

## ›Als sei Ich ein Anderer‹: Mystisches Subjekt, Geschlecht und Autorisierung bei Caterina von Siena

Judith Klinger

Das Herzstück der Mystik bildet, folgt man Kurt RUH, die *cognitio dei experimentalis*, die Begegnung mit Gott in der erlebten Entrückung (RUH 1990, 25). Wenn sich das mystische Subjekt aber in der Ekstase konstituiert, in jenem Grenzbereich, der ein »Überströmen des Subjekts und des anderen in einer verzehrenden Umarmung« (IRIGARAY 1980, 239) ermöglicht, wird das Selbst prinzipiell in seiner Auflösung zum Vorschein gebracht. Von der mystischen Unio – der Vereinigung der irdischen ›Braut‹ mit dem göttlichen ›Bräutigam‹ – ist dann nur im Modus der Verkehrung und der Paradoxie zu sprechen. Die unlösbare Verknüpfung von Widersprüchen entfaltet ihr produktives Potential indes genau darin, Subjektbildung als Prozess, in der Anverwandlung von Ich und Anderem, zu diskursivieren. Eine äußert differenzierte Beschreibung dieser konstitutiven mystischen Erfahrung<sup>1</sup> liefert Caterina von Siena in einem Brief an ihren Beichtvater und Biographen Raimund von Capua:

*Ma subito fui io gittata giù: ed essendo gittata, parve a me, come se l'anima si fusse partita dal corpo; non per quello modo come quando se ne parti, perocché allora l'anima mia gustò il bene degl'Immortali, ricevendo quello sommo bene con loro insieme: ma ora pareva come una cosa riservata; perocché nel corpo a me non pareva essere, ma vedevo il corpo mio come se fussi stata un altro. E vedendo l'anima mia la pena di colui che era con meco, volse sapere se io avevo a fare cavelle col corpo, per dire a lui: »Figliuolo, non temere«: e io non vidi che lingua o altro membro gli potessi muovere; se non come corpo separato dalla vita. [...] Poi venne la presenza dell'umile Agnello dinanzi all'anima, dicendo: »[...] Io voglio che tu vegga che io sono maestro buono che fa il vasellaio, il quale disfà e rifà i vaselli, come è di suo piacere. Questi miei vaselli io li so disfare e rifare: e però io piglio il vasello del corpo tuo, e rifollo nel giardino della santa Chiesa, con altro modo per lo tempo passato.« E strignendomi quella Verità con modi e parole molto attrattive, le quali trapasso; il corpo cominciò un poco a respirare, e a mostrare che l'anima fusse tornata al vasello suo. [...] E rimase tanto il dolore nel cuore, che anco ine l'ho. [...] Due notti e due dì si passarono con queste tempeste. Vero è che la mente e il desiderio veruna lesione ricevevano, ma sempre stava fisso nell'obietto suo: ma il corpo pareva quasi venuto meno.*

---

1 Wenn im folgenden von ›Erfahrung‹ die Rede ist, wird damit selbstverständlich keine Aussage über die Authentizität außertextueller Ereignisse getroffen, vielmehr geht es ausschließlich um die Inszenierung von Erfahrung als Konstitutions- und Legitimationsgrund der Selbstreferenz – um den »repräsentativen Erfahrungsentwurf« und die »kulturelle Selbstinterpretation« (RUHRBERG 1995, 354 u. 356) – im mystischen Diskurs. Vgl. dazu den Forschungsüberblick bei RUHRBERG 1995, 347ff.

Allein alsbald stürzte ich zu Boden, und es war, als sei die Seele aus dem Körper geschieden und sähe ihn an wie etwas Fremdes; aber nicht wie damals, als sie von ihm schied, weil da die Seele genoß das Glück der Unsterblichen, mit ihnen teilhaftig werdend jenes höchsten Gutes. Jetzt aber schien es wie etwas ganz Besonderes; denn in meinem Körper schien ich nicht zu sein, sondern ich sah meinen Körper, als sei ich ein anderer. Und als meine Seele erschaute das Leiden jenes Körpers, wollte sie wissen, ob ich nichts in ihm zu tun hatte, um ihm zu sagen: »Mein Sohn, fürchte nichts«: allein ich sah, daß weder die Zunge noch ein anderes Glied sich bewegen konnte, und daß er wie ein Körper war, der vom Leben geschieden ist. [...] Dann sah ich meine Seele in Gegenwart des Lammes, welches sprach: »[...] Ich will Dir zeigen, daß ich ein guter Meister bin, der den Töpfer macht und die Töpfe zusammenfügt und wieder zerschlägt, wie es ihm gefällt. Diese meine Gefäße weiß ich zu zerschlagen und wieder zusammenzufügen: und darum nehme ich die Schale deines Körpers und bilde sie wieder im Garten der Heiligen Kirche, auf andere Weise als bisher.« Und indem auf mich eindrang jene Wahrheit mit anziehenden Worten und Weisen, die ich übergehe, fing mein Körper leise an zu atmen und zeigte, daß die Seele zurückgekehrt war in ihre Schale. Und es war mir im Herzen ein so großer Schmerz geblieben, daß ich ihn noch empfinde. [...] Zwei Tage und Nächte vergingen unter diesen Stürmen. [In Wahrheit empfangen mein Geist und mein Begehren dadurch keine Verletzung, sondern blieben fest auf ihn gerichtet], aber der Körper schien aufzuhören.<sup>2</sup>

Die Entrückung aus dem Körper in die Präsenz Gottes wird auf den ersten Blick von klaren Oppositionen strukturiert. Die lebendige Seele trennt sich vom Körper, der in totengleichem Zustand zurückbleibt, als ›zerschlagenes Gefäß‹, welches das innere Ich in die Transzendenz entlässt. Dieser außerordentliche Vorgang vollzieht sich indes auf dem Boden der Orthodoxie, denn die Verwandlung, die auch der Körper erfahren soll, findet im ›Garten der Heiligen Kirche‹ statt. Zur göttlichen Autorität tritt die irdische Institution, der sich die Mystikerin unterordnet. Aus dem Subjekt der Entrückungserfahrung im ersten Teil wird im zweiten Teil das Objekt eines Gestaltungs- und Verwandlungsprozesses, der als völlige Rekonstruktion

2 Brief an Raimund von Capua, 15.2. 1380 (MEATTINI Bd. 3: Lett. 373, S. 103-105; KOLB XLII, S. 202ff.). Die Briefe werden – soweit möglich – nach der kritischen Edition von DUPRÉ THESEIDER 1940 zitiert, die jedoch nur 88 der insgesamt über 380 Briefe enthält. Alle weiteren Briefe zitiere ich nach der Gesamtausgabe von MEATTINI 1966, die deutsche Übersetzung überwiegend nach KOLB 1906 [hier mit Ergänzungen der Verf., in eckige Klammern gesetzt] sowie in einzelnen Fällen nach KÄPPELI 1931 und BAUMOTTE 1997. Die *Legenda maior* wird zitiert nach den *Acta Sanctorum*, die Übersetzungen folgen, soweit nicht anders angegeben, der zweisprachigen Ausgabe von JUNGMAJR 2004. Da Jungmayr die Abschnittszählung der *Acta Sanctorum* übernimmt, verzichte ich bei bloßen Stellenverweisen auf zusätzliche Seitenangaben der Übersetzung. – In der *Legenda maior* I.vii §113, S. 881 werden Briefe Caterinas als Quellen für die Lebensbeschreibung genannt.

des Zerschlagenen imaginiert wird. *In nuce* enthält dieser Briefauszug damit die zentralen Faktoren der mystischen Subjektconstitution: Das Ich der Mystikerin bildet sich in der Spannung zwischen diesseitiger und jenseitiger Realität, zwischen Leib und Seele, zwischen der Transformation des Körpers und der erleuchteten Rede, zwischen einem irdisch gebundenen Ich und dem transzendenten gänzlich Anderen. Den Rahmen dieses Prozesses bildet immer auch die Frage nach der Legitimität dieser Erfahrung und der Autorisierung so gewonnener Erkenntnis, die nicht zuletzt mit den Zuschreibungen der Geschlechterrollen verbunden ist.

Die genannten Oppositionen vermitteln zunächst den Eindruck, als bewege sich dieser Prozess im Rahmen fester und prä-existenter Kategorien, die in der beschriebenen Erfahrung nurmehr konkretisiert werden. Schon der genauere Blick auf die zitierte Beschreibung zeigt aber, dass sich das Ich der visionären Erfahrung auf weit komplexere Weise als in der Dichotomie von Leib und Seele konstituiert. Vom Körper und von der Seele spricht der Brief jeweils in der dritten Person, während die Position des ›Ich‹ zunächst unbestimmt bleibt. Dieses ›Ich‹ erblickt die Seele in der ›Gegenwart des Lammes‹, geht aber offensichtlich nicht in der Seele auf, sondern spricht vielmehr aus der Perspektive eines unbestimmten ›Anderen‹, aus einem Zwischenraum, der sich im Übergang von irdisch-materieller Existenz in die transzendierende Erfahrung der Präsenz Gottes öffnet. Dieser erweiterten Topographie der Erfahrung entspricht eine gesteigerte Komplexität in der Konstitution des geistigen, sinnlichen, körperlichen Selbst. Mit welchen Sinnen erfährt das vom Körper abgelöste Ich sich selbst und Gott? Wie verhalten sich Seele und Körper zueinander? Wäre ihre Differenzierung in lebendigen Geist und tote Materie so klar, wie es zunächst den Anschein hat, könnte sich dann Verwunderung darüber einstellen, dass die Seele von diesen Vorgängen ›unverletzt‹ blieb, während der Körper nur scheinbar ›aufhört‹? In diesen Formulierungen stecken Einschränkungen und Fraglichkeiten, die die vermeintliche Eindeutigkeit der Oppositionen unterlaufen.

Schließlich ist aber auch festzustellen, dass sich die ›weibliche‹ Rolle der Mystikerin vorrangig im Paratext der *cognitio experimentalis* – in Arenga und Schlussformel des Briefs, die Caterina als Verfasserin identifizieren – etabliert. In der Beschreibung selbst ist Geschlecht dagegen bloß grammatisch, als Genus von *anima* und *corpo* bestimmt. Der Geschlechtsidentifikation der Briefautorin widerspricht zudem die Formulierung *ma vedevo il corpo mio come se fussi stata un altro* (ich sah meinen Körper, als sei ich ein anderer). Ebenso uneindeutig erscheint der göttliche Andere als Lamm (*Agnello*, maskulinum), das sich selbst Meister nennt (*maestro*, masku-

linum) und als aktive Wahrheit (*Verità*, femininum) erfahren wird. Entkräften diese Beobachtungen aber schon das enthusiastische feministische Diktum von der mystischen Rede als Spur einer ›weiblichen‹ Stimme, einer ›weiblichen‹ Subjektivität?<sup>3</sup>

Vor jedem Versuch diese Frage zu beantworten ist festzuhalten, dass im umfangreichen Korpus der Texte, die Caterina als Autorin zugeschrieben werden oder die ihr Leben aus der Perspektive historischer Zeugenschaft beschreiben, Geschlecht ganz unterschiedlich thematisiert wird. Insbesondere in der Sammlung der Briefe (*Epistolario*) – jener Gruppe von Texten also, in denen sich Caterina als biographisches Subjekt<sup>4</sup> ins Spiel bringt – fehlt eine besondere Thematisierung des eigenen Geschlechts.<sup>5</sup> Dies gilt ebenso für ihr theologisches Hauptwerk, bekannt als *Libro della divina Dottrina* oder *Dialogo della divina Provvidenza* (im folgenden: *Dialogo*).<sup>6</sup> Ganz anders dagegen die von ihrem Beichtvater abgefaßte Vita: In seiner *Legenda* betont Raimund von Capua die Sonderrolle der von Natur aus fragilen ›kleinen Frau‹ (*muliercula*).<sup>7</sup> Daher ist im folgenden auch nicht von

3 Vgl. nur IRIGARAY 1980, 239ff.; RÉGNIER-BOHLER 1993. Vgl. zu Caterina SCOTT 1992, 46: »Because of her lack of interest in defending herself as a woman, Catherine cannot be considered an early feminist theorist«.

4 Den Begriff ›Subjekt‹ fasse ich hier im streng erkenntnistheoretischen Sinne: als Zentrum von Wahrnehmung, das Vorstellungen von der Welt und von sich selbst haben, daher auch die eigene Identität erkennen und reflektieren kann. Die Deutungsmuster, die jede Wahrnehmung strukturieren, auch die der eigenen Identität, sind ihrerseits historisch durch zeitgenössische Ordnungen des Wissens geprägt. ›Subjektivität‹ bedeutet in dieser Perspektive auch keinesfalls die Erkenntnis eigener ›Individualität‹ oder gar Autonomie. Die Texte Caterinas zeigen vielmehr, dass Verwirklichung des Selbst die Aufhebung des ›Ich‹ im transzendenten Subjekt bedeuten kann. Freilich ist dies Effekt einer dialogisch inszenierten Selbstreferenz, nicht etwa der Unterwerfung, die das Subjekt zum bloßen *subiectum* erklärte.

5 Vgl. SCOTT 1993, 113: »Catherine does not mention even once in the *Epistolario* that her apostolate was controversial because of her gender«. Zu autobiographischen Aussagen und deren Stellung in den Briefen vgl. weiter SCOTT 1993, 101ff.

6 Angesichts der Fülle der Materialien ist es auf beschränktem Raum nicht möglich, alle Textzitate im folgenden zweisprachig wiederzugeben. Im Interesse flüssiger Lesbarkeit verzichte ich daher bei kürzeren Zitaten zumeist auf die Hinzufügung des Originals. Den *Dialogo* zitiere ich mit der Sigle *D* sowie Kapitel- und Seitenangabe nach der Ausgabe von FIORILLI 1912, die deutsche Übersetzung mit der Sigle *G*, Kapitel- und Seitenangaben nach dem Text von SOMMER-VON SECKENDORFF und VON BALTHASAR 1964. FAWTIER 1930, 346 datiert die Fertigstellung der ersten Redaktion des *Dialogo*, der später von Caterinas Schülern ins Lateinische übersetzt wurde, auf 1378.

7 Bereits im Prolog verweist Raimund darauf, dass sich göttliche Gnaden derzeit vorwiegend am ›schwächeren‹ Geschlecht zeigten: womöglich, um so den Stolz der Männer zu brechen (*Legenda maior, prologus primus* §4, S. 853). Kolportiert wird

einem einzigen, in sich geschlossenen Subjekt zu sprechen. Verbunden durch die Zuschreibung an Caterina von Siena als historische Person begegnet in den unterschiedlichen Texten – neben *Dialogo* und *Epistolario* auch gesammelte Gebete sowie die *Legenda maior* des Raimund von Capua und die *Legenda minor* samt Ergänzungsband (*Libellus de Supplemento*) des Tommaso Caffarini<sup>8</sup> – eine Vielfalt von Subjektpositionen, die sich in den verschiedenen Gattungsdiskursen je spezifisch konstituieren.<sup>9</sup> Gattungsregeln determinieren unter anderem die Rolle des sprechenden Subjekts: So ist das ›Ich‹ der an individuelle Empfänger adressierten Briefe trotz des lehrhaften Duktus (und der offensichtlich intendierten pastoralen Weiterverwendung) ein anderes als das des *Dialogo*, in dem die Zeitlosigkeit eines universellen ›Ich‹ dominiert. Raimunds *Legenda* rahmt Caterinas Offenbarungen, Gebete und Unterweisungsreden dagegen durch den Bericht über ihr Leben, der allererst ihre Heiligkeit dokumentieren und beglaubigen soll. Die Vita folgt dem hagiographischen Modell und sucht die vorbildlich-christliche Lebensführung sowie den körperlichen Ausdruck der Begnadung nachzuweisen. Die Differenz von Innen- und Außenperspektive, die unterschiedlichen Darstellungsinteressen, die Spannung zwischen körperloser Wahrheit und verkörperter Einigung mit dem Heiligen sind Teil der Konstruktionen von Caterinas Subjektivität in den unterschiedlichen Redesystemen und Autor-Perspektiven – da-

---

später ein Ausspruch des Papstes gegenüber seinen Kardinälen: *Haec muliercula nos confundit. Mulierculum autem voco, non in contemptus ejus, sed in expressionem sexus feminei, naturaliter fragilis, & ad nostrem instructionem.* (*Legenda maior* III.i §334; S. 937) – Diese kleine Frau beschämt uns. Ich nenne sie eine kleine Frau nicht aus Verachtung, sondern als Ausdruck ihres weiblichen Geschlechts, das von Natur aus zerbrechlich ist, und zu unserer eigenen Unterweisung. [Übers. d. Verf.] JUNG MAYR 2004/1, 465 übersetzt *muliercula* mit »Weiblein«.

- 8 Die Schriften Caffarinis, dessen Vita im wesentlichen eine Zusammenfassung der *Legenda maior* bietet, werden hier nur im Ausnahmefall aufschlussreicher Differenzen herangezogen. Zur Überlieferung des Korpus sowie zu den weiteren, zum Teil noch nicht edierten *Legendae minores* vgl. die grundlegende Studie FAWTIERS 1921/1930. Vgl. weiter zur Überlieferung der *Legenda*, insbesondere im deutschsprachigen Raum, sowie den Hss. JUNG MAYR 1992 und JUNG MAYR 2004/1, xxvi-lxxxvi.
- 9 Im Rahmen dieses Beitrags kann das umfangreiche Textcorpus nur ausschnitthaft behandelt werden. Mit der Konzentration auf mystische Autoritäts-, Geschlechter- und Körperdiskurse soll des weiteren auch nicht die von SCOTT 1992 diagnostizierte Spaltung des Caterina-Bildes in der Rezeptionsgeschichte fortgeschrieben werden: Sie richtet sich vielmehr auf die literarische Produktion einer spezifischen Subjektivität. – SCOTT 1999, 140ff. beschreibt ferner die Koexistenz unterschiedlicher Caterina-Bilder im Korpus, plädiert dann jedoch dafür, Caterinas eigene Texte als ›normativ‹ zu betrachten.

zu gehören dann auch Brüche und Inkonsistenzen.

Diese Differenzen sind durchgängig zu berücksichtigen, wenn im weiteren der Frage nachgegangen werden soll, an welchen Punkten die mystische Subjektkonstitution mit den Parametern des Geschlechts verknüpft oder geschlechtlich vereindeutigt wird. Mit Judith BUTLER gehe ich davon aus, dass Geschlechteridentitäten kulturell konstruiert sind und – hier im Rahmen gattungstypischer Redesysteme – jeweils performativ erzeugt werden.<sup>10</sup> Ein solcher Ansatz erscheint dort umso mehr geboten, wo sich – wie im religiösen Diskurs – die symbolische Ordnung der Geschlechterverhältnisse in Abgrenzung von der profanen Alltagswelt ausdifferenziert. Die besondere Komplexität der Repräsentationsverhältnisse wird z.B. in der Konzeption klerikaler Ämter als geistlicher ›Mutterschaft‹ oder der ›Weiblichkeit‹ Jesu als Mutter und Amme greifbar.<sup>11</sup> Sie begegnet ebenso in mystischen Texten, die Geschlecht und Körper neu konzipieren und festgefügte semantische Ordnungen aufzusprengen suchen. So richten sich alle nachfolgenden Überlegungen weder auf Caterina als historisch bezeugte Frau noch auf authentische weibliche Erfahrung: vielmehr geht es um die Konstruktionen ›weiblicher‹ Subjektivität und die Konditionen ›weiblicher‹ Rede im patriarchal strukturierten religiösen Diskurs (vgl. HASSAUER 1991).

Mystische Autorinnen treten stets in diese vorgegebene Ordnung des Wissens ein und teilen sich die Autorschaft ihrer visionären, pastoralen oder spekulativen Texte zumeist mit ihren männlichen Beichtvätern, Seelsorgern oder Sekretären, die als Schreiber ihrer Briefe und Verfasser ihrer Viten in Erscheinung treten.<sup>12</sup> Als Autoren der Heiligenbiographie entwerfen die männlichen Vertrauten zudem eine komplementäre Subjektposition, die sie zur eigenen Rolle des gläubigen Augenzeugen oder bekehrten Bewunderers ausbauen können. Häufig entspricht es dieser Rolle zudem, öffentlich auszusprechen und schriftlich niederzulegen, was die Heilige als demütige Frau rollengemäß nicht sagen kann oder gar verschweigen will.<sup>13</sup> Allerdings weist schon die Überlieferung eines gelehrten

10 Vgl. grundlegend BUTLER 1991; zur Anwendung neuerer Gender-Theorien in der Mediävistik vgl. einführend KLINGER 2002. Die Kategorie ›Geschlecht‹ ist dabei immer pluralistisch zu begreifen: in der Vielfalt und Widersprüchlichkeit simultaner Entwürfe sowie der je unterschiedlichen Realisierung in der Alltagspraxis, in ritualisierten Interaktionen, in literarischen Stilisierungen usw.

11 Vgl. ausführlich BYNUM 1982.

12 Zur Diskussion um diese Paarbeziehungen vgl. PETERS 1988, 252ff. MEIER 2004, 250ff. betrachtet die Rolle des Vertrauten in ihrer Funktion für die Stabilisierung der Identität geistlicher Autoren insgesamt.

13 RUHRBERG 1995, 257 spricht anlässlich der Vita Christinas von Stommeln von

theologischen Traktats wie Caterinas *Dialogo* unter eigenem Namen darauf hin, dass sich die Verteilung von Reden und Schweigen, Autorschaft und Geschlecht im Korpus der Caterina-Texte durchaus komplex gestaltet.

## I DIE KONSTITUTION DES ANDEREN ICH IM ›DIALOGO‹

Im *Dialogo*, der Quintessenz von Caterinas Offenbarungen, ist das dominierende ›Ich‹ kein profanes. Gott selbst spricht den Großteil dieses Textes, während die Seele, die einige knappe Fragen an ihn richtet, stets in der dritten Person auftritt: als generalisierte Sprecherin, die den Weg der *imitatio* vorgibt. Das ›Gespräch‹ ist insofern kaum dialogisch, denn die Fragen und der Gestus, in dem sie gestellt werden, entsprechen stets den Antworten. So scheint es sich zunächst um einen Monolog zu handeln, gehalten von einem universellen Ich, ewig und ortlos, dessen Erkenntnisstandpunkt in ›allumfassender Ganzheit‹ besteht.<sup>14</sup> Für dieses ›Ich‹ gilt nicht, wie im profanen Zusammenhang, dass sein Referent durch die jeweiligen Bedingungen des Sprechakts moduliert wird.<sup>15</sup> Er ist vielmehr unwandelbar stabil und trägt das System aller Zeichen und Bedeutungen: Gott als Ursprung der Schöpfung, der Liebe und der Rede, in der dies Subjekt sich hervorbringt. Er steht damit als Garant ein für den Anverwandlungsprozess der Seele, für die Möglichkeiten, die sich mit der Transzendierung des irdischen Selbst eröffnen. Caterinas Text hat daher keinen Ursprung, keine raumzeitlich lokalisierte Stimme, denn diese ist bereits gänzlich im göttlichen Text aufgegangen.<sup>16</sup> Daraus folgt, dass nicht etwa von Gott, sondern von der Seele in

---

einem »deutlichen Dualismus« der Rollen: »Die Frau lebt ihre Begnadungen und Erfahrungen so intensiv wie möglich, kultiviert dabei aber auch eine extreme Bescheidenheit und Scheu vor dem Versprachlichen ihrer Erfahrungen. Ihr Seelsorger führt das gegenteilige Leben: unbescheiden, öffentlich, ehrgeizig, in gewissem Maß auch weltlich und sündig.«

- 14 Vgl. zu den Prädikaten göttlicher Identität JAUB 1982, 233ff.: »allumfassende Ganzheit«, ›Unwandelbarkeit, die alles wandelt‹, »Ewigkeit und Ortlosigkeit«, »Allwissenheit«.
- 15 Vgl. VANCE 1973, 3: »The referent of the word ›I‹ modulates, then, with the conditions (speaker, code, audience) of its enunciation«.
- 16 Ähnlich beschreibt ZUMTHOR 1973, 31 das mittelalterliche ›Inspirationsmodell‹, dem jedwede Autor-Individualität subsumiert wird. Vgl. VANCE 1973, 13 zu Augustinus: »Simultaneously, then, as Augustine's soul is suffused with the Christ-logos, the narrative of his own origins returns to the narrative of universals, to the source of ›narrativity‹ itself. Hence, the authenticity of Augustine's conversion is marked not by the conclusion of a discourse about himself, but rather by its interruption and by the intrusion of God's own grammar, his own fiction (*poesis*): centered now upon the universal Word, Augustine's text becomes gloss and marginalia.«

der dritten Person gesprochen wird. Diese Rollenverteilung reflektiert die Logik eines Transformationsprozesses, mit dem der *Dialogo* einsetzt:

*Levandosi una anima ansietata di grandissimo desiderio verso l'onore di Dio e la salute de l'anime; exercitando per alcuno di tempo nella virtù, abituata e abitata nella cella del cognoscimento di sé per meglio cognoscere la bontà di Dio in sé; perché al cognoscimento séguita l'amore, amando cerca di seguitare e vestirsi della verità. E perché in verundo modo gusta tanto ed è illuminata d'essa verità quanto col mezzo de l'orazione umile e continua fondata nel cognoscimento di sé e di Dio (però che l'orazione, exercitandola per lo modo decto, unisce l'anima in Dio, seguitando le vestigie di Cristo crocifixo), e così per desiderio e affecto e unione d'amore ne fa un altro sé. (D I, S. 3)*

Wenn eine Seele, von tiefstem Verlangen nach der Ehre Gottes und dem Heil der Seelen bedrängt, sich selber überstiegen, eine Zeitlang im Guten sich bewährt und angewöhnt hat, in der Selbsterkenntnis zu weilen, um Gottes Liebe in ihr besser zu erkennen – denn die Liebe folgt auf das Erkennen –, dann versucht sie liebend der Wahrheit nachzufolgen und sich mit ihr zu bekleiden. Und da sie auf keine andere Weise die Wahrheit so verkostet und von ihr so erleuchtet wird als im demütigen und unablässigen Gebet, das in der Selbst- und Gotteserkenntnis gründet; und da das auf die erwähnte Art geübte Gebet die Seele auf den Spuren des gekreuzigten Christus mit Gott vereint, so macht es aus ihr durch Verlangen, Hingabe und Liebeseinigung ein anderes Ich. (G 1, S. 1)

Diese Vereinigung vollzieht sich über das »Sakrament der Selbstaustreibung«, wie Eugene Vance die Ich-Konstitution in Augustinus' *Bekenntnissen* beschrieben hat, und dieses transformierende Sakrament erscheint hier konkretisiert zum Blut Christi:<sup>17</sup> »Wer die Wolke der Eigensucht durch Selbsterkenntnis in sich zerstreut hat, den lässt dieses Blut die Wahrheit erkennen, und er wird sich in unsäglichlicher Liebe an Meiner Erkenntnis entzünden«, schreibt Caterina, spricht Gott.<sup>18</sup> Selbsterkenntnis führt also nicht zur gesteigerten Verwirklichung eines inneren ›Ich‹, sondern trifft in ihrem Kern auf Gott, den gänzlich Anderen.<sup>19</sup> Als Autorin gibt Caterina damit zu erkennen, dass sie den Prozess der Selbstpreisgabe bereits hinter sich hat, der in Augustinus' *Bekenntnissen* das alte, biographische vom neuen Selbst in Gott trennt: die mühsame Ablösung von weltlichen Bedürfnissen, von der Sinnlichkeit des Leibes, von der Eigenliebe.<sup>20</sup> Dieses kon-

17 VANCE 1973, 6.

18 G 4, S. 7; D IV, S. 7: *Questo sangue fa cognoscere la verità a colui che s'ha levata la nuvola de l'amore proprio per lo cognoscimento di sé; [...]. Allora l'anima s'accenderá in questo cognoscimento di me con uno amore ineffabile [...].*

19 Vgl. BENTON 1982; BYNUM 1982, 85ff.

20 Vgl. zur christlichen Tradition der ›Entpersönlichung‹, die an Galater 2, 20 anknüpft (*vivo autem iam non ego vivit vero in me Christus*: nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir), VON MOOS 2004, 15ff.



ventionalisierte Conversio-Modell trägt eine »existenzielle Autorisierung«, die zudem eine Vermittlung von Individualität und Autorschaftsrolle leistet.<sup>21</sup> Caterinas Konstruktion beruht auf derselben Spaltung, schaltet den biographischen Modus jedoch aus,<sup>22</sup> indem sie jede Besinnung auf das weltlich gebundene ›Ich‹ als blinde Selbstsucht verwirft. Allein das Moment der Diskontinuität bleibt als Zeichen einer Erlösung zurück, »in der das Subjekt nicht länger an das flüchtige ›Ich‹ menschlicher Sprache gebunden ist, sondern ewig im Anderen überlebt.«<sup>23</sup>

Diese Befreiung vom Selbst durch die Gottesbegegnung ist bei Augustinus in dem Satz »Du warst mir innerlicher als mein eigenes Inneres«<sup>24</sup> gefasst und findet emphatischen Ausdruck auch in mystischen Texten. Schon Bernhard von Clairvaux schreibt, dass die Seele durch Erkenntnis ihrer Ähnlichkeit mit Gott aus ihrer Weltverhaftung und Gefangenschaft geführt werde,<sup>25</sup> und bei Marguerite Porete erlebt sich die »vernichtigte Seele« (*Ame anientie*) als vollständig befreit: »Er ist, spricht die Seele. Daran fehlt es ihm niemals. Und ich bin nicht, und so fehlt auch mir nichts.«<sup>26</sup> Einen ganz ähnlichen Satz schreibt die *Legenda Caterina* zu,

21 MEIER 2004, 214 u. 215; vgl. dort ausführlich zur Bedeutung der Conversio für die Grundlegung eines neuen ›Autorschaftstypus‹ im 12. Jh.: 214ff. Vgl. dazu weiter VON MOOS 2004, 17f. sowie zu Hildegard von Bingen POWELL 2004, 274: »the idea that authenticity is given only by fusion with the *persona*, the self-image as a reflection of divine order, reminds us that it is not ›trueness to herself,‹ but ›trueness to itself‹ that is sought.«

22 Äußerst selten finden sich biographische Verweise, die jedoch im Generalisierten verbleiben; vgl. z.B. »wie Ich es dir ja zu Beginn deines Lebens gezeigt habe, als du Mich batest Mich der Welt zu erbarmen« (*G* 44, S. 54f.; *D* XLIV, S. 82).

23 VANCE 1973, 23: »salvation as a permanent discourse where the subject, no longer bound to the fugitive ›I‹ of the language of man, survives eternally in the Other«.

24 *Bekenntnisse* III 6, 11: *tu autem eras interior intimo meo*.

25 Bernhard von Clairvaux: *Hoheliedpredigten* X (SCHUCK 1926, 125). Entsprechend besteht die höchste Form der Ruhe im Brautgemach in der Befreiung von Sinnen, Sorgen, Schuld und irdischen Vorstellungsbildern (*Hoheliedpredigten* VII. Das bräutliche Ruhigemach: 108). – Aus Platzgründen wird hier darauf verzichtet, die theologischen oder mystischen Texte anderer Verfasser/innen je auch in der Originalsprache zu zitieren.

26 Margareta Porete: *Der Spiegel der einfachen Seelen* (GNÄDINGER 1987, 88). Marguerite Porete wurde 1310 aufgrund ihrer »Häresie einer Vollkommenheitslehre der in Gott vereinten Seele« verbrannt, denn die ›perfekte‹ und durch die Einheit mit Gott vollständig ›befreite‹ Seele bedarf nach Marguerite weder der Tugend noch der Gnadenmittel der Kirche (PETERS 1988, 74). Zur Konzeption der *Ame anientie et franche* vgl. auch RUH 1993, 358ff., bes. 361: »Das dialektische Verhältnis von Nichts und Alles liegt darin beschlossen, daß das radikale Nichts, im Wissen und Wollen, [...] das göttliche Erkennen und Wollen in ihr erst ermöglicht.«

durch die Jesus spricht: »Du bist die, die nicht ist. Ich aber bin der, der ist.«<sup>27</sup> Doch lassen sich diese Sätze auch umkehren: »Mein Ich ist Gott«, schreibt Catherina von Genua (vgl. FINKE 1993, 41). Irdisches Selbst und menschliche Individualität kommen im *Dialogo* entsprechend nicht als solche, sondern nur als Begriff vor, doch bleibt ihre existenzielle Defizienz im Heilsplan aufgehoben. Die Unterschiedenheit und Bedürftigkeit menschlicher Körper stiftet gegenseitige Abhängigkeit, so geschaffen, »damit ihr« – wie Gott sagt – »gezwungen seid, euch gegenseitig Liebe zu erweisen« (G 7, S. 12; D VII, S. 16).

Der Text verewigt – im eigentlichen Sinn des Wortes – die dialektische Konstruktion des Selbst über seine Vernichtung, die zur Aufhebung im zeitlosen Gott führt, und spricht aus dieser Perspektive. Neben der Auslöschung des eigenen und der Übernahme des göttlichen Willens besteht eine zweite, grundlegendere Bedingung für diese Verschmelzung, nämlich die Menschwerdung Gottes, die Christus zur »Brücke« (G 21-27, S. 33ff.; D XXI-XXVIII, S. 43-55) macht: »In der Einigung der beiden Naturen nahm Ich das Opfer des Blutes Meines Sohnes an, das mit der göttlichen Natur vermengt und verschmolzen wurde durch das Feuer Meiner göttlichen Liebe«.<sup>28</sup> Die Inkarnation präfiguriert den Prozess der Unio und bildet seine heilsgeschichtliche Voraussetzung.

So monologisch dieser *Dialogo* strukturiert ist, so deutlich wird indes, dass das göttliche Ich ein plurales ist: Es spricht aus ihm der Gottessohn (von Caterina immer wieder als ›die Wahrheit‹ apostrophiert), und es spricht in ihm Caterina, deren Wille sich Gottes Willen anverwandelt hat – und außer ihr noch andere. So sagt das göttliche Wort über die Seinen: »Sie sind Mein zweites Ich: sie haben ihrem eigenen Willen entsagt, ihn ertötet und sich mit dem Meinigen bekleidet, indem sie sich mit ihm eins und gleichförmig machten.«<sup>29</sup> Eine solche Pluralität des ›Ich‹ entspricht dem

27 JUNGMAIR 2004/1, 127; *Legenda maior* I.vi §92, S. 876 u. §96, S. 877: *Cognosce te illam esse, quae non es; me autem illum, qui sum.*

28 G 14, S. 26; D XIV, S. 35: *Unita l'una natura ne l'altra, ricevevi e acceptai el sacrificio del sangue de l'unigenito mio Figliuolo, intrinso e impastato con la natura divina col fuoco della divina carità [...].* – Den Kerngedanken von Christus als ›Brücke‹ entwickelt Caterina bereits in einem Brief an Raimund (MEATTINI Bd. 3: Lett. 272, S. 61-75), der ein visionäres Gespräch mit Gott enthält und wohl als Grundlegung des *Dialogo* anzusehen ist (vgl. SCOTT 1999, 150).

29 G 1, S. 2; D I, S. 4: *Sonno un altro me, perché hanno perduta e annegata la propria volontà e vestitisi, unitisi e conformatisi con la mia.* Vgl. z.B. auch D XLV, S. 85: *Sí che vedi che nel vedere cognoscono, e cognoscendo amano, e amando anniegano e perdono la volontà loro propria. Perduta la loro, si vestono della mia che non voglio altro che la vostra sanctificazione.* G 45, S. 56: »Du siehst also, wie Meine Knechte sehend erkennen und erkennend lieben und liebend ihren Eigenwillen

## theologischen Paradigma des Subjekts in der Trinität:

Daß es die Eigenart der Person ist, in ihrem anderen bei sich selber zu sein, das besagen der Sache nach schon die Sätze der trinitarischen Relationenlehre. Die Relation zum anderen ist konstitutiv für die Identität und Besonderheit der Personen. (PANNENBERG 1979, 411)

Diese Konstellation ist nun erweitert um die Möglichkeit einer Vergöttlichung des Ich, das im *Dialogo* bereits ein Anderer geworden ist: »Du Gott, bist Mensch, und der Mensch ist Gott geworden« (G 13, S. 25; D XIII, S. 33: *Tu, Dio, se' facto uomo, e l'uomo è facto Dio*). Entsprechend antwortet Gott: »Und da ihr Mein Bild seid, so ergriff ich das Eure und nahm Menschengestalt an. So dass Ich nun eins bin mit euch« (G 12, S. 21; D XII, S. 29), und es weiß die Seele, »daß Er die Wahrheit ist und die Seele durch die Liebeshingabe ein zweiter Er wird«. <sup>30</sup>

Nachvollziehbar wird diese dialektische Konstruktion des Selbst im Anderen nur in ihrer Prozesshaftigkeit und Dynamik, jener andauernden Bewegung, die im *Dialogo* mit ›Liebe‹ und ›Begehren‹ bezeichnet ist. Die »gerechte Seele, die ihr Leben in liebender Begierde beschloß [...] kann ewig in der Liebe leben [...]. Immer ersehnt sie Mich und liebt Mich, daher ist ihre Sehnsucht nicht leer, sondern wenn sie hungrig ist, wird sie gesättigt, und gesättigt hungert sie dennoch« (G 40, S. 51; D XLI, S. 73). Während die Liebe der eigentliche Stoff der Seele ist, <sup>31</sup> ist Gott die »unerschaffene Liebe« (G 51, S. 64; D XLVIII, S. 98: *carità increata*). Diese selbstreferentielle Identifikation des Liebenden durch die Liebe macht Gott im *Dialogo* zum Liebesnarren, zum *pazzo di amore*: <sup>32</sup> »Denn in

---

vernichten und verlieren und sich darauf mit dem Meinen bekleiden, der nichts anderes will als Eure Heiligung.«

30 G 1, S. 1; D I, S. 3: *che egli è la verità che per affecto d'amore l'anima diventa un altro lui*. – Vgl. ganz ähnlich Margareta Porete: *Spiegel der einfachen Seelen* (GNÄDINGER 1987, 185): »Ich habe gesagt, ich wolle ihn lieben: | Ich lüge, dies bin nicht mehr ich. | Er allein ist es, der mich liebt: | Er ist, und *ich* bin nicht mehr.« Wie Caterina beschreibt auch Marguerite die Erfahrung des Aufgehen in Gott mit dem Bild des Meers: »Wie diese Seele aus dem Meer kam und einen Namen hatte, und wie sie zurückkehrte ins Meer und damit ihren Namen verliert und nun keinen mehr hat; außer einzig den Namen dessen, in den sie vollständig umgewandelt wurde: nämlich in den Bräutigam ihrer Jugend, der seine Braut ganz in sich umgewandelt hat. Er *ist*, also ist auch diese« (GNÄDINGER 1987, 128).

31 Vgl. D LI, S. 98: *L'anima non può vivere senza amore, ma sempre vuole amare alcuna cosa, perché ella è facta di amore, però che per amore la creai*. »Ohne Liebe kann die Seele nicht leben, sie will stets etwas lieben, besteht sie doch aus dem Stoff der Liebe, weil Ich sie aus der Liebe erschaffen habe« (G 51, S. 64).

32 D CLIII, S. 358. Vgl. G 30, S. 42; D XXX, S. 59; G 167, S. 247; D CLXVII, S. 404; vgl. auch den Brief an den Augustiner Jeronimo da Siena, KOLB V, S. 50;

Vorsehung erschuf Ich ihn [den Menschen], und als Ich in Mich selber blickte, da entbrannte Ich in Liebe zur Schönheit Meiner Kreatur«. <sup>33</sup> ›Trunken‹ und ›berauscht‹ vor Liebe ist die Seele, <sup>34</sup> ist aber auch Gott, den sie fragt: »Warum bloß bist Du so vernarrt [*inpazzato*]? Weil Du in Liebe zu Deinem Geschöpf erglühtest, darum gefällt Du Dir und ergötztest Dich in Dir selbst an ihm und bist versessen auf sein Heil« (G 153, S. 220; D CLIII, S. 358).

Mit diesen Formulierungen, die eine Dominanz der Beziehungsform über die Identitäten artikulieren, wird die Relationalität der trinitarischen Personen übersetzt in die wechselseitige Subjektconstitution Gottes und der Seele im jeweils Anderen: »Mystik, konfrontiert mit Gott, muss sich zu erklären suchen, wie im Referenzlosen nicht nur Referenz, sondern auch Selbstreferenz entsteht« (LUHMANN 1989, 80). Eingelöst wird dies mit der Liebe als generativem Prinzip. Die Dynamik des unendlichen Begehrens <sup>35</sup> setzt die Denkfigur eines ›zweiten Ich‹ narrativ um und macht plausibel, wie aus der Seele ein ›zweiter Er‹ wird. Die unitive Gottesliebe garantiert die Möglichkeit der Verähnlichung, womit die Beziehung als wechselseitige und gleichrangige definiert wird. Im gegenseitigen Begehren begegnen sich Gott und Mensch als ›Freunde‹:

*però che con quello amore che so' amato Io, con quello vi rispondo: cioè che, amando me sí come fa el servo el signore, Io come signore ti rendo el debito tuo, secondo che tu hai meritato. Ma non manifesto me medesimo a te, perché le cose secrete si manifestano a l'amico che è facto una cosa con l'amico suo. (D LX, S. 112)*

---

MEATTINI Bd. 3: Lett. 52, S. 215. Auch die vollkommene Selbstbezogenheit und Selbstreferentialität der Liebe begegnet bereits bei Bernhard von Clairvaux: »ich liebe, weil ich eben liebe; ich liebe, eben damit ich liebe« (*Hoheliedpredigten X*; SCHUCK 1926, 129).

33 G 135, S. 185; D CXXXV, S. 303. – Vgl. auch den Brief an Bernabo Visconti von Mailand: *perocché riguardando Dio in sé medesimo, innamorossi della bellezza della sua creatura* (DUPRÉ THESEIDER XVII, S. 62; MEATTINI Bd. 1: Lett. 28, S. 575); »denn indem Gott in sich selbst blickte, verliebte er sich in die Schönheit seiner Kreatur« (KOLB IV, S. 40).

34 Fast identische Beschreibungen dieses Zustands leiten jeweils die Kapitel des *Dialogo* ein, in denen die Seele sich artikuliert: vgl. G 19, S. 32; D XIX, S. 41; G 30, S. 41; D XXX, S. 58; G 87, S. 106; D LXXXVII, S. 168; G 108, S. 137; D CVIII, S. 216; G 134, S. 180; D CXXXIV, S. 296; G 153, S. 220; D CLIII, S. 358.

35 Denn es ist »unmöglich, ständig in der gleichen Verfassung zu bleiben« (G 68, S. 86; D LXVIII, S. 132); dort weiter: »Wie sie [die Seele] auch in der Tugend nicht stillstehen kann, sondern entweder fortschreitet oder zurückfällt, so kann auch der Geist nicht bei der einen selben Beglückung in Mir verharren, ohne daß Meine Güte sie mehre.« Vgl. auch G 91, S. 113; D XCI, S. 178f.

Ich antworte mit der gleichen Liebe, mit der ich geliebt werde; wenn Du Mich also liebst wie der Knecht seinen Meister, so gebe Ich dir auch als solcher den verdienten Lohn, doch offenbare Ich Mich dir nicht, denn Geheimnisse entdeckt man nur dem Freund, mit dem man eins wurde im Band der Freundschaft.<sup>36</sup>

Gott lässt sich dann vom »Tau des heiligen Verlangens« fesseln und »spricht klagend: [...] diese Tränen bezwingen Mich, weil sie eins sind mit Meiner Liebe und aus Liebe zu Mir vergossen werden«. <sup>37</sup> Mit dieser Auflösung der Herrschaftsverhältnisse stellt sich dann allerdings auch die Frage der Autorisierung: der Erkenntnisse und Offenbarungen wie auch der Autorin Caterina, aus der Gott spricht.

## II UMKEHRUNGEN: GESCHLECHTER-MASKEN UND AUTORISIERUNGS-STRATEGIEN

Caterina, die 1461 heilig gesprochen wurde und der Papst Paul VI. 1970 den – im maskulinen Genus fixierten – Titel eines »Kirchenlehrers« verlieh, befand sich in der prekären Situation dozierender Frauen: Sie maßte sich eine Autorität an, von der sie durch die Geschlechterordnung der Kirche ausgeschlossen war.<sup>38</sup> Ihre Begnadung und Erleuchtung mussten sich als unzweifelbar heilig erweisen, ihre Lehre auf ihre Orthodoxie hin überprüft werden.<sup>39</sup> Aufgrund der institutionellen und ideologischen Rahmenbedingungen ist die Frage der Legitimität von Offenbarungserlebnissen und ihrer Verbreitung immer auch an die Kategorie des Geschlechts geknüpft, doch stellt sich der Zusammenhang von Autorisierungskonflikten und Geschlechtszuweisungen weit komplexer dar als es moderne Repräsentationshypothesen erscheinen lassen.<sup>40</sup>

Mystische Gotteserfahrungen stellen sich nicht a priori quer zur orthodoxen Lehre,<sup>41</sup> so wie umgekehrt auch die Amtskirche immer mit der Möglichkeit besonderer Begnadung und einem daraus resultierenden Son-

36 G 60, S. 73. Vgl. ebenso G 72, S. 89; D LXXII, S. 138.

37 G 14, S. 25; D XIV, S. 33: *lassandosi costringere a le lagrime e lassandosi legare a la fune del sancto desiderio suo, lagnandosi diceva: [...] la lagrima mi costringe perché è unita con la mia carità ed è gictata per amore di me [...]*.

38 DINZELBACHER 1993, 254 weist darauf hin, dass das klerikale Schweigegebot gegenüber Frauen (im Anschluss an 1 Cor 14, 34), das sich in der Septuaginta ausschließlich auf die Lehre bezog (*lalein*), mit der Fassung der Vulgata jedoch ausgeweitet wurde (*loqui*), nun paradoxerweise nunmehr durch prophetisches Sprechen durchbrochen werden kann.

39 Vgl. dazu DINZELBACHER 1993, 255ff.

40 Vgl. dazu kritisch auch WOGAN-BROWNE 1994, 24f.

41 Vgl. McNAMARA 1993; DINZELBACHER 1993, 254ff.

derstatus zu rechnen hat.<sup>42</sup> Der Ausweis der Heiligkeit besteht nicht zuletzt auch darin, dass sie sonst gültige Gesetze durchkreuzt und außer Kraft setzt. Zumal Frauen einem institutionalisierten Lehrverbot unterliegen, bedürfen Predigerinnen und Prophetinnen aber einer besonderen Legitimation, die immer bloß fallweise durchgesetzt werden kann. Wenn aus einer solchen Position ›unverfügbarer Autorschaft‹ dennoch Redelizenzen gewonnen werden soll, kann das nur dialektisch geschehen: in der spannungsvollen Kombination eingestandener Unvollkommenheit und betonter Schwäche mit unerwarteter Berufung.<sup>43</sup>

Wie positioniert sich Caterina in den patriarchal besetzten Machtverhältnissen? Implizit gibt der *Dialogo* darüber Auskunft, denn neben der immer nur punktuell zu erreichenden Vergöttlichung des Ich steht die Auseinandersetzung mit der Kirche als Gemeinschaft und Institution. Deren Stellvertretungsanspruch und die Heiligkeit des Priesteramts betont Gott, und mit ihm Caterina, ohne Abstriche. Zentral ist die Auffassung der Kirche als *corpus mysticum* Christi, einer seit dem 12. Jahrhundert geläufigen Denkfigur (vgl. KANTOROWICZ 1990, 209ff.). Dieser sakrale Sozialkörper wird indes von Individuen gebildet, deren jeweilige Qualitäten Caterina differenziert erörtert. Während die »sanften Diener« Gottes »geliebte Söhne sind und eine Sonne im mystischen Leib der heiligen Kirche« (G 119, S. 153, 156 u. 120, S. 159; D CXIX, S. 239, 243 u. CXX, S. 248), kritisiert sie scharf und ausführlich das »schändliche Leben schlechter Priester«, ihre Geldgier, Selbstsucht, Eitelkeit, Völlerei, Aufgeblasenheit, Wollust und Unreinheit (G 121-128, S. 160-172; D CXXI-CXXVIII, S. 249-276). Gegen diese ›Fäulnis‹ im Leib der Kirche<sup>44</sup> wendet sich Caterina im *Dialogo* wie auch den Briefen genauso engagiert, wie sie die Rückkehr des Papstes aus Avignon nach Rom betreibt. Die sakrale Autorität der Kirche wird damit nicht in Frage gestellt, wohl aber die Autorität des einzelnen Amtsträgers.

42 Umgekehrt bedarf der individuelle Anspruch auf Wort-Verkündigung immer der Rechtfertigung: »Die Transformation des historisch-kontingenten Ichs in eine Form gesellschaftlich akzeptierter Autor-Autorität erforderte erheblichen Begründungsaufwand« (MEIER 2004, 263).

43 Vgl. die Analysen zur Autorschaftslegitimation bei Hildegard von Bingen und Elisabeth von Schönau bei MEIER 2004, die resümiert: »Die Frauenautorinnen [...] können nicht auf eine stabile doktrinale Kompetenz verweisen, [...] sondern ziehen aus ihrer Rolle unverfügbarer Autorschaft die Konsequenz einer Art doppelten Autorschaftsmodells [...] – ein Modell, das eine komplementäre Disposition der Schwachheit und Stärke prozeßhaft veranschaulicht« (MEIER 2004, 265).

44 Vgl. z.B. den Brief an Bernabo Visconti von Mailand KOLB IV, S. 45; DUPRÉ THESEIDER XVII, S. 67f.; MEATTINI Bd. 1: Lett. 28, S. 580f. (*membro putrido*) oder an Simon Kardinal von Luna MEATTINI Bd. 1: Lett. 293, S. 209.

Caterinas ›Rhetorik der Orthodoxie‹ (MCNAMARA 1993) setzt eine streng hierarchische Ordnung voraus, die sich in den Termini der Feudalherrschaft, aber auch der Familie ausdrückt, so dass der Abstand zwischen Seele und Gott zunächst unendlich groß scheint. Als Autorin tritt Caterina im *Dialogo* an keiner Stelle auf, der Text setzt ohne jede Rechtfertigung oder Angabe seiner Abfassungsumstände im generalisierenden Gestus – mit den Worten *levandosi una anima...* – ein. Während Mystikerinnen wie Mechthild von Magdeburg oder Gertrud von Helfta zunächst den speziell ergangenen göttlichen Schreibauftrag darlegen,<sup>45</sup> inszeniert Caterinas Text von vornherein die Assimilation des eigenen in den göttlichen Willen. Die prinzipielle Problematik weiblicher Autorschaft gerät so gar nicht in den Blick, und die ›Weiblichkeit‹ der Seele wird an keinem Punkt konkretisiert, wird greifbar nur in der topischen (aber äußerst seltenen) Anrede ›Meine Braut‹ (z.B. *G* 98, S. 122; *D* XCVIII, S. 195). Als Sprachrohr Gottes ist Caterina nur in der Rahmung des Textes präsent, der unter ihrem Namen überliefert wird.

Genau diese Rolle illustriert indes eine Episode der *Legenda* äußerst konkret. Als Raimund von Capua sich nach der Wahrheit von Caterinas Erkenntnissen fragt, wird er Zeuge einer erstaunlichen Verwandlung:

*Dumque sic cogitatem, & in faciem loquentis intenderem; subito facies ejus transformata est in faciem viri barbari, qui me fixis oculis intuendo, nimium terruit: eratque facies oblonga, aetatis mediae, non prolixam habens barbam coloris triticei, majestatemque praeferens in aspectu, ex qua se manifeste Dominum ostendebat: nec aliam pro tunc ibi faciem discernere poteram, praeter illam. Cumque pavefactus & territus, erectis circa humeros manibus, exclamarem: O qui est, qui me respicit? Respondit virgo: Ille, qui est. Quo dicto, mox facies illa disparuit, & faciem virginis, quam discernere prius non potui, clare vidi. (Legenda maior I.v §90; S. 875)*

Und während ich darüber noch nachdachte, fiel mein Blick auf das Gesicht der Sprechenden, das mir plötzlich verändert schien: es war das Angesicht eines bärtigen Mannes, dessen Augen mich durchdringend anschauten. Ich erschrak. Ja, das war das Antlitz eines Mannes, länglich und von einem knappen Bart umrahmt, der die Farbe reifen Korns besaß. Der Mann mochte in mittlerem Alter stehen, und seine Erscheinung war von solcher Majestät, daß es sich ganz offensichtlich nur um den Herrn handeln konnte! Das Gesicht Caterinas sah ich nicht mehr. Erschrocken hob ich die Hände zu den Schultern hoch und rief in großer Angst: »Oh, wer schaut mich so an?« – Die Jungfrau versetzte: »Er, der ist.« Kaum hatte

45 Vgl. Gertrud von Helfta: *Ein bott der götlichen miltekeit* (WIELAND 1973, Kap. 3-4, 87f.), wo Christus gleich zweimal erscheint und den Text autorisiert. Bei Mechthild von Magdeburg (*Das fließende Licht der Gottheit*. NEUMANN 1990, 4f.) korrespondiert das Buch mit der Inkarnation, da sich Gott seiner Liebesgaben nicht enthalten kann.

sie diese Antwort gegeben, als das Antlitz verschwand; ich blickte wieder in Caterinas vertrautes Gesicht, das ich vorher nicht mehr finden können. (JUNG-MAYR 2004/1, 123)<sup>46</sup>

Die wunderbare Verwandlung schlägt genau an jenem Punkt um, da sie zur Re-Inszenierung der Selbstoffenbarung Gottes im brennenden Dornbusch in aller ›herrscherlichen Autorität<sup>47</sup> aufläuft (Exodus 3, 14: *Ego sum qui sum*). Hinter dem Antlitz Gottes kommt Caterina zum Vorschein, die seine Worte übermittelt – zuerst ihre Stimme, dann auch ihre Gestalt. Das transzendierende Ereignis setzt damit die entkörperliche Lehre von der Integration ins göttliche Ich körperhaft um, lässt zugleich aber erkennen, dass Begnadung und Erwählung im Rahmen der Geschlechterordnung eine Vermännlichung bedeuten. Diese Vermutung trifft sich mit der Häufung von Begriffen der Männlichkeit im *Dialogo*: Oft ist die Rede von den ›Söhnen‹, ›Freunden‹ oder ›Knechten‹ Gott des Vaters, und auch darin spiegelt sich Caterinas Bekenntnis zur männlich besetzten Autorität der Kirche.<sup>48</sup> ›Mannhaft‹ (*virilmente*) erträgt die Seele jede Mühsal (*D XII*, S. 29). In den Briefen steht ›Männlichkeit‹ für die tatkräftige Verwirklichung des Glaubens: »von Liebe verzehrt« wird »die Seele in die Schlacht eile[n], um männlich zu kämpfen«. <sup>49</sup> Oder: »Nicht länger widerstehe dem heiligen Geist, der Dich ruft [...]; sondern sei ein Mann, der mannhaft heraustritt auf dem Schlachtfeld.«<sup>50</sup> Dieses Bild männlich-martialischen Gottesstreitertums propagiert Caterina, die sich in der kaum variierten Arenga der Briefe als »Dienerin und Magd der Diener Jesu Christi« (*serva e schiava de' servi di Gesù Cristo*) identifiziert, um dann allerdings männliche Eitelkeit, Nachlässigkeit und Ängstlichkeit schonungslos zu kritisieren. Entsprechend soll

46 In der Fassung der *Legenda minor* spricht Gott selbst die Worte *Ego sum qui sum* (GROTTANELLI 1868: I cap. ix, S. 30). Zitiert wird das Gotteswort auch in der *Legenda maior* I.vi §95, S. 876.

47 Vgl. zur *Exodus*-Stelle WEINRICH 1979, 642: »es handelt sich um eine Identitäts-Offenbarung, die mit herrscherlicher Autorität ausgesprochen ist.«

48 Vgl. auch im Brief an Gregor XI: KOLB XXIV, S. 123; DUPRÉ THESEIDER LXXXI, S. 332 (MEATTINI Bd. 1: Lett. 239, S. 113).

49 Brief an Simon Kardinal von Luna (BAUMOTTE 24, S. 135; MEATTINI Bd. 1: Lett. 293, S. 208); vgl. auch die Beschreibung eines viril-geistlichen Rittertums im Brief an Carlo della Pace, später König von Neapel (KOLB XLI, S. 197, 199; MEATTINI Bd. 1: Lett. 372, S. 324, 326). DINZELBACHER 1993, 275 zählt (nach Mattioli) insgesamt 381 Verwendungen von *virile* in den Briefen.

50 Brief an Stefano di Corrado Maconi: *sia uomo virile, che virilmente esca al campo della battaglia* (MEATTINI Bd. 2: Lett. 205, S. 411; KOLB XIV, S. 82). So auch an Papst Gregor XI: »Seid mir ein mutiger Mann und nicht furchtsam.« (KOLB XV, S. 86). *Siatemi uomo virile, e non timoroso* (DUPRÉ THESEIDER LXIII, S. 267; MEATTINI Bd. 1: Lett. 206, S. 84).



sich vorbildliche Haltung auch bei Frauen im ›männlichen Herzen‹ (*cuore virile*) ausdrücken,<sup>51</sup> und es ist zurückzudenken an die Formulierung im *Dialogo*, dass aus der Seele »ein zweiter Er« werde.

Die *Legenda* übersetzt solche Redefiguren der Vermännlichung in ein biographisches Zentralereignis am Beginn von Caterinas Lebensweg. Sie beobachtet die Dominikanermönche und entwickelt ein besonderes Verlangen, selbst in die Gemeinschaft der Brüder aufgenommen zu werden und gefährdete Seelen zu retten:

*Sed cum videret in hoc repugnantiam sexus, cogitavit frequentius, ut ipsa mihi confessa est, beatam Euphrosynam, cuius nomen a casu erat ei olim impositum, in hoc imitari: ut scilicet sicut illa, fingens se masculum, intravit monasterium monachorum; sic ista remotas ad partes accedens, ubi esset incognita, fingendo se masculum, Ordinem Praedicatorum intraret, ubi posset subvenire pereuntibus animabus. (Legenda maior I.i §38; S. 863)*

Sie sah natürlich, daß das für sie als Frau unmöglich war. Sie träumte aber oft davon, dasselbe wie die selige Eufrosina zu tun, deren Namen sie ja zufällig in ihren Kinderjahren als Kosenamen getragen hatte. (Diese Gedanken Caterinas kenne ich aus einer ihrer Beichten.) Eufrosina hatte sich nämlich als Mann ausgegeben, um in ein Mönchskloster einzutreten. Caterina wollte gleicherweise in einer entfernten Gegend, wo niemand sie kannte, als Mann verkleidet, Predigerbruder werden, um den Menschen zu Hilfe zu eilen, deren Heil gefährdet war. (JUNG-MAYR 2004/1, 55f.)

Der Verweis auf die Identifikation mit einer Heiligen unterstreicht hier die Legitimität des Wunsches nach einer gewandelten Geschlechtsidentität.

Die Denkfigur der Vermännlichung im Glauben entspringt einer Geschlechtertheologie, die seit der Patristik Geist und Selbstdisziplin mit ›Männlichkeit‹, Körpermaterie und gefährliche Sinnlichkeit mit ›Weiblichkeit‹ identifiziert.<sup>52</sup> Über die Frau schreibt Origenes, dass sie »das Fleisch und die Leidenschaften« repräsentiert, doch folgt daraus zugleich, dass »wahrhaft männlich« ist, wer »sich von Sünde, das heißt: weiblicher Schwäche abwendet«.<sup>53</sup> Die Identifikation von Heiligkeit und Tugend (*virtus*) mit dem männlichen Geschlecht (*vir*) erlaubt nach Palladius einen Aufstieg zum ›weiblichen Gottesmann‹.<sup>54</sup> Vor dem Hintergrund einer gradualistisch, nicht binär-oppositär konzipierten Geschlechterdifferenz ermöglichen Jungfräulichkeit und Askese eine Reinigung vom ›minderen‹ Geschlecht und eine Übernahme von Attributen religiöser Autorität und

51 Brief an die Königin von Neapel (MEATTINI Bd. 1: Lett. 317, S. 360).

52 Vgl. BYNUM 1991a, 98 (mit weiteren Nachweisen); vgl. ausführlich auch RUHRBERG 1995, 425ff.

53 Origenes: *In Levit.* PG 12.188. Zitiert nach CLOKE 1995, 33.

54 Vgl. CLOKE 1995, 214; vgl. weiter SALISBURY 1991, 26ff. u. 97ff.

Autonomie. Raimunds *Legenda* schließt hier an und betreibt die Legitimierung Caterinas im deutlichen Bewusstsein, dass ihre Berufung quer zur üblichen klerikalen Geschlechterordnung steht. Gott stattet sie mit besonderen Zeichen – wie dem unsichtbaren Vermählungsring – aus, weil sie als Angehörige des ›schwächeren Geschlechts‹ auffällig werden muss (*Legenda maior* I.vii §117, S. 882: *quia sexus fragilior, novitas notabilior*).

Doch nicht nur in solchen Kommentierungen zeigt sich der prinzipiell apologetische Fokus der Vita (SCOTT 1993, 96), der in *Dialogo* und Briefen durchgängig fehlt. Der Hagiograph thematisiert bereits im Prolog die Problematik weiblicher Rede. Im Gestus des Erstaunens vergleicht er Caterinas Sprache mit der des Apostel Paulus und erkennt in ihrer Begabung, mehreren Sekretären gleichzeitig Briefe zu diktieren, eher die Zeichen himmlischer Eingebung als die im ›weiblichen Körper‹ angelegten ›natürlichen Fähigkeiten‹ (*Legenda maior, prologus primus* §7, S. 854: *quod in corpore muliebri [...] potius dat mihi signi miraculi & infusionis supercaelestis, quam cujuscumque naturalis virtutis*). Auch ihr Buch hat ihr der Heilige Geist eingegeben.<sup>55</sup> Geistliche Bildung, Lese- und Schreibfähigkeit Caterinas sind entsprechend unmittelbare Effekte wunderbarer Begnadung.<sup>56</sup> Im Verlauf der *Legenda* führt Raimund dann eine Reihe miraculöser Ereignisse an, die Caterinas unerhörte Berufung dokumentieren und ihren allmählichen Statuswechsel legitimieren, wobei Geschlecht und Geschlechtlichkeit immer wieder thematisch werden.

Caterinas erster Statuswechsel vollzieht sich in der Abwehr einer sozial diktierten Frauenrolle. Nachdem sie selbst die Verheiratung verweigert hat, besetzt der Tod ihrer Schwester Bonaventura im Kindbett eine zentrale Stelle im Prozess der Neudefinition. Caterina sieht Bonaventura im Fegefeuer, weil diese versucht hatte, ihre Schwester dem Dienst an Gott abspenstig und sie für Weltliches empfänglich zu machen (*satagebat trahere ad mundana*). An diesem Wendepunkt ändert sich auch Caterinas Identifikation, denn sie sieht sich nun als Büsserin in der Gemeinschaft mit Maria Magdalena und führt in den folgenden Jahren das Leben einer *inclusa* im Haus der Eltern.<sup>57</sup> Allerdings versteht sie Maria Magdalena auch als weib-

55 *Legenda maior, prologus primus* §8, S. 854: *Insuper si quis inspiciat libru, quem Spiritu sancto manifeste dictante, composuit in idiomate proprio; quis possit imaginari aut credere illum factum per feminam?*

56 So vermag Caterina nach entsprechendem Gebet plötzlich zu lesen, obwohl sie niemals eine entsprechende Ausbildung genossen hat (*Legenda maior* I.vii §113, S. 881). In einem Brief an Raimund berichtet Caterina, wie der Evangelist Johannes und Thomas von Aquin ihr auf wundersame Weise auch das Schreiben beibrachten (MEATTINI Bd. 3: Lett. 272, S. 73).

57 *Legenda maior* I.ii §42, 45, S. 864f. (Zitat S. 864). Raimund von Capua schreibt,

lichen Apostel, mit den gleichen Lehrprivilegien ausgestattet wie die männlichen Jünger Christi (s.u.). Caterinas Abkehr von weiblichen Lebensentwürfen, wie die *Legenda* sie zeichnet, bezieht sich damit nicht auf eine ›innere‹ Geschlechtsidentität, sondern auf die gesellschaftliche Rolle der Ehefrau und Mutter als »kulturtypische[s] Stereotyp von den beschränkten Aktionsmöglichkeiten für Frauen«. <sup>58</sup>

Die Verweigerung einer arrangierten Ehe im Zeichen der Jungfräulichkeit bildet einen weit verbreiteten hagiographischen Topos und begegnet nicht ausschließlich, aber besonders häufig in den Viten weiblicher Heiliger. Die Erzählung von Caterinas Auseinandersetzung mit ihren Eltern setzt den Ratschlag Ambrosius' in seiner Schrift zur Jungfräulichkeit um: »Überwinde zuerst verwandtschaftliche Gefühle; wenn du deinen Haushalt bezwingen kannst, bezwingst du die Welt«. <sup>59</sup> Derselbe Konflikt drückt sich des weiteren in der Heimsuchung durch Dämonen aus, die Caterina mit frivolen Phantasmen sexueller Akte peinigen (*Legenda maior* I.vii §106-107, S. 879) und ihr weismachen wollen, in Ehe und Mutterschaft liege ihre eigentliche Bestimmung. <sup>60</sup> Caterina beharrt jedoch auf ihrer Verweigerung und erklärt die eigene Stärke mit der Macht des göttlichen Bräutigams: *Ego confido in Domino nostro Jesu Christo, & non in me.* <sup>61</sup> Ihre religiös begründete Autonomie stabilisiert sich hier wie im *Dialogo* durch die Neukonstruktion des Ich im Anderen.

Die entschiedene Zurückweisung der sozial-ökonomisch bestimmten ›weiblichen Situation‹ bildet nun zwar den Ausgangspunkt eines gottge-

---

dass Caterina, die in der Ekstase in die Höhe schwebte, einer ›neuen Maria Magdalena‹ gleich gekommen sei (*sicut altera Maria Magdalena; Legenda maior* II.1 §126, S. 884). In einer späteren Vision wird Maria Magdalena ihr zur Mutter gegeben: *Legenda maior* II.vi §183, S. 899).

58 DINZELBACHER 1993, 275 (hier zu Caterinas Zweifeln an ihrer Berufung zum Apostolat). Vgl. weiter WOGAN-BROWNE 1994, 31: »Images of enclosed women are present throughout Christian tradition, but have particular intensity and meaning in the high Middle Ages against the new marriage patterns of the twelfth and thirteenth centuries, and an increased concern with the movement and control of women in changing kinship structures and patterns of household formation.«

59 Zitiert nach CLOKE 1995, 37.

60 *Legenda maior* I.vii §105, S. 879: *Iuvenis es, & agiliter recuperabit corpus vigorum suum. Vivas sicut ceterae mulieres, accipias virum, & procrea filios ad generis humani augmentum.* – Du bist jung, du kommst schnell wieder zu Kräften und kannst dann wie die anderen Frauen auch leben. Du heiratest, hast Kinder und trägst so zur Vermehrung der Menschheit bei (JUNGMAYR 2004/1, 145). Auch die Heimsuchung durch Dämonen gehört selbstverständlich zum überlieferten Viteninventar; vgl. dazu ausführlich RUHRBERG 1995, 359ff.

61 *Legenda maior* I.vii §106, S. 879. – Ich vertraue auf unseren Herrn Jesus Christus und nicht auf mich (JUNGMAYR 2004/1, 147).

weihten Lebens, beinhaltet aber nicht schon die Autorisierung Caterinas als Verkünderin göttlicher Offenbarung. Ihre Visionen bedürfen der offiziellen Anerkennung durch die Kirche. Die *Legenda* dramatisiert diese Problematik in der Erzählung eines exemplarischen Überzeugungswunders. Raimund von Capua zweifelt zuerst an Caterinas Begnadung und vermag nicht zu entscheiden, ob ihre Visionen Gott oder dem Teufel zuzuschreiben sind. Seine Bereitschaft, Caterina zu glauben, knüpft er an die Bedingung, dass sie ihn tiefste innere Zerknirschung (*contritio*) empfinden lässt, wie sie ihm bislang fremd geblieben ist. Wenig später erlebt er dann seine Verstoßung aus der Gegenwart Christi und seine Wiederaufnahme ins Haus Gottes: eine Erfahrung, die tatsächlich die ersehnte emotionale Erschütterung auslöst (*Legenda maior* I.v §87-89; S. 874f.). Gehören Bekehrungsleistungen und die Überzeugung aller Zweifler insgesamt zu den Topoi der Heiligen-vita, so ist an dieser Schilderung bemerkenswert, dass sie einen rein subjektiven Vorgang formuliert, der sich nicht an einem absoluten Maßstab bemisst, sondern nur im Vergleich mit eigenen Erfahrungen Bedeutung gewinnt. Die noch nie erlebte Tiefe des Empfindens überzeugt Raimund und ist Voraussetzung seiner Vision, in der Caterinas Gesicht mit dem göttlichen Antlitz verschmilzt. Stellvertretend erfährt der Inhaber klerikaler Autorität Caterinas Berufung – und dies wiederum in der Innerlichkeit des Selbst, das sich zur Präsenz Gottes öffnet.

Komplementär zu diesem ganz nach innen gewendeten Wahrheitserweis entwickelt der *Dialogo* ein System der Unterscheidung gottgesandter Visionen von jenen des Teufels, das die affektive Reaktion und die resultierende Neuorientierung zu Differenzkriterien macht. Wahre Erleuchtung ist markiert durch »das Zeichen der Freude, die nach der Heimsuchung in der Seele verbleibt, und das Verlangen nach der Tugend«. <sup>62</sup> Ein weiteres Zeichen besteht in der furchtlosen Bereitschaft zur Verkündigung, analog dem Pfingstwunder (*G* 74, S. 89f.; *D* LXXIV, S. 140). Den Widerspruch von Geschlecht und Berufung legt die *Legenda* jedoch auch Caterina selbst in den Mund, wenn diese im Gespräch mit Christus zunächst darauf verweist, dass sie nicht zu lehren berechtigt sei, das weibliche Geschlecht allgemein verachtet werde und sie in Konflikt mit sozialen Normen geraten könne. Darauf erhält sie die Antwort: *Non est apud me masculus & femina, [...]; sed cuncta aequalia sunt coram me, quia cuncta aequaliter possum.* <sup>63</sup>

62 *G* 106, S. 134 (vgl. dort weiter); *D* CVI, S. 212f. Vgl. ebenso in der *Legenda maior* I.v §85, S. 874.

63 *Legenda maior* II.i §122, S. 883. – Vor mir gibt es weder Mann noch Frau [...], alles ist gleich vor mir, denn es steht gleicherweise in meiner Macht (JUNGMAYR 2004/1, 175). Allerdings bestätigt die weitere Erwiderung auch die »natürliche« Unwissenheit und Schwäche der Frauen (*de sui natura ignorantes et fragiles*). Vgl. dagegen

Insgesamt strukturiert die Vita Caterinas Berufung in einer Serie von Anfechtungen, Zweifeln und erneuter Bestärkung, in deren Abfolge die demütige Erkenntnis weiblicher Schwäche den unverzichtbaren Kontrapunkt zur exzeptionellen Erwählung bildet. Diese konventionelle Akzentuierung von ›Weiblichkeit‹ fehlt jedoch in den Schriften, für die Caterina als Autorin zeichnet.<sup>64</sup> Wo sie sich auf spezifisch ›weibliche‹ Modelle bezieht, greift sie vielmehr auf Deutungsmuster zu, die ihrerseits die traditionellen Rollenentwürfe durchkreuzen: so etwa das positiv besetzte Bild nährenden Mütterlichkeit, das Caterina immer wieder auf Christus anwendet (s.u.). In den Briefen entwirft sie mit der Beschreibung Maria Magdalenas als liebender Jüngerin Christi (*apostola innamorata*), die nach seiner Auferstehung selbst in Marseilles gepredigt habe,<sup>65</sup> zudem ein neues Identifikationsmodell: Maria Magdalena habe sich schließlich nicht am Urteil anderer, sondern nur an der Liebe zu Christus orientiert und sei so zur spirituellen Meisterin (*maestra*) geworden.<sup>66</sup>

Profane Geschlechterrollen und die streng hierarchische Geschlechterordnung bleiben dagegen zentrales Thema der *Legenda* und profilieren den Übergang der zukünftigen Heiligen in eine andere symbolische Ordnung, während sie im *Dialogo* eine bestenfalls marginale Rolle spielen. Zusammengefasst entwerfen die Texte aber eine sakrale Geschlechter(un)ordnung höherer Komplexität. Die visionäre Verlobung Caterinas mit dem himmlischen Bräutigam in der *Legenda* (*Legenda maior* I.vii §114-115, S. 881f.) sowie die Stilisierung der Seele als Braut im *Dialogo* setzen der weltlichen die spirituelle Ehe entgegen und folgen den tradierten Rollenentwürfen der Hoheliedexegese.<sup>67</sup> Allerdings besteht kein einfaches

---

Caterinas Aussage, dass sie über den Heilsweg nie von ›irgendeinem Mann oder einer Frau‹ belehrt worden sei, vielmehr alles von ihrem himmlischen Bräutigam erfahren habe (*quod nihil, quod pertinet ad viam salutis, docuit me unquam aliquis homo vel mulier; Legenda maior* I.v §84, S. 874): Bemerkenswert ist dabei, dass die Befähigung zu geistlicher Unterweisung implizit auch Frauen zugeschrieben wird.

64 Vgl. SCOTT 1992, 45: »Catherine herself does not mention even once that being a woman might be an advantage or a liability in her public mission, and she does not defend herself directly as a woman, either. Her theological categories do not include male-female distinctions.«

65 Brief an Monna Agnesa (DUPRÉ THESEIDER II, S. 13 u. 15; MEATTINI Bd. 2: Lett. 61, S. 509 u. 510): *O dolcissima vergine, come t'accordasti con quella discepola innamorata Maddalena! [...] Ella, i dimostra nelle creature sue; e questo fece dopo la santa risurrezione, quand'ella predicò nella città di Marsilia.*

66 Brief an Monna Bartolomea (MEATTINI Bd. 3: Lett. 165, S. 604): *perché ella seppe sì bene la via, ch'ella è fatta a noi maestra.* – Vgl. weiter zur Identifikation mit Maria Magdalena SCOTT 1992, 42f.

67 Der zweite Teil der *Legenda* setzt ein mit der Stimme des Bräutigams aus dem

Spiegelungsverhältnis zwischen profanen und sakralen Geschlechterverhältnissen, denn die Körper heiliger Autorität, wie sie hier imaginiert werden, sind nicht ausschließlich oder eindeutig männlich. Ecclesia erscheint traditionsgemäß in der Rolle der Braut, der *corpo mistico* dieser Kirche ist insgesamt weiblich, obschon ihre einzelnen Glieder wiederum männlich sind.<sup>68</sup> Caterina schreibt an Raimund: »gießet aus das Wasser des heiligen Verlangens über das Haupt Eurer Brüder, die unsere Glieder sind, eins in dem Körper der süßen Braut« (KOLB XXVIII, S. 135; MEATTINI Bd. 3: Lett. 273, S. 57). In einer Vision entblößt Gott ihr das Herz und setzt es der Kirche ein (Brief an Papst Urban VI.: KOLB XL, S. 191; MEATTINI Bd. 1: Lett. 371, S. 173), während die »wahren Söhne« Gottes »sich nähren an den Brüsten der Braut Christi«. <sup>69</sup> So erscheinen zwar die klerikalen Amtsträger in diesem Kontext geschlechtskonform in der Rolle des Bräutigams,<sup>70</sup> doch können auch Männer jederzeit in die Position der Braut einrücken. Über Niccolo Toldo schreibt Caterina in einem Brief an Raimund: »Er wandte sich gleich einer Braut, die angekommen ist an der Schwelle des Bräutigams und den Blick und das Haupt zurückwendet, die zu grüßen im Zeichen des Dankes, die sie begleitet haben« (KOLB XXVIII, S. 138; MEATTINI Bd. 3: Lett. 273, S. 60). Der jenseitige Bräutigam verfügt seinerseits über spezifisch weibliche Qualitäten, die jenen der Ecclesia entsprechen: Im *Dialogo* heißt es von Jesus, dass er »handelte wie die stillende Amme« (G 14, S. 27; D XIV, S. 35). Auch die endgültige Einigung mit Gott wird so beschrieben:

*Si come il fanciullo, che pacificato si riposta al pecto della madre, traie a sé il lacte col mezzo della carne; così l'anima, gionta a questo ultimo stato, si riposa al pecto della divina mia carità, tenendo nella bocca del sancto desiderio la carne di Cristo crocifixo* (D XCVI, S. 190).

Wie das Kindlein, das still im Arm der Mutter ruht mit der Brust der Mutter an den Lippen und daraus durch die Vermittlung des Fleisches die Milch in sich zieht, so ruht auch die Seele in diesem letzten Zustand an der Brust Meiner göttli-

---

Hohelied, um dazu überzuleiten, wie der jenseitige Bräutigam Caterina aus der selbstgewählten Isolation in die Welt geleitet: *Legenda maior* II.i §118, S. 882. – Zur Geschichte der Hoheliedexegese vgl. OHLY 1958; ASTELL 1990; speziell zum deutschen St. Trudperter Hohelied KELLER 1993.

68 Vgl. ähnlich bei Hildegard von Bingen: *Scivias* II, 5: Der mystische Leib (BÖCKELER 1954, 179ff.).

69 Brief an Papst Gregor XI.: KOLB XXIV, S. 123; DUPRÉ THESEIDER LXXXI, S. 332: *che si pascono alle mamelle della sposa di Cristo* (MEATTINI Bd. 1: Lett. 239, S. 113).

70 So als Repräsentant der Kirche vor allem der Papst: Brief an Urban VI., KOLB XL, S. 191; MEATTINI Bd. 1: Lett. 371, S. 173.

chen Liebe und hält mit den Lippen heiliger Sehnsucht das Fleisch des gekreuzigten Christus.<sup>71</sup>

Auch hier wird ein Anschluss an orthodoxe Deutungsmuster sichtbar. Bereits die Patristik nimmt in Auslegung jener ›Milch der neuen Lehre‹ der Apostelbriefe Bezug auf die mütterliche Qualität Christi.<sup>72</sup> In der zisterziensischen Mystik wird die Mütterlichkeit des Gottmenschen unter Bezug auf die Bildsprache des Hohelieds zur nährenden, hingebungsvollen Liebe präzisiert – so schon bei Bernhard von Clairvaux (vgl. BYNUM 1982, 115ff.). Keinesfalls sind es also bloß Autorinnen, die eine weibliche Körperlichkeit Christi beschreiben (vgl. BYNUM 1982, 140). Caterinas – auch grammatikalische – Verweiblichung Jesu zur liebenden, nährenden ›Wahrheit‹ schreibt sich in eine bereits beglaubigte Traditionslinie ein.<sup>73</sup>

Während sich die Stilisierung Jesu zur Mutter und Amme im *Dialogo* noch als allegorische Sprechweise begreifen lässt, formuliert die *Legenda* den Vorgang des Nährens und Säugens konkret-körperlich aus. Nachdem Caterina den Eiter einer Kranken, die sie pflegt, getrunken hat, zieht Jesus sie an sich und drückt sanft ihren Mund auf die geöffnete Seitenwunde: »Trink nur, meine Tochter, den Trank von meiner Seite, der nicht nur deine Seele, sondern auch deinen Leib, den du um meinetwillen verschmähst hast, mit einer wundersamen Süße erquicken wird.«<sup>74</sup> Diese Spezialkommunion führt bei Caterina zur Leidenschaft für das Sakrament der Eucharistie und steht im Zusammenhang einer Transformation des eigenen Körpers durch die ekstatische Vereinigung mit Christus (s.u., Abschnitt III).

71 G 96, S. 120; vgl. auch G 20, S. 33; D XX, S. 42.

72 Vgl. 1 Cor 3, 1-2; Heb 5, 12-14; 1 Pet 2, 2. – So bei Origenes, Ambrosius, Augustinus und besonders ausgeprägt bei Clemens von Alexandrien: vgl. BYNUM 1982, 125ff.

73 Vgl. z.B. G 159, S. 235; D CLIX, S. 384; vgl. G 36, S. 48; D XXXVI, S. 67; G 61, S. 74; D LXI, S. 113; G 87, S. 107; D LXXXVII, S. 169 u.ö.

74 JUNG MAYR 2004/1, 233; *Legenda maior* II.iv §163, S. 894: *Bibe, inquit, filia, de latere meo potum, quo anima tua tanta suavitate replebitur, quod etiam in corpus, quod propter me contempsisti, mirabiliter redundabit.* Vgl. *Legenda maior* II.vi §187, S. 900. – Ähnliche Visionen finden sich auch bei anderen Mystikerinnen, vgl. BYNUM 1991b, 162. Vgl. weiter die Darstellung von Christi geöffneter Seite als schützendem Innenraum und ›offene Flasche‹ (*bottiga aperta*) bei Caterina (D XXVII, S. 52f. sowie Brief an Raimund von Capua: KOLB XXVIII, S. 135; MEATTINI Bd. 3: Lett. 273, S. 57). Dem entspricht auch die Visualisierung des mystischen Leibs der Kirche als Weinkeller (G 115, S. 149; D CXV, S. 231f.). Dieselbe Vorstellung findet sich auch bei Wilhelm von St. Thierry (vgl. BYNUM 1982, 119ff.), bei Guericus von Igny, der Christi Brust und Herz mit dem Mutterleib assoziiert (vgl. DINZELBACHER 1993, 185), sowie in der *Ancrene Wisse* (vgl. WOGAN-BROWNE 1994, 30).

Wie die Verschiebungen von der Rolle des Bräutigams zu jener der Amme zeigen, stehen Christi Fleisch und Blut geschlechtlich variablen Besetzungen offen;<sup>75</sup> zugleich tritt diese heilige Leiblichkeit in Opposition zum irdisch-sündhaften Fleisch. Anders als in der orthodoxen Tradition, wie sie sich noch bei Hildegard von Bingen findet, erscheint diese anfällige und vergängliche Materie bei Caterina aber nicht weiblich, sondern geschlechtsneutral, wenn nicht sogar männlich. Im *Dialogo* exemplifiziert sie die Gefahren irdischer Sinnlichkeit vorrangig an Männern (häufig Priestern), ihr Paradigma der Sündenversuchung ist zudem nicht sexuelle Lust, womit ein Bezug auf Geschlechterrollen impliziert wäre, sondern Völlerei. Caterina prangert alle diejenigen an, die ihren »Bauch zum Gott machen«, und sieht die Erhitzung des Körpers durch Nahrungsaufnahme am Ursprung aller Sünde.<sup>76</sup> Die Vita führt den Geschlechtsbezug dagegen wieder ein, indem dämonische Versuchung als skandalöse Exhibition sexueller Handlungen beschrieben wird (*Legenda maior* I.vii §106-107, S. 879).

In Caterinas eigenen Texten zeichnen sich damit zwei Autorisierungsstrategien ab: Einerseits orientiert sich die Autorin am patriarchal-hierarchischen Paradigma der Kirche, so dass die eigene Berufung konsequent als ›Vermännlichung‹ erscheint. Andererseits nutzt sie die traditionelle Sprache der Brautmystik, um die etablierte Geschlechterordnung zu durchkreuzen, und verweigert eine Identifikation des sündhaften Fleisches mit ›Weiblichkeit‹. Zudem wird eine Verdichtung des Zusammenhangs von Wort-Offenbarung und sakraler Körperlichkeit erkennbar, wie sie auch in der folgenden Formulierung durchscheint:

*e perché essa non riceva solamente il lacte della dolcezza sprizzato da me nella faccia de l'anima sua, ma perché essa s'atacchi al pecto della mia Verità, sí che richeva el lacte insieme con la carne, cioè di trare a sé il lacte della mia carità col mezzo della Carne di Cristo crocifixo (D LXX, S. 135).*

[Die Seele] soll ja nicht bloß die Milch der Süßigkeit empfangen, sondern sich an die Brust Meiner Wahrheit klammern, um mit der Milch auch das Fleisch zu genießen, anders gesagt, sie soll die Milch Meiner Liebe im Fleisch des gekreuzigten Christus an sich ziehen.<sup>77</sup>

Neben apologetischer Kommentierung und der Dramatik wunderbarer Ereignisse – der Prüfungen, Ekstasen, übermenschlichen Anstrengungen –

75 Zu den Grundlagen für die Auffassung der Menschlichkeit Christi als weiblich vgl. BYNUM 1991a und 1991b.

76 G 121, S. 162; D CXXI, S. 251; vgl. G 125, S. 166; D CXXV, S. 262; G 126, S. 168; D CXXVI, S. 265 und G 144, S. 200f.; D CXLIV, S. 329f.

77 G 70, S. 87. Damit wird angeknüpft an die ›Speise der Vollkommenen‹ in Hebräer 5, 13-4.



sucht die *Legenda* vor allem in diesem Bereich Caterinas Heiligkeit zu belegen:

Im grundlegenden Schema der imitatio, der Gleichheit und des Austausches, in dem der menschliche Körper in der Vitenliteratur eingespannt ist, wird ständig und immer wieder aus dem Wort Fleisch und dem Fleisch Wort, und in der Literatur schreiben Körper(schriften) den Text des Evangeliums sowie seiner Imitationen, Vergleiche und Exegesen weiter fort. (RUHRBERG 1995, 418)

Am Körper Caterinas manifestieren sich daher die Zeichen der Erwählung, beginnt auch eine Verwandlung irdischer Materie, die eine Neukonzeption von Körperlichkeit insgesamt ermöglicht.

### III TRANSFIGURATION DES KÖRPERS

Zur Legitimierung der Mystikerin gehören prinzipiell zwei Elemente: Körper und (Offenbarungs-) Text. Augenzeugen mystischer Ekstasen können wohl die sichtbaren Veränderungen am Körper – das Erbeben, die Ohnmachten, die katatonische Starre – beglaubigen, doch bedürfen solche Vorgänge, die die Regeln geordneter Gebärden und Bewegungen durchbrechen, der Interpretation: entweder durch kompetente Beobachter oder die Mystikerin selbst (vgl. auch SIMONS 1994). Jenseits eines konventionalisierten Zeichensystems von Körpersprache muss sich der Sinn der Erfahrung sprachlich entäußern; ihre Authentizität als sakrale Ekstase behauptet sich wiederum im Rückgriff auf gültige Deutungsmuster.<sup>78</sup> Ein Maximum dieser Konvergenz von Körper und Text ist immer dann erreicht, wenn der Offenbarungstext sich im Zustand der Ekstase artikuliert, wie dies von Caterinas *Dialogo*, aber auch von ihren Gebeten und Briefen gesagt wird.<sup>79</sup> Ein solcher Text gründet zudem in der Paradoxie, eine Form

78 Insofern ist auch die Konventionalität der Redefiguren in den Texten keinesfalls als Fiktionalitätssignal aufzufassen: Die Diskussion um ›Authentizität‹ oder ›Fiktionalität‹ mystischer Erlebnisberichte beruht hier auf falsch gewählten Kategorien; zu den Forschungspositionen vgl. DINZELBACHER 1993, 312ff. Vgl. auch MEIER 2004, 215: »Im Bericht der *Conversio* wird in der Regel zwischen Individualität des Verfassers und Rolle vermittelt, indem die Konstruktion der Autorschaft biographische Informationen des empirischen Autors, die Authentizität garantieren [...], mit vorgefundenen Rollenmustern kombiniert. In einem komplizierten Prozess von Adaptationen zwischen Rollenentwurf und individuellen Daten erfolgt die Ausbildung eines komplexen Autorschaftsbildes, das als stark stilisierte Selbstrepräsentation des Verfassers angeboten wird.«

79 Vgl. *Legenda maior* III.i §332, S. 937: *In quo dictamine hoc fuit singulare & admirandum, quod totum dictamen fuit ab ea prolatum tunc tantummodo, quando ex mentis excessu sensus ejus corporei actu proprio privabantur: quia nec oculi viderunt, nec aures audierunt, nec nares senserunt odorem, nec gustus saporem,*

von Erkenntnis und Erleben sprachlich vermitteln zu müssen, die als das Andere diesseitig-menschlicher Kommunikation charakterisiert ist.<sup>80</sup> Die mystische Rede tritt auf im Gestus des Unsagbaren und inszeniert die Grenzen des Sprachlichen.<sup>81</sup> An diesem immer wieder umspielten Riss in der Vermittlungsleistung von Sprache öffnet sich der Text auf eine Erfahrung hin, die den Körper erfasst und um die Sinnlichkeit des Logos kreist.

Die spezifisch mystischen Körper-Artikulationen, die im weiteren betrachtet werden sollen, ordnen sich insofern einer ›weiblichen Situation‹ zu, als kein Amt die Worte einer Frau autorisiert. So müssen die Begnadung, die Inbesitznahme durch Gott performativ ausgestellt werden: am Körper, der zum öffentlichen Medium einer Verwandlung wird.<sup>82</sup> Diese Autorität stiftende Körperlichkeit hat zwei Dimensionen, die einander ergänzen und in den Caterina-Texten unterschiedlich gewichtet sind. Anhand objektiv beobachtbarer Veränderungen einerseits – von rigoroser Askese und Selbstdisziplinierung bis hin zu dramatischen Körperwundern – zeichnet die *Legenda* Caterinas allmähliche Verheiligung nach. Dazu treten andererseits die jedem Blick entzogenen Körper-Erfahrungen in Vision und Ekstase, die den Leib/Seele-Dualismus transzendieren.

Die *Legenda* gibt solche Erlebnisse verschiedentlich als Rede Caterinas wieder, doch auch *Dialogo* und Briefe reflektieren eine subjektive Körperlichkeit, die ihrerseits in Text transformiert wird.<sup>83</sup> Caterinas zentrales

---

*nec etiam tactus ad objectum suum moveri poterat pro illa mensura temporis, pro qua erat in illo raptu. Et tamen Domino sic operante, virgo sacra in illa extasi posita, totum illum librum dictavit, ut daretur nobis intelligi, quod liber ille non ex aliqua naturali virtute, sed à sola sancti Spiritus infusione processit.*

- 80 LUHMANN 1989 hat daher die Frage gestellt, ob ›Mystik einen Fall von Inkommunikabilität‹ darstelle. Vgl. auch RUH 1990, 23f., der darauf hinweist, dass sich mystische Erfahrung »mitnichten außerhalb der Sprache vollzieht«: »Nur wird diese Sprache als Negation unserer Sprache, die der Zeit und der Sinnlichkeit unterworfen ist, wie Gott selber als das ganz Andere verstanden. Es darf so die mystische Sprache als Metasprache definiert werden.«
- 81 Vgl. SIMONS 1994, 13: »bodies give external expression to experiences of mystical transport which spoken or written language did not and could not articulate.«
- 82 Zwar ist Heiligkeit grundsätzlich an den Körper als ›Beglaubigungsargument‹ gebunden, doch wird sie »bei Frauen ganz wesentlich über Körpererfahrungen und Körperlichkeit generell definiert« (RUHRBERG 1995, 423, vgl. 418ff.): »alle Elemente mystisch interessierter Frauenviten präsentieren die weibliche Körperlichkeit als den einzigen Zugang zur Heiligkeit« (RUHRBERG 1995, 424).
- 83 Hier ist SCOTT 1992, 44 zu widersprechen, die die Schilderungen ›übernatürlicher‹ Ereignisse sämtlich den hagiographischen Texten zuordnet, während Caterina selbst sich stets als ganz ›normalen Menschen‹ beschrieben habe: Nicht nur enthalten auch die Briefe – wie der eingangs zitierte – Berichte über ekstatische Erlebnisse, sie bedienen sich zudem einer Bild-Sprache, mit deren Hilfe eine alternative Sinnlich-

Symbol ist das Blut als allgemeines Medium der Offenbarung und Sakrament, in dem sich Wort/Text und Körper vermitteln. Aus dem Blut der Seitenwunde bezieht sie Offenbarung göttlicher Liebe wie Transzendierung der Sinne und Sakralisierung des Körpers.<sup>84</sup> Nicht zuletzt ist das Blut aber auch Textfluss, und alle Briefe eröffnen mit den Worten: *Io Catarina [...]* *scrivo nel prezioso sangue suo.* »Ich, Caterina, [...] schreibe in seinem kostbaren Blut.«

Angesichts der ganz unterschiedlichen Konzeptionen von ›Körper‹ muss zunächst präzisiert werden, welche Körperlichkeit jeweils in Rede steht. Dem entkörpernten Ich im *Dialogo* tritt der gemäßregelte irdische Leib gegenüber, dem mit Hilfe zahlreicher Disziplinierungsmaßnahmen seine weltgerichtete Sinnlichkeit ausgetrieben werden soll.<sup>85</sup> Die *Legenda* fügt diesem Modell rigorose asketische Praxis hinzu und schildert als Ausweis von Caterinas Heiligkeit ihre verschiedenen Bußübungen: Schlafentzug und Schlafen auf harten Brettern, Selbstgeißelung, vor allem aber das intensive Fasten bis zum fast vollständigen Nahrungsverzicht.<sup>86</sup> Während der mystischen Ekstasen ist der so traktierte Körper ›wie tot‹, erstarrt und verkrampft; er stellt damit die Abwesenheit der Seele aus, deren ›Gefäß‹ zu zerbrechen droht.<sup>87</sup> Geist, Seele, Vernunft und Gotteserkenntnis auf der einen Seite, gefährdetes und gefährliches irdisches Fleisch auf der anderen: auch hier scheint ein radikaler Dualismus vorzuliegen, der sich leichterding dem Paradigma klerikaler Leibfeindlichkeit zuordnen ließe. Doch mit einem solch vergrößerten Modell der Reinigung des Körpers als Martyrium, seiner schrittweisen Hinrichtung als Bedingung totaler Vergeistigung,

---

keit ausdifferenziert wird.

84 Vgl. auch in der *Legenda maior* II.vi §191, S. 901, wo die Speisung aus Christi Seitenwunde mit der Erkenntnis des Göttlichen (*divinitatis notitia*) einhergeht.

85 Vgl. *G* 83, S. 102; *D* LXXXIII, S. 160; *G* 99, S. 124f.; *D* XCIX, S. 198f.; *G* 104, S. 133; *D* CIV, S. 211ff.; *G* 131, S. 175; *D* CXXXI, S. 284f.; *G* 159, S. 233; *D* CLIX, S. 329f.

86 Vgl. z.B. *Legenda maior* I.iii, bes. §58-67, S. 867-69; I.vii §105, S. 879; II.i §125, S. 884; II.v §167, S. 895 u. §170-171, S. 896. Vor der Beschreibung von Caterinas Tod wird (nach einem knappen Auszug aus dem *Dialogo*) außerdem betont, dass sich Caterina endlich nur noch wünschte, den Körper hinter sich zu lassen: III.ii §359, S. 943.

87 Die höchste Offenbarung erhält Caterina während sie für alle Beobachter tot zu sein scheint: *Legenda maior* II.ix §213-215, S. 906 (vgl. auch *G* 79, S. 99; *D* LXXIX, S. 154f.). Vgl. weiter die verschiedenen Beschreibungen der Entrückungszustände: z.B. *Legenda maior* I.v §84, S. 874; I.vi §100, S. 878; I.vii §113, S. 881; III.i §332, S. 937. In der Ekstase kann Caterina sogar unverletzt auf glühenden Kohlen liegen: *corpusculum ejus totaliter super carbones igneos cecidisse* (*Legenda maior* II.i §126-127, S. 884).

lassen sich die Caterina-Texte gerade nicht verrechnen.

Gegen die asketischen Exzesse in der *Legenda* stehen Caterinas kritische Ausführungen im *Dialogo*: In den Vordergrund rückt sie ›grenzenloses Liebesbegehren‹ und Auslöschung des Eigenwillens, nicht ›Züchtigung des Leibes‹, die vom eigentlichen Ziel sogar ablenken kann.<sup>88</sup> Der Leib erscheint als Werkzeug (*G* 42, S. 52; *D* XLII, S. 77), die Sinnlichkeit als ›Magd‹ der Seele (*G* 51, S. 65; *D* LI, S. 99; vgl. *G* 144, S. 200; *D* CXLIV, S. 329). Detailliert befasst sich Caterina mit Zweck und Form der Exerzitien in einem langen Brief an die Dominikanerin Daniella aus Orvieto, der sie Buße im »sanften Lichte der Besonnenheit« empfiehlt, so dass »nie irgendein Akt der Buße zu einer Hauptangelegenheit deines Eifers werde«. Entsprechend ist bei Krankheit und Schwäche Schonung geboten. Die »Regel der Unbesonnenheit« (*indiscrezione*) besteht demgegenüber darin, »alle Körper nach einem selben Maßstabe zu messen«, worin sich wiederum verwerfliche Eigenwilligkeit artikuliert.<sup>89</sup> Im Gegensatz zur modellhaften Askese der *Legenda* wird hier die differenzierte Behandlung individueller Körper in ihrer jeweiligen Verfassung, unter Betonung der je eigenen Orientierung, angemahnt. Auch der irdische Körper vermag schließlich das Wirken göttlicher Liebe auszudrücken: »die Glieder eures Leibes beschämen euch, denn sie vertragen sich in Liebe, ihr aber nicht« (*G* 148, S. 210; *D* CXLVIII, S. 343). Hingabe an Gott vollzieht sich demzufolge nicht als Krieg der Seele gegen den Körper, sondern als Überwindung der profanen Befangenheit von Körpersinnen und Willen. Am Ende dieses Prozesses steht die leibseelische Integration, innerhalb derer auch der Körper Erleuchtung und harmonische Einheit artikuliert.<sup>90</sup>

88 Es gilt zu begreifen, »daß die Vollkommenheit nicht bloß in Züchtigung des Leibes besteht, sondern in der Vernichtung des verderbten Eigenwillens« (*G* 104, S. 133; *D* CIV, S. 210; vgl. *G* 99, S. 124f.; *D* XCIX, S. 198f.). Vgl. auch *D* XI, S. 25: *E Io, che so' infinito, richieggo infinite operazioni, cioè infinito affecto d'amore. Voglio che l'operazioni di penitenzia e d'altri exercizi, e' quali sonno corporali, siano posti per strumento e non per principale affecto.* »Ich aber, der Unendliche, will unbegrenzte Werke, nämlich grenzenloses Liebesbegehren. Ich will, daß die Kasteiungen und anderen körperlichen Werke als Hilfsmittel betrachtet werden und nicht als das selbstwertig Angestrebte« (*G* 11, S. 17f.).

89 Brief an Daniella da Orvieto: KOLB XVIII, S. 101ff.; MEATTINI Bd. 2: Lett. 213, S. 536ff. Vgl. ähnlich im Brief an Monna Agnesa di Francesco: KOLB XII, S. 77; MEATTINI Bd. 3: Lett. 174, S. 543.

90 Vgl. *G* 131, S. 175; *D* CXXXI, S. 284f. Umgekehrt kann nicht nur der sündhafte Leib als »wildes Tier in großem Unrat« erscheinen (*G* 48, S. 61; *D* XLVIII, S. 92: *animale bruto con molta immondizia*), auch die »wüste Seele« beschreibt Caterina als »wildes Tier« (*G* 32, S. 44; *D* XXXII, S. 62: *anima bructa [...] se' facta animale bruto*).

Sowohl Caterinas weitere Reflexionen über profane und sakrale Formen von Sinnlichkeit als auch die körpertransformierenden Ekstasen lassen vermuten, dass es hier nicht um Körpernegation geht, sondern Askese vielmehr eine »Intensivierung des Körpers« bewirken kann.<sup>91</sup>

Es würde allerdings zu kurz greifen, Caterinas Erörterungen über die Berührung und Verschmelzung sakraler Körper als geistig-theoretisches Konstrukt in Opposition zur irdischen Materialität zu deuten. Zu beschreiben ist vielmehr die diskursive Herstellung einer alternativen Körperlichkeit, die sich im Wort nicht erschöpft und nur insofern als ›Metaphorik‹ zu begreifen ist, als sie »bildsprachliche Präsenz« (KÖBELE 1993, 65) erzeugt.<sup>92</sup> Besonders greifbar wird dies Verfahren am emphatisch beschworenen Blutstrom, der Caterinas Texte durchzieht.<sup>93</sup> In einem ihrer Briefe an Raimund von Capua fordert sie diesen zunächst auf, sich einzuschließen »in die geöffnete Seite des Sohnes Gottes [...], von Duft so erfüllt, dass die Sünde darin wohlriechend wird«: »auf daß wir das Blut vergießen sehen mit süßem und liebendem Verlangen.« Ist hier noch an die metaphorische Einkleidung eines abstrakten Ideals zu denken, so unterläuft der weitere Text die Unterstellung einer solchen Differenz. Caterina berichtet im folgenden davon, wie sie Niccolo Toldo zu seiner Hinrichtung begleitet und zuletzt seiner Enthauptung beiwohnt. Dieser bittet sie:

*»Sta meco, e non mi abbandonare. E così non starò altro che bene; e muoio contento.« E teneva il capo suo in sul petto mio. Io allora sentiva uno giubilo e uno odore del sangue suo; e non era senza l'odore del mio, il quale io desidero di spandere per lo dolce sponse Gesù. [...]*

*Posesi giù con grande mansuetudine; e io gli distesi il collo, e chinàmi giù, e rammentàili il sangue dell'Agnello. La bocca sua non diceva se non, Gesù, e,*

91 FOUCAULT 1983, 147. Zur ›geistlichen Sinnlichkeit‹ vgl. auch LANGER 1991, 143-155.

92 Gegen HAUG 1986, der für eine Auffassung der nur vermeintlichen Metaphern mystischer Rede als ›ontologische Erfahrung‹ plädiert hatte, wendet KÖBELE 1993, 65 ein: »Vielleicht müßte man für die mystischen Texte ein dualistisches Interpretationsmodell, das mit den Gegensätzen metaphorisch/ontologisch oder bildlich/substantiell operiert, grundsätzlich aufgeben.«

93 Vgl. etwa einen der Briefe an Raimund von Capua, der sich fast ausschließlich mit der Heilskraft des Bluts beschäftigt: *Annegatevi dunque nel sangue di Cristo crocifisso, e bagnatevi nel sangue, e inebriatevi del sangue, e saziatevi del sangue, e vestitevi di sangue. E se fuste fatto infedele, ribattezzatevi nel sangue; se il dimonio v'avesse offuscato l'occhio dell'intelletto, lavatevi l'occhio col sangue usw.* (MEATTINI Bd. 3: Lett. 102, S. 23). »Ertränket Euch also im Blute Christi des Gekreuzigten. Badet Euch im Blute. Berauschet Euch mit dem Blute. Sättigt und bekleidet Euch mit Blut. Wäret ihr untreu gewesen: taufet Euch wiederum im Blute. Wenn der böse Feind Euer Geistesauge getrübt hätte: waschet das Auge rein mit dem Blute« (KÄPPELI 22, S. 159f.).

*Catarina. E così dicendo, ricevetti il capo nelle mani mie, fermando l'occhio nella divina bontà e dicendo: »Io voglio.« Allora si vedeva Dio-e-Uomo, come si vedesse la chiarezza del sole; e stava aperto, e riceveva il sangue; nel sangue suo uno fuoco di desiderio santo, dato e nascosto nell'anima sua per grazia; riceveva nel fuoco della divina sua carità. Poiché ebbe ricevuto il sangue e il desiderio suo, ed egli ricevette l'anima sua, la quale mise nella bottiga aperta del costato suo [...]. O quanto era dolce e inestimabile a vedere la bontà di Dio! con quanta dolcezza e amore aspettava quella anima partita dal corpo! voltò l'occhio della misericordia verso di lei, quando venne a intrare dentro nel costato bagnato nel sangue suo, il quale valeva per lo sangue del Figliuolo di Dio. [...]*  
*Riposto che fu, l'anima mia si riposò in pace e in quiete, in tanto odore di sangue, che io non potevo sostenere di levarmi il sangue, che mi era venuto addosso, di lui.*

»Bleibe bei mir und verlasse mich nicht, so sterbe ich zufrieden.« Und er stützte sein Haupt auf meine Brust. Da fühlte ich eine tiefe Freude und einen Geruch seines Blutes, und es war nicht ohne einen Geruch des meinen, das ich wünschte zu vergießen für den süßen Bräutigam Jesus. [...]

Er kniete nieder mit großer Sanftmut; und ich entblößte ihm den Hals und beugte mich zu ihm und erinnerte ihn an das Blut des Lammes. Nichts anderes brachten seine Lippen hervor als: Jesus und Catarina. Und so empfing ich sein Haupt in meine Hände, und sein Auge schloß sich in der göttlichen Güte mit den Worten: »ich will.« Da sah ich, klar wie das Licht des Tages, den Gottmenschen, dessen geöffnete Seite das Blut aufnahm; und sein Blut war erfüllt von heiliger Sehnsucht, die er in seiner Seele barg und aus Gnade hingab. Und er nahm das Blut des Gerichteten im Feuer seiner göttlichen Gnade auf. Und wie er dessen Blut aufnahm, so nahm er auch die verlangende Seele und schloß sie ein in die offene Flasche seiner Seite [...]. O wie süß und unaussprechlich war es, die Güte Gottes wahrzunehmen, die mit so großer Liebe der Seele harrete, die aus dem Leibe geschieden war[. Sie wandte das Auge der Barmherzigkeit ihr zu], da sie, überströmt vom Blute, in die Seite einging, welches Blut erkaufte war vom Blute des göttlichen Sohnes. [...]

Und wie er dahingeschieden war, ruhte meine Seele in so großem Frieden aus und in solchem Dufte des Blutes, das ich mich nicht entschließen konnte, das Blut wegzuwaschen, das von ihm auf mein Gewand gekommen war.<sup>94</sup>

Das Blut ist hier Medium des Übergangs von einer Sphäre in die andere, des Fließens und Verwandeln, des Aufgehens eines Subjekts im Anderen. So kann sich der Duft heiligen Verlangens unversehens mit dem Geruch des tatsächlich vergossenen Blutes vermischen. Caterinas eigenes Blut, das des Hingerichteten (das in Christi Seitenwunde einfließt), das sakrale und das irdische Opferblut gehen ebenso ineinander über, und es erweist sich

94 MEATTINI Bd. 3: Lett. 273, S. 58-60; KOLB XXVIII, S. 136ff. Vgl. Raimunds Kommentar hierzu in der *Legenda maior* II.ix, S 910f. Erzählt wird diese Episode erst in der *Legenda minor* (GROTTANELLI 1868: II cap. vii, S. 93f.). Niccolo Toldo war wegen Hochverrats zum Tode verurteilt.

das Blut als Träger der Transformation irdischer in jenseitige Materialität, wenn es schließlich auch die dem Leib entfahrene Seele noch überströmt.<sup>95</sup> In diesem zirkulären Blutfluss, der sich ohne Anfang und Ende in beide Richtungen ergießen kann, der irdisch-materielle und transzendent-spirituelle Vorgänge ineinander transformiert, kollabieren die oppositionellen Kategorien. Caterina nutzt damit die besonderen Potentiale mystischer Bild-Sprache, die nicht Differenz, sondern eine »Integration der geschiedenen Bereiche« (KÖBELE 1993, 67) und die »Annäherung an den Umschlagspunkt in das Unmögliche, an die Selbstaufhebung« anstrebt.<sup>96</sup>

Ihre Beschreibung situiert sich zudem vor einem komplexen theologischen Horizont. Mit der Transsubstantiationslehre verfügt die orthodoxe Theologie über ein Paradigma der Verwandlung profaner in sakrale Materie<sup>97</sup> und der Grenzüberschreitung, in dem sich Transzendenz und Immanenz maximal verdichten. So überrascht es nicht, dass die mystische Erfahrung, die auf totale und individuelle Vereinigung mit Gott zielt, ihre liturgische Verankerung im Sakrament der Eucharistie findet. In dieser Perspektive ist die Hostie größtes Heiligtum auf Erden,<sup>98</sup> wird die Kommunion oftmals Anlass für Visionen:<sup>99</sup> so auch bei Caterina, die in der *Legenda* so oft wie möglich kommuniziert und dabei immer häufiger in Ekstase gerät.<sup>100</sup> Ihr Gesicht verwandelt sich dabei und wird engelsgleich, wie

95 Vgl. dazu auch *D LXXV*, S. 142: *Dove cognobbe questa dignitá di vedersi unita e impastata nel sangue de l'Agnello, ricevendo el sancto baptesmo in virtú del Sangue? Nel costato, dove cognobbe il fuoco della divina caritá.* »Wo lernte die Seele diese ihre Würde kennen, sich durch den Empfang der heiligen Taufe kraft des Blutes dem Blut des Lammes geeint und ihm vermischt zu sehen? In der Seitenwunde, wo sie das Feuer der göttlichen Liebe erfuhr« (*G 75*, S. 91).

96 BLUMENBERG 1986, 147 (zu Meister Eckart) – zitiert nach KÖBELE 1993, 67, die Blumenbergs Konzept der ›Sprenghmetaphorik‹ für die besondere Produktivität mystischer Redeweisen nutzbar macht.

97 Das Dogma der Realpräsenz besagt seit dem 4. Laterankonzil von 1215, dass sich Brot und Wein der Substanz nach in Christi Fleisch und Blut verwandeln. Vgl. B. NEUNHAUSER: Art. ›Transsubstantiation‹. In: LThK 10. Sp. 311ff.

98 Vgl. z.B. Hildegard von Bingen: *Scivias* (BÖCKELER 1954, 197): »der Leib des Menschen, der sichtbar ist, nimmt sichtbar die das Geheimnis verhüllende sichtbare Gestalt in sich auf, und dennoch sind beide, Gestalt und Geheimnis, ein Sakrament, wie Gott und Mensch ein Christus sind, und wie die vernünftige Seele und das sterbliche Fleisch vereint sind zu einer menschlichen Natur.« Vgl. Gertrud von Helfta: Kap. 48 und 62 (WIELAND 1973, 110f. u. 120ff.). Adelheid Langmann: *Offenbarungen* (STRAUCH 1878, 67): ›sag mir, liber herre, waz ist daz grozt heiligtum daz auf der ertreich ist?‹ da sprach er: ›daz ist mein heiliger leichnam, den man altag wandelt,‹ und sprach da: ›mein gemintez lip.‹

99 Vgl. BYNUM 1991c, bes. 122ff.; LANGER 1991, 149ff.

100 *Legenda maior* II.xvii §316, S. 932; vgl. II.i §124, S. 884 sowie die Episode, in der

die *Legenda* berichtet, denn von ihm gehen Strahlen großer Helligkeit aus.<sup>101</sup> Wenn dann die Hostie in ihrem Mund einen Klang erzeugt – »als wäre sie ein mit großer Kraft geworfener Stein« –, kündigt sich in der Einverleibung Christi auch die Übermittlung erleuchteter Rede an.<sup>102</sup>

In der Eucharistie-Feier verbindet sich ferner das Ereignis der Inkarnation mit dem Versprechen leiblicher Auferstehung: zentrale Voraussetzungen für die Möglichkeit, eine Transformation irdischer in jenseitige Körperlichkeit zu denken. Entsprechend schreibt Caterina über den Empfang der Hostie:

*Chi gusta e vede e tocca questo sacramento? el sentimento de l'anima. [...] Questo occhio [de l'intellecto] vede in quella bianchezza tucto Dio e tucto uomo, la natura divina unita con la natura umana. El corpo, l'anima e il sangue di Cristo; l'anima unita nel corpo. El corpo de l'anima uniti con la natura mia divina, no staccandosi da me. (D CXI, S. 225).*

Wer schmeckt, wer sieht und berührt dieses Sakrament? Die Sinne der Seele [...]. [Das] Auge des Geistes [...] sieht in jener Weiße [des Brotes] den ganzen Gott und den ganzen Menschen, die göttliche Natur mit der menschlichen vereint, Christi Leib, Seele und Blut; es sieht die Seele vereint mit dem Leib, Seele und Leib aber eins mit Meiner göttlichen Natur und niemals gelöst von ihr.«<sup>103</sup>

---

Caterina der Messe fernbleibt, um den Zelebranten durch ihre stundenlangen Ekstasen nicht unnötig aufzuhalten: *Legenda maior* II.xvii §318, S. 932f. Tommasos *Libellus de Supplemento* II: tractatus vi (S. 75-120) versammelt eine Reihe wunderbarer Erscheinungen und Visionen, die um das Eucharistie-Sakrament kreisen. Unter anderem sieht Caterina die Hostie bluten (item 9), empfindet nicht nur Fleisch und Blut (item 11, 21), sondern auch Christi brechende Glieder und Knochen in ihrem Mund (item 36) und fühlt sich von Christi Blut gewaschen (item 29). Christus reicht ihr einmal selbst das Sakrament mit den Worten »Ich gebe Mich dir, wie Ich Mich Meinen Jüngern gegeben habe« (item 37, S. 95: *Ego te comunico sicut comunicavi discipulos meos*). Bei einer anderen visionären Kommunion wird ihr die Hostie aus der Mitte der Trinität gereicht (item 38). Verschiedentlich fliegt ihr auch die Hostie von selbst in den Mund (item 57, 58). Vgl. weiter Anm. 106.

101 Vgl. dazu auch Hildegard von Bingen: *Scivias* (BÖCKELER 1954, 200): Nach Aufnahme der Hostie haben die Gläubigen »leuchtende Körper« und »feurige Seelen«; sie werden »durch seine geheimnisvolle Kraft in ihrem Fleische genährt und geheiligt, so daß sie nach der Auferstehung mit demselben Leibe im Himmel erscheinen«.

102 *Legenda maior* II.xvii §324, S. 934: *bene semper sentiebam strepitum, quem faciebat Hostia sacra quando in os ejus intrabat, ac si quasi lapillus fuisset in os ejus à longe projectus violenter*. Deutlicher noch bei Adelheid Langmann, der sich der Herr nachhaltig an den Gaumen legt, um durch die Hostie direkt aus ihrem Mund zu sprechen (STRAUCH 1878, 2f.: *do leget sich unser herre ir an den gummen also creftliclichen etc.*).

103 G 111, S. 145. Vgl. dazu auch den Brief an Andrea de Vitroni über den »Ge-



Christus als »Leib des Wortes«,<sup>104</sup> als »menschgewordene[s] Wort in eurem sterblichen Fleisch«<sup>105</sup> eröffnet eine Perspektive der Verheiligung irdischer Materie, die in der Sinneserfahrung der Seele vorgebildet ist.<sup>106</sup>

Zeichnet sich damit eine Konzeption transzendenter Körperlichkeit ab, so ist neben dem Mysterium der Inkarnation auch die Theologie des Auferstehungsleibs von Bedeutung. Befreit und gereinigt von allen Verfalls- und Veränderungsprozessen ist dieser jenseitige Körper zugleich vollendeter Ausdruck der Seele.<sup>107</sup> Gemäß der aristotelisch geprägten Formulierung Thomas' von Aquin ist die Seele ›formgebendes Prinzip‹ des Leibes (*forma corporis*), deren Wesen eben darin besteht, in einer spezifischen Körperform zu materialisieren.<sup>108</sup> Diese Vorstellung klingt auch bei Caterina im *Dialogo* an, wo sie die auferstandenen Seligen imaginiert, deren »Mühsal [...] nun als Zier ihrer Leiber aufscheint wie eine Verzierung im Gewebe, nicht in Kraft des Leibes, sondern einzig als Fülle der Seele, die im Leib die Frucht der Mühsal darstellt«. <sup>109</sup>

---

kreuzigten [...], der ganz Gott ist und ganz Mensch zugleich, kraft seiner göttlichen Natur, die mit unserer menschlichen vereinigt ist, die Seele mit dem Leibe vereint, und Seele und Leib mit der Gottheit, der göttlichen Natur des ewigen Vaters« (KOLB I, S. 24; MEATTINI Bd. 3: Lett. 2, S. 432).

104 Z.B. *G* 27, S. 37; *D* XXVII, S. 52; »Blut des Wortes« (*G* 166, S. 246; *D* CLXVI, S. 403). Caterina schreibt weiterhin, dass »die eine Natur mit der anderen durchtränkt und vermischt ist« (*G* 75, S. 93; *D* LXXV, S. 143: *è intrisa e impastata l'una natura con l'altra*) und dass »das Fleisch, das durch die Einigung Meiner göttlichen Natur mit eurer menschlichen über die Engelchöre erhoben wurde« (*G* 126, S. 167; *D* CXXVI, S. 264). Christus fungiert in diesem Sinne als ›Brücke‹ (*G* 20, S. 33; *D* XX, S. 42), woraus folgt, dass sich die Seele »durch den Empfang der heiligen Taufe kraft des Blutes dem Blut des Lammes geeint und ihm vermischt« sieht (*G* 75, S. 91; *D* LXXV, S. 142, vgl. Zitat Anm. 95).

105 *G* 36, S. 48; *D* XXXVI, S. 67: *Verbo incarnato con la carne vostra mortale* [...].

106 Vgl. in der *Legenda* auch II.i §124, S. 884, wo sich Caterinas Begeisterung für den Empfang des Sakraments mit der Hoffnung auf größere Begnadung und vollständige Unio verbindet: *ut non tantum spiritus ejus Sponso uniretur aeterno, sed & super hoc corpus posset corpori sociari*. – Denn nicht nur ihr Geist wurde mit dem ewigen Bräutigam vereint, sondern ebenso konnte sich Körper zu Körper gesellen (JUNGMAYR 2004/1, 177). Vgl. weiter *Legenda maior* II.vi §187-188, 190-191, S. 900f.: Caterina empfängt das Blut aus Christi Seitenwunde als Ersatz für die Hostie (vgl. auch *Libellus de Supplemento* II: tractatus vi, item 41, S. 100); *Legenda maior* II.xvii §316, S. 932 u. §322, S. 933: Caterina empfängt die Hostie direkt von Christus, nachdem sie von der täglichen Teilnahme an der Kommunion abgehalten wurde. Vgl. oben Anm. 100.

107 Vgl. ausführlich BYNUM 1995.

108 Vgl. BYNUM 1995, 259 zu Thomas von Aquin: *Expositiones in Job*, cap. 19, lectio 2.

109 *G* 42, S. 53; *D* XLII, S. 78: *e vegono le pene che essi hanno portate, che tucte*

Vor diesem Hintergrund wird verständlich, weshalb die spirituelle Erfahrung einer Anverwandlung an das göttliche Subjekt auch Sinnlichkeit und Körperlichkeit erfasst. Die *Legenda* beschreibt dies in einer ganzen Serie wunderbarer Transformationen, die sich sowohl im subjektiven Erleben Caterinas als auch in der Wahrnehmung anderer vollziehen.<sup>110</sup> Während der Kommunion empfängt sie häufig Visionen, von denen oftmals ›ihr Herz im Leib zu tanzen beginnt und einen derartigen Lärm verursacht, dass es von den Umstehenden gehört werden kann‹: »Dieser Ton oder Klang hatte aber keinerlei Ähnlichkeit mit dem Geräusch, das natürlicherweise aus den menschlichen Eingeweiden zu kommen pflegt. In seiner Besonderheit verwies es vielmehr auf etwas, was außerhalb oder besser überhalb der Natur liegt«. <sup>111</sup> Caterinas extreme Abstinenz generiert ein weiteres Körperwunder: Nicht nur überlebt sie trotz andauernder Nahrungsverweigerung, auch ihr Magen passt sich diesen Praktiken an, und ihre Lebenskraft bleibt ihr durch übernatürliche Einwirkung erhalten.<sup>112</sup> Auffällig ist ferner der visionäre Herzenstausch: Caterina bittet darum, Gott möge in ihr ›ein reines Herz schaffen und den rechten Geist in ihren Eingeweiden erneuern‹, damit ihr Herz und Willen fortan ganz dem göttlichen entsprächen. Daraufhin öffnet Christus ihre linke Seite und entnimmt ihr Herz. Caterina bleibt nun mehrere Tage lang ohne Herz, bis sie nach dem Besuch der Messe ein göttliches Licht umfängt. Christus erscheint darin mit einem leuchtenden Herzen, das er als sein eigenes bezeichnet und ihr einsetzt. Danach schließt er die Wunde, doch bleibt eine

---

*stanno adornamento ne' corpi loro, sí come la fregiatura sopra del panno, non per virtù del corpo, ma solo per la plenitudine de l'anima; la quale rapresenta al corpo el fructo della fadiga [...].* Vgl. auch G 41, S. 52; D XLI, S. 75.

110 Raimund von Capua beobachtet neben den bereits erwähnten Transfigurationen, wie Caterinas Gesicht bei Empfang der Hostie rot erstrahlt (*Legenda maior* II.vi §190, S. 900; vgl. ähnlich II.xvii §316, S. 932). Diese Verwandlung lässt an Caterinas häufige Beschreibung des ›im Blut gewaschenen Antlitz der Seele‹ und der feurigen Gottesliebe zurückdenken (z.B. im Brief an Gregor XI. [KOLB XVII, S. 93] oder an Ristoro Canigiani di Pietro [KOLB XXXI, S. 151; MEATTINI Bd. 2: Lett. 299, S. 256]).

111 JUNG MAYR 2004/1, 261. *Legenda maior* II.vi §181, S. 899: *ita ut saepius cor ejus prae gaudio saltaret in corpore, faciendo strepitum sonorium sive sonantem, quem clarissime audiebant sociae circumstantes [...]. Nec erat sonus ille seu strepitus similis cuicumque sono, qui solet intra viscera hominis naturaliter evenire: imo sua singularitate monstrabat se aliquid extra naturam vel potius supra naturam [...].*

112 Raimund kommentiert dies auch aus humoralpathologischer Sicht, mit Hinweis auf den wundersamen Erhalt des *humor radicalis* (*Legenda maior* I.iii §59, S. 867). – Ein weiteres Körperwunder stellt sich mit der Levitation in der Ekstase ein (*Legenda maior* II.i §126, S. 884).

Narbe zurück (*Legenda maior* II.vi §179-180, S. 898: *remanitque in signum miraculi loco illo cicatrix obducta*). Diese heilige Transplantation setzt die Doktrin des *Dialogo* – die Entdeckung des göttlichen Subjekts im Kern des Selbst und den Prozess der Assimilation – in körperliche Realität um. Die äußerlich sichtbaren Spuren solcher Wandlungen werden zudem verdoppelt durch das körperliche Schmerzempfinden, das als Konsequenz der Ekstasen zurückbleibt.<sup>113</sup> Geschildert wird ein Prozess zunehmender Sakralisierung des Körpers, der auf unterschiedlichen Ebenen verläuft. Die ganze Komplexität dieses Vorgangs illustriert besonders eindrücklich ein Kapitel der *Legenda*, das seinen Höhepunkt im schon erwähnten Trinken aus der Seitenwunde Christi findet.

Caterina führt zunächst das Leben einer dominikanischen *Mantellata* im elterlichen Haushalt. Über Jungfräulichkeit und Askese, besonders aber die Nahrungsverweigerung,<sup>114</sup> sucht sie die vollständige Körperbeherrschung als Versiegelung gegen das Eindringen der Sünde und widmet sie sich der ›Neubeschriftung‹ ihres Körpers durch Bußübungen.<sup>115</sup> Ihren (durch den göttlichen Bräutigam schließlich erzwungenen) Wiedereintritt in die Außenwelt schildert die *Legenda* in einer Weise, die das »Fleisch als problematisches Grenzgebiet«<sup>116</sup> markiert. Caterina widmet sich der Armen- und Krankenpflege und steckt sich dabei auch mit Aussatz an, doch die Krankheit verschwindet durch ein Wunder nach der Beerdigung der von ihr Gepflegten. Körperlich ist sie nun schöner als je zuvor (*Legenda maior* II.iii §145-146, S. 889f.). Anschließend umsorgt Caterina die Bußschwester Andrea, deren Brust von einem grässlichen und übelriechenden Geschwür befallen ist. Die bereits erfolgte Reinigung des jungfräulichen Körpers von seiner irdischen Anfälligkeit kontrastiert hier sehr wirkungsvoll mit dem verfaulenden Körper der Kranken.<sup>117</sup> Caterina unter-

113 So schon im eingangs zitierten Brief an Raimund von Capua (KOLB XLII, S. 202ff.; MEATTINI Bd. 3: Lett. 373, S. 103-105). Vgl. auch den mystischen Empfang der Dornenkrone (*Legenda maior* II.iv §158, S. 893) sowie Caterinas Stigmatisierung (s.u.). – Im *Libellus de Supplemento* II: tractatus vii, articulus 1 (S. 127) nennt Tommaso Caffarini ein Vorbild für dieses Körperwunder in den Lebensbeschreibungen der Kirchenväter, der tatsächliche Austausch der Herzen bleibt jedoch singulär, denn vergleichbare Wunderberichte schildern allein die ›mystische Erneuerung‹ des Herzens (vgl. den Kommentar von JUNGMAYR 2004/2, 777ff. mit weiteren Beispielen).

114 Vgl. grundlegend zur Bedeutung der Nahrungsaufnahme im Leben religiöser Frauen BYNUM 1987.

115 Vgl. WOGAN-BROWNE 1994, 26f.

116 WOGAN-BROWNE 1994, 30: »the flesh is seen as a problematic border zone«.

117 ›Fäulnis‹ bezeichnet im *Dialogo* die Sünde: vgl. *G* 119, S. 155; *D* CXIX, S. 242; *G* 124, S. 163; *D* CXXIV, S. 256; *G* 134, S. 183; *D* CXXXIV, S. 299. So auch in den

nimmt nun entschieden weitere Schritte zur Abtötung profaner Sinnlichkeit, indem sie ihre Abscheu vor den faulen Gerüchen und verdorbenen Körpersäften überwindet und zuerst den Gestank einatmet, um dann den Eiter der Kranken zu trinken, obschon diese sie vor Ansteckung warnt (*Legenda maior* II.iv §155, S. 892 u. §162, S. 894). Mit der wiederholt thematisierten Angst vor der Verunreinigung markiert der Text eine Grenze, die Caterina bewusst überschreitet.<sup>118</sup> Unmittelbar schließt sich nun die Speisung durch Christus an, der mit den Wundmalen seiner Passion erscheint und Caterina aus seiner Seitenwunde trinken lässt. Caterina stillt ihren Durst darauf am ›Lebensbrunnen‹ (*fons vitae*): »so legte sie ihren leiblichen Mund an die heiligste Wunde und saugte noch viel länger mit dem Mund ihrer Seele von diesem unaussprechlichen Getränk« – auch hier bleibt trotz vollkommener Sättigung ein unstillbares Verlangen zurück.<sup>119</sup> Damit ist die Reinigung des Körpers abgeschlossen, die zur Aufnahme einer höheren Speise befähigt und die Verweslichkeit des irdischen Fleisches transzendiert.<sup>120</sup>

Zugleich öffnet sich in diesem komplexen Vorgang aber eine soziale Grenze, die Caterinas geschlechtsspezifischen Bewegungsspielraum definiert. Im selben Kapitel wird nämlich auch berichtet, dass die Kranke – durch ihr Leiden innerlich vergiftet und zudem vom Teufel angestiftet – Gerüche austreut, die Caterina der Unkeuschheit und Unreinheit bezichtigten (*Legenda maior* II.iv §156-157, S. 892). Diese Stimme des Bösen artikuliert gesellschaftliche Risiken und führt vor Augen, wie gefährdet die Position einer unverheirateten Frau ist, die sich selbstbestimmt im öffentlichen Raum bewegt. Gott selbst rettet jedoch Caterinas guten Ruf, indem er die Kammer der Kranken wunderbar erleuchtet und ihr Caterina engelsgleich erscheinen lässt (*Legenda maior* II.iv §160, S. 893). Andrea beeilt sich sogleich, alle Verleumdungen öffentlich zurückzunehmen (*Legenda maior* II.iv §161, S. 893). Implizit wird hier genau jene gesellschaft-

---

Briefen: z.B. an Bernabo Visconti von Mailand (KOLB IV, S. 45; DUPRÉ THESEIDER XVII, S. 67f.; MEATTINI Bd. 1: Lett. 28, S. 580f.) oder an Gregor XI. (KOLB XXVI, S. 129; MEATTINI Bd. 1: Lett. 270, S. 126). Bezeichnend ist auch, dass die *Legenda* das verwesliche, sündenanfällige Fleisch eindeutig weiblich besetzt, während der *Dialogo* eine solche Besetzung verweigert, tendenziell aber einen engeren Zusammenhang zur Männlichkeit stiftet, wenn von korrupten Priestern als der Fäulnis im mystischen Leib der Kirche die Rede ist.

118 Vgl. dazu auch die Beschreibung von Unreinheitsvorstellungen als Indikatoren gesellschaftlicher Ordnungs- und Deutungsmuster bei DOUGLAS 1985, 59 u.ö.

119 *Legenda maior* II.iv §163, S. 894: *sacratissimo vulneri os applicans corpori, sed longe magis os mentis ineffabilem ac inexplicabilem potum hausit* [Übers. d. Verf.]. Vgl. auch Anm. 74.

120 Vgl. zu einer ähnlichen Episode bei Angela von Foligno FINKE 1994, 40.

liche Norm markiert, die Caterina durch ihre Lehrtätigkeit zu verletzen befürchtet. Bewegt sie sich mit der Krankenfürsorge zuerst im Grenzbezirk dessen, was Frauen sozial gestattet ist, so eröffnen ihr ekstatische Erfahrungen und Offenbarungen weitere Aktionsräume sowie später auch den Zugang zu exklusiv männlichen Enklaven.<sup>121</sup> Die Beherrschung aller Gefahren, die dem vergänglichen Fleisch innewohnen, wird in dieser Episode aber nicht nur, wie in Caterinas eigenen Texten, über die Nahrungsaufnahme thematisiert. Vielmehr spielt die *Legenda* – wie bereits mit den dämonischen Versuchungen – über Andreas Verleumdungen auch das Risiko einer geschlechtsspezifischen ›Verunreinigung‹ der Jungfrau aus.

Der Prozess, in dessen Verlauf der Körper neu konfiguriert wird, hat insofern eine gesellschaftlich-geschlechtsbezogene sowie eine spirituell-transzendierende Dimension. In der Verdichtung unterschiedlicher Konzeptionen von Reinheit und Unreinheit wird die Frage formuliert, auf welche Weise Caterinas gereinigter Leib soziale wie ›natürliche‹ Grenzen überschreiten kann und welchen Gefahren der Kontamination sie sich dabei aussetzt. Die Antwort ist insofern paradox, als die willentliche Verunreinigung mit der Fäulnis des Fleisches Caterinas Körper für die sakrale Speisung empfänglich macht. Dem Körperbild der Versiegelung tritt hier die verdoppelte Durchlässigkeit des verfaulenden und des lebensspendenden, nährenden Körpers gegenüber. Die Analogiebildung reicht bis ins Detail, da in beiden Fällen Flüssigkeiten aufgenommen werden, die aus der Brust austreten. Im Akt der Grenzüberschreitung wird dann eine Durchdringung profaner mit sakraler Materie möglich.

Beschreibt die *Legenda* tatsächliche körperliche Verwandlungen, so konturieren *Dialogo* und Briefe – im Anschluss an die Konzeption der ›geistlichen Sinne‹<sup>122</sup> – eine »transfigurierte Sinnlichkeit« (KÖBELE 1993, 82). Durchgängig ist vom Duft des Heiligen und der Reinheit die Rede,<sup>123</sup> der sich mit irdischen Gerüchen, wie die Schilderung von Niccolo Toldos Hin-

---

121 Die Rechtfertigung der eigenen Bewegungsfreiheit, ihrer Reisen im Dienst der Kirchenreform und der Verkündigung, gestaltet sich in den Briefen allerdings ganz anders. Hier beruft sich Caterina gegen Gerüchte und Verdächtigungen (*mormorazioni e sospetti*) auf direkten göttlichen Auftrag (vgl. MEATTINI Bd. 2: Lett. 122, S. 168f.) und identifiziert ihre Aktivitäten implizit mit jenen der Apostel nach dem Pfingstwunder (vgl. z.B. MEATTINI Bd. 2: Lett. 117, S. 306). Vgl. dazu SCOTT 1992, 37ff.

122 Vgl. SCHMIDT 1985, weiter LANGER 1991 sowie WOGAN-BROWNE 1994, 28 zum »refigured sensory universe« der *Ancrene Wisse*.

123 Vgl. z.B. *G* 164, S. 241; *D* CLXIV, S. 395 (Duft der Enthaltbarkeit); *G* 90, S. 111; *D* XC, S. 176 (Duft der Einigung: *l'odore de l'unione*); Brief an Carlo della Pace (KOLB XLI, S. 197; MEATTINI Bd. 1: Lett. 372, S. 323).

richtung zeigt, durchaus vermischen kann. Die Seele »schmeckt das Glück der Unsterblichen«<sup>124</sup> mit »den Lippen des heiligen und glühenden Verlangens« (KOLB XVIII, S. 98; MEATTINI Bd. 2: Lett. 213, S. 534), sie hat ein »Geistesauge« (z.B. *G* 98, S. 122; *D* XCVIII, S. 195), das Leiber erblickt, die Sonnen sind (*G* 110, S. 141f.; *D* CX, S. 220f.), und ertastet mit der ›Hand der Liebe‹ das Sakrament (*G* 111, S. 145; *D* CXI, S. 226). Während die Körpersinne getäuscht werden können (*G* 138, S. 192; *D* CXXXVIII, S. 311f.), sind die Sinne der Seele offen für die Wahrnehmung jenseitiger Wirklichkeit. Die ›Läuterung des Leibes mit dem Duft der Reinheit‹<sup>125</sup> setzt offensichtlich eine neue Sinnlichkeit der Seele frei, jedoch nicht in Form eines theoretisch formulierbaren Konzepts, sondern nur in der Dynamik der Erfahrung: In diesem Sinne ist von einer körperlichen Subjektivität zu sprechen.

So wie die Transfigurationen des Körpers in der *Legenda* verschiedentlich als Effekte einer Durchdringung von Diesseits und Jenseits im Erleben materialisieren, geht es hier nicht um ein objektiviertes und fixierbares Körperbild. Eine solche Subjektivität bildet sich ferner nicht selbst aus einem individuellen Inneren, sondern explosiv und punktuell in der Verschmelzung mit dem göttlichen Subjekt. In dieser produktiven »Widerspruchslogik«<sup>126</sup> sind die Dimensionen von Innen und Außen instabil: Ist der Körper einerseits Gefäß oder Gewand der Seele, so kann sich die Seele doch umgekehrt mit dem Fleisch Christi bekleiden, und der Körper wird durchlässig für den göttlichen Willen, mit dem er bekleidet ist. So heißt es etwa von Paulus, dass er trotz aller Anfechtungen »das Gewand des Gekreuzigten [...] noch inniger in sein Fleisch eingehen« ließ.<sup>127</sup> Zu den am Körper ausgestellten Zeichen tritt die Erfahrung im Fleisch, in den gereinigten Sinnen, über die sich eine spezifische Subjektivität konstituiert.

Besonders greifbar wird dies am Beispiel der Stigmatisierung. Im *Dialogo* heißt es über die Diener Christi, dass »die Kraft und die Wundmale des gekreuzigten Christus in ihren Leibern und in ihrem Geist auf-

124 *G* 79, S. 98; 144, S. 202: »schmeckt ewiges Leben«; *D* LXXIX, S. 154.

125 KOLB XLI, S. 197; MEATTINI Bd. 1: Lett. 372, S. 323: *Con questo dolce odore di purità laverà la immondizia della mente e del corpo suo* [...].

126 KÖBELE 1993, 81f. beschreibt eine ganz ähnliche Strategie bei Mechthild von Magdeburg. Diese nutze »die durch die Widerspruchslogik einer ›spirituellen Sinnlichkeit‹ freigesetzte Sprengkraft«: »Die Darstellung der Unio verfolgt also nicht die Eliminierung von Sinnlichkeit [...]. Sie verfolgt vielmehr deren Transformation« (82).

127 *G* 83, S. 102; *D* LXXXIII, S. 160: *allentava el vestimento di Cristo crucifixo, [...] piú stretamente se lo incarnava.*

strahlen«,<sup>128</sup> und vom Heiligen Franziskus, »daß die Wunden Meiner Wahrheit als besondere Gnade an seinem Leib erschienen und sich so am zerbrechlichen Gefäß seines Leibes die Liebe seiner Seele erwies«. <sup>129</sup> Dies wünscht sich auch Caterina in einem ihrer Gebete: »Ich weiß nicht, was ich sagen soll, außer daß ich mich an Deine Verheißung klammern möchte, Du werdest mich Dir gleichförmig machen und mir Deine süßen Wundmale an meinem Leib zu spüren geben.«<sup>130</sup> In der *Legenda* erfüllt sich dieser Wunsch allerdings ganz anders als bei Franziskus:

*Tunc ex sacratissimotum ejus vulnerum cicatris quinq; in me radios sanguineos vidi descendere, qui ad manus & pedes & cor mei tendebant corpusculi: quapropter advertens mysterium, continuo exclamavi: Ha, Domine Deus meus, non appareant obsecro cicatrices in corpore meo exterius. Tunc adhuc me loquente, antequam dicti radii pervenissent ad me, colorem sanguineum mutaverunt in splendidum; & in forma purae lucis venerunt ad quinque loca corporis mei, manus scilicet, & pedes, & cor. [...] Tantus est dolor quem sensibiliter patior in omnibus quinque locis, sed specialiter circa cor, quod nisi novum miraculum Dominus faciat, non videtur mihi vitam corpoream possibile stare posse cum tanto dolor (Legenda maior II.vii §195, S. 901f.; vgl. §198, S. 902, II.ix §213, S. 906).*

Nun brachen fünf blutrote Strahlen aus seinen hochheiligsten Wundmalen hervor, die auf meine Hände, meine Füße und mein Herz zielten. Im gleichen Augenblick durchfuhr es mich, was dies bedeutete, und ich schrie ohne Unterlaß: ›Ach Herr, mein Gott, niemand soll diese Wunden an mir sehen, ich flehe dich an. Es reicht mir, daß ich sie in mir trage!‹ Ich redete noch, als sich das blutige Rot der Strahlen, bevor sie mich erreicht hatten, in gleißende Helle wandelte, und als reines Licht trafen sie auf fünf Stellen meines Körpers, nämlich auf die Hände, die Füße und das Herz. [...] Den Schmerz, der an diesen fünf Stellen, besonders aber am Herzen auftritt, kann ich kaum mehr aushalten. Wenn der Herr nicht ein Wunder tut, dann habe ich wohl kaum mehr als ein paar Tage zu leben. (JUNGMAYR 2004/1, 275)

Nicht nur bestimmt Caterina hier selbst die Art ihrer Stigmatisierung, sie besteht auch darauf, diese nicht im Blick der Anderen zu objektivieren;<sup>131</sup> die Erfahrung soll vielmehr im subjektiven Körperempfinden lebendig blei-

<sup>128</sup> G 78, S. 97; D LXXVIII, S. 151: *Sí che vedi che la virtù riluce, e le stimate di Cristo crocifixo, ne' corpi e nelle menti loro.*

<sup>129</sup> G 158, S. 230; D CLVIII, S. 374. Vgl. auch die Modifikation des traditionellen Bilds vom Seelenschiff (*navicula animae*) in der Formulierung, dass »die Seele das Schiff des Körpers zu tragen hat« (an Daniella da Orvieto, KOLB XVIII, S. 100; MEATTINI Bd. 2: Lett. 213, S. 536).

<sup>130</sup> BARTH 1980, 35: Gebete aus den *Miracula* des Tommaso della Fonte O.P. und Bartolomeo di Domenico O.P., I.

<sup>131</sup> Ähnlich Christina von Stommeln, die darum bittet, dass die empfangenen Stigmata ausgelöscht werden, bevor andere sie sehen können: vgl. RUHRBERG 1995, 399.

ben. Die Stigmatisierung bewirkt insofern eine Kartographie der inneren Sinne, auf die sich Göttlichkeit projiziert, doch bleibt dies ein Geheimnis der Mystikerin, über dessen Offenbarung sie selbst verfügt.

Die Bedeutung dieses Gnadenausweises, der gelungene *Imitatio* als heilige ›Körperschrift‹ (RUHRBERG 1995, 236) vor Augen führt, ist schwerlich zu überschätzen. Im Prozess einer immer wieder neu erfahrenen Fleischwerdung des Worts und Wortwerdung des Fleisches nimmt die Stigmatisierung auch insofern eine Zentralstellung ein, als sie nicht nur »körperliche Formulierung« der Idee von Inkarnation, sondern auch »Ausdruck einer religiösen Körpersprache, eines literarischen Einsatzes des Körpers als Medium« (RUHRBERG 1995, 402, 403) in geradezu emblematischer Verdichtung ist.

Im Korpus der Caterina-Texte zeigt sich diese literarische Produktivität der Stigmata im Ergänzungs- und Kommentarband zur *Legenda minor*. Tommaso Caffarini liefert im siebten Abschnitt seines *Libellus* eine systematische Abhandlung zu Wesen, Ursachen und Formen von Stigmata, die neben einer Sammlung dokumentierter Fälle auch eine den Wunden Christi gewidmete Messe nebst Hymnen und Predigten enthält (*Libellus de Supplemento* II: tractatus vii, S. 121-266). Von vornherein betont der Hagiograph die Möglichkeit, dass sich Stigmata »sichtbar oder unsichtbar, äußerlich oder innerlich« manifestieren können (articulus 1, S. 122: *visibiliter vel invisibiliter, seu ad extra vel ad intra*), und führt zudem verschiedene Beispiele für die objektive Bewahrheitung des inneren Erlebens an, wenn nämlich die Autopsie verstorbener Heiliger die Gravur ihrer Herzen mit sakralen Zeichen zu Tage fördert.<sup>132</sup> Im sechsten Artikel des selben Abschnitts, der die Ursachen behandelt, legt Tommaso weiterhin ausführlich dar, weshalb die Stigmatisierung nicht von einer ›natürlichen‹ Kraft wie etwa der Imagination ausgelöst werden könne, und bekräftigt den übernatürlichen Ursprung von Caterinas Stigmata (articulus 6, S. 195 u. 199: *etiam ex supernaturali causa eidem impressa fuerunt*).

Diese so minutiöse wie gelehrte Behandlung des Themas lässt nachdrücklich erkennen, dass sich die Konzeption einer durch transzendierende Erlebnisse gebildeten, subjektiven Körperlichkeit insgesamt nicht auf die Caterina-Texte beschränkt, sondern vielmehr an vorgängige Traditionen und Lehrmeinungen anknüpfen kann. Einen solchen Anschluss an die Orthodoxie suchen Raimund und Tommaso als Apologeten einer Heiligen,<sup>133</sup>

132 Vgl. *Libellus de Supplemento* II: tractatus vii, articulus 1 (S. 128-132): Genannt werden Margareta von Città di Castello, Clara von Montefalco sowie – nach dem Bericht Thomas' von Cantimpré – Pater Volandus.

133 Wie Raimund betont auch Tommaso, dass Caterina dem ›schwächeren Geschlecht‹



während Caterina als Autorin ihre Konzeption oft ohne Bezug auf die eigene Person (geschweige denn die Frage des Geschlechts) entwickelt. Disziplinierung und Bereinigung des Körpers stellen in der *Legenda* eine Macht aus, die von der Unterwerfung unter das Regime diesseitiger Autoritäten zur Selbstermächtigung führt.<sup>134</sup> Ist »der Körper der Mystikerin [...] Stätte umkämpfter Diskurse über Körper und Kultur«<sup>135</sup> – über gesellschaftliche und geschlechtsspezifische Bewegungsspielräume, über weibliche (Un-)Reinheit und die problematische Durchlässigkeit des verweslichen Fleisches –, so beschreibt die *Legenda* einen Prozess selbstbestimmter Bedeutungssetzung, an dessen Ende Caterina Bewegungs- und Redefreiheit sowie Herrschaft über die Signifikationspotentiale des Körpers beanspruchen kann.<sup>136</sup> Ihre Selbstausslegung der uneindeutigen, ekstatischen Körperzeichen beharrt auf einer Subjektivität, die körperlich-sinnliche Erfahrung dem Blick innerweltlicher Instanzen entzieht und ihre Objektivierung – die den Körper wieder zum Beschriftungsmaterial anderer gerinnen ließe – verweigert.<sup>137</sup> Die Einkörperung Gottes vollzieht sich dabei stets im Blut: In ihm materialisiert die transformative Erfahrung als Entgrenzung, die Innen und Außen, Transzendenz und Immanenz, aber auch Körper und Text ineinander überführt.

In den Texten, für die Caterina als Verfasserin zeichnet, sind Erfahrungen der Ekstase und der Gottesbegegnung, der Desintegration und Rekonstitution des Selbst nicht in einem linearen, durchgängig kohärenten Zusammenhang organisiert. Schildern einzelne Briefe ekstatische Erleb-

---

entstammte. So etwa seine abschließende Würdigung nach der Schilderung postmortaler Wunder, die Caterinas Heiligkeit beweisen: *sequitur evidenter ut saltem habeat hucusque dicta virgo quod veridice dici possit ab Ecclesia, vel in Ecclesia, approbata quemadmodum sunt illi vel illa que ad supradictum medium pertinent gradum, et tanto amplius quanto in sexu fragili tam excellens vita et doctrina eius refulget* (*Libellus de Supplemento III: tractatus iv, articulus 4, S. 345*).

134 FINKE 1994, 41 führt (mit Bezug auf Michel de Certeau) aus, dass disziplinierende Körpertechniken auch dazu genutzt werden können, sie zu modifizieren oder durch scheinbare Konformität den eigenen Bedürfnissen anzupassen.

135 FINKE 1994, 38: »The mystic's own body becomes the site of contested discourses about the body – and about culture«.

136 Vgl. FINKE 1994, 42: »The mystic's progress is discursively organized by the disciplines authorized by religious tradition and performed on her body. She changes, however, the meaning of the physical forces that oppress her. She assumes for herself the power to define what they mean.«

137 Vgl. dagegen den Fall Christinas von Stommeln: »Da aber die Körperschrift wie jede andere Schrift auch nur ein Medium ist und einen Schriftgelehrten braucht, der sie entziffert erhebt Petrus [von Dacien] implizit den Deutungsanspruch auf Christina als lebendiges Buch, das sich nicht selbst lesen kann« (RUHRBERG 1995, 236).

nisse eines biographischen ›Ich‹, so bleiben diese Ereignisse randständig, während im *Dialogo* die Konstitution eines generalisierten ›Ich‹ im Anderen eine schon erfolgte Selbstpreisgabe reflektiert. Gegenüber dieser so punktuellen wie ekzentrischen mystischen Subjekt-Konstitution bietet die *Legenda* drei Rechtfertigungsstrategien auf, die Caterinas Identität klare Kontur verleihen. Erstens bezieht sich die *Vita* explizit auf Setzungen des normativen theologischen Geschlechterdiskurses und bestätigt diese, um Caterinas Exzeptionalität auf der Grundlage ›natürlicher‹ weiblicher Schwäche zu profilieren. Diese apologetische Grundhaltung wird zweitens ergänzt um die Betonung wunderbarer Körperzeichen der Erwählung, die Caterinas (in den Briefen äußerst präsenten) kirchenreformerischen und -politischen Aktivismus weit in den Schatten stellen. Drittens werden die mystischen Erlebnisse und Phänomene chronologisch so arrangiert, dass sich Caterinas Gottesnähe und -verähnlichung einem narrativen Schema des allmählichen Aufstiegs aus der Position weiblicher Defizienz einfügen. Ihre Berufung führt über visionäre Verlobung, Stigmatisierung und den mystischen Tod in der *Unio* zu immer höherer Begnadung, zugleich aber auch konsequent zur Selbst-Entleerung, womit die künftige Heilige folgerichtig als Vehikel göttlicher Offenbarung erscheint.<sup>138</sup> Gerechtfertigt durch ein ›Heiligkeitsprogramm‹ (vgl. RUHRBERG 1995, 246) der Askese, der Braut- und Leidensmystik, folgt dann die Schilderung ihrer apostolischen Aktivitäten.

Mit Hilfe eines ganzen Bündels von Legitimationsstrategien passt also die *Legenda* die unautorisierte ›weibliche‹ Rede in die gegebenen Macht- und Geschlechterverhältnisse ein. Allerdings sperren sich die von Caterina selbst verfassten Texte verschiedentlich diesem apologetischen Zugriff, wie etwa die ganz unterschiedlichen Aussagen zur Körperdisziplinierung zeigen. Eine signifikante Kohärenz der Texte tritt dagegen in der Bild-Sprache transfigurierter Sinnlichkeit zutage. Diese in paradoxen Redefiguren entwickelte Subjektivität besetzt die Position eines referenzlosen Dritten zwi-

---

138 Vgl. SCOTT 1999, 162 u. 163: »Raymond's solution was to place the episodes of Catherine's mystical marriage, mystical death, and divine call to the apostolate at early stages of her life, and to concentrate there any information he might have had about her subsequent experiences. He especially wanted to present Catherine's mystical death as a definitive, once in a lifetime turning point in her early spiritual development in order to defend the holiness of her subsequent activism as that of a mystic already entirely possessed by God and dead to herself. [...] he shaped Catherine's life according to a theological scheme of general spiritual stages, in which the soul's progressively greater openness to God brings her closer and closer to death; then she experiences a mystical death manifesting conclusively her death to self and her life in Christ.«

schen Leib und Seele, wie sie sich in der eingangs zitierten Beschreibung einer Entrückungserfahrung abgezeichnet hatte. Mit der oft irritierenden, diskursiven Herstellung sinnlicher Subjektivität, die den sakralisierten Körper zum Agens des Erlebens macht, geht es freilich nicht um die Profilierung von Individualität. Zwar etabliert die *Legenda* in ihrer »Verschränkung von Lebenswelt und Autorkonstrukt« (MEIER 2004, 254) ein biographisches Subjekt, doch sind alle individuierenden Züge mit den gültigen Parametern von Heiligkeit verkoppelt. Weit radikaler konzentriert sich Caterinas *Dialogo* auf die Pluralisierung des ›Ich‹ und die dialektische Konstitution des Selbst im göttlichen Anderen, das nicht länger rückzubinden ist an ein biographisches Subjekt. Diese dezentrierte Rede erschließt zugleich weiterreichende Möglichkeiten, auch die Kategorien des Geschlechts zu mobilisieren. In der Durchdringung von Immanenz und Transzendenz stehen die Zeichen des Geschlechts neuen Besetzungen offen, werden einbezogen in den explosiven Moment der Transformation, in dem ›Ich‹ immer ›ein anderer‹ sein kann.

## LITERATURVERZEICHNIS

### I.1 ORIGINALSPRACHLICHE QUELLEN

Santa Caterina da Siena: Libro della Divina Dottrina volgarmente detto Dialogo della Divina Provvidenza. Nuova edizione secondo un inedito codice Senese, a cura di Matilde Fiorilli. Bari 1912.

S. Caterina da Siena: Epistolario. Vol. I. Hrsg. v. Eugenio Dupré Theseider (= Fonti per la storia d'Italia 82). Rom 1940.

Santa Caterina da Siena: Epistolario. 3 Bde. Introduzione e note a cura di Umberto Meattini. Siena 1966.

Legenda maior. De S. Catharina Senensi, virgine de poenitentia S. Dominici. Vita: Auctore Fr. Raimundo Capuano, Ordinis Praedicatorum Magistro generali, ipsus Sanctae Confessario. Acta Sanctorum Aprilis Tomus III. Paris 1866 [ND Brüssel 1968], 851-978.

Legenda Minore di S. Caterina da Siena e lettere dei suoi discepoli. Scritture inedite pubblicate da F. Grottanelli. Bologna 1868.

Thomas Antonii de Senis »Caffarini«: Libellus de Supplemento. Legende Prolixae Virginis beate Catherine de Senis. Hrsg. v. Iuliana Cavallini u. Imelda Foralosso. Rom 1974.

Adelheid Langmann: Die Offenbarungen der Adelheid Langmann, Klosterfrau zu Engelthal. Hrsg. v. Philipp Strauch. Straßburg 1878.

Gertrud von Helfta: *Ein bott der götlichen miltekeit*. Hrsg. v. Otmar Wieland. Ottobeyren/ Augsburg 1973.

Mechthild von Magdeburg: *Das fließende Licht der Gottheit*. Nach der Einsiedler Hs. in kritischem Vergleich mit der gesamten Überlieferung hrsg. v. Hans Neumann. Bd. I: Text. Besorgt von Gisela Vollmann-Profe. München/ Zürich 1990.

## I.2 QUELLEN IN ÜBERSETZUNGEN

BARTH 1980: Caterina von Siena: Meditative Gebete. Hrsg. v. P. Hilarius M. Barth O.P. Einsiedeln 1980.

BAUMOTTE 1997: Katharina von Siena: Ich will mich einmischen in diese Welt. Engagierte Briefe des Glaubens. Hrsg. v. Manfred Baumotte. Eingeleitet und aus dem Italienischen übersetzt von Ferdinand Strobel. Zürich/ Düsseldorf 1997.

JUNGMAYR 2004: Jörg Jungmayr: Die *Legenda Maior (Vita Catharinae Senensis)* des Raimund von Capua. Edition nach der Nürnberger Handschrift Cent. IV, 75, Übersetzung und Kommentar. 2 Bde. Berlin 2004.

KÄPPELI 1931: Briefe der Hl. Katharina von Siena. Eingeleitet und übertragen von P. Thomas Käppeli. Vechta/ Oldenburg 1931.

KOLB 1906: Die Briefe der heiligen Catarina von Siena. Ausgewählt, eingeleitet und deutsch herausgegeben von Annette Kolb. Leipzig 1906.

SOMMER-VON SECKENDORFF/ VON BALTHASAR 1964: Caterina von Siena: Gespräch von Gottes Vorsehung. Eingeleitet von Ellen Sommer-von Seckendorff und Hans Urs von Balthasar. Einsiedeln 1964.

Bernhard von Clairvaux: *Hoheliedpredigten*. Das Hohe Lied des hl. Bernhard von Clairvaux. Hrsg. v. Johannes Schuck. Paderborn 1926.

Hildegard von Bingen: *Scivias – Wisse die Wege*. Nach dem Originaltext des illuminierten Rupertsberger Kodex der Wiesbadener Landesbibliothek ins Deutsche übertragen und bearbeitet von Maura Böckeler. Salzburg: Otto Müller Verlag 1954.

Margareta Porete: *Der Spiegel der einfachen Seelen*. Aus dem Altfranzösischen übertragen und mit einem Nachwort und Anmerkungen von Louise Gnädinger. Zürich/ München 1987.

## II. FORSCHUNG

ASTELL, Ann W. 1990: *The Song of Songs in the Middle Ages*. Ithaca/ London: Cornell University Press.

BENTON, John F. 1982: Consciousness of Self and Perceptions of Individuality. In: *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*. Robert L. Benson/ Giles Constable (Hgg.), Cambridge/Mass: Harvard University Press, 263-295.

BLUMENBERG, Hans 1986: Sprachsituation und immanente Poetik. In: *Wirklichkeiten, in denen wir leben. Aufsätze und eine Rede*. Stuttgart: Reclam, 137-156.

BUTLER, Judith 1991: *Das Unbehagen der Geschlechter*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

BYNUM, Caroline Walker 1982: *Jesus as Mother. Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*. Berkeley/ Los Angeles/ London: University of California Press.

BYNUM, Caroline Walker 1987: *Holy Feast and Holy Fast. The Religious Significance*

- of *Food to Medieval Women*. Berkeley/ Los Angeles/ London: University of California Press.
- BYNUM, Caroline Walker 1991a: The Body of Christ in the Later Middle Ages: A Reply to Leo Steinberg. In: *Fragmentation and Redemption. Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion*. New York: Zone Books, 79-117.
- BYNUM, Caroline Walker 1991b: »...and Woman His Humanity«: Female Imagery in the Religious Writing of the Later Middle Ages. In: *Fragmentation and Redemption. Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion*. New York: Zone Books, 151-179.
- BYNUM, Caroline Walker 1991c: Women Mystics and Eucharistic Devotion in the Thirteenth Century. In: *Fragmentation and Redemption. Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion*. New York: Zone Books, 119-150.
- BYNUM, Caroline Walker 1995: *The Resurrection Of The Body In Western Christianity, 200-1336*. New York: Columbia University Press.
- CLOKE, Gillian 1995: *This Female Man of God. Women and Spiritual Power in the Patristic Age, AD 350-450*. London/ New York: Routledge.
- DINZELBACHER, Peter 1993: *Mittelalterliche Frauenmystik*. Paderborn/ München/ Wien/ Zürich: Schöningh.
- DOUGLAS, Mary 1985: *Reinheit und Gefährdung. Eine Studie zu Vorstellungen von Verunreinigung und Tabu*. Berlin: Reimer.
- FAWTIER, Robert 1921: *Sainte Catherine de Sienne. Essai de critique des sources*. Vol. I. Les sources hagiographiques. Paris: De Boccard.
- FAWTIER, Robert 1930: *Sainte Catherine de Sienne. Essai de critique des sources*. Vol. II. Les oeuvres de sainte Catherine de Sienne. Paris: De Boccard.
- FINKE, Laurie A. 1993: Mystical Bodies and the Dialogics of Vision. In: *Maps Of Flesh And Light. The Religious Experience of Medieval Women Mystics*. Ulrike Wiethaus (Hg.), Syracuse: Syracuse University Press, 28-44.
- FOUCAULT, Michel 1983: *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit 1*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- HASSAUER, Friederike 1991: Die alte und die neue Heloisa: weibliche Zugänge zur Schrift. In: *Auf der Suche nach der Frau im Mittelalter. Fragen, Quellen, Antworten*. Bea Lundt (Hg.), München: Fink, 277-303.
- HAUG, Walter 1986: Zur Grundlegung einer Theorie mystischen Sprechens. In: *Abendländische Mystik im Mittelalter. Symposium Kloster Engelberg 1984*. Kurt Ruh (Hg.), Stuttgart: J.B. Metzler, 494-508.
- IRIGARAY, Luce 1980: *Speculum. Spiegel des anderen Geschlechts*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- JAUB, Hans Robert 1982: Religiöser Ursprung und ästhetische Emanzipation der Individualität. In: *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 232-243.

- JUNGMAJR, Jörg 1992: Die *Legenda Maior (Vita Catherinae Senensis)* des Raimund von Capua in Italien und Deutschland. In: »Der Buchstab tödt – der Geist macht lebendig«. *Festschrift zum 60. Geburtstags von Hans-Gert Roloff*. James Hardin/ Jörg Jungmayr (Hgg.), Bern/ Berlin/ Frankfurt a.M.: Peter Lang, 223-259.
- KANTOROWICZ, Ernst H. 1990: *Die zwei Körper des Königs. Eine Studie zur politischen Theologie des Mittelalters*. [1957] München: dtv.
- KELLER, Hildegard Elisabeth 1993: *Wort und Fleisch. Körperallegorien, mystische Spiritualität und Dichtung des St. Trudperter Hoheliedes im Horizont der Inkarnation* (= Deutsche Literatur von den Anfängen bis 1700 15). Bern/ Frankfurt a.M./ New York: Peter Lang.
- KLINGER, Judith 2002: Gender-Theorien: Ältere deutsche Literatur. In: *Germanistik als Kulturwissenschaft. Eine Einführung in neue Theoriekonzepte*. Claudia Benthien/ Hans Rudolf Velten (Hgg.) (= Rowohlt's Enzyklopädie), Rheinbek b. Hamburg: Rowohlt, 267-297.
- KÖBELE, Susanne 1993: *Bilder der unbegriffenen Wahrheit. Zur Struktur mystischer Rede im Spannungsfeld von Latein und Volkssprache*. Tübingen/ Basel: Francke Verlag.
- LANGER, Otto 1991: Geistliche Sinnlichkeit. Zur Frage der Gotteserfahrung in der Frauenmystik des Mittelalters. In: *Jahrbuch für Volkskunde* N.F. 14/91, 143-155.
- LUHMANN, Niklas 1989: Von der Beobachtung des Unbeobachtbaren: Ist Mystik ein Fall von Inkommunikabilität? In: *Reden und Schweigen*. Niklas Luhmann/ Peter Fuchs, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 70-100.
- MEIER, Christel 2004: Autorschaft im 12. Jahrhundert. Persönliche Identität und Rollenkonstrukt. In: *Unverwechselbarkeit. Persönliche Identität und Identifikation in der vormodernen Gesellschaft*. Peter von Moos (Hg.), Köln/ Weimar/ Wien: Böhlau, 207-266.
- MCNAMARA, Jo Ann: The Rhetoric of Orthodoxy. Clerical Authority and Female Innovation in the Struggle with Heresy. In: *Maps Of Flesh And Light. The Religious Experience of Medieval Women Mystics*. Ulrike Wiethaus (Hg.), Syracuse: Syracuse University Press, 9-27.
- VON MOOS, Peter 2004: Einleitung. Persönliche Identität und Identifikation vor der Moderne. Zum Wechselspiel von sozialer Zuschreibung und Selbstbeschreibung. In: *Unverwechselbarkeit. Persönliche Identität und Identifikation in der vormodernen Gesellschaft*. Peter von Moos (Hg.), Köln/ Weimar/ Wien: Böhlau, 1-24.
- OHLY, Friedrich 1958: *Hohelied-Studien. Grundzüge einer Geschichte der Hoheliedauslegung des Abendlandes bis um 1200*. Wiesbaden: Steiner.
- PANNENBERG, Wolfhart 1979: Person und Subjekt. In: *Identität*. Odo Marquard/ Karlheinz Stierle (Hgg.) (= Poetik und Hermeneutik VIII), München: Fink, 407-422.
- PETERS, Ursula 1988: *Religiöse Erfahrung als literarisches Faktum. Zur Vorgeschichte und Genese frauenmystischer Texte des 13. und 14. Jahrhunderts* (= *Hermaea. Germanistische Forschungen* N.F. 56). Tübingen: Niemeyer.
- POWELL, Morgan 2004: *Vox ex negativo. Hildegard of Bingen, Rupert of Deutz and*

- Authorial Identity in the Twelfth Century. In: *Unverwechselbarkeit. Persönliche Identität und Identifikation in der vormodernen Gesellschaft*. Peter von Moos (Hg.), Köln/ Weimar/ Wien: Böhlau, 267-295.
- RÉGNIER-BOHLER, Danielle 1993: Literarische Stimmen, mystische Stimmen. In: *Geschichte der Frauen*. Georges Duby/ Michelle Perrot (Hgg.). Bd. 2: Mittelalter. Hrsg. v. Christiane Klapisch-Zuber. Frankfurt a.M.: S. Fischer, 435-494.
- RUH, Kurt 1990: *Geschichte der abendländischen Mystik*. 4 Bde. München 1990-1999. Bd. 1: Die Grundlegung durch die Kirchenväter und die Mönchstheologie des 12. Jahrhunderts. München: Beck.
- RUH, Kurt 1993: *Geschichte der abendländischen Mystik*. 4 Bde. München 1990-1999. Bd. 2: Frauenmystik und Franziskanische Mystik der Frühzeit. München: Beck.
- RUHRBERG, Christiane 1995: *Der literarische Körper der Heiligen. Leben und Viten der Christina von Stommeln (1242-1312)*. Tübingen/ Basel: Francke Verlag.
- SALISBURY, Joyce E. 1991: *Church Fathers, Independent Virgins*. London/ New York: Verso.
- SCHMIDT, Margot 1985: Elemente der Schau bei Mechthild von Magdeburg und Mechtild von Hackeborn. Zur Bedeutung der geistlichen Sinne. In: *Frauenmystik im Mittelalter. Wissenschaftliche Studientagung der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart 22.-25. Februar 1984 in Weingarten*. Peter Dinzelsbacher/ D. R. Bauer (Hgg.), Ostfildern: Schwabenverlag, 123-151.
- SCOTT, Karen 1992: St. Catherine of Siena, ›Apostola‹. In: *Church History* 61/1 (März 1992), 34-46.
- SCOTT, Karen 1993: »Io Catarina«: Ecclesiastical Politics and Oral Culture in the Letters of Catherine of Siena. In: *Dear Sister. Medieval Women and the Epistolary Genre*. Karen Cherewatuk/ Ulrike Wiethaus (Hgg.), Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 87-121.
- SCOTT, Karen 1999: Mystical Death, Bodily Death. Catherine of Siena and Raymond of Capua on the Mystic's Encounter with God. In: *Gendered Voices. Medieval Saints and Their Interpreters*. Catherine M. Mooney (Hg.), Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 136-167.
- SIMONS, Walter 1994: Reading a saint's body: rapture and bodily movement in the *vitae* of thirteenth-century beguines. In: *Framing Medieval Bodies*. Sarah Kay/ Miri Rubin (Hgg.), Manchester/ New York: Manchester University Press, 10-23.
- VANCE, Eugene 1973: Augustine's Confessions and the Grammar of Selfhood. In: *Genre* 6/73, 1-28.
- WEINRICH, Harald 1979: Identität und Ehre. In: *Identität*. Odo Marquard/ Karlheinz Stierle (Hgg.) (= Poetik und Hermeneutik VIII), München: Fink, 642-644.
- WOGAN-BROWNE, Jocelyn 1994: Chaste bodies: frames and experiences. In: *Framing Medieval Bodies*. Sarah Kay/ Miri Rubin (Hgg.), Manchester/ New York: Manchester University Press, 24-42.
- ZUMTHOR, Paul 1973: Autobiography in the Middle Ages? In: *Genre* 6/73, 28-49.