GENDER OPEN REPOSITORIUM

„Es ist nichts Eingebildetes in mir“ : Zur Inszenierung weltabgewandten Lebens in Frankreich um 1700

Tippelskirch, Xenia von

2012

https://doi.org/10.25595/1120

Veröffentlichungsversion / published version
Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Tippelskirch, Xenia von: *„Es ist nichts Eingebildetes in mir“ : Zur Inszenierung weltabgewandten Lebens in Frankreich um 1700*, in: L' homme : Zeitschrift für feministische Geschichtswissenschaft, Jg. 23 (2012) Nr: 1, 11-25. DOI: https://doi.org/10.25595/1120.

Erstmalig hier erschienen / Initial publication here: https://doi.org/10.7767/lhomme.2012.23.1.11

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY SA 4.0 Lizenz (Namensnennung - Weitergabe unter gleichen Bedingungen) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu dieser Lizenz finden Sie hier:

https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.de

Terms of use:

This document is made available under a CC BY SA 4.0 License (Attribution - ShareAlike). For more information see:

https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en

GenderOpen – Repositorium für die Geschlechterforschung: www.genderopen.de

FREIE UNIVERSITÄT BERLIN

HUMBOLDT-UNIVERSITÄT ZU BERLIN

Beiträge

„Es ist nichts Eingebildetes in mir" Zur Inszenierung weltabgewandten Lebens in Frankreich um 1700

Xenia von Tippelskirch

„Es ist nichts Eingebildetes in mir",[1] glaubte die französische Mystikerin Jeanne-Marie Bouvier de la Mothe-Guyon (1648–1717) in ihrem Lebensbericht unterstreichen zu müssen. Madame Guyon, wie sie kurz genannt wird, die eigentlich nur ihrer unmittelbaren Begegnung mit dem Göttlichen Bedeutung zumessen wollte, wurde im Laufe ihres Lebens immer wieder mit der Wahrnehmung und dem Urteil anderer konfrontiert. Um dem eingeschlagenen Weg zur inneren Perfektion folgen zu können, musste sie sich notgedrungen in der Welt bewähren. Jeanne-Marie war im Kloster erzogen worden und fühlte sich schon sehr früh zum asketischen Leben hingezogen. Mit 16 Jahren wurde sie allerdings gegen ihren Willen mit dem Provinzadeligen Jacques Guyon verheiratet, dem sie fünf Kinder gebar, von denen drei das Erwachsenenalter erreichten. Im Jahr 1676 mit beachtlichem Einkommen verwitwet, widmete sie sich

1 „Il n'y a rien d'imaginatif en moi". Jeanne-Marie Guyon, La Vie par elle-même et autres écrits biographiques, hg. von Dominique Tronc, Paris 2001, 753. Vgl. zur Übersetzung des pejorativen Sinns das Lemma „imaginatif" im Wörterbuch von Furetière: „wer sich etwas gut vorstellen kann, wer eine große Vorstellungskraft besitzt. ... Manchmal wird das Wort mit negativem Beigeschmack gebraucht und dann bedeutet es einfach Visionär, der mehrere Qualitäten zu besitzen vermeint, die er nicht hat; der glaubt, schöne Erfindungen erdacht zu haben, die sich nicht realisieren ließen." („qui imagine aisément, qui a une grande fertilité d'imagination. ... Quelquefois ce mot se prend en mauvaise part, & signifie simplement, Visionaire, qui pense posséder plusieurs qualitez qu'il n'a pas; qui croit avoir trouvé de belles inventions qui ne sçauroient reussir.") Antoine Furetière, Dictionnaire universel contenant généralement tous les mots françois, La Haye/Rotterdam 1702, 2, 20. (Übersetzungen hier und im Folgenden von der Autorin.)

Online gestellt mit finanzieller Unterstützung der Universität Basel (Lehrstuhl Prof. Dr. Claudia Opitz-Belakhal).

der inneren Mission, zunächst in Gex, Grenoble und Turin (1681–1686), dann auch im Umkreis des französischen Königshofes und in Paris (bis 1694). Dabei war sie nicht bereit, sich in einen Konvent zurückzuziehen – und geriet schnell in Konflikt mit einer Reihe von kirchlichen Autoritäten. Ihre Texte – mystische Erbauungsliteratur insbesondere zum stillen Gebet – wurden verboten, sie selbst wiederholt und über lange Zeit verhört und gefangen gehalten.[2] Vorgeworfen wurde ihr, in der Nachfolge des spanischen Spirituellen Miguel Molinos quietistische Lehren zu verbreiten, von denen man annahm, dass sie die Gläubigen der ekklesiastischen Kontrolle entziehen und unmoralisches Verhalten legitimieren könnten. Dabei schienen nicht nur die theologischen Inhalte ihrer Texte verdächtig, sondern auch ihr Verhalten, passte ihre verinnerlichte Religiosität doch nicht in den Rahmen der Religionspolitik Ludwigs XIV., die – nicht zuletzt zur Festigung der gesellschaftlichen Ordnung – äußere Formen der Religionsausübung forderte. In den letzten Jahren des 17. Jahrhunderts weitete sich in Frankreich die Auseinandersetzung um die von Guyon propagierte mystische Lebensweise zum sogenannten Quietismusstreit aus, der weitreichende politische Bedeutung hatte. Weltliches Leben lehnte Guyon kategorisch ab. Wie andere Mystikerinnen der Frühen Neuzeit war sie dem ständigen Vorwurf der Simulation ausgesetzt und sah sich gezwungen, ihr weltabgewandtes Leben nach außen zu rechtfertigen. Dass der Verdacht möglicher Simulation nicht nur im Kontext von kanonischen Heiligsprechungsprozessen, sondern in der Frühen Neuzeit allgemein für christliches Leben zum prägenden Moment wurde, hat seit den 1990er Jahren eine Reihe von Arbeiten gezeigt.[3] Diese lassen unter anderem vermuten, dass Zweifel an der Authentizität von Gotteserfahrungen unmittelbar an die gegenreformatorische Definition von Heiligkeit anschlossen. Denn die Bedeutung, die der Nachahmung und Nachahmbarkeit eines heiligen Lebenswandels zugeschrieben wurde, und die (neue) Notwendigkeit, Heiligkeit an deutlich sichtbaren Zeichen ablesen zu können, eröffneten Freiraum für mannigfaltige Aneignungsweisen, verursachten gutwillige Irrtümer und beabsichtigte Täuschungsmanöver. Kirchliche Autoritäten versuchten über die Glaubwürdigkeit frommen Lebenswandels zu wachen, doch waren sie immer wieder mit der Schwierigkeit konfrontiert, Schein und Sein voneinander klar zu trennen. Guyon forderte kirchliche Kontrollver-

2 Nachdem sie 1703 aus der Bastille entlassen worden war, lebte sie bis zu ihrem Tod 1717 zurückgezogen in Blois, von wo aus sie eine umfangreiche Korrespondenz mit französischen und ausländischen Schülern unterhielt, darunter auch mit dem protestantischen Pfarrer Pierre Poiret, der ihr Werk in 39 Bänden herausgab. Vgl. zu ihrer Biographie Marie-Louise Gondal, Madame Guyon (1648–1717). Un nouveau Visage, Paris 1989.

3 So etwa Gabriella Zarri, „Vera" santità, „simulata" santità: ipotesi e riscontri, in: dies. Hg., Finzione e santità, Torino 1991, 9–36; Sophie Houdard, Des Fausses Saintes aux Spirituelles à la mode: les signes suspects de la mystique, in: XVIIe siècle, 200, 3 (1998), 417–432; Anne Jacobson Schutte, Aspiring Saints. Pretense of Holiness, Inquisition, and Gender in the Republic of Venice, 1618–1750, Baltimore/London 2001; Adelisa Malena, L'eresia dei perfetti. Inquisizione romana ed esperienze mistiche nel Seicento italiano, Roma 2003, insb. 45–110.

suche auf unterschiedliche Weise heraus, schien für herrschende Hierarchien bedrohlich zu sein und wurde schließlich über lange Jahre hinweg eingesperrt. Die fromme Vermittlerin der Lehre des stillen Gebets, die selbst ihren äußersten Gehorsam gegenüber der Institution Kirche immer bekräftigte – und Zeit ihres Lebens weder wegen Häresie verurteilt noch exkommuniziert wurde –, wurde verdächtigt, ein Opfer ihrer Einbildung zu sein.[4]

Auf allen Ebenen unterschiedlicher sozialer Konstellationen begegnen uns in der Geschichte des religiösen Lebens des ausgehenden 17. Jahrhunderts Zweifel an der Aufrichtigkeit und der Verdacht der Inszenierung.[5] Am Beispiel der Madame Guyon lässt sich das Wechselspiel zwischen verschiedenartigen Vorwürfen von Simulation oder *dissimulatio*, das heißt Vortäuschen oder bewusstes Verbergen,[6] und der Konstruktion und Behauptung von Authentizität beobachten. Hier soll das Augenmerk darauf gelenkt werden, wie sie selbst diese Pole geschickt nutzte, um ihr eigenes frommes Leben sichtbar werden zu lassen. Dabei spielt unter anderem die Abgrenzung von einer – weniger bekannten – Gegenspielerin, der sogenannten Mademoiselle Rose, eine entscheidende Rolle.

An den umfangreichen Korrespondenzen der Madame Guyon lässt sich ablesen, wie im dialogisch angelegten Medium Brief ihre Überlegungen neben langen Ausführungen über innere Überzeugungen und Zustände immer wieder um die Wirkung nach außen kreisten, um die Reaktionen ihrer Mitmenschen sowie um die Notwendigkeit, andere von der eigenen Aufrichtigkeit zu überzeugen.[7] Die Darstellung und Rechtfertigung ihres inneren Lebens- und Leidenswegs wurde außerdem zum Anlass ihrer über den Zeitraum von 1682 bis 1709 in mehreren Etappen verfassten Autobiographie „La

4 Guyon äußert sich dazu explizit: „Monseigneur von Meaux [d. h. der Bischof Jacques Bénigne Bossuet] hielt mich für eine getäuschte, im Wahn lebende Person." („M. de Meaux me regardait comme une personne trompée et dans l'illusion.") Guyon, Vie, wie Anm. 1, 811; vgl. auch ebd., 662, 696.

5 Inszenierung bezeichnet dabei einen Aspekt von Theatralität, der auf kreative Hervorbringung zielt. Hierbei orientiere ich mich an den konzeptionellen Überlegungen von Erika Fischer-Lichte, Theatralität und Inszenierung, in: dies., Christian Horn, Isabel Pflug u. Matthias Warstat Hg., Inszenierung von Authentizität, Tübingen 2000, 11–27, 12, 20. Vgl. auch Erika Fischer-Lichte, Christian Horn, Sandra Umathum u. Matthias Warstat Hg., Diskurse des Theatralen, Tübingen 2005.

6 Grundlegend zur *dissimulatio* in der Frühen Neuzeit: Jean-Pierre Cavaillé, Dis/simulations. Jules-César Vanini, François La Mothe Le Vayer, Gabriel Naudé, Louis Machon et Torquato Accetto. Religion, morale et politique au XVIIe siècle, Paris 2002 sowie Jean-Pierre Cavaillé, Pour une histoire de la dis/simulation – Per una storia della dis/simulazione, in: Les Dossiers du Grihl [online], 02 (2009), 27.1.2010, http://dossiersgrihl.revues.org/3666, Zugriff: 14.11.2011. Snyder blendet den Bereich des religiösen Diskurses über die Dissimulation hingegen bewusst aus, vgl. Jon R. Snyder, Dissimulation and the Culture of Secrecy in Early Modern Europe, Berkeley 2009.

7 Die Korrespondenzen liegen inzwischen in kritischen Editionen vor: Jeanne-Marie Guyon, Correspondance, hg. von Dominique Tronc, Paris 2003, 1: Directions spirituelles; 2004, 2: Années de combat; 2005, 3: Chemins mystiques. Dabei bieten insbesondere die Briefe, die während der „années de combat", wie sie der Herausgeber Dominique Tronc genannt hat, geschrieben wurden, viele Anhaltspunkte, vgl. auch die Einleitung zum zweiten Band.

Vie de Madame Guyon écrite par elle-même".[8] Ihr autobiographisches Schreiben stand dabei ganz in der Tradition christlicher Konversions- und Bußberichte, so wie sie seit den „Confessiones" des Augustinus üblich waren, diente wie andere Mystikerviten als Bestandsaufnahme der Gnadenbeweise Gottes und erlaubte damit, die „Neue Wissenschaft"[9] der Mystik fortzuschreiben, sollte zudem aber auch als Verteidigungsschrift im gegen sie angestrebten gerichtlichen Verfahren eingesetzt werden.[10] Wie zentral der Verdacht der Täuschung für Guyons Selbstverständnis und ihre Darstellung waren, lässt sich an einem der letzten Sätze der „Vie" ablesen: „Ich will weder euch alle täuschen, noch euch nicht täuschen."[11]

Hier kann es nun nicht um eine Bestimmung der Grade der Aufrichtigkeit gehen, mit der sich eine Frau um 1700 darstellte, es soll vielmehr herausgearbeitet werden, auf welche Weise sie jeglichen Verdacht auszuräumen suchte und dies auch reflektierte. Vorausgesetzt wird dabei, dass Guyon bereits ihr Leben entsprechend gestaltete – und dazu gehörte auch das Schreiben von spirituellen Briefen und der Autobiographie. Passend setzte sie die schriftliche Darstellung im Format der Autobiographie in Szene, wobei als Inszenierung von Erfahrung auch das betrachtet werden soll, wovon weder die Autorin noch die LeserInnen annahmen, dass es sich um eine Konstruktion handelte.[12] Philipp Lejeune hat darauf hingewiesen, dass zwischen dem Verfasser und dem Leser autobiographischer Texte eine implizite Übereinkunft besteht, derzufolge der Autor mit seinem Eigennamen für aufrichtiges Bemühen bürgt, wenn er auch keine Exaktheit garantieren kann.[13] Der solchermaßen geschlossene „autobiographische Pakt" implizierte, dass der Text als nichtfiktionaler Text konzipiert und gelesen wurde. Aus Guyons Weltsicht erklärt sich, dass sie ihre Handlungen und Erfahrungen immer als unmittelbare Auswirkung einer göttlichen Lenkung verstand – und eben nicht als et-

8 Vgl. auch die Rezension der kritischen Ausgabe von Daniel-Odon Hurel, Jeanne-Marie Guyon. La Vie par elle-même et autres écrits biographiques. Étude littéraire par Andrée Villard, in: Archives de sciences sociales des religions [online], 120, octobre – décembre (2002), http://assr.revues.org/723.

9 Vgl. Michel de Certeau, La Fable mystique, Paris 1982, 138–155; Jacques Le Brun, Expérience religieuse et expérience littéraire, in: ders., La Jouissance et le trouble. Recherches sur la littérature chrétienne de l'âge classique, Paris 2004, 43–67, 46f.

10 Zu Guyons autobiographischem Schreiben vgl. u. a. Marie-Florine Bruneau, Women Mystics Confront the Modern World. Marie de l'Incarnation (1599–1672) and Madame Guyon (1648–1717), Albany, NY 1998, 123–219; Nicholas D. Paige, Being Interior. Autobiography and the Contradictions of Modernity in Seventeenth-Century France, University of Pennsylvania Press 2001, 151–178.

11 „Je ne veux pas vous tromper tous, ni ne vous tromper pas." Guyon, Vie, wie Anm. 1, 876. Sie überlässt die Unterscheidung den LeserInnen, für deren Erleuchtung sie Gott bittet.

12 Hier folge ich dem von Kormann für die Analyse autobiographischen Schreibens vorgeschlagenen Vorgehen: Eva Kormann, Gespiegelte Norm – gespeicherte Erfahrung. Autobiographik, Autonomie und Genus an der Schwelle zur Neuzeit, in: Renate Hof u. Susanne Rohr Hg., Inszenierte Erfahrung. Gender und Genre in Tagebuch, Autobiographie, Essay, Tübingen 2008, 97–110, 101ff.

13 Vgl. Philippe Lejeune, Le Pacte autobiographique, Paris 1975; Kormann, Norm, wie Anm. 12, fasst die durch Lejeune ausgelöste Debatte zusammen.

was, was durch sie selbst initiiert wäre. Dabei erscheint heute geradezu selbstverständlich, dass die Darstellung sich durchaus nach soziokulturellen Mustern richtete.[14]

Wie entscheidend für die Darstellung der eigenen Person[15] die Abgrenzung von authentischer gegenüber vorgespiegelter Frömmigkeit war und wie eng diese beiden Bereiche miteinander verknüpft waren, wird in den folgenden Ausführungen beleuchtet. Dazu soll zunächst die Bedeutung der Außenwirkung für den Beweis der Authentizität der Gotteserfahrung betrachtet werden, um dann die von Guyon skizzierte Analogie zwischen Intrigenspiel und Theaterspiel zu untersuchen. Guyon konstituierte die eigene Person in Abgrenzung zu anderen, die sie als eindeutige HeuchlerInnen darstellte. Die von ihr selbst angelegte Dimension der Theatralität ihrer Erfahrungen konnte schließlich auch von ihren Interpreten übernommen werden.

1. „Neues Schauspiel"

In der Überzeugung, sie sei wie eine Apostelin zum „neuen Schauspiel geworden für Menschen und Engel",[16] glaubte Guyon, alle Verleumdungen und Verfolgungen, die sie durch dritte erfuhr, aufzeichnen zu müssen.[17] Dabei spielte die Körperlichkeit dieser Erfahrungen eine besondere Rolle, näherte sie sich doch dadurch Christus an.[18] Krankheiten, seelische Leiden, Kälte und Hunger gehörten zum Tribut, den sie als Auserwählte bezahlen musste.[19] Die Authentizität der beschriebenen Erfahrungen wird in der „Vie" dabei in der Regel durch die Erwähnung von Zeugen bekräftigt, deren Glaubwürdigkeit entweder bereits durch ihren Status (Ordensleute, Beichtväter, Ärzte) oder durch besondere Eigenschaften vorgegeben ist: Guyon betont so etwa von einer Äbtissin, sie habe ein „authentisches" Zeugnis von ihrem Verhalten abgelegt.[20] Schwieriger gestaltete sich die Erzählung des inneren Erlebens. Wie Michel de Certeau gezeigt hat, unternimmt Guyon einen Versuch, auch das „Unsagbare" der göttlichen Erfah-

14 Kormann, Norm, wie Anm. 12, 103.

15 Vgl. zum hier zugrundeliegenden zu historisierenden Personenkonzept Claudia Ulbrich, Person and Gender: The Memoirs of the Countess of Schwerin, in: German History, 28, 3 (2010), 296–309, insb. 299ff.

16 „... un nouveau spectacle aux hommes et aux anges", Guyon, Vie, wie Anm. 1, 871. Sie zitiert hier 1. Kor 4,9.

17 Guyon, Vie, wie Anm. 1, 732: „... verpflichtet, das Vorgehen derjenigen, die mich verfolgen, aufschreiben zu müssen" („... obligée d'écrire le procédé de ceux qui me persécutent").

18 Guyon, Vie, wie Anm. 1, 660.

19 Cholakian analysiert die Beschreibung der Jugend- und Ehezeit Guyons und unterstreicht, dass das heroische Leiden darin narrativ als Erfahrung patriarchaler Unterdrückung dargestellt wird. Patricia Francis Cholakian, Women and the Politics of Self-Representation in Seventeenth-Century France, Newark/London 2000, 122–146.

20 Guyon, Vie, wie Anm. 1, 738: „le témoignage authentique de la mère supérieure".

rung zum Ausdruck zu bringen.[21] Häufig waren diese Erfahrungen „rein", provozierten weder Gefühle noch unmittelbare Aussagen, sodass sie nicht ohne weiteres kommunizierbar waren.[22] In ihrer Unzulänglichkeit verdeckten Aussagen gar die Wahrheit.[23] Die grundsätzliche Unterscheidung zwischen den Vorgängen im Inneren und im Äußeren spielte eine große Rolle für die Vorstellung von Authentizität, war es doch nur im Inneren, dass eine unmittelbare Kommunikation stattfinden konnte.[24] So erklärt sich auch, dass Guyon – wie viele ihrer ZeitgenossInnen – davon überzeugt war, in Träumen die Wahrheit sehen zu können. Denn dann sprach Gott direkt und unvermittelt.[25]

Die äußeren Zeichen von Frömmigkeit spielten allerdings durchaus eine Rolle für den Umgang mit anderen. Guyon riet ihrem Vertrauten und Anhänger in Glaubensfragen, Charles-Honoré d'Albert Herzog von Chevreuse (1656–1712): „Sie brauchen, Monsieur, an der Stelle, an der sie stehen, ein offenes Äußeres, das Vertrauen einflößt".[26] Doch konnten diese äußeren Zeichen auch Misstrauen wecken, wenn sie den Umständen nicht angemessen schienen. So wunderte sich Guyon, als sie im Gefängnis von Vincennes den Besuch von Joachim de la Chétardie (1636–1714), Priester von Saint-Sulpice, erhielt und dieser, kaum in der Zelle angekommen, auf die Knie fiel und eine Viertelstunde in Gebet versank. Diese überzogene Zurschaustellung („affectation") schien ihr doch übertrieben und gab zu Zweifeln Anlass.[27]

Dass sie selbst sich hätte zurückhalten, in irgendeiner Weise ihr wahres Wesen hätte verbergen müssen, wird in ihrer Autobiographie oder in ihren Briefen praktisch nicht erwähnt. Guyon berichtet, Freunde hätten ihr geraten, sich zu verstellen, andere zu täuschen, ihre Frömmigkeit zu verstecken, sie deutet das aber als Zeichen für

21 Wobei Certeau zeigt, inwiefern der performative Akt des Sprechens über die Gotteserfahrung (als Moment des *volo*) für die MystikerInnen der Frühen Neuzeit wichtiger als der Inhalt des Gesagten wird. Schon allein der Wille, darüber kommunizieren zu wollen, hat demnach Bedeutung. Vgl. Certeau, Fable, wie Anm. 9, 228.

22 Guyon, Vie, wie Anm. 1, 655.

23 Guyon, Correspondance, 2, wie Anm. 7, 80.

24 Vgl. zur komplexen Beziehung zwischen innerem und äußerem Leben in der Autobiographie Guyons auch Paige, Being, wie Anm. 10, 158–160.

25 Vgl. zu Traumdeutungen im 17. Jahrhundert das von Jean-Luc Gautier herausgegebene Themenheft „Rêver en France au XVIIe siècle", Revue des Sciences Humaines, 211, 3 (1988); Andreas Bähr, Furcht, divinatorischer Traum und autobiographisches Schreiben in der Frühen Neuzeit, in: Zeitschrift für historische Forschung, 34 (2007), 1–32. Die allgemein verbreitete Vorstellung, im Traum Gott sprechen zu hören, ändert sich im 18. Jahrhundert zugunsten einer Seelendeutung. Vgl. dazu Peter Burschel, Dormir, voilà donc notre félicité. Zu Louis Sébastien Merciers „L'An 2440", in: Peer Schmidt u. Gregor Weber Hg., Traum und res publica. Traumkulturen und Deutungen sozialer Wirklichkeiten im Europa von Renaissance und Barock, Berlin 2008, 373–383.

26 „il faut, monsieur, dans la place où vous êtes, un extérieur ouvert, qui attire la confiance". Guyon, Correspondance, 2, wie Anm. 7, 74 (Brief an den Herzog von Chevreuse aus dem Jahr 1691).

27 „Sein Lachen klang gezwungen und was er meiner Kammerfrau sagte, begann mir die Augen zu öffnen ..." („Son rire avait quelque chose de forcé, et ce qu'il dit à ma femme de chambre commença à m'ouvrir les yeux ..."), Guyon, Vie, wie Anm. 1, 894.

Schwäche.[28] In Viten von anderen Mystikerinnen des ausgehenden 17. Jahrhunderts taucht das Motiv der Verstellung hingegen durchaus an prominenter Stelle auf: Der Biograph der Terziarin Jeanne Perraud aus Aix erzählt, dass eines ihrer Leiden darin bestanden habe, sich Zeit ihres Lebens verstellen zu müssen, da sie – nach Meinung ihres Beichtvaters – nicht so fröhlich wirken sollte, wie sie von ihrem Wesen her war.[29] Aus der Verstellung konnte also eine Tugend gemacht werden, ein Zeichen für die Selbstkasteiung. Für Guyon hingegen wurde Verstellung zur Erfahrung der Hölle; so schreibt sie in ihrer Autobiographie, sie habe schrecklich gelitten, als sie sich vorgenommen habe, mehr auf ihre Worte zu achten.[30]

Doch auch Guyon kämpfte mit der Kluft zwischen Anspruch und Wirklichkeit, in ihren Briefen erwähnt sie, dass sie die Ärzte nicht immer von ihren Leiden zu überzeugen vermochte, war sie doch keineswegs abgemagert und hatte stets einen zufriedenen Gesichtsausdruck.[31] Letztendlich glaubte sie jedoch, all das, was nach außen drang, als Ausdruck göttlichen Wirkens betrachten zu müssen.[32]

2. Tragédie

Vor dem Hintergrund der bisher ausgeführten Überlegungen zur bewussten Inszenierung erscheint nun bemerkenswert, dass Guyon das, was ihr ab dem Jahr 1686 widerfuhr, ausdrücklich als „tragédie" kennzeichnet.[33] Es sei eine Tragödie gewesen, in die sie verwickelt wurde: Die Intrigen, die ihre GegnerInnen gegen sie ausheckten, hätten sie schließlich ins Gefängnis gebracht. Unter dem Verdacht des Quietismus wurde sie 1688 zum ersten Mal acht Monate lang im Pariser Visitandinnenkloster eingesperrt. Die Kritik richtete sich dabei in erster Linie gegen ihre 1685 anonym veröffentlichte Anleitung zum Gebet, „Moyen court et tres-facile pour l'oraison", und gegen ihren

28 Vgl. Guyon, Vie, wie Anm. 1, 683.

29 Vgl. Le P. Augustin déchaussé Raphael, La vie et les vertus de la sœur Jeanne Perraud dite de l'enfant Jésus, religieuse du tiers-ordre de Saint Augustin, Marseille 1680, 191ff.

30 Vgl. Guyon, Vie, wie Anm. 1, 697.

31 „je suis grasse et toujours un visage content, cela n'attire guère la compassion d'un médecin!" Guyon, Correspondance, 2, wie Anm. 7, 107.

32 Das wird etwa in folgender Äußerung deutlich: „Nichts von all diesem merken die Nonnen, denn auch wenn ich in einer ständigen Agonie und unter stetem Zwang lebe, verleiht mir Gott im Äußeren doch eine Weisheit und ein von meiner natürlichen Anlage entferntes Betragen, denn selbst wenn ich den Geist von St B. [Fénelon] und die gesamte Aufmerksamkeit menschlicher Besonnenheit hätte, könnte ich nicht anders handeln" („Il ne parait rien de tout ceci aux religieuses car, quoique je vive dans une agonie et une contrainte continuelles, Dieu me donne à l'extérieur une sagesse et une conduite bien éloignées de mon naturel, car quand j'aurais tout l'esprit de St B. [Fénelon] et toute l'attention de la sagesse humaine, je ne pourrais pas agir autrement"). Guyon, Correspondance, 2, wie Anm. 7, 429. Ein weiteres Beispiel kommentiert Paige, Being, wie Anm. 10, 160.

33 Guyon, Vie, wie Anm. 1, 653.

ebenfalls anonym veröffentlichten Hoheliedkommentar (1688).[34] Man vermutete in ihren Schriften, die das Ideal einer passiven Seele beschrieben, die sich ganz dem göttlichen Handeln ausliefert und dabei Gott ohne eigensüchtige Hoffnungen liebt, ähnliches Gedankengut wie jenes, das der von der Inquisition 1687 verurteilte Molinos verbreitet hatte.

Zwar konnte man „tragédie" zu diesem Zeitpunkt bereits im übertragenen Sinne verwenden, um von einer verhängnisvollen Handlung zu sprechen – ohne direkt auf die Welt des Theaters zu verweisen[35] –, doch lässt Guyon es nicht bei einer einmaligen Erwähnung dieses Begriffs bewenden.[36] Erlaubt ihr doch gerade das gezielte Aufrufen des semantischen Feldes Theater, die unmittelbaren Gegner als augenfällige Heuchler darzustellen. Sie bedient sich also bewusst der negativen Klischees, mit denen im zeitgenössischen katholischen Diskurs die Welt des Theaters assoziiert wird.[37] Ihre eigene Ablehnung des Theaters spiegelt sich eindringlich in dem Entsetzen, als sie – kaum wurde sie 1688 im Kloster der Visitation festgehalten – erfuhr, dass man ihre Tochter

34 Zur Interpretation der Anonymisierung ihrer Texte vgl. Xenia von Tippelskirch, „où mon nom n'était pas". Zur Zirkulation von anonymen mystischen Texten um 1700, in: Historische Anthropologie, 1 (2012), 29–44.

35 Vgl. etwa den Eintrag in: Pierre Richelet, Dictionnaire françois: contenant les mots et les choses, plusieurs nouvelles remarques sur la langue françoise [...]: avec les termes les plus connus des arts et des sciences [...], Genève 1680, 472: „Tragödie, Subst. f., Wort kommt aus dem Griechischen. Es ist eine Art Dichtung, die eine wichtige, vollständige und in ihrer Größe gerechte Handlung darstellt, die die Zuschauer angenehm belehrt, indem sie durch die wirklichkeitsgetreue Imitation von irgendeinem berühmten Unglück Schrecken oder Mitleid hervorruft, oder auch beides zusammen, *Aristoteles, Poetik, Kap. 6* ... Das Wort wird auch im *übertragenen* Sinne gebraucht. Beispiele. [Das Schicksal führt in allen Orten Europas *Tragödien* auf. *Voiture, Brief 53*. Das heißt, dass das Schicksal Grund für mehrere verhängnisvolle Taten an allen Orten Europas ist.]" („TRAGÉDIE, *s.f.* Mot qui vient du Grec. C'est une sorte de poëme qui représente une action grave, complète et juste dans sa grandeur et qui par l'imitation réelle de quelque illustre infortune excitant la terreur, ou la pitié, ou toutes les deux ensemble instruit agréablement les spectateurs. *Aristote, Poëtique, c. 6.* ... Ce mot entre dans quelques façons de parler *figurées.* Exemples. [La fortune jouë des *tragédies* par tous les endroits de l'Europe. *Voiture, lettre 53.* C'est à dire, que la fortune est cause de plusieurs actions funestes dans tous les endroits de l'Europe.]")

36 Vgl. auch Guyon, Vie, wie Anm. 1, 476, 897.

37 Die Debatte um das Theater führten in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts in Frankreich insbesondere Pierre Nicole (Lettres sur l'hérésie imaginaire, 1665; Traité de la Comédie, 1667), Jean Barbier d'Aucour (Observations sur une comédie de Molière, 1665), Armand de Bourbon-Conti (Traité de la comédie et des spectacles, 1666), Charles de Saint-Evremond (De la tragédie, 1672) und nicht zuletzt auch Jacques Bénigne Bossuet (Lettre au Père F. Caffaro, 1694; Maximes et réflexions sur la comédie, 1694). Dass auch in der Mädchenerziehungsanstalt Saint-Cyr Theateraufführungen stattfanden, stieß dabei auf einigen Widerstand. Vgl. zur Aufführungspraxis während der religiös motivierten Ablehnung des Theaters Jürgen Grimm, „Des Herrn Auge ..." Pathos als Mittel der Instrumentalisierung und Subversion im Theater des Hochabsolutismus, in: Albrecht Betz Hg., Französisches Pathos: Selbstdarstellung und Selbstinszenierung, Würzburg 2002, 31–50; Anne Piéjus, Le théatre des demoiselles, Paris 2000.

Schönheitspflaster („mouches") tragen ließ und sie zum Tanzen und ins Theater führte.[38]

In der von ihr in der „Vie" beschriebenen Tragödie tritt zunächst ein nicht namentlich genanntes Paar auf: ein Mann und eine Frau, die sich zusammengetan hätten, um „Diener des Herrn" zu verfolgen. Sie hätten, schreibt Guyon, sich als besonders „fromm ausgegeben"[39], „ihr Spiel gespielt", wobei die Frau eine „Heilige mimte"[40] und der Mann Briefe und Texte fälschte, um Guyon als „Kriminelle" zu denunzieren.[41] Diese beiden intrigierten gegen Guyon, indem sie vorgaben, sich auf ihrem Terrain, dem Terrain der Frömmigkeit, zu bewegen. Guyon versäumt nicht zu erwähnen, in Erfahrung gebracht zu haben, dass die Frau gestohlen habe, sich unter falschem Namen bewegte und immer wieder umgezogen sei.[42] Hatte sie dabei keine Umstände gescheut, um Erkundigungen einzuziehen, so schien ihr für die Rekonstruktion der Verschwörung ebenso wichtig zu erwähnen, dass sie im Traum erkannt habe, dass es sich nur um vorgetäuschte Heiligkeit gehandelt habe.[43] Hinter diesen beiden Scheinheiligen stand Guyons Bruder, Pater La Mothe, der erst nach einer Weile die „Maske fallen lässt",[44] nachdem er eine ganze Theater-Maschinerie in Bewegung gesetzt hatte.[45] Er war es, der laut Guyon die Regie führte, der vorgab zu schmeicheln, eigentlich aber hinterhältige Schläge austeilte.[46] Er glänzte durch „vorgebliche Aufrichtigkeit" und „Doppelzüngigkeit".[47]

Dann jedoch betraten andere die Bühne. Durch die Hilfe von Madame de Miramion (1629–1696) war Madame Guyon im September 1688 aus dem Visitandinnenkloster befreit worden und gelangte zunächst zu großen Ehren, da sie in Kontakt mit

38 Vgl. Guyon, Vie, wie Anm. 1, 694.

39 „contrefaisaient les dévots", Guyon, Vie, wie Anm. 1, 659, „jouer son jeu", Guyon, Vie, wie Anm. 1, 662.

40 „contrefaisait la sainte", Guyon, Vie, wie Anm. 1, 662, 664.

41 Guyon, Vie, wie Anm. 1, 687.

42 Guyon, Vie, wie Anm. 1, 685.

43 Vgl. Guyon, Vie, wie Anm. 1, 668. Ähnliche Erkenntnisse erhält sie auch in weiteren Träumen, vgl. Guyon, Vie, wie Anm. 1, 473, 718, 820.

44 „La Mothe leva le masque", Guyon, Vie, wie Anm. 1, 680.

45 „La Reynie ne sachant rien des ressorts qui faisaient mouvoir cette machine". Guyon, Vie, wie Anm. 1, 884 (Les prisons). Guyon spricht im Zusammenhang mit den von ihren Gegnern erdachten Intrigen immer wieder vom Gebrauch einer „Maschine". Die zeitgenössischen Einträge im Wörterbuch von Furetière zur „machine" belegen die enge semantische Verknüpfung zwischen Maschine, Theatermaschine und Täuschungsmanöver. Vgl. dazu auch Jan Lazardizig, Theatermaschine und Festungsbau: Paradoxien der Wissensproduktion im 17. Jahrhundert, Berlin 2007, 48f.

46 „Der Pater La Mothe, der diese ganze Tragödie geleitet hat, verbarg sich, solange er konnte und immer auf die gleiche Weise, indem er heftige Schläge austeilte und so tat, als schmeichele er, wenn er die gefährlichsten Schläge austeilte." („Le père La Mothe, qui est celui qui a conduit toute la tragédie, se dissimulait autant qu'il pouvait et en la manière dont il en a toujours usé, donnant des coups fourrés, et faisant semblant de flatter lorsqu'il donnait de plus dangereux coups.") Guyon, Vie, wie Anm. 1, 653.

47 Die Rede ist von „sincérité affectée" und „duplicités", vgl. Guyon, Vie, wie Anm. 1, 650, 672.

dem Erzieher des Dauphins, François de Salignac de La Mothe-Fénelon, kam und Zugang zum Hof und zur Mädchenerziehungsanstalt Saint-Cyr erhielt, die 1685 durch Madame de Maintenon[48] gegründet worden war. Doch 1694 verlor sie die Unterstützung von Madame de Maintenon. Im Zusammenhang mit dem Quietismusstreit zwischen Fénelon und dem einflussreichen Bischof von Meaux, Jacques Bénigne Bossuet (1627–1704), wurden Guyons Schriften in Issy verurteilt und sie selbst wurde über einen langen Zeitraum in einem Kloster, in den Gefängnissen von Vincennes und in der Bastille gefangen gehalten (1695–1703). Guyon glaubte spätestens 1695, als sie bereits in Haft war, zu erkennen, dass die Personen, denen sie zunächst großes Vertrauen entgegengebracht hatte, nichts anderes waren als SchauspielerInnen: Insbesondere Madame de Maintenon und Bossuet machte sie für die Haft verantwortlich. So schrieb sie an ihren Freund, den Herzog von Chevreuse, der bisher in den beiden noch keine Widersacher Guyons gesehen hatte, die beiden seien „gute, wenn nicht gar exzellente Schauspieler",[49] und sie hoffe, dass auch er bald darüber aufgeklärt würde.[50]

Auf ihre Art setzte sie sich mit dem „Theaterstaat" Ludwigs XIV. auseinander, in dem der Auftritt in der höfischen Gesellschaft zentral war.[51] Dass sie ihre „Vie" als eine Tragödie mit einem Regisseur, SchauspielerInnen und einer klaren Handlung konstruierte, steht in paradoxem Verhältnis zu der Tatsache, dass sie alles daran setzte, die Authentizität ihrer Erfahrungen zu behaupten, den Verdacht der Einbildung von sich zu weisen und damit geradezu obsessiv mit der Unterscheidung zwischen Fiktion und Realität befasst war.

3. Extases

Guyon inszeniert geschickt in ihrer Autobiographie ihren eigenen Lebensweg in Kontraposition zu dem anderer Personen in ihrer Umgebung. Wie Eva Kormann gezeigt hat, kann die Darstellung der Erfahrungen anderer und die Bedeutung, die der eigenen Position innerhalb eines Beziehungsnetzes zugeschrieben wurde, als konstitutives Moment frühneuzeitlicher Autobiographik verstanden werden.[52] Dass Beziehungen eine

48 Françoise d'Aubigné (1635–1719) hatte 1683 Ludwig XIV. in morganatischer Ehe geheiratet.

49 „(Madame de Maintenon) et M. de Meaux sont deux bons acteurs de théâtre" (1695?), zit. nach: Gondal, Madame Guyon, wie Anm. 2, 147.

50 So schreibt sie in einem Brief an den Herzog von Chevreuse: „und ich erkannte, dass sie eine hervorragende Schauspielerin war, wovon Sie nichts wussten: ich bin froh, dass Gott sie Sie erkennen lässt." („et il me fut mis que c'était une excellente comédienne que vous ne connaissiez pas: je suis contente que Dieu vous la fasse connaître.") Guyon, Correspondance, 2, wie Anm. 7, 462 (Brief vom 18.8.1695).

51 Vgl. zur Bedeutung der Theatralität für den Hof Ludwigs XIV. Peter Burke, Ludwig XIV. Die Inszenierung des Sonnenkönigs, Berlin 2001; Doris Kolesch, Theater der Emotionen. Ästhetik und Politik zur Zeit Ludwigs XIV., Frankfurt a. M./New York 2006, 45.

52 Vgl. Kormann, Norm, wie Anm. 12, 103f. Vgl. außerdem Gabriele Jancke u. Claudia Ulbrich Hg., Vom Individuum zur Person. Neue Konzepte im Spannungsfeld von Autobiographietheorie und Selbstzeugnisforschung, Göttingen 2005, 7–27.

Rolle spielen, bleibt zunächst unabhängig vom Geschlecht des/der Schreibenden; *welche* Beziehungen aber insbesondere Erwähnung finden, ist durchaus abhängig vom sozialen Stand – und damit auch geschlechtlich geprägt.

So kommt es nicht von ungefähr, dass Guyon immer wieder eine Reihe von vorgeblich frommen Frauen *(dévotes)* erwähnt, die ihre eigene Frömmigkeit in Frage und auf die Probe stellten.[53] Selbst Kleriker ließen sich – zu Guyons Bedauern – von diesen nur scheinbar tugendhaften Frauen täuschen.[54] So entlarvte sie bereits in Grenoble eine junge Frau, die sich angeblich nur von Hostien ernähren konnte: „Ich entdeckte die vielfältigen Verstellungen und Täuschungen einer Frommen ... Sie hatte mehrere Seelenführer und Beichtväter und ließ jeden von ihnen im Glauben, sie habe nur einen – und schwor ihnen dies sogar."[55] Guyon unterstrich, dass es nicht Äußerlichkeiten waren, die sie erkennen ließen, dass es sich um falsche Heilige handelte, sondern dass sie innerlich fühlen konnte, ob es sich um echte oder angebliche Spirituelle handelte.[56]

Gerüchte entstanden vor allem um eine Frau, die sich Mademoiselle Rose nennen ließ. Von ihr schreibt Guyon ausdrücklich, dass „man sie herzeigte".[57] Mademoiselle Rose, eigentlich Catherine d'Almayrac (1651–1722), stammte aus einer Bauernfamilie aus Südfrankreich (Rouergue) und spielte eine entscheidende Rolle im Kampf gegen die Autorin des „Moyen court".[58] Guyon beklagt sich in ihrer „Vie", dass *sœur* Rose eine Reihe von Anschuldigungen gegen sie verursacht habe: „Dieses Wesen erwarb so viel Glaubwürdigkeit und rief solche Verfolgungen gegen mich hervor, dass alle darum wetteiferten, neue Geschichten über mich zu erfinden. Wer die meisten Schmähschriften schrieb, wer am besten erfand, hatte den größten Erfolg."[59] Auch Louis de Rouvroy, Herzog von Saint-Simon (1675–1755), berichtet in seinen „Mémoires" von dieser „Mademoiselle Rose, einer berühmten Seligen mit Extasen und Visionen und einem sehr außergewöhnlichen Verhalten, die ihre Seelenführer führte und ein wahres Rätsel

53 Guyon fürchtete u. a. die „filles du Père Vautier", Mlle Desrousseaux, Mlle Maillard oder auch Grangée, vgl. Guyon, Correspondance, 2, wie Anm. 7, 116–120, 162; vgl. Guyon, Vie, wie Anm. 1, 785.

54 Vgl. Guyon, Correspondance, 2, wie Anm. 7, 116, 120.

55 „Je découvris la quantité de dissimulations et d'artifices d'une fille dévote. ... Elle avait plusieurs directeurs et confesseurs et elle leur faisait croire à chacun, le leur assurant même avec serment, quelle n'en avait qu'un ...", Guyon, Vie, wie Anm. 1, 651.

56 „J'ai oublié de dire que je crois que je sentais l'état des ames qui m'approchaient et celui des personnes qui m'étaient données, quelque éloignées qu'elles fussent de moi. J'appelle sentir, une impression intérieure de ce qu'elles étaient surtout de celles qui passaient pour spirituelles – je connaissais d'abord si elles étaient simples ou dissimulées, leur degré et leur amour-propre – pour lesquelles j'avais du rebut." Guyon, Vie, wie Anm. 1, 734.

57 Guyon, Vie, wie Anm. 1, 785.

58 Vgl. dazu auch Xenia von Tippelskirch, Publier l'expérience radicale: le cas de la conversion d'un trappiste, in: Archives de sciences sociales des religions, 150, 2 (2010), Ecritures radicales au Grand Siècle, 99–115.

59 „Cependant cette créature s'attira tant de crédit, et me suscita tant de persécutions, que chacun à l'envi inventa de nouvelles fables contre moi. C'était à qui ferait le plus de libelles, qui inventait le mieux, était le mieux venu." Guyon, Vie, wie Anm. 1, 789.

war".[60] Catherine d'Almayrac kam wohl 1693 nach Paris, ließ sich dort Rose nennen, wobei sie vorgab, diesen Namen beim Eintritt in den Orden der dominikanischen Terziarinnen angenommen zu haben („Sœur Rose" oder auch „Mademoiselle de la Croix" oder „de Sainte Croix"). Ihr Beichtvater wurde Jean-Jacques Boileau, der der religiöspolitischen Bewegung Port-Royal nahestand und Erzieher der Kinder des Herzogs von Luynes war.[61] Mademoiselle Rose hatte Extasen, zu denen Boileau Zuschauer einlud und die er von Ärzten begutachten ließ, wobei er diejenigen, die Zweifel äußerten, des Quietismus bezichtigte – wie etwa sein Beichtkind Françoise Marguerite de Joncoux.[62] Dass religiöse Besessenheit durchaus theatralische Aspekte in sich tragen konnte, deutet Michel de Certeau in seiner Arbeit über die „Possession de Loudun" an.[63] Sophie Houdard hat in der Folge darauf hingewiesen, dass das frühneuzeitliche Besessenheitsspektakel einerseits das Wunder der Realpräsenz vollziehen konnte, indem das Geheimnis auf eine offene Bühne (Prozession, Publikation) gehoben wurde, andererseits aber gerade dadurch zur Zielscheibe von Kritik durch Ungläubige werden konnte.[64] Auch Ende des 17. Jahrhunderts scheint der Ruf von Mademoiselle Rose schnell für Publikum gesorgt zu haben: Es fanden regelrechte Vorführungen statt. Im Sommer 1693 beunruhigten die Gerüchte über die Extatikerin Guyon aufs Äußerste. So schrieb sie an den Herzog von Chevreuse: „Ich habe den Eindruck, dass die List der *dévote* von M. Boileau mir gilt. Sollte dem wirklich so sein, beschwöre ich Sie, Monsieur, M. Boileau nicht meine Briefe zu schicken, nichts zu sagen, um mich zu rechtfertigen, überlassen Sie mich der Lenkung Gottes."[65] Während sie selbst sich der Führung Gottes beziehungsweise Jesu überlassen wollte,[66] wie ein „Ballon des guten Herrn"[67] getrieben werden wollte, war sie überzeugt davon, dass andere bewusst die Fäden zogen. Doch blieb sie selbst nicht untätig. Ab Juli 1693 schrieb sie Brief um Brief, aus denen ihre zunehmende Beunruhigung deutlich spricht, sie zitterte beim bloßen Gedanken an

60 „Mlle Rose, célèbre béate à extases, à visions, à conduite fort extraordinaire, qui dirigeoit ses directeurs et qui fut une vraie énigme." Louis de Rouvroy Duc de Saint-Simon, Mémoires. Tome VIII. Nouvelle édition collationnée sur le manuscrit autographe augmentée des additions de Saint-Simon au Journal de Dangeau et de notes et appendices par A. De Boislisle, Paris 1891, 79f.

61 Vgl. J. Carreyre, Boileau (Jean-Jacques), Dictionnaire de spiritualité, Paris 1937, 1756–1758, 1756.

62 Vgl. F. Ellen Weaver, Mademoiselle de Joncoux: polémique janséniste à la veille de la bulle Unigenitus, Paris 2002, 107–119.

63 Vgl. Michel de Certeau, La possession de Loudun (1970), Paris 2005, 165–208.

64 Vgl. Sophie Houdard, Les invasions mystiques. Spiritualités, hétérodoxies et censures au début de l'époque moderne, Paris 2008, 221–275.

65 „J'ai une impression qu'il s'agit de moi dans le stratagème de la dévote de M. Boileau ... Si cela est, comme je n'en puis presque douter, je vous conjure, monsieur, de ne point envoyer à M. Boileau les lettres que je vous ai écrites, de ne rien dire pour me justifier, mais de me laisser aux desseins de Dieu." Guyon, Correspondance, 2, wie Anm. 7, 124 (Brief an den Herzog von Chevreuse, 10.7.1693).

66 So etwa explizit Guyon, Correspondance, 2, wie Anm. 7, 83.

67 „Soyons le ballon de notre bon Maître." Guyon, Correspondance, 2, wie Anm. 7, 115 (Brief an den Herzog von Chevreuse, 30.6.1693).

Rose.[68] Versuchte sie zunächst noch den Herzog von Chevreuse prinzipiell davon zu überzeugen, dass jegliches äußere Phänomen nachgeahmt werden könne,[69] stellte sie Mitte August konkrete Überlegungen an, wie Rose überführt werden könnte: „Es scheint mir, als könnten Sie selbst diese *dévote* leicht in Widersprüche verwickeln, indem Sie sie fragen, was sie von einer Person hält, die ihnen nahesteht und die sich Gott anvertrauen möchte. Wenn Sie sie also nach mir befragen und so tun, als handele es sich um eine andere Person ... Es wäre sicher leicht, ihren Irrtum zu erkennen."[70]

Dabei stand sie ihrem eigenen Aktionismus durchaus zwiespältig gegenüber, sie überlegte, ob es günstig wäre, Rose direkt zu treffen,[71] beließ es dann aber beim intensiven Schreiben von Briefen, in denen sie schwankte zwischen der Überlegung, ob es sich um den Willen Gottes handle und sie alles über sich ergehen lassen müsse, oder ob sie reagieren sollte auf die Tatsache, dass der Teufel die ganze „Maschine" in Gang gesetzt zu haben schien. Schließlich schrieb sie einen genauestens kalkulierten Brief, der, wie Dominique Tronc feststellt, allen Anzeichen nach wohl zum Vorlesen gedacht war:[72] Sie unternahm also einen Versuch, unmittelbar in die Affäre einzugreifen. In ihrer Selbstdarstellung behauptet sie, keine Rücksicht auf eventuelle Fallen, die ihr andere stellen könnten, zu nehmen. Sie sei zu einfältig dazu, ähnele darin dem Kind Jesu.[73]

In der Zuspitzung der Situation spielt für Madame Guyon ihre Gegenspielerin Mademoiselle Rose eine Schlüsselrolle, sie ist es, die mit ihrer ganz anders gearteten, deut-

68 Vgl. Guyon, Correspondance, 2, wie Anm. 7, 123 (Brief an den Herzog von Chevreuse, 8.7.1693).

69 „Ich bitte Sie, sich davon überzeugen zu lassen, dass alles Äußerliche nachgemacht werden kann; das hingegen, was bis auf den Grund der Seele vordringt, kann nur von Gott kommen. Oh mein Gott, lasst Eure Wahrheit erkennen! Der Antichrist ist unter uns: Wie soll man ihn erkennen? Ich bitte Gott, dass er Euch durch seinen inneren Eindruck fühlen lässt, dass ich die Wahrheit spreche." („Je vous prie d'être persuadé que tout ce qui est extérieur se contrefait; mais ce qui pénètre le fond de l'âme ne peut venir que de Dieu. Ô Dieu, faites connaître votre vérité! L'Antéchrist est levé: comment le discerner? Je prie Dieu qu'Il vous fasse sentir par son impression intime que je dis vrai.") Guyon, Correspondance, 2, wie Anm. 7, 121 (Brief an den Herzog von Chevreuse, 6.7.1693).

70 „Il me semble que vous pourriez aisément surprendre vous-même cette dévote en contradiction, en lui demandant par exemple ce qu'elle pense d'une personne qui vous touche de près, qui veut être à Dieu, interrogeant sur moi comme si c'était de diverses personnes, chose différente. Il serait aisé de voir la méprise." Guyon, Correspondance, 2, wie Anm. 7, 136 (Brief an den Herzog von Chevreuse, 14.8.1693).

71 Vgl. Guyon, Correspondance, 2, wie Anm. 7, 137.

72 Vgl. Guyon, Correspondance, 2, wie Anm. 7, 144–148 (Brief an den Herzog von Chevreuse, 29.8.1693).

73 „Ich fürchte nicht die Fallen, die sie mir stellen. Ich nehme mich vor nichts in acht, und alles verläuft gut. Man sagt mir manchmal: ‚Geben Sie acht, was Sie dem oder jenem sagen werden!' Ich vergesse das auf der Stelle und nehme mich nicht in acht. Manchmal sagt man mir: ‚Sie haben dies oder jenes gesagt, diese Leute können das falsch verstehen, Sie sind zu einfältig.' Ich glaube es ihnen, aber ich kann nicht anders als einfältig zu sein." („Je ne crains point les pièges qu'ils me tendent. Je ne me précautionne sur rien, et tout va bien. On me dit quelquefois: ‚Prenez garde à ce que vous direz à tel et tel!' je l'oublie aussitôt, et je ne puis prendre garde. Quelquefois on me dit: ‚Vous avez dit telle et telle chose, ces gens-là le peuvent mal interpréter, vous êtes trop simple.' Je le crois, mais je ne puis faire autrement que d'être simple.") Guyon, Vie, wie Anm. 1, 877.

lich zur Schau getragenen Frömmigkeit Guyons Position in Frage stellt. Dass Guyon dabei einen ganz spezifischen Blick auf die Situation einnimmt, steht außer Frage.[74]

Dass sie im Zusammenhang des Quietismusstreits in eine gefährliche Mischung aus politischen und Glaubensfragen geraten war,[75] war Guyon durchaus bewusst, bat sie doch den Herzog von Chevreuse, jene Teile aus ihrer „Vie", die ihre Beziehung zu ihrem Befürworter Fénelon deutlich machten, herauszunehmen, bevor er den Text an die zur Begutachtung herangezogenen Theologen weitergab. Guyon befürchtete allerdings noch im Gefängnis, dass hinter all den Ermittlungen gegen sie Mademoiselle Rose stand, die sich auf ihre Visionen stützte, um zu behaupten, Guyon sei eine falsche Mystikerin, die ihr Wissen lediglich abgeschrieben habe.[76]

4. Umdeutungen

Guyon war nicht die einzige, die auf die Dimension des Theatralischen verwies. In polemischen Schriften der Zeit, die dem Quietismusstreit über den Hof und akademische, theologische Zirkel hinaus ein Publikum verschafften, wurde die Idee des Zurschaustellens, der Inszenierung satirisch überhöht. In einer 1699 anonym erschienenen Briefsammlung wird davon gesprochen, dass Madame Guyon ein schönes Spektakel der reinen Liebe veranstalte; ganz plötzlich sei sie so von der Gnade erfüllt, dass sie platzen würde, wenn man sie nicht aufschnürte.[77] Die zeitgenössische Kritik operierte ebenso wie Guyon mit Elementen des Theatralischen, beide Seiten versuchten, die jeweiligen GegnerInnen als SchauspielerInnen, MimInnen und damit HeuchlerInnen zu diskreditieren. Dieses Vorgehen war es wohl, das in der Folgezeit dazu beitrug, dass die Ereignisse um Guyon als Theater beschrieben werden konnten. Auch Pierre Poiret verweist bereits in seinem Vorwort zur 1720 von ihm herausgebenen „Vie" der Madame

74 Die politische Dimension des Quietismusstreits, in dem eine spezifische Figuration am Hof ihren Ausdruck fand, wird von Guyon dadurch in den Hintergrund gedrängt. Vgl. hingegen dazu Raymond Schmittlein, L'Aspect politique du différend Bossuet-Fénelon, Baden 1954.

75 Vgl. Guyon, Correspondance, 2, wie Anm. 7, 160.

76 Vgl. hierzu Dinah Ribard u. Xenia von Tippelskirch, „Une femme n'est point obligée d'être théologienne". Le genre de la théologie, in: Jean-Pascal Gay u. Charles-Oliver Sticker-Metral Hg., Les métamorphoses de la théologie, Paris 2012, 237–262.

77 „De la *Dame Guion* la sote (sic) vanité devoit bien vous guérir touchant sa piété: Ces prodiges si faux, ces fausses prophéties devoient vous rebuter de tant de rêveries; Ce modèle parfait, ce paraclet nouveau don[n]e du pur amour un spectacle bien beau; Quand tout d'un coup sentant un gonflement de grâce, El[l]e crève en sa peau si l'on ne la délace, la grâce du dedans passant jusqu'au dehors, Du bassin de l'esprit regorge sur son corps; Elle en déchireroit jusqu'à son cors de jupe, si dans le même instant quelque dévote dupe ne faisoit prendre l'air à cet amour sacré, mais du lacet enfin se voiant délivré, Il se répand au cœur de toute l'assistance, Et chacun reçoit dans un profond silence. Qui ne prendroit ce fait pour un conte inventé, S'il n'étoit si constant & si fort attesté?" Recueil de Letres (sic) tant en prose qu'en vers sur le livre intitulé, Explication des Maximes des Saints, 1699, 75 f.

Guyon darauf, „dass man lange Zeit an die Schriften und Angelegenheiten von Madame Guyon nur noch per Zufall und wie an eine vergangene Fabel oder an eine Art Komödie voller Extravaganzen, die gegen Ende des letzten Jahrhunderts gespielt worden war und ziemlich tragisch geendet sei, gedacht habe".[78] So schildern auch die 1815 erschienenen apokryphen Memoiren des Kardinal Dubois anschaulich eine Theaterszenerie: Madame Guyon tritt hier im Kreis ihrer Bewunderer und Schüler auf, rollt mit den Augen, hat eine Vision und reicht dem angeblichen Verfasser bedeutungsvoll ihre Hände.[79] Andere Autoren des 19. Jahrhunderts sprechen etwas herablassend von Komödie in Bezug auf die Ereignisse um Guyon und Fénelon.[80]

Diese Metaphorik findet dann auch Eingang in moderne Biographien, wird dort aber umgedeutet. Die Vorzeichen sind andere. Marie-Florine Bruneau erklärt 1998, dass Guyon mit ihrer Lehre der Passivität die sozialen und kirchlichen Hierarchien in ein „leeres Theater ohne Spieler und Zuschauer verwandelt habe".[81] Die mit Guyon deutlich sympathisierende Biographin Marie-Louise Gondal wundert sich hingegen darüber, dass sich noch kein Regisseur daran gewagt habe, das Leben der Jeanne-Marie Guyon zu inszenieren – und erzählt ihr Leben als ein Drama in fünf Akten.[82] Sie übernimmt also – ohne das explizit zu reflektieren – das Bild, das Guyon selbst in ihrer „Vie" eingeführt hat. Ohne es zu wollen, spielte Madame Guyon in dem Stück, das angeblich nur ihre Gegner erdacht hatten, mit. Weit davon entfernt, selbst ein Drama verfassen zu wollen, wie das etwa der Mystiker François Davant getan hat,[83] inszenierte Guyon ihren eigenen vorbildlichen Lebenslauf als ein authentisches Stück, das den Rahmen bildete für eine Tragödie, in der sie selbst eine Hauptrolle spielte.

78 „on a cru durant un assez longtems avoir éteint & suprimé entièrement ce qui regardoit les écrits & les faits de Madame Guion, à quoi on ne pensoit plus que par hazard comme à une fable passée, ou à une espèce de comédie pleine d'extravagances qui s'étoit jouée vers la fin du dernier siècle & terminée assez tragiquement." Jeanne Guyon, La vie de Madame J. M. B. de la Mothe Guion. Ecrite par Ellememe. A Cologne, Chez Jean de la Pierre 1720, XIV.

79 Vgl. Mémoires du Cardinal Dubois sur la ville, la cour et les salons de Paris sous la Régence, illustrés par Janet-Lange et Gustave Janet, Paris 1815, 61ff.

80 Vgl. François Ravaisson-Mollien, Archives de la Bastille, Bd. 9, Paris 1877, 98f.

81 Bruneau, Women, wie Anm. 10, 196.

82 „On s'étonne qu'aucun metteur en scène n'ait encore été tenté par la tragédie qui sembla l'étouffer." Gondal, Madame Guyon, wie Anm. 2, 5, 6, 10.

83 Vgl. Lionnel Trigueros, Rome la sainte de François Davant. Une réécriture radicale d'Athalie, in: Archives de sciences sociales des religions, 150, 2 (2010); zu einem weiteren Fall vgl. Bernard Gorceix, Mystique et théâtre au XVII[e] siècle en Allemagne: „La comédie spirituelle des noces du Christ et de l'âme" de Christian Knorr von Rosenroth (1636–1689), in: Revue de l'histoire des religions, 178 (1970), 179–190.