
Abheben mit gestutzten Flügeln

Frauenmystik in der Frühen Neuzeit

von Mariano Delgado

Um 1500 sind die Bedingungen für einen Sprung nach vorn der Frauen in Kirche und Gesellschaft günstiger als im Mittelalter. Individualisierung und Subjektivierung nehmen zu. Dieses neue Selbstbewusstsein zeigt sich z. B. in der Betonung des Ich, der ersten Person, etwa in den Vorreden und Widmungsschreiben, die Autoren an die Leser ihrer Bücher oder an ihre Gönner schreiben, und in denen sie über ihre Gründe zur Teilnahme an einer Kontroverse oder zum Verfassen eines literarischen, politischen, historischen, theologischen oder spirituellen Werkes Rechenschaft geben.

Die allgemeine Berufung zur Heiligkeit in der Nachfolge Jesu, die Verinnerlichung und neue Formen des Betens wie das »innere Beten« ziehen in dieser Zeit profunder religiöser Sehnsucht die spirituell interessierten Menschen unter den sog. *Idiotas* oder Laien an, nicht zuletzt die Frauen, die sich vermehrt auf die eigene Erfahrungsautorität berufen.

Die Buchdruckpresse ermöglicht zudem die Entstehung einer spirituellen Publizistik im Taschenbuchformat und in den Volkssprachen, die Bildungs- und Lesegewohnheiten breiter Bevölkerungsschichten revolutioniert und den Durst der Frauen nach geistlicher Nahrung stillt. Man darf nicht vergessen, dass wir es mit einer verhältnismäßig hohen Alphabetisierungsrate zu tun haben, die etwa im katholischen Spanien ein ähnliches Niveau wie im protestantischen Europa erreicht (zwischen 10 % auf dem Land und 50 % in den wichtigen Städten).

Aber um 1500 gibt es auch andere Tendenzen, die den traditionellen kirchlichen Misogynismus, d. h. die Betrachtung der Frau als Gefahrenpotential fördern. 1486 publiziert Heinrich Kramer (Institoris) in Speyer seinen *Malleus Maleficarum* (Hexenhammer) und vertritt darin ein negatives Frauenbild im Allgemeinen, besonders aber in religiösen Dingen: »Ihr von Natur aus geringer Glauben wird [schon] bei der ersten Frau offenbar, da sie der Schlange auf ihre Frage, warum sie nicht von jedem Baum des Paradieses essen würde, sagte: ‚Von jedem [essen wir], nur nicht etc., damit wir nicht etwa sterben.‘ wobei sie zeigt, dass sie zweifle und an die Worte Gottes nicht glaube, was alles auch die

¹ Heinrich Kramer (*Institoris*), *Der Hexenhammer*. *Malleus maleficarum*. Hg. und eingeleitet von Günter Jerouschek und Wolfgang Behringer, München ⁶2007, 231 (1,6).

Etymologie des Namens demonstriert: es heißt nämlich *femina* [Frau] von *fe* [Glaube] und *minus*, weil sie immer geringeren Glauben hat und wahr, und zwar von Natur aus [...], mag auch infolge der Gnade und der Natur der Glaube in der seligsten Jungfrau niemals gewankt haben, da er doch in allen Männern zur Zeit des Leidens Christi gewankt hatte.«¹

Vergessen wir auch nicht, dass in dieser Zeit – und das ist ein konfessionsübergreifendes Motiv im Sinne einer »Ökumene des Versagens« – auch das Neue Testament als Fundgrube für die Kontrolle und Unterordnung der Frau interpretiert wurde, ganz besonders unter Verweis auf 1 Kor 14,33-34 (»Wie es in allen Gemeinden der Heiligen üblich ist, sollen die Frauen in der Versammlung schweigen; es ist ihnen nicht gestattet zu reden. Sie sollen sich unterordnen, wie auch das Gesetz es fordert«) und auf 1 Tim 2,11-15 (»Eine Frau soll sich still und in aller Unterordnung belehren lassen. Dass eine Frau lehrt, erlaube ich nicht, auch nicht, dass sie über ihren Mann herrscht; sie soll sich still verhalten. Denn zuerst wurde Adam erschaffen, danach Eva. Und nicht Adam wurde verführt, sondern die Frau ließ sich verführen und übertrat das Gebot. Sie wird dadurch gerettet werden, dass sie Kinder zur Welt bringt, wenn sie in Glaube, Liebe und Heiligkeit ein besonnenes Leben führt«).

Dazu kommt, dass im Schatten der Konfessionalisierung des abendländischen Christentums Staat und Kirche nach Kontrolle und Regulierung des öffentlichen Raumes wie der Frömmigkeitsübungen im Sinne der jeweiligen Konfessionsorthodoxie streben. Wir haben es also mit einer Hypersensibilität gegenüber heterodoxen Tendenzen zu tun.

Ich werde nun in der gebotenen Kürze zu zeigen versuchen, dass unter diesen Rahmenbedingungen die Frauenmystik in der Frühen Neuzeit einen Aufbruch, einen Durchbruch und einen Einbruch erlebt. Drei Frauen schienen mir hierfür paradigmatisch: María de Cazalla (1487-nach 1534), Teresa von Ávila (1515-1582) und Jeanne Marie Guyon (1648-1717).

1 Aufbruch: María de Cazalla

María de Cazalla steht für den mystischen Aufbruch im Schatten der sogenannten *alumbrados* in Spanien. Dieser Aufbruch, dem es an der Unterscheidung der Geister und an einer präzisen spirituellen Sprache fehlte, wurde von der Inquisition scharf beobachtet und schließlich im Keim erstickt. María de Cazalla wurde 1487 in Palma del Río bei Córdoba geboren und ist irgendwann nach der Einstellung des Inquisitionsprozesses 1534 gestorben – jedenfalls haben wir danach keine Notiz mehr von ihr. Sie entstammte einer begüterten und gebildeten Familie jüdischer Conversos (Neuchristen), aus der prominente Köpfe hervorgegangen sind. Ein Bruder, Juan de Cazalla, wurde Bischof mit humanistischen und erasmianischen Tendenzen. Ein Neffe, Agustín de Cazalla,

auch »Doktor Cazalla« genannt, wurde Prediger und Kaplan Karls V. Er war der Kopf des protestantischen Konventikels von Valladolid und wurde nach dem Autodafé von 1559 hingerichtet (erwürgt und verbrannt). Den spanischen Protestanten gilt er sozusagen als Protomärtyrer.² María war verheiratet mit Lope de Rueda, einem wohl situierten Bürger aus Guadalajara, mit dem sie sechs Kinder hatte. Phänotypisch ist sie also eine spirituell interessierte, verheiratete Frau aus dem mittleren Bürgertum, der beim Prozess unterstellt wurde, das Gedankengut der 1525 mit dem Edikt von Toledo verurteilten *alumbrados* zu vertreten.³

Um die *alumbrados* zu verstehen, muss man bedenken, dass Spanien um 1500 ein spirituell hoch produktives Land war. Die vielen Conversos aus dem Judentum und dem Islam, die von den Katholischen Königen angeordnete Ordensreform zur strengeren Observanz, der Einfluss der *Devotio moderna* durch die Übersetzung und Drucklegung einiger Hauptwerke (nicht zuletzt an der Universität Alcalá unter der Schirmherrschaft von Kardinal Jiménez de Cisneros)⁴ und ganz besonders die Pflege des inneren Betens machten das Spanien des 16. Jahrhunderts zur Hochburg der sogenannten »mystischen Fabel«.⁵ Der prominente Erasmus- und Spanienforscher Marcel Bataillon hat bekanntlich geschrieben, dass ganz Spanien »im Banne des inneren Betens« stand.⁶

Das innere Beten, der spirituelle Trend der Zeit, hat viele Wurzeln. In Spanien ist zu Beginn des 16. Jahrhunderts außer dem Einfluss des Erasmus und der *Devotio moderna*, vor allem die breite Wirkung der franziskanischen, der augustinischen und der dominikanischen Spiritualität wichtig. Ihnen gemein-

2 Vgl. dazu u. a.: *Marcelino Menéndez Pelayo*, *Historia de los heterodoxos españoles*, Bd. 1, Madrid 1986, 932-940; *Marcel Bataillon*, *Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*. México 1986, 515-522; *Werner Thomas*, *La represión del protestantismo en España, 1517-1648*, Löwen 2001; *Manuel de León de la Vega*, *Los protestantes y la espiritualidad evangélica en la España del siglo XVI*. 2 Bde., o. O. u. J. Alle Übersetzungen aus dem Spanischen in diesem Abschnitt über María de Cazalla stammen vom Verfasser.

3 Vgl. *Antonio Márquez*, *Los Alumbrados. Orígenes y filosofía 1525-1559*, Madrid 1972, darin (273-283) das Edikt von 1525; vgl. dazu *ders.*, *Alumbrados o iluminados*, en: *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, hg. von *Quintín Aldea Vaquero*, Madrid 1972, Bd. 1, 47-50; *Marcelino Menéndez Pelayo*, *Historia de los heterodoxos españoles*, Bd. 2, Madrid 1987, 145-176; *Álvaro Huerga*, *Predicadores, alumbrados e Inquisición en el siglo XVI*, Madrid 1973; *ders.*, *Historia de los alumbrados (1570-1630)*. 5 Bde., Madrid 1978-1994; *Melquíades Andrés*, *Nueva visión de*

los »alumbrados« de 1525, Madrid 1973; *Alastair Hamilton*, *Heresy and mysticism in sixteenth-century Spain. The Alumbrados*, Cambridge 1992.

4 Vgl. dazu *Mariano Delgado*, *Art. Ximenes de Cisneros*, Francisco, in: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. XXXVI, Berlin 2004, 430-432.

5 Vgl. *Michel de Certeau*, *Mystische Fabel*.

16. bis 17. Jahrhundert. Aus dem Französischen übersetzt von Michael Lauble, Berlin 2010.

6 *Bataillon*, *Erasmus y España* (Anm. 2), 573.

7 *Girolamo Savonarola*, *Predigten und Schriften*. Hg. v. *Mario Ferrara*, Salzburg 1957, 78.

8 Vgl. *Melquíades Andrés*, *Los recogidos. Nueva visión de la mística española (1500-1700)*, Madrid 1975; *ders.*, *Historia de la mística en la Edad de Oro en España y América*, Madrid 1994.

sam ist das Betrachten des inneren Betens als die bessere Gebetsart. So heißt es z. B. bei Girolamo Savonarola (1452-1498), der in Spanien eine starke Rezeption erfuhr: »Das innere Gebet ist besser als das mündliche: erstens, weil es die Seele mit Gott verbindet; zweitens, weil das gesprochene Wort wie der Leib ist und das innere Gebet wie die Seele und die Seele kostbarer ist als der Leib; drittens, weil das mündliche Gebet ohne das innere nichts ist, wie wir schon gesagt. Deshalb all sein Verdienst und seine lebendige Kraft aus dem Gebet des Geistes hervorgeht. Und darum soll der Mensch mehr mit seinem Innern als mit der Stimme zu beten suchen.«⁷

In der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts tobte der Richtungskampf zwischen *recogidos* und *dejados*, in ihrer extremen Variante auch *alumbrados* genannt.⁸ Beiden ist die Pflege des inneren Betens gemeinsam. Die von den Bettelorden (vor allem von den Franziskanern) beeinflussten *recogidos* verbanden es mit Askese, guten Werken, kirchlicher Praxis und mündlichem Gebet. Das Gedankengut der *alumbrados* kennen wir so gut wie nur aus der Systematisierung bei den Verurteilungsedikten oder den Prozessprotokollen der Inquisition – was auch für ähnliche Fälle der Kirchengeschichte (Gnosis, Donatismus, Katharertum) gilt. Das wichtigste Edikt war das von 1525. Darin werden ihnen – viele davon waren Conversos und Frauen – gewisse Einseitigkeiten und Verzerrungen vorgehalten, wie etwa die Leugnung der Existenz der Hölle, die Relativierung der kirchlichen Praxis (z. B. der Beichte als Institution kirchlichen und nicht göttlichen Rechtes), das *dejamiento*, also dass sie sich dem Willen und der Liebe Gottes anvertrauten, ohne an die Frömmigkeitsübungen oder die Werke der Barmherzigkeit zu denken; die Verachtung der Prozessionen und des Bilderkultes als Götzendienst; ebenso dass das Gebet nur mental und nicht mündlich sein sollte, dass die Verheirateten beim Geschlechtsakt Gott näher als beim Gebet seien und dass der Ordensstand nicht fromm genug sei; schließlich die Erwartung des Endes der Welt in den nächsten zwölf Jahren. Nach diesem Edikt und weiteren Verurteilungen 1529 galten die *alumbrados* als beseitigte oder zumindest kontrollierte Gefahr. Gleichwohl wird Illuminismus (bzw. *dejamiento* und Quietismus) das Damoklesschwert in der Spiritualität und Mystik der Frühen Neuzeit bleiben.

Die Alarmglocken läuteten bei der Inquisition erneut als 1532 in Guadalajara das Konventikel von María de Cazalla aufgedeckt wurde. Sie konnte lesen, verstand Lateinisch und hatte auch Kenntnisse in der Theologie, vermutlich durch die Zugehörigkeit zu einer Familie mit hohen kirchlichen Würdenträgern. Sie wurde verhaftet und gefoltert, aber sie verriet dennoch die Mitglieder ihres Zirkels nicht. Die Forschung bescheinigt ihr, eine kluge Verteidigungsstrategie entwickelt zu haben: Sie gab die Nähe zu Erasmus zu, während sie sich von Luther klar distanzierte, dessen Dinge sie immer für »teuflich und schlecht« gehalten habe. Das war im Wesentlichen auch die allgemeine Verteidigungs-

strategie der *alumbrados*. 1534 kam sie mit einer leichten Abschwörungsstufe frei, nachdem sie hundert Dukaten bezahlt hatte.⁹

Beim Prozess wurde ihr natürlich mit 1 Kor 14,33-34 und 1 Tim 2,11-15 vorgehalten, dass Denken und Reden den Frauen nicht zustünden. Ihr Irrtum liege nicht nur darin, dass sie sich vom Heiligen Geist unmittelbar erleuchtet fühle, sondern dass sie als Frau sich anmaße, die Bibel zu lesen und unter Freundinnen und Schülerinnen auszulegen bzw. darüber zu predigen. Indem sie sich »das Amt einer Predigerin und Lehrerin, die von Amts wegen nur den klugen Ordensmännern«¹⁰ zustehe, angemäße habe, habe sie ihre Arroganz und Kühnheit gezeigt. Auch Zeugen der Anklage, die »guten Nachbarn« von nebenan, gaben natürlich zu Protokoll: »Es war eine abscheuliche Sache, dass eine Frau predigte und man dahin ging, sie zu hören«.¹¹

Als Zeichen ihrer Losgelöstheit (*dejamiento*) von allen Dingen dieser Welt sagte sie, dass sie bei der Zeugung der Kinder keine Lust gespürt habe und diese nicht mehr liebe als die der Nachbarn. Aber sie sagte auch, dass die Ehe besser als die Jungfräulichkeit im Ordensstand sei, und dass sie beim Geschlechtsakt die Gotteinung gespürt habe. Damit stellte sie – entgegen der herrschenden Meinung – den Ehestand als »Weg der Vollkommenheit« dar. Ihre Kritik, aber nicht radikale Ablehnung der sakramentalen Praxis (Eucharistie und Beichte)

9 Vgl. das Urteil in der kritischen Ausgabe der Prozessakten: *Milagros Ortega-Costa*, *Proceso de la Inquisición contra María de Cazalla*, Madrid 1978, 497-504. Darin (503) heißt es: »Und die genannte María de Cazalla schwor in forma *levi*, nach der gewohnten Art, die Verbrechen ab, derer sie mit Zeugen und formeller Anklage beschuldigt wurde; besagten Schwur vollzog sie, indem sie die rechte Hand auf die Heiligen Evangelien setzte und danach mit ihr das Kreuzzeichen machte, wie rechtlich vorgeschrieben«.

10 *María Dolores Esteve de Llobet*, *Las cárceles interiores de María de Cazalla. Análisis de un proceso inquisitorial*, in: *Lectora. Revista de dones i textualitat* 2 (1996) 93-111, 101. Vgl. auch *Rosa Rossi*, *Los silencios y las palabras de María de Cazalla*, in: *Mientras tanto* 28 (1986) 55-68; *Álvaro Castro Sánchez*, *Franciscanos, místicos, herejes y alumbrados*, Córdoba 2010; *ders.*, *Las noches oscuras de María de Cazalla. Mujer, herejía y gobierno en el siglo XVI*, Madrid 2011.

11 *Esteve de Llobet*, *Las cárceles* (Anm. 10), 102.

12 Und dennoch nennt *Márquez* – *Alumbrados* (Anm. 3), 266 – den kastilischen Illuminismus »eine der vielen protestantischen Sekten [...]. Die doppelte antikirchliche Verteidigung des *sola fide* und *sola scriptura* sowie der optimistische Pathos der christlichen Freiheit und das unverwechselbar aristokratische Ethos der Auserwählten sind *alumbrados* und Protestanten gemeinsam«. Zu diesem Urteil kann man nur kommen, wenn man von den anthropologischen Unterschieden zwischen *alumbrados* und Protestanten absieht. Die Anthropologie der *alumbrados* stand Erasmus näher als Luther!

13 Die Werke Teresas werden nach dieser Ausgabe zitiert: *Teresa von Ávila*, *Werke und Briefe*. Gesamtausgabe. 2 Bände. Hg. v. *Ulrich Dobhan/ Elisabeth Peeters*, Freiburg 2015. – Für das spanische Original vgl. *Santa Teresa de Jesús*, *Obras completas*. Eds. *Efrén de la Madre de Dios/Otger Steggink*, Madrid 1997. – Die Werke werden in der üblichen Weise abgekürzt mit dem ersten Buchstaben des spanischen Originals: V (*Libro de la vida*/Buch meines Lebens), M (*Moradas del Castillo interior*/Wohnungen der Inneren Burg), CE (*Camino de perfección: El Escorial*/Weg der Vollkommenheit), CV (*Camino de perfección: Valladolid*/Weg der Vollkommenheit), F (*Libro de las Fundaciones*/Buch der Klostergründungen), C (*Cartas*/Briefe), CC (*Cuentas de Conciencia*/Die geistlichen Erfahrungsberichte).

und der Frömmigkeitsübungen (Heiligenkult, Wallfahrten), die sie als »jüdische Zeremonien« apostrophierte, oder ihre Ermahnung, dass Gott nicht so sehr in den Tempeln aus Stein, sondern in Geist und Wahrheit überall und in den lebendigen Tempeln gesucht werden sollte – kurz: ihr Ikonoklasmus, ihr Antiklerikalismus und ihr Antiritualismus –, erinnern in der Tat weniger an den damals in Spanien kaum bekannten Luther denn an Erasmus, dessen Buch *De Milite christiano* zwischen 1525 und 1533 neun Auflagen erreichte. Auch fehlt bei Cazalla jede Fixierung auf die Konkupiszenz oder eine pessimistische Anthropologie.¹² Ihre Empfehlung des inneren Betens liegt im Trend der Zeit. In ihrem Theozentrismus und ihrem *dejamiento* kann man Anklänge der jüdischen und islamischen Mystik sehen, aber genauso von Margarita Porete († 1310) und Meister Eckhart († Anfang 1328). Ihre Aussage wiederum, dass es wichtiger sei, die Gottheit Jesu zu betrachten als dessen Menschheit und Leidensgeschichte, die sie ohnehin nicht verstehe, zeugt von mangelnder spiritueller Unterscheidungsgabe.

Die Forschung über die *alumbrados* ist aufgrund der schwierigen Quellenlage ein offenes Feld, in das noch viele Furchen zu ziehen sind. Aber zumindest diese Hypothese lässt sich über María de Cazalla aufstellen: Ihr wurde der Prozess auch gemacht, *erstens* weil Gesellschaft und Kirche auf den mystischen Aufbruch der Frauen nicht vorbereitet waren; *zweitens* und nicht zuletzt weil sie phänotypisch eine Provokation war: eine verheiratete Frau und Mutter, die die Schrift las und anderen auslegte, die sozial verfasste Kirche kritisierte, das innere Beten verabsolutierte und darüber hinaus die Ehe als Weg zur *unio mystica* lobte.

2 Durchbruch: Teresa von Ávila

Als der Prozess gegen María de Cazalla eingestellt wurde, stand Teresa im 20. Lebensjahr und vor dem Eintritt ins Kloster der Menschwerdung.¹³ Wir wissen nicht, was sie davon mitbekam. Aber es ist davon auszugehen, dass diese Dinge in der Luft lagen. Als Teresa 1562 *Das Buch meines Lebens* abschloss und ihren neuen Weg des Ordenslebens zu verwirklichen begann, musste sie nicht nur das Problem der *alumbrados* und den Streit zwischen *recogimiento* und *dejamiento* bedenken, sondern auch die wachsenden Vorbehalte gegen das innere Beten und die Frauen, die in den 1550er Jahren das geistige Klima Spaniens prägten und sich nach den Autodafés von 1559 gegen die Kryptoprotestanten in Sevilla und Valladolid zu einem regelrechten »Wahn« steigerten.

Die Chronik weiß zu berichten: »Am 21. Mai 1559 wurden in Valladolid in einer groß angelegten Zeremonie, nach einer Predigt des Dominikaners Melchior Cano und in Anwesenheit des Infanten Don Carlos, vierzehn Personen zum Tod auf dem Scheiterhaufen verurteilt und sechzehn »wieder-
versöhnt«; am 24. September 1559 verbrannte man in Sevilla neunzehn »Ketzer«

(einen von ihnen ›in effigie‹), sieben kamen als ›Wiederversöhnte‹ glimpflich davon; im Juli 1559 verließ Philipp Brüssel Richtung Spanien; am 8. Oktober 1559 fand in Valladolid in Gegenwart des inzwischen aus Flandern zurückgekehrten Philipp II. ein feierliches Autodafé mit der Hinrichtung von zwölf Menschen durch das Feuer statt, achtzehn andere wurden öffentlich ›wiederversöhnt‹. Schließlich ist da noch das Autodafé vom 22. Dezember 1560 in Sevilla zu nennen, wo siebzehn verbrannt (davon drei ›in effigie‹) und 37 ›wiederversöhnt‹ wurden.¹⁴

Marcel Bataillon hat treffend bemerkt, dass in diesen harten Zeiten Menschen verbrannt wurden, die einige Jahre vorher mit einer kleinen Bußstrafe davon gekommen wären.¹⁵ Flankiert werden diese Maßnahmen von einem königlichen Verbot aus dem Jahre 1558, ausländische Bücher einzuführen und überhaupt Bücher ohne ausdrückliche Druckerlaubnis von Krone und Kirche in Spanien zu publizieren;¹⁶ von einer königlichen Verordnung vom 22. November 1559, wonach alle im Ausland studierenden oder lehrenden Spanier innerhalb von vier Monaten zurückkehren sollten, ausgenommen waren nur jene, die sich in Bologna, Neapel oder Coimbra eingeschrieben hatten. Diese letzte Maßnahme wird man später teilweise aufheben, sie ist jedoch sehr bezeichnend für das geistige Klima dieser überaus schweren Zeiten. Viel gravierender sind jedoch zwei weitere Maßnahmen, die im August 1559 Schlag auf Schlag folgen: Am 17. August veröffentlicht der Großinquisitor Valdés – wohl auf Anraten Canos – einen vielsagenden Index, der zur Konfiskation (manchmal auch zur Verbrennung) vieler Bücher führt; dazu zählen alle Bibelübersetzungen in der Volkssprache; ferner zahlreiche Werke des Erasmus, die Werke seiner Schüler Alfonso und Juan de Valdés; die damals dem rheinischen Mystiker Johannes Tauler zugeschriebenen *Institutiones* und gar die geistlichen Hauptwerke in der Volkssprache von spanischen Mystikern wie Francisco de Osuna (OFM), Juan de Ávila, Francisco de Borja (SJ) und Luis de Granada (OP). Als gleich darauf am 21. August die Inquisition den Dominikaner Bartolomé Carranza (de Miranda), den ehemaligen Beichtvater Karls V. und Philipps II., den hochangesehenen Professor der Theologie (in Valladolid) und Trienter Theologen, den amtierenden Erzbischof von Toledo und Primas von Spanien nicht zuletzt aufgrund eines Gutachtens von Melchior Cano zu seinem

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

15 *Bataillon*, *Erasmus y España* (Anm. 2), 709.

16 Zur Verschärfung der Buchzensur in dieser Zeit vgl.: *Mariano Delgado*, »Am besten mit allen zum Fenster hinaus in den Hof«? Spanische Inquisition und Buchzensur, in: *Verbotene Bücher. Zur Geschichte des Index im 18. und 19. Jahrhundert*. Hg. v. *Hubert Wolf* (Römische Inquisition und Indexkongregation 11), Paderborn 2008, 245-293.

17 *Fermín Caballero*, *Conquenses ilustres*. Vol. 2: Melchor Cano. Madrid 1871, 536-615, 538.

18 Ebd., 577.

19 Ebd.

20 Ebd., 542.

21 Ebd.

22 Ebd., 536.

23 Vgl. ebd., 537, 539.

Werk *Comentarios al Catechismo christiano* (Antwerpen 1558) in einer Nacht-und-Nebel-Aktion verhaften lässt, weiß man, dass die Ereignisse der Jahre 1558-1559 eine geistige Wende in Spanien markieren.

Der beste Ausdruck davon ist besagtes Gutachten. In seinem Buch trat Carranza für die Bibelübersetzung sowie für die Förderung des spirituellen Aufbruchs der Laien und Frauen ein. Cano hält ihm vor, eine falsche Lehre zu vertreten und sich der konfusen Sprache von *alumbrados* und Lutheranern zu bedienen. Nicht weniger als 200 Sätze qualifiziert er als Anstoß erregend, waghalsig, missverständlich bzw. unklug und gefährlich, nach Häresie riechend, irrtümlich und sogar echt »häretisch«. ¹⁷ Das Gutachten ist auch von einer »Hermeneutik des Verdachts« gegenüber Laien im Allgemeinen und Frauen im Besonderen geprägt.

Das gemeine Volk sollte Martha sein und nicht versuchen, es Maria nachzumachen. Wer die allgemeine Berufung zur Vollkommenheit der Laien in der Welt ohne die evangelischen Räte verkünde, der, so Cano mit beißender Ironie, wisse mehr als Christus, der gesagt habe »geh, verkaufe, was du hast [...] (Mk 10,21)«, und nicht »geh und bete innerlich im Geiste (vade et ora mentaliter)«. ¹⁸ Ein solcher Theologe sei »ein Zerstörer des Ordenslebens und ein Volksbetrüger«. ¹⁹ Cano griff die Berufung auf die mystische Erfahrung an, denn sie führe dazu, dass man das Lehramt der scholastischen Theologen ablehne und an ihrer Stelle die volkstümlichen Autoren von geistlicher Literatur zu Autoritäten erkläre.

Carranzas Meinung, dem Volk zumindest Teile der Bibel wie die Evangelien und die Episteln in der Volkssprache zu geben, wird von Cano als »unklug und gefährlich« ²⁰ eingestuft, denn das werde in Spanien zu ähnlichen Zuständen wie in Deutschland führen. Vielmehr sollte man davon ausgehen, dass die Bibel nicht für »Zimmermannsfrauen« geschrieben worden sei: »auch wenn die Frauen mit unersättlichem Appetit danach verlangen, von dieser Frucht zu essen, ist es nötig, sie zu verbieten und ein Feuermesser davor zu stellen, damit das Volk nicht zu ihr gelangen könne«. ²¹

Cano wirft Carranza vor, mit seinem Buch die *Sacra doctrina*, d. h. »alles, was die Hirten und Priester der Kirche wissen und tun sollten«, »der Frau zu geben« ²² – und das hieße wohl Perlen vor die Säue zu werfen. Cano ermahnte zum Beibehalten des Lateinischen in den Bibelübersetzungen sowie in den Stundenbüchern und den Schriften über wichtige geistliche Dinge, damit das Volk wenig davon verstünde. Wenn nämlich der Ruf des Geheimnishaften verschwände, der mit dem Lateinischen verbunden werde, ginge auch die Macht des Klerus verloren. ²³

Wir sagten, dass Großinquisitor Fernando de Valdés am 17. August 1559 einige Werke geistlicher Autoren auf Spanisch auf den Index gesetzt und deren Beschlagnahmung verfügt hatte. Als Teresa bald darauf einige solcher Bücher aus ihrer Zelle genommen wurden, war sie sehr betrübt. Aber zugleich fühlte sie

sich vom Herrn selbst getröstet: »Da sagte der Herr zu mir: ›Sei nicht betrübt, denn ich werde dir ein lebendiges Buch geben« (V 26,5). Aufgrund dieser Ermutigung von oben, die sie immer wieder in entscheidenden Phasen ihres Lebens spürte (vgl. u. a. V 33,14), ließ sich Teresa in jenen »schweren Zeiten« nicht abhalten, ihren Weg der Ordensreform entschlossen und klug zugleich zu gehen. Aber sie musste in Kauf nehmen, dass sie als Frau Anstoß erregend war. In einem Brief vom 4. Oktober 1578 schreibt sie, sie wisse, dass sie als »ein herumvagabundierendes und unruhiges Weib« verschrien sei (C 269,3). Der Nuntius Filippo Sega hatte sie in der Tat bezeichnet als »ein unruhiges, herumvagabundierendes, ungehorsames und verstocktes Weibsbild, das unter dem Vorwand von Frömmigkeit falsche Lehren erfand, und gegen die Anordnung des Konzils von Trient und der Oberen die Klausur verließ, und wie eine Lehrmeisterin andere belehrte, ganz gegen das, was der hl. Paulus lehrte, als er anordnete, dass Frauen nicht lehren sollen.«²⁴

Dass wir bei Teresa dennoch von einem Durchbruch der Frauenmystik sprechen können, hängt mit folgenden Faktoren zusammen, die ihre kirchliche »Domestizierung« begünstigten:

1 Sie lässt sich von klugen Beichtvätern beraten, die gutes Urteilsvermögen, geistliche Erfahrung und theologisches Wissen besaßen (vgl. V 13,16). Von ihnen, die sie mit ihrer Autorität und mit ihren Gutachten vor der Inquisition schützten, lässt sie sich »befehlen«, ihre geistige Erfahrung niederzuschreiben. Teresa schreibt also »kraft des Gehorsams« und hält in ihren Vorworten die gebotene kirchliche Unterordnung ausdrücklich fest: »Wenn ich etwas sagen sollte, was nicht mit dem übereinstimmt, was die heilige römisch-katholische Kirche lehrt, so geschieht das aus Unwissenheit und nicht aus Bosheit; das darf man für sicher halten, ebenso auch, dass ich durch Gottes Güte ihr immer unterworfen bin« (M, Vorwort 3).

2 Sie vermeidet apodiktische Aussagen im Streit über das innere und das mündliche Beten. Sie hält Ersteres für die Grundform des Betens. Aber sie empfiehlt beide Gebetsformen (1M 1,7) und lehrt ihre Schwestern, wie sie etwa beim Vaterunser und dem Avemaria – den Rosenkranzgebeten, die nach Ansicht mancher Theologen für die Frauen reichten (vgl. CE 35,2) – mündliches und inneres Beten verbinden können.

24 Zit. nach: *Teresa von Ávila, Werke und Briefe* (Anm. 13), C 269, Bd. 2, 780 (dort auch Beleg).

25 Anderswo (6M 6,3) schreibt Teresa: »Auf der anderen Seite würde sie sich am liebsten mitten in die Welt hineinstürzen, um zu sehen, ob sie mithelfen könnte, damit auch nur eine Seele Gott mehr lobte. Und wenn es eine Frau ist, reibt sie sich wund an der Fessel, die ihr ihre Natur auferlegt, da sie das nicht tun kann, und ist neidisch auf diejenigen, die die Freiheit haben, um mit lauter Stimme zu verkünden, wer dieser große Gott der Reiterscharen ist.«

3 Im Streit über *recogimiento* und *dejamiento* lobt sie die Gelassenheit, aber sie hält ihre »Heilsangst« fest und vernachlässigt weder die kirchliche Vermittlung in Sakramenten und Riten noch die Werke der Barmherzigkeit.

4 Und sie ist phänotypisch nicht eine verheiratete Frau und Mutter, sondern eine Ordensfrau, die sich der Kontrolle des Klerus unterstellt. Sie entspricht somit der Rolle, die für fromme Frauen in der Kirche reserviert war.

Zu Teresas Durchbruch gehört aber auch, dass wir bei ihr Anklänge an den gescheiterten Aufbruch der María de Cazalla sowie eine Kritik an den Fesseln, die Kirche und Gesellschaft den Frauen anlegten, finden: Teresa geht nicht so weit wie María de Cazalla, den ehelichen Geschlechtsakt als vorzüglichen Weg zur *unio mystica* zu preisen; aber sie gibt zu verstehen, dass man auch in den Geschäften der Welt den Weg der Vollkommenheit gehen kann, und sie spricht vom »Sakrament der Ehe« als Sinnbild für die geistliche Verlobung, weil sie, »auch wenn es ein plumper Vergleich sein mag« (5M 4,3), keinen besseren findet – bevor sie in der siebten Wohnung zwischen Verlobung und Vermählung unterscheidet und für Letztere auf andere Metaphern zurückgreift: »Hier ist es aber, wie wenn Wasser vom Himmel in einen Fluss oder eine Quelle fällt, wo alles zu einem Wasser wird, so dass man es nicht wieder aufteilen oder voneinander trennen kann, was nun Flusswasser ist oder vom Himmel fiel« (7M 2,4).

Teresa predigt nicht in Konventikeln außerhalb der Kontrolle des Klerus und nimmt schließlich die verschärften Klausurbestimmungen des Trienter Konzils in Kauf, die Papst Pius V. 1566 mit der Apostolischen Konstitution *Circa pastoralis* erließ; aber sie organisiert ihre Klöster wie Zirkel mit weitgehender weiblicher Autonomie und bedauert, dass sie und ihre Schwestern »weder lehren noch predigen« (7M 4,14) durften,²⁵ ja, dass die Frauen »eingepfercht« wurden, weil sie für unfähig gehalten wurden, in der Welt apostolisch zu wirken, »oder es nur zu wagen, ein paar Wahrheiten auszusprechen« (CE 4,1). Sie wusste dabei, dass der Herr »ein gerechter Richter« ist, »und nicht wie die Richter dieser Welt, für die, da sie Söhne Adams und schließlich lauter Männer sind, es keine Tugend einer Frau gibt, die sie nicht für verdächtig halten« (CE 4,1). Angesichts der Rolle als Untergebene des Mannes, die auf eine verheiratete Frau wartete, preist Teresa ihre Klöster als fröhliche Freiheitsinseln an: »Schaut Schwestern, welcher Knechtschaft ihr entgangen seid« (CV 26,4; vgl. auch F XXXI,46).

Eine der subtilsten Anspielungen im Werk Teresas ist die auf den herrschenden theologischen Misogynismus, wie er im eingangs zitierten *Hexenhammer* zum Ausdruck kommt. Während es darin heißt, dass die Frau von Natur aus »immer geringeren Glauben hat« als der Mann, lässt Teresa mit diesem Stoßgebet aufhorchen: »Du, Herr meiner Seele, dir hat vor den Frauen nicht gegraut, [...] du hast sie immer mit großem Mitgefühl bevorzugt und hast bei ihnen genauso viel Liebe und mehr Glauben gefunden als bei den Männern« (CE 4,1; H. M. D.).

Dass die Inquisition diese und die anderen zitierten Stellen aus CE 4,1 zensurierte, spricht dafür, dass Teresas Worte als unerhörte Kritik am herrschenden Frauen- und Männerbild verstanden wurden.

Eine so selbstbewusste Frau als Ordensgründerin und spirituelle Autorin war sehr gewöhnungsbedürftig, ja begründungspflichtig. Im Vorwort zur Erstausgabe ihrer Schriften 1588 (zu Lebzeiten durfte Teresa nichts publizieren) musste der Augustiner und Salamanca-Professor Luis de León (1527-1591) ein rhetorisches Kunststück vollbringen, um Teresas Lehrautorität als »Frau« zu verteidigen. Zunächst schickt er voraus, es sei sonst nicht Sache einer Frau zu lehren, »sondern belehrt zu werden, wie der Apostel Paulus schreibt«. Dann bezeichnet er es als »etwas ganz Neues und Unerhörtes«, ja als List Gottes zur besonderen Demütigung und Beschämung des Teufels, dass gerade »eine arme und einsame Frau [...] so weise und geschickt« die Ordensreform vorangetrieben und dabei die Herzen aller gewonnen habe. Anschließend bescheinigt er Teresa höchste Lehrautorität: »Ich halte für sicher, dass an vielen Stellen der Heilige Geist aus ihr spricht, der ihr Hand und Feder führte.«²⁶

Der Dominikaner Alonso de la Fuente, der Spürhund der Inquisition gegenüber den *alumbrados* in der Extremadura (1570-1582), ein zweiter, aber weniger talentierter Melchior Cano, zeigte am 12. Oktober 1589 die Schriften Teresas beim Inquisitionsrat mit den Worten an: »Und wenn diese Nonne wirklich heilig ist [...], so konnte sie nicht die Autorin dieses Buches sein [...]; dieses dürfte eher das Werk einiger Ketzer sein, die es ihr zugeschrieben haben, um es schönzufärben.«²⁷ Aber De la Fuente wurde kein Gehör geschenkt. Teresa, die in den letzten Jahren ihres Lebens im Ruf der Heiligkeit stand (und nicht zuletzt von Philipp II. protegert wurde), hatte den Durchbruch geschafft!

Nach der Heiligsprechung 1622 werden Teresas Schriften in der gesamten katholischen Welt erst recht zum Bestseller. Ihr wird der Stachel gezogen, sie wird verherrlicht und von den besten Künstlern der Zeit dargestellt (u. a. von Velázquez, Rubens, Murillo, Zurbarán, Gregorio Fernández, Bernini ...). Aber sie wird auch zu einer Autorität, auf die sich andere Frauen berufen können, um über geistliche Dinge reden und schreiben zu können, wie etwa Sor Juana Inés de la Cruz Ende des 17. Jahrhunderts in Mexiko. Als 1690/91 der Bischof von Puebla das Recht und die Fähigkeit der Frauen dazu bezweifelt, da gemäß dem Pauluswort die Frauen nicht lehren dürften und im Stillen lernen

26 Eine deutsche Version des Widmungsschreibens findet sich in: Erika Lorenz, Teresa von Ávila. Licht und Schatten, Schaffhausen 1982, 140-151, 142 u. 145.

27 Alvaro Huerga, Las lecturas místicas de los alumbrados, in: Santa Teresa y la literatura mística hispánica. Actas del I congreso internacional sobre Santa Teresa y la mística hispánica. Hg. V. Manuel Criado de Val, Madrid 1984, 571-581, 581.

28 Vgl. Sor Juana Inés de la Cruz, Die Antwort an Schwester Philothea, Frankfurt a. M. 1991, 10-11.

29 Vgl. www.vatican.va/holy_father/paul_vi/apost_letters/documents/hf_p-vi_apl_19700927_multiformis-sapientia_it.html (Stand: 29.12.2014).

30 Teresa von Ávila, Werke und Briefe (Anm. 13), 1415 (CC 16).

sollten, hebt Sor Juana Inés de la Cruz u. a. auch das Lehrbeispiel Teresas hervor: »[...] ich wünschte, diese Interpreten und Exegeten des heiligen Paulus würden mir erklären, wie sie dies verstehen: ›Lasset die Frauen schweigen in der Gemeinde‹ [1 Kor 14,34]. Entweder verstehen sie darunter konkret Kanzel und Pult oder allgemein die Kirche als Gesamtheit der Gläubigen. Wenn sie das erstere meinen [...] – warum tadeln sie dann diejenigen, die privat Studien betreiben? Wenn sie das Verbot des Apostels im übertragenen Sinne verstehen, daß es den Frauen nämlich nicht einmal erlaubt ist, privat zu schreiben oder zu studieren – wieso hat dann die Kirche einer Gertrude, einer Teresa, einer Brigida, der Klosterfrau von Agreda und vielen anderen erlaubt zu schreiben?«²⁸

Pius XI. lehnte 1923 einen Vorschlag zur Erhebung Teresas zur Kirchenlehrerin mit den Worten »obstat sexus« (das Geschlecht steht dem im Wege) ab; und Paul VI. fühlte sich am 27. September 1970 bei einer solchen Erhebung als erste Frau in der Kirchengeschichte noch bemüßigt, pädagogisch ähnlich vorzugehen wie Luis de León 1588. Er betonte nämlich, dieser Akt geschehe nicht ohne Erinnerung an das strenge Wort des heiligen Paulus, dass »die Frauen in der Versammlung schweigen« sollen, ein Wort, das weiterhin gültig bleibe, weil die Frauen keine hierarchischen Weiheämter bekleiden dürfen.²⁹

Wir können nicht wissen, was Teresa heute dazu sagen würde, wohl aber die ermutigenden Worte abschließend zitieren, die sie 1571 vom Herrn vernahm, als sie mit Bezug auf den Apostel Paulus von Klerus und Theologen immer wieder in die Schranken gewiesen wurde: »Sag ihnen, dass sie nicht nur auf einem Text der Schrift herumreiten, sondern auch andere anschauen sollen, und ob sie mir denn die Hände binden könnten.«³⁰

3 Einbruch: Jeanne Marie Guyon

Madame Guyon, wie die französische Mystikerin aus dem Bürgertum zur Zeit des Sonnenkönigs von den Zeitgenossen gemeinhin genannt wurde, steht phänotypisch wiederum María de Cazalla näher als Teresa von Ávila. Sie ist gebildet, verheiratet und vielfache Mutter, auch wenn sie keine glückliche Ehe führte und mit 28 bereits verwitwet war; sie liest die Heilige Schrift, legt sie aus, schreibt Werke über ihre mystische Erfahrung und das innere Beten und wird von vielen Laien und einigen von ihr beeindruckten Klerikern als ihre spirituelle Lehrmeisterin betrachtet, die sie manchmal in Konventikeln lehrte. Dass sie seitens des Klerus allgemein mit einer hartnäckigen Hermeneutik des Verdachts zu tun hatte, hängt aber nicht nur mit ihrem Phänotyp zusammen, sondern mit Stil und Inhalt ihrer Schriften sowie mit dem ungünstigen Zeitrahmen: Sie lebte auch in »schweren Zeiten«, geprägt von den Querelen um den Quietismus, »le langage des mystiques« und die »reine Liebe«. Aber wir können hier nicht näher darauf eingehen.

Dass Madame Guyon gelegentlich fragwürdig wird, hat für viele Autoren »mehr mit dem Ausdruck als mit dem Inhalt zu tun«;³¹ aber man darf den Inhalt nicht gering schätzen. Sprache *und* Inhalt, so z. B. in ihrem berühmtesten Werk *Moyen court et très facile de faire oraison* (1685), sind, wie Marie-Louise Gondal geschrieben hat, von einer »simplicité subversive«.³² Dazu kommt, dass Madame Guyon sich reichlich naiv auserwählt fühlte, eine neue Ära der Erlösung einzuführen: »Das französische Wortspiel ›une innocente‹ (eine Unschuldige, eine Naive) drückt beides aus: Ihre Qualitäten und Defizite«.³³

Madame Guyon schreibt für die »Kleinen, die großartiger oder studierter Dinge nicht fähig sind, die aber sich ganz ehrlich und einfach Gott hingeben möchten«.³⁴ Sie bezeichnet Jesus Christus als »das große Buch, innen und außen geschrieben«, das diejenigen, die nicht lesen können, »alles« lehren werde.³⁵ Das innere Beten definiert sie als »Erhebung des Herzens zu Gott und die innere Übung der Liebe«,³⁶ wozu jeder fähig sei, vor allem die Kleinen und Einfältigen. Diesen will sie eine Gebetsform beibringen, die sie jederzeit üben können, und dieses ist nichts anderes als das Vaterunser, wenn jede einzelne Bitte innerlich von einer Bewegung des Herzens und einer kleinen Meditation begleitet wird. Die einfachen Menschen sollen nicht beladen werden mit einer exzessiven Anzahl von Vaterunser und Ave Maria: »ein einziges Vaterunser in der von mir gerade beschriebenen Art wird große Früchte tragen«.³⁷ Den Pastoren und Predigern empfiehlt sie, Katechismen zu verfassen, die weniger auf Diskurs und Methode setzen, sondern »ein Beten mit dem Herzen und nicht mit dem Kopf, ein Beten des Geistes Gottes und nicht eine Erfindung des Menschen« lehren.³⁸

Madame Guyon spricht nicht von Quietismus oder *dejamiento*, und wenn sie mit solchen Vorwürfen konfrontiert wird, sagt sie, dass sie den Namen Molinos noch nie gehört habe. Aber ihre Sprache, der es an der teresianischen Präzisierung fehlt, nährt die Hermeneutik des Verdachts. Neben der Simplizität ist z. B. das totale Sich-Gott-Übergeben (*l'abandon*) ein zentraler Begriff ihrer spirituellen Erfahrung. Und sie versteht *l'abandon* »als ein Aufgeben aller Sorge um uns selber, um sich gänzlich von Gott führen zu lassen. Alle Christen sind eingeladen, sich Gott zu übergeben«.³⁹ »Ohne Passivität und Simplizität kann

31 Geschichte der christlichen Spiritualität. Bd. 3: Die Zeit nach der Reformation bis zur Gegenwart. Hg. v. Louis Dupré und Don E. Saliers in Verbindung mit John Meyendorff. Mit einem Vorwort von Josef Sudbrack, Würzburg 1997, 163.

32 *Madame Guyon, Le Moyen court et autres écrits spirituels. Une simplicité subversive.* Hg. v. Marie-Louise Gondal, Grenoble 1995. Alle Übersetzungen aus dem Französischen in diesem Abschnitt über Madame Guyon stammen vom Verfasser.

33 Geschichte der christlichen Spiritualität (Anm. 31), 163.

34 Das Werk »*Moyen court et très facile de faire oraison*« wird nach folgender Ausgabe zitiert: *Madame Guyon, Œuvres mystiques. Édition critique avec introduction par Dominique Tronc,* Paris 2008, 69-138, hier 69.

35 Ebd., 77.

36 Ebd., 72, vgl. auch 105.

37 Ebd., 79.

38 Ebd., 123.

39 Ebd., 83.

man mit Gott nicht geeint sein«. ⁴⁰ Bei ihrem Tod 1717 murmelte sie die Worte »rien, rien, rien ...« (Nichts, nichts, nichts ...), die Johannes vom Kreuz auf dem Gipfel des Berges Karmel geschrieben hatte. Nicht zuletzt aus dem Grund wird sie von Jean Baruzi zu den besten französischen Kennern des spanischen Mystikers im 17. Jahrhundert gezählt. ⁴¹ Das klingt alles sehr plausibel, aber die Unterscheidung des Zusammenspiels von Aktivität und Passivität (aktive und passive Nacht) auf dem Weg zur Gotteinung, die Teresa von Ávila und vor allem Johannes vom Kreuz geleistet hatten, erfährt hier eine Reduktion, die angesichts der Quietismuskrise zumindest klärungsbedürftig war.

Die genannten Verdachtsmomente wurden durch ihren Phänotyp bestärkt, wie die heutige Forschung herausstellt. ⁴² Es genüge hier, uns auf Bossuet zu konzentrieren, in dessen *Relation sur le quiétisme* (1698) nicht nur die Nähe von Madame Guyon zur »Sprache der Mystiker« (d. h. der »Quietisten« Miguel de Molinos, J. Falconi de Bustamante und François Malaval) ⁴³ immer wieder thematisiert wird, sondern auch, dass sie als lehrende Frau eine große Gefahr darstelle: »Man muss die Gläubigen vor der noch existierenden Verführung warnen: Eine Frau, die fähig ist, die Seelen durch solche Illusionen zu täuschen, muss bekannt sein, vor allem weil sie Bewunderer und Verteidiger findet«. ⁴⁴ Bossuet sieht durch Madame Guyon den ganzen Glauben der Häresie gefährdet, ihre Lehre bedrohe »die ganze Christenheit«, ja »die ganze Erde« und »das gesamte Universum«. ⁴⁵

Für Bossuet, wie für die anderen Kritiker von Madame Guyon, den Kartäusergeneral Innocent Le Masson und den Jansenisten Pierre Nicole, ist sie offenbar ein »weiblicher Rivale« ⁴⁶ um die spirituelle Deutungshoheit geworden. Als »Prinzessin« hätte man ihre »Schmeicheleien« geduldet, als (kontrollierte) »Ordensfrau« hätte sie »keine große Gefahr« dargestellt, als »Heilige« wäre sie ihrer Autorität dienlich gewesen: »Aber als Frau im Laienstand entging ihre Bedrohung jeder Kontrolle.« ⁴⁷ Mit ihrer Simplizität stellte sie, wie Le Masson sagte, »ein Gift, das das Herz erreicht, ohne dass man es merkt«, ⁴⁸ dar.

Bossuet, Le Masson und Nicole standen nicht allein da. Einige Jahrzehnte später wird ein Aufklärer wie Voltaire gegenüber Madame Guyon seine »Verachtung der Frau« noch deutlicher ausdrücken. Für ihn war sie auch »ehr-

40 Ebd., 133.

41 So das Urteil u. a. von Jean Baruzi, Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique, Paris 1924 (1931), 439-444, hier zitiert nach Marie-Louise Gondal, Madame Guyon (1648-1717). Un nouveau visage, Paris 1989, 33f. So auch in: Louis Cognet, Art. Guyon, in: Dictionnaire de Spiritualité, Bd. 6, Paris 1967, 1306-1336, hier 1332.

42 Vgl. Gondal, Madame Guyon (Anm. 41), 19-46.

43 Vgl. Relation sur le Quiétisme par Meßire Jacques Benigne Bossuet ..., Paris 1698, 95.

44 Ebd., 22f.

45 Vgl. ebd., 96, 100.

46 Gondal, Madame Guyon (Anm. 41), 74. Zu Bossuet, Innocent Le Masson, Pierre Nicole und Mme Guyon vgl. Gondal, Madame Guyon (Anm. 41), 71-83.

47 Gondal, Madame Guyon (Anm. 41), 74.

48 Hier zitiert nach: Gondal, Madame Guyon (Anm. 41), 74.

geizig und verführerisch«. Er nennt sie »eine Frau, nur eine Frau ohne jede Glaubwürdigkeit, ohne wahren Geist, und die nichts als eine überhitzte Phantasie hatte« bzw. »eine Frau, die fast immer von ihrer Phantasie getrieben war«.⁴⁹

Ohne die praktische Klugheit, ohne die spirituelle Unterscheidungsgabe und ohne den Phänotyp der Teresa von Ávila, bleibt Madame Guyon im Schatten der Quietismuskrise – ähnlich wie schon María de Cazalla im Schatten der Alumbradokrise 1534 – nichts Anderes übrig, als am 28. August 1696 eine »Unterwerfungsakte« zu unterschreiben, die ihr der »moderate« Louis Tronson, Oberer der Sulpizianer, nach Rücksprache mit Bossuet vorgelegt hatte. Und die Unterwerfung ist total:

»Ich verdamme auch ohne jede Einschränkung meine Bücher [...]. Ich unterschreibe mit absoluter Unterwerfung die Interpretation durch die Bischöfe von Paris und Meaux, weil ich die Bedeutung dieser Begriffe ignoriere, weil diese Prälaten darüber vollkommen informiert sind und weil es ihnen obliegt zu entscheiden, was nicht nur der Lehre, sondern auch der Sprache der Kirche entspricht und was der natürlichste Sinn eines jeden Ausdrucks ist [...]. Ich erkläre, dass ich all das verabscheue, was man Konventikel, Sekte, Neuheit, Partei nennt [...], dass ich verabscheue [...] die Lehre, die Moral und die falsche Spiritualität von denen, die man Quietisten genannt hat [...]. Ich bekenne und verspreche, dass ich künftig kein Buch, keine Schrift und kein Traktat über Frömmigkeit schreiben werde und dass ich mich in keiner Weise in das Verhalten und die spirituelle Führung anderer Personen einmischen werde [...]. Schließlich bekenne ich, dass ich mich künftig dem Verhalten und den Regeln demütig unterwerfe, die der Bischof von Paris mir zu verschreiben vermag [...] und dass ich mich niemals von dem entfernen werde, was er meint, dass Gott von mir abverlangt. Ich bin der Reue voll und sehr bedrückt, weil ich durch meine Bücher Anlass für den Lärm und die Skandale gegeben habe, die darüber in der Welt entstanden sind; und ich bin gut entschlossen, künftig die von dem Apostel festgelegte Ordnung einzuhalten: *dass die Frau lerne in der Stille* (1 Tim 2,11). So wahr mir Gott und diese heiligen Evangelien helfen.«⁵⁰

Der Leidensweg von Madame Guyon, die seit 1695 gefangen gehalten wurde (zunächst in der Festung Vincennes und dann in einem Kloster), endete nicht mit dieser Erklärung. Denn von 1698 bis 1703 war sie, quasi als Staatsfeind, in der Bastille.

49 Hier zitiert nach: *Gondal*, Madame Guyon (Anm. 41), 38.

50 *Œuvres complètes de Bossuet*, Évêque de Meaux. Bd. 18 (Correspondance: Lettres de piété et de direction – Lettres sur l'affaire du quiétisme), Besançon-Paris 1841, 505-506.

51 Vgl. dazu *Gondal*, Madame Guyon (Anm. 41), 62-67; *Hartmut Lehmann* (Hg.), *Jansenismus, Quietismus, Pietismus*, Göttingen 2002.

Es ist verständlich, dass nach dieser Verurteilung die meisten Schüler von Madame Guyon außerhalb der katholischen Kirche zu suchen sind, nicht zuletzt im Umkreis des Pietismus. Nicht etwa weil hier damals das Wort des Apostels über die Frauen anders interpretiert worden wäre, sondern weil die Protestanten im Gnadenprimat und im *l'abandon* bei den Quietisten und bei Madame Guyon Anklänge der eigenen spirituellen Identität zu finden meinten.⁵¹

4 Schluss

Wir sprachen eingangs von den günstigen und auch ungünstigen Bedingungen für Frauen in Kirche und Gesellschaft zu Beginn der Frühen Neuzeit. Ein Abheben mit gestutzten Flügeln ist immer eine wacklige Angelegenheit und führt zum Absturz nach einem kurzen Flug. Das mussten María de Cazalla und Jeanne Marie Guyon bitter erfahren. Teresa von Ávila blieb am Boden und machte aus den gegebenen Rahmenbedingungen das Beste, wie sie uns immer wieder zeigt, so z. B. in V 10,8, einem Text, den sie an den Dominikaner García de Toledo richtet und in dem sie die von den Frauen zu erwartende Unterwerfung und Demut bekundet, damit sie doch ihr Werk schreiben kann: »Im Übrigen reicht es schon, Frau zu sein, *dass mir die Flügel herunterfallen*, um wieviel mehr noch Frau und erbärmlich. Was also mehr wäre als nur einfach der Bericht über mein Leben, das behalten Euer Gnaden für sich – denn Ihr habt mich ja so sehr bedrängt, eine Darstellung der Gnadenerweise zu geben, die mir Gott beim inneren Beten schenkt –, wenn es nur mit den Wahrheiten unseres heiligen katholischen Glaubens übereinstimmt, und wenn nicht, dann verbrennen es Euer Gnaden sogleich; da unterwerfe ich mich. *Und so werde ich sagen, was ich erlebe*«. Ja, auch Teresa hat sich – klug und prophylaktisch – unterworfen. Indem sie ihre Werke dem Urteil der Theologen und der Kirche freiwillig unterstellte, erkämpfte sie sich zugleich trotz der gestutzten Flügel die nötige Schreib- und Wirkungsfreiheit in jenen »schweren Zeiten«. Dass sie damit auch die kirchliche, barocke »Domestizierung« ihrer Person und ihres Werkes ermöglichte, ist die logische Folge davon. Aber für intelligente Leser, die zwischen den Zeilen zu lesen vermögen, ist sie ein Stachel in Kirche und Gesellschaft ihrer und unserer Zeit geblieben.

Zusammenfassung

Um 1500 waren die Bedingungen für einen »Sprung nach vorn« der Frauen in Gesellschaft und Kirche günstiger als im Mittelalter (Individualisierung, Subjektivierung, inneres Beten, Buchdruckpresse). Aber um 1500 gibt es auch andere Tendenzen, die den traditionellen kirchlichen Misogynismus,

d. h. die Betrachtung der Frau als Gefahrenpotential fördern, nicht zuletzt in Anlehnung 1 Kor 14,33-34 und 1 Tim 2,11-15. Dazu kommt, dass im Schatten der Konfessionalisierung Staat und Kirche nach Kontrolle und Regulierung des öffentlichen Raumes wie der Frömmigkeitsübungen im Sinne der jeweiligen Konfessionsorthodoxie streben, dass wir es also mit einer Hypersensibilität gegenüber heterodoxen Tendenzen zu tun haben. Der Beitrag zeigt, dass unter diesen Rahmenbedingungen die Frauenmystik in der Frühen Neuzeit einen Aufbruch (Maria de Cazalla), einen Durchbruch (Teresa von Ávila) und einen Einbruch (Jeanne Marie Guyon) erlebt.

Abstract

Around 1500 the conditions for a »leap forward« by women in society and the church were more favorable than in the Middle Ages (individualization, subjectivization, interior prayer, the printing press). But there were also other tendencies around 1500 which promoted traditional church misogyny, i. e. viewing women as potential risks, not least of all with reference to 1 Cor 14:33-34 and 1 Tim 2:11-15. Moreover, in the shadow of confessionalization the state and the church sought to control and regulate public space as well as devotional practices in accordance with the respective denominational orthodoxy. We are thus dealing with a hypersensitivity towards heterodox tendencies. The article shows that, within these parameters, women's mysticism in the early modern age experienced an awakening (Maria de Cazalla), a breakthrough (Teresa of Ávila), and a setback (Jeanne Marie Guyon).