

TRAJEKTE

Eine Reihe des Zentrums für
Literatur- und Kulturforschung

Herausgegeben von

Sigrid Weigel und Karlheinz Barck

Andrea Polaschegg · Daniel Weidner (Hrsg.)

Das Buch in den Büchern

Wechselwirkungen von Bibel und Literatur

Wilhelm Fink

Die Drucklegung dieses Werkes und die ihm zugrunde liegende Tagung wurde mit Mitteln des Bundesministeriums für Bildung und Forschung unter dem Förderkennzeichen 01UG0712 gefördert.

Umschlagabbildung:

Sandro Botticelli: Madonna del Magnificat, Öl auf Holz, 1481, Detail.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte, Zeichnungen oder Bilder durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparente, Filme, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 UrhG ausdrücklich gestatten.

© 2012 Wilhelm Fink Verlag, München
(Wilhelm Fink GmbH & Co. Verlags-KG, Jühenplatz 1, D-33098 Paderborn)

Internet: www.fink.de

Lektorat: Bettina Moll, Berlin
Satz: Tilo Lothar Rölleke, Berlin
Einbandgestaltung: Evelyn Ziegler, München
Printed in Germany
Herstellung: Ferdinand Schöningh GmbH & Co. KG, Paderborn

ISBN 978-3-7705-5243-6

CORNELIA WILD

Autorität der Schrift Das *Memoriale* von Angela von Foligno

In der Redeordnung des *Memoriale* stehen sich göttliches Wort, eigene und fremde Rede, Medium und Schreiber, Mund und Schrift, Körper und Passionen gegenüber. Unerhörter Anlass für die Abfassung dieses *Memoriale* ist die *conversio* der Angela, in der sie sich von ihrem irdischen Leben als Ehefrau und Mutter ab- und der Liebe in Gott zuwendet. Dabei ist das *Memoriale*, das diese Umkehr zur Darstellung bringt, nicht aus der Aktualität einer drängenden Situation geschrieben und dokumentiert deshalb keine autobiographische Unmittelbarkeit. Wie bei Augustinus ist das Schema der *conversio* das der Nachträglichkeit: Erst aus dieser Perspektive kann das Ganze überhaupt zur Darstellung gebracht werden. Im Unterschied zur sorgfältig narrativ ausgefeilten, autobiographische Züge tragenden Bekehrung von Augustinus ist das dabei Besondere dieser *conversio*, dass sie nicht von eigener Hand verfasst ist: Angela diktiert ihre Bekehrung ihrem Beichtvater, woraufhin dieser mit der Niederschrift zugleich das Gehörte ins Lateinische übersetzt. Wenn der Beichtvater das Bekenntnis direkt von ihrem Mund abschreibt, fallen Beichte und Bekenntnis zusammen, damit aber nicht das Subjekt der Rede und der Verfasser. Die von Angela leidenschaftlich erfahrene Liebe zu Gott steht im Zeichen der Autorität nicht nur der Kirche und der Patristik, sondern auch der Schrift. Angelas Rede ist die der Anderen. Das *Memoriale* wird im Nachzeichnen ihrer *conversio* aber nicht zum einfachen Ausdruck laienhafter volkssprachlicher Sakralität, sondern ist diskursive Strategie und performative Ökonomie der Sakralisierung. Die Übertragung des Gottesbegehrens Angelas in die Schrift erweist sich als Kontrafaktur und Transformation der Bibel. So sehr diese Konstellation von beichtender Konvertitin und schreibendem Beichtbruder in den historischen Moment der Entdeckung einer weiblichen spirituellen Empfänglichkeit im 13. Jahrhundert passt,¹ so sehr findet sich hierin die Moderne wieder: mit Clemens von Brentano oder Urs von Balthasar, die von den weiblichen Lippen die göttlichen Offenbarungen ablauschen, die ihnen selbst nicht zuteil werden.²

1 André Vauchez: *La spiritualité du Moyen Âge occidental, VIII–XIIIe siècle*, Paris (Éditions du Seuil) 1994, insb. S. 154 ff.

2 Vgl. Bettine Menke: »Wunde« und »Mund«, in: dies./Barbara Vinken (Hg.): *Stigmata. Poetiken der Körperinschriften*, München (Fink) 2004, S. 269–294 und Thomas Meinecke: *Jungfrau*, Frankfurt a. M. (Suhrkamp) 2008.

1. Der Akt des Lesens

Das *Memoriale* von Angela ist eine Neubestimmung des Augustinischen Bekenntnisses und rückt Angela in die Nachfolge von Franziskus. Es kann hierdurch zum möglichen Prätext für Pascals *Mémorial* werden, wie umgekehrt Augustinus' *Confessiones* intertextuelle Folie sind. Der Schreiber dieses Bekenntnisses ist Bruder A., Angelas Beichtvater, der ihre Bekehrung, der er als stummer Beobachter beiwohnt, zum Anlass genommen hat, diese und ihre Visionen aufzuschreiben und anzuordnen. Das *Memoriale* ist – wie zu diesem Zeitpunkt für die Darstellung mystischer Gotteserfahrungen üblich – als Stufenleiter angelegt: Nach den ersten 20 Schritten als Bußgang folgen sieben weitere zusätzliche Schritte, in der Angela ihren Aufstieg zu Gott als Anverwandlung der und Eingehen in die *Passio Christi* beschreibt.³ Unterbrochen und ergänzt wird die Narration dieses Aufstiegs von den Kommentaren des Beichtvaters, in denen er seine eigene Schreibpraxis kommentiert. Darin gibt er sich als Schreiber (*scriptor*) zu erkennen, der das ihm Diktierte ohne jeglichen Anspruch auf Partizipation am Geschriebenen niederschreibt: »[I]ch schrieb genau so wie ich es aus ihrem Mund vernehmen konnte.«⁴ Seine Niederschrift sind die Offenbarungen Gottes, verkündet aus Angelas Mund: »[W]ährend ich schrieb, begann sie mir die göttlichen Geheimnisse [*secreta divina*] zu offenbaren.«⁵

Das *Memoriale* weist demnach keinen Autor im modernen Sinn auf, sondern einen Schreiber, der die diktierte Rede eines bekennenden Ichs aufschreibt. Es gehört damit einer mittelalterlichen Ordnung von Autorschaft an, in der sich die Funktion des Autors im Wesentlichen auf drei Instanzen – den Akt des Schreibens (*actor*, *scriptor*), die Auslegung des Sinns (*auctor*) und den Zugang zur authentischen Wahrheit (*author*) – verteilt.⁶ In dieser Ordnung verfügen über

3 Eine Reihe von modernen Lesern hat die *Passio* Angelas interessiert. Vgl. Joris-Karl Huysman: *En route* (1895), Georges Bataille: *Expérience intérieure* (1943), Jacques Lacan: *Seminar VII* (1986), Julia Kristeva: *Pouvoirs de l'horreur* (1980). Diese Lektüren wären jede für sich ein eigenes Kapitel wert. Für weitere Rezeptionshinweise Paul Lachance: »Introduction«, in: Angela of Foligno: *Complete Works*, übers. v. Paul Lachance, Vorwort v. Romana Guarnieri, Mahwah (Paulist Press) 1993, S. 15–117 (*The Classics of Western Spirituality*), S. 114 ff.

4 Lugder Thier/Abele Calufetti: *Il libro della beata Angela da Foligno*, Lateinisch-Volgare, Kritische Ausgabe, Grottaferrata (Collegii, S. Bonaventurae ad claras aquas) 1985, S. 172. Ich zitiere im Folgenden das *Memoriale* aus dieser Ausgabe. Für die Übersetzungen aus dem Lateinischen danke ich Hanna Sohns.

5 Angela da Foligno: *Memoriale* (Anm. 4), S. 170.

6 Demgegenüber unterscheidet Bonaventura zwischen vier Arten, ein Buch zu machen: *auctor*, *commentator*, *compiler* und *scriptor*. Vgl. Jan-Dirk Müller: »Auctor – Actor – Author. Einige Anmerkungen zum Verständnis vom Autor in lateinischen Schriften des frühen und hohen Mittelalters«, in: Felix Philipp Ingold/Werner Wunderlich (Hg.): *Der Autor im Dialog. Beiträge zu Autorität und Autorschaft*, St. Gallen (UVK) 1995, S. 17–29.

auctoritas allein die biblischen Bücher, deren *auctor* in Gott als Wahrheit verbürgt ist, welcher wiederum durch Auslegung durch den *author* nach dem vierfachen Schriftsinn zu ermitteln ist. Dagegen kommt dem Schreiber eine rein pragmatische Funktion zu: Als Schreiber (*scriptor*) schreibt er lediglich das auf, was ihm diktiert wird. Die entsprechende Metapher, die der Beichtvater für seine Funktion als Schreiber benutzt, ist die eines Siebs: Die Wahrheit rinnt durch ihn hindurch, und nur was hängen bleibt, kann aufgeschrieben werden. Somit, behauptet er, würden nur das Grobe, nicht aber die Feinheiten der göttlichen Wahrheit aufgefangen. Innerhalb der Logik bescheidener Schreibfunktion betont der Schreiber stets, dass er zu den Worten Angelas nichts hinzugefügt habe: »[I]ch schrieb mit großer Ehrerbietung [*reverentia*] und Furcht [*timore*], um nichts von mir selbst hinzuzufügen, nicht die kleinste Äußerung.«⁷ Als Instanz der *auctoritas* verweist der Text letztlich immer auf Gott, der darum auch das *Memoriale* mit seiner Unterschrift versiegelt: »Darauf(hin) sagte er [Gott]: ›Ich werde dies besiegeln.‹ Und als ich nicht verstand, was er mit ›ich werde dies besiegeln‹ sagen wollte, sagte er daraufhin wieder: Ich werde dies unterschreiben [*Ego firmabo illud*].«⁸

Motiv des Schreibens ist das Bekenntnis Angelas zu Gott. Als Bekenntnisschrift ruft das *Memoriale* die *Confessiones* des Kirchenvaters auf, aber es hebt sich zugleich davon ab. Die Differenz gründet im unterschiedlichen Gebrauch der Bibel und damit in einer anderen Lektüre- und Schreibpraxis. Es reicht nicht, wie bislang in der Forschung, den *Memoriale* innerhalb weiblicher, spiritueller Praxis zu verorten.⁹ Vor der Folie der literarischen Konventionen, die durch intertextuelle Bezüge aufgerufen werden, zeichnet sich eine Konkurrenz der Modelle ab. Während Augustinus als gebildeter Rhetoriklehrer und Theologe von der Hl. Schrift als Lesender Gebrauch macht, muss Angela als *illiterata* zu anderen Mitteln greifen. Diese andere Praxis wird ihr im Modus der Vision aufgezeigt. Als nämlich Angela eingeschlossen in einem Kerker über ein Wort (*verbum*) aus dem Evangelium meditiert, überkommt sie ein unstillbares Verlangen danach, dieses auch geschrieben zu sehen. Sie evoziert damit die Bekehrungsszene in den *Confessiones* die als Lektüreszene überliefert ist. Die Initiation des Lesens resultierte hier aus der Aufforderung durch die Stimme eines Kindes: »[D]ie Stimme eines Knaben oder Mädchens ruft ›Nimm und lies!«¹⁰ Daraufhin schlägt Augustinus die erstbeste

7 Angela da Foligno: *Memoriale* (Anm. 4), S. 172.

8 Ebd., S. 398 f.

9 Am besten immer noch Caroline Walker Bynum: *Holy Feast and Holy Fast. The Religious Significance of Food to Medieval Women*, London (University of California Press) 1987, S. 143 f. sowie dies.: *Fragmentierung und Erlösung. Geschlecht und Körper im Glauben des Mittelalters*, Frankfurt a. M. 1996, S. 109–147, insb. das Kapitel »Mystikerinnen und Eucharistieverehrung im 13. Jahrhundert«.

10 Augustinus: *Bekenntnisse*, übers. u. mit Einleitung v. Wilhelm Thimme, Stuttgart (Reclam) 1950, VIII,12, S. 228.

Stelle in der Hl. Schrift, Paulus' Römerbrief, auf. Angelas Begehren nach der Schrift richtet sich dagegen an ganz anderen Maßstäben aus. Die Voraussetzung, die Kompetenz des Lesens, fehlt. Des Lesens nicht mächtig, kehrt Angela die Lektüreszene in eine Szene der Erscheinung um, in der sie das Neue Testament »versucht«:

Als ich einmal in einer Zelle war, in die man mich für die große Fastenzeit eingeschlossen hatte, und ich mit Hingabe über ein Wort des Evangeliums nachdachte, das ein Wort von größter Würde und unermesslicher Liebe war, während neben mir ein Buch, und zwar das Messbuch lag, dürstete ich danach dieses Wort nur wenigstens geschrieben zu sehen; aber aus Furcht vor Hochmut unterdrückte und bezähmte ich mich, mit Mühe beherrschte ich mich mit meinen Händen aus zu großem Durst und zu großer Sehnsucht dieses Buch zu öffnen; in dieser Sehnsucht schlief ich, von einem bestimmten Traum betäubt, ein und wurde sogleich in eine Vision geführt. Und mir wurde gesagt, dass das Verständnis des Apostelbriefs eine Sache von solcher Freude sei, dass, wenn jemand ihn gut verstünde, er alles Irdische [*mundanorum*] vergesse. Und der, der mich führte, sagte zu mir: Willst Du dies versuchen [*probare*]? Ich stimmte zu, es dürstete mich heftig dies zu versuchen, sogleich führte er mich und ließ es mich versuchen. Und ich verstand mit solchem Genuss [*delectatione*] die göttlichen Güter, dass ich sogleich alles Irdische vergaß. Und der, der mich führte sagte, dass das Verständnis des Evangeliums bis jetzt eine Sache von höchstem Genuss sei, dass wenn jemand es verstünde, er nicht nur alles Irdische vergesse, sondern er sich gänzlich selbst vergesse; und er führte mich noch weiter und ließ mich dies versuchen; und ich begriff sogleich mit solcher Hingabe die göttlichen Güter, dass ich nicht nur alles Irdische vollkommen vergaß, sondern auch gänzlich mich selbst; und ich war so erfüllt von göttlichem Genuss, dass ich von dem, der mich führte, erbat, in Zukunft jenen Zustand nicht zu verlassen. Und er antwortete mir, dass dies, was ich erstrebte bisher nicht sein könne; und er führte mich sogleich zurück. Und ich öffnete die Augen und spürte größte Freude über jene Dinge, die ich gesehen hatte, jedoch empfand ich große Schmerzen, dass ich jene Dinge verloren hatte.¹¹

Die Umbesetzung der Augustinischen Lektüre-Szene vollzieht sich phasenweise: Sie setzt mit der Meditation über das Evangelium ein, das mit großer Affektivität eingeübt wird und zum Begehren nach dem geschriebenen Wort überleitet. Dies wiederum löst die Vision aus, in der der Genuss der Schrift im Zentrum steht: Die Erfahrung Gottes wird zum köstlichen Schmecken des Wortes, das alles Irdische überbietet. Die Erkenntnis des Apostelbriefs gründet somit nicht in

¹¹ Angela da Foligno: *Memoriale* (Anm. 4), S. 148 f.

geistiger Erkenntnis, sondern im »Genuss« des Wortes.¹² Die Vision überführt den Akt des Lesens, der zunächst aufgerufen, dann aber verworfen wird, in eine hermeneutische Ordnung, in der die Schrift zwar weiterhin ein wichtiges Medium ist, allerdings nur noch als Mittel zum Zweck. Der Akt des Lesens wird damit nicht aufgehoben, sondern in ein anderes Zeichensystem verschoben: Gegenstand hermeneutischer Lektüre ist nun der Körper und der Mund der Mystikerin, an dem der Beichtvater das Evangelium abliest und in Schrift überträgt. Rücklings wird so die Exegese des Apostelbriefs der Schrift wieder zugeführt. Durch diesen Akt doppelter Übertragung (die Mystikerin in die Vision, der Beichtvater in die Schrift) können die stets unter Häresieverdacht stehenden spirituellen Erfahrungen Angelas dem institutionalisierten Feld klerikaler Macht zugeführt werden.¹³ Körperliche Botschaften werden in ein lesbares Memorial verwandelt und durch die Aneignung und Rückführung des Zeichensystems in die hermeneutische Ordnung rückübersetzt.

Damit steht das *Memoriale* im Übergang von der Mündlichkeit zur Schrift: Die Fixierung der Bekehrung in der Schrift soll der nicht selbstevidenten, körperlichen Szene nachträglich Gültigkeit verleihen. Zunächst als pure Erinnerungsnotiz für sich selbst gedacht, notiert der Beichtvater Angelas Bekenntnis anfangs auf einen kleinen Zettel:

[U]nd ich beginne weniger vollständig und nachlässig zu schreiben, gewissermaßen wie meine Memoriale für mich, auf einem sehr kleinen Blatt Papier, da ich glaube, wenig schreiben zu müssen; und kurze Zeit, nachdem ich jene zum Sprechen gedrängt hatte, wurde der Gläubigen Christi offenbart und gesagt, dass ich nicht ein sehr kleines Blatt Papier, sondern ein großes Heft zum Schreiben nehmen sollte, aber da ich es nicht wirklich glauben konnte, schrieb ich auf zwei oder drei Blatt, die ich unbeschrieben in meinem Buch finden konnte; später aber war ich gezwungen ein Heft aus Papier von guter Qualität zu machen.¹⁴

Wie einst Pascal, der seine Erleuchtung von 1654 auf einem kleinen Zettel – genannt »mémorial« – notiert, setzt Angelas *Memoriale* als Erinnerungsnotiz ein. Als Aufzeichnung einer *conversio* steht es am Beginn einer Kultur des Notierens, zu der auch die zeitgleiche *Vita nova* gehört, die Dante als »il libro della mia memoria«, als »Buch meines Gedächtnisses« bezeichnet hat und die davon erzählt, wie Dante zum Schreiben bekehrt worden ist. Der Traditionszusammenhang, in dem Angelas *Memoriale* entsteht – die Fixierung der Erinnerung –, ist Teil einer

12 Zur Kategorie des »Genusses« vgl. Stefanie Rienke: *Das Genießen Gottes. Medialität und Geschlechtercodierungen bei Bernhard von Clairvaux und Hildegard von Bingen*, Freiburg i. Br. (Rombach) 2006.

13 Vgl. Michel de Certeau: *La fable mystique*, Bd. 1: *XVIe–XVIIe siècle*, Paris (Gallimard) 1982, S. 117 f.

14 Angela da Foligno: *Memoriale* (Anm. 4), S. 166.

Diskurstradition der Selbstverschriftlichung, die von paganen *hypomnēmata* bis hin zu den christlichen *Confessiones* von Augustinus vorgezeichnet ist. Diesen gegenüber begründet er eine andere Ordnung, die sich der alten gegenüber kontrafaktisch verhält: Laizistische Sakralität und Autorität der Schrift stehen sich gegenüber.

2. Sprechen-Machen. Die Bühne der *conversio*

Die Ordnung, die Angelas *Memoriale* behauptet, setzt Beichte und Bekenntnis zueinander in Beziehung. Ausgangspunkt ist die Bekehrung der Mystikerin, die von Anfang an im Zeichen des Anderen steht. Zunächst wiederholt sie die Schemata der *conversio*: An einer Kreuzung unmittelbar vor Assisi erscheint Angela der Hl. Geist wie Paulus auf dem Weg nach Damaskus. Eine Stimme stellt dabei ihre Bekehrung derjenigen des Paulus nach, indem sie ihr verkündet, dass sie himmlische Freuden erfahren wird. Die Wiederholung der *conversio* folgt dem Schema der *humilitas*: Angelas *conversio* ist unterwerfende Wiederholung, insofern als die Auslöser gegenüber den Modellen verschieden sind. Ausgelöst wird ihre Bekehrung nicht wie bei Augustinus durch den Akt des Lesens, sondern durch das Schauen, nämlich eines Kirchenfensters, das Franziskus in einer Umarmung mit Christus zeigt. Eine Stimme verkündet ihr, dass sie wie Franziskus von Christus gehalten werde, und projiziert damit Angela an derselben Stelle. Als Tertianerin wird sie tatsächlich die Nachfolge Franziskus antreten. Doch die Bekehrung Angelas, wie sie das *Memoriale* zur Darstellung bringt, folgt keinem autobiographischen Schema.¹⁵

Die ungeheure Kühnheit der weiblichen *conversio* ist das Resultat fremder Blicke, die ihre Bekehrung als dramatisches Schauspiel in Szene setzen. Als stummer, schamhaft berührter Beobachter partizipiert nämlich ihr Beichtvater an der Darstellung dieser – wie sich mit Blick auf die psychiatrische Klinik des 19. Jahrhunderts sagen lässt – »Bühne der Evidenz«¹⁶, auf der sich ein verzückter Körper durch ein theatralisches Zur-Schau-Stellen präsentiert. Ihre Gefährten umringen sie und werden zu Zeugen ihrer Bekehrung. Dabei versetzen die spitzen Schreie der Konvertitin den Beichtvater in den Status eines schamhaft berührten Beobachters: »[S]o groß war mein

15 Und dies auch dann nicht, wenn Angelas *conversio* eine Übertragung weiblicher Mutterschaft auf spirituelle Mutterschaft bedeutet. Vgl. Mary Walsh Meany: »A Eucharistic Model of Lay Sanctity«, in: Ann W. Astell (Hg.): *Lay Sanctity, Medieval and Modern*, Notre Dame (University Notre Dame Press) 2000, S. 61–75.

16 Vgl. Georges Didi-Hubermann: *Invention de l'hystérie. Charcot et l'icônographie photographique de la Salpêtrière*, Paris (Macula) 1982.

Hochmut [*superbia*] und meine Scham [*verecundia*], dass ich aus Scham nicht bis zu ihr ging, sondern mit Scham und Empörung [*indignatione*] wartete, während sie schrie und dabei ein wenig entfernt von ihr stand.«¹⁷ Obgleich der Beichtvater versucht ist, sich aufgrund seiner Affekte wie Scham und Empörung von ihr abzuwenden, unternimmt er doch eine Interrogation der Konvertitin mit dem Ziel, sie zum Sprechen zu bringen. Die Verschriftlichung der leidenschaftlichen Umkehr zu Gott folgt dem Begehren des Beichtvaters. Es entspricht nicht Angelas Wunsch, ihre Gotteserfahrung zu berichten, sondern es sind seine bohrenden Fragen, die sie zum Akt der Entblößung des *arcanum conscientiae*¹⁸ zwingen: In der Beichte führt er sein Beichtkind dazu, sein Inneres nach Außen zu kehren, es umzustülpen, um es in eine Ordnung der Sichtbarkeit zu übertragen. Ein bohrendes »Was siehst Du?« steigert sich bis zum Zwang zur Rede:

Und ich, der Bruder, bin von Assisi zu unserem Land zurückgekehrt, von dem auch diese Untertanin Christi war, ich habe angefangen, sie zu befragen und sie zu drängen, mit allen meinen Kräften und durch jede Weise, durch die ich vermochte, dass sie mir verpflichtet war, damit sie mir ganz und gar den Grund und die Ursache ihres Geschreis sage und zwar desjenigen, das sie zum Heiligen Franziskus erhob.¹⁹

Das Nachschreiben der *conversio* kennzeichnet eine unstillbare Neugierde und Wissbegier. Mit aller Macht versucht der Schreiber, die Ursache für die *conversio* aus Angela herauszupressen und auf diese Weise die sich ihm verschließende göttliche Offenbarung zu deuten und in der Schrift lesbar zu machen. Das widerspricht seiner Funktion als Schreiber, in der ihm die Aufgabe der puren Niederschrift zukommt. Die Bekenntnisszene legt damit die Bedingungen eines Wissen-Wollens offen, wie es im 19. Jahrhundert von der Hysterieforschung betrieben wird,²⁰ wenn diese noch einmal an demselben Phänomen arbeiten und versuchen wird, die Ursache für scheinbar unmotivierte Schreie der Frauen zu eruieren.²¹ Das Begehren des Beichtvaters nach Wissen und der Wunsch nach

17 Angela da Foligno: *Memoriale* (Anm. 4), S. 168 f.

18 Michel Foucault: »L'herméneutique du sujet«, in: Michel Foucault: *Dits et écrits*, Bd. 2: 1976–1988, hg. v. Daniel Defert/François Ewald, Paris (Gallimard) 2001, S. 1172–1184. Auch: »Le souci de la vérité«, in: ebd., S. 1498–1506. Die Sünden holen bei Angela das Subjekt immer wieder ein, aber sie werden nicht begangen. Das wird bei Teresa von Avila auch so sein.

19 Angela da Foligno: *Memoriale* (Anm. 4), S. 174 f.

20 Obwohl sich nach Charcot die »attitudes passionelles« von den hysterischen Haltungen unterscheiden, kann man von einem vergleichbaren Begehren ausgehen. Vgl. Jean-Martin Charcot/Paul Richter: *Les démoniaques dans l'art*, Amsterdam (BM Israel) 1972, S. 107–109.

21 Vgl. Christina Mazzoni: »On the (Un)Representability of Woman's Pleasure: Angela of Foligno and Jacques Lacan«, in: Jane Chance (Hg.): *Gender and Text in the Later Middle Ages*, Gainesville (University Press of Florida) 1996, S. 239–262.

Lesbarkeit ersetzen die Leerstelle ausbleibender eigener Bekehrungen, eine Ersetzung, die sich vor dem Hintergrund der Behauptung der Säkularisierung der Moderne dringlicher stellt. Das Ziel der Geständnisakte ist die hermeneutische Aneignung einer unzugänglichen Sphäre.

Der Wunsch dieser Aneignung von Angelas *passio* tritt auch in der Messe deutlich hervor: Nach der Messe nämlich, in welcher der Beichtvater Angela die Hostie überreicht hat, bohrt er: »Was hast Du gesehen, als ich Dir die Hostie gegeben habe?« Erst die Interrogationen des Beichtvaters bringen eine Vision wie die, in der Christus aus der Hostie heraus zu Angela spricht, zum Vorschein. Wie Angelas *conversio* sind auch diese Visionen das Produkt von begehrenden Blicken und Zur-Rede-Stellen. Das Sprechen der Hostie folgt nicht der Unmittelbarkeit der Erfahrung, sondern wird durch den Zwang zur Rede produziert: Erst das Wissen-Wollen bringt das Subjekt zum Sprechen. Die Entfremdung, die Angela gegenüber dem Geschriebenen des Schreibers empfindet, ist die allzu logische Konsequenz dieser Anordnung: »Ich [Bruder A.] las ihr vor, was ich aufgeschrieben habe, damit sie mir noch mehr diktiere, und sie sagte mir, der ich darüber staunte, dass sie es nicht wiedererkennen würde.«²²

Allerdings steht in dieser Anordnung der Schreiber selbst unter Beobachtung, denn die beobachtenden Blicke verdoppeln sich durch seine Mitbrüder. Die Geständnisszene ist gerahmt von den Blicken der anderen Brüder, die die Beichte von Angela an Bruder A. argwöhnisch beobachten: »[U]nd die Brüder bewirkten durch ihr Murren, dass ich von meinem Wächter davon abgehalten wurde zu sprechen, wobei sie nicht wussten, was ich schrieb und welche guten Dinge es waren.«²³ Wie auch durch das *testificatio*, das dem *Memoriale* vorangestellt ist, um dessen Authentizität zu bezeugen, ist hier die Rechenschaft gegenüber der von der Kirche sanktionierten Wahrheit mitzulesen.²⁴ Die im *Memoriale* inszenierte Redeordnung gründet in einer Verkettung von Entblößungen und Geheimnissen, in der sich als nachgerückter Effekt die Unsagbarkeit Gottes spiegelt.

Was Bruder A. entblößt – die ihm diktierten *secreta divina* Angelas –, wird seinerseits zum Geheimnis gegenüber den Klerikern. Der aufwendige Akt des Lesens und rückwärtigen Übertragens des Evangeliums in Schrift mündet paradoxerweise in ein Schreibverbot: Den fünften »pas supplémentaire« verfasst kurzfristig ein anderer Schreiber, der Bruder A. vertreten muss, als die Brüder dem Beichtvater für eine gewisse Zeit das Notieren der Beichte Angelas verboten

22 Angela da Foligno: *Memoriale* (Anm. 4), S. 172 f.

23 Ebd., S. 174.

24 Das *Memoriale* wurde außerdem von acht Franziskaner-Lektoren zensiert. Vgl. Kurt Ruh: *Geschichte abendländischen Mystik*, Bd. 2: *Frauenmystik und Franziskanische Mystik der Frühzeit*, München (Beck) 1993, S. 513.

hatten. Angelas *Memoriale* inszeniert einen Schrift-Raum der Übertragungen und Überwachungen, dem sich die Beteiligten unterordnen. Interessanterweise geht mit diesem Verbot zu schreiben ein sprachlicher Umbruch einher: Denn der andere Schreiber schreibt im Unterschied zum Verfasser des *Memoriale* nicht in Latein, sondern in der Volkssprache, und erst später kann der Beichtvater diesen Abschnitt ins Latein zurückübersetzen. Im Hin und Her zwischen volkssprachlichem Dialekt und klerikalem Latein verselbstständigt sich allerdings die Reordnung des *Memoriale*, deren Anspruch durch die Reduzierung von Angela auf den Status der Illiteraten nur allzu leicht übersehen werden kann. Zwar ist nur der Beichtvater im Besitz der Schrift, das Beichtkind aber verfügt über ein Wissen, zu dem dieser seinerseits keinen Zugang hat. Auf der einen Seite steht Angelas Begehren nach der Schrift, das sie sich sorgsam untersagt, auf der anderen das Begehren des Beichtvaters nach ihrer *conversio*. Diese wechselseitigen Umkehrungen wenden das Gottesbegehren in ein Begehren nach Partizipation am Begehren der Anderen.²⁵ Angela verkörpert das Evangelium und der Beichtvater versucht dieses in die Schrift zurückzuholen. Lesen und Schreiben erfolgen jenseits hermeneutischer Textauslegung. *Diese* Auslegung führt eine Umkehrung der Geschlechterhierarchie des Klosters herbei: Der lesende und schreibende Mönch ordnet sich der Spiritualität der illiteraten Weltlichen unter.

3. Innere Zeichen: Ausschlüsse und Einschlüsse

Zu dieser Spiritualität gehört es, einen Raum der Innerlichkeit zu konstruieren, der dem hermeneutischen Raum der Schrift geradezu entgegengesetzt ist. Gegenüber den Akten der Selbstentblößung in der Schrift verfügt Angela über eine Reihe von Verfahren des Verschließens. Augustinus bekannte seine Sünden und Schwächen des irdischen Lebens, Angela verschließt diese in ihrem Inneren. Kontrafaktisch zur männlichen Tradition autobiographischer Selbstentblößung – bei Augustinus mündet die Bekehrung in die Selbstfindung in Gott –, übt sich Angela in Selbstverzicht. Dieser Verzicht ist als Preisgabe des Selbst vor ihrer Bekehrung in der Rede Gottes vorweggenommen:

Ich bin der Heilige Geist, der zu dir gekommen ist, um dir Trost zu geben, den du niemals genossen hast; und ich werde mit dir in dein Inneres kommen, bis zu San Francesco und die anderen werden es nicht verstehen; und

25 Das ist eine ganz andere Praxis des Begehrens als die von Gregor von Nyssa. Vgl. Niklas Largier: »Rhetorik des Begehrens. Die ›Unterscheidungen der Geister‹ als Paradigma mittelalterlicher Subjektivität«, in: Martin Baisch u. a. (Hg.): *Inszenierungen von Subjektivität in der Literatur des Mittelalters*, Sulzbach (Ulrike Helmer Verlag) 2005, S. 249–270, insb. S. 255 u. S. 263 f.

ich will kommen und mit dir auf diesem Weg sprechen, und ich werde nicht aufhören zu sprechen, und du wirst nichts anderes tun können, weil ich dich gebunden habe; und ich werde dich nicht verlassen bevor du ein zweites Mal zum Heiligen Franziskus gekommen bist, und dann werde ich von dir gehen gemäß dieses zweiten Trostes, aber ich werde dich von nun an niemals verlassen, wenn du mich liebst.²⁶

Der Trost der Bekehrung hat sich noch nicht vollzogen, aber schon hat der Hl. Geist ihr Inneres besetzt. Die Stimme dringt in ihr Inneres ein (»veniam [...] intus in te«) und sie muss sich dieser alternativlos unterwerfen. Sie ist nicht Herr ihrer selbst. Trotz der Verkündung kommenden Trostes, wirkt die Besetzung durch ihre Einschlüsse fast wie eine Drohung. Als Eindringling, *intrus*, bindet sie der Hl. Geist auf Dauer: »weil ich dich gebunden habe [*ego ligavi te*] [...] aber ich werde dich von nun an niemals verlassen.« Den Eindruck der Bindung verstärken eine Reihe von Negationen und Ausschließungen: Niemand wird sie verstehen; sie wird nichts anderes tun können, als auf die Stimme in ihrem Inneren zu hören; sie wird von dieser nicht mehr verlassen. Bereits vor ihrer *conversio* konstituiert die fremde Rede Angela als eine Krypta: Die himmlische Erfahrung wird nach Innen verlagert, wird geheim und unsichtbar eingeschlossen. Sie entspricht damit jenem symptomatischen Bild, das Luce Irigaray von der Mystikerin entwirft: »Fond et centre, lieu le plus intérieur et le plus caché, cœur de la crypte, où seul »Dieu« descend.«²⁷ Diese Krypta konstituiert sich insofern, als die empfangene Herrlichkeit Gottes nicht in eine hermeneutische Ordnung gebracht werden kann und somit im Körper der Mystikerin eingeschlossen bleiben muss. Das grundlegende Paradox, das hiermit benannt ist – das Nicht-Sagen-Können aber doch Sagen-Müssen²⁸ – geht wiederum auf Paulus zurück, der von einer Vision berichtet, in der er Gottes Worte vernimmt. Diese Worte sind verborgene Worte: »arcanum verbum«, die für den Menschen unsagbar bleiben: »Er hörte unsagbare Worte [*arcanum verbum*], die ein Mensch nicht aussprechen kann.« (2 Kor 12,4)²⁹

26 Angela da Foligno: *Memoriale* (Anm. 4), S. 178 f.

27 »Boden und Zentrum, der innerste und verborgenste Ort, Herz der Krypta, in das nur Gott hinuntersteigt.« Luce Irigaray: *Speculum. De l'autre femme*, Paris (Minuit) 1974, S. 244 (Übers. C. W.).

28 Alois Haas: *Sermo mysticus. Studien zu Theologie und Sprache der deutschen Mystik*, Freiburg i. Br. (Universitätsverlag) 1979, S. 29. Vgl. auch Walter Haug: »Zur Grundlegung einer Theorie mystischen Sprechens«, in: *Abendländische Mystik im Mittelalter*, Symposium Kloster Engelberg 1984, Stuttgart (Metzler) 1986, S. 494–508. Haug kritisiert die Opposition von Erfahrung und Schrift, da in der mystischen Rede die Schrift zum Medium der Erfahrung wird. Der Unsagbarkeitstopos steht somit nicht der Schrift entgegen, sondern markiert die radikale Differenz, die in der immer neu zu vollziehenden Wendung vom Irdischen zum Göttlichen erzeugt wird.

29 Für weitere biblische Referenzen vgl. Guiseppa Betoni: »La scrittura nell'esperienza spirituale di Angela«, in: Clément Schmitt (Hg.): *Vita e spiritualità della Beata Angela da Foligno*, Perugia (Serafica Provincia di San Francesco OFM Conv.) 1987, S. 171–198.

Wie Paulus erhebt auch Angela sich in ihren Visionen zu den Geheimnissen Gottes, den *secreta Dei*: »Und da meine Seele häufig in göttliche Geheimnisse gehoben wird und sie die Geheimnisse Gottes sieht [*et videt secreta Dei*].«³⁰ Mit der Umformung von »audire« in »videre« transformiert sie die Paulus-Stelle in der gleichen Weise wie auch Dante. In dessen berühmt gewordenem Sendschreiben an Cangrande della Scala hatte dieser nämlich, einer älteren Tradition der Auslegung des Paulus-Zitats folgend, dieses in »vidit arcana Dei« umgeschrieben.³¹

Wie bei Paulus bleibt die Erfahrung der Herrlichkeit in ihrer Seele im Geheimen eingeschlossen: »Aber ich halte meine Hoffnung in einem gutem, überaus sicherem und verborgenem Versteck.«³² Das *secretum* Angelas nimmt damit vorweg, was Petrarca ein halbes Jahrhundert später in die autobiographische Fiktion des »Secretum« transformieren wird. Bei diesem jedoch gehen nach innen gekehrte Selbsterforschung und nach außen gekehrte Selbstdarstellung Hand in Hand.³³ Am Beginn der Neuzeit steht noch einmal die Vision, in der der fiktive Petrarca in der Sprecherrolle des »Franziskus« betont, dass er in seinem Büchlein als Erinnerung für sich selbst, als *memorandum*, ein Gespräch mit Augustinus festgehalten habe, dessen vergangene Süße durch den Akt des Lesens immer wieder zu erfahren sei:

[I]ch will nur die Süße, die ich einmal im Gespräch erfuhr, in der Lektüre erneut erfahren, sooft mir danach ist. Du also mein Büchlein, sollst damit zufrieden sein, bei mir zu bleiben, und dabei deinen eigenen Namen nicht vergessen: Mein Geheimnis [*secretum meum*] bist nämlich Du und Du sollst auch so genannt werden. Alles, was im Verborgenen gesagt wurde, behältst du genauso in Erinnerung und wirst mich im Verborgenen daran erinnern, wenn ich mit Höherem beschäftigt bin.³⁴

Wie später Petrarca kann schon Angela von ihrem »secretum« sprechen. Aber durch die Spaltung der Instanzen der Rede in den Beichtvater, der hört und schreibt, und das Beichtkind, das sieht und spricht, bleibt der Triumph des Eigenen – »secretum meum« – ausgespart. Nicht Angela, sondern der Beichtvater hat für sich ein Erinnerungsbuch – ein *memoriale* – angelegt. Der Gegenstand

30 Angela da Foligno: *Memoriale* (Anm. 4), S. 386.

31 Vgl. Dante Alighieri: *Das Schreiben an Cangrande della Scala*, übers., eingeleitet u. kommentiert v. Thomas Ricklin: Hamburg (Meiner) 1993, § 79 u. S. 192.

32 Angela da Foligno: *Memoriale* (Anm. 4), S. 356.

33 Vgl. Gerhard Regn/Bernhard Huss: »Pluralisierung von Wahrheit im Individuum: Petrarcas Secretum«, in: Francesco Petrarca: *Secretum meum*, Lateinisch-Deutsch, hg., übers. u. mit Nachwort v. dens., Mainz (Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung) 2004 (excerpta classica 21), S. 494.

34 Petrarca: *Secretum meum* (Anm. 33), S. 19.

ist folglich nicht die eigene, sondern Angelas Erinnerung. Damit sind die Instanzen der Schrift immer schon gespalten, es gibt kein autobiographisches Ich und keinen Autor. Das gilt auch für den autobiographischen Akt der Selbstentblößung: Der, der entblößt, deckt immer nur den Anderen auf. Diese schizophrene Textproduktion mag als Grund dafür gesehen werden, dass, wann immer der Beichtvater Passagen seines/ihrer *Memoriale* Angela zur Kontrolle vorliest, ihr die Schrift trocken und falsch vorkommt.

Die Metaphorik für das »secretum« Angelas ist die abgeschlossene Kammer: »[I]n meiner Seele ist eine Kammer, in der weder Freude noch Traurigkeit Eintritt finden, auch überhaupt kein Ergötzen an Tugend, noch Ergötzen an irgendeiner Sache, die man benennen könnte, sondern es ist dort nur das allumfassende Gute, jenseits dessen es nichts anderes Gutes gibt.«³⁵ Das Geheimnis Angelas konstituiert eine im Inneren verschlossene Erfahrung, deren Einschluss alles andere ausschließt.³⁶ Metonymie für diesen Einschluss im Inneren ist eine Grabesvision, die nach Kurt Ruh den »Höhepunkt der passionalen unio«³⁷ Angelas darstellt. Auch hier ist nicht zufällig der Ort der leidenschaftlichen Vereinigung der Mystikerin mit Christus verschlossen: Seite an Seite mit Christus liegt sie wie eine Tote und Geliebte im verschlossenen Inneren des Grabes (*sepulcro*). Das leere Grab Christi – nach Certeau die entscheidende Figur des Christentums³⁸ –, wird hier durch die *unio mystica* supplementiert: Wie ein Liebespaar liegen Angela und Christus im Grab. Dabei nimmt die *unio* mit Christus in der Figur der Krypta die in der *conversio* imaginierte Christus-Umarmung auf, nun verlegt in das verschlossene Grab.

Auch die Stigmata Angelas, durch die sie die Nachfolge des Franziskus antritt, insofern dieser der Erste war, der von den Wundmalen Christus gezeichnet war, sind innerlich. Sie nehmen damit die »unsichtbaren Durchbohrungen« von Teresa von Avila vorweg.³⁹ Als Angela um ein sichtbares körperliches Zeichen seiner Liebe bittet, gibt ihr Gott ein »noch besseres«: »Und ich bat, dass er mir ein körperliches Zeichen [*signum corporale*] gebe, das ich sehen könnte. [...] Und er sagte mir: Ich gebe dir ein weit besseres Zeichen als das, um das du bittest, weil es ununterbrochen in dir, in deiner Seele sein wird [*intus in anima tua*].«⁴⁰ Die Stellen der

35 Angela da Foligno: *Memoriale* (Anm. 4), S. 388.

36 Nicht zufällig entwickelt Georges Bataille sein Konzept der »inneren Erfahrung« mit Bezug auf Angela. Vgl. Amy Hollywood: »Beautiful as a Wesp«: Angela of Foligno and Georges Bataille«, *Harvard Theological Review*, 92 (1999) 2, S. 219–236.

37 Ruh: *Geschichte der Mystik* (Anm. 24), S. 520.

38 De Certeau: *La fable mystique* (Anm. 13), S. 110.

39 Vgl. Bernhard Teuber: »Sichtbare Wundmale und unsichtbare Durchbohrung. Die leibhafte Nachfolge Christi als Paradigma des anhermeneutischen Schreibens«, in: Menke/Vinken (Hg.): *Stigmata* (Anm. 2), S. 155–179.

40 Angela da Foligno: *Memoriale* (Anm. 4), S. 206. Auch die Salbung als ein zweites Zeichen der Liebe Gottes bestätigt die Unsichtbarkeit und Innerlichkeit der Gotteszeichen (in Analogie zur Erwählung eines Königs). Vgl. Ruh: *Geschichte der Mystik* (Anm. 24), S. 517.

Stigmata befinden sich bei Angela nicht an Händen oder Füßen, sondern in ihrer Seele. Diese Seelenzeichen unter- und überbieten die sichtbaren Körperzeichen Franziskus. Sie sind weit besser als die erbetenen sichtbaren Zeichen, aber sie sind eben nur unsichtbar. Wiederum wird der Innenraum, die mystische Krypta, behauptet, die den Blicken des Beichtvaters und seiner Brüder verborgen bleibt. Die Aneignungen des Beichtvaters, die sein Begehren nach Gott auf eines nach der Mystikerin verlagern, sind der Macht ihres Geheimnisses preisgegeben.

4. Imperative der Schrift

Angelas »secretum«, das sein *arcanum* gegen die eindringlichen Bemühungen des Beichtvaters eigenwillig behauptet, folgt der Ordnung des Schreibaktes. Die mystische Krypta ist hier das Resultat dessen, was Rüdiger Campe die »Imperative der Inszenierung«⁴¹ genannt hat. Die »Szene der *conversio*« verdoppelt sich in der »Schreibszene«, in welcher der darzustellende Gegenstand zum Gegenstand fremder Rede und zu ihren Imperativen wird.⁴² Von der Unlesbarkeit des Inneren und den Entzifferungsbemühungen abgesetzt, legt die Schreibszene die Bedingungen der Rede und des Bekenntnisses bloß.⁴³ Der Schreiber schreibt die Bedingungen seines Schreibens mit. Die Grenzen der entblößenden Rede werden durch das Bloßlegen des Verfahrens gespiegelt. Von Anfang an ist die Materialität des Schreibens aufgerufen. Schon mit dem Hinweis auf den kleinen Notizzettel, der als Erinnerungsstütze fungieren soll, dann durch die überbordende Schrift, die die Ränder überschreibt, kommen die Bedingungen des Schreibens ins Spiel. Im Unterschied zu Augustinus' *Confessiones*, aus denen durch sorgfältige Überarbeitung die Spuren des Schreibens getilgt sind, reflektiert Angelas *Memoriale* selbstreferentiell auf die Bedingungen des Schreibaktes. Die Szene des Diktats, die die Präsenz des Mediums voraussetzt, inszeniert der Text mit: »[I]ch wollte nur das aufschreiben, was ich genau so aus dem Mund der Sprechenden fassen konnte, ich wollte nichts schreiben, nachdem ich von ihr gegangen war.

41 Rüdiger Campe: »Die Schreibszene. Schreiben«, in: Hans Ulrich Gumbrecht/Karl Ludwig Pfeiffer (Hg.): *Paradoxien, Dissonanzen, Zusammenbrüche. Situationen offener Epistemologie*, Frankfurt a. M. (Suhrkamp) 1991, S. 759–772, hier S. 764.

42 Im Unterschied zur Hl. Perpetua, die vom Erzähler als Schreibende eingeführt wird. Vgl. Daria Valentini: »In search of the subject. Angela of Foligno and her Mediator« (verfügbar unter: <http://tell.fl.perdue.edu/RLA-Archive/1994/Italian-html/Valentini,Daria.htm>; abgerufen am 17.10.2010).

43 Die Übersetzung des Beichtvaters vom Volgare Angelas ins Lateinische ist ein Idealfall dessen, was Benjamin für die Aufgabe des Übersetzers hält: das Hervorbringen des Geschichtlichen. Vgl. Walter Benjamin: »Die Aufgabe des Übersetzers«, in: ders.: *Gesammelte Schriften*, hg. v. Rolf Tiedemann/Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt a. M. (Suhrkamp) 1972, Bd. 4/1, S. 9–21.

Aber selbst als ich schrieb, während ich neben ihr saß, brachte ich sie dazu, mir mehrmals das Wort zu wiederholen, das ich schreiben sollte.«⁴⁴

Die suggerierte Unmittelbarkeit der Schreibszenen ist jedoch Bestandteil der Reflexivität des Textes. Wiederum würde es zu kurz greifen, hierin ausschließlich Spuren der Mündlichkeit zu entdecken. Die Darstellung des medialen Verbunds von Vorlesen und Hören, der das mündliche Diktat und die Arbeit der Verschriftlichung wieder zurückversetzt in eine mündliche Redesituation, ist im Gegenteil Reflexion über die Unmöglichkeit der Authentizität der Schrift.

Ihre Inauthentizität manifestiert sich aufgrund der Defekte der Schrift, die durch die Redesituation sichtbar gemacht werden: »Während ich, der Bruder, dies dieser Untertanin Christi vorlas, die lauschte und selbst bekräftigte, dass das Geschriebene wahr sei, obwohl sie sagte, dass es mit vielen Fehlern geschrieben sei [*cum multo defectu*].«⁴⁵ Der Text ist mit Kommentaren versehen, die aber nicht – wie das Bonaventura für den Kommentator ins Auge fasst – dem Sinn dienen, sondern die Fragilität der Schrift ausstellen: Unterhalb der vordergründigen Beteuerung der Authentizität der fremden Rede findet eine Reflexion über die Schrift statt.

Die Unterwerfung unter die Imperative der Inszenierung produziert Zwischenräume und Leerstellen, die mehr sind als bescheidene Floskeln. Die Schreibszenen zeigen, dass die Authentifizierung der *conversio* auf entscheidenden Auslassungen basiert: »[A]ber ich ließ vieles von jenen guten Dingen, von denen sie sprach, beiseite, weil ich sie nicht verstand und ich sie auch nicht aufschreiben konnte.«⁴⁶ Entscheidend ist, was nicht geschrieben wurde. Die Anordnung von produzierter Rede und überwachenden Blicken wird durch die Schreibszenen unterlaufen, in der sich ein Schreiber dazu bekennt, nichts zu verstehen und nichts schreiben zu können. Das *Memoriale* verweist damit auf die Grenzen seiner Textualität. Die Bescheidenheitstopik als Rhetorik, die das Zurücktreten hinter das Medium der göttlichen Wahrheit behauptet,⁴⁷ weicht dem Bekenntnis über die Bedingungen der Schrift: »Ich, der schreibende Bruder, habe hier wegen der Eile sehr zerstückelt und abgeschnitten [*diminute et detruncate*] geschrieben. Von den äußerst schönen Erklärungen über die Welt habe ich, um abzukürzen, einige Worte weggelassen, indem ich nämlich einiges und nicht all das aufschrieb, was sie sagte.«⁴⁸ Die Schreibszenen konstituieren die Eile, welcher der Schreibende im Diktat ausgesetzt ist. Die Furcht vor dem Schreib-Verbot zwingt den Schreiber zu einer

44 Angela da Foligno: *Memoriale* (Anm. 4), S. 172.

45 Ebd., S. 178.

46 Ebd., S. 400.

47 Vgl. Catherine M. Mooney: »The Authorial Role of Brother A. in the Composition of Angela of Foligno's Revelations«, in: E. Ann Matter/Joan Coakey (Hg.): *Creative Woman in Medieval and Early Modern Italy. A Religious and Artistic Renaissance*, Philadelphia (University of Pennsylvania Press) 1994, S. 34–63.

48 Angela da Foligno: *Memoriale* (Anm. 4), S. 216.

Ökonomie der Schrift, was aber nicht heißt: zu größerer Effizienz des Geschriebenen, sondern im Gegenteil zu maßlosem Verlust: zu Zerstückelung und Lücken. Das Misslingen des Akts der Verschriftlichung wird in der Schreibszene mitproduziert. Was der göttlichen Angela enthüllt wird, notiert der Schreiber fehlerhaft (*cum defectu*).⁴⁹ Damit gerät der Text in Kontrast zum dramatischen Gegenstand, den er darstellt. Die Schreibszene wird zum *sermo humilis*, jenes Stils, den Augustinus der *sancta humilitas* entlehnt: ein Kontrast von dramatischem In-Szene-Setzen und alltäglicher Wortwahl, von bruchlosem Ineinander-übergehenden von hohem Gegenstand und niedrigem Stil.

Auch das Vergessen ist Bestandteil dieser *sancta humilitas*. Angela betont mehr als einmal, dass sie ihre Visionen vergessen habe oder dass sie sich nicht in der Lage sehe, darüber zu sprechen. Ihre Rede wird zum rhetorischen Spiel, in der sich die Verkettung von Geheimem und entblößender Schrift verselbstständigt. Was der Beichtvater zu bezwingen sucht, entzieht sich ihm durch ein Spiel der Willkür, das im Schreibakt ausgestellt wird: Ich sage dir meine Vision nicht, heute kann ich aber nicht sprechen, ich habe meine Vision vergessen. Im *Memoriale*, das die Schreibszene mit darstellt, sind die Spuren des Vergessens eingetragen.

Die von ihm begründete Ordnung der Schrift, in der die inneren Zeichen durch die Bühne der Schrift, auf die sie gebracht werden, lesbar und sichtbar gemacht werden sollen, wird durchkreuzt durch das, was sie begründet. Die Schrift, die die Erfahrung Gottes dauerhaft fixiert und dem klerikalen Raum zuführen soll, richtet sich gegen sich selbst: Die nachträgliche Evidenz der *conversio* Angelas – die Vereinnahmung und Inszenierung durch die Blicke der anderen und im Raum der Schrift – zerbricht an den Grenzen der sie begründenden Macht. Der Versuch, Angela zum Sprechen zu bringen, vertieft letztlich ihr Geheimnis und schließt damit die mystische Rede ein. Indem jedoch die Bedingungen ihrer Rede mitgeschrieben werden, rückt Angelas *Memoriale* seine Rede in eine Ordnung zweiten Grades. In den Zwischenräumen des Diskurses werden damit die der Rede zugrunde liegenden Machtverhältnisse sichtbar gemacht. Was das *Memoriale* nämlich zeigt, und dies wäre an anderen mystischen Schriften überhaupt erst nachzuprüfen, ist, dass die mystische Rede ihre eigenen Voraussetzungen benennt. Indem der Text die Bedingungen seines Sprechens ausstellt, wird es möglich, die Spuren der Produktion in ihrem Gelingen wie auch in ihrem Misslingen mitzulesen. Das *Memoriale*, das gegen die Vergänglichkeit der Rede antritt und durch eine Hermeneutik des Subjekts den tieferen Grund der *conversio* aufzudecken versucht, erweist sich im gleichen Moment als fragiles Zeichensystem: Es erinnert nicht nur an die Spuren der Präsenz, sondern auch und vor allem an die Spuren des Vergessens. Die *conversio* von Angela nimmt es mit der Autorität der Schrift der *Confessiones* auf, allerdings nicht, um sie zu überbieten, sondern um die Bedingungen ihres Zustandekommens nachzutragen.

⁴⁹ Ebd., S. 160.