeht, auch wenn sie sich in dem einen oder anderen täuschen mag, keine Betrügerin. Denn sie spricht so schlicht über Gutes wie Böses und mit solchem Verlangen, es recht zu machen, dass sie an ihrer guten Absicht keinen Zweifel lässt“ (Banez 2002, 626). Vorbehalte äußerte er allerdings gegenüber ihren Offenbarungen, Visionen und Verzückungen, obwohl er zugeben musste, sie könnten von Gott sein. Man dürfe nicht sicher sein, sonst habe der Böse die Gelegenheit, seine Geschosse abzufeuern, sodass das, was vorher von Gott kam, nun dämonisch wirkt. Deswegen empfahl er, dass dieses Buch nicht jedem Beliebigen weitergegeben werden sollte, sondern nur gebildeten und mit christlicher Erfahrung und Unterscheidungsgabe ausgestatteten Männern. Teresa selbst freilich ging davon aus, dass zumindest ihre Mitschwestern das Werk würden lesen können. Obschon Banez Teresa einerseits unterstützte, war er gleichwohl ein Vertreter der damals männerorientierten Welt. Neun Jahre nach ihrem Tod bestätigte er noch einmal seine Position. Den Text jedoch konnte er letztlich nicht aufhalten, er wurde bis in die Gegenwart hinein - wenn auch nicht kontinuierlich - abgeschrieben, gedruckt, veröffentlicht, gelesen und diskutiert. Auf Wunsch von Banez sollte er im Heiligen Officium aufbewahrt werden, um zu sehen, „wie es mit dieser Frau ausging“ (Teresa 2002, 629, Fn-Nr. 11). Diese Frage kann inzwischen hinreichend beantwortet werden. Teresa gilt als Klassikerin der spanischen Sprache und ihr Werk, ihre *Vida*, ist eine der bedeutendsten Schriften über Mystik. Dies bestätigt sie als herausragendste Mystikerin.¹

¹ Das Gesamtwerk Teresas wurde von 1588 an, dem Jahr der ersten Gesamtausgabe durch Luis de León, in verschiedenen Sprachen bis heute über 400 mal ausgelegt. Von einzelnen Werken

Die Autorin (1515-1582) wurde in Avila, Kastilien, als das dritte Kind aus der zweiten Ehe ihres Vaters, Don Alonso, mit Beatriz de Ahumada, geboren. Der Vater, jüdischer Herkunft, hatte einen Adelstitel gekauft, den er in einem Prozess verteidigen musste. Wie Teresa übernahm auch keines ihrer zahlreichen Geschwister den jüdischen Nachnamen des Vaters, Sanchez, sondern den ihrer Mutter. Von ihrem Vater berichtet sie, dass er ein Mensch war, der Liebe zu Armen, Kranken und Hilfsbedürftigen entwickelte. Ihre Mutter, deren Leben durchzogen war von Krankheiten und großen körperlichen Beschwerden, charakterisiert sie durch viele Tugenden. Sie bemerkt, dass sie eine schöne, intelligente, sanfte und sehr ehrsame Frau war. Als Teresa zwölf Jahre alt war, starb ihre Mutter.

Als Kind zeigte sie große Frömmigkeit, als Jugendliche indessen war sie eher diesseitig orientiert. Sie genoss die ihrem Stand entsprechenden Freiheiten und machte die Erfahrung, „welche natürlichen Reize mir der Herr gegeben hatte“ (Teresia 2002, 88). Und sie begann, obschon sie dem Herrgott - wie sie sagt - hätte danken sollen, sich ihrer Reize zu bedienen, um ihn zu beleidigen. Sie las, vom Vater verboten, die Ritterromane sowie die Liebes- und Abenteuerliteratur ihrer Mutter, die darauf ‚versessen‘ war, trotzdem aber, im Gegensatz zu ihrer Tochter, ihrer Arbeit und ihren Pflichten nachkam. Diese war sehr eitel und wünschte, durch ihr Aussehen aufzufallen, „mit viel Sorge um meine Hände und Haare, mit Parfum und allen Dummheiten, derer ich dazu habhaft werden konnte [...]“ (Teresa 2002, 90). Und so war sie äußerst beliebt, was für ihr späteres Leben im Kloster wichtig wurde, wenn es darum ging, sich gut zu inszenieren, zu präsentieren. Das erregte nicht selten Aufsehen und rief Neid und Eifersucht hervor.

In der Zeit von 1538 bis 1542 litt sie unter einer „großen Krankheit“, die – wie es häufig üblich war – nicht genau be-

und Florilegien sind an die 1200 Ausgaben herausgekommen, und zwar nicht nur in 15 europäischen Sprachen, sondern auch in Bengalisch, Arabisch, Koreanisch, Japanisch, Chinesisch, Malayalam, Tamil. Das mag ein Beweis für Teresas Universalität und Aktualität sein (vgl. Dobhan 1983, 7).

schrieben wird. Vier Tage lang zeigte sie eine Todesstarre, die sie beinahe lebendig ins Grab gebracht hätte. Fast drei Jahre war sie gelähmt. „Auf Fürsprache des heiligen Josef“ konnte sie schließlich geheilt werden, obschon sie – davon unabgänglich – ihr ganzes Leben lang Schmerzen hatte.

Schließlich entschied sie sich, dem weltlichen Leben zu entsagen und ins Kloster zu gehen. Ausschlaggebend für diesen Schritt war religiöse Literatur und eine „persönliche Beziehung“ zum „Menschen Jesus aus Nazareth“ (Teresa 2002, 100). Bei der Entscheidung zu dieser Lebensform befielen sie außer Fieberschüben immer wieder Ohnmachtsanfälle, sie fühlte sich schwach, blieb aber bei ihrer Wahl. Ein Argument dafür war, dass sie eine Heirat, die andere mögliche Lebensweise für eine Frau ihrer Herkunft, ablehnte und sie lieber den Schleier nahm, wovon sie sich, bei allen Zwängen, die im Kloster auf sie zukommen sollten, wohl doch mehr Freiheiten versprach. Die Einkleidung Teresas fand am 2. November 1536 und ihre Profess am 3. November 1537 im Kloster der Menschwerdung statt. In ihrem Klosterleben sollte sie 17 Klöster der Unbeschuhten Karmelitinnen gründen, sie war auch Gründerin von Klöstern für Brüder, was zu ihrer Zeit eine Ausnahme darstellte. Sie sorgte u. a. dafür, dass diese gesunde Unterkünfte erhielten.

Am 27. September 1970 wurde Teresa von Avila oder Teresa de Jesus, wie sie sich selbst nannte, von Papst Paul VI. der Titel eines Doctor Ecclesiae als erster Frau in der Geschichte der Kirche verliehen. Das war die Anerkennung für ihr Streben: Lehrerin zu sein für die Menschen, Männer und Frauen, auf der Suche nach dem tiefsten Sinn des Lebens (vgl. Dobhan, Peeters 2002, 15). Ihre Botschaft des „inneren Betens“ als eine „existenzielle Beziehung“ zu Gott und der höchsten Gotteserfahrung, der Mystik, hat viele Menschen bis in die Gegenwart hinein stark berührt. Ein ganz besonderes Beispiel ist die Philosophin und Karmelitin Edith Stein (1891-1942), die ein Opfer des Nationalsozialismus wurde.

Im nun Folgenden wird es darum gehen, herauszufinden, mit welchen Strategien, Taktiken und Listen der Macht Teresa von Avila sich als etwas Besonderes, Einmaliges zu erschaffen und zugleich sich so darzustellen wusste, dass sie damit durch die Inquisition nicht angreifbar wurde, und das als eine selbstbewusste Frau, die sie zweifellos gewesen ist. Zwar ist sie vor allem Mystikerin, zeigt aber in der konsequenten Ausformung ihrer Individualität bereits Ansätze einer ausgeprägten Subjektivität, wie sie sich erst allmählich in der Moderne entfaltet und für Frauen möglichst keine Geltung haben sollte. Fragt man, wie ihr das gelingen konnte, so lässt sich feststellen, dass sie beim Schreiben ihrer *Vida* eine paradoxe Sprache findet, die zum einen fast ‚naiv‘ zu nennen ist, zum anderen aber ihre kritische Meinung gegenüber der Inquisition und den sozialen Verhältnissen, insbesondere zu dem Geschlechterverhältnis listig vermittelt. Diese Taktik der Camouflage möchte ich als Sprache der Schweben bezeichnen: Es gibt keine Gewissheit, keine Wahrheit (auf Erden), keine Verortung, denn es können beliebige Perspektiven eingenommen werden. Diese erkenntnistheoretischen Grundlagen ihrer Sprache wirken ausgesprochen ‚postmodern‘.

Sie hat ein kritisch-reflektiertes Selbstbewusstsein, und sie weiß um ihre Chance sich mitzuteilen, unabhängig von der Zensur. Als Schreibende gewinnt sie Macht, Autorität, Anerkennung, vergleichbar mit der Situation schreibender Frauen im Mittelalter. Der Schmerz wird von ihr als Sprachspiel eingeführt, es sind Schmerzgeschichten, die sie von ihrem Leib erzählt. Lebenslange Schmerzen, über die sie immer wieder berichtet, changieren erheblich, manchmal sind sie unerträglich, dann erträglich, ein anderes Mal sind sie heftig. Fast immer werden sie von ihr als „lebensbedrohend“ erfahren, sodass sie als eine Geste ihrer Vergänglichkeit und als Zeichen ihrer Todessehnsucht zu lesen sind. Das schließt weder andere Deutungen noch die Möglichkeit aus, dass gezweifelt werden kann:

Hat sie nun die Schmerzen erlitten – oder nicht? War sie in der Lage, sie selbst hervorzubringen?

7. Die Kunst der Täuschung oder Versuchungen der Selbstbeschreibung

Auf dem von Francois Gerard 1827 gemalten Bild der heiligen Teresa von Avila erscheint diese als eine schmale Gestalt, einem Engel mit Flügeln gleich, sie scheint ‚entrückt‘ zu sein, sie scheint zu schweben. Levitation ist eine ihrer Erfahrungen: „Manchmal vermochte ich etwas, aber mit enormem Kräfteverschleiß [...] Andere Male war es unmöglich, sondern es wurde mir die Seele fortgetragen und fast immer auch den Kopf hinterher, ohne dass ich ihn zurückhalten konnte, ja, gelegentlich der ganze Leib, den es sogar vom Boden erhob“ (Teresa 2002, 290). Es handelt sich um einen Zustand der Ekstase, des außer sich Seins. Teresa schildert ihre mystischen Erfahrungen, indem sie Bilder, Metaphern und eine sehr ausgefächerte Sprache anwendet. Sie denkt auch darüber nach, ob solche Erfahrungen eine Täuschung sein könnten. „Jetzt, da ich vom ‚wahren Blick‘ rede, fallen mir die großen Nöte ein, die man durchmacht [...] beim Umgang mit diesen Dingen der Welt, wo so vieles verschleiert wird, wie mir der Herr einmal sagte“ (Teresa 2002, 588). Oder anders formuliert: „Was ich da erkannte ist, dass der Herr mir zu verstehen gab, dass er die Wahrheit selbst ist“ (Teresa 2002, 604).

Man gewinnt beim Lesen ihrer Vida den Eindruck, dass sie mit Sprache sehr differenziert umgehen kann. Insbesondere offenbart sie sich als Expertin der Kunst des Täuschens. Durch ihr subtil ausgefächertes Sprachvermögen, ihren elaborierten Sprach-Code, gelingt ihr die plastische, wortreiche und mit Bildern angereicherte Darstellung ihrer Befindlichkeiten, wenn sie eine Offenbarung erfahren, eine Verzückung oder gar eine Vision erlebt hat. Sie trennt allerdings zwischen Vision und mysti-

scher Theologie. „Es widerfuhr mir, bei meinem Bemühen, mir Christus vor mir zu vergegenwärtigen [...] oder manchmal beim Lesen, dass mich ganz unverhofft ein Gefühl der Gegenwart Gottes überkam, sodass ich in keiner Weise bezweifeln konnte, dass er in meinem Innern weilte oder ich ganz in ihm versenkt war“ (Teresa 2002, 171). Das Ereignis geschah nicht nach Art einer Vision, „ich glaube, man nennt es mystische Theologie“ (Teresa, 171). Es ist anzunehmen, dass sie sehr genau wusste, worum es ging.

Der Alltag von Teresa ist durchzogen von Kopfschmerzen, Lähmungen, Brechattacken. „Ich weilte einmal im inneren Gebet, als die Stunde kam, um schlafen zu gehen. Da hatte ich ziemlich starke Schmerzen und musste mich noch, wie gewohnt, zum Erbrechen bringen. Als ich mich so erlebte, gebunden an mich selbst, und andererseits den Geist mit dem Wunsch nach Zeit für sich, fühlte ich mich so niedergeschlagen, dass ich in Tränen ausbrach und am Boden zerstört war“ (Teresa 2002, 615). Sie weiß um den Widerspruch von Leib-Existenz und Geist-Begehren, der im Leben nicht zu lösen ist. Wenn es auch solche Situationen gibt, es ist nicht der ‚Normalfall‘, dass Teresa verzweifelt ist oder sich gar verabscheut. Was sie für sich als notwendig erachtet, das versteht sie auch einzulösen. „Und gebe der Herr, dass ich nicht oftmals mehr nehme als notwendig ist, denn das werde ich bestimmt tun“ (Teresa, 615). Sie weist darauf hin, dass sie bei ihren Visionen ungeheure Schmerzen erfahren kann. So schildert sie eine Höllenvision in ihren verschiedenen Phasen ausführlich und bilderreich: Sie spürt zunächst ein Feuer in ihrer Seele, was zu beschreiben ihrem Verstand nicht möglich ist. Bei allen Schmerzen, die sie schon erlebt hatte, waren die körperlichen Schmerzen so unerträglich, dass sie mit nichts verglichen werden konnten. Schlimmer aber noch als das war der Vergleich mit dem Todeskampf der Seele. Obwohl sie eine präzise Beschreibung liefert, merkt sie an, dass es eigentlich keine Worte gibt, sie also wiederum an eine Sprachgrenze stößt. „Denn zu sagen, es würde einem ständig

die Seele herausgerissen, ist noch wenig, weil es sich dann anhört, als würde uns ein anderer das Leben nehmen, während es hier die Seele selbst ist, die sich zerreißt“ (Teresa 2002, 470). Sie begreift, dass der „Herr“ ihr die Hölle gezeigt hat, den Ort, den sie wegen ihrer Sünden „verdient“ hätte. Viele und starke Schmerzen zu haben, wurde übrigens zu ihrer Zeit durchaus begrüßt, weil sie eine Vorwegnahme der Höllenschmerzen nach dem Tod garantieren sollten. Die Schmerzen Teresas zeigen ihr an, „dem Herrn“ gegenüber nicht demütig genug zu sein oder ihn nicht hinreichend zu lieben.

Deshalb begreift sich Teresa nicht etwa als Opfer, das jammervoll Schmerz und Pein erleiden muss. Sie ist keine masochistische Leidensfigur, sondern eine starke Persönlichkeit, eine Leitfigur. Als Heilige erfüllt sie zwar die Erwartungen, die damit verbunden sind, aber sie verweigert die Erfüllung ‚weiblicher Tugenden‘, was ihr ermöglicht, egozentriert, unersättlich, fordernd, mutig, aktiv handelnd zu sein. Ähnlich wie ihre Vorgängerinnen schuf sie sich Freiräume, Zwischen- Räume, in denen sie nach ihren Vorstellungen anders leben konnte als es Frauen in der Gesellschaft bestimmt war. Dafür war sie bereit, sich einerseits als paupercula, als ‚arme Frau‘ zu stilisieren, um andererseits durch diesen Kunstgriff für sich Freiheiten zu gewinnen. Er ist eine rhetorische List der Macht, die sie einsetzte. Sie inszeniert sich selbst als (zerbrechliche) Ikone, als perfekte Heilige, denn sie war populär, geschätzt, sie wurde jedoch auch, vor allem von Mitschwestern, beneidet. Augenscheinlich wirkte ihre Persönlichkeit auf die Emotionen ihres sozialen Umfelds. Zugeschrieben wurden ihr Durchsetzungsfähigkeit, Erfolg, Machtinteresse, starker Wille und ein fragiler Leib. Als eine von der Inquisition verfolgte Frau fand sie Aufmerksamkeit und Zuwendung, vielleicht sogar Schadenfreude, denn es gab um sie Intrigen. Die engen Klostermauern überwand sie durch Neugier auf die Welt, durch Überredungs-Kunst, beseelt von dem Gedanken leidenschaftlicher, erotisierter Hingabe, andere von ihrem Glauben zu überzeugen. Das brachte ihr viele An-

hängerinnen und Anhänger. Geht man davon aus, dass eine Ikone sich dadurch auszeichnet, dass Wünsche, Begehren und Gefühle auf sie übertragen werden, dass sie als ein Vor-Bild und Symbol wirken kann, dann lässt sich behaupten, dass Teresa diese Bedingungen, als Schmerzreiche oder religiös Verfolgte, erfüllt. Gleichwohl ist sie unberührbar, das meint, sie weckt Gelüste, die nicht einzulösen sind. Die Begierde sich ihr zu nähern wird immer wieder erweckt jedoch nicht befriedigt. Weil ihre Persönlichkeit so widersprüchlich ist, eignet sie sich als ‚Objekt‘ oder Projektionsfläche. Ihre Wirkung war ihr anscheinend bewusst: Sie präsentiert sich immer wieder als eine ‚Naive‘, die sie nicht war.

In ihrer „Aussprache“ mit dem „Herrn“ gewinnt sie die Fähigkeit, die Angst vor den Widersprüchen und „Bedrängnissen“ des Lebens zu bewältigen. Zugleich aber erhält sie die Kraft, um sie auf sich zu nehmen. Stets aufs Neue beruft sie sich auf ihre Unzulänglichkeit, Inkompetenz und ihr Nicht-Wissen, sie bezieht sich selbst als große Sünderin Gott gegenüber. Indem sie diese Selbstanklagen wiederholt, nehmen sie den Charakter eines festen Rituals an, obschon ihre Eloquenz sie durchaus variieren kann. Selbstbewusstsein und Selbstverleugnung verweisen auf ihre widersprüchlichen Befindlichkeiten, die eine breite Skala von Handlungsmöglichkeiten, eine große Palette sprachlichen Feuerwerks hervorbringen. Auffällig sind die sich wiederholenden Beschreibungen eines schmerzhaften und doch wonnigen Lebens, die als performative Akte auftreten. „Die performative Äußerung ist nicht nur eine rituelle Praxis. Sie ist eines der einflussreichen Rituale, mit denen Subjekte gebildet und reformuliert werden“ (Butler 1998, 226).

Es lässt sich der Eindruck gewinnen, dass Teresa spezielle Sprachspiele inszenierte, wenn es darum ging sich selbst zu verleugnen, sich Kritik auszusetzen und als unterwürfig zu erscheinen, zu schmeicheln. Denn tatsächlich hält sie sich für intelligent, schön und erfolgreich und gibt zu, ehrgeizig zu sein. Einer ihrer religiösen Berater schildert sie folgendermaßen:

„Gott hat ihr einen so starken, wackeren Mut gegeben, dass es einen erstaunt. Zuerst war sie ängstlich, jetzt setzt sie sich aber über alle bösen Geister hinweg. Von allen typisch weiblichen Zimperlichkeiten und Kindereien ist sie weit entfernt“ (Teresa 2002, 375, Fn 47). Sie beherrscht die Technik der Selbstbeschreibung als eine Geste, mit der sie sich von anderen distanzieren und doch Anerkennung finden kann. Dabei gelingt es ihr sich ein scharfes Profil einer Auserwählten und Einzelgängerin zu geben. „Da seine Majestät auf nichts als irgendeinen Ansatz in mir wartete, nahmen die geistlichen Gnadenerweise allmählich zu, auf eine Weise, wie ich noch sagen werde, etwas sonst Unübliches, da sie der Herr nur solchen schenkt, die in größerer Gewissensreinheit leben“ (Teresa 2002, 170).

Über ihren Mut urteilt sie selbst (kokett), er sei, wie man sage, nicht gerade klein, „und wovon mir Gott, wie sich gezeigt hat, viel mehr gegeben hat als sonst einer Frau, nur habe ich ihn falsch eingesetzt“ (Teresa 2002, 159). Ihre Schriften sind aus verschiedenen Perspektiven verfasst, der ihrigen und mit den Augen der inquisitorischen Gutachter sowie desjenigen, den sie „Gott“ nennt. Der „Dialog mit Gott“ oder Jesus hat für Teresa den Charakter einer virtuellen Kommunikation, sie protokolliert anschließend das, was ihr von ihm in der Zwiesprache gesagt wurde, in den unterschiedlichen Situationen von Verzückung oder Angst. Diese göttlichen Sprachspiele, in barocker Manier präsentiert, zeugen von der überbordenden Imaginationskraft Teresas. Anzunehmen ist, dass sie die immateriellen Gespräche nicht nur dokumentieren will, sondern dass der Text deren Materialisierung sein soll.

Um noch einmal auf die bereits formulierte These zurückzukommen: Der Schmerz hat für sie zwei wesentliche Aspekte. Als profane Strategie verhilft er ihr zu einer existenziell-leiblichen Identität, aus der heraus sie nicht nur die Vertreter der Inquisition, sondern auch Mitschwestern oder Brüder täuschen will, jedoch ebenso Gläubige für ihren „Gott“ begeistern möchte: Schließlich hat sie ein Sendungsbewusstsein. Im religiös-mys-

tische Ritual wird der Schmerz zur Voraussetzung für die Schau anderer Welten durch Visionen, Verzückung, Wonnen, Entrückung und Ekstase. Er ist diskursiver Bestandteil und markiert die Grenzlinie der mystischen Überschreitung. Sie beschwört den Schmerz, von dem wir letztlich nicht wissen, was darunter im 16. Jahrhundert verstanden wurde, häufig in ekstatischer Weise herauf als Strafe für das, was sie Gott an Beleidigungen zufügte. Der Schmerz wird so zur konventionellen Strategie, um Zwiesprache mit Gott und dem „Menschen Jesu“ aufnehmen zu können. Damit wird er eingesetzt als Schwellenphänomen, als „rite de passage“ nach Arnold van Gennep (van Gennep 1986, bes. 21ff.). Diese „Liminalität“ macht den Schmerz zum „Wächter der Schwelle“ (van Gennep 1986). Andererseits kann er durch das mystische Geschehen selbst ausgelöst werden. Bemerkenswert ist an der Situation Teresas, dass der Schmerz in dieser Funktion immateriell ist. Hier handelt es sich um einen spirituellen Übergangsritus vom Profanen ins Sakrale und dem Sakralen ins Profane.

Allerdings tut sich noch ein anderer Aspekt auf. Im Sinne Derridas ermöglicht der Schmerz das Intervall, den Aufschub, eben die bereits angesprochene „différance“, um eine andere Welt, die Welt der mystischen Erfahrung, zulassen zu können. Diese Schau der Mystikerin findet in ihrem Inneren statt, wie sie immer wieder betont. Sie kennt drei Phasen im mystischen Erkenntnisvorgang: Erfahren – verstehen – beschreiben.

Das mystische Geschehen ist durch eine Aporie bezeichnet, der von Schmerz und Wonne. Dazu einige Beispiele:

„Kurz danach wurde mein Geist so sehr entrückt, dass mir schien, er befände sich fast ganz außerhalb des Leibes; zumindest erkennt man dann nicht, dass er noch in ihm lebt. Ich sah die allerheiligste Menschheit mit mehr überströmender Herrlichkeit, als ich sie je gesehen hatte. Es wurde mir durch eine wunderbare und klare Erkenntnis gezeigt, wie er [Christus] an

den Brüsten des Vaters ruht“ (Teresa 2002, 572). Das Geschehen bleibt ihrer Vorstellungskraft „eingemeißelt“. ²

Als sie eines Tages lange im Gebet verweilt und den Herrn angefleht hatte ihr zu helfen ihm in allem zu gefallen, „überkam mich eine so plötzliche Entzückung, dass sie mich fast aus mir herausriss, etwas, an dem ich nicht zweifeln konnte, da es ganz offensichtlich war. Es war das erste Mal, dass mir der Herr diese Gnade der Verzückung gewährte“ (Teresa 2002, 355). Ihr wurden Worte tief in den „Geist hineingesprochen“, was ihr Angst und Trost zugleich verursachte. Es geht bei ihren Visionen, Verzückungen und Ekstasen um innerseelisches Geschehen, bei dem das Heil der Seele auf den leiblichen Bereich „überströmt“.

Ein anderes Mal sieht sie die Schönheit Gottes und Jesu: „Es ist kein Glanz, der blendet, sondern eine wohltuende Weiße und ein von sich aus leuchtender Glanz, der beim Anblicken riesige Wonnen verschafft [...] sodass einem im Vergleich zur Helligkeit und zum Licht [...] die Helligkeit der Sonne so lichtlos vorkommt“ (Teresa 2002, 403). Das aber höchste mystische Erlebnis ist die Gotteinung. Es bestehen Unterschiede zur Verzückung oder Erhebung, dem so genannten „Geistesflug“, der Entrückung oder der Ekstase. Die Gotteinung scheint Anfang, Mitte und Ende zu sein (vgl. Teresa 2002, 287f).

Dass die „Gottes-Liebe“ in den Schauen mit „Gewalt“ ausgeübt wird, versteht sie als Auszeichnung: „Die Seele bewirkt nicht selbst, dass die durch die Abwesenheit des Herrn hervorgerufene Wunde schmerzt, sondern es wird ihr manchmal ein Pfeil ins Innerste der Eingeweide und des Herzens geschlossen, so daß die Seele nicht weiß, wie ihr ist oder was sie möchte“ (Teresa 2002, 423). Ein anderes Mal schickt Gott ihr in einer Vision einen Engel mit einem Pfeil und an der Spitze dieses Eisens schien ein wenig Feuer zu züngeln. „Mir war, als stieße er es mir einige Male ins Herz, und als würde es mir bis in die Eingeweide vordringen. Als er es herauszog, war mir, als würde

² Das Bild eines Gottes mit Brüsten geht bereits auf die Bibel zurück.

er sie mit herausreißen und mich ganz und gar brennend vor lauter Gottesliebe zurücklassen“ (Teresa 2002, 427). Was sie erlebt ist, wie sie betont, ein geistiger Schmerz. „Es ist eine so zärtliche Liebkosung, die sich hier zwischen Seele und Gott ereignet [...]“ (Teresa 2002, 427). Die Gewalt, der sie ausgesetzt ist, ist sie eigene Phantasie, Halluzination, ein hysterischer Anfall? Das Imaginäre, das „Realität“ konstituierend sein soll?

Die durch Schmerz und Wonnen geprägte, entfaltete Identität verleiht Teresa ein Charisma, macht sie zu einer sakralen und profanen Persönlichkeit. Als Heilige, zu der sie ja später bestimmt wird, sucht sie nach „Wahrheit“, die, wie sie für sich entdeckt, „göttlich“ ist. Deshalb kann sie auch ohne Reue täuschen. In der mystischen Erfahrung verschmilzt ihre Persönlichkeit mit Gott, sie löst sich auf. Als Schein-Heilige übt sie sich in der Kunst des Täuschens mit großem Erfolg. Schwierigkeiten beide Aspekte zu vereinen hat sie nicht. Dieser unlösbare Widerspruch spaltet sie nicht. Anders als in der säkularisierten Moderne, in der innere Zerrissenheit, von den Romantikerinnen und Romantikern ‚erfunden‘, zu erheblichen Blockaden, häufig zum Rückzug aus der ‚Welt‘ führte. Teresa erlebt diese Spannung eher als produktiv. Gleichwohl quälte sie, wie übrigens auch ihren Zeitgenossen Martin Luther, der Gedanke vor Gott nicht bestehen zu können. Unter Vollkommenheit verstand sie die bewusste Liebesbeziehung zu Gott und nicht asketische Leistungen. Für sie bestand eine Spannung zwischen der Sehnsucht nach Gott im Tod und der Bereitschaft, sich in ihrem Leben für ihn einzusetzen und dabei die eigenen (leiblichen) Bedürfnisse nicht zu vernachlässigen.

In diesem Kontext taucht noch einmal die Frage nach dem Körper auf: Schmerz und Wonne gehören zur Ordnung des Körpers, sie sind im mystischen Erleben nicht getrennt und doch getrennt. Schmerzfreiheit und die Abwesenheit von Wonne, ein Zustand, der bei Teresa sehr selten auftritt, deutet vielleicht schon auf ein verändertes Denken und Empfinden, das sich dann mit der Entfaltung der Moderne einstellt. Nach Max We-

ber blockiert die „innerweltliche Askese“ mit dem Verzicht auf eine „andere Welt“ anstatt der „tatsächlichen“ mystisch wollüstige Erfahrungen (vgl. Weber 1965). Ein solches Wissen wurde im Säkularisationsprozess ausgeblendet, und erst, wie schon erwähnt, in jüngster Zeit werden damit verbundene Defizite diskutiert.

8. Ironie und Lachen als Kritik am Geschlechterverhältnis

Dem Geschlechterverhältnis ihrer Zeit kann Teresa von Avila in ihrer *Vida* lediglich mit Ironie und Lachen begegnen. Sie kritisiert, ganz weltlich, die Ungleichbehandlung von Frauen in einem ironischen Ton, ist aber sehr empört, wenn man davon ausgeht, dass Ironie das Gegenteil dessen ist, was man sagen will. Hauptsächlich geht es ihr um drei Kritikpunkte: Bildung, Hierarchie, Herrschaft/Macht. In diesem Kontext ist *Geschlecht* für sie eine Kategorie der Kritik und der Aufklärung.

Erstens verweist sie darauf, dass Frauen keinen Zugang zur Bildung haben sollen. Sie sollen nicht lesen, nicht an öffentlichen Diskursen teilnehmen und auch nicht lehren. Das alles ist männliches Monopol. In diesem Sinne formuliert der von ihr durchaus geschätzte Theologe Francisco de Osuna in seinem Werk *Norte de Estados* mit klaren Worten die Position von Frauen: „Für die Frau reicht es, eine Predigt zu hören, und ihr, wenn sie mehr will, ein Buch vorzulesen, wenn sie spinnt, und sich der Hand ihres Mannes zu unterstellen“ (zit. nach Dobhan 1978, 53). Sie soll mithin Hand-Arbeiterin sein. Das ist für Teresa ein Skandal und es lässt sich verfolgen, wie sie die bereits angesprochenen, subversiven Strategien und Taktiken anwendet, um sich selbst nicht einschränken zu lassen und ihre Meinung zu vertreten.

Außer, dass sie ihre Sprache auf diese Strategien hin bewusst ausrichtet, was ihr nicht schwer fällt, entwickelt sie eine eigene

religiös-mystische Erkenntnistheorie. Kern dieser Theorie ist das „innere Gebet“, dessen methodische Besonderheit die Erfahrung darstellt. Erfahrungswissen hat für sie einen höheren Stellenwert als das Wissen der studierten Männer, als Buchwissen, das ihrer Meinung nach kaum zu Erkenntnissen führen kann, womit Wahrheit gemeint ist. Der „Herr“ habe ihr zu verstehen gegeben, dass er die Wahrheit sei. Dieses bereits zitierte Beispiel macht deutlich, wie sie es fertig bringt eine ‚Niederlage‘ in einen Erfolg umzumünzen und letztlich eindeutig die ‚Studierten‘, die die Normen setzen, in ihrer Engstirnigkeit, Unwissenheit und Un-Erfahrenheit zu kritisieren. „Nicht-studierten Frauen“, zu denen sie ja selbst gehört, traut sie viel eher mystische Erfahrungskennntnis zu als studierten Männern. Sie beruft sich dabei auf die Autorität des heiligen Fray Pedro de Alcantara. Ihre eigene Auffassung spielt sie herunter, indem sie von ihr in Klammern gesetzt wird, sie schreibt: „(und außerdem selbst beobachtet)“ (Teresa 2002, 609).

„Für Weiblein wie ich“, schreibt Teresa, „schwach und mit wenig Kraft, mag es, wie mir scheint, noch angehen, dass Gott mich mit Geschenken weiterbringt, wie er es jetzt tut, damit ich ein paar Mühen erdulden kann, die Seiner Majestät belieben, dass ich sie habe, aber für Diener Gottes, gestandene Mannsbilder, studiert, intelligent, wenn ich die so viel Aufhebens machen sehe, weil Gott ihnen keine spürbare Andacht schenkt, dann geht mir das ganz gegen den Strich, das auch nur zu hören“ (Teresa, 192).

In letzter Konsequenz hält sie sich für intelligenter als die Schriftgelehrten, die Studierten, die über sie entscheiden werden, mit denen sie gleichwohl ihre Sprachspiele treibt, ungeachtet der Tatsache, dass dieses Spiel für sie höchst unangenehm, gefährlich werden könnte. Das bestätigt eine kleine Episode über eine Freundin: „[...] und da sie ein sehr vernünftiger Mensch und sehr verschwiegen ist und der Herr ihr im Gebet ziemlich viel Gnade erwies, wollte ihr seine Majestät in einer Angelegenheit Licht spenden, wo sich die Studierten

nicht auskannten“ (Teresa, 430). Teresa wusste aufgrund ihrer mystischen Erfahrungen, worum es sich handelte und fühlt sich den „Studierten“ gegenüber überlegen. An diesem Vorfall wird deutlich, dass sie sich mit ihrer Meinung hinter der Freundin ‚versteckt‘.

Indem Teresa kritisiert, dass Männer einseitig Normen festlegen können, verweist sie darauf, dass sie strukturelle Herrschaft als konstruiert erkennt. Offensichtlich hat sie einen analytischen Blick für diese Verhältnisse, die, weil sie hergestellt und nicht ‚natürlich‘ sind, verändert werden könnten. Das ist ein ‚moderner‘ Fortschrittsgedanke und verweist auf die Aktualität ihres Denkens.

Zweitens charakterisiert Teresa sich selbst mit den anzustrebenden Tugenden Sanftheit und Demut (dem „Herrn“ gegenüber). Sie spricht sich generell gegen profane Gewalt aus. Darunter versteht sie nicht ein typisches Verhalten von Frauen, die angeblich friedfertig sind, sondern sie bezieht diese Auffassung ganz individuell auf ihren Wunsch, im sakralen Sinne vollkommen zu werden. Augenscheinlich erwirbt sie sich auf diese Weise Freiheiten gegenüber traditionellen Erwartungen im Geschlechterverhältnis. Obwohl sie mit rhetorischen Tricks schreiben muss, um nicht der Inquisition, eben einer Männerorganisation, in die Hände zu fallen, verurteilt sie die bestehende Geschlechter-Hierarchie. Indem sie sich einerseits scheinbar anpasst, verhält sie sich dennoch souverän und subversiv. Während sie also die bestehende Geschlechter-Hierarchie durch ihre Anpassung und deren permanente Wiederholung bestätigt und mitkonstruiert, wird sie von ihr gleichzeitig dekonstruiert. Sie zeigt den strukturellen Herrschaftscharakter der Institution Kirche und von deren Vertretern auf, durch die sie gezwungen wird, sich an die Geschlechternormen zu halten, auch wenn sie in der Lage ist, gegen Kultur zu denken und zu schreiben. Die Erfahrungen von Hierarchie sind für sie schmerzhaft, denn sie stößt dabei an die Grenzen ihrer Möglichkeiten, wenn sie ihren Wirkungsradius erweitern möchte

oder wenn sie sich gleichwertig an Diskursen beteiligen will. Sie erkennt für sich, dass mit der hierarchischen Differenz der Geschlechter Verwerfungen, Ausgrenzungen, Benachteiligungen einhergehen, was sie am eigenen Leibe erfährt. Ihr subversives Handeln macht darauf aufmerksam, dass die männliche Herrschaft ungerecht ist und zu Unrecht besteht. Sie ist für Teresa willkürlich und keineswegs legitimiert. Sie grenzt sich davon ab, indem sie eine andere Spur sucht. Die Paradoxie von grenzenlosen mystischen Erfahrungen und die Begrenzung ihrer Fähigkeiten durch Vertreter von Religion und Kirche erlebt sie manchmal schmerzhaft, öfter allerdings zornig.

Allerdings war das Verhältnis zu Mystikern entspannter, weil sie vergleichbare Handlungsweisen hatten. Auch ihre Schriften sind schwer zu unterscheiden. Es lässt sich vermuten, „daß, untersuchte man die Gesamtheit mystischer Schriften, man herausfinden würde, daß ihre Eigenheiten weniger geschlechtsspezifisch, denn durch maßgebliche christliche Glaubenssätze bestimmt sind“ (Shahar 1983, 75).

Drittens kritisiert sie männlichen Herrschaftsanspruch mit Ironie, Witz und Lachen, findet ihn unangemessen, denn schließlich hat sie gezeigt, dass Frauen das, was Männer für sich beanspruchen, auch können, zumal wenn man ihnen die Türen zur Intellektualität öffnet, Zensuren und ihrer Meinung nach sinnlose Zwänge aufhebt. Da sie keine Minderwertigkeitsgefühle verspürt, obschon sie als rhetorische Floskel eingesetzt werden, kann sie aus ihrem Selbstbewusstsein heraus über den Patriarchen nur lachen. Das gilt, mutig wie sie ist, selbst für die Inquisitoren. „... und man kam in großer Angst zu mir, um mir zu sagen, dass wir schwere Zeiten hätten und es sehr wohl sein könnte, dass man mir etwas anhängt und damit zu den Inquisitoren liefe. Das belustigte mich und brachte mich zum Lachen“ (Teresa, 488). Desgleichen amüsiert sie sich lachend über den „Satan“, als er ihr erschien: „Da wollte der Herr, dass ich begriff, dass es vom Bösen stammte, denn ich sah neben mir ein ganz scheußliches schwarzes Kerlchen, das wie verzweifelt

die Zähne fletschte, wo es da verlor, wo es gewinnen wollte. Als ich es sah, musste ich lachen und hatte keine Angst mehr“ (Teresa, 448).

Teresa steht im Schnittpunkt kultureller Veränderungen. Man kann den Eindruck gewinnen, dass sie als Persönlichkeit zwischen Gewissheit und Zweifel in der Lage ist, Widersprüche auszuhalten. Schmerz und Wonne sind gewissermaßen Lebensbegleiter, sie gehören zur Ordnung des Leibes und sind beide Quellen von Stärke und Kraft, von weltlichen Listen, Strategien, Taktiken und dem Wunsch nach grenzenloser Verschmelzung mit dem „Herrn“. Sie schafft sich damit einen Raum des literarischen Wirkens und einen ‚inneren‘ Ort der mystischen Erfahrungen. Beide sind Schutz und Preisgabe zugleich. Sie kann sich preisgeben und ist dennoch unberührbar. Sie sucht „Wahrheit“ und kann sie nur durch Täuschung erahnen. Da sie täuscht, muss sie annehmen, auch getäuscht zu werden. Ob und welche Schmerzen sie hat, bleibt letztlich offen, - ein Sprachspiel zur Rettung vor der Inquisition.

Der Schmerz wird von ihr eingesetzt als stilistisches, rhetorisches Ritual, auf das immer wieder zurückgegriffen werden kann. Auffällig ist, dass die Schmerzen, von denen Teresa berichtet, letztlich diffus beschrieben werden, sie versucht es mit Bildern, Metaphern, Wiederholungen. Ziemlich eindeutig scheint zu sein, dass Schmerzen, zur Ordnung des Leibes gehörend, Veränderungen bewirken können. Für die Moderne ändert sich diese Vorstellung, wir betrachten den Schmerz als Unordnung und wollen möglichst schmerzfrei sein.

Von Teresa wird überliefert, sie habe eine enorme emotionale ‚Schwingungsbreite‘ gezeigt. „Ihrer außergewöhnlichen Initiative, Entschlossenheit und Tatkraft auf der einen Seite steht auf der anderen auch die Möglichkeit tiefer Niedergeschlagenheit gegenüber, häufig vor allem als Folge von seelischen Anstrengungen wie der Gründung ihres ersten Klosters, Jan Jose in Avila, gegen enorme Widerstände von Seiten ihrer Ordensgemeinschaft und der lokalen Autoritäten“ (Dobhan/ Pee-

ters 2002, 435). Lässt sich annehmen, dass sie aus solchen Gründen den Schmerz als Verteidigungsstrategie eingesetzt hat? Das zu beantworten, ist kaum möglich, aber gleich in welchem leiblichen Zustand sie sich befand, sie machte weiter, lebte in Extremen. In ihren Vorhaben ließ sie sich nicht beirren. Männlicher Herrschaft setzte sie ihren ausgeprägten Willen zur Macht entgegen. Dienen wollte sie dem „Herrn“ freiwillig - den „Herren“ freilich nicht.

9. Zusammenfassend lässt sich sagen

Die lebenslangen Schmerzen der Teresa sind etwas Besonderes, jedoch nichts Vereinzelt. Sie sind kulturell an bestimmte Erwartungen gebunden und haben ihren zeitbedingten Horizont. Aber gibt es überhaupt die Möglichkeit zu sagen, was Schmerz bedeutet, da man ihn anderen eigentlich nicht vermitteln kann? Wir können nicht nachvollziehen, was jemand, Mann oder Frau, damit sagen will, dass sie Schmerzen empfinden, selbst wenn alle kulturell akzeptierten Kriterien für dieses Phänomen erfüllt sein sollten. Nehmen wir tatsächlich etwas wahr oder sind wir nur Halluzinationen aufgesessen? Zu dieser Frage äußert sich Hans Peter Dürr: Vielleicht müssen wir davon ausgehen, dass es gar keine Wahrnehmungen sondern lediglich Halluzinationen gibt. Andererseits merken wir, ob jemand Schmerzen verspürt, selbst wenn wir irren sollten. Wie verhält es sich dann mit unseren Begriffen? Da stellt sich die Frage: Haben unsere Empfindungsbegriffe „überhaupt einen Sinn“ (Dürr 1974, 67)? Dieses Komplott von Halluzinationen, Sinn und Begriff bleibt paradox. Die Überlegung, ob Teresa, die Mystikerinnen, die allesamt vom Dauerschmerz reden, Schmerzen hatten, muss unbeantwortet bleiben. Gleichwohl beteiligen sie sich an Schmerzdiskursen oder bringen sie selbst hervor.

In der modernen Kultur sind Schmerzen lästig, sie hindern bei der Arbeit wie auch bei den diversen Freizeit-Vergnügungen. Sie

können zu sozialen Ausgrenzungen führen. So wirbt die Pharma-Industrie zum Beispiel mit dem Versprechen: „Keine Zeit für Schmerz“. Weil der Körper strapazierfähig sein soll, egal ob durch Muskeltraining oder Medikamente, muss das Ideal der Schmerzfreiheit erfüllt sein. Um dieses Ideal zu erreichen - was nicht möglich ist - ist man bereit sich Schmerzen auszusetzen. Schmerzen werden in der Gegenwart als Unordnung des Körpers und Schmerzfreiheit wird als ‚Ordnung‘ betrachtet. Es hat offensichtlich eine Verschiebung stattgefunden, an der beide Geschlechter Interesse zeigen. Die Annahme, dass Chaos und Ordnung des Körpers nicht getrennt werden können, weil sie zusammenfallen, dass Schmerz und Schmerzfreiheit die berühmten zwei Seiten einer Medaille sind, lässt ein anderes Körperverständnis aufkommen: Körper können hier nicht durch ihre Selbstzerstörung aufgrund von unerreichbaren Idealen wie Geschichtslosigkeit, genormter Schönheit, maschinengleicher Kraft bezeichnet werden. Anzusetzen wäre an der Geschichtlichkeit und Individualität der Körperlichkeit anstatt an seiner technologischen Normierung.

Will man das Vorgehen der Mystikerinnen im 12. und 13. Jahrhundert oder von Teresa von Avila nachvollziehen, so müssen zumindest die aktuellen Körpervorstellungen kritisch reflektiert werden. Ein Problem ist auch der Text: Welche Sprache spricht er, d. h. was haben wichtige Begriffe bedeutet, in welchem Kontext haben sie gestanden, in welchem stehen sie heutzutage? Nur Vermutungen sind daher angebracht, die historische Lebendigkeit der Sprache wird kaum aufgebrochen werden können.

Die Erfahrungen von Teresa beruhen auf einer Innen-Schau, sie sind nicht zu objektivieren, obschon die Bilder, die in der inneren Schau produziert werden, durchaus Affinitäten zu anderen Mystikerinnen und Mystikern, z. B. zu ihrem Freund Johannes vom Kreuz, darüber hinaus aber auch zu ähnlichen Erscheinungen in anderen Kulturen aufweisen. Die Unio mystica wird meistens mit weißem Licht in Verbindung gebracht, des-

sen Glanz bis ins Unendliche strahlt, der Kosmos also mit eingeschlossen wird. Die Licht-Schauen von Teresa lassen sich schon in den Beschreibungen der Mystikerinnen des 12. und 13. Jahrhunderts entdecken. Von solchen Visionen wird auch in anderen Kulturen berichtet, beispielsweise wird im *Tibetischen Buch der Toten* von einem transzendenten, klaren Licht gesprochen, das der Grund alles Daseienden ist (vgl. Dargyay 1978, 91). Zu sterben heißt dann konsequenter Weise das Eingehen in dieses Licht. Vom Schmerz ist keine Rede, während bei den Mystikerinnen Ekstase und Schmerz miteinander verbunden sind. Ekstase, gemeint ist die kulturell bedingte Sehnsucht von Menschen, außer sich zu stehen, „muß nicht heilig, sie kann auch profan sein“ (Colpe 1990, 68).

Den Körper und seine Begrenztheiten hinter sich zu lassen, um in einen geistigen Trancezustand zu geraten, ist das Ziel ganz unterschiedlicher Anstrengungen und Handlungen. Mindestens drei Voraussetzungen lassen sich aufzeigen, um in den Trancezustand zu gelangen: Erstens geschieht dies durch Tanz, Singen oder eine andere künstlerische Handlung, z. B. bei den Schamanen³ oder den Derwischen; zweitens durch das Einnehmen von Drogen, z. B. bei den Inkas oder in der modernen Kultur, wo mit Drogen experimentiert wird.⁴ Für manche gehören sie inzwischen, etwa die synthetische Droge Ecstasy, zum Alltag (beispielsweise bei Designern oder Star-Köchen); drittens durch die Wirkungen des Gehirns und des Körpers⁵. In Extremsituationen schüttet das Gehirn körpereigene Endorphine, vermutlich auch Endocannabinoide aus. Das sind den Schmerz hemmende Stoffe, die derzeit auch in der Medizin Anwendung finden. Wer sich in Extremsituationen begibt, kann gewiss sein, zumindest Endorphine zu produzieren. Huxley der selber mit Meskalin experimentiert hat, berichtet von der Entdeckung, dass „Adrenochrom, ein Zerfallsprodukt des Adrenalins, viele

³ Schamanisieren heißt sich die Geister dienstbar zu machen.

⁴ Als ein Beispiel für das Experimentieren lässt sich Aldous Huxley anführen. (Huxley 2002).

⁵ Für diesen Hinweis danke ich Prof. Dr. Doris Janshen (Universität Essen)

der beim Meskalinrausch beobachteten Symptome hervorrufen kann“ (Huxley 2002, 10). Adrenochrom bildet sich im menschlichen Körper von selbst. Damit sind wir in der Lage, eine chemische Substanz zu erzeugen, die tiefgreifende Veränderungen des Bewusstseins bewirken kann. Für die Annahme, dass es heutzutage weniger Visionäre und Mystikerinnen gibt, weiß Huxley zwei Gründe, einen philosophischen und einen chemischen. Zum ersten stellt er fest, dass es bei der modernen Auffassung des Universums keinen Platz gäbe für transzendente Erfahrungen. Zum zweiten ist unsere chemische Umwelt gegenüber der unserer Vorfahren wesentlich verändert. Eine der Ursachen ist die unterschiedliche Nahrung. Weil in der Nahrung der Vorfahren der Vitamin-B-Komplex und Vitamin C weitgehend fehlten, kam es zu Skorbut und Pellagra. Wenn Menschen unterernährt sind, so Huxley, kommt es leicht zu Depressionen, Hypochondrie und zu Angst. Ein solcher Mensch neigt zu Visionen (vgl. Huxley 2002, 111). Es gab im auslaufenden Mittelalter gewaltige Ausbrüche von Schmerz und Freude, vor allem zu Ostern: „Zu dieser Jahreszeit, in der höchste religiöse Ekstase und die minimalste Vitaminversorgung zusammenkamen, waren Ekstasen und Visionen fast etwas Alltägliches“ (Huxley 2002, 112). Des Weiteren ist für Huxley das Fasten häufiger Auslöser von Visionen, prophetischen Einsichten, magischen Beeinflussungen. Denn es werden aufgrund schlechter und äußerst geringer Nahrungsaufnahme qualvolle Zustände geschaffen, es herrscht Niedergeschlagenheit, Verzweiflung. Solche Personen haben schließlich ihre „innere Kontemplation“, sie haben ihre „dunkle Erkenntnis des Einen in allem“ (vgl. Huxley 2002, 113). In dieser plastischen Darstellung liefert Huxley noch etliche Erklärungen zu dem Zusammenhang zwischen Nahrung, chemischen Prozessen und Halluzinationen. Anzunehmen ist, dass Teresa von Avila genügend ‚Techniken‘ beherrscht hat, um sich ihren Wunsch der „Begegnung mit Gott“ erfüllen zu können. Das muss nicht einmal bewusst vor sich gegangen sein, sondern beruhte vor allem auf den immer

wiederkehrenden Erfahrungen und Ritualen. Die Ereignisse sind sehr differenziert und unterschiedlich: Sie kann ‚wählen‘ zwischen der Gotteignung, der Verzückung, Erhebung, dem Geistesflug oder der Entrückung. Alle diese Begriffe fasst sie unter der Kategorie Ekstase zusammen.

Ihre Aussagen über ihre leiblichen und geistigen Befindlichkeiten, lassen den Schluss zu, dass die Ausschüttung leibeigener chemischer Stoffe, genauer gesagt, Rauschmittel, die der Körper selber produziert, zu ihren ekstatischen Zuständen in allen Variationen geführt hat. Diese bio-chemischen Opiate sind vor allem auch schmerzhemmende Stoffe, für die sich heutzutage sogar die Schmerz- Medizin interessiert. Durch die permanente Extremsituation, die sie herstellte, konnte der (gequälte) Leib, das Gehirn, zunehmend mehr Opiate austreuen.

Ihre ‚Einstiegsdroge‘ in die Trance war wahrscheinlich der Schmerz, aber hauptsächlich das rhythmische Beten, der Kern ihrer Lehre. Rhythmisch-rituelles Beten lässt den Körper ‚verschwinden‘, seinen Schmerz vergessen. Leibliche Schmerzfreiheit ergibt sich bei ihr aus dem ‚Verlassen‘ des Leibes, um in ein erotisches Abenteuer mit dem Geist einzutauchen. Das jedoch konnte zu geistigen Schmerzen führen, an denen der Leib manchmal teilhatte.

Ihre Botschaft ist, dass sie sich Freiheiten jenseits der Institution Kirche nahm, um ihre Vorstellungen, ihr Begehren, ihre Begierde und Gier leben zu können. Die Geist-Erotik, über die sie so überschäumend schreibt, wurde jedenfalls von der Inquisition nicht zensiert, die geistige „spirituelle Vereinigung mit Gott“ entsprach offensichtlich der Konvention.

Was Teresa tatsächlich dachte oder fühlte bleibt freilich ihr Geheimnis.

Literatur

- Teresa von Avila (2002): Das Buch meines Lebens. Freiburg, Basel, Wien.
- Benz, Richard (1984): Einleitung, in: Jacob de Voragine, Die Legenda aurea, Darmstadt, IX-XXXVIII.
- Butler, Judith (1998): Haß spricht, Berlin.
- Cadden, Joan (1991): Wissenschaft, Sprache und Macht im Werk von Hildegards von Bingen, in: Feministische Studien, 1991, Nr.1, 69-80.
- Clement, Catherine/Julia Kristeva (2000): Das Versprechen, München.
- Colpe, Carsten (1990): Über das Heilige, Frankfurt a. M.
- Dargyay, Eva K./Gesche Lobsang Dargyay (Hrsg.) (1977): Das tibetische Buch der Toten. Bern, München Wien.
- Derrida, Jacques (1976): Randgänge der Philosophie. Frankfurt a. M., Berlin, Wien.
- Derrida, Jacques/Gianni Vattimo (Hg.) (2001): Die Religion. Frankfurt a. M.
- Dobhan, Ulrich/Elisabeth Peeters (Hg.) (1983): Einführung, in: Teresa von Avila. Freiburg Basel, Wien.
- Dobhan, Ulrich (Hg.) (1983): Teresa von Avila. Olten.
- Dürr, Hans Peter (1994): Ni Dieu ni metre, Frankfurt a. M.
- Gennep, Arnold van (1986): Übergangsriten. Frankfurt a. M., New York.
- Günter, Andrea (1997): Weibliche Autorität und göttliche Autorisierung. Frauenbewegtes Denken und feministische Theologie, in: Feministische Studien, 1997, Heft 1, 119-130.
- Gürtler, Sabine (1994): Gleichheit, Differenz, Alterität. Das Denken von Emmanuel Levinas als Herausforderung für den feministischen Diskurs, in: Feministische Studien, Heft 1, 70-84
- G.W.F. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Bd. 16 , Frankfurt a.M. 1969
- Huxley, Aldous (2002): Die Pforten der Wahrnehmung. Himmel und Hölle. München.
- King, Margarete L. (1993): Frauen in der Renaissance, München.
- Kofman, Sarah (2000): Derrida lesen, Wien.
- Levinas, Emmanuel (1986): Ethik und Unendliches. Graz, Wien.

- Lommel, Andreas (1980): Schamanen und Medizinmänner, München.
- Morris, David B. (1996): Geschichte des Schmerzes, Frankfurt a.M. 1996
- Otto, Rudolf (1969): Das Heilige, Berlin.
- Shahar, Shulamit (1983): Die Frau im Mittelalter. Hamburg.
- Sudbrack, Joseg (2002): Mystik, Darmstadt.
- Trias, Eugenio (2001): Die Religion durchdenken, in : Derrida, Vattimo (Hg.): Die Religion. Frankfurt a. M., 125-144.
- Jacobus de Voragine (1984): Die Legenda aurea, Darmstadt.
- Weber, Max (1965): Die protestantische Ethik, München.
- Weiß, Bardo (2000): Ekstase und Liebe. Paderborn, München, Wien.

Ilse Dröge-Modelmog ist seit 1974 Hochschullehrerin für Soziologie an der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg. Ihre Arbeitsschwerpunkte sind: Soziologische Theorien, Wissenschaftstheorie, Kultursociologie sowie Frauen- und Geschlechterforschung.

Ausgewählte Veröffentlichungen:

Modelmog, Ilse (1994): Versuchungen. Geschlechtszirkel und Gegenkultur. Opladen (Westdeutscher Verlag).

Modelmog, Ilse/Ulrike Gräßel (1994): Konkurrenz und Kooperation. Frauen im Zwiespalt? Münster/Hamburg (LIT Verlag).

Modelmog, Ilse/Edit Kirsch-Auwärter (1996): Kultur in Bewegung. Beharrliche Ermächtigungen. Freiburg (Kore Verlag)

Modelmog, Ilse (1996): Natur im Frauenalltag. Erfahrungsmacht als kulturelle Kompetenz. In: Barbara Mettler v. Meibom, Alltagswelten. Erfahrungen - Sichtwechsel - Reflexionen. Münster/Hamburg (LIT Verlag).