# Einleitung

Im Dominikanerinnenkloster Heilig Grab zu Bamberg wütete 1763 der Teufel: Er erschien als böser schwarzer Kater oder zerzauster Rabe; er warf mit Gegenständen um sich, heulte nachts durch die Gänge und stieß eine der Schwestern sogar die Treppen hinunter. Doch den Nonnen standen im Kampf Gut gegen Böse der Ordensgründer Dominikus und die Jungfrau Maria schützend zur Seite, indem sie die tätlichen Angriffe des Teufels abwerten. Doch damit nicht genug: auch Arme Seelen, also die Seelen Verstorbener, die noch im Fegefeuer ausharren mussten, ließen nachts ihr Wehklagen in den Gängen des Konvents hören und baten in Gestalt weißer Tauben die Lebenden um ihr für bittendes Gebet. Die diesseitige und die jenseitige Welt fielen im klösterlichen Alltag zusammen.

Grund für dieses Begebenheiten war die Laienschwester Maria Columba Schonath (1730–1787), die als das Ziel dieser übernatürlichen Kräfte galt. Als Maria Anna Schonath wurde sie am 11. Dezember 1730 als Tochter eines Müllers im fränkischen Burgellern geboren. Nach einsamen ersten Lebensjahren, die sie hauptsächlich auf dem Einsiedlerhof ihrer Großmutter verbracht hatte, besuchte sie die Schule in XXX. Als sie zwölf Jahre alt war, starb ihre Mutter. In dieser Zeit erlebte sie ihre ersten Christusvisionen und beschloss fortan Christus ihr Leben zu weihen.[[1]](#footnote-1) Inspiriert von Thomas von Kempens‘ Buch *De imitatione Christi* (um 1418), erwachte in ihr der Wunsch im Kloster zu leben. Nach anfänglichen Ablehnungen durch verschiedene Konvente, trat sie am 27. Mai 1753 als Laienschwester Columba in das Dominikanerinnenkloster Heilig Grab in Bamberg ein und legte dort am 24. September 1754 die ewigen Gelübde ab.[[2]](#footnote-2) Bald darauf setzten chronische Krankheiten ein, so dass Columba ihrer täglichen Arbeit als Laienschwester in der Gemeinschaft nicht mehr nachgehen konnte. Ihre Krankheiten machten eine aufwendige Pflege notwendig, was ihr den Unmut der Klostergemeinschaft zuzog und sie immer weiter zur Außenseiterin machte. Über die Visionen, die sie immer noch erlebte, bewahrte sie Stillschweigen. Sie lebte unerkannt bis am 9. Dezember 1763 an ihren Händen, Füßen und an der Seite die fünf Wunden Christi als sichtbare Stigmata auftraten. Die Obrigkeit, also ihre Beichtväter, ihr Bamberger Fürstbischof Adam Friedrich von Seinsheim (1708–1779), sowie die Ordensoberen wurden auf sie aufmerksam. Während der folgenden bischöflichen Untersuchungen wurde zwar vermutet, sie sei “besessene vom bösen geist“, aber „als dann gehöret mehr dazu bis man solchen ausserordentlichen Zufällen einigen glauben beylegen könne“. Denn es sei bekannt „was die melancholische Zuständ, unordentlicher geblüts-lauf und sonstige weibliche Krankheiten für wundersame Würkungen in der Phantasie und menschlichen Cörper nach sich ziehen“. Besonders „frommen und einfälltigen Personen [wird] das Jenige was dieselbe hie und dort in denen Büchern gelesen, in dem Traum oder auch im ganz natürlichen und von üblen gesundheits Umständen herrührenden sogenannten Verzückungen vergröseret und verschöhneret vorkommet [...].“ [[3]](#footnote-3) Um ihre Spiritualität zu kontrollieren, musste sie ihre Visionen und Verzückungen aufschreiben und ihrem Beichtvater vorzulegen – Texte, die als umfangreiches Selbstzeugnis überliefert sind. Obwohl ihr Schweigen über ihre Erlebnisse auferlegt wurde, wurde sie bis zu ihrem Tod 1787 zunehmend als *santa vive* verehrt.[[4]](#footnote-4) Von ihr benutzte Gegenstände wurden als Reliquien gesammelt, Beobachtungen ihrer Ekstasen schriftlich festgehalten und um ihr fürbittendes Gebet wurde auch überregional gefleht.[[5]](#footnote-5) Columba starb am 3. März 1787 als „gottselige“ Frau im „Ruf der Heiligkeit“.[[6]](#footnote-6) Trotz Berichte über postume Wunder und Visionen von ihr, bspw. von der berühmten Stigmatisierten Anna Katharina Emmerich (1744–1824),[[7]](#footnote-7) sowie zahlreichen Bemühungen um eine Seligsprechung im 19. Jahrhundert, den 1920-er Jahren und zuletzt 1999, als ein Verfahren offiziell eröffnet wurde, ist sie bis heute nicht selig gesprochen worden.

## Ziel des Dissertationsvorhabens und Fragestellung

Schonath steht stellvertretend für eine Reihe spirituell begnadeter Ordensschwestern des 18. Jahrhunderts, deren Visionen, Stigmata und Ekstasen bisher historiografisch binär im Spannungsfeld zwischen Aufklärung und Aberglaube, zwischen Elite- und Volksglauben, zwischen Fortschrittlichkeit und Rückständigkeit angesiedelt waren – sofern sie überhaupt untersucht wurden. So sind aus der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts noch zu nennen: die Münchner Karmelitin Maria Anna Lindmayr (1657–1725), die Freiburger/Breisgau Ursuline Maria Euphemia Dorer (1667–1752), die heilige Franziskanerin Maria Crescentia Höss (1682–1744) aus Kaufbeuren, die Dominikanerin Columba Weigl aus Altenhohnau (1713–1783) und die Dominikanerin Josepha Kümin aus Weesen/Schweiz (1763–1817).[[8]](#footnote-8)

Ziel dieses Dissertationsvorhabens ist es, anhand von Columba Schonath die binären Strukturen der bisherigen Forschung aufzubrechen und gerade die Ambiguitäten und Uneindeutigkeiten im Umgang mit solchen Frauen aufzuzeigen, indem sie in ein Geflecht von Aufklärung, Mystik, Fällen von Besessenheit und der Unterscheidung der Geister als Versicherungstrategie eingeordnet werden. Besonders soll dabei, neben der individuellen mystischen Erfahrung, die soziahistorische Dimension des Phänomens Mystik untersucht werden, indem unterschiedliche Wahrnehmungs- und Deutungskonzepte aufgezeigt, spezifisch weibliche Frömmigkeitspraktiken sowie individuelle Handlungsräume ausgelotet werden. Wie war weibliche Mystik im 18. Jahrhundert im Spannungsfeld von Aufklärung und Tradition, zwischen Selbst- und Fremdwahrnehmung zu verorten? Was bedeutete es für einen Konvent, wenn einer Schwester plötzlich mystische Gnaden zuteil wurden? Welche Versicherungsstrategien wendeten Ordensschwestern an, um zu prüfen, ob das ambigue Verhalten einer Schwester nun auf Melancholie, Verführung durch den Teufel zurückzuführen sei, oder ob man es nicht doch mit einer *santa vive* zu tun hatte? Welche Rolle spielten geschlechtsspezifische Perspektiven, insbesondere der Beichtväter, dem bischöfliche Klerus und den Ordensoberen? Inwieweit handelt es sich um Aspekte einer dominikanischen Frömmigkeit oder einer Eigenheit deutscher Mystik, wie beispielsweise Ulrike Strasser 2008 fragte?[[9]](#footnote-9)

In diesem Sinne versucht die Arbeit nicht nur eine Forschungslücke in der Geschichte weiblicher Frömmigkeit des 18. Jahrhunderts zu schließen, sondern sie knüpft auch an die bisher vernachlässigte Geschichte der alten katholischen (Frauen-)Orden im nachtridentinischen Katholizismus an. Eine solche Ausrichtung der Arbeit erfordert eine gründliche Verortung der Themen Mystik, Besessenheit und Unterscheidung der Geister, sowie Heiligkeit und Martyrium in der Frömmigkeitsgeschichte zum 18. Jahrhundert. Themen, die sich gleichwohl überschneiden und wechselseitig bedingen, der Übersichtlichkeit halber aber im Folgenden getrennt betrachtet werden sollen.

## Forschungsstand

### Mystik zwischen Mittelalter und Aufklärung

**DEFINITION:** Die Schwierigkeit im Umgang mit den Begriffen Mystik bzw. MystikerIn ist offenkundig.[[10]](#footnote-10) Mitunter ergeben sich innerhalb des Wissenschaftsdiskurses je nach Disziplin eigene Definitionen des Begriffs, so dass eine allgemeingültige Definition unmöglich erscheint. Eine gründliche Auseinandersetzung mit den Forschungsnarrativen ist daher unumgänglich. In dieser Arbeit definiere ich Mystik als sozialen Aushandlungsprozess.

**MYSTIK UND GESCHICHTSWISSENSCHAFT:** In der Geschichtswissenschaft wurde das Thema Mystik (und damit verbunden Heiligkeit, Stigmata, Ekstase, Askese, Martyrium etc.) umfangreich aus unterschiedlichen Perspektiven angegangen. Gerade aus dem Umfeld einer Frauen- und Geschlechtergeschichte sind zahlreiche Studien zu den genannten Themenfeldern entstanden. Diesen Arbeiten ist es zu verdanken, dass (Kloster-)frauen als historische Akteurinnen in den Mittelpunkt gerückt wurden und für die vielfältigen Handlungsmöglichkeiten und Frömmigkeitspraktiken von Frauen sensibilisiert wurde – was ein Anschreiben gegen die ältere Ordensgeschichte bedeutete.[[11]](#footnote-11) Es wurden weibliche Handlungsräumen im Kloster,[[12]](#footnote-12) oder spezifisch weiblichen Frömmigkeitformen untersucht.[[13]](#footnote-13) Arbeiten, wie die von Adelisa Malena oder Xenia von Tippelskirch untersuchten die überkonfessionelle Rezeptionen mystischer Elemente am Beispiel des Pietismus und begreifen diesen befruchtenden Austausch als Form des Kulturtransfers.[[14]](#footnote-14) NOCH MEHR

Von zentraler Bedeutung für die Ausrichtung dieser Arbeit, ist die Studie Moshe Sluhovsky, der in seiner erhellenden Untersuchung von einer “triad of demonic possession, (female) mysticism, and discernment of spirits as three interrelated expressions of the spiritual climate of early modern Europe” spricht.[[15]](#footnote-15) Dies trägt dem Umstand Rechnung, dass Begegnungen mit dem Übernatürlichen – und damit sind sowohl göttliche, als auch teuflische Kräfte gemeint – eine Alltäglichkeit in der Frühen Neuzeit waren,[[16]](#footnote-16) und dass die Unterscheidung der Herkunft dieser Geister eine wichtige hermeneutische Herausforderung in der Frühen Neuzeit war.[[17]](#footnote-17) Ein Umstand, der meines Erachtens in den bisherigen Arbeiten viel zu sehr vernachlässigt bzw. im deutschsprachigen Raum für das 18. Jahrhundert bisher nicht unternommen wurde. Was jedoch kulturellen, regionalen und zeitlichen Schwankungen unterworfen war, war die Wahrnehmung und Deutung solcher Begegnungen,

**MYSTIK UND KÖRPERGESCHICHTE:** Dass Körper historisiert werden müssen, ist längst in der geschichtswissenschaftlichen Debatte anerkannt worden.[[18]](#footnote-18) Besonders die Frauen- und Geschlechtergeschichte hat hierzu wichtige methodische Impulse gegeben. Neben textuellen Formen, ist die Beobachtung des mystischen Körpers und seinen Reaktionen die einzige Möglichkeit mystische Erfahrung greifbar werden zu lassen. Der Körper ist eine Matrize, die....hier den Rest schreiben, wenn der Aufsatz fertig ist. Caroline Walker-Bynum[[19]](#footnote-19) Sluhovsky hat dazu auch was gemacht

**ENTWICKLUNGSLINIEN:** Anhand aller dieser Forschungsergebnisse lassen sich einige Entwicklungslinien für die Geschichte frühneuzeitlicher, weiblicher Mystik zeichnen. .*Ab dem 1670er Jahren kam es in Italien (und auch in D????) zu einem immer größer werdenden Misstrauen gegen Mystikerinnen. Dieser Verdrängungsprozess hatte zur Folge, dass sie einen spezifisch weiblichen Lebensentwurf als Medien verloren. Die Zurückdrängung charismatischer Frauen nahm ihnen eine religiöse und soziale Artikulationsform.[[20]](#footnote-20) Exorzismen, die im Mittelalter noch ein simples Ritual waren, wurden im Laufe der Frühen Neuzeit immer komplexer und zunehmend sakralisiert, d. h. es waren Geistliche, die die Exorzismen durchführen konnten.*

Noch mehr Sluhovsky Buch nochmal durcharbeiten + andere Literatur + Abrechnung mit Dinzelbacher

**BEDEUTUNG ENTWICKLUNGSLINIEN FÜR DEN FALL COLUMBA:** So wichtig diese Arbeiten sind, so deutlich offenbaren sich Desiderate. Die hier genannten Studien haben ihren Schwerpunkt fast ausnahmslos auf dem 16. und 17. Jahrhundert oder der Untersuchungszeitraum setzt erst bei nahe den josephinischen Reformen und der französischen Revolution ein.[[21]](#footnote-21) Das 18. Jahrhundert wird hingegen meist ausgeklammert, so dass hier erhebliche Desiderate zu konstatierten sind. Auch Columba Schonath wird, wie auch Columba Weigl, bisher lediglich in knappen Lexikonartikeln erwähnt.[[22]](#footnote-22)

**MYSTIK AUFKLÄRUNG**: Dies fragt unweigerlich nach ihrer Verortung in der Aufklärung(forschung).[[23]](#footnote-23) Wie bereits angedeutet, der Fall Columba nur in binären Strukturen angelegt. Fürstbischof Adam von Seinsheim war schon bei den Zeitgenossen weit über die Grenzen seiner beiden Bistümer (die Bistümer Würzburg und Bamberg wurden seit 1757 in Personalunion regiert) als Aufklärer bekannt.[[24]](#footnote-24) Seine Vorbehalte gegenüber den mystischen Gnaden Columbas, die sogar im Austausch der von ihrer Heiligkeit überzeugten Beichtväter durch skeptischere *Patres* gipfelten, wurden auf zwei Pole reduziert: einmal als ein Beleg für Fortschrittlichkeit und Kampf gegen Aberglauben, ganz im Sinne einer „Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen“, wie Achim Landwehr den Topos kritisiert hat.[[25]](#footnote-25) Andererseits als Verantwortlicher, da er die Heiligkeit dieser Nonne verkannt und eine angemessene Verehrung verhindert habe.[[26]](#footnote-26) Hier ist zu fragen, inwieweit diese Zuschreibungen mit Begriffen wie aufgeklärt, oder eben nicht-aufgeklärt überhaupt sinnvoll sind.

Die Aufklärungsforschung hilft hier allerdings erst einmal nicht weiter. Hier war das Urteil lange eindeutig: mystische Frauen finden in der älteren Forschung nur dann Erwähnung, wenn sie die vermeintliche Rückständigkeit katholischer Regionen betonen sollen.[[27]](#footnote-27) Diese Form von (vorwiegend protestantischer) Geschichtsschreibung ist zwar längst durch verschiedene Arbeiten widerlegt,[[28]](#footnote-28) hallt jedoch insofern nach, all das mystische Frauen nicht als Forschungsgegenstand, herangezogen wurden. Die historiographische Konsequenz dessen ist die Generierung eines blinden Flecks. Es entsteht der Eindruck, das Phänomen Mystik sei im 18. Jahrhundert verschwunden und stattdessen sei eine ‚entzauberte Welt‘ entstanden, die eine rationalisierte, aufgeklärte Frömmigkeit lebte.[[29]](#footnote-29) Und dies völlig ungeachtet der Tatsache, dass mystisch begnadete oder gar stigmatisierte Frauen durchgehend bis ins 20. Jahrhundert als Phänomen auftraten.[[30]](#footnote-30) In der Forschung hingegen greifbar werde diese Frauen erst ab 1800 wieder – dann umso zahlreicher und unter den neuen Vorzeichen von Nationalismus und Ultramontanismus.[[31]](#footnote-31) Dabei wird neben einer Rekultivierung barocker Frömmigkeitsformen und -praktiken, das Anwachsen der Zahl mystischer, stigmatisierter oder im Ruf der Heiligkeit stehender Frauen es im 19. Jahrhundert konstatiert.[[32]](#footnote-32) So zum Beispiel die von Nicole Prisching untersuchte Südtiroler Stigmatisierte Maria von Mörl (1812–1868), die Ekstatikerin Louise Beck aus Altötting (1822–1879) und die bereits erwähnte selige Anna Katharina Emmerick (1774–1824).[[33]](#footnote-33)

Auch innerhalb des relativ jungen Forschungsfeldes der Katholischen Aufklärung wurde sich bisher meist auf eine Institutionengeschichte konzentriert, es wurden ‚große Reformer‘ und Gelehrtendiskurse in den Blick genommen oder sich der zeitgenössischen Kritik und Polemik an Kirche und Ordensstand gewidmet. Erschwerend kommen die sehr unterschiedlichen historiographischen Traditionen einer Aufklärungsgeschichte hinzu.[[34]](#footnote-34) Studien zu Beiträgen von Ordensleuten an aufklärerischen Reformen finden sich wenige und ausschließlich zu Männern.[[35]](#footnote-35) Ordensleute standen dabei vorwiegend als Gelehrte im Vordergrund, wie beispielsweise die Melker Gelehrtenbrüder Hieronymus (1685–1762) und Bernhard (1683–1735) Pez.[[36]](#footnote-36)

**DEM GEGENÜBER:** Auch die Literaturwissenschaft und Theologie helfen im Hinblick auf Mystikerinnen im 18. Jahrhundert nicht weiter. Zwar ist in der Literaturwissenschaft das Thema Mystik schon lange Forschungsgegenstand und hier sind große Verdienste erworben worden. Insbesondere Alois Haas.....[[37]](#footnote-37) Doch durch den Schwerpunkt auf Texten und deren Qualität ergibt sich eine Konzentration auf ‚Großen Männer und Frauen‘, wie Meister Eckhardt (1260–1328), Gertrud von Helfta (1256–1302), Mechthild von Magdeburg (1210–1282), Katharina von Siena (1347–1380) und als frühneuzeitlicher Mystikerin Teresa von Ávila (1515–1582).[[38]](#footnote-38) Die Selbstzeugnisse einer einfachen Laienschwester, wie Columba Schonath interessieren aufgrund der vermeintlich minderwertigen Qualität nicht. Hinzu kommt, dass in diesen Untersuchungen die hohe kulturgeschichtliche Bedeutung der Texte und Personen stets mitschwingt ist. Durch die jahrhundertelange Rezeption der Texte und die offizielle Heiligsprechung durch die Kirche ist das Telos ‚Heiligkeit‘ immanent. Dies führt zu einem vorwiegend positiven Mystikverständnis, bei dem konkurrierende Deutungs- und Wahrnehmungsmuster, ambivalentes Verhalten und individuelle Erfahrungen der spirituell begnadeten Frauen mit ihrer Umwelt ausgeblendet werden.

**THEOLOGIE**: Es bedarf keiner Erklärungen, dass sich die Theologie schon lange mit Mystikern und Mystikerinnen beschäftigt. An dieser Stelle sind daher diejenigen theologisch-historischen Arbeiten hervorzuheben, die weibliche Frömmigkeit genuin aus geschlechtergeschichtlichen Aspekten untersuchen. Aus dem Umfeld von Anne Conrad sind beispielsweise zahlreiche Studien entstanden, die die Handlungsmöglichkeiten und den Gestaltungsrahmen von Frauen auf die alltägliche Frömmigkeit herausarbeiten. Besonders die Ursulinen, Mädchenbildung und freilich das Semireligiosentum stehen hier im Mittelpunkt.[[39]](#footnote-39) Speziell mit weiblicher Mystik unter einer geschlechtergeschichtlichen Perspektive, haben sich Ulrike Stölting und Nicole Priesching und ???? beschäftigt.[[40]](#footnote-40) Diese Arbeiten stehen im Gegensatz zu einer älteren Theologie- und Kirchengeschichte, in der weibliche Spiritualität bzw. Frauen allgemein entweder ausgeblendet oder auf große Frauen reduziert wurden. Als Beispiel für diese Trends älterer Kirchengeschichte kann auch Columba Schonath herangezogen werden, wo theologischen Arbeiten bisher nicht über biographische Überblicke und theologische Arbeiten hinaus kamen.[[41]](#footnote-41)

**NOCH EINSEHEN:** Amy Hollywood (Hg.): The Cambridge companion to Christian mysticism, Cambridge u. a. 2012; Ulrike Wiethaus: German Mysticism and the politics of culture, New York u. a. 2014. --> bestellt; Elizabeth Andersen, Henrike Lähnemann und Anne Simon (Hg.): A companion to mysticism and devotion in Northern Germany in the late middle ages, Leiden u. a. 2014. --> Stabi bestellt; Folini, Christian: Katharinental und Töss. Zwei mystische Zentren in sozialgeschichtlicher Perspektive, Zürich 2007. --> bestellt; Coakley, John Wayland: Women, men, and spiritual power. Female saints and their male collaborators, New York 2006. --> bestellt; Anne Conrad: Netzwerke „frommer Seelen“. Frühneuzeitlicher Katholizismus im Blick der europäischen Genderforschung. In: Krise und Aufbruch in der Geschichte Europas. Hg. v. Wolfgang Behringer, Trier 2013, S. 97-107--> bestellt.

### Besessenheit und die Unterscheidung der Geister

Die aufgezeigten Entwicklungslinien haben bereits kurz den engen Zusammenhang zwischen Mystik und Besessenheitsfällen angerissen, der nun konkretisiert werden soll. Undeutlichkeit und Undifferenziertheit waren die Hauptprobleme, mit denen sich frühneuzeitliche Menschen konfrontiert sahen, wenn sie die Ursachen für irritierendes Verhalten Einzelner bestimmten wollten. Hatte man es mit einer heiligen, einer besessenen, bösen oder einfach nur kranken Person zu tun? Was also tun, wenn jemand entweder unkontrolliert schrie oder immerfort schwieg? Wenn sich Körper unnachahmlich krümmten oder nicht mehr bewegten?[[42]](#footnote-42) Wenn jemand visionäre Eingebungen hatte oder vorgab mit Heiligen sprechen zu können? Wenn plötzlich Sprachen gesprochen werden, deren Beherrschung unmöglich war? Wie konnte beurteilt werden, ob es sich natürliche oder übernatürliche, um gute oder böse Kräfte handelte, mit denen man es zu tun hatte? Hierfür gab es die *discretio spirituum,* die Unterscheidung der Geister. Unter diesem Begriff wird ein religiöses Ideal verstanden, das in der Frühen Neuzeit enorme Verbreitung fand und mit dessen Hilfe die gutartige oder bösartige Herkunft übernatürlicher Kräfte ermittelt werden sollte.[[43]](#footnote-43)

**DER EINZELNE:** Erstens ist damit zunächst die Aufforderung an jeden Einzelnen gemeint, sich in seinen alltäglichen Handlungen und Entscheidungen gegen das böse und für das Gute zu entscheiden. Von der Notwendigkeit der richtigen Unterscheidung der Geister zeugt schon die Bibel, zum Beispiel in dem viel zitierten Paulusbrief mit dem Hinweis auf den „Engel des Lichts.[[44]](#footnote-44) Kirchenväter Teresa von Avila.... Ignatius von Loyola verstand in seinen Exerzitien die Unterscheidung der Geister als Mittel, um Antworten auf die zentralen Fragen des christlichen Lebens zu finden.[[45]](#footnote-45) NOCH MEHR In diesem Sinne ist die Unterscheidung der Geister eine individuelle und erlernbare Fähigkeit. Teresa von Avila warnte „there are many holy persons who have never received one of these favours [mystical gifts], and others, who receive them but are not holy.”[[46]](#footnote-46)

Auch Columba hinterfragt die Herkunft ....

*Was ist mit? Wick-Alda, Ulrike: Vom Weg zum reinen Herzen. Geistliche Unterscheidung in den Briefen und Maximen des Philipp Neri (1515–1595) in der Rezeption des Wüstenmönchtums und des Johannes Cassian. Ein spiritualitätstheologischer Beitrag zur theologischen Anthropologie, Frankfurt a. M. 2010.*

*Die Schwierigkeit lag eher darin zu unterscheiden zwischen unterschiedlichen moralischen Motivations und Aktionen die dem Schlechtigkeit der menschlichen Natur und den Beeinflussungen des Teufels „discernment came to encapsulate the issue of religious authenticity itself. (S. 282) S. 284: Discernment was not an issue when demons acted in manifestly demonic ways, but, again, virtually impossible as a sense-based activity when they acted as ‘angels of light’s. Dann war wahre Unterscheidung einfach auch ein Charisma. S. 285:*

*Der Engel des Lichts wurde zu einem Code für Betrug und abgedroschenem Bild.[[47]](#footnote-47)* Satan erschien dabei als Engel des Lichts aus dem vielzitierten Paulusbrief.[[48]](#footnote-48)

*Mit der Lesart der Paulus-Selle wurde dem Teufel eine pseudo-omnipoence zugesprochen. Der Teufel kann sich also verkleiden und erscheint nicht nur als Engel.--> man muss skeptisch sein[[49]](#footnote-49)*

*Trotzdem waren alle von der Macht Gottes überzeugt. Dennoch schickte Gott seine Botschaften ja auch in unterschiedlichen Formen.[[50]](#footnote-50)*

**UNTERSCHEIDUNG ALS PRAKTIK:** Zweitens kann mit der Unterscheidung der Geister auch eine Praktik gemeint sein, mit deren Hilfe das Handeln und die Rechtgläubigkeit Einzelner kontrolliert werden konnte. Dieses freilich auch sozialdisziplinierende Element wurden vornehmlich im Rahmen der Seelsorge verwendet und es entstanden im Laufe der Frühen Neuzeit zahlreiche Traktate und Manuale für diesen Bereich.[[51]](#footnote-51) Diese basierten häufig auf dem *Rituale Romanum* (1614), in dessen letztes Kapitel Anweisungen zur Durchführung von Exorzismen beinhaltete. Die Herausforderung für den Geistlichen lag jedoch darin, dassbeispielsweise das *Rituale* aufforderte, vor dem Exorzismus jede Form von natürlichen Krankheiten, wie einem Zuviel an schwarzer Galle auszuschließen.[[52]](#footnote-52) Ferner gab es die Möglichkeit, dass die Anzeichen von Besessenheit vielmehr Ausdruck göttlicher Einsprechungen waren oder die augenscheinlich besessene Person habe womöglich einen Teufelspakt eingegangen – und sich damit dem schlimmsten Verbrechen der Hexerei schuldig gemacht. Die Trennlinie zwischen natürlicher und übernatürlicher Krankheit, zwischen göttlicher Außerwähltheit und teuflischer Verführung war ambivalent.[[53]](#footnote-53)

*Anderson, Wendy Love: The discernment of spirits. Assessing visions and visionaries in the late middle ages, Tübingen 2011. --> Zudem ist eine zunehmende Professionallisierung (Slohinsky Caciola) zu beobachten Jean Gerson rät den charakter zu untersuchen, Lebensstil und Erfahrungen, Geschlecht, Alter, stand, Emotionalität, Bildung, Habitus usw.*

*Siehe auch Sammelband Angels of Light!!!!!*

**UNTERSCHEIDUNG ALS CHARISMA:** Drittens konnte die Fähigkeit zur Unterscheidung konnte auch ein Charisma, also eine Gabe sein. Dies wird in der Doppeldeutigkeit des Begriffs *discretio* deutlich, wo XXX.[[54]](#footnote-54) Thomas von Aquin (1225–1274) fasste die Unterscheidung der Geister als Fähigkeit zur Deutung prophetischer Bekundungen auf und knüpft damit an Paulus an.[[55]](#footnote-55) Ein solches Verständnis ist von Bedeutung, weil so im Grunde kaum direkte Ratschläge möglich waren. Vielmehr verschafft es der charismatischen Person eine gewisse Autorität. *Konfessionelle Dimension:[[56]](#footnote-56) Wenn es doch zu einer Verdrängung charismatischer Frauen kam, dann doch auch zu dieser Fähigkeit, oder? S. 80 Burschel männliche weibliche Märtyrer; Autorität verschafft Freiraum*

noch unklar:

* Nicky Hallett: Witchcraft, exorcism, and the politics of possession in a seventeenth-century convent : 'how Sister Ursula was once bewiched and Sister Margaret twice’, Aldershot u.a. 2007. -> Fernleihe bestellt
* Albrecht Classen: Mental health, spirituality, and religion in the middle ages and early modern age --> Fernleihe bestellt
* Brambilla, Elena: Corpi invasi e viaggi dell'anima : santità, possessione, esorcismo dalla teologia barocca alla medicina illuminista, Rom 2010.
* Davidson, Jane P.: Early modern supernatural : the dark side of European culture, 1400 – 1700, Santa Barbara (Cal.) 2012.
* Dendle, Peter: Demon possession in Anglo-Saxon England, Kalamazoo (Mich.) 2014. --> bestellt
* Dijkhuizen, Jan Frans van: Devil theatre. Demonic possession and exorcism in English drama, 1558 – 1642, Cambrige 2007.
* Dinzelbacher, Peter: Angst im Mittelalter. Teufels-, Todes- und Gotteserfahrung: Mentalitätsgeschichte und Ikonographie, Paderborn u. a. 1996. --> UHH U35
* Kallendorf, Hilaire: Exorcism and its texts : subjectivity in early modern literature of England and Spain, Toronto u. a. 2003. --> Stabi Bestellt
* Kutzer, Michael: Anatomie des Wahnsinns : Geisteskrankheit im medizinischen Denken der frühen Neuzeit und die Anfänge der pathologischen Anatomie, Hürtgenwald 1998. –> Stabi HH
* Mikesell, Margaret Leal; Seeff, Adele F. (Hg.): Culture and change : attending to early modern women, Newark (Del.) u. a. 2003. --> Fernleihe bestellt
* Probst, Manfred: Besessenheit, Zauberei und ihre Heilmittel : Dokumentation und Untersuchung von Exorzismushandbüchern des Girolamo Menghi (1523 - 1609) und des Maximilian von Eynatten (1574/75 - 1631), Münster 2008. --> Stabi
* Raster, Harro (Hg.): Die Errettung der Jungfrau : vollständiger Bericht über einen Exorzismus in Straubing, Niederbayern, Passau 2007 --> ist die Herausgabe durch einen gelehrten Laien (?) (dennoch professionell) des Falls, den Trevor Johnson untersucht hat. Für mich bisher nicht ganz so interessant.
* The Oxford handbook of witchcraft in early modern Europe and colonial America, Oxford 2013. --> Stabi bestellt
* Uszkalo, Kirsten C.: Bewitched and bedeviled : a cognitive approach to embodiment in early English possession, New York 2015. --> Fernleihe bestellt
* Verciani, Laura: Le moi et ses diables : autobiographie spirituelle et récit de possession au XVIIe siècle, Paris 2001. --> Fernleihe bestellt

**BESESSENHEIT**: Auf den ersten Blick wirken die aufgezeigten Ambiguitäten doch übertrieben und es ließe sich einwenden, dass die soziale Umgebung erste Hinweise zur Ursachenbestimmung geben könne, ob denn nun eine Person an einer natürlichen Krankheit, Melancholie oder besessen war. Doch dem war nicht so. Fälle von Besessenheit zogen sich durch alle Schichten und alle Altersgruppen. Überdurchschnittlich oft wurden Frauen, ganz besonders Ordensfrauen als Besessene identifiziert.[[57]](#footnote-57) Ganz besonders Mystiker oder lebende Heilige waren dem Vorwurf eines Kontakts mit dem Teufel ausgesetzt.[[58]](#footnote-58)

Doch was bedeutete es besessen zu sein? Besessenheit bedeutet erst einmal die freiwillige oder unfreiwillige Inbesitznahme einer Person durch dämonische Kräfte. Während das deutsche Wort ‚Besessenheit’ vorwiegend negativ besetzt ist, kann *possession* auch wertneutral Ergriffenheit oder Inbesitznahme bedeuten – sei es von göttlichen oder teuflischen Kräften. Besessenheit setzt zum einen die Vorstellung voraus, dass diese übernatürliche Kraft von dem Menschen Besitz ergreifen, „in diesem wohnen, durch ihn sprechen und handeln und sich in dessen Verhalten äußern kann“.[[59]](#footnote-59) Zum anderen, dass Gott, obwohl allmächtig und allwissend, es zulässt, dass er durch Satan und dessen Dämonen herausgefordert und auch besiegt wird.[[60]](#footnote-60) Darüber hinaus können diese dämonischen Kräfte in visueller, materieller akustischer Form Menschen heimsuchen.[[61]](#footnote-61) *Verschiebung einer Inbesitznahme des Körpers hin zur Seele und die Konsequenz daraus.* Doch mit dieser Fähigkeit sind sie in der frühneuzeitlichen Vorstellungswelt nicht alleine, denn auch Heilige, Geister, Gespenster und die sogenannten Armen Seelen können Menschen erscheinen oder sie heimsuchen.[[62]](#footnote-62) Oder, wie es Trevor Johnson formuliert hat: Dämonische Besessenheit ist eine „semantischen Stenographie für Reihe verschiedener geistiger Leiden.“[[63]](#footnote-63)

--> Deutlicher Bezug Columba Schonath offenbart hierzu nicht nur Berichte von einem von ihr durchgeführten Exorzismus an einer besessenen Mitschwester,

Zwar ist der Fall Schonath nach dem berühmten ‚Goldenen Zeitalters dämonischer Besessenheit‘ im 17. Jahrhundert und seinen spektakulären Fällen von Massenbesessenheit (Aix 1611, Loudon 1634, Louviers 1647) angesiedelt.[[64]](#footnote-64) Er liegt jedoch zeitlich auf einer Übergangsphase. David Lederer konstatiert, dass es um die Mitte des 18. Jahrhunderts einen ideologischen Paradigmenwechsel gegenüber exorzistischen Praktiken (Phase der Skepsis, 1650–1750) kam. Immer öfter wurden vermeintlich Besessene als unzurechnungsfähig, als als geisteskrank, eingestuft. Dieser Paradigmenwechsel führte zu einer „Phase des Volksglauben“ (1750–19. Jh.), also Dichotomie zwischen Elite bzw. Aufklärern und Volk. Erstere sahen den Exorzismus als Aberglauben an und sagten ihm dem Kampf an, während das Volk, das auf den Schutz des Rituals nicht verzichten wollte, dagegen rebellierte.[[65]](#footnote-65) Lederer versteht den Exorzismus als dynamisches und in seiner zunehmenden Ritualisierung spezifisch frühneuzeitliches Phänomen, das eng mit dem Vorwurf der Hexerei verknüpft ist.[[66]](#footnote-66) In diesem Verständnis unterscheidet er sich von Arbeiten, in denen der Exorzismus auf Betrug reduziert oder vorwiegend eschatologisch verstanden wird.[[67]](#footnote-67) Offenkundig steht Lederer damit in derjenigen Forschungstradition, die den Exorzismus als Übergangsmoment zwischen religiösen und naturalistischen Wissensformen definiert und deren bekanntester Vertreter sicher Michel de Certeau SJ ist. De Certeau hat anhand des Falls der Besessenen Ursulinen aus dem französischen Loudon (1634) über den Zusammenhang zwischen Mystik und Besessenheit nachgedacht. Dabei zeichnet sieht er in diesen Massenbesessenheitsfällen Übergangsformen von religiösen, abergläubischen Erklärungsmustern hin zu neuartigen naturalistischen Wissensformen.[[68]](#footnote-68) Demgegenüber Moshe Sluhovsky, der sich explizit mit de Certeaus Thesen und dem Fall Loudon auseinandergesetzt hat, kommt jedoch zu anderen Schlüssen. Er und auch Nancy Caciola widersprechen und betonen, dass bereits seit dem späten Mittelalter naturalistische und religiös-übernatürliche Erklärungsmuster parallel existierten im Laufe der Frühen Neuzeit immer gemeinsam auftraten.[[69]](#footnote-69) Eine Sache, die ich am Ende der Diss beantworten können sollte. Positionen (insbes. Moshinsky und Caciola prüfen!)**[[70]](#footnote-70)**

Ungeachtet der Tatsache, ob es sich aus frühneuzeitliche Perspektive um einen echten oder einen vorgetäuschten Fall von Besessenheit handelt, brachte das Dispositiv Besessenheit Vorteile mit sich, worauf unter anderem Sophie Houdard hingewiesen hat. Durch den ritualhafte Charakter des Exorzismus Frauen von sozialen Zwängen befreite und es ihnen ermöglichte, Dinge auszusprechen, die sonst aufgrund ihres Geschlechts unaussprechlich waren.[[71]](#footnote-71) Andere wiederrum erhofften sich Verbesserungen ihrer sozialen Position.[[72]](#footnote-72) **--> Bezug Columba**

*Fälle positiver Besessenheit sind selten. So ist von den Nonnen im Nürnberger Jungfrau Maria und nicht von Dämonen hatten. Am Ende wurden diese Visionen jedoch als dämonisch enttarnt.[[73]](#footnote-73) funktioniert ja nur auf Englisch*

**DIE ART DER GEISTER**: Zu Letzt soll an dieser Stelle noch erläutert werden, welche übernatürlichen Wesen, seien sie göttlicher oder teuflischer Herkunft, es überhaupt aus der Sicht der Frühen Neuzeit gab.

Das Erscheinen von einzelnen Heiligen oder der Jungfrau Maria findet sich bei vielen Mystikerinnen und Mystikern. XXX Bei Columba nimmt der Ordensgründer Dominikus (1170–1221) eine wichtige Rolle ein. In zahlreichen Visionen fungiert er als spiritueller Berater, der Columba dadurch Autonomie gegenüber ihren Beichtvätern ermöglicht, die häufig auf die Rolle als Befehlsgeber, aber nicht mehr als spirituelle Führer, reduziert werden. Auch mit der Jungfrau Maria führt sie zahlreiche visionäre Gespräche. Indem sie durch diese Gottes Wünsche direkt erfährt, übernimmt sie als Medium zwischen irdischer und überirdischer Welt die Deutungshoheit ihrer eigenen spirituellen Entwicklung und die ihrer Mitschwestern. Diese können – sofern sie ihr glauben – Einblicke in eine sonst verborgene Jenseitswelt erlangen. Des weiteren erscheinen Columba visionär die heiligen Dominikanerinnen Katharina von Alexandrien (d. Überlieferung nach 3./4. Jh.), Agnes von Montepulciano (1274–1314) und Katharina von Siena (1347–1380). Ein weiterer Vertreter guter Kräfte in Columbas Leben ist ihr namenloser Schutzengel. Der Glaube an (Schutz-)Engel entfaltete sich besonders im 17. Jahrhundert, ehe er im 18. Jahrhundert Gegenstand zahlreicher kontroverser und konfessioneller Diskussionen wurde, die ebenfalls auf einen paradigmatischen Übergangsmoment verweisen, der in dieser Arbeit befragt werden muss.[[74]](#footnote-74)

Der Teufel, oder auch Satan und XXX genannt, spielt bei Columba ebenfalls eine wichtige Rolle. Wie bereits erwähnt, XXXXXXX. Verbunden mit dem Teufel sind die Dämonen (DÄMONOLOEIGE).

Ferner gibt es in der frühneuzeitlichen Lebenswelt erscheinende oder gar heimsuchenden Geisterwesen, wie Gespenster, (Polter-)Geister oder Arme Seelen. Unter allen drei Begriffen werden die Seelen Verstorbener verstanden, die in irgendeiner Form noch mit der Welt verbunden sind, wobei der Begriff ‚Geist‘ als Überbegriff fungieren kann, auch wenn er nicht immer getrennt vom Gespenst betrachtet wird.[[75]](#footnote-75) An dieser Stelle soll die konfessionelle Deutung hervorgehoben werden. Was im Luthertum eher als Geister oder Gespenster bezeichnet wurde, waren aus katholischer Perspektive die Armen Seelen.[[76]](#footnote-76) Somit handelt es sich hierbei um ein konfessionelles Distinktions- und Identitätsmerkmal.[[77]](#footnote-77) Dieser konfessionelle Bruch in der Namensgebung spiegelt sich auch in der Forschung wider, wo es im deutschsprachigen Raum keine überkonfessionelle Untersuchung gibt, in der Vorstellungen von Geister- oder Gespensterglauben mit Gebeten für die Armen Seelen zusammengedacht werden.[[78]](#footnote-78)

**MITTELALTER:** Bereits seit dem Mittelalter gibt es eine differenzierte „Jenseitstopographie“ wohin die Verstorbenen gehen.[[79]](#footnote-79) So verortete Jacques LeGoff die ‚Geburt des Fegefeuers um 1200.[[80]](#footnote-80) Erste Hinweise zu einer Stellvertreterleistung der Lebenden für die Verstorbenen hierzu finden sich bereits in der Bibel (2 Makk. 12, 43-45) oder bei Augustinus.[[81]](#footnote-81) Anders als die Verdammten, die in Unbußfertigkeit sterben und in der Hölle leiden, handelt es sich nach christlicher Vorstellung bei den Armen Seelen um Verstorbene, die mit Gott zwar versöhnt sind und nicht mehr sündigen können, die im Fegefeuer aber noch eine Strafe ableisten müssen.[[82]](#footnote-82) Besonders schmerzhaft ist die vorübergehende „Verluststrafe“ (*poena damni*), bei der die Verstobenen von der Anschauung Gottes ausgeschlossen sind. Sie leiden nur, können aber nichts tun, um an ihrer Läuterung mitzuwirken (*satispassio*). Allerdings können eben durch Hilfsmittel (*suffragien*), die Gläubigen auf Erden die Strafe verkürzen oder beschleunigen.[[83]](#footnote-83) Dies kann durch Messfeiern, Almosen oder Gebete geschehen. **--> Columba**

**KATHOLIZISMUS NACH TRIENT:** Die nachtridentinische Kirche hielt am Fegefeuer fest, setzte gegenüber dem Mittelalter aber neue Akzente. So wurde auf „Zurückhaltung bei der Vermittlung im Volk“ hingewiesen.[[84]](#footnote-84) Dennoch gab es weiterhin konkrete Entlastungen von Ängsten vor dem Tod durch Ablässe, Todesbruderschaften, Messopfer, Almosen und eben Gebete.[[85]](#footnote-85) Dadurch bestand ein lebendiger Austausch zwischen Diesseits und Jenseits, indem der Einzelne über konkrete Hilfsmöglichkeiten verfügte, um den Verstorbenen einen letzten Dienst zu erweisen. Wie lebendig diese Vorstellungen von der Befreiung Armer Seelen durch Gebete war, zeigt nicht nur die enorme Bedeutung dessen bei Columba oder der selbstverständliche Umgang dieser Gebetspraktik durch ihr Umfeld. Vielmehr ist die Befreiung Armer Seelen von zahlreichen anderen Mystikerinnen bekannt, ohne dass es weiterführende Untersuchungen dazu gäbe.[[86]](#footnote-86) So gibt es Berichte von Katharina von Genua (1447–1510), Teresa von Ávila (1515–1582), Maria Magdalena von Pazzi (1566–1607 und Margareta Maria Alacoque (1647–1690).[[87]](#footnote-87) Aber auch von der genannten Maria Crescentia Höss, Maria Columba Weigel oder Maria Anna Lindmayr sind solche Errettungen bezeugt. Bei Letzterer sogar ausführliche mit Namen der Erretteten, Datum und Uhrzeit geführt.[[88]](#footnote-88) Sünde und Strafe korrelieren dabei unmittelbar.[[89]](#footnote-89) Dem Beten für die Armen Seelen kam dabei eine sozialdisziplinierende Funktion haben, wie XXX anführt.[[90]](#footnote-90)

Die Befreiung Armer Seelen durch Gebete und Krankheiten, wie Columba sie erfährt, kann als eine spezifische Form des Apostolats für eine in Klausur lebende Nonne gedeutet werden. Wie Christus Columba in einem visionären Gespräch mitteilt, helfen ihre chronischen, Jahre andauernden Krankheiten und ganz besonders ihre Gebete den Armen Seelen. Dahinter stehen die kirchlichen Glaubensgrundsätze, wonach einerseits die Lebenden den Verstorbenen durch Gebete, Almosen oder Messfeiern die Zeit im Fegefeuer verkürzen können, andererseits können die Lebenden stellvertretend für die Toten die Schmerzen im Fegefeuer erleiden.[[91]](#footnote-91)

### Heiligkeit, Askese und imitatio Christi

**DEFINITION**: Das Thema Mystik verweist stets auf Konzeptionen von Heiligkeit. Heiligkeit wird in dieser Arbeit als Wahrnehmung oder Zuschreibung, anhand dessen kulturelle Normen greifbar werden, soziale Aushandlungsprozesse stattfinden, Rituale und Praktiken erkennbar werden. Heilig gilt, wer ein bestimmtes *setting* erfüllt wie beispielsweise spezifische Formen Askese, Martyrien und Wunder. In den Quellen diese Zuschreibung anhand der Ausdrücke „gottselig“ oder im „Ruf der Heiligkeit verstorben“ greifbar. Wer als heilig oder verehrungswürdig galt, war gesellschaftlich und religiös konstruiert und damit auch historischen Schwankungen unterworfen. Für die einen war eine stigmatisierte oder visionäre Frau eine verehrungswürdige, gottselige Heilige, für die anderen eine Betrügerin, die sich dem Delikt der *Affettata sanità,* also der vorgetäuschten Heiligkeit, schuldig machte.[[92]](#footnote-92) Und freilich konnten diese beiden Pole auch schwanken und es gab reichlich Zwischentöne zwischen ihnen. Eine solche Definition löst das Problem einer zu engen Verbindung von Heiligkeit und offizieller Beglaubigung durch die Kirche, wie es XXX beschrieben hat. Denn es genügt nicht die- oder denjenigen als Selige/n oder Heilige/n zu untersuchen, wer in einem offiziellen Verfahren als solche erklärt wurden. Denn zum einen verändert sich der Charakter des Verfahrens im Laufe der Frühen Neuzeit enorm,[[93]](#footnote-93) zum anderen wäre das methodisch verfehlt, denn häufig liegen Lebenszeit, Verehrung und das Verfahren zeitlich weit auseinander.[[94]](#footnote-94)

**KRANKHEIT ALS IMITATIO??**

*Doch welche Form von Martyrium konnte es für eine in Klausur lebende Nonne geben? Weibliches Martyrium definierte sich über ein imaginiertes Martyrium Tugendhaftigkeit und den mystischen Tod Vgl. Heilige Familie von Hildegard Erlemann, S. 167f anschauen im Hinblick auf weibliche Heiligkeit im 18. Jahrhundert.[[95]](#footnote-95) XXX Columba Schonath erlitt, wie auch Teresa von Ávila, die Transverberation, also die mystische Erfahrung einer Durchbohrung ihres Herzens.[[96]](#footnote-96)*

Im Laufe der Frühen Neuzeit wandelten sich die Vorstellungen von Martyrium und Heiligkeit. In der Gegenreformation und im Barock erlebte der Märtyrerkult einen Aufschwung, was an den erstarken Verehrung der Katakombenheiligen und jesuitischen Märtyrerin deutlich wird, die während der Mission starben.[[97]](#footnote-97) Dennoch hatte Urban VIII (1623–1644) die kultische Verehrung von Kandidaten bereits restriktiv als Instrument der Volksfrömmigkeit geregelt. Zwischen 1588 und 1767 wurden nur zwei Blutzeugen heiliggesprochen (Johannes von Nepomuk 1729, Fidelis von Sigmaringen 1746), Unter Benedikt XIV wurde ab 1740 die Messlatte für die Anerkennung eines Martyriums unerreichbar hoch gehängt. Zahlreiche Märtyrerverfahren des 18. Jahrhunderts versandeten.[[98]](#footnote-98) Insgesamt kam es zu immer weniger Selig- oder Heiligsprechungen von Märtyrern im 17. und 18. Jahrhundert, was sicher auch in den enorm gestiegenen Kosten für ein solches Verfahren begründet liegt, wie Stefan Samerski für die Zeit zwischen 1740–1870 eindrucksvoll vorrechnet.[[99]](#footnote-99) Wichtig ist hierbei die eindeutig geschlechtsspezifische Dimension von Martyrium. Der männliche Märtyrer der Frühen Neuzeit starb in der Ferne – es sei an die zahlreichen Jesuitenmärtyrer erinnert. Wohingegen mit dem immer stärkeren Zurückdrängen von charismatischen Frauen und damit verbunden weiblicher Heiligkeit und Martyrium obsolet zu werden schienen. [[100]](#footnote-100)

Doch konnte dieser Rahmen auch gesprengt werden, wie der Fall der Münchner Klarisse Clara Hortulana von Embach (XX–1689) zeigt, die vom Nonnenchor in den Tod stürzte. In ihrer Vita wurde vermerkt, dass ihr Schutzengel aus Gnade Gottes sie hinuntergeschubst habe, um ihrem übermächtigen Wunsch nach einem gewaltsamen Martyrium zu erfüllen und um Selbstmord als Grund auszuschließen. Wie Ulrike Strasser aufzeigt, adaptiert Clara Hortulana auf diese Weise ein eigentlich männliches Märtyrermodell, auch indem der verführende Teufel in Analogie zu den missionarischen Märtyrern die Rolle eines mordenden ‚Indianers‘ übernimmt.[[101]](#footnote-101)

* Das hier überarbeiten, wenn klar ist, ob das Wort Martyrium überhaupt fällt. Wenn es nur eine imitatio Christi von Columba war, dann schreibe ich, dass sie eigentlich die gängigen Heiligkeitsattribute (Stigmata, Visionen, göttliche Vermählung, mystischer Tod etc.) erfüllte. Welche Form von Askese pflegte sie? Inwieweit ist die geschlechtsspezifisch? Martyrium spielt dann nur noch beim mystischen Tod eine Rolle

## Methodischer Zugang und die Frage der Repräsentativität

Wie aus den vorangegangen Kapiteln deutlich wurde, war es keineswegs von vornherein klar, ob das abweichende Verhalten einer Person auf natürliche Ursachen auf Krankheit, Besessenheit, Hexerei, mystische Gnaden oder Heiligkeit zurückzuführen war. Wie das Urteil ausfiel, war einem komplexen Prozess unterworfen, in dem Normen und soziale Positionen dynamisch immer wieder neu verhandelt und definiert wurden.[[102]](#footnote-102) Um dem dieser zeitgenössischen Problematik gerecht zu werden, soll ein sozial-und wahrnehmungsgeschichtlicher Zugang zur Mystik gewählt werden. In diesem Sinne möchte ich den Fokus auf das Moment der Entscheidung lenken. Wie kam Columbas Selbstwahrnehmung zu Stande? Warum wurde ihr Verhalten zuerst misstrauisch, später als heiligenähnlich von den Schwestern gedeutet? Wie kamen die Beichtväter zu ihrem Urteil? Warum wurde nicht in Betracht gezogen, sie sei besessen? Wie wurde ihr Schritt für Schritt immer mehr Autorität innerhalb der Schwesterngemeinschaft eingeräumt? Wie weit spielen Nähe und Distanz zu ihr als Person eine Rolle?

Dies knüpft an Forderungen der jüngeren Forschung an, wie m Beispiel Barbara Stollberg-Rilinger sie ausgesprochen hat. Demnach muss Entscheidung als Prozess und nicht als Ereignis begriffen werden und historisiert werden. Eine Entscheidung ist demnach kein „primär mentales Geschehen, das dem Handeln individueller Akteure vorausgeht, sondern soziales kommunikatives Geschehen.“[[103]](#footnote-103) In diesem Sinne muss der Entscheidungsprozess im Fall war in ein spezifisches kulturelles, soziales, zeitliches, religiöses, politisches und vor allem geschlechtsspezifischen Setting eingebunden werden Dieses Setting gibt Aufschlüsse über die den Stellenwert von mystischen Frauen, Deutungsmuster des Übernatürlichen und XXX im Franken des 18. Jahrhunderts. Dabei ist es zwingend notwendig zu fragen, ob sich überhaupt ein spezifischer Entscheidungsmoment greifen lässt und ob dieser in einen sozialen oder geschlechtsspezifischen Dezionismus eingebunden ist. Oder es ob nicht eher langsam durch Habitualisierung ein Urteil erfolgte. Darüber hinaus ist zu fragen, inwieweit die Urteilsfindung individuell oder kollektiv erfolgte, wie sich diese beiden Perspektiven gegenseitig bedingen oder gar nicht treffen lassen. Die Unterscheidung der Geister in den drei beschriebenen Formen (Selbst- und Fremdbeurteilung sowie als Charisma) wird dabei als zeitgenössisches Mittel, als *learned behaviour[[104]](#footnote-104), oder Entscheidungsressource (Emich)* herangezogen, mit dessen Hilfe durch Beobachtung (Person, Körper), Kommunikation (Gespräch und Text) und soziale Interaktion es zu einer Urteilsfindung kam.

**DER FALL RENATA SINGER:** Um dem im Grunde positiv bzw. nicht deutlich negativ ausgefallenen Urteil von Columbas Zeitgenossen ein Korrektiv entgegenzusetzen, soll ein weiterer Fall einbezogen werden. Doch soll hier kein Vergleich mit einer der anderen genannten Mystikerinnen wie Maria Crescentia Höss oder Maria Columba Weigl unternommen werden – dies würde wohl nur ähnliche Ergebnisse liefern und scheitert auch am Quellenmaterial. Methodisch interessanter ist ein Fall, bei dem die Zeitgenossen zu einem gänzlich anderen Urteil kamen, nämlich dem der Hexerei. 1749 wurde die Subpriorin vom Prämonstratenser Kloster Unterzell Maria Renata Singer von Mossau (1679–1749) trotz großen öffentlichen Protest als eine der letzten Hexen Frankens auf dem Scheiterhaufen verbrannt.[[105]](#footnote-105) Ihr wurde u. a. vorgeworfen für die Besessenheit von sechs Schwestern verantwortlich zu sein. Im Auftrag des Würzburger Bischofs Karl Philipp von Greiffenclau zu Vollrads (1749–1754) war Oswald Loschert, Abt im Würzburger Kloster Oberzell. Loschert war auch derjenige, der für den Fürstbischof späteren Würzburger und Bamberger Bischof Adam von Seinsheim die mystischen Erfahrungen Columbas begutachtete und aus dessen Gutachten oben zitiert wurde.[[106]](#footnote-106)Loschert war zudem ein großer Verteidiger des umstrittenen Theologen, Exorzisten und Wunderheilers Johann Joseph Gassner (1727–1779).[[107]](#footnote-107) Hier stellt sich die Frage, warum Loschert einmal von Hexerei überzeugt war und zehn Jahre später zu einem gänzlich anderen Urteil kommt. Dies ist nicht ausreichend mit der enormen Kritik am Hexenprozess zu erklären*.*

**KLOSTERRAUM:** Der Mikrokosmos Kloster ist als sozialer natürlicher und symbolischer Erfahrungsraum zu begreifen,[[108]](#footnote-108) Gleichwohl handelt es sich dabei keineswegs um einen statischen Raum. Denn die Spiritualität einer einzelnen Nonne war dabei stets ein öffentliche Angelegenheit des ganzen Konvents, des Ordens, des Bischofs und der städtischen Öffentlichkeit.[[109]](#footnote-109) Wie durchlässig in diesem Sinne die Klausur auch nach dem Konzil von Trient war und wie die Ordensfrauen auferlegte Verbote zu umgehen wussten, wurde in zahlreichen Studien nachgewiesen.[[110]](#footnote-110)

**REPRÄSENTATIVITÄT:** Die Autobiographie hat als Gattung in den letzten Jahren wieder an Beliebtheit gewonnen. Dies liegt sicher auch daran, dass Alternativen zur klassischen ‚Große Männer und Frauen‘ Herangehensweise entstanden sind.[[111]](#footnote-111) Dennoch stellt sich bei jeder Untersuchung, die wie diese Arbeit eine Person in den Mittelpunkt rückt, die Frage nach der Repräsentativität einer solchen Untersuchung. Die Mikrogeschichte hat hierzu Antworten gegeben, in dem sie auf den „normalen Ausnahmefall“ verweist..............

Hans Medick: Quo vadis Historische Anthropologie? Geschichtsforschung zwischen Historischer Kulturwissenschaft und Mikro-Historie, in: Historische Anthropologie 9.2001, S. 78-92.

Otto Ulbricht: Divergierende Pfade der Mikrogeschichte. Aspekte der Rezeptionsgeschichte, in: Im Kleinen das Große suchen. Mikrogeschichte in Theorie und Praxis. Hanns Haas zum 70. Geburtstag, hg. von Ewald Hiebl und Ernst Langthaler, Innsbruck/Wien 2012, S. 22-34.

Otto Ulbricht: Mikrogeschichte. Menschen und Konflikte in der Frühen Neuzeit, Frankfurt a. Main u. a. 2009.

Jürgen Schlumbohn: Mikrogeschichte-Makrogeschichte. Zur Eröffnung einer Debatte, in: Mikrogeschichte – Makrogeschichte. Komplementär oder inkommensurabel?, hg. von Jürgen Schlumbohn (Göttinger Gespräche zur Geschichtswissenschaft, Bd. 7), Göttingen 1998, S. 7-32.

Charles Tully: Micro, Macro, or Megrim? in: Mikrogeschichte – Makrogeschichte. Komplementär oder inkommensurabel?, hg. von Jürgen Schlumbohn (Göttinger Gespräche zur Geschichtswissenschaft, Bd. 7), Göttingen 1998, S. 33.-51

Geertz, Clifford: Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme, Frankfurt a. M. 1983. --> Digital Zusammenfassung hierzu lesen: Kulturtheorie : Einführung in Schlüsseltexte der Kulturwissenschaften

Der Fall Columba Schonath ist aus meheren Gründen ideal, um die Wahrnehmung und Deutung von Mystik bzw. Heiligkeit, Besessenheit im aufgeklärten 18. Jahrhundert auszuloten. Erstens waren in der frühneuzeitlichen Vorstellungswelt überwiegend Frauen Opfer von dämonischer Besessenheit, was u. a. mit humoralpathologischen Körpervorstellungen zu erklären ist. Demnach XXX. Dadurch lagen, wie gezeigt wurde, mystische Gnaden und der Verdacht der Besessenheit eng beieinander. Zweitens galten besonders Klosterfrauen als anfällig für dämonische Verführungen. Das hängt damit zusammen, dass (provozierte) Anfechtungen durch den Teufel als besonders intensive Form der *imitatio Christi* galten.[[112]](#footnote-112) Hinzu kommt, dass besonders Ordensfrauen, die im Ruf der Heiligkeit standen, ihren Status aufgrund ihres Standes anders, wenn nicht sogar leichter, legitimieren und festigen konnten, und so über größere Handlungsspielräume verfügten. Drittens – und das ist neben der sehr guten Quellenlage entscheidend – finden sich im Fall Schonath verschiedene Aspekte auf einzigartige Weise versammelt, die eine breite Untersuchung erlauben. So wurde Columba über mehrere Jahre sowohl von himmlischen Kräften (Christus, Dominikus, die Jungfrau Maria etc.), den Geistern Verstorbener, als auch von höllischen Kräften (Dämonen, Teufel) heimgesucht. Wie weit Columba durch ihre mystischen Ganden Autorität im Kloster fand, wird z. B. an dem von ihr selbst im Beisein der Beichtväter durchgeführten Exorzismus an Schwester Augustina deutlich.

## Quellenlage

Das vollständige Quellenmaterial, das sich im Archiv des Erzbistums Bamberg (AEB) befindet,[[113]](#footnote-113) drückt das stete Interesse an Columba seit ihrem Tod 1787 aus.[[114]](#footnote-114) Zuallererst sind die 101 Selbstzeugnisse Columbas zu nennen, die ab 1763, also nachdem die Stigmata auftraten, auf Wunsch ihres Beichtvaters unter dem Gehorsamsgelübde zum Zweck der Überwachung entstanden sind. Diese unregelmäßig geführten Berichte reichen bis 1772.[[115]](#footnote-115) In dieser außergewöhnlich vielfältigen und detaillierten Texten, vermerkt Columba ihre visionären Gespräche mit Christus, Dominikus und der Jungfrau Maria. Sie berichtet von den Anfechtungen durch den Teufel und ihren Reisen ins Fegefeuer und in die Vorkammer des Himmels. Aber auch ein undatierter Jugendbericht (bis zum Eintritt ins Kloster 1753) und ein Lebensbericht (1753 bis zum Auftreten der Stigmata 1763), Gebetstexte, geistliche Überlegungen und ein Brief an die Geschwister ist vorhanden. Anhand von mehreren Schreiben an ihre Mittschwestern, in denen sie auch mal durch den Ordensvater Dominikus sprechen lässt, wird der Einfluss Columbas als Reformerin deutlich. Sie kreidete mehrfach die gelockerte Observanz im Kloster an und legte ihre eigenen Vorstellungen des klösterlichen Alltags dar. Diese Texte sind in der hervorragenden Edition von Franz X. Kohlschein ediert, die die Grundlage für den 1999 angestoßenen Seligsprechungsprozesses darstellte.[[116]](#footnote-116)

Selbstzeugnisse sind mittlerweile eine gängige Gattung in der Frühneuzeitforschung .[[117]](#footnote-117) Auch in Columbas Selbstzeugnis erfüllt die sich in der Forschung etablierten Kriterien von Krusenstjern, wonach das Selbst im „Text selbst handelnd oder leidend in Erscheinung“ in Erscheinung tritt und dabei „explizit auf sich selbst Bezug.“ nimmt. Columba berichtet nicht nur von ihrem Innenleben, sondern „auch zu weiten Teilen darüber, was es [das Subjekt] interessiert/berührt/beschäftigt.“[[118]](#footnote-118) Gleichwohl handelt es sich im Fall Columba um ein religiöses Selbstzeugnis, das zuallererst die Besonderheit aufweist, dass es aus Gehorsam bzw. Zwang entstanden ist. Auf ausdrücklichen Wunsch der kirchlichen Autoritäten und mit dem Ziel der Kontrolle, musste sie ihre mystischen Erfahrungen aufzeichnen. Dementsprechend muss der Adressatenkreis, Schreibstrategien und Formen des *self-fashioning* untersucht werden.[[119]](#footnote-119) So nutzte die Neapolitanerin Maria Celeste Crostarosa (1696–1755), deren Autobiographie große Ähnlichkeit mit Columbas Texten aufweist, das Schreiben über mystische Erfahrungen als Wege zur Selbstbestimmung. Beide Frauen nutzen das Schreiben, um ihre Seelenentwicklung darzulegen, ihren Lebensweg im göttlichen Willen zu verankern und sich gegen Anfeindungen zu verteidigen.[[120]](#footnote-120) Auch wenn der Impuls zum Schreiben von außen kommt, schließt es sich nicht aus, dass Columba das Schreiben als Seelengeschichte, als eine Art Beichtgespräch nutzt und dies eine Form der Autobiographie darstellt. Eva Kormann hat betont, wie frühneuzeitliche Subjektivität in Autobiographien sich primär über die Gotteserfahrung ausdrückt. Subjektivität funktioniert nicht über das Bewusstsein von Autonomie, sondern das Sich-selbst-mit-dem-anderen-Sagen war viel charakteristischer für die Darstellung der eigenen Person. Kormann machte für diese Form der Selbstkonstitution den Begriff der Heterologie (IN ANLEHNUGN AN FOUCAULT?!) stark.[[121]](#footnote-121) Wie die Praktik des Aufschreibens die mystische Erfahrung konstituiert, benennt und umformt, ist in zahlreichen Fällen belegt worden und wird noch eingehender in dieser Arbeit diskutiert.[[122]](#footnote-122)

**QUELLEN – BERNARDA:** Auch von besonderer Bedeutung sind die, im Original überlieferten, vier Bücher der Sr. Maria Bernarda Kröner (1735–1779), die von der Heiligkeit Columbas überzeugt war und ihre persönlichen Beobachtungen der Verzückungen Columbas festhielt.[[123]](#footnote-123) Als Krankenschwester der ständig bettlägerigen Columba hatte sie unmittelbaren Zugang zu ihr, konnte sie beobachten und sie über das Erlebte befragen. Sie ergänzt ihre eigenen Beobachtungen durch eine detaillierte Beschreibung der Wahrnehmungen von Columbas Verhalten bei den Mitschwestern und gewährt dadurch seltene Blicke in die Schwesternschaft.

Bernardas Intention ist dabei offenkundig: Sie sammelt Beweise für Columbas Heiligkeit. Sie schreibt eine Passage aus Columbas Selbstzeugnis ab und ergänzt sie anschließend mit ihren eigenen Beobachtungen, den „anmerckungen“. Zwar verwendet sie ihre eigene Orthographie und schreibt mit einer leicht veränderten Wortwahl ab, bleibt jedoch stark am Original Columbas. Sie hält die exakten Uhrzeiten der Visionen fest und benennt Zeugen. Im vierten Buch ergänzt sie diese Vorgehensweise durch Briefe und Begebenheiten von Dritten, die allesamt weitere Belege für Columbas Tugendhaftigkeit und Heiligkeit liefern. Durch diesen kommentierenden Stil und ein kohärentes Vorgehen erzeugt sie Authentizität und Neutralität. Ein solches Vorgehen erinnert zweifelslos an die Aufzeichnungspraxis in *den Quaranta giorni* der Mitschwestern Maria Magdalenas von Pazzi (1566–1607). Auch diese schrieben mit, wenn die Heilige in Verzückung sprach. [[124]](#footnote-124)

**QUELLEN – ONKEL:** Doch lassen sich einzelne Ereignisse noch anhand einer dritten Sichtweise beleuchten: Columbas Onkel Johann B. Schonath (†1799), Kanzleirat des Bamberger Michaelklosters war ebenfalls überzeugt von der Heiligkeit seiner Nichte und hat dies in einem Sammelsurium von persönlichen Unterhaltungen mit Columba am Redefenster des Klosters, Gesprächen mit Mitschwestern über sie sowie Gerüchten und unbestätigten Meldungen über die Ereignisse im Kloster, die in der Stadt kursierten. Diese Schrift ist in einer Abschrift von 1811 überliefert.[[125]](#footnote-125)

Neben den gängigen Klosterakten wie Visitationsakten, Wirtschaftsakten, Mutterbuch mit Namenslisten, Wahlunterlagen der Priorinnen etc.,[[126]](#footnote-126) Ferner gibt es eine Klosterchronik, zusammen mit dem berühmten *kurzen verzeignuß* (1622) der Maria Anna Junius, die jedoch lediglich über den Siebenjährigen Krieg berichtet.[[127]](#footnote-127) Außerdem lagen bis circa 2010 im *Archivum Fratrum Praedicatorum* in Rom fünfzig Briefe, die zwischen dem Bamberger Dominikanerkloster (die die Beichtväter für die Nonnen stellten), dem Provinzgeneral und dem Ordensgeneral in Rom in der Causa Columba hin- und hergeschickt wurden, hauptsächlich um die unerlaubte Erhöhung Columbas in den Chornonnenstand durch den Provinzgeneral zu korrigieren. Diese Quellen waren im Juni 2017 im Findbuch des römischen Ordensarchivs als „vermisst“ markiert, sind jedoch durch exzellente Fotografien aus den 1920er im EAB Bamberg noch zugänglich.[[128]](#footnote-128)

1. Vgl. Franz Kohlschein (Hg.): Columba Schonath OP (1730–1787). Berichte und Visionen einer Mystikerin aus dem Bamberger Dominikanerinnen-Kloster (Studien zur Bamberger Geschichte, 4), Bamberg 2008, Jugendbericht, S. 478. [↑](#footnote-ref-1)
2. Vgl. Franz Kohlschein (Hg.): Columba Schonath OP (1730–1787). Berichte und Visionen einer Mystikerin aus dem Bamberger Dominikanerinnen-Kloster (Studien zur Bamberger Geschichte, 4), Bamberg 2008, S. 12. [↑](#footnote-ref-2)
3. Vgl. EAB, Rep. 41/11 Nr. 19, Gutachten 1764 (nochmal in Bamberg die Briefschreiber prüfen) und EAB, Rep. 41/11 Nr. 19 Brief des Bischofs Adam von Seinsheim an seinen Weihbischof Heinrich Joseph Nitschke vom 24. Februar 1763 (Ordinariatsakte Nr. 3). [↑](#footnote-ref-3)
4. Vgl. Gabriella Zarri: „Vera“ santità, „sumulata“ santità: ipotesi e riscontri, in: Finzione e santià tra medioevo ed età moderna, hg von Gabriella Zarri, Turin 1991, S. 9-36 [↑](#footnote-ref-4)
5. So zum Beispiel von einer Gräfin Hohenlohe-Bartenstein um die Geburt eines Sohnes, was auch in Erfüllung ging. Die Gräfin Vgl. Ludwig Fischer: Von verborgenem Heldentum. Aufzeichnungen aus dem Leben der stigmatisierten Dominikanernonne Columba Schonath aus Bamberg, von Kanzleirat Johann B. Schonath. Im Auftrag des Columba-Schonath-Bundes, Aschaffenburg 1925, Nr. 48. Wahrscheinlich handelt es sich hier um die Gräfin Polyxena von [Limburg-Stirum](https://de.wikipedia.org/wiki/Limburg-Stirum) (1738–1798), Ehefrau von [Ludwig Carl Franz Leopold zu Hohenlohe-Waldenburg-Bartenstein](https://de.wikipedia.org/wiki/Ludwig_Carl_Franz_Leopold_zu_Hohenlohe-Waldenburg-Bartenstein) (1731–1799), deren Sohn Ludwig Aloysius von Hohenlohe-Waldenburg-Bartenstein am 18. August 1765 geboren wurde. [↑](#footnote-ref-5)
6. Ausgangspunkt eines Selig- oder Heiligsprechungsprozesses an der Kongregation (S. Congregatio de Causis Sanctorum) ist die Ruf der Heiligkeit (*fama sanctitatis)*, die eng mit der *vox populi* verknüpft ist. Benedikt XIV. (1740–1758) forderte dabei, dass ein *maior pars* die Fama beweise, andernfalls handle es sich nur um ein Gerücht. Vgl. Stefan Samerski, „Wie im Himmel so auf Erden“? Selig- und Heiligsprechung in der Katholischen Kirche 1740-1870. (Münchner Kirchenhistorische Studien, 10). Stuttgart 2002, S. 53. [↑](#footnote-ref-6)
7. Vgl. P. Karl Erhard Schmögler: Leben der gottseligen Anna Katharina Emmerich. 3. Aufl. Freiburg i. Breisgau 1907, S. 287f. [↑](#footnote-ref-7)
8. Zu Maria Anna Lindmayr siehe Ulrike Strasser : Una profetessa in tempo di guerra. Il caso di Maria Anna Lindmayr (1657–1725), in: I monasteri femminili come centri di cultura fra rinascimento e barocco, hg. von Gianna Pomata u. Gabriela Zarri, Rom 2005, S. 365-388; Klaus Pfeffer: Maria Anna Josepha a Jesu Lindmayr (1657-1726). Eine bayerische Mystikerin der Barockzeit, in: Christenleben im Wandel der Zeit. Lebensbilder aus der Geschichte des Bistums Freising, hg. von Georg Schwaiger, 2 Bde., Bd. 2, München 1987, S. 212-228. Zu Maria Euphemia Dorer siehe Domenica Amann: Schwester Maria Euphemia Dorer, Ursulinerin. Ein Lebensbild, zugleich ein Beitrag zur Geschichte des Klosters St. Ursula zu Freiburg i. Br. (Caritasverband für das Katholische Deutschland), Freiburg im Breisgau 1904; Hermann Albisser: Die Ursulinen zu Luzern. Geschichte, Leben und Werk des ersten Konvents 1659–1798, Stans 1938; zu Maria Crescentia Höss; zu Columba Weigl; zu Josepha Kümin [↑](#footnote-ref-8)
9. Weitere Fragen und Ulrike Strasser: Clara Hortulana of Embach or How to Suffer Martyrdom in the Cloister, in: Female Monasticism in Early Modern Europe. An Interdisciplinary View, hg. von Cordula van Whye, Aldershot 2008, S. 39-57, hier S. 57. [↑](#footnote-ref-9)
10. Kaum ein Begriff wird in populären Darstellung so häufig falsch verwendet, wie dieser. Meist wird das Adjektiv mystisch verwendet, wo mythisch richtig wäre. [↑](#footnote-ref-10)
11. Beispiele für Ordensüberblicke wo Frauen nur am Rande vorkommen. Ausnahme????? Friedhelm Jürgensmeier und Elisabeth Schwertfeger (Hg.): Orden und Klöster im Zeitalter von Reformation und katholischer Reform. 1500–1700, 3. Bde. (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung 65), Münster 2005–2007. [↑](#footnote-ref-11)
12. Vgl. Barbara Steinke: Paradiesgarten oder Gefängnis? Das Nürnberger Katharinenkloster zwischen Klosterreform und Reformation, Tübingen 2006; Kate J. P. Lowe: Nuns‘ Chronicles and Convent Culture in Renaissance and Counter-Reformation Italy, Cambridge 2003; Charlotte Woodford: Nuns as Historians in Early Modern Germany, Oxford 2002; Stefan Benz: Geschichtsschreibung in Frauenklöstern des Alpenraums der frühen Neuzeit, in: Brigitte Mazohl, Ellinor Forster (Hg.), Frauenklöster im Alpenraum (Schlern-Schriften 355), Innsbruck 2012, S. 45-64. Anna Sauerbrey: Die Straßburger Klöster im 16. Jahrhundert. Eine Untersuchung unterbesonderer Berücksichtigung der Geschlechtergeschichte, Tübingen 2012; Sabine Klapp: Das Äbtissinnenamt in den unterelsässischen Frauenstiften vom 14. bis zum 16. Jahrhundert. Umkämpft, verhandelt, normiert (Studien zur Germania Sacra, Neue Folge 3), Berlin/ Boston 2012; [↑](#footnote-ref-12)
13. Eva Schlotheuber, Helmut Flachenecker, Ingrif Gardill (Hg.): Nonnen, Kanonissen und Mystikerinnen. Religiöse Frauengemeinschaften in Süddeutschland. Beiträge zur interdisziplinären Tagung vom 21. bis 23. September 2005 in Frauenchiemsee, Göttingen 2008; Laurence Lux-Steritt: Redifining female religious life. French Ursulines and English Ladies in seventeenth-century Catholicism, Ashgate 2006 Elizabeth Rapley: The Dévotes. Women & Church in Seventeenth-Century France, Montreal 1990. [↑](#footnote-ref-13)
14. Charismatische Frauen wurden in den Werken von einigen Pietisten angeführt, um im Sinne des allgemeinen Priestertums die spirituelle Autorität und die Selbstbehauptungsstrategien von Frauen zu legitimieren. Vgl. MACHT XENIA DAS AUCH SO WIE OBEN BESCHRIEBEN? HABIL? Xenia von Tippelskirch: Traductions mystiques. Madame Guyon et Wolf von Metternich, une direction spirituelle à distance, in: Fables mystiques. Savoirs, expériences, représentations du Moyen Âge aux Lumières, hg. von Chantal Connochie-Bourgne / Jean-Raymond Fanlo (dir.),. Marseille 2016, S. 259-271; Adelisa Malena: „Gefährliche Nähe“. Die Rezeption der mittelalterlichen und frühneuzeitlichen weiblichen Mystik im Radikalpietismus un in der antipietistischen Polemik, in: Gender im Pietismus. Netzwerke und Geschlechterkonstruktionen, hg. von Pia Schmid (Hallesche Forschungen, Bd. 40), Halle 2015, S. 141-160. [↑](#footnote-ref-14)
15. Vgl. Moshe Sluhovsky: Believe not every spirit. Possession, mysticism, & discernment in early modern Catholicism, Chicago [u. a.] 2007, S. 6. [↑](#footnote-ref-15)
16. Siehe Jean Delumeaus Werk über die ständige Furcht vor dem Teufel und die Suche nach Schutzmitteln. Vgl. Jean Delumeau: Angst im Abendland. Die Geschichte kollektiver Ängste im Europa des 14. bis 18. Jahrhunderts, 2 Bde., Hamburg 1985. EINSEHEN und Sluhovsky [↑](#footnote-ref-16)
17. Vgl. Moshe Sluhovsky: Believe not every spirit. Possession, mysticism, & discernment in early modern Catholicism, Chicago [u. a.] 2007, S. 1f [↑](#footnote-ref-17)
18. KÖRPER ALS METHDOSICHE HERAUSFORDERUNG [↑](#footnote-ref-18)
19. Vgl. Caroline Walker Bynum: Fragmentation and Redemption. Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion, 3. Aufl., New York 1994. [↑](#footnote-ref-19)
20. Peter Burschel: Männliche Tode – weibliche Tode. Zur Anthropologie des Martyriums in der frühen Neuzeit, in: Saeculum 50/1 (1999), S. 75-97, hier S. 80. [↑](#footnote-ref-20)
21. Vgl. Ute Ströbele: Zwischen Kloster und Welt. Die Aufhebung südwestdeutscher Frauenklöster unter Kaiser Joseph II, Köln 2005; Christine Schneider: Kloster als Lebensform. Der Wiener Ursulinenkonvent in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts (1740–1790), Köln/Wien/Weimar 2005 (L’Homme Schriften 11); Werner Schiedermair (Hg.): Klosterland Bayerisch Schwaben. Zur Erinnerung an die Säkularisation der Jahre 1802/1803 , Lindenberg 2003. [↑](#footnote-ref-21)
22. Vgl. Xenia von Tippelskirch: Art. „Schonath, Columba“, in: Les Femmes Mystiques. Histoire et Dictionnaire, hg. v. Audrey Fella, Paris 2013, S. 857 und Xenia von Tippelskirch : Art. „Weigl, Maria Columba“, in: Les Femmes Mystiques. Histoire et Dictionnaire, hg. v. Audrey Fella, Paris 2013, S. 955-956. [↑](#footnote-ref-22)
23. Unter Aufklärung verstehe ich.... [↑](#footnote-ref-23)
24. Vgl. z. B. Burkard von Roda: Adam Friedrich von Seinsheim. Auftraggeber zwischen Rokoko und Klassizismus. Zur Würzburger und Bamberger Hofkunst anhand der Privatkorrespondenz des Fürstbischofs (1755–1779), (Veröffentlichungen der Gesellschaft für Fränkische Geschichte, R. 8, Bd. 6), Neustadt/Aisch 1980. noch einsehen und Hellmuth Rössler: Fränkischer Geist – Deutsches Schicksal. Ideen, Kräfte, Gestalten in Franken 1500–1800, Kulmbach 1953, S. 290-297, der sogar vom „friderizianischen Bischof“ spricht (Beitragstitel). Trotz der angebrachten Kritik an dieser Lesart, beispielsweise von Anton Schindling: „Friederizianische Bischöfe in Franken? Aufklärung und Reform im geistlichen Franken zwischen Habsburg und Preußen, in: Friedrich der Große, Franken und das Reich, hg. von Heinz Duchardt (Bayreuther Historische Kolloquien 1), Köln/Wien 1986, S. 157-171, steckt diese Lesart implizit in den Werken über Columba (vgl. Fußnote XX). [↑](#footnote-ref-24)
25. Mit der Verwendung dieses Topos ist gerade nicht „das Nebeneinander von Altem und Neuem“ gemeint, sondern er impliziert modernisierungstheoretische Perspektive. Denn der Topos setzt eine Form der zeitgemäßen Norm voraus, neben der eine (veraltete) Abweichung der Norm existiert. Vgl. Achim Landwehr: Von der ‚Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen‘, in: Historische Zeitschrift 295/1 (2012), S. 1-34. [↑](#footnote-ref-25)
26. HIERHIN EIN TEIL DES REGIONALGESCHICHTLICHE TEIL [↑](#footnote-ref-26)
27. HERSCHE [↑](#footnote-ref-27)
28. HERSCHE [↑](#footnote-ref-28)
29. Zumindest in Bezug auf Pfarrkirchen und Bistümer zeigt sich ein anderes Bild. Nicht jedoch zu Klöstern und Mystik. Vgl. den Überblick über die innozenzianisch-nachtridentinische Bestrebungen einzelner Bischöfe findet sich bei Peter Hersche: Muße und Verschwendung. Europäische Gesellschaft und Kultur im Barockzeitalter, 2 Bde, Bd. 2, Freiburg i. Breisgau 2006, S. 952ff. [↑](#footnote-ref-29)
30. An dieser Stelle möchte ich nur auf einige Beispiele aus dem 20. Jahrhundert verweisen, da bereits an anderer Stelle Mystikerinnen aus dem Mittelalter und der Frühen Neuzeit angeführt werden: Therese „Resl“ Neumann von Konnersreuth (1898–1962) XXX [↑](#footnote-ref-30)
31. Gisela Fleckenstein, Joachim Schmiedl (Hg.): Ultramontanismus. Tendenzen der Forschung, Paderborn 2005; Engling, Clemens: Unbequem und ungewöhnlich. [↑](#footnote-ref-31)
32. Wie beispielsweise die Herz-Jesu-Frömmigkeit: Claudia Schlager: Kult und Krieg: Herz Jesu – Sacré Cœur – Christus Rex in deutsch-französischen Vergleich 1914–1925, Tübingen 2011., zugl. Univ. Diss; Xenia von Tippelskirch: Heilige Herzen. Zur Kulturgeschichte eines christlichen Kultes (17.–20. Jahrhundert), in: Tierische Organe in menschlichen Körpern. Biomedizinische, kulturwissenschaftliche, theologische und ethische Zugänge zur Xenotransplantation, hg. von Jochen Sauthermeister und Veronika Bogne, Paderborn 2018, S. 175-188 [↑](#footnote-ref-32)
33. Vgl.: Nicole Prisching: Maria von Mörl (1812–1868). Leben und Bedeutung einer „stigmatisierten Jungfrau“ aus Tirol im Kontext ultramontaner Frömmigkeit, Brixen 2004; Nicole Priesching (Hg.): Unter der Geissel Gottes. Das Leiden der stigmatisierten Maria von Mörl (1812–1868) im Urteil ihres Beichtvaters, Brixen 2007; Otto Weiß: Die Macht der Seherin von Altötting. Geisterglaube im Katholizismus des 19. Jahrhunderts, Kevelaer 2015; Otto Weiß: Weisungen aus dem Jenseits? Der Einfluss mystizistischer Phänomene auf Ordens- und Kirchenleitungen im 19. Jahrhundert, Regensburg 2011. Anna Katharina Emmerick – historisch und theologisch neu entdeckt, Würzburg 2005. (noch einsehen und noch mehr) [↑](#footnote-ref-33)
34. Ein guter Forschungsüberblick findet sich bei Hersche. Muße und Verschwendung. S. 952ff. [↑](#footnote-ref-34)
35. So zum Beispiel der Münchner Theologe, Pädagoge, Historiker und Publizist Lorenz Westenrieder (1748–1829) Vgl. Wilhelm Haefs: „Praktisches Christentum“. Reformkatholizismus in den Schriften des altbayrischen Aufklärers Lorenz Westenrieder, in: Katholische Aufklärung – Aufklärung im Katholischen Deutschland, hg. von Harm Klueting, Hamburg 1993, S. 271-302? oder Peter Hersche: Muße und Verschwendung. Europäische Gesellschaft und Kultur im Barockzeitalter, 2 Bde., hier Bd. 2, Freiburg i. Breisgau 2006, S. 963f. [↑](#footnote-ref-35)
36. Vgl. Cornelia Faustmann, Gottfried Glaßner, Thomas Wallnig (Hg.): Melk in der barocken Gelehrtenpolitik. Die Brüder Bernhard und Hieronymus Pez, ihre Forschungen und Netzwerke, Melk 2014; Christine Glassner (Hg.): Neuzeitliche Handschriften aus dem Nachlass der Brüder Bernhard und Hieronymus Pez in der Bibliothek des Benediktinerstiftes Melk, Wien 2008; Thomas Wallnig: Bernhard Pez OSB im Briefkontakt mit protestantischen Gelehrten, in: Kulturen des Wissens im 18. Jahrhundert, hg. Ulrich Johannes Schneider, Berlin u. a. 2008, S. 133-140; Thomas Wallnig, Thomas Stockinger (Hg.): Die gelehrte Korrespondenz der Brüder Pez. Text, Regesten, Kommentare, Bd. 1, Wien u.a. 2010; Thomas Wallnig, Thomas Stockinger (Hg.): Die gelehrte Korrespondenz der Brüder Pez. Text, Regesten, Kommentare, Bd. 2 und 2., Wien u.a. 2015. [↑](#footnote-ref-36)
37. Interessant auch die Arbeit von Claudia Spanily: Autorschaft und Geschlechterrolle. Möglichkeiten weiblichen Literatentums im Mittelalter, Frankfurt a. Main u. a. 2002, doch auch diese konzentriert sich eben auf den Text. Anhand des Dominikanerkonvents Engelthal unternimmt Susanne Bürkle den Versuch anhand von Viten-Offenbarungsliteratur die „Partizipation an Hagiographie, weiblichen Heiligkeitsdiskrs und Geschichtsschreibung und im Rekurs auf immanente Poetik und rhetorische Legitiomation [...] die Programatik der Texte [...] als spezifisch monasatische Tradition zu kontuierieren“ und eben deren Sitz im Leben nachzuvollziehen. Vgl. Susanne Bürkle: Literatur im Kloster. historische Funktion und rhetorische Legitimation frauenmystischer Texte des 14. Jahrhunderts, Tübingen u. a. 1999, S. 6. [↑](#footnote-ref-37)
38. Hier eine kleine Auswahl der zahllosen literaturwissenschaftlichen Studien. Auch wenn geschlechtergeschichtliche Methoden mittlerweile gängig sind, führt die ausschließliche Konzentration auf die Texte und das außer Acht lassen historischer Kontexte eben nicht weit. Walter Haug: Die Wahrheit der Fiktion. Studien zur weltlichen und geistlichen Literatur des Mittelalters und der frühen Neuzeit, Tübingen 2003; Andrea Zech konzentriert sich explizit ausschließlich auf die textuelle, semantische Grundlage und zeigt sich wenig an historischen Hintergründen interessiert. Vgl. Andrea Zech: Spielarten des Gottes-Genusses. Semantiken des Genießens in der europäischen Frauenmystik des 13. Jahrhunderts, Göttingen 2015, hier S. 13f; Walter Haug: Die Wahrheit der Fiktion : Studien zur weltlichen und geistlichen Literatur des Mittelalters und der frühen Neuzeit, Tübingen 2003; N**OCH NICHT EINGESEHEN HIER IM FOLGENDEN** Dirk Niefanger: Barock, 3. aktl. Aufl., Metzler 2012 (spricht von Barockmystik); Robert Luff, Rudolf Kilian Weigand, Haas, Alois M. (Hg.): Mystik – Überlieferung – Naturkunde. Gegenstände und Methoden mediävistischer Forschungspraxis, Hildesheim u. a. 2002; Wolfgang Beutin (Hg.): Europäische Mystik vom Hochmittelalter zum Barock : eine Schlüsselepoche in der europäischen Mentalitäts-, Spiritualitäts- und Individuationsentwicklung, Frankfurt a. Main u. a. 1998; Andersen, Elizabeth; Lähnemann, Henrike; Simon, Anne (Hg.): A companion to mysticism and devotion in Northern Germany in the late middle ages, Leiden u. a. 2014. --> Stabi; -; Bardo Weiß: Die deutschen Mystikerinnen und ihr Gottesbild : das Gottesbild der deutschen Mystikerinnen auf dem Hintergrund der Mönchstheologie, 3. Bde., Paderborn 2004. --> Stabi; Shea, Mary Lou: Medieval women on sin and salvation. Hadewijch of Antwerp, Beatrice of Nazareth, Margaret Ebner, and Julian of Norwich, New York u. a. 2010. --> Stabi; Renevey, Denis; Whitehead, Christinia (Hg.): Writing religious women : female spiritual and textual practices in late Medieval England, Cardiff 2000. -> Stabi bestellt; Voaden, Rosalynn: God's words, women's voices. The discernment of spirits in the writing of late-medieval women visionaries, Woodbridge u. a. 1999. -> Stabi bestellt [↑](#footnote-ref-38)
39. Vgl. Susanne Schulz: Der Diskurs über den welt-geistlichen Stand. Überlegungen zur rechtlichen Lage semireligioser Gemeinschaften, in: Anne Conrad (Hg.), Welt-Geistliche Frauen in der Frühen Neuzeit. Studien zum weiblichen Semireligiosentum (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung 73), Münster 2013, S. 25-60. DEN BAND NOCH EINSEHEN, bestellt [↑](#footnote-ref-39)
40. Vgl. Ulrike Stölting: Christliche Frauenmystik im Mittelalter. Historisch-theologische Analyse, Mainz 2005; XXXXX Delgado, Mariano, Leppin, Volker (Hg.): "Dir hat vor den Frauen nicht gegraut" : Mystikerinnen und Theologinnen in der Christentumsgeschichte, Stuttgart 20015. --> bestellt; Polak, Regina; Schwienhorst-Schönberger, Ludger; Baier, Karl: Text und Mystik : Zum Verhältnis von Schriftauslegung und kontemplativer Praxis (Wiener Forum für Theologie und Religionswissenschaft, Bd. 6), Göttingen 2013. --> Online Stabi Berlin; Wim François (Hg.):"Wading lambs and swimming elephants". The Bible for the laity and theologians in the late medieval and early modern era, Löwen u. a. 2012 noch nicht bestellt; Gorris Camos, Rosanna (Hg.) Le donne della Bibbia, la Bibbia delle donne. Teatro, letteratura e vita, Fasano (Brindisi) 2012. noch nicht bestellt Ein weiterer Beleg für die Veränderung der Kirchengeschichte ist auch der 2000 gegründete Arbeitskreis „Historische Theologie der Neuzeit und der neuesten Zeit, der in der Europäischen Gesellschaft für theologische Forschung von Frauen (ESWTR) angesiedelt ist oder das Engagement zahlreicher Theologinnen im Arbeitskreis Historische Frauen- und Geschlechterforschung e. V. [↑](#footnote-ref-40)
41. Vgl. Joseph Heel: Die Hochbegnadete Ordensschwester Columba im Kloster der Dominikanerinnen zum hl. Grabe in Bamberg. Nach Manuscripten des Historischen Vereins u. a. Quellen, Regensburg u.a. 1880; Joseph Metzner: Das Leben der gottseligen Maria Columba Schonath, Laienschwester im Kloster der Dominikanerinnen zum Heiligen Grab in Bamberg. Manuskript, Bamberg o. J.) Auch die bis in die jüngste Zeit entstandenen Arbeiten unterschiedlichster Qualität kommen über mehr oder weniger umfangreiche biographische Darstellungen oder Überblicke nicht hinaus. Hilarius Barth suggeriert zwar einen wissenschaftlichen Anspruch, hält diesen jedoch nicht ein, was an dem unkritischen Umgang mit den Quellen deutlich wird. Vgl. Hilarius Barth: Maria Columba Schonath (11. Dezember 1730–3. März 1787), in: Bavaria Santa. Zeugen christlichen Glaubens in Bayern, hg. von Georg Schwaiger, Regensburg 1973, S. 404-422. Eindeutig auf die geistliche Inspiration ausgerichtet, ist das schöne Büchlein von Heinrich Schmittinger und Sr. Maria Berthilla Heil OP.Vgl. Heinrich Schmittinger: Feuer von Innen. Maria Columba Schonath. Die fränkische stigmatisierte Mystikerin von Bamberg 1730–1787, u. Mitarbeit v. Schwester Maria Berthilla Heil OP, 2. Aufl., Bamberg 200JAHR;) Ferner gibt es biographische Überblicke oder ein Columba zugeschrienes Wunder wurde in lokale Frömmigkeitspraktiken eingeordnet. Vgl. Franz Xaver Kohlschein: Die Bamberger Dominikanerin Columba Schonath (1730–1787) auf dem Weg zur Seligsprechung. Eine fränkische Mystikerin und ihr reicher Schatz an Visionen, in: Klerusblatt. Zeitschrift der katholischen Geistlichen in Bayern und der Pfalz, Bd. 86/5 (2006), S. 111-114 und Norbert Jung: Der zerrissene Rosenkranz. Die heiligmäßige Dominikanerin Columba Schonath OP (1730–1787) und Ebensfeld, in: Vom Main zum Jura. Heimatgeschichtliche Zeitschrift für den Landkreis Lichtenfels 18 (2009), S. 79-99; Martin Wortmann: Untersuchung im Dominikanerinnenkloster Zum Heiligen Grab in Bamberg. AJB (2010), S. 158-160; Norbert Jung: Maria Anna Schonath – Von der Müllerstochter aus Burgellern zur Mystikerin, in: Heimat Bamberger Land, 1 (2010), S. XXX. ) Eine Monographie über das Heilig-Grab Kloster ist nicht vorhanden. Was ist mit Markus Huck: Die Passionsmystik der Schwester Maria Columba Schonath OP, Bamberg 1987. [↑](#footnote-ref-41)
42. Vgl. Hans de Waardt: Dämonische Besessenheit. Eine Einführung, in: Hans de Waardt, Jürgen Michael Schmidt, H. C. Eric Midelfort u. a.: Dämonische Besessenheit. Zur Interpretation eines kulturhistorischen Phänomens, Bielefeld 2005, S. 9-19, hier S. 9f. [↑](#footnote-ref-42)
43. Stuart Clark: Afterword. Angels of Light and Images of Sanctity, in: Angels of Lights? Sanctity and the Discernment of Spirits in the Early Modern Period, hg. von Clare Copeland und Jan Machielsen, Leiden/ Boston, S. 279-304, hier S. 281. [↑](#footnote-ref-43)
44. „Denn diese Leute sind falsche Apostel, betrügerische Arbeiter, die sich als Apostel Christi verstellen. Und [das] ist kein Wunder; denn der Satan selbst verstellt sich als Engel des Lichts (Zw. Brief Paulus an die Korinther 11,13-14) Zitat aus dem Internet. Mit Bibel abgleichen. Des Weiteren: „Traut nicht jedem Geist, sondern prüft die Geister, ob sie aus Gott sind“ (1 Joh 4,1); „Jeder meint, sein Verhalten sei fehlerfrei, doch der Herr prüft die Geister“ (Spr 16,2); „Prüft alles, das Gute behaltet“ (1 Thess 5, 21). [↑](#footnote-ref-44)
45. Zollner betont, dass es nicht nur um formale Prinzipien einer Entscheidungstheorie geht, sondern (das ist seine These), dass er in den Exerzitien eine klare theologische Ausrichtung auf den Trost hin gegeben hat. Vgl. Hans Zollner SJ: Trost – Zunahme an Hoffnung, Glaube und Liebe. Zum theologischen Ferment der ignatianischen „Unterscheidung der Geister“, Innsbruck/Wien 2004, S. 120f ALSO FRIEDRICH MUSS HIER SCHON AUCH IRGENDWO REIN [↑](#footnote-ref-45)
46. Vgl. Teresa of Avila, The Interior Castle 6.9.16. --> Textstelle noch abgleichen. [↑](#footnote-ref-46)
47. Vgl. Clare Copeland u. Jan Machielsen: Introduction, in: Angels of Lights? Sanctity and the Discernment of Spirits in the Early Modern Period, hg. von Dies., Leiden/ Boston 2013, S. 1-16, hier S. 2. [↑](#footnote-ref-47)
48. „Denn diese Leute sind falsche Apostel, betrügerische Arbeiter, die sich als Apostel Christi verstellen. Und [das] ist kein Wunder; denn der Satan selbst verstellt sich als Engel des Lichts (Zweiter Brief Paulus an die Korinther 11,13-14) Zitat aus dem Internet. Mit Bibel abgleichen [↑](#footnote-ref-48)
49. Clare Copeland u. Jan Machielsen: Introduction, in: Angels of Lights? Sanctity and the Discernment of Spirits in the Early Modern Period, hg. von Dies., Leiden/ Boston 2013, S. 1-16, hier S. 3. [↑](#footnote-ref-49)
50. Clare Copeland u. Jan Machielsen: Introduction, in: Angels of Lights? Sanctity and the Discernment of Spirits in the Early Modern Period, hg. von Dies., Leiden/ Boston 2013, S. 1-16, hier S. 4. [↑](#footnote-ref-50)
51. [↑](#footnote-ref-51)
52. EINSEHEN Das Rituale Romanum beinhaltet zahlreiche Phänomene, die Anzeichen von Besessenheit sein könnten, die aber nicht unweigerlich als solches gedeutet würden, wie Hans de Waardt betont. Ein gemeinsames Element gibt es aber doch. Diejenigen Handlungen werden als dämonischen Ursprungs interpretiert, die die Grenzen einer körperlichen, mentalen oder soziokulturellen Kapazität einer Person überschreiten würden. Doch hilft das an dieser Stelle nicht weitere, da ja auch MystikerInnen eine solche Grenzverschiebung zugetraut wird. Vgl. Hans de Waardt: Dämonische Besessenheit. Eine Einführung, in: Hans de Waardt, Jürgen Michael Schmidt, H. C. Eric Midelfort u. a.: Dämonische Besessenheit. Zur Interpretation eines kulturhistorischen Phänomens, Bielefeld 2005, S. 9-19, hier S. 9f. [↑](#footnote-ref-52)
53. Vgl. Hans de Waardt: Dämonische Besessenheit. Eine Einführung, in: Hans de Waardt, Jürgen Michael Schmidt, H. C. Eric Midelfort u. a.: Dämonische Besessenheit. Zur Interpretation eines kulturhistorischen Phänomens, Bielefeld 2005, S. 9-19, hier S. 11 und Stuart Clark: Thinking with Demons. The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe, Oxford 1997, S. 334 und 434. [↑](#footnote-ref-53)
54. (vgl. 1 Kor 12,10). Moshe Sluhovsky: Believe not every spirit. Possession, mysticism, & discernment in early modern Catholicism, Chicago [u. a.] 2007, S. 172 [↑](#footnote-ref-54)
55. Vgl. Hans Zollner SJ: Trost – Zunahme an Hoffnung, Glaube und Liebe. Zum theologischen Ferment der ignatianischen „Unterscheidung der Geister“, Innsbruck/Wien 2004, S. 106f. [↑](#footnote-ref-55)
56. Clare Copeland u. Jan Machielsen: Introduction, in: Angels of Lights? Sanctity and the Discernment of Spirits in the Early Modern Period, hg. von Dies., Leiden/ Boston 2013, S. 1-16, hier S. 4 und Philipp Stenzig: Die Schule des Teufels. Der Exorzismus in den Glaubenskämpfen der Reformationszeit, Frankfurt a. Main 2006. Stenzig untersucht anhand von Exorzismushandbüchern und Florilegiensammlungen die Rolle von Exorzismen und -berichten (1550–1650) als pädagogisches Instrument in der konfessionellen Auseinandersetzung. Dabei wurde ein erfolgreicher Exorzismus als Beleg für die falsche Konfession einer besessenen Person gedeutet, denn wie sollte die Besessenheit ja zustande kommen, wenn nicht durch den Teufel. [↑](#footnote-ref-56)
57. De Waardt und? [↑](#footnote-ref-57)
58. Vgl. Alison Weber: The Inquisitor, the Flesh, and the Devil: Alumbradismo and Demon Possession, in: Hans de Waardt, Jürgen Michael Schmidt, H. C. Eric Midelfort u. a.: Dämonische Besessenheit. Zur Interpretation eines kulturhistorischen Phänomens, Bielefeld 2005, S. 177-191, hier S. XXX. und Hans de Waardt: Dämonische Besessenheit. Eine Einführung, in: Hans de Waardt, Jürgen Michael Schmidt, H. C. Eric Midelfort u. a.: Dämonische Besessenheit. Zur Interpretation eines kulturhistorischen Phänomens, Bielefeld 2005, S. 9-19, hier S. 11. Des weiteren noch unbedingt einsehen: Anne Jacobson Schutte: Aspiring Saints. Pretense of Holiness, Inquisition, and Gender in the Venetian Republik, 1618­–1750, Baltimore 2001; den Artikel von Gabriella Zarri: „Vera“ santità, „sumulata“ santità: ipotesi e riscontri, in: Finzione e santià tra medioevo ed età moderna, hg von Gabriella Zarri, Turin 1991, S. 9-36 und Albrecht Bukardt: A False Living Saint in Cologne in the 1620s. The Case of Sophie Agnes von Langenberg,--> vielleicht lieber deutschen Text suchen [↑](#footnote-ref-58)
59. Vgl. Eva Labouvie: Art. ‘Besessenheit‘, in: Enzyklopädie Der Neuzeit Online. Ed. FriedrichJaeger. Brill Reference Online (12.10.17) Extrem nah am Original. Aber wie auch kürzer formulierne? [↑](#footnote-ref-59)
60. Wie Hans de Waardt ausführt, liegt gerade in dieser christlich-jüdischen Vorstellung eine gewisse Einzigartigkeit, die transkulturelle Vergleiche (abgesehen von den sprachlichen Schwierigkeiten) enorm erschwert. Vgl. Hans de Waardt: Dämonische Besessenheit. Eine Einführung, in: Hans de Waardt, Jürgen Michael Schmidt, H. C. Eric Midelfort u. a.: Dämonische Besessenheit. Zur Interpretation eines kulturhistorischen Phänomens, Bielefeld 2005, S. 9-19, hier S. 12. [↑](#footnote-ref-60)
61. XXX [↑](#footnote-ref-61)
62. Im XXXXXXX werden unter dem Begriff Geister Dämonen, Satan, Arme Seelen, Heilige, die Muttergottes, Engel und andere Geister zusammengefasst. Meiner Meinung nach, ist diese Unterscheidung sinnvoll, um das ‚Wesen‘ als übernatürliche Kräfte zusammenzufassen. Aufgrund der zugeschriebenen unterschiedlichen Kräfte, Macht und guter oder böser Gesinnungen in den Quellen ist eine Unterscheidung jedoch unabdinglich. Feen, Trolle, Kobolde oder Vampire sollen in dieser Arbeit keine Rolle spielen. [↑](#footnote-ref-62)
63. Vgl. Trevor Johnson: Besessenheit, Heiligkeit und Jesuitenspiritualität. Der Straubinger Exorzismus von 1664, in: Hans de Waardt, Jürgen Michael Schmidt, H. C. Eric Midelfort u. a.: Dämonische Besessenheit. Zur Interpretation eines kulturhistorischen Phänomens, Bielefeld 2005, S. 233-247, hier S. 233 ABER AUCH SLUHOVSKY! [↑](#footnote-ref-63)
64. Den Begriff des Goldenen Zeitalters hat zuerst Edward W. Monter geprägt. Vgl. Edward W. Monter: Witchcraft in France and Switzerland. The Borderlands during the Reformation, London 1976, S. 60. Noch einsehen, bestellt. Dann noch Literaturhinweise zu Loudon und den anderen Fällen [↑](#footnote-ref-64)
65. Vgl. David Lederer: „Exorzieren ohne Lizenz“. Befugnis, Skepsis und Glauben im frühneuzeitlichen Bayern, in: Hans de Waardt, Jürgen Michael Schmidt, H. C. Eric Midelfort u. a.: Dämonische Besessenheit. Zur Interpretation eines kulturhistorischen Phänomens, Bielefeld 2005, S. 213-231, bes. S. 214. HIER AUCH DAS BUCH EINSEHEN [↑](#footnote-ref-65)
66. Vgl. David Lederer: „Exorzieren ohne Lizenz“. Befugnis, Skepsis und Glauben im frühneuzeitlichen Bayern, in: Hans de Waardt, Jürgen Michael Schmidt, H. C. Eric Midelfort u. a.: Dämonische Besessenheit. Zur Interpretation eines kulturhistorischen Phänomens, Bielefeld 2005, S. 213-231, bes. S. 214. HIER AUCH DAS BUCH EINSEHEN [↑](#footnote-ref-66)
67. Vgl. Daniel P. Walker Unclean Spirits. Posession and Exorcism in France and England in the Late Sixteenth and Early Seventeenth Centuries, London 1981, S. 20???? und Stuart Clark: Thinking with Demons. The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe, Oxford 1997, S. 389-434, bes. S. 401-422. Siehe auch die Kritik an Clark und der gerechtfertigten Kritik einer ausschließlich eschatologischen Deutung durch Philipp Stenzig: Die Schule des Teufels. Der Exorzismus in den Glaubenskämpfen der Reformationszeit, Frankfurt a. Main 2006, S. 39-40. [↑](#footnote-ref-67)
68. Vgl. Certeau Michel de: The Possession at Loudon, Chicago 2000. [↑](#footnote-ref-68)
69. Caciola, Nancy; Sluhovsky, Moshe: “Spiritual Physiologies: The Discernment of Spirits in Medieval and Early Modern Europe,” Preternature: Critical and Historical Studies on the Supernatural 1/1 (2012), S. 1-48, Caciola, Nancy: "Mystics, Demoniacs, and the Physiology of Spirit Possession in Medieval Europe." Comparative Studies in Society and History 42/2 (April 2000), S. 268-306.Caciola, Nancy: Discerning Spirits: Divine and Demonic Possession in the Middle Ages, Ithaca (N.Y.) u. a. 2003. [↑](#footnote-ref-69)
70. Ferner gibt es Arbeiten, in denen anhand der bekannteren Besessenheitsfälle retrospektive Diagnosen Zusammenhänge zwischen mentalen Störungen und Formen von Besessenheit gezogen. Diese Schlussfolgerungen führen meist unhinterfragt zum Hysterie-Diskurs des 19. Jahrhunderts. Die Frauen – und es handelte sich meist um Klosterfrauen – wurden als sexuell überspannte Opfer stilisiert, die anschließend hysterisch oder geisteskrank wurden. Diese Studien sind zweifellos anachronistische historische Abrisse, die den historischen Gegebenheiten nicht gerecht werden. Vgl. Nikola Boris Kohls: Außergewöhnliche Erfahrungen – blinder Fleck der Psychologie? Eine Auseinandersetzung mit außergewöhnlichen Erfahrungen und ihrem Zusammenhang mit geistiger Gesundheit, Münster 2004, bes. S. 18, 23. Die Autorin ordnet spirituelle und religiöse Erfahrungen aller Art seit der Antike in ein psychologisch-diagnostisches Klassifikationssystem ein. Damit soll die These belegt werde, wonach außergewöhnliche menschliche Erfahrungen die entscheidende Grundlage für die Entwicklung der modernen klinischen Psychologie und Psychotherapie waren XXXX zu den Problemen retrospektiver Diagnosen siehe Michael Stolberg: Homo patiens. Krankheits- und Körpererfahrung in der Frühen Neuzeit, Köln/Wien/Weimar 2003. Neee sehr gut, aber hier falsch NOCH MEHR TITEL [↑](#footnote-ref-70)
71. Vgl. Sophie Houdard: Wer spricht da – Mädchen oder Teufel? Das Theater der dämonischen Besessenheit in der Frühen Neuzeit, in: L’Homme. Z. F. G., 1 (2015), S. 25-43 und Buch. Sophie Houdard: Les Invasions mystique. Spiritualités, hétérodoxies et censures au début de l’époque moderne, Paris 2008. [↑](#footnote-ref-71)
72. Vgl. Hans de Waardt: Dämonische Besessenheit. Eine Einführung, in: Hans de Waardt, Jürgen Michael Schmidt, H. C. Eric Midelfort u. a.: Dämonische Besessenheit. Zur Interpretation eines kulturhistorischen Phänomens, Bielefeld 2005, S. 9-19, hier S. 15. [↑](#footnote-ref-72)
73. Vgl. Moshe Sluhovsky: Believe not every spirit. Possession, mysticism, & discernment in early modern Catholicism, Chicago [u. a.] 2007, S. 260. [↑](#footnote-ref-73)
74. Vgl. Bernhard Lang: Art. ‘Engel’, in: Enzyklopädie Der Neuzeit Online. Ed. FriedrichJaeger. Brill Reference Online (01.11.17) [↑](#footnote-ref-74)
75. Vgl. hierzu Leander Petzoldt: Art. ‚Gespenst‘, in: Kleines Lexikon der Dämonen und Elementargeister, 5. unv. Aufl., München 2014 , S. 78f und Ferdinand Holböck: Fegefeuer. Leiden, Freuden und Freunde der Armen Seelen, 5. Aufl., Stein am Rhein 1992, S. 23. Gespenster sind nicht zu verwechseln mit Wiedergängern! [↑](#footnote-ref-75)
76. Als der Protestantismus sich gegen den Glauben an das Fegefeuer aussprach, brach eine komplexe Glaubenswelt zusammen, mit der den Seelen der Verstorbenen im Fegefeuer durch fürbittendes Gebet geholfen werden konnte. Damit ging auch die mittelalterliche Vorstellung zugrunde, wonach die Verstorbenen in die Welt zurückkehren und sich direkt an die Lebenden wenden konnten, um deren Fürbitte zu erflehen. Vgl. Peter Marshall: Beliefs and the Dead in Reformation England, Oxford 2002, S. 4. Marshall spricht an dieser Stelle sogar von “the most radical and complete of all the disjuncture brought about by Reformation in the sixteenth century”. Dies konnte auch konkrete materielle und sinnlich erfahrbare Ausprägungen annehmen, wie beispielsweise durch umgeworfene Gegenstände oder hörbares Stöhnen. Demnach hätte es in der lutherischen Welt gar keine Phänomene mehr geben dürfen, die als Heimsuchung von Gespenstern gedeutet wurden – dem war aber nicht so. Wie Miriam Rieger in ihrer Studie über Poltergeister in lutherischen Pfarrhäusern deutlich macht, gab es jedoch zahlreiche Begebenheiten, bei denen die Betroffenen dies als Geistererscheinung deuteten. Luther und später lutherische Pfarrer reagierten auf solche Phänomene, indem sie sie als *tentatio* des Teufels definierten, der die Gläubigen zweifeln lassen sollten. Geister/Gespenster waren also nicht mehr die Seelen Verstorbener, sondern lediglich Trugbilder des Teufels und wurden daher der Seelsorge übergeben. Vgl. Miriam Rieger: Der Teufel im Pfarrhaus: Gespenster, Geisterglaube und Besessenheit im Luthertum der Frühen Neuzeit (Friedenstein-Forschungen, Bd. 9), Stuttgart 2011, S. 12-18. Diese Strategie hatte Erfolg. Besonders in der Zeit von 1690ern bis 1760 kam es zu einem Abdrängungsprozess, in dem Geister nicht mehr als Erklärung für übernatürliche Phänomene herangezogen wurden, sondern nur noch Ausdruck der vermeintlichen katholischen Rückständigkeit waren, wie sie besonders gerne am bereits erwähnten Wunderheiler Johann Jacob Gassner aufgezeigt wird. Vgl. Miriam Rieger: Der Teufel im Pfarrhaus: Gespenster, Geisterglaube und Besessenheit im Luthertum der Frühen Neuzeit (Friedenstein-Forschungen, Bd. 9), Stuttgart 2011, S. 23-25. [↑](#footnote-ref-76)
77. Vgl. Nicole Priesching (Hg.): Unter der Geissel Gottes. Das Leben der stigmatisierten Maria von Mörl (1812–1868) im Urteil ihres Beichtvaters, Brixen 2007, S. 41f. [↑](#footnote-ref-77)
78. Es gibt Werke, die den konfessionellen Aspekt nur benennen, ohne dass er umfangreich untersucht wird. Zum Beispiel Nicole Priesching (Hg.): Unter der Geissel Gottes. Das Leben der stigmatisierten Maria von Mörl (1812–1868) im Urteil ihres Beichtvaters, Brixen 2007, S. 41f oder Miriam Rieger: Der Teufel im Pfarrhaus: Gespenster, Geisterglaube und Besessenheit im Luthertum der Frühen Neuzeit (Friedenstein-Forschungen, Bd. 9), Stuttgart 2011, S. 12-18. Demgegenüber gibt es Arbeiten, die Geister, Gespenster, Wiedergänger usw. untersuchen, aber die Armen Seelen mit keinem Wort erwähnt werden: Vgl. Leander Petzoldt, Kleines Lexikon der Dämonen und Elementargeister, 5. unv. Aufl., München 2014, das die Armen Seelen gar nicht erwähnt. Zuletzt soll auf Studien aufmerksam gemacht werden, die zwar die Armen Seelen behandeln, aber Geister nicht erwähnen. So zum Beispiel Angenendt, Arnold: Geschichte der Religiosität im Mittelalter, 4. Aufl., Darmstadt 2009, S. 708-711; Ferdinand Holböck: Fegefeuer. Leiden, Freuden und Freunde der Armen Seelen, 5. Aufl., Stein am Rhein 1992. [↑](#footnote-ref-78)
79. Vgl. Kaspar von Greyrez, Anne Conrad: Handbuch der Religionsgeschichte im deutschsprachigen Raum, Bd. 4, 1650-1750, Paderborn/München/Wien 2012., S. 68 (Seite prüfen) [↑](#footnote-ref-79)
80. Vgl. Jacques LeGoff: Die Geburt des Fegefeuers, Stuttgart 1984. Kritik von Angenendt, dass das Fegefeuer nicht im 12. Jahrhundert erfunden wurde, sondern diese Jenseitsvorstellung bereits im 2. Jahrhundert unter dem Begriff purgatorium vorhanden war. Vgl. Andreas Merkt: Das Fegefeuer. Entstehung und Funktion einer Idee, Darmstadt 2005, wohl S. 4. [↑](#footnote-ref-80)
81. „Wenn also die Opfer des Altares oder der Almosen für alle verstorbenen Getauften dargebracht werden, so sind sie für die ganz Guten (valde boni) Danksagung, für die nicht ganz Schlechten (non valde mali) Sühne, und für die ganz Schlechten (valde mali) sind sie zwar keine Hilfe für die Verstorbenen, aber doch irgend ein Trost für die Lebenden. Denen aber, welchen sie nützen, nützen sie entweder in der Weise, daß ihnen volle Verzeihung geschenkt wird oder doch gewiß eine erträgliche Art der Verdammung.“ [↑](#footnote-ref-81)
82. Art. ‚Arme Seelen‘, in: Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens. Bd. 1, Berlin/New York 1987, Sp. 584-597. [↑](#footnote-ref-82)
83. Vgl. Ferdinand Holböck: Fegefeuer. Leiden, Freuden und Freunde der Armen Seelen, 5. Aufl., Stein am Rhein 1992, S. 23 und 29. [↑](#footnote-ref-83)
84. [↑](#footnote-ref-84)
85. Vgl. Kaspar von Greyrez, Anne Conrad: Handbuch der Religionsgeschichte im deutschsprachigen Raum, Bd. 4, 1650-1750, Paderborn/München/Wien 2012, S. 70f. Nochmal PRÜFEN *Decretum de purgatoria* und das *Decretum de indulgentiis* des Konzils [↑](#footnote-ref-85)
86. [↑](#footnote-ref-86)
87. Vgl. Ferdinand Holböck: Fegefeuer. Leiden, Freuden und Freunde der Armen Seelen, 5. Aufl., Stein am Rhein 1992, S. XXX. Am bekanntesten sind sicher die theologisch fundierten Überlegungen zum Fegefeuer von Katharina von Genua. Ihr Gedanken basieren dabei nicht auf Visionen, sondern, was sie selbst in ihrem Leben als mystischen Weg der schmerzvollen Läuterung erlebt hat. Zitat Katharina beschreibt dabei besonders die Pein der Seelen; Maria Magdalena von Pazzi litt körperlich sehr unter den Begegnungen, aber sie möchte für ihren Bruder die Strafe auf sich nehmen. Selbst lässliche Sünden werden hier gesühnt. (Vgl. XXXXX tutte le opere di S. Maria Maddalena de’Pazzi, Bd. 5, Firenze 1960-1966, Probatione 1, S. 46-57); Teresa von Avila berichtet in ihrer Vida von Visionen Verstorbener (Vgl. XXXX) Bei Margarita Maria Alacoque erscheint das Fegefeuer als ernst zu nehmende Realität. [↑](#footnote-ref-87)
88. Vgl. Ferdinand Holböck: Fegefeuer. Leiden, Freuden und Freunde der Armen Seelen, 5. Aufl., Stein am Rhein 1992, S. XXX und EAB München, hier fehlt was, D 7. [↑](#footnote-ref-88)
89. Ferdinand Holböck: Fegefeuer. Leiden, Freuden und Freunde der Armen Seelen, 5. Aufl., Stein am Rhein 1992, S: XXXXXXXXX BEISPIELE wenn Fernleihe da [↑](#footnote-ref-89)
90. Art. ‚Arme Seelen‘, in: Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens. Bd. 1, Berlin/New York 1987, Sp. 584-597. [↑](#footnote-ref-90)
91. Das ist natürlich ein Grundcharakteristikum. Vgl. Kohlschein; Columba Schonath, Nr. 60, ab S. 349 und Nr. 79, Lebensbericht, ab S. 494 (Abschnitt 26) [↑](#footnote-ref-91)
92. Definition und Überblick siehe Gabriella Zarri: „Vera“ santità, „sumulata“ santità: ipotesi e riscontri, in: Finzione e santià tra medioevo ed età moderna, hg von Gabriella Zarri, Turin 1991, S. 9-36, besonders S. 12 u. S. 17f. [↑](#footnote-ref-92)
93. Für das kirchliche Verfahren stellt das Pontifikat von Benedigt XIV. (1740–1758) eine Zäsur dar. Dieser sorgte für eine kanonistisch und historisch fundierte Kodifizierung des Selig- und Heiligksprechungsverfahrens. Vgl. Stefan Samerski, „Wie im Himmel so auf Erden“? Selig- und Heiligsprechung in der Katholischen Kirche 1740-1870. (Münchner Kirchenhistorische Studien, 10). Stuttgart 2002, S. 55. [↑](#footnote-ref-93)
94. So wurde die oben genannte Maria Crescentia Höss (1682–1744) erst 1900 selig und 2001 heilig gesprochen. Prominentere Beispiel Peter Burke bereits 1984 forderte und was bisher nur stellenweise umgesetzt wurde. Vgl. Peter Burke, How to be a Counter-Reformation Saint, in: Religion and society in early modern Europe, 1500-1800, hg. von Kaspar von Greyerz, London/Boston 1984, S. 45-55, hier S. XXX. [↑](#footnote-ref-94)
95. [↑](#footnote-ref-95)
96. Transverberation Teresa und wo bei Columba? [↑](#footnote-ref-96)
97. Markus Friedrich [↑](#footnote-ref-97)
98. Vgl. Stefan Samerski: Märtyrer in der Papstkirche des 19. Jahrhunderts. Kanonisation als gezielte Kurienpolitik, in: Vom Blutzeugen zum Glaubenszeugen? Formen und Vorstellungen des christlichen Martyriums im Wandel, hg. von Gordon Blennemann und Klaus Herbers (Beiträge zur Hagiographie, Bd. 14), Stuttgart, 2014, S. 233-244, hier S. 234 [↑](#footnote-ref-98)
99. Kommentar und Beispiel Stefan Samerski, „Wie im Himmel so auf Erden“? Selig- und Heiligsprechung in der Katholischen Kirche 1740-1870. (Münchner Kirchenhistorische Studien, 10). Stuttgart 2002. Wie war es später und wie ist es heut???? [↑](#footnote-ref-99)
100. Vgl. Peter Burschel: Sterben und Unsterblichkeit. Zur Kultur des Martyriums in der frühen Neuzeit, München 2004, S. 229-265, hier bes. S. 80f.+ Markus Friedrich [↑](#footnote-ref-100)
101. Vgl. Ulrike Strasser: Clara Hortulana of Embach or How to Suffer Martyrdom in the Cloister, in: Female Monasticism in Early Modern Europe. An Interdisciplinary View, hg. von Cordula van Whye, Aldershot 2008, S. 39-57, bes. S. 52f. [↑](#footnote-ref-101)
102. Vgl. am Beispiel des Exorzismus: Hans de Waardt: Dämonische Besessenheit. Eine Einführung, in: Hans de Waardt, Jürgen Michael Schmidt, H. C. Eric Midelfort u. a.: Dämonische Besessenheit. Zur Interpretation eines kulturhistorischen Phänomens, Bielefeld 2005, S. 9-19, hier S. 15f. Oder kann ich die Fußnote lassen? [↑](#footnote-ref-102)
103. Vgl. Barbara Stollberg-Rilinger: Praktiken des Entscheidens. Zur Einführung, in:

     Praktiken der Frühen Neuzeit. Akteure, Handlungen, Artefakte, hg. von Arndt Brendecke, Köln/Wien/Weimar 2015, S. 630-634, hier S. 631 [↑](#footnote-ref-103)
104. Vgl. Michael MacDonald: Witchcraft and Hysteria in Elizabethan England. Edward Jordan and the Mary Clover Case, London u. a. 1991, S. XIII. NOCH **ANSCHAUEN**. Miriam Rieger: Der Teufel im Pfarrhaus : Gespenster, Geisterglaube und Besessenheit im Luthertum der Frühen Neuzeit (Friedenstein-Forschungen, Bd. 9), Stuttgart 2011, S. 11. [↑](#footnote-ref-104)
105. Vgl. Albrecht Burkhard: „Il convento stregato.“ Il caso di Maria Renata Singer alla luce delle recenti indagini storiografiche, in: Aufklärung Cattolica ed Età delle Riforme. Giovanni Battista Graser nella Cultura Europea del Settecento, hg. von Serena Luzzi, Rovereto 2004, S. 111-133; Eduard Kohl: Maria Renata Singer von Mossau. Die Geschichte einer Zeller Ordensschwester, die als letzte fränkische Hexe verbrannt wurde, Zell a. Main 1999;

     Christoph Meiners: Geschichte einer merkwürdigen Teufels-Besitzung in Franken zwischen den Jahren 1740. und 1750., in: Göttingisches historisches Magazin, 2. Band, 1788, S. 1–39 und Erik Soder von Güldenstubbe: Die Praemonstratenserchorfrau Renata Singer von Mossau und ihre Sippe. In: Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg. Bd. 39 (2005), S. 165-178. Davon noch nichts angesehen [↑](#footnote-ref-105)
106. Vgl. Norbert Jung: "Weder zu wenig, noch zu viel glauben". Der Oberzeller Abt Oswald Loschert als Gutachter in der Causa Columba Schonath OP, in: Fides – Theologica – Ecclesia. Festgabe für Ernst Ludwig Grasmück, hg. von Norbert Jung, Franz Machilek, Stefan Seit (Bamberger Theologische Studien, Bd. 37), Frankfurt a. Main u. a. 2005, S. 239-272. [↑](#footnote-ref-106)
107. Vgl. H. C. Eric Midelfort: Exorcism and Enlightenment. Johann Joseph Gassner and the demons of eighteenth-century Germany, New Haven u. a. 2005, S. 56-57, 101f. [↑](#footnote-ref-107)
108. *Rau Einführung, S. 192 u. 164* [↑](#footnote-ref-108)
109. Wie definiere ich dabei Öffentlichkeit? [↑](#footnote-ref-109)
110. Vgl. Schneider, Christine: Kloster als Lebensform. Der Wiener Ursulinenkonvent in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts (1740–1790) (L’Homme Schriften 11), Köln/Wien/Weimar 2005; Woshinsky, Barbara: Imagining women’s conventual spaces in France 1600–1800. The cloister disclosed, Ashgate 2010; Silvia Evangelisti: Nuns. A History of Convent Live, 1450–1700, Oxford/New York 2007; Silvia Evangelisti: „We do not have it, we do not want it”. Women, Power and Convent Reform in Florence, Sixteenth Century Journal, 34/3 (2003), S. 677-700; Francesca Medioli: An Unequal Law. The Enforcement of Clausura Before and After the Council of Trent, in: Christine Meek (Hg.), Women in Renaissance and Early Modern Europe, Dublin 2000, S. 136-152; Christoph Kürzeder: Klausur. Vom Leben im Kloster. Eine Dokumentation des Diözesanmuseums Freising, München 2016; [↑](#footnote-ref-110)
111. So zum Beispiel jüngst Barbara Stollberg-Rilinger: Maria Theresia. Die Kaiserin in ihrer Zeit. Eine Biographie, München 2017, wo die Autorin den Mythos Maria Theresia aufbricht, nicht nur indem sie gängige Mythen als unwahr herausarbeitet, sondern indem sie einzelne Handlungen und Entscheidungen stark im Denken des hochadligen Standesdenken verortet und so bekannte Ereignisse in völlig neuem Licht darstellt. ODER..... [↑](#footnote-ref-111)
112. [↑](#footnote-ref-112)
113. Vgl. AEB, Rep. 41/11 Nr. 1-54. [↑](#footnote-ref-113)
114. Pertinenzprinzip oder oben noch mehr? [↑](#footnote-ref-114)
115. Zum besseren Übersicht zum Umfangs und der zeitlichen Verteilung: Für das Jahr 1631: Selbstzeugnis Nr. 1-7; 1764 Selbstzeugnis Nr. 8-34; 1765 Selbstzeugnis Nr. 35-59; 1766 Selbstzeugnis Nr. 60-69; 1767 Selbstzeugnis Nr. 70-72; 1768 Selbstzeugnis Nr. 73-76; 1772 Selbstzeugnis Nr. 77, nicht oder unvollständig datierte Selbstzeugnisse Nr. 78-91, Diktat und ausgewählte Abschriften Nr. 92-101. [↑](#footnote-ref-115)
116. Die Originalhandschriften sind in welchem Format gehalten?. Vgl. Franz Kohlschein (Hg.): Columba Schonath OP (1730–1787). Berichte und Visionen einer Mystikerin aus dem Bamberger Dominikanerinnen-Kloster (Studien zur Bamberger Geschichte, 4), Bamberg 2008. Des weiteren liegen teilweise mehrfache Transkripte dieser Selbstzeugnisse Columbas vor und Manuskripte nie abgeschlossener Buchprojekte, wie beispielsweise von XXX (18XX) und Prof. Dr. Ludwig Fischer (19XX), die ihrerseits in die Rep. 41/11 integriert und zu Akten wurden.. [↑](#footnote-ref-116)
117. Vgl. Benigna von Krusenstjern: Was sind Selbstzeugnisse? Begriffskritische und quellenkundliche Überlegungen anhand von Beispielen aus dem 17. Jahrhundert, in: Historische Anthropologie 2/3 (1994), S. 462-471, hier S. 463f.; Fabian Brändle, Kaspar von Greyerz, Lorenz Heiligensetzer, Sebastian Leutert, Gudrun Piller: Texte zwischen Erfahrung und Diskurs. Probleme der Selbstzeugnisforschung, in: Von der dargestellten Person zum erinnerten Ich. Europäische Selbstzeugnisse als historische Quellen (1500-1850), hg. von Kaspar von Greyerz, Hans Medick und Patrice Veit, Köln/Wien/Weimar 2001, S. 3-31, hier S. 3f. [↑](#footnote-ref-117)
118. Benigna von Krusenstjern: Was sind Selbstzeugnisse? Begriffskritische und quellenkundliche Überlegungen anhand von Beispielen aus dem 17. Jahrhundert, in: Historische Anthropologie 2/3 (1994), S. 462-471, hier S. 463. Columba Schonath entspricht damit dem von Krusenstjern bezeichneten Typ B. [↑](#footnote-ref-118)
119. Vgl. Gehorsam und Schreiben Hierzu sehr wichtig noch: Adelisa Malena: Ego-documents or “Plural Compositions”? Reflections on Women’s “Obedient Scriptures” in the Early Modern Catholic World, in: Journal of Early Modern Studies, 1 (2012), S. 97-113. + Fußnoten dort Stephen Greenblatt: Renaissance Self-Fashioning. From More to Shakespeare, Chicago/London 1980; Gabriele Jancke: Autobiographie als soziale Praxis. Beziehungskonzepte in Selbstzeugnissen des 15. und 16. Jahrhunderts im deutschsprachigen Raum, Köln/Wien/Weimar 2002; Nathalie Zemon Davis: Enthüllen und Verbergen. Autobiographische Erzählweisen in der Frühen Neuzeit, in: L’Homme Z. F. M. 24/2 (2013), S. 103-118; Vgl. Benigna von Krusenstjern: Buchalter ihres Lebens. Über Selbstzeugnisse aus dem 17. Jahrhundert, in: Das dargestellte Ich. Studien zu Selbstzeugnissen des späteren Mittelalters und der frühen Neuzeit, hg. von Klaus Arnold, Sabine Schmolinsky, Urs Martin Zahn, Bochum 1999, S. 139-146. [↑](#footnote-ref-119)
120. Vgl. Rolf Decot: Mystik und Selbstbestimmung. Zur Autobiographie der Schwester Maria Celeste Crostarosa (1696–1755), in: Von der dargestellten Person zum erinnerten Ich. Europäische Selbstzeugnisse als historische Quelle (1500–1850), hg. von Kaspar von Greyerz, Hans Medick und Patrice Veit, Köln/Wien/Weimar 2001, S. 369-391, hier S. 383f. [↑](#footnote-ref-120)
121. Vgl. Eva Kormann: Selbstvergewisserung in einer verkehrten Welt. Zur Heterologie frühneuzeitlicher Subjektivitätskonstruktionen in autobiographischen Texten, in: Frauen in der Stadt. Selbstzeugnisse des 16.–18. Jahrhunderts, hg. von Daniela Hacke (Stadt in der Geschichte, Bd. 29), Ostfildern 2004, S. 59-84, hier S. 59 und 63. Zum Problem der Rekonstruktion von Junius Lebensdaten S. S. 5 Fußnote 18 und Eva Kormann: Ich, Welt und Gott. Autobiographik im 17. Jahrhundert, Köln u.a. 2004. [↑](#footnote-ref-121)
122. [↑](#footnote-ref-122)
123. Vgl. AEB, Rep. 41/11, Nr. 15. Zur Person: geb. am 17. Mai 1735 als Anna Maria Barbara Kröner. Sie stammt aus einer 1683 nobilitierten Familie, die hauptsächlich als Juristen tätig waren und den Leuchsenhof in Mistelfeld bei Bamberg zum Sitz nahmen. Sie trat mit 22 Jahren in das Heilig-Grab-Kloster in Bamberg ein und legte 1758 die Profess ab. Sie starb am 1. April 1779. Vgl. AT-OeStA/AVA Adel RAA 234.7 (Abschrift der Adelsverleihung und Wappenverleihung an Gallus Kröner 1683) Pfarrmatrikel Lichtenfels, S. 353; Günter Dippold: Weismain. Eine fränkische Stadt am nördlichen Jura, Weismain 1996, S. 373f.) [↑](#footnote-ref-123)
124. Vgl. Claire Copeland: Participating in the Divine: Visions and Ecstasies in a Florentine Convent, in: Dies. und Jan Machielsen (Hg.): Angels of Lights? Sanctity and the Discernment of Spirits in the Early Modern Period. Leiden, Boston, S. 75-102. [↑](#footnote-ref-124)
125. Vgl. Ludwig Fischer (Hg.): Von verborgenem Heldentum. Aufzeichnungen aus dem Leben der stigmatisierten Dominikanernonne Columba Schonath aus Bamberg, von Kanzleirat Johann B. Schonath. Im Auftrag des Columba-Schonath-Bundes, Aschaffenburg 1925. Der Theologieprofessor Ludwig Fischer war ebenso wie Dr. Johannes Heim Mitglied im XXX gegründeten Columba Schonath-Bund, der ein Seligsprechungsverfahren zum Ziel hatte und wo im Zuge dessen Fischer eine Biografie plante, über die er jedoch starb. Während Heim eher geistliche Erbauungsschriften verfasste, ging Fischer sehr wissenschaftlich vor, obgleich seine Überzeugung von der Seligkeit Schonaths ebenfalls deutlich mitschwingt. Vgl. auch Ludwig Fischer: Das Heilige Grab in den Tagen der Säkularisation, in: Erweiterter Sonderabdruck aus Bamberger Blätter für fränkische Kunst und Geschichte III, 17 (1926), Selbstverlag des Columba-Schonath-Bundes 1927; Ludwig Fischer: Columba Schonath und ihre Stigmatisation, Bamberg 1924 (Aufsatz, Selbstverlag des Columba-Schonath-Bundes). Demgegenüber Johannes Heim: Columba Schonath. Eine Herz-Jesu-Rose des Frankenlandes, Bamberg 1924; Hans Heim: Die Bamberger Dominikanernonne Columba Schonath (1730-1787). Die Katharina Emmerich des Frankenlandes, Bamberg 1922. RAUSFINDEN OB JOHANNES UND HANS DERSELBE SIND [↑](#footnote-ref-125)
126. Der Reihe nach: AEB, Rep. I, 16 A, 179 (1802); Rep. I, 16 A, 177; StadtA Bamberg, D 3001, Rep. 2, Nr. 312; Rep. I, 16 A, 178. [↑](#footnote-ref-126)
127. Vgl. AEB, Rep. 90, Nr. 30 und Eva Kormann: Ich, Welt und Gott. Autobiographik im 17. Jahrhundert, Köln/ Wien/ Weimar 2004. [↑](#footnote-ref-127)
128. Vgl. AEB, Rep. 41/11, Nr. 26-31. Meine Archivreise in Rom im Juni 2017 verlief daher ohne Ergebnis. Mir hat aber Dr. Norbert Jung, der zuletzt um 2010 mit den Akten in Rom gearbeitet hatte, versichern können, dass die Fotografien in Bamberg den kompletten Bestand in Rom wiedergeben, so dass kein Dokument verloren gegangen ist. [↑](#footnote-ref-128)