## Systematische Untersuchung: Versicherung von Heiligkeit als empirische Vorgehensweise

### Methodische Überlegungen zur Prüfung von Heiligkeit in Kanonisationsprozessen und auf lokaler Ebene

Im vorangegangenen Kapitel erfolgte eine chronologische Darstellung der Ereignisse um Columba Schonath aus der Sicht der Obrigkeit. Dabei wurde deutlich, dass die Wahrnehmung prospektiver Heiligkeit stets als sozialer Aushandlungsprozess begriffen werden muss. Darauf aufbauend soll nun eine systematische Analyse der Diskurse und Narrative folgen, auf deren Grundlage Bischof und Orden zu dem Schluss kamen, Columba sei zwar eine besonders tugendhafte, fromme Frau, jedoch liege kein Zeichen von Heiligkeit vor. Dies verweist auf die übergeordnete Frage, wie Heiligkeit überhaupt geprüft werden konnte. Mit welchen Versicherungsstrategien evaluierte die katholische Kirche so Transzendentes wie die Auserwählung einzelner Menschen durch Gott? Wie systematisch gingen Bischof und Orden dabei vor? Wie wurde Wissen über Heiligkeit produziert? Und in welchem Verhältnis stand die dabei Bamberger Peripherie zum römischen Zentrum? Welche Evidenz lieferte dabei der Körper? Inwieweit unterschieden sich die Wissensbestände der 1760er Jahre von denen vorangegangener Jahrhunderte?

Ausgangspunkt der folgenden Überlegungen ist, dass sich an Kanonisationsverfahren Mitteln und Versicherungspraktiken beobachten lassen,[[1]](#footnote-1) mit denen die katholische Kirche prüfte, wer Teil der *communio* *sanctorum* war und wer nicht.[[2]](#footnote-2) Diese Maßnahmen und Strategien sind systematisch, strukturiert und zentralisiert. Sie sind auch historischen Schwankungen unterworfen und können dadurch – nach den Maßstäben der jeweiligen Zeit – als *empirische* *Vorgehensweise* begriffen werden. Auf diese Weise wurde die Kirche in ihrer Rolle als alleinige Verwalterin des himmlischen Gnadenschatzes legitimiert und in ihrem Autorisierungsanspruch Heiligkeit an- und abzuerkennen verteidigt. Heiligkeit war stets eine Frage von In- und Exklusion, von Aushandlungsprozessen über die Deutungshoheit der interzessorischen Rolle heiliger Männer und Frauen bei Gott.[[3]](#footnote-3)

Welche Maßnahmen eben jene empirische Vorgehensweise umfassen, wird auf den folgenden Seiten anhand dieser Kriterien ausgeführt: (I) Verrechtlichung und Vereinheitlichung der Kanonisationsprozesse, (II) die Rolle des Körpers, seine systematischen Beobachtung sowie die Interpretation körperlicher Zeichen innerhalb des Prozesses und (III) darauf aufbauend, die rechtliche Kodifizierung von (Körper-)Wundern und (IV) heroischen Tugendgraden. Diese Entwicklungslinien sind bekanntermaßen gut erforscht, müssen hier aber notwendigerweise ausgeführt werden, um die Notwendigkeit meines Forschungsanliegens zu verdeutlichen: In den folgenden Unterkapiteln möchte ich die in der bisherigen Forschung vernachlässigte lokale Ebene bei der Prüfung von Heiligkeit untersuchen.

Ehe diese strukturellen Entwicklungen beleuchtet werden, möchte ich jedoch kurz das Resultat vorwegnehmen und skizzieren, in welchem epistemischen Kontext am Ende der Frühen Neuzeit Wissen über Heiligkeit produziert wurde. Dieser verdeutlicht, dass Kanonisationsverfahren weit über die religiöse Sphäre hinaus eine wissensgeschichtliche Rolle spielen können. Zahlreiche Forschungsarbeiten haben auf die Ähnlichkeiten zwischen der Prüfung von Heiligkeit und naturwissenschaftlichen Experimenten aufmerksam gemacht.[[4]](#footnote-4) Beispielsweise fanden medizinische Gutachten und Autospien ab dem 17. Jahrhundert Eingang in die Kanonisationsunterlagen.[[5]](#footnote-5) Die Medizin war „a testimony-based epistemology in which witnesses provided the basis on which to make inferences from events to causes.”[[6]](#footnote-6) Entscheidend für die Frage nach der Prüfung von Heiligkeit im Fall Schonath ist also die Feststellung, dass sich Heiligsprechung und die *new sciene* des 17. Jahrhunderts ein gemeinsames Verständnis bei der Herstellung von Tatsachen und der Etablierung von legitimem Wissen teilten.[[7]](#footnote-7) Diese Aussage steht erst einmal im Widerspruch zur gängigen Vorstellung von der Kirche als Feindin der Wissenschaft, aber auch im Widerspruch zu den breit rezipierten Studien von Steven Shapin und Simon Schafer.[[8]](#footnote-8) Shapin vertrat die These, dass wissenschaftliche Sozietäten (Royal Society, Académie des Sciences) ihre Beweisverfahren von den Verhaltensregeln der Gentlemen und der Hofkultur übernommen hätten. Grundlage der Wissensproduktion durch die Sozietäten waren Autorität und das Vertrauen in die moralischen Beziehungen zwischen denjenigen Individuen, die am Prozess der Wissensgenerierung beteiligt waren.[[9]](#footnote-9) Vertrauen war also nicht nur Grundlage sozialer Verhältnisse, sondern auch Ausgangspunkt empirisch basierter Systeme der Wissensproduktion.[[10]](#footnote-10)

Diese These ist jedoch verschiedentlich kritisiert worden. Simone de Angelis zeigt, dass weder das Vertrauenskriterium noch die Einschränkung auf die Gruppe der Gentlemen spezifisch für die *new science* der englischen Restaurationsperiode im 17. Jahrhundert war.[[11]](#footnote-11) Barbara Shapiro legt dar, dass die ‚wissenschaftliche Tatsache‘ (*matters of fact*) eine epistemische und soziale Kategorie war. Diese soziale Kategorie war allerdings – und hier kommen die Kanonisationsprozesse ins Spiel – nicht vom Hof, sondern vom Gerichtssaal und der Rechtsprechung beeinflusst, die auf die „wissenschaftliche Erforschung der Natur übertragen wurde“.[[12]](#footnote-12) Diese rechtlichen Traditionen wiederrum, wie beispielsweise das englische *common law*, haben sich aus römisch-kanonischen Rechtstraditionen herausgebildet. Beide weisen ähnliche Kriterien in der Herstellung von Fakten und Beweisen auf, wie Fernando Vidal unter Berufung auf Shapiro betont.[[13]](#footnote-13) Für Kanonisationsverfahren bedeutet dies nun nicht nur, dass sie als empirisches Vorgehen zu begreifen sind, sondern ihre Formen der Wissensproduktion von Heiligkeit weit über religiöse Phänomene hinaus verweisen.

Beginnen wir nun *erstens* mit der rechtlichen Ebene, wo im Laufe der Jahrhunderte eine zunehmende Verrechtlichung und Standardisierung der Verfahren, sowie eine Durchsetzung des päpstlichen Primats bei Fragen der Heiligkeit beobachtet werden kann. Lag die Entscheidung zur Heiligsprechung bis zum Ende des 10. Jahrhunderts beim Bischof und einer Synode,[[14]](#footnote-14) wurden diese ab dem 12. Jahrhundert zunehmend verdrängt und das päpstliche Urteil als letztgültig akzeptiert.[[15]](#footnote-15) Ein Grund für diese Verrechtlichung lag darin, dass nach dem Ende der Christenverfolgung Martyrien nicht mehr häufig vorkamen und entsprechend ihre Bedeutung als Nachweis von Heiligkeit verloren.[[16]](#footnote-16) Papst Innozenz IV. (1243–1254) schrieb durch seine Dekretale (und durch die umfangreichen Kommentare des Kardinal Hostiensis) verbindlich fest,[[17]](#footnote-17) dass nur offiziell Kanonisierte ein feierliches Offizium erhalten und in die Litanei aufgenommen werden dürften.[[18]](#footnote-18) Diese Regelungen änderten sich im 14. und 15. Jahrhundert kaum.[[19]](#footnote-19) Damit einher gingen der Ausbau der Verfahren und ein höherer finanzieller, bürokratischer und zeitlicher Aufwand, was die sinkende Anzahl von Prozessen vom 13. bis 16. Jahrhundert unterstreicht.[[20]](#footnote-20) Gleichzeitig kam es im 13. und 14. Jahrhundert zu einer intensiven Verehrung und großen Beliebtheit heiligen Frauen und Männern durch die Bevölkerung, ohne dass diese offiziell kanonisiert wurde. André Vauchez löst den vermeintlichen Gegensatz, indem er darauf hinweist, dass zu diesem Zeitpunkt weniger von einem päpstlichen Machtmonopol auf Heiligkeit gesprochen werden kann, sondern eher von einem Zweiklassensystem der himmlischen Ordnung: Hatten vor dem 13. Jahrhundert *beatus* und *sactus* noch dieselbe Bedeutung, stand danach das Attribut „selig“ für lokale Fürsprecher und „heilig“ für die offiziell Heiliggesprochenen.[[21]](#footnote-21) Heiligkeit wurde somit exklusiver und zu einem Steuerungsmittel, mit dem unerwünschte Verehrungsformen ausgeschlossen werden konnte.[[22]](#footnote-22)

Auch die Dokumentationspraxis wurde vereinheitlicht. Wie Thomas Wetzstein beobachtet hat, gab es bereits im 15. Jahrhundert eine strukturelle Homogenität von Kanonisationsakten aus Südschweden, Südengland, Mittelitalien, dem habsburgischen Teil des Alten Reiches, dem Deutschordensland, Nordwestfrankreich und dem Rhônetal. Die Ähnlichkeiten beschränken sich jedoch nicht nur auf Beglaubigungsformeln, Beschreibstoffe oder Formen und Abfolgen einzelner Dokumente, sondern sind auch bei den protokollierten Handlungen zu beobachten. Diese Normierung setzt eine zentrale Steuerung voraus, die Richtlinien erließ und überindividuelle Faktoren implementierte.[[23]](#footnote-23)

Dabei ist es kein Zufall, dass Kanonisationsverfahren in Aspekten wie Zeugenbefragung, Urteilssprechung und detaillierter Protokollierung an Gerichtsverfahren erinnern. Denn, so Thomas Wetzstein, Kanonisationsverfahren haben sich im Mittelalter nicht als eine Prozessform s*ui generis* herausgebildet. Vielmehr vollzog sich ihre Entwicklung in Analogie zu anderen kanonischen Prozessformen. Dies prägt entscheidend den Kontext, die Entstehung und die Überlieferung von Kanonisationsakten im Mittelalter.[[24]](#footnote-24)

Zweifelsohne stellt die Reformation eine Zäsur in der Geschichte der Kanonisationsprozesse dar, insofern als durch Luthers Ideen der Glaube vom Gnadenschatz der Kirche und der katholische Heiligenhimmel radikal in Frage gestellt wurden. Bis 1588 sollte es keine Heiligsprechung geben. Erst nach dem Konzil von Trient (1545–1563), als das Konzept Heiligkeit auf neue Grundlagen gestellt wurde, gab es wieder erfolgreiche Verfahren. Im 17. Jahrhundert waren es 24, im 18. Jahrhundert 29 gelungene Kanonisationen.[[25]](#footnote-25) Nach Trient wurde der Drang zur Formalisierung des Verfahrens noch einmal entscheidend verschärft. Auch gelang es nach dem Tridentinum den Päpsten ihr Machtmonopol auszuweiten, sodass schließlich allein der Papst als letzte Instanz über Heiligkeit entscheiden konnte.[[26]](#footnote-26)

Besonders das Pontifikat Papst Urbans VIII. (1623–1644) und seine Bulle *Coelestis Ierusalem* (1634) markierte „a definitive shift from a theological to a juridical definition of sanctity”, wie Simon Ditchfield schreibt,[[27]](#footnote-27) indem er die Aufgaben der 1588 gegründeten Ritenkongregation ausdifferenzierte.[[28]](#footnote-28) Zudem übertrug er den Verfahrensteil der Untersuchung von Wundern auf die Bischöfe, kodifizierte auf diese Weise deren Verantwortung auf ein frühes Stadium des Verfahrens,[[29]](#footnote-29) und etablierte mit seinen Dekreten erstmals eine rechtliche Unterscheidung und zwingend einzuhaltende Reihenfolge zwischen Selig- und Heiligsprechung.[[30]](#footnote-30)

Eine weitere Zäsur in der Geschichte der Heiligsprechungsverfahren stellt das Pontifikat von Prospero Lambertini (1675–1758), dem langjährigen *Promotor fidei* undspäteren Papst Benedikt XIV. (1740–1758) dar. In seinem oft zitierten Monumentalwerk *De servorum Dei Beatificatione Et Beatorum Canonizatione* (1734/38) versuchte er noch stärker als seine Vorgänger er eine Unvoreingenommenheit des Verfahrens herzustellen und von lokalen Gegebenheiten zu lösen.[[31]](#footnote-31) Visionären Verzückungen und mystische Strömungen wurden durch moderate und weniger abergläubische Formen von Frömmigkeit ersetzt.[[32]](#footnote-32) Er modernisierte Kanonisationen vor der (aufklärerischen) Kritik des späten 17. und 18. Jahrhunderts an Wundern, ordnete die Imaginationskraft in das medizinischen Wissen der Zeit ein und sorgte so für ein festeres Fundament, bei dem die Grenzen des Übernatürlichen klar umrissen waren.[[33]](#footnote-33) Jedoch war er trotz aller ‚Rationalisierung‘ stets Verteidiger und Wahrer christlicher Traditionen, wie Stefan Samerski betont.[[34]](#footnote-34) Sein Werk setzte letztlich viele nachtridentinische Ideale und die Idee der starken institutionellen Kräfte der Kurie um, die zwar im 16. Jahrhundert formuliert, jedoch häufig erst Ende des 17. und frühen 18. Jahrhunderts umgesetzt wurden.[[35]](#footnote-35) Insofern kann von einer *devozione regolata* statt einem *christianesimo ragionevole* gesprochen werden.[[36]](#footnote-36)

Auch der konkrete Ablauf eines (idealen) Seligsprechungsverfahrens des frühen 18. Jahrhunderts verdeutlicht eindringlich den Grad an Verrechtlichung und Standardisierung der Verfahren und spiegelt damit die systematische, empirische Vorgehensweise, die dem gesamten Prozess innewohnt. Der erste Schritt war der sogenannte Informativprozess oder *processus ordinarius* (manchmal auch *processus inquisitionis et informationis*) genannt. Der Informativprozess war an den Diözesanbischof (*ordinarius*) gebunden, in dessen Diözese der Kandidat[[37]](#footnote-37)\* gelebt hatte oder gestorben war.[[38]](#footnote-38) In den meisten Fällen reagierte der örtliche Bischof damit auf Drängen der Bevölkerung nach einem Verfahren.[[39]](#footnote-39) Ziel war es, die *fama sanctitatis* eines prospektiven Kandidaten schriftlich festzuhalten. Die *fama* musste sich auf Tugenden des Kandidaten oder sein Martyrium stützen.[[40]](#footnote-40) Fehlte diese, war ein Prozess quasi aussichtslos.[[41]](#footnote-41) Dieses Dossier dokumentierte die Tugenden des Kandidaten, seinen Lebenswandel, erfolgte Wunderheilungen ggf. ein Martyrium.[[42]](#footnote-42) Im späten 12. und frühen 13. Jahrhundert wurden weitere Maßnahmen erlassen, die in hohen Grade Sicherheit stifteten. So durften bereits unter Papst Innozenz III. (1198–1216) die Unterlagen nur noch versiegelt nach Rom geschickt und die Kommissionsmitglieder mussten zwingend vereidigt werden.[[43]](#footnote-43) Im 13. Jahrhundert erwuchs die lokale Untersuchung zu einem eigenen Prozessteil und es entwickelte sich eine formengebundene Prüfung des Materials.[[44]](#footnote-44) Auch hinsichtlich der Zeugen gab es früh feste Regeln: Bereits im 12. Jahrhundert waren im Informativprozess Lokaltermine und Befragungen vorgesehen.[[45]](#footnote-45) Durch das Dekret *Venerabili* Papst Gregors IX. (1227–1241) wurde festgeschrieben, dass Zeugen mit derselben Sorgfalt zu verhören seinen, wie es in gerichtlichen Prozessen üblich war – eine Regelung, die Papst Urban VIII. Anfang des 17. Jahrhunderts durch ein komplexeres Regelwerk ersetzte, welches bis ins 20. Jahrhundert Gültigkeit besaß.[[46]](#footnote-46) Papst Gregor IX. legte auch fest, dass die Zeugen mit festgelegten *articuli interrogatorii* befragt werden sollten. Sie durften also nicht frei sprechen, sondern nur auf Fragen antworten. Dadurch, so die Logik, sollte das Leben des Kandidaten objektiver untersucht, das Material handhabbarer werden.[[47]](#footnote-47)

Bereits während des Informativprozesses war effektive Unterstützungsarbeit – beispielsweise in Form von Briefen hochstehender Personen oder Institutionen an den Papst – erforderlich, die an die Dringlichkeit und Nützlichkeit eines solchen Verfahrens appellierten.[[48]](#footnote-48) Nicole Priesching betont, wie wichtig solche Netzwerke waren.[[49]](#footnote-49) Insbesondere Orden wie die Jesuiten verfügten über die nötige Infrastruktur und das Wissen, gezielt Informationen bereits zu Lebzeiten eines Kandidaten zu sammeln, worauf Markus Friedrich hingewiesen hat.[[50]](#footnote-50) Dies erklärt, warum gerade Angehörige von Orden, besonders die Jesuiten, Karmeliten, Dominikaner und Franziskaner (inkl. weiblicher Ordenszweige) eine übergroße Anzahl erfolgreicher Verfahren vorzeigen konnten, wie aus der statistischen Auswertung der 55 erfolgreichen Verfahren (1588–1767) von Peter Burke hervorgeht.[[51]](#footnote-51)

Informativprozesse waren in der Frühen Neuzeit sehr gebräuchlich, was sich jedoch nicht in Forschungsarbeiten widerspiegelt, in denen sie meist auf wenigen Seiten abgehandelt wurden.[[52]](#footnote-52) Die katholische Kirche strengte in der Frühen Neuzeit Informativprozesse hauptsächlich aus zwei Anlässen an.[[53]](#footnote-53) Erstens für die Erforschung der Eignung eines Kandidaten für einen Bischofssitz. Hierzu sind gerade für die Frühe Neuzeit einige Studien vorhanden.[[54]](#footnote-54) Zweitens eben als *processus ordinarius* in einem Kanonisationsverfahren, allerdings beschränken sich die meisten Studien hierzu auf diese mittelalterliche oder modernen Heilige.[[55]](#footnote-55) Zur Rekonstruktion der Bamberger Abläufe müssen demnach vorsichtig Arbeiten aus anderen Epochen herangezogen werden.[[56]](#footnote-56)

Nachdem also der Ortsbischof Informationen über einen Kandidaten gesammelt und nach Rom geschickt hatte, begann die erste Phase des Apostolischen Prozesses *in genere,* in dem die Ritenkongregation das eingesandte Material auf die *fama sanctitatis* prüfte.[[57]](#footnote-57) War vor Papst Urban VIII. die *fama* und damit ein öffentlicher oder legitimer, d. h. geduldeter und anerkannter Kult auf lokaler Ebene Grundvoraussetzung, um ein Verfahren einzuleiten, durfte ein Kandidat nun erst *nach* dem erfolgreichen Verfahren offiziell verehrt werden,[[58]](#footnote-58) was der Lenkung der Gläubigen und ihrer Frömmigkeitspraktiken durch Rom diente. Im Informativprozess wurden in erster Linie Lebenswandel, Wunder und heroische Tugenden dokumentiert, auf die noch eingegangen wird.[[59]](#footnote-59)

Nachdem bei positiver Prüfung der Unterlagen durch den römischen Postulator ein Verfahren eingeleitet wurde, verfasste anschließend der *Promotor fidei* (im Volksmund der *advocatus diaboli*), im Sinne eines Staatsanwaltes, ein Gegengutachten. Anschließend wurden sowohl in Rom als auch am Wirkungsort des Kandidaten die Wunder und die öffentliche Verehrung sowie deren Dauerhaftigkeit genau untersucht. Birgit Emich hat die päpstliche Entscheidungskultur (und damit die Wechselwirkung von Empirie und Glauben) in zwei Modi beschrieben. Sie geht von einem „Modus des Bürokraten“ und einen „Modus des Spirituellen“ aus.[[60]](#footnote-60) Ersteren siedelt Emich bei der Ritenkongregation an, die ab 1588 für Kanonisationsprozesse verantwortlich war. In ihr zeigt sich die „institutionalisierte, bürokratisierte, verstaatlichte, auch verwissenschaftlichte Weltkirche; im Modus des Spirituellen, der beim Papst liegt, steckt ihr spiritueller Kern, ihr Seinsgrund und damit ihre eigentliche Legitimation.“[[61]](#footnote-61) Der Modus des Bürokraten muss dabei die spirituelle Erkenntnis des Papstes absichern. Dieses System stärkte die päpstliche Autorität und band das Verfahren an Rom.

Mit den Gutachten, der Untersuchung der Wunder und der *fama* begann der Apostolische Prozess *in specie*, in dem Tugenden, Wunder und ggf. das Martyrium noch kritischer geprüft wurden. Hierfür wurden erneut Zeugen befragt bzw. sollten diese bereits verstorben sein, wurden noch einmal die vom Ortsbischof eingereichten Unterlagen daraufhin untersucht. Es war nicht selten, dass Lebens- und Rezeptionszeit eines Kandidaten zeitlich weit auseinanderlagen, was zeigt, warum eine möglichst umfassende und stichhaltige Dokumentation des Lebens eines Kandidaten so wichtig war. Promotor und ein Advokat gaben über die Unterlagen ihre Urteile ab.[[62]](#footnote-62) Anschließend folgten drei Kongregationssitzungen (*Antepraeparatoria, Praeparatoria und Generalis*), in denen anhand des *Summariums* aller Akten und der Urteile von Promotor und Advokat diskutiert wurde. Ein Urteil hierüber wurde in der letzten Sitzung der *Generalis* in Anwesenheit des Papstes verkündet.[[63]](#footnote-63) Nun beginnt nach Emich der „Modus des Spirituellen“. Die Approbation der Wunder sprach der Papst durch ein Dekret aus und entschied, ob er dem Sekretär den Auftrag zur Anfertigung eines Beatifikationsbreves geben sollte. Selbst bei einer eindeutigen Befürwortung der Kongregation konnte der Papst den Fortgang eines Verfahrens jederzeit ablehnen. Der Akt der Heiligsprechung selbst erfolgte in einem performativen Sprechakt während eines feierlichen Gottesdienstes im Petersdom, mit dem der Kandidat in den Kreis der Seligen aufgenommen wurde.[[64]](#footnote-64) Kamen anschließend neue Wunder hinzu, wurde ein Heiligsprechungsverfahren eingeleitet.[[65]](#footnote-65)

Die eben skizzierten Entwicklungslinien bedeuten gleichwohl nicht, dass nicht offiziell kanonisierte Heilige einfach verschwanden und nicht mehr verehrt wurden, jedoch wurden lokale Verehrungen nun eher verfolgt. Heiligkeit konnte jetzt leichter von vorgetäuschter Heiligkeit unterschieden werden und das Delikt der *affetatza santità* wurde um 1630 justiziabel, was die juristische Verfolgung devianter Glaubensformen erleichterte.[[66]](#footnote-66) Gleichwohl ließ Papst Urban VIII. die Verehrung von Personen zu, die seit mindestens 100 Jahre mit Wissen und Duldung Roms und des jeweiligen Bischofs vor Ort verehrt wurden – eine Ausnahme, die allerdings durch einen eigenen Prozess bestätigt werden musste.[[67]](#footnote-67)

Neben der rechtlichen Ebene sollen nun *zweitens* historisch-kritisch-philologische Verfahren genannt werden, mit denen die katholische Kirche Heiligkeit beweisen und absichern wollte. Die Amtskirche war sich des angesprochenen Problems bewusst, dass Kanonisationen bzw. der Ruf eines Heiligen und damit auch der der Kirche gerade dann angreifbar waren, wennWirkungs- und Rezeptionszeit eines Kandidaten weit auseinanderlagen. Besonders durch die philologische Textkritik der Humanisten wurden Fälschungen von älteren hagiographischen Texten aus dem Mittelalter enttarnt.[[68]](#footnote-68) Gerade vor dem Hintergrund der konfessionellen Auseinandersetzungen in der Frühen Neuzeit sah sich die Kirche gezwungen, die eigenen Urteile auf neue empirische Grundlagen zu stellen, indem hagiographische Texte durch humanistisch-geschulte, katholische Gelehrte einer kritischen Lektüre unterworfen wurden. Das bekannteste Projekt von katholischer Seite ist hierbei sicher die monumentale *Acta Sanctorum* der Bollandisten, die 1643 begonnen wurde und bis heute nicht abgeschlossen ist.[[69]](#footnote-69) Aber auch Werke wie *De Stigmatismo* (1644) von Théophile Raynaud oder – unter den Vorzeichen des 19. Jahrhunderts und der Hysterie-Debatte – das Werke des französischen Arztes Antoine Imbert-Gourbeyre (1817–1912) *La stigmatisation,* sind Versuche kritischer Authentifizierungs- und Klassifizierungsverfahren.[[70]](#footnote-70) Doch weil solche Formen gelehrter Textkritik im Fall Schonath keine Rolle spielen, soll an dieser Stelle eine Erwähnung genügen.

Stattdessen soll *drittens* die Rolle des Körpers als Beweis von Heiligkeit in Kanonisationsverfahren aufgezeigt werden. Unzweifelhaft spielen körperliche Zeichen von Heiligkeit, sei es am toten oder lebenden Körper, eine wichtige Rolle in der Geschichte der Hagiographie. Der Körper dient als Matrize, an dem sich Heiligkeit manifestiert, erfahrbar wird und geglaubt werden kann. Exemplarisch seien hier neben den Stigmata, die Unverwestheit und der Wohlgeruch eines Leichnams, verschiedene Askesepraktiken, Bilocationen oder Levitationen zu nennen.

Diese Klaviatur körperlicher Zeichen von Heiligkeit wurde als Zeichen der Auserwählung von Gott und als Anteil von Heiligen am himmlischen Gnadenschatz verstanden.[[71]](#footnote-71) Hier müssen jedoch unterschiedliche Ebenen getrennt werden: Zum einen muss die Verehrung körperlicher Zeichen von Heiligkeit durch die Bevölkerung von der rechtlich-verbindliche Akzeptanz dieser Zeichen durch die Amtskirche unterschieden werden. Zum anderen ist es entscheidend, ob körperliche Zeichen von Heiligkeit am lebenden oder am toten Körper beobachtet werden – nur letzteres konnte offiziell als Wunder oder Wunderheilung in einem Kanonisationsprozess anerkannt werden.[[72]](#footnote-72) So wurde beispielsweise Giuseppe da Copertino (1603–1663) aufgrund seiner angeblichen Levitationen intensiv in der Bevölkerung verehrt. Im Kanonisationsverfahren spielte dies jedoch keine Rolle, sondern es waren für seine Kanonisation zwei Wunderheilungen ausschlaggebend, die sich an seinem Grab ereignet haben sollen.[[73]](#footnote-73)

Zeichen von Heiligkeit, die aus der hagiografischen Tradition bekannt waren, konnten somit zwar den Ruf eines prospektiven Heiligen stärken und Anlass für ein Verfahrens sein.[[74]](#footnote-74) Sie allein genügten aber nicht im Prozess, egal ob diese am lebenden oder toten Körper beobachtet wurden. Denn ganz generell konnte nur dann jemand zu den Ehren der Altäre erhoben werden, wenn neben Wundern immer auch heroische Tugendgrade nachweislich vorhanden waren, auf die gleich eingegangen wird.[[75]](#footnote-75)

Auch bezüglich der Wunder sind Vereinheitlichungs- und Rationalisierungstendenzen zu beobachten. Besonders unter dem bereits erwähnten Papst Benedikt XIV. wurden Wunder kritischer gesehen und Magie, Rituale sowie Formen der Übertreibung ausgeschlossen. Stattdessen waren die Heilige Schrift, kirchliche Traditionen, Konzilen, Kirchenväter und die päpstliche Gesetzgebung gewichtig. Lambertini betont in *De Servorum Dei,* dass es häufig unmöglich sei, zwischen körperlicher Imaginationskraft (im frühneuzeitlichen Sinne) und einer göttlichen Intervention zu unterscheiden und mahnt zur Mäßigung.[[76]](#footnote-76) Das Konzept von Heiligkeit wurde durch ihn messbarer und erhielt eine neue Qualität, indem sie von einem schwammigen Konzept wunderwirkender Mächten hin zu einem eher ethischen Ideal transformiert wurde.[[77]](#footnote-77) Es ist dabei kein Widerspruch, dass Lambertini einerseits übernatürliche Ereignisse streng an die *ratio* band und generell Vorsicht bei spirituellen Manifestationen äußerte, und andererseits dennoch Wunder zwingend für eine Selig- oder Heiligsprechung erforderlich waren.[[78]](#footnote-78)

Doch was galt als Wunder und wie wurde es bewiesen? Ganz generell musste für die Evidenz eines körperlichen Wunders eine klare Vorstellung vorherrschen, was körperlich ‚normal‘ war. Hierzu wurden Wunder in die drei Klassen *supra naturam* (übernatürlich), *contra naturam* (widernatürlich) und *praeter naturam* (außernatürlich) unterteilt. Wunder, die als *supra naturam* galten, unterschieden sich substantiell (*quoad substantiam*) von dem, was in der Natur möglich war, wie beispielsweise die Auferstehung einer Person.[[79]](#footnote-79) Unter der Klasse der Wunder *contra naturam* wurden Ereignisse gefasst, die theoretisch passieren konnten, jedoch nicht der jeweiligen Person (*quoad subjectum*). So können zwar Vögel fliegen, Menschen jedoch nicht. *Contra naturam* wäre also ein Heiliger wie der erwähnte Giuseppe da Copertino (1603–1663), dem die Fähigkeit zu Fliegen zugesprochen wurde.[[80]](#footnote-80) Wunder der dritten Ordnung *praeter naturam* spielten hauptsächlich in Kanonisationsverfahren eine Rolle.[[81]](#footnote-81) Sie unterschieden sich von der Natur nur *quoad modum*, also in der Art und Weise wie sie passierten. Hier geht es um Heilungen, die sowohl theoretisch als auch bei der jeweiligen Person möglich wären, im konkreten Fall jedoch nur durch göttliche Intervention erklärt werden konnten.[[82]](#footnote-82) Ausgehend von dieser Norm wurde einen unheilbare Krankheit als Heilung durch die Fürbitte des Kandidaten angesehen, die durch mindestens zwei Zeugen bestätigt werden musste.[[83]](#footnote-83)

Eine besonders große Bedeutung beim Überprüfen körperlicher Zeichen von Heiligkeit *innerhalb* des Prozesses kamen medizinische Gutachten zu, die gerade in der jüngeren Forschung Aufmerksamkeit erfuhren.[[84]](#footnote-84) Entgegen der Vorstellung von der Kirche als Gegnerin der Wissenschaft, wurden insbesondere Autopsien verwendet, um die Heiligkeit einer Person zu beweisen. Obwohl solche Autopsien schon im Mittelalter nicht unüblich waren – beispielsweise wurde der Körper zum Zweck der Einbalsamierung geöffnet – änderte sich die Prüfung von Wundern im Zuge der Reformen von Trient. Nach dem Konzil wurden Mediziner zunehmend herangezogen, um den heiligem Status einer Person zu belegen und zu legitimieren. Ab dem 17. Jahrhundert wurden Autopsien dann fester Bestandteil der Verfahren, wie Bradley Bouley in seiner beeindruckenden Studie belegt hat.[[85]](#footnote-85)

Wie dringend die Evidenz von körperlichen Untersuchungen wie Autopsien aber historisiert werden muss, zeigt der Fall von Filippo Neri (1515–1595), dem Gründer der Oratorier. Als Neris Leichnam kurz nach seinem Tod einer Autopsie unterzogen wurde, stellten die Mediziner ein unnatürlich großes Herz fest, dem sich die Rippenbögen und Arterien angepasst hätten. Dieses übergroße Herz wurde als Zeichen seiner überbordenden Liebe für Gott gedeutet.[[86]](#footnote-86) Anders verhält es sich jedoch zu Beginn des 18. Jahrhunderts, als Papst Benedikt XIV. in seinem *De Servorum Dei* explizit auf Neris Herz Bezug nahm und diese Anomalität nicht mehr als übernatürlich oder wundersam bezeichnete. Die medizinischen Standards waren in knapp hundertfünzig Jahren fortgeschritten und ein solch vergrößertes Herz wurde nicht mehr als nicht-natürlich wahrgenommen –[[87]](#footnote-87) gleichwohl ein einmal anerkanntes Wunder anders als medizinische Urteile nicht nachträglich abgesprochen werden durfte.[[88]](#footnote-88)

*Viertens* stellen die Heroischen Tugendgrade eine weitere Möglichkeit dar Heiligkeit zu versichern. Indem versucht wurde, empirische Objektivität durch den Verfahrensablauf, durch die kritische Prüfung von Dokumenten und der skeptischen Beurteilung des Körpers herzustellen, wurde auch angestrebt, den Charakter eines Kandidaten in ein einheitliches Raster zu fassen. Als heroischen Tugendgrade wird das Vorhandensein der drei theologischen c*aritas, fides, spes* und der vier Kardinalstugenden *iustita, temperantia, virtus* oder *fortidudo* und *sapientia* oder *prudentia* bezeichnet. Diese dienten als Gradmesser von Heiligkeit und wurden häufig durch die drei evangelischen Räte Gehorsam, Keuschheit und Armut ergänzt.[[89]](#footnote-89) Sie waren stets geschlechtsspezifisch und die Gewichtung einzelner Tugenden wandelte sich im Laufe der Jahrhunderte. Auch wurde nicht immer ein und dasselbe unter einer Tugend verstanden.[[90]](#footnote-90) Thomas von Aquin (1225–1274) sah in den heroischen Tugenden keine gewöhnlichen Tugenden, sondern göttliche Gaben. Der Mensch wurde durch diese Gaben „zur Aufnahme der göttlichen Einwirkung fähig und geneigt gemacht.“[[91]](#footnote-91) Es ging also nicht darum, diesen Idealen in außergewöhnlicher Weise zu entsprechen, sondern dass sich das göttliche Wirken als Gnade in einer Person manifestierte. Um diese Gnaden von gewöhnlicher Tugendhaftigkeit zu unterscheiden, nutzte Thomas von Aquin das Konzept der heroischen Tugenden.[[92]](#footnote-92) Jede Person, die nie eine schwere Sünde beging oder sich eine außerordentliche Buße auferlegte konnte heroischen Tugendgrade erlangen. Entscheidend war dabei die Intensität bzw. der Grad an Liebe. Die Tugenden sind miteinander verbunden; die Liebe ist die höchste der Tugenden. Heiligkeit ist in diesem Sinne eine Vollendung des gesamten Lebens, weswegen keine Tugend fehlen durfte und was im Prozess durch Zeugenaussagen belegt werden musste.[[93]](#footnote-93) Dies konnte nicht nur quantitativ, sondern auch qualitativ geschehen. Die Tugenden mussten „rasch, leicht und mit Freude ausgeübt“ werden und nicht durch harte und schwierige Ausübung geformt sein.[[94]](#footnote-94) Dabei wurde keine Makellosigkeit erwartet, sondern, so besonders Benedikt XIV., müssten die individuellen Lebensumstände und die Möglichkeit zur Ausformung der Tugenden individuell betrachtet werden.[[95]](#footnote-95)

Erst an der Wende vom 16. zum 17. Jahrhundert wurde der Begriff bei Heiligsprechungen zunehmend wichtig, und fand über die Praxis und nicht über die Gesetzgebung Eingang in die Verfahren.[[96]](#footnote-96) Erstmals erwähnt wird der Begriff in einem Unterstützerbrief der Universität Salamanca an Papst Clemens VIII. während des Kanonisationsprozesses der Teresa von Àvila Erwähnung, wird dort jedoch nicht weiter spezifiziert. Von 1614–1616 wurde der Begriff von den Auditoren der Rota verwendet, ehe 1624 die Formel „constare de sanctitate et heroicis virtutibus“ verpflichtend wurde.[[97]](#footnote-97) Ab der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts gehörte der Begriff zur festen Terminologie der Verfahren, ehe Benedikt XIV. den Begriff für den Heiligsprechungsprozess endgültig definierte.[[98]](#footnote-98)

An dieser Stelle soll die eingangs formulierte Frage nach der Prüfung von Heiligkeit auf lokaler Ebene noch einmal aufgegriffen werden und der Informativprozess in den Mittelpunkt gerückt werden. In der Forschung wurden bisher noch nicht ausreichend die Diskurse, Narrative und Praktiken der Informationsgewinnung untersucht, die auf lokaler Ebene – vor dem offiziellen Verfahren – eine Rolle spielten. In Bezug auf den deutschsprachigen Raum des 18. Jahrhunderts fand eine solche Untersuchung noch überhaupt nicht statt.

Doch die Relevanz einer solchen Untersuchung der lokalen Ebene, wie ich sie am Fall Schonath vornehmen möchte, erklärt sich aus dem Verhältnis zwischen der Vorphase eines (potentiellen) Informativprozesses, dem Informativprozess selbst und den übrigen eben skizzierten kritischen Prüf- und Verfahrensschritten in Rom: Je formalisierter und standardisierter ein Verfahren war, umso angreifbarer war es bei Formfehlern und umso leichter konnte es scheitern. Deswegen mussten nicht allein Dokumentationspraktiken oder die Befragung von Zeugen einheitlichen Standards entsprechen: Sondern bereits erste, offizielle, aber auch inoffizielle Beobachtungen und subjektive Eindrücke durch das soziale Umfeld konnten Eingang in das Dossier eines Informativprozess finden. Es waren Momente der Irritation von Mitschwestern, Beichtvätern, Ordensangehörigen und fürstbischöflichen Amtsträgern, die spiegelten, was als heilig oder deviant, Ausdruck vorgetäuschter Heiligkeit oder Krankheit oder gar Besessenheit wahrgenommen wurde.

Welche große Rolle diese offiziellen und inoffiziellen Wissensbestände vor einem Verfahren einnahmen, zeigt das folgende Beispiel: Papst Benedikt XIV. schrieb 1745 an den Augsburger Bischof Joseph Ignaz Philipp von Hessen-Darmstadt im Fall der Crescentia Höß aus Kaufbeuren, einer weiteren Mystikerin des 18. Jahrhunderts.[[99]](#footnote-99) Rom hatte den Bischof aufgefordert den Lebenswandel und den Ruf der breit verehrten Crescentias zu untersuchen.[[100]](#footnote-100) Jedoch verstarb Crescentia Höß vor Eintreffen dieses Briefes im April 1744. Obwohl der päpstliche Auftrag damit eigentlich erloschen war, holte der Augsburger Bischof unter dem Impetus ein Seligsprechungsverfahren anzuregen die geforderten Informationen ein und sandte diese Unterlagen nach Rom. Jedoch, so schrieb es darauf Papst Benedikt XIV. in seinem Brief, läge aufgrund des Dahinscheidens Crescentias nun ein gänzlich anderer Sachverhalt vor und es müsse der zwingend erforderliche Zeitraum von 50 Jahren abgewartet werden,[[101]](#footnote-101) ehe Beweise für eine Seligkeit gesammelt werden dürften. Denn eine intensive Verehrung im Volk unmittelbar nach dem Tod einer verehrten Person sei gewöhnlich, würde jedoch nichts über die *fama* aussagen.[[102]](#footnote-102) Außerdem hatte der Bischof noch weitere Formfehler begangen.[[103]](#footnote-103) Zeugen wurden ohne Eid verhört und fälschlicherweise in Gruppen befragt. Auch waren die Fragen zu allgemein formuliert, so dass nichts über wundersame Handlungen Crescentias gesagt werden konnte.[[104]](#footnote-104) Papst Benedikt XIV. erinnert den Bischof daran, dass Informationen nach dem korrekten Prozedere eingeholt werden müssten, da sie andernfalls nicht Teil eines prospektiven Informativprozesses werden dürfen. Dieses Beispiel verdeutlicht, wie sorgfältig die rechtlich-korrekte Einholung von Informationen auf lokaler Ebne erfolgen musste, damit ein Kandidat der kritischen Prüfung im *processus apostolicus* standhalten konnte.[[105]](#footnote-105)

Nach dieser Darstellung von Formen empirischer Vorgehensweise auf kurialer Ebene, soll nun mit einer *frömmigkeits- und mentalitätsgeschichtlichen Herangehensweise* untersucht werden, mit welchen *Mitteln* und auf Basis welcher *Diskurse* Bischof und Dominikaner in Bamberg prüften, ob Columba eine lebende Heilige sei und ob Bedarf bestand, ihr Leben, ihre Tugenden und Wundertätigkeiten zu dokumentieren, damit diese bei Bedarf für ein postumes Kanonisationsverfahren zur Verfügung stünden.

Dabei steht die Frage im Mittelpunkt, *wie* und mit welcher *Methode* beobachtet wurde, die gemachte Schlussfolgerung zu autorisieren. Ich gehe also davon aus, dass auch auf lokaler Ebene empirische Vorgehensweisen zu beobachten sind. Die bisherigen Ausführungen zeigen, dass in Kanonisationsverfahren, besonders ab dem 17. Jahrhundert die Loslösung von lokalen Gegebenheiten, die Unvoreingenommenheit des Verfahrens das Ziel war, um eine neutrale, möglichst affektlose Beobachtersituation zu etablieren.[[106]](#footnote-106) Je eindeutiger diese Kriterien vorhanden waren, desto glaubwürdiger war die Heiligkeit. Doch was bedeutete das konkret für die lokale Ebene?

Es spielt im Folgenden keine Rolle, dass im Fall Columba Schonath Fürstbischof und Dominikaner kein Zeichen von Heiligkeit feststellen konnten, weil es hier um den Prozess und nicht um dessen Ergebnis geht. Denn auch Papst Benedikt XIV. konnte bei Crescentia Höss „ganz offenherzig gestehen, daß Wir [sc. der Papst, E. F.] an ihr keine heroischen Tugend, keine Zeichen, und kein von dem allmachtsvollen Gott auf ihren Fürspruch gewirktes Wunderzeichen entdecket haben.“[[107]](#footnote-107) Nichtsdestotrotz wurde 1775 ein Seligsprechungsprozess eingeleitet und Crescentia Höss 1900 selig- und 2001 als erste Deutsche des dritten Jahrtausends heiliggesprochen. Im Fall Columba hingegen waren im 20. Jahrhundert eine *fama*, heroische Tugenden und ein potentielles Wunder soweit anerkannt, dass 1999 ein Informativprozess eingeleitet wurde.

Auch ist eine Trennung von Orden und Bischof hier, anders als im vorangegangen Kapitel, nicht erforderlich, weil es nicht um rechtliche Zuständigkeiten oder (kirchen-)politische Aushandlungsprozesse gehen soll. Außerdem sind keine inhaltlichen Unterschiede zwischen den beiden Gruppen zu erkennen, sie eint vielmehr gemeinkatholische Erklärungsmuster der Vorgänge um Columba. Gibt es hingegen Unterschiede hinsichtlich Mentalitäten und Strategien der Verifizierung bzw. Falsifizierung von Heiligkeit, so sind diese individuell und nicht gruppenspezifisch.

### Die Unterscheidung der Geister als Techniken geistlicher Führung

Nachdem in den Kapiteln eins und zwei die Unterscheidung der Geister vorwiegend als göttliches Charisma Columbas und als soziale Praktik der Schwesternschaft behandelt wurde, soll nun die Unterscheidung in ihrer häufigsten Erscheinungsform, nämlich als Teil der geistlichen Führung von Frauen, im Mittelpunkt stehen.

Wie bereits aufgezeigt wurde, war die Begegnung mit dem Übernatürlichen – sei es in Form göttlicher oder teuflischer Kräfte – nicht nur eine alltägliche Erfahrung für die Menschen in der Frühen Neuzeit.[[108]](#footnote-108) Vielmehr stellte diese Art der Begegnung zwei Facetten derselben religiösen Erfahrung dar.[[109]](#footnote-109) Dem lag die Vorstellung zugrunde, dass Gott und Teufel unmittelbar, sinnlich erfahrbar und materiell in die Welt eingreifen konnten. Der Kontakt mit dem Übernatürlichen war von einer permanenten Unsicherheit und Ambiguität geprägt. Träume, Visionen, innere Stimmen und religiöse Empfindungen mussten interpretiert und hinsichtlich ihrer Herkunft geprüft werden. Denn die Gefahr zu sündigen und damit das Seelenheil zu gefährden war stets präsent,[[110]](#footnote-110) was den eschatologischen Charakter der Unterscheidung der Geister unterstreicht.[[111]](#footnote-111) Das Ringen von „Gut“ und „Böse“ wurde auch in übernatürlichen Naturerfahrungen sichtbar. Die Natur wurde in hohem Grade als zeichenhaft begriffen – es sei hier nur an die Bedeutung von Prodigien und Wundergeburten in der Frühen Neuzeit erinnert, die denjenigen, der sie zu lesen wusste, vor Sünde und Unglück bewahren konnten.[[112]](#footnote-112) Es war auch deswegen so wichtig die Geister korrekt zu unterscheiden, weil der Teufel gerade dann als so gefährlich galt, wenn er vorgab eine gute Kraft zu sein, eben als der oft zitierte „Engel des Lichts“,[[113]](#footnote-113) der beliebige Formen und Größen annehmen konnte.[[114]](#footnote-114)

Vor diesem Hintergrund war die *discretio spirituum* eine komplexe analytische Technik, um Orientierung in dieser zeichenhaften Welt zu geben. Auch wenn diese Technik in erster Linie in der institutionellen Seelsorge eine Rolle spielte, soll es im Folgenden um eher seltene, anspruchsvolle Herausforderungen wie Wunder, außergewöhnliche Fähigkeiten, Ekstasen, Visionen und Erscheinungen gehen, die durch Prüfung und unter Ausschluss verschiedener heuristische Rahmenbedingungen authentifiziert werden konnten.[[115]](#footnote-115) Es standen dabei folgende Fragen im Mittelpunkt: Waren scheinbar wundersame Phänomene wirklich übernatürlich? Falls ja, waren sie göttlichen oder dämonischen Ursprungs? Falls nicht, waren sie Formen der Simulation oder menschlichen Täuschung? Oder hatten sie vielmehr organische oder psychische Ursachen?[[116]](#footnote-116) Es wurden also Gegenüberstellungen wie natürlich/übernatürlich, göttlich/teuflisch und echt/vorgetäuscht abgearbeitet,[[117]](#footnote-117) was den engen Zusammenhang von Mystik, Besessenheit und Heiligkeit verdeutlicht.

Antworten auf diese Fragen zu finden, und damit Sicherheit zu stiften, war fraglos schwierig, denn die meisten Begegnungen mit dem Übernatürlichen waren stets intersubjektiv, immer verinnerlicht und damit nicht oder nur schwer zugänglich für äußere Untersuchungen.[[118]](#footnote-118) Es handelt sich bei der Unterscheidung der Geister nicht um eine feste, dogmatische Theologie. Vielmehr war der Diskurs fluide und „defended and developed at the same time that new alternative epistemological, psychological, medical, judicial, and scientific explanatory systems were proposed by both Protestant opponents of the Catholic Church and by its own members to account for many of the symptoms that characterized both divine and diabolic possessions“.[[119]](#footnote-119) Dies erklärt nicht nur, warum die Unterscheidung der Geister als Versicherungsstrategie von Heiligkeit historisiert werden muss, sondern verdeutlicht, warum diese Technik in Untersuchungen zur Konstruktion von Heiligkeit eine stärkere Berücksichtigung erfahren sollte.

Besonders die jüngere Forschung, die die Unterscheidung verstärkt als kulturelles Phänomen abseits theologischer Diskurse begreift, betont, dass es sich bei dieser Unterscheidungstechnik um ein empirisches Verfahren handelt.[[120]](#footnote-120) Stuart Clark zeigte 1997 als einer der ersten, dass der Glaube an Dämonen Teil des Naturverständnisses frühneuzeitlicher Menschen war. Dämonologie und Angelologie waren in dieser Hinsicht Wissenschaften, mit denen der Verführung des Teufels begegnet werden konnte.[[121]](#footnote-121) Damit setzte sich Clark von älteren, nicht-theologischen Arbeiten ab, die diese Wissensformen als theologisch, jedoch auf keinen Fall natur-wissenschaftlich betrachteten.[[122]](#footnote-122)

Es wäre anachronistisch zwischen natürlich bzw. naturwissenschaftlich und theologisch-übernatürlich als diametrale Kategorien zu trennen. Vielmehr sind sie auf einem linearen Spektrum angeordnet und bedingen sich wechselseitig.[[123]](#footnote-123) Wie Moshe Sluhovsky und Nancy Caciola betont haben, haben die Diskurse über die Unterscheidung der Geister nicht nur theologische, sondern auch eine wissensgeschichtliche Bedeutung.[[124]](#footnote-124) Das Gros der kulturhistorischen Studien fokussiert sich auf das Mittelalter bis lediglich 1700 und auch der deutschsprachige Raum fällt aus dem Raster.[[125]](#footnote-125) Der Fall Schonath legt nahe, diesen Untersuchungszeitraum noch zu erweitern. Wie aus den Quellen hervorgeht, waren noch in den 1760er Jahren die Unterscheidung der Geister und damit der Glaube an ein direktes Wirken von Gott und Teufel selbstverständliche Grundlage des Naturverständnisses von Fürstbischof und Dominikanern. In zahllosen Briefen wird Gott um die „gaab der unterscheidung deren geistern” gebeten, um einer „in so bedenkliche umbstände versezten geistlichen Person” wie Columba zu helfen.[[126]](#footnote-126) Wenn also bei Columba kein Anzeichen von Heiligkeit festgestellt werden konnte, ist dies keineswegs Ausdruck einer aufgeklärten Rationalität die übernatürliche Ereignisse negiert, sondern Ergebnis der unterschiedenen Geister. Es gilt ferner zu fragen, ob Veränderungen vom 17. zum 18. Jahrhundert hinsichtlich der Vorgehensweise, der Art und Erscheinung der Geister sowie ihrer Gefährlichkeit zu erkennen sind. Ein weiterer Aspekt, den die bisherigen Studien meines Erachtens (aufgrund fehlender, geeigneter Quellen) vernachlässigen, ist die Frage nach dem konkreten Vorgehen. Wie wurde *konkret* unterschieden und wie wurde beobachtet?

Die Geschichte der Unterscheidung der Geister ist aber nicht als linearer Rationalisierungsprozess zu begreifen. Bereits seit dem späten Mittelalter existieren naturalistische Erklärungsansätze parallel zu religiösen Deutungsmustern übernatürlicher Ereignisse.[[127]](#footnote-127) Welcher Aspekt sich aber linear gestaltet, ist die zunehmende Bedeutung der Unterscheidung seit dem Mittelalter,[[128]](#footnote-128) mit dem eine zunehmende Professionalisierung von Klerikern gegenüber Laien einherging. Der frühneuzeitliche Diskurs über die Unterscheidung der Geister war stets geschlechtsspezifisch, d. h. männliche Kleriker sahen in erster Linie nur sich selbst in der Lage die Geister korrekt zu unterscheiden. Auf diese Weise konnten das Ergebnis einer erfolgten Unterscheidung der Geister Zuschreibungen wie melancholisch oder hysterisch, besessen oder betrügerisch lauten,[[129]](#footnote-129) was die Unterscheidung der Geister zu einem Mittel immer restriktiveren Umgang mit weiblicher Spiritualität in der Frühen Neuzeit machte.[[130]](#footnote-130) Auch im Fall Schonath sah die klerikale Obrigkeit die Notwendigkeit Columba einen Beichtvater zuzuteilen, der in der „Kunst versiert“ sei, also „zwischen echter und falscher Erscheinung zu unterscheiden weiß, dass er den Geist zu prüfen weiß, ob er von Gott oder vom Teufel stamme und dass er [sie] schließlich durch heroische Taten führen kann zur geistlichen Vollendung.“[[131]](#footnote-131)

Ungeachtet dieser Selbstwahrnehmung der Kleriker, war die Unterscheidung allerdings kein einseitiges Instrument zur Etablierung der Hierarchie zwischen Klerikern und Laien, zwischen Männern und Frauen. Wie Moshe Sluhovsky, Clare Copeland und Jan Machielsen gezeigt haben, handelt es sich bei dieser Praktik immer auch um eine „social practice“ bzw. „communal process“.[[132]](#footnote-132) An der Deutung übernatürlicher Ereignisse, an der Selbstbeobachtung und der Beobachtung anderer partizipierten stets alle Akteure, was auch die folgenden Ausführungen zum Fall Schonath zeigen.[[133]](#footnote-133) Vier verschiedene Techniken der Unterscheidung der Geister im Bereich der Seelsorge können beobachtet werden, mit denen Columbas Heiligkeit lassen geprüft wurde:

*Erstens* konnten die Geister auf der *Basis von Texten* unterschieden werden. Im Fall Schonath erfolgt diese textuelle Unterscheidung hauptsächlich auf Basis ihrer Selbstzeugnisse, also denjenigen Texten, in denen Columba auf Befehl des Beichtvaters ihre Visionen und übernatürlichen Begegnungen festhalten musste.

Diese Texte sind nie ein vollkommen authentischer Spiegel übernatürlicher (Gottes-)Erfahrung. Anders als beispielsweise die Bollandisten,[[134]](#footnote-134) war sich Columbas Beichtvater der Herausforderung vergangene Geister zu unterscheiden, offenbar nicht bewusst. Denn der Akt des Schreibens stellte bereits eine Unterscheidung durch Columba selbst dar,[[135]](#footnote-135) in dem sie ihr bisheriges Leben reflektiert und in Sinnzusammenhänge kontextualisiert. Columba hatte die Geister also vorab bereits selbst unterschieden, was den Befund von Sluhovsky bzw. Copeland und Machielsen, die Geister würden stets von allen Akteuren unterschieden werden, bestätigt. Denn Charakteristika von Selbstzeugnissen, wie sie die Selbstzeugnisforschung herausgearbeitet hat, müssen auch bei einer textuellen Unterscheidung berücksichtigt werden. So zum Beispiel Formen des (be- oder unbewussten) *self-fashionings*, der retrospektiven (Um-)Deutung von Erfahrungen während des Schreibens, das Einarbeiten von Wissen, das zum Zeitpunkt des beschriebenen Erlebnisses noch nicht bestand oder der schlichten Täuschung, indem Texte ausgeschmückt wurden.[[136]](#footnote-136)

Die Beichtväter, allen voran der nur für Columba zuständige Heinrich Preissig, gingen beim Unterscheiden von der grundsätzlichen Prämisse aus, dass die Texte unverfälschte Produkte der visionären Erlebnisse Columbas seien, die frei von Stilisierung oder vorangegangen Interpretationen waren. Sowohl fehlende Hinweise in den ansonsten detaillierten Briefen hinsichtlich Formen von Textkritik, also auch die eins-zu-eins Verwendung der Texte legt dies nahe. Zudem wird Columba auf Basis hierarchischer Geschlechtervorstellungen unterschieden.

Abgesehen von dieser Prämisse ist Skepsis fraglos charakteristisch für Preissigs Art der Prüfung und Interpretation von Columbas Texten– ein Element, das auch die Forschung betont.[[137]](#footnote-137) Doch um das Vorgehen der Beichtväter konkreter zu erklären, möchte ich Formen des systematischen Betrachtens anführen, wie beispielsweise Simone de Angelis es beschrieben hat. In *Sehen als Form wissenschaftlicher Erfahrung* zeigt er Modalitäten des Wissenserwerbers und die Autorisierung von Wissen (hier in der Pflanzenkunde) durch Texte und Zeichnungen, die Wissen generieren und beglaubigen.[[138]](#footnote-138) Auch im Fall Schonath läuft die Entscheidungsfindung hauptsächlich über schriftliche Kommunikation, denn die Erzeugung von Deutungshoheit war an konsensuale Wissensbestände gebunden. Entscheidend für die Bildung und Stabilisierung von Autorität war laut de Angelis erstens, die Berücksichtigung fremder Autoritäten (Annahme der *Rückführbarkeit*) durch Manuale und Handbücher. Diese Texte konnten herangezogen werden, weil sie zweitens als vertrauenswürdig eingestuft wurden (*Theorie der Vertrauenswürdigkeit).* Drittens war die Annahme der *Kompetenz* der gelehrten Autoritäten wichtig. Viertens die *Aufrichtigkeit* der Autoritäten.[[139]](#footnote-139) Es wurde also davon ausgegangen, dass diese Autoren nicht vorsätzlich täuschten.

In diesen Werken wurde das übliche Verhalten von Dämonen und Engel definiert. Allein zwischen 1500 bis 1700 wurden über einhundert solcher Texte gedruckt, was die große Bedeutung der Unterscheidung der Geister in der Seelsorge unterstreicht.[[140]](#footnote-140) Im Mittelpunkt standen lebenspraktische Fragen der Seelenführung, Frömmigkeit und Askese allgemein, aber auch Träume und Visionen sowie Probleme mit Privatoffenbarungen, Dämonen-, Hexen-, und Aberglauben waren Gegenstand dieser Handreichungen.[[141]](#footnote-141) Die sicher bedeutsamsten Traktate des Mittelalters und der Frühen Neuzeit sind Heinrich von Langensteins (ca. 1325–1397) *Liber de discretione spirituum* sowie die von Jean Gerson (1363–1429) verfassten Schriften *De distinctione verarum visionum a falsis* und *De probatione spirituum.*[[142]](#footnote-142)Die drei Werke waren zumindest in der Bibliothek des Bamberger Christopherus-Klosters vorhanden, wie ein handschriftlicher Katalog beweist, der bei der Säkularisation des Klosters erstellt wurde.[[143]](#footnote-143)

Auch wenn das Vorhandensein eines Titels fraglos stets nur eine Annäherung an eine mögliche Verwendung darstellen kann, nennt zumindest Preissig ein konkretes Werk, auf dessen Grundlage er Columba beurteilte: *De Servorum Dei* von Papst Benedikt XIV., habe er mit großer Bewunderung gelesen und mit dieser „angewiesenen Richtschnur der Methode von Papst Benedikt XIV“ Columba untersucht.[[144]](#footnote-144) Papst Benedikt XIV. wollte mit seinem Werk Entscheidungshilfen geben, ob außergewöhnliche Ereignisse wie beispielsweise spontane Heilungen als Wunder anzusehen seien oder nicht.[[145]](#footnote-145) Preissig schreibt, er sei durch diese „Richtschnur“ zu dem Schluss gekommen, weder die „Tugenden der Armen Seelen und nicht strenge Heroen, und nicht göttliche Ekstasen, aber natürliches oder Einbildungen“ an Columba beobachten zu können. Auch erkannte er an ihr „weder Verzückungen, schließlich keine eingeräumten gnadenhaften Gaben“.[[146]](#footnote-146) Er ging also von einer rein natürlichen Erklärung für Columbas Visionen und ihre übernatürlichen Fähigkeiten aus.

Trotz der Handbücher und Manuale blieb die korrekte Unterscheidung ein äußerst diffiziles Unterfangen und nicht jeder Versuch führte zu einem (eindeutigen) Ergebnis.[[147]](#footnote-147) Das *Rituale Romanum* (1614), auf dem viele Manuale des 17. und 18. Jahrhunderts basierten,[[148]](#footnote-148) zeigt exemplarisch die Schwierigkeiten auf, mit denen die Seelsorger konfrontiert waren. So mussten natürliche Krankheiten, die beispielsweise durch ein zu viel an schwarzer Galle hervorgerufen wurden, unbedingt vorher ausgeschlossen werden.[[149]](#footnote-149) Um keinem Anachronismus zu unterliegen, muss also stets die ganzheitliche Vorstellung von Körper, Seele und Geist der Frühen Neuzeit berücksichtigt werden, um den engen Zusammenhang zwischen mystischer Erfahrung, Imaginationskraft, Besessenheit und den damit verbundenen Körperzeichen zu verstehen. Auch wurden die Geister nach dem *Rituale* nur noch zwischen natürlichen und außernatürlichen (*praeter naturam)* Ursprüngen von Besessenheit und nicht länger zwischen „divine and diabolic possession“ unterschieden.[[150]](#footnote-150)

Ein Beichtvater konnte seiner Verantwortung die Geister anderer zu prüfen allerdings nur dann nachkommen, wenn er bei sich selbst ebenfalls eine gründliche innere Reflexion vornahm, da der Prüfende ja selbst Opfer teuflischer Einflüsterungen werden konnte. So baten Preissig und die anderen Patres in ihren Briefen nach Rom nicht nur immer wieder um Rat und Beurteilung seiner Entscheidungen,[[151]](#footnote-151) sondern Preissig prüfte sich auch selbst: „Ich übe mich kontinuierlich in Einübung der jener Tugenden ein.“[[152]](#footnote-152) Damit ist schlicht die monastische Tugend der *discretio*, die ein Abt oder eine Äbtissin haben sollte, gemeint. Hier muss jedoch zwischen der *discretio* als Gabe (charisma) und *discretio* im Sinne von Führung normativen Verhaltens unterschieden werden.[[153]](#footnote-153)

Doch erfolgte die textuelle Unterscheidung nicht allein auf Basis von Columbas Selbstzeugnissen, sondern fand auch in denjenigen Briefen statt, die zwischen den Beichtvätern, dem Fürstbischof und dem Ordensgeneral in Rom ausgetauscht wurden. Sowohl die schriftlichen Diskussionen über Columbas Zustände, als auch die Erkundigungen, die Fürstbischof und Dominikanerorden in Auftrag gaben, sind eine Form der textuellen Unterscheidung der Geister. Es ist daher kein Zufall, dass besonders die Beschreibungen der Beichtväter in einem deskriptiven, affektlosen Stil verfasst wurden, um auf Grundlage einer neutralen Berichterstattung ein Bild von Columbas vermeintlicher Heiligkeit zu gewinnen.

So wurden individuelle Faktoren, wie Columbas soziales Umfeld, ihr Lebensstil, Geschlecht, Alter, Bildung, Erfahrung etc. mit in die Überlegungen einbezogen. Dies hatte bereits Jean Gerson (1363–1429) gefordert,[[154]](#footnote-154) der Verfasser der erwähnten *De distinctione verarum visionum a falsis* und *De probatione spirituum.[[155]](#footnote-155)* Beispielsweise wurde kurz nach Auftreten der Stigmata der ehemalige Klosterbeichtvater Höld angeschrieben, um Columba, die er noch aus ihrem Noviziat kannte, ein Glaubenszeugnis auszustellen.[[156]](#footnote-156) Auch wurden längere Textpassagen von Columbas Selbstzeugnissen in die Briefe eingefügt, damit der Fürstbischof anhand von Columbas eigenen Worten ein Urteil fällen konnte.[[157]](#footnote-157) Ferner wurde der Gesamtzustand der Klostergemeinschaft beurteilt („Die Klausur ist streng“; „die Gemeinschaft der Dinge steht in diesem Kloster nicht in Blüte“),[[158]](#footnote-158) anwesende Zeugen und Uhrzeiten genau protokolliert. Auch wurde offenbar Heinrich Preissig vom Dominikanerorden beauftragt, regelmäßigen Rapport nach Rom zu erstatten, was ebenfalls als Versuch gewertet werden kann, einen regelmäßigen Informationsfluss zu garantieren.

Bei der Beurteilung fällt eine grundsätzliche Hierarchie von Augenzeugen auf. Wenig verwunderlich wird nach Rang und Geschlecht gewichtet. Die Beichtväter stehen über den Nonnen und die Priorin wird gegenüber den übrigen Schwestern als glaubwürdiger eingestuft. Gleichzeitig waren die Beichtväter mit dem Problem konfrontiert, häufig abwesend während wundersamer Begebenheiten zu sein, sich also auf die Aussagen der Nonnen verlassen zu müssen. Eine Möglichkeit, Befehlen eine höhere Qualität zu verleihen oder schriftlich überlieferte Aussagen zu verifizieren und zu legitimieren war die Formel „unterm Gehorsam“ bzw. „sub obedientia“. Hierbei handelt es sich nicht um eine Floskel, sondern die Betonung des Ordensgelübdes kann als Sprechakt gesehen werden, mit dem performativ eine höhere Qualität der Aussage erreicht werden konnte. In zahlreichen Briefen wird berichtet, wie Columba unterm Gehorsam aufgefordert wurde über ihre Visionen zu sprechen oder bestimmte Handlung zu vollziehen.[[159]](#footnote-159) Über ein fraglos disziplinierendes Element hinaus, wird dadurch die Glaubwürdigkeit einer Aussage hervorgehoben, was die Beurteilung des Falls für die Ordensoberen in Rom unabdingbar war.

Abseits der Selbstzeugnisse Columbas gab es noch andere schriftliche Zeugnisse, deren Herkunft zu unterscheiden war, wie der angeblich aus dem Himmel stammende Zettel, der eines Nachts in der Kammer der Priorin aufgetaucht war:

„Es ist wohl zu beseufzen von rechten wegen so unwürdige [...]ung [...] großen Gnade, so Gott ihnen zeiget. Hiemit ich sie alle sambt ermahne [...] schriftlich bey der hohen Obrigkeit anhalten und begehren, waß sie dieser Schwester weggenohmen, wie sie dan täglich mit Augen genug sehen, daß der Willen ist und Gott zu seinem Lob und Dienst haben will, wo aber nicht, so wird sie Gott in kurtzen Jahren ihren Händen endziehen, aber zum grösten Schaden des gantzen Ordens, und waß sie täglich bitten gewehret werden.“[[160]](#footnote-160)

Preissig schreibt nach Rom, wie überzeugt die Nonnen waren der Brief stamme vom heiligen Dominikus. Angebliche Himmelsbriefe sind seit Jahrhunderten bekannt. Sie sind schriftliche, anstelle von mündlicher Offenbarung. Sie wurden u. a. 1793 als Schutzmittel im Krieg, aber auch gegen Krankheiten verwendet. Aufgrund des häufig abergläubischen Gebrauchs oder betrügerischen Verwendung beschäftigen sich kirchliche Gerichte immer wieder damit.[[161]](#footnote-161)

Preissig hingegen erwähnt lapidar, dass der Zettel von Columba stammen müsse, da sie zum einen mit im Zimmer war, zum anderen der Zettel erkennbar aus irgendeinem Brevier ausgeschnitten wurde, ferner weil die Schrift auffallend Columbas Handschrift ähnle und zuletzt weil die ausgesprochenen Drohungen sie als Autorin nahelegen.[[162]](#footnote-162) Auf den ersten Blick scheint Preissigs Antwort nur zu zeigen, dass er als ‚aufgeklärter‘ Priester nicht auf den ungeschickten Versuch der Nonnen hereinfiel, Columbas Erhöhung in den Chornonnenstand doch noch durchzusetzen. Es sei jedoch daran erinnert, dass noch in den 1850er Jahren beim Fall der Nonnen von Sant’Ambrogio himmlische Korrespondenzen prinzipiell für möglich gehalten wurden.[[163]](#footnote-163) Insofern wurde auch der angebliche Brief des Dominikus einer Prüfung unterzogen und ist Ausdruck einer Unterscheidung der Geister, wenn auch einer einfachen.

*Zweitens* sind Techniken zu nennen, die die Zeichenhaftigkeit des Körpers nutzten, um die Geister zu unterscheiden, indem sie deren göttliche oder teuflische Herkunft visualisierten. Besonders der Arme-Seelen-Glaube ist ein gutes Beispiel, wie der Körper genutzt wurde, um die Echtheit von Visionen zu belegen.Columba wurde in einer Vision vom Ordensgründer Dominikus angekündigt, dass sie als besonderen Gnadenakt zwei Arme Seelen vorzeitig aus dem Fegefeuer befreien dürfe. Beichtvater Preissig musste prüfen, ob es sich um eine Vision von guten oder bösen Geistern, also ‚wirklich‘ Dominikus erschienen war oder der Teufel sie zu überlisten versuchte.[[164]](#footnote-164) Zur Erinnerung: Wie bereits gezeigt wurde, nahm der Arme-Seelen-Glauben in den süddeutschen Frauenklöstern des späten 17. und 18. Jahrhunderts einen großen Stellenwert ein.[[165]](#footnote-165) Bei den Armen Seelen handelt es sich nach katholischem Glauben um die Seelen Verstorbener, die bereits mit Gott versöhnt sind, also nicht mehr sündigen können, jedoch noch eine Strafe im Fegefeuer erdulden mussten.[[166]](#footnote-166) Durch Ablässe, Messopfer, Almosen und eben Fürbitten konnten die Lebenden die Buße der Verstorbenen verkürzen. Besonders lebenden Heiligen wurde eine starke Gebetskraft nachgesagt.[[167]](#footnote-167) Eine mystisch begabte Person wie Columba wurde als besonders wirkmächtige Vermittlerin zwischen Diesseits und Jenseits betrachtet, was eines der Kernelemente von Heiligkeit berührt. Der Kontakt zwischen Diesseits und Jenseits konnte am Körper der Lebenden oder an Gegenständen sichtbar werden.

Indem Columba sich an Beichtvater Preissig wandte und sich dadurch dem Rat ihres Beichtvaters unterordnet, unterstreicht sie ihre Tugendhaftigkeit. Um die Seelen zu befreien, so hat es Dominikus in der Vision gesagt, solle sie lediglich „schmerzhaft beichten“, die Eucharistie empfangen und „die Strafen der Seelen des Fegefeuers“ ertragen. Die Seele würde anschließend ein äußeres Zeichen ihrer Befreiung zurücklassen. Auf Columbas Frage, ob dieser Traum von Gott oder vom Teufel stamme, antwortete Preissig: „Wenn sie [sc. die Armen Seelen, E. F.] so sind wie er [sc. Dominikus, E. F.] erzählte, müssen diese von Gott genannt werden und es muss gottesfürchtig geglaubt werden.“[[168]](#footnote-168) Die Vision könne demnach nur dann göttlichen Ursprungs sein, wenn sowohl die Befreiung so ablief wie von Dominikus beschrieben, als auch die Seele ein Zeichen hinterließ. Für das „äußere Zeichen“ gab Preissig Columba ein Stück Eisen, das sie an ihr Skapulier heften sollte.[[169]](#footnote-169) Dieses Stück Eisen war kein eigener Einfall von Preissig. Vielmehr herrschte im 18. Jahrhundert die Vorstellung vor, dass es Armen Seelen aus göttlicher Gnade heraus erlaubt war, sich den Lebenden gegenüber bemerkbar zu machen – beispielsweise in materieller oder akustischer Form.[[170]](#footnote-170) In der Literatur findet sich zwar kein Hinweis auf Prüfungsverfahren mittels Eisen, jedoch belegen die Exponate des 1893 gegründeten *Museo delle anime del Purgatorio* in Rom zumindest den lebendigen Glauben und die Verehrung übernatürlicher Kontaktaufnahmen von Armen Seelen mit der Welt.[[171]](#footnote-171) Ungeachtet der jeweiligen Entstehungsumstände der Exponate finden sich dort Stoffstücke und Bücher, in denen eingebrannte Finger- oder Handabdrücke zu erkennen sind (Vgl. Abb. XX). Das Gros der Exponate stammt aus dem 19. und frühen 20. Jahrhundert. Vier Exponate jedoch – Ausschnitte aus Möbeln und Kleidungsstücken – stammen aus dem 17. und 18. Jahrhundert aus Westfalen, Belgien, Umbrien und Metz. Auch zwei deutschsprachige Andachtsbüchlein aus der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, zeigen die Lebendigkeit dieses Arme-Seelen-Glaubens im deutschsprachigen Raum.



Abb. XX: Abbildung eines Handabdrucks, das eine Frau Leleux in Wodecq (Belgien) auf dem Ärmel ihres Sohnes hinterlassen haben soll. Der Überlieferung nach hat der Sohn elf Nächte lang Geräusche gehört, die ihn zutiefst ängstigten, ehe ihm seine Mutter am 21.6.1789 direkt erschienen war. Sie erinnerte ihn an seine Pflicht Messen für sie lesen zu lassen, die mit dem Erhalt seines Erbes verbunden waren. Ferner warf sie ihm seinen Lebenswandel vor und flehte ihn an für die Kirche zu arbeiten. Anschließend hinterließ sie das abgebildete Abzeichen auf seinem Ärmel. Joseph Leleux trat in eine Laienkongregation ein und starb im Ruf der Heiligkeit am 19. April 1825. Foto: *privat*

Hier den Text von der Liste einfügen. Foto: *privat*

Heinrich Preissig verlangte von Columba, dass die angekündigte Befreiung der Armen Seelen öffentlich im Chor der Kirche und nicht im Verborgenen geschehen solle – dies bestätigt den Befund von Moshe Sluhovsky, der die Notwendigkeit einer Glaubwürdigkeit stiftenden Öffentlichkeit für die Unterscheidung der Geister betont.[[172]](#footnote-172)

Preissig bekam die eigentliche Befreiung der Armen Seelen lediglich durch einen Zusammenbruch Columbas nach Empfang der Eucharistie mit. Das daraufhin bei der Ohnmächtigen in Augenschein genommene Stück Eisen war zwar intakt, jedoch im Skapulier war ein Handabdruck eingebrannt. Die Nonnen, so Preissig, deuteten dies als Zeichen Gottes. Er selbst könne darin allerdings „nichts wunderbares, umso weniger wundersames“ erkennen.[[173]](#footnote-173) Ausschlaggebend für Preissig war demnach zur Verifizierung des himmlischen Ursprungs der Vision der korrekte, weil vorhergesagte Ablauf. Gleichzeitig schien er im Umkehrschluss nicht unweigerlich an ein Zeichen des Teufels geglaubt zu haben. Das wäre wohl erwähnt worden, da das Grund zur Besorgnis gegeben hätte. Er schien von einer natürlichen Erklärung auszugehen, ohne die Schwestern einer Manipulation des Skapuliers zu bezichtigen.

Eine ungleich härtere Position bezüglich der Befreiung Armer Seelen durch Nonnen, bezog der Prämonstratenserabt Oswald Loschert, der Columba im Auftrag des Fürstbischofs begutachtet hatte. Dieser verneinte grundsätzlich die Möglichkeit einer Befreiung Armer Seelen durch Nonnen.[[174]](#footnote-174) In einem Brief an den Fürstbischof schrieb Loschert, dass „sothane Columba vieleß bishero mit armen Seelen Erlösung, und derenselben sichtbarlichen Erscheinungen zu thuen gehabt [habe]“. Dies sei jedoch lediglich „ein abermahligeß durch proben in verschiedenen andern Clösteren bewährteß Kennzeichen deß Betrugß und Blendungen des Geists der s[ub] v[oce] Lügen [sc. der Teufel, E. F.].“[[175]](#footnote-175)

Entscheidend für die Anerkennung übernatürliche Fähigkeiten waren auch Zeitpunkt, Kontext und besonders die Einhaltung der kirchlichen (Geschlechter-)Hierarchien, wie das folgenden Beispiel zeigt: Preissig stellte Columba eine Aufgabe, deren Zweck einzig die Einübung ihres Gehorsams war. Als sie diese Aufgabe durch übernatürliche Voraussehung umging bzw. zu umgehen versuchte, verstieß sie gegen das monastische Ideal des Gehorsams und damit gegen die hierarchische Ordnung zwischen Beichtvater und Beichtkind. Preissig, so schrieb er nach Rom, habe als Teil der geistlichen Führung Columbas Gehorsam „von Tag zu Tag mannigfaltig angegriffen“, ganz besonders aber am 25. Mai 1765. Er ließ in jeden der fünf Winkel des Klostergartens jeweils einen großen Stein legen. Daraufhin rief er Columba, die übrigen Nonnen, den Prior und einen weiteren Mönch des Dominikanerklosters – kurzum, es war eine geeignete Öffentlichkeit vorhanden. Preissig trug Columba auf, die nicht erkennbaren Steine aus dem Garten zu holen. Normalerweise hätte Columba unmöglich die richtigen Steine erkennen können und hätte so wieder und wieder in den Garten gehen müssen, um dem Befehl Preissigs zu gehorchen. Wundersamerweise erkannte Columba jedoch sofort die richtigen Steine.

Erst beim vierten Mal blieb sie länger weg, weil eine Kröte auf dem Stein saß. Columba hielt diese Kröte wohl für einen Dämon, denn sie machte als apotropäische Abwehrhandlung das Kreuzzeichen über dem Tier, das daraufhin verschwand. Preissig, der von einer natürlichen Erscheinung ausging, forderte Columba auf ihm die Kröte zu bringen, die jedoch nicht mehr zu finden war. Daraufhin bezichtigte Preissig Columba der „Dummheit, Ungeschicklichkeit und unpassenden Denkart“ und legte ihr als Buße Wasser und Brot für die unüberlegte Verwendung des Kreuzzeichens auf.[[176]](#footnote-176) Preissig sah also keinen Anlass die unerklärliche Erkennung der Steine zu hinterfragen. Relevant war für den Beichtvater ausschließlich der von ihm vorgegebene Zweck der geistlichen Übung.

Auch Visionen wurden nur dann als echt, also übernatürlich, befunden, wenn sie innerhalb des vom Beichtvater durch Befehle abgesteckten Rahmens stattfanden. Also Columba Preissig betrübt berichtete, dass Dominikus sie tadelte, weil sie Widerstand gegen die göttliche Anordnung leiste, das Skapulier einer Chorschwester anzulegen, entgegnete dieser: „dass alle diese Offenbarungen und Erscheinungen Täuschungen [des Teufels, E. F.] seien.“ Er selbst wäre erst dann von dem göttlichen Ursprung einer Vision überzeugt, wenn Dominikus erneut visionär erscheine, Columba den Segen gäbe und sie ihm darauf erzählt, dass ihr Beichtvater die Echtheit dieser Erscheinung anzweifle. Ein solch offensiver Angriff erinnert an Provokationen, durch die ein Priester einen Dämon während eines Exorzismus identifizieren soll.[[177]](#footnote-177) Preissig, so sollte es Columba ausrichten, könne erst dann glauben, wenn Dominikus ihr Gottes heiligen Plan offenbarte, wenn der Beichtvater gerade die Messe liest. (Übersetzungsfehler? nisi manifestaverit tibi S[anctis]s[imum] propositum, quod P. Confessarius mente concepit in s[ancti]s[simae] missae officio ???) Da jedoch nichts dergleichen geschehen war, sah sich Preissig bestätigt.[[178]](#footnote-178)

Die große Bedeutung der Einhaltung kirchlicher Hierarchien für die Anerkennung übernatürlicher Begebenheiten, zeigt sich auch am übernatürlichen Skapulierwechsel Columbas. Zur Erinnerung (vgl. Kapitel 4.1.4): Von März 1764 bis September 1765 eskalierte der Konflikt um Columbas Berufung als Chornonne. Angeblich wieder soll Columba immer wieder der weiße Schleier und das schwarze Skapulier der Laienschwestern von unsichtbarer Hand vom Kopf gerissen und durch ein schwarzes Schleiertuch und ein weißes Skapulier ausgetauscht worden sein, anhand denen die gesellschaftlich höhergestellte und gebildetere Chornonne erkennbar war. Grund hierfür war, dass Ordensgründer Dominikus sie in Visionen aufforderte, ihrer eigentlichen göttlichen Berufung zu folgen, nämlich eine Chorschwester zu werden. Nachdem Provinzial Ignatius Oberndorffer (1761–1765) im März 1764 Columba wider die Ordensstatuten in den Chornonnenstand versetzte, ohne die Erlaubnis des dominikanischen Generalmagisters Juan Tomás de Boxadors (1756–1777) einzuholen, arbeiteten sich die Kleriker im Grunde ausschließlich an dieser Machtfrage ab, während die Bamberger Nonnen, die bekanntlich von Columbas Heiligkeit überzeugt waren, diese Überzeugung in der klösterlichen Gemeinschaft sichtbar wissen wollten.

Aus der Sicht von Heinrich Preissig war Columbas Erhöhung in den Chornonnenstand durch den Provinzial schon deswegen nicht Ausdruck des göttlichen Willens, weil wider die „heiligen Statuten“ vorgegangen wurde, wonach nur dem Generalmagister dieses Recht einer Standeserhöhung zugestanden hätte. Aus diesem Grunde könnten die Skapulierwechsel nicht von Gott sein.[[179]](#footnote-179) Auch ein weiterer angeblich göttlicher Tausch von Columbas schwarzen Skapulier mit dem weißen der Priorin fand Preissig höchst verdächtig, denn erstens war die Kammer der Priorin nicht verschlossen und Columba war kurz nicht zu sehen. Zweitens stünden die Ereignisse nicht außerhalb menschlicher Kräfte und drittens könne dies nicht im Einklang mit Gottes Willen sein, da nur der Generalmagister gemäß den Ordensstatuten eine Standeserhöhung vornehmen könne.[[180]](#footnote-180)

Auch körperliche Zeichen von Heiligkeit – hier in Form extremer Nahrungslosigkeit – wurden geprüft. Laut Preissig hat Columba vom 1. bis 23. November weder gegessen noch getrunken bzw. alles Aufgenommene erbrochen. Extremes, übernatürliches Fasten ist ein bekanntes hagiografisches Motiv und Frauen, die angeblich Jahre hinweg jede Form der Nahrung verweigert hatten und sich nur von Hostien ernährt haben sollten, waren Gegenstand kontroverser Diskussionen, die zwischen Verehrung und Bezichtigung des Betrugs oszillierten.[[181]](#footnote-181) Auch über Columbas Nahrungsabstinenz gab es unterschiedliche Meinungen. Laut Preissig „halten die Nonnen und auch die Einwohnerschaft [dies] für ein Wunder; ich würde dem zustimmen, wenn sie zu dem Zeitpunkt gesund gewesen wäre und nicht ans Bett gefesselt.“[[182]](#footnote-182) Für ihn ist es kein Fasten, sondern schlichte Appetitlosigkeit, die aus Krankheit resultiert. Zudem, so schreibt er, habe er medizinische Bücher konsultierte,[[183]](#footnote-183) und kam zu dem Schluss, dass „Fasten aus einer Krankheit heraus bis zu vier Jahren natürlicherweise ausgedehnt werden kann.“ Die Theologen würden das Fasten nicht loben, denn dadurch würden die alltäglichen Aufgaben und die Tugenden vernachlässigt werden. Preissig glaubt weder an das Fasten als Teil der Askese, noch an Columbas übernatürliche Fähigkeit ohne Nahrung zu überleben –[[184]](#footnote-184) Ansichten, die er 1777 sogar in Buchform herausgab.[[185]](#footnote-185)

Auch durch Techniken gezielter Befragung konnten *drittens* die Geister unterschieden werden, wie das folgende Beispiel zeigt: Am 9. Dezember 1763, also der Tag an dem erstmals die Stigmata an Händen und Füßen sichtbar wurden, gingen Heinrich Preissig, zu diesem Zeitpunkt noch Regens studiorum, der damalige Prior Caesarius Gerneth und Beichtvater Casimir Mayr ins Heilig Grab Kloster, wo sie auf die verzückte Columba trafen. **„**Um die teufelische Verzückung von der wahren zu unterscheiden“ sollte Beichtvater Mayr auf Wunsch des kundigen Preissigs Columba „in Kraft des heiligen Gehorsams“ befehlen, dass sie die Gedanken des Priors laut aussprechen soll. Denn, so die Begründung, „dieses ist ein Werck, so die Kräften der sowohl guten- als bößen Engelen übersteiget.“ Prior Gerneth formulierte folglich im Kopf den Gedanken, dass Columba über den Anwesenden das Kreuzzeichen machen sollte, änderte diesen Gedanken jedoch augenblicklich und entschied, sie solle das Kreuzzeichen nur über sich selbst machen. Daraufhin machte Columba im Zustand der Verzückung nicht nur über den Gegenwärtigen „das heilige Creutz, sondern sie bezeichnete mit selbem sich auch selbsten.“ Anschließend gingen die Patres „ganz vergnügt hinweg.“[[186]](#footnote-186) Für die frühneuzeitlichen Dominikaner war der Sachverhalt eindeutig, für den heutigen Leser ist er hingegen erklärungsbedürftig. Preissig wollte mit dieser Prüfung weniger die teuflische öder göttliche Fähigkeit Columbas enttarnen, sondern prüfen, ob an ihr ein Charisma zu erkennen sei, eine vom Heiligen Geist verliehene Gnade. Die Fähigkeit zur Telepathie, oder theologisch gesprochen zur Kardiognosis, wird in der Hagiographie zwar recht selten erwähnt, ist aber eindeutig als Charisma zu identifizieren.[[187]](#footnote-187) Auch wenn es unklar bleiben muss, warum die Dominikaner gerade das Charisma der Kardiognosis bei Columba vermuteten oder warum sie auf diesen Test zurückgriffen, ist hier doch eine eindeutig systematische Befragung zur Unterscheidung der Geister erkennbar.

Wie bereits erwähnt wurde, war die Unterscheidung der Geister in hohem Maße unsicher und ambivalent. Um Sicherheit herzustellen, mussten Fähigkeiten, die nicht erlernt, sondern durch göttliche Gnaden erworben wurden, nicht nur rudimentär, sondern in herausragendem Maße vorhanden sein, wie das folgende Beispiel zeigt: Während des Konflikts um Columbas Standeserhöhung von der Laienschwester zur Chorschwester, behauptete die Schwesternschaft, Columba hätte ohne fremde Hilfe gelernt das lateinische Brevier zu beten.

Die Fähigkeit, zuvor unbekannte Sprachen plötzlich fehlerfrei zu sprechen, ist ein gängiges hagiographisches Motiv und würde – bei positiver Deutung – für eine Heiligkeit Columbas sprechen. Sie konnte aber auch auf Besessenheit hindeuten, wo es allerdings nicht mehr die besessene Frau war, die sprach, sondern der von ihr Besitz ergriffene Dämon.[[188]](#footnote-188) Unabhängig von der Deutung waren Lateinkenntnisse unabdingbar für eine Chornonne. Als Laienschwestern war Columba dessen nicht mächtig. Preissig war skeptisch über diese Kenntnisse, denn er wüsste nicht, „wann sie es hätte lesen lernen sollen“. Als er sie aufforderte ihm aus dem Brevier vorzulesen „hat sie nicht einmal gelesen, sondern [auswendig] vorgetragen und das so übel, dass es kein Werk Gottes oder eine Gabe des Hl. Geistes sein könne, da dessen Werke vollkommen seien.“[[189]](#footnote-189)

*Viertens* konnten die Geister durch Disziplinierungstechniken unterschieden werden. Das bedeutet, dass durch die Disziplinierung des Körpers und des Willens die Tugendhaftigkeit und Rechtsgläubigkeit – kurzum: der Charakter einer Person – sichtbar gemacht werden konnten. Anders als bei den vorangegangenen Unterscheidungstechniken, wo eher Besessenheit oder Krankheit ausgeschlossen werden sollten, differenziert diese Technik der Unterscheidung in puncto Heiligkeit nur im positiven Spektrum zwischen ‚fromm und tugendhaft‘ und ‚herausragend und verehrungswürdig‘. Auch Heinrich Preissig schrieb über Columba: „Ich habe sie oft geprüft in ihrem Gehorsam, in Demut, in Verachtung und im Glauben, aber ich konnte keinen Fehler finden.“[[190]](#footnote-190) In dieser Hinsicht konnte eine Unterscheidung der Geister dazu dienen, versteckte Heiligkeit zu finden und heroische Tugendgrade festzustellen.

Hervorgehoben werden muss an dieser Stelle, dass Heiligkeit in jenem unsicheren Stadium, in dem sich der Fall Schonath bewegte, ein Status war, der ständig neu ausgehandelt und performativ bestätigt werden musste. Das Verhalten einer Person muss in die religiösen Normen dessen passen, was als heilig oder heiligenähnlich gilt. Rituale und Handlungen müssen den Status einer Person öffentlich bestätigen. Es ist am Ende die Summe aller Teile, die Heiligkeit konstituiert. Aus diesem Grund sind auch Entscheidungstechniken, die der Disziplinierung und Tugendhaftigkeit dienen, ein relevanter Aspekt der Unterscheidung der Geister um Heiligkeit zu prüfen.

Beispielsweise forderte Preissig durch provozierende Reden Columbas Bescheidenheit heraus. Hier orientiert sich Preissig an den Lehren Thomas von Aquin, dem „engelsgleichen Lehrmeister“ („Angelici Praeceptoris“), wie er schreibt.[[191]](#footnote-191) In einem Brief nach Rom gibt er ein Gespräch wieder:

„Schwester Columba! Schau, die Menschen sie denken und sprechen unterschiedlich von Dir. Die einen sagen, dass Du gut bist, fromm und heilig und sogar oberhalb des Altares zu verorten. Andere, im Gegenteil sagen, dass Du böse bist, eine Verführerin, eine Zauberin und vom Dämon besessen. Und dieses antwortete Columba: Ich weiß, dass ich eine Sünderin bin, aber ich bin dennoch keine Zauberin, noch von Dämonen besessen.“[[192]](#footnote-192)

Preissig lässt diese direkte Rede unkommentiert stehen, weil Columba die Prüfung bestanden hat. Auch die Demut wird auf eine ähnliche Weise herausgefordert:

Columba! Du weißt, dass Luzifer wegen eines einzelnen Fehlers aus dem Himmel geworfen wurde. Schau, Du hast schon viele Sünden begangen und nichts ist von Dir getan worden. Heute, nachdem die Messe verrichtet worden ist, wirst Du darniederliegen am Eingang des Refektoriums zu Füßen der Nonnen, damit mit Füßen zertreten an Deinem Haupt zum Entgeld für deine Sünden.“[[193]](#footnote-193)

Diese Beispiele sind auf den ersten Blick wenig überraschend, entsprechen sie doch gewöhnlichen Praktiken der geistlichen Führung. Interessant ist aber der Zusammenhang von Heiligkeit, Tugenden und Geschlecht, der hier jedoch nicht weiter untersucht werden kann. So viel sei gesagt: Gerade bei Nonnen war aus der Sicht frühneuzeitlicher Kleriker die Notwendigkeit der Betonung der Tugendhaftigkeit und die Disziplinierung von Körper und Willen besonders groß. Denn gerade Ordensschwestern, die nach höherer geistlicher Vollkommenheit als Laien strebten, waren in doppelter Hinsicht gefährdet, durch teuflische Mächte getäuscht zu werden: Einerseits, weil sie Frauen waren, die aus frühneuzeitlicher Sicht aufgrund ihrer schwächeren körperlichen Konstitution besonders empfänglich für die Verführungskünste des Teufels waren, andererseits, weil sie als Ordensfrauen einen reiferen Glauben und tugendhafte Lebenswandel hatten, der den Teufel immer besonders herausfordert.[[194]](#footnote-194) Als bestes Heilmittel gegen dämonische Verführung galt demnach die Verschärfung der Tugenden Demut, Einfalt und Fügsamkeit.[[195]](#footnote-195) Entsprechend war die Tugendhaftigkeit Columbas immer wieder Gegenstand von Diskussionen in den Briefen der Obrigkeit.[[196]](#footnote-196)

Abschließend lassen sich die verschiedenen Techniken der Unterscheidung zusammenfassen. Deutlich wurde, dass die Unterscheidung der Geister häufig durch performative (Sprech-)Akte vollzogen wurde und meist in einem institutionalisierten Rahmen stattfand. Zwar lag aus der Sicht des Beichtvaters die Macht einzig bei ihm, doch ungeachtet dieser Selbstsicht wurde deutlich, dass die Geister stets gemeinsam von allen Akteuren unterschieden wurden.

Es wurden Techniken der *textuellen Unterscheidung* sichtbar in Form der Selbstzeugnisse, mit denen auf Basis von Columbas Vorunterscheidung der Beichtvater die Geister unterschied. Ferner ließen sich Fürstbischof und Ordensgeneral durch Berichte informieren, die sie durch den Sprechakt des Gehorsams abzusichern suchten und besonders der Fürstbischof kam durch diese Berichte zu dem Schluss, bei Columba handle es sich nicht um eine verehrungswürdige *santa viva*. Die Geister konnten auch durch *Techniken der Sichtbarmachung* am Körper unterschieden werden, der als Matrize diente. So manifestierte sich zwar ein angeblicher Kontakt mit einer Armen Seele an Columbas Skapulier, jedoch war der inkorrekte, weil anders vorhergesagte Ablauf der Befreiung der Armen Seelen ausschlaggebend für den Beichtvater nicht an eine göttliche Beeinflussung zu glauben. Das Verhältnis von Vorhersage und Ereignis musste also auch übereinstimmen, um einen göttlichen Ursprung von Visionen zu belegen. Der vom Beichtvater vorgegebene Zweck einer geistlichen Übung durfte nicht dazu dienen, um übernatürliche Fähigkeiten zu beglaubigen, auch mussten den kirchlichen Geschlechtervorstellungen entsprochen werden, wie die Episode mit der Kröte und den Steinen gezeigt hat. Die kirchliche Hierarchie in der Welt ist der verlängerte Arm des göttlichen Willens, weswegen Columbas Standeserhöhung in den Chornonnenstand aus Sicht des Beichtvaters nicht erfolgen durfte, da sie nicht vom Ordensgeneral vorgenommen worden war. Daher waren alle übernatürlichen Skapulierwechsel aus seiner Sicht eine Täuschung des Teufels. *Techniken der Befragung* konnten angewendet werden, wenn beispielsweise göttliche Charismen belegt werden sollen, wie das Beispiel der Kardiognosis gezeigt hat. Übernatürlich erworbene Fähigkeiten mussten jedoch in außerordentlichem Maße vorhanden sein, um als echt anerkannt zu werden, weswegen Columbas plötzliche lateinische Fähigkeiten nicht gebilligt wurden. *Disziplinierungstechniken* waren besonders bei Frauen notwendig und konnten helfen, heroische Tugendgrade festzustellen oder eine Person zu charakterisieren.

Zusammenfassend lässt sich somit sagen, dass im Fall Schonath der Einhaltung der Kirchen- und Geschlechterhierarchien eine besonders große Bedeutung bei der Unterscheidung der Geister zukommt.

Die in den folgenden Kapiteln untersuchten Versicherungsstrategien bezüglich der Stigmata, dem mystischen Ring, der Besessenheit Schwester Augustinas und das blutende Kruzifix sind zweifellos alle eine Form von Unterscheidung der Geister. Aus heuristischen Gründen werden diese Phänomene jedoch getrennt betrachtet, auch wenn sie stets reziprok gedacht werden müssen.

### Körperliche Zeichen von Heiligkeit. Stigmata und der Ring der mystischen Vermählung

### Der weibliche Körper: Versuchungen des Teufels, Besessenheit und das Delikt der Hexerei

### Das blutende Kruzifix und das Sammeln ‚heiliger‘ Gegenstände

## Zusammenfassung

1. Wenn im Folgenden die Rede von Kanonisationsverfahren ist, sind stets sowohl Selig- als auch Heiligsprechungsverfahren gemeint. Wo dies nicht zutrifft, wird explizit zwischen Selig- und Heiligsprechung bzw. Beatifikations- und Kanonisationsverfahren unterschieden. [↑](#footnote-ref-1)
2. Es sei an dieser Stelle betont, dass der Papst Kandidaten nicht zu Heiligen *macht*, sondern er kommt vielmehr nach gründlicher Prüfung durch das eben beschriebene Verfahren zu dem Schluss, dass jene Person von Gott in den Kreis der Seligen und Heiligen aufgenommen wurde. Am Ende eines Kanonisationsverfahrens (ab dem 17. Jahrhundert) wird dieser Status also lediglich anerkannt nicht erzeugt – jedoch verbunden mit einem Rechtsakt, denn die Person darf nun offiziell verehrt werden. Kamen anschließend neue Wunder hinzu, wurde ein Heiligsprechungsverfahren eingeleitet. Vgl. Birgit Emich: Roma locuta – causa finita? Zur Entscheidungskultur des frühneuzeitlichen Papsttums, in: Praktiken der Frühen Neuzeit, hg. von Arndt Brendecke, Köln/Weimar/Wien 2015, S. 635-645, hier S. 637, FN 7. [↑](#footnote-ref-2)
3. Vgl. Arnold Angenendt: Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart, 2. überarbeitete Aufl., München 1994, S. 106-108. [↑](#footnote-ref-3)
4. Zur Wissensproduktion, der Herstellung von Fakten, Beweisen und Errechnung von Wahrscheinlichkeiten mit medizinischem Wissen: Fernando Vidal: Miracles, Science, and Testimony in Post-Tridentine Saint-Making, in: Science in Context 20/3 (2007) S. 481-508, hier S. 482; Silvia De Renzi: Witness of the Body. Medico-Legal cases in Seventeenth-Century Rome, in: Studies in History and Philosophy of Science, Part A, 33 (2002), S. 219-242. Eher zur Rolle medizinischer Untersuchungen in Kanonisationsverfahren: Bradford A. Bouley: Pious Postmortems. Anatomy, Sanctity, and the Catholic Church in Early Modern Europe. Philadelphia 2017; Katharine Park: The Criminal and the Saintly Body. Autopsy and Dissection in Renaissance Italy, in: Renaissance Quarterly 47 (1994), S. 1–33; Gianna Pomata: Malpighi and the Holy Body. Medical Experts and Miraculous Evidence in Seventeenth-Century Italy, in: Renaissance Studies, 21/4 (2007), S. 568-589. [↑](#footnote-ref-4)
5. Vgl. Bradford A. Bouley: Pious Postmortems. Anatomy, Sanctity, and the Catholic Church in Early Modern Europe. Philadelphia 2017. [↑](#footnote-ref-5)
6. Fernando Vidal: Miracles, Science, and Testimony in Post-Tridentine Saint-Making, in: Science in Context 20/3 (2007) S. 481-508, hier S. 482. [↑](#footnote-ref-6)
7. Gleichwohl im religiösen Kontext ein Wunder zuerst erfahren, ehe es anschließend bewiesen wurde, wohingegen ein Luftpumpen-Experiment zuerst aufgebaut und dann beobachtet wurde. Vgl. Fernando Vidal: Miracles, Science, and Testimony in Post-Tridentine Saint-Making, in: Science in Context 20/3 (2007) S. 481-508, hier S. 482. [↑](#footnote-ref-7)
8. Vgl. Steven Shapin/Simon Schaffer: Leviathan and the air-pump. Hobbes, Boyle, and the experimental life. Including a translation of Thomas Hobbes, Dialogus physicus de natura aeris by Simon Schaffer. Princeton, (N.J.) 1989. Prüfen ob das auch im Buch mit Schaffer so vertreten wird, wenn Fernleihe da ist [↑](#footnote-ref-8)
9. Vgl. Steven Shapin: A Social History of Truth. Civility and Science in Seventeenth-Century England, Chicago/London 1994, S. 27. [↑](#footnote-ref-9)
10. Vgl. Steven Shapin: A Social History of Truth. Civility and Science in Seventeenth-Century England, Chicago/London 1994, S. 27 und Simone de Angelis: Sehen mit dem physischen und dem geistigen Auge. Formen des Wissens, Vertrauens und Zeigens in Texten der frühneuzeitlichen Medizin, in: Diskurse der Gelehrtenkultur in der Frühen Neuzeit. Ein Handbuch, hg. von Herbert Jaumann, Berlin u. a. 2011, S. 211-253, hier S. 212. [↑](#footnote-ref-10)
11. Vgl. Simone de Angelis: Sehen mit dem physischen und dem geistigen Auge. Formen des Wissens, Vertrauens und Zeigens in Texten der frühneuzeitlichen Medizin, in: Diskurse der Gelehrtenkultur in der Frühen Neuzeit. Ein Handbuch, hg. von Herbert Jaumann, Berlin u. a. 2011, S. 211-253, hier S. 212. [↑](#footnote-ref-11)
12. Vgl. Barbara Shapiro: A Culture of Fact. England, 1550–1720, Ithaca/London 2000, bes. S. 141. noch zitiert nach Angelis, im Original ggf. nochmal anpassen, wenn Fernleihe eingetroffen [↑](#footnote-ref-12)
13. Vgl. Barbara Shapiro: The Concept of Fact. Legal Origins and Cultural Diffusion, in: Albion 26 (1994), S. 227-252, hier S. 227; Fernando Vidal: Miracles, Science, and Testimony in Post-Tridentine Saint-Making, in: Science in Context 20/3 (2007) S. 481-508, hier S. 482. [↑](#footnote-ref-13)
14. Für diesen Zusammenhang stark verkürzt. Zu Heiligsprechungen im Früh- und Hochmittelalter siehe André Vauchez: Sainthood in the Later Middle Ages, Cambridge 1997. (Übersetzung des bekannten Originals La sainteté en Occident aux derniers siècles du moyen âge d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques 1981), S. 9-33 und Peter Brown: The Rise of Western Christendom. Triumph and Diversity, AD 200 - 1000. (The making of Europe), Cambridge, (Mass.) 1997. [↑](#footnote-ref-14)
15. Wurde unter Papst Alexander III. die Kanonisation allein der päpstlichen Entscheidung zugeordnet, erklärte Papst Gregor IX. in seiner berühmten Dekretale *Audivimus* (ursprünglich von Alexander III. von 1171/72, jedoch den Dekretalen Gregors zugeordnet), dass fortan nur noch der Papst auch Seligsprechungen vornehmen könne. Dies wurde von Papst Innozenz IV. nochmal unterstrichen. Vgl. Marcus Sieger: Die Heiligsprechung. Geschichte und heutige Rechtslage (Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft, Bd. 23), Würzburg 1995, S. 56. [↑](#footnote-ref-15)
16. Vgl. Aviad M. Kleinberg: Proving Sanctity. Selections and Authentication of Saints in the Later Middle Ages, in: Viator 20 (1989), S. 183-205, hier S. 185.. [↑](#footnote-ref-16)
17. Zur Entstehungs- und Rezeptionsgeschichte siehe Marcus Sieger: Die Heiligsprechung. Geschichte und heutige Rechtslage (Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft, Bd. 23), Würzburg 1995, S. 57-61 und 69. [↑](#footnote-ref-17)
18. Vgl. Marcus Sieger: Die Heiligsprechung. Geschichte und heutige Rechtslage (Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft, Bd. 23), Würzburg 1995, S. 68 und 70f. [↑](#footnote-ref-18)
19. Auch der *Ordo Romanus XIV* schloss sich diesen Regelungen an, erweiterte sie jedoch. So wurde beispielsweise erstmals ein Prokurator erwähnt oder die Mitgliederanzahl der Kardinalskommission auf drei festgelegt. Vgl. Marcus Sieger: Die Heiligsprechung. Geschichte und heutige Rechtslage (Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft, Bd. 23), Würzburg 1995, S. 76. [↑](#footnote-ref-19)
20. Vgl. Marcus Sieger: Die Heiligsprechung. Geschichte und heutige Rechtslage (Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft, Bd. 23), Würzburg 1995, S. 87. Hierzu hat Donald S. Prudlo die These geäußert, dass im 13. Jahrhundert die Ursprünge der päpstlichen Unfehlbarkeit zu verorten sind, was er anhand von Kanonisationsverfahren zu belegen sucht. Aufgrund großer handwerklicher Fehler kann diese These jedoch nicht ausreichend belegt werden, worauf auch verschiedene Rezensenten hingewiesen haben. Donald S. Prudlo: Certain Sainthood. Canonization and the Origins of Papal Infallibility in the Medieval Church, Ithaca/London 2015. [↑](#footnote-ref-20)
21. Vgl. Stefan Samerski: Wie im Himmel so auf Erden? Selig- und Heiligsprechung in der Katholischen Kirche 1740–1870, Stuttgart 2002, hier S. 68 und ausführlich André Vauchez: Sainthood in the Later Middle Ages, Cambridge 1997. (Übersetzung des bekannten Originals La sainteté en Occident aux derniers siècles du moyen âge d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques 1981), S. 59-105. [↑](#footnote-ref-21)
22. Vgl. Marcus Sieger: Die Heiligsprechung. Geschichte und heutige Rechtslage (Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft, Bd. 23), Würzburg 1995, S. 79. [↑](#footnote-ref-22)
23. Vgl. Thomas Wetzstein, Heilige vor Gericht. Das Kanonisationsverfahren im europäischen Spätmittelalter (Forschungen zur kirchlichen Rechtsgeschichte und zum Kirchenrecht, Bd. 28), Köln 2004, S. 16. [↑](#footnote-ref-23)
24. Vgl. Thomas Wetzstein, Heilige vor Gericht. Das Kanonisationsverfahren im europäischen Spätmittelalter (Forschungen zur kirchlichen Rechtsgeschichte und zum Kirchenrecht, Bd. 28), Köln 2004, bes. S. 17f. [↑](#footnote-ref-24)
25. Somit können für das 16. Jahrhundert lediglich sechs erfolgreiche Verfahren verzeichnet werden, wovon fünf vorreformatorisch waren. 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 1984, S. 45-55, hier S. 46. [↑](#footnote-ref-25)
26. Beispielsweise konnten die Petenten direkt an den Papst appellieren, was ihnen Autonomie einräumte und die Person des Papstes noch hervorhebt. [↑](#footnote-ref-26)
27. Vgl. Simon Ditchfield: Sanctity in Early Modern Italy. A Review Essay, in: Journal of Ecclesiastical History 47 (1996), S. 98-112, hier S. 103. [↑](#footnote-ref-27)
28. Vgl. Stefan Samerski: Wie im Himmel so auf Erden? Selig- und Heiligsprechung in der Katholischen Kirche 1740–1870, Stuttgart 2002, S. 70 [↑](#footnote-ref-28)
29. Vgl. Lorraine Daston, Katharine Park, Wunder und die Ordnung der Natur. 1150–1750. Berlin 2003, S. 292. [↑](#footnote-ref-29)
30. Papst Alexander VII. (1655–1667) legte die rechtliche Grundlage für die ausschließlich lokale Verehrung von Seligen und Heiligen und lieferte dafür die bis heute gültigen Unterscheidungskriterien. Unter Papst Clemens IX. (1667–1669) wird die Seligsprechung als eigenen Verfahrensteil verbindlich. Vgl. Stefan Samerski: Wie im Himmel so auf Erden? Selig- und Heiligsprechung in der Katholischen Kirche 1740–1870, Stuttgart 2002, S. 74. [↑](#footnote-ref-30)
31. Während bei mittelalterlichen Kanonisationen die lokale Prozessführung noch stärker von weltlichen Kreisen abhängig war oder ob ein Domkapitel, ein Erzbischof oder ein Orden einen Prozess anstrebte und den Informativprozess führte. Vgl. Christian Krötzl: Zu Prozeßführung, Zeugeneinvernahmen und Kontext bei spätmittelalterlichen Kanonisationsprozessen, in: Hagiographie im Kontext. Wirkungsweisen und Möglichkeiten historischer Auswertung, hg. von Dieter R. Bauer und Klaus Herbers (Beiträge zur Hagiographie, Bd. 1) Stuttgart 2000, S. 83-95, hier S. 86. [↑](#footnote-ref-31)
32. Vgl. noch einsehen Mario Rosa: Prospero Lambertini tra ‘regolata devozione’ e mistica visionaria, in: Finzione e santità tra medioevo ed età modema, hg. von Gabriella Zarri, Turin 1991, S. 521-550 und Fernando Vidal: Miracles, Science, and Testimony in Post-Tridentine Saint-Making, in: Science in Context, 20/3 (2007), S. 481–508, hier S. 483. [↑](#footnote-ref-32)
33. Vgl. Fernando Vidal: Miracles, Science, and Testimony in Post-Tridentine Saint-Making, in: Science in Context, 20/3 (2007), S. 481-508, hier S. 483. [↑](#footnote-ref-33)
34. Vgl. Stefan Samerski: Wie im Himmel so auf Erden? Selig- und Heiligsprechung in der Katholischen Kirche 1740–1870, Stuttgart 2002, S. 76f. [↑](#footnote-ref-34)
35. Zur innozenzianischen Wende und der tridentinischen Reprise siehe Peter Hersche: Muße und Verschwendung. Europäische Gesellschaft und Kultur im Barockzeitalter, 2 Bde. hier Bd. 2, Freiburg im Breisgau 2006, S. 952-1028, bes. 952-959. Auch wenn die kurialen Reformen nach Papst Benedikt XIV. weitestgehend wieder zum Erliegen kamen, waren besonders in Italien viele Geistliche der Meinung, die Reformen des Konzils seien nie umgesetzt worden. Am wenigsten – von Ausnahmen abgesehen – waren die die innozenzianische Wende und die tridentinische Reprise vor 1750 in der Reichskirche zu spüren, was laut Hersche an der Koppelung mit dem Fürstenamt lag. Dennoch kann keineswegs von einer einheitlichen Bewegung oder gar einer katholischen Aufklärung gesprochen werden, da alle diese Reformmaßnahmen zu vielschichtig und unterschiedlich sind, um zusammengefasst werden zu können. [↑](#footnote-ref-35)
36. Vgl. Stefan Samerski: Wie im Himmel so auf Erden? Selig- und Heiligsprechung in der Katholischen Kirche 1740–1870, Stuttgart 2002, S. 76f. [↑](#footnote-ref-36)
37. \* Im Folgenden wird der Einfachheit halber stets das generische Maskulin verwendet, wenn von Kandidatinnen und Kandidaten die Rede ist. [↑](#footnote-ref-37)
38. Vgl. Simon Ditchfield: Tridentine Worship and the Cult of Saints, in: The Cambridge History of Christianity, Bd. 6: Reform and Expansion, 1500–1660, hg. von R. Po-chia Hsia (The Cambridge history of Christianity) Cambridge 2007, S. 201-224, hier S. 208. [↑](#footnote-ref-38)
39. Vgl. Bradford A. Bouley: Pious Postmortems. Anatomy, Sanctity, and the Catholic Church in Early Modern Europe, Philadelphia 2017, S. 18. [↑](#footnote-ref-39)
40. Vgl. Marcus Sieger: Die Heiligsprechung. Geschichte und heutige Rechtslage (Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft, Bd. 23), Würzburg 1995, S. 211. [↑](#footnote-ref-40)
41. Zitiert nach und übersetzt von Vgl. Marcus Sieger: Die Heiligsprechung. Geschichte und heutige Rechtslage (Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft, Bd. 23), Würzburg 1995, S. 207: „Die fama sanctitatis ist nichts anderes als das Ansehen der oder die allgemeine Meinung über die Reinheit und Unversehrtheit des Lebens und die Tugenden eines schon verstorbenen Dieners oder einer Dienerin Gottes, die nicht je nachdem, sondern durch einen kontinuierlichen Akte bei gegebener Gelegenheit über den allgemeinen Grad des Handels andere bewährter Männer oder Frauen geübt wurden, und die auf ihre Fürsprache von Gott gewirkten Wunder, so daß sie nach der an einem oder an mehreren Orten begonnenen Verehrung ihnen gegenüber von einer Mehrzahl in ihren Nöten angerufen und nach dem Urteil mehrerer ernstzunehmender Personen als würdig eingeschätzt werden vom Apostolischen Stuhl in das Verzeichnis der Seligen oder Heiligen eingetragen zu werden.“ [↑](#footnote-ref-41)
42. Vgl. Stefan Samerski: Wie im Himmel so auf Erden? Selig- und Heiligsprechung in der Katholischen Kirche 1740–1870, Stuttgart 2002, S. 81f. [↑](#footnote-ref-42)
43. Vgl. Marcus Sieger: Die Heiligsprechung. Geschichte und heutige Rechtslage (Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft, Bd. 23), Würzburg 1995, S. 64f.; Stefan Samerski: Wie im Himmel so auf Erden? Selig- und Heiligsprechung in der Katholischen Kirche 1740–1870, Stuttgart 2002, S. 67f. [↑](#footnote-ref-43)
44. Vgl. Marcus Sieger: Die Heiligsprechung. Geschichte und heutige Rechtslage (Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft, Bd. 23), Würzburg 1995, S. 62-68; Stefan Samerski: Wie im Himmel so auf Erden? Selig- und Heiligsprechung in der Katholischen Kirche 1740–1870, Stuttgart 2002, S. 67. [↑](#footnote-ref-44)
45. Vgl. zur Thematik Christian Krötzl: Zu Prozeßführung, Zeugeneinvernahmen und Kontext bei spätmittelalterlichen Kanonisationsprozessen, in: Hagiographie im Kontext. Wirkungsweisen und Möglichkeiten historischer Auswertung, hg. von Dieter R. Bauer und Klaus Herbers (Beiträge zur Hagiographie, Bd. 1) Stuttgart 2000, S. 83-95. [↑](#footnote-ref-45)
46. Vgl. Thomas Wetzstein, Heilige vor Gericht. Das Kanonisationsverfahren im europäischen Spätmittelalter (Forschungen zur kirchlichen Rechtsgeschichte und zum Kirchenrecht, Bd. 28), Köln 2004, S. 16. [↑](#footnote-ref-46)
47. Vgl. Aviad M. Kleinberg: Proving Sanctity. Selections and Authentication of Saints in the Later Middle Ages, in: Viator 20 (1989), S. 183-205, hier S. 189. [↑](#footnote-ref-47)
48. Vgl. Stefan Samerski: Wie im Himmel so auf Erden? Selig- und Heiligsprechung in der Katholischen Kirche 1740–1870, Stuttgart 2002, S. 81f. [↑](#footnote-ref-48)
49. Vgl. Nicole Priesching (Hg.): Unter der Geisel Gottes: Das Leiden der stigmatisierten Maria von Mörl (1812–1868) im Urteil ihres Beichtvaters, Brixen 2007, S. 42 und 46 und ganz generell die umfangreiche Netzwerkanalyse der Besucher und ‚Pilger‘ Maria von Mörls, die sie in ihrer Dissertation untersucht hat. Siehe Nicole Priesching: Maria von Mörl (1812–1868). Leben und Bedeutung einer „stigmatisierten Jungfrau“ aus Tirol im Kontext ultramontaner Frömmigkeit, Brixen 2004. [↑](#footnote-ref-49)
50. Vgl. Markus Friedrich: Der lange Arm Roms? Globale Verwaltung und Kommunikation im Jesuitenorden 1540-1773, Frankfurt am Main 2011, S. XX-XX einarbeiten, auch die übrigen Titel, die er mir gegeben hat. [↑](#footnote-ref-50)
51. 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 1984, S. 45-55. [↑](#footnote-ref-51)
52. Generell wird dem Informativprozess in Monographien zu einzelnen Kanonisationsverfahren entweder nur ein kurzer Abschnitt gewidmet oder es werden Quellen zur Verfügung gestellt, ohne dass der konkrete Ablauf und allgemeine Richtlinien erklärt werden. Vgl. hierzu exemplarisch Günther Frei: Die Verehrung des Heiligen Josef Freinademetz in Südtirol, Brixen 2003, S. 42/43 oder Theresienwerk (Hg.): Prozesse der Seligsprechung und Heiligsprechung der heiligen Theresia vom Kinde Jesus und vom Heiligen Antlitz, 2. Bde., Bd. 1 (Karmelitische Bibliothek, Bd. 3), Karlsruhe 1993. [↑](#footnote-ref-52)
53. Für einen Informativprozess zur Anerkennung eines Wallfahrtortes, was hier jedoch keine Rolle spielt, siehe exemplarisch: Ludwig Dorn: Der Informativ-Prozeß wegen Anerkennung der Wallfarth Maria Steinbach, in: Verein für Augsburger Bistumsgeschichte 10 (1976), S. 302-309. [↑](#footnote-ref-53)
54. Eine ausführliche Beschreibung der notwendigen Charaktereigenschaften, Bildung und Herkunft eines Kandidaten sowie zur Umsetzung der Reform in der Praxis siehe den Beitrag von Rainald Becker: Posttridentinische Bischofsernennungen, in: Das Konzil von Trient und die katholische Konfessionskultur (1563–2013), hg. von Peter Walter und Günther Wassilowsky (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, 163) Münster 2016, S. 275-300. Für bischöfliche Informativprozesse allgemein seien die folgenden Titel empfohlen: Friedhelm Jürgensmeier: Franz Wilhelm von Wartenberg, Bischof von Osnabrück. Wahl und Informativprozeß 1625–1626, in: Papsttum und Kirchenreform. Historische Beiträge. Festschrift für Georg Schwaiger zum 65. Geburtstag, hg. von Manfred Weitlauff, St. Ottilien 1990, S. 477-488; Manfred Weitlauff: Der Informativprozeß Johann Franz Eckhers von Kapfing und Liechteneck anläßlich seiner Wahl zum Fürstbischof von Freising 1695, in: Kirche, Staat und katholische Wissenschaft in der Neuzeit. Festschrift für Heribert Raab zum 65. Geburtstag (Quellen und Forschungen aus dem Gebiet der Geschichte; N.F., 12), Paderborn u. a. 1998, S. 85-143; Klaus Wittstadt: Wahl und Informativprozess Placidus' von Droste, Fürstabt von Fulda (1678–1700). Auswertung vatikanischer Quellen zur Charakterisierung eines geistlichen Fürsten, in: Historisches Jahrbuch, 86 (1966), S. 295-310; Markus Ries: Der Informativprozess Johannes Geissels anlässlich seiner Ernennung zum Bischof von Speyer im Jahre 1836, in: Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte, 41 (1989), S. 295-317. [↑](#footnote-ref-54)
55. Exemplarisch: Richard Stachnik (Hg.): Die Akten des Kanonisationsprozesses Dorotheas von Montau von 1394 bis 1521 (Forschungen und Quellen zur Kirchen- und Kulturgeschichte Ostdeutschlands, Bd. 15), Köln 1978; Theresienwerk (Hg.): Prozesse der Seligsprechung und Heiligsprechung der heiligen Theresia vom Kinde Jesus und vom Heiligen Antlitz, 2. Bde., (Karmelitische Bibliothek, Bd. 3), Karlsruhe 1993. [↑](#footnote-ref-55)
56. Es gibt beispielsweise eine mehrbändige Studie zum Informativprozess der Thérèse von Lisieux (1873–1897) zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Vgl. Theresienwerk (Hg.): Prozesse der Seligsprechung und Heiligsprechung der heiligen Theresia vom Kinde Jesus und vom Heiligen Antlitz, 2. Bde., (Karmelitische Bibliothek, Bd. 3), Karlsruhe 1993. Diese kann verwendet werden, weil die entsprechenden Normen im *Corpus Iuris Canonici* erst 1917 bzw. 1983 verändert wurden und somit die teilweise rechtlichen Grundlagen auch für das 18. Jahrhundert Gültigkeit besitzen. Damit sind selbstverständlich nur Aspekte gemeint, die erst mit den Bestimmungen des CIC von 1917 verändert wurden und nicht bereits mit der Errichtung der Liturgischen Kommission unter Papst Leo XIII. 1891, der Historisch-liturgischen Kommission von 1902 oder der unter Papst X. vollzogenen Kurienreform von 1908 Veränderungen erfuhren, die eine Vergleichbarkeit des Falls Columba mit der Causa der Thérèse von Lisieux ausschließen. Vgl. für weitere Details Marcus Sieger: Die Heiligsprechung. Geschichte und heutige Rechtslage (Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft, Bd. 23), Würzburg 1995, S. 114-119. [↑](#footnote-ref-56)
57. Vgl. Stefan Samerski: Wie im Himmel so auf Erden? Selig- und Heiligsprechung in der Katholischen Kirche 1740–1870, Stuttgart 2002, S. 81f. [↑](#footnote-ref-57)
58. Vgl. Marcus Sieger: Die Heiligsprechung. Geschichte und heutige Rechtslage (Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft, Bd. 23), Würzburg 1995, S. 210. [↑](#footnote-ref-58)
59. Vgl. Stefan Samerski: Wie im Himmel so auf Erden? Selig- und Heiligsprechung in der Katholischen Kirche 1740–1870, Stuttgart 2002, S. 81f. [↑](#footnote-ref-59)
60. Vgl. Birgit Emich: Roma locuta – causa finita? Zur Entscheidungskultur des frühneuzeitlichen Papsttums, in: Praktiken der Frühen Neuzeit, hg. von Arndt Brendecke, Köln/Weimar/Wien 2015, S. 635-645. [↑](#footnote-ref-60)
61. Birgit Emich: Roma locuta – causa finita? Zur Entscheidungskultur des frühneuzeitlichen Papsttums, in: Praktiken der Frühen Neuzeit, hg. von Arndt Brendecke, Köln/Weimar/Wien 2015, S. 635-645, hier S. 637. [↑](#footnote-ref-61)
62. Vgl. Stefan Samerski: Wie im Himmel so auf Erden? Selig- und Heiligsprechung in der Katholischen Kirche 1740–1870, Stuttgart 2002, S. 81f. [↑](#footnote-ref-62)
63. Vgl. Stefan Samerski: Wie im Himmel so auf Erden? Selig- und Heiligsprechung in der Katholischen Kirche 1740–1870, Stuttgart 2002, S. 81f. [↑](#footnote-ref-63)
64. Vgl. Birgit Emich: Roma locuta – causa finita? Zur Entscheidungskultur des frühneuzeitlichen Papsttums, in: Praktiken der Frühen Neuzeit, hg. von Arndt Brendecke, Köln/Weimar/Wien 2015, S. 635-645, hier S. 641-643. [↑](#footnote-ref-64)
65. Vgl. Stefan Samerski: Wie im Himmel so auf Erden? Selig- und Heiligsprechung in der Katholischen Kirche 1740–1870, Stuttgart 2002, S. 81f. [↑](#footnote-ref-65)
66. Hier ist zur unterscheiden zwischen der Verfolgung vorgetäuschter Heiligkeit (affettata santità) und der Simulation von Heiligkeit (finzione di santità), ein Phänomen, das bereits seit dem Mittelalter bekannt ist. Vgl. und dort auch den schönen Forschungsüberblick: Gabriella Zarri: „Affettata sanità? Heiligkeit von unten oder eine Erfindung der Inquisition?, in: "Wahre" und "falsche" Heiligkeit. Mystik, Macht und Geschlechterrollen im Katholizismus des 19. Jahrhunderts, hg. von Hubert Wolf, München 2012, S. 47-58, S. 48f, Forschungsüberblick S. 49-53. Einschlägig neben Zarri: Anne Jacobson Schutte: Aspiring Saints. Pretense of Holiness, Inquisition, and Gender in the Venetian Republik, 1618–1750, Baltimore 2001; Adelisa Malena: L’eresia dei perfetti. Inquisizione romana ed esperienze mistiche nel Seicento italiano, Rom 2003; Elena Brambilla: Corpi invasi e viaggi dell'anima. Santità, possessione, esorcismo dalla teologia barocca alla medicina illuminista. (I libri di Viella, Bd. 108), Rom 2010. [↑](#footnote-ref-66)
67. Vgl. Stefan Samerski: Wie im Himmel so auf Erden? Selig- und Heiligsprechung in der Katholischen Kirche 1740–1870, Stuttgart 2002, S. 71. [↑](#footnote-ref-67)
68. Bsp. wo das nachgewiesen wurde und einen Prozess verhindert hat [↑](#footnote-ref-68)
69. Exemplarisch: Jan Marco Sawilla: Antiquarianismus, Hagiographie und Historie im 17. Jahrhundert. Zum Werk der Bollandisten, ein wissenschaftshistorischer Versuch, Tübingen 2009; Jan Machielsen: Heretical Saints and Textual Discernment. The Polemical Origins of the Acta Sanctorum (1643–1940), in: Angels of Lights? Sanctity and the Discernment of Spirits in the Early Modern Period, hg. von Clare Copeland und Jan Machielsen, Leiden/ Boston 2013, 103-141; Bernard Joassart: Aspects de l'érudition hagiographique aux XVIIe et XVIIIe siècles, Genf 2011; Robert Godding (Hg.): De Rosweyde aux Acta Sanctorum. La recherche hagiographique des Bollandistes à travers quatre siècles (Subsidia hagiographica, Bd. 88), Brüssel 2009. [↑](#footnote-ref-69)
70. *De Stigmatibus* ist in drei Teile gegliedert – neben den göttlichen erwähnte er menschliche und diabolische Körperzeichen. Noch dazu einsehen Jacques Le Brun: Théophile Raynaud et son traité du stigmatisme, in: Archivio Italiano per la Storia della Pietà 26 (2013), S. 227-237. Obwohl 1996 neu ediert, ist das Werk von Imbert-Gourbeyre mit Vorsicht zu behandeln, da Imbert-Gourbeyre stark von der Stigmatisierten Louise Lateau beeinflusst war und sich entsprechend innerhalb der Hysterie-Debatte zu positionieren suchte, worauf Jacques Le Brun, Xenia von Tippelskirch u. a. hingewiesen haben. Siehe Antoine Imbert-Gourbeyre: La stigmatisation 1894, hg. von Joachim Bouflet (Collection Golgotha), Grenoble 1996; Jacques Le Brun: Les discours de la stigmatisation au XVIIe siècle, in: Les Cahiers de l’Herne (2001), S. 103-118; Xenia von Tippelskirch, Schmerzen als (un)sichtbare Zeichen von Heiligkeit: Stigmata im Text (Frankreich, 1630-1730), in: Zwischen Himmel und Erde. Körperliche Zeichen der Heiligkeit, hg. von Waltraud Pulz (Beiträge zur Hagiographie, Bd. 11) Stuttgart 2012, 145-166, hier S. 146f. [↑](#footnote-ref-70)
71. Vgl. Arnold Angenendt: Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart, 2. überarbeitete Aufl., München 1994, S. 106-108. [↑](#footnote-ref-71)
72. Vgl. Marcus Sieger: Die Heiligsprechung. Geschichte und heutige Rechtslage (Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft, Bd. 23), Würzburg 1995, S. 81f. [↑](#footnote-ref-72)
73. Vgl. Fernando Vidal: Modernizing the Miraculous Body in Prospero Lambertini's De Servorum Dei, in: Benedict XIV and the Enlightenment. Art, Science, and Spirituality, hg. von Rebecca Messbarger, Christopher M. S. Johns und Philip Gavitt, Toronto u. a. 2016, 151-174, hier S. 152. [↑](#footnote-ref-73)
74. Vgl. Clare Copeland/Jan Machielsen: Introduction in: Angels of Lights? Sanctity and the Discernment of Spirits in the Early Modern Period, hg. von Clare Copeland und Jan Machielsen, Leiden/Boston 2013, S. 1-16, hier S. 6. [↑](#footnote-ref-74)
75. Vgl. Marcus Sieger: Die Heiligsprechung. Geschichte und heutige Rechtslage (Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft, Bd. 23), Würzburg 1995, S. 69. [↑](#footnote-ref-75)
76. Achtung, hier fehlt ein Nachweis [↑](#footnote-ref-76)
77. Vgl. Simon Ditchfield: Tridentine Worship and the Cult of Saints, in: The Cambridge History of Christianity, Bd. 6: Reform and Expansion, 1500–1660, hg. von R. Po-chia Hsia (The Cambridge history of Christianity) Cambridge 2007, S. 201-224, hier S. 213. [↑](#footnote-ref-77)
78. Vgl. Fernando Vidal: Modernizing the Miraculous Body in Prospero Lambertini's De Servorum Dei, in: Benedict XIV and the Enlightenment. Art, Science, and Spirituality, hg. von Rebecca Messbarger, Christopher M. S. Johns und Philip Gavitt, Toronto u. a. 2016, 151-174, hier S. XXX. [↑](#footnote-ref-78)
79. Vgl. Fernando Vidal: Modernizing the Miraculous Body in Prospero Lambertini's De Servorum Dei, in: Benedict XIV and the Enlightenment. Art, Science, and Spirituality, hg. von Rebecca Messbarger, Christopher M. S. Johns und Philip Gavitt, Toronto u. a. 2016, 151-174, hier S. 152. [↑](#footnote-ref-79)
80. Vgl. Fernando Vidal: Modernizing the Miraculous Body in Prospero Lambertini's De Servorum Dei, in: Benedict XIV and the Enlightenment. Art, Science, and Spirituality, hg. von Rebecca Messbarger, Christopher M. S. Johns und Philip Gavitt, Toronto u. a. 2016, 151-174, hier S. 152. [↑](#footnote-ref-80)
81. Bei Wundern handelt es sich bereits im Mittelalter meistens um Heilungswunder. Theologisch gesehen, sind es nicht die Heiligen, die Wunder vollbringen, sondern diese geschehen durch Gott in der Person bzw. des Körpers eines Heiligen und beweisen so lediglich die Heiligkeit dieser. Vgl. Marcus Sieger: Die Heiligsprechung. Geschichte und heutige Rechtslage (Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft, Bd. 23), Würzburg 1995, S. 81f. [↑](#footnote-ref-81)
82. Fernando Vidal: Modernizing the Miraculous Body in Prospero Lambertini's De Servorum Dei, in: Benedict XIV and the Enlightenment. Art, Science, and Spirituality, hg. von Rebecca Messbarger, Christopher M. S. Johns und Philip Gavitt, Toronto u. a. 2016, 151-174, hier S. 152. [↑](#footnote-ref-82)
83. Vgl. Marcus Sieger: Die Heiligsprechung. Geschichte und heutige Rechtslage (Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft, Bd. 23), Würzburg 1995, S. 81f. [↑](#footnote-ref-83)
84. Vgl. Bradford Bouley: Pious Postmortems. Anatomy, Sanctity, and the Catholic Church in Early Modern Europe, Philadelphia 2017; Gianna Pomata: Malpighi and the Holy body. Medical Experts and Miraculous Evidence in Seventeenth-Century Italy, in: Renaissance Studies 21/4 (2007), S. 568-589; Fernando Vidal: Extraordinary Bodies and the Physicotheological Interpretation, in: The Faces of Nature in Enlightenment Europe, hg. von Lorraine Daston und Gianna Pomata (Concepts & symbols of the eighteenth century in Europe), Berlin 2003, S. 61-96; Katharine Park: The Criminal and the Saintly Body. Autopsy and Dissection in Renaissance Italy, in: Renaissance Quarterly 47 (1994), S. 1-33; Jetze Touber: Stones of Passion. Stones in the Internal Organs as Liminal Phenomena between Medical and Religious Knowledge in Renaissance Italy, in: Journal of the History of Ideas (2013) S. 23-44. [↑](#footnote-ref-84)
85. Vgl. Bradford Bouley: Pious Postmortems. Anatomy, Sanctity, and the Catholic Church in Early Modern Europe, Philadelphia 2017. [↑](#footnote-ref-85)
86. Vgl. Bradford Bouley: Pious Postmortems. Anatomy, Sanctity, and the Catholic Church in Early Modern Europe. Philadelphia 2017, S. 117. Nancy Siraisi hat für diesen Fall gezeigt, dass die Deutung von Neris übergroßem Herzen als Wunder auf der Annahme mechanischer Fließprozesse zwischen Lunge und Herzen („pulmonary transit“) beruhte. Siehe Nancy G. Siraisi: Medicine and the Italian Universities 1250–1600 (Education and society in the Middle Ages and Renaissance, Bd. 12), Leiden 2001, S. 374/375. Überlegungen, die wenige Jahre nach Neris Kanonisation in William Harveys Theorie vom Blutkreislauf gipfelten. Vgl. Bradford Bouley: Pious Postmortems. Anatomy, Sanctity, and the Catholic Church in Early Modern Europe. Philadelphia 2017, S. 117. [↑](#footnote-ref-86)
87. Vgl. Fernando Vidal: Miracles, Science, and Testimony in Post-Tridentine Saint-Making, in: Science in Context, 20/3 (2007), S. 481-508, hier S. 485 [↑](#footnote-ref-87)
88. Vgl. Fernando Vidal: Miracles, Science, and Testimony in Post-Tridentine Saint-Making, in: Science in Context 20/3 (2007) S. 481-508, hier S. 485. [↑](#footnote-ref-88)
89. Dabei wurde in erster Linie dem Schema der *Summa Theologica* durch Interrogarien gefolgt. Vgl. Marcus Sieger: Die Heiligsprechung. Geschichte und heutige Rechtslage (Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft, Bd. 23), Würzburg 1995, S. 254. [↑](#footnote-ref-89)
90. Vgl. Karin Hausen: Die Polarisierung der „Geschlechtscharaktere“ – Eine Spiegelung der Dissoziation von Erwerbs- und Familienleben, in: Sozialgeschichte der Familie in der Neuzeit Europas. Neue Forschungen, hg. von Werner Conze, Stuttgart 1976, S. 363-393. Siehe zur gesellschaftlichen und bildungsgeschichtlichen Dimension der Tugenden auch Claudia Opitz-Belakhal, Ulrike Weckel, Elke Kleinau (Hg.): Tugend, Vernunft und Gefühl. Geschlechterdiskurse der Aufklärung und weibliche Lebenswelten. Münster/New York 2000. [↑](#footnote-ref-90)
91. Vgl. Marcus Sieger: Die Heiligsprechung. Geschichte und heutige Rechtslage (Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft, Bd. 23), Würzburg 1995, S. 253f. [↑](#footnote-ref-91)
92. Vgl. Marcus Sieger: Die Heiligsprechung. Geschichte und heutige Rechtslage (Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft, Bd. 23), Würzburg 1995, S. 253f. [↑](#footnote-ref-92)
93. Marcus Sieger: Die Heiligsprechung. Geschichte und heutige Rechtslage (Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft, Bd. 23), Würzburg 1995, S. 256f. Folgender Zweifel muss ausgeräumt werden: „An constet de virtutibus Theologalibus, fide, spe, et charitate, ac de Cardinalibus prudentia, iustitia, fortitudine, ac temperantia, et annexis in grado heroico.“ Zitiert nach Marcus Sieger: Die Heiligsprechung. Geschichte und heutige Rechtslage (Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft, Bd. 23), Würzburg 1995, S. 257. [↑](#footnote-ref-93)
94. Vgl. Marcus Sieger: Die Heiligsprechung. Geschichte und heutige Rechtslage (Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft, Bd. 23), Würzburg 1995, S. 259f. [↑](#footnote-ref-94)
95. Die Dauer der heroischen Ausübung ist dabei ein wichtiger Gradmesser, um ihre Existenz und Glaubwürdigkeit zu belegen. Märtyrer sind eine Ausnahme, deren Tugend in einem einzigen, extremen Akt der Hingabe und Liebe erfolgen konnte. Marcus Sieger: Die Heiligsprechung. Geschichte und heutige Rechtslage (Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft, Bd. 23), Würzburg 1995, S. 259f. [↑](#footnote-ref-95)
96. Vgl. Marcus Sieger: Die Heiligsprechung. Geschichte und heutige Rechtslage (Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft, Bd. 23), Würzburg 1995, S. 255. [↑](#footnote-ref-96)
97. Vgl. Simon Ditchfield: Tridentine Worship and the Cult of Saints, in: The Cambridge history of Christianity, Bd. 6: Reform and expansion, 1500–1660, hg. von R. Po-chia Hsia (The Cambridge history of Christianity) Cambridge 2007, S. 201-224, hier S. 212f. [↑](#footnote-ref-97)
98. Vgl. Marcus Sieger: Die Heiligsprechung. Geschichte und heutige Rechtslage (Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft, Bd. 23), Würzburg 1995, S. 255. [↑](#footnote-ref-98)
99. Der Brief wurde 1781 gedruckt. Grund für das Schreiben war, so der Brief, das große öffentliche Interesse und der Druck, dem der Bischof dadurch ausgesetzt war. Deswegen möchte der Papst an die Einhaltung des ordentlichen Prozederes erinnern. Vgl. Schreiben Papst Benedikts des Vierzehnten an Joseph Bischof zu Augspurg Landgraf von Hessen. In Betref der frommen Nonne Creszentia aus Kaufbayern. [vom 15. Oktober 1745] Aus dem Lateinischen übersetzt, Wien gedruckt mit Sonnleithnerischen Schriften, 1781, S. 9. [↑](#footnote-ref-99)
100. Vgl. hierzu und zum Leben: Peter Stoll: Crescentia Höß of Kaufbeuren and her Vision of the Spirit as a Young Man, in: Universitätsbibliothek Augsburg 2014, 1-42. (Online-Ressource https://opus.bibliothek.uni-augsburg.de/opus4/frontdoor/index/index/docId/2637, (eingesehen am 19.11.18). [↑](#footnote-ref-100)
101. In der Quelle ist lediglich die Rede von einem angemessen langen Zeitraum. [↑](#footnote-ref-101)
102. Ausnahme war Unterlagen sollten nur dann zusammengestellt werden, wenn „ein wahrer, ein richtiger Ruf einer heroischen Tugend […] [oder ein] Wunderwerk“ vorhanden sei. Dieser Ruf würde, „wenn er falsch ist, entweder mit der Zeit selbst aufzuhören, oder, obschon er zuweilen durch menschliche Kunstgriffe genähret wird, doch zuletzt durch die Rathschluße einer göttlichen Weisheit erstrickt zu werden“. Schreiben Papst Benedikts des Vierzehnten an Joseph Bischof zu Augspurg Landgraf von Hessen. In Betref der frommen Nonne Creszentia aus Kaufbayern. [vom 15. Oktober 1745] Aus dem Lateinischen übersetzt, Wien gedruckt mit Sonnleithnerischen Schriften, 1781, S. 6-8. [↑](#footnote-ref-102)
103. In der Quelle als *Canonisatione Sanctorum* abgekürzt. [↑](#footnote-ref-103)
104. Vgl. Schreiben Papst Benedikts des Vierzehnten an Joseph Bischof zu Augspurg Landgraf von Hessen. In Betref der frommen Nonne Creszentia aus Kaufbayern. [vom 15. Oktober 1745] Aus dem Lateinischen übersetzt, Wien gedruckt mit Sonnleithnerischen Schriften, 1781, S. 10f. [↑](#footnote-ref-104)
105. Vgl. Simon Ditchfield: Tridentine Worship and the Cult of Saints, in: The Cambridge History of Christianity, Bd. 6: Reform and Expansion, 1500–1660, hg. von R. Po-chia Hsia (The Cambridge history of Christianity) Cambridge 2007, 201-224, hier S. 208. [↑](#footnote-ref-105)
106. Das Problem der Beeinflussung durch lokale Gegebenheiten war die Kirche sich bereits im Mittelalter bewusst. Vgl. Christian Krötzl: Zu Prozeßführung, Zeugeneinvernahmen und Kontext bei spätmittelalterlichen Kanonisationsprozessen, in: Hagiographie im Kontext. Wirkungsweisen und Möglichkeiten historischer Auswertung, hg. von Dieter R. Bauer und Klaus Herbers (Beiträge zur Hagiographie, Bd. 1) Stuttgart 2000, S. 83-95, hier. 86. [↑](#footnote-ref-106)
107. Schreiben Papst Benedikts des Vierzehnten an Joseph Bischof zu Augspurg Landgraf von Hessen. In Betref der frommen Nonne Creszentia aus Kaufbayern. [vom 15. Oktober 1745] Aus dem Lateinischen übersetzt, Wien gedruckt mit Sonnleithnerischen Schriften, 1781, S. 5. [↑](#footnote-ref-107)
108. Vgl. Moshe Sluhovsky: Believe Not Every Spirit. Possession, Mysticism, & Discernment in Early Modern Catholicism, Chicago/London 2007. Siehe auch Jean Delumeaus Werk über die ständige Furcht vor dem Teufel und die Suche nach Schutzmitteln: Jean Delumeau: Angst im Abendland. Die Geschichte kollektiver Ängste im Europa des 14. bis 18. Jahrhunderts, 2 Bde., Hamburg 1985??? Noch prüfen und einarbeiten [↑](#footnote-ref-108)
109. Vgl. Moshe Sluhovsky: Believe Not Every Spirit. Possession, Mysticism, & Discernment in Early Modern Catholicism, Chicago/London 2007, S. 7. [↑](#footnote-ref-109)
110. Ich konzentriere mich hier auf die katholische Glaubenswelt, gleichwohl auch im Luthertum die Vorstellung herrschte, Geister könnten umhergehen. Da dies für die Theologen in hohem Grade problematisch war (es gab ja kein Fegefeuer und folglich auch keine Geister), bezeichneten diese Geistererscheinungen als Verführung des Teufels. Vgl. Miriam Rieger: Der Teufel im Pfarrhaus: Gespenster, Geisterglaube und Besessenheit im Luthertum der Frühen Neuzeit (Friedenstein-Forschungen, Bd. 9), Stuttgart 2011. [↑](#footnote-ref-110)
111. Vgl. Moshe Sluhovsky: Believe Not Every Spirit. Possession, Mysticism, & Discernment in Early Modern Catholicism, Chicago/London 2007, S. 173. [↑](#footnote-ref-111)
112. Zum Prodigienglauben, insbesondere von Wundergeburten siehe: Lorraine Daston, Katharine Park: Wunder und die Ordnung der Natur 1150–1750, Frankfurt am Main 2002, bes. Kapitel 5 und Irene Ewinkel: De Monstris. Deutung und Funktion von Wundergeburten auf Flugblättern im Deutschland des 16. Jahrhunderts, Tübingen 1995. [↑](#footnote-ref-112)
113. Ganz besonders: 2. Brief Paulus an die Korinther 11,13-15: „Denn diese Leute sind Lügenapostel, unehrliche Arbeiter; sie tarnen sich freilich als Apostel Christi. Kein Wunder, denn auch der Satan tarnt sich als Engel des Lichts. Es ist also nicht erstaunlich, wenn sich auch seine Handlanger als Diener der Gerechtigkeit tarnen. Ihr Ende wird ihren Taten entsprechen.“ Weitere Bibelstellen zur Notwendigkeit die Geister zu unterscheiden: 1. Brief an die Thessalonicher, 5, 21: „Prüft alles, und behaltet das Gute.“; 1. Brief des Johannes, 41, 3. „Liebe Brüder, traut nicht jedem Geist, sondern prüft die Geister, ob sie aus Gott sind; denn viele falsche Propheten sind in die Welt hinausgezogen. Daran erkennt ihr den Geist Gottes: Jeder Geist der bekennt, Jesus Christus sei im Fleisch gekommen, ist aus Gott. Und jeder Geist, der Jesus nicht bekennt, ist nicht aus Gott. Das ist der Geist des Antichrists, über den ihr gelehrt habt, daß er kommt.“ (Einheitsübersetzung); Sprüche 16, 2: „Jeder meint, sein Verhalten sei fehlerlos, doch der Herr prüft die Geister“ (Einheitsübersetzung [↑](#footnote-ref-113)
114. Vgl. Clare Copeland, Jan Machielsen: Introduction, in: Angels of Lights? Sanctity and the Discernment of Spirits in the Early Modern Period, hg. von Clare Copeland und Jan Machielsen, Leiden/Boston 2013, S. 1-16, hier S. 3. [↑](#footnote-ref-114)
115. Vgl. Nancy Caciola, Moshe Sluhovsky: Spiritual Physiologies. The Discernment of Spirits in Medieval and Early Modern Europe, in: Preternature. Critical and Historical Studies on the Prenatural, 1/1 (2012), S. 1-44, hier S. 2. [↑](#footnote-ref-115)
116. Vgl. Nancy Caciola, Moshe Sluhovsky: Spiritual Physiologies. The Discernment of Spirits in Medieval and Early Modern Europe, in: Preternature. Critical and Historical Studies on the Prenatural, 1/1 (2012), S. 1-44, hier S. 2. [↑](#footnote-ref-116)
117. Vgl. Nancy Caciola, Moshe Sluhovsky: Spiritual Physiologies. The Discernment of Spirits in Medieval and Early Modern Europe, in: Preternature. Critical and Historical Studies on the Prenatural, 1/1 (2012), S. 1-44, hier S. 2. [↑](#footnote-ref-117)
118. Vgl. Moshe Sluhovsky: Believe Not Every Spirit. Possession, Mysticism, & Discernment in Early Modern Catholicism, Chicago/London 2007, S. 7. [↑](#footnote-ref-118)
119. Moshe Sluhovsky: Believe Not Every Spirit. Possession, Mysticism, & Discernment in Early Modern Catholicism, Chicago/London 2007, S. 173. [↑](#footnote-ref-119)
120. Vgl. Moshe Sluhovsky: Believe Not Every Spirit. Possession, Mysticism, & Discernment in Early Modern Catholicism Chicago/London 2007; Nancy Caciola: Discerning spirits. Divine and Demonic possession in the Middle Ages (Conjunctions of religion & power in the medieval past), Ithaca/London 2006; Stuart Clark: Thinking with Demons. The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe, Oxford 1997; Wendy Love Anderson: The Discernment of Spirits. Assessing Visions and Visionaries in the Late Middle Ages. (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation, Bd. 63). Tübingen 2011; Barbara Diefendorf: Discerning Spirits: Women and Spiritual Authority in Counter-Reformation France, in: Culture and change. Attending to early modern women, hg. von Margaret Leal Mikesell und Adele F. Seeff, Adele F. (Center for Renaissance & Baroque Studies) Newark (Del.) 2003, S. 241-265; Clare Copeland, Jan Machielsen (Hg.): Angels of Lights? Sanctity and the Discernment of Spirits in the Early Modern Period, Leiden/Boston 2013; Alison Weber: Spiritual Administration. Gender and Discernment in the Carmelite Reform, in: Sixteenth Century Journal 31/1 (2000), S. 123-146. [↑](#footnote-ref-120)
121. Vgl. Stuart Clark: Thinking with Demons. The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe, Oxford 1997. [↑](#footnote-ref-121)
122. Beispiele für ältere Arbeiten --> müsste in Love Anderson oder eben Clark sein [↑](#footnote-ref-122)
123. Vgl. Nancy Caciola, Moshe Sluhovsky: Spiritual Physiologies. The Discernment of Spirits in Medieval and Early Modern Europe, in: Preternature. Critical and Historical Studies on the Prenatural, 1/1 (2012), S. 1-44, hier S. 3. [↑](#footnote-ref-123)
124. Vgl. Nancy Caciola, Moshe Sluhovsky: Spiritual Physiologies. The Discernment of Spirits in Medieval and Early Modern Europe, in: Preternature. Critical and Historical Studies on the Prenatural, 1/1 (2012), S. 1-44, hier S. 2. [↑](#footnote-ref-124)
125. Obwohl das Thema freilich bis heute eine Rolle in der Theologie spielt. Vgl. exemplarisch ohne den Wert der Studie zu schmälern, Moshe Sluhovsky: Believe Not Every Spirit. Possession, Mysticism, & Discernment in Early Modern Catholicism, Chicago/London 2007. [↑](#footnote-ref-125)
126. AEB, Rep. 41/11 – 20, Gutachten (anonym, nicht paginiert). [↑](#footnote-ref-126)
127. Vgl. Nancy Caciola, Moshe Sluhovsky: “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, hier S. 26. [↑](#footnote-ref-127)
128. Vgl. Moshe Sluhovsky: Believe Not Every Spirit. Possession, Mysticism, & Discernment in Early Modern Catholicism, Chicago/London 2007, S. 7. [↑](#footnote-ref-128)
129. Vgl. Nancy Caciola, Moshe Sluhovsky: Spiritual Physiologies. The Discernment of Spirits in Medieval and Early Modern Europe, in: Preternature. Critical and Historical Studies on the Prenatural, 1/1 (2012), S. 1-44, hier S. 20. [↑](#footnote-ref-129)
130. Vgl. Nancy Caciola, Moshe Sluhovsky: Spiritual Physiologies. The Discernment of Spirits in Medieval and Early Modern Europe, in: Preternature. Critical and Historical Studies on the Prenatural, 1/1 (2012), S. 1-44, hier S. 20. Allgemein zum Umgang mit weiblicher Spiritualität in der Frühen Neuzeit die sehr guten Überblicke von Gabriella Zarri und Marina Caffiero: Gabriella Zarri: From Prophecy to Discipline, 14501650, in: Women and faith. Catholic religious life in Italy from late antiquity to the present, hg. von Lucetta Scaraffia und Gabriella Zarri, Cambridge (Mass.) 1999, S. 83–112; Marina Caffiero: From the Late Baroque Mystical Explosion to the Social Apostolate, 1650–1850, in: Women and faith. Catholic religious life in Italy from late antiquity to the present, hg. von Lucetta Scaraffia und Gabriella Zarri, Cambridge (Mass.) 1999, S. 176-204. [↑](#footnote-ref-130)
131. Vgl. AEB Rep. 41/11 – 27 (Fotografie), Brief von Preissig an den Dominikanerprokurator in Rom vom 22. September 1764: “Ut igitur omnia ad majorem Dei gloriam et Ss. Ordinis honorem cedant, humillimè rogo, quod etiam Celsissimus Princeps Episcopus praecepit, ut dictae moniali praeficiatur confessarius talis , qui cum caetera habeat, hac etiam in arte sit versatus, ut sciat discernere apparitionem veram inter et falsam, ut sciat probare spiritus, num ex Deo num ex patre diabolo sint, ut tandem sciat ducere per actus heroicos ad consummatam perfectionem.“ [↑](#footnote-ref-131)
132. Copeland und Machielsen sprechen unter Berufung auf Sluhovsky von *communal process*. Vgl. Clare Copeland/Jan Machielsen: Introduction, in: Angels of Lights? Sanctity and the Discernment of Spirits in the Early Modern Period, hg. von Clare Copeland und Jan Machielsen, Leiden/Boston 2013, S. 1-16, hier S. 11. [↑](#footnote-ref-132)
133. Vgl. Moshe Sluhovsky: Believe Not Every Spirit. Possession, mysticism, & discernment in early modern Catholicism, Chicago/London 2007, S. 7. [↑](#footnote-ref-133)
134. Jan Machielsen: Heretical Saints and Textual Discernment. The Polemical Origins of the Acta Sanctorum (1643–1940), in: Angels of Lights? Sanctity and the Discernment of Spirits in the Early Modern Period, hg. von Clare Copeland und Jan Machielsen, Leiden/ Boston 2013, S. 103-141, hier S. 104. [↑](#footnote-ref-134)
135. Vgl. Clare Copeland, Participating in the Divine: Visions and Ecstasies in a Florentine Convent, in: Copeland, Clare/Machielsen, Jan (Hrsg.), Angels of Lights? Sanctity and the Discernment of Spirits in the Early Modern Period, Leiden/Boston 2013, 75-102, hier S. 94. [↑](#footnote-ref-135)
136. Vgl. Stephen Greenblatt: Renaissance Self-Fashioning. From More to Shakespeare, Chicago/London 1980; 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; 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. [↑](#footnote-ref-136)
137. Vgl. Clare Copeland, Jan Machielsen: Introduction, in: Angels of Lights? Sanctity and the Discernment of Spirits in the Early Modern Period, hg. von Clare Copeland und Jan Machielsen, Leiden/Boston 2013, S. 1-16, hier S. 3 u. 4. [↑](#footnote-ref-137)
138. Vgl. Simone de Angelis: Sehen mit dem physischen und dem geistigen Auge. Formen des Wissens, Vertrauens und Zeigens in Texten der frühneuzeitlichen Medizin, in: Diskurse der Gelehrtenkultur in der Frühen Neuzeit. Ein Handbuch, hg. von Herbert Jaumann, Berlin u. a. 2011, S. 211-253, hier S. 222f. [↑](#footnote-ref-138)
139. Vgl. Simone de Angelis: Sehen mit dem physischen und dem geistigen Auge. Formen des Wissens, Vertrauens und Zeigens in Texten der frühneuzeitlichen Medizin, in: Diskurse der Gelehrtenkultur in der Frühen Neuzeit. Ein Handbuch, hg. von Herbert Jaumann, Berlin u. a. 2011, S. 211-253, hier S. 222. [↑](#footnote-ref-139)
140. Die Mehrheit der Autoren waren Theologen, die in der Seelsorge tätig waren. Nur einen geringen Prozentsatz machten praktizierende Exorzisten aus. Vgl. Nancy Caciola, Moshe Sluhovsky, Spiritual Physiologies: The Discernment of Spirits in Medieval and Early Modern Europe, in: Preternature. Critical and Historical Studies on the Prenatural, 1/1 2012, 1-44, hier S. 19. [↑](#footnote-ref-140)
141. Vgl. Thomas Hohmann: Heinrichs von Langenstein "Unterscheidung der Geister" lateinisch und deutsch. Texte und Untersuchungen zu Übersetzungsliteratur aus der Wiener Schule (Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters, Bd. 63), Zürich 1977, S. 1f. [↑](#footnote-ref-141)
142. Thomas Hohmann: Heinrichs von Langenstein "Unterscheidung der Geister" lateinisch und deutsch. Texte und Untersuchungen zu Übersetzungsliteratur aus der Wiener Schule (Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters, Bd. 63), Zürich 1977. Siehe auch den guten Forschungsüberblick bei Moshe Sluhovsky: Believe Not Every Spirit. Possession, Mysticism, & Discernment in Early Modern Catholicism Chicago/London 2007, S. 173-175 (zu Langenstein) und S. 175-179 (zu Gerson). Sluhovsky betonte, dass Heinrich von Langenstein die erste systematische Handreichung zur Unterscheidung der Geister geschrieben habe (S. 173.) Zwar hat Wendy Love Anderson zu Recht kritisiert, dass Gerson und Langenstein insbesondere in der jüngeren Forschung stark betont werden, was mit einem starken Interesse an der Unterscheidung als Instrument zur Kontrolle von Frauen liegt. Wie ihre Arbeit zeigt, gab es bereits vor dem 14. Jahrhundert zahlreiche Diskurse über die Unterscheidung der Geister vorhanden waren. Vgl. Wendy Love Anderson: The discernment of spirits. Assessing visions and visionaries in the late middle ages (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation, Bd. 63), Tübingen 2011. Ihre Kritik zielt auf die Arbeiten von Nancy Caciola: Discerning spirits. Divine and demonic possession in the Middle Ages. (Conjunctions of religion & power in the medieval past). Ithaca/London 2006 und Dyan Elliott: Proving woman. Female spirituality and inquisitional culture in the later Middle Ages, Princeton (N.J) 2004 ab, ohne die Leistung dieser Arbeiten schmälern zu wollen. [↑](#footnote-ref-142)
143. Vgl. Staatsbibliothek Bamberg, Msc. Misc. 188, Verzeichniß der Bücher, so in der Bibliothek des Bamberger Prediger Klosters enthalten, Bamberg, 1803, S. XX (http://digital.bib-bvb.de/view/bvbmets/viewer.0.6.4.jsp?folder\_id=0&dvs=1543920520345~270&pid=2744683&locale=de&usePid1=true&usePid2=true , eingesehen am 04.12.18) [↑](#footnote-ref-143)
144. Vgl. AEB Rep. 41/11 – 27 (Fotografie), Brief von Heinrich Preissig an den Ordensmeister Juan Tomás de Boxadors vom 1. November 1764: "Legi et lego indies doctrinam de servorum Dei editam a Ss. Domino Benedicto XIV. Video in ea, quam accuratè et cautè omnia sunt peragenda.” [↑](#footnote-ref-144)
145. Vgl. Fernando Vidal: Modernizing the Miraculous Body in Prospero Lambertini's De Servorum Dei, in: Benedict XIV and the Enlightenment. Art, Science, and Spirituality, hg. von Rebecca Messbarger, Christopher M. S. Johns und Philip Gavitt, Toronto u. a. 2016, 151-174, hier S. 152. [↑](#footnote-ref-145)
146. Vgl. AEB Rep. 41/11 – 27 (Fotografie), Brief von Regens Heinrich Preissig an den Ordensmeister vom 30. Januar 1765: “In omnibus sequor pro regula praescriptam methodum a S. Pontifice Benedicto XIV. Inprimis adnecto seriem vitae anteactae ab ipsamet Columba ex obedientia conscriptam, et a parentibus ejus, domesticisque, quos diligentius examinavi, comprobatam.” [↑](#footnote-ref-146)
147. NACHWEIS [↑](#footnote-ref-147)
148. Dieses war in der Bamberger Klosterbibliothek zumindest vorhanden. Vgl. Staatsbibliothek Bamberg, Msc. Misc. 188, Verzeichniß der Bücher, so in der Bibliothek des Bamberger Prediger Klosters enthalten, Bamberg, 1803, S. XX (http://digital.bib-bvb.de/view/bvbmets/viewer.0.6.4.jsp?folder\_id=0&dvs=1543920520345~270&pid=2744683&locale=de&usePid1=true&usePid2=true , eingesehen am 04.12.18) [↑](#footnote-ref-148)
149. 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. 11. Eine Ausgabe findet sich wie folgt. Ich möchte ganz ausdrücklich nur auf die Übersetzung des Rituales und nicht auf den Rest des Buches hinweisen. Jean-Bapstiste Delacour: Apage Satana! Das Brevier der Teufelsaustreibung. Historische Fälle bis zur Gegenwart. Im Anhang das Rituale Romanum. Das römische Ritenverzeichnis des Exorzismus in lateinischem Originaltext der vielsprachigen Druckerei des Vatikans (Ausgabe 1954) und in deutscher Übersetzung. Genf 1975, S. 173-253. --> noch durch eine Ausgabe von 1614 ersetzen bzw. Unterschiede prüfen [↑](#footnote-ref-149)
150. Moshe Sluhovsky: Believe Not Every Spirit. Possession, Mysticism, & Discernment in Early Modern Catholicism, Chicago/London 2007, S. 202. [↑](#footnote-ref-150)
151. Vgl. AEB Rep. 41/11 – 27 (Fotografie), Brief von Heinrich Preissig an den Dominikanerprokurator Villavecchia vom 12. Dezember 1763; Vgl. AEB Rep. 41/11 – 27 (Fotografie), Brief von Heinrich Preissig an den Ordensmeister Juan Tomás de Boxadors vom 1. November 1764; AEB Rep. 41/11 – 27 (Fotografie), Brief von Anselm Reutter, Caesarius Gerneth und Vincenz Lang an den Ordensmeister Juan Tomás de Boxadors vom 2. November 1764; AEB Rep. 41/11 – 28 (Fotografie), Brief von Dominicus Reichard an den Ordensmeister Juan Tomás de Boxadors vom 21. September 1767. [↑](#footnote-ref-151)
152. Vgl. AEB Rep. 41/11 – 28 (Fotografie), Brief von Regens Heinrich Preissig an den Ordensmeister Juan Tomás de Boxadors in Rom vom 29. Mai 1765. [↑](#footnote-ref-152)
153. Diese Unterscheidung fällt auf English durch die Begriffe *Discernment* und Discretion leichter als auf Deutsch. Vgl. Moshe Sluhovsky: Believe Not Every Spirit. Possession, Mysticism, & Discernment in Early Modern Catholicism Chicago/London 2007, S. 172. [↑](#footnote-ref-153)
154. Moshe Sluhovsky: Believe Not Every Spirit. Possession, Mysticism, & Discernment in Early Modern Catholicism Chicago/London 2007, S. 177. Gerson legte Wert auf die äußeren Umstände, weniger auf den Charakter - eine Forderung, die hingegen im 18. Jahrhundert auch auf den Charakter erweitert wurde. Wendy Love Anderson betont in ihrem Buch, dass die Unterscheidung der Geister nicht als statischer Diskurs oder allgemeingültige Doktrin verstanden werden darf, sondern als ein sich entwickelnde und widersprüchliche Reihe von visionären Antworten auf bestimmte Krisenmomente und Herausforderungen der kirchlichen Autorität im Spätmittelalter. Vgl. Wendy Love Anderson: The Discernment of Spirits. Assessing Visions and Visionaries in the Late Middle Ages (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation, Bd. 63), Tübingen 2011, S. 16. [↑](#footnote-ref-154)
155. Vgl. Thomas Hohmann: Heinrichs von Langenstein "Unterscheidung der Geister" lateinisch und deutsch. Texte und Untersuchungen zu Übersetzungsliteratur aus der Wiener Schule (Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters, Bd. 63), Zürich 1977, siehe auch den guten Forschungsüberblick S. 2f. [↑](#footnote-ref-155)
156. Vgl. AEB 41/11 – 21, Zeugnis von Beichtvater P. Lukas Höld (alias Held) OP über Columba Schonath: „„Ego infrascriptus attestor, quod religiosa soror Maria Calomba conversa, bennio [?] illo, quo sub spirituali mei cura extitit, tam in ipso religiosae vitae tyrocinio, quam post emissam Sacram Professionem eximia argumenta pietatis, devotionis, ac innocentiae exhibuerit, atque semper ad maturae perfectionis religiosae apticem contenderit. Ita testor.“ [↑](#footnote-ref-156)
157. Vgl. AEB Rep. 41/11 – 19, Nr. 9, Brief von Caesarius Gerneth, Casimir Mayr und Heinrich Preissig an Fürstbischof Adam Friedrich von Seinsheim vom 28. Januar 1764 und StAB, Hochstift Bamberg, Geheime Kanzlei, Nr. 1746, prod. 34, Brief von Prior Gerneth, Mayr und Preissig an den Fürstbischof Adam Friedrich von Seinsheim vom 6. April 1764. [↑](#footnote-ref-157)
158. Vgl. AEB Rep. 41/11 – 27 (Fotografie), Brief von Heinrich Preissig an den Ordensmeister Juan Tomás de Boxadors vom 1. November 1764 und AEB Rep. 41/11 – 27 (Fotografie), Brief von Regens Heinrich Preissig an den Ordensmeister vom 30. Januar 1765. [↑](#footnote-ref-158)
159. Weitere Beispiele siehe: AEB Rep. 41/11 – 19, Nr. 9, Brief von Caesarius Gerneth, Casimir Mayr und Heinrich Preissig an Fürstbischof Adam Friedrich von Seinsheim vom 28. Januar 1764; Vgl. AEB Rep. 41/11 – 19, Nr. 10, Brief von Fürstbischofs Adam Friedrich von Seinsheim an Weihbischof Nitschke vom 6. Februar 1764; Vgl. StAB, Hochstift Bamberg, Geheime Kanzlei, Nr. 1746, prod. 23, Brief von Weihbischof Nitschke an den Fürstbischof Adam Friedrich von Seinsheim vom 8. Februar 1764; Vgl. StAB, Hochstift Bamberg, Geheime Kanzlei, Nr. 1746, prod. 26, Brief von Weihbischof Heinrich von Nitschke an den Fürstbischof Adam Friedrich von Seinsheim vom 15. Februar 1764. [↑](#footnote-ref-159)
160. Vgl. AEB Rep. 41/11 – 28 (Fotografie), Brief von Regens Heinrich Preissig an den Ordensmeister Juan Tomás de Boxadors in Rom vom 29. Mai 1765. [↑](#footnote-ref-160)
161. Mit einem Schwerpunkt auf der vorchristlichen- und alttestamentarischen Zeit: Rudolf Stübe: Art. „Himmelsbrief“, in: Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd. 4, Berlin/New York 1987, Sp. 21-27. [↑](#footnote-ref-161)
162. Vgl. AEB Rep. 41/11 – 28 (Fotografie), Brief von Regens Heinrich Preissig an den Ordensmeister Juan Tomás de Boxadors in Rom vom 29. Mai 1765: „Hanc scripturam credunt moniales esse scriptam a S. P. Dominico; sed ego judico, illa ab ipsa Columba esse, tum ratione loci, quia erant eadem in camera, tum ratione chartae, quae est ex aliquo Breviario abscissa, tum ratione litterarum, quae sunt ipsius Columbae, tum ratione minarum, quae in litteris ipsis comprehenduntur. Has ob litteras Moniales me inscio supplicarunt apud Reverendissimum Paternitatem Vestram pro album scapulari, quod tamen, uti legi, sapientißime est denegatum. Non vero desistent, sed rursus supplicabunt per A. R. P. M. Provincialem.” [↑](#footnote-ref-162)
163. Vgl. Hubert Wolf: Die Nonnen von Sant'Ambrogio. Eine wahre Geschichte. München 2013, S. 171-178. Leider liefert Wolf keine Hintergrundinformationen über solche Briefe über den Fall Sant’Ambrogio hinaus. [↑](#footnote-ref-163)
164. Vgl. AEB Rep. 41/11 – 28 (Fotografie), Brief von Regens Heinrich Preissig an den Ordensmeister Juan Tomás de Boxadors vom 15. September 1765 [↑](#footnote-ref-164)
165. Vgl. Kapitel 2. und Ulrike Strasser: State of virginity. Gender, religion, and politics in an early modern Catholic state, Ann Arbor 2004, S. 133. [↑](#footnote-ref-165)
166. Im Gegensatz zu den Verdammten. Siehe Arnold Angenendt: Geschichte der Religiosität im Mittelalter, 4. Aufl., Darmstadt 2009, S. *S.* 708-711 und Anne Conrad: “Der Katholizismus”, in: Handbuch der Religionsgeschichte im deutschsprachigen Raum 1650–1750, hg. von Anne Conrad und Kaspar von Greyertz, 6. Bde., Bd. 4, Paderborn 2012, S. 17-142, hier S. 70f. [↑](#footnote-ref-166)
167. Vgl. Arnold Angenendt: 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, S. 28-33. Ein Überblick über Personen, denen eine besondere Verbindung zu den Armen Seelen nachgesagt wurde, findet sich auf ebenda S. 33-155. [↑](#footnote-ref-167)
168. Vgl. AEB Rep. 41/11 – 28 (Fotografie), Brief von Regens Heinrich Preissig an den Ordensmeister Juan Tomás de Boxadors vom 15. September 1765: „Die 3. Augusti narravit mihi sequentia: Cum solicita essem, quae vota promerem S.P.N. Dominico, obdormiens mihi visa sunt videre S.P.N. haec verba loquentem: faciam tibi hanc gratiam, ut futura feria 3tia duae animae liberentur, una in saeculo sed insignis peccatrix, altera in flammis purgantibus existens. Pro his nil aliud agas velim, quam dolorose confiteri, devote accedere ad Ss. Eucharistiam, et ad momentum sustinere poenas animae purgatorii. Relinquet haec anima tibi externum indicium suae liberationis. Quaesivit ex me, num haec ex Deo aut ex Diabolo forent. Reposui ego: Si ita sint, uti narravit, haec ex Deo esse dicendum, pieque credendum est.” [↑](#footnote-ref-168)
169. Vgl. AEB Rep. 41/11 – 28 (Fotografie), Brief von Regens Heinrich Preissig an den Ordensmeister Juan Tomás de Boxadors vom 15. September 1765: „Pro signo autem exteriori relinquendo tradidi ego Columbae aliquod ferrum oblongum, ut animae liberandae ad indicium offeret.” [↑](#footnote-ref-169)
170. Vgl. Carl Mengis: Artikel “Arme Seelen”, in: Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens. Bd. 1, Berlin u. a. 1987, Sp. 584-597. [↑](#footnote-ref-170)
171. Es gibt keine offizielle Homepage des Museums, da das Museum im Grunde nur ein Raum der Sakristei der Kirche Sacro Cuore del Suffragio in Prati ist. Trotz mehrfacher Versuche der Kontaktaufnahme war es nicht möglich, weitere Informationen über die Herkunft der Stücke und ihren Weg nach Rom zu ermitteln. Ein paar Hinweise gibt der kleine Kirchenführer, der dem Museum einige Seiten widmet. Das Museum wurde 1890 von Pater Victor Jouët gegründet, nachdem ein Brand in der Kirche eine Arme Seele sichtbar gemacht haben soll. Dies war der Anlass für den Pater nach weiteren materiellen Zeugnissen der Armen Seelen zu suchen. Vgl. Parrochhie di Roma (Hg.?): Chiesa del Sacro Cuore di Gesù in Prati e Piccolo Museo del Purgatorio, 2. Aufl., Rom 2017. [↑](#footnote-ref-171)
172. Vgl. Clare Copeland, Jan Machielsen: Introduction, in: Angels of Lights? Sanctity and the Discernment of Spirits in the Early Modern Period, hg. von Clare Copeland und Jan Machielsen, Leiden/Boston 2013, S. 1-16, hier S. 14. [↑](#footnote-ref-172)
173. Vgl. AEB Rep. 41/11 – 28 (Fotografie), Brief von Regens Heinrich Preissig an den Ordensmeister Juan Tomás de Boxadors vom 15. September 1765: „Mandavique, ut res in publico choro et non in angulo fieret. Die constituta vocatus nihil aliud vidi quam quod post Ss. Communionem supra genua corruerit ad modum deliquium patientis. Ferrum quod habuit appensum mansit intactum. In nigro autem scapulari erant 5. combusturae ad formam 5. digitorum. Factum hoc moniales tollunt ad astra; sed nihil reperio mirabile, multo minus miraculosum.“ [↑](#footnote-ref-173)
174. Generell zur Selbstverständlichkeit mit der über Arme Seelen in der obrigkeitlichen Korrespondenz gesprochen wird: AEB Rep. 41/11 – 19, Nr. 9, Brief von Caesarius Gerneth, Casimir Mayr und Heinrich Preissig an Fürstbischof Adam Friedrich von Seinsheim vom 28. Januar 1764; AEB Rep. 41/11 – 19, Nr. 2, Brief von Prior Caesarius Gerneth und Casimir Mayr an den Fürstbischof Adam Friedrich von Seinsheim vom 23. Dezember 1763. [↑](#footnote-ref-174)
175. Vgl. StAB, Hochstift Bamberg, Geheime Kanzlei, Nr. 1746, prod. 22, Abt Oswald Loschert an Fürstbischof Adam Friedrich von Seinsheim vom 4. Februar 1764. [↑](#footnote-ref-175)
176. Vgl. AEB Rep. 41/11 – 28 (Fotografie), Brief von Regens Heinrich Preissig an den Ordensmeister Juan Tomás de Boxadors in Rom vom 29. Mai 1765: „In 5. angulis horti sat ampli locari curavi lapides. Vocata ad crates Columba et praesente P. M. Priore et monialium Confessore adstantibus monialibus praecepi ei: Affer mihi lapidem in primo horti angulo jacentem, et licet plures adessent ibi, rectum tamen attulit. Hoc allato jussi afferi 2dum, 3tium et 4tum. Apud quartum diutius emansit. De conctatione interrogata respondit: Bufo sedit super lapidem, et ideo deterrita fui, facto tamen signo crucis bufo dicessit. Hoc audito statim in praeceptis dedi: Descende in hortum et affer mihi bufonem. Diu illa quaesivit, ast non invenit. Ut obedientiae jungerem humilitatem, durius increpavi illam de stultitia, de inscitia, de inepta agendi ratione. Poenae loco injunxi ei, ut sedeat in terra pane et aqua contenta.” [↑](#footnote-ref-176)
177. Siehe Abschnitt XII, Kapitel I, Punkt 4, 5, 17 im Rituale Romanum. Vgl. Jean-Bapstiste Delacour: Apage Satana! Das Brevier der Teufelsaustreibung. Historische Fälle bis zur Gegenwart. Im Anhang das Rituale Romanum. Das römische Ritenverzeichnis des Exorzismus in lateinischem Originaltext der vielsprachigen Druckerei des Vatikans (Ausgabe 1954) und in deutscher Übersetzung. Genf 1975, S. 173-253. --> noch durch eine Ausgabe von 1614 ersetzen bzw. Unterschiede prüfen [↑](#footnote-ref-177)
178. Vgl. AEB Rep. 41/11 – 27 (Fotografie), Relation von Heinrich Preissig an den Ordensmeister Juan Tomás de Boxadors wohl vom 9. Dezember 1764: „Eodem die 6. mihi data est scriptura, in qua continebatur visio et revelatio facta Columbae. S. Pater noster dictus est Columbae apparuisse, et exprobrasse ei, quod divinae dispositioni resistat deponendo album scapulare. Reposui ego Columbae: Omnes istas revelationes et apparitiones ego judico esse illusiones. Adjeci: Si S. Pater rursus compareat, pete ab eo in nomine Jesu benedictionem, et dic ei, quod P. Confessarius non credat, nisi manifestaverit tibi S[anctis]s[imum] propositum, quod P. Confessarius mente concepit in s[ancti]s[simae] missae officio. Ast nihil actum est.“ [↑](#footnote-ref-178)
179. Vgl. AEB Rep. 41/11 – 27 (Fotografie), Brief von Preissig an den Dominikanerprokurator in Rom vom 22. September 1764: „Cum igitur promotio a statu laicali ad altiorem in ordine nostro sit opus solius Reverendissimus Magistri Generalis, et, quando talis promotio contingit, locus adhuc juxta Ss. constitutiones nostras non sit mutandus, ideo in hoc non videtur ordinatè processum fuisse; quae autem ordinata non sunt, a Deo non sunt.“ [↑](#footnote-ref-179)
180. Vgl. AEB Rep. 41/11 – 28 (Fotografie), Brief von Regens Heinrich Preissig an den Ordensmeister Juan Tomás de Boxadors vom 15. September 1765: „Res alia accidit die 7. Septembris 1765. Quia tamen praesens rem ego non vidi, ideo propriis monialium litteris adnecto, judicium Reverendissimo Paternitatis desuper expectaturus. [...] Suspecta vel maxime est haec vestium iduitio. 1mo. quia camera Mat. Priorissae erat per diem non clausa, et Sor. Columba versabatur in choro, inque loco aliquo modo a caeteris seiuncto. 2do. quia nihil apparet supra vires humanos. 3tia. quia est contra Ss. Constitutiones et expressum mandatum Reverendissimae Paternitatis Vestrae.Putant moniales, Reverendissimam Paternitatem forte divinitus instructam esse. Putare autem puto esse errare.” Vgl. AEB Rep. 41/11 – 28 (Fotografie), Brief der Dominikanerinnen von Heilig Grab an den Ordensmeister Juan Tomás de Boxadors vom September 1765 (wahrscheinlich zwischen dem 7. und 15. September verfasst): „[...] alsbalt nahm ein unsichtbare Handt, der Schwester Columba ihren Weyhl, hindersich über dem Kopff hinüber, das er völig herunden lag, in deme er doch mit 3. Stecknathel angesteckt war, und nahm das schwarze Scapulier, und wolt ihrs herunderziegen, sie aber hilte es so starck, das ihr die Handt weh tehten [...]. [...] ich besahe dem weissen Scapulier, was vor ein Zeigen darinen ware, da befande ich, Priorin, das es mein eigenes Scapulier ware, und mit meinen Zeigen [...]. Siehe auch einen ähnlichen Vorfall EB Rep. 41/11 – 27 (Fotografie), Brief von Heinrich Preissig an den Ordensmeister Juan Tomás de Boxadors vom 1. November 1764. [↑](#footnote-ref-180)
181. Vgl. einschlägig dazu: Waltraud Pulz: Nüchternes Kalkül – verzehrende Leidenschaft. Nahrungsabstinenz im 16. Jahrhundert, Köln u. a. 2007. [↑](#footnote-ref-181)
182. Vgl. AEB Rep. 41/11 – 27 (Fotografie), Relation von Heinrich Preissig an den Ordensmeister Juan Tomás de Boxadors wohl vom 9. Dezember 1764: „A die 1. Novembris usque ad 23. non comedit neque bibit, omnem enim cibum et potum per vomitum emisit. Id quod moniales, imo et civitas miraculi loco habent. [↑](#footnote-ref-182)
183. Vgl. Staatsbibliothek Bamberg, Msc. Misc. 188, Verzeichniß der Bücher, so in der Bibliothek des Bamberger Prediger Klosters enthalten, Bamberg, 1803, S. XX (http://digital.bib-bvb.de/view/bvbmets/viewer.0.6.4.jsp?folder\_id=0&dvs=1543920520345~270&pid=2744683&locale=de&usePid1=true&usePid2=true , eingesehen am 04.12.18). [↑](#footnote-ref-183)
184. Vgl. AEB Rep. 41/11 – 27 (Fotografie), Relation von Heinrich Preissig an den Ordensmeister Juan Tomás de Boxadors wohl vom 9. Dezember 1764: „consentirem et ego, si sana per id tempus fuisset, et lecto non affixa. Volvi et revolvi libros hac de materia tractantes, et inveni ex medicis jejunium ex infirmitate ad 4 annos naturaliter posse protrahi; imo theologi non laudant jejunium, per quod opera consueta et actus virtutum impediuntur, ut habet S. Hieronymus Epist[olae] 130 ad Demetriadem. Quare ex hoc momentum non puto faciendum.“ [↑](#footnote-ref-184)
185. Heinrich Preissig: Geistreiche Betrachtungen durch die heilige Fastenzeit über die täglichen Evangelien sammt kurzer und gründlicher Erklärung des Fastengebothes und der heiligen Charwoche (1777). Siehe auch die Ankündigung dieser Schrift in AEB Rep. 41/11 – 29 (Fotografie), Brief von Heinrich Preissig an den Ordensmeister Juan Tomás de Boxadors von Gnadenthal aus 1777. [↑](#footnote-ref-185)
186. Vgl. AEB Rep. 41/11 – 19, Nr. 2, Brief von Prior Caesarius Gerneth und Casimir Mayr an den Fürstbischof Adam Friedrich von Seinsheim vom 23. Dezember 1763. [↑](#footnote-ref-186)
187. Hier noch Fernleihe einarbeiten, sobald diese eintrifft und durch weitere Literatur ergänzen: Tristania, Band 18, von Albrecht Classen, 1998, Fernleihe bestellt. (Darin scheint es laut Google auf S. 40 um Telephatie als Charisma zu gehen (Suchbegriffe Telephatie theologisch heilig)). [↑](#footnote-ref-187)
188. Zu den Handlungsmöglichkeiten, die die Zuschreibung ‚besessen‘ ermöglichten siehe Sophie Houdard: Wer spricht da – Mädchen oder Teufel? Das Theater der dämonischen Besessenheit in der Frühen Neuzeit, in: L’Homme Z. F. G. 26/1 (2015), S. 25-43, hier. S. 26f. [↑](#footnote-ref-188)
189. Vgl. AEB Rep. 41/11 – 27 (Fotografie), Brief von Heinrich Preissig an den Ordensmeister Juan Tomás de Boxadors vom 1. November 1764: „Faciunt quasi miraculum, quod legere sciat breviarium nunquam discens illud. Ast non obscura ego indicia habeo, quod Columba aliquando legere didicerit; et dato hoc. Ego audivi non semel legentem, sed ita miserè pronunciantem, ut donum Spiritus Sancti aut opus Dei esse nequeat. Nam opera Dei perfecta sunt.” [↑](#footnote-ref-189)
190. AEB Rep. 41/11 – 27 (Fotografie), Brief von Regens Heinrich Preissig an den Ordensmeister vom 30. Januar 1765. [↑](#footnote-ref-190)
191. Vgl. zum Beinamen: Martin Schwarz Lausten, Dietrich Harbsmeier: Abendländische Kirchengeschichte. Grundzüge von den Anfängen bis zur Gegenwart, Frankfurt am Main 2003, S. 146. [↑](#footnote-ref-191)
192. AEB Rep. 41/11 – 27 (Fotografie), Relation von Heinrich Preissig an den Ordensmeister Juan Tomás de Boxadors wohl vom 9. Dezember 1764: „Alio die tentavi eam circa humilitatis gradum secundum doctrinam Angelici Praeceptoris nostri sequentibus: Soror Columba! En homines varie de te sentiunt et loquuntur, alii dicunt te esse bonam, piam, sanctam, imo supra altare collocandam. Alii econtra negant, se asserunt te esse malam, sedutricem, sagam, et daemone obsessam. Ad haec reposuit Columba: Scio me esse peccatricem, sed tamen saga aut daemone obsessa non sum.” [↑](#footnote-ref-192)
193. AEB Rep. 41/11 – 27 (Fotografie), Relation von Heinrich Preissig an den Ordensmeister Juan Tomás de Boxadors wohl vom 9. Dezember 1764: „Rursus probavi eam opere quodam humilitatis dicens: Columba! Scis quod Lucifer ob unicum tantum peccatum detrusus sit è coelo. En plura peccata jam commisisti! Et nihil actum es de te. Hodie post mensam prostrata jacebis ad januam refectorii et petes a monialibus, ut pedibus conculcent caput tuum ob peccata tua“. [↑](#footnote-ref-193)
194. Bereits Bernhard von Clairvaux warnte davor, dass Eifer ohne Wissen gefährlich sein kann. Je näher eine Person an Gott sei, desto anfälliger war sie, was die Discretio so notwendig machte. Vgl. Moshe Sluhovsky: Believe Not Every Spirit. Possession, Mysticism, & Discernment in Early Modern Catholicism, Chicago/London 2007, S. 172. [↑](#footnote-ref-194)
195. Vgl. Moshe Sluhovsky: Believe Not Every Spirit. Possession, Mysticism, & Discernment in Early Modern Catholicism, Chicago/London 2007, S. 226. [↑](#footnote-ref-195)
196. Vgl. AEB Rep. 41/11 – 19, Nr. 2, Brief von Prior Caesarius Gerneth und Casimir Mayr an den Fürstbischof Adam Friedrich von Seinsheim vom 23. Dezember 1763; AEB Rep. 41/11 – 19, Nr. 9, Brief von Caesarius Gerneth, Casimir Mayr und Heinrich Preissig an Fürstbischof Adam Friedrich von Seinsheim vom 28. Januar 1764; AEB Rep. 41/11 – 19, Schreiben des Provinzials Joachim Kurz an N. N. vom 1. Februar 1769; AEB Rep. 41/11 – 29 (Fotografie), Brief des Provinzial Joachim Kurz an den Ordensmeister Juan Tomás de Boxadors vom 22. Juni 1769; AEB Rep. 41/11 – 31 (Fotografie), Brief des Provinzials Joachim Kurz an den Ordensmeister Juan Tomás de Boxadors vom 24. März 1769; AEB Rep. 41/11 – 28 (Fotografie), Brief von Dominicus Reichard an den Ordensmeister Juan Tomás de Boxadors vom 21. September 1767. Karin Hausen hat bereits 1976 aufgezeigt hat, dass in der frühneuzeitlichen Gesellschaft Tugenden in erster Linie standesspezifisch waren, ehe sich im späten 18. Jahrhundert zunehmend ein ständeübergreifender „Geschlechtscharakter“ herausbildete, der nun nicht mehr nach sozialer Gruppe sondern geschlechtsspezifisch definierte, was verbindliche Handlungsmaxime war. Vgl. Karin Hausen: Die Polarisierung der „Geschlechtscharaktere“ – Eine Spiegelung der Dissoziation von Erwerbs- und Familienleben, in: Sozialgeschichte der Familie in der Neuzeit Europas. Neue Forschungen, hg. von Werner Conze, Stuttgart 1976, S. 363-393. Siehe zur gesellschaftlichen und bildungsgeschichtlichen Dimension der Tugenden auch Claudia Opitz-Belakhal, Ulrike Weckel, Elke Kleinau (Hg.): Tugend, Vernunft und Gefühl. Geschlechterdiskurse der Aufklärung und weibliche Lebenswelten. Münster/New York 2000. Es wäre lohnenswert in einer anderen Studie zu untersuchen, wann und wie weltliche und religiöse Sphäre hinsichtlich weiblicher Tugenden diesbezüglich geändert haben und wie weit sich diese bedingen. Denn auch wenn die frühneuzeitliche katholische Kirche von einem misogynen, hierarchischen Geschlechterbild geprägt war, wurde auch hier durchaus zwischen Ständen unterschieden.So wird Columba durch den Gutachter Oswald Loschert ein „aufgeweckten, kurzweiligen und munteren Geist“ beschienen. Vgl. StAB, Hochstift Bamberg, Geheime Kanzlei, Nr. 1746, prod. 22, Abt Oswald Loschert an Fürstbischof Adam Friedrich von Seinsheim vom 4. Februar 1764. Diesem widersprechen die Beichtväter vehement und beteuern, sie sei „vielmehr von einem eingezogenen sittsamen, undt stillen Weesen“. „Sie habe an der Sache gar keinen Wohlgefallen, oder eitlen Hochmuth, sondern seye vielmehr ein ohnaufhörliges Beyspiel der wahren Demuth, des geistligen Gehorsams, undt der Verschwiegenheit“. Vgl. AEB Rep. 41/11 – 19, Nr. 9, Brief von Caesarius Gerneth, Casimir Mayr und Heinrich Preissig an Fürstbischof Adam Friedrich von Seinsheim vom 28. Januar 1764. Es wäre interessant zu wissen, ob sich hier schon die Passivität von Mystikerinnen des 19. Jahrhunderts andeutet, wie Nicole Priesching Mystikerinnen des 19. Jahrhunderts wie Maria von Mörl klassifiziert hat. Vgl. Nicole Priesching, Mystikerinnen des 19. Jahrhunderts – ein neuer Typus?, in: Zwischen Himmel und Erde . Körperliche Zeichen der Heiligkeit, hg. von Waltraud Pulz (Beiträge zur Hagiographie, Bd. 11) Stuttgart 2012, 79-100. [↑](#footnote-ref-196)