

„Wahre“ und „falsche“ Heiligkeit

Mystik, Macht und Geschlechterrollen
im Katholizismus des 19. Jahrhunderts



Schriften des Historischen Kollegs

Herausgegeben von Andreas Wirsching

Kolloquien

90

Oldenbourg Verlag München 2013

„Wahre“ und „falsche“ Heiligkeit

Mystik, Macht und Geschlechterrollen
im Katholizismus des 19. Jahrhunderts

Herausgegeben von
Hubert Wolf

Oldenbourg Verlag München 2013

Schriften des Historischen Kollegs

herausgegeben von

Andreas Wirsching

in Verbindung mit

Georg Brun, Peter Funke, Karl-Heinz Hoffmann,

Martin Jehne, Susanne Lepsius, Helmut Neuhaus, Frank Rexroth, Martin Schulze Wessel,

Willibald Steinmetz und Gerrit Walther

Das Historische Kolleg fördert im Bereich der historisch orientierten Wissenschaften Gelehrte, die sich durch herausragende Leistungen in Forschung und Lehre ausgewiesen haben. Es vergibt zu diesem Zweck jährlich bis zu drei Forschungsstipendien und zwei Förderstipendien sowie alle drei Jahre den „Preis des Historischen Kollegs“.

Die Forschungsstipendien, deren Verleihung zugleich eine Auszeichnung für die bisherigen Leistungen darstellt, sollen den berufenen Wissenschaftlern während eines Kollegjahres die Möglichkeit bieten, frei von anderen Verpflichtungen eine größere Arbeit abzuschließen. Professor Dr. Hubert Wolf (Münster) war – zusammen mit Professor Dr. Friedrich Lenger (Gießen), Dr. Rüdiger Graf (Bochum) und Dr. Carsten Kretschmann (Stuttgart) – Stipendiat des Historischen Kollegs im Kollegjahr 2011/2012. Den Obliegenheiten der Stipendiaten gemäß hat Hubert Wolf aus seinem Arbeitsbereich ein Kolloquium zum Thema „Wahre‘ und ‚falsche‘ Heiligkeit“ vom 19. bis 21. Januar 2012 im Historischen Kolleg gehalten. Die Ergebnisse des Kolloquiums werden in diesem Band veröffentlicht.

Das Historische Kolleg wird seit dem Kollegjahr 2000/2001 – im Sinne einer „public private partnership“ – in seiner Grundausrüstung vom Freistaat Bayern finanziert, die Mittel für die Stipendien stellen gegenwärtig die Fritz Thyssen Stiftung, der Stiftungsfonds Deutsche Bank, die Gerda Henkel Stiftung und der Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft zur Verfügung. Träger des Historischen Kollegs, das vom Stiftungsfonds Deutsche Bank und vom Stifterverband errichtet und zunächst allein finanziert wurde, ist die „Stiftung zur Förderung der Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften und des Historischen Kollegs“.

Hubert Wolf wurde im Kollegjahr 2011/2012 von der Fritz Thyssen Stiftung gefördert.

www.historischeskolleg.de

Kaulbachstraße 15, D-80539 München

Tel.: +49 (0) 89 2866 3860 · Fax: +49 (0) 89 2866 3863

Email: elisabeth.huels@historischeskolleg.de

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

© 2013 Oldenbourg Wissenschaftsverlag GmbH, München

Rosenheimer Straße 143, D-81671 München

oldenbourg-verlag.de

Das Werk einschließlich aller Abbildungen ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Dies gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Bearbeitung in elektronischen Systemen.

Umschlagbild: Andachtsbild der S. Veronica Giuliani nach einer Gravüre (Graveur: Carlo Gregori, Zeichner: Ignazio Hugford), die nach 1806 entstand. Die Gravüre befindet sich im Museo francescano di Roma. Das Andachtsbild ist in zahlreichen Varianten verbreitet.

Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier (chlorfrei gebleicht)

Satz: Typodata GmbH, Pfaffenhofen a.d. Ilm

Druck und Bindung: Memminger MedienCentrum, Memmingen

ISBN 978-3-486-71611-5

Inhalt

Vorwort	VII
Verzeichnis der Abkürzungen	IX
<i>Hubert Wolf</i>	
Der Fall Sant’Ambrogio als Konflikt um „wahre“ und „falsche“ Heiligkeit. Eine Einführung	1
I. Heiligkeit und Heilige in religions- und kirchengeschichtlicher Perspektive	9
<i>Wolfgang Speyer</i>	
Heiligkeit und heiliger Mensch als religionsgeschichtliche Erscheinung	11
<i>Arnold Angenendt</i>	
Die Heiligkeit und die Heiligen in der katholischen Kirche	29
II. „Wahre“ und „falsche“ Heiligkeit in der Frühen Neuzeit	45
<i>Gabriella Zarri</i>	
„Affettata santità“. Heiligkeit von unten oder eine Erfindung der Inquisition?	47
<i>Claus Arnold</i>	
Verketzerung von Spiritualität oder Verfolgung von Missbrauch? Der „Molinosismus“ respektive „Quietismus“ in der Wahrnehmung des Heiligen Offiziums	59
III. „Falsche“ Heiligkeit im 19. Jahrhundert und ihre Phänomene	71
<i>Klaus Unterburger</i>	
Zwischen Mystizismus und Rationalismus. Heiligkeit in der Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts	73

<i>Bernhard Schneider</i>	
Marienerscheinungen im 19. Jahrhundert. Ein Phänomen und seine Charakteristika	87
<i>Otto Weiß</i>	
Stigmata. Legitimationszeichen von Heiligkeit?	111
<i>Elke Pabud de Mortanges</i>	
„Wie halten Sie es mit Privatoffenbarungen?“ Vermessungen im Geviert der theologischen Erkenntnislehre	127
<i>Klaus Große Kracht</i>	
Vom Tischrücken zur ethischen Religion? Zur Unterscheidung der Geister im Spiritismus des 19. Jahrhunderts	149
IV. Heiligkeit, Sexualität und „Genderfrage“	167
<i>Monique Scheer</i>	
Das Medium hat ein Geschlecht. Fünf Thesen zum besonderen Verhältnis zwischen Frauen und „angemaßter Heiligkeit“ aus kulturwissenschaftlicher Sicht	169
<i>Joachim Demling</i>	
Angemaßte Heiligkeit und religiöser Wahn. Versuch einer psycho(patho)logischen Annäherung an den Fall Sant’Ambrogio	193
V. Ausblick	217
<i>Norbert Lüdecke</i>	
Heiligsprechung als Hierarchieschutz? Sancti „von oben“ statt sancti „von unten“	219
<i>Wolfgang Reinhard</i>	
Skandal in Sant’Ambrogio und die Konstruktion von Heiligkeit. Ein Resümee	249
Kurzbiografien der Autoren	257
Personenregister	261

Vorwort

„Die Römerin Schwester Maria Agnese Firrao [...] hat sich durch lange hinterhältige Bemühungen den Anschein gegeben, eine Heilige zu sein [...]. Es steht aber nach der gerichtlichen Untersuchung fest, [...] dass die behaupteten Wundmale, Offenbarungen, Visionen, Ekstasen, Erscheinungen und die anderen [...] für wunderbar gehaltenen Dinge und besonderen Gnaden Gottes nichts anderes waren als Betrügereien, Prahlereien, Fälschungen und Vortäuschung falscher Tatsachen.“ Mit diesen Worten verurteilte die Römische Inquisition am 16. Februar 1816 die Gründerin des Klosters Sant’Ambrogio, Maria Agnese Firrao, wegen „falscher“ Heiligkeit. Und mit diesem Schicksal steht sie nicht allein: Viele Frauen und Männer wurden im Laufe der Kirchengeschichte verurteilt, weil sie sich, vielleicht auch von anderen Menschen als wundertätig verehrt, aus der Sicht der Inquisition etwas anmaßten, was nur dem Papst und seinen heiligen Kongregationen zu entscheiden zukam – selig oder gar heilig zu sein.

Das Thema „wahre“ und/oder „falsche“ Heiligkeit stand im Mittelpunkt meines Kolloquiums, das ich als Fellow des Historischen Kollegs – gefördert von der Fritz Thyssen Stiftung – im Studienjahr 2011/12 abhalten durfte. Vom 19. bis 21. Januar 2012 bot sich mir die einmalige Gelegenheit, wichtige Facetten von „wahrer“ und „falscher“ Heiligkeit mit Fachleuten unterschiedlicher Disziplinen zu diskutieren. Aus den Vorträgen und Diskussionen ergaben sich viele Anregungen für mein Buchprojekt, das ich Ende September 2012 in München abschließen konnte und das im Februar 2013 unter dem Titel „Die Nonnen von Sant’Ambrogio. Eine wahre Geschichte“ bei C.H. Beck erschienen ist.

Zahlreiche Aspekte des Themas konnten in dieser Monografie jedoch nur angedeutet werden. In den „Nonnen“ habe ich meine Sicht auf „wahre“ und „falsche“ Heiligkeit und die damit verbundenen Phänomene dargelegt. Diese soll hier nicht noch einmal wiederholt werden, weshalb ich auf eine ausführliche Einleitung verzichte und mich auf die notwendigsten Hinweise beschränke. Im Grunde ergänzen sich beide Bücher, meine Monografie über den Fall Sant’Ambrogio und der vorliegende Kolloquiumsband. Wer die in den „Nonnen“ vorkommenden Themen im Umfeld von „wahrer“ und „falscher“ Heiligkeit vertiefen will, sei auf diesen Band verwiesen. Deshalb bin ich sehr dankbar, dass die Beiträge des Kolloquiums zeitnah in den „Schriften des Historischen Kollegs“ erscheinen. Und ich bin dankbar, dass sich die Kolleginnen und Kollegen bereit erklärt haben, ihr Manuskript zum Druck vorzubereiten. Vielen Dank an Arnold Angenendt, Claus Arnold, Joachim Demling, Klaus Große Kracht, Norbert Lüdecke, Elke Pahud de Mortanges, Monique Scheer, Bernhard Schneider, Wolfgang Speyer, Klaus Unterburger, Otto

Weiß und Gabriella Zarri! Aber auch den Moderatoren des Kolloquiums bin ich zu Dank verpflichtet, denn sie haben es verstanden, Schneisen in das „heilige Dickicht“ zu schlagen und die Diskussionen immer wieder in die richtigen Bahnen zu lenken. Vielen Dank an Franz Xaver Bischof, Konrad Hilpert, Florian Schuller und Andreas Wirsching! Und dann war da noch Wolfgang Reinhard, der in seinem Statement meine Fragen produktiv aufgenommen und dem Kolloquium damit einen stimmigen Abschluss bereitet hat. Nicht vergessen möchte ich die interessierten Gäste, die das Kolloquium mit ihren kritischen Nachfragen und oft sehr fundierten Beiträgen bereichert haben.

Sehr dankbar und auch mit einem gewissen Stolz darf ich auf die absolut professionelle, äußerst unkomplizierte und viel Freude machende Zusammenarbeit der beiden beteiligten Institutionen – Historisches Kolleg München und Seminar für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte Münster – zurückblicken. Alle Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter haben es mir ermöglicht, mein Münchner Jahr unter optimalen Bedingungen zu verbringen. Ohne dieses starke Team im Rücken wäre es mir nicht möglich gewesen, die Monografie in einem Jahr abzuschließen, daneben noch einige größere Vorträge zu halten und zum Druck zu befördern, sowie den Kolloquiumsband voranzutreiben. Ich möchte das Teamwork und die in vielen Gesprächen erfahrene konstruktive Kritik nicht missen. So darf ich mich zunächst ganz allgemein bei meinen beiden Münchner Hilfskräften Edith Ploethner und Franz Quirin Meyer sowie bei meiner Münsteraner Hilfskraft Sarah Brands bedanken, dann bei Elisabeth Marie Richter (Münster) für die Übersetzung der Abstracts ins Englische, bei Katharina Schmidt (Münster) für viel Organisatorisches rund ums Kolloquium und den Tagungsband, bei Holger Arning (Münster) für viele Ideen und vor allem einen abgewogenen Tagungsbericht bei h-soz-u-kult, bei Karl-Ulrich Gelberg für die ausgezeichnete Geschäftsführung in München, bei Elvira Jakovina und Gabriele Roser (München) für die gute Versorgung während und ruhige Vor- und Nachbereitung des Kolloquiums, bei Maria Pia Lorenz-Filograno (Münster) fürs Dolmetschen und manche ganz wichtige Italienisch-Hilfe, und schließlich bei Barbara Schüler (Münster) und ganz besonders bei Elisabeth Hüls sowie Regina Meyer (München) für die ausgezeichnete Redaktion des Bandes und alles, was sie im Vorfeld, während und nach dem Kolloquium geleistet und so meine „Münchner Freiheit“ ermöglicht haben.

Münster, im Januar 2013

Hubert Wolf

Verzeichnis der Abkürzungen

AAS	Acta Apostolicae Sedis
ACDF	Archivio della Congregazione della Fede
Acta SS	Acta sanctorum
AE	American Ethnologist
AHR	Amercian Historical Review
ALW	Archiv für Liturgiewissenschaft
BBKL	Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon
Bd.	Band
c./cc.	canon/canones
CIC	Codex iuris canonici
DBI	Dizionario biografico degli Italiani
DH	Enchiridion symbolorum. Ed. Heinrich Denzinger/Peter Hünermann
DNP	Der Neue Pauly
DSI	Dizionario Storico dell'Inquisizione
EC	Enciclopedia cattolica
EHQ	European History Quarterly
EKK	Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament
EncRel	An Encyclopedia of Religion
FKTh	Forum Katholische Theologie
FZPhTh	Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie
HerKorr	Herder-Korrespondenz
HJ	Historisches Jahrbuch
HPBl	Historisch-Politische Blätter für das katholische Deutschland
HRWG	Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe
HZ	Historische Zeitschrift
JAC	Jahrbuch für Antike und Christentum
JR	Journal of Religion
KZfSS	Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie
lib.	liber
LThK	Lexikon für Theologie und Kirche
MThZ	Münchener Theologische Zeitschrift
NDB	Neue Deutsche Biographie
PG	Patrologiae cursus completus. Accurante Jacques-Paul Migne. Series Graeca
RAC	Reallexikon für Antike und Christentum

RE	Pauly-Wissowa oder Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft
RGG	Religion in Geschichte und Gegenwart
RHE	Revue d'histoire ecclésiastique
RoJKG	Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte
RQ	Römische Quartalschrift
S. O.	Sanctum Officium
StML	Stimmen aus Maria Laach
St. St.	Stanza Storica
StZ	Stimmen der Zeit
SZRKG	Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte
ThWNT	Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament
ThQ	Theologische Quartalschrift
TThZ	Trierer Theologische Zeitschrift
TRE	Theologische Realenzyklopädie
VSWG	Vierteljahrshefte für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte
WA	Martin Luther: Werke. Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe)
ZKTh	Zeitschrift für katholische Theologie
ZRG KA	Zeitschrift für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung

Hubert Wolf

Der Fall Sant’Ambrogio als Konflikt um „wahre“ und „falsche“ Heiligkeit

Eine Einführung

Im Sommer 1859 erreicht eine Magd aus dem Kloster Sant’Ambrogio in Rom den Vatikan. Fürstin Katharina von Hohenzollern-Sigmaringen, die in diesen Frauenkonvent des Dritten Ordens des heiligen Franziskus als Novizin eingetreten ist, hat sie bestochen, damit sie sich heimlich, vor allem unbemerkt von den Ordensoberen, auf den Weg zum Petersdom macht, zu ihrem Cousin Gustav Adolph zu Hohenlohe-Schillingsfürst. Dieser gehört als Titularerzbischof von Edessa zum unmittelbaren Haushalt des Papstes. Er ist als Großalmosenier für die karitativen und sozialen Aktivitäten von Pius IX. zuständig. Die Nachricht, die die Fürstin insgeheim ihrem Verwandten schickt, ist schockierend.

Katharina befindet sich in höchster Lebensgefahr. Man hat im Kloster – so lässt sie Hohenlohe wissen – mehrfach versucht, sie zu ermorden, um eine Zeugin für skandalöse sexuelle und religiöse Praktiken und Kapitalverbrechen bis hin zum Mord an Nonnen mundtot zu machen. Sie glaubt, dass ihr Tod unmittelbar bevorsteht und die Mörder bald zum letzten Schlag ausholen werden.

Das Gift, das man ihr verabreichte, hat die Fürstin zwar auf den Tod geschwächt, ans Bett gefesselt und wohl zeitweise sogar ins Koma geworfen. Es hat sie aber eben nicht sofort umgebracht – zur nicht geringen Überraschung der Täter. Vielleicht hat sich ihre nicht unbeträchtliche Körperfülle, die ihr den Spottnamen einer „Matrone“ einbrachte, in diesem Fall als Segen erwiesen. Die Dosis des Giftes war angesichts der vielen Pfunde offenbar zu gering. Wahrscheinlich verdankt die Fürstin diesem Umstand ihr Überleben und die Chance, im letzten Moment an ihren erzbischöflichen Cousin einen dringenden Hilferuf zu schicken.

Hohenlohe handelt rasch und gründlich. Ausgestattet mit allen päpstlichen Vollmachten begibt er sich nach Sant’Ambrogio. Normalerweise darf nach den Vorschriften des Kirchenrechtes niemand, auch kein Priester oder Bischof, die Klausur eines Frauenklosters betreten. Hohenlohe rettet seine Verwandte Katharina aus unmittelbarer Todesgefahr. Er lässt sie in die Villa d’Este nach Tivoli, etwa fünfzig Kilometer außerhalb Roms bringen. Dieses Schloss mit seinen herrlichen Gärten und den eindrucksvollen Wasserspielen dient ihm als Sommerresidenz. Hier erholt sich die Fürstin abgeschirmt von der römischen Öffentlichkeit und hier verfasst sie im August und September 1859 eine umfangreiche Anklage-

schrift für die Römische Inquisition gegen das Kloster, die einen der größten Skandale im Kirchenstaat des 19. Jahrhunderts ans Tageslicht bringen wird.

Aus Katharinas Anklage und dem folgenden Inquisitionsprozess wird rasch klar, dass nicht nur die Novizenmeisterin von Sant’Ambrogio, die außerordentlich attraktive junge Schwester Maria Luisa, deren Schönheit sogar einem hartgesottenen Inquisitor die Sprache verschlug, in das Mordkomplott gegen die Fürstin von Hohenzollern verwickelt war, sondern auch die Äbtissin und zahlreiche Nonnen. Besondere Brisanz bekommt die Affäre durch die Involvierung der beiden Beichtväter von Sant’Ambrogio, der Jesuitenpatres Giuseppe Leziroli und Joseph Kleutgen, der dort unter dem Namen Giuseppe Peters agierte und als einer der führenden Theologen seines Ordens und profilierter Neuscholastiker ein enger Vertrauter des regierenden Papstes war. Auf Kleutgens Inspiration gehen entscheidende lehramtliche Dokumente Pius’ IX. zurück: So gab er wichtige Anregungen zur Formulierung des 1870 auf dem Ersten Vatikanischen Konzil verabschiedeten Unfehlbarkeitsdogmas und entwickelte neben dem feierlichen Lehramt der Konzilien das Konzept des ordentlichen Lehramts von Papst und Kurie. Ein Strafverfahren gegen den Jesuiten musste seine besondere Nähe zum Papst und anderen hochrangigen Vertretern der Kurie, wie etwa dem deutschen Kurienkardinal August Graf von Reisach, stets berücksichtigen. Aber wenn es um den Bruch des Beichtgeheimnisses und Sollicitatio, also um Verführung im Beichtstuhl ging – die schlimmsten Vorwürfe, die man einem katholischen Priester machen konnte –, musste dann nicht auch allerhöchste Protektion an ihre Grenzen stoßen?

Hohenlohe wurde nach Gesprächen mit Katharina, die auf ausdrückliche Empfehlung ihres Seelenführers Kardinal Reisach in Sant’Ambrogio eingetreten war, aber bald klar: Der Giftanschlag gegen seine Verwandte war allenfalls die Spitze des Eisberges. Die Beobachtungen der Fürstin über die Umtriebe in Sant’Ambrogio brachten einen unerhörten Skandal ans Tageslicht, bei dem wirklich nichts fehlt, was einen guten Krimi oder noch besser: einen Hollywood-Thriller in Starbesetzung auszeichnet. Nur: Die Geschichte von Sant’Ambrogio ist nicht Fiktion, sondern harte Realität. Katharinas Schilderungen lassen in Abgründe blicken, in menschliche, religiöse und kirchliche.

Zunächst geht es um eine *story of sex and crime*, die wirklich nichts auslöst, was sich ein guter Drehbuchschreiber auch immer ausdenken kann: Geheime Liebesbeziehungen schöner junger Nonnen mit attraktiven Männern draußen, ein verliebter Beichtvater, der einen Mord zur Beseitigung einer unliebsamen Mitwisserin zumindest nicht verhindert, Nonnen, die Gifttränke mischen, die zwei Mitschwestern tatsächlich ins Jenseits befördern und eine Fürstin an den Rand des Grabes bringen, lesbische Initiationsriten am Vorabend der Ablegung der Profess, Zungenküsse und Beischlaf in der Klausur eines katholischen Klosters ...

Vom Fall Sant’Ambrogio waren bislang allenfalls Gerüchte bekannt. Die zeitgenössische Presse berichtete vereinzelt und die historische Forschung ging bei der Beschäftigung mit der Theologie Kleutgens am Rande auf die Affäre ein. Ein außergewöhnlicher Aktenfund im Archiv der Kongregation für die Glaubenslehre, der in 1,5 laufenden Metern den Inquisitionsprozess zu diesem Fall minutiös

dokumentiert, machte es möglich, die ganze Causa präzise historisch zu rekonstruieren. Eigentlich sind alle Fälle, in denen es um den Bruch des Beichtgeheimnisses und Sollicitatio durch einen Priester geht, der Forschung prinzipiell nicht zugänglich. Die Akten zu Sant'Ambrogio wurden aber, aus welchen Gründen auch immer, in der „Stanza Storica“, dem „historischen Saal“ des Archivs der Römischen Inquisition abgelegt, dessen Bestände allgemein konsultiert werden können.

Im Fall von Sant'Ambrogio geht es freilich nicht nur um die Rekonstruktion einer Skandalgeschichte, die sicher auch ein breiteres Publikum interessieren dürfte. Diese stellt lediglich die vordergründige Ebene des Inquisitionsverfahrens dar. Dem Inquisitor, dem Dominikanerpater Vincenzo Sallua, wurde bei den Verhören von Zeugen und Tätern schnell klar, dass hinter den Vorgängen in Sant'Ambrogio wesentlich mehr steckte als sexuelle Affären und Verbrechen. Immer deutlicher trat das eigentliche Geheimnis von Sant'Ambrogio in den Mittelpunkt des Verfahrens. Dieses Geheimnis glaubten die Verantwortlichen des Klosters um jeden Preis – bis zum Mord – wahren zu müssen. Es ging um zwei als Heilige verehrte Klosterfrauen.

Die eine, die Gründerin des Klosters, Mutter Agnese Firrao, stand im Ruf einer mächtigen Wundertäterin. Als untrügliches Zeichen ihrer Heiligkeit galten die Stigmata, die Wundmale Christi. Agnese Firrao war aber von der Inquisition bereits 1816 als „falsche Heilige“ verurteilt und ins Exil geschickt worden. Obwohl ihre Verehrung als Heilige vom obersten römischen Glaubenstribunal mit höchsten Strafen belegt worden war, setzten die Nonnen den verbotenen Heiligenkult einer noch lebenden Frau fort und riefen die „Beata Agnese“ sogar in der Allerheiligenlitanei um Fürbitte bei Gott an.

In diesem Milieu wuchs auch eine zweite Heilige heran, die schöne junge Novizenmeisterin Maria Luisa. Sie hatte Visionen, wurde in den Himmel entrückt, feierte dort eine mystische Vermählung mit Christus, kam ohne Nahrung aus, wirkte Wunder, trieb Teufel und Dämonen aus, hatte Erscheinungen und erhielt Briefe, die, wie ihre Anhängerinnen und die Beichtväter glaubten, von der Gottesmutter Maria im Himmel geschrieben worden waren. Hier wurde eine lebende Frau als Heilige verehrt.

Im Sant'Ambrogio-Prozess stand deshalb mehr und mehr das Thema der Heiligkeit im Mittelpunkt des Interesses, wobei für die Römische Inquisition von vorneherein feststand, dass Agnese Firrao und Maria Luisa „falsche“ Heilige waren, die sich Heiligkeit nur „anmaßten“. Heilig wurde man nach Überzeugung der obersten Glaubenswächter nur durch den Spruch des Papstes: Heiligsprechung „von oben“ macht „wahre“ Heilige, Verehrung „von unten“ ohne päpstliche Erlaubnis produziert „falsche“ Heilige. Und vor allem: Richtige katholische Heilige sind stets tot; lebende Heilige, zumal wenn es sich um Frauen handelt, müssen daher falsche Heilige sein.

Das Thema „wahre“ und „falsche“ Heiligkeit spielt im Fall Sant'Ambrogio eine zentrale Rolle. Vielleicht ist es sogar der Schlüssel zum Verständnis des ganzen Falls. Im Rahmen des Kolloquiums am Historischen Kolleg bot sich die einmalige

Gelegenheit, mit Fachleuten unterschiedlicher Disziplinen wichtige Facetten von „wahrer“ und „falscher“ Heiligkeit zu diskutieren. Dadurch entstand nicht nur eine Art Koordinatensystem, in das der Fall Sant’Ambrogio besser eingeordnet werden konnte. Vielmehr ermöglicht die Causa Sant’Ambrogio jenseits der Kriminalgeschichte spannende Einblicke in ein ganzes Bündel wichtiger Themen, die mit der Frage nach „wahrer“ und „falscher“ Heiligkeit eng zusammenhängen. Frömmigkeitsgeschichtlich spielen hier die Herz-Jesu- und die Herz-Marien-Verehrung, die Inflation von Marienerscheinungen und der Stigmata eine wichtige Rolle. In theologischer und kirchenhistorischer Perspektive geht es bei dem Thema „Heiligkeit“ vor allem um die Geschichte der päpstlichen Politik und Mikropolitik, denn an der Diskussion über „wahre“ und „falsche“ Heilige entzündeten sich mitunter heftige Machtkämpfe in Kurie und Kirche. Die vorherrschenden theologischen und kirchenpolitischen Richtungen mussten sich dazu verhalten. Für aufgeklärte Katholiken waren Erscheinungen und Stigmata Aberglaube, für Ultramontane dagegen untrügliche Marker für wahre Kirchlichkeit.

Von besonderer Bedeutung für das Thema erwies sich auch die Geschichte der Sexualität und der kirchlichen Sexualmoral – ein Thema, das bis heute weitgehend tabuisiert ist. Der Vorwurf des Mystizismus ging fast immer mit dem Vorwurf sexueller Devianz einher. Auf die Parallelität des Erlebens von sexueller und spiritueller Transzendenz muss in diesem Zusammenhang besonders geachtet werden. Sexualität in Abhängigkeitsverhältnissen und abgeschlossenen Institutionen wie Klausurklöstern verdient erhöhte Aufmerksamkeit. Zugleich ist „wahre“ und „falsche“ Heiligkeit auch ein Genderthema, denn in diesem Kontext tauchen Frömmigkeitsformen auf, die überwiegend von Frauen praktiziert wurden und ihnen zu einem nicht vorgesehenen Einfluss in der Kirche verhelfen konnten. Dem Verhältnis der Geschlechter in der Kirche im 19. Jahrhundert als Zeitalter der „Klerikalisierung“, aber auch der „Feminisierung“ kommt eine zentrale Rolle zu. Zugleich sind sozialgeschichtliche Aspekte zu berücksichtigen: Handelte es sich bei dieser Form der Heiligenverehrung nur um Unterschichtenphänomene, die aus der gesellschaftlichen Defensivposition des Katholizismus nach Revolutionen resultierten? Oder zeigt sich hier ein Strukturmerkmal des ultramontanen Katholizismus, jenseits aller Klassenschranken? Unter einem ganz anderen Blickwinkel ist Sant’Ambrogio schließlich auch für die Geschichte der Psychologie/Psychiatrie interessant: Hier ist etwa zu fragen, ob man religiöse Besessenheit als dissoziative Persönlichkeitsstörung auffassen kann. Auch der Zusammenhang von „abweichendem“ religiösen, sozialen und sittlichen Verhalten mit Missbrauchserfahrungen in der Jugend darf nicht vernachlässigt werden.

Die meisten dieser hier nur angedeuteten Themen stellen dringende Forschungsdesiderate dar. Der Forschungsstand ist aus ganz unterschiedlichen Gründen zu meist recht bescheiden. Da ist zunächst die Quellenlage zu nennen: So werden Sollicitatio-Fälle grundsätzlich unter Verschluss gehalten und auch das Archiv der Römischen Inquisition ist erst seit 1998 der Forschung zugänglich. Das Forschungsinteresse für die Inquisition liegt eher im Bereich der Frühen Neuzeit. Auch die Rekonstruktion der Verfahrensabläufe bei einem Inquisitionsprozess im

19. Jahrhundert stellt noch ein Forschungsdesiderat dar. Dazu kommen methodologische Probleme: Für Phänomene, die heute als „sexueller Missbrauch“, „lesbische Liebesbeziehung“ oder „sexuelles Abhängigkeitsverhältnis“ bezeichnet werden, fehlten im 19. Jahrhundert oft die Begriffe, sodass sie nur implizit aus den Quellen erschlossen werden können. Außerdem verleitet die psychiatrische Terminologie der Gegenwart mitunter zu Pathologisierungen, die den historischen Gegebenheiten möglicherweise nicht immer gerecht werden. Dazu kommt auch eine gewisse Scheu der Kirchenhistoriker vor einem heiklen Thema. Denn die Zusammenschau von Heiligkeit, Sexualität und Macht kann vielen Frömmigkeitsformen des 19. Jahrhunderts ihre religiöse Unschuld rauben. Insgesamt gewinnen kulturgeschichtliche Ansätze in der Katholizismusforschung nur langsam an Gewicht und Genderfragen werden erst nach und nach stärker berücksichtigt.

Die Tagung und der sie dokumentierende vorliegende Band nähern sich dem Thema in folgenden Schritten: Zunächst geht es ganz generell um das Thema von Heiligkeit und Heiligen in allgemein religions- und christentumsgeschichtlicher Perspektive. Hier betrachtet *Wolfgang Speyer, Salzburg*, die Religionen der Antike und das frühe Christentum, bevor *Arnold Angenendt, Münster*, sich Heiligkeitsvorstellungen in Christentum und Katholizismus zuwendet.

Auf dieser Basis fokussiert sich im zweiten Panel das Interesse auf die Frühe Neuzeit und den Umgang der katholischen Kirche mit dem Konzept von Heiligkeit im Zuge von Gegenreformation, katholischer Reform und Konfessionalisierung. *Gabriella Zarri, Florenz*, arbeitet das Phänomen der „angemaßten“ oder „falschen“ Heiligkeit heraus, die sich als „Erfindung“ der Römischen Inquisition darstellt. Alle Formen einer „Heiligkeit von unten“, die auf einer Verehrung des Außergewöhnlichen und Wunderbaren durch die Volksreligiosität beruhten, wurden als häretisch angesehen. „Wahre“ Heilige waren jetzt nur noch von Rom und vom Papst zu Ehren der Altäre erhobene Diener und Dienerinnen Gottes, die sich durch einen heroischen, kirchlich definierten Tugendgrad auszeichneten. *Claus Arnold, Frankfurt am Main*, wendet sich dem dogmatischen Konzept für das neue Vergehen der „angemaßten Heiligkeit“ zu. Die Inquisition fand die „ideologischen“ Grundlagen für die Verurteilung des neuen Glaubensdelikts im sogenannten Molinosismus, der sich als Spielart des von der obersten Glaubensbehörde als Häresie verurteilten Quietismus entpuppte.

Ein drittes Panel befasst sich mit den einschlägigen Phänomenen von „wahrer“ und „falscher“ Heiligkeit im 19. Jahrhundert, in dem der Fall Sant'Ambrogio spielt und eingeordnet werden muss. *Klaus Unterburger, Regensburg*, zeigt die Bedeutung von ultramontaner Frömmigkeit und neuscholastischer Theologie, die für eine neue Offenheit für Wunder, Privatoffenbarungen und dingliche Erfahrbarkeit der Übernatur in der Natur stand. Die Förderung der Jesuiten und der Kampf gegen Moderne und Rationalismus werden als kirchenpolitische Hintergründe der römischen Strategie im Umgang mit den zahlreichen Phänomenen, die mit Heiligkeit verbunden waren, deutlich. *Bernhard Schneider, Trier*, charakterisiert das 19. Jahrhundert als „Säkulum der Marienerscheinungen“. Er sieht darin einen Ausdruck der Wiederbelebung der charismatisch-prophetischen Dimension

der Kirche, die Frauen und Kindern als Empfängern der Erscheinungen ungeahnte Möglichkeiten in einer männlichen Kleruskirche eröffnete. Rom habe deshalb versucht, die subversive Kraft der Erscheinungen zu kanalisieren und deshalb nur wenige von ihnen offiziell anerkannt. *Otto Weiß, Wien*, behandelt das Phänomen der Stigmatisierung, die gerade im 19. Jahrhundert einen neuen Boom erlebte. Vor allem junge Frauen hätten die Wundmale erhalten, die Weiß als Symptome beziehungsweise äußere Zeichen einer Modernisierungskrise des Katholizismus deutet. Anders als die Hierarchie, die meist skeptisch blieb, habe das gläubige Volk nicht selten von den Stigmata auf eine tatsächliche Heiligkeit der Stigmatisierten geschlossen. Dem Thema „Privatoffenbarungen“, die nicht selten mit Marienerscheinungen, Stigmatisierungen und anderen mystischen Phänomenen verbunden waren, wendet sich *Elke Pahud de Mortanges, Freiburg im Breisgau*, zu. Dabei geht es vor allem um die Frage der Verbindlichkeit von Privatoffenbarungen. Die klassische Lehre, die zwischen einer verbindlichen *revelatio publica*, die mit dem Tod des letzten Apostels abgeschlossen war, und einer nicht verbindlichen *revelatio privata* unterscheidet, unterzieht die Dogmatikerin dabei einer durchaus kritischen Relecture. Auf ein „profanes“ Parallelphänomen zu Privatoffenbarungen und Erscheinungen geht *Klaus Große Kracht, Münster*, ein: Der „Spiritismus“ des 19. Jahrhunderts und seine „Medien“ wiesen in der Tat eine Reihe von Überschneidungen und Berührungspunkten zu entsprechenden katholischen Phänomenen auf. Ein wesentlicher Unterschied bestand jedoch in der Behauptung der Spiritisten, naturwissenschaftlich belegbare Thesen zu vertreten. Schließlich sei es aber zu einer ethischen Relativierung des Spiritismus und zur Entstehung neuer eigentümlicher Glaubenssysteme gekommen.

Das vierte Panel ist dem Zusammenhang von Heiligkeit, Sexualität und „Genderfrage“ gewidmet, den *Monique Scheer, Tübingen*, zunächst aus religionsethnologischer Perspektive beleuchtet. Geschlecht beschreibt sie dabei als eine „Subjektposition im sozialen Feld“. Frauen seien aufgrund ihrer unterprivilegierten sozialen Position in der Kirche häufiger zum „Medium“ geworden, was ihnen neue Machtoptionen in der Männerkirche eröffnet habe. Mystische „Virtuosinnen“ stellten jedoch in der Moderne auch die liberale Subjektformierung infrage, die ihnen einen minderwertigen Status zugewiesen habe beziehungsweise zuweise.

Nach den Worten der Fundamentaltheologin *Stefanie Knauß, Trient*, die ihren Beitrag leider nicht für den Druck zur Verfügung stellen konnte, gibt es im Katholizismus zwei Grundtypen der Frau: Eva und Maria. Durch Evas Rolle bei der Vertreibung aus dem Paradies sei die Sünde weiblich codiert. Sexualität sei in ihrer Ambivalenz zwischen Lust und Leiden in die Gottesbeziehung eingebunden. Durch die Assoziation mit dem Sündenfall Evas sei Sexualität aber im Katholizismus überwiegend negativ besetzt. Topoi aus dem Grenzbereich von Heiligkeit, Sexualität und *gender* zählten zum Standardrepertoire der Religions- und Kirchenkritik, aber auch häretischer Anklagen innerhalb der Kirche. Die Beurteilung von „falscher“ und „wahrer“ Heiligkeit bei Frauen liege aber ausschließlich in der Hand von Männern. „Wahre“ heilige Frauen könnten deswegen dazu benutzt

werden, um den Gläubigen Frauenbilder zu vermitteln, die männlichen Interessen dienten.

Der Psychiater und Psychotherapeut *Joachim Demling, Erlangen*, analysiert den Fall Sant'Ambrogio mit heutigen Begrifflichkeiten aus seinem Arbeitsfeld. „Angemaßte Heiligkeit“ begegne einem auch in der Psychiatrie, jedoch unter anderen Bezeichnungen, bei verschiedenen psychischen Störungen. Sie könne Schutzbehauptung für illegitime Praktiken sein oder als „religiöser Wahn“ beschrieben werden. „Wahn“ definiert Demling als einen übersteigerten Ich-Bezug, ein abnormes Bedeutungsbewusstsein und eine durch rationale Argumentation nicht korrigierbare „objektiv befremdliche Überzeugung von hoher subjektiver Evidenz“. „Induzierte wahnhaftige Störungen“ könnten von mehreren Personen geteilt werden. Mögliche Ursachen für religiösen Wahn im Fall von Sant'Ambrogio könnten Kontaktmangel, ein fehlendes Korrektiv aufgrund des weltanschaulich homogenen sozialen Umfelds und die psychische Abnormität zumindest einiger Mitglieder des Klosters, etwa durch multiple Persönlichkeitsstörungen, gewesen sein.

In einem Ausblick auf die heutige Situation schildert der Kanonist *Norbert Lüdecke, Bonn*, das derzeitige Selig- und Heiligsprechungsverfahren der katholischen Kirche: Auf den Tugendprozess folgt der sogenannte Wunderprozess, der bei Märtyrern entfallen kann. Heiligkeit falle in die ausschließliche Kompetenz des Papstes und diene letztlich dem Schutz der Hierarchie gegen „subversive“ Heiligkeit von unten.

Wolfgang Reinhard, Freiburg im Breisgau, skizziert abschließend den Kontext, in den Fälle wie der von Sant'Ambrogio einzuordnen seien. Auf der Makroebene könne die Historische Anthropologie einen wichtigen Beitrag leisten. Auf der Mesoebene seien Historiker gefordert, für das 19. Jahrhundert die kulturellen, politischen, sozialen und institutionellen Bedingungen zu untersuchen. Schließlich sei – und hier kam Reinhard auf sein Lebensthema zurück – auf der mikropolitischen Ebene zu berücksichtigen, dass Heiligkeit letztlich eine besondere Form von Patronagebeziehung darstelle und ihre Anerkennung zumeist Ergebnis der „besseren Beziehungen“ sei. Ausschlusskriterien für Heiligkeit seien sexuelle Exzesse, das Infragestellen von Kirche und Papst und mangelnde Rechtgläubigkeit. Schließlich gebe es keine „wahren“ und „falschen“ Heiligen, sondern nur „erfolgreiche“ Heilige und „erfolglose“ Nicht-Heilige, so sein Fazit.

Ausgehend vom Fall Sant'Ambrogio wird deutlich, wie vielfältig „Heiligkeit“ nicht nur mit religiösen Praktiken und sozial tradiertem Glaubenswissen, sondern auch mit Macht, Sexualität und Geschlechterrollen verschränkt war. Das nimmt vielen Frömmigkeitsformen des 19. Jahrhunderts ihre Unschuld: Unter den Bannern der Reinheit und der Demut waren auch deviante Sexualpraktiken und Größenwahn zu finden, die mit Verweis auf jenseitige Einflüsse gerechtfertigt wurden. Die zahlreichen Forschungsdesiderate in diesem Gegenstandsbereich kann die Kirchengeschichte nur beheben, wenn sie sich weit für Methoden und Fragestellungen anderer Disziplinen öffnet und hohe methodologische Hürden überwindet.

Die lebhaft und mitunter durchaus kontroverse Diskussion der Beiträge auf der Tagung im Historischen Kolleg unterstrich die Relevanz des Themas „wahre“ und „falsche“ Heiligkeit für ganz unterschiedliche Fächer und Fragestellungen. Im Ringen um „wahre“ und „falsche“ Heiligkeit ging es auch um grundlegende Fragen wie das Verhältnis von Glaube und Vernunft sowie die Rolle von Religion und Katholizismus im Kontext der Moderne. Zugleich wurde die Bedeutung des Themas für die Säkularisierungsdebatte sichtbar, was sich besonders an der Tatsache zeigt, dass die Materialisierung der Übernatur in der Natur nicht nur mit einem naiven Wunderglauben korrespondiert, sondern auch mit dem Wunsch, auf naturwissenschaftliche Weise die Existenz des Jenseits beweisen zu wollen. Die Erscheinungen von Marpingen und Medjugorje, die Seligsprechung von Padre Pio oder Ehrungen der großen Mystikerinnen durch Johannes Paul II. und Benedikt XVI. – bereits diese wenigen Stichworte zeigen, dass „wahre“ und „falsche“ Heiligkeit nicht nur ein historisch interessantes Thema ist. Vielmehr stehen zahlreiche mit diesem Themenfeld verbundene Fragen und Phänomene heute im Kontext der „Wiederkehr der Religion“ – noch oder wieder – auf der Agenda. Ein historisch-interdisziplinär geschärfter Blick, zu dem die Tagung im Historischen Kolleg und der daraus erwachsene vorliegende Band hoffentlich beitragen können, könnte für das sachgerechte Verstehen und Einordnen dieser Phänomene hilfreich sein.

Abstract

In 1859/60 the attempted murder of Katharina von Hohenzollern-Sigmaringen in the Roman monastery of Sant'Ambrogio triggered off an inquisitorial process, in the course of which deep chasms opened up. The nuns venerated the deceased founder Agnese Firrao as a saint, even though she had been condemned as a false saint by the Inquisition in 1816. At the same time, the young novice mistress Maria Luisa gave herself the airs of a saint, too, taking up a special position in the monastery. Under the guise of sanctity inadmissible sexual relationships between the nuns as well as a priest guilty of seduction in the confessional were hidden up. This priest is no less a figure than the Vatican's top theologian Joseph Kleutgen, who made significant contributions to phrasing the text of Pius' IX dogma of infallibility. In the case of Sant'Ambrogio, the basic church-political conflict of the 19th century between Neoscholasticism and liberal theology is ultimately dealt with. In order to fully understand the case, numerous aspects out of various disciplines need to be reviewed. Only then can the case be placed in the historical, church-political, sociological and psychological coordinate system.

I. Heiligkeit und Heilige in religions- und kirchengeschichtlicher Perspektive

Wolfgang Speyer

Heiligkeit und heiliger Mensch als religionsgeschichtliche Erscheinung

Einleitung

Zur Mitte der Religion, also des Mythos, des Ritus und Kultes und der Mysterien, gehören Heiligkeit und heiliger Mensch.¹ Diese Mitte bildet das Dämonisch-Göttliche oder Numinose, dem als Wesen und Wirkung die Ambivalenz von Segen und Fluch, Heil und Unheil, Leben und Tod zukommt.² An dieser alle Erscheinungen umfassenden geheimnisvollen Macht und Wirkkraft hat der heilige Mensch Anteil und strahlt sie in seine Gemeinschaft aus.³ Damit ist er, soziologisch betrachtet, der Repräsentant des großen Themas der Hochkulturen „Der Eine und die Vielen“ und widerlegt die Auffassung, dass alle Menschen untereinander gleich sind.⁴ So stehen am Beginn der Hochkulturen im Mittelmeerraum die heiligen Gesetzgeber als Lenker der Völker, nach innen und nach außen.

Um den heiligen Menschen in seiner Geschichte verstehen zu können, ist die Geschichte des menschlichen Bewusstseins zu befragen. Das Bewusstsein hat sich, ähnlich wie die übrigen Erscheinungen der raum-zeitlichen Weltwirklichkeit, in der Zeit entfaltet und verändert. Wie die übrigen Erscheinungen gründet es in der

¹ Vgl. Rudolf Otto: *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. München 1917. ND München 1991; Carsten Colpe (Hg.): *Die Diskussion um das „Heilige“* (= *Wege der Forschung*, Bd. 305). Darmstadt 1977; Albrecht Dihle: *Art. Heilig*. In: *RAC*, Bd. 14 (1988), Sp. 1–63; Ansgar Paus: *Art. Heilig, das Heilige*. I. Religionswissenschaftlich. In: *LThK*, Bd. 4 (³1995), Sp. 1267f.; Wolfgang Gantke: *Art. Heilig, das Heilige*. II. Religionsphilosophisch. In: *LThK*, Bd. 4 (³1995), Sp. 1268–1271; Thomas A. Idinopulos/Edward A. Yonan (Hg.): *The sacred and its scholars. Comparative methodologies for the study of primary religious data* (= *Studies in the history of religions*, Bd. 73). Leiden/New York/Köln 1996. Ferner vgl. Dietmar Kamper/Christoph Wulf (Hg.): *Das Heilige. Seine Spur in der Moderne*. Frankfurt a. M. 1987.

² Wolfgang Speyer: *Derjenige, der verwundet hat, wird auch heilen*. In: Ders.: *Religionsgeschichtliche Studien* (= *Collectanea*, Bd. 15). Hildesheim u. a. 1995, S. 1–8, S. 189.

³ Erich Fascher: *Art. Dynamis*. In: *RAC*, Bd. 4 (1959), Sp. 415–458; ders.: *Art. Energieia*. In: *RAC*, Bd. 5 (1962), Sp. 4–51.

⁴ Hanns-Dieter Voigtländer: *Der Philosoph und die Vielen. Die Bedeutung des Gegensatzes der unphilosophischen Menge zu den Philosophen (und das Problem des *argumentum e consensu omnium*) im philosophischen Denken der Griechen bis auf Aristoteles*. Wiesbaden 1980.

unbedingten Einheit der geheimnisvoll bleibenden Ursprungsmacht, in der das Bewusstsein ebenso wie die sinnenhafte Wirklichkeit virtuell vorhanden war und ist.

Für die Entfaltung der Hochkulturen aus den Ursprungskulturen ist der heilige Mensch die zentrale Gestalt. Wie die gesamte Kultur und Zivilisation von der Religion ihren Ausgang genommen hat, so bildet deren Repräsentant, der heilige Mensch, auch den Anfang aller später so reich differenzierten kulturschöpferischen Menschen.

Das Erwachen der Menschheit zu sich selbst vollzog sich in einem langen Zeitraum. Mit diesem Erwachen war zugleich das magisch-religiöse Erfahren und Deuten dieser, den Menschen tragenden und umgebenden raum-zeitlichen Wirklichkeit verknüpft. Die für das Werden der Kultur so grundlegende Trennung und Unterscheidung von Heiligem und Profanem ist mit der allmählichen Bewusstseinswerdung und -entfaltung eng verbunden.⁵ In dieser Trennung erfuhr der Mensch seine Verwandtschaft mit den Mächten des Dämonisch-Göttlichen oder Numinosen und zugleich auch seine Besonderheit, die sich in einem allmählich wachsenden Freiraum seines relativen und nicht absoluten Selbststandes und damit seiner sittlich gebundenen personalen Freiheit angezeigt hat. So erfuhr er zum einen die Verbindung mit dem Dämonisch-Göttlichen in der Wirklichkeit und zum anderen auch die Trennung von ihm.

Unter dieser Spannung von Heiligem, Dämonisch-Göttlichem oder Numinosem und dem Profanen des rein Menschlichen steht die gesamte Menschheitsgeschichte bis heute, auch wenn in unserer Gegenwart das Profane täglich wächst und deshalb der scheinbar autonome Selbststand des Menschen mehr bewusst wird als das Verwiesen- und Angewiesensein des Menschen auf das Dämonisch-Göttliche und das Heilige.⁶

Im Folgenden können nur einige holzschnittartige Linien zu diesem alle Kulturen gleichermaßen angehenden Thema gezogen werden. Antike und Christentum stehen dabei im Vordergrund, weil sich in dieser Kulturbegegnung die Bedeutung des heiligen Menschen und seine Verdrängung vor allem durch den philosophischen und wissenschaftlichen Menschen und damit der geistige Weg bis in unsere Gegenwart am deutlichsten aufweisen lässt.

Der Heilige hat in der Christenheit bis in das 19. Jahrhundert vor allem als charismatisch erfahrene sittlich-religiöse Gestalt wohl noch eine wichtigere Stellung eingenommen als der göttliche Mensch bei den Griechen und Römern. Dies liegt an Jesus von Nazareth, von dem der christliche Glaube seinen Ursprung genommen hat. Er bildet den Knotenpunkt zwischen dem alttestamentlichen „Mann Gottes“, dem „Gerechten“ und Propheten einerseits und dem christlichen Heiligen andererseits. Seine Sonderstellung als Messias, als „Christos“ und als Sohn des

⁵ Mircea Eliade: Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen. Hamburg 1957. ND Frankfurt a. M. 1998.

⁶ Bernhard Kilg: Autonomie und Glaube. Betrachtungen zum Wandel des Bewusstseins (= Im Kontext, Bd. 29). Anif/Salzburg 2008.

Schöpfergottes, wird auch dadurch erkennbar, dass er in den Evangelien nur einmal als der „Heilige Gottes“ bezeichnet wird.⁷

Neben den heiligen Menschen im Alten Israel und im Judentum und Christentum ist auf die heiligen Mystiker im Islam, die Sufis, hinzuweisen. Eine dem christlichen Heiligen an Bedeutung für die gesamte Kultur vergleichbare Gestalt ist der heilige Mensch im Indien der Hindureligion, der Brahmane, der Yogi und Guru, und zwar bis in die Gegenwart.⁸

Bei diesem Thema müsste auch die Forschungsgeschichte berücksichtigt und nach der Bedingtheit und Glaubwürdigkeit der erhaltenen hagiografischen Quellen gefragt werden. Diese Quellen sind in der Regel Fremdberichte; Selbstaussagen bilden im Altertum die Ausnahme.⁹

Die erschließbare Einheit des „numinosen“ oder „dämonisch-göttlichen Menschen“ im späten mythischen Zeitalter

Während der Hunderttausende von Jahren umfassenden Epoche des mythischen Zeitalters bestimmten ein ausschließlich magisch-religiöses Erleben und ein diesem entsprechendes geistig-seelisches Verarbeiten das Bild von Welt und Mensch. Sämtliche Erscheinungen der sinnenhaft aufgefassten Wirklichkeit, vor allem aber die auffallenden unter ihnen, von den Sternen bis hin zu den Elementen, den Steinen, Pflanzen und Tieren, wurden als Äußerungen übermenschlicher geheimer Mächte und Kräfte erlebt. Die weitgehende Ungeschichtlichkeit der mythischen Menschheitsepoche spricht für die Auffassung, dass das menschliche Bewusstsein noch weitgehend mit der äußeren Wirklichkeit verschmolzen war und ihr nur in ersten Ansätzen gegenüberzutreten vermochte. Subjekt und Objekt waren zu dieser Zeit noch kaum geschieden, und das menschliche Bewusstsein verharnte damals in einer fast geschichtslosen Gegenwart. Wir können so von einer *unio magica* sprechen, in der der jeweils Einzelne noch nicht in der späteren Weise des geschichtlichen Zeitalters seiner Umwelt und seiner Gruppe, Familie, Sippe oder seinem Stamm begegnen konnte.¹⁰ Die Erfahrung des Irrationalen im Sinne des rational nicht Durchschaubaren überwog auf dieser nur noch erschließbaren ältesten Bewusstseinsstufe.

⁷ Mk 1,24 parallel Lk 4,34: Der unreine Geist spricht: „Ich weiß, wer Du bist: Der Heilige Gottes“; vgl. Apg 3,14.

⁸ Mircea Eliade: Yoga, Unsterblichkeit und Freiheit. Zürich 1960. ND Frankfurt a.M. 1985, S.110–114, S.146–151, S.392f., S.401; Paramahansa Yogananda: Autobiographie eines Yogi. Deutsche Übersetzung München 1950. ND Los Angeles 2001, (Asketenverzeichnisse).

⁹ Marc Van Uytanghe: Art. Heiligenverehrung. II. Hagiographie. In: RAC, Bd.14 (1988), Sp.150–183; ders.: Art. Biographie. II. Spirituelle. In: RAC, Suppl. Bd.1 (2001), Sp.1088–1364, hier: Sp.1088–1130.

¹⁰ Erich Neumann: Ursprungsgeschichte des Bewusstseins. Olten 1949. ND Düsseldorf/Zürich 2004.

Als sich die Schleier der *unio magica* des menschlichen Bewusstseins zum Ende der Epoche der Jäger und Sammler mehr und mehr gehoben hatten, traten einzelne Menschen auf, die eine den dämonisch-göttlichen Mächten entsprechende Wirkkraft aufzuweisen schienen. Wir können deshalb diese Menschen die „numinosen Menschen“ nennen, da sie wie die Numina, die dämonisch-göttlichen Mächte, zu wirken schienen. Sie verkörperten in sich deren Kräfte, die seit Urzeiten von den Menschen gemeinsam durch Opfer, Sühnehandlungen und Gebet, durch Gelübde und Weihegaben, durch rituellen Tanz und weitere Äußerungen des Kultes verehrt wurden. In dieser Ähnlichkeit zwischen den Numina und den numinosen Menschen liegt auch der Grund für die Verehrung dieses Menschentypus durch die sie umgebende Gemeinschaft.¹¹ Ihre Umgebung konnte sie als die von den Numina Erwählten ansehen. Wie jene besaßen sie die Aura des Geheimnisvoll-Mächtigen, des Charismatisch-Heiligen und damit der ambivalent wirkenden Kraft, zu segnen und zu fluchen, Segens- und Strafwunder zu vollführen, sowie über Naturgewalten und wilde Tiere zu herrschen.¹² Dazu kamen besondere Begleiterscheinungen, die sich bei vielen heiligen Menschen aller Früh- und Hochkulturen wiederholen, wie die Elevation, Bilokation, Kardiognosie, Prophetie, Nahrungslosigkeit, Ekstase und Unverweslichkeit. Hier zeigen sich auch Züge, die den Schamanen kennzeichnen.¹³

Lange vor der sittlich geprägten religiösen Heiligkeit und vor der sich erst im hellen Licht der Geschichte ausbildenden Amtsheiligkeit treffen wir so zunächst auf die numinose oder magisch-religiöse Heiligkeit. Sie entsprach ganz dem nicht durchschaubaren, dem irrationalen und souveränen Wirken der dämonisch-göttlichen Mächte. Wie diese äußerte der numinose Mensch seine Macht souverän in Segen und Fluch, Heil und Unheil, Leben und Tod. Souverän und geheimnisvoll war dieses Wirken, da es sich jenseits des rational bestimmten Freiraums des Menschen – des Einzelnen wie seiner Gemeinschaft – ereignete. Dieses Wirken war rational nicht durchschaubar und verstehbar. Es trat spontan und plötzlich auf. Am ehesten lässt sich dieses Wirken mit dem des Schicksals, der Heimarmene oder des Fatums und der Tyche vergleichen, Vorstellungen, die bereits auf einer späteren Stufe des Bewusstseins und des Nachdenkens über das Dämonisch-Gött-

¹¹ Wolfgang Speyer: Die Verehrung des Heroen, des göttlichen Menschen und des christlichen Heiligen. In: Ders.: Religionsgeschichtliche Studien (wie Anm. 2), S. 106–124, S. 193; Theofried Baumeister: Art. Heiligenverehrung. I. In: RAC, Bd. 14 (1988), Sp. 96–150, wo aber der numinose und der göttliche Mensch nicht thematisiert sind.

¹² Wolfgang Speyer: Der numinose Mensch als Wundertäter. In: Ders.: Frühes Christentum im antiken Strahlungsfeld. Ausgewählte Aufsätze, [Bd. 1] (= Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, Bd. 50). Tübingen 1989, S. 369–394, S. 503; ders.: Der christliche Heilige der Spätantike. In: Ders.: Frühes Christentum im antiken Strahlungsfeld. Kleine Schriften, Bd. 3 (= Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, Bd. 213). Tübingen 2007, S. 259–271, darin: S. 263–266. Zu beachten ist, dass der Heilige nicht nur selbst Wunder vollbringt, sondern dass an ihm oftmals bereits im Kindesalter Wunder geschehen.

¹³ Walter Burkert: ΓΟΗΣ. Zum griechischen Schamanismus. In: Rheinisches Museum 105 (1962), S. 36–55; Mircea Eliade: Schamanismus und archaische Ekstasetechnik. Frankfurt a. M. 1982; Holger Kalweit: Die Welt der Schamanen. Traumzeit und innerer Raum. Frankfurt a. M. 1988.

liche auftauchen und die das Irrationale und sein Wirken in der Wirklichkeit zu fassen versuchen.¹⁴

Erst eine spätere Zeit versuchte, ein derartiges, sich spontan zeigendes Wirken des Dämonisch-Göttlichen vor dem Hintergrund von Ursache und Wirkung in der Weise zu deuten, dass die Wirkungen von Numina und numinosen Menschen Antworten auf das Wohlverhalten oder Nicht-Wohlverhalten der Menschen waren.¹⁵ Der Bruch eines magisch-religiösen Tabus, welches das Numen oder den numinosen Menschen betraf, löste nach diesem archaischen Erleben und Denken Fluchfolgen aus. Diese spürte zunächst der Frevler selbst. Je höher dieser in der gesellschaftlichen Hierarchie stand, umso mehr weiteten sich diese Fluchfolgen auch auf seine Umgebung aus, auf die Menschen und auf die Fruchtbarkeit von Acker und Tier. Der Glaube an die korporative Persönlichkeit und an die Solidarität in der Schuld steht im Hintergrund für diese räumliche und oft auch zeitliche Ausweitung des Unheils.¹⁶

Dass die numinose Heiligkeit mit dem ihr korrespondierenden Dämonisch-Göttlichen eng verwandt ist, ergibt sich – wobei hier bereits vorgegriffen sei – aus der späteren, geschichtlich bestimmten Entwicklungsstufe der dem heiligen Menschen zugehörigen Bezeichnung des „göttlichen Menschen“, des *θεῖος ἀνὴρ* und der *θεία γυνή*.¹⁷ Wie in der griechischen Antike dieser Menschentypus mit dem Göttlichen verbunden ist, so ist der erschlossene ältere Typus des numinosen Menschen mit dem Dämonisch-Göttlichen identifiziert. Die weitgehende Übereinstimmung des heiligen Menschen mit der übermenschlichen Macht auf den verschiedenen Stufen des menschlichen Bewusstseins dürfte demnach gesichert sein.

Der numinose Mensch verfügte wie der spätere sittlich-religiöse oder göttliche und der im Sinne der jüdisch-christlichen Offenbarung heilige Mensch vor allem über die Kraft, auf die Naturmächte einzuwirken und Straf- und Fluchwunder sowie Heil- und Segenswunder zu vollbringen. Seine Wunderkraft folgte noch aus einem magisch-religiösen Bewusstsein, in dem die Zauberkraft und die Wunderkraft, ähnlich wie Magisches und Religiöses, noch nicht getrennt voneinander waren. Seine souverän eingesetzte ambivalente Wunderkraft spiegelte die ambivalente Kraft und Macht des Dämonisch-Göttlichen; denn auch dieses heilte und wundete, spendete Heil und Unheil, Segen und Fluch.¹⁸ Jedenfalls besteht die

¹⁴ Heinrich O. Schröder: Art. Fatum. In: RAC, Bd. 7 (1969), Sp. 524–636.

¹⁵ Wolfgang Speyer: Der numinose Mensch als Wundertäter. In: Ders.: Frühes Christentum, [Bd. 1] (wie Anm. 12), S. 369–394, S. 503; ders.: Religiös-sittliches und frevelhaftes Verhalten in seiner Auswirkung auf die Naturgewalten. Zur Kontinuität einer volkstümlichen religiösen Vorstellung in Antike und Christentum. In: Ders.: Frühes Christentum, [Bd. 1] (wie Anm. 12), S. 254–263, S. 499.

¹⁶ Wolfgang Speyer: Art. Fluch. In: RAC, Bd. 7 (1969), Sp. 1160–1288.

¹⁷ Seit Homer ist der göttliche Sänger, der göttliche Herold belegt: Ludwig Bieler: *ΘΕΙΟΣ ΑΝΗΡ*. Das Bild des ‚göttlichen Menschen‘ in Spätantike und Frühchristentum, 2 Bde. Wien 1935/36. ND Darmstadt 1976; Willi Schottroff: Art. Gottmensch. I. Alter Orient und Judentum. In: RAC, Bd. 12 (1983), Sp. 155–234; Hans Dieter Betz: Art. Gottmensch. II. Griechisch-römische Antike und Urchristentum. In: RAC, Bd. 12 (1983), Sp. 234–312.

¹⁸ Speyer: Religionsgeschichtliche Studien (wie Anm. 2).

Mitte des numinosen Menschen und der numinosen Macht in der geheimnisvollen Wirkkraft der beschriebenen Ambivalenz.

Aus dieser Entsprechung folgt, dass der Umgang mit dem numinosen Menschen wesentlich auch zur Ausgestaltung der Vorstellung vom Dämonisch-Göttlichen beigetragen hat. Was die Religionswissenschaft bei der Erfahrung des Dämonisch-Göttlichen unter Personifikation versteht,¹⁹ können wir von diesem Blickpunkt aus jetzt zutreffender weitgehend auch als dessen Ausgestaltung auf der Grundlage des unmittelbar erlebten numinosen Menschen durch seine Umgebung verstehen. Diese Beobachtung ist zugleich eine Bestätigung für die Annahme, dass die Lehre vom Menschen und die Lehre vom Göttlichen, also die Anthropologie und Theologie, auf das engste miteinander verwoben sind. Dies spricht die von antiken Denken in Mythos und Philosophie, besonders von der Stoa, ebenso wie von der jüdischen und christlichen Offenbarung ausgesprochene Lehre aus, dass das Göttliche und der Mensch miteinander verwandt seien.²⁰ Diese Verwandtschaft prägte der heilige Mensch auf den verschiedenen Stufen des menschlichen Bewusstseins am deutlichsten aus. Deshalb dürfte er entwicklungsmäßig auch die höchste Spitze erreicht haben, zu der der Mensch gelangen kann. Dabei sind Erwählung durch die übermenschliche Macht und der Selbstaufbau des Menschen grundsätzlich wohl zu unterscheiden, im Konkreten aber rational nicht trennbar.

Als die ältesten Führungsgestalten traten die numinosen Menschen in ihrer Familie und Sippe, in ihrem Stamm und Volk auf und entdeckten und entwickelten die sich in der Folge mehr und mehr differenzierenden Werke der Kultur. Sie verdankten ihren dämonisch-göttlichen Kräften den Aufstieg zu den geistig-seelischen Führern während der myth-historischen Epoche und prägten damit die Anfänge und zunächst auch die weitere Entfaltung der frühen Menschheitskulturen. Die numinosen Menschen waren so die Begründer einer neuen Stufe des Bewusstseins und damit zugleich die Begründer einer neuen Stufe der Kultur; denn sie führten die noch fast gänzlich geschichtslose älteste Kultur der Jäger und Sammler in die Epoche einer mehr und mehr geschichtlich geprägten Frühkultur. Die Zähmung der Haustiere, das Dasein der Hirten, die Kultur der Pflanzler und der Ackerbauern waren Ausdruck dieses so überaus grundlegenden Bewusstseinswandels. Dieser begann erst vor nahezu zehn- bis zwölftausend Jahren.

¹⁹ Zur Personifikation vgl. Ernst Hans Gombrich: *Personification*. In: Robert Ralph Bolgar (Hg.): *Classical influences on European culture a.D. 500–1500*. Cambridge 1971, S. 247–257; Andreas Bendlin: *Art. Personifikation I. II*. In: DNP, Bd. 9 (2000), Sp. 692–703.

²⁰ Hubert Merki: *Art. Ebenbildlichkeit*. In: RAC, Bd. 4 (1959), Sp. 459–479; Édouard des Places: *Syngeneia. La parenté de l'homme avec dieu d'Homère à la Patristique* (= *Études et Commentaires*, Bd. 51). Paris 1964; Oswald Lorentz (Hg.): *Die Gottebenbildlichkeit des Menschen*. München 1967; Leo Scheffczyk (Hg.): *Der Mensch als Bild Gottes* (= *Wege der Forschung*, Bd. 124). Darmstadt 1969; Peter Schwanz: *Imago Dei* als christologisch-anthropologisches Problem in der Geschichte der Alten Kirche von Paulus bis Clemens von Alexandrien. Halle 1970; Leo Scheffczyk: *Art. Gottebenbildlichkeit. IV. Systematisch-theologisch*. In: LThK, Bd. 4 (1995), Sp. 875f.; Johan C. Thom: *Cleanthes' hymn to Zeus* (= *Studien und Texte zu Antike und Christentum*, Bd. 33). Tübingen 2005, S. 54–66, zu Cleanth. hymn. vers. 4f.

Der sittlich-religiöse oder göttliche Mensch und der dämonisch-magische Mensch im späten myth-historischen und im geschichtlichen Zeitalter

Erst im Übergangszeitalter von der mythischen zur geschichtlichen Epoche, also im myth-historischen Zeitalter, zerfiel die ursprüngliche Einheit des dämonisch-göttlichen und des numinosen Menschen. Wie seitdem Gott und Dämon immer deutlicher auseinandertreten, so der sittlich-religiöse und charismatisch geprägte göttliche oder heilige Mensch und sein Gegenbild, der dämonische Mensch. Diese Trennung auf den beiden Ebenen des Göttlichen und des Menschlichen werden sich während einer längeren Zeitdauer parallel zueinander vollzogen haben.

Das myth-historische Zeitalter ist in Griechenland durch die Söhne und Töchter von Göttern und Göttinnen mit Menschen charakterisiert, also durch die Heroen und Heroinnen.²¹ Die ältesten Überlieferungen über sie bietet Homer, der bereits zwischen den größeren Heroen einer noch nicht lange zurückliegenden Zeit, den Argonauten, und den Helden vor Troja unterscheidet.²² Hier zeigt sich bereits der Weg in die Geschichte. Obwohl in der „Ilias“ Göttersöhne den Trojanischen Krieg geführt haben sollen, hielten die späteren Geschichtsschreiber diesen Krieg für geschichtlich und datierten ihn auf den Zeitraum von 1194 bis 1184 v. Chr.

Während dieser myth-historischen Epoche unterschieden die Menschen der antiken Mittelmeerkulturen wohl auch zuerst zwischen drei übermenschlichen Reichen, dem Reich der himmlischen, der irdischen und der unterirdischen Gewalten und Mächte. Die Menschen glaubten, die von den Göttern, vor allem den Himmelsgöttern – man denke an die olympischen Götter Homers –, getrennten Dämonen seien im Raum der Erde wirksam, und zwar verteilt auf die vier Elemente der Erde, wobei das Feuerelement vor allem in Form des Vulkanismus beachtet wurde. Im Dunkel der Erde, in den Höhlen und Abgründen sah man die unterirdischen Gewalten wohnen, die Herren und Herrinnen des Todes. So wurden nach und nach Segen, Heil und Leben auf die himmlischen Gottheiten, Fluch, Unheil und Tod auf die Dämonen und Gottheiten der Unterwelt verteilt. Trotzdem blieb aber der alte Glaube weiter lebendig, dass auch die himmlischen, wie überhaupt jede Gottheit und auch die vergöttlichten Toten, über die ambivalente Kraft von Segen und Fluch verfügten.

Nach der Auffassung einzelner antiker Religionshistoriker soll vor allem der Anblick des Himmels, der Sonne, des Mondes, der Sterne und Sternbilder (Zodia-

²¹ Der Heros war zunächst der vergöttlichte große Tote; Wolfgang Speyer: Art. Heros. In: RAC, Bd. 14 (1988), Sp. 861–877.

²² Ilias 1, 260–272: Worte des alten Helden Nestor: „Früher schon pflog ich Verkehr mit stärkeren Helden, als ihr seid [...]. Doch jene vermöchte Niemand jetzt zu bekämpfen von heutigen Erdbewohnern.“ (Homer: Ilias. Übertragen von Hans Rupé. Mit Urtext, Anhang und Registern. München/Zürich 1983); Wolfgang Speyer: Dekadenzeempfinden und Sehnsucht nach den für machtvoll gehaltenen Anfängen. Zu einem romantischen Charakterzug der Antike. In: Ders.: Frühes Christentum im antiken Strahlungsfeld. Kleine Schriften, Bd. 2 (= Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, Bd. 116). Tübingen 1999, S. 69–87, hier: S. 72f.

kos) die Menschen der Frühzeit zum Erkennen des Göttlichen geführt haben.²³ Dabei bildete nunmehr der Himmels Herr, der auch als die Sonne erscheinen konnte, den Anfang von allem. Die mit dem Auf- und Untergang der Sterne und Sternbilder, der Sonne und des Mondes, mit dem Wechsel von Tag und Nacht, von Monat und Jahr sowie der Jahreszeiten verknüpfte Regelmäßigkeit und die damit verbundene sicher scheinende „Wiederkehr des Gleichen“ ließen auf eine Gesetzmäßigkeit des Ganzen, der Wirklichkeit, des Universums oder des Kosmos rückschließen. Die den Kosmos bestimmenden Grundgegensätze wie Finsternis und Licht, Nacht und Tag, Kälte und Wärme, Winter und Sommer, Tod und Leben, zeigten im Allgemeinen einen streng geregelten Wechsel und ein ausgeglichenes Verhältnis zueinander. So schienen die Kräfte im Kosmos auf Ausgleich und gerechte Vergeltung angelegt. Die Menschen dieser frühgeschichtlichen Periode erkannten so die Gerechtigkeit als ein kosmisches Prinzip.²⁴ Sie sahen, dass die Gerechtigkeit eine große Bedeutung für ihr Zusammenleben auf der Stufe der nunmehr erfolgten Sesshaftigkeit und damit der frühen Siedlungen und Städte besaß. So konnte die kosmische Gerechtigkeit als das Vorbild der irdisch-menschlichen Gerechtigkeit, als die Grundbedingung für ein geordnetes und geradezu kosmisches Zusammenleben der Menschen miteinander angesehen werden. Zu dieser Zeit dürfte auch die Vorstellung von einem Totengericht und einem Ausgleich im Jenseits entstanden sein. Die als Bildgestalten am Himmel erscheinenden Sterne und Sternbilder konnten als Vorbild der jeweiligen Stadt auf der Erde, und der kosmische Himmels Herr, der, wie Mithras und Zeus, wie die Himmels Herrin Isis, als gerecht verehrt wurde, als Vorbild des nunmehr nicht mehr dämonisch-göttlichen, sondern des sittlich-religiösen oder göttlichen Menschen gelten.²⁵ In Anlehnung an den als gerecht erlebten Herrn des Himmels und der Götter wie Zeus bei den Griechen verfügte er über alle jene später getrennten Berufungen und Berufe, welche die Kultur gebildet und gefördert haben. Zu Beginn der Frühkulturen sehen wir ihn an der Spitze der Völker als Völkerhirte,²⁶ Priester, König, Gesetzgeber und Richter, als Dichter-Sänger-Prophet, als Lehrer und Weisen und zugleich als Arzt-Heiler. Aber auch die frühesten technischen Erfindungen gehen auf ihn zurück, wobei auch bei diesen die Rückbindung an die göttlichen Gewalten bestand.²⁷ Er konnte deshalb auf dieser sittlich-religiös geprägten Bewusstseinsstufe der frühen, sich mehr und mehr entfaltenden Kulturen als der wahre

²³ Dan 3,57–63: Der Lobgesang der drei Jünglinge preist Gott und seine Werke, indem er vom Himmel und von Sonne, Mond und Sternen am Himmel ausgeht; Varro: *De lingua latina*, lib. 5, 64; Caesar: *De Bello Gallico*, lib. 6, 21,2; Adolf Lumpe/Hans Bietenhard: Art. Himmel. In: RAC, Bd. 15 (1991), Sp. 173–212, hier: Sp. 174f., Sp. 180–182.

²⁴ Albrecht Dihle: Art. Gerechtigkeit. In: RAC, Bd. 10 (1978), Sp. 233–360.

²⁵ Hans Schwabl: Art. Zeus. I. Epiklesen. In: RE, Bd. 10 A (1972), Sp. 253–376, hier: Sp. 298; Franz Cumont: Art. Dikaos. Nr. 2: Hosios kai Dikaos. In: RE, Bd. 5,1 (1903), Sp. 564.

²⁶ Varro: *Rerum rusticarum libri III*, lib. 2, 1, 6–10: „de antiquis illustrissimus quisque pastor erat, ut ostendit et Graeca et Latina lingua et veteres poetae [...]“.

²⁷ Karl Jax/Klaus Thraede: Art. Erfinder. I. Historisch. In: RAC, Bd. 5 (1962), Sp. 1179–1191; Klaus Thraede: Art. Erfinder. II. Geistesgeschichtlich. In: RAC, Bd. 5 (1962), Sp. 1191–1278.

und der vollendete Mensch gelten. Zu beachten ist, dass die Heiligkeit in der frühen Zeit sich in Familien vererben konnte, wie dies bei den griechischen Seherfamilien der Fall war.²⁸

Was für die Religionen der Völker der myth-historischen Epoche zutrifft, findet seine Entsprechung in der alttestamentlichen Überlieferung. Diese rühmt beim Schöpfergott die Gerechtigkeit als zentrale Wesenseigentümlichkeit. Einzelne Psalmen preisen Gottes Gerechtigkeit, die aus dem Rhythmus der Schöpfungskräfte sinnhaft erfahrbar und erkennbar sei. Wenn im Alten Testament der terminologisch verwendete Ausdruck „Mann Gottes“ oder der „Gottesfreund“ also der sittlich-religiöse und meist auch charismatische Mensch, oftmals „der Gerechte“ heißt, so beweist dies in diesem Kulturraum die Versittlichung des ehemals numinosen Menschen auf der Grundlage dieser den Kosmos und die menschliche Gemeinschaft der frühen Stadtkulturen prägenden Tugend der Gerechtigkeit, die neben der *Prudentia* an erster Stelle der Kardinaltugenden steht.

Das erkannte „Gleichgewicht der ungeheuren Waage“ (Stefan George) der Schöpfung oder des Kosmos und der Physis/Natura mit Ausgleich und gerechter Vergeltung wurde zum eigentlichen Führer in das durch Recht und Sittlichkeit ausgezeichnete neue geschichtliche Zeitalter der Sesshaftigkeit, auf der Grundlage von Ackerbau und Viehzucht. Wie tief und folgenreich die Bearbeitung des Bodens und die Haustierzucht das davorliegende Leben verändert hatten, geht im antiken Griechenland, vor allem in Athen, aus der Verehrung der Demeter, der Erd- und Korn-Mutter-Gottheit, hervor. Sie soll den Menschen das Getreide und den Ackerbau gebracht und gelehrt haben; auch habe sie die Ehe gestiftet und die gemeinschaftsfördernde Sitte eingeführt und das Verzehren rohen Fleisches beendet.²⁹ Deshalb hieß die Göttin Demeter, „*diejenige, die Sitte und Gesetz eingeführt hat*“, θεσμοφόρος, und die griechischen Frauen feierten für sie das dreitägige Fest der Thesmophorien.³⁰ Seit diesen Anfängen einer höheren, weil humaneren Kulturstufe, wurde sittliches Verhalten in Verbindung mit der religiösen und charismatischen Dimension zum Wertmaßstab für den heiligen Menschen.

Wer als numinoser Mensch aber nur zur Steigerung seines Egoismus oder im Dienste anderer Personen, die ihre Gemeinschaft schädigen und gefährden wollten, den Fluchpol seiner ambivalenten Macht einsetzte, um Unheil, Schaden und Tod anderer zu bewirken, wurde von seiner Gemeinschaft als Zauberer/Magier angeklagt, verfolgt und verurteilt. Wie die jeweilige antike Gesellschaft die weiße Magie als das Betätigungsfeld des göttlichen Menschen ansah, so die schwarze

²⁸ Peter Kett: Prosopographie der historischen griechischen Manteis bis auf die Zeit Alexanders des Großen. Phil. Diss. Erlangen-Nürnberg 1966, S. 82–101.

²⁹ Cicero: De legibus, lib. 2, 14, 35f.

³⁰ Diodor: Bibliotheca historica, lib. 5, 5, 2f.; Scholion in Lucianum: Dialogi meretrici 2, 1 (Hugo Rabe (Hg.): Scholia in Lucianum. Leipzig 1906, S. 276, Z. 22f., Z. 25–28); Martin P. Nilsson: Geschichte der griechischen Religion, Bd. 1 (= Handbuch der Altertumswissenschaft V, 2.1). München ³1967, S. 461–466; Robert Parker: Art. Thesmophoria. In: DNP, Bd. 12,1 (2002), Sp. 40f. Noch Friedrich Schiller hat in seinem Gedicht „Das Eleusinische Fest“ Demeter in dieser antiken Weise gestaltet.

Magie als die Wirkweise des Zauberers/Magiers. Wie nach antikem Glauben der göttliche Mensch seine Wunderkraft in Übereinstimmung mit den Gottheiten, vornehmlich des Himmels, einsetzte, so der Zauberer seine Fluchkraft in Übereinstimmung mit den unterirdischen Gottheiten, sowie den Dämonen der Luft, der Erde und der Unterwelt. Ambivalent und mit einem Überhang zum Negativen konnte aber auch eine schöne Frau erfahren werden, sodass sie aufgrund ihrer auf die Männer magisch wirkenden Schönheit zur Zauberin werden konnte. Als solche erscheint in der „Odyssee“ Circe.³¹ Die Geschichte der magisch wirkenden schönen Frau zieht sich durch die ganze abendländische Kulturgeschichte. Sie beginnt mit Helena und führt bis zur *femme fatale* des 19. Jahrhunderts und darüber hinaus.³²

Wie die Menschen in dieser frühgeschichtlichen Zeit glaubten – und dieser Glaube währte bis an das Ende des griechisch-römischen Altertums –, mussten die sittlich-religiösen Ausnahmemenschen in unmittelbarer Verbindung zu den himmlischen Gottheiten stehen. Dieser Glaube konkretisierte sich in der Annahme, dass der göttliche Mensch entweder einen Gott zum Vater oder eine Göttin zur Mutter habe, ähnlich wie die Heroen und Heroinnen, oder dass sein Stamm- baum auf eine Gottheit oder einen Heros oder eine Heroin zurückgehe, oder dass er auf eine andere Weise vom Himmel stamme.³³ Dieser Glaube hielt sich im Volk bis an das Ende des griechisch-römischen Altertums. So galten die Dichter-Sänger-Propheten von Orpheus und Homer an oftmals als Söhne himmlischer Götter. Sie standen nicht nur unter deren Schutz, sondern sie waren auch, wie man annahm, von ihnen zu ihrem Werk begnadet, das heißt inspiriert.³⁴ Sie sollten sowohl abstammungsmäßig als auch durch ihr Werk und ihr Handeln die Gottheit inmitten ihrer Gemeinschaft repräsentieren. Das Gleiche glaubte man auch von den göttlichen Frauen, wie die Überlieferungen über einzelne Sibyllen als Töchter von Nymphen beweisen. Der Olympier Apollon, die Museen und die Wassernymphen, Hermes und Dionysos galten als die Schutzherren und Schutzherrinnen der von ihnen inspirierten göttlichen Menschen. Bei den göttlichen Frauen sind die Pythien des Orakels von Delphi, die Prophetinnen des Orakels von Dodona in Epirus, die germanischen Seherinnen und die keltischen Priesterinnen hervorzuheben.³⁵ Bei ihnen wird oft ihre Jungfräulichkeit als die wesentliche Bedingung

³¹ Homer: *Odyssee* 10, 135–139. 230–347; Klaus Thraede: *Art. Hexe*. In: *RAC*, Bd. 14 (1988), Sp. 1269–1276.

³² Godo Lieberg: *Puella divina*. Die Gestalt der göttlichen Geliebten bei Catull im Zusammenhang der antiken Dichtung. Amsterdam 1962; Mario Perniola: *Der venusianische Charme*. Heiligkeit und Erotik in der römischen Religion. In: Kamper/Wulf (Hg.): *Heilige* (wie Anm. 1), S. 114–129.

³³ Wolfgang Speyer: *Art. Genealogie*. In: *RAC*, Bd. 9 (1976), Sp. 1145–1268, hier: Sp. 1164f.

³⁴ Wolfgang Speyer: *Die Offenbarungsübermittlung und ihre Formen als mythische und geschichtliche Anschauung*. In: Ders.: *Frühes Christentum*, Bd. 3 (wie Anm. 12), S. 75–88, sowie ders.: *Gottheit und Mensch, die Eltern des Kunstwerkes*. In: Ders.: *Frühes Christentum*, Bd. 3 (wie Anm. 12), S. 89–101.

³⁵ Tacitus: *Germania* 8; Pomponius Mela: *De chorographia*, lib. 3, 6, 48: „Sena in Britannico mari Ossismicis adversa litoribus, Gallici numinis oraculo insignis est, cuius antistites perpetua virgini-

für ihre Inspiration durch die Gottheit betont.³⁶ Askese und Jungfräulichkeit sind in Antike und Christentum sowie in vielen anderen Religionen ein charakteristisches Kennzeichen für ein heiliges Leben.³⁷

Der göttliche Mensch konnte so als der Stellvertreter des gerechten Himmels-gottes erfahren werden. Wie dieser seine ambivalente Macht im Dienst seiner kosmischen Gerechtigkeit einsetzte, so tat dies der sittlich-religiöse Ausnahmeh-mensch in seiner Gemeinschaft. Trotz der beginnenden profan-rationalen Be-trachtung von Welt und Mensch blieb die ursprüngliche magisch-religiöse Komponente weiterhin spürbar. Der göttliche Mensch, wie er in einer reichen Va-riation bei den Griechen seit dem 8. Jahrhundert v. Chr. bis zu einzelnen Neu-pythagoreern und Neuplatonikern während der römischen Kaiserzeit begegnet, vermochte weiterhin weiße Magie zu üben. So sollen nicht wenige frühgriechische religiöse Philosophen als Wettermacher aufgetreten sein und für ihre Gemein-schaft die lebensfeindlichen, dämonisch erlebten Mächte der Natur bekämpft ha-ben.³⁸ Orpheus und Pythagoras sollen den Hagel gebannt haben.³⁹ Parallelen dazu bietet auch das Alte Testament: Mose bringt über den Pharao und die Ägypter die zahlreichen Plagen, Samuel ruft Donner und Regen hervor und Elias Dürre und Regen.⁴⁰ Derartiges Wirken findet seine Fortsetzung in der christlichen Überliefe-rung. Jesus von Nazareth stillt den Sturm auf dem See Genezareth und wirkt vor allem Segenswunder. Die christlichen Heiligen sollen aber auch Fluch- und Straf-wunder vollbracht, diese aber oftmals durch ein Segenswunder wieder aufgehoben haben.⁴¹

Die Ablehnung des göttlichen Menschen und seine Rivalen in der griechischen und römischen Kultur seit dem 5. Jahrhundert v. Chr.

Während der numinose Mensch in der mythisch bestimmten Kultur als der einzi-ge Träger der Kultur wohl uneingeschränkt anerkannt war, änderte sich dies, als das myth-historische Zeitalter dem geschichtlichen gewichen war. Seit dem 6. und den folgenden Jahrhunderten v. Chr. setzt sich eine erste profan ausgerichtete wis-

tate sanctae numero novem esse traduntur: Gallizenas vocant, putant ingeniis singularibus praedi-tas maria ac ventos concitare carminibus, seque in quae velint animalia vertere, sanare quae apud alios insanabilia sunt, scire ventura et praedicare.“

³⁶ Josef Schmid: Art. Brautschaft, heilige. In: RAC, Bd. 2 (1954), Sp. 528–564; P. Vergilius Maro: Aeneis, Buch VI. Erklärt von Eduard Norden. Leipzig ³1927. ND Darmstadt 1957, S. 144–146, hier: Kommentar zu Vergil: Aeneis 6, 77–80, zu *plena deo*.

³⁷ Schmid: Brautschaft (wie Anm. 36), S. 535–537; Georg Schöllgen: Art. Jungfräulichkeit. In: RAC, Bd. 19 (2001), Sp. 523–592, hier: Sp. 523–533.

³⁸ Wilhelm Fiedler: Antiker Wetterzauber (= Würzburger Studien zur Altertumswissenschaft, Bd. 1). Stuttgart 1931, S. 17–23.

³⁹ Wolfgang Speyer: Art. Hagel. In: RAC, Bd. 13 (1986), Sp. 314–328, hier: Sp. 316f.

⁴⁰ Ex 7,14–12,29; 1 Sam 12,16–18; 1 Kön 17,1–7 und 1 Kön 18,1 und 41–45; Jak 5,17f.

⁴¹ Speyer: Fluch (wie Anm. 16), Sp. 1253–1257; ders.: Der numinose Mensch als Wundertäter. In: Ders.: Frühes Christentum, [Bd. 1] (wie Anm. 12), S. 369–394, S. 503.

senschaftliche Aufklärung vor allem in Athen immer stärker durch. Ihre Anfänge liegen in der ältesten Religionskritik des Xenophanes aus Kolophon und in der beginnenden naturwissenschaftlichen Betrachtung der Welt, die beide seit den vorsokratischen Philosophen zu beobachten sind. Atomismus, Sophistik, Epikureismus und Skeptizismus führen diesen neuen Bewusstseinsweg über das 4. Jahrhundert v. Chr. in die hellenistische Welt und in die römische Kaiserzeit. Allerdings hat diese philosophische und wissenschaftliche Aufklärung den religiösen, oft auch magisch-religiösen Grundzug der antiken Kultur nicht aufheben können. Vielmehr gingen auch in der hellenistisch beeinflussten römischen und der römisch-griechischen Kultur der Kaiserzeit beide Weltdeutungen nebeneinander her. Insofern zeigen sich gewisse Entsprechungen zur Neuzeit und zur Gegenwart.⁴²

Eine rationalistische Kritik, wie sie bereits in Nachrichten des griechischen Geschichtsschreibers Herodot und im Satyrspiel „Sisyphos“ vorliegt, sah in den heiligen Menschen vor allem der frühgeschichtlichen Zeit nur noch Betrüger oder Zauberer. Tatsächlich tritt entsprechend zur literarischen Fälschung seit dem 5. Jahrhundert als Schatten des heiligen Menschen auch der religiöse Betrüger auf.⁴³ An dieser Stelle ist für die Antike, aber auch für das frühe Christentum nachdrücklich auf die Grenzen unserer Wissensmöglichkeiten aufgrund des oft partiischen Standpunktes der meist nur noch fragmentarischen und nur von einer Seite gesehenen vorhandenen Zeugnisse hinzuweisen. Auch die Vertreter des heute geltenden, stark naturwissenschaftlich geprägten Wissenschaftsbegriffes können sich nicht jenseits der Spannung, die zwischen Glauben und Unglauben besteht, stellen. So wirkt selbst bei relativ besser bezeugten Fällen der Standpunkt des Betrachters sowohl damals als auch heute ein. Dies wird vielleicht nirgendwo deutlicher als bei der Beurteilung der innerchristlichen und außerchristlichen Überlieferungen über Jesus von Nazareth.⁴⁴

Im antiken Griechenland differenzierte sich der göttliche Mensch gemäß der Entfaltung dieser Kultur immer mehr und verlor bereits dadurch an Wirkung auf seine Gemeinschaft. Die Personalunion der zuvor genannten Berufungen und Berufe zerfiel. So wurde zum Beispiel aus dem Dichter-Sänger-Propheten der Dichter, der Kunstdichter und der Seher, wobei dieser vom politischen Leben seiner Tage abhängig wurde.⁴⁵

Seit dem späten 5. Jahrhundert v. Chr. erstanden den heiligen Menschen, die jetzt auch getrennt als Lehrer und Weise die Vielen lenken wollten, immer mehr Rivalen. Die seit diesem Jahrhundert vor allem in Athen wachsende Reflexionskultur der Philosophen, Sophisten und Rhetoren mit Analyse und Kritik machten

⁴² Gerhard Krüger: *Religiöse und profane Welterfahrung*. Frankfurt a. M. 1973.

⁴³ Wolfgang Speyer: *Religiöse Betrüger, falsche göttliche Menschen und Heilige in Antike und Christentum*. In: Ders.: *Frühes Christentum*, [Bd. 1] (wie Anm. 12), S. 440–462.

⁴⁴ Karl Hoheisel: *Art. Jesus. III. Außerchristlich*. In: *RAC*, Bd. 17 (1996), Sp. 837–878; Morton Smith: *Jesus. The Magician*. New York 1978 (deutsche Übersetzung München 1981); Bernd Kollmann: *Jesus und die Christen als Wundertäter* (= *Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments*, Bd. 170). Göttingen 1996, S. 18–41.

⁴⁵ Kett: *Prosopographie* (wie Anm. 28), S. 104–125.

es dem göttlichen Menschen nicht leicht, sich weiterhin als die allein prägende sittlich-religiöse Leitfigur durchzusetzen. Diese am Ende des 5. Jahrhunderts v. Chr. aufgetretene Spannung zwischen religiöser und profaner Weltdeutung beleuchtet der Gegensatz von Platon und seinem Denken und von Aristoteles und seiner nach Einzelwissenschaften bereits gegliederten Schule, wie ihn Raffael in seiner „Schule von Athen“ dem Betrachter so klar vor Augen gestellt hat. Hier steht die vertikale göttliche Empfindungs- und Denkrichtung der auf Weltbeherrschung angelegten horizontalen scharf gegenüber.⁴⁶ Dieser Bruch kennzeichnet die geistige Welt Europas bis heute, wobei die bei Raffael noch beschworene Ausgeglichenheit beider Betrachtungsweisen der Wirklichkeit in den folgenden Jahrhunderten der Neuzeit mehr und mehr gestört wurde.

Die Ersetzung des sittlich-religiösen Ausnahmemenschen durch den rein humanistisch geprägten „großen Menschen“ verkennt jene Dimension, auf die noch Johann Wolfgang von Goethe in seinen „drei Ehrfurchten“ hingewiesen hat.⁴⁷ Unter diesen großen profan-sittlichen Persönlichkeiten begegnen einzelne, die den christlichen Märtyrern, einer der Ausprägungen des christlichen Heiligen, durchaus vergleichbar sind. Antike Zeugnisse berichten über Philosophen, die von einem Tyrannen wegen ihrer sittlichen Überzeugungen hingerichtet wurden. Als sittliche Mahner sind sie dem prophetischen Gottesmann Johannes dem Täufer ähnlich. Zu ihnen gehört bereits Sokrates. Aber auch jene dürfen zu diesen „Heiligen des Sittlichen“ zählen, die, ähnlich wie Jesus, freiwillig für ihre Gemeinschaft gestorben sind.⁴⁸

Die Wirkkraft und die Bedeutung des antiken göttlichen Menschen zeigen sich ferner darin, dass Persönlichkeiten der Antike, die bereits einem profanen Welt- und Menschenverstehen angehörten, entweder selbst zu göttlichen Menschen stilisiert wurden, oder mit diesen Farben sich haben malen lassen, oder gemalt wurden. Beispiele hierfür bieten antike Geschichtszeugnisse über herausragende Herrscher und Feldherrn, von Peisistratos und der als Athena kostümierten Hetäre Phye bis hin zu Augustus und einzelnen seiner Nachfolger.⁴⁹ Auch einzelne Philosophen, die selbst das neue aufgeklärte profane Weltbild zu begründen versucht haben wie Epikur, konnten von ihren Verehrern zum Heros oder zum göttlichen Menschen verklärt werden.⁵⁰ Herrscher wie Alexander der Große und

⁴⁶ Enzo Carli: Raffaello. Le stanze Vaticane (= Grandi decoratori, Bd. 4). Milano 1968, Abb. S. 26f.

⁴⁷ Johann Wolfgang von Goethe: Wilhelm Meisters Wanderjahre. In: Goethe Werke. Hamburger Ausgabe, Bd. 8: Romane und Novellen III. München 1981, S. 154–157; Wolfgang Speyer: Christliche Ehrfurcht vor dem Leben und antike Scheu vor Leben und Tod. In: Ders.: Religionsgeschichtliche Studien (wie Anm. 2), S. 125–140; zum „großen Menschen“ in der Antike: Hans Joachim Mette: Kleine Schriften (= Beiträge zur Klassischen Philologie, Bd. 184). Frankfurt a. M. 1988, S. 175–187.

⁴⁸ Jan Willem van Henten: Art. Martyrium. II. Ideengeschichtlich. In: RAC, Bd. 24 (2012), Sp. 300–325.

⁴⁹ Speyer: Betrüger (wie Anm. 43), S. 448; ders.: Frühes Christentum, [Bd. 1] (wie Anm. 12), S. 402–430.

⁵⁰ Lucretius: De rerum natura 5, 1–54; Erich Ackermann: Lukrez und der Mythos (= Palingenesia, Bd. 13). Wiesbaden 1979, S. 141–180, hier: S. 172–180.

einzelne Diadochen bis hin zu Augustus und darüber hinaus haben die legendäre Ausschmückung ihrer Geburtsgeschichte und damit ihre göttliche Abstammung für ihre politische Beherrschung der Völker eingesetzt. Aus Spätantike und Mittelalter sind zahlreiche Erfindungen von Heiligen und Heiligenleben sowie Reliquienfälschungen mit der Absicht, eine kirchenpolitische Wirksamkeit zu entfalten, nachweisbar.⁵¹

Der göttliche Mensch und der charismatische Heilige des Alten Testaments sowie der Christen und die Unterscheidung echter und falscher Heiligkeit

Zwischen den göttlichen Wundertätern der Völker und den heiligen Wundertätern der alten Israeliten und der Christen besteht folgender Unterschied, der zugleich auf das Selbstverständnis der beiden Typen des heiligen Menschen hinweisen kann: Während die göttlichen Menschen aus eigener Macht das Wunderbare bewirken, rufen die Gottesmänner sowie die Gerechten des Alten Testaments und die christlichen Heiligen vor ihren Straf- und Segenswundern den Schöpfergott beziehungsweise Jesus Christus an; denn, wie sie glauben, handeln sie im persönlichen Auftrag der Macht Gottes beziehungsweise seines Sohnes. Aus diesem Gegensatz zu den Natur- und Volksreligionen, der aus dem geoffenbarten Schöpfungsglauben des Alten Testaments folgt, ergibt sich nunmehr eine Verschärfung im Sinne von echter und falscher Heiligkeit. Die Verfemung aller Religionsformen der Völker schloss die Verfemung von deren Trägern, den heiligen Menschen der Heiden, mit ein. Deutlich werden dieser Gegensatz und der aus ihm folgende Kampf in den Nachrichten des Alten Testaments über die Auseinandersetzung zwischen Mose sowie Aaron und den numinosen Menschen am Hofe des Pharos. Diese werden als Zauberer hingestellt, die aber den wahren Gottesmännern Mose und Aaron nicht standzuhalten vermochten.⁵² Die Auseinandersetzung zwischen dem christlichen Heiligen und seinen Glaubensgegnern erfüllte bereits die Zeit nach Jesu Tod und Auferstehung. Die Apostelgeschichte berichtet vom siegreichen Streit des Apostels Paulus mit dem als Zauberer und Pseudopropheten gekennzeichneten Barjesus-Elymas, wobei dieser für eine bestimmte Zeit erblindet sei.⁵³ Weiter hören wir vom Triumph des Paulus über die Zauberer in Ephesos, die sich bekehrten und ihre Zauberbücher verbrannten.⁵⁴ Ferner berichtet die

⁵¹ Wolfgang Speyer: Die literarische Fälschung im heidnischen und christlichen Altertum (= Handbuch der Altertumswissenschaft I, 2). München 1971; Fälschungen im Mittelalter. Internationaler Kongress der Monumenta Germaniae Historica. 16.–19. September 1986. Teil 1–5 (= Monumenta Germaniae Historica, Schriften, Bd. 33). Hannover 1988.

⁵² Ex 7,8–12. Ähnlich verhält es sich mit der Auseinandersetzung zwischen Elia und den Baalspriestern auf dem Karmel (1 Kön 18,20–40).

⁵³ Apg 13,6–12.

⁵⁴ Apg 19,18–20; Wolfgang Speyer: Büchervernichtung und Zensur des Geistes bei Heiden, Juden und Christen (= Bibliothek des Buchwesens, Bd. 7). Stuttgart 1981, S. 141, S. 169; vgl. auch ebd.,

Apostelgeschichte von der Begegnung des Petrus mit dem bekehrten Zauberer Simon aus Samaria, der die Gabe des Heiligen Geistes um Geld zu kaufen beabsichtigte.⁵⁵ Die apokryphe Petrusüberlieferung weiß sodann von einem regelrechten Wunderwettstreit zwischen Petrus und Simon Magus, in dem letzterer nach seinem angeblichen Flug zu Tode gekommen sein soll.⁵⁶

Eine Fortsetzung fanden diese Auseinandersetzungen um wahre und falsche Heiligkeit in den zahlreichen meist legendären Überlieferungen über christliche Heilige und ihre antiken Rivalen, seien diese heidnische Priester und Priesterinnen, göttliche Menschen oder Zauberer, Zauberinnen oder religiöse Betrüger. Die christlichen Hagiografen sahen in diesen Gegnern der Heiligen gottesfeindliche dämonische Menschen, die mit dem Teufel und seinen Geistern in Verbindung stehen, also Zauberer oder gar Betrüger.⁵⁷ Ein berühmtes Beispiel hierfür ist Apollonios von Tyana (1. Jahrhundert bis Anfang 2. Jahrhundert n. Chr.), den man bereits in der Antike bald für einen Zauberer, bald für einen inspirierten Weisen gehalten hat.⁵⁸

Der christliche Heilige tritt als Apostel und als Jünger Jesu von Nazareth auf, also als wundertätiger Missionar und Heiler, wie ihn die Apostelgeschichte bezeugt, als Evangelist, Lehrer und Hirte, als Prophet und Ekstatiker (Zungenreden), als das heilige Volk der Christen, als Märtyrer/Märtyrerin sowie Bekenner/Bekennerin, als Asket/Asketin und Mönch/Nonne.⁵⁹ Mit diesen Ausprägungen konkurrierte sehr bald das Amt des Priesters und seit dem Anfang des 2. Jahrhunderts auch das Amt des Bischofs. Damit trat neben die charismatische Heiligkeit die Amtsheiligkeit. Über sie verfügte ebenso der gesalbte König und Kaiser „von Gottes Gnaden“.⁶⁰ In den genannten Ausprägungen gestalteten der christliche Heilige und die christliche Heilige für mehr als achtzehnhundert Jahre das äußere und das innere Leben der östlichen Kirchen und der römisch-katholischen Kirche. Die hierarchisch strukturierten Kirchen sahen seine Echtheit in seiner Rechtgläubigkeit und in seinem religiös-sittlichen Leben. So bildeten die christlichen Heiligen mit der jeweiligen Kirchengemeinschaft eine Einheit.

S. 170–173; Heinrich Günter: Die christliche Legende des Abendlandes. Heidelberg 1910, Registereintrag: Zauber, Zauberer; ders.: Psychologie der Legende. Freiburg i. Br. 1949, S. 175 f. und Registereintrag: Zauber, Zauberer.

⁵⁵ Apg 8,9–24.

⁵⁶ Actus Petri cum Simone. In: Richard Adelbert Lipsius/Max Bonnet (Hg.): Acta Apostolorum Apocrypha, Bd. 1. Leipzig 1891, S. 45–103; Pseudo Clemens: Homilia 2, 17,3–18,2 und 21,3–26,6. In: Die Pseudoklementinen. Bd. 1: Homilien. Hg. von Bernhard Rehm (= Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte). Berlin 1969, S. 42–46.

⁵⁷ Theodor Hopfner: Art. Mageia. In: RE, Bd. 14,1 (1928), Sp. 301–393, hier: Sp. 391–393 mit Hinweis auf Hippolytus: Refutatio omnium haeresium, lib. 4, 28–42. Hg. von Miroslav Marcovich (= Patristische Texte und Studien, Bd. 25). Berlin 1986, S. 115–127.

⁵⁸ Wolfgang Speyer: Zum Bild des Apollonios von Tyana bei Heiden und Christen. In: Ders.: Frühes Christentum, [Bd. 1] (wie Anm. 12), S. 176–192, S. 496.

⁵⁹ Ders.: Frühes Christentum, Bd. 2 (wie Anm. 22), S. 15–180.

⁶⁰ J. Rufus Fears: Art. Gottesgnadentum (Gottkönigtum). In: RAC, Bd. 11 (1981), Sp. 1103–1159, hier: Sp. 1132–1155; Otto Hiltbrunner: Die Heiligkeit des Kaisers. In: Frühmittelalterliche Studien 2 (1968), S. 1–30.

Der Begriff des Pseudopropheten im Streit zwischen Paulus und Barjesus-Elymas beweist, dass die Unterscheidung von echter und falscher Heiligkeit von Anfang an ein zentrales Thema des christlichen Selbstverständnisses war.⁶¹ Hier wirken Traditionen des Alten Testaments weiter, die bereits die Botschaft der Propheten betrafen. Jesus von Nazareth wurde in seinen Tagen von vielen als Prophet, von einigen als der von Mose für die Endzeit geweihsagte Prophet gehalten.⁶² Weiter ging der Glaube jener, die Jesus für den von den Propheten vorhergesagten Messias oder gar für den Sohn beziehungsweise die Inkarnation des Schöpfergottes hielten. Als Gegensatz zu Jesus trat die halb mythische Figur des Antichrists auf. Wie Christus und der Antichrist einander gegenüberstehen,⁶³ so auch die vom Heiligen Geist inspirierten christlichen Geistträger und ihre Gegner, die teilweise für sich gleichfalls den Geist Gottes beanspruchten.⁶⁴ Dem Gegensatz von wahren und falschen Propheten, der aus dem Alten Testament stammte und in apostolischer und der ersten nachapostolischen Zeit wieder auflebte, entsprach zur selben Zeit der Gegensatz von Apostel und Pseudoapostel.⁶⁵ Deshalb erscholl bei den Christugläubigen der Ruf nach der Gabe der Unterscheidung der Geister.⁶⁶ Der Vorwurf der falschen Heiligkeit begegnet in den Glaubenskämpfen der Christen untereinander, also zwischen den Rechtgläubigen und den Schismatikern und Häretikern, vor allem den Gnostikern,⁶⁷ ebenso wie in den Streitigkeiten mit Juden und Heiden; denn alle diese miteinander rivalisierenden religiösen Bewegungen und Religionen sahen im heiligen Menschen den Repräsentanten des Göttlichen und den Mittler zwischen diesem und den Menschen.

Ferner gaben die Entsprechungen zwischen den Wundern Jesu und der Apostel sowie ihrer Nachfolger der christlichen Heiligen und den göttlichen Menschen, den christlichen Apologeten zu denken.⁶⁸ Sowohl die Segens- und Strafwunder der göttlichen Menschen als auch die an heidnischen Gnadenorten – wie den Asklepiosheiligtümern, zum Beispiel Epidauros – erfolgten, gut bezeugten Heilungswunder veranlassten die Kirchenväter, nach Kriterien zu suchen, um wahre und falsche heilige Menschen und echte und unechte Wunder zu unterscheiden. So fragte Anastasius Sinaita: „Aufgrund welcher Kraft prophezeien häufig und wir-

⁶¹ Gerhard Friedrich: Art. προφήτης πτλ. In: ThWNT, Bd. 6 (1959), S. 781–863, hier: S. 857f., S. 862f.; für Literatur zum Thema „Pseudoprophet“ vgl. ThWNT, Bd. 10,2 (1979), Sp. 1250–1253 passim.

⁶² Dtn 18,15.

⁶³ 1 Joh 2,18–22; dazu kommen noch die Pseudo-Christusse.

⁶⁴ Pastor Hermae: Mandata 11, 1–21; Jannes Reiling: *Hermas and Christian prophecy. A Study of the eleventh mandate* (= Supplements to Novum Testamentum, Bd. 37). Leiden 1973; Norbert Brox: *Der Hirt des Hermas, übersetzt und erklärt* (= Kommentar zu den Apostolischen Vätern, Bd. 7). Göttingen 1991, S. 249–268, hier: S. 255, Anm. 8 mit Literatur.

⁶⁵ Karl Heinrich Rengstorf: Art. προφήτης πτλ. In: ThWNT, Bd. 1 (1933), S. 397–448, hier: S. 446.

⁶⁶ In 1 Kor 12,10 als Gabe des Heiligen Geistes genannt.

⁶⁷ Norbert Brox: Art. Häresie. In: RAC, Bd. 13 (1986), Sp. 248–297.

⁶⁸ Speyer: *Bild* (wie Anm. 58), S. 182–191.

ken Wunder (θαυματουργοῦσιν) jene, die das Gegenteilige [von uns] denken?“⁶⁹ Dabei griffen die Kirchenväter öfter auch auf die bei liturgischen Entsprechungen angenommene Nachäffung durch die Dämonen zurück.

Einzelne Kirchenväter weigerten sich deshalb überhaupt, heilige Menschen bei den Heiden anzunehmen, so wie sie ablehnten, Wahrheiten in den antiken Religionen anzuerkennen.⁷⁰ Hier hätten sie das Buch Genesis und andere alttestamentliche Überlieferungen eines Besseren belehren können; denn diese Texte bezeugen Gottesfreunde, also heilige Menschen lange vor, neben und nach Abraham. Genannt seien Abel, Seth, Henoch, Noe, Melchisedech, Hiob und die Königin von Saba.⁷¹

Abschließend können wir auf den heiligen Menschen im geschichtlichen Zeitalter das Wort Friedrich Schillers im Prolog zu seinem Drama „Wallenstein“ anwenden: „Von der Parteien Gunst und Hass verwirrt, / schwankt sein Charakterbild in der Geschichte.“ Wo der Glaube verschönert und steigert, ebnet und reißt der Unglaube ein und sieht im Heiligen einen Betrüger, einen betrogenen Betrüger oder einen psychisch Kranken.⁷²

Abstract

The holy person is the central figure of each religion. His power to bless and to curse and his salvific and his baleful impact point to the demoniac-divine or to the numinous that he is representing. He may be understood in his status quo and in his historical transformation from a demoniac-divine to a religious-moral and a demoniac-magical person. This transformation may be discerned ever since the late mytho-historical age and in the historical era. In Greece in the 6th century B.C., the type of the holy person was furnished with a rival in the guise of the philosopher and the sophist and the scientific person deriving from them. Henceforth, we only meet the moral person, as it were the “saint” of morality.

Finally, a contradistinction of the “divine person” of antiquity and “the saint” of ancient Israel and Christianity is being made as well as a distinction already made in those days between “true” and “false” sanctity, which equally emphasizes that the Christian revealed religion and that pertaining to the Old Testament faced up to the ancient religions.

⁶⁹ Anastasius Sinaita: *Quaestiones et responsiones*, 20 (= *Patrologia Graeca*, Bd. 89). Paris 1865, Sp. 517–532; Speyer: Bild (wie Anm. 58), S. 189–191.

⁷⁰ Wolfgang Speyer: Art. Gürtel. In: *RAC*, Bd. 12 (1983), Sp. 1232–1266, hier: Sp. 1254f. zu *Claudia Quinta*.

⁷¹ Jean Daniélou: *Die heiligen Heiden des Alten Testaments*. Stuttgart 1958; Speyer: *Frühes Christentum*, Bd. 3 (wie Anm. 12), S. 8f.

⁷² Mit Letzterem ist aber durchaus auch zu rechnen; vgl. Otto Weinreich: *Menekrates Zeus und Salmoneus. Religionsgeschichtliche Studien zur Psychopathologie des Gottmenschentums in Antike und Neuzeit* (= *Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft*, Bd. 18). Stuttgart 1933.

Arnold Angenendt

Die Heiligkeit und die Heiligen in der katholischen Kirche

Zu beginnen ist mit der Frage, was überhaupt Heiligkeit ist. Im neuen „Lexikon für Theologie und Kirche“ heißt es: Das Heilige „bedeutet ursprünglich das Unverfügbare, das dem direkten Zugriff menschlicher Aktivität entzogen ist und von dessen Wirken sich der Mensch im Sein und Handeln ganz und gar abhängig erfährt“.¹ Dem Gräzisten Albrecht Dihle zufolge beziehen sich alle Varianten des Begriffs „heilig“ „auf Erscheinungsformen unverfügbarer Macht, von deren Wirken sich der Mensch in der Endlichkeit und Unvollkommenheit seiner Erfahrungswelt gerade hinsichtlich der fundamentalen Gegebenheiten seiner Existenz als abhängig erlebt“.² Existentiell ausgelegt kann das dann heißen, „daß der Mensch mit bestimmten Problemen konfrontiert ist und daß er vor diesen Problemen nicht kapitulieren will“.³ Am bekanntesten, aber heute nicht mehr unbestritten ist Rudolf Ottos Definition des Heiligen als eines Tremendums wie zugleich Faszinosums.⁴ Carsten Colpe, der sich zunächst mehr hermeneutisch als definitorisch äußert, versteht „das Heilige als das, was eigentlich das Mächtige, das Gefährliche oder die Gewalt, das Unreine oder das Reine, das Erhabene, das Interessante, das Irrationale ‚sei‘“.⁵ Dabei wird aber Ottos Definition weiterhin als wegweisend anerkannt: „Indem Otto den positiven Aspekt des Heiligen mit dem numinosen Moment *fascinans* und [...] *tremendum* beschreibt, [...] hat er für zahllose Untersuchungen den entscheidenden Hinweis gegeben.“⁶ Oft wird heute gegen Otto eine zu starke Betonung des Erlebnismäßigen eingewendet. Er eliminiere, so wirft ihm Hans Kippenberg vor, „alle rationalen Begriffe aus der Beschreibung des Heiligen“ und „schütte[te] einen Schwall [...] Metaphern über den Leser, um ihm das Unaussprechliche nahezubringen“.⁷ Mircea Eliade hebt darum

¹ Ansgar Paus: Art. Heilig, das Heilige. I. Religionswissenschaftlich. In: LThK, Bd. 4 (1995), Sp. 1267f., hier: Sp. 1267.

² Albrecht Dihle: Art. Heilig. In: RAC, Bd. 14 (1988), Sp. 1–63, hier: Sp. 1.

³ Günter Kehr: Art. Religion, Definitionen der. In: HRWG, Bd. 4 (1998), S. 418–425, hier: S. 423.

⁴ Rudolf Otto: Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen. Breslau 1917.

⁵ Carsten Colpe: Das Heilige. In: HRWG, Bd. 3 (1993), S. 80–99, hier: S. 89.

⁶ Ebd., S. 95. Hervorhebungen im Original.

⁷ Hans G. Kippenberg: Die Entdeckung der Religionsgeschichte. Religionswissenschaft und Moderne. München 1997, S. 252.

auf die „Manifestation“ des Heiligen ab: „Diese Manifestation des Heiligen wollen wir mit dem Wort *Hierophanie* bezeichnen“, und mindestens „für den Menschen der vormodernen Gesellschaften bedeutet das *Heilige* soviel wie *Kraft* und letztlich *Realität* schlechthin“. ⁸ Demgegenüber betrachtet Walter Burkert weiterhin den „heiligen Schauer“ als religiöses Erfahrungsmoment: „Es sind im Bereich Religion sehr starke, oft lebensbestimmende Gefühle am Werk [...]. So sprechen wir vom ‚heiligen Schauer‘ der Begeisterung.“ ⁹ Der wirklich grundsätzliche Einwand, der heute gegen die weithin üblichen Definitionen des Heiligen vorgebracht wird, lautet: Der Begriff orientiere sich „weitgehend an jüdisch-christlichen Kategorien“ und habe eine „latente ‚monotheistische‘ Option“. ¹⁰ Aber um eben diese christliche Version des Heiligen geht es im Folgenden.

Heiligkeit im Alten Testament

Im Hinblick auf die christliche Heiligkeit ist auszugehen – wovon sonst? – von der Bibel. Ihr zufolge ist heilig allein Gott selbst. Seine Heiligkeit ist einerseits erschreckend und sogar tötend, andererseits belebend und beseligend. Als Jahwe dem Mose im Feuer des brennenden Dornbusches erscheint, gebietet er: „Komm nicht näher heran“, wobei der Prophet sein Gesicht verbergen muss, „denn er fürchtete sich, Gott anzuschauen“ (Ex 3,5f.). Zugleich erklärt sich aber Jahwe als der für sein Volk allzeit Gegenwärtige: „Ich bin der ‚Ich-bin-da‘“ (Ex 3,14). Als der Prophet Jesaja Gott auf erhabenem Thron schaut, hört er die Engel ausrufen: „Heilig, heilig, heilig ist der Herr der Heere“ (Jes 6,3); voller Erschrecken wird Jesaja sich daraufhin inne: „Weh mir, ich bin verloren“ (Jes 6,5). Gleichzeitig kann er verkünden: „Gott ist meine Rettung“ (Jes 12,2). So ist Jahwes Heiligkeit einerseits die dem Menschen entzogene und absolut überlegene Macht; dieser Heiligkeit erfährt sich der Mensch ausgeliefert und muss sich ihr unterwerfen. Andererseits aber weiß der Mensch, dass ihm durch Gott Heil und Rettung zuteilwerden, wie er es selbst von sich her gar nicht bewerkstelligen kann.

Stimmt insoweit die biblische Heiligkeit mit allgemein-religiösen Befunden überein, so geht sie in einem zentralen Aspekt ins Extrem: Gott ist nicht ein Numen, eine zwar überlegene, aber doch nur unpersönliche Macht. In der Bibel ist Gott vielmehr absolute Person. Er allein hat alles geschaffen, sowohl die Welt wie die Menschen. Der Himmel ist „das Werk deiner Finger“ und den Menschen hast du „mit Herrlichkeit und Ehre gekrönt“ (Ps 8,4.6) Wenn in Gottes Schöpfung

⁸ Mircea Eliade: Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen. Frankfurt a. M. 1990, S. 14f. Hervorhebungen im Original.

⁹ Walter Burkert: Kulte des Altertums. Biologische Grundlagen der Religion. München 1998, S. 27.

¹⁰ Burkhard Gladigow: Mögliche Gegenstände und notwendige Quellen einer Religionsgeschichte. In: Heinrich Beck/Detlev Ellmers/Kurt Schier (Hg.): Germanische Religionsgeschichte. Quellen und Quellenprobleme (= Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde, Bd. 5). Berlin/New York 1992, S. 3–26, hier: S. 8.

Heiliges anzutreffen ist, stammt es allein nur von ihm, dem Schöpfergott. Konsequenterweise ist heilig, wen und was Gott entweder von vornherein heilig geschaffen oder zusätzlich in einem Sonderakt heilig gemacht hat. So ist das Land Israel in besonderer Weise heilig, weil Gott es seinem Volk zugeschworen hat (vgl. Dtn 34,4). Den Tempel haben, so lobt der Beter vor Gott, deine Hände gemacht (vgl. Ex 15,17). Darüber hinaus gibt es bestimmte Orte, wo Jahwe den Himmel öffnet. So erfährt es der Patriarch Jakob bei seiner Übernachtung in der Wüste, als er im Traum Engel auf- und niedersteigen sieht: „Hier ist nichts anderes als [...] das Tor des Himmels“ (Gen 28,17). Heiligkeit geht – so ist fürs Ganze festzuhalten – allein von Gott aus.

Die Heiligkeit Gottes erfordert vom Menschen eine Entsprechung, nämlich heiliges Leben. Das alttestamentliche Heiligkeitsetz gebietet: „Seid heilig, denn ich, der Herr, euer Gott, bin heilig“ (Lev 19,2). Doch ist bei der Heiligkeit Gottes, jedenfalls für unser Verständnis, eine gewisse Willkür nicht zu verkennen. Denn diese Heiligkeit ist nicht zuerst ‚ethisch‘ oder ‚rechtlich‘. Jahwe ist Tremendum und Faszinosum zugleich: „Ich bin es, der tötet und der lebendig macht“ (Dtn 32,39). Der Prophet Jesaja kann kundtun: „Verhärtete das Herz dieses Volkes“, auf dass es „sich nicht bekehrt und nicht geheilt wird“ (Jes 6,10). Zudem bedarf es, um Gott an seinem heiligen Ort und in seinem Kult zu begegnen, einer besonders gearteten Heiligkeit, die als kultische Reinheit bezeichnet wird: Verunreinigend wirken vor Gott das Behaftetsein mit Sexualstoffen, die Berührung von Totem und der Verzehr bestimmter Nahrungsarten; dadurch verunreinigt zu sein, macht kultunfähig.¹¹ Die Priester zumal müssen eine besondere Heiligkeit wie eine körperliche Unversehrtheit vorweisen; sie dürfen Leichen und Kadaver nicht berühren, keine vergewaltigte oder verstoßene Frau heiraten, und erst recht keine Hure, überdies körperlich keine Mängel aufweisen. Als Zentrum der Heiligkeit und Reinheit verstand sich der Tempel sowohl in seiner Einrichtung als auch mit seinem Personal; ebenso müssen die Kultgeräte rein sein, weswegen reines Gold zu verwenden ist. Die Reinigungsriten lassen erkennen, „daß hier ältere, durchaus archaische Blutriten, Reinigungsmittel [...] und Applikationsriten [...] miteinander verbunden wurden“.¹²

Gegenüber dieser Archaik vollzieht das Alte Testament zuletzt eine Wende zur Vergeistigung, welche die Religion an die innere Gesinnung bindet und damit ethisiert. ‚Fürchte Gott und meide das Böse‘ (vgl. Ijob 1,1). Fortan bedeutet der in der Religion so oft anzutreffende Tun-Ergehen-Zusammenhang: Lebe gottesfürchtig. Das heißt jetzt: Lebe ethisch und gebotsgetreu, und dir wird es wohl ergehen. Gott bleibt dabei weiterhin gewalthaft und verliert auch nicht seinen Schrecken, aber sein Zorn richtet sich nunmehr gegen die sittlich Bösen. Bei den Frommen wandelt sich die Gottesfurcht zur Liebe, wie es das erste Gebot verlangt: „Du sollst [...] den Herrn, deinen Gott, lieben mit ganzem Herzen, mit

¹¹ Arnold Angenendt: Pollutio. Die „kultische Reinheit“ in Religion und Liturgie. In: ALW 52 (2010), S. 52–93, hier besonders: S. 57–60.

¹² Thomas Podella: Art. Reinheit. II. Altes Testament. In: TRE, Bd. 28 (1997), S. 477–483, hier: S. 480.

ganzer Seele und mit ganzer Kraft“ (Dtn 6,5). Vollzogen ist hier eine tiefgreifende Veränderung im Gottesbild selbst, die Jahwe in eigener Person zum Repräsentanten von Gerechtigkeit und sogar Liebe macht: „Denn ich, der Herr, liebe das Recht, ich hasse [das] Verbrechen“ (Jes 61,8). Den Menschen ermutigt Gott mit dem Angebot seiner Hilfe: „Fürchte dich nicht, ich werde dir helfen“ (Jes 41,13). Sogar Barmherzigkeit sagt Gott zu: „Ich bin mit euch [...]. Ich bewirke Erbarmen für euch“ (Jer 42,11f.). Wie extrem sich hierbei das Gottesbild personalisierte, zeigen Worte von sogar mütterlicher Liebe: „Kann denn eine Frau ihr Kindlein vergessen [...]? [...] Ich vergesse dich nicht“ (Jes 49,15).

Heiligkeit erfordert seit dieser Wende Hörbereitschaft für das Gotteswort und Nächstenliebe für die Mitmenschen. In diesem Sinne verstehen die israelitischen Propheten fortan das Opfer, demgegenüber die alten Blutopfer nichtig werden. Das Hören des Gotteswortes beschreibt der Beter in Psalm 40: „An Schlacht- und Speiseopfern hast du kein Gefallen, Brand- und Sündopfer forderst du nicht. Doch das Gehör hast du mir eingepflanzt; darum sage ich: Ja, ich komme [...] Deinen Willen zu tun [...]“ (Ps 40,7–9). Oder auch der Prophet Maleachi (5. Jh. v. Chr.), der statt der Speise- und Tieropfer die reine Opfergabe fordert, was später im Christentum oft wiederholt wird. Hinzu kommt das Sozialopfer als Hilfsbereitschaft gegenüber Witwen, Waisen, Armen und Unterdrückten. Dafür wiederum nur ein Wort des Propheten Jesaja: „Das Blut der Stiere, der Lämmer und Böcke ist mir zuwider. [...] Sorgt für das Recht! Helft den Unterdrückten! Verschafft den Waisen Recht, tretet ein für die Witwen!“ (Jes 1,11.17). Dieses doppelte Opfer, also das der Hörbereitschaft und der Sozialtat, bringt der Prophet Hosea auf die Formel: „Liebe will ich, nicht Schlachtopfer, Gotteserkenntnis statt Brandopfer“ (Hos 6,6). Ausführlicher noch finden sich die beiden Seiten des neuen Opfers im Buch „Jesus Sirach“ beschrieben: „Viele Opfer bringt dar, wer das Gesetz befolgt; Heilsopfer spendet, wer die Gebote hält; Speiseopfer bringt dar, wer Liebe erweist; Dankopfer spendet, wer Almosen gibt“ (Sir 35,1–4). Das Opfer geht so weit, dass für beides, sowohl für das Gotteswort wie für die Nächstensorge, das eigene Leben geopfert werden soll.

Erhellend ist neben dem Alten Testament der Blick in die antike Religionsgeschichte. In Griechenland, wo zunächst gleichfalls Blutopfer dargebracht wurden, führten die Philosophen vergeistigende Veränderungen herbei: Sie fordern, konsequent dem *Logos* zu folgen, und proklamieren auf diese Weise das vernünftige Opfer (*thysia logike*). Vorausgesetzt ist auch hier die ethische Wende: „Die Götter sind *a priori* die Freunde aller Guten, und zwar ausschließlich der Guten.“¹³ Der ideale Philosoph wird dadurch zum „Zeuge[n] der Wahrheit, der sich weigert, Konzessionen zu machen, die dazu führen könnten, seine eigenen Überzeugungen zu verraten“.¹⁴ Sokrates „starb [399 v. Chr.] offenbar in dem Bewußtsein, den

¹³ Paul Veyne: Die griechisch-römische Religion. Kult, Frömmigkeit und Moral. Stuttgart 2008, S. 98.

¹⁴ Jan W. van Henten: Art. Martyrium. II. Ideengeschichtlich. In: RAC, Bd. 24 (2011), Sp. 300–325, hier: Sp. 306.

[juristischen] Prozeß zwar verloren, aber den moralischen Zweikampf mit der Stadt Athen gewonnen zu haben“.¹⁵ Platon zufolge akzeptieren die Götter nur Huldigungen von solchen Menschen, die moralisch rein und heilig sind: „Von einem Befleckten aber Geschenke anzunehmen, ist weder für einen guten Menschen noch für einen Gott jemals das Richtige.“¹⁶ Beim Vergleich des Gerechten und des Ungerechten sieht Platon überdies eine mögliche Seitenverkehrung aufkommen: Der Ungerechte könne gerecht, und umgekehrt der Gerechte als ungerecht, erscheinen. Das habe dann zur Folge, dass der in Wirklichkeit Gerechte gefesselt, gezeißelt und gefoltert, an beiden Augen geblendet, und zuletzt, nachdem er alles mögliche Übel erduldet, noch aufgeknüpft werde.¹⁷ Das geistige Opfer geht wiederum bis zu der Konsequenz: selbst wenn es das eigene Leben kostet. Ungewiss aber blieb in der griechischen Philosophie, ob der göttliche Logos sich „um den einzelnen kümmert“.¹⁸

Die in Israel und Griechenland herbeigeführten Veränderungen hat Karl Jaspers als achsenzeitliche Wende der Religion bezeichnet, als deren Ethisierung und Vergeistigung: „Die Gottheit wurde gesteigert durch Ethisierung der Religion.“¹⁹ Für den Menschen bedeutet das: „Die *bewußte Innerlichkeit persönlichen Selbstseins* gewinnt in jüdischen Propheten, griechischen Philosophen, römischen Staatsmännern eine für immer maßgebende Unbedingtheit.“²⁰ Soeben hat Hans Joas diese radikale Veränderung noch einmal herausgestrichen: „Selbstopfer statt heroischer Gewaltanwendung, Universalismus statt Blutsbrüderschaft gegen Feinde, Transzendenz der ‚Quelle aller Heiligkeit‘ gegen Sakralisierung des irdischen Herrschers oder irdischer politischer Ordnungen kennzeichnen die achsenzeitlichen Errungenschaften.“²¹ Freilich gilt ebenso: „Die achsenzeitlichen religiösen Errungenschaften sind [...] nicht ein gesicherter kultureller Besitz, sondern ein weiterwirkender Stachel.“²²

Heiligkeit im Neuen Testament

Vor diesem Hintergrund ist das Heiligkeitskonzept des Neuen Testaments zu sehen und zu verstehen. Die Personalität Gottes ist nochmals gesteigert: Es sind

¹⁵ Thomas Alexander Szlezák: Was Europa den Griechen verdankt. Von den Grundlagen unserer Kultur in der griechischen Antike. Tübingen 2010, S. 212.

¹⁶ Platon: Gesetze IV, 717a. In: Ders.: Gesetze Buch I–VI. Hg. von Klaus Schöpsdau, Bd. 8/1 (= Platon: Werke in acht Bänden. Griechisch und Deutsch. Sonderausgabe). Darmstadt 1990, S. 259.

¹⁷ Platon: Vom Staat II, 361 e. In: Ders.: Der Staat. Übersetzt von Friedrich Schleiermacher (= Platons Werke, Sonderausgabe, Bd. 4). Darmstadt 1990, S. 106.

¹⁸ Walter Burkert: Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche (= Die Religionen der Menschheit, Bd. 15). Stuttgart u. a. 1977, S. 469.

¹⁹ Karl Jaspers: Vom Ursprung und Ziel der Geschichte. München 1949, S. 21f., hier: S. 21.

²⁰ Ebd., S. 89; Hervorhebung im Original.

²¹ Hans Joas: Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums. Freiburg i. Br. 2012, S. 173.

²² Ebd., S. 177.

„die Haare auf dem Kopf alle gezählt“ (Mt 10,30), und „euer Vater weiß, was ihr braucht, noch ehe ihr ihn bittet“ (Mt 6,8). Die Aussage, „Gott ist die Liebe“ (1 Joh 4,8), bildet die höchstmögliche Steigerung des Faszinosums, ja scheint das Tremendum verschwinden zu lassen. In der Tat gilt es als eine der wichtigsten Stärken des Christentums, „eine Religion der Liebe zu sein“;²³ ja, die jeden Vergleich sprengende Originalität des Christentums sei aus dem gesteigerten Sinn für Brüderlichkeit und Nächstenliebe hervorgewachsen, „worin die Liebe Gottes zu den Menschen nachgeahmt wurde“.²⁴ Gleichzeitig bleibt aber für die Heiligkeit der Menschen die alte Formel der Entsprechung vollauf in Kraft: „Ihr sollt [...] vollkommen sein, wie es auch euer himmlischer Vater ist“ (Mt 5,48). Bei Verweigerung droht Jesus mit Wehe-Rufen und dem Gottesgericht: Die Verworfenen „werden weggehen und die ewige Strafe erhalten, die Gerechten aber das ewige Leben“ (Mt 25,46).

Die Heiligmachung der Menschen geschieht zuerst durch Gottes Initiative: Er macht heilig, und zwar durch Jesus Christus. Über ihm, dem Menschensohn, geschieht die Öffnung des Himmels zu Gott: „Ihr werdet den Himmel geöffnet und die Engel Gottes auf- und niedersteigen sehen über dem Menschensohn“ (Joh 1,51). Nicht einen heiligen Ort oder Tempel haben die Jesus Nachfolgenden aufzusuchen, sondern ihm, dem Menschensohn, müssen sie sich anschließen. Das geschieht im Glauben an ihn und in der Taufe auf seinen Namen, wodurch Gott die Menschen in Jesus Christus heiligt. Paulus bezeichnet die gläubig Gewordenen als die von Gott „berufenen Heiligen“ (vgl. Röm 1,7), als die „Geheiligten in Christus“ (vgl. 1 Kor 1,2). So sehr die Taufe Gottes Berufung und Gnade ist, so bewirkt sie doch keine automatische Heiligung. Denn den Getauften obliegt die Aufgabe, „als neue Menschen [zu] leben“ (Röm 6,4). Für so wichtig wird die innere Bekehrung genommen, dass darin alle gleich sind und jeglicher Unterschied in Volk, Sozialstatus oder Geschlecht dahinfällt: „Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau“, in Christus sind alle „einer“ (Gal 3,28).

Aufgehoben hat Jesus die kultische Unreinheit. Er lässt sich von unreinen Personen, auch von unreinen Frauen berühren (vgl. Mk 5,25–34) und isst mit Zöllnern und Sündern (vgl. Mk 2,15). Petrus wird visionär belehrt, mit Nichtjuden zu verkehren, deren Häuser zu betreten, ja überhaupt keinen Menschen als kultisch unheilig zu bezeichnen (vgl. Apg 10,28). Das zeigte Folgen auch für den christlichen Kult. In den Pastoralbriefen erscheinen verheiratete Bischöfe, Presbyter und Diakone, sodass die Liturgie nicht von Zölibatären gefeiert wurde. Als Ausnahme bleibt, dass die Frau, sonst in allen Religionen ob ihrer Menstruation als Primärquelle für Unreinheit bezeichnet, trotz der auch ihr grundsätzlich gewährten Gleichberechtigung in der Heilsgewinnung keinen Zutritt zum Amt erhält.²⁵

²³ Paul Veyne: Als unsere Welt christlich wurde (312–394). Aufstieg einer Sekte zur Weltmacht. München 2008, S. 27.

²⁴ Ebd., S. 39.

²⁵ Angenendt: Pollutio (wie Anm. 11), S. 59f.

Christliche Heiligkeit versteht sich als Anschluss an Jesus Christus, oder neotestamentlich: als Nachfolge. Diese bewährt sich darin, mit Jesus sowohl zu leben wie mit ihm zu sterben, um daraufhin mit ihm auch aufzuerstehen (vgl. Röm 6,5). Das Leben und Sterben mit Jesus wird dabei als geistiges Opfer verstanden. Als seine eigene Opferspeise hatte Jesus es bezeichnet, „den Willen dessen zu tun, der mich gesandt hat“ (Joh 4,34). Zu den Menschen ist er gekommen, „um zu dienen und sein Leben hinzugeben“ (Mk 10,45). Hierin sollen ihm die Getauften nachfolgen, und zwar alle, Priester wie Laien, Männer wie Frauen, Freie wie Sklaven, Gebildete wie Ungebildete. Paulus fordert dazu auf: Euch leibhaftig darzubringen als lebendiges, Gott wohl gefälliges Opfer – das ist euer Gottesdienst im Geist (*logike latreia*) (vgl. Röm 12,1). Heinrich Schlier kommentiert: Es ist das „Opfer meiner selbst“.²⁶ Oder mit Ulrich Wilckens: Es ist eine ‚Darbringung meines ganzen Lebens‘.²⁷ Die *logike latreia* ist folglich das Selbstopfer, es macht den Kern der christlichen Heiligkeit aus. Paulus zitiert hierfür die griechisch-philosophische *logike thysia*, fasst aber dieses Opfer prophetisch auf, nämlich als Befolgung des Gotteswortes wie als Dienst an den Armen. Insofern ist das christliche Opfer – anders als die griechische *logike thysia* – immer doppelt gerichtet, nämlich vertikal zu Gott und horizontal zu den Menschen. Wir können demnach definieren: Heiligkeit erfordert im Christentum Hörbereitschaft für das Gotteswort und Sozialbereitschaft für die Armen. Beide Forderungen gehen so weit, dass sie das eigene Leben kosten können.

Neben der allgemein von allen geforderten Nachfolge finden sich im Neuen Testament zusätzlich Weisungen, die nur angeraten sind. So etwa die Jesus-Worte: „Wenn du vollkommen sein willst, geh, verkauf deinen Besitz und gib das Geld den Armen“ (Mt 19,21), ebenso die Aufforderung, Vater und Mutter gering zu achten (vgl. Lk 14,26), oder auch allezeit zu beten und darin nicht nachzulassen (vgl. Lk 18,1). Aber nicht für alle sollen diese Radikalworte gelten; gültig sind sie für solche, „denen es gegeben ist“ (Mt 19,11). Paulus hielt manches für „besser“ (1 Kor 7,38), wollte solches aber nicht für alle gebieten (vgl. 1 Kor 7,6). In der an sich höher zu schätzenden Ehelosigkeit hat Paulus „kein Gebot vom Herrn“ gesehen, sondern gibt „nur einen Rat“ (1 Kor 7,25). Man hat angesichts dieses Befundes von einem „abgestuften Ethos“²⁸ gesprochen oder auch von zwei verschiedenen hohen Anforderungsniveaus: „das unbedingte Minimum (*praecepta* [Gebote]) und die wünschenswerten ‚Werke der Übergebühre‘ (*consilia* [Räte])“.²⁹ Damit fassen wir die später sogenannten Evangelischen Räte, deren Befolgung die Vollkommenheit garantiert (vgl. Mt 19,21; Mt 19,29). Hinzu kamen weitere Worte des Neuen Testaments, etwa die matthäische Rede vom weiten und engen Tor: Das weite „[führt] ins

²⁶ Der Römerbrief. Kommentar von Heinrich Schlier (= Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, Bd. 6). Freiburg i. Br./Basel/Wien 1977, hier: S. 355.

²⁷ Ulrich Wilckens: Der Brief an die Römer (= EKK, Bd. 6, 3. Teilband: Röm 12–16). Düsseldorf/Zürich 32003, vgl. besonders: S. 1–9.

²⁸ Gerd Theißen: Soziologie der Jesusbewegung. Ein Beitrag zur Entstehung des Urchristentums (= Theologische Existenz heute, Bd. 194). München 1977, S. 23.

²⁹ Henry Chadwick: Art. Gewissen. In: RAC, Bd. 10 (1978), Sp. 1025–1107, Sp. 1083.

Verderben [...], und der Weg dahin ist breit und viele gehen auf ihm“, während das enge Tor „zum Leben führt [...], und der Weg dahin ist schmal und nur wenige finden ihn“ (Mt 7,13–14). Wer den engen Weg beschreitet, wählt wie die Jesus zuhörende Maria „das Bessere“, anders als die immer geschäftige Schwester Martha (vgl. Lk 10,38–42).³⁰ Man kann das alles abschätzig, wie in der konfessionellen Auseinandersetzung geschehen, als Zwei-Stufen-Moral abtun. Aber der liberale Adolf von Harnack zum Beispiel sah in den Räten das „Gegengewicht innerhalb [des] [...] traditionalistischen und ritualistischen“³¹ Kirchentums.

Die christliche Heiligkeit ruft alle zur Bezeugung auf, sogar bis zum Martyrium. Petrus bekundet: „Und wenn ich mit dir sterben müsste – ich werde dich nie verleugnen“ (Mt 26,35). Jesus selbst stellt die Forderung: Wer sein Jünger sein wolle, „nehme sein Kreuz auf sich“ (Mk 8,34). Aber das bedeutet nicht, direkt das Kreuzesmartyrium zu suchen. Denn Lukas erweitert: Der Jünger „nehme täglich sein Kreuz auf sich“ (Lk 9,23). Es ist erneut das Selbstopfer, das hier zur Alltagsaufgabe wird. Beispielhaft wirkte das Martyrium des Stephanus. Bei seiner Steinigung, die er sich nach alttestamentlichem Sakralrecht ob der Tempellästerung zugezogen hatte, sah er „den Himmel offen und den Menschensohn zur Rechten Gottes“ (Apg 7,56). Das soll heißen: Wer sich Jesus anschließt und ihn bezeugt, sieht den Himmel offen. Trotz solcher Auszeichnung darf aber das Martyrium nicht eigenmächtig gesucht werden; es besteht sogar ein Fluchtgebot. Sofern die ausgesandten Jünger nicht aufgenommen werden, gilt: „Dann geht weg und schüttert den Staub von euren Füßen“ (Mt 10,14). Den Blut-Tod eigenmächtig zu suchen, verbietet sofort schon der konvertierte Philosoph Justinus, der selbst zum Märtyrer wurde.³²

Heiligkeit im Verlauf der Kirchengeschichte

Das Ende der Verfolgungen führte eine neue Situation herbei. Daraufhin entstand die Gestalt des lebenden Märtyrers, des *martyr vivus*. Ein solcher tötet sich in Askese ab, wie es Paulus bereits gesagt hatte: „Wenn ihr [...] die (sündigen) Taten des Leibes tötet, werdet ihr leben“ (Röm 8,13). Das führte – wie man es im konfessionellen Streit formulierte – zur Geburt der Leistungsaskese. Martin von Tours, der erste *martyr vivus*, forderte mit seiner Askese Gott geradezu heraus: Er betete und fastete so lange, bis er die göttliche Kraft in sich einströmen fühlte

³⁰ Daniel A. Csányi: Optima pars. Die Auslegungsgeschichte von Lk 10,38–42 bei den Kirchenvätern der ersten vier Jahrhunderte. In: *Studia monastica* 2 (1960), S. 5–78.

³¹ Adolf Harnack: Das Wesen des Christentums. Sechzehn Vorlesungen vor Studierenden aller Fakultäten im Wintersemester 1899/1900 an der Universität Berlin gehalten. Leipzig ²1900, S. 149.

³² Justin: Zweite Apologie 3 (4). In: *Frühchristliche Apologeten und Märtyrerakten*, Bd. 1. Aus dem Griechischen und Lateinischen übersetzt von Dr. Kaspar Julius (Aristides); Dr. Gerhard Rauschen (Justin, Diognet); Dr. R. C. Kukula (Tatian); P. Anselm Eberhard (Athenagoras) (= Bibliothek der Kirchenväter, 1. Reihe, Bd. 12). München 1913, hier: S. 142.

und dann sogar Tote zu erwecken vermochte.³³ Über den *martyr vivus* hinaus repräsentiert sich in Martin von Tours zusätzlich die Idee des Gottesmannes, des *theios anēr*, wie er in der ganzen griechischen und römischen Religionsgeschichte anzutreffen ist. Man hat von „außergewöhnlichen Menschen“ gesprochen, „die die ‚göttliche Macht‘ auf Erden repräsentierten“.³⁴ Christlich fällt auf, dass Frauen, obwohl vom Amt ausgeschlossen, im Gottmenschentum gleichberechtigt sind als *femina Dei* beziehungsweise *famula Dei*.³⁵ Weibliche Heilige wirken nicht minder mächtig als ihre männlichen Konkurrenten.

Ob jemand in herausragender Weise ein Heiliger oder eine Heilige war, dafür sprach neben der qualifizierteren Lebensführung insbesondere das Wunder. Denn „wunderbar handelt der Herr an den Frommen“ (Ps 4,4). Hieraus entwickelte sich die Heiligenverehrung. Theologisch berief man sich darauf, dass ein wirklich Heiliger nicht ins Gericht kommt, sondern sofort aus dem Tod ins Leben hinübergegangen ist (vgl. Joh 5,24); als solcher vermag er bei Gott als Fürsprecher einzutreten. Um aber zu wissen, ob jemand ohne Gericht ins Leben hinübergegangen sei, bedurfte es des Wunders am Grab. Ursprünglich hatte der Ortsbischof diese Wundertätigkeit zu überprüfen und zu bestätigen. Daraufhin erfolgte die Verlegung des Heiligen-Leichnams in die Kirche an den Altar, wodurch eine himmlisch-irdische Entsprechung hergestellt wurde: Wie sich gemäß der Apokalypse die Seelen der Märtyrer im Himmel am Fuße des dortigen Altares aufhalten (vgl. Offb 6,9), so sollen die Leiber auf Erden entsprechend am Fuße der irdischen Altäre ruhen.³⁶ In Gallien kam eine andere Weise der Heiligenverehrung auf, nämlich die Heiligenleiber in besonderen Schreinen erhöht hinter dem Altar aufzustellen, also zur Ehre der Altäre zu erheben.³⁷ Maßgeblich dafür war die Aufforderung, das Licht der Heiligen auf den Leuchter zu stellen, damit es allen leuchte (vgl. Mt 5,15). Die Verlegung an den Altar wie auch die Erhöhung zur Ehre der Altäre sind als Liturgie der Heiligsprechung zu verstehen. Erst nach der Jahrtausendwende wurde daraus ein juristisches Verfahren, als das Papsttum die Heiligsprechung an sich zog und daraus den kanonistischen Prozess der Heiligsprechung machte.³⁸

Von Heiligen zu sprechen, ist nicht möglich, ohne die Verehrung ihrer Reliquien einzubeziehen. Nach biblischer Anthropologie gehören Leib und Seele zusammen; ja, ohne Leib ist die Seele machtlos, nur wie schlafend. Paulus sieht allerdings den irdischen Leib vergehen und verheißt für die Auferstehung einen neuen,

³³ Arnold Angenendt: Martin als Gottesmann und Bischof. In: RoJKG 18 (1999), S. 33–47.

³⁴ Peter Brown: Die letzten Heiden. Eine kleine Geschichte der Spätantike. Berlin 1986, S. 44.

³⁵ Gisela Muschiol: *Famula Dei*. Zur Liturgie in merowingischen Frauenklöstern (= Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinertums, Bd. 41). Münster 1994.

³⁶ Ernst Dassmann: Ambrosius und die Märtyrer. In: JAC 18 (1975), S. 49–68.

³⁷ Arnold Angenendt: Zur Ehre der Altäre erhoben. Zugleich ein Beitrag zur Reliquienteilung. In: RQ 89 (1994), S. 221–244.

³⁸ André Vauchez: *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge*. D'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques. Rom ²1988; vgl. dazu auch den Beitrag von Norbert Lüdecke in diesem Band.

geistigen Leib, ein *soma pneumatikon* (vgl. 1 Kor 15,35–58). In Abwehr der leibfeindlichen Gnosis erfuhr der irdische Leib eine Aufwertung, und man sah ihn in den himmlischen Leib eingehen. Das war die Geburt des Reliquien-Kultes. Es ging dabei nicht zuerst um die Toten-Gebeine; vielmehr dominierte die Idee einer himmlisch-irdischen Verbindung: Die bereits zum Himmel erhobene Seele verbleibe mit ihrem Leib auf Erden, mit dem sie ja bei der Auferstehung wieder vereinigt werde, weiterhin verbunden. Für die Frömmigkeit bedeutet das: Wer den Leichnam im Grab berührt, rührt an die Seele im Himmel. Diese Doppelexistenz der Heiligen, sowohl auf Erden wie im Himmel gegenwärtig zu sein, ließ die Wallfahrer zu den Gräbern strömen.³⁹ Dabei galt zunächst, dass es der ganze und unzerteilte Leib sein musste, und lange noch galt es als sakrilegisch, einen Teil vom Reliquien-Körper abzutrennen. Erst seit dem 9. Jahrhundert traute man sich, Reliquien-Körper zu zerstückeln.⁴⁰

Schließlich ist von einer neuen Sakralität des Ortes zu sprechen. Hatte die frühe Christenheit keinen heiligen Ort gekannt, so meldete sich die Sakralität für Kirche und Altar zurück. Paulus hatte den christlichen Gottesdienst als „convenire in unum“ (1 Kor 11,20) verstanden, wobei die Gemeinde den heiligen Tempel bildet: „Denn Gottes Tempel ist heilig, und der seid ihr“ (1 Kor 3,17). Dieser Tempel ist geistgewirkt und wird durch Jesus Christus zusammengehalten: „Durch ihn werdet auch ihr im Geist zu einer Wohnung Gottes erbaut“ (Eph 2,22). Alle sollen sich auf ihm, dem Eckstein – so der erste Petrusbrief – „als lebendige Steine aufbauen“ lassen, „zu einem geistigen Haus“, zu einer „heiligen Priesterschaft“, die „geistige Opfer“ darbringt (1 Petr 2,5). Die Gemeinde selbst ist der christliche Tempel⁴¹ und das Herz des Einzelnen jeweils der Altar.⁴² In Anbetracht dieser Spiritualisierung konnte alles Äußere dahinfallen. „In jedem Raum durfte und konnte die Gemeinde zur Eucharistie und zum gemeinsamen Gebet sich versammeln“,⁴³ ja, die benutzten Räume galten „lediglich als Versammlungsstätten, die profanen Charakter hatten“. ⁴⁴ Ebenso wenig war ein heiliger Altar notwendig, denn „jeder Tisch [konnte] für die Eucharistie dienen; es gab keinen Altar“. ⁴⁵ Erst im Frühmittelalter erhielten Altar und Kirchenbau wieder Sakralcharakter; sie

³⁹ Pierre-André Sigal: *L'homme et le miracle dans la France médiévale (XI^e–XII^e siècles)*. Paris 1985.

⁴⁰ Arnold Angenendt: *Corpus incorruptum*. Eine Leitidee der mittelalterlichen Reliquienverehrung. In: *Saeculum* 42 (1991), S. 320–348.

⁴¹ Ralf W. Stammberger/Claudia Sticher (Hg.): „Das Haus Gottes, das seid ihr selbst“. Mittelalterliches und barockes Kirchenverständnis im Spiegel der Kirchweihe (= *Erudiri Sapientia*, Bd. 6). Berlin 2006.

⁴² Friedrich Ohly: *Art. Haus. III. Metapher*. In: *RAC*, Bd. 13 (1986), Sp. 905–1063, hier: Sp. 982–984.

⁴³ Friedrich W. Deichmann: *Vom Tempel zur Kirche*. In: *Mullus. Festschrift Theodor Klausner*. Hg. von Alfred Stuiber und Alfred Hermann (= *JAC*, Erg.-Bd. 1). Münster 1964, S. 52–59, hier: S. 56.

⁴⁴ Hugo Brandenburg: *Die frühchristlichen Kirchen Roms vom 4. bis zum 7. Jahrhundert*. Der Beginn der abendländischen Kirchenbaukunst. Regensburg 2005, S. 11.

⁴⁵ Deichmann: *Tempel* (wie Anm. 43), S. 56.

wurden exorzisiert und benediziert, galten somit erneut als heilige Orte.⁴⁶ Die neue Ortsheiligkeit begründete sich freilich weiterhin in der Heiligung durch Personen. Die mittelalterliche Kanonistik brachte das auf den Satz: „Locus enim non sanctificiat hominem, sed homo locum“⁴⁷ – nicht der Ort heiligt den Menschen, sondern der Mensch den Ort. Aller natur- oder kosmoshafter Sakralität begegnete man feindlich:⁴⁸ Numinose Bäume, Quellen, Berge oder Gestirne waren dämonisch und wurden erst in dem Moment heilig, an dem sie einen christlichen Segen erhielten, was durch einen Heiligen geschah.⁴⁹ Bei der Kirchweihe geschah diese personenbezogene Heiligung durch die Reliquien, die Überbleibsel der Heiligen.⁵⁰ Der dafür seit der Spätantike übliche Ritus machte den Kirchenbau wie den Altar zur Sakralstätte.⁵¹ Hier zu beten wirkte erfolgreicher, und Gaben auf den Altar zu legen, machte sie heilkräftiger.

Konzept und Praxis von Heiligkeit änderten sich nochmals mit der Mystik. Mystik kann man als seelisches Ineinander-Verschlungensein definieren, ja, als Verschmelzung von Gott und Mensch verstehen: ‚Du in mir – ich in dir‘. Kurt Ruh lässt die Mystik einen „Hymnus auf die Liebe“ anstimmen, „wie ihn die Geschlechterliebe kaum je anzustimmen vermochte“.⁵² Für die erfahrene Vereinigung mit Gott nur ein Wort von Meister Eckhart: „Der Mensch soll sich nicht genügen lassen an einem *gedachten* Gott [...]. Wer Gott [...] im Sein hat, der nimmt Gott göttlich, und dem leuchtet er in allen Dingen; denn alle Dinge schmecken ihm nach Gott, und Gottes Bild wird ihm aus allen Dingen sichtbar.“⁵³ Die Frauenmystik „erreicht im 13. Jahrhundert ihren Höhepunkt und bleibt im ganzen Mittelalter und darüber hinaus für die mystische Spiritualität ein Erfahrungsbereich ohnegleichen“.⁵⁴ Natürlich kann man sich darüber entsetzen oder auch amüsieren, wenn das Jesuskind zwischen den Brüsten der Mystikerinnen spielt, oder wenn Mechthild von Magdeburg ihre Begegnung mit dem himmlischen Bräutigam als erotische Entkleidungsszene schildert: „Was gebietest du Herr? –

⁴⁶ Arnold Angenendt: In honore salvatoris. Vom Sinn und Unsinn der Patrozinienkunde. In: RHE 97 (2002) 2, S. 431–456, hier: S. 444–456; ders.: In honore salvatoris. Vom Sinn und Unsinn der Patrozinienkunde (suite et fin). In: RHE 97 (2002) 3–4, S. 791–823; Bernard Botte/Heinzgerd Brakmann: Art. Kirchweihe. In: RAC, Bd. 20 (2004), Sp. 1139–1169.

⁴⁷ Henricus de Segusio Cardinalis Hostiensis: Summa aurea I. De autoritate et usu pallij 3. Hg. von Oreste Vighetti. Turin 1963, Sp. 155, Z. 40.

⁴⁸ Dieter Harmening: Superstitio. Überlieferungs- und theoriegeschichtliche Untersuchungen zur kirchlich-theologischen Aberglaubensliteratur des Mittelalters. Berlin 1979, S. 259–317.

⁴⁹ Arnold Angenendt: Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart. München 1994, S. 123–132.

⁵⁰ Angenendt: In honore salvatoris (wie Anm. 46), S. 444–451.

⁵¹ Botte/Brakmann: Kirchweihe (wie Anm. 46), Sp. 1139–1169.

⁵² Kurt Ruh: Geschichte der abendländischen Mystik. Bd. 1: Die Grundlegung durch die Kirchenväter und die Mönchstheologie des 12. Jahrhunderts. München 1990, S. 267.

⁵³ Meister Eckhart, Traktat 6. In: Ders.: Deutsche Predigten und Traktate. Hg. von Josef Quint. München 1978, S. 60, Z. 26. Hervorhebung im Original.

⁵⁴ Kurt Ruh: Geschichte der abendländischen Mystik. Bd. 2: Frauenmystik und Franziskanische Mystik der Frühzeit. München 1993, S. 17.

Du sollst nackt sein!“⁵⁵ Die gleichzeitige Leidensmystik wird demgegenüber realblutig; in Anteilnahme am Leiden Christi will man für sich selbst einen Teil des Kreuzesleidens übernehmen und geißelt oder stigmatisiert sich gar. Dabei zeigen sich Exzesse von Körperfeindlichkeit und Selbstquälerei.⁵⁶ Zuweilen sind Hexen und Heilige kaum zu unterscheiden, wie an Jeanne d’Arc erkenntlich, die als Hexe verbrannt und 1920 als Heilige kanonisiert wurde.⁵⁷ Tatsächlich gehört zur vollständigen Geschichte der christlichen Heiligkeitgeschichte auch deren Skandalgeschichte, so die nach heutigen Gesichtspunkten oft schädliche Lebensweise: das nächtliche Stundengebet in ungeheizten Winterkirchen, die ruinöse Fastenpraxis (Bernhard von Clairvaux hatte einen Kotzeimer neben sich im Chorgestühl stehen), die Selbstgeißelung *usque ad effusionem sanguinis*, der Streit unter Ehepartnern über einen Klostereintritt, die Einweisung siebenjähriger Kinder ins Kloster als *oblatio puerorum et puellarum*. Viel gravierender noch ist die erneute Gewaltanwendung im Namen des Sakralen; so bei Personen die Ketzer-Tötung oder auch bei dem von Jesu Blut konsekrierten Heiligen Land Palästina die blutige Reinigung vom Ketzer- und Heidenschmutz.⁵⁸

Die Reformation brachte eine Zäsur, aber keinen Abbruch. Nicht wurde die Heiligenverehrung generell abgelehnt: Es blieb „die religiöse Funktion einer Stärkung des Glaubens und die ethische eines Vorbilds“; man verwarf jedoch „die Anrufung der Heiligen und die Hoffnung auf ihre Vermittlung“.⁵⁹ Reliquien wurden allesamt abgetan; Luther beschimpfte sie als „alles tot Ding“.⁶⁰ Der nachtridentinische Katholizismus verteidigte das Hergebrachte. Papst Johannes Paul II. führte mehr Heilig- und Seligsprechungen durch, als in der gesamten Papstkirche zuvor vorgenommen worden waren.

Heutige Heiligkeitskonzepte

Am Ende sei der Blick gewendet und die Frage gestellt, ob christliche Heiligkeit in unserer inzwischen entsakralisierten Welt noch irgendwie wirksam geblieben

⁵⁵ Arnold Angenendt: Geschichte der Religiosität im Mittelalter. Darmstadt 2000, S. 142.

⁵⁶ Peter Dinzelsbacher: Über die Körperlichkeit in der mittelalterlichen Frömmigkeit. In: Elisabeth Vavra (Hg.): Bild und Abbild vom Menschen im Mittelalter. Akten der Akademie Friesach „Stadt und Kultur im Mittelalter“. Friesach (Kärnten), 9.–13. September 1998 (= Schriftenreihe der Akademie Friesach, Bd. 6). Klagenfurt 1999, S. 49–87.

⁵⁷ Peter Dinzelsbacher: Heilige oder Hexen? Schicksale auffälliger Frauen. Düsseldorf 2004, S. 21f.

⁵⁸ Arnold Angenendt: Die Kreuzzüge. Aufruf zum „gerechten“ oder „heiligen“ Krieg? In: Andreas Holzem (Hg.): Krieg und Christentum. Religiöse Gewalttheorien in der Kriegserfahrung des Westens (= Krieg in der Geschichte, Bd. 50). Paderborn 2009, S. 341–367.

⁵⁹ Ulrich Köpf: Art. Heilige/Heiligenverehrung. II. Kirchengeschichtlich. In: RGG, Bd. 3 (42000), Sp. 1540–1542, hier: Sp. 1542.

⁶⁰ Martin Luther: Der große Katechismus, das dritte Gebet. In: D. Martin Luthers Werke. Bd. 30/I: Katechismuspredigten 1528; Großer und Kleiner Katechismus 1529. WA 301. Weimar 1910, S. 145.

ist. Geläufig sind im Allgemeinbewusstsein die klösterlichen Schreibstuben und die kirchlichen Kunstprodukte. Weniger bewusst ist Anderes, viel Wichtigeres. Max Weber hat das Stichwort von der „innerweltlichen Askese“ eingebracht. Wir kommen damit zurück zum geistigen Opfer. Die griechische Philosophie hatte dasselbe als strikte Befolgung des *Logos* definiert, selbst wenn es das eigene Leben kostete. Die israelitischen Propheten hatten das geistige Opfer als Befolgung des Gotteswortes wie obendrein als Sozietätigkeit definiert, selbst wenn es wiederum das eigene Leben kostete. Dieses ursprünglich religiös verstandene Opfer ist in der Neuzeit säkularisiert worden. Von hier aus erklärt sich Max Webers innerweltliche Askese, nämlich die zunächst aus religiösen Motiven herbeigeführte absolute Zuverlässigkeit in der irdisch-weltlichen Lebensführung.⁶¹ Im säkularen Bereich hat diese Disziplinierung den auf Zuverlässigkeit ausgerichteten Berufsmenschen und den strikt auf das Allgemeinwohl bedachten sowie gegen jederart Bestechung gefeiten Beamten hervorgebracht. Anerkannt ist heute, „welche große Rolle ‚Bürokratisierung‘ für Max Webers Verständnis der Moderne spielte“.⁶²

Doch hat die Säkularisierung des geistigen Opfers nicht nur positive Aspekte hervorgebracht. Indem Patriotismus sowie Rassen- und Klassenideologien zu Ersatzreligionen aufstiegen und zur neuen „Religion unserer Zeit“⁶³ wurden, usurpierten sie auch die Opferbereitschaft. Im Nationalismus ist die Entschlossenheit bis zur Hingabe des Lebens zum Opfer auf dem Altar des Vaterlandes gefordert worden und in den terroristischen Ideologien zur Lebenshingabe für Klasse und Fortschritt. Mit Hilfe der Sekundärtugenden, so hat man inzwischen kritisiert, seien auch die Konzentrationslager und Gulags betrieben worden.⁶⁴ Dennoch stellt sich die Frage: Kann gelingendes Zusammenleben ohne Opfer auskommen? Der Jurist, aber als Verfasser der Erzählung „Der Vorleser“ besser bekannte Bernhard Schlink konnte jüngst sagen, eine jede Menschengemeinschaft sei bei wirklicher Gefahr darauf angewiesen, „daß einige von ihnen sich opfern, damit die anderen leben“.⁶⁵ Insofern ist das geistige Opfer, wie es Antike und Christentum als heilige Pflicht definiert haben, unaufgebbbar. Freilich meldet sich heute vielfach Skepsis. In der westlichen Wohlstandsgesellschaft sei Religion „im Begriff, definitiv zu verschwinden“; hingegen fordere die „nicht-europäische Religion des Islam einzigartige Aufmerksamkeit durch wachsendes Selbstbewusstsein und besonders durch das Glaubens-Extrem der suizidalen Attentäter“.⁶⁶

⁶¹ Max Weber: Die protestantische Ethik I. Eine Aufsatzsammlung. Hg. von Johannes Winkelmann. Hamburg 1981, S. 134–143.

⁶² Hans Joas: Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums. Freiburg i. Br. 2012, S. 120.

⁶³ Thomas Nipperdey: Deutsche Geschichte 1800–1866. Bürgerwelt und starker Staat. München 1983, S. 304.

⁶⁴ Heinrich August Winkler: Der lange Weg nach Westen. Bd. 2: Deutsche Geschichte vom „Dritten Reich“ bis zur Wiedervereinigung. München 2000, S. 393.

⁶⁵ Bernhard Schlink: Das Opfer des Lebens. In: Merkur 679 (2005), S. 1021–1031, hier: S. 1027.

⁶⁶ Walter Burkert: Zwischen Biologie und Geisteswissenschaft. Probleme einer interdisziplinären Anthropologie. In: Anton Bierl/Wolfgang Braungart (Hg.): Gewalt und Opfer. Im Dialog mit Walter Burkert (= MythosEikonPoesis, Bd. 2). Berlin/New York 2010, S. 65.

Dennoch, Heiligkeit wirkt als Säkularisat weiter in heute sogar lebenswichtigen Fragen. Gemeint ist wiederum nichts anderes als die Urbedeutung von Heiligkeit: Das Heilige beziehungsweise das Sakrale ist das uns Entzogene, das Erhabene, das nicht Anzutastende, das als Überlegenes Hinzunehmende, das absolut zu Respektierende. Aber zeigt das Heilige weiterhin sein Faszinosum wie auch Tremendum?⁶⁷ Hans Jonas, ausgezeichnet mit dem Friedenspreis des Deutschen Buchhandels, weiß sich angesichts der heute ungeheuerlichen Eingriffsmöglichkeiten in Welt und Mensch keinen anderen Rat als die Rückkehr zum Heiligen und fragt, „ob wir ohne die Wiederherstellung der Kategorie des Heiligen, die am gründlichsten durch die wissenschaftliche Aufklärung zerstört wurde, eine Ethik haben können, die die extremen Kräfte zügeln kann, die wir heute besitzen und noch weiter hinzuerwerben.“⁶⁸ Also Rückkehr zum Heiligen aus Respekt vor dem Kosmos. Dies umso mehr, als wir hier ganz wie bei dem ursprünglich immer mitgedachten Tremendum erfahren: Der Kosmos kann sich rächen.

Der Religionssoziologe Hans Joas postuliert parallel dazu die Sakralisierung des Menschen: Wer die Menschenrechte retten beziehungsweise allgemein durchsetzen wolle, müsse den Menschen mit transzendenter Heiligkeit umkleiden und ihn dadurch unantastbar machen. Joas wörtlich: „Ich glaube nicht an die Möglichkeit einer rein rationalen Begründung letzter Werte.“⁶⁹ Die Geschichte der Menschenwürde und Menschenrechte möchte er darum als eine „Sakralisierungsgeschichte“⁷⁰ deuten, denn „als schlimmstes Verbrechen in der Geschichte des Strafrechts galt vielmehr meistens das, was sich gegen den sakralen Kern eines Gemeinwesens richtete.“⁷¹ Allerdings muss sich die Religion, zumal jede göttlich-personale, eingestehen, dass keine Sakralmacht die Abschachtung von Millionen Menschen verhindert hat. Joas verweist dabei auf das Schicksal Jesu; dieser sei die Verkörperung der Liebe Gottes und die volle Verwirklichung eines Lebens der Liebe: „Dies kulminiert im Opfertod Jesu am Kreuz.“⁷² Überdies möchte Joas an ein Weiteres erinnern: „In der jüdischen und christlichen Tradition ist die ganze Welt, insofern sie eben Schöpfung ist, eine Gabe.“⁷³ Diese Gabe aber verpflichtet zur ehrfurchtsvollen Rückgabe: „So kann der Tod als Rückgabe des Lebens an den Schöpfer meines Lebens und der ganzen Welt gedacht werden.“⁷⁴

⁶⁷ Dies erinnert an den „verfolgten Gerechten“ bei Plato und an den „leidenden Gottesknecht“ im Alten Testament.

⁶⁸ Hans Jonas: Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation. Frankfurt a. M. 2005, S. 57.

⁶⁹ Hans Joas: Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte. Berlin 2011, S. 13.

⁷⁰ Ebd., S. 18.

⁷¹ Ebd., S. 81.

⁷² Ebd., S. 241.

⁷³ Ebd., S. 240.

⁷⁴ Ebd.

Das Schlusswort sei Joseph Ratzinger erteilt, der das johanneische „Gott ist die Liebe“ (1 Joh 4,8) überwiegen lässt. In seiner „Einführung in das Christentum“ schreibt er: „Heiligkeit wird im menschlichen Traum von der heilen Welt als Unberührbarkeit von der Sünde und vom Bösen, unvermischt mit diesem vorgestellt; immer bleibt dabei in irgendeiner Weise ein Schwarz-Weiß-Denken, das die jeweilige Form des Negativen (die freilich sehr verschieden gefaßt sein kann) unerbittlich ausscheidet und verwirft. In der heutigen Gesellschaftskritik und in den Aktionen, in denen sie sich entlädt, wird dieser unerbittliche Zug, der menschlichen Idealen immerzu anhaftet, wieder allzu deutlich. Das Anstößige an Christi Heiligkeit war deshalb schon für seine Zeitgenossen die Tatsache, daß ihr diese richtende Note durchaus fehlte – daß weder Feuer über die Unwürdigen fiel noch den Eiferern erlaubt wurde, das Unkraut auszureißen, das sie wuchern sahen. Im Gegenteil, diese Heiligkeit äußerte sich gerade als Vermischung mit den Sündern, die Jesus in seine Nähe zog; als Vermischung bis dahin, daß er selbst ‚zur Sünde‘ gemacht wurde, den Fluch des Gesetzes in der Hinrichtung trug – vollendete Schicksalsgemeinschaft mit den Verlorenen [...]. [...] Offenbart sich nicht in der unheiligen Heiligkeit der Kirche gegenüber der menschlichen Erwartung des Reinen die wahre Heiligkeit Gottes, die Liebe ist, Liebe, die sich nicht in der adeligen Distanz des unberührbar Reinen hält, sondern sich mit dem Schmutz der Welt vermischt, um ihn so zu überwinden?“⁷⁵

Abstract

Being strictly personal, Christian sanctity is to be understood as a commandment of love towards God and men. This love for God culminated in mysticism, whereas love for each other, that is charity, found its expression in social activities. Both movements have become formative for Christian history. Until the present day, voices are raised in favour of a sacrality for the world and for men, since, after all, the cosmos is God's creation and man was created in God's likeness.

⁷⁵ Joseph Ratzinger: Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis. München ⁴1968, S. 284f.

II. „Wahre“ und „falsche“ Heiligkeit in der Frühen Neuzeit

Gabriella Zarri

„Affettata santità“

Heiligkeit von unten oder eine Erfindung der Inquisition?*

Im Jahr 1991 fand an der Universität Udine eine internationale Tagung statt, auf der zum ersten Mal auf die Problematik der „affettata santità“ hingewiesen wurde.¹ Seitdem haben sich die historischen Forschungen zu diesem Thema intensiviert. Darüber hinaus wurden in verschiedenen europäischen Ländern entsprechende Fälle dokumentiert und erfasst. Mittlerweile existieren zahlreiche Studien, die das Phänomen in Italien und der iberischen Halbinsel, auf der die „affettata santità“ häufig auftrat und die mit der italienischen Situation am ehesten vergleichbar ist, in den Blick nehmen; auch für einige Gebiete der Neuen Welt liegen Untersuchungen vor.² Für das 15. und 16. Jahrhundert hat Peter Dinzelbacher in seinem 1995 erschienenen Buch „Heilige oder Hexen?“ auch Fälle der „falschen Heiligkeit“ in den Territorien des Heiligen Römischen Reiches belegt.³ Allerdings wurden seitdem keine weiteren historischen Forschungen zum Problem der „affettata santità“ im Reich angestellt.

Parallel zur „Feldforschung“, die eine – mehr oder weniger breite – Dokumentation des Phänomens der „affettata santità“ vom 16. bis zum 18. Jahrhundert aus den Archivalien der Römischen Kongregation des Heiligen Offiziums sowie aus den Dokumenten der Spanischen Inquisition zusammengestellt hat, fand eine Untersuchung der einschlägigen theologisch-spirituellen, philosophischen und medizinischen Literatur statt. Dadurch erweiterte sich die Perspektive und es eröffneten sich vielseitige neue Interpretationsansätze. Denn neben dem Phänomen der „vorgetäuschten Heiligkeit“ tauchte oft auch jenes der „dämonischen Besessenheit“ oder des „Quietismus“ auf, wobei letzterer in das weit gefächerte Problemfeld der religiösen Devianz und der inquisitorischen Unterdrückung ein-

* Für die Übersetzung aus dem Italienischen danke ich Dr. Maria Pia Lorenz-Filograno und Dr. Barbara Schüller.

¹ Gabriella Zarri (Hg.): *Finzione e santità tra Medioevo ed età moderna*. Turin 1991.

² Vgl. Carlos Puyol Buil: *Inquisición y política en el reinado de Felipe IV. Los procesos de Jerónimo de Villanueva y las monjas de San Plácido, 1628–1660*. Madrid 1993; Adelina Sarrión Mora: *Beatas y endemoniadas. Mujeres heterodoxas ante la inquisición, siglos XVI a XIX* (= *Alianza ensayo*, Bd. 222). Madrid 2003.

³ Peter Dinzelbacher: *Heilige oder Hexen? Schicksale auffälliger Frauen in Mittelalter und Frühneuzeit*. Zürich 1995.

geordnet wurde. Für die Erklärung eines historischen Phänomens wurden so ganz verschiedene Antworten gefunden.

In diesem Beitrag sollen nicht alle bisher entstandenen Studien einzeln aufgezählt werden, vielmehr werden anhand der bedeutendsten Abhandlungen die interpretatorischen Hauptlinien aufgezeigt. Überdies möchte ich einige mir bei der Untersuchung des Phänomens besonders bedeutsam erscheinende Aspekte vertiefen. Zunächst wird jedoch der Begriff der „*affettata santità*“ definiert.

Der Begriff „*affettata santità*“

Der Begriff der „*affettata santità*“ taucht als solcher ziemlich spät auf. Er erscheint in den Akten der Kongregation des Heiligen Offiziums und bezeichnet eine Häresie neuer Art, nämlich die „*pretesa di santità*“. Eine derartige „Anmaßung falscher Heiligkeit“ beklagen die Notifikationen aus dem 18. Jahrhundert, die von den Generalkommissaren der „*Santa Romana ed universale Inquisizione*“ erlassen wurden und sich heute in der Biblioteca Casanatense befinden.⁴ Anne Jacobson Schutte hat 16 Fälle untersucht, die sich in den Dokumenten der venezianischen Inquisition finden.⁵ Ihr zufolge hat die für Delikte gegen den Glauben zuständige Inquisition ungefähr im Jahr 1630 begonnen, dieses Phänomen zu verfolgen. In jener Zeit erregte auch eine Serie von Verfahren Aufsehen, die zwischen 1633 und 1641 vom Tribunal von Toledo gegen Männer und Frauen angestrengt wurden, die wegen „*simulata santità*“, wegen „vorgetäuschter Heiligkeit“, angeklagt wurden. Als Folge dieser Serie von Vorfällen wurde dieses Delikt auch in eines der wichtigsten Handbücher für Inquisitoren aufgenommen, und zwar in den 1641 erschienenen „*Tractatus de modo procedendi in causis S. Officii*“ von Cesare Carena aus Cremona.⁶ Dasselbe Delikt erschien in einem weiteren maßgebenden, für die Inquisitoren bestimmten Text, nämlich in der Abhandlung von Kardinal Desiderio Scaglia „*Instructio proformandis processibus in causis strigum, sortilegiorum & maleficiorum*“.⁷ Diese wurde zwar erst 1685 unter einem anderen Namen

⁴ Vgl. etwa die Notifikation wegen angemaßter Heiligkeit der Begine Anna Maria Orlandini vom 22. Mai 1758. Bruder Alessandro Pio Sauli OP, Generalkommissar des Heiligen Offiziums, befahl unter anderem: „Niemand wage es in Zukunft, die beteuerte Heiligkeit [*pretesa santità*] der genannten Anna Maria Orlandini zu behaupten, zu verteidigen und ihr zuzustimmen.“ Biblioteca Casanatense, Rom, Signatur: Per. Est. 18_59.128, zugänglich unter: <http://scaffalidigitali.casanatense.it/identificator/RMLE044182> (letzter Zugriff am 17. 2. 2013).

⁵ Anne Jacobson Schutte: *Aspiring saints. Pretense of holiness, inquisition, and gender in the Republic of Venice, 1618–1750*. Baltimore/London 2001.

⁶ Cesare Carena: *Tractatus de officio sanctissimae Inquisitionis et modo procedendi in causis fidei. In tres partes divisus*. Cremona 1641.

⁷ Der erste Wissenschaftler, der die Bedeutung des Werks Scaglias hervorgehoben hat, war: John Tedeschi: *Appunti sulla „Instructio proformandis processibus in causis strigum, sortilegiorum & maleficiorum“*. In: *Annuario dell’Istituto storico italiano per l’età moderna e contemporanea*. Rom 1986, S. 219–242; ders.: *The prosecution of heresy. Collected studies on the Inquisition in early modern Italy*. Binghamton/New York 1991.

gedruckt, war als Manuskript jedoch schon ab den dreißiger Jahren des 17. Jahrhunderts verbreitet.

Cesare Carena unterschied in seinem Handbuch Fälle von angemaßten Offenbarungen und Visionen, die „nichts Abergläubisches, Fehlerhaftes, Frevelhaftes oder Ketzerisches“ enthielten, von denjenigen Fällen, denen etwas Suspektes anhaftete. Erstere mussten von den bischöflichen Gerichten beurteilt werden, die anderen fielen unter die Jurisdiktion des Inquisitors. Diese Unterscheidung eines angesehenen Juristen, dessen Werk zahlreiche Nachdrucke im ganzen 17. Jahrhundert erfuhr, zeugt von dem Weiterbestehen und vielleicht von der Neuakzentuierung eines Phänomens älterer Herkunft, nämlich der Vortäuschung von Heiligkeit, und belegt gleichzeitig eine entschiedene Wende der Kirchenhierarchie bei der Einschätzung der Schwere und Gefährlichkeit für die Gläubigen in Bezug auf diese anomalen Ausdrücke der Heiligkeit, die jetzt als ketzerisch bezeichnet wurden. Man spürte also die Notwendigkeit, die Heiligkeit „von unten“, oder – um einen weitergehenden Begriff zu verwenden – die „santità popolare“, die „volkstümliche Heiligkeit“, in ihren weder überprüfbaren noch kontrollierbaren Erscheinungen innerhalb eines bestimmten kulturellen und institutionellen Kontextes entschiedener zu bekämpfen.

Eine Präzisierung der zeitlichen Abfolge des Auftretens des Deliktes der „affettata santità“ in den Inquisitionshandbüchern und in der Praxis des Heiligen Offiziums ist in einem Stichwortartikel des neuen „Dizionario storico dell’Inquisizione“ enthalten. In dem von Anne Jacobson Schutte verfassten Artikel findet sich, weshalb ich ausdrücklich auf ihn verweisen möchte, eine Zusammenfassung der in den neuesten Studien angeführten Fallstudien und eine aktuelle Bibliografie.⁸ Es ist aber symptomatisch, dass die Abhandlung unter dem Stichwort „finzione di santità“, also unter „Vortäuschung von Heiligkeit“ eingeordnet wurde und dass der leitende Herausgeber des „Dizionario“, Adriano Prosperi, nicht erkannt hat, dass man das Stichwort unter „affettata santità“ oder „pretesa santità“ hätte bringen müssen, weil man damit deutlicher auf das inquisitorische Delikt hingewiesen hätte. Das belegt einmal mehr die Schwierigkeit, den Begriff der „affettata santità“ ohne die genaue Berücksichtigung des zeitlichen und kulturellen Kontextes sachgerecht zu interpretieren, der meiner Ansicht nach den notwendigen Ausgangspunkt für eine solide Interpretation des Phänomens darstellt.

Interpretatorische Hauptlinien

Betrachtet man nun die bisher zum Thema vorliegenden Studien, lassen sich drei interpretatorische Hauptlinien unterscheiden: erstens Studien mit politisch-institutionellem Charakter, zweitens Studien zur *gender history* und drittens Studien zur Kulturgeschichte, bei denen auch die wissenschaftlich-philosophische beziehungsweise theologisch-spirituelle Literatur zu berücksichtigen ist.

⁸ Anne Jacobson Schutte: Art. Finzione di santità. In: DSI, Bd. 2 (2010), S. 601–604.

Die Arbeiten, die 1991 mit der Tagung von Udine begannen, deren Tagungsband unter dem Titel „Finzione e santità“ veröffentlicht wurde, machen diese unterschiedlichen Forschungsrichtungen deutlich und ermöglichen es zugleich, die vorgezeichneten Spuren im Einzelnen zu vertiefen. Dabei war die interpretatorische Linie des Gesamtprojekts der Tagung eine politisch-institutionelle, wie sie auch in der Einleitung dieses Bandes eingehend dargestellt wurde.⁹ Das heißt, die angemessene Heiligkeit wurde als Glaubensdelikt qualifiziert, welches von den Inquisitionsgerichten innerhalb des sich über die Jahrhunderte immer wieder verändernden Heiligkeitsmodells und der Heiligsprechungsverfahren zwischen circa 1450 und 1650 verfolgt worden ist. Parallel zu diesem theologisch-pastoralen Prozess verlief im Kontext der Gegenreformation ein weiterer in Bezug auf die Kontrolle des Verhaltens. Dieses Phänomen wird historiografisch durch das Konzept der Sozialdisziplinierung erfasst.¹⁰

An diese interpretatorische Linie lehnen sich die ersten Forschungen von Adelisa Malena zu Fällen angemessener Heiligkeit an, die auf Dokumenten des römischen Heiligen Offiziums basieren. Ihre Studien führten dazu, unser Wissen zu Personen und Ereignissen zu vertiefen, deren Verhaltensweisen und Glaubenspraktiken die Inquisitoren als „eresia dei perfetti“ zu qualifizieren beschlossen, indem sie diese in die beginnende quietistische Häresie einordneten.¹¹ Diese Forschungen beleuchten einen sehr interessanten Aspekt des inquisitorischen Handelns: die „Erfindung“ einer neuen Häresie seitens des Heiligen Offiziums, die es erlaubte, nicht nur neue Doktrinen zu verfolgen, sondern vor allem Verhaltensweisen, die für skandalös und gefährlich gehalten wurden. Die viel zu engen Beziehungen zwischen visionären Frauen und Beichtvätern, die deren charismatische und prophetische Erfahrungen propagierten, das Entstehen von Anhängerschaften, die auf Offenbarungen und Wunder warteten – all das bildete nach Ansicht des Heiligen Offiziums das fruchtbarste „praktische“ Feld für Abweichungen von der „gesunden“ Lehre. Weil die Inquisition diese Phänomene grundsätzlich als häretisch qualifizierte, wurden die Visionärinnen zu Opfern.

Auf dieselbe interpretatorische Linie stellt sich die Studie von Marilena Modica, die anhand der sizilianischen Inquisitionsprozesse eine der letzten „Häresiefragen“ der Neuzeit untersucht, die in Verbindung mit der religiösen Praxis des Quietis-

⁹ Gabriella Zarri: „Vera“ santità, „simulata“ santità. Ipotesi e riscontri. In: Zarri (Hg.): *Finzione* (wie Anm. 1), S. 9–36.

¹⁰ Vgl. Gerhard Oestreich: Strukturprobleme des Absolutismus. In: *VSWG* 55 (1968), S. 329–347; Wolfgang Reinhard: Confessionalizzazione forzata? Prolegomeni ad una teoria dell'età confessionale. In: *Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento* 8 (1982), S. 13–38; Dilwin Knox: *Disciplina. The Monastic and Clerical Origins of European Civility*. In: John Monfasani/Ronald G. Musto (Hg.): *Renaissance Society and Culture. Essays in Honor of Eugene F. Rice jr.* New York 1991, S. 107–135; Paolo Prodi (Hg.): *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra Medioevo ed età moderna*. Bologna 1994; Paolo Prodi/Wolfgang Reinhard (Hg.): *Il Concilio di Trento e il moderno*. Bologna 1996.

¹¹ Adelisa Malena: *L'eresia dei perfetti. Inquisizione romana ed esperienze mistiche nel Seicento italiano*. Rom 2003.

mus steht.¹² Diese entwickelte sich im Rahmen der mystischen Tradition und basierte vorwiegend auf der Passivität der Seele und auf der Selbstentäußerung, auf der inneren Ruhe als exklusiver Voraussetzung der Vereinigung mit Gott; sie stellte sich in Gegensatz zu der normativen und disziplinaren Ordnung der offiziellen religiösen Kultur. Der Essay von Marilena Modica erhebt zudem den Anspruch, eine Kriteriologie für die unmittelbaren oder mittelbaren Verbindungen zu liefern, die zwischen der „verseuchten“ Lehre des Quietismus und den kulturellen Wandlungsprozessen des 17. Jahrhunderts bestanden. Angesichts der großen Verbreitung des quietistischen Mystizismus unter den Laien lässt die Reaktion der kirchlichen Institutionen klar erkennen, dass für die Politik des römischen Katholizismus – der anfangs, von frühen Laisierungsprozessen bedroht zu werden – die Frage der Machtausübung gegenüber den Seelen von zentraler strategischer Bedeutung war.

An die Strömung der *gender history* lehnt sich der bereits erwähnte Band „Aspiring saints“ von Anne Jacobson Schutte an, die durch eine umfangreiche Dokumentation und eine weitgehende Analyse von Inquisitionshandbüchern 16 Fälle von angemessener Heiligkeit, die von neun Frauen und sieben Männern handeln, gründlich untersucht. Die Wissenschaftlerin entkräftet die bis dato gängige Überzeugung, dass die Fälle von angemessener Heiligkeit zumeist Frauen betreffen. Sie stellt heraus, dass auch viele Männer wegen dieses Vorwurfs in Inquisitionsverfahren verwickelt wurden, wie dies schon Jean-Michel Salmann für das neapolitanische Gebiet aufgezeigt hat.¹³ Dabei handelt es sich zumeist um Priester und Mönche, die in unmittelbarer Verbindung zu den „Charismatikerinnen“ standen, deren Visionen und Offenbarungen sie propagierten. In Bezug auf die *gender relations* ist die unterschiedliche Behandlung, die den Frauen im Vergleich zu den Männern bei dem Urteil der Inquisition zuteil wird, interessant: Männer werden strenger als Frauen bestraft, weil sie für gebildeter und sich daher der begangenen Glaubensdelikte bewusster und zurechnungsfähiger gehalten werden.

Zum Schluss dieses kurzen Forschungsüberblicks komme ich zu Elena Brambilla, die für die interpretatorische Richtung der Kulturgeschichte steht. Brambillas Arbeit basiert auf einer imposanten Analyse von juristischen, theologischen, naturphilosophischen und wissenschaftshistorischen Texten. Sie untersucht das Problem der „Corpi invasi e viaggi dell’anima“, der „besessenen Körper und Seelenfahrten“,¹⁴ und konzentriert sich auf das Phänomen der Heiligkeit im Zeitalter des Barock, einer Zeit, in der sich Aufsehen erregende Fälle teuflischer Besessenheit mit Fällen von paroxysmalem Mystizismus vermischten. In einem Kontext, in dem es schwierig zu unterscheiden war, was von Gott und was vom Teufel kam, stützt die Autorin ihre Analyse auf die Kontraposition von imaginativer Jesuitenkultur und jener quietistischen, die keine figurativen Elemente vertrat und eher zur Stille neigte. Die Wurzeln dieser Kontraposition liegen, wie Bram-

¹² Marilena Modica: *Infetta dottrina. Inquisizione e quietismo nel Seicento*. Rom 2009.

¹³ Jean-Michel Salmann: *Naples et ses saints à l’âge baroque (1540–1750)*. Paris 1994.

¹⁴ Elena Brambilla: *Corpi invasi e viaggi dell’anima. Santità, possessione, esorcismo dalla teologia barocca alla medicina illuminista*. Rom 2010.

billa herausarbeitet, im Verlust der Dominanz der neuthomistischen Philosophie auf aristotelischer Grundlage und in dem Sich-Annähern an die neue mechanistische und atomistische Philosophie cartesianischer Prägung. Mit dem Siegeszug der rationalistischen Kultur wurden die Visionärinnen von der Anklage der Besessenheit und den Beschwörungstherapien befreit und die Visionen schließlich mit dem Aufkommen der medizinisch-juristischen Kultur den Symptomen zerebral-nervöser Störungen zugeordnet – mit erheblichen Konsequenzen für das Schicksal dieser Frauen. Neben dieser Interpretation enthält die Untersuchung Elena Brambillas auch Erkenntnisse zur Entwicklung der mystisch-spirituellen Theologie, die von grundlegender Bedeutung ist, um die Entwicklung der Lehre der *discretio spirituum* verstehen und das Problem der Beziehungen zwischen Mystikerinnen und Beichtvätern innerhalb des komplexen Phänomens der angemäßen Heiligkeit anders als nur phänomenologisch interpretieren zu können.

Die mystische Theologie und die hispanisch-portugiesische Spiritualität stehen im Mittelpunkt der ausgezeichneten Forschungen Pedro Vilas Boas Tavares' über Quietismus und Antiquietismus in Portugal. Die Studie befasst sich insbesondere mit der Verbreitung und portugiesischen Übersetzung des „Guia espiritual“, des „Geistlichen Wegweisers“ von Miguel de Molinos.¹⁵ Viel Raum wird in dem Band auch der Analyse der Gebetsmethoden und der entsprechenden Literatur gewidmet. Denn man kann die Heiligkeit im Zeitalter des Barock nur verstehen, wenn man sie in jene religiöse Kultur einordnet, die im Wesentlichen auf Gestik und Bilderverehrung – wobei das heilige Bild als lebendig verstanden wurde – und einer Verbreitung jener Gebetsmethoden, die auf einer Mischung von Imagination und Einsatz der Körpergefühle beruhen, basiert.¹⁶ Gleichfalls darf man auch nicht vergessen, dass Beichte und geistliche Leitung sich immer stärker verbreiteten, so dass fromme Frauen und Kirchenmänner häufiger die Gelegenheit zur Begegnung bekamen und sich so eine Beziehung der gegenseitigen Würdigung und Unterstützung ergeben konnte.¹⁷

Ein kollektives Forschungsprojekt widmete sich in Italien vor Kurzem dem spezifischen Thema der geistlichen Leitung. Wichtige Aspekte der religiösen Kultur und Praktik im christlichen Europa kamen dadurch ans Licht und es wurde das spezifische Milieu kontextualisiert, in dem die Fälle der angemäßen Heiligkeit – die sich aus den Dokumenten der Inquisition ergeben haben – entstanden sind und sich entwickelt haben.¹⁸

¹⁵ Pedro Vilas Boas Tavares: *Beatas, inquisidores e teólogos. Reação portuguesa a Miguel de Molinos*. Porto 2005.

¹⁶ Die Literatur zu diesen Themen ist sehr umfangreich. Von den neueren Studien ist zu empfehlen: Ottavia Niccoli: *Vedere con gli occhi del cuore. Alle origini del potere delle immagini*. Rom/Bari 2011.

¹⁷ Zur Rolle der Beichte als Disziplinierungsfaktor, den Zusammenhang zwischen Beichte und Inquisition und das Phänomen der angemäßen Heiligkeit in diesem Kontext vgl. Adriano Prosperi: *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*. Turin 1996, besonders: Kap. 13 „Santità vera e falsa“, S. 290–301.

¹⁸ Giovanni Filoramo (Hg.): *Storia della direzione spirituale*. Bd. 3: *L'età moderna*. Hg. von Gabiella Zarri. Brescia 2008.

Die bisher erwähnten Studien weisen zunächst nur auf die Komplexität der historischen Untersuchung der „affettata santità“ und auf die Vielfältigkeit der Richtungen hin, in der sich die Forschung bewegt, um auf die Frage nach dem Ursprung des Phänomens der angemessenen Heiligkeit Antworten finden zu können. Meiner Meinung nach ist es nach wie vor notwendig, die Entstehung der neuen Häresie innerhalb der Neuordnung des Kultes und der religiösen und sozialen Verhaltensweisen infolge der auf dem Konzil von Trient erfolgten Regelungen einzuordnen. Diese Hypothese habe ich bereits im erwähnten Band „Finzione e santità“ für Untersuchungen in diesem Feld formuliert. Nicht zu vergessen ist, dass der Quietismus und die Auseinandersetzung um Molinos theoretische und politische Auswirkungen zur Folge hatten, die Machtkonflikte auf der höchsten Ebene der kirchlichen und staatlichen Hierarchie herauf beschworen haben. Diese Fragen sind daher von der „affettata santità“, die sich schon vorher als Gegenstand inquisitorischer Untersuchungen etabliert hatte, zu unterscheiden. Allenfalls verleiht der Quietismus einer „Häresie“, die seiner „Lehre“ zugeordnet wurde, theologisches Ansehen.

Der Prozess der Kanonisierung und ein neues Heiligkeitsmodell

Um meine Auffassung zu belegen, möchte ich im Folgenden einige Etappen des langen Prozesses herausgreifen, der im Laufe des 16. bis 17. Jahrhunderts dazu führte, dass der „volkstümliche“ Begriff der Heiligkeit modifiziert und gleichzeitig neue Regeln der Kanonisierung festgesetzt wurden. Die posttridentinischen Änderungen der Regelung für die päpstliche Anerkennung der Heiligkeit bedingten de facto die Ausschließung und Proskription des vorherigen Heiligkeitsmodells, und zwar inklusive der Berechtigung zur Strafverfolgung einzelner Personen oder Gruppen, die sich weiterhin nach jenem Modell richteten. Historisch betrachtet fällt eben, wie bereits angedeutet, das Auftreten des Delikts der „affettata santità“ in den Inquisitionshandbüchern mit der Verabschiedung der neuen Regeln über die Kanonisierung durch Papst Urban VIII. zwischen 1621 und 1634 zusammen.

Anfang des 16. Jahrhunderts fanden zwei Heiligkeitsmodelle beim Volk den größten Anklang: das mystisch-prophetische und das asketisch-pönitentiale. Beide stellen eine differenzierte Frau/Mann-Beziehung gegenüber der Heiligkeit dar. Fasten, Stigmatisierung und Prophezeiung charakterisierten das weibliche Heiligkeitsmodell, zu dem die Historiker verschiedene Interpretationen geliefert haben; asketisch-pönitentiale Praktiken und apokalyptisches Predigen kennzeichneten dagegen den männlichen „Heiligen“ im Volk.¹⁹ Im Zusammenhang mit dem Be-

¹⁹ Zum Modell einer weiblichen Heiligkeit und dessen Veränderung in dem hier in Betracht gezogenen Zeitraum vgl. Gabriella Zarri: *Female sanctity, 1500–1660*. In: Ronnie Po-Chia Hsia (Hg.): *The Cambridge History of Christianity*. Bd. 6: *Reform and Expansion 1500–1660*. Cambridge 2007, S. 180–200.

griff des Heiligkeitsmodells selbst und mit der Kanonisierungspraxis stand die Aufforderung, den Heiligen nachzuahmen. Der soziale Konsens darüber, welche Personen aufgrund ihres Verhaltens und/oder ihrer Lebensweise in den Ruf der Heiligkeit gelangen konnten, machte im Spätmittelalter auch eine „heuchlerische“, das heißt eine vorgetäuschte und angemäzte Form der Nachahmung möglich. Damit entstand der „falsche“ Heilige.

Im Laufe des 16. Jahrhunderts trugen humanistische Kultur und protestantische Reformation dazu bei, ein Heiligkeitsmodell zu entwickeln, das vom abergläubischen und mythischen Charakter gereinigt und von auf ihren heroischen Grad geprüften moralischen Tugenden begründet wurde und das im Martyrium die höchste Form der Hingabe an die Kirche darstellte. Dieses „elitäre“ Modell ist grundsätzlich „aristokratisch“ und berührt nur am Rande die religiöse Wahrnehmung des Volkes, die immer noch mit der Vorstellung der mystisch-prophetischen Heiligkeit der Frauen auf der einen und mit dem Eremitismus der Männer auf der anderen Seite verbunden war. Dieser Prozess hebt erneut die Divergenz zwischen einem Heiligkeitsmodell „von unten“ und einem „von oben“ hervor.

Als die ersten protestantischen Polemiken auftauchten, erkannte die katholische Kirche die Notwendigkeit, bei der offiziellen Anerkennung der lokalen Volkskulte vorsichtig vorzugehen. 1537 lehnte Papst Paul III. den Erlass eines Breves für die Zulassung des Kultus für zwei Charismatikerinnen aus Ravenna, die im Ruf der Heiligkeit gestorben waren, mit der Behauptung ab, der Fall müsse im Konsistorium behandelt werden. Kardinal Giacomo Simonetta, der vom Herzog von Mantua, Federico Gonzaga, ersucht wurde, die Sache zu einem guten Ende zu bringen, äußerte sich in einem Brief vom 26. August 1537 wie folgt: „Seine Heiligkeit hat sich entschlossen, weil die Zeiten heutzutage sehr turbulent und unheilvoll sind, und weil die Sache ernst und von großer Bedeutung ist, sie nicht anders als im Konsistorium zu erledigen.“²⁰ De facto gab es keine Erlaubnis für den Erlass eines entsprechenden Breves. Generell wurden zwischen 1532 und 1566 keine päpstlichen Breven über die Zulassung von Lokalkulten mehr verschickt. Mit dem Abschluss des Konzils von Trient und der damit verbundenen Durchsetzung der herkömmlichen Lehre zum Thema „Heiligenkult und Bilderverehrung“ wurde der Erlass von Breven für Seligsprechungen zwar wieder aufgenommen, die katholische Kirche war aber entschlossen, den ganzen Bereich des Heiligenkultes neu zu ordnen.

Im Hinblick auf die Volkskulte war die Haltung der Kirchenoberen vorsichtiger, wenn nicht gar misstrauisch geworden. Frauenmystik wurde prinzipiell suspekt. So wurde die Prophezeiung, die den Frauen innerhalb der Kirche eine lehramtliche Funktion zuwies und sich zur Umkehrung der Rollen von Pönitentinnen und Beichtvätern eignete, verfolgt. 1551 wurde Paola Antonia Negri, von den ersten Barnabiten „Divina Madre“, also „Göttliche Mutter“ genannt, in ihrem

²⁰ Ediert wurde das Dokument von: Walter Ferretti: *Le Beate Margherita e Gentile di Russi e il loro processo di santità. Con note e appendici*. Faenza 1978, S. 87–89. Ferretti schreibt den Brief irrtümlich dem Kardinal von Sermoneta, Niccolò Caetani, zu.

Kloster abgesondert und damit praktisch inhaftiert.²¹ Anlässlich dieser Gelegenheit wurde erneut beteuert, dass es nach Paulus den Frauen nicht gestattet sei, in der Kirche zu lehren.

Im letzten Viertel des 16. Jahrhunderts zeigen zwei neapolitanische Fälle jedoch eine veränderte Haltung der Kirche gegenüber der Frauenmystik. Zwischen 1581 und 1592 wurden Orsola Benincasa und Alfonsina Rispola wegen vorgetäuschter Heiligkeit inquiriert. Orsola Benincasa wurde freigelassen, konnte sogar eine religiöse Kongregation gründen und so eine erste Anerkennung ihrer Heiligkeit erlangen; Alfonsina Rispola wurde zur Heuchlerin erklärt und zu ewigem Gefängnis verurteilt.²²

Ein Vergleich dieser zwei Fälle lässt Ähnlichkeiten und Unterschiede erkennen. Ähnlich ist die mystische Phänomenologie, die vom spätmittelalterlichen Heiligkeitsmodell inspiriert ist; ähnlich ist der Anklang, den die zwei Frauen fanden, die von zahlreichen Gläubigen verehrt wurden; unterschiedlich ist das prozessuale und institutionelle Ergebnis. Dieser Unterschied könnte sich jedoch soziologisch erklären lassen: Betrachtet man den sozialen Status der Personen, die die zwei Frauen unterstützten, fällt auf, dass dies im Fall Benincasa Aristokraten und im Fall Rispola arme Terziarinnen und Priester ohne Pfründe waren.

Nach der Verurteilung von Alfonsina Rispola als falsche Heilige folgten weitere Prozesse in Neapel und in ganz Italien. Die bisher ausgewerteten Fallstudien belegen, dass diese Unterdrückungsaktionen sich hauptsächlich gegen die Randschichten der männlichen und weiblichen Bevölkerung richteten. Besonders jene Frommen wurden ins Visier genommen, die nicht aufgrund einer institutionellen Beziehung zu einem Orden geschützt wurden und ihr spirituelles Leben in einer privilegierten Beziehung mit einem geistlichen Leiter führten. Neben dem Verdacht der Häresie und der teuflischen Täuschung in ihren mystischen Erscheinungen kam bald auch der Verdacht von unerlaubten Beziehungen mit ihren Beichtvätern hinzu. Die angemaßte Heiligkeit begann, ihr ursprüngliches Merkmal als Betrug und moralische Täuschung zu verlieren und wurde – rechtlich gravierender – zum Glaubensdelikt. Die Bestrafung der vorgetäuschten Heiligkeit wurde zum Mittel, ein bestimmtes Verhalten zu kontrollieren, das im neuen Klima der kirchlichen Reorganisation, die mit einer klaren Trennung zwischen Klerus und Laien sowie zwischen Männern und Frauen einhergehen sollte, als gefährlich eingeschätzt wurde.

Bis jetzt haben wir einen der Aspekte des tief gehenden Prozesses der kulturellen Umwandlung betrachtet, der die Heiligkeit der Neuzeit durchzieht: die Kontrolle und Unterdrückung der Volkskulte. Was die „gebildete“ Seite anbe-

²¹ Vgl. Massimo Firpo: Paola Antonia Negri da „divina madre maestra“ a „spirito diabolico“. In: Studi Barnabiti 7 (1990), S. 8–66.

²² Vgl. Giovanni Romeo: Una „simulatrice di santità“ a Napoli nel '500: Alfonsina Rispola. In: Campania sacra 8/9 (1978–1979), S. 159–218; Vittoria Fiorelli: Una santa della città. Suor Orsola Benincasa e la devozione napoletana tra Cinquecento e Seicento. Neapel 2001; Elisa Novi Chavarría: Monache e gentildonne. Un labile confine. Poteri politici e identità religiose nei monasteri napoletani. Secoli XVI–XVII. Mailand 2001.

langt, wurde mit reformerischen Maßnahmen nicht gespart. Mit ihrer Einrichtung im Jahr 1588 erhielt die Ritenkongregation, der später das komplexe Thema des Heiligenkultes übertragen wurde, als erste Aufgabe die Liturgiereform, die eine Änderung des Breviers, des römischen Kalenders und der Feiertage vorsah.²³ Ihre zweite Aufgabe war die Förderung eines neuen Heiligkeitsmodells, auf das sich die offizielle Kirche verlassen wollte, um spontane Kulte auszurotten, die auf Heiligkeitsmodellen basierten, die den Anforderungen der gegenwärtigen Religiosität nicht mehr entsprachen.

Es waren die „modernen“ Heiligen, die als Vorbilder des neuen christlichen Verhaltens ausgegeben wurden. Gleichzeitig wurden die Kanonisationen von Karl Borromäus, Ignatius von Loyola, Teresa von Avila, Philipp Neri, Francisco de Xavier, deren Heiligkeit zwischen 1610 und 1622 feierlich erklärt wurde, in kürzester Zeit eingeleitet und man untersuchte aufmerksam die neuen Regeln bezüglich des Heiligenkultes und der Reform des Heiligsprechungsverfahrens.

Es sollte Urban VIII. obliegen, die neue Gesetzgebung zu diesem Komplex zu verabschieden. Mit einer Reihe von Dekreten und Anordnungen, von denen sich die bedeutendsten im Breve „Caelestis Hierusalem cives“ von 1634 und in den Weisungen und Erklärungen von 1642 finden, verfolgte der Papst ein doppeltes Ziel: Er wollte erstens Missbräuche bei der Verehrung der Diener Gottes, die im Ruf der Heiligkeit gestorben, jedoch noch nicht kanonisiert oder seliggesprochen worden waren, ausmerzen beziehungsweise unterbinden, und zweitens die Selig- und Heiligsprechungsprozesse regeln.²⁴

Eine Auswirkung auf die volkstümliche Verehrung hatte zweifellos das erste Dekret von 1625. Mit ihm wurde verboten, in Oratorien, Kirchen oder an weiteren öffentlichen und privaten Orten Bilder der Diener Gottes, die im Ruf der Heiligkeit gestorben waren und die als Zeichen der Heiligkeit, wie es üblich war, Heiligenschein, Strahlen oder Nimbus trugen, aufzustellen. Bücher über das Leben dieser Menschen, die Wunder oder Offenbarungen enthielten, durften ohne Approbation des Ordinarius und des Heiligen Stuhls nicht in Druck gehen. Es durften an Grabmäler keine Votivgaben gehängt oder ohne Erlaubnis Lichter angezündet werden. Diese Bestimmungen galten vor allem in Bezug auf die neuesten Heiligen, ohne diejenigen zu beeinträchtigen, deren Kult sich als *ab immemorabili* erwiesen hatte. Um dieser Bestimmung eine größere Wirkung zu verschaffen, wurde 1634 präzisiert, dass der Ordinarius vor der Einleitung eines neuen Kanonisationsverfahrens bei der Ritenkongregation eine Ermittlung über die Beachtung der im Dekret enthaltenen Vorschriften durchführen musste.

Es ist also klar, dass die Kontrolle über die Bilder, das Leben der Heiligen und die Votivgaben darauf abzielte, das spontane und volkstümliche Wachsen eines öffentlichen Kults zu verhindern. Die Dekrete von 1642 betrafen hingegen die

²³ Simon Ditchfield: *Liturgy, sanctity and history in Tridentine Italy*. Pietro Maria Campi and the preservation of the particular. Cambridge 1995.

²⁴ Zu den Dekreten Urbans VIII. und zum neuen Heiligsprechungsverfahren vgl. Miguel Gotor: *I beati del papa. Santità, inquisizione e obbedienza in età moderna*. Florenz 2002.

Durchführung der Kanonisationsverfahren beim Heiligen Stuhl und die Einleitung der Prozesse seitens der Ordinarien beziehungsweise der Delegierten des Apostolischen Stuhls. Zu den wichtigsten Maßnahmen gehörte die Vorschrift, die Diskussion über die Tugenden und das Martyrium erst fünfzig Jahre nach dem Tod des Dieners Gottes in Rom vorzunehmen, allerdings ohne dass dies die Aktivierung der Untersuchungsphasen des Prozesses verhindern konnte. Wichtig ist auch die Bestimmung über die Sammlung und die Prüfung eventueller Schriften des Dieners Gottes, deren zweifelhafte Orthodoxie die Eröffnung jeglicher Causa der Kanonisation *de facto* hätte ausschließen können. Zahlreich waren überdies die Regelungen zum Prozessverfahren, auf die ich hier nicht näher eingehen werde.

Die Aufzählung der bisher genannten Bestimmungen dürfte genügen, um deutlich zu machen, wie der Heiligenkult durch die Regelungen Urbans VIII. sich immer weniger auf wundertätige und volkstümliche Aspekte der Verehrung stützte und sich auf ein Modell der Heiligkeit konzentrierte, das auf dem Leben und den Tugenden des Dieners Gottes basierte. Eben in Verbindung mit diesem Aspekt wurden auch die Inquisitionsverfahren und die historischen Ermittlungen der überlieferten Zeugnisse über das Leben älterer *venerabiles* strenger. Beispielhaftes moralisches Leben und Tugenden des Religiösen, dessen Lebensführung durch seine Heldenhaftigkeit geprägt sein musste, gewannen immer mehr an Bedeutung.

Wie die Tugenden genau beschaffen sein mussten, ist eine Frage, die nur nach einer eingehenden Untersuchung der Kanonisationsprozesse des 17. und 18. Jahrhunderts beantwortet werden kann.²⁵ Die ersten Forschungen in diese Richtung weisen auf eine Konzeption hin, in der sich die erwarteten moralischen Tugenden letzten Endes in einer disziplinierten Lebensführung widerspiegeln. Fraglich bleibt aber bislang, inwieweit die „neuen“ Heiligen theologische Tugenden aufweisen mussten. Was diese anbelangt, bleibt nämlich der historische Erwerb ihres Grades zumindest fraglich. Im Großen und Ganzen mussten die Diener und Dienerinnen Gottes, die in der Zeit der Gegenreformation gelebt hatten und wenige Jahre nach ihrem Tod den ersten Untersuchungsverfahren im Hinblick auf eine Kanonisierung unterzogen wurden, dem Modell entsprechen, das sich bald als neues offizielles Heiligkeitsmodell etabliert haben würde: Sie sollten eher Mann als Frau, eher Geistlicher als Laie sein; sie sollten einem institutionell anerkannten Orden und nicht einer Kongregation ohne kirchliche und soziale Verwurzelung angehören und von einer intellektuellen und aristokratischen Elite anstatt vom Volk verehrt werden.

Die „*affettata santità*“ setzte sich als Glaubensdelikt genau in dem Moment durch, als die Heiligkeit „von unten“ einem neuen offiziellen Modell der Heiligkeit „von oben“ den Platz überlassen musste.

²⁵ Vgl. u. a. Giulio Sodano: *Modelli e selezione del santo moderno. Periferia napoletana e centro romano (= Mezzogiorno medievale e moderno, Bd. 3)*. Neapel 2002.

Abstract

The contribution aims at indicating the historical origin of the concept of the “pretence of holiness” and at presenting the principal interpretative approaches to the phenomenon. The term “pretence of holiness” (*affettata santità*) has come up rather late and appears in the documents of the Congregation of the Holy Office around the year 1630 referring to a new kind of heresy, which differs from the “simulation of holiness” (*finzione di santità*) originating in the Middle Ages. The latter was considered an imposture that had to be attributed to moral guilt, whereas pretence of holiness is considered an act of guilt against faith, which is therefore submitted for examination to the Holy Office. The principal approaches to the phenomenon concentrate on three distinct fields: the political-institutional field and the one of gender history as well as the entire scope of cultural history granting special attention to literature with philosophical-scientific or theological-spiritual content. The author favours the political-institutional approach, which classifies the arising of pretence of holiness as a criminal act against faith within the centuries-long process that roughly between 1450 and 1650 modified the model of sanctity and canonization procedures. In that period, this important transformation of theological-pastoral nature was paralleled by a process that aimed at controlling behaviours, which was put into action by counter-reformist culture. From a historiographic point of view, this phenomenon may be connected with the concept of social disciplination. Pretence of holiness becomes a crime against faith in the particular moment when holiness “from below” must give way to the new official model of holiness.

Claus Arnold

Verketzerung von Spiritualität oder Verfolgung von Missbrauch?

Der „Molinosismus“ respektive „Quietismus“ in der Wahrnehmung des Heiligen Offiziums

„[...] wie verderblich die Grundsätze der Quietisten wirkten, erfuhren [...] manche Priester, die gelegentlich z.B. in Nonnenklöstern der Seelsorge oblagen. Da fanden sie, daß die Nonnen beim Eintritt in die Kirche kein Weihwasser nahmen und beim Erheben der Hostie und des Kelches die Augen schlossen und kein Zeichen der Ehrfurcht gaben, weil sie einen Blick auf die Hostie für eine Sünde hielten. Diese Nonnen, so berichtet der Jesuit Bartoli, verrichten keine mündlichen Gebete, sie verachten die Ablässe, sie halten sich für sündenlos, widerstehen nicht den Versuchungen, kommunizieren ohne Beichte, auch wenn sie fürchten, schwer gesündigt zu haben, schreiben ihre unsittlichen Handlungen dem Teufel zu. Der Erzbischof von Neapel, Iñigo Caracciolo, berichtet außerdem noch, daß diese Nonnen keinen Rosenkranz mehr beteten, kein Kreuzzeichen mehr machten; alles, was ihnen durch den Kopf gehe, betrachteten sie als Einsprechungen von oben und wollten es dann ohne Bedenken in Handlungen umsetzen.“¹ So fasst Ludwig von Pastor – beziehungsweise fassen seine jesuitischen Mitarbeiter an der Geschichte der Päpste² – die Vorwürfe zusammen, welche die Römische Inquisition um 1680 auf den in Rom ansässigen spanischen Seelenführer Miguel Molinos aufmerksam werden ließen. Schon nach diesen wenigen Zeilen wird plausibler, warum im Zusammenhang mit den Vorgängen um Sant’Ambrogio auch der Begriff des „Molinosismo“ auftauchen konnte, der identisch mit der geläufigeren Bezeichnung „Quietismus“ ist. Nun darf man aber die „Ismen“ in der katholischen Kirche nur mit aller Vorsicht gebrauchen, denn sie stellen keine historischen Verstehensmodelle, sondern häresiologische Konstrukte dar, die es eigentlich primär zu dekonstruieren gilt.³ So existierte der Arianismus vor allem in der Vorstellung des heiligen Athanasius⁴ und der Modernismus in der Vorstellung des heili-

¹ Ludwig von Pastor: Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters. Bd. 14/2: Innozenz XI., Alexander VIII., Innozenz XII. (1676–1700). Freiburg i. Br. 1930, S. 987.

² Über ihn und sein Werk: Thomas Brechenmacher: Art. Pastor, Ludwig Freiherr von Camperfelden (1854–1928). In: BBKL, Bd. 6 (1993), Sp. 1588–1594.

³ Darauf hat Rudolf Reinhardt (1928–2007) in seinen Tübinger Kirchengeschichtsvorlesungen immer wieder aufmerksam gemacht.

⁴ Vgl. dazu die zahlreichen Arbeiten von Hanns Christof Brennecke.

gen Pius X.⁵ Der Quietismus stellt dabei einen besonders komplexen „Ismus“ dar.⁶ Rein geografisch gesehen liegt der Schwerpunkt der Auseinandersetzungen in Italien mit den beiden großen Fällen Molinos' und des Kardinals Pier Matteo Petrucci. Gleichzeitig hat die Kontroverse einen bedeutenden französischen Nebenschauplatz mit Madame Guyon und Bischof Fénelon sowie unterirdische Verbindungen zur dortigen Jansenismus-Kontroverse und zur spanischen Mystik eines Johannes vom Kreuz und einer Teresa von Avila. Wie es bei den „Ismen“ so ist, wurde der Quietismus nicht nur in denunziatorischer, sondern auch in identifikatorischer Weise gebraucht. Die Hallenser Pietisten übersetzten begierig die Werke von Molinos und Petrucci, und Gottfried Arnold feierte bereits 1699 in seiner „unpartheyischen Kirchen- und Ketzer-Historie“ den Quietismus als wahres Christentum.⁷ Im Kontext der Modernismuskrise um 1900 versuchte Henri Bremond vor allem das Ideal des „amour pur“, der reinen, interesselosen Gottesliebe bei Erzbischof François Fénelon zu rehabilitieren.⁸ Und Leszek Kolakowski interpretierte 1965 die „Quietisten“ und „Molinisten“ als „Christen ohne Kirche“, die in innerer Emigration aus der nachtridentinischen Heilsanstalt ihr Christentum zu leben versuchten.⁹ In dieser Perspektive gewinnt der Quietismus schnell das Format eines anti-klerikalen, anti-tridentinischen und – da vor allem die Frömmigkeit von Frauen eine Rolle spielte – laikalen und emanzipatorischen Reformkatholizismus,¹⁰ dem es um religiöse Verinnerlichung und Individualisierung ging. Die sehr eindrucksvolle und reiche italienische historische Quietismusforschung der letzten Jahrzehnte hat sich ebenfalls vom Häresiologischen a priori freigemacht, an dem sich etwa noch die Standarddarstellung von Massimo Petrocchi zum „Quietismo italiano del Seicento“ von 1948 abarbeitete.¹¹ Das inquisito-

⁵ Dazu zusammenfassend Peter Neuner: Der Streit um den katholischen Modernismus. Frankfurt a. M. 2009; Claus Arnold: Kleine Geschichte des Modernismus. Freiburg i. Br. 2007.

⁶ Einen Überblick für Italien, Spanien und Frankreich bieten Eulogio Pacho/Jacques Le Brun: Art. Quiétisme. In: Dictionnaire de Spiritualité, Bd. 12/2 (1986), Sp. 2756–2842; vgl. auch Jean-Robert Armogathe: Art. Quiétisme. In: Catholicisme. Hier – Aujourd'hui – Demain, Bd. 12 (1990), S. 370–377.

⁷ Hartmut Lehmann/Hans-Jürgen Schrader/Heinz Schilling (Hg.): Jansenismus, Quietismus, Pietismus (= Arbeiten zur Geschichte des Pietismus, Bd. 42). Göttingen 2002.

⁸ Henri Bremond: Apologie pour Fénelon. Paris 1910. Vgl. Henri Bremond: Histoire littéraire du sentiment religieux en France, depuis la fin des guerres de Religion jusqu'à nos jours. Nouvelle édition sous la direction de François Trémolières, augmentée d'inédits et de l'Introduction à la philosophie de la prière, avec des études d'Alain Cantillon, Pierre-Antoine Fabre, Patrick Goujon, Sophie Houdard, Jaques Le Brun, François Marxer, Dominique Salin, François Trémolières. Précédé de „Henri Bremond: un historien de la faim de Dieu“ par Émile Goichot. Index, table analytique, bibliographie des études bremondienne. Grenoble 2006.

⁹ Leszek Kolakowski: Chrétiens sans Église. La conscience religieuse et le lien confessionnel au XVIIe siècle. Paris 1969.

¹⁰ Für eine solche synthetische Sicht eines frühneuzeitlich-modernen „Reformkatholizismus“ steht u. a. Friedrich Heiler: Art. Reformkatholizismus. In: RGG, Bd. 4 (21930), Sp. 1795–1802.

¹¹ Massimo Petrocchi: Il quietismo italiano del Seicento (= Storia e letteratura, Bd. 20). Rom 1948. Daneben ist immer noch dieses Standardwerk zu konsultieren: Paul Dudon: Le quiétiste espagnol Michel Molinos (1628–1696). Paris 1921.

rische Vorgehen gegen die sogenannten Pelagini und Quietisten wird seit den 1970er/80er Jahren vor allem als Akt der religiösen Sozialdisziplinierung im Sinne der nachtridentinischen Uniformierung des Bildes von Heiligkeit verstanden, das von oben an die Stelle der reichen Landschaft von „sante vive“ gesetzt wurde, die noch das Cinquecento belebt hatte.¹² Insbesondere die Arbeiten aus der Schule von Adriano Prosperi, der selbst den engen Zusammenhang von religiöser Kontrolle im Beichtstuhl und Inquisition betont hat,¹³ spüren hinter den Prozessakten eine intensive religiöse Lebenswelt auf, die sich der Marginalisierung der „lebendigen Heiligkeit“ durch die standardisierten nachtridentinischen Kulte und Devotionen widersetzte. In der neuen zentralen Arbeit von Adelisa Malena zum Quietismus in Italien¹⁴ steht deshalb vor allem die religiöse Lebenswirklichkeit von ledigen Frauen und Nonnen im Mittelpunkt, die in einem meist städtischen und zugleich monastisch geprägten Kontext verortet waren. Mit ihren Seelenführern, allen voran Molinos und Petrucci, strebten sie nach einer besonderen mystisch-charismatischen Erfüllung, weshalb Malena von der „eresia dei perfetti“, also der Häresie der Vollkommenen, spricht. Die Besonderheiten einer städtischen Gesellschaft, in der ein großer Teil der weiblichen Bevölkerung dem Heiratsmarkt entzogen war und man auch die Mädchen zur Erziehung ins Kloster gab, prägten das Bild des „Quietismus“. In seinem Kontext gab es nicht nur enge spirituelle Beziehungen und Briefwechsel zwischen Priestern und Mädchen beziehungsweise Frauen, sondern auch theologisierende Charismatikerinnen, die nach einer spirituellen Mutterschaft gegenüber Frauen wie Männern strebten. Die Fixierung der Heiligen Inquisition auf das Thema der missbrauchten Sexualität, die für sie wesentlich zum *falso misticismo* gehörte, erscheint vor diesem Hintergrund als typisch repressive Reaktion, welche ein unkontrolliertes geistliches Leben über einen inquisitorischen Topos kriminalisieren wollte. Da es sich vor allem um Beziehungen von Priestern mit Pönitenten handelte, kam hierbei in erster Linie der Straftatbestand der *sollicitatio ad turpia* in Betracht,¹⁵ der in den Inquisitionshandbüchern der Zeit, etwa dem „Sacro Arsenalo“ von Eliseo Masini, das 1693 von der Camera Apostolica in erweiterter Form neu publiziert wurde, eine entsprechend ausgeweitete Behandlung erfuhr.¹⁶

Neben diesem Zugang zum Quietismus über die religiöse Sozial- und Mentalitätsgeschichte hat Herman H. Schwedt vor Kurzem auch klassischere Perspekti-

¹² Zusammenfassend Miguel Gotor: *Chiesa e santità nell'Italia moderna* (= Biblioteca Essenziale Laterza, Bd. 61). Rom 2004 (Lit.); Gabriella Zarri (Hg.): *Finzione e santità tra medioevo ed età moderna*. Turin 1991; vgl. dazu auch den Beitrag von Gabriella Zarri in diesem Band.

¹³ Adriano Prosperi: *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*. Turin 1996; ebd., S. 431–464 zur „Santità vera e falsa“.

¹⁴ Adelisa Malena: *L'eresia dei perfetti. Inquisizione romana ed esperienze mistiche nel Seicento italiano*. Rom 2003. Vgl. dies.: Art. Quietismo. In: DSI, Bd. 3 (2010), S. 1288–1294; vgl. auch die Artikel zu Molinos, Petrucci und den Pelagini in demselben Grundlagenwerk; vgl. außerdem Marilena Modica: *Infetta dottrina. Inquisizione e quietismo nel Seicento*. Rom 2009.

¹⁵ Malena: *L'eresia* (wie Anm. 14), S. 34.

¹⁶ Wietse de Boer: Art. *Sollicitazione in confessionale*. In: DSI, Bd. 3 (2010), S. 1451–1455.

ven wieder neu ins Spiel gebracht.¹⁷ In seinem grundlegenden Quietismus-Aufsatz weist er darauf hin, dass die Verurteilung von Molinos und das Vorgehen gegen Kardinal Petrucci wesentliche Züge einer kurialen Intrige gegen Papst Innozenz XI.¹⁸ trugen. Diesem wurden ja immer wieder Sympathien für Jansenismus und Quietismus nachgesagt. Auffälligerweise bezog auch das Sanctum Officium unter Innozenz XI. zunächst Stellung gegen die Angreifer auf die „modernen Mystiker“, die *mistici moderni*, wie Molinos, Petrucci und andere von ihren Gegnern aus der Gesellschaft Jesu auch genannt wurden. Tatsächlich traten vor allem Jesuiten, wie die Patres Paolo Segneri und Gottardo Bell’Huomo, gegen den neuen, kürzeren und sichereren mystischen Weg der stillen Ergebung in Gott und des stillen Gebetes auf, der für sie eine Passivität, ja eine Ausschaltung des menschlichen Willens und eine Geringschätzung der anderen Betrachtungsformen, nicht zuletzt der ignatianischen, zu implizieren schien. Damit trägt die Kontroverse auch die Züge eines Ordenskonflikts, da die Kritiker eher aus dem jesuitischen und die Betroffenen vor allem aus dem oratorianischen (oder nach Philipp Neri auch „philippinisch“ genannten) Milieu stammten. Zu letzterem hatte auch Kardinal Benedetto Odescalchi, nunmehr Innozenz XI., engen Kontakt unterhalten. Unter dem Einfluss des Papstes wurden nun genau die Werke von Segneri und Bell’Huomo 1681 beziehungsweise 1682 auf den „Index der verbotenen Bücher“ gesetzt, während die quietistischen Bücher von Petrucci, Molinos, Falconi und Malaval in den Jahren 1676 bis 1682 ungestört in insgesamt 49 italienischen Ausgaben erscheinen konnten.¹⁹ Dann wandte sich aber das Sanctum Officium gegen seinen eigenen Präfekten, setzte Molinos 1685 in einer spektakulären Aktion am helllichten Tage fest und eröffnete auch einen Prozess gegen Petrucci, den der Papst schnell noch zum Kardinal machte, um ihn zu schützen – aber vergeblich. Petrucci musste schließlich widerrufen, auch wenn ihm die öffentliche *Abiuratio* in Santa Maria sopra Minerva, die man im Falle Molinos’ sehr aufwändig zelebrierte, und die anschließende Kerkerhaft erspart blieben. Schwedt ver-

¹⁷ Herman H. Schwedt: Quietisten und ein verbotenes Buch des Inquisitors R. Grillenzoni (1688). In: Nicolaus U. Buhlmann/Peter Styra (Hg.): Signum in Bonum. Festschrift für Wilhelm Imkamp zum 60. Geburtstag (= Thurn und Taxis Studien, Neue Folge, Bd. 1). Regensburg 2011, S. 579–605. Danach das Folgende. Vgl. schon früher Herman H. Schwedt: Emmanuel Schelstrate († 1692) nella Roma dei Santi e dei Libertini. In: Bulletin de l’Institut Belge de Rome 66 (1996), S. 53–80, jetzt wieder in: Tobias Lagatz/Sabine Schratz (Hg.): Censor Censorum. Gesammelte Aufsätze von Herman H. Schwedt (= Römische Inquisition und Indexkongregation, Bd. 7). Paderborn 2006, S. 63–84.

¹⁸ Über ihn Antonio Menniti Ippolito: Art. Innocenzo XI. In: DBI, Bd. 62 (2004), S. 410–416; online: [http://www.treccani.it/enciclopedia/papa-innocenzo-xi_\(Dizionario-Biografico\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/papa-innocenzo-xi_(Dizionario-Biografico)/) (letzter Zugriff am 22.10.2012).

¹⁹ Suprema Sacra Congregatio S. Officii. Mense Martio 1952. Prot. N. 169/1951: Quid censendum sit de modo quo Innocentius PP. XI in causa cardinalis Petrutii se gesserit. Votum R. P. Guilhelmi Hentrich, Qualificatoris. Typis Polyglottis Vaticanis 1952. 335 Seiten Votum samt 321 Seiten Quellenanhang. (Die Seitenzahl des Anhangs wird in [] zitiert), hier: S. 187; benutztes Exemplar: Saint John’s University (Collegeville) Alcuin Library General Collection BX1348 .H46 1952. Vgl. zum Ganzen Schwedt: Quietisten (wie Anm. 17).

mutet für diese Aktion einen kirchenpolitisch geprägten Hintergrund: Im Rahmen seiner Austeritätspolitik war Innozenz XI. dabei, in einer großen Kurienreform die Privilegien des *Sanctum Officium* zu beschneiden, das Kardinalskollegium gesund zu schrumpfen und den Nepotismus zu beseitigen. Außerdem hatte er die französische Partei in der Kurie gegen sich aufgebracht, indem er Ludwig XIV. standhaft die von ihm gewünschten Kardinalserhebungen verweigerte und als einzigen französischen Kardinal ausgerechnet einen bekannten Anti-Gallikaner berief.

Mit diesen groben Strichen ist zumindest ein kleiner Einblick in die Komplexität der Kontroverse um den Molinosismus und Quietismus gezeichnet. Im Kontext des Falles Sant'Ambrogio braucht keine abschließende Beurteilung des Phänomens erfolgen, sondern wir können uns mit der einfacheren Frage begnügen, weshalb in der Optik des Heiligen Offiziums die Vorgänge um das Kloster zunächst unter die Kategorie des „Molinosismus“ fallen konnten. Hierbei kann direkt auf die Akten des Archivs der Kongregation für die Glaubenslehre zurückgegriffen werden. Dort haben sich zwar nicht die eigentlichen Prozessakten zu Molinos erhalten,²⁰ die anscheinend Ende des 18. Jahrhunderts makuliert worden sind, wohl aber ein sehr umfassender Quietismus-Bestand in der Stanza Storica, der sich unter anderem ausführlich mit dem Fall des Kardinals Petrucci befasst.²¹ Außerdem ließ sich in einer Bibliothek ein interessanter Geheimdruck des *Sanctum Officium* ausfindig machen, auf den sich auch Herman H. Schwedt in seinem genannten Artikel bezieht.²² Die Spuren der Vorbereitung für diesen Geheimdruck finden sich auch in den Quietismus-Akten, die eine Person mit blauem Kopierstift mit Anweisungen an den Setzer der *Typographia Vaticana* versehen hat. Diese Person war P. Wilhelm Hentrich SJ, der zu dem Kreis der deutschen Jesuiten um Pius XII. gehörte und eine wichtige Rolle im Vorfeld der Dogmatisierung der leiblichen Aufnahme Mariens in die himmlische Herrlichkeit spielte.²³ Hentrich war während des Zweiten Weltkriegs mit der Ordnung des historischen Archivs des *Sanctum Officium* befasst und zeichnet damit auch mitverantwortlich

²⁰ Zum Prozess vgl. Pablo M. Garrido: *Un censor español de Molinos y de Petrucci*: Luis Pérez de Castro, O. Carm., 1636–1689 (= *Textus et studia historica Carmelitana*, Bd. 15). Rom 1988. Zum Fall Sant'Ambrogio vgl. Hubert Wolf: *Die Nonnen von Sant'Ambrogio. Eine wahre Geschichte*. München 2013; vgl. auch die Einleitung von Hubert Wolf in diesem Band.

²¹ ACDF, S. O. St. St. N 1-p; N 3-a; N 3-n; N 3-o; UV 37-40; UV 49.

²² *Suprema Sacra Congregatio S. Officii*. Mense Martio 1952. Prot. N. 169/1951: *Quid censendum sit de modo quo Innocentius PP. XI in causa cardinalis Petrutii se gesserit*. Votum R. P. Guilhelmi Hentrich, Qualificatoris. Typis Polyglottis Vaticanis 1952. 335 Seiten Votum samt 321 Seiten Quellenanhang. (Die Seitenzahl des Anhangs wird in [] zitiert). Benutztes Exemplar: Saint John's University (Collegeville) Alcuin Library General Collection BX1348 .H46 1952. Auch an dieser Stelle danke ich dem Direktor Prof. Dr. Columba Stewart OSB und dem Kurator Dr. Matthew Heintzelman herzlich für ihre Hilfe.

²³ Michael F. Feldkamp: Pius XII. und Deutschland. Göttingen 2000, S. 5; Guilhelmus Hentrich: *De definitate assumptionis beatae Mariae Virginis. Circa recentem theologorum motum assumptionisticum et circa momentum dogmaticum „Petitionum de assumptione definienda ad S. Sedem delatarum“*. Rom 1949.

für die damalige Ordnung des Stanza Storica-Bestandes. Seine archivistische und theologiehistorische Kompetenz (er hatte über seinen Ordensbruder Luis de Molina SJ – also nicht über Molinos! – promoviert²⁴) war gefragt, als Pius XII. in der Frage des Seligsprechungsprozesses von Innozenz XI. zu einer Entscheidung kommen wollte, nachdem die Ritenkongregation schwere Einwände gegen die Argumente des Postulators erhoben hatte. Obwohl Innozenz als ein Muster von Frömmigkeit und Bescheidenheit galt, hingen ihm immer noch die Verwicklung in den Quietismus, insbesondere sein Einsatz für Petrucci, sowie die französische Gegnerschaft an, die in großer historischer Kontinuität auch zu Zeiten der Vierten Republik wachgehalten wurde.²⁵ Hentrich wurde deshalb als Qualifikator des Sanctum Officium 1951 mit einer Untersuchung des Verhaltens von Innozenz XI. in der Causa Petrucci beauftragt, die er 1952 in Latein und auf über 300 Seiten vorlegte, zusammen mit einem Quellenanhang von ebenfalls über 300 Seiten, und gerade letzterer ist in unserem Kontext überaus hilfreich.²⁶ Hentrich wandte sich in seinem Votum, das sich explizit der *methodus critica-historica* verpflichtet wusste,²⁷ entschieden gegen die Seligsprechung Odescalchis, die dann gleichwohl am 7. Oktober 1956 erfolgte,²⁸ allerdings bis heute ohne nachfolgende Heiligsprechung.

Aber nun zu den Akten. Eine Schlüsselposition im Kampf gegen Molinos und Petrucci beziehungsweise gegen Innozenz XI. nahm der Dominikaner Tommaso Mazza ein, der von 1682 bis 1688 Kommissar des Heiligen Offiziums war. Mazza

²⁴ Wilhelm Hentrich: Gregor von Valencia und der Molinismus. Ein Beitrag zur Geschichte des Prämolinismus mit Benützung ungedruckter Quellen. Innsbruck 1928.

²⁵ Interessant hierzu der 1953 erschienene, gut informierte Roman „Les clés de Saint-Pierre“ von Roger Peyrefitte, der auch in deutscher Übersetzung in mehreren Auflagen erschien.

²⁶ Vgl. das Prooemium von Hentrich: Quid censendum (wie Anm. 22), S. XXXI: „In processu de beatificatione Servi Dei Innocentii Pp. XI, post duorum saeculorum interruptionem nuper resumpto, a Consultoribus S. Rituum Congregationis gravissimae difficultates factae sunt (v. infra pp. [1]–[41]) ex eo, quod Servus Dei P. M. Petrutium coryphaeum Quietismi, postea propter haeresim a S. O. processatum, anno 1681 Episcopum Aesinum nominavit, deinde eum die 2 Sept. 1686, quattuordecim mensibus post carcerationem Molinosii, Cardinalem nominavit, tum die 22 Maii 1687, processu de haeresi contra eum iam instituto, ei Galerum imposuit, denique quod postea usque ad mortem suam remedia necessario contra Quietismum Petrutii adhibenda impedivit. – Quapropter mihi impositum est, ut per investigationem praecipue tabularii S. O. et per disquisitionem historicam, quid de his difficultatibus secundum documenta historica iudicandum sit, inquirerem. Quare tabulario S. O., necnon aliis Urbis tabulariis atque litteratura typis impressa diligentissime perscrutatis (v. elenchos documentorum in tabulariis repertorum et librorum saepius allegatorum, in principio huius disserationis, v. etiam pp. 10–22), hanc dissertationem composui. Amplissimum certe documentarium necessario addendum erat, quia nihil nisi ex documentis probatum proferre, ut par est, debui, atque quia solum per tale documentarium efficere potui, ut Eminentiae VV. RR., ipsis actis inspectis, Sibi iudicium efformare possent, num ego fontes allatos recte et iuste interpretatus essem (v. Summarium Documentorum circa causam Cardinalis Petrutii, pp. [1]–[314]).“

²⁷ Ebd., S. 22.

²⁸ Innozenz XI. konnte im Kontext des Kalten Krieges aufgrund seiner wichtigen Rolle bei der Abwehr der Türken sowie im Kampf gegen das französische „Staatskirchentum“ auch in politischer Hinsicht instrumentalisiert werden.

gelang es zunächst, Petrucci in einen Zusammenhang mit bereits verurteilten „Pelagini“ zu bringen, mit denen er Briefwechsel unterhalten hatte. Diese geistliche Bewegung war um 1650 von dem Laien Giacomo Filippo Casolo beim Mailänder Oratorium der heiligen Pelagia gegründet worden und pflegte ebenfalls das innere stille Gebet als Heilsweg. Die Inquisition hatte diese Bewegung schon seit Längerem scharf unterdrückt, weil in ihr unter anderem die Laienpredigt und weibliche Prophetie praktiziert wurden und so generell eine Relativierung der heilsanstaltlichen Gestalt der Kirche zu befürchten war.²⁹ Entsprechend gilt in der späteren Häresiologie der Pelaginusismus als Vorläufer des Quietismus. Petrucci war damit schon ins Zwielicht gestellt. 1685 legte Mazza dem Papst zwei große Denkschriften vor, in denen er nicht nur die Zensur der quietistischen Literatur verlangte, sondern auch den Hauptpunkt der Kritik an Petrucci herausarbeitete: Dieser bezog sich auf die Beichtpastoral des Bischofs von Jesi, der die Gewissen seiner Beichtkinder vor allem im Hinblick auf die sexuellen Versuchungen zu beruhigen versuchte. Jener vertrat die Ansicht, diese seien dämonischen Ursprungs und führten zu widerwillentlichen Handlungen, die nicht eigentlich sündhaft seien.³⁰ Genau derselbe Punkt wurde 1685 gleich am Beginn des Prozesses gegen Molinos geltend gemacht. Zur *Feria quarta*, am 29. August 1685, ungefähr sechs Wochen nach der Verhaftung von Molinos, lesen wir dies in der Eröffnung der Anklageschrift des *advocatus fiscalis*: „Der Doktor Michael Molinos, der in diesem Heiligen Offizium inhaftiert ist, hat seine Überzeugung gestanden, dass Gott es erlaube, dass einige vollkommene Seelen zu ihrer Reinigung und größeren Demütigung vom Dämon gewaltsam dazu gezwungen werden, dass ihre Glieder mit ihren eigenen Bewegungen unehrenhafte Dinge und jede andere Art von Sünden begeben.“³¹

Die Inquisition richtete nun auch ihren Blick auf die Diözese Jesi (Marken, Ancona), der Petrucci als Bischof vorstand.³² In dieser seiner Heimatstadt hatte er sich besonders den Frauenklöstern gewidmet und vor allem ein Karmelitinnenkloster neu gestiftet. Außerdem nahm er sich in besonderer Weise der Sorge um Mädchen und Frauen an, wie sie in den quasi-monastischen Heimanstalten, den *Conservatori delle zitelle*, des nachtridentinischen Italien geübt wurde. In ihnen ging es neben der Sorge um die Bewahrung der „weiblichen Ehre“ auch um Mäd-

²⁹ Lisa Roscioni: Art. Pelagini. In: DSI, Bd. 3 (2010), S. 1179.

³⁰ ACDF, S. O. St. St. N 3-a, n. 49 und n. 50^{bis}; vgl. Hentrich: Quid censendum (wie Anm. 22), S. 236–242; S. [98]–[129].

³¹ Hentrich: Quid censendum (wie Anm. 22), S. [129]: „Lecto memoriale D. Fiscalis huius Supremi Tribunalis in qua exponit, ut infra videlicet: „Il Dottor Michele Molinos carcerato in questo S. Officio essendo confesso di tenere che Dio ad alcune anime perfette permette che per loro purga, e maggior umiliazione il Demonio violenti i loro membri a commettere colli proprii moti delle disonestà, et ogni altra sorte de peccati in qualonque genere [...]“.“ Übersetzung durch den Autor.

³² Der Lokalstolz auf Petrucci spricht aus den Akten des Kongresses in Jesi zu seinem 300. Todestag: Curzio Cavicchioli/Sabrina Stroppa (Hg.): *Mistica e poesia. Il cardinale Pier Matteo Petrucci (Jesi 1636 – Montefalco 1701). Atti del convegno nel terzo centenario della morte*. Jesi, 20–21 ottobre 2001. Genua/Mailand 2006.

chenbildung.³³ Wohl Anfang 1687 wurde dem Kardinalsekretär des Sanctum Officium, Alderano Cibo, eine beunruhigende Zusammenfassung der Indizien gegen Petrucci vorgelegt.³⁴ Wenig überraschend hieben die Denunziationen in die bekannte Kerbe. Von einer vertrauenswürdigen Person sei etwa dies dem Heiligen Offizium berichtet worden: Petrucci habe einer jungen Frau im *Conservatorio delle zitelle*, die gestand, zu ihrer Befriedigung einigen heftigen Versuchungen nachgegeben zu haben, gesagt, sie solle sich keine Gewissensbisse machen, weil dies „violenze del Demonio“ seien, denen sie nicht zugestimmt habe und die sie nicht als Sünden beichten müsse. Dasselbe habe Petrucci zu einer jungen Frau gesagt, „che faceva le polluzioni con le sue mani“. Auf diese Information hin ließ das Sanctum Officium weitere Indizien vor Ort durch den Inquisitor von Fermo sammeln, die Petrucci noch weiter ins Zwielficht rückten: Der Bischof, so wurde berichtet, bitte die von ihm geistlich begleiteten jungen Frauen in ein spezielles Zimmer, wo er sie vor sich in der Weise hinknien ließe, dass sie ihn an der Hüfte umarmten und ihr Gesicht auf seinen Bauch drückten. In dieser Position gebe er ihnen dann spirituelle Ratschläge. Er betrete das *Conservatorio* insgesamt mit zu großer Vertrautheit. Sofort würden sich die jungen Frauen um ihn drängen, es komme zu Berührungen, Handküssen und Umarmungen von hinten. Dabei gebe sich Petrucci nur mit den jungen und schönen Frauen ab, von denen mehr als eine feststellen musste, dass sie schwanger wurde, was man aber zu verheimlichen suchte. Dennoch habe eine der Betroffenen vom Fall einer anderen erfahren, zum großen Schaden „des Freundes“ („Amico“ war, wie Hentrich betont, ein Pseudonym, das Petrucci auch literarisch benutzte).³⁵

Um ihn vor solchen Denunziationen zu schützen, setzte Innozenz XI. Petrucci am 22. Mai 1687 feierlich den Kardinalshut auf, konnte aber nicht verhindern, dass Petrucci wenigstens privatim am 20. November 1687 seinen in 54 Propositionen

³³ Vgl. hierzu Paolo Bellini: „Pericolanti“ e „Pericolate“ a Ferrara in età Napoleonica. PhD thesis, Università degli Studi di Ferrara 2010. Elektronisch zugänglich über: http://eprints.unife.it/tesi/307/1/tesi_DEFINITIVA.pdf (letzter Zugriff am 22.10.2012).

³⁴ ACDF, S. O. St. St. N 3-a, n. 45: Capi degl'Indizij havuti nel Sant'Officio contro il S.r C. P. [= Signor Cardinale Petrucci] pro E.mo Cybo. Vgl. Hentrich: Quid censendum (wie Anm. 22), S. [152]–[156].

³⁵ Ebd., S. [155]: „11. Dalla stessa informazione si hà, che il modo, con che il P. conversava con le zitelle del Conservatorio di Jesi, quali esso dirigeva, era molto stravagante, e poteva essere di scandalo, e di pericolo: Perchè nel farsi rendere conto del loro spirito, sedendo esso in una stanza appartata, si faceva stare d'avanti inginocchiata la Discepola la quale tenea abbracciato nella cintura, e teneva il suo volto, e faccia appoggiata su lo stomaco dello stesso suo Direttore, quale teneva le sue mani sul capo della zitella così dandole le Istruttioni spirituali. – 12. Vi si dice ancora, che esso P. anche da Vescovo entrava in quel suo Conservatorio con troppa domestichezza. Perchè subito entrato se gli affollavano attorno quelle zitelle, e chi gli pigliava le mani, e gliele baciava, chi lo pigliava per un braccio, e chi l'abbracciava di dietro. – 13. Delle dottrine, dice, che sempre stava su l'insegnare doversi contemplar Dio puro, senza fantasmi, senza figure ecc. e che il male in quelle zitelle lo faceva il Demonio. – 14. Dice, che il suo conversare non era con altre persone, che con zitelle giovani, e belle, delle quali più d'una si è scoperto gravida, e si è procurato di celarlo, mà che però fu scoperto d'una, la quale fu castigata, e questa hà scoperto il fatto dell'altre, con grande discapito dell'Amico.“

zusammengefassten Irrtümern abschwören musste.³⁶ Hentrich stellt zum weiteren Verlauf in einer grimmigen Zusammenfassung fest, dass Innozenz XI. Petrucci nach dieser geheimen Abschwörung, ohne dass seine Bücher verboten und ohne dass seine schändlichen Vergehen untersucht wurden, bereits am 27. Dezember 1687 in seine Diözese zurückgeschickt habe. Da es aber nach der Rückkehr des häretischen Bischofs nach Jesi zu schweren Skandalen gekommen sei, hätten die Kardinäle den Papst schließlich am 5. Februar 1688 zum Verbot der Werke Petruccis zwingen können.³⁷ Von Seiten der Inquisition wurde die Begleitmusik zu diesem Bücherverbot in Gestalt von Prozessen wegen sexueller Delikte gegen Mitarbeiter von Molinos und Petrucci geliefert.³⁸

Nach diesem kurzen Blick auf die internen Akten erschließt sich auch ein besseres Verständnis der 68 verurteilten Sätze von Molinos, die Innozenz XI. am 20. November 1687, also dem Tag der privaten Abschwörung Petruccis, in der Konstitution „*Caelestis Pastor*“ publizieren musste. Als eigentlicher inquisitorischer Kern dieses Syllabus erweisen sich dabei nicht die gnadentheologischen Propositionen zum freien Willen, sondern die Sätze 41 bis 53, die aus einem Memorandum entnommen sind, das Molinos in seiner Kerkerhaft schrieb oder vielmehr schreiben musste. Hier lesen wir:

„41. Gott erlaubt und will, um uns zu demütigen und zur wahren Umgestaltung zu führen, daß bei einigen vollkommenen Seelen – auch nicht entrückten – der Dämon ihren Leibern Zwang antut und sie – auch im Wachen und ohne Verdunkelung des Geistes – fleischliche Handlungen begehen läßt, indem er die Hände und andere Glieder von jenen gegen ihren Willen physisch bewegt. Dasselbe gilt auch für andere Handlungen, die an sich sündig sind: in diesem Fall sind es keine Sünden, weil bei ihnen keine Zustimmung vorliegt.

42. Es kann den Fall geben, daß solche Zwänge zu fleischlichen Handlungen zur selben Zeit auf seiten zweier Personen auftreten, nämlich eines Mannes und einer Frau, und seitens beider der Akt folgt.

43. Gott machte in vergangenen Zeiten Heilige mit Hilfe der Tyrannen; jetzt aber macht er diese Heiligen mit Hilfe der Dämonen, indem er dadurch, daß er in ihnen die eben erwähnten Zwänge verursacht, bewirkt, daß jene sich selbst noch mehr verachten und vernichten und sich Gott ergeben.

44. Ijob lästerte, und dennoch sündigte er nicht mit seinen Lippen; denn es geschah infolge des Zwangs des Dämons.

³⁶ Vgl. Joseph Hilgers: Der Index der verbotenen Bücher. In seiner neuen Fassung dargelegt und rechtlich-historisch gewürdigt. Freiburg i. Br. 1904, S. 551–563; ebd., S. 563–573, das Breve Innozenz XI. vom 26. Mai 1689 als Abschluss des Prozesses gegen Petrucci.

³⁷ Hentrich: *Quid censendum* (wie Anm. 22), S. 295: „*Innocentius XI Petrutium post secretissimam abiurationem, libris non prohibitis, accusationibus de peccatis turpis non inquisitis, 27 Dec. 1687 in diocesim remisit; at gravibus scandalis post reditum Episcopi haeretici Aesi ortis, Cardinales Inquisitores demum die 5 Febr. 1688 Papam ad prohibitionem operum Petrutii cogere potuerunt.*“

³⁸ Ebd., S. 298–303.

45. Der heilige Paulus erlitt den Zwang dieses Dämons an seinem Leib; daher schrieb er: ‚Nicht das Gute, das ich will, tue ich, sondern das Böse, das ich nicht will, das mache ich‘ [Röm 7,19].

46. Solche Zwänge sind das angemessenste Mittel, um die Seele zu vernichten und um sie zur wahren Umgestaltung und Einung zu führen, und es bleibt kein anderer Weg übrig; und dies ist der leichteste und sicherste Weg.

47. Wenn solche Zwänge kommen, soll man den Satan gewähren lassen, ohne irgendeine Mühe oder eine eigene Anstrengung aufzuwenden; vielmehr soll der Mensch in seinem Nichts verbleiben; und auch wenn Pollutionen und unzüchtige Handlungen mit eigenen Händen und sogar noch schlimmere Dinge folgen, ist es nicht nötig, sich zu beunruhigen, sondern Ängste, Zweifel und Befürchtungen sind über Bord zu werfen; denn die Seele wird erleuchteter, gestärkter und glänzender, und es wird die heilige Freiheit erlangt; und vor allem ist es nicht nötig, dies zu beichten, und am heiligsten handelt man, wenn man sie [...] nicht beichtet; denn auf diese Weise besiegt man den Dämon und erwirbt einen Schatz des Friedens.

48. Der Satan, der solchen Zwang einflößt, redet hernach zu, es handle sich um schwere Vergehen, damit die Seele sich beunruhige und künftig nicht mehr auf dem inneren Weg fortschreite; daher ist es, um seine [...] Kräfte zu schwächen, besser, dies nicht zu beichten, weil es keine Sünden sind, und zwar nicht einmal verzeihliche.“³⁹

Diese Optik der Inquisition lässt sich auch später im schon genannten Inquisitionshandbuch des Dominikaners Eliseo Masini „Sacro Arsenale ovvero Pratica dell'ufficio della Santa Inquisizione“ finden, das 1730 in einer weiteren aktualisierten Auflage erschien. Der Begriff des Molinosismus taucht hier zwar noch nicht auf. Er findet sich aber als italienisches Fremdwort wie als französische Übertragung „molinosisme“ bereits 1699 bei dem Anti-Quietisten Jacques-Bénigne Bossuet.⁴⁰ Molinos persönlich wird im „Sacro Arsenale“ nur im Zusammenhang mit dem Kommissar Tommaso Mazza OP genannt, der gerühmt wird, diesen Häresiarchen zur Strecke gebracht zu haben.⁴¹ Seine Häresie wird dagegen als die „orazione della quiete“ behandelt, zu der in einer neuen „Annotazione“ auch ein spezielles Interrogatorium für die Anhänger und Anhängerinnen der falschen Seelenführer („direttori e professori“) geboten wird.⁴² Hier spielen zunächst vor allem Fragen nach einer etwa reduzierten oder ganz aufgegebenen Sakramentspraxis (Beichte, Kommunion) eine Rolle, daneben wird aber auch explizit gefragt, wie sich die Frauen gegenüber Versuchungen verhalten haben, die während des Gebetes aufgetreten sind, und ob es mit den Seelenführern zu Berührungen und zu anderen Akten exzessiver Vertraulichkeit gekommen sei.

³⁹ Lateinischer Text mit der hier gegebenen deutschen Übersetzung in: DH 2201–2248.

⁴⁰ Brief aus Rom vom 14. April 1699. In: Œuvres de Bossuet. Bd. 42: Lettres sur l'affaire du quietisme. Versailles 1819, S. 434.

⁴¹ Eliseo Masini: Sacro Arsenale ovvero Pratica dell'ufficio della Santa Inquisizione [...]. Rom 1730, S. 202.

⁴² Ebd., S. 138f.

Wir brauchen und können hier, wie gesagt, nicht entscheiden, ob es sich beim Quietismus nur um eine einfühlsame Seelenführung handelte, die der Skrupulosität entgegenwirken wollte und die dann inquisitorisch denunziert wurde, oder ob nicht doch auch konkrete Fälle von *sollicitatio ad turpia* vorlagen. Sexueller Missbrauch ist ja gerade in engen seelsorgerlichen Beziehungen durchaus möglich.

Warum nun aber qualifizierte die Inquisition im 19. Jahrhundert den Beginn der Vorgänge um Sant'Ambrogio als „Molinosismo“? Als Theologe ist man geneigt, die Sache nicht auf die Goldwaage zu legen. Es ist ein alter und gerade auch in Inquisition und Index viel geübter „Theologensport“, neue Tatbestände nach alten Mustern zu beschreiben. Damit liegt man oft haarscharf daneben. In einer ersten Annäherung würde man deshalb vermuten, dass mit „Molinosismo“ allgemein die religiöse Verharmlosung und Rechtfertigung von Sexualdelikten, insbesondere im Verhältnis zwischen Beichtvater/Seelenführer und Pönitent(in), aber auch etwa im Verhältnis einer Oberin zu ihren Schwestern gemeint sein kann. Indem der „Molinosismo“ eine theologisch fundierte Rechtfertigung für die Delikte bietet, geht er dabei durchaus über den Tatbestand der *sollicitatio ad turpia* hinaus, die ja einen bloßen Missbrauch im Kontext des Beichtsakraments beschreibt. Eine solche Interpretation wäre wohl auch durch das Standardverständnis von „Molinosismo“ in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts gedeckt. Im bekannten „Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica“ von Moroni heißt es im Artikel „Molinosismo/Quietismo“:⁴³ Molinos, dieser verdorbene Ehebrecher und Hypokrit „corrupte molte Dame, e molte persone d'ogni condizione, insegnando loro [...] che chi una volta giunge con l'anima a Dio per mezzo dell'*orazione della quiete*, non può mai peccare con la volontà, inducendo con questa massima della *quiete* i suoi seguaci, con una vantata sospensione immaginaria de'sensi, nelle più disperate brutalità, onde potesse restar paga ogni disonesta sensualità“.⁴⁴

Aber verlieren wir uns nicht in Spekulationen, sondern enden wir mit einem Hinweis von allgemeinerer Bedeutung, der über den Fall Sant'Ambrogio hinausweist. Adriano Prosperi stellt in seinem Standardwerk „Tribunali della coscienza“ trocken fest, dass sich die Römische Inquisition im 17. Jahrhundert die Auffassung des Dominikaners Desiderio Scaglia zu eigen machte, der in seiner „Prattica per procedere nelle cause del Sant'Uffizio“ die gemeinsame Ursache für „Santità affettata“, für Besessenheit und für Hexerei in einer zu engen Beziehung zwischen Frau und Beichtvater beziehungsweise Frau und Exorzist erblickte.⁴⁵ Dies hatte dann Auswirkungen auf die Bekämpfung des Quietismus, wirkte aber eben auch aufklärend in Bezug auf die Behandlung von vermeintlicher Hexerei und ver-

⁴³ Gaetano Moroni: Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica da S. Pietro sino ai nostri giorni, Bd. 45. Venedig 1847, S. 35–38, hier: S. 35f.

⁴⁴ Giuseppe de Novaes: Elementi della storia de'sommi Pontefici. Da San Pietro sino al felicemente regnante Pio Papa VII ed alla santità sua dedicati per l'uso de'giovani studiosi, Bd. 11. Rom 1822, S. 66f.

⁴⁵ Prosperi: Tribunali (wie Anm. 13), S. 464. Zum ganzen Problemkreis nun sehr anregend: Elena Brambilla: Corpi invasi e viaggi dell'anima. Santità, possessione, esorcismo dalla teologia barocca alla medicina illuminista. Rom 2010.

meintlicher Besessenheit. De facto führte dies die Inquisition dazu, ein direktes übernatürliches Eingreifen Gottes (oder des Teufels) in die private Frömmigkeitspraxis methodisch auszuschließen. Als einziges akzeptables Modell von Heiligkeit blieb für die Inquisition damit die moralische und asketische Vollkommenheit, also der sattsam bekannte heroische Tugendgrad.⁴⁶ Mit dieser nüchternen Art von Heiligkeit⁴⁷ wollte sich aber das romantisch gesinnte 19. Jahrhundert nicht mehr zufrieden geben. Und insofern war gerade auch der „Ultramontanismus“ mit seinen stigmatisierten, visionär und mystisch begabten Jungfrauen⁴⁸ ein Fall für die Römische Inquisition.

Abstract

The heresiological concept of “Quietism/Molinosism” has been justly criticized and deconstructed by the historical research of the last decades. This way, it was possible to gain an unbiased view of religious experience in early modern Italy, particularly as made by women. In the mind of the Holy Office, however, “Quietism” remained a topos of the religious idealization of a problematic mingling of sexuality and (false) sanctity well into the 19th century. The newly accessible documents of the trials against leading “Quietists”, especially against Pier Matteo Cardinal Petrucci, show that at least in some cases the view of the Holy Office may have had some *fundamentum in re*.

⁴⁶ Vgl. Gotor: Chiesa (wie Anm. 12).

⁴⁷ Die Rolle von Index, Inquisition und ordentlichem Lehramt als Agenten kirchlicher Selbstsäkularisierung sind an anderer Stelle ausführlicher zu erörtern. Die säkularisierenden Wirkungen der Kontrolle und Disziplinierung betreffen dabei nicht nur die Frömmigkeitspraxis, sondern gerade auch den theologischen Diskurs, beispielsweise beim „Rückzug in die positive Arbeit“ vieler Theologen angesichts des kirchlichen Anti-Modernismus im Laufe des 20. Jahrhunderts; hierzu exemplarisch: Claus Arnold: Katholizismus als Kulturmacht. Der Freiburger Theologe Joseph Sauer (1872–1949) und das Erbe des Franz Xaver Kraus (= Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Bd. 86). Paderborn 1999.

⁴⁸ Vgl. die Beiträge von Otto Weiß und Klaus Unterburger in diesem Band sowie Irmtraud Götz von Olenhusen (Hg.): Wunderbare Erscheinungen. Frauen und katholische Frömmigkeit im 19. und 20. Jahrhundert. Paderborn 1995; Nicole Priesching: Maria von Mörl (1812–1868). Leben und Bedeutung einer „stigmatisierten Jungfrau“ aus Tirol im Kontext ultramontaner Frömmigkeit. Brixen 2004; Otto Weiß: Weisungen aus dem Jenseits? Der Einfluss mystizistischer Phänomene auf Ordens- und Kirchenleitungen im 19. Jahrhundert. Regensburg 2011.

III. „Falsche“ Heiligkeit im 19. Jahrhundert und ihre Phänomene

Klaus Unterburger

Zwischen Mystizismus und Rationalismus

Heiligkeit in der Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts

Das Leben der Heiligen liefert nach Joseph Kleutgen „den erfreulichen Beweis“, dass Seelen „unaufhörlich und mit voller Kraft nach der höchsten Vollkommenheit“ streben, „und in diesem Streben“ von „außerordentlichen Gnaden Gottes“ unterstützt werden.¹ In den Heiligen, so exemplifiziert Kleutgen, durchbricht die Übernatur, begleitet von Gebet und Abtötung, sinnenfällig die Rationalität der Natur mit ihren Neigungen und Bestrebungen.² Im Folgenden soll gezeigt werden, wie das formale kirchliche Heiligsprechungsverfahren, aber auch das kirchliche Heiligkeitideal seit dem Hochmittelalter einem Rationalisierungsprozess unterworfen waren, der jedoch inkonsequent blieb. Diese Inkonsequenz eröffnete im 19. Jahrhundert den Weg für eine umfassende Neuausrichtung. Besonders seit dem Pontifikat Pius' IX. spiegelt sich in den Heiligsprechungen eine tiefgreifende Umgestaltung der kirchlichen Wirklichkeit durch die Päpste.

Rationalisierung formal

Seit dem Hochmittelalter unterlag die Heiligenverehrung einem Prozess intensiver Disziplinierung, Zentralisierung, Bürokratisierung und Rationalisierung. Seit dem 13. Jahrhundert versuchten die Päpste, jede Form von Heiligsprechung und Anerkennung neu aufgefundener Reliquien an eine päpstliche Examination und Approbation zu binden.³ Da man im Spätmittelalter dieses formale und kostspielige Verfahren vielfach umging und zwischen päpstlich approbierten Heiligen und

¹ Joseph Kleutgen: *Leben frommer Diener und Dienerinnen Gottes* (= Kleinere Werke, Bd. 1). Münster 1869, S. 7.

² Vgl. ebd., v. a. S. 170–172. Als Fazit heißt es: „Gebet und Abtötung sind es, welche sie mit der Kraft von oben, die das Unmögliche möglich macht, ausrüsten. O, daß wir davon immer überzeugt wären.“ Ebd., S. 171 f.

³ André Vauchez: *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge. D'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques* (= Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome, Bd. 241). Rom 1981; Marcus Sieger: *Die Heiligsprechung. Geschichte und heutige Rechtslage* (= Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft, Bd. 23). Würzburg 1995, S. 41–82; Renate Klauser: *Zur Entwicklung des Heiligsprechungsverfahrens bis zum 13. Jahrhundert*. In: ZRG KA 71 (1954), S. 85–101.

nicht kanonisierten Seligen unterschied, reservierten die Päpste seit dem späten 15. Jahrhundert auch die Gewährung der öffentlichen Verehrung von Seligen exklusiv für sich.⁴ 1625 traf Papst Urban VIII. forciert Vorkehrungen, dieses Exklusivrecht in der Praxis auch durchzusetzen: Alle Formen öffentlicher Verehrung, wie Heiligennimben, Strahlen, ex voto-Bilder und Lichter, die nicht amtlich autorisiert waren, mussten entfernt werden.⁵

Immer strengere Normen wurden für den Nachweis von *fama sanctitatis*, heroisch tugendhaftem Leben und bestätigenden göttlichen Wundern aufgestellt. Für die Heiligsprechung wurden zentrale Elemente des kirchlichen Kriminalprozesses, der sich unter dem Einfluss des römischen Rechts ebenfalls weiterentwickelt hatte, adaptiert.⁶ Seit 1588 war die neu gegründete Ritenkongregation damit betraut, deren Verfahrensordnung unter Papst Urban VIII. umfassend geregelt wurde. Als Resultat dieser intensivierten Kontrolle und Bürokratisierung kann das vierbändige Werk „De servorum Dei beatificatione“ des ehemaligen Rotauditors und *Promotor fidei* in der Ritenkongregation, Prospero Lambertini, seit 1740 Papst Benedikt XIV., angesehen werden.⁷ Dieses Werk erklärte und deduzierte nicht nur das Prozessverfahren, sondern entwickelte es auch weiter und beeinflusste selbst wieder den Verfahrensgang bis zur Rechtskodifizierung 1917.⁸ Ergebnis dieser Entwicklung war also eine zunehmende, zentralistische Disziplinierung und Kontrolle der Kreation von Heiligen, die nach allgemeinen, klar definierten Regeln zu erfolgen hatte, und deren Durchführung bei der Ritenkongregation lag.

Trotz dieser formaljuridischen Rationalisierungstendenz kann von einem unbestechlich-objektiven Verfahren keine Rede sein. Die von Stefan Samerski analysierten Heiligsprechungsverfahren zwischen 1740 und 1870 belegen,⁹ dass alle Prozesse auf dem ordentlichen Verfahrensgang ins Stocken geraten sind. Die bürokratische Tendenz der Ritenkongregation zielte auf eine sorgfältige Prüfung der Materien, womit ein langwieriger und äußerst kostspieliger Ablauf einherging. An den relativ strengen Kriterien scheiterte faktisch jeder Prozess: Die aufwendige Prüfung des gesamten Schrifttums, hohe Anforderungen an die Beeidigung und die Glaubwürdigkeit der Zeugenaussagen und dann vor allem an die zahlreichen erforderlichen Wunder zur Bestätigung machten es möglich, dass der *Promotor fidei* oder eine Gruppe Konsultoren oder Kardinäle beinahe jeden Prozess auf dem ordentlichen Weg scheitern lassen konnten. Häufig erschienen kritische Kon-

⁴ Fabijan Veraja: *La Beatificazione. Storia problemi prospettive* (= *Sussidi per lo studio delle cause dei santi*, Bd. 2). Rom 1983.

⁵ Miguel Gotor: *Chiesa e santità nell'Italia moderna* (= *Biblioteca Essenziale Laterza, Storia moderna*, Bd. 61). Rom/Bari 2004, S. 83–93; Sieger: *Heiligsprechung* (wie Anm. 3), S. 96–105.

⁶ Vauchez: *Sainteté* (wie Anm. 3), v. a. S. 39–67.

⁷ Benedikt XIV.: *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione*, Bde. 1–4. Venedig 1764.

⁸ Sieger: *Heiligsprechung* (wie Anm. 3), S. 114–143.

⁹ Stefan Samerski: „Wie im Himmel, so auf Erden“? Selig- und Heiligsprechung in der Katholischen Kirche 1740 bis 1870 (= *Münchener Kirchenhistorische Studien*, Bd. 10). Stuttgart 2002.

sultoren oder Kardinäle nicht zur Beratung und Abstimmung, wodurch Verfahren verschleppt werden konnten. Das Mittel, das trotz dieser Hürden eine Heiligsprechung ermöglichte, war die päpstliche Dispens, die den erfolgreichen Verfahrensabschluss beinahe immer erst möglich machte. Mit dieser kam aber nicht die formaljuridisch-rationale Objektivität zum Zuge, sondern es setzten sich jene Strukturgesetze von Patronage und Klientelismus durch, die die Verfahrensabläufe an der Römischen Kurie wie bei anderen vormodernen Regimen grundlegend prägten. Entscheidend war regelmäßig die Verflechtung der Petenten zum Pontifex maximus und in dessen Interessen. Wolfgang Reinhard und andere haben als entscheidende Verflechtungskategorien dabei Freundschaft, Verwandtschaft, Landsmannschaft und Patronage herausgearbeitet.¹⁰ Besonders wichtig waren die Beziehungen der Petenten und treibenden Kräfte einer Causa zum regierenden Papst; grundsätzlich wurde das Verhältnis des Seligen oder Heiligen zu seinen Verehrern aber auch selbst wieder nach der Kategorie Patron/Klient interpretiert. Die Gunst des mächtigen Fürsprechers bei Gott musste erst erworben werden. Freundschaft, Landsmannschaft und Verwandtschaft waren hier wichtige Motive, die zum Betreiben und Finanzieren einer Kanonisation veranlassen konnten, dazu eben Patronage, da die Fürbitte des neu Heiliggesprochenen bei Gott den Petenten und Förderern des Kultes natürlich in besonderer Weise zu Gute kommen würde.¹¹ Gerade die miteinander konkurrierenden Orden hatten so ein langfristiges Interesse, um im Kampf um Ressourcen und Spenden die eigene Attraktivität durch Selige und Heilige zu verstärken. Direkte Folge hiervon war, dass die bei weitem überwiegende Zahl der heiliggesprochenen Ordensleute aus den großen Ordensgemeinschaften stammten, die in Italien und den romanischen Ländern das seelsorgliche und disziplinierende Programm der nachtridentinischen Kirche trugen. So hatte die unvollständige Rationalisierung der Verfahrensordnung auch inhaltliche Konsequenzen auf die Typoi von Heiligkeit, die die Kirche ihren Gläubigen zur Verehrung vorstellte.¹² Zudem hatte die Heiligenverehrung auch inhaltlich in der katholischen Kirche eine Entwicklung durchlaufen, die als unvollständige oder inkonsequente Rationalisierung beschrieben werden kann.

Rationalisierung inhaltlich

Elija und Elischa waren Gottesmänner. Nach der alttestamentlichen Überlieferung lebten und kleideten sie sich asketisch, sie hörten und sahen Gott, heilten Kranke, kämpften gegen Dämonen, vermehrten Brote, taten Wunder und zogen,

¹⁰ Wolfgang Reinhard: Paul V. Borghese (1605–1621). Mikropolitische Papstgeschichte (= Pápste und Papsttum, Bd. 37). Stuttgart 2009, S. 4–22.

¹¹ „Die gewohnte *pietas* gegen Verwandte, Freunde und Klienten wird in römischer Tradition durch die beruhigende Unterstellung ins Jenseits verlängert, dass Gott und sein himmlischer Hofstaat denselben Regeln folgen wie die Mächtigen dieser Welt. Denn *pietas* ist das Ordnungsprinzip des Kosmos.“ Ebd., S. 83; Hervorhebungen im Original.

¹² Samerski: Himmel (wie Anm. 9), S. 397–491.

den Willen Gottes als seine Boten verkündend, im israelitischen Nordreich umher (1 Kön 17–21; 2 Kön 1–13). Auch das Wirken Jesus' von Nazareth wird – überbietend und erfüllend – in dieser Tradition geschildert. Die Vorstellung, dass Gott auserwählten Männern und Frauen, Asketen, besonders nahe ist, dass diese von ihm durch Auditionen, Visionen und Wunderkraft übernatürlich beschenkt werden und dem bedrängten Volk zu Hilfe kommen können, ist religionsgeschichtlich weit verbreitet.¹³ Das Bild vom Gottesmann oder der Gottesfrau, so Arnold Angenendt, „durchzieht das ganze Mittelalter: Dabei kann es wenig überraschen, daß dem landläufigen religiösen Bewußtsein eine rigorose Askese der zuverlässigste Indikator gewesen ist, bei welchem von ihnen am ehesten Erhörungsgewißheit zu erwarten war. Zu solchen strömte dann das Volk, und ihnen flossen auch die Stiftungen zu.“¹⁴ Der übernatürlich begnadete Wanderprediger und Wunderheiler und die visionär büßende Nonne oder Terziarin waren noch im 18. Jahrhundert für die Erwartungen an Heilige prägend; Joseph von Copertino und Katharina von Siena dienten als konkrete Vorbilder.¹⁵

Dieses Rollen- und Erwartungsmuster war besonders seit dem 16. Jahrhundert einer zunehmenden kirchlichen Kontrolle und Restriktion ausgesetzt. Die Kirche wollte zu Ethik und Tugend erziehen, nicht zu Wunderglauben; Magie und Vergöttlichung von Irdischem sollten eliminiert werden. In Süditalien – das sich traditionell durch eine besonders intensive Heiligenverehrung auszeichnete – wirkten im 17. und 18. Jahrhundert Hunderte von Volksmissionaren hin auf eine Ethisierung und Intellektualisierung des Christentums.¹⁶ Die nachtridentinische Kirche unterschied scharf zwischen „wahrer“ und „falscher“ Heiligkeit. Dabei versuchte man, die theologischen Maßstäbe zu klären und die Einzelfälle an diesen zu messen. Der gelehrte Pollinger Augustinerchorherr Eusebius Amort schrieb aus diesem Grund 1744 sein Werk „De Revelationibus, Visionibus et Apparitionibus privatis Regulae tutaе“, das 250 Regeln für die Beurteilung von Privatoffenbarungen und verwandter übernatürlicher Phänomene aus der Schrift, den Ausführungen der Kirchenväter und denen der Theologen begründete.¹⁷ Der Freund Lambertinis, Papst Benedikt XIV., bekämpfte mit den aufgestellten Grundsätzen die Visionen vom Marienleben der spanischen Franziskanerin María von Ágreda;¹⁸ er zeigte sich

¹³ Arnold Angenendt: *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*. Darmstadt 1997, S. 160–166.

¹⁴ Ebd., S. 163.

¹⁵ Gotor: *Chiesa* (wie Anm. 5), v. a. S. 11, S. 72, S. 100, S. 125.

¹⁶ Gabriele de Rosa: *Vescovi, popolo e magia nel Sud. Ricerche di storia socio-religiosa dal XVII al XIX secolo*. Neapel ²1983; Giuseppe Galasso: *L'altra Europa. Per un'antropologia storica del Mezzogiorno d'Italia*. Neapel ²2009.

¹⁷ Eusebius Amort: *De Revelationibus, Visionibus et Apparitionibus privatis Regulae tutaе ex Scriptura, Conciliis, SS. Patribus, aliisque optimis Authoribus collectae, explicatae et Exemplis illustratae*. Augsburg 1744. ND Venedig 1750.

¹⁸ Karin Precht-Nußbaum: *Zwischen Augsburg und Rom. Der Pollinger Augustiner-Chorherr Eusebius Amort (1692–1755). Ein bedeutsamer Repräsentant katholischer Aufklärung in Bayern (= Publikationen der Akademie der Augustiner-Chorherren von Windesheim, Bd. 7)*. Paring 2007, S. 308–357; Hermann Lais: *Eusebius Amort und seine Lehre über Privatoffenbarungen. Ein historisch-kritischer Beitrag zur Geschichte der Mystik*. München 1940.

als bischöflicher Visitator auch reserviert gegenüber der visionär begabten Kaufbeurer Franziskanerterziarin Crescentia Höß, zu deren Grab die Pilger strömten, weil sie dort Wunder erwarteten.¹⁹

Einige Jahrzehnte später wurde der Wanderprediger und Exorzist Johann Joseph Gaßner durch den Münchner Theatiner und Direktor der Historischen Klasse der Bayerischen Akademie der Wissenschaften Ferdinand Sterzinger scharf attackiert.²⁰ In der literarischen Kontroverse um Gaßner schienen das alte und das neue Ideal des Gottesmannes aufeinanderzuprallen: Gegenstand der Kontroverse war nicht, ob Gott Wunder wirken, sondern ob Gaßner tatsächlich heilen und Dämonen austreiben könne, oder ein Scharlatan sei, der besser daran täte, sich in der Pfarrseelsorge um die ihm Anvertrauten zu kümmern. Die Verteidiger Gaßners nannten seine Gegner Ungläubige und freigeistige Philosophen.²¹

Tatsächlich prägte die Aufklärung einen Impetus, das bislang Unerklärliche, Geheimnisvolle mit Verweis auf dessen natürliche Ursachen zu erklären. Gegenüber Wundern als Durchbrechung der Naturgesetze wurde man skeptischer. David Hume hat im zehnten Kapitel seines „Inquiry of human understanding“ auf konzentrierte Weise den traditionellen Wunderglauben, gerade was die Heiligenverehrung angeht, einer massiven Kritik unterzogen: Wunderberichte, durch das Zeugnis Dritter überliefert, könnten niemals jene Glaubwürdigkeit besitzen, die wir bräuchten, um unsere Überzeugung von den Naturgesetzen und der Regelmäßigkeit unserer Erfahrungen zu suspendieren; zudem sei nicht klar, ob Gott die Ursache eines solchen unerklärlichen Ereignisses wäre.²² Der radikalere Flügel der Aufklärung wollte „Übernatürliches“, verstanden als Durchbrechung der Naturgesetze, nicht mehr anerkennen. Von den Konservativen wurde dies als Freigeisterei denunziert. Dennoch setzten viele Theologen bei der Begründung von Offenbarung und Heiligkeit lieber bei der Moralität und dem Verlangen der Menschen nach Sinn an. Der Moralität, nicht den Mirakeln, schien die Zukunft bei der kirchlichen Heiligenverehrung zu gehören.²³

¹⁹ Precht-Nußbaum: Augsburg (wie Anm. 18), S. 543–561.

²⁰ Ferdinand Sterzinger: Die aufgedeckten Gaßner'schen Wunderkuren, aus authentischen Urkunden beleuchtet und durch Augenzeugen bewiesen. München/Augsburg 1774 (die zweite Auflage erschien in München bereits 1775); Ludwig Hammermayer: Ferdinand von Sterzinger. In: Georg Schwaiger (Hg.): Christenleben im Wandel der Zeit, Bd 1. München 1987, S. 310–333; Hans Fieger: P. Don Ferdinand Sterzinger, Lektor der Theatiner in München, Direktor der historischen Klasse der kurbayerischen Akademie der Wissenschaften, Bekämpfer des Aberglaubens und Hexenwahns und der Pfarrer Gaßnerschen Wunderkuren. Ein Beitrag zur Geschichte der Aufklärung in Bayern unter Kurfürst Maximilian III. Joseph. München 1907.

²¹ Ehrenrettung des S. T. wohlhrwürdigen Herrn Johann Joseph Gaßners und Seiner in Teutschland soviel Aufsehens machenden Teufelsbeschwörungen und geistlichen Kuren zu Ellwangen wider die unverschämte Lästungen eines ehrlosen Zeitungsschreibers, und seiner Helfershelfer. [o. O.] 1775; Hans C. Erik Midelfort: Exorcism and Enlightenment. Johann Joseph Gassner and the demons of eighteenth-century Germany. New Haven/London 2005.

²² David Hume: Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand. Hg. von Raoul Richter (= Philosophische Bibliothek, Bd. 35). Hamburg 1964, S. 128–155 (X. Abschnitt: Über Wunder).

²³ Bernhard Bron: Das Wunder. Das theologische Wunderverständnis im Horizont des neuzeitlichen Natur- und Geschichtsbegriffs (= Göttinger Theologische Arbeiten, Bd. 2). Göttingen 1975, S. 28–72.

Wider den Rationalismus: Die Mystik Joseph Görres'

Mit der Französischen Revolution und der Säkularisation im Reich geriet die Aufklärungstheologie zunehmend in die Defensive. Der Betonung der menschlichen Natur durch die Aufklärung wurde die Übernatur, das Reich der Gnade, entgegengesetzt. Theologiegeschichtlich geschah dies in einer dreifachen Schwerpunktsetzung:

1. Das Leben in Christus, die Gnade, wurde als eine neue, die Natur transzendierende Entität verstanden, die von Christus auf die Kirche ausgeströmt ist. Christentum war so wesensmäßig die Entfaltung dieses neuen, übernatürlichen Lebens.²⁴
2. Gegen die aufklärerische Leugnung betonte man die Erfahrbarkeit von Wundern. Dies schien schon deshalb geboten, weil man am Kriterium der tatsächlichen, bestätigenden Wunder den Offenbarungsanspruch des Christentums als glaubwürdig erkennen sollte.²⁵ Auch auf der Ebene der *demonstratio catholica* war man über die klassische *via notae* in Aporien geraten. Anstatt die historische Kontinuität der römisch-katholischen Kirche anhand der *notae* zu begründen, schien es im 19. Jahrhundert überzeugender, die wunderbare Gestalt der Kirche in der Gegenwart als Beweis für ihren göttlichen Ursprung anzuführen.²⁶
3. Um 1800 setzte auch jene Bewegung einer bewussten Abkehr von der Aufklärung ein, die zu zahlreichen Konversionen oder Bekehrungen zum Glauben der Kindheit führte: Friedrich Graf Stolberg, Friedrich Schlegel, Clemens Brentano und auch Joseph von Eichendorff sind frühe Beispiele dafür. Selbst- und Fremdeutung solcher Lebenswenden waren immer durch die klassischen Beispiele des Apostels Paulus und des heiligen Augustinus geprägt, mithin durch das plötzliche übernatürliche Eingreifen von oben, das dem Herzen als Organ der grundlegenden Ausrichtung des Lebens eine neue, entgegengesetzte Wendung gibt.²⁷

²⁴ Hans J. Münk: Die deutsche Romantik und Religion und Theologie. In: Helmut Schanze (Hg.): Romantik-Handbuch. Tübingen 2003, S. 558–591; Karl Eschweiler: Die katholische Theologie im Zeitalter des deutschen Idealismus. Die Bonner theologischen Qualifikationsschriften von 1921/22. Aus dem Nachlaß herausgegeben und mit einer Einleitung versehen von Thomas Marschler. Münster 2010.

²⁵ Gerhard Heinz: *Divinam christianae religionis originem probare*. Untersuchung zur Entstehung des fundamentaltheologischen Offenbarungstraktates der katholischen Schultheologie (= Tübinger Theologische Studien, Bd. 25). Mainz 1984; Franz-Josef Niemann: Jesus als Glaubensgrund in der Fundamentaltheologie der Neuzeit. Zur Genealogie eines Traktats (= Innsbrucker theologische Studien, Bd. 12). Innsbruck/Wien 1983.

²⁶ Gustave Thils: *Les notes de l'église dans l'apologetique depuis la réforme*. Gembloux 1937, v. a. S. 348f.

²⁷ Edith Saurer: Romantische KonvertitInnen. Religion und Identität in der Wiener Romantik. In: Christian Aspalter u. a. (Hg.): *Paradoxien der Romantik*. Gesellschaft, Kultur und Wissenschaft in Wien im frühen 19. Jahrhundert. Wien 2006, S. 229–255; Manfred Weitlauff: Die Konversion des Grafen Friedrich Leopold zu Stolberg zur katholischen Kirche (1800) und seine „Ge-

Alle drei Faktoren spielten im Leben und im Werk jenes Mannes eine entscheidende Rolle, der publizistisch wie kein anderer den deutschen Vormärzkatholizismus prägte und neu ausrichtete, Joseph von Görres. Übernatürliche Lebenswende weg vom Rationalismus der Aufklärung, das Christentum als übernatürliche Lebenswirklichkeit in den Seelen, die empirische Erfahrbarkeit des Wunderbaren, das die seichte Verständigkeit des Rationalismus nicht leugnen kann, waren jene Merkmale, die Görres und Geistesverwandte dem Katholizismus imprägnierten.²⁸ In seinem vierbändigen Spätwerk „Christliche Mystik“,²⁹ das zwar als solches direkt nicht allzu breit gewirkt hat, aber durch die einflussreiche Publizistik Görres' längst schon vorbereitet und fortgepflanzt war, sammelte Görres alle Phänomene, die den gewöhnlichen Naturlauf durchbrechen, und ordnete sie der natürlichen, der christlichen oder der dämonischen Mystik zu.³⁰ Bereits auf der Ebene der erb-sündlich gefallenen menschlichen Natur finden sich nach Görres Ungleichgewichte der den Menschen konstituierenden Elemente, die etwa zu Mondsucht, Wünschelrutengehen, Somnambulismus, Hellsehen und Totenerscheinungen führen;³¹ wo das übernatürliche Gnadenleben Besitz von der Seele in Reinigung, Erleuchtung und Einigung ergreift und sie verwandelt, werden die natürlich-mystischen Potenzen etwa zu Visionen und Stigmatisationen erhoben.³² Umgekehrt kann eine dämonische Ergriffenheit zu unterschiedlichen Stufen der Abhängigkeit vom Bösen, zu „Circumsession“, „Obsession“ und „Possession“ durch den Teufel und seine dämonischen Begleiter führen.³³ Die Tatsächlichkeit dieser Phänomene nachzuweisen, ist die Absicht der zehn Bücher der „Christlichen Mystik“. Dort wird argumentiert, zwischen natürlichen und übernatürlichen mystisch-wunderbaren Phänomenen könne es nur eine graduelle Abgrenzung geben, ebenso wie zwischen dem gewöhnlichen Christenleben und dem des Mystikers. Schließlich sei es nicht plausibel, dass das Göttliche zwar zu Zeiten des Evangeliums in der Geschichte gewirkt habe, danach aber verstummt sei. Im Gegenteil sei die Wahr-

schichte der Religion Jesu Christi“ (1806–1818). In: Für euch Bischof – mit euch Christ. Festschrift für Friedrich Kardinal Wetter zum 70. Geburtstag. Hg. von Manfred Weitlauff und Peter Neuner. St. Ottilien 1998, S. 271–321. Die Konversionen zum Katholizismus sind dabei natürlich nur ein Teilmoment der Romantik, und „können nicht als Symptom des Romantischen schlechthin gelten“. Gerhard Schulz: Romantik. Geschichte und Begriff. München 1996, S. 94f.

²⁸ Bernd Wacker: Religion und Offenbarung. Das Spätwerk (1824–1848) von Joseph Görres. Eine politische Theologie (= Tübinger Theologische Studien, Bd. 34). Mainz 1990; Heribert Raab: Joseph Görres. Ein Leben für Freiheit und Recht. Auswahl aus seinem Werk, Urteil von Zeitgenossen, Einführung und Bibliographie. Paderborn 1978; Otto Weiß: Der Ort der „Christlichen Mystik“ im Gesamtwerk von Görres und im Denken seiner Zeit. In: Ders.: Kulturen, Mentalitäten, Mythen. Zur Theologie- und Kulturgeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts. Hg. von Manfred Weitlauff, Hubert Wolf und Claus Arnold. Paderborn u. a. 2004, S. 79–130.

²⁹ Joseph von Görres: Die christliche Mystik, Bde. 1–4/2. Regensburg/Landshut/Wien 1836–1842.

³⁰ Georg Bürke: Vom Mythos zur Mystik. Joseph von Görres' mystische Lehre und die romantische Naturphilosophie. Einsiedeln 1958.

³¹ Ebd., v. a. S. 100–109.

³² Ebd., v. a. S. 109–126.

³³ Ebd., v. a. S. 126–142.

heit der Offenbarung bewiesen, wenn man die reale Existenz ähnlicher Wunder auch noch in der Gegenwart nachweisen könne.³⁴

Der Anti-Rationalismus der Päpste und die neue Heiligsprechungspraxis im 19. Jahrhundert

Rationalismus und Indifferentismus, beides verstanden als Ablehnung beziehungsweise Gleichgültigkeit gegenüber der historisch ergangenen Offenbarung und der übernatürlichen Begnadigung, wurden dann auch die Hauptgegner der Päpste im 19. Jahrhundert, gegen die sie feierliche Lehrschreiben, Enzykliken, als neue Waffe schmiedeten; eine neue römische lehramtliche Praxis entstand.³⁵ Den ersten Paukenschlag setzte Papst Gregor XVI. 1832 mit der Enzyklika „*Mirari vos*“.³⁶ Sein Nachfolger, Papst Pius IX., knüpfte bereits in seiner Antrittsenzyklika „*Qui pluribus*“ hieran nahtlos an;³⁷ zahlreiche weitere Lehrschreiben folgten.

Bei Pius IX. war dieser Anti-Rationalismus verbunden mit einer Empfänglichkeit für Erscheinungen, Vorzeichen und visionäre Botschaften. Was Augustin Theiner als den „Köhlerglauben einer alten Frau“³⁸ bezeichnete, der den Papst kennzeichne, wurde ihm im Seligsprechungsprozess mitunter – wohl zutreffender – als *false mysticism* ausgelegt. Moderne Biografen haben den Zusammenhang herausgearbeitet zwischen der als „naturalistisch“ gedeuteten Moderne und dem Mariendogma von 1854, das dieser bewusst die Realität der Übernatur vorhalten wollte, und zwar im Sinne von Kompensation, bestätigender Selbstaffirmation und abgrenzender Defension.³⁹ Bekannt ist, wie stark Pius IX. die Leitlinien sei-

³⁴ „Nun ist die Mystik, wie die Kirche deutet, nichts als ein in den Heiligen sich spiegelndes Evangelium; ein durch die Jahrhunderte in immer sich erweiternden Kreisen, fortgehendes Walten und Schwingen der Bewegung, die damals zuerst angehoben. Diese Heiligen haben aber, in ihrer Beschränktheit und Unwissenheit, den Grund, auf den sie gebaut, nicht für Mythe und Fabel, sondern für ernste Wirklichkeit genommen; und was sie nun in dieser Voraussetzung gewirkt und erworben und umsonst geschenkt erhalten, hat auch ganz den Anschein ernster und über-ernster Wirklichkeit; und tausende und abermal tausende von Zeugen, nicht Gestalten aus der Fabelwelt, sondern wahrhaftige, wirkliche Menschen, und zwar von der allerglaubwürdigsten Art, haben es eben so genommen und gesehen, und haben es bei Allem, was ihnen heilig war, beschworen.“ Görres: *Mystik* (wie Anm. 29), Bd. 1, S. VI.

³⁵ Klaus Unterburger: *Vom Lehramt der Theologen zum Lehramt der Päpste? Papst Pius XI., die Apostolische Konstitution „Deus scientiarum Dominus“ und die Neuordnung der Universitätstheologie.* Freiburg i. Br. 2010, S. 179–186.

³⁶ Gregor XVI.: Enzyklika *Mirari vos*, 15. August 1832. In: *Acta Gregorii Papae XVI.*, Bd. 1. Bearb. von Antonio Maria Bernasconi. Rom 1901, S. 169–174.

³⁷ Pius IX.: Enzyklika *Qui pluribus*, 9. November 1846. In: Ders.: *Acta exhibens quae ad ecclesiam universam spectant*, Bd. I, 1. Rom 1854, S. 4–24.

³⁸ So am 24. September 1870 in einem Brief an Johann Friedrich, zit. nach: August Bernhard Hasler: Pius IX. (1846–1878), päpstliche Unfehlbarkeit und I. Vatikanisches Konzil. Dogmatisierung und Durchsetzung einer Ideologie (= Päpste und Papsttum, Bd. 12, 1–2). Stuttgart 1977, S. 146.

³⁹ Giacomo Martina: Pius IX (1846–1850) (= *Miscellanea Historiae Pontificiae*, Bd. 38). Rom 1974, S. 533f.; ders.: Pius IX (1851–1866) (= *Miscellanea Historiae Pontificiae*, Bd. 51). Rom 1986, S. 264;

ner Politik von den Visionen des heiligen Giovanni Bosco prägen ließ, von den Botschaften der Marienerscheinungen und den Offenbarungen an Seherinnen.⁴⁰

Diese Tendenz teilte der Papst mit einer ultramontanen *pressure group* um die gegenüber der Ordensleitung weitgehend autonom in seinem Schutz agierende Jesuitenzeitschrift „Civiltà Cattolica“⁴¹ und den vormaligen Erzbischof von München, August Kardinal Reisach. Die theologisch führenden Köpfe dieser Richtung waren der Jesuit Giovanni Perrone und der deutsche Neuscholastiker und Jesuit Joseph Kleutgen. Sie verstanden es, das pejorative Schlagwort „Rationalismus“ (gepaart mit „Ontologismus“ und „Traditionalismus“) gegen eine Vielzahl konkurrierender Theologien und Schulen innerkirchlich anzuwenden und die theologische Freiheit in der Kirche signifikant einzuschränken. Es gelang ihnen ebenso, die Indexkongregation in den 1860er Jahren immer mehr zu beherrschen, zu majorisieren und die anfangs für Pluralismus votierenden innerkurialen Gegner auszuschalten.⁴² Darüber hinaus konnten sie der sich intensivierenden Lehrpraxis der Päpste mit der Theorie eines *magisterium ordinarium* jene theoretische Grundlage geben, die nunmehr Papst und Bischöfe statt der akademischen Theologen als die eigentlichen theologischen Lehrer in der Kirche etablierte.⁴³ Kleutgen und Reisach teilten spezifische Frömmigkeitsideale weitgehend mit dem Papst. Deren anti-auflärerischer Anti-Rationalismus bedingte, dass die Verehrung der jungfräulichen Gottesmutter durch neue Formen und eine intensivierte Praxis der Marienfrömmigkeit ausgebaut wurde. In den Mittelpunkt rückten als Ideale schlichtes Dienen statt hochmütiger Selbstverwirklichung und stolzem Wissensstreben, Reinheit statt moderner Säkularität, das Wunder der Gnade statt innerweltlicher Kausalität, Frömmigkeitsformen, die Buße und Sühne leisteten für die ständigen Beleidigungen Gottes durch den modernen Menschen, der sich selbst verwirklichen und die Autorität des Papstes nicht anerkennen will. Reisach propagierte, gestützt auf den jungen Augustin Theiner, ein Priesterbild, das diesen Idealen entsprach: Reinheit, Demut, Frömmigkeit; Wissensstreben nicht als Selbstzweck, sondern als Intensivierung des inneren Gnadenlebens; Gebet und Messopfer als Sühne für die Sünden der Menschen der Gegenwart.⁴⁴ Kleutgen teilte diese Vor-

Klaus Schatz: Pius IX. In: Martin Greschat (Hg.): Das Papsttum II. Vom Großen Abendländischen Schisma bis zur Gegenwart (= Gestalten der Kirchengeschichte, Bd. 12). Stuttgart u. a. 1993, S. 184–202, hier: S. 190f.

⁴⁰ Hasler: Pius IX. (wie Anm. 38), S. 129–134.

⁴¹ Francesco Dante: Storia della „Civiltà Cattolica“ (1850–1891). Il laboratorio del Papa (= Il pensiero politico e sociale dei cattolici italiani, Bd. 14). Rom 1990; Giacomo Martina: Storia della Compagnia di Gesù in Italia (1814–1983). Brescia 2003, S. 98–113.

⁴² Unterburger: Lehramt (wie Anm. 35), S. 185–192.

⁴³ Ebd., S. 193–199.

⁴⁴ Augustin Theiner: Geschichte der geistlichen Bildungsanstalten. Mit einem Vorworte, enthaltend: Acht Tage im Seminar zu St. Euseb in Rom. Mainz/Wien 1835; Erich Garhammer: Seminaridee und Klerusbildung bei Karl August Graf von Reisach. Eine pastoralgeschichtliche Studie zum Ultramontanismus des 19. Jahrhunderts (= Münchener Kirchenhistorische Studien, Bd. 5). Stuttgart/Berlin/Köln 1990.

stellungen.⁴⁵ Den Höhepunkt innerkirchlicher, theologiegeschichtlicher Verbindlichkeit erreichte jene neue Frömmigkeitsform auf dem Ersten Vatikanischen Konzil.

Die neue, ultramontane, offiziös werdende Frömmigkeitsform hat die Praxis der Heiligsprechungen spezifisch beeinflusst. Dem markanten Wandel im 19. Jahrhundert kam zugute, dass die Rationalisierung in der Frühneuzeit nur unvollständig erfolgt war. Inhaltlich war das Wunderbare, Übervernünftige, Mirakulöse zwar zurückgedrängt, aber nicht völlig eliminiert worden. Es erlebte nun, gegen den „Rationalismus“, also gegen die Aufklärung, seine Renaissance. Formal gesehen kam dem nun gerade der Umstand zugute, dass bei aller Rationalität und Objektivität des Verfahrens dem Papsttum und seinen Interessen das entscheidende Gewicht in Bezug auf Erfolg oder Misserfolg einer Kanonisation zukam.⁴⁶ Dabei wandelten sich nun die Ziele. Entsprachen die Kanonisationen bis 1800 im Wesentlichen den mikropolitischen und auf Italien konzentrierten Präferenzen der Papstpolitik, so wurden diese nun ins Weltanschauliche, Universalkirchliche und Anti-Moderne geweitet und modifiziert. In den Kanonisationen konnte der Moderne ein Gegenprogramm präsentiert werden, ein bitteres Heilmittel, das ihr Stachel im Fleisch sein musste.⁴⁷

Unter Pius IX. kam es, zum Teil vorbereitet durch seine unmittelbaren Vorgänger, zu einer nicht gekannten Fülle an Selig- und Heiligsprechungen, die überwiegend einer dreifachen, neuen Tendenz folgten:

1. Anti-Rationalismus, gepaart mit Kampf gegen die Revolution und Moderne;
2. Förderung des Jesuitenordens und seiner Causen als der ultramontanen Speerspitze der Päpste;
3. Universalisierung über den italienischen und europäischen Kontext hinaus und damit Instrumentalisierung für eine neue gesamtkirchliche, übernationale Bedeutung des Papsttums.⁴⁸

⁴⁵ Joseph Kleutgen: Ueber den Glauben an das Wunderbare. Münster 1846; Johann Hertkens: P. Joseph Kleutgen S.J. Sein Leben und seine literarische Wirksamkeit. Zum Säkulargedächtnis seiner Geburt (1811–1911). Bearb. und hg. von Ludwig Lercher. Regensburg u. a. 1910, v. a. S. 59, S. 66–70, S. 91 f., S. 102.

⁴⁶ „Aus alledem wird deutlich, daß das Rechtsinstitut der Kultsanktionierung ganz bewußt zu einem politischen Instrument des Papstes geworden war. Die fast willkürliche Wiederaufnahme von Prozessen, ihre gezielte Durchführung und ihr rascher Abschluß sowie die Organisation der Feierlichkeiten durch persönliche Vertrauensleute weisen darauf hin, daß jede eigenständige und unabhängige Arbeit der Ritenkongregation von vorn herein ausgeschlossen sein mußte, um pünktlich die gewünschten Ergebnisse liefern zu können.“ Samerski: Himmel (wie Anm. 9), S. 137; vgl. auch ebd., S. 300.

⁴⁷ „Si mette l’accento sull’assoluta separazione del mondo e dalla società, sulla netta opposizione fra principi cristiani e concezioni moderne, sulla fedeltà a Cristo ed alla sua Chiesa fino al sacrificio della vita, sulla difesa ad oltranza della fede anche con la coercizione, come condizione di santità. Nel complesso, beatificazioni e canonizzazioni costituiscono una reazione al laicismo e al naturalismo del secolo, confermando la fede nella redenzione, nell’efficacia della grazia, e risvegliando la convenzione della vocazione universale alla santità“; Martina: Pio IX (1850–1866) (wie Anm. 39), S. 703.

⁴⁸ Samerski: Himmel (wie Anm. 9), S. 293–344, S. 364–373, S. 387–396.

Diese klaren Schwerpunktsetzungen zeigen sich nicht nur in der Auswahl der Kanonisationen und deren inhaltlichen Begründungen, sondern auch am gezielten Außerkraftsetzen etablierter Verfahrensregeln, um die gewünschten Ziele zu erreichen.

Eine anti-rationalistische Stoßrichtung hatte bereits die Seligsprechung (1860) des 1783 in Rom gestorbenen „ewigen Pilgers“ Benoît-Joseph Labre, der als Typus eines von der modernen Welt nicht angekränkelten Frommen stilisiert wurde, dessen Prophetien die großen Umwälzungen in Europa als Strafen für die Sünden seiner Epoche vorhergesehen hätten.⁴⁹ Bei der Beatifikation (1816) und der Kanonisation (1839, Kirchenlehrer 1871) des Volksmissionars, Moralthologen und Ordensgründers Alfons Maria von Liguori gewann ausgerechnet der kleine Aufsatz „La fedeltà de' Vassalli verso Dio li rende anche fedeli al loro principe“⁵⁰ eine enorme Bedeutung, der als anti-revolutionäre Kampfschrift seine Causa im Rom des Vormärz ungemein beflügelte.⁵¹ Die Beatifikation und spätere Kanonisation des 1601 in Pibrac nahe Toulouse verstorbenen Hirtenmädchens Germain Cousin bekam durch den Umstand die entscheidende Förderung, dass die revolutionären Machthaber 1793 die Verehrung unterbinden und den Leichnam in einer Grube verscharren lassen wollten. Daraufhin seien die Täter von Krankheiten befallen worden, die erst nach ihrer persönlichen Umkehr zur Kirche von ihnen gewichen seien.⁵² Eine Kanonisation wäre ohne diese kolportierten Geschehnisse kaum möglich gewesen, da Informationen über ihr Leben fehlten, aus denen ein heroischer Tugendgrad feststellbar gewesen wäre. Mit Bezugnahme auf diese wunderbaren Ereignisse wurden die Konsultoren ausgeschaltet und man stellte, so Stefan Samerski, die Arbeitsweise der Ritenkongregation auf den Kopf. Durch die zahlreichen Wunder bezeuge Gott die Heiligkeit, menschliches Nachforschen dürfe dieses Zeugnis nicht behindern, so lautete nunmehr die rechtfertigende Argumentation.⁵³ Papst und französischer Episkopat konnten anti-revolutionäre Werte an ihrem Beispiel propagieren, die die ultramontanierte Frömmigkeit besonders verehrte: Virginität und Reinheit, Einfalt und Kindlichkeit, lilienreine Unschuld.⁵⁴ Gegen die Moderne und ihre Protagonisten konnte man sich aber auch noch

⁴⁹ Marina Caffiero: Un santo per le donne. B. G. Labre e la femminilizzazione del cattolicesimo tra Settecento e Ottocento. In: *Memoria. Rivista di storia delle donne* 30 (1991) 3, S. 89–106; dies.: *Naissance et construction d'un culte à la fin du dix-huitième siècle: Benoît-Joseph Labre (1748–1783)*. In: Louis Châtellier (Hg.): *Religions en transition dans la seconde moitié du XVIIIe siècle*. Oxford 2000, S. 187–197.

⁵⁰ Alfonso Maria de Liguori: *La fedeltà de' Vassalli verso Dio li rende anche fedeli al loro principe*. In: *Opere di San Alfonso Maria de Liguori. Opere ascetiche*, Bd. 2. Turin 1846, S. 505–514.

⁵¹ Samerski: *Himmel* (wie Anm. 9), S. 319–333; die Rezeptionsgeschichte des Redemptoristen-gründers, besonders seiner Moralthologie und Frömmigkeit, analysiert: Otto Weiß: *Deutsche oder römische Moral? – oder: Der Streit um Alfons von Liguori. Ein Beitrag zur Auseinandersetzung zwischen Romanismus und Germanismus im 19. Jahrhundert* (= *Quellen und Studien zur neueren Theologiegeschichte*, Bd. 5). Regensburg 2001.

⁵² Samerski: *Himmel* (wie Anm. 9), S. 334.

⁵³ Ebd., S. 338f.

⁵⁴ Ebd., besonders: S. 341, S. 343.

direkter wenden: Bei der Kanonisation des in Saragossa 1485 erschlagenen Inquisitors Pedro de Arbués entwarf der *Promotor fidei* ein Programm, nach dem die Inquisition ein Heilmittel für das 19. Jahrhundert sei, da die Zeitgenossen ohne diese zügellos und im Überfluss lebten. Das Sterben des Inquisitors wurde in die Nähe des Sterbens Christi im Dekret *super tuto* gestellt, da an beiden die Juden schuld seien. Der Hagiograf Giuseppe Cozza wertete die Heiligsprechung als Signal gegen den Rationalismus;⁵⁵ im „Compendium historiae“ zur Heiligsprechung werden als die wahren Juden unserer Tage die Freimaurer identifiziert.⁵⁶

Weitere Tendenzen waren: Während in den Pontifikaten seit dem 18. Jahrhundert alle Jesuitencausen faktisch ins Stocken gekommen waren, bedeutete der Pontifikat Pius' IX. auch für diese einen quantitativen und qualitativen Sprung, verbunden mit einem Mentalitätswechsel in der Ritenkongregation⁵⁷ zugunsten der engen Interessenkoalition von Papst und Orden. Der enorme Aufschwung des Typus des Missionsheiligen in Fernost und Südamerika diente dem Ansehen des Papstes als universaler moralischer Autorität; Martyrium als Kategorie für die Heiligsprechung wurde immer wichtiger, bei einer gleichzeitigen Aufweichung der dafür geltenden strengen Kriterien. Märtyrerhafte Gesinnung war ja auch notwendig, um Papst und Kirche gegen den bösen rationalistischen Zeitgeist zu verteidigen. Bewusst wurde von Pius IX. das Leben der neuen Heiligen auf die Erfordernisse der Gegenwart umgedeutet. Über Josaphat Kuncewycz, der als Erster beim mit viel Pomp gefeierten Apostelmartyrium 1867 kanonisiert wurde, hieß es beispielsweise, er sei nicht etwa als Vorkämpfer der Kirchenunion von Brest-Litowsk im Zusammenhang mit der polnischen Katholisierungspolitik gestorben, sondern er habe den Opfertod für den päpstlichen Primat erlitten. Dabei wurde Bezug genommen auf das eigene Jahrhundert des Papstes, in dem sich die Pforten der Hölle geöffnet hätten.⁵⁸

Natürlich lebten auch die alten Strukturmerkmale in der Praxis der Ritenkongregation fort. Noch immer waren es vor allem Italiener, besonders Südtaliener und Römer, dazu vor allem Ordensleute, die selig- und heiliggesprochen wurden; adelige Herkunft blieb im 19. Jahrhundert noch immer ein Vorteil. Dennoch hat, so Stefan Samerski, Pius IX. „ganz neue Kapitel der Heiligentypologie“ aufgeschlagen; die Heiligen wurden „in sein kirchenpolitisches Programm integriert,

⁵⁵ „Mentre nell'Europa ferve una guerra secolare del razionalismo contro la fede, mentre molte altere fronti non vogliono inchinarsi innanzi alla Croce, e molti intelletti procaci superbendo di sé isdegnano stoltamente di seguir quella luce che nella rivelazione brilla dal fonte dell'eterna vita.“ Giuseppe Cozza-Luzi: Della vita, miracoli e culto del martire S. Pietro de Arbues canonico regolare della chiesa metropolitana di Saragozza. Rom 1867, S. IV. In der Vorrede werden auch die übrigen hier behandelten Heiligsprechungen unter Pius IX. in diesen Kontext des Anti-Rationalismus gestellt. Das Dekret der Ritenkongregation, in dem das Leben des Inquisitors mit dem Leben Jesu Christi, der auch von den Juden hingerichtet worden sei, parallel gesetzt wird, ist abgedruckt in: ebd., S. 249-254.

⁵⁶ Samerski: Himmel (wie Anm. 9), S. 164.

⁵⁷ Ebd., S. 300.

⁵⁸ Ebd., S. 153f.

das aus Heiligen Chiffren, aus Tugenden Ideologie und aus der Ritenkongregation ein Propagandainstrument formte“.⁵⁹ In den folgenden Pontifikaten haben sich diese Grundlinien durchgehalten, auch wenn je eigene Akzentsetzungen erfolgten. Man denke an die Fortführung der Causen von durch Pius IX. in anti-rationalistischem Kontext Seliggesprochenen, etwa Benoît-Joseph Labres und der Jesuiten Petrus Claver und Jan Berchmans durch Leo XIII., dessen Kanonisationspolitik noch zeitnah-praktischere Interessen verfolgte, der aber der große Förderer der Herz-Jesu-Verehrung mit ihrem Sühnegedanken für die Sünden der Moderne, der ihr seit der Französischen Revolution immer mehr zuwuchs, war.⁶⁰ Benedikt XV. hat dann 1920 Marguérite-Marie Alacoque, die Pius IX. beatifizierte, kanonisiert.⁶¹ Unter Pius X. hatte die Verehrung anti-rationalistischer und anti-revolutionärer Heiliger Konjunktur, hier anzuführen sind die intensive persönliche Verehrung des Papstes für den Pfarrer von Ars (1905 selig-, 1925 heiliggesprochen)⁶² und die Kanonisation der Jeanne d'Arc mit royalistischen Implikationen in Frankreich.⁶³ Immer wieder wurden visionär begabte Frauen dem Volk zur Verehrung vorgestellt, die Franziskaneroberein Crescentia Höß in Kaufbeuren im Jahre 1900 (Seligspredung, die Heiligspredung erfolgte 2001) etwa,⁶⁴ oder Anna Maria Taigi im Jahr 1920 (Seligspredung), deren *corpus incorruptum* in Rom in San Crisogono zu verehren ist.⁶⁵

⁵⁹ Ebd., S. 137f.

⁶⁰ Daniele Menozzi: *Sacro Cuore. Un culto tra devozione interiore e restaurazione cristiana della società*. Rom 2001, S. 84–89, S. 171–240.

⁶¹ Ebd., S. 262–281.

⁶² Bei der Ansprache zu seinem Goldenen Priesterjubiläum 1908 erklärte er etwa feierlich, dass alles Wissen und alle praktischen Begabungen des Priesters ohne Heiligkeit und Leben aus der Übernatur nutzlos seien; umgekehrt gelinge einem heiligen Priester alles. Der Pfarrer von Ars sei deshalb der perfekte Seelsorger und der lebendige Beweis hierfür; für den Papst sei es eine Freude, ihn seliggesprochen zu haben. „Cet élan de joie de Pie X fait mieux percevoir une affinité intime avec le Curé d'Ars, qu'il donna en exemple et pour patron céleste à tous les curés de l'Univers, et dont l'image restera sur son bureau jusqu'à sa mort.“ Hary Mitchell: *Pie X et la France*. Paris 1954, S. 174.

⁶³ James F. McMillan: *La riappropriazione di una martire: I cattolici francesi e il culto di Giovanna d'Arco*. In: Emma Fattorini (Hg.): *Santi, culti, simboli nell'età della secolarizzazione (1815–1915)*. Turin 1997, S. 285–299; Philippe Boutry: *Jeanne d'Arc et la Papauté*. In: *Nations et Saint-Siège au XXe siècle. Actes du colloque de la Fondation Singer-Polignac* (Paris, octobre 2000), sous la direction d'Hélène Carrère d'Encausse et de Philippe Levillain. Paris 2003, S. 161–196; zu Pius XI. und den katholischen Opfern der Französischen Revolution: ders.: *Hagiographie, histoire et Révolution française. Pie XI et la béatification des martyrs de septembre 1792 (17 octobre 1926)*. In: Achille Ratti: *Pape Pie XI. Actes du colloque organisé par l'École française de Rome en collaboration avec l'Université de Lille III – Greco n.º 2 du CNRS, l'Université degli studi in Milano, l'Università degli studi di Roma – „La Sapienza“, la Biblioteca Ambrosiana* (Rome, 15–18 mars 1989) (= *Collection de l'École française*, Bd. 223). Rom 1996, S. 305–355.

⁶⁴ Zu ihr: Manfred Weitlauff: *Die selige Maria Crescentia Höß von Kaufbeuren*. In: Georg Schwaiger (Hg.): *Bavaria Sancta. Zeugen christlichen Glaubens in Bayern*, Bd. 2. Regensburg 1971, S. 242–282.

⁶⁵ Francesco de Palma: *Il modello laicale di Anna Maria Taigi*. In: Fattorini (Hg.): *Santi* (wie Anm. 63), S. 529–546.

Zusammenfassung

1. Die Praxis der Heiligenverehrung in der Kirche unterlag lange Zeit der Tendenz der zunehmenden Kontrolle und Zentralisierung, besonders aber einer verfahrenstechnischen und einer inhaltlichen Rationalisierung und Moralisierung.
2. Diese Rationalisierung war aber insofern unvollständig, als formal doch faktisch der konkrete päpstliche Wille und damit mikropolitischer Einfluss entscheidend blieb und inhaltlich den Wundern weiterhin eine entscheidende Bestätigungsfunktion zukam.
3. In der anti-rationalistischen Defensive des Papsttums konnten diese Unvollständigkeiten seit Pius IX. genutzt werden, um der kirchlichen Kanonisationspraxis eine demonstrativ-ideologische Ausrichtung gegen den Zeitgeist und für den päpstlichen Primat zu geben.
4. Darin offenbaren sich Züge einer neuen ultramontanen Frömmigkeit, die Reinheit und Unschuld, Kindlichkeit, Einfachheit und Demut verstärkt stolzer Intellektualität entgegensetzte und Sühne und Mitopfern gegen die Ausschweifungen der Gegenwart propagierte. Die Übernatur und die Wunder wurden an den Heiligen empirisch fassbar. Dazu kam der Versuch, die Gläubigen bis zum Martyrium gegen eine Gegenwart zu immunisieren, in der sich aus Sicht der Kirchenoberen mit den modernen Ideologien die Pforten der Hölle gegen das Papsttum aufgetan hatten.

„So hat denn das Vatikanische Konzil recht“, so das Fazit des Jesuiten Konstantin Kempf in seinem weitverbreiteten Werk über die Heiligkeit der Kirche aus dem Jahr 1929, „wenn es die Welt hinweist auf die außerordentliche Heiligkeit der Kirche als ein sicheres Zeichen dafür, daß Christus in ihr lebt und wirkt. Die Heiligen der Kirche sind Juwelen, die nur im Geschmeide der wahren Braut Christi sich befinden können.“⁶⁶

Abstract

Canonization processes and the Church's ideal of sanctity have evermore been formalized, rationalized and moralized. This development has, however, remained incomplete: the processes could in most cases only be concluded by means of a papal dispensation, which is why aegis and clientelism remained central legalities. Miracles maintained their crucial confirming function; the pope alone could exempt from their existence. Thus, 19th century papacy could integrate canonizations into its goals: the defence of rationalism and modernity, the universalization and centralization of the Church and the promotion of the Jesuit order. In this manner, ultramontane piety propagated the evolvment of supernatural life in the soul and the empirical perception of miracles against the rationalism and materialism of the time.

⁶⁶ Konstantin Kempf: Die Heiligkeit der Kirche im 19. Jahrhundert. Ein Beitrag zur Apologie der Kirche. Einsiedeln u. a. ⁸1928, S. 597.

Bernhard Schneider

Marienerscheinungen im 19. Jahrhundert

Ein Phänomen und seine Charakteristika

Marienerscheinungen¹ erreichen mittlerweile das Genre des historischen Romans. So thematisiert Astrid Fritz in ihrem Roman „Die Bettelprophetin“² das Schicksal von Therese Ludwig, der „Prophetin von Weißenau“ – uneheliche Tochter einer Vagantin und später selbst eine in Oberschwaben vagierende verarmte Magd. Wegen ihrer angeblichen Marienerscheinungen erregte sie in den Revolutionsjahren 1848/49 für eine kurze Zeit öffentliche Aufmerksamkeit und alarmierte die kirchliche wie die staatliche Obrigkeit. Das Beispiel belegt den gelungenen Transfer kirchenhistorischer Forschungen, denn den Grundstoff für diesen Roman hat Dominik Burkard mit einem Aufsatz im „Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte“ geliefert, auf den die Verfasserin intensiv (und weitgehend korrekt) zurückgreift.³

Damit sind nun schon indirekt mehrere wichtige Hinweise für mein Thema gegeben: Marienerscheinungen im 19. Jahrhundert haben etwas mit Frauen, mit Armut, mit überrascht bis verängstigt reagierenden Obrigkeiten zu tun. Sie konnten zu einem öffentlichen Großereignis, einem Medienereignis und einem Politikum werden. Das Phänomen „Marienerscheinung“ erreichte im Katholizismus des 19. und des 20. Jahrhunderts weltweit eine außerordentliche Resonanz, wofür nur auf die noch immer jährlich vielen Millionen Besucher beziehungsweise Pilger an Orten von Marienerscheinungen hingewiesen sein soll. Allein nach Lourdes kommen pro Jahr knapp sechs Millionen Besucher/Pilger.⁴ Trotz dieser unübersehbar großen Resonanz blieb das Thema in der kirchen- und allgemeinhistorischen Forschung lange vernachlässigt. Sich ihm als (Kirchen-)Historiker zu widmen, kam nach einer

¹ Der Begriff „Marienerscheinung“ wird im Folgenden als rein beschreibender Oberbegriff gebraucht; es ist damit keine Aussage darüber getroffen, ob und in welcher Weise ein Phänomen im Sinne der kirchlichen Prüfverfahren als übernatürliches Geschehen zu gelten hat. Als erste terminologische Annäherung vgl. Wolfgang Beinert: Art. Marienerscheinungen. In: LThK, Bd. 6 (31997), Sp. 1369f. Vgl. auch Hermann Lais: Art. Erscheinungen. In: Marienlexikon, Bd. 2 (1989), S. 395–398.

² Vgl. Astrid Fritz: Die Bettelprophetin. Historischer Roman. Reinbek bei Hamburg 2011.

³ Vgl. Dominik Burkard: Die Prophetin von Weißenau und die „andere Revolution“. In: RoJKG 20 (2001), S. 211–237.

⁴ Vgl. Klaus Nientiedt: Nachwirkungen der Erscheinungen. Lourdes und seine Wallfahrt im Spiegel der Literatur. In: HerKorr 62 (2008), S. 299–303, hier: S. 299.

Bemerkung Thomas Kselmans noch vor nicht allzu langer Zeit einem beruflichen Selbstmord gleich.⁵ Spätestens mit David Blackbourns preisgekröntem und bestens verkauftem Buch über die Marienerscheinungen im saarländischen Marpingen (1876) hat sich das geändert.⁶ Blackbourn bietet in Verbindung mit der brillanten Fallstudie auch einen luziden Überblick über das Phänomen, dem die vorliegende Skizze viel verdankt. Eine umfassende (kirchen-)historische Bearbeitung steht in der deutschen Forschung noch immer aus, doch gibt es für einzelne Perioden wichtige Studien oder Abrisse.⁷ In der französischen und angelsächsischen Historiografie liegen dagegen erste umfassendere Darstellungen vor.⁸

Das Ziel meiner Skizze ist es zunächst, den für das Phänomen „Marienerscheinung“ zentralen kirchen- und frömmigkeitsgeschichtlichen Kontext knapp zu umreißen. Um das Phänomen in seinem ganzen erstaunlichen Ausmaß überhaupt zu erfassen und um einige Entwicklungslinien aufzuzeigen, wird in einem zweiten Schritt der Versuch unternommen, die vorhandenen Daten zu den Marienerscheinungen des 19. Jahrhunderts statistisch auszuwerten. Daran anschließend sollen einige zentrale Aspekte des Phänomens in thesenhaft geraffter Form herausgearbeitet werden, um eine Schneise in das Dickicht der Einzelfälle und Details zu schlagen.

Das sogenannte „marianische Zeitalter“ und die ultramontane Wende in der Kirche

Der Siegeszug einer Frömmigkeit unter ultramontanen Vorzeichen ging einher mit dem Beginn des sogenannten „marianischen Zeitalters“ oder „Marianischen

⁵ Thomas Kselman: How abundant is „Abundant History“? In: Randall J. Stephens (Hg.): *Recent Themes in American Religious History*. Columbia 2009, S. 140–145, hier: S. 140.

⁶ Vgl. David Blackbourn: *Wenn ihr sie wieder seht, fragt wer sie sei. Marienerscheinungen in Marpingen – Aufstieg und Niedergang des deutschen Lourdes*. Reinbek bei Hamburg 1997. Das Buch erschien zuerst als: *Marpingen. Apparitions of the Virgin Mary in Bismarckian Germany*. Oxford 1993.

⁷ Die Überblicksdarstellung von Monika Hauf verfolgt keine streng wissenschaftlichen Ambitionen und ist auch nicht frei von Einseitigkeiten: Monika Hauf: *Marienerscheinungen. Hintergründe eines Phänomens*. Düsseldorf 2006. Hervorzuheben ist für das 20. Jahrhundert Monique Scheer: *Rosenkranz und Kriegsvisionen. Marienkulte im 20. Jahrhundert*. Tübingen 2006, hier auch: S. 33–38 ein knapper Forschungsüberblick. Für das 19. Jahrhundert sehr instruktiv: Elke Pahud de Mortanges: *Irre – Gauklerin – Heilige? Inszenierung und Instrumentalisierung frommer Frauen im Katholizismus des 19. Jahrhunderts*. In: SZRKG 100 (2006), S. 203–225; Helmut Zander: *Maria erscheint in Sievernich. Plausibilitätsbedingungen eines katholischen Wunders*. In: Alexander C. T. Geppert/Till Kössler (Hg.): *Wunder. Poetik und Politik des Staunens im 20. Jahrhundert*. Berlin 2011, S. 146–176, besonders: S. 149–159. Eine interdisziplinäre Annäherung an das Phänomen bietet: Bernhard Schneider (Hg.): *Maria und Lourdes. Wunder und Marienerscheinungen in theologischer und kulturwissenschaftlicher Perspektive*. Trier 2008.

⁸ Vgl. Joachim Boufflet/Philippe Boutry: *Un signe dans le ciel. Les apparitions de la Vierge*. Paris 1997; Yves Chiron: *Enquête sur les apparitions de la Vierge*. Paris 1995; Sandra L. Zimdars-Swartz: *Encountering Mary. From La Salette to Medjugorje*. Princeton 1991.

Jahrhunderts“.⁹ Es lässt sich grob durch die beiden Mariendogmen von 1854 (Unbefleckte Empfängnis Mariens) und 1950 (Leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel) datieren.¹⁰ Die Überwindung der „marianischen Rezessionsperiode“, wie man die Aufklärung verschiedentlich charakterisiert hat,¹¹ datiert freilich im Blick auf den deutschen Kulturraum früher: In der Wiederentdeckung Mariens in den Romantiker-Kreisen¹² wie im Wiederaufleben traditionsreicher Marienwallfahrten in den 1830er und 1840er Jahren war das erkennbar.¹³ Darüber hinaus kann hier auch gar nicht allgemein von einem Abriss marianischer Frömmigkeit ausgegangen werden, hatte sich im öffentlich-kirchlichen Gebrauch wie in der privaten Praxis doch zum Beispiel das Beten des Rosenkranzes vielerorts gehalten.¹⁴

Kennzeichnend für dieses „marianische Zeitalter“ in der Frömmigkeitsgeschichte war allerdings nicht einfach eine Reprise der vorauflärerischen barocken Frömmigkeit, sondern prägend wurden einige neue Initiativen. Stark trat dabei das Geheimnis der Unbefleckten Empfängnis in den Vordergrund, so bei der Devotion um die sogenannte Wundertätige beziehungsweise Wunderbare Medaille. Von ihr sollen seit 1832 bis zum Ende des 19. Jahrhunderts nach Schätzungen eine

⁹ Anton Ziegenaus (Hg.): *Das marianische Zeitalter. Entstehung – Gehalt – bleibende Bedeutung*. Regensburg 2002.

¹⁰ Neben Ziegenaus (Hg.): *Zeitalter* (wie Anm. 9) vgl. dazu und zum Folgenden auch: Andreas Heinz: *Maria in Liturgie und Frömmigkeit des Marianischen Jahrhunderts*. In: Schneider (Hg.): *Maria und Lourdes* (wie Anm. 7), S. 56–85; Andreas J. Kotulla: „Nach Lourdes“. *Der französische Marienwallfahrtsort und die Katholiken im Deutschen Kaiserreich (1871–1914)*. München 2006, hier: S. 25–34; Stefano De Fiores: *Maria in der Geschichte von Theologie und Frömmigkeit*. In: Wolfgang Beinert/Heinrich Petri (Hg.): *Handbuch der Marienkunde*, Bd. 1. Regensburg 2006, hier: S. 208–219.

¹¹ Heinz: *Maria* (wie Anm. 10), S. 57. Vgl. auch Joachim Schmiedl: „...die Jungfrau Maria recht in ihrer himmlischen Vollkommenheit zu malen“ (Wilhelm Heinrich Wackenroder). *Der marianische Aufbruch des 19. Jahrhunderts zwischen Aufklärung und Ultramontanismus*. In: Ziegenaus (Hg.): *Zeitalter* (wie Anm. 9), S. 97–119.

¹² Vgl. zur Wiederentdeckung in der Romantik: Herbert Uerlings: *Maria in der Literatur der Romantik. Eine (Wieder)Entdeckung?* In: Schneider (Hg.): *Maria und Lourdes* (wie Anm. 7), S. 86–114; Theodor Rutt: *Marianisches Gedankengut in der Dichtung der deutschen Romantik*. In: *De cultu Mariano saeculis XIX–XX*, Bd. 7. Rom 1991, S. 23–62.

¹³ Sowohl der Kampf um die Wallfahrten als auch die erkennbare Wiederbelebung sind für das Rheinland am besten aufgearbeitet. Vgl. Volker Speth: *Katholische Aufklärung, Volksfrömmigkeit und ‚Religionspolizey‘. Das rheinische Wallfahrtswesen von 1816 bis 1826 und die Entstehungsgeschichte des Wallfahrtsverbots von 1826. Ein Beitrag zur aufklärerischen Volksfrömmigkeitsreform (= Europäische Wallfahrtsstudien, Bd. 5)*. Frankfurt a. M. u. a. 2008; für die Weiterentwicklung: ders.: *Katholische Aufklärung und Ultramontanismus, Religionspolizey und Kultfreiheit, Volkseigensinn und Volksfrömmigkeitsformierung. Das rheinische Wallfahrtswesen von 1826 bis 1870*. Frankfurt a. M. 2010; Peter Dohms: *Rheinische Wallfahrten des 19. und 20. Jahrhunderts im Spannungsfeld von Kirche und Staat*. Siegburg 2005.

¹⁴ Das habe ich am Beispiel des Bistums Trier aufgezeigt. Vgl. Bernhard Schneider: *Katholiken und Seelsorge im Umbruch von der traditionellen zur modernen Lebenswelt*. In: Martin Persch/Bernhard Schneider (Hg.): *Auf dem Weg in die Moderne 1802–1880 (= Geschichte des Bistums Trier, Bd. 4)*. Trier 2000, S. 275–369, hier: S. 297–299.

Milliarde geprägt worden sein.¹⁵ Weiteren Auftrieb erhielt die Verehrung Mariens durch die 1836 in Paris gegründete Herz-Mariä-Bruderschaft, in deren Spiritualität das unbefleckte Herz Mariens und die Bekehrung der Sünder durch den Beistand Mariens im Mittelpunkt stand.¹⁶ Eine dritte Innovation aus den romanischen Ländern kam um 1840 in Gestalt der Maiandacht in den deutschsprachigen Raum.¹⁷ Ein Anstoß von außen war gewiss auch die von Pius IX. 1854 vorgenommene feierliche Erklärung über die Unbefleckte Empfängnis Mariens.¹⁸ Auf sie wurde in katholischen Teilen Deutschlands verschiedentlich mit dem Bau von Mariensäulen an gut sichtbaren Plätzen als öffentliche Glaubensdemonstration reagiert.¹⁹

Hinzu kam schließlich eine ganze Serie von Marienerscheinungen. Sie waren so wenig wie Marienbruderschaften oder marianisch geprägte Andachten eine völlig neue Erfindung.²⁰ Dennoch: Sie entfalteten ein anderes Profil und erlangten eine andere Relevanz.

Marienerscheinungen im 19. Jahrhundert – Eine statistische Annäherung

Nähert man sich dem Phänomen über den für Theologen eher weniger üblichen Weg der Statistik, dann ergeben sich eine Reihe von ersten Aufschlüssen. Man muss sich dafür allerdings bislang mangels besserer Alternativen²¹ der nicht streng

¹⁵ Zu der die Prägung der Medaille auslösenden Marienerscheinung vgl. Boufflet/Boutry: *Signe* (wie Anm. 8), S. 108–115; Chiron: *Enquête* (wie Anm. 8), S. 174–180; René Laurentin: *Catherine Labouré. Documents*. 2 Bde. Paris 1980. Speziell zur Medaille: Werner Durrer (Hg.): *Siegeszug der wunderbaren Medaille. Jestetten 1980*.

¹⁶ Vgl. Norbert Busch: *Katholische Frömmigkeit und Moderne. Die Sozial- und Mentalitätsgeschichte des Herz-Jesu-Kultes in Deutschland zwischen Kulturkampf und Erstem Weltkrieg*. Gütersloh 1997, hier: S. 112–129.

¹⁷ Vgl. Heinz: *Maria* (wie Anm. 10), S. 78–80; Kurt Küppers: *Marienfrömmigkeit zwischen Barock und Industriezeitalter. Untersuchungen zur Geschichte und Feier der Maiandacht in Deutschland und im deutschen Sprachgebiet*. St. Ottilien 1987.

¹⁸ Zum theologischen Gehalt vgl. knapp De Fiores: *Maria* (wie Anm. 10), S. 210–212; Rudolf Vorderholzer: *Vor-erwählt und voll-erlöst. Der Marienglaube der Kirche in den Dogmen von 1854 und 1950*. In: Schneider (Hg.): *Maria und Lourdes* (wie Anm. 7), S. 33–56.

¹⁹ Vgl. Arthur Fontaine: *Die Marienstätten am Trierer Markusberg. Das Ensemble von Mariensäule, Mariahilf-Kapelle und Stationsweg*. Trier 2010 (dort auch zahlreiche andere Beispiele aus dem übrigen deutschsprachigen Raum für Mariensäulen nach 1854). Zur älteren Tradition und ihrem kriegerischen Kontext vgl. Scheer: *Rosenkranz* (wie Anm. 7), S. 313–337.

²⁰ Zu den Marienerscheinungen vor dem 19. Jahrhundert vgl. Boufflet/Boutry: *Signe* (wie Anm. 8), S. 19–109; Chiron: *Enquête* (wie Anm. 8), S. 50–167; Hauf: *Marienerscheinungen* (wie Anm. 7), S. 39–70.

²¹ Boufflet/Boutry: *Signe* (wie Anm. 8), S. 95–230 sowie Chiron: *Enquête* (wie Anm. 8), S. 168–252 dokumentieren ebenfalls eine größere Anzahl von Marienerscheinungen. Für die einzelnen Fälle ist ein Abgleich möglich mit: René Laurentin/Patrick Sbalchiero (Hg.): *Dictionnaire des „apparitions“ de la Vierge Marie. Inventaire des origines à nos jours; méthodologie, bilan interdisciplinaire, prospective*. Paris 2007. Da dieses Lexikon die Erscheinungen allerdings nicht in chronolo-

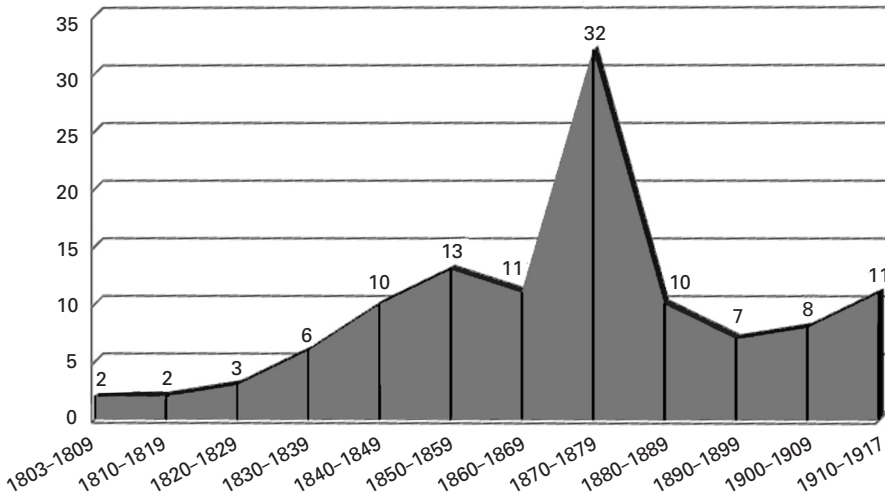


Abb. 1: Zahl der Marienerscheinungen in Europa, 1803–1917.

wissenschaftlich orientierten und in der Datenbasis durchaus kritisierbaren Zusammenstellung von Gottfried Hierzenberger und Otto Nedomansky bedienen. Trotz des Anspruchs, eine vollständige Dokumentation zu bieten, fehlt etwa der Fall der „Bettelprophetin“, bei anderen Fällen ist das Ereignis in seiner Faktizität strittig.²² Demnach gab es zwischen 1803 und 1917 weltweit 129 Marienerscheinungen, davon 115 in Europa.²³ Es lässt sich ganz klar eine Art Konjunktur erkennen.

Die ersten Jahrzehnte des 19. Jahrhunderts kannten noch kaum Marienerscheinungen. Man kann in diesem Zusammenhang auf die reservierte bis feindselige Haltung sowohl ziviler als auch kirchlicher Autoritäten gegenüber solchen und damit verwandten Phänomenen (Wallfahrten allgemein) verweisen, sodass hier kaum Entfaltungsmöglichkeiten bestanden.²⁴ Den absoluten Höhepunkt erreichte das Phänomen in der Untersuchungszeit mit 32 Marienerscheinungen zwischen 1870 und 1879, davon allein 25 in den ersten fünf Jahren des Jahrzehnts.

gischer Ordnung bietet, ist es für eine statistische Auswertung nur schwer und mit sehr großem Aufwand nutzbar.

²² Vgl. Gottfried Hierzenberger/Otto Nedomansky: *Erscheinungen und Botschaften der Gottesmutter Maria*. Vollständige Dokumentation durch zwei Jahrtausende. Augsburg 1998 (hier sind die Erscheinungen chronologisch geordnet). Eine (kritische) Würdigung bietet die Rezension durch Anton Ziegenaus. In: *Forum Katholische Theologie* 9 (1993), S. 234f. Hinweise zu den Verfassern bietet René Laurentin: *Art. Hierzenberger (Gottfried)*. In: Ders./Sbalchiero (Hg.): *Dictionnaire* (wie Anm. 21), S. 437.

²³ Vgl. Hierzenberger/Nedomansky: *Erscheinungen* (wie Anm. 22), S. 183–266.

²⁴ So Boufflet/Boutry: *Signe* (wie Anm. 8), S. 104.

Diese Marienerscheinungen verteilten sich sehr ungleichmäßig über die europäische Landkarte:

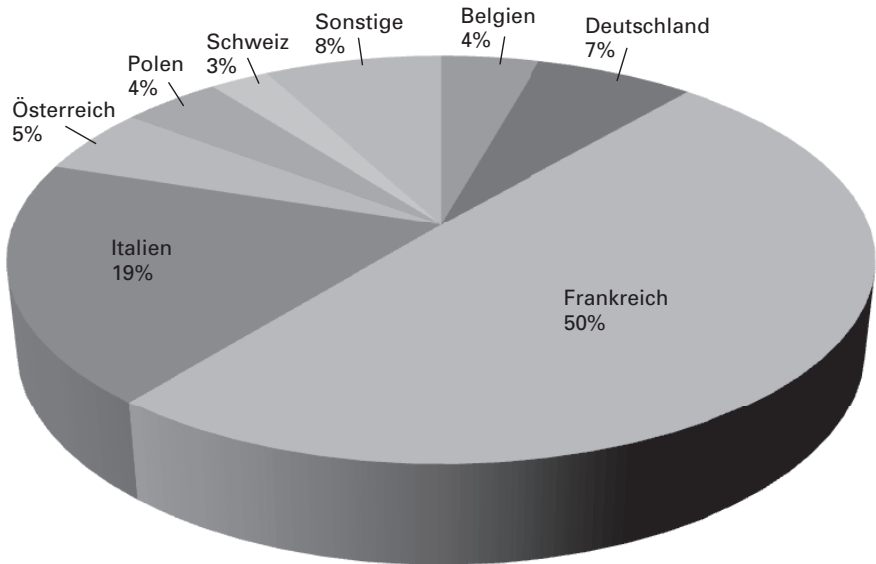


Abb. 2: Zahl der Marienerscheinungen 1803–1917 in Europa nach Ländern.

Nicht weniger als die Hälfte aller Erscheinungen fand auf französischem Boden (das Elsass und Lothringen – unabhängig von seiner faktischen politischen Zugehörigkeit zum Deutschen Reich ab 1871 – eingeschlossen) statt. Frankreich weist nicht nur die meisten, sondern auch die wichtigsten Marienerscheinungen auf, das heißt die leitbildlichen, einen neuen Erscheinungsstandard definierenden Erscheinungen: 1830 Paris/Rue du Bac (Catherine Labouré), 1846 La Salette, 1858 Lourdes. Diese auffällige Häufung ließ manche Autoren in der frommen französischen Literatur von einer „Privilegierung“ und einer besonderen marianischen Mission Frankreichs sprechen.²⁵ Neben Frankreich fällt Italien als Land mit besonders vielen Marienerscheinungen im Untersuchungszeitraum auf, wenngleich mit großem Abstand. Gegen die zunächst nahe liegende Annahme, die Zahl der Marienerscheinungen korreliere mit der Katholikenzahl, sprechen der nahezu völlige Ausfall der iberischen Halbinsel und die schwache Resonanz in Österreich.

Dabei ereigneten sich allerdings die Marienerscheinungen auch innerhalb der verschiedenen Länder nicht gleichmäßig über den gesamten Untersuchungszeitraum.

²⁵ Von einer „französischen Schöpfung“ des neuen Standards spricht Blackburn: Marpingen (wie Anm. 6), S. 40. Hinweise zur genannten Interpretation bei Chiron: Enquête (wie Anm. 8), S. 33.

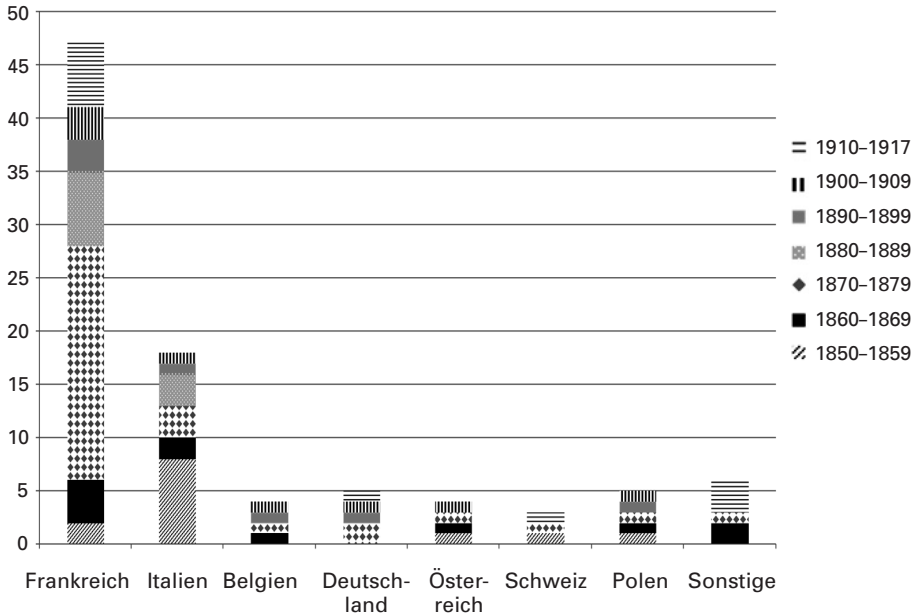


Abb. 3: Verteilung der Marienerscheinungen nach Jahrzehnten im Ländervergleich, 1850–1917.

38% aller „französischen“ Erscheinungen fallen in ein einziges Jahrzehnt: Es war das Frankreich des Französisch-Deutschen Krieges, der Kommune, der Niederlage und eines Neubeginns zunächst unter konservativen Vorzeichen im sogenannten „ordre moral“.²⁶ Der Höhepunkt an Erscheinungen in Frankreich fiel in den Jahren 1870 bis 1875 mit der damals in weiten Kreisen des katholischen Frankreich dominanten Überzeugung zusammen, Frankreich habe den verlorenen Krieg als Strafe anzusehen und für seine Verfehlungen (Abweichen vom Christentum) Sühne zu leisten. Der Bau von Sacré-Cœur auf dem Montmartre, das Aufblühen von Lourdes zu einem Nationalheiligtum und eben die vielen neuen Marienerscheinungen können als Ausdruck einer solchen demonstrativen religiösen Erneuerung gelten. In Italien konzentriert sich das Phänomen auf die stürmischen Anfänge der sogenannten Krise des Kirchenstaats in den Jahren 1850 bis 1859 (36,36%).

Auch für Deutschland ergibt sich aus der Statistik eine in etwa ins Bild passende Tendenz: Marienzeit heißt Kulturkampfzeit und man denkt unwillkürlich an Jakob Mohrs in dieser Zeit entstandenes Lied „Ein Haus voll Glorie schauet“: „Ob auch der Feind ihm dräue, anstürmt der Hölle Macht, des Heilands Lieb und Treue auf seinen Zinnen wacht. Dem Sohne steht zur Seite die reinste der Jung-

²⁶ Zu dieser Phase und ihrer Relevanz für die Marienverehrung in Frankreich vgl. Kotulla: Lourdes (wie Anm. 10), S. 64–85.

fraun; um sie drängt sich zum Streite die Kriegsschar voll Vertraun. Auf, eilen liebentzündet auch wir zum heiligen Streit!“²⁷ Man kann also zunächst mit einiger Berechtigung einen Zusammenhang zwischen besonders starken Krisen und der Zahl der Marienerscheinungen konstruieren.²⁸

Marienzzeit war nicht selten Kriegszeit und die sorgenvolle, von Ängsten vor weiteren schlimmen Vorkommnissen geprägte unruhige Zeit nach Kriegen, wie Monique Scheer eindrucksvoll für das 20. Jahrhundert gezeigt hat.²⁹ Die Daten zum 19. Jahrhundert bieten einige Anhaltspunkte, die es plausibel erscheinen lassen, den Befund auch auf diese Periode zu übertragen. Drei von vier Marienerscheinungen in Frankreich zwischen 1830 und 1839 fallen in das Revolutionsjahr 1830; drei von acht Marienerscheinungen der 1840er Jahre fallen in die Zeit der 1848er Revolution und wir dürfen die Prophetin von Weißenau noch ergänzen. Wie erwähnt, waren die Jahre des Deutsch-Französischen Krieges und die unmittelbar folgenden vier Jahre der absolute Höhepunkt der Erscheinungen schlechthin. Verabsolutieren lässt sich dieses Erklärungsmuster nicht, denn die Verallgemeinerung dieser schönen These stören zwei Beobachtungen. Zum einen die Tatsache, dass in Italien der Zeitraum 1860 bis 1869, der sicher nicht minder dramatisch verlief wie der vorausgegangene, keine auffällig erhöhte Zahl von Marienerscheinungen aufweist. Zum anderen steht erneut die iberische Halbinsel quer zu einem solchen Modell, denn sie war im langen 19. Jahrhundert krisengeschüttelt, wobei Kirche und katholischer Glaube regelmäßig massiv in die Krise involviert waren und als ein stetes Ferment für Konflikte wirkten.³⁰ Wäre es nur nach (Bürger-)Krieg und Revolution gegangen, hätte Maria den Weg nach Spanien und Portugal sicher viel häufiger finden müssen. Zudem war dort durchaus eine lebendige Tradition der Marienverehrung vorhanden, was sich auch in einer Vielzahl von Marienwallfahrtsorten dokumentiert.³¹ Dass der Befund für Spanien und Portugal nicht einfach einer verzerrten Wahrnehmung (oder mangelnder Sprachkompetenz) in der Dokumentation von Hierzenberger/Nedomansky geschuldet ist, ergibt ein Vergleich mit der Liste der Erscheinungsorte bei Boufflet/Boutry, die im Unterschied zu Spätmittelalter, Früher Neuzeit und der Zeit nach dem Ersten Weltkrieg für das 19. Jahrhundert ebenfalls keine Erscheinung nennen.³²

²⁷ Hier nach: Gesang- und Gebetbuch für das Bistum Trier. Trier 1955, Nr. 165 (Einheitslied der deutschen Diözesen).

²⁸ Krisen und damit verbundene kollektive Ängste als gemeinsamer Hintergrund vieler Erscheinungen des 19. und 20. Jahrhunderts hebt hervor: Blackburn: Marpingen (wie Anm. 6), hier: S. 60–62. Ihm folgt auch Pahud de Mortanges: Irre (wie Anm. 7), S. 221.

²⁹ Vgl. Scheer: Rosenkranz (wie Anm. 7), passim und zusammenfassend: S. 409–417.

³⁰ Zur Geschichte/Kirchengeschichte Spaniens im 19. Jahrhundert vgl. in aller Kürze: Walter L. Bernecker: Religion in Spanien. Darstellung und Daten zu Geschichte und Gegenwart. Gütersloh 1995, hier: S. 67–84. Ausführliche Gesamtdarstellungen: Vicente Carcel Orti (Hg.): La Iglesia en España contemporánea (1808–1975) (= Historia de la Iglesia en España, Bd. 5). Madrid 1979; ders.: Historia de la Iglesia en la España contemporánea (siglos XIX y XX). Madrid 2002.

³¹ Vgl. dazu nur German Rovira: Art. Spanien. In: Marienlexikon, Bd. 6 (1994), S. 218–225.

³² Vgl. Boufflet/Boutry: Signe (wie Anm. 8), S. 447–450.

Eine weitere Erklärung für den Konjunkturverlauf der Marienerscheinungen nennt David Blackbourn. Für ihn besteht „ein frappierender Zusammenhang zwischen dem Zeitpunkt der Erscheinungen und dem ökonomischen Zyklus“.³³ Er kann einen solchen Zusammenhang für einige Marienerscheinungen tatsächlich plausibilisieren, den er neben andere Krisenphänomene stellt. Als generelle Erklärung greift dieser Nexus allerdings zu kurz, denn sonst hätte es in der Krisenzeit der napoleonischen Kriege und der massiven Hungerkrisen von 1816/17 einen Boom an Marienerscheinungen geben müssen.

Gegenüber solch „profanen“ Erklärungsmustern hat es unter Zeitgenossen wie Theologen seit dem 19. Jahrhundert natürlich auch nicht an Versuchen gefehlt, in der Abfolge der Erscheinungen einen großen Plan Gottes und Mariens erkennen und geschichtstheologisch sowie eschatologisch ausdeuten zu wollen.³⁴ Marienerscheinungen erscheinen so als Orte der Präsenz des Göttlichen und als Begegnungsstätten zwischen menschlicher und himmlischer Sphäre. Robert Orsi hat diese „culture of presence“ jüngst jener westlichen Modernität „under the sign of absence“ gegenübergestellt, der auch noch die neuere Historiografie zu religiösen Phänomenen wie Marienerscheinungen folge.³⁵ Da es dem Kirchenhistoriker mit seiner beschränkten Werkzeugkiste an wissenschaftlichen Methoden fehlt, einen solchen Plan zu verifizieren (oder zu falsifizieren), soll dem hier nicht näher nachgegangen werden. Immerhin gilt es aber darauf hinzuweisen, dass bei allen Einordnungs- und Erklärungsversuchen, auch bei denjenigen in diesem Beitrag, keiner funktionalistischen Reduktion des Phänomens der Weg geebnet werden soll.³⁶ Die bei wenigstens einem Teil der konkreten historischen Akteure vorhandene Überzeugung, Gott und seine Heiligen, insbesondere Maria, seien bei den Erscheinungen präsent und handelnd tätig und am Ort der Marienerscheinungen berührten sich Erde und Himmel, ist als legitime Deutungsebene ernst zu nehmen. In diesem Sinne sind Marienerscheinungen mit Orsi in der Tat „überschießende“ historische Phänomene, die sich nicht erschöpfen in der Beschreibung ihres sozialen Ortes, ihrer (kirchen-)politischen Instrumentalisierung und so weiter.

Werfen wir noch einen Blick auf diejenigen, die als sogenannte Seher oder Seherinnen eine Marienerscheinung hatten oder vorgaben, eine solche zu haben. Das nachfolgend abgebildete Tortendiagramm signalisiert ein klares Ergebnis. Marien-

³³ Blackbourn: Marpingen (wie Anm. 6), S. 58.

³⁴ Darauf machen aufmerksam: Bouflet/Boutry: *Signe* (wie Anm. 8), S. 115. Speziell dazu Claude Savart: *Cent ans après: Les apparitions mariales en France au XIXe siècle, un ensemble?* In: *Revue d'histoire de la Spiritualité* 48 (1972), S. 205–220. Für die deutschsprachige Mariologie vgl. Manfred Hauke: *Der prophetische Dienst Mariens. Inhaltliche Schwerpunkte der marianischen Botschaften seit 1830.* In: Anton Ziegenaus (Hg.): *Marienerscheinungen. Ihre Echtheit und Bedeutung im Leben der Kirche.* Regensburg 1995, S. 29–62.

³⁵ Robert A. Orsi: *Abundant History. Marian Apparitions as Alternative Modernity.* In: Stephens (Hg.): *Recent Themes* (wie Anm. 5), S. 127–139, hier: S. 130f.

³⁶ Darin sieht auch Kselman die berechnete Dimension von Orsis Kritik an der modernen Geschichtsschreibung zu religiösen Phänomenen, auch wenn er bezweifelt, dass dieser Reduktionismus in den neueren Werken zu Marienerscheinungen tatsächlich verbreitet sei. Kselman: *How abundant* (wie Anm. 5), S. 141.

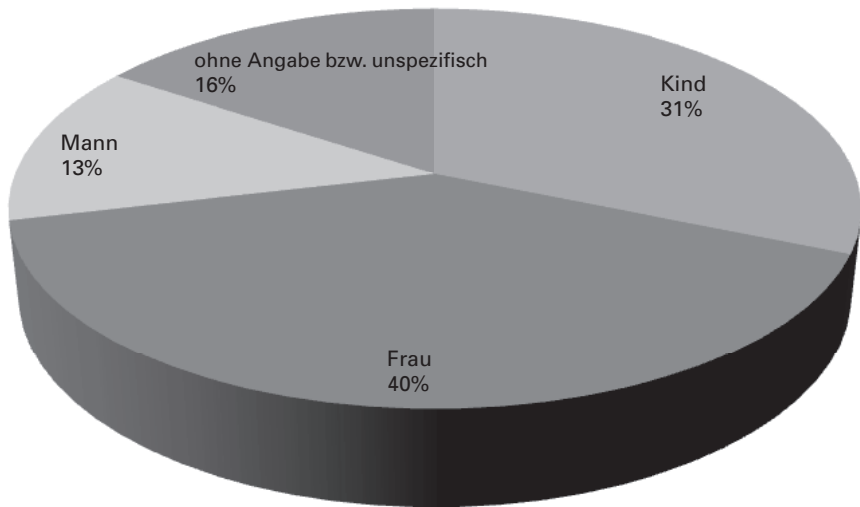


Abb. 4: Verteilung der Seher/Seherinnen bei europäischen Marienerscheinungen von 1803–1917.

erscheinungen im 19. Jahrhundert waren eine Sache von Frauen und Kindern, nicht dagegen von Männern einschließlich des Klerus. Dieses auffällige Profil zeichnet die Marienerscheinungen dieser Periode auch gegenüber denjenigen der vorausgegangenen Tradition deutlich aus, bei denen Erwachsene dominierten und Männer stark als Seher vorkamen.³⁷

Darüber hinaus kann man mit David Blackbourn auch ein bemerkenswertes soziales Profil benennen. Maria zeigte sich nicht nur, aber doch bemerkenswert oft Angehörigen einfacher sozialer Verhältnisse, die zudem überwiegend in ländlichen, nicht selten abgelegenen Regionen lebten.³⁸ Armut, Abhängigkeit, schwere Verlusterfahrungen und Krankheiten bildeten den bevorzugten Hintergrund der Marienerscheinungen im Untersuchungszeitraum. Bei meinen abschließenden Thesen werde ich nochmals auf diese Konstellation eingehen.

Ein letzter statistischer Befund ist noch zu erwähnen: Ausgehend von den 115 dokumentierten Fällen von Marienerscheinungen in den 114 Jahren der Untersuchungszeit erschien die Mutter Gottes also anscheinend jährlich irgendwo in Europa. Das musste die kirchlichen Obrigkeiten, das heißt konkret die in dieser Frage zuständigen Diözesanbischöfe, auf den Plan rufen. Ihnen oblag die Pflicht, solche Phänomene zu untersuchen. Das geschah aber nicht durchgängig und auch

³⁷ Zum Profil der Seher/Seherinnen vgl. Blackbourn: Marpingen (wie Anm. 6), S. 44–53, S. 75–78; Chiron: Enquête (wie Anm. 8), S. 35–38. Auf das Übergewicht von Frauen und Kindern weist u. a. auch hin: Zander: Maria (wie Anm. 7), hier: S. 150–153. Vgl. auch René Laurentin: Art. Enfant. In: Ders./Sbalchiero (Hg.): Dictionnaire (wie Anm. 21), S. 290.

³⁸ Vgl. Blackbourn: Marpingen (wie Anm. 6), S. 44–53. Ergänzend Pahud de Mortanges: Irre (wie Anm. 7), S. 211. Eine theologische Deutung dieses Befundes – als gezielte Zuwendung Gottes und Mariens zu den Schwachen – bei Hauke: Dienst (wie Anm. 34), S. 40.

Tabelle 1: Kirchlich anerkannte Marienerscheinungen – Übersicht.

Ort (Land) und Seher/-in (Alter)	Jahr	Anerkennung
Paris/Rue du Bac (F) Catherine Labouré (23)	1830	1832 Approbation Wunderbare Medaille, 1933 Seligsprechung, 1947 Heiligsprechung
La Salette (F) Maximin Giraud (11), Mélanie Calvat (14/15)	1846	1851
Lourdes (F) Bernadette Soubirous (14)	1858	1862, 1925 Seligsprechung 1933 Heiligsprechung
Phillipsdorf (A/CZ) Magdalena Kade (30)	1866	14.3.1866 (Anerkennung umstritten)
Pontmain (F) Eugène Barbedette (12), Joseph Barbedette (10), weitere Kinder	1871	2.2.1872
Dietrichswalde/Gietrzwald (D/PL) Justina Schaffrinski (13), Barbara Samulowski (12)	1877	1977
Cnoc Mhuire (Knock) (IRL) 15 Dorfbewohner verschiedenen Alters	1879	1879/80, 1936 Untersuchungs- kommission mit positivem Urteil
Fatima (P) Lúcia dos Santos (10), Francisco Marto (9), Jacinta Marto (7)	1917	1930 (1922–1930 Kommission) 2000 Seligsprechung von Jacinta und Francisco Marto

nicht in annähernd gleicher Intensität.³⁹ Bemerkenswert ist die Diskrepanz zwischen der Zahl vermeintlicher Marienerscheinungen und derjenigen, die von der kirchlichen Autorität anerkannt wurden. Letztlich kann nur bei 8 von 115 Fällen von einer kirchlichen Anerkennung die Rede sein.⁴⁰

³⁹ Vgl. Trienter Konzil: Dekret über die Anrufung, die Verehrung und die Reliquien der Heiligen, 1563. In: DH 1825. Zur Frage der kirchlichen Anerkennung vgl. Alain Toméi: Art. Droit de l'Église et apparitions. In: Laurentin/Sbalchiero (Hg.): Dictionnaire (wie Anm. 21), S. 262–281; Heinrich Petri: Marienerscheinungen. In: Beinert/Ders. (Hg.): Handbuch (wie Anm. 10), Bd. 2, S. 31–59, hier: S. 53–55; ausführlicher: Anton Ziegenaus: Kriterien für die Glaubwürdigkeit. Zur Prüfung der Echtheit von Marienerscheinungen. In: Ders. (Hg.): Marienerscheinungen (wie Anm. 34), S. 167–182; Albrecht von Raab-Straube: Kriterien der Unterscheidung. In: Georg Kauling (Hg.): Visionen und die Frage ihrer Echtheit. Altenberge 2001, S. 18–100 (mit starker Tendenz, die Marienerscheinungen aufzuwerten); sowie Marion Wagner: Das Phänomen der Visionen in theologischer Sicht. In: Ulrich Niemann/Dies. (Hg.): Visionen. Werk Gottes oder Produkt des Menschen? Regensburg 2005, S. 11–59, hier besonders: S. 36–48. Zur unterschiedlichen Praxis vgl. Blackburn: Marpingen (wie Anm. 6), S. 80–82.

⁴⁰ Zu Frage, was eine solche „Anerkennung“ zum Inhalt hat, vgl. die in Anm. 39 genannte Literatur. Zu den einzelnen Orten vgl. einführend die jeweiligen Artikel in: Laurentin/Sbalchiero (Hg.): Dictionnaire (wie Anm. 21): René Laurentin: Art. Fatima, S. 316–346; ders./Patrick Sbalchiero: Art. Gietrzwald, S. 389f.; ders./ders.: Art. Kolomenskoe, S. 494f.; René Laurentin/Michel

Systematisierende Beobachtungen

1. These: Maria ist ein christlicher „Erinnerungsort“⁴¹ – Marienerscheinungen werden ein römisch-katholischer

Tatsächlich ist bis auf wenige Ausnahmen Maria in den 115 Fällen nur Katholiken/Katholikinnen erschienen.⁴² Ausnahmen waren die griechisch-orthodoxe Ordensfrau Pelagia (1822),⁴³ der jüdische Anwalt und Bankier Marie-Alphonse Ratisbonne (Rom 1842),⁴⁴ eine protestantische Offiziersgattin (Rom 1850),⁴⁵ eine russische Bauersfrau (1914)⁴⁶ und ein protestantisches Mädchen (Adrienne von Speyr, Basel 1917).⁴⁷

2. These: Marienerscheinungen sind Teil einer katholischen Identitätskonstruktion und sie fungier(t)en innerkirchlich als Modus von Inklusion beziehungsweise Exklusion

„Gute“ und „wahre“ Katholiken sind Marias Kinder, das heißt Marienerscheinungen wurden ein Kriterium von Rechtgläubigkeit und Frömmigkeit.⁴⁸ Skeptiker, Ungläubige und so weiter wurden exkludiert. Umgekehrt bildeten Marienerscheinungen und die damit verbundene Welt der Wunder einen Stein des Anstoßes für die reformkatholischen oder anti-ultramontanen Kreise und dienten auch hier als Abgrenzungsmittel.⁴⁹ In einem prägnanten Wortspiel P. Odilo Rottmanners kommen die Antithesen zum Ausdruck: „Wir brauchen weniger Frömmerei, aber mehr Frömmigkeit; weniger Andachten, aber mehr Andacht; weniger *Erscheinungen*, aber mehr Erleuchtung, weniger Weissagung, aber mehr Weisheit; weniger

Corteville: Art. La Salette, S. 505–511; René Laurentin/Dom Bernard Billet: Art. Lourdes, S. 560–568; René Laurentin: Art. Paris VII, S. 698–708; ders./Patrick Sbalchiero: Art. Philippsdorf, S. 726–729; René Laurentin: Art. Pontmain, S. 746–755.

⁴¹ Vgl. Klaus Schreiner: Maria. In: Christoph Markschies/Hubert Wolf (Hg.): *Erinnerungsorte des Christentums*. München 2010, S. 592–613.

⁴² Auf diese Tatsache verweist auch Petri: *Marienerscheinungen* (wie Anm. 39), S. 33.

⁴³ Vgl. Hierzenberger/Nedomansky: *Erscheinungen* (wie Anm. 22), S. 188.

⁴⁴ Ratisbonne konvertierte im Gefolge der Erscheinung spektakulär und wurde Ordensmann. Zu ihm vgl. Hierzenberger/Nedomansky: *Erscheinungen* (wie Anm. 22), S. 194; Laurentin/Sbalchiero (Hg.): *Dictionnaire* (wie Anm. 21), S. 821–825. Ausführliche Dokumentation: René Laurentin: *20 janvier 1842. Marie apparaît à Alphonse Ratisbonne (17 novembre 1841–20 juin 1842)*. 2 Bde. Paris 1991.

⁴⁵ Vgl. Hierzenberger/Nedomansky: *Erscheinungen* (wie Anm. 22), S. 208: Auch hier kam es zur Konversion.

⁴⁶ Vgl. ebd., S. 248.

⁴⁷ Vgl. ebd., S. 248f. Sie konvertierte später und wurde eine bekannte Mystikerin und Schriftstellerin in Begleitung von Hans Urs von Balthasar.

⁴⁸ So Kotulla: *Lourdes* (wie Anm. 10), S. 497, S. 539.

⁴⁹ Vgl. die Hinweise zum „antimodernistischen“ Einsatz von Lourdes bei Kotulla: *Lourdes* (wie Anm. 10), S. 142–147. Zu den Vorbehalten in modernistischen bzw. dezidiert anti-ultramontanen Kreisen vgl. ebd., S. 322–326.

Gründungen, aber mehr Gründlichkeit; weniger Kirchlichtun, aber mehr Christentum.“⁵⁰

Mariendogma, Marienerscheinungen und Papsttum wurden eng aufeinander bezogen. Papst Pius IX. zeigte sich persönlich tief überzeugt vom wunderbaren Wirken der Mutter Gottes in seinem Leben; er trug selbst die Wundertätige Medaille und begegnete mehrfach dem „Konvertiten der wunderbaren Medaille“ Alphonse-Marie Ratisbonne. Ratisbonne hatte in Rom 1842 eine Marienerscheinung erlebt, die damals in Verbindung mit der spektakulären Konversion dieses jüdischen Bankiers und Kaufmanns in Rom für längere Zeit sehr präsent war.⁵¹ Das von Pius IX. verkündete Dogma der „Unbefleckten Empfängnis Mariens“ steht eindeutig in Kontinuität nicht nur zur persönlichen Frömmigkeit dieses Papstes, sondern auch zu der von der Pariser Erscheinung von 1830 ausgehenden Kampagne zur Verbreitung der Wundertätigen Medaille. Diese Medaille propagierte Maria unter dem Programm der Unbefleckten Empfängnis.⁵² Unter seinem Nachfolger Leo XIII. entstand eine veritable Achse Lourdes – Rom, die ihren sichtbaren Ausdruck darin fand, dass die französischen Bischöfe auf Anregung des Bischofs von Lourdes dafür sorgten, dass in den vatikanischen Gärten eine Nachbildung der Grotte von Lourdes errichtet wurde. Sie wurde 1902 eingeweiht.⁵³ Pius X. wiederum deklarierte die Erscheinungen in Lourdes offiziell als Bestätigung des Dogmas von 1854.⁵⁴ Die Verbindung zwischen Päpsten und Maria wurde auch ikonografisch inszeniert, wenn etwa ein schlichter Farbdruck aus Anlass des fünfzigjährigen Jubiläums der Dogmatisierung der „Unbefleckten Empfängnis“ von 1854 Maria als Unbefleckte Empfängnis zugleich mit den Päpsten seit 1854 darstellt.⁵⁵ Dementsprechend werden Marienerscheinungen in der Historiografie eben auch als Mittel betrachtet, dessen sich das moderne Papsttum bediente, und zwar im Konflikt mit den Ansprüchen sich liberalisierender Staaten ebenso wie bei den Bemühungen, die eigene Macht innerkirchlich durchzusetzen.⁵⁶

⁵⁰ Zit. nach Otto Weiß: Der Modernismus in Deutschland. Ein Beitrag zur Theologiegeschichte. Regensburg 1995, S. 161; dort weitere Beispiele der Kritik an den verbreiteten Formen der ultramontanen Frömmigkeit: S. 145, S. 257, S. 392f.; Hervorhebung durch den Autor.

⁵¹ Zu Ratisbonne vgl. oben Anm. 44. Zu seinen Begegnungen mit Pius IX. vgl. Laurentin/Sbalchiero (Hg.): Dictionnaire (wie Anm. 21), S. 824. Zur Marienverehrung und zu wunderbaren Phänomenen im Leben Pius IX. vgl. die kursorischen Hinweise bei Blackburn: Marpingen (wie Anm. 6), S. 74 und die vielen Hinweise bei Yves Chiron: Pie IX. Pape moderne. Bitche 1995; vgl. dort z.B. seinen Kontakt als Bischof von Imola mit der Stigmatisierten Teresa Brenti, eine von ihm initiierte große Jubiläumsfeierlichkeit für eine wundertätige Marienstatue 1836 usw., S. 112–114.

⁵² Vgl. Chiron: Pie IX (wie Anm. 51), S. 255–264.

⁵³ Vgl. Kotulla: Lourdes (wie Anm. 10), S. 96–101. Speziell zur Grotte: ebd., S. 96f.

⁵⁴ Vgl. ebd., S. 98.

⁵⁵ Ein Exemplar im Schmuckrahmen befindet sich in meinem Privatbesitz und hing früher im Schlafzimmer meiner Großeltern, die aus schlichten kleinbäuerlichen Verhältnissen stammten. Dies mag exemplarisch für den Erfolg dieser strategischen Verbindung von Marienverehrung und Papsttum stehen.

⁵⁶ Vgl. Orsi: Abundant History (wie Anm. 35), S. 129f.

3. *These: Marienerscheinungen waren ein nationales Datum und konnten zugleich als transnationales Geschehen ein „Entgrenzungsfänomen“ werden*⁵⁷

Marienerscheinungen waren grundsätzlich nicht an einen bestimmten Raum gebunden, sondern konnten sich überall in der Welt ereignen. Gleichwohl ist es im Verlauf der Kirchengeschichte bekanntlich zu engen Verbindungen zwischen Maria beziehungsweise einzelnen Marienheiligümern und Nationen gekommen, wofür nur das Beispiel von Czestochawa in Erinnerung gerufen werden muss.⁵⁸ In den „Sog des Nationalismus“ gerieten manche Marienwallfahrten im 19. Jahrhundert – wie in unterschiedlicher Weise der Katholizismus überhaupt.⁵⁹ Lourdes wurde seit den 1870er Jahren systematisch als französisches Nationalheiligtum etabliert, einschließlich einer Spitze gegenüber dem Sieger im Deutsch-Französischen Krieg, insofern Elsass und Lothringen als Teil der französischen Nation in Lourdes präsentiert wurden.⁶⁰ Andererseits riefen einzelne Marienerscheinungen (besonders Lourdes und Fatima) internationale Wallfahrten zu den Erscheinungs-orten hervor. Für Katholiken in Minderheitssituationen wie im Deutschen Reich bot sich auf diesem Weg eine Chance, sich in die große katholische Gemeinschaft einzufügen und diese realiter zu erleben. Im Zeitalter eines verschärften Nationalismus war das eine Auffälligkeit und konnte Argwohn erregen. Dem antworteten in der deutschen katholischen Publizistik des Kaiserreichs Strategien einer „Entnationalisierung“ von Lourdes. Dadurch sollte Lourdes nicht mehr als französisches, sondern als allgemein katholisches Ereignis begegnen. Verbunden war damit freilich auch eine Argumentation, wonach an einem so zentralen und bedeutsamen Ort auch Deutschland durch deutsche Pilger Flagge zeigen müsse.⁶¹ Mit Recht sieht Robert Orsi Marienheiligümer daher durch ihre „multiple instabilities“ charakterisiert.⁶²

4. *These: Marienerscheinungen als Teil-Modernisierung*

Die Erscheinungen zeigen Elemente einer Standardisierung (Kleidung Mariens; Orte), die sich auch in ihrer bildlichen Repräsentation widerspiegelt, wobei im 19. Jahrhundert Lourdes „stilbildend“ war und „Trendsetterqualitäten“ besaß.⁶³

⁵⁷ Von „Entgrenzung“ spricht Kotulla: Lourdes (wie Anm. 10), S. 536.

⁵⁸ Vgl. Art. Czestochawa. In: Laurentin/Sbalchiero (Hg.): Dictionnaire (wie Anm. 21), S. 220f.

⁵⁹ Zander: Maria (wie Anm. 7), S. 153. Zum Verhältnis Religion, Katholizismus und Nation vgl. Urs Altermatt: Das komplexe Verhältnis von Religion und Nation: eine Typologie für den Katholizismus. In: SZRKG 99 (2005), S. 417–432; Urs Altermatt/Franziska Metzger (Hg.): Religion und Nation. Katholizismen im Europa des 19. und 20. Jahrhunderts. Stuttgart 2007.

⁶⁰ Zu diesem Prozess vgl. Kotulla: Lourdes (wie Anm. 10), S. 69–73, S. 273–277.

⁶¹ Vgl. zum Prozess einer teilweisen „Entnationalisierung“ Lourdes im deutschen Katholizismus Kotulla: Lourdes (wie Anm. 10), S. 520–528.

⁶² Orsi: Abundant History (wie Anm. 35), S. 128.

⁶³ Vgl. Blackburn: Marpingen (wie Anm. 6), S. 77f. Von „Lourdes als Trendsetter“ spricht Patrick Dondelinger: Die Visionen der Bernadette Soubirous und der Beginn der Wunderheilungen in Lourdes. Regensburg 2003, hier: S. 68–78.

Dem Zeitalter fortschreitender Industrialisierung korrespondierte die industrielle Produktion der Devotionalien als standardisierter Massenware, was – wie erwähnt – besonders die millionenfache Verbreitung der Wundertätigen Medaille demonstriert. Im Zuge der Kommunikationsrevolution des 19. Jahrhunderts in Gestalt von Leserevolution, Massenpresse und Telegrafie wurden die Erscheinungen zu einem massenmedialen Ereignis. War die traditionale orale Kultur mit dem Initialereignis verbunden (es wird zunächst in Nachbarschaft und Dorf erzählt), so sorgten Presse und Literatur dafür, dass aus ihm ein Großereignis mit regionalem, nationalem oder übernationalem Charakter wurde. Differenzierte literarische Formen und ein breites Spektrum an Medien, vom populären Kalender über Reiseberichte und erbauliche Zeitschriften bis hin zu Darstellungen mit wissenschaftlichem Anspruch, sorgten dafür.⁶⁴ Hinzu kam seit Lourdes die fotografische Inszenierung, wiederum eine höchst moderne mediale Errungenschaft.⁶⁵

Das Vehikel der Industrialisierung und der neuen gesellschaftlichen Massensmobilität, die Eisenbahn, eroberte in Verbindung mit den Erscheinungen auch das katholische Wallfahrtswesen. Es war nicht zuletzt die Eisenbahn, die Erscheinungs-orte (und alte Wallfahrtsstätten) zu Versammlungsstätten von Hundertausenden und mehr werden ließ. Ob dieser Möglichkeiten priesen manche kirchlichen Kreise diese technische Errungenschaft überschwänglich, obwohl die moderne Technik für gewöhnlich nicht gleich auf Gegenliebe in der Kirche stieß.⁶⁶

Der wachsende Erfolg der auf wissenschaftlichen Einsichten aufbauenden Technik und die Fülle an neuen naturwissenschaftlichen und medizinischen Erkenntnissen bedeutete zugleich auch eine Herausforderung für die Kirche und für die Möglichkeit des Wunders.⁶⁷ Der wachsenden szientistisch-positivistischen Grundtendenz der Untersuchungszeit korrespondierte im Kontext der Marienerscheinungen die Rationalisierung der Wunder, für welche die Einrichtung des medizinischen Büros in Lourdes sichtbarster Ausdruck ist.⁶⁸

⁶⁴ Eine ausführliche und ausgezeichnete Darstellung dieses Aspektes am Beispiel von Lourdes bietet Kotulla: Lourdes (wie Anm. 10), S. 377–488.

⁶⁵ Zur Fotografie in Lourdes vgl. Pahud de Mortanges: Irre (wie Anm. 7), S. 221; Dondelinger: Visionen (wie Anm. 63), S. 56–62.

⁶⁶ 1868 war Lourdes komplett an das nationale Schienennetz angebunden. Neben dem regulären Pilgerverkehr per Bahn wurden auch zunehmend Sonderzüge eingesetzt. Im Jubiläumsjahr 1908 – 50 Jahre nach den Erscheinungen – kamen 1,2 Millionen Pilger/Pilgerinnen nach Lourdes, davon 400 000 mit der Eisenbahn. Vgl. Kotulla: Lourdes (wie Anm. 10), S. 62, S. 71, S. 81, S. 86. Zur zögerlichen Hinwendung zur Welt der Industrie vgl. Michel Lagrée: *La bénédiction de Prométhée. Religion et technologie XIXe-XXe siècle*. Paris 1999; Bernhard Schneider: „Ora et labora“. Der Umbruch der Arbeitswelt und die Liturgie im langen 19. Jahrhundert. In: Jürgen Bärsch/Bernhard Schneider (Hg.): *Liturgie und Lebenswelt. Studien zur Gottesdienst- und Frömmigkeitsgeschichte zwischen Tridentinum und Vatikanum II.* Münster 2006, S. 141–183.

⁶⁷ Vgl. dazu unten im Text meine 9. These.

⁶⁸ Vgl. Kotulla: Lourdes (wie Anm. 10), S. 110–147; vgl. zu diesem Aspekt auch den Beitrag von Elke Pahud de Mortanges in diesem Band.

5. *These: Marienerscheinungen als neue Form der Mystik und Ausdruck der charismatisch-prophetischen Dimension in der Kirche*

In den Marienerscheinungen ist eine unmittelbare und spürbare Beziehung zum Heiligen gegeben. Das macht sie vergleichbar mit mystischen Erfahrungen, die ebenfalls durch diese beiden Elemente gekennzeichnet sind. Hier wie da spielen auch Botschaften eine Rolle, für deren Relevanz ihr übernatürlich-göttlicher Ursprung in Anspruch genommen wird. In den heutigen Diskussionen um die Marienerscheinungen und ihren Wert für die Kirche wird von Befürwortern solcher Erscheinungen diese Nähe zur Mystik gegen eine Tendenz zur Rationalisierung in Theologie und Kirche gezielt herausgestellt.⁶⁹ Manfred Hauke spricht förmlich vom prophetischen Dienst der Erscheinungen.⁷⁰ Marienerscheinungen als neue Form „mystischer Erfahrungen“ könnten eine Überwindung jener in der Forschung konstatierten Diskreditierung der Mystik sein, die auf den Streit um den sogenannten Quietismus am Ende des 17. Jahrhunderts folgte.⁷¹ Dann wäre es in der Tat angebracht, mit Andreas Kotulla von einer „mystischen Invasion“ im 19. Jahrhundert zu sprechen.⁷² Darüber sollte allerdings nicht in Vergessenheit geraten, dass in der Tradition der Mystik und der mystischen Theologie auch eine ausgesprochen reservierte Position gegenüber Erscheinungen, Visionen und so weiter vorhanden war.⁷³

Die charismatische Dimension der Marienerscheinungen – im Gegensatz zur amtlich-institutionellen – wird sichtbar, insofern das Initialereignis sich regelmäßig ohne Beteiligung der Hierarchie vollzog und sich bei Marienerscheinungen vereinzelt sogar anti-klerikale Tendenzen artikulierten.⁷⁴ Sie wird greifbar auch in der Rolle von Laien als Seher/Seherinnen und als Verkünder von Botschaften, obwohl Laien doch seit dem Predigtstreit des Hochmittelalters eine Rolle in der kirchlichen Verkündigung verwehrt war. Die prominente Rolle der Botschaften gehört zu den Charakteristika der „neuen“ Erscheinungen des 19. Jahrhunderts.⁷⁵ Übermittelt wurden die Botschaften durch Maria mündlich, doch fanden sie ihren Weg rasch ins Textliche. Als Brief, der vom Himmel fiel, ist der erste Bericht in La Salette verstanden worden, womit die neue Erscheinung an die schon lange bestehende Tradition angeblich vom Himmel gefallener und von Maria verfasster

⁶⁹ Vgl. etwa von Raab-Straube: Kriterien (wie Anm. 39), S. 58–66; Herbert King: Die Bedeutung der Marienerscheinungen im kirchlichen Leben der Neuzeit. In: Ziegenaus (Hg.): Marienerscheinungen (wie Anm. 34), S. 117–136.

⁷⁰ Vgl. Hauke: Dienst (wie Anm. 34), S. 29f.

⁷¹ Von einer solchen Diskreditierung spricht Régis Bertrand: Modelle und Entwürfe zum christlichen Leben. In: Marc Venard (Hg.): Das Zeitalter der Vernunft (1620/30–1750) (= Geschichte des Christentums, Bd. 9). Freiburg i. Br. u. a. 1998, S. 823–866, hier: S. 839–844.

⁷² Kotulla: Lourdes (wie Anm. 10), S. 25.

⁷³ Vgl. dazu René Laurentin: Art. Mystique et Apparition. In: Ders./Sbalchiero (Hg.): Dictionnaire (wie Anm. 21), S. 658.

⁷⁴ So Blackburn: Marpingen (wie Anm. 6), S. 79. Anti-klerikale Züge gab es auch im Fall der „Prophetin von Weißenau“. Vgl. Burkard: Prophetin (wie Anm. 3), S. 217, S. 224–226.

⁷⁵ Vgl. Blackburn: Marpingen (wie Anm. 6), S. 40.

Briefe anknüpfte.⁷⁶ Besonders prominent wurden am Ende des langen 19. Jahrhunderts dann die drei sogenannten Geheimnisse von Fatima.⁷⁷ Aufrufe zu Buße und Umkehr, zum frommen Gebet und zum Bau einer Kapelle, die Empfehlung bestimmter Gebete (Rosenkranz), Devotionsformen (eucharistische Anbetung, Herz-Mariä-Verehrung) oder Devotionalien (Wunderbare Medaille, Herz-Jesu-Skapulier), die Ankündigung göttlicher Prüfungen und Strafen sowie eindringliche Hinweise auf die eschatologische Dimension (Himmel, Fegefeuer, Hölle) bilden neben den Aussagen über Maria selbst und ihre herausragende Rolle in der Heilsgeschichte den Kernbestand dieser verschiedenen Botschaften.⁷⁸

Diese Merkmale lösten Versuche der amtlich-hierarchischen Kanalisierung der Marienerscheinungen aus. Allerdings waren die kirchlichen Reihen keineswegs geschlossen, sondern zumal in Deutschland tief gespalten.⁷⁹ Priester im Umfeld der Seher/Seherinnen begannen Einfluss auf das Geschehen und die Personen zu nehmen. Sie sorgten für die dogmatisch korrekte Interpretation der Erscheinung und auch für die Organisation der „Gnadenstätte“. Sie konnten dabei aber zugleich auch Schutz- und Unterstützerfunktionen wahrnehmen.⁸⁰ In diesem Rahmen war es gängig, die zu Beginn zentralen Gestalten, die Seher/Seherinnen, ins zweite Glied beziehungsweise völlig in den Hintergrund treten zu lassen. So wurde die Verbindung zwischen der Wundertätigen Medaille und der Person der Seherin Catherine Labouré gezielt jahrzehntelang verschwiegen.⁸¹ Indem nicht wenige der Visionäre ein Ordensleben begannen, nahmen sie einen Orts- und Statuswechsel vor. Paradigmatisch war nach dem von einem der Seherkinder von La Salette verursachten öffentlichen Skandal das Schicksal der Bernadette Soubirous, die anfänglich noch eine Publikumsattraktion in Lourdes war, dann aber mit dem Klostereintritt in Nevers aus dem Zentrum des Geschehens verschwand.⁸²

Vor allem aber unterschied die von Klerikern geleitete Kirche über den Charakter des Geschehens, über seinen himmlischen oder teuflischen Ursprung. Das Werkzeug dazu bot das förmliche Anerkennungsverfahren.⁸³ Die kirchliche Untersuchung sorgte neben der Aussage über Anerkennung oder Nicht-Anerkennung dann für die offizielle Ausdeutung des Geschehens und gab den vorliegenden

⁷⁶ Vgl. Boufflet/Boutry: *Signe* (wie Anm. 8), S. 129. Zu den Marienbriefen oder den Himmelsbriefen allgemein vgl. Ludwig Böer: *Art. Briefe*. In: *Marienlexikon*, Bd. 1 (1988), S. 584–589.

⁷⁷ Zu deren Inhalt und zur in Etappen erfolgenden öffentlichen Bekanntmachung der „Geheimnisse“ vgl. René Laurentin: *Art. Fatima*. In: Ders./Sbalchiero (Hg.): *Dictionnaire* (wie Anm. 21), S. 316–346, hier besonders: S. 337–345.

⁷⁸ Als Überblick und Interpretation vgl. Hauke: *Dienst* (wie Anm. 34), besonders: S. 35–47.

⁷⁹ Vgl. Blackburn: *Marpingen* (wie Anm. 6), S. 79–88; Pahud de Mortanges: *Irre* (wie Anm. 7), S. 212f. Besonders scharf tritt die Spaltung im Fall der Bettelprophetin in Erscheinung; vgl. Burkard: *Prophetin* (wie Anm. 3), S. 217–220.

⁸⁰ Vgl. Pahud de Mortanges: *Irre* (wie Anm. 7), S. 211f., die an dieser Stelle aber zu sehr die Protektorenrolle betont und zu wenig die „Kanalisierung“. Zur Rolle des Klerus auch ausführlich Blackburn: *Marpingen* (wie Anm. 6), S. 71–88 (allgemein), S. 324–372 (im Fall Marpingen).

⁸¹ Vgl. Boufflet/Boutry: *Signe* (wie Anm. 8), S. 109.

⁸² Vgl. Dondelinger: *Visionen* (wie Anm. 63), S. 57–64.

⁸³ Zu dessen Ablauf vgl. die in Anm. 39 genannte Literatur.

Aussagen und Berichten ihre offizielle Form, die diverse Zwischenetappen einebene und aus verschiedenen Geschichten die *eine* Geschichte der Marienerscheinung konstruierte. Dabei konnte unter Umständen erst in diesem Stadium das geheimnisvolle Geschehen zu einer Marienerscheinung werden: Aus dem Bericht über die wundersame Entdeckung eines Marienbildes und einiger damit verbundener Lichtphänomene in Grandchamps bei Besançon im Jahr 1803 wurde so 1844 die Erscheinung einer weißen Dame in Begleitung weiblicher Gestalten (Engel). Auch die Visionen der Catherine Labouré erhielten in einer aktiven „Relecture“ eine neue Zuspitzung.⁸⁴ Wie die vorgestellte Statistik der Marienerscheinungen zeigt, erreichten viele Erscheinungen aber gar nicht diese Ebene, sondern verliefen sich vorher oder wurden von Klerikern oder weltlichen Obrigkeiten gestoppt.

6. These: Marienerscheinungen begegnen als Artikulationsweg von Marginalisierten beziehungsweise von Marginalisierung Bedrohten

Das gilt zunächst für den Katholizismus als solchen, nämlich dort, wo er in den gesellschaftlichen und politischen Veränderungen in die Defensive geriet und in Kulturkämpfe („culture wars“) verstrickt war.⁸⁵ Das gut dokumentierte und aufgearbeitete Geschehen in Marpingen 1876 zeigt den Zusammenhang von Marienerscheinung und Kulturkampf unübersehbar. Hier verteidigte sich die mehrheitlich aus einfachen Verhältnissen stammende Gruppe der Marienverehrer/-innen mit ihrem Eintreten für die und Festhalten an den Erscheinungen zugleich gegen das hegemoniale liberale und preußisch-protestantische „Kulturmodell“ und artikuliert in einer erlebten Krise seine Hoffnung auf himmlischen Beistand. Umgekehrt griff die scharfe liberale Kritik an den Erscheinungen zugleich die ländlich-katholische Lebenswelt massiv an und wollte beide als den Fortschritt hemmende Momente beseitigt sehen.⁸⁶

Auf dem Höhepunkt der Erscheinungen in Frankreich zwischen 1870 und 1875 war der Katholizismus natürlich nicht in vergleichbarer Weise marginalisiert, da er gerade wieder politisch und gesellschaftlich an Einfluss und Macht gewonnen hatte. Allerdings war diese gesellschaftliche Stellung fragil und auch hier standen die Protagonisten der katholischen marianischen Bewegung in massiver Konkurrenz zu einem kämpferischen republikanischen Laizismus, dem die Erscheinungen und die in ihrem Gefolge aufkommenden Wallfahrten als Symbol für Rückständigkeit und klerikale Gängelei galten. Zudem konnte die Situation auch schlicht als besonders bedrohlich wahrgenommen werden.⁸⁷

⁸⁴ Vgl. Boufflet/Boutry: *Signe* (wie Anm. 8), S. 110.

⁸⁵ Zu den Kulturkämpfen vgl. Christopher Clark/Wolfram Kaiser (Hg.): *Kulturkampf in Europa im 19. Jahrhundert*. Leipzig 2003.

⁸⁶ Vgl. Blackburn: Marpingen (wie Anm. 6), passim und besonders prägnant: S. 630–648 (Schlussbetrachtung).

⁸⁷ Vgl. ebd., S. 64–66; Kotulla: Lourdes (wie Anm. 10), S. 67–76.

Marienerscheinungen können mit dem Komplex „Marginalisierung“ auch insoweit in Verbindung gebracht werden, als sie selbst jene Frömmigkeitskultur repräsentieren, die innerkirchlich seit der Mitte des 18. Jahrhunderts bis in die ersten Jahrzehnte des 19. Jahrhunderts hinein (mit zeitlichen Verschiebungen) verstärkt unter Druck geraten war.

Wie schon oben beschrieben, erlaubt der soziale Hintergrund vieler Seher/Seherinnen eine Zuordnung zu den gesellschaftlich Marginalisierten.⁸⁸ Bei den Unterstützern ist dieser Zusammenhang, wie zum Beispiel der Fall der Prophetin von Weißenau zeigt, nicht durchgängig gegeben.⁸⁹ Marginal war zudem auch der kirchliche Status der meisten Seher/Seherinnen, handelte es sich doch um Laien, besonders aber um Frauen und Kinder. Darauf ist noch eigens zurückzukommen.

7. These: Marienerscheinungen als Politikum

Hier kann zum einen an die bereits erwähnte zeitliche Situierung vorzugsweise in markanten politischen Krisen/Umbrüchen erinnert werden. Darüber hinaus lässt sich vielfach eine mindestens zeitweilige Konfrontation mit der Staatsmacht als ein häufiges Muster beobachten, wobei die Intensität freilich erheblich divergierte. Das ist paradigmatisch am Beispiel Lourdes zu beobachten, wo die staatlichen Autoritäten die Seherin Bernadette Soubirous verhörten und amtsärztlich untersuchen ließen, die Grotte als Ort der Erscheinungen zeitweilig sperrten und Besucher polizeilich registrierten und mit Strafmandaten belegten. Der Konflikt in und um Lourdes wurde schließlich so bedeutsam, dass sich Kaiser Napoleon Bonaparte III. persönlich um diese Angelegenheit kümmern musste.⁹⁰ Ähnlich, wenngleich durch den zeitweiligen Einsatz von Soldaten aggressiver und brutaler, gingen die preußischen Behörden später in Marpingen vor, dem vermeintlichen deutschen Lourdes. Auf dem Höhepunkt des Konflikts war Marpingen Gegenstand einer Debatte im preußischen Landtag, bei der sich die Regierung Bismarck scharfer Angriffe der katholischen Opposition (Zentrum) ausgesetzt sah.⁹¹

In den Konflikten um die Marienerscheinungen wies das Verhalten der Anhänger Züge sozialer Protestformen in teils spezifisch abgewandelter Gestalt auf:⁹² Dann trat eine Wallfahrtsprozession an die Stelle einer Demonstration; die Versammlung an einem symbolträchtigen markanten Ort begegnet hier in Gestalt einer Versammlung an der Erscheinungsstätte; Gebete und der Gesang frommer Lieder nehmen den Platz politischer Gesänge und Schlachtrufe ein.

⁸⁸ Vgl. Blackburn: Marpingen (wie Anm. 6), S. 44–53.

⁸⁹ Vgl. Burkard: Prophetin (wie Anm. 3), S. 220–226. In Marpingen waren neben Bauern und Bergleuten auch reichlich katholische Adlige präsent. Vgl. Blackburn: Marpingen (wie Anm. 6), S. 257–259.

⁹⁰ Vgl. knapp Kotulla: Lourdes (wie Anm. 10), S. 48–53.

⁹¹ Vgl. hier nur die generalisierenden Bemerkungen von Blackburn: Marpingen (wie Anm. 6), S. 66–70; speziell zum Fall Marpingen: S. 373–428.

⁹² Vgl. ebd., S. 70.

8. These: Marienerscheinungen als Repräsentation einer feminisierten und infantilisierten Kirche und als spezifisch katholischer Weg der „Emanzipation“

Die These der Feminisierung von Religion, Kirche und Frömmigkeit im 19. Jahrhundert stellt unter anderem auf die Marienverehrung ab, in deren Blüte (inklusive Erscheinungen) ein Indiz für diesen Prozess gesehen wird. Das ist zu Recht nicht ohne Kritik geblieben und hat den Ruf nach Differenzierungen laut werden lassen.⁹³ Dennoch kann in der prominenten Rolle von Frauen und Mädchen als Seherinnen durchaus ein Beitrag zur wachsenden Rolle des weiblichen Geschlechts im Katholizismus gesehen werden. Für die Frauen gerade aus einfachen Verhältnissen bot, wie Otto Weiß schon vor einigen Jahren betonte, die Rolle als Seherin (oder Stigmatisierte) eine Entfaltungsmöglichkeit, die ihnen sonst versagt blieb.⁹⁴ Einschränkend ist allerdings auf die bereits angesprochene Außenbeeinflussung hinzuweisen, weshalb bei den Marienerscheinungen die Position der Seherinnen zwischen Selbst- und Fremddarstellung changierte, wie mit Elke Pahud de Mortanges gesagt werden kann.⁹⁵ Im anti-katholischen Diskurs wurde katholische Frömmigkeit als feminisiert dargestellt, um so vor dem Hintergrund der damaligen Geschlechterstereotype den Katholizismus zu diskreditieren.⁹⁶ Marienerscheinungen und Wunder galten in diesem Kontext als Beleg für einen feminisierten und deshalb irrationalen und minderwertigen Glauben.

Die wichtige Rolle von Kindern im Zusammenhang mit den Marienerscheinungen der Untersuchungszeit korrespondierte mit einer Pastoral, für die „Kindlichkeit“ ein präferiertes Ideal bildete. Dessen zentrale Komponenten waren Naivität, (sexuelle) Reinheit und Gehorsam.⁹⁷ Insofern erfuhren die Seherkinder eine besondere Aufmerksamkeit, wenn sie diesem Ideal nahe kamen oder entsprachen. Sie fanden jene Aufmerksamkeit und jenen Trost, die ihnen in den erwähnten dürftigen und harten Umständen ihrer „normalen“ Existenz regelmäßig versagt

⁹³ Zu dieser These und den Kontroversen dazu vgl. Bernhard Schneider: Feminisierung der Religion im 19. Jahrhundert. Perspektiven einer These im Kontext des deutschen Katholizismus. In: TThZ 111 (2002), S. 123–147; Tine van Osselaer/Thomas Buerman: Feminization Thesis: A survey of international historiography and a probing of Belgian grounds. In: RHE 103 (2008), S. 497–544. Zuletzt Patrick Pasture: Beyond the feminization thesis. Gendering the history of Christianity in the nineteenth and twentieth centuries. In: Ders. (Hg.): Gender and Christianity in Modern Europe. Beyond the Feminization Thesis. Leuven 2012, S. 7–33.

⁹⁴ Vgl. Otto Weiß: Seherinnen und Stigmatisierte. In: Irmtraud Götz von Olenhusen (Hg.): Wunderbare Erscheinungen. Frauen und katholische Frömmigkeit im 19. und 20. Jahrhundert. Paderborn 1995, S. 51–82, hier: S. 79. Vgl. auch Blackburn: Marpingen (wie Anm. 6), S. 75f.

⁹⁵ Vgl. Pahud de Mortanges: Irre (wie Anm. 7), S. 206f.

⁹⁶ Zu diesem Komplex vgl. Manuel Borutta: Antikatholizismus. Deutschland und Italien im Zeitalter der europäischen Kulturkämpfe. Göttingen 2010; Michael Gross: The War against Catholicism. Liberalism and the Anti-Catholic Imagination in Nineteenth century Germany. Ann Arbor 2004, hier besonders: S. 186–203; Derek K. Hastings: Fears of a Feminized Church: Catholicism, Clerical Celibacy, and the Crisis of Masculinity in Wilhelmine Germany. In: EHQ 38 (2008), S. 34–65.

⁹⁷ Vgl. Hubertus Lutterbach: Gotteskindschaft. Kultur und Sozialgeschichte eines christlichen Idealbilds. Freiburg i. Br. u. a. 2003, S. 322–391.

geblieben waren. Sicher aber handelt es sich auch um eine Form jener Instrumentalisierung von Kindern im Bereich der Frömmigkeit, die Anders Jarlert konfessionsübergreifend für die Untersuchungszeit konstatiert.⁹⁸

9. Marienerscheinungen sind Teil einer dinglich-realistischen Konzeption des Heiligen und dienen ihm als (apologetisches) Beweismittel

So wie sich im Protestantismus als Reaktion auf die historisch-kritische Infragestellung der Heiligen Schrift eine „Theologie der Tatsachen“ entfaltete,⁹⁹ wurden im ultramontanen Katholizismus Marienerscheinungen als dinglich-reale Manifestationen des Himmels gewertet, um dessen Existenz und die Richtigkeit der kirchlichen Verkündigung zu belegen.¹⁰⁰ Sie galten als direkter Kommunikationskanal zum Himmel, was sich im neuen Strukturmerkmal der marianischen Botschaften unmittelbar zeigt.¹⁰¹

Gegenüber einem symbolisch-sinnbildlichen Verständnis, wie es in der Romantik bis zur katholischen Spätromantik eines Joseph Görres in seiner „Christlichen Mystik“ greifbar wird, erfolgte eine Uminterpretation der „wunderbaren Erscheinungen“ zu einem rationalen Beweismittel.¹⁰² In gewisser Weise findet das in den gegenwärtigen theologischen Debatten um den körperlich-realen oder den innerlich-imaginativen Charakter von Marienerscheinungen eine Fortsetzung.¹⁰³ Dem dinglich-körperlichen Verständnis entsprach es, wenn eine Seherin die Muttergottes anfasste.¹⁰⁴ Die Marienerscheinung benötigte in einem solchermaßen „rationalisierten“ Konzept ihrerseits aber umso mehr das Wunder zur „rationalen“ Beglaubigung: Deshalb brauchte es in Lourdes das Rosenwunder und noch mehr die Heilungen.¹⁰⁵ Marienerscheinungen (wie Stigmatisierungen) wurden so im 19. Jahrhundert zu einem wichtigen Experimentierfeld, auf dem die sich formierende medizinisch-psychiatrische Deutung mit der theologisch-kirchlichen um die Deutungshoheit konkurrierte.¹⁰⁶

⁹⁸ So auch Blackburn: Marpingen (wie Anm. 6), S. 44–50, S. 637. Zur „Instrumentalisierung“ vgl. Anders Jarlert: Introduction. In: Ders. (Hg.): *Piety and Modernity (= The Dynamics of Religious Reform in Northern Europe 1780–1920, Bd. 3)*. Leuven 2012, S. 7–24, hier: S. 22f.

⁹⁹ Vgl. August Friedrich Vilmar: *Theologie der Tatsachen wider die Theologie der Rhetorik*. Marburg 1857. Im protestantischen Fundamentalismus der Gegenwart findet sich dies wieder. Vgl. Erich Geldbach: *Protestantischer Fundamentalismus in den USA und Deutschland*. Münster 2001, hier: S. 45f.

¹⁰⁰ So nachdrücklich auch Weiß: *Seherinnen* (wie Anm. 94), S. 54, S. 62, S. 75. Sehr wichtige Beobachtungen dazu bei Zander: *Maria* (wie Anm. 7), S. 154–156.

¹⁰¹ Vgl. Zander: *Maria* (wie Anm. 7), S. 150, S. 153.

¹⁰² Vgl. Weiß: *Seherinnen* (wie Anm. 94), S. 62; Zander: *Maria* (wie Anm. 7), S. 150, S. 154–156.

¹⁰³ Vgl. dazu die knappe Gegenüberstellung der Positionen bei Wagner: *Phänomen* (wie Anm. 39), S. 14–22.

¹⁰⁴ Ein Beispiel dafür bei Bouflet/Boutry: *Signe* (wie Anm. 8), S. 109.

¹⁰⁵ So auch Bouflet/Boutry: *Signe* (wie Anm. 8), S. 12f. Für Lourdes Dondelinger: *Visionen* (wie Anm. 63), S. 169–171.

¹⁰⁶ Vgl. allgemein Bouflet/Boutry: *Signe* (wie Anm. 8), S. 11f. Vgl. im Fall der Therese Ludwig etwa den Streit zwischen den Amtsärzten und ihren Diagnosen und dem Pfarrer Patriz Seibold,

10. These: Marienerscheinungen und das Heilige

Marienerscheinungen machten die Erscheinungsstätte (Grotte, Quelle) heilig und schufen neue heilige Orte, was sich gewöhnlich auch baulich dokumentiert, gehört es doch zum gängigen Geschehen, im Zusammenhang mit einer Marienerscheinung eine Kapelle oder Kirche am Ort des Geschehens zu errichten. Das konnte förmlich Teil oder wesentlicher Inhalt des von der Gottesmutter im Verlauf der Erscheinung übermittelten Auftrags sein, so paradigmatisch in Lourdes.¹⁰⁷ Der neue sakrale Status eines zuvor alltäglichen Flecken Landes dokumentierte sich darüber hinaus an den Wundern, die eben genau dort geschahen. Pilger/Pilgerinnen suchten die Erscheinungsstätte auf und wurden genau an die Stelle geführt, wo Maria sichtbar gewesen war; sie tranken das dort vorhandene Wasser oder aßen gar von der Erde, um Heilung zu erfahren.¹⁰⁸ Über die Sakralität eines Ortes konnte es mit den kirchlichen Autoritäten zu heftigen und lange andauernden Konflikten kommen, wie der Fall Marpingen belegt, bei dem der Streit um die kirchliche Einsegnung einer aus Laieninitiative herrührenden Kapelle noch über hundert Jahre nach den Erscheinungen von 1876 öffentlich ausgetragen wurde.¹⁰⁹

Marienerscheinungen machten nicht unbedingt Heilige im kirchenrechtlichen Sinn, denn nur eine kleine Gruppe in der großen Schar der Seherinnen und Seher des 19. Jahrhunderts vermochte es, den Ansprüchen eines offiziellen kirchlichen Heilig- oder Seligsprechungsverfahrens zu genügen (Catherine Labouré,¹¹⁰ Bernadette Soubirous,¹¹¹ die Seherkinder von Fatima). Für andere sind solche Verfahren wenigstens anhängig (zum Beispiel für Louis-Edouard Cestac, den Gründer der Kongregation der Dienerinnen Mariens¹¹²). Wiederum andere Seher/Seherinnen lebten nach ihrem Erscheinungserlebnis „unheilig“ oder wenigstens unstet. Das zeigte sich in La Salette, wo der Seher Maximin Giraud nicht den eingeschlagenen kirchlichen Weg fortsetzte, die Erscheinungen einerseits widerrief und

der wegen Besessenheit Exorzismen praktizierte. Vgl. Burkard: Prophetin (wie Anm. 3), S. 213. Für Lourdes vgl. Dondelinger: Visionen (wie Anm. 63), S. 83: „In Lourdes wird denn auch die Geisteskrankheit zum *casus stantis vel cadentis* der gesamten Erscheinungen, ja zur Waffe gegen die Seherin selbst. Zugleich sichern sich die Ärzte hiermit ihre im 19. Jahrhundert erkämpfte monopolhafte Machtstellung bezüglich dessen, was wahr und gesund beziehungsweise krank und verwerflich ist.“ Vgl. auch Kotulla: Lourdes (wie Anm. 10), S. 115–122 zu frühen medizinisch-psychiatrischen Deutungslinien.

¹⁰⁷ Vgl. Kotulla: Lourdes (wie Anm. 10), S. 47.

¹⁰⁸ Vgl. ebd., S. 73–78, S. 171f.

¹⁰⁹ Zum Kapellenbau in Marpingen zu Beginn der 1930er Jahre vgl. Blackburn: Marpingen (wie Anm. 6), S. 584–596, S. 596. Ich selbst vertrat 1998 bei einer Podiumsdiskussion in Marpingen den Bischof von Trier und sah mich wegen der immer noch von der bischöflichen Behörde verweigeren Einsegnung heftiger Kritik am Vorgehen des Bischofs ausgesetzt.

¹¹⁰ Literatur zu ihr in Anm. 15.

¹¹¹ Vgl. Dondelinger: Visionen (wie Anm. 63), *passim*.

¹¹² Vgl. Hierzenberger/Nedomansky: Erscheinungen (wie Anm. 22), S. 216; Patrick Sbalchiero: Art. Anglet. In: Laurentin/Sbalchiero (Hg.): Dictionnaire (wie Anm. 21), S. 88f.

andererseits vermarktete.¹¹³ Die „Bettelprophetin“ übrigens wurde im Gefolge der Marienerscheinung inhaftiert und nur unter der Auflage entlassen, nach Amerika auszuwandern, was sie auch tat.¹¹⁴ Jenseits des förmlichen Verfahrens hing also nicht wenig von der Reaktion im Umfeld ab, welche Qualität man den Seherinnen und Sehern zuerkannte. So suchten zahlreiche Besucher in Lourdes den direkten körperlichen Kontakt mit Bernadette Soubirous und ihren Segen, in der Hoffnung, direkt mit dem Himmel in Verbindung zu kommen.¹¹⁵ Hier gilt: „Als Heilige wird man nicht geboren, zur Heiligen wird man gemacht.“¹¹⁶

Will man mit wenigen Worten ein Fazit ziehen, dann könnte es so aussehen: In den Marienerscheinungen des 19. Jahrhunderts verdichteten sich wie in einem Brennglas Hoffnungen, Erwartungen, Befürchtungen und Ängste vieler Menschen, von Hirtenkindern bis hin zu Bischöfen und Päpsten, von Ortpolizisten bis hin zu Ministern, von Bauern bis hin zu Theologen und Ärzten. In ihnen werden die vielfältigsten Beziehungsgeflechte sichtbar.¹¹⁷ Dieses Brennglas ist – wie die eingangs erwähnte fortdauernde Wirksamkeit von Marienerscheinungsorten belegt – noch immer vorhanden.

Abstract

The phenomenon of “Marian apparitions” met extraordinary resonance in 19th and 20th century Catholicism all over the world, which decisively contributed to giving this period in the history of the Church the character of a “Marian age”. The contribution commences by dealing with the context of Marian apparitions in the 19th century within the history of the Church and within the history of piety and then analyzes the problem by quantifying the cases of apparitions. It becomes evident that Marian apparitions were particularly en vogue in certain times of crisis, that they were mainly focused on Italy and France and that they had a clearly feminine profile as far as the so-called seers were concerned. The discrepancy between the multitude of alleged Marian apparitions and the tiny number of Marian apparitions that were actually approved by the Church is extraordinary. In the closing part, the present contribution comes up with some systemizing observations. Marian apparitions evolved into a Catholic “site of memory”, which gained including or excluding dynamics as an identity marker, appearing as a public and media event and as a political issue. They had both the status of a national datum and of a transnational event that dissolved boundaries. Although they were

¹¹³ Vgl. den knappen Hinweis bei René Laurentin/Michel Corteville: Art. La Salette. In: Laurentin/Sbalchiero (Hg.): *Dictionnaire* (wie Anm. 21), S. 505–511, hier: S. 506. Ausführlich François Angelier/Claude Langlois (Hg.): *La Salette. Apocalypse, pèlerinage et littérature* (1856–1996). Grenoble 2000.

¹¹⁴ Vgl. Burkard: *Prophetin* (wie Anm. 3), S. 216.

¹¹⁵ Vgl. Dondelinger: *Visionen* (wie Anm. 63), S. 155–160.

¹¹⁶ Pahud de Mortanges: *Irre* (wie Anm. 7), S. 223.

¹¹⁷ Von einer solchen Brennglasfunktion spricht Orsi: *Abundant History* (wie Anm. 35), S. 135.

situated in an anti-modern context and firmly propagated as a Catholic answer to modern philosophy and to the natural sciences, they turned out to be part of a partial Catholic modernization. Besides, they carried in them a mystical and charismatic momentum, which could indeed cause tensions with the Church's official-hierarchical structure that continued to consolidate itself, and which provoked attempts of channeling. Just like a burning lens, Marian apparitions concentrated in themselves many people's hopes, expectations, fears and anxieties, those of shepherds' children as well as those of bishops and popes, those of local policemen as well as those of ministers, those of farmers as well as those of theologians and physicians.

Otto Weiß

Stigmata

Legitimationszeichen von Heiligkeit?

Sind Stigmata Legitimationszeichen von Heiligkeit? Um diese Frage zu beantworten, soll im Folgenden zunächst der Stellungnahme des Lehramts zum Verhältnis von Stigma und Heiligkeit nachgegangen werden. Anschließend sind die religions- und frömmigkeitsgeschichtlichen Voraussetzungen für Stigmatisierungen aufzuzeigen. Schließlich ist auf Erklärungen von Seiten der Psychologie und Psychiatrie wie auf die Deutungen von Seiten der Theologie zu blicken. Am Ende mag dann eine – vorläufige – Antwort auf die gestellte Frage stehen.

Stigmatisation und Heiligkeit im Urteil des Lehramts

„Mit einem großen und einzigartigen Wunder hat der Herr Jesus Christus auf wunderbare Weise den Heiligen geziert, indem dieser an den Händen, der Seite und den Füßen durch göttliche Einwirkung mit den Wundmalen (*stigmatum*) bezeichnet wurde. Nachdem dies uns und unseren Brüdern [den Kardinälen] bekannt geworden war, und nachdem es zusammen mit anderen Wundern durch glaubwürdige Zeugen eidlich erhärtet worden, haben wir daraus [das heißt aus der Stigmatisation] den hauptsächlichen Grund genommen, ihn in das Verzeichnis der Heiligen aufzunehmen.“¹

So Papst Gregor IX. in der Heiligsprechungsbulle des heiligen Franziskus von Assisi aus dem Jahr 1228. Für den Papst war also der Empfang der Wundmale durch Franziskus der eigentliche Grund, die Heiligsprechung vorzunehmen. Er war überzeugt, dass Gott unmittelbar auf wunderbare Weise eingegriffen und dem Heiligen gleichsam den Stempel der Heiligkeit auf seinen Körper aufgedrückt hatte. Eine Auffassung, die grundsätzlich bis in die Neuzeit bei der Beurteilung von Trägern der Wundmale maßgeblich war.

Allerdings ist schon in der Frühen Neuzeit, etwa bei den spanischen Mystikern Juan de la Cruz und Teresa von Avila, eine durchaus kritische Haltung gegenüber außergewöhnlichen mystischen Erscheinungen belegt. Hingewiesen wurde auf mögliche Täuschungen durch den Dämon, aber auch auf krankhafte Zustände. Zu

¹ Acta SS, Oktober, Bd. 2. Antwerpen 1768, S. 654. Im Original auf Latein; Übersetzung Otto Weiß.

prüfen, ob die Erscheinungen von Gott her kamen, war Aufgabe des Seelenführers. Als Kriterien für den göttlichen Ursprung galten ein heiligmäßiges Leben und offensichtliche Wundertaten.²

Jedenfalls erschienen die Wundmale allein nicht mehr als eine Garantie für die Heiligkeit eines Menschen. Es musste, wie auch bei anderen außergewöhnlichen mystischen Erscheinungen – Ekstasen, Visionen, Levitationen, Nahrungslosigkeit –, eine heldenhafte Tugend hinzukommen. Man wusste überdies schon im Mittelalter davon, dass sich manche Stigmatisierte selbst – aus welchen Gründen auch immer, bewusst oder unbewusst – Wundmale zufügten.³ Auch wird in alten Chroniken von Fällen berichtet, in denen die mit den Stigmata Gesegneten der Sünde des Hochmuts verfielen und damit all ihre Heiligkeit und ihre Verdienste für den Himmel verloren.⁴

So hat denn Prospero Lambertini, der spätere Papst Benedikt XIV., in seinem Werk „De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione“ festgestellt, dass die Stigmatisierung allein keineswegs einen Grund für die Heiligkeit eines Menschen darstelle.⁵ Diese Auffassung ist bis heute gültig. Liest man maßgebliche Schriften zur christlichen Mystik aus dem 20. Jahrhundert, wie das Werk des Jesuiten Joseph Zahn aus dem Jahr 1908, gewinnt man sogar den Eindruck, dass die sogenannten „körperlichen Begleiterscheinungen der Mystik“ geradezu Hindernisse bei Heiligsprechungen darstellen könnten. Gegen Schriften von Laientheologen aus dem 19. Jahrhundert, wie Joseph Görres oder Ludwig Clarus,⁶ die diese Erscheinungen zu Hauptphänomenen einer christlichen Mystik zählten, wird entschieden polemisiert.⁷ Kategorisch wurde dann 1938 in einem grundlegenden Werk festgestellt: „[Es gilt] die Unwesentlichkeit aller außerordentlichen mystischen Phänomene [...]. Das muß von der Stigmatisation im besonderen festgehalten werden.“⁸

Ob diese Zurückhaltung immer gegolten hat, darf jedoch bezweifelt werden. Tatsächlich sollen, wie Imbert-Gourbeyre in seiner umfangreichen Schrift über die Stigmatisationen am Ende des 19. Jahrhunderts feststellte, von 321 nachgewiesenen Stigmatisierten, angefangen von Franziskus bis zur Gegenwart, immerhin 61, also

² Vgl. Karl Rahner: Visionen und Prophezeiungen (= Quaestiones disputatae, Bd. 4). Freiburg i. Br. 1958, S. 12, S. 19–33, S. 56–67.

³ Vgl. Herbert Thurston: Die körperlichen Begleiterscheinungen der Mystik (= Grenzfragen der Psychologie, Bd. 2). Luzern 1956, S. 56–66, S. 99f. Die englische Originalfassung erschien unter dem Titel: Physical Phenomena of Mysticism. London 1951. Vgl. zudem: Pierre Adnès: Art. Stigmates. In: Dictionnaire de Spiritualité, Bd. 14 (1990), Sp. 1211–1243, hier: Sp. 1229–1231; Georg Wunderle: Zur Psychologie der Stigmatisation. Der erste Versuch einer zusammenhängenden Darstellung im Lichte der neuen Religionspsychologie. Paderborn u. a. 1938, S. 42f.

⁴ Vgl. Thurston: Begleiterscheinungen (wie Anm. 3), S. 127.

⁵ Prospero Lambertini: De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione, Bd. 3. Patavii 1843, S. 49, Nr. 6.

⁶ Vgl. Ludwig Clarus [= Wilhelm Volk]: Die Grundzüge der christlichen Mystik im Leben des heiligen Einsiedlers Antonius. Münster 1858.

⁷ Joseph Zahn: Einführung in die christliche Mystik. Paderborn 1908, S. 28f.

⁸ Wunderle: Psychologie (wie Anm. 3), S. 33f.

20%, heilig- oder seliggesprochen worden sein.⁹ Allerdings ist zu berücksichtigen, dass Imbert-Gourbeyre bei seiner Aufzählung sehr großzügig verfuhr. Nicht immer hielt er sich an die Einteilung der verschiedenen Arten von Stigmatisierung, wie sie etwa Joseph Görres 1837 in seinem Werk „Die christliche Mystik“ vorgenommen hatte. Danach gab es neben der relativ seltenen vollständigen Stigmatisierung eine teilweise und sogar eine unsichtbare.¹⁰ Neben den Wunden der Kreuzigung ist von Blutschwitzen, Blutweinen und den Striemen der Geißelung die Rede.¹¹ Unterschiedlich war auch die Entstehung. So trat häufig zuerst nur die Seitenwunde auf, die Stigmatisierung an Händen und Füßen kam erst später hinzu.¹²

Das alles braucht uns nicht im Einzelnen zu interessieren. Festzuhalten ist jedoch: Stigmatisierungen sind nach der offiziellen katholischen Auffassung, spätestens seit Papst Benedikt XIV., keine Garantie für die Heiligkeit, aber sie haben dennoch bis zu einem gewissen Grad mit ihr zu tun. Ja, wenn nicht alles täuscht, geht die Entwicklung heute dahin, dass in der katholischen Kirche einer eher aufgeklärten Phase ein verstärkter Wunderglaube folgt, der sich auch auf die Beurteilung von Stigmatisierten auswirkt. Einen Hinweis in diese Richtung bilden die Seligsprechungen des Padre Pio¹³ und der Nonne Anna Katharina Emmerick,¹⁴ die beide von kirchlichen Prüfern lange Zeit kritisch beäugt worden waren.¹⁵ Andere nicht unumstrittene Gestalten wie Maria von Mörl¹⁶ und Therese Neumann aus Konnersreuth¹⁷ stehen in der Warteschleife der Heiligsprechungskongregation.

⁹ Antoine Imbert-Gourbeyre: *La Stigmatisation, l'Extase divine et les Miracles de Lourdes. Réponse aux Libre-Penseurs*. Clermont-Ferrand 1894, Bd. 1, S. XXI–XLI, S. 573–576, Bd. 2, S. 385.

¹⁰ Joseph von Görres: *Die christliche Mystik*. Neue Auflage in fünf Bänden. Regensburg 1879, hier: Bd. 2, S. 410–468; vgl. auch René Biot: *L'énigme des stigmatisés* (= *Bibliothèque ecclésiastique*, Bd. 14). Paris 1955, S. 28–32.

¹¹ Vgl. Wunderle: *Psychologie* (wie Anm. 3), S. 20–23.

¹² Thurston: *Begleiterscheinungen* (wie Anm. 3), S. 82–97; Biot: *L'énigme* (wie Anm. 10), S. 56–65.

¹³ Die Seligsprechung von Padre Pio von Pietrelcina (Francesco Forgione, 1887–1968) erfolgte am 2. Mai 1999. Es folgte die Heiligsprechung am 16. Juni 2002. Dazu Sergio Luzzatto: *Pater Pio. Wunder und Politik im Italien des 20. Jahrhunderts*. Turin 2007; eine Hinführung eigener Art bietet Adolf Holl: *Können Priester fliegen? Plädoyer für den Wunderglauben*. St. Pölten 2012.

¹⁴ Anna Katharina Emmerick wurde am 3. Oktober 2004 seliggesprochen.

¹⁵ So hatte sich bereits 1920 Padre Agostino Gemelli, der im Auftrag des Heiligen Offiziums Padre Pio und seine Wundmale untersuchte, äußerst skeptisch über ihn geäußert. Der Vatikan verbot daraufhin die Wallfahrten zu Padre Pio. Vgl. *Suprema Sacra Congregazione del Santo Offizio*. In: *L'Osservatore Romano*, Nr. 152, 5.7.1923, S. 3; dazu ferner: AAS 1926, S. 180–186 sowie dass. 1931, S. 230–233. Der erste Seligsprechungsprozess der Anna Katharina Emmerick war 1928 wegen der Rolle Clemens Brentanos bei ihren Visionen eingestellt worden. Vgl. Josef Hanauer: *Die stigmatisierte Seherin Anna Katharina Emmerick*. Bad Honnef 1979.

¹⁶ In der Diözese Brixen bemüht sich der Maria-von-Mörl-Kreis um die Einleitung der Seligsprechung. Während sich über die meisten Stigmatisierten nur Propagandaschriften finden, liegt über Maria von Mörl eine ausgewogene wissenschaftliche Arbeit vor: Nicole Priesching: *Maria von Mörl (1812–1868). Leben und Bedeutung einer „stigmatisierten Jungfrau“ aus Tirol im Kontext ultramontaner Frömmigkeit*. Brixen 2004.

¹⁷ Am 13. Februar 2005 verkündete Bischof Gerhard Ludwig Müller von Regensburg die Einleitung des Seligsprechungsprozesses: <http://www.therese-neumann.de/2html> (letzter Zugriff am 20.9.2012). Eine kritische Auseinandersetzung mit Therese Neumann findet sich in verschiedenen Schriften von Josef Hanauer. Zuletzt: Josef Hanauer: „Konnersreuth“ eine „ewige Lüge“.

Soweit allgemein zum Thema „Stigmatisation und Heiligkeit“. Anzufügen ist, dass die Stigmatisierung so gut wie niemals ohne Begleiterscheinungen auftrat, die bei ihrer Beurteilung zu berücksichtigen sind. Vor allem drei Momente sind zu beachten:

1. Die Stigmatisation war gewöhnlich verbunden mit anderen außergewöhnlichen Erscheinungen, wie zum Beispiel ständiger Nahrungslosigkeit, Levitationen, Ekstasen und Visionen, ja sie war nicht selten während einer Ekstase entstanden.¹⁸
2. Die Träger der Wundmale waren durchwegs sensible Menschen, bei denen sich bereits vor der Stigmatisation „nervöse Störungen“ bemerkbar gemacht hatten.¹⁹ Gewöhnlich sind andere außerordentliche religiöse Erfahrungen, wie beispielsweise eine dämonische Besessenheit, der Stigmatisation vorausgegangen.
3. Bei den Stigmatisierten handelt sich in etwa 90% der Fälle um Frauen, meist um sehr junge Frauen. Manche Autoren vertreten sogar die Ansicht, es habe nur zwei männliche Stigmatisierte gegeben, nämlich Franz von Assisi und den Kapuziner Padre Pio.²⁰ Für das 19. Jahrhundert, dem wir uns besonders zuwenden wollen, sind nur weibliche Stigmatisierte bekannt.

Voraussetzungen und Deutungen der Stigmatisierung

Religionsgeschichtliche Voraussetzungen

Von den einschlägigen Autoren wird gewöhnlich vorausgesetzt, dass die Stigmatisierung eine rein katholische Angelegenheit ist.²¹ Soweit mir bekannt ist, wird nur von zwei bis drei evangelischen Stigmatisierten – im 20. Jahrhundert – berichtet, von denen zumindest eine, eine Österreicherin, mitten im katholischen Milieu lebte.²² Im nichtchristlichen Bereich, etwa im Hinduismus und Fakirtum, wo sich sehr wohl andere wunderbare Erscheinungen wie etwa die Levitation finden,²³ trat verständlicherweise die Stigmatisierung mit den Wundmalen Christi nicht auf. Aber es sind auch keine Stigmatisierungen in der Ostkirche bekannt.²⁴ In der römisch-katholischen Kirche scheint die Stigmatisierung vor Franziskus ebenfalls unbekannt gewesen zu sein.²⁵

Regensburg ²2002; vgl. auch Gerd Overbeck/Ulrich Niemann: *Stigmata. Geschichte und Psychosomatik eines religiösen Phänomens*. Darmstadt 2012, S. 48–50, S. 68–71.

¹⁸ Overbeck/Niemann: *Stigmata* (wie Anm. 17), S. 39–46.

¹⁹ Thurston: *Begleiterscheinungen* (wie Anm. 3), S. 158.

²⁰ Ebd.

²¹ Wunderle: *Psychologie* (wie Anm. 3), S. 53.

²² Vgl. Alfred Lechler: *Das Rätsel von Konnersreuth im Lichte eines neuen Falles von Stigmatisierung*. Elberfeld 1933; vgl. auch Thurston: *Begleiterscheinungen* (wie Anm. 3), S. 247–253.

²³ Vgl. z. B. Paramahansa Yogananda: *Autobiographie eines Yogi*. Planegg bei München 1951.

²⁴ Wunderle: *Psychologie* (wie Anm. 3), S. 62.

²⁵ Umstritten ist, ob gleichzeitig oder kurz zuvor andere Stigmatisierungen auftraten. Vgl. Josef Merkt: *Die Wundmale des heiligen Franziskus von Assisi* (= Beiträge zur Kulturgeschichte des

Der Grund für den Wandel in der Westkirche ist relativ einfach zu erklären. Tatsächlich kam es seit dem 11. Jahrhundert im Rahmen gesellschaftlicher Entwicklungen und eines allgemeinen Paradigmenwechsels zu einer Veränderung der Formen der Religiosität. An die Stelle einer mehr oder weniger archaischen, objektivistischen, von Symbolen geprägten Frömmigkeit trat eine personale, gefühlbetonte, mystische Frömmigkeit. An die Stelle der ostkirchlichen *doxa tou theou*, der *majestas dei*, die auch die ostkirchliche Kreuzestheologie prägt, trat die *compassio*, das Mitleiden mit dem leidenden und sterbenden Jesus am Kreuz. Nicht mehr der *Kyrios*, der Herr, steht jetzt im Mittelpunkt, sondern der verwundete, gekreuzigte, nackte Mensch Jesus (*nudus Christus in nudo ligno*), dem es nachzufolgen gilt (*nudus nudum Jesu sequi*).²⁶ Als solchen schilderte ihn Bernhard von Clairvaux, der die Christen anleitete, sich in das Leiden Jesu zu vertiefen und ihm durch selbst auferlegte Leiden ähnlich zu werden.²⁷ In unübertroffener Weise kommt diese *compassio* zum Ausdruck im „Büchlein der Ewigen Weisheit“ des Heinrich Seuse. Seuse fühlte sich getrieben, das Mit-Leiden dem eigenen Körper aufzuprägen.²⁸ Ähnliches wird häufig berichtet. Auch bei den Wundmalen des Franziskus von Assisi, die erst nach seinem Tode offenbar wurden, dürfte es sich um selbst beigebrachte Wunden gehandelt haben, sei es, dass er sie sich bewusst zufügte, um mit Jesus mitzuleiden, oder dass dies in einem mehr oder weniger unbewussten Zustand während einer Ekstase geschah.²⁹ Entscheidend für ihn wie für seine Zeitgenossen war das Mitleiden mit Christus,³⁰ das nun in das Zentrum der Frömmigkeit trat. In diesem Mentalitätswandel liegt der Wurzelgrund nicht nur für die spätmittelalterliche Kreuzesdarstellung eines Matthias Grünewald,³¹ sondern auch für die vermehrt auftretenden Stigmatisierungen, wie auch immer sie nun erklärt werden.

Die neue Frömmigkeit erreichte im Barock, etwa in den Betrachtungen eines Alfons von Liguori, der selbst auch ein Bild des blutüberströmten Heilandes malte, einen weiteren Höhepunkt.³² Die Gegenreaktion war die kirchliche Aufklärung, die sich nicht nur – durchaus im Verein mit dem kirchlichen Lehramt³³ – gegen

Mittelalters und der Renaissance, Bd. 5). Leipzig/Berlin 1910; Thurston: Begleiterscheinungen (wie Anm. 3), S. 53–66; Overbeck/Niemann: Stigmata (wie Anm. 17), S. 11.

²⁶ Vgl. Marie-Dominique Chenu: Moins, clercs, laïcs au carrefour de la vie évangélique (XII^e siècle). In: RHE 49 (1954), S. 59–89; Karl Bosl: Die Grundlagen der modernen Gesellschaft im Mittelalter. Eine deutsche Gesellschaftsgeschichte des Mittelalters. Stuttgart 1972, S. 241 f.

²⁷ Vgl. Bernhard von Clairvaux: Über die Gottesliebe I/1. In: Ders.: Sämtliche Werke, Bd. 1. Hg. von Gerhard Winkler. Innsbruck 1990, S. 75–151.

²⁸ Heinrich Seuse: Das Büchlein der Ewigen Weisheit. Nach der Handschrift Nr. 40 des Suso-Gymnasiums in Konstanz. Hg. von Jörg Mauz. Konstanz 2003.

²⁹ Vgl. Overbeck/Niemann: Stigmata (wie Anm. 17), S. 18 f.

³⁰ Vgl. Paul Bösch: Franz von Assisi – neuer Christus. Die Geschichte einer Verklärung. Düsseldorf 2005.

³¹ Vgl. Edgar J. Hürkey: Das Bild des Gekreuzigten im Mittelalter. Worms 1983.

³² Vgl. Antonio Marrazzo/Maurizio de Luca: Il Crocifisso di Ciorani. In: Spicilegium Historicum Congregationis Sanctissimi Redemptoris 40 (1992), S. 185–204.

³³ Vgl. Giuseppe Orlandi: Crocifissi „apografi“ censurati dall’Inquisizione alla fine del seicento. In: Spicilegium Historicum Congregationis Sanctissimi Redemptoris 40 (1992), S. 205–234.

derartig blutige Christusdarstellungen wandte, sondern sich auch der Stigmatisierung gegenüber äußerst kritisch zeigte. Ein sprechendes Beispiel hierfür ist der Fall der stigmatisierten Anna Lorger aus Hadamar, deren Wundmale 1786 von der Kirchenbehörde als Zeichen weiblicher Übertreibungssucht verurteilt wurden.³⁴

Doch schon wenig später änderte sich die Situation erneut mit der Geburt der Romantik, in der „Sattelzeit“ um 1800.³⁵ Gefragt waren nicht mehr so sehr das Licht, der Tag, sondern das Dunkel, der Traum oder – wie Gotthilf Heinrich Schubert sich ausdrückte – die Nachtseiten der Naturwissenschaft.³⁶ Franz Anton Mesmer mit seinen magnetischen Kuren machte Karriere.³⁷ Der protestantische Arzt und Dichter Justinus Kerner schilderte in seiner „Seherin von Prevorst“ das Leben einer sogenannten Somnambulen und Hellseherin als das „Hereinragen einer höheren Geisterwelt“ in unsere Welt.³⁸ Die Jahre, in denen auch in Deutschland die Tische zu tanzen begannen, kündeten sich an.³⁹ Zumindest phänotypisch fällt in den Rahmen solcher Erscheinungen ein aufsehenerregendes Ereignis: Die bettlägerige ehemalige Augustinernonne Anna Katharina Emmerick in Dülmen trug die Wundmale Christi, und der fünf Jahre an ihrem Krankenbett weilende Dichter Clemens Brentano schrieb auf Tausenden von Seiten ihre Visionen über das Leben unseres Herrn und Heilandes nieder.⁴⁰

Doch Dülmen war nur die Spitze des Eisbergs. Der Moraltheologe Magnus Jocham berichtet: „Man glaubte [um 1850] erst dann ein rechter Seelsorger zu sein, wenn man einige oder wenigstens eine auserlesene Seele unter seiner Leitung hätte, die, selber in einen höheren Zustand versetzt, auf die Umgebung und auf den Geistlichen selbst einen außerordentlich heilsamen Eindruck machen sollte.“⁴¹

³⁴ Guillermo Lutz-y-Graf: Das Wunder im Dorf. Die Stigmatisation der Anna Lorger 1785 in Hadamar. In: Norbert Haag/Sabine Holtz/Wolfgang Zimmermann (Hg.): Ländliche Frömmigkeit, Konfessionskulturen und Lebenswelten 1500–1850. Stuttgart 2002, S. 239–245.

³⁵ Vgl. Hans Graßl: Aufbruch zur Romantik. Bayerns Beitrag zur deutschen Geistesgeschichte 1765–1785. München 1968.

³⁶ Gotthilf Heinrich Schubert: Ansichten von der Nachtseite der Naturwissenschaft. Darmstadt 1967. Das Werk erschien erstmals 1808.

³⁷ Vgl. Heinz Schott (Hg.): Franz Anton Mesmer und die Geschichte des Mesmerismus. Wiesbaden/Stuttgart 1985.

³⁸ Justinus Kerner: Die Seherin von Prevorst. Eröffnungen über das innere Leben des Menschen und über das Hereinragen einer Geisterwelt in die unsere. 2 Theile. Stuttgart 1829. ND Darmstadt 2012.

³⁹ Diethard Sawicki: Spiritismus zwischen Spiel und religiöser Praxis. Geisterglauben und Entstehung des Spiritismus in Deutschland 1770–1900. Paderborn 2000, S. 229–281; vgl. auch: Der neokromantische Spiritualismus in Nord-Amerika, Genf und München. In: HPBl 36 (1855), S. 811–844, S. 910–959; Otto Weiß: Weisungen aus dem Jenseits? Der Einfluss mystizistischer Phänomene auf Ordens- und Kirchenleitungen im 19. Jahrhundert. Regensburg 2011, S. 133–137; vgl. auch den Beitrag von Klaus Große Kracht in diesem Band.

⁴⁰ Vgl. Otto Weiß: Religiöse Erneuerung im deutschen Katholizismus. In: Nicolaus U. Buhlmann/Peter Styra (Hg.): Signum in Bonum. Festschrift für Wilhelm Imkamp zum 60. Geburtstag (= Thurn und Taxis Studien, Neue Folge, Bd. 1). Regensburg 2011, S. 713–745, hier: S. 725–728.

⁴¹ Magnus Jocham: Memoiren eines Obskuranten. Eine Selbstbiographie. Hg. von Magnus Sattler. Kempten 1896, S. 13.

Nicht alle Stigmatisierten in dieser Zeit sind bekannt. Manche werden in einschlägigen Werken nur beiläufig erwähnt, wie etwa Apolonia Felsing, die Joseph Görres so sehr beeindruckte, dass er seine „Christliche Mystik“ schrieb.⁴² Am bekanntesten wurden die zahlreichen, aus einfachen Verhältnissen stammenden, stigmatisierten „ekstatischen Jungfrauen“ im südlichen Tirol in der Zeit von 1830 bis 1860, unter ihnen Agnes Steiner aus Taisten im Pustertal, später Nonne im umbrischen Nocera in der Nähe von Assisi,⁴³ auf deren Eingebungen Pius IX. viel gab,⁴⁴ oder Domenica Lazzari aus Capriana im Welschtirol, die 14 Jahre lang unbeweglich in ihrem Bett lag, ohne zu essen und zu trinken, jeden Freitag aus ihren Stigmata blutete, bis sie im Alter von 33 Jahren starb. 1995 wurde ihr Seligsprechungsprozess eingeleitet.⁴⁵ Schließlich ist Maria von Mörl in Kaltern zu erwähnen, zu der führende Katholiken aus ganz Europa wallfahrteten, angefangen von Clemens Brentano und Joseph von Görres bis zu Bischof von Ketteler und Adolf Kolping, aber auch bis zu einem so aufgeklärten Mann wie Antonio Rosmini. Auch an ihrer Seligsprechung wird gearbeitet.⁴⁶ Aus späterer Zeit ist Louise Lateau aus Bois d'Haine in Belgien zu nennen, die noch mehr als Anna Katharina Emmerick auf ihrem Krankenlager von zahllosen Ärzten und Psychiatern gequält wurde und deren Wundmale zu jahrelangen Auseinandersetzungen darüber führten, ob sie göttlichen, dämonischen oder krankhaften Ursprungs seien, während der deutsche Zentrumspolitiker Paul Majunke in ihren Zuständen eine Bestätigung dafür sah, dass die katholische Kirche die allein wahre Kirche darstelle.⁴⁷ Auch ihr Seligsprechungsprozess wurde 1991 eingeleitet. Angemerkt sei in diesem Zusammenhang, dass sich in den letzten Jahrzehnten Seligsprechungsprozesse von Stigmatisierten offensichtlich vermehrten, was darauf hinweisen könnte, dass Stigmatisierungen in dieser Zeit durchaus als Zeichen der Heiligkeit betrachtet wurden.

Doch warum mehrten sich die Fälle von Stigmatisierungen im 19. Jahrhundert? Auf die Mentalität der Romantik, auf Justinus Kerner und den beginnenden Spiritismus wurde bereits hingewiesen. Darüber hinaus wird sicher zu Recht betont, dass es sich bei den aufgezeigten Phänomenen um Symptome einer Modernisierungskrise im Katholizismus handelte, die für ultramontane Kreise angesichts der Herausforderungen durch eine sich säkularisierende Welt typisch war. Anstelle ei-

⁴² Vgl. Heribert Raab: Joseph von Görres und Franziskus von Assisi. Ein Beitrag zur Franziskus-Renaissance im frühen 19. Jahrhundert und zur Vorgeschichte von Görres' „Christlicher Mystik“. In: HJ 93 (1973), S. 347–373, hier: S. 364; Görres: Mystik (wie Anm. 10).

⁴³ Zu ihr: Franziskus von Reus: Kurze Lebensgeschichte der Dienerin Gottes Maria Agnes Klara Steiner von der Seitenwunde Jesu. Von ihrem ehemaligen Beichtvater. Innsbruck 1882.

⁴⁴ Vgl. Imbert-Gourbeyre: La Stigmatisation (wie Anm. 9), Bd. 2, S. 502.

⁴⁵ Vgl. Thurston: Begleiterscheinungen (wie Anm. 3), S. 73f., S. 78–81, S. 100–106, S. 408–411; Nicole Priesching: Art. Lazzari, Domenica. In: BBKL 15 (1999), Sp. 855.

⁴⁶ Vgl. Priesching: Maria von Mörl (wie Anm. 16).

⁴⁷ Vgl. Otto Weiß: Seherinnen und Stigmatisierte. In: Irtraud Götz von Olenhusen (Hg.): Frauen und katholische Frömmigkeit im 19. und 20. Jahrhundert. Paderborn u. a. 1995, S. 51–82, hier: S. 72–76.

ner positiven Auseinandersetzung und Bewältigung kam es vielfach zu einer Strategie der Verweigerung und zur Flucht in die angebliche Sicherheit der Mystik oder in das, was man fälschlicherweise als Mystik verstand.⁴⁸ So hat denn Joseph von Görres sein monumentales Werk, eine Ansammlung von bizzaren und fantastischen Phänomenen, in der Auseinandersetzung mit der Leben-Jesu-Forschung eines David Friedrich Strauß und eines Ferdinand Christian Baur verstanden als unfehlbares, „in den Heiligen sich spiegelndes Evangelium“,⁴⁹ das jede weitere Auseinandersetzung mit den aufkommenden Fragen der Moderne überflüssig macht.

Aber warum waren es im 19. Jahrhundert ausschließlich Frauen, die stigmatisiert wurden? Bei der Beantwortung dieser Frage wurde auf die Feminisierung der Frömmigkeit im 19. Jahrhundert verwiesen.⁵⁰ Sie mag eine Rolle gespielt haben. Nur sei nicht vergessen, dass auch schon zuvor die Mehrzahl der Stigmatisierten Frauen gewesen sind.⁵¹ Dazu kommt, wie Claude Langlois feststellte, dass die sich in der Männergesellschaft Kirche emanzipierenden Frauen besonders in neuen, äußerst aktiven, sozial tätigen Ordensgemeinschaften zu finden waren,⁵² während die Stigmatisierten des 19. Jahrhunderts in ihrer Passion eher auf die Kreuzesmystik in mittelalterlichen Nonnenklöstern verweisen und damit regressiv und retardierend erscheinen.⁵³ Tatsächlich entsprachen die stigmatisierten Frauen einem überkommenen biologistischen Frauenbild, das bis in unser Jahrhundert hinein in der katholischen Kirche Gültigkeit besaß. Die Frau ist *per definitionem* ein „offenes Gefäß“, die Empfangende und die Leidende. Man vergleiche das Buch „Die ewige Frau“ der Gertrud von Le Fort⁵⁴ oder „Maria in der Heilsgeschichte“ von Anton Ziegenaus⁵⁵ und die biologistische Mysterientheologie des Odo Casel.⁵⁶

⁴⁸ Vgl. Weiß: Weisungen (wie Anm. 39), S. 130f.

⁴⁹ Görres: Mystik (wie Anm. 10), Bd. 1, S. VI.

⁵⁰ Vgl. Hugh McLeod: Weibliche Frömmigkeit – männlicher Unglaube? Religion und Kirchen im bürgerlichen 19. Jahrhundert. In: Ute Frevert (Hg.): Bürgerinnen und Bürger. Geschlechterverhältnisse im 19. Jahrhundert. Göttingen 1988, S. 134–156; Irmtraud Götz von Olenhusen: Die Feminisierung von Religion und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert. In: Dies. u. a. (Hg.): Frauen unter dem Patriarchat der Kirchen. Katholikinnen und Protestantinnen im 19. und 20. Jahrhundert (= Konfession und Gesellschaft, Bd. 7). Stuttgart u. a. 1995, S. 9–21; vgl. ferner Norbert Busch: Die Feminisierung der ultramontanen Frömmigkeit. In: von Olenhusen (Hg.): Frauen (wie Anm. 47), S. 202–219.

⁵¹ Vgl. Görres: Mystik (wie Anm. 10), Bd. 2, S. 444–446; Imbert-Gourbeyre: La Stigmatisation (wie Anm. 9), Bd. 1, S. 573–576.

⁵² Claude Langlois: Le catholicisme au féminin. Les congrégations françaises à supérieure générale au XIX^e siècle. Paris 1984.

⁵³ Vgl. Peter Dinzelsbacher: Mittelalterliche Frauenmystik. Paderborn u. a. 1993.

⁵⁴ Gertrud von Le Fort: Die ewige Frau. Die Frau in der Zeit – die zeitlose Frau. München 1934.

⁵⁵ Anton Ziegenaus: Maria in der Heilsgeschichte. Mariologie. Aachen 1998.

⁵⁶ Vgl. Maria Judith Krahe: Der Herr ist der Geist. Studien zur Theologie Odo Casels, 2 Bde. (= Pietas Liturgica, Bde. 2/3). St. Ottilien 1986; Renate Maria Winkelmann-Jahn: Fülle der Zeit – Erfüllte Zeit. Zur Begründung von Mystagogie nach Alfred Petzelt und Odo Casel (= Pietas Liturgica, Bd. 10). St. Ottilien 1999.

Die Genderforschung hat darüber hinaus darauf hingewiesen, dass im 19. Jahrhundert die Frau geradezu mit ihrem Körper identifiziert wurde. Dem Mann wurde gerade in der Zeit der Romantik der Geist, die Vernunft, das Licht des Verstandes zugewiesen, der Frau die Natur, das Dunkle, Erdhafte, Körperliche. Mit dem Körper waren aber auch Krankheit und Leiden verbunden.⁵⁷ Da aber das Leiden und das Mit-Jesus-Leiden, spätestens seit Bernhard von Clairvaux und Blaise Pascal,⁵⁸ zum Christsein gehörte, war die Frau in gewisser Hinsicht mehr als der Mann dazu geschaffen, das Christsein in ihrem Körper zu verwirklichen. Sie wurde so zum Zeichen einer fortdauernden Inkarnation.⁵⁹

Und noch eine Frage kann gestellt werden: Warum waren es, wie in den Quellen zu lesen ist, vor allem „Jungfrauen“, die stigmatisiert wurden, Frauen, die als Kinder erlebt wurden, wie „das Ronsberger Hirtenmädchen“, „die Schusters-tochter von Jenesen“, „das Gnadenkind von Lusern“?⁶⁰ Wir würden heute von Kindfrauen reden oder von Frauen, die ihr ganzes Leben hindurch asexuell blieben, wie denn auch Fälle erwähnt werden, wo die ausbleibende Menstruation als göttliches Wunder und wohl auch als Zeichen der Heiligkeit diagnostiziert wurde.⁶¹ Offensichtlich erfolgte im puritanischen 19. Jahrhundert eine Überbewertung der Jungfräulichkeit, die bis ins 20. Jahrhundert andauerte.⁶² Langlois hat in diesem Zusammenhang auf die Mariendarstellungen im Frankreich des 19. Jahrhunderts hingewiesen, die eine Entsprechung in den Marienerscheinungen von La Salette bis Lourdes erfuhren. Es erscheint nicht die Madonna, nicht die himmlische Mutter, es erscheint „La Vierge“, die Jungfrau – ohne ihr Kind.⁶³ Die Frage sei erlaubt: Handelt es sich bei all dem um Projektionen von zölibatären Kirchenmännern?

⁵⁷ Vgl. Kurt Lüthi: *Feminismus und Romantik. Sprache, Gesellschaft, Symbole, Religion*. Wien u. a. 1985, S. 35.

⁵⁸ Vgl. Gilberte Périer: *Das Leben Monsieur Pascals*. In: Blaise Pascal: *Kleine Schriften*. Hg. von Albert Raffelt. Hamburg 2005, S. 1–57, hier: S. 52: „Die Krankheit ist der natürliche Zustand des Christen.“

⁵⁹ Vgl. Marie Pagliarini: „And the Word was made Flesh“. *Divining the Female Body in Nineteenth-Century American and Catholic Culture*. In: *Religion and American Culture. A Journal of Interpretation* 17 (2007) 2, S. 213–245.

⁶⁰ Vgl. Ludwig Clarus [= Wilhelm Volk]: *Die Tyroler ekstatischen Jungfrauen. Leitsterne in die dunklen Gebiete der Mystik*. Regensburg 1843.

⁶¹ Vgl. Priesching: *Maria von Mörl* (wie Anm. 16), S. 107, S. 142f.

⁶² Vgl. Bettina Gruber: *Enrica von Handel-Mazzetti (1871–1955). Anmerkungen zu Produktionsästhetik, Geschichtsbild und Gender an Hand von Johann Christian Günther (1928), Das Rosenwunder (1924–1927) und Der deutsche Held (1929)*. In: Thomas Pittrof/Walter Schmitz (Hg.): *Freie Anerkennung übergeschichtlicher Bindungen. Katholische Geschichtswahrnehmung im deutschsprachigen Raum des 20. Jahrhunderts* (= Rombach Wissenschaften, Reihe Catholica, Bd. 2). Freiburg i. Br. u. a. 2010, S. 253–272.

⁶³ Vgl. Claude Langlois: *Mariaphanies sculpturales et modèle provençal sous le Second Empire*. In: *Mélanges Michel Vovelle: Sociétés, mentalités, cultures, France XVe–XXe siècles*. Volume aixois (= Publications de l'Université de Provence). Aix-en-Provence 1996, S. 297–315.

Psychische Voraussetzungen

Nach katholisch-kirchlicher Auffassung gehören die außergewöhnlichen mystischen Erscheinungen genauso wie Marienerscheinungen und sonstige Privatoffenbarungen nicht zum katholischen Dogma, wohl aber der Glaube an die grundsätzliche Möglichkeit des wunderbaren Einwirkens Gottes. Dessen Tatsächlichkeit wurde bei der Heiligsprechung des heiligen Franziskus zum Ausdruck gebracht, und auch heute noch wird in fundamentalistischen Kreisen und in populärwissenschaftlichen Werken – etwa von Johannes Maria Höcht – die Stigmatisation neben einer dämonischen Täuschung vielfach als direkte göttliche Einwirkung interpretiert.⁶⁴ Diametral dazu im Gegensatz steht allerdings die bis heute, vor allem jedoch im 19. Jahrhundert, etwa von Rudolf Virchow vertretene rationalistische Ansicht, dass es sich bei der Stigmatisation durchwegs um Betrug und um bewusst selbst beigebrachte Wunden handelt.⁶⁵

Eine neue Sichtweise bahnte sich jedoch bereits bei der Beurteilung der Wundmale der Anna Katharina Emmerick durch die untersuchenden Ärzte an, die psychogene Ursachen in Erwägung zogen.⁶⁶ Und es war ausgerechnet Joseph von Görres, der in seiner „Christlichen Mystik“ als Vorbedingung der Stigmatisierung „eine übergroße Theilnahme und das allerschmerzlichste Mitgefühl mit dem Leiden“ Jesu annahm, aus dem „ein heißer Durst mitzuleiden“ entstehe. Die höhere geistige Seele übertrage, so Görres, das übernommene Leiden durch ihre „plastische Kraft“ auf die untere vitale Seele und damit auch auf den Leib. Jede Veränderung in der vitalen Seele rufe nämlich eine Veränderung im Leib hervor; aus der Stigmatisation der Seele folge somit die Stigmatisation des Leibes.⁶⁷ Ganz ähnlich äußerte sich auch der protestantische Theologe und Anhänger Franz von Baaders Julius Hamberger in der „Real-Encyclopädie für protestantische Theologie und Kirche“. Er war zwar der Ansicht, die Stigmatisationen seien keine „eigentliche[n] Wunder“, doch seien nur diejenigen fähig gewesen sie zu empfangen, die „mit lebendig feuriger Liebe dem Heilande sich zugekehrt hatten“.⁶⁸

Der Durchbruch in Richtung einer Psychogenese auch im katholischen Raum erfolgte dann durch die Feststellung des Arztes Nestor Charbonnier, der die belgische Stigmatisierte Louise Lateau untersucht hatte und in der Stigmatisation eine psychogene Hautentzündung, auch bedingt durch Nahrungsverweigerung,

⁶⁴ Vgl. Johannes Maria Höcht: Träger der Wundmale. Die bedeutendsten Stigmatisierten von Franziskus bis zur Gegenwart, 2 Bde. Wiesbaden 1951/52 (zuletzt Stein am Rhein 2004); Michael Hesemann: Sie tragen die Wundmale Christi. Güllenheim 2006.

⁶⁵ Vgl. Rudolf Virchow: Ueber Wunder. Rede gehalten in der ersten allgemeinen Sitzung der 47. Versammlung deutscher Naturforscher und Aerzte zu Breslau am 18. September 1874. Breslau 1874.

⁶⁶ Vgl. Winfried Hümpfner: Akten der kirchlichen Untersuchung über die stigmatisierte Augustinerin Anna Kath. Emmerick, nebst einigen zeitgenössischen Stimmen. Würzburg 1929, S. 145–151.

⁶⁷ Görres: Mystik (wie Anm. 10), Bd. 2, S. 446–448, S. 457f.

⁶⁸ Hier zit. nach Stephan Beissel: Die culturgegeschichtliche Bedeutung des hl. Franz von Assisi (Fortsetzung). In: StML 33 (1887) 2, S. 149–165, hier: S. 164.

erblickte,⁶⁹ eine Auffassung, der sich auch der berühmte „Irrenarzt“ und Leiter der Pariser Salpêtrière Jean-Martin Charcot in seinen Forschungen zur Hysterie anschloss.⁷⁰ Es folgte 1910 das Buch von Josef Merkt „Die Wundmale des heiligen Franziskus von Assisi“, der die psychogene Ursache der Wundmale bereits bei Franziskus diagnostizierte, damit jedoch keineswegs eine Abwertung verband. Sie waren für Merkt durchaus „echt“, aber psychischen – oder, wie er sich in der damals üblichen Begrifflichkeit ausdrückte, „hysterischen“ – Ursprungs. Voraussetzung für die Stigmatisierung wie für andere mystische Phänomene war für ihn die sensible Persönlichkeitsstruktur des heiligen Franziskus und anderer Stigmatisierter,⁷¹ worauf in der Auseinandersetzung mit dem Jesuiten Baumgartner auch schon der junge Philipp Funk hingewiesen hatte.⁷²

In den folgenden Jahren wurde diese Auffassung auch im katholischen Raum fast allgemein.⁷³ Für Frankreich ist dazu maßgebend Pierre Janet mit seinem Werk „L'angoisse et l'extase“ (1926),⁷⁴ in Deutschland die Schrift „Zur Psychologie der Stigmatisation“ des Theologen und Mediziners Georg Wunderle (1938).⁷⁵ Schon zuvor hatte Herbert Thurston betont, dass es sich bei den Stigmatisierten durchweg um äußerst empfindsame Personen gehandelt habe, und dass sich im Vorfeld oder Umfeld der Stigmatisierung so gut wie immer Krankheiten oder auch Misshandlungen (und, so sei hinzugefügt, sexueller Missbrauch) in der Kindheit nachweisen ließen.⁷⁶ Ein Musterbeispiel hierzu ist bekanntlich Maria von Mörl.⁷⁷

Verschiedentlich wurde in diesem Zusammenhang wieder auf die von Jean-Martin Charcot gemachte Feststellung zurückgegriffen, der zufolge die krankhaften Erscheinungen „hysterischer“ Patienten auch darauf zurückzuführen waren, dass diese oft kaum Nahrung zu sich nahmen, was zu einer Störung des Stoffwechsels im Gehirn führte. Hingewiesen wird auf das Borderline-Syndrom. In Verbindung damit gewinnt die umstrittene Theorie von Jean Lhermitte wieder Bedeutung, der zwar grundsätzlich bei der Stigmatisation mit all ihren Begleiterscheinungen, wie Starrkrämpfen, Konvulsionen, Nahrungsverweigerung, psychogene Mechanismen am Werk sah, dennoch an bewusst oder unbewusst

⁶⁹ Nestor Charbonnier: *Maladies et Facultés Diverses des Mystiques*. Bruxelles 1875.

⁷⁰ J[ean] M[artin] Charcot: *Neue Vorlesungen über die Krankheiten des Nervensystems, insbesondere über Hysterie*. Autorisierte deutsche Ausgabe von Dr. Sigm[und] Freud. Leipzig/Wien 1886; vgl. dazu Georges Gilles de la Tourette: *Traité clinique et thérapeutique de l'hystérie, d'après l'enseignement de la Salpêtrière*. Paris 1891–1895.

⁷¹ Josef Merkt: *Wundmale* (wie Anm. 25).

⁷² Philipp Funk: *Zur Psychologie und Mystik von Fogazzaros Il Santo*. In: *Renaissance* 7 (1906), S. 597–600.

⁷³ Vgl. Franz L. Schleyer: *Die Stigmatisation mit den Blutmalen*. Biographische Auszüge und medizinische Analyse. Hannover 1948, S. 121–132.

⁷⁴ Pierre Janet: *De l'angoisse à l'extase. Étude sur les croyances et les sentiments*, 2 Bde. Paris 1926.

⁷⁵ Wunderle: *Psychologie* (wie Anm. 3), besonders: S. 75–95.

⁷⁶ Vgl. Thurston: *Begleiterscheinungen* (wie Anm. 3), S. 153–164; vgl. auch Overbeck/Niemann: *Stigmata* (wie Anm. 17), S. 30.

⁷⁷ Vgl. Priesching: *Maria von Mörl* (wie Anm. 16), S. 105–107.

selbst beigebrachte Wunden glaubte,⁷⁸ wie wir dies bereits bei Franz von Assisi als wahrscheinlich angesehen haben.

Weiter gehen die neuesten psychiatrischen und psychotherapeutischen Untersuchungen des Phänomens der Stigmata. Hingewiesen sei auf die langjährigen Untersuchungen der Frankfurter Universitätsklinik für Psychiatrie, Psychosomatik und Psychotherapie in Zusammenarbeit mit der Theologischen Hochschule Sankt Georgen, etwa im Hinblick auf die Schmerz- und Hirnforschung. Danach scheinen vor allem „dissoziative Identitätsstörungen“ bei Stigmatisierten vorhanden zu sein. Mit anderen Worten, es kommt zu Selbstverletzungen, die von einem abgespaltenen Teil der Persönlichkeit bewirkt werden, sodass sich die Betroffenen nicht an sie erinnern können. Von eigentlichen Psychosen könne man aber nicht reden. Ganz allgemein wird in diesem Forschungsprojekt die Stigmatisierung verstanden als „Teil eines komplexen seelischen [...] Geschehens, das sich im Anschluss an eine Krankheit, eine Lebenskrise, ein religiöses Bekehrungserlebnis oder ähnlichem entwickeln kann“.⁷⁹

Doch überlassen wir die Einzelheiten hierzu Ärzten, Psychologen, Neurologen und Psychiatern und wenden uns jetzt der theologischen Deutung der Stigmatisierung zu, die zu dem bisher Gesagten durchaus in einem Spannungsverhältnis steht.

Theologische Deutung – Der Zeichencharakter der Wundmale

Zur theologischen Deutung gäbe es eine Reihe von Zeugnissen anzuführen, beginnend mit den Wundmalen des heiligen Franziskus. Dabei fällt auf: Ganz gleich, wie immer die Beurteilungen ausfallen, in einem Punkt stimmen fast alle Beobachter überein: Die Wundmale sind für sie Hinweise auf eine religiöse Wirklichkeit, letztlich auf das erlösende Leiden Christi.⁸⁰ Wir können uns daher auf die Äußerungen von drei sehr unterschiedlichen Theologen beschränken. Ich beginne mit der Beurteilung der Anna Katharina Emmerick durch Johann Michael Sailer, der es sich – wie viele seiner Berufsgenossen – nicht entgehen ließ, die leidende Exnonne zu besuchen. Wenig später, am 1. Dezember 1818, erklärte er in einem Brief an Friedrich Carl von Savigny:

„Was die Geschichte ihrer Wundmale betrifft, so sind sie da; an Betrug ist gar nicht zu denken: wie sie geworden sind, weiß sie nicht [...]. Das Beste an der Sache ist, daß Emmerich so truglos und so kindlich ist [...] und man mag von den Zeichen an Händ' und Füßen denken, was man wolle: die Wundmale Christi trägt sie geistig im Geiste – gewiß.“⁸¹

⁷⁸ Vgl. Jean Lhermitte: *Echte und falsche Mystiker*. Luzern 1953, S. 121–124.

⁷⁹ Vgl. insgesamt Overbeck/Niemann: *Stigmata* (wie Anm. 17), S. 19–63, Zitat: Buchrückseite.

⁸⁰ Vgl. Josef Ratzinger: *Jesus von Nazareth*. Freiburg i. Br. 2007, S. 209; Overbeck/Niemann: *Stigmata* (wie Anm. 17), S. 79–83.

⁸¹ Johann Michael Sailer an Friedrich Carl von Savigny, Landshut 1. Dezember 1818. In: Hubert Schiel (Hg.): *Johann Michael Sailer. Leben und Briefe*. Bd. 2: *Briefe*. Regensburg 1952, S. 444–446, hier: S. 445f.

Mit anderen Worten: Für Sailer waren die Entstehung der Wundmale und ihre Beurteilung zweitrangig. Das Entscheidende war ihr Zeichencharakter. Sie waren Ausdruck einer geistigen Wirklichkeit, wobei für Sailer die moralisch integre Person der Anna Katharina Emmerick im Fokus der Überlegungen stand.

Auch heute noch wird der Zeichencharakter, die Symbolik der Wundmale, von den Theologen betont, wobei jedoch nicht mehr so sehr die Person der beziehungsweise des Stigmatisierten im Blickfeld steht, als vielmehr die gesamte christliche Gemeinde. Gewiss, so betonte Gotthard Fuchs 1988, seien die Stigmata, „medizinisch betrachtet, körperliche Symptome psychogenen [...] Ursprungs“, „mit aller Ambivalenz hysterischer Dominanz“, dennoch könnten sie, theologisch gesehen, im Glauben als Zeichen gedeutet werden. „Sie bezeugen“, so Fuchs, „daß Gott den ganzen Menschen ‚mit Fleisch und Blut‘ zum Heil ruft und daß die Nachfolge Jesu ins Fleisch schneidet.“ Stigmata seien daher „in einer konkreten Theologie der Fleischwerdung, der Inkarnation sowie der Auferstehung des Fleisches zu orten“.⁸² Schließlich schreibt Fuchs, man solle angesichts der Stigmata „über die Nichtidentität von Gesundheit und Heiligkeit, von Neurose und geistlicher Vollkommenheit“ nachdenken, was jedoch wohl kaum in einem Umkehrschluss heißen kann, dass eine Neurose ein Legitimationszeichen von Heiligkeit darstellt.⁸³

Einleuchtender, wenn auch nicht unproblematisch, erscheint da eher der Hinweis von Fuchs auf die in den Stigmata zum Ausdruck kommende „Verleiblichung“ des Heils, auf eine in der Kirche fortdauernde Inkarnation, ein Gedanke, der uns schon verschiedentlich begegnet ist, und der an den berühmten Satz des württembergischen Pietisten Friedrich Christoph Oetinger erinnert: „Das Ende aller Wege Gottes ist die Leiblichkeit.“⁸⁴ Dazu am Schluss die Überlegungen von Hans Urs von Balthasar über die Stigmata der Adrienne von Speyr, einer Frau, die für die Theologie Balthasars eine besondere Bedeutung hatte. Balthasar schreibt:

„Wir hörten, daß Adrienne seit ihrer ersten Marien-Erscheinung 1917 eine Wunde unter der Brust besaß, die sie wie ein geheimnisvolles Siegel und eine Mahnung und Verheißung empfand; nach der Konversion akzentuiert sich diese Wunde stark, und mit ihr treten zeitweise andere Stigmen hervor. Wenn vieles in Adriennes Leiblichkeit einstweilen und vielleicht für immer geheimnisvoll bleiben wird, sicher ist, daß sie in einer besonderen Weise dazu ausersehen war, die Wahrheiten der christlichen Offenbarung nicht nur geistig zu verstehen, oder geistigmystisch zu erleben, sondern in ihrer Gesamtexistenz, auch leiblich, zu erfahren.“

Und Balthasar fügt hinzu: „Charismen werden nicht aufs Geratewohl ausgeteilt, sondern von Gott in die Bedürfnisse und Nöte seiner Kirche, in die jeweilige

⁸² Gotthard Fuchs: Art. Stigma. In: Christian Schütz (Hg.): Praktisches Lexikon der Spiritualität. Freiburg i. Br. u. a. 1988, Sp. 1234–1236, Zitat: Sp. 1235.

⁸³ Vgl. ebd., Sp. 1236.

⁸⁴ Vgl. Martin Weyer-Menkhoff: Art. Oetinger, Friedrich Christoph. In: NDB, Bd. 19 (1998), S. 466–468.

historische Gegenwart hineingespendet.“ Balthasar glaubt denn auch, dass „ein großes Licht“ vom „Wesen und Werk“ Adriennes ausstrahlt.⁸⁵ Auch hier spielt also der Zeichencharakter der Stigmata, wie immer sie psychologisch erklärt werden, eine entscheidende Rolle. Allerdings gewinnt man den Eindruck, dass dies für Balthasar, zum Mindesten im konkreten Fall der Adrienne von Speyr, nicht alles ist. Sind die Stigmata am Ende für ihn vielleicht doch leuchtende, unmittelbar von Gott gewirkte Zeichen der Heiligkeit?

Abschließende Bemerkungen

Gefragt wurde: Sind Stigmata Legitimationszeichen für Heiligkeit? Um diese Frage beantworten zu können, sind wir den seit Franziskus von Assisi auftretenden Stigmatisierungen, ihrer psychologischen Erklärung und ihrer theologischen Deutung nachgegangen. Die Antwort dürfte nach all dem differenziert ausfallen.

Fest steht zweifellos, dass es im Laufe der Kirchengeschichte eine relativ große Anzahl stigmatisierter Personen, vornehmlich Frauen, gegeben hat. Fest steht ferner, dass sich im Laufe der Zeit in der Erklärung und Deutung der Stigmata und ihrer Entstehung, einem zunehmenden Trend zu Abstraktion und Entsakralisierung folgend, ein Wandel vollzog. War zunächst, abgesehen von Fällen eindeutig selbst beigebrachter Wundmale, der Glaube an ein direktes göttliches, wunderbares Eingreifen so gut wie immer vorhanden, findet man spätestens seit Beginn der Neuzeit eine dreifache Erklärungsmöglichkeit: Wundmale können verursacht werden durch die Einwirkung Gottes, durch die Einwirkung des Dämons (schon deswegen, weil bei stigmatisierten Personen nicht selten auch Dämonenerscheinungen und „Umsessenheiten“ auftraten⁸⁶) und schließlich durch seelische Erkrankungen. Der dritte Gesichtspunkt trat in den letzten zwei Jahrhunderten im Zusammenhang mit der Suche nach den „seelischen Faktoren“ und den psychischen Voraussetzungen von Stigmatisierung stärker in den Vordergrund. Heute schließlich werden die Stigmata von Seiten der Psychiatrie mit „dissoziativen Identitätsstörungen“ in Verbindung gebracht.⁸⁷

Die zunehmende „Entmythologisierung“ der Stigmatisation hat, trotz der nach wie vor in fundamentalistischen Kreisen herrschenden Vorliebe für stigmatisierte Personen,⁸⁸ zweifellos auch die Antwort auf die Frage nach deren „Heiligkeit“ verändert. Auch wenn etwa 20% der bis zum Ende des 19. Jahrhunderts bekannten Stigmatisierten seliggesprochen wurden, gilt dennoch für das kirchliche Lehramt, insbesondere seit der Stellungnahme von Prospero Lambertini, dass Stigmata allein noch kein Legitimationszeichen der Heiligkeit darstellen, wie dies noch bei

⁸⁵ Hans Urs von Balthasar: Erster Blick auf Adrienne von Speyr. Einsiedeln 1968, S. 83f.

⁸⁶ Vgl. Priesching: Maria von Mörl (wie Anm. 16), S. 116–136.

⁸⁷ Vgl. dazu auch den Beitrag von Joachim Demling in diesem Band.

⁸⁸ Zu erwähnen sind im deutschen Sprachraum die Veröffentlichungen des fe-Medien-Verlags in Kießlegg.

Franziskus von Assisi angenommen wurde. Allerdings scheint sich seit dem Pontifikat von Johannes Paul II. ein gewisser Wandel angebahnt zu haben, wie die Seligsprechungen der Anna Katharina Emmerick und des Padre Pio sowie zahlreiche neu eingeleitete oder vor der Einleitung stehende Seligsprechungsprozesse von Stigmatisierten zeigen.

Abstract

Ever since Francis of Assisi, the phenomenon of certain individuals carrying the stigmata of Christ is known within the Roman Catholic Church. In the early days, this legitimized sanctity. However, ever since the beginning of the modern age at the latest, this was called into question. From the papacy of Benedict XIV on, it is a basic principle that stigmata are not sufficient for canonization. Searching for the reason why stigmata appeared, one will ascertain that they depend on the historical context and on the prevailing mentality of the respective times. Initially, there was a general change of mentality, which led to a subjectification of piety and to an intensive contemplation of the suffering Jesus. In the 19th century, a period that was confronted with the challenges of modernity, “romantic” world-views, associated with an escape into a tangible super-nature, played a significant role. The question why predominantly women were affected by stigmata may be answered by referring to the role ascribed to them: women were considered susceptible, passive, suffering, identical to their bodies, in which Jesus could so to speak incarnate through stigmatization. The psychical conditions of a stigmatization are also enquired for today. One thing proves true, namely that a certain disposition, especially the tendency towards intensive sympathy with the “suffering saviour”, is always present. From this point of view, stigmatizations do not appear as an interference of God with the order of nature, but as physical manifestations of a state of mind. From a theological point of view, it is said, this did not alter their symbolic character. They are interpreted as a hint to the salvific act of redemption by Jesus Christ, which embraces the whole person, including his body. In spite of such a “demythologization”, the interpretation of stigmata as legitimizing symbols of sanctity in today’s practice of canonizations continues to play a certain role or resumes to play it.

Elke Pahud de Mortanges

„Wie halten Sie es mit Privatoffenbarungen?“

Vermessungen im Geviert der theologischen Erkenntnislehre

Die Frage „Wie halten Sie es mit Privatoffenbarungen?“ bringt nicht nur die Dogmatiker unter den Katholiken von heute ins Schwitzen. Das Terrain ist heikel und selbst die Frage „Was halten Sie von Privatoffenbarungen?“ wird in bestimmten Theologen- und Kirchenkreisen als äußerst unschicklich empfunden. Zu sehr haftet dem Phänomen der Privatoffenbarung(en) der Gout des Vorgestrigen, des Unmodernen und Unaufgeklärten an. Wenn im Rahmen dieses Beitrags diese Fragen dennoch gestellt werden, dann nicht in der Weise, dass es darum gehe, eine potentielle persönliche Vorliebe der Autorin für das Phänomen zu erörtern. Vielmehr soll und muss es darum gehen, im Geviert der von der Dogmatik zu erarbeitenden und zu verantwortenden theologischen Erkenntnislehre zu klären, welche Bedeutung und welcher Stellenwert dem Phänomen der Privatoffenbarung(en) im Christentum und namentlich in seiner spezifisch römisch-katholischen Ausprägung zuzumessen sei.

Den Berührungspunkten der Theologen des 21. Jahrhunderts steht die Unbefangenheit der Historikergunft und der Religionsgeschichtler gegenüber, die sich dem Phänomen mit großer Offenheit zuwenden und gezeigt haben, dass im Europa des 19. Jahrhunderts Visionen, Prophezeiungen und namentlich (Marien-)Erscheinungen Hochkonjunktur hatten. Mehr noch, dass dieses weibliche¹ Massenphänomen die Dimensionen eines „kollektiven Drama[s]“² hat. Allein über hundert Marienerscheinungen lassen sich im Frankreich des 19. Jahrhunderts nach-

¹ Zu den Erscheinungen als spezifisch weiblichem Phänomen und den damit verbundenen Fragenkomplexen vgl. Irmtraud Götz von Olenhusen: Die Feminisierung von Religion und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert. Forschungsstand und Forschungsperspektiven. In: Dies. (Hg.): Frauen unter dem Patriarchat der Kirchen. Katholikinnen und Protestantinnen im 19. und 20. Jahrhundert (= Konfession und Gesellschaft, Bd. 7). Stuttgart 1995, S. 9–21; Hugh McLeod: Weibliche Frömmigkeit – männlicher Unglaube? Religion und Kirche im bürgerlichen 19. Jahrhundert. In: Ute Frevert (Hg.): Bürgerinnen und Bürger. Geschlechterverhältnisse im 19. Jahrhundert (= Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft, Bd. 77). Göttingen 1988, S. 134–156; Elke Pahud de Mortanges: Irre – Gauklerin – Heilige? Inszenierung und Instrumentalisierung frommer Frauen im Katholizismus des 19. Jahrhunderts. In: SZRKG 100 (2006), S. 203–225.

² David Blackburn: Marpingen. Apparitions of the Virgin Mary in Bismarckian Germany. Oxford 1993, S. 39.

weisen.³ Und auch im 20. Jahrhundert weiß man weltweit von mindestens 386 Fällen.⁴ Was damals, und auch zum Teil heute noch, gläubige Christen tief bewegte und ganze Pilgerströme⁵ auslöste, war der wissenschaftlichen Theologie (bereits seit) der Neuzeit eher suspekt. Sie vermochte und vermag in diesen Phänomenen meist nicht viel mehr und nicht viel anderes zu sehen als vormoderne Relikte einer Zeit, in welcher sich der unaufgeklärte Volksglaube mit Wundersucht und Scheinmystik unheilvoll verband und das Offenbarungsverständnis noch eine ausgeprägte, durch das Zweite Vatikanische Konzil aber mittlerweile definitiv überholte, instruktionstheoretische Textur und Schlagseite hatte.⁶

Nicht nur die akademisch-universitäre Theologie, auch das hierarchische Lehramt der katholischen Kirche übt im Angesicht dieses Phänomenbereichs auffallend große Zurückhaltung. Es scheint fast, als handle es sich um ein unliebsames Thema, das ihm durch hysterische Frauen, religiöse Eiferer und kirchliche Störenfriede aufgenötigt wurde und wird, und dem es sich nur widerwillig stellt. Von

³ Zu den Marienerscheinungen und stigmatisierten Frauen gibt es eine (Über-)Fülle an Literatur, die hier gar nicht aufgelistet werden kann. Bahnbrechend war auf jeden Fall die Arbeit von David Blackbourn zu Marpingen (wie Anm. 2). Des Weiteren vgl. Joachim Boufflet/Philippe Boutry: *Un signe dans le ciel. Les apparitions de la Vierge*. Paris 1997; Bernhard Schneider (Hg.): *Maria und Lourdes. Wunder und Marienerscheinungen in theologischer und kulturwissenschaftlicher Perspektive*. Münster 2008; Richard L. Bauer: *Mariens Botschaften. La Salette – Lourdes – Fatima – Medjugorje. Eine analytische Studie über die Marienerscheinungen von La Salette (1846) bis Medjugorje (ab 1981)*. Heimbach 2008; Irmtraud Götz von Olenhusen (Hg.): *Wunderbare Erscheinungen. Frauen und katholische Frömmigkeit im 19. und 20. Jahrhundert*. Paderborn 1995; Pahud de Mortanges: *Irre* (wie Anm. 1); dies.: *Fromm oder hysterisch? Stigmatisierte Frauen im Katholizismus des 19. Jahrhunderts*. In: Birgit Jeggle-Merz/Angela Kaupp/Ursula Nothelle-Wildfeuer (Hg.): *Frauen bewegen Theologie. Die Präsenz von Frauen in der theologischen Wissenschaft am Beispiel der Theologischen Fakultät der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg*. Leipzig 2007, S. 159–175; Anna Maria Zumholz: *Die Resistenz des katholischen Milieus. Seherinnen und Stigmatisierte in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts*. In: Götz von Olenhusen (Hg.): *Erscheinungen* (wie oben), S. 221–251; Monique Scheer: *Rosenkranz und Kriegsvisionen. Marienerscheinungskulte im 20. Jahrhundert*. Tübingen 2006; David G. Bromley/Rachel S. Bobbitt: *Visions of the Virgin Mary. The organizational development of Marian apparitional movements*. In: *Nova religio* 14 (2011) 3, S. 5–41.

⁴ Diese Zahl stammt aus einem Bericht des „International Marian Research Institute“ der Universität Dayton (Ohio), den Oliver Grasmück ausgewertet hat. Oliver Grasmück: *Eine Marienerscheinung in Zeiten der Diktatur. Der Konflikt um Peñablanca, Chile. Religion und Manipulation unter Pinochet*. Berlin 2009.

⁵ Im 19. Jahrhundert suchten im Zeitraum von drei Monaten nicht weniger als 40 000 Menschen die stigmatisierte Nonne Maria von Mörl in Kaltern (Südtirol) auf. Die Pilgerströme nach Lourdes sind immens. Sie wuchsen durch den Ausbau des Eisenbahnnetzes um die Jahrhundertwende exponentiell an und reißen bis heute nicht ab. Doch nicht nur kirchlich approbierte Erscheinungen setzen ganze Massen von Gläubigen und Pilgern in Bewegung. Auch von der Kirche abgelehnte respektive mit großer Reserve beäugte erfuhren immer wieder großen Zulauf. So waren 1939 auf dem Berg Ezquioga im spanischen Baskenland 70 000 Menschen versammelt. 1949 pilgerten nach Lublin (Polen) an einem einzigen Tag 100 000 Menschen zur weinenden Madonna. Vgl. dazu: Pahud de Mortanges: *Irre* (wie Anm. 1), S. 213–214; Karl Rahner: *Visionen und Prophezeiungen. Zur Mystik und Transzendenzerfahrung*. ND Freiburg i. Br./Basel/Wien 1989, S. 79–81.

⁶ Vgl. dazu Georg Essen: *Art. Privatoffenbarung*. In: *LThK*, Bd. 8 (31999), Sp. 603f.

den mehr als hundert Marienerscheinungen im Frankreich des 19. Jahrhunderts haben letztlich nur einige wenige die kirchliche Approbation gefunden, unter ihnen La Salette und Lourdes.⁷ Im 20. Jahrhundert stehen acht anerkannte⁸ (Marien-)Erscheinungen 299 (bekannten) Fällen gegenüber, die keine kirchliche Entscheidung hervorgerufen haben, sowie 79 Fällen, die von der Kirche offiziell abgelehnt wurden.⁹

Die akademische und kirchenamtliche Distanziertheit und Zurückhaltung hat(te) umgekehrt zur Folge, dass sogenannte traditionalistische Kreise in der katholischen Kirche sich im Alleingang des Themas mit Nachdruck bemächtigt haben und dort Privatoffenbarungen nachgerade zum Kriterium von Rechtgläubigkeit und damit des „Katholisch-seins“ und „Katholisch-bleibens“ schlechthin stilisiert werden konnten, nicht nur im Kontext und Umfeld der Erscheinungen von Fatima oder Medjugorje.¹⁰ Die Folge ist eine schwierige, innerkirchliche Gemengelage, die René Laurentin treffend charakterisiert hat: „Die einen legen ihnen [sc. den Marienerscheinungen] so übergroßen Wert bei, daß sie im Extrem aus

⁷ Bezüglich der Erscheinung von La Salette am 19. September 1846 heißt es im kirchlichen Anerkennungsschreiben des zuständigen Ortsbischofs de Bruillard: „Nous jugeons que l'Apparition de la Sainte Vierge à deux bergers [...] porte en elle-même tous les caractères de la vérité, et que les fidèles sont fondés à la croire indubitable et certaine.“ Zit. nach: Louis Bassette: *Le fait de La Salette, 1846–1854*. Paris 1955, S. 241. Zu Lourdes vgl. die unübertroffene Arbeit von Patrick Dondelinger: *Die Visionen der Bernadette Soubirous und der Beginn der Wunderheilungen in Lourdes*. Regensburg 2003; Ruth Harris: *Lourdes. La grande histoire des apparitions, des pèlerinages et des guérisons*. Lattès 2001.

⁸ Diese Daten stützen sich auf einen Bericht des „International Marian Research Institute“ der Universität Dayton (Ohio), den Oliver Grasmück ausgewertet hat und von dem sie hier übernommen wurden. Bei den acht anerkannten Fällen des 20. Jahrhunderts handelt es sich um Fatima/Portugal (1917), Beauraing und Banneux/Belgien (1932 und 1933), Syracuse/Italien (1953), Zeitoun/Ägypten (1968), Akita/Japan (1973), Betonia/Venezuela (1976–1984), Manila/Philippinen (1986/87). Vgl. Grasmück: *Marienerscheinung* (wie Anm. 4), S. 58.

⁹ Zu den abgelehnten Marienerscheinungen zählt etwa Dozulé (Frankreich), wo im Juni 1985 der zuständige Ortsbischof jegliche Verehrung rund um das Geschehen verboten hat. Das gleiche trifft auf Heroldsbach (Deutschland) zu, wo in den fünfziger Jahren des 20. Jahrhunderts der Erzbischof von Bamberg wie auch das Heilige Offizium ausdrücklich die Übernatürlichkeit der Erscheinungen bestritten und zu drakonischen disziplinarischen und pastoralen Maßnahmen gegriffen haben (*suspensio a divinis* der beteiligten Priester; Verbot jeglicher kultischen Verehrungspraxis). Vgl. Joachim Boufflet: *Faussaires de Dieu*. Paris 2000, S. 70–89. Eine ganze Liste abgelehnter Erscheinungen aus der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts findet sich bei Karl Rahner: *Visionen* (wie Anm. 5), S. 80f.

¹⁰ Die innerkirchlichen Auseinandersetzungen um Bedeutung und Stellenwert gehen ins Uferlose und können hier nicht im Einzelnen aufgeführt, geschweige denn weiter verfolgt werden. Stellvertretend für Anderes sei hingewiesen auf Donal Anthony Foley: *Medjugorje verstehen*. Himmliche Visionen oder fromme Illusion? Augsburg 2011; Marco Corvaglia: *Medjugorje. È tutto falso*. Turin 2007; Andreas Resch: *Die Seherin von Medjugorje im Griff der Wissenschaft*. Innsbruck 2005; Bernd Harder: *Medjugorje. Wallfahrt für Millionen*. München 2001; Michael Heseemann: *Das Fatima-Geheimnis*. Marienerscheinungen, der Papst und die Zukunft der Menschheit. Rottenburg 2002; Christian Ruch: *Das „dritte Geheimnis“ von Fatima – Ende eines Mythos? In: Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen, Materialdienst 63 (2000) 8, S. 281–283*. Zu Fatima vgl. auch Anm. 61.

jeder Erscheinung eine eigene Religion oder Sekte machen könnten, mit Scheuklappen sondergleichen, während man bei der Gegenseite auf Zurückhaltung, sogar Geringschätzung gegenüber den Erscheinungen stößt und gerne daran erinnert, daß die Tatsache solch übernatürlicher Ausnahmefälle dogmatisch nicht verpflichtend sei und man auch selig werden könne, ohne an Lourdes oder Fatima zu glauben, daß die Realität solcher Erscheinungen kein Glaubenssatz sei.“¹¹

Angesichts dieser bis heute anzutreffenden kirchenpolitischen Gemengelage im Umfeld des Phänomenbereichs „Privatoffenbarung“ soll der Frage nachgegangen werden, wie das Phänomen der *revelatio privata* aus der Perspektive der theologischen Erkenntnislehre nicht nur, aber auch des 19. Jahrhunderts sich darstellt, wie es zu gewichten ist, welche Bedeutung und namentlich, welche konkrete Verbindlichkeit es für die Gesamtheit der Gläubigen hat.

Revelatio privata im Gesamt der christlichen Heilsgeschichte

Das Christentum versteht sich ganz wesentlich als Offenbarungsreligion. Gemäß seinem Selbstverständnis verdankt es sich nicht nur dem Sprechen Gottes in der Geschichte. Es weiß sich darüber hinaus dem geschichtlich bezeugten, dem durch die Kirche überlieferten und verbürgten Wort Gottes bleibend unterstellt.

Christentum und Kirche als Geschöpf der Offenbarung

Christentum und Kirche können deshalb als *creatura verbi*, als Geschöpf des Wortes Gottes und damit als Geschöpf der Offenbarung bezeichnet werden.¹² Es muss nicht eigens erwähnt werden, dass es ein ebenso fatales wie folgenreiches fundamentalistisches Missverständnis wäre, wenn man dies so interpretieren

¹¹ René Laurentin: Die marianische Frage. Freiburg i. Br. 1965, S. 91–92. Vgl. auch Jean Galot: Le apparizioni private nella vita della Chiesa. In: La Civiltà Cattolica 136 (1985) 2, S. 19–33; Elizabeth Wittmann: Private revelations, public controversy. In: Homiletic and pastoral review 98 (1997), S. 16–19; Christian Ruch: Privatoffenbarungsboom im traditionalistischen Katholizismus. In: Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen, Materialdienst 63 (2000) 5, S. 172f.; Wolfgang B. Lindemann: Marienerscheinung oder psychische Krankheit? In: Theologisches. Katholische Monatsschrift 35 (2005) 2, S. 71–92 (online zugänglich: www.theologisches.net/theo0205.pdf; letzter Zugriff am 30. 8. 2012); Herbert Busch/Hartmut Schmidt: Privatoffenbarungen, Traumbotschaften und Visionen. Vom Umgang mit religiösen Sondererfahrungen. In: Pastoralblatt für die Diözesen Aachen, Berlin, Essen, Hildesheim, Köln, Osnabrück 59 (2007) 8, S. 239–241.

¹² Zum Verständnis des Christentums als Offenbarungsreligion vgl. Avery Dulles: Was ist Offenbarung? Freiburg i. Br. 1970; Max Seckler: Dei verbum religiose audiens. Wandlungen im christlichen Offenbarungsverständnis. In: Peter Eicher/Jakob J. Petuchowski/Walter Strolz (Hg.): Offenbarung im jüdischen und christlichen Glaubensverständnis (= Quaestiones disputatae, Bd. 92). Freiburg i. Br. 1981, S. 214–236; ders.: Der Begriff der Offenbarung. In: Walter Kern/Hermann J. Pottmeyer/Max Seckler (Hg.): Handbuch der Fundamentaltheologie, Bd. 2. Freiburg i. Br./Basel/Wien 1985, S. 60–83; Josef Schmitz: Das Christentum als Offenbarungsreligion im christlichen Bekenntnis. In: ebd., S. 15–28; Donath Hercsik: Die Grundlagen unseres Glaubens. Eine theologische Prinzipienlehre. Münster 2005, S. 1–71.

würde, als wären Christentum und Kirche als Religionssystem in ihrer Innenmöblierung „geoffenbart“. Christentum und Kirche haben das Wort Gottes immer nur in menschlicher Vermittlung, im bezeugenden, menschlichen Wort über Gott. Diesen menschlichen Bezeugungsgestalten und Dokumentationen des sich in der biblischen und nachbiblischen Geschichte offenbarenden Gottes wendet sich die theologische Erkenntnislehre zu. Sie nennt diese Bezeugungsgestalten *loci theologici* und fragt nach ihrer Bedeutung im Prozess der Identitätsbildung des Christlichen im Allgemeinen und im Besonderen nach ihrem Stellenwert in der kirchlichen Lehrbildung und für diese.¹³

Zeit der Offenbarung – Zeit der Kirche

Im Geviert dieser Fragestellungen wird sie auch mit dem Phänomenbereich der Erscheinungen, Visionen, Eingebungen konfrontiert. Diese vielfältigen Phänomene verbucht sie gemeinhin unter dem Begriff der Privatoffenbarung (*revelatio privata*), der als Gegen- beziehungsweise Komplementärbegriff zur öffentlichen Offenbarung (*revelatio publica*) figuriert. Die diesem Binom *revelatio publica – revelatio privata* zugrunde liegende Denkfigur basiert auf der Zweiteilung der christlichen Heilsgeschichte in eine Zeit der biblischen Offenbarung, die in der Offenbarung in und durch Jesus Christus gipfelt und mit ihr respektive dem Tod des letzten Apostels endet, und in eine Zeit der Kirche.¹⁴

Während der Terminus *revelatio publica* der Zeit der Offenbarung zugeordnet wird, bezieht sich der Terminus *revelatio privata* auf die Zeit der Kirche. Bei der *revelatio publica* handelt es sich um jene menschlichen Erfahrungen und Bezeugungen des Sprechens Gottes aus der Zeit der biblisch-christlichen Heilsgeschichte, die die Kirche für sich als identitätsbildend, als maßgeblich und normativ anerkennt. Sie bezeugen den christlichen Glauben verbindlich, was die Kirche dadurch

¹³ Zur theologischen Erkenntnislehre und den *loci theologici* vgl. Elmar Klinger: Ekklesiologie der Neuzeit. Grundlegung bei Melchior Cano und Entwicklung bis zum 2. Vatikanischen Konzil. Freiburg i. Br. 1978; Charles H. Lohr: Modelle für die Überlieferung theologischer Doktrin. Von Thomas von Aquin bis Melchior Cano. In: Werner Löser (Hg.): Dogmengeschichte und katholische Theologie. Würzburg 1985, S. 148–167; Joseph Ratzinger: Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie. München 1982; Max Seckler: Die ekklesiologische Bedeutung des Systems der ‚loci theologici‘. Erkenntnistheoretische Katholizität und strukturelle Weisheit. In: Walter Baier u. a. (Hg.): Weisheit Gottes – Weisheit der Welt. Festschrift für Joseph Kardinal Ratzinger zum 60. Geburtstag. St. Ottilien 1987, S. 37–65; Bernhard Körner: Melchior Cano, De locis theologicis. Ein Beitrag zur Theologischen Erkenntnislehre. Graz 1994; Max Seckler: Art. Loci theologici. In: LThK, Bd. 6 (31997), Sp. 1014–1016; Max Seckler: Die Communio-Ekklesiologie, die theologische Methode und die Loci-theologici-Lehre Melchior Canos. In: Pontificia Accademia Teologica 5 (2006), S. 17–43; Max Seckler: L’ecclesiologia della communio. Il metodo teologico e la dottrina dei „loci theologici“ di Melchior Cano. In: Rivista Liturgica 95 (2008), S. 227–252.

¹⁴ Vgl. dazu Hercsik: Grundlagen (wie Anm. 12), S. 15–25; Joseph Schumacher: Der apostolische Abschluß der Offenbarung Gottes (= Freiburger Theologische Studien, Bd. 114). Freiburg i. Br. 1979.

zum Ausdruck gebracht hat, dass sie sich dem apostolischen Zeugnis und einem Kanon verbindlicher Schriften bleibend unterstellt hat.¹⁵

Durch die Kanonbildung hat die Kirche die Einzelerfahrung(en) und das Zeugnis einzelner Menschen aus der Zeit der biblischen Gründungsereignisse – für sich und damit für alle Gläubigen – als normativ anerkannt. Ihre Anerkennung derselben besagt: Das sind jene Erfahrungen und Glaubenszeugnisse, die das repräsentieren, was von allen zu glauben ist, wollen sie katholisch sein und bleiben.

Der doppelte Gebrauch der Begriffe „privat“ und „öffentlich“

Das, was ab einem gewissen Zeitpunkt als allgemeinverbindliche, öffentliche Offenbarung (theologisch-normativ) gilt, war zu dem Zeitpunkt, an dem es sich ereignete, eigentlich „nur“ und nichts anderes als die private Erfahrung eines Einzelnen (deskriptiv).¹⁶ Damit wird deutlich, dass die Begriffe¹⁷ „privat“ und „öffentlich“ bezogen auf die Rede von der Offenbarung letztlich in doppelter Weise Verwendung finden können. Einerseits in phänomenologisch-deskriptiver Weise, insofern unter „privat“ eine der Öffentlichkeit und der Allgemeinheit entzogene, ihr nicht zugängliche, persönliche Sphäre zu verstehen ist. Andererseits kommt zugleich ein „normativer“ Öffentlichkeits- und Privatheitsbegriff im strikt theologischen Sinn zur Anwendung. „Öffentlich“ ist hier nicht das, was sich jenseits der privaten Sphäre (im deskriptiven Sinn) abgespielt hat respektive haben muss; „öffentlich“ ist etwas beziehungsweise wird es (im theologisch-normativen Sinn), wenn es allgemein zugänglich gemacht und für alle verbindlich gesetzt wird (was alle angeht, was für alle bestimmt ist und worauf alle zu verpflichten sind). Eine Offenbarung kann sich also durchaus im öffentlichen Raum und unter den Augen einer Öffentlichkeit (deskriptiv) abspielen, ohne dadurch schon im theolo-

¹⁵ John Barton/Michael Wolter (Hg.): Die Einheit der Schrift und die Vielfalt des Kanons. Berlin 2003; Christoph Dohmen/Manfred Oeming: Biblischer Kanon warum und wozu? Eine Kanontheologie (= Quaestiones disputatae, Bd. 137). Freiburg i. Br. 1992; Heinrich Karpp: Schrift, Geist und Wort Gottes. Geltung und Wirkung der Bibel in der Geschichte der Kirche – Von der Alten Kirche bis zum Ausgang der Reformationszeit. Darmstadt 1992; Joseph T. Lienhard: The Bible, the Church and authority. The canon of the Christian bible in history and theology. Collegeville 1995; Meinrad Limbeck: Die Heilige Schrift. In: Kern/Pottmeyer/Seckler (Hg.): Handbuch (wie Anm. 12), Bd. 4, S. 68–99; Karlheinz Ohlig: Woher nimmt die Bibel ihre Autorität? Düsseldorf 1970; Max Seckler: Über die Problematik des biblischen Kanons und die Bedeutung seiner Wiederentdeckung. In: ThQ 180 (2000), S. 30–53; Hercsik: Grundlagen (wie Anm. 12), S. 71–117; Hans Reinhard Seeliger: Fortgesetzte Offenbarung. Kirchengeschichtliche Beobachtungen. In: Jürgen Werbick (Hg.): Offenbarungsanspruch und fundamentalistische Versuchung (= Quaestiones disputatae, Bd. 129). Freiburg i. Br. 1991, S. 141–160.

¹⁶ Es handelt sich hier um einen interpretatorischen Vorgang, der auch aus der frühen Geschichte des Volkes Israels bekannt ist. Auch dort wurden partikuläre Erfahrungen und Traditionen einzelner Stämme zu einem späteren Zeitpunkt zum identifikatorischen Konstruktionspunkt für das Ganze.

¹⁷ Zu Etymologie und Semiologie der Begriffe „privat“ und „öffentlich“ vgl. die ausgezeichneten Ausführungen bei Peter von Moos: „Öffentlich“ und „privat“ im Mittelalter. Zu einem Problem der historischen Begriffsbildung. Heidelberg 2004, S. 10–34.

gisch-normativen Sinn der *revelatio publica* zugezählt zu werden. Andersherum gilt auch: Eine Offenbarung kann sich im privaten Kämmerlein abspielen, unter Ausschluss jeder Form von Öffentlichkeit (deskriptiv), und trotzdem der „öffentlichen Offenbarung“ (theologisch-normativ) zugerechnet werden. Legt man die verschiedenen, durch Peter von Moos herausgearbeiteten Assoziationsbrücken im deutschen und im romanischen Sprachraum zugrunde, könnte man sogar sagen, dass im theologisch-normativen Begriff von *revelatio publica et privata* „öffentlich“ und „privat“ im Sinne der dem Romanischen zugeordneten Funktionskategorie verstanden wird, wohingegen im deskriptiven Begriff von *revelatio publica et privata* eher die dem Deutschen zugeordnete Wahrnehmungskategorie zum Zuge kommt.¹⁸

Die Frage nach der Verbindlichkeit der *revelatio privata* für den unmittelbaren Empfänger und die Gesamtheit der Gläubigen

Wie verhält es sich nun aus der Sicht der theologischen Erkenntnislehre mit dem Sprechen Gottes in der Zeit der Kirche? Spricht Gott in nachbiblischer Zeit überhaupt noch? Kann er überhaupt noch sprechen und hat er überhaupt noch etwas zu sagen? Oder ist bereits alles gesagt und Gott hüllt sich bis ans Ende der Zeiten in Schweigen? Die *communis opinio* von Theologie und Kirche ist hier eindeutig: Ja, er spricht auch in nachbiblischer Zeit. Doch dann fällt das „nur“ unter die Kategorie der *revelatio privata*. Es gilt nun zu klären, was diese Zuweisung konkret impliziert, namentlich welche Wertschätzung und welche Verbindlichkeit ihr im Sinne der theologischen Erkenntnislehre zugemessen werden.

Die quaestio facti: Liegt eine „echte“ Offenbarung vor?

Nach der Verbindlichkeit der *revelatio privata* fragen, heißt zwei Fragen stellen. Zunächst die *quaestio facti*: Erfüllt ein bestimmtes Geschehen, eine behauptete Erscheinung, eine behauptete Vision überhaupt die Bedingungen, um zu Recht als Offenbarung qualifiziert werden zu können? Handelt es sich um eine „echte“ oder eine „unechte“ Offenbarung, Vision, Erscheinung?

Um „echt“ von „unecht“ unterscheiden zu können, braucht es ein leitendes, wenn auch nicht immer offen gelegtes Vor-Verständnis dessen, was Offenbarung überhaupt ist. Darüber hinaus benötigt man Authentifizierungskriterien, anhand derer das, was als Offenbarung gelten kann, zu identifizieren ist. Implizite und explizite, ungeschriebene und geschriebene Kriterien(kataloge) sind immer da im

¹⁸ Peter von Moos zeigt auf, dass die Assoziationsbrücken im romanischen und deutschen Sprachraum sehr verschieden sind. Während im Romanischen *publicus* und *privatus* Funktionskategorien sind, die mit Universalität und Partikularität assoziiert werden, sind sie im Deutschen Wahrnehmungskategorien, die assoziativ mit Öffentlichkeit und Verborgenheit verknüpft werden. Vgl. ebd.

Spiel, wo es gilt, etwa im Rahmen von Heiligsprechungsprozessen, die Echtheit von Offenbarungen und Wundern zu prüfen.

In den Jahren 1734 bis 1738 publizierte Papst Benedikt XIV., der frühere Prospero Lambertini, erstmals ein verbindliches Regelwerk für das Selig- und Heiligsprechungsverfahren in der katholischen Kirche.¹⁹ Zehn Jahre später legte der süddeutsche Augustinerchorherr und Aufklärer Eusebius Amort unter dem Titel „De Revelationibus, Visionibus et Apparationibus privatis Regulae tutae ex Scriptura, Conciliis, SS. Patribus, aliisque optimis Authoribus collectae, explicatae et Exemplis illustratae“ eine erste monografische Ausarbeitung in Form eines monumentalen Kompendiums von mehr als 800 Druckseiten (!) vor.²⁰ Amort führte darin nicht weniger als 125 Regeln zur Überprüfung von Privatoffenbarungen an. Unmittelbarer Anlass für diese umfassende Behandlung des Themas war der sogenannte Agredastreit, welcher sich an der Frage nach der Echtheit der Offenbarungen entzündete, die die unbeschulte Klarissin Maria Coronel von Agreda (Spanien) in dem von ihr geschriebenen und fünf Jahre nach ihrem Tod veröffentlichten Werk „Mistica Ciudad de Dios“ (1670) mitteilte. Im 19. Jahrhundert, dem „âge d’or“ der (Marien-)Erscheinungen, Visionen und Prophezeiungen, erinnerte man sich des monumentalen Opus aus der Feder Amorts. Die nicht gerade dem aufgeklärt-liberalen Flügel zuzurechnende Zeitschrift „Der Katholik“ publizierte sogar eine deutsche Übersetzung²¹ des lateinischen Werks Amorts in Auszügen sowie einen nachgeschobenen²² Kommentar. Ziel war es, im marianisch und visionär aufgeladenen Zeitalter zu Besonnenheit und Nüchternheit bei der Unterscheidung der Geister aufzurufen, ohne jedoch Privatoffenbarungen als solche gering zu schätzen.

Bei aller Kontext- und Einzelfall-Gebundenheit der im Laufe der Jahrhunderte faktisch angewandten Kriterien und bei aller Varianz des Offenbarungsverständnisses lässt sich doch ein roter Faden erkennen. Wichtig war einerseits immer die subjektive Seite des Empfängers, der persönlich integer und moralisch lauter sein sowie ein tugendhaftes Leben vorweisen musste. Dazu kam andererseits der inhaltliche Aspekt der sachlichen Konformität der Botschaft mit der biblischen Offenbarung bis, in und mit Christus. Diese inhaltliche Übereinstimmung machte man aber meist an äußeren Kennzeichen und Merkmalen fest, das heißt an der inszenatorischen Außenseite und/oder ikonografischen Innenmöblierung einer Erscheinung oder Offenbarung.²³ Wurde eine Erscheinung oder Offenbarung von

¹⁹ Vgl. Ulrike Marckhoff: Das Selig- und Heiligsprechungsverfahren nach katholischem Kirchenrecht (= Münsteraner Studien zur Rechtsvergleichung, Bd. 89). Münster 2002.

²⁰ Hermann Lais: Eusebius Amort und seine Lehre über die Privatoffenbarungen. Ein historisch-kritischer Beitrag zur Geschichte der Mystik. Freiburg i. Br. 1941.

²¹ Die Offenbarungen, Gesichte und Erscheinungen einzelner Menschen. In: Der Katholik 39 (1859), S. 955–1075.

²² Von den Privatoffenbarungen und Visionen, ihren Kriterien und ihrer Glaubwürdigkeit. In: Der Katholik 40 (1860), S. 410–424, S. 551–568.

²³ Bernhard von Clairvaux führt in seinem Traktat zur Unterscheidung der Geister drei inszenatorische Kriterien an, um eine „echte“ von einer „falschen“ Marienerscheinung zu unterscheiden:

einem offenkundigen Wunder begleitet, galt dieses als göttliches Siegel, das die Echtheit des Inhaltes der Offenbarung untrüglich ausweist.²⁴ Bis zur Moderne stellten die katholische Kirche und ihre Theologen nicht nur die maßgeblichen Authentifizierungskriterien bereit, sondern sie führten auch in eigener Regie und qua eigenen Rechtes die normative Überprüfung anhand derselben durch. Darüber hinaus verwalteten sie ihr Qualitätsurteil in eigener Kompetenz.

Das änderte sich in der Neuzeit, in der die Klärung der *quaestio facti* aus dem Kompetenzbereich der katholischen Kirche und der akademisch-wissenschaftlichen Theologie abwanderte, hatte doch die katholische Kirche in der Moderne gänzlich ihre Funktion als letztverbindliche, universale Deutungsmacht der Wirklichkeit verloren. Die Fakten und das Faktische, die Natur und das Natürliche, das war ihr gemäß dem Selbstverständnis der Neuzeit bleibend entzogen. Deutungs- und Auslegungskompetenz kommen in der sich funktional ausdifferenzierenden Gesellschaft der Neuzeit hier ausschließlich den profaniserten und mundaniserten Wissenschaften zu.²⁵

Die Kriterien zur Prüfung der Echtheit einer Offenbarung sowie ihre konkrete Anwendung wurden nun auch institutionell von Anderen, außerhalb von Kirche und Theologie wahrgenommen. Die Überprüfung der *quaestio facti* unterlag den Profanwissenschaften, näherhin den Wissenschaftsdisziplinen der Medizin, der Psychologie, dem Recht. Dies kommt deutlich zum Ausdruck etwa in der Ein-

Die Erscheinung macht das Kreuzzeichen (oder sagt den Namen Maria), sie verströmt Rosen- oder Lilienduft, sie erscheint dreimal. Johannes Gerson, Kanzler der Universität Paris, nennt in seiner Schrift „De probatione spiritum“ fünf Kriterien, die es erlauben, wahre Offenbarungen zu erkennen: Bezüglich des Sehers/der Seherin: 1. Demut, 2. Diskretion, 3. Geduld, bezüglich des Inhalts: 4. Wahrheit der Offenbarungen und 5. Güte oder Liebe Gottes. Vgl. dazu ausführlich Boufflet: Faussaires (wie Anm. 9), S. 61f.

²⁴ Zum Wunder allgemein vgl. Alexander C. T. Geppert/Till Kössler (Hg.): Wunder. Poetik und Politik des Staunens im 20. Jahrhundert. Berlin 2011; Arnold Angenendt: Das Wunder – religionsgeschichtlich und christlich. In: Martin Heinzelmann u. a. (Hg.): Mirakel im Mittelalter. Konzeptionen, Erscheinungsformen, Deutungen (= Beiträge zur Hagiographie, Bd. 3). Stuttgart 2001, S. 95–113; Rebekka Habermas: Wunder, Wunderliches, Wunderbares. Zur Profanisierung eines Deutungsmusters in der frühen Neuzeit. In: Richard van Dülmen (Hg.): Armut, Liebe, Ehre. Studien zur historischen Kulturforschung. Frankfurt a. M. 1988, S. 38–66; Bernhard Bron: Das Wunder. Das theologische Wunderverständnis im Horizont des neuzeitlichen Natur- und Geschichtsbegriffs. Göttingen 1975; René Latourelle: Miracles de Jésus et théologie de miracle. Montreal 1986; René Latourelle: Du prodige au miracle. Quebec 1995; Theo Löbsack: Wunder, Wahn und Wirklichkeit. Naturwissenschaft und Glaube. München 1976; Thomas Pröpper: Thesen zum Wunderverständnis. In: Gisbert Greshake/Gerhard Lohfink (Hg.): Bittgebet – Testfall des Glaubens. Mainz 1978, S. 71–91; Werner H. Ritter (Hg.): Zeichen und Wunder. Interdisziplinäre Zugänge. Göttingen 2007; Max Seckler: Plädoyer für Ehrlichkeit im Umgang mit Wundern. In: ThQ 151 (1971), S. 337–345; Cherian Thunuparampil: The role of miracle in the process of canonization. A study on the current legislation. Bangalore 2003; Rainer Walz u. a. (Hg.): Anfechtungen der Vernunft. Wunder und Wunderglaube in der Neuzeit. Essen 2006.

²⁵ Vgl. hierzu: Elke Pahud de Mortanges: Philosophie und kirchliche Autorität. Der Fall Jakob Frohschammer vor der römischen Indexkongregation (1855–1864) (= Römische Inquisition und Indexkongregation, Bd. 4). Paderborn 2005.

richtung des bis heute existierenden und tätigen Ärztebüros in Lourdes²⁶ oder aber an den von staatlicher Seite geführten Untersuchungen im Fall der stigmatisierten, visionären Nonne Katharina von Emmerick.²⁷

Die Profanwissenschaften waren es, die von nun an die *quaestio facti* beantworteten, nicht mehr die Kirche. Die *Echtheitsfrage* wurde dabei zur (bloßen) *Faktizitätsfrage*²⁸ und die ursprünglich von Kirche und Theologie sichergestellten theologischen *Qualitäts-Kriterien* wurden nun zu bloßen *Ausschluss-Kriterien*. Es wurde gefragt: Kann ausgeschlossen werden, dass das Geschehen rein naturwissenschaftlich erklärt werden kann? Kann medizinisch ausgeschlossen werden, dass die Person krank ist und krankheitsbedingte Halluzinationen hat? Kann psychologisch ausgeschlossen werden, dass es sich nicht um Einbildung oder Ausflüsse von – namentlich und hauptsächlich – weiblicher Hysterie handelt? Kann ausgeschlossen werden, dass hier nicht einfach im juristischen Sinn Betrug vorliegt? Wenn all das ausgeschlossen werden konnte und darüber hinaus durch die Profanwissenschaften keine „natürliche“, „vernünftige“ Erklärung für das Phänomen einer Erscheinung, Vision oder Stigmatisierung (und der sie begleitenden Ekstase) gegeben werden konnte, kurz, wenn alle Wissenschaften mit ihrem Latein am Ende waren, dann war man bereit, das wunderbare Phänomen, die Erscheinung, die Offenbarung als übernatürlich „geadelt“ und in diesem Sinne als theologisch echt anzuerkennen.²⁹

²⁶ „Die Entscheidung über eine echte, medizinisch nicht erklärbare Heilung kommt ausschließlich der Sachkompetenz des Ärztebüros und dem Internationalen Medizinischen Komitee von Lourdes bzw. dem von Fall zu Fall in Paris tagenden Internationalen Ärztekomitee zu.“ Das Ärztebüro von Lourdes figuriert dabei als erste Untersuchungsinstanz. Dort muss eine Zweidrittelmehrheit das „Prädikat medizinische Unerklärbarkeit“ aussprechen. Seit 1947 gibt es ein nationales, seit 1951 ein internationales Medizinisches Komitee, das als zweite Untersuchungsinstanz amtiert. „Erst wenn beide Instanzen – das Ärztebüro von Lourdes und auch das Internationale Medizinische Komitee von Lourdes nach gewissenhaften, meist jahrelangen Untersuchungen zu dem Ergebnis: ‚Medizinisch unerklärbar‘ gekommen sind, wird das Aktenstück über eine Heilung der kirchlichen Autorität vorgelegt. Es steht jeweils jenem Bischof diese Entscheidung zu, in dessen Diözese der Geheilte lebt. Der kirchliche Entscheidungsprozeß endet mit der Entscheidung des Diözesanbischofs, der für seine Urteilsbildung eine kanonische Kommission (in die auch medizinische Fachleute berufen werden) einsetzt.“ Auszug aus: <http://kath-zdw.ch/maria/lourdes.html> (letzter Zugriff am 25. 9. 2012).

²⁷ Die staatliche Untersuchung des Falles der stigmatisierten ehemaligen Nonne Anna Katharina von Emmerick (1774–1824) fand vom 7. bis zum 29. August 1819 statt und wurde vom Regierungspräsidenten Ludwig Wilhelm Vincke geleitet. Sechs Jahre zuvor hatte es bereits eine erste Untersuchung von kirchlicher Seite unter dem Präsidium des Generalvikars Clemens August Droste zu Vischering gegeben, die mit der Feststellung endete, Emmerick habe sich die Wundmale *nicht* selber in betrügerischer Absicht beigebracht. Die staatliche Untersuchung im Jahr 1819 gelangt zu keinem anderen Ergebnis. Vgl. dazu: Elke Pahud de Mortanges: *Unheilige Paare? Liebesgeschichten, die keine sein durften*. München 2011, S. 143–145.

²⁸ Zur „Engführung auf die Faktizitätsfrage“ vgl. Ruben Zimmermann: *Wundern über „des Glaubens liebstes Kind“*. Die hermeneutische (De-)Konstruktion der Wunder Jesu in der Bibelauslegung des 20. Jahrhunderts. In: Geppert/Kössler (Hg.): *Wunder* (wie Anm. 24), S. 95–125, hier: S. 120.

²⁹ Vgl. auch Pahud de Mortanges: *Fromm oder hysterisch* (wie Anm. 3), S. 159–175.

Erscheinungen, Visionen, Wunder und wunderbare Phänomene waren damit zum durch die Profanwissenschaften zu demonstrierenden und anzuerkennenden Faktum geworden, da sie als „facta contra resp. praeter naturam“ gedacht wurden.³⁰ Sie galten als „Zeichen göttlicher kausaler Einwirkung in den Geschichts- und Naturzusammenhang“³¹ und als „wunderbare [...], glänzende Beweise [...], durch die die menschliche Vernunft aufs Klarste gänzlich überzeugt“³² wird. Die Logik dieses Denkmodells wollte es, dass Wunder als „göttliches Siegel“, als göttliches „Beglaubigungsschreiben“ galten, wodurch Gott „eigenhändig seine Unterschrift“ unter ein Geschehen setzte. „Gott allein kann Wunder wirken; wenn er es also tut, da wo ein Mensch es als Beweis für seine göttliche Sendung bringt, so bestätigt er ja damit ganz evident die Aussage des Wundertäters. Wäre derselbe ein Betrüger und wirkte Gott das Wunder, das als Beweis der göttlichen Sendung ausgespielt wird, so würde Gott den Betrug unterstützen, er würde die Zuschauer in einen notwendigen Irrtum [...] führen. [...] Es ist klar, daß es auch eine Bestätigung des Wundertäters bedeutet, wenn der Gottgesandte nicht jedesmal ausdrücklich das Wunder als Beweis für seine Sendung ausgibt. Schon der Umstand, daß Gott immer wieder in dem, der sich als Gottgesandten ausgibt, Wunder wirkt, birgt eine Guttheißung seines Auftretens und seiner Lehre in sich.“³³

Die quaestio iuris: Was folgt aus der Echtheit für den Empfänger und die Kirche?

Ist einmal die *quaestio facti* positiv beantwortet und ist erwiesen, dass es sich *tatsächlich* um eine (echte) Offenbarung handelt, dann schließt sich die *quaestio iuris* an. Was folgt aus der Tatsache des Ergangenseins einer „echten“, „tatsächlichen“ Offenbarung oder Vision zum einen für den privaten Empfänger der Offenbarung und zum anderen für die Gesamtheit der Gläubigen in der Kirche? Welche Verbindlichkeit hat eine solche als echt erwiesene Privatoffenbarung für sie? Bleibt sie auf Dauer „privat“ (deskriptiv) oder kann sie von der Kirche zur „öffentlichen“ (normativ) gemacht werden? Denn schließlich kennt die Kirche die kirchliche Approbation von Privatoffenbarungen in nachbiblischer Zeit. Ändert die kirchliche Approbation etwas am Status als *revelatio privata*? Letztlich lassen sich die in der Theologiegeschichte gegebenen Antworten auf die *quaestio iuris* idealtypisch gesprochen auf zwei Antwortmodelle reduzieren, die nachfolgend skizziert werden sollen. Im 19. Jahrhundert, das sei hier vorweggenommen, dominierte ganz eindeutig Antwortmodell B.

³⁰ Gerhard Heinz: *Divinam christianae religionis originem probare*. Untersuchung zur Entstehung des fundamentaltheologischen Offenbarungstraktates der katholischen Schultheologie. Mainz 1984, S. 286. Diese *Definition* entspricht auch der des Doctor Angelicus, vgl. Thomas von Aquin: *Summa theologiae* I a, q. 110 a. 4.

³¹ Hermann Josef Pottmeyer: *Zeichen und Kriterien der Glaubwürdigkeit des Christentums*. In: Kern/Pottmeyer/Seckler (Hg.): *Handbuch* (wie Anm. 12), Bd. 4, S. 373–413, hier: S. 375.

³² Enzyklika „*Qui pluribus*“ vom 9. November 1846. In: DH 2775–2786, hier: 2779.

³³ Constantin Gutberlet: *Vernunft und Wunder. Beweiskraft, Möglichkeit und Erkennbarkeit der Wunder* (= *Glaube und Wissen*, Bd. 5). München 1905, S. 91f.

Antwortmodell A: Es besteht nur ein akzidentieller Unterschied zwischen *revelatio privata* und *revelatio publica*, weshalb beide zur *fides divina* verpflichten

Der Barockscholastiker Francisco Suárez ist keineswegs der einzige Vertreter dieses Antwortmodells,³⁴ auch wenn er nachfolgend als Hauptprotagonist desselben figuriert.³⁵ Zwischen der *revelatio privata* und der *revelatio publica*, der alle Gläubigen anzuhängen verpflichtet sind mit göttlichem Glauben, besteht nach Suárez lediglich ein akzidentieller Unterschied.³⁶ Sie werden lediglich durch verschiedene Subjekte als zu glaubende Offenbarung vorgelegt: die *revelatio publica* durch die Kirche, die *revelatio privata* hingegen durch einen privaten Einzelnen. Eine solche *revelatio privata* kann aber, wenn ihr göttlicher Ursprung geklärt ist und die kirchliche Approbation für sie vorliegt, nicht nur für den unmittelbaren Empfänger verpflichtend sein, sondern darüber hinaus Bestandteil des allgemeinen, katholischen Glaubens werden, dem alle Gläubigen mit der *fides catholica et divina*³⁷ anzuhängen verpflichtet sind. Gemäß diesem Antwortmodell kann – wie im Fall der biblischen Offenbarung – eine zunächst private Offenbarung (deskriptiv) Bestandteil der öffentlichen Offenbarung (theologisch-normativ) werden und damit dessen, *quod creditur a cunctis fidelibus*.³⁸

Mehr noch: Suárez rechnet nicht nur damit, dass eine solche Privatoffenbarung für alle Gläubigen der Kirche verbindlich werden kann. Er schliesst sogar nicht einmal aus, dass eine solche Offenbarung auch eine materiale Erweiterung und Ausweitung des allgemeinen, katholischen Glaubens implizieren könn(t)e. Dies folgt nachgerade notwendig aus dem Wesen und der Natur des Glaubens und so verwundert es keineswegs, dass der Ort, an dem Suárez das Thema behandelt, sein Opus „De fide“ ist. Der Habitus des Glaubens ist immer derselbe. Er hat sein

³⁴ Zentral ist hier sein Opus „De fide“. Vgl. Francisco Suárez: Opera omnia, Bd. 12. Paris 1858. Auf seiner theologischen Linie bewegen sich auch Andreas de Vega, Ambrosius Catharinus, Robert Bellarmin und Francisco Lugo. Vgl. dazu: Heinrich Denzinger: Vier Bücher von der religiösen Erkenntnis, Bd. 2. Würzburg 1857, S. 513; Pierre Adnès: Art. Révelations privées. In: René Latourelle/Rino Fisichella (Hg.): Dictionnaire de théologie fondamentale. Québec 1992, S. 1189–1193, hier: S. 1189.

³⁵ Vgl. Heinrich Petri: Glaube und Gotteserkenntnis. Von der Reformation bis zur Gegenwart (= Handbuch der Dogmengeschichte, Bd. 1/Fasc. 2c). Freiburg i. Br. 1985; Elios Giuseppe Mori: Il motivo della fede da Gaetano a Suárez. Con appendice di fonti manoscritte (= Analecta gregoriana, Bd. 60). Rom 1953; Karl Deuringer: Die Lehre vom Glauben beim jungen Suárez. Würzburg 1941. In der Darstellung der Sachposition des Suárez folge ich den Ausführungen von Adnès: Art. Révelations privées (wie Anm. 34) sowie denen von Yves-Marie-Joseph Congar: La crédibilité des révelations privées. In: Vie Spirituelle 52 (1937), Supplément 1^{er} octobre, S. 29–48.

³⁶ Congar: La crédibilité (wie Anm. 35), S. 38.

³⁷ Zum besonderen Sprachgebrauch bei Suárez, der sich an Petrus Lombardus anlehnt und *nicht* identisch ist mit dem heute in der Dogmatik gebräuchlichen, vgl. Congar: La crédibilité (wie Anm. 35), S. 38, Anm. 1.

³⁸ „Suárez admettait qu’une révélation privée d’origine divine et qui avait fait, de la part de son bénéficiaire, l’objet d’une adhésion de ‚foi théologale‘ pourrait, si elle venait à être approuvée et proposée par l’Église, s’imposer à l’adhésion de tous et devenir ainsi l’objet d’un acte de ‚foi catholique‘.“ Ebd., S. 38f.

grundlegendes Fundament und seine substantielle Einheit immer in dem Faktum, dass Gott spricht. Suárez ist also ganz und gar auf das einzig mögliche Glaubensmotiv, das *jeden* Glaubensakt auszeichnet, fixiert und dieses ist die Autorität der ersten Wahrheit, die Autorität des sich offenbarenden Gottes.³⁹ Dieser Autorität ist absoluter Gehorsam geschuldet. Wenn klar ist, dass Gott spricht – sei es durch die Kirche (*revelatio publica*), sei es durch eine Privatperson (*revelatio privata*) – dann ist auf Seiten des Menschen nur eines möglich: Glaubenzustimmung.⁴⁰

Dieses Antwortmodell hat sich theologisch nicht durchsetzen können. Es war und ist bis heute eine Minderheitenmeinung geblieben, die sich weder Theologie noch Kirchenleitung zu eigen gemacht haben. Die Einschätzung von Pierre Adnès,⁴¹ wonach der junge Karl Rahner in den vierziger Jahren des 20. Jahrhunderts sich der Position des Suárez angeschlossen habe, teile ich nach der Lektüre von Rahners Ausführungen in der „Revue d'ascétique et de mystique“ aus dem Jahre 1949 nicht.⁴² Im Gegenteil: Rahner insistiert dort – wie die Vertreter des nachfolgend zu skizzierenden Antwortmodells B – in unverkennbarer Opposition zu Suárez darauf, dass der Unterschied zwischen der *revelatio publica* und der *revelatio privata* ein „essentieller“ und „qualitativer“ und gerade nicht nur ein gradueller ist.⁴³ Einzig in der Frage, inwieweit Privatoffenbarungen Relevanz für die Kirche als Ganze haben, scheint er – jedoch auch hier nur auf den ersten Blick – mit Suárez übereinzustimmen.⁴⁴

Antwortmodell B: Es besteht ein essentieller Unterschied zwischen *revelatio publica* und *revelatio privata*, weshalb letztere nicht zur *fides divina* verpflichtet

Dieses Antwortmodell repräsentiert die *communis opinio* der katholischen Theologen nicht nur des 19. Jahrhunderts, sondern bis ins 21. Jahrhundert. Es ist bereits im 16. Jahrhundert präsent und versteht sich als die authentische Interpretation der Position Thomas von Aquins, der sich zu den konkreten Aspekten der *quaestio iuris* aber gerade nicht geäußert hat.⁴⁵ Dass es im Laufe der Jahrhunderte

³⁹ „Si l'origine d'une révélation est certaine, cette révélation réclame une adhésion de foi divine au monis de la part du bénéficiaire. Le motif de la foi est en effet l'autorité de la parole de Dieu. Quand cette autorité est présente, quel que soit l'objet dont elle témoigne, cela suffit à engendrer un assentiment de foi divine.“ Adnès: *Révélation privées* (wie Anm. 34), S. 1191.

⁴⁰ Congar: *La crédibilité* (wie Anm. 35), S. 37–39.

⁴¹ Adnès: *Art. Révélation privées* (wie Anm. 34), S. 1192.

⁴² Karl Rahner: *Les révélation privées. Quelques remarques théologiques*. In: *Revue d'ascétique et de mystique* 25 (1949), S. 506–514.

⁴³ „Si grandes que soient [...] les ressemblances entre les révélation d'à présent, les révélation antérieures au Christ et la révélation du Christ lui-même, il doit pourtant y avoir une différence essentielle, qualitative [...].“ Rahner: *Révélation privées* (wie Anm. 42), S. 511.

⁴⁴ In diesem Punkt hat der frühe Rahner der vierziger Jahre die Akzente anders gesetzt als der Rahner der fünfziger Jahre. Dazu unten mehr.

⁴⁵ Frühe Vertreter dieses Modells sind Cajetan, Domingo de Soto, Melchior Cano. In der Neuzeit findet es sich cum grano salis eigentlich bei allen neuscholastisch inspirierten Theologen wieder. Vgl. dazu Winfried Schulz: *Dogmenentwicklung als Problem der Geschichtlichkeit der Wahrheitserkenntnis. Eine erkenntnistheoretisch-theologische Studie zum Problemkreis der Dogmenentwicklung*. Rom 1969, S. 42–44. Im 20. Jahrhundert wird es vorkonziliar von Yves-

zu unterschiedlichen Nuancierungen und Akzentsetzungen in Terminologie und Sache kam, versteht sich selbstredend. Dem kann an dieser Stelle nicht weiter Rechnung getragen werden; hier soll es gleichsam idealtypisch in seinen Grundzügen skizziert werden.⁴⁶ Erwähnung verdient allerdings die Tatsache, dass es den Paradigmenwechsel im Offenbarungsverständnis⁴⁷ vom neuscholastisch vorherrschenden, instruktionstheoretischen Offenbarungsverständnis hin zum kommunikationstheoretischen Offenbarungsverständnis des Zweiten Vatikanischen Konzils unbeschadet überstanden und sich darin auch seine Geschmeidigkeit und Adaptierbarkeit⁴⁸ bewährt hat.

Revelatio publica und *revelatio privata* sind nicht nur akzidentuell, sondern essentiell voneinander unterschieden.⁴⁹ Dieser Wesensunterschied gründet in der

Marie-Joseph Congar (La crédibilité, wie Anm. 35), von Karl Rahner (Visionen, wie Anm. 5; Révelations privées, wie Anm. 42) ebenso vertreten wie von Eduard Stakemeier (Über Privatoffenbarungen. In: Theologie und Glaube 44 [1954], S. 39–50) und Johannes Beumer (Grundsätzliches zur Privatoffenbarung. In: Theologie und Glaube 48 [1958], S. 175–185). Es fand Eingang in alle Ausgaben des Lexikons für Theologie und Kirche, und zwar Josef Müller: Art. Privatoffenbarung. In: LThK, Bd. 8 (1936), Sp. 480f.; Karl Rahner: Art. Privatoffenbarung. In: LThK, Bd. 8 (21963), Sp. 772f.; Georg Esser: Art. Privatoffenbarung. In: LThK, Bd. 8 (31999), Sp. 603f. Auch in den Äußerungen des kirchlichen Lehramtes des 19. und 20. Jahrhunderts wird es faktisch aufgegriffen oder aber stillschweigend vorausgesetzt, so in den Enzykliken der Päpste Pius IX., Pius X., Pius XII. wie auch in den Dokumenten des Ersten und Zweiten Vatikanischen Konzils. Im 21. Jahrhundert, im Jahr 2000, hat es sich der damalige Präfekt der Glaubenskongregation, Joseph Kardinal Ratzinger, in seinem Kommentar zum dritten Geheimnis von Fatima zu Eigen gemacht. Vgl. dazu unten Anm. 48 und Anm. 50.

⁴⁶ Damit die Verankerung im Werk verschiedener Autoren deutlich werden kann, wird in den Fußnoten querschnittartig und damit zeiten- und epochenübergreifend auf verschiedene Köpfe unterschiedlicher theologischer Provenienz und Verortung verwiesen, ohne dabei aber suggerieren zu wollen, dass alle von ihnen in allen Details und Nuancierungen miteinander einig sind und in diesem Sinn das Antwortmodell B repräsentieren.

⁴⁷ „Instruktionstheoretisch ist das Offenbarungsverständnis, wenn die Offenbarung nur noch der ‚Instruktion‘ dient, also auf Vorgänge und Inhalte einer göttlichen Belehrung in Sachen der Erlösung eingegrenzt wird [...]. Der Offenbarungsbegriff wird damit eingengt auf den informativen und in Lehre umsetzbaren theoretischen Teil der Heilsgeschichte.“ Max Seckler: Der Begriff der Offenbarung. In: Kern/Pottmeyer/Seckler (Hg.): Handbuch (wie Anm. 12), Bd. 2, S. 60–83, hier: S. 64. Kommunikationstheoretisch-partizipativ heißt jenes Offenbarungsverständnis, wonach der Gott der Offenbarung „nicht etwas, sondern sich selbst“ offenbart im Sinne einer „realen, seinhaften Teilhabegewährung“ an seiner Erlösungswirklichkeit. Ebd., S. 67.

⁴⁸ Joseph Kardinal Ratzinger bringt diesen Paradigmenwechsel sehr konsequent zum Ausdruck in seinem „Kommentar zum Geheimnis von Fatima“ aus dem Jahr 2000. Am 13. Mai 2000 hatte Kardinal Angelo Sodano anlässlich der Seligsprechung von Francisco und Jacinta Marto, denen 1917 in Fatima die Muttergottes erschienen war, die Enthüllung des Dritten Geheimnisses von Fatima angekündigt, die dann am 26. Juni desselben Jahres auch erfolgte. In seinem dazu publizierten offiziellen „Kommentar zum Geheimnis von Fatima“ betont der Präfekt der Glaubenskongregation, dass es sich bei der Offenbarung gerade nicht „um intellektuelle Mitteilungen“, sondern um „einen Prozeß des Lebens“ handle, „in dem Gott auf die Menschen zugeht [...]. Der Prozeß richtet sich an den ganzen Menschen und so auch an den Verstand, aber nicht nur an ihn.“ Joseph Kardinal Ratzinger: Kommentar zum Geheimnis von Fatima. Zugänglich unter: <http://www.zenit.org/article-20506?l=german> (letzter Zugriff am 5. 9. 2012).

⁴⁹ Vgl. etwa Rahner: Révelations privées (wie Anm. 42), S. 511. In fast gleichem Wortlaut auch Joseph Kardinal Ratzinger: Kommentar (wie Anm. 48): „Die Lehre der Kirche unterscheidet zwi-

Tatsache, dass die *revelatio publica* in und mit Jesus Christus ihren geschichtlich und sachlich unüberbietbaren Höhepunkt erreicht hat und damit unwiderruflich abgeschlossen ist.⁵⁰ Es ist deshalb keine neue *öffentliche* (theologisch-normativ) Offenbarung mehr zu erwarten: „Daher wird das christliche Heilswerk, nämlich der neue und endgültige Bund, niemals vorübergehen, und es ist keine neue öffentliche Offenbarung (*revelatio publica*) mehr zu erwarten vor der glorreichen Kundwerdung unseres Herrn Jesus Christus.“⁵¹

Zur *revelatio publica* gehört als wesentlicher Bestandteil das Zeugnis der Apostel, weshalb das Erste Vatikanische Konzil in seiner Konstitution „*Pastor aeternus*“ davon spricht, dass die Zeit der Offenbarung (erst) mit dem „Tod des letzten Apostels“ endet.⁵² Es fällt allerdings auf, dass diese vom Ersten Vatikanischen Konzil gebrauchte Formulierung vom Abschluss der Offenbarung mit dem „Tod des letzten Apostels“ in den Texten des Zweiten Vatikanischen Konzils nicht mehr auftaucht. Es ist stattdessen „nur“ davon die Rede, dass Jesus Christus Mittler und Aufgipfelung aller Offenbarung ist. Daraus den Schluss zu ziehen, primäres Ziel des Textes sei es gewesen, „die Möglichkeit sogenannter Privatoffenbarungen offenzuhalten“, wird von den Interpreten des Zweiten Vatikanums abgelehnt.⁵³ Überhaupt ist zu erwähnen, dass der Komplementärbegriff zur öffentlichen Offenbarung – *revelatio privata* – in der ganzen Konzilskonstitution nicht auftaucht.

Der Kirche ist der Beistand des Heiligen Geistes verheißen, was in der theologischen Fachterminologie mit *assistentia negativa* bezeichnet zu werden pflegt.

schen der ‚öffentlichen Offenbarung‘ und den ‚Privatoffenbarungen‘. Zwischen beiden besteht nicht nur ein gradueller, sondern ein wesentlicher Unterschied.“

⁵⁰ Vor Christus war die Geschichte noch prinzipiell offen für die unauslotbaren Möglichkeiten Gottes im Dialog und im Gegenüber zum Menschen. Deshalb musste der Mensch immer wieder mit neuen, unvorhersehbaren Offenbarungen Gottes (deskriptiv) rechnen. Mit und seit Christus aber ist diese Offenheit in (s)eine Bestimmtheit und Eindeutigkeit überführt. „*Actuellement, avec le Christ et depuis le Christ, la ‚fin des temps‘ est arrivée, l’économie divine du salut de l’humanité est entrée dans sa phase décisive, indépassable, définitive. Avec le Christ, la ‚fin des temps‘ est réalisée; elle n’est pas provisoire, mais définitive.*“ Vgl. Rahner: *Révélation privées* (wie Anm. 42), S. 510; Hervorhebungen im Original. Das Zweite Vatikanische Konzil bringt dies in seiner Offenbarungskonstitution „*Dei verbum*“ zum Ausdruck, wenn es formuliert: „*Intima autem per hanc revelationem tam de Deo quam de hominis salute veritas nobis in Christo illucescit, qui mediator simul et plenitudo totius revelationis existit*“ (*Dei Verbum* 2,1). Vgl. Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung *Dei verbum*. In: Peter Hünemann/Bernd Jochen Hilberath (Hg.): *Herders Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*. Freiburg i. Br. 2005, Bd. 1, S. 364. Im selben Duktus auch Ratzinger: *Kommentar* (wie Anm. 48): „In Christus hat Gott alles, nämlich sich selbst gesagt, und deswegen ist die Offenbarung mit der Gestaltwerdung des Christusgeheimnisses im Neuen Testament abgeschlossen.“

⁵¹ *Dei Verbum* 4,2 (wie Anm. 50), S. 366.

⁵² Vgl. Konstitution *Pastor Aeternus*. In: DH 3070. Vgl. hierzu auch die Ausführungen von Stakemeier: *Privatoffenbarungen* (wie Anm. 45), S. 40–42 unter ausdrücklicher Berufung auf die päpstlichen Enzykliken des 19. Jahrhunderts und frühen 20. Jahrhunderts sowie das Erste Vatikanische Konzil.

⁵³ Helmut Hoping: *Theologischer Kommentar zur Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung Dei Verbum*. In: Peter Hünemann/Bernd Jochen Hilberath (Hg.): *Herders Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*. Freiburg i. Br. 2005, Bd. 3, S. 695–831, hier: S. 745.

Damit wird einerseits betont, dass die Kirche bleibend in der Wahrheit gehalten ist und namentlich auf Dauer geschützt ist vor einem Herausfallen aus der einmal gefundenen, in Christus sich manifestiert habenden Wahrheit. Damit wird aber andererseits auch betont, dass die Geistverheißung an die Kirche nicht gewährt ist, um neue oder gar andere Lehren ans Licht zu bringen. In der Zeit der Kirche kann es folglich keine inhaltliche Weiterung des Glaubensobjekts geben. Anders gesagt: Die Kirche hat die Wahrheit bereits voll und ganz. Sie ist von den Aposteln und ihren Nachfolgern nur mehr treu zu bewahren und zu verwalten. Alles, was danach auftritt, hat inhaltlich an der *revelatio publica* Maß zu nehmen.⁵⁴

Was nun die Verpflichtung für den unmittelbaren Empfänger angeht, gibt es eine partielle Übereinstimmung mit dem bereits oben vorgestellten Antwortmodell A. Kommt der respektive die unmittelbare Empfänger/-in einer Privatoffenbarung zu der subjektiven (!) Überzeugung von ihrer Echtheit, dann hat er beziehungsweise sie diese kraft göttlichen Glaubens (*fides divina*) zu glauben. Fließt doch die Glaubenspflicht des Empfängers konnatural aus der Tatsache des Redens Gottes selber und ist dazu nicht noch ein eigener Akt der Verpflichtung zum Glauben durch Gott nötig.⁵⁵

In der Frage der Verbindlichkeit für alle Gläubigen ist man hier jedoch weitaus zurückhaltender. Das einzige Kriterium, das man gelten lässt, um einen auch nur *potentiellen* Anspruch der Verbindlichkeit für alle Gläubigen zu begründen, ist das „Wunder im strengen Sinn“.⁵⁶ Nur wenn ein solches vorliegt, könne überhaupt eine solche Verbindlichkeit über den unmittelbaren Empfänger hinaus in Betracht gezogen werden. Dieses Prinzip, so Karl Rahner Ende der 1950er Jahre, werde schließlich auch für die *revelatio publica* geltend gemacht und müsse deshalb auch für Privatoffenbarungen gelten. „Forderungen, Botschaften, die – wenn auch im Rahmen der allgemeinen, geoffenbarten Lehre – für andere als den Visionär selbst erhoben werden mit Berufung auf eine Vision, müssen ihren göttlichen Ursprung und ihre verpflichtende Berechtigung durch Wunder ausweisen.“⁵⁷ Aber auch selbst dann, wenn Privatoffenbarungen sich durch ein Wunder ausweisen können, „verpflichten“ sie „im allgemeinen nicht zu einem Glauben der *fides divina* wie die allgemeine Offenbarung“. Sie gehören „sicher nicht zur *fides catholica* [...], schon darum nicht, weil es nicht (wie bei der allgemeinen Offenbarung) feststeht, daß Gott dafür jedem den dafür erforderlichen erleuchtenden Gnadenbeistand zu gewähren bereit ist“.⁵⁸ Kurz: Ohne Wunder könne eine solche Vision überhaupt keinen Anspruch auf die Zustimmung eines Außenstehenden erheben.⁵⁹

⁵⁴ Rahner: *Révélationes privées* (wie Anm. 42), S. 513.

⁵⁵ Rahner: *Visionen* (wie Anm. 5), S. 26; Denzinger: *Vier Bücher* (wie Anm. 34), Bd. 2, S. 513f.

⁵⁶ Ebd. (Rahner und Denzinger); Beumer: *Grundsätzliches* (wie Anm. 45), S. 179.

⁵⁷ Rahner: *Visionen* (wie Anm. 5), S. 76.

⁵⁸ Ebd., S. 76f.

⁵⁹ In seinem Beitrag in der „*Revue d'ascétique et de mystique*“ im Jahr 1949 setzte Rahner die Akzente freilich noch anders. Es wird dort sein dezidiert Wille greifbar, dem Relevanzverlust des prophetischen Charismas in der Kirche entgegenzusteuern. Sein Aufsatz ist faktisch ein Plä-

Approbation durch die Kirche – ein qualitativer Mehrwert?

Was ändert sich durch die kirchliche Approbation einer Privatoffenbarung in Bezug auf ihre Verbindlichkeit für alle Gläubigen? Folgt man Karl Rahner – und wohlgemerkt keineswegs nur ihm – dann darf man sagen: Es ändert sich herzlich wenig. Eigentlich gar nichts. Bereits für Melchior Cano im 16. Jahrhundert wie auch für den Präfekten der römischen Glaubenskongregation Joseph Kardinal Ratzinger im Jahr 2000 war klar: Aus der kirchlichen Approbation folgt kein qualitativer Mehrwert.⁶⁰ Die kirchliche Approbation ist bei genauerem Hinsehen nicht einmal ein Gütesiegel. Sie ist, wenn überhaupt, so etwas wie eine Art Unbedenklichkeitserklärung im Sinne von: Man vergiftet sich nicht, wenn man das isst. Es liegt nach menschlichem Ermessen im Normbereich des Verträglichen.

In dogmatisch korrekter Sprache liest sich das wie folgt: Die kirchliche Approbation besagt, dass eine *revelatio privata* nichts dem Glauben oder den Sitten Widersprechendes enthält; dass es erlaubt ist, sie öffentlich zu machen; dass die Gläubigen ihr in kluger Weise ihre Zustimmung schenken dürfen; dass sie eine Hilfe ist, von der man aber nicht Gebrauch machen muss; dass ihr nur menschliche Glaubwürdigkeit zukommt.⁶¹ Eine Zustimmung des katholischen Glaubens ist weder geschuldet noch möglich.⁶² Karl Rahner fügt sogar an, dass die kirchliche Approbation mehr ein Akt des kirchlichen *Hirtenamtes* denn des kirchlichen *Lehramtes* sei, weshalb sogar die sachliche Richtigkeit der kirchlichen Approbati-

doyer dafür, die Geistverheißung an die Kirche und das damit verbundene Charisma der Unterscheidung der Geister nicht alleine und ausschließlich dem kirchlichen Lehramt und den Gliedern der kirchlichen Hierarchie zuzuordnen. Der Geist Gottes, so Rahner, könne sich an jedes Glied der Kirche wenden, um auf sie einzuwirken und sie wissen zu lassen, was an der Zeit ist und welche konkrete Aufgabe sie zu erfüllen habe. „En principe, l'Esprit de Dieu peut s'adresser à n'importe quel membre de l'Eglise pour agir sur elle, lui faire connaître ce qu'il attend et quelle tâche précise il lui assigne à tel moment.“ Rahner: *Révélation privées* (wie Anm. 42), S. 513.

⁶⁰ „Privatis revelationibus etiam a Sede Apostolica approbatis [...] non debet, nec potest, a nobis adhiberi assensus fidei Catholicae, sed humanae, iuxta regulas prudentiae, secundum quas illae sunt probabiles, et pie credibiles.“ Melchior Cano: *De locis theologicis* L. XII.c. 3, zit. nach: Alois Adalbert Waibel: *Die Mystik*. Buch als Zugabe zu seiner „Dogmatik der Religion Jesu Christi“. Augsburg 1834, S. 180f. Vgl. auch Müller: *Art. Privatoffenbarung* (wie Anm. 45), Sp. 481; Joseph Schumacher: *Privatoffenbarung und Marienverehrung*. In: German Rovira (Hg.): *Der Widerschein des ewigen Lichtes. Marienerscheinungen und Gnadenbilder als Zeichen der Gotteskraft*. Kevelaer 1984, S. 66–88.

⁶¹ Ratzinger, der sich auf einen Beitrag des flämischen Jesuiten Edouard Dhanis aus dem Jahr 1953 bezieht, nennt folgende drei respektive vier Elemente, welche die kirchliche Approbation einer Privatoffenbarung impliziert: „Die betreffende Botschaft enthält nichts, was dem Glauben und den guten Sitten entgegensteht; es ist erlaubt, sie zu veröffentlichen, und die Gläubigen sind autorisiert, ihr in kluger Weise ihre Zustimmung zu schenken. [...] Sie ist eine Hilfe, die angeboten wird, aber von der man nicht Gebrauch machen muß.“ Ratzinger: *Kommentar* (wie Anm. 48). Der Jesuitenpater Dhanis ist nicht nur ein ausgezeichnete Kenner der Materie, er zählt auch zu den exponierten Kritikern des Geschehens rund um Fatima. Vgl. Edouard Dhanis: *Bij de Verschijningen en het Geheim van Fátima. Een critische Bijdrag*. Brügge 1945; ders.: *A propos de „Fátima et la Critique“*. In: *Nouvelle Théologie* 74 (1952), S. 580–600.

⁶² Vgl. Ratzinger: *Kommentar* (wie Anm. 48). Vgl. auch Müller: *Art. Privatoffenbarung* (wie Anm. 45), Sp. 481.

on – den nötigen Respekt vorausgesetzt – vom Gläubigen „ungestraft in Zweifel gezogen und ausgesprochen“⁶³ werden dürfe.

Eine etwas andere Sicht auf die kirchliche Approbation bringt 1937 Yves Congar ins Spiel: *Vor* der kirchlichen Approbation sei einer Privatoffenbarung lediglich Klugheit, Vorsicht und kritisch-prüfender Sinn geschuldet.⁶⁴ Die Gläubigen seien bis dahin frei, sich eine Meinung zu bilden und ihre Zustimmung zu geben oder aber auch, eine solche zu verweigern. *Nach* der kirchlichen Approbation sehe das etwas anders aus, denn kirchliche Approbation sei nicht gleich kirchliche Approbation. Handle es sich bei dieser lediglich um die Erlaubnis, eine Offenbarung öffentlich (im Sinne von bekannt) zu machen, dann habe sie „nur“ den Charakter eines simplen „nihil obstat“ und ändere auch nichts an der durch die von den Gläubigen zu erbringenden Zustimmung.⁶⁵ Wenn die Approbation hingegen ein kirchliches Engagement und ein positives Aufgreifen impliziere, dann werde die geforderte Zustimmung um ein Motiv erweitert. Dies sei dann der Fall, wenn eine feierliche Heiligsprechung eines Sehers oder einer Seherin erfolge und die Kirche damit die Veröffentlichung der Privatoffenbarungen (implizit oder explizit) autorisiere.⁶⁶ Hier gründe die Zustimmung der Gläubigen nicht mehr allein auf der der Seherin und der Botschaft eigenen, inneren Glaubwürdigkeit. Das positive Eingreifen der zuständigen, kirchlichen Autorität mache, dass diesen Privatoffenbarungen menschlicher Glaube (*fides humana*) entgegenzubringen sei. Dieser menschliche Glaube sei nicht mehr das Ergebnis einer kritischen Prüfung der Glaubwürdigkeit einer Privatoffenbarung; er gründe vielmehr in dem der kirchlichen Autorität geschuldeten Gehorsam.⁶⁷

Cum grano salis stimmen aber alle Vertreter dieses Antwortmodells B darin überein, dass die kirchliche Approbation eine Privatoffenbarung nie und nimmer

⁶³ Rahner: Visionen (wie Anm. 5), S. 77. In seiner Spur auch: Stakemeier: Privatoffenbarungen (wie Anm. 45), S. 46: „Die positive Approbation bedeutet aber nicht, daß das oberste Lehramt der Kirche mit unfehlbarer Sicherheit erklärt, die geschichtliche Tatsache einer Erscheinung oder Privatoffenbarung sei übernatürlichen Ursprungs.“ An dieser Sachlage ändere sich auch dann nichts, wenn die Kirche ein Fest oder eine Andachtsform im Anschluss an eine Privatoffenbarung eingeführt habe.

⁶⁴ Congar: La crédibilité (wie Anm. 35), S. 44.

⁶⁵ Ebd.

⁶⁶ Ebd., S. 47. Congar führt zwei konkrete Beispiele für eine positive, kirchliche Approbation an. Einmal Marguerite-Marie Alacoque (1647–1690), die 1864 von Papst Pius IX. seliggesprochen wurde und an deren Privatoffenbarungen anknüpfend sich die Herz-Jesu-Verehrung im 19. Jahrhundert intensiviert hat, sodass 1856 das Fest Herz-Jesu eingeführt und 1899 sogar in den Rang eines kirchlichen Hochfestes erhoben wurde. Sodann Bernadette Soubirous (1844–1879) und die Erscheinungen in Lourdes, welche ebenfalls eine positive kirchliche Approbation erfahren haben. Auch Bernadette wurde erst selig- (1925) und dann heiliggesprochen (1933).

⁶⁷ „Mais comme l'autorité ecclésiastique n'est pas, pour un fidèle, une pure dignité extérieure, ni une pure autorité de gouvernement [...], mais une autorité proprement paternelle et familiale [...], c'est finalement sous l'influence de la piété filiale que nous adhérons, d'une foi humaine impérée par l'obéissance, à ce que l'Église nous dit de formel et de positif dans quelques cas très rares de révélations privées.“ Congar: La crédibilité (wie Anm. 35), S. 48. Hervorhebungen im Original sind nicht berücksichtigt.

in den Rang erheben kann, welche die kirchliche Approbation des Kanons den biblischen Schriften für die in biblischer Zeit ergangenen Offenbarungen zugesteht. Die Privatoffenbarungen der nachbiblischen Zeit werden dadurch nicht Bestandteil dessen, *quod creditur a cunctis fidelibus*, beziehungsweise sie sind und waren es schon immer, weil sie nur dann echt sind, wenn sie sachlich bereits in der *revelatio publica* enthalten sind.

Vom Proprium der *revelatio publica* und von der Auslegung der *revelatio privata*

Am Ende dieser Vermessung angelangt, zeichnet sich folgender Konsens ab: Aus der Sicht der theologischen Erkenntnislehre entscheiden sich Wahrheit und Wert der *revelatio privata* an ihrer Hinordnung auf und ihrer Rückbindung an die bleibend normative *revelatio publica*, die in und mit Christus ihren sachlich unüberbietbaren Höhepunkt gefunden hat. Einen inhaltlichen Mehrwert über die *revelatio publica* hinaus kann die *revelatio privata* qua definitione nicht bieten (wollen). Wenn dem so ist, dass an ihr nichts Neues sein kann, dann stellt sich die Frage, ob und wenn ja, welchen theologisch-heilsgeschichtlichen Sinn eine in kirchlich-dogmatischer Währung solchermaßen kleingemünzte Privatoffenbarung überhaupt haben kann. Steht sie doch damit im Verdacht, nicht viel mehr zu sein als der Abklatsch einer Wahrheit (*revelatio publica*), die anderswo schon (besser) gesagt wurde und die darüber hinaus das kirchliche Gütesiegel (biblischer Kanon) trägt.

Die reihum anzutreffenden Formulierungen, wonach es bei den Privatoffenbarungen darum gehe, neue Akzente und Handlungsimperative im Hier und Jetzt eines konkreten geschichtlichen Kontextes zu setzen, dass sie helfen, die „Zeichen der Zeit“ wahrzunehmen, bleiben letztlich recht vage.⁶⁸ Es war Karl Rahner, der die Spur gewiesen hat, wie das nur der *revelatio privata* eigene, irreduzible Charisma und damit auch der ihr zukommende Mehrwert gegenüber der *revelatio publica* zu denken ist: „il doit toujours y avoir, dans l'Eglise, à côté du pouvoir officiel transmis par l'imposition des mains, la vocation, humainement intransmissible, de prophète. Aucun des deux dons ne peut remplacer l'autre. Partout où, dans l'Eglise après le Christ, le prophète exerce son action spécifique et communique un impératif divin en vue d'une situation déterminée, il y a 'révélation privée'“. ⁶⁹ Auch wenn gilt, dass sie kein inhaltliches Additum zur *revelatio publica* ist, so hat sie doch etwas, das nicht durch die *revelatio publica* und deren Verwaltung durch das kirchliche Lehr- und Hirtenamt überflüssig oder unnötig gewor-

⁶⁸ Stellvertretend für andere: Michael Schmaus: Der Glaube der Kirche. Handbuch katholischer Dogmatik, Bd. 1. München 1969, S. 244; Adnès: Révélations privées (wie Anm. 34), S. 1193; Ratzinger: Kommentar (wie Anm. 48).

⁶⁹ Rahner: Révélations privées (wie Anm. 42), S. 513. Im Anschluss an ihn auch Stakemeier: Privatoffenbarungen (wie Anm. 45), S. 49.

den ist.⁷⁰ Sie repräsentiert auf eigenständige Weise das Charisma der Prophetie, das eben gerade nicht im kirchlichen Amt aufgeht und alleine durch es repräsentiert wird. Und in diesem (!) Sinne ist sie ein indispensables Mehr.

Ein Wort am Schluss

Damit ist deutlich: Die Vermessung und Strukturierung der christlichen Heilsgeschichte durch die Applikation der Kategorien *revelatio publica* und *revelatio privata* ist aus Sicht der theologischen Erkenntnislehre ebenso notwendig wie überzeugend. Nicht die Kategorien und ihre Verbindlichkeit sind strittig. Strittig ist allenfalls, wie der hermeneutische Prozess der Erschließung und Auslegung derselben zu gestalten und zu strukturieren ist und welches die legitimen und autorisierten Subjekte desselben sind. Dieser Prozess hat einen ersten Abschluss gefunden mit der Kanonbildung.⁷¹ Hier hat sich die Kirche selber in einem deklaratorischen Akt der Normativität des biblischen Kanons bleibend unterstellt. Die biblischen Schriften, die als verbindlicher Kanon die biblische Offenbarung bis und mit Christus bezeugen, sind aber nicht geoffenbart, sondern „nur“ inspiriert.⁷² Sie sind menschliche Zeugnisse, die die Wahrheit bis und mit Christus auslegen. Sie sind ihrerseits bereits eine Deutung der biblisch-christlichen Heilsgeschichte, die andere Stimmen ausgrenz(t)en.⁷³

Die Kirche, der als Ganzer der Geist verheißen ist, um in der Wahrheit zu bleiben, ist nicht nur Bürge der Wahrheit, sondern sie hat auch die Deutungshoheit und die Deutungsmacht in der Verwaltung dieser Wahrheit. Doch das, was der Kirche als Ganzer zukommt und was sich einerseits in der Lehre von den *loci theologici* und dem *kirchlichen Amt*, andererseits in der Lehre vom *sensus fidei*

⁷⁰ „Der Geist hat nicht zugunsten der allgemeinen Prinzipien und Institutionen der Kirche abgedankt.“ Karl Rahner: Art. Privatoffenbarung. In: LThK, Bd. 8 (21963), Sp. 772f., hier: Sp. 773. Vgl. auch Karl Rahner: Das Charismatische in der Kirche. In: StZ 160 (1956/57), S. 161–186.

⁷¹ Zu den Prozessen der Kanonbildung sowie der Grenzziehung zwischen „fortgeschriebener“, öffentlicher Offenbarung und „visionär fortgesetzter“, privater Offenbarung in den ersten Jahrhunderten der Kirchengeschichte vgl. Seeliger: Offenbarung (wie Anm. 15).

⁷² Vgl. Hercsik: Grundlagen (wie Anm. 12), S. 41–70; Meinrad Limbeck: Die Heilige Schrift. In: Kern/Pottmeyer/Seckler (Hg.): Handbuch (wie Anm. 12), Bd. 4, S. 68–99, hier vor allem: S. 76–93.

⁷³ So wurde im Blick auf das frühe Christentum diagnostiziert: „Durch die Festlegung eines ‚Kanons‘ Heiliger Schriften trat der Gedanke eines sich bis ans Ende der Zeiten fortsetzenden Offenbarungsprozesses zunehmend in den Hintergrund und schließlich wurden nur noch die ‚alten‘ Offenbarungen als normativ angesehen.“ Durch die Festlegung eines Kanons verbindlicher Schriften, die die *revelatio publica* definitiv bezeugen, hat faktisch eine Selektion von Erfahrungen und Traditionen stattgefunden. Zudem wurde der späteren Fixierung auf die „zwölf Apostel als Offenbarungsvermittler zuungunsten der Prophetinnen und Propheten“ Vorschub geleistet. Sie führte faktisch dazu, „Frauen als inspirierte Empfängerinnen und Tradentinnen von Offenbarungen der christlichen Botschaft vollkommen zu eliminieren“. Anne Jensen: Gottes selbstbewusste Töchter. Frauenemanzipation im frühen Christentum? (= Theologische Frauenforschung in Europa, Bd. 9). Münster 2003, S. 351f.

ausdrückte, wurde im Laufe der Jahrhunderte mehr und mehr durch einen einzigen *locus theologicus*, das kirchliche Amt respektive das hierarchische Lehramt, beansprucht, sodass, wie in der 1990 veröffentlichten „Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen“ geschehen, es scheinbar nur mehr dem hierarchischen Lehramt zukommt, das Wort Gottes und die *revelatio publica* alleinverbindlich (und nicht nur letztverbindlich) auszulegen.⁷⁴

Postscriptum

Nach der Fertigstellung dieses Beitrages meldeten die katholischen Medien⁷⁵ am 23. Mai 2012, dass die römische Glaubenskongregation angekündigt habe, einen Leitfaden zur Unterscheidung zwischen echten und unechten Privatoffenbarungen zu publizieren. Es handelt sich dabei offenkundig um den bereits am 25. Februar 1978 von der Glaubenskongregation verabschiedeten, vertraulichen Text „Normae de modo procedendi in diiudicandis praesumptis apparitionibus ac revelationibus“, der bisher nur in lateinischer Sprache und nur den Bischöfen der katholischen Kirche zugänglich war.⁷⁶ Faktisch bewegt sich das, was darin als Unterscheidungs- respektive Authentifizierungskriterien vorgelegt wird, ganz auf der Linie dessen, was Joseph Kardinal Ratzinger im Jahr 2000 in seinem Kommentar zu Fatima ausgeführt hatte und worüber im Rahmen dieses Beitrages (auch) zu handeln war. Insofern ist die in Aussicht gestellte Publikation des lateinischen Leitfadens in verschiedenen Übersetzungen keine sachliche Neuerung in der Positionsbildung der Glaubenskongregation.

Abstract

The determination of the phenomenon of private revelations in the framework of theological epistemology is based on a bisection of Christian salvific history. For the Church as an entity, the unsurpassable *revelatio publica*, which may be assigned to the “time of the Revelation” and which has been definitely concluded with and in Jesus Christ, has a disposition that creates identity and that is permanently normative. But how is the rapport between the *revelatio privata* in the “time of the Church” and the *revelatio publica* to be determined? How relevant

⁷⁴ Vgl. hierzu: Elke Pahud de Mortanges: „Eigener Sinn“ oder „Eigensinn“? Rezeption und Revision der theologischen Schlüsselkategorie *sensus fidei* seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil. In: Hilary Anne-Marie Mooney/Karlheinz Ruhstorfer/Viola Tenge-Wolf (Hg.): Theologie aus dem Geist des Humanismus. Festschrift für Peter Walter. Freiburg i. Br. 2010, S. 254–271.

⁷⁵ Vgl. etwa: <http://www.kipa-apic.ch/index.php?na=0,0,0,0,d&ki=231940> (letzter Zugriff am 9. 6. 2012).

⁷⁶ Der lateinische Text des Leitfadens ist einsehbar unter: <http://www.katholisches.info/wp-content/uploads/Normae-de-modo-procedendi-in-diiudicandis-praesumptis-apparitionibus-ac-revelationibus.pdf> (letzter Zugriff am 30. 8. 2012).

and binding is the former, for the immediate recipient on the one hand and for all the members of the Church on the other? After this *quaestio facti* has been answered (“Has there been any real revelation at all and which are the criteria to distinguish true from false?”), the *quaestio iuris* (“How binding is a true revelation in the time of the Church?”) must be posed. Two response models have finally been effective from a historical-theological point of view. According to model A, the difference between *revelatio publica* and *revelatio privata* is only accidental, which is why the latter also obliges to *fides divina*. According to model B, which ultimately represents the *communis opinio* of theologians up to the 21st century, they fundamentally differ from each other, wherefore the latter did not commit to *fides divina*. If and in how far an ecclesiastical approbation may modify the (non-)binding character of a private revelation for the faithful, remains controversial within the framework of model B. According to Karl Rahner, the indispensable “plus” of a *revelatio privata* compared to the *revelatio publica* does not consist in a supposed super-additum as far as content is concerned, but in the irreducible representation of the charisma of prophecy that is not exclusive of the ecclesiastical office.

Klaus Große Kracht

Vom Tischrücken zur ethischen Religion?

Zur Unterscheidung der Geister im Spiritismus des 19. Jahrhunderts

Nie scheint es mehr Wunder gegeben zu haben als im Zeitalter der technisch-wissenschaftlichen Moderne. Im Herbst 2006 erklärten bei einer vom Allensbacher Institut für Demoskopie durchgeführten Befragung in Deutschland über die Hälfte der Teilnehmerinnen und Teilnehmer (56%), an Wunder zu glauben. In anderen Teilen der Welt liegt der Prozentsatz noch deutlich höher. Trotz voranschreitender Säkularisierung konnte sich der Glaube an transzendente Wirkmächte also durchaus halten, wobei sich der Wunderbegriff heute von seinen christlich-theologischen Konnotationen weitestgehend befreit haben dürfte. Nicht selten feiert er in Gestalt eines modernen, massenmedial aufbereiteten Okkultismus fröhliche Urständ.¹

Aber schon Mitte des 19. Jahrhunderts war manchem Zeitgenossen klar, dass Fortschritt, Dampfmaschine und Industrialisierung nicht gleichbedeutend mit Rationalisierung und Aufklärung waren. So konnte man bereits im Jahr 1855 in den für ihren ultramontanen Katholizismus bekannten „Historisch-Politischen Blättern“ lesen: „Der Rationalismus hatte Decennien lang von allen Dächern gepredigt: der Glaube an Wunderthaten wäre der Schandfleck unserer Zeit [...]; und siehe da, unsere armen Tage drohen die eigentliche Periode der ‚Wunderthaten‘ zu werden.“² Der ungenannte Verfasser dieser Zeilen dachte zu diesem Zeitpunkt nun keineswegs an eine Neuauflage des christlichen Wunderglaubens – Bernadette Soubirous begegnete ihrer „schönen Dame“ in der Grotte bei Lourdes erst drei Jahre später³ –, sondern an eine spirituell-religiöse Strömung ganz anderer Art:

¹ Vgl. Alexander C. T. Geppert/Till Kössler: Einleitung: Wunder der Zeitgeschichte. In: Dies. (Hg.): Wunder. Poetik und Politik im 20. Jahrhundert. Frankfurt a. M. 2011, S. 9–68 (hier auch die statistischen Daten: S. 11); Sabine Doering-Manteuffel: Das Okkulte. Eine Erfolgsgeschichte im Schatten der Aufklärung von Gutenberg bis zum World Wide Web. München 2008. Zu den okkulten Strömungen des 19. und 20. Jahrhunderts vgl. insbesondere auch die beiden Bände von James Webb: Die Flucht vor der Vernunft. Politik, Kultur und Okkultismus im 19. Jahrhundert. Wiesbaden 2009; ders.: Das Zeitalter des Irrationalen. Politik, Kultur und Okkultismus im 20. Jahrhundert. Wiesbaden 2008. Für Hinweise und Anregungen danke ich Astrid Reuter (Münster).

² Der nekromantische Spiritualismus in Nord-Amerika, Genf und München. In: HPBl 36 (1855), S. 811–844, S. 910–959, hier: S. 916.

³ Vgl. dazu den Beitrag von Bernhard Schneider in diesem Band.

„Eben hatte die moderne geistaustreibende Naturforschung auf ihrem Triumphwagen festzustehen geglaubt und Anstalt gemacht, die Kirche Gottes zu überfahren: so braust ihr von ganz anderer Seite her eine geistintreibende Strömung über den Weg, die allen seit Generationen verhöhnten ‚mittelalterlichen Aberglauben‘ meilenweit hinter sich läßt, und ihre Geisterlehre ebenso auf unmittelbare Intuition, Erfahrung, Empirie stützt, wie die Naturforschung ihre Systeme von der geistlosen Materie.“⁴ Gemeint war hier, wie es im Titel des Aufsatzes heißt, der „nekromantische Spiritualismus“, der von Nordamerika kommend inzwischen auch in Europa sein Publikum gefunden hatte und nichts weniger als den Anspruch erhob, durch Tischrücken, Klopfergeräusche und andere unerklärliche Erscheinungen Botschaften Verstorbener in die Gegenwart übermitteln zu können.

In der Tat hatte sich der „Spiritismus“ – wie er im Deutschen bald genannt wurde – seit Mitte des 19. Jahrhunderts zu einer regelrechten Mode entwickelt, die Männer und Frauen aus unterschiedlichen Gesellschaftsschichten, Aristokraten wie Bürger, Stadtbewohner wie Bauernfamilien, aus ihren traditionellen Denk- und Alltagsroutinen riss und sie in Erlebnisräume führte, in denen ihr gesunder Menschenverstand zu versagen schien: Klopfergeräusche, die alphabetische Botschaften enthielten, Gegenstände, die wie von Geisterhand bewegt durch die Zimmer flogen, Materialisationen von Objekten, die vorher nicht im Raum waren, Erscheinungen Verstorbener – all das schien mit den herkömmlichen Mitteln der Weiterklärung nicht mehr im Einklang zu stehen und gab Anlass, an das Vorhandensein verborgener, okkultur Kräfte zu glauben, die über die körperlich-irdische Verfasstheit des Menschen ins Reich des Seelischen, Psychischen, Jenseitigen hineinreichten. Thomas Mann, der Anfang der 1920er Jahre an einer spiritistisch-okkultistischen Sitzung in München teilgenommen hatte, verabscheute zwar den – wie er später schrieb – „geistigen Pfuhl“, in den er sich dabei begeben hatte, zutiefst. Gleichwohl konnte er der Versuchung kaum widerstehen, das dort Erlebte noch einmal zu verspüren: „Das ist mir ins Blut gegangen, ich kann's nicht vergessen. Noch einmal möchte ich, gereckten Halses, die Magennerven angerührt von Absurdität, das Unmögliche sehen, das dennoch geschieht.“⁵ Ohne Zweifel forderte der Spiritismus als religiös-weltanschauliche Bewegung die etablierten kognitiven Grenzziehungen zwischen Faktizität und Fiktionalität, zwischen Wissen und Glauben, heraus – kaum weniger als das christliche „Wunder“.

Im Folgenden wird nun zunächst ein knapper Überblick über den Spiritismus als weltweites Phänomen in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts gegeben. Anschließend wird der Frage nachgegangen, wie in jeweils unterschiedlichen gesellschaftlichen Kontexten mit dem schon für die Zeitgenossen problematischen Aspekt der Faktizität der angeblichen Geistermanifestationen umgegangen wurde. Dabei soll insbesondere die These dargelegt werden, dass es dem Spiritismus erst

⁴ Spiritualismus (wie Anm. 2), S. 916.

⁵ Thomas Mann: Okkulte Erlebnisse. In: Ders.: Essays II. 1914–1926. Herausgegeben und textkritisch durchgesehen von Hermann Kurzke (= Thomas Mann. Große kommentierte Frankfurter Ausgabe, Bd. 15,1). Frankfurt a. M. 2002, S. 611–652, hier: S. 652.

gelang, sich als „Religion“ zu verstetigen, als er sich durch die Ethisierung seiner Inhalte vom Diktat des Wunderglaubens befreite.

Spiritismus im 19. Jahrhundert. Ein Überblick

Religionswissenschaftlich lässt sich der Spiritismus als „methodisch gesuchte Kontaktaufnahme und Kommunikation mit den Geistern Verstorbener und/oder sonstigen ‚jenseitigen‘ Geistwesen“ definieren.⁶ Insofern stellt er eine spezifische Ausprägung eines im Grunde interkulturell verbreiteten und weit in die Menschheitsgeschichte zurückreichenden religionsgeschichtlichen Phänomens dar. Als engere neuzeitliche Formation lässt sich der Spiritismus hingegen recht genau datieren: Sein Beginn fällt in das Jahr 1848, genauer auf den 31. März dieses Jahres, als die Schwestern Maggie und Kate Fox, damals 15 und 12 Jahre alt, abends in ihrem Zimmer unerklärliche Klopflaute wahrgenommen haben wollten. Die beiden Mädchen, Töchter eines methodistischen Farmers aus dem Dorf Hydesville im Staat New York, schrieben die Geräusche einem ermordeten Hausierer zu, der sich mittels dieser akustischen Signale verständlich zu machen versuche. In der Tat wurden die Fragen der Mädchen durch die Anzahl der vernommenen Klopfg Geräusche, wie bald das ganze Dorf bezeugen konnte, scheinbar sinnvoll beantwortet.⁷

Kurze Zeit später verließen die Mädchen Hydesville, ihre besonderen Fähigkeiten blieben ihnen jedoch erhalten. Maggie zog zu ihrer bereits verheirateten Schwester Leah nach Rochester, New York, der Rest der Familie folgte kurze Zeit später nach. Möglicherweise hätte die Episode damit ihr Ende gefunden, zumal, wie Maggie – viele Jahre später (1888) und inzwischen dem Alkoholismus verfallen – bekannte, die Klopfg Geräusche durch eine besondere Bewegung der Zehngelenke der beiden Mädchen verursacht worden waren.⁸ Nach dem Umzug nach Rochester scheint jedoch insbesondere Leah, die älteste der drei Schwestern, sich intensiv darum bemüht zu haben, die besonderen Fähigkeiten ihrer Geschwister einem größeren Publikum bekannt zu machen und entsprechend zu vermarkten. Aber auch an sich selbst entdeckte Leah zunehmend mediumistische Fähigkeiten. So scheint unter anderem auch das einige Jahre später für helle Aufregung sorgen-

⁶ Werner Thiede: Art. Spiritismus. In: Taschenlexikon Religion und Theologie, Bd. 3 (2008), S. 1109–1111; vgl. auch Ulrich Linse: Art. Spiritismus. In: Metzler Lexikon Religionen. Gegenwart – Alltag – Medien, Bd. 3 (2000), S. 355–359.

⁷ Vgl. Webb: Flucht (wie Anm. 1), S. 59–61. Die Episode ist in der einschlägigen Literatur unzählige Male nacherzählt worden. Aus der älteren Literatur vgl. insbesondere: Frank Podmore: *Mediums of the 19th century*. 2 Bde. ND New York 1963; Alfred Lehmann: *Aberglaube und Zauberei von den ältesten Zeiten an bis in die Gegenwart*. Bindlach 1990. Das Buch ist trotz seines nicht sehr stichhaltigen Titels eine wahre Fundgrube für die Geschichte des modernen Spiritismus.

⁸ Vgl. Ruth Brandon: *The Spiritualists. The Passion for the Occult in the Nineteenth and Twentieth Centuries*. New York 1983, S. 1–41.

de Tischrücken im Kreis der Fox-Schwestern erfolgreich durchgeführt worden zu sein.⁹

Mit Hilfe des bekannten Zirkusdirektors P.T. Barnum, aber auch dank der Unterstützung einflussreicher Persönlichkeiten der New Yorker Gesellschaft, wie des Richters John W. Edmonds oder des Herausgebers der „New York Tribune“, Horace Greeley, gelang es den Fox-Schwestern schließlich, mit ihren besonderen Fähigkeiten in immer weitere Kreise vorzustoßen.¹⁰ Immer mehr Personen erkannten an sich selbst mediumistische Fähigkeiten und gründeten spiritistische Zirkel. Zwischen 1850 und 1852 wurden gleich mehrere spiritistische Zeitschriften gegründet sowie zahlreiche Bücher und Broschüren spiritistischen Inhalts auf den Markt gebracht.¹¹ Allein in den USA sollen sich Mitte der 1850er Jahre eine Million Menschen zum Spiritismus bekannt haben.¹²

Klopffeister und Tische als Orakel waren nun allerdings keine Erfindung der Fox-Schwestern. Vielmehr tauchten sie in der Geschichte okkultur Vorstellungen auch schon weit vor dem 19. Jahrhundert auf.¹³ Dass die Phänomene von 1848 auf ein so breites Interesse stießen, lässt sich also kaum aus den wundersamen Ereignissen selbst hinreichend erklären; vielmehr bedarf es dazu genauerer religions- und kulturgeschichtlicher Kontextualisierungen. So wird man in Rechnung stellen müssen, dass sich „unterhalb“ des okzidentalen Rationalisierungsprozesses ein, wie es der britische Historiker James Webb genannt hat, „okkultur Untergrund“ esoterischer Wissensbestände, animistisch-pantheistischer Lehren sowie Praktiken der Weissagung und Clairvoyance mittradiert hatte.¹⁴

Gerade die Blütezeit des europäischen Vernunftoptimismus, die Aufklärung, führte bekanntermaßen nicht nur zu einem Fortschritt an Rationalität, sondern auch zur Artikulation neuer hochspekulativer Weltdeutungen, die zum Teil an überlieferte esoterische Traditionsbestände anschlossen.¹⁵ Von großer Bedeutung für den späteren Spiritismus waren insbesondere die Lehren des schwedischen Naturforschers Emanuel Swedenborg, der behauptete, mit den Geistern Verstor-

⁹ Ebd. Bei diesem später häufig imitierten Experiment setzten sich mehrere Personen um einen Tisch und legten ihre Hände gespreizt auf die Tischplatte, so dass sich ihre Finger berührten und dadurch eine Kette gebildet wurde. Nach einer Weile begann der Tisch, sich dann scheinbar unmotiviert zu verrücken und zumindest in Einzelfällen ebenfalls durch Bewegungen und Geräusche vermeintliche Botschaften zu übermitteln.

¹⁰ Ebd.; Michael Hochgeschwender: Geister des Fortschritts. Der US-amerikanische Spiritualismus und seine mediale Vermittlung im 19. Jahrhundert. In: Marcus Hahn/Erhard Schüttpeitz (Hg.): Trancemedien und Neue Medien um 1900. Ein anderer Blick auf die Moderne. Bielefeld 2009, S. 79–95, hier: S. 85.

¹¹ Brandon: Spiritualists (wie Anm. 8), S. 23.

¹² Ulrich Linse: Geisterseher und Wunderwirker. Heilssuche im Industriezeitalter. Frankfurt a. M. 1996, S. 55.

¹³ Vgl. Karl Beth: Art. Spiritismus. In: Hanns Bächtold-Stäubli/Eduard Hoffmann-Krayer (Hg.): Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd. 8 (1986), Sp. 286–304, hier: Sp. 286f.

¹⁴ Webb: Flucht (wie Anm. 1).

¹⁵ Doering-Manteuffel: Okkulte (wie Anm. 1), S. 107–138; Kocku von Stuckrad: Was ist Esoterik? Kleine Geschichte des geheimen Wissens. München 2004.

bener in Kontakt zu stehen und von diesen Botschaften empfangen zu können. So war es laut Swedenborg möglich, direkte Eingebungen aus den göttlichen Welten zu erhalten, und zwar keineswegs lediglich über Visionen und Offenbarungen, sondern im direkten Gespräch mit den Geistern Verstorbener. Er selbst beispielsweise pflegte Umgang mit Vergil und Luther und diskutierte mit diesen theologische Probleme. Durch seinen persönlichen Kontakt mit den Geistern erfuhr Swedenborg, dem überdies auch hellseherische Fähigkeiten zugeschrieben wurden, schließlich Genaueres über das Leben im Jenseits, das demjenigen auf der Erde durchaus gleiche. Denn auch die Geister der Verstorbenen lebten in Städten, gingen spazieren, äßen und tranken und unterhielten sich miteinander.¹⁶

Der schwedische Himmelsdeuter fand mit seinen Ideen zwar nicht immer Zustimmung, aber durchaus Resonanz. Immanuel Kant servierte die Ansichten Swedenborgs in seinen „Träumen eines Geistersehers“ (1766) zwar als unhaltbare Spekulationen ab, anderen war die Vorstellung einer persönlichen Verbindung über den Tod hinaus aber zumindest ein tröstlicher Gedanke.¹⁷ Im Grunde war Swedenborg nur der kühnste Repräsentant eines folgenschweren mentalitätsgeschichtlichen Wandels, der in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts die herkömmlichen christlichen Vorstellungen vom Himmel grundsätzlich revolutionierte. Stellte man sich zuvor die Seelen der Verstorbenen zumeist als mehr oder weniger passive Objekte göttlicher Richtervollmacht vor, so wurde diese Vorstellung nun tendenziell abgelöst von einer Jenseitskonzeption, in der die Toten ihren Subjektstatus behielten und im Grunde ihre irdische Existenz lediglich unter anderen Bedingungen fortsetzten.¹⁸ Von hier aus war es dann nur noch ein kleiner Schritt hin zur Vorstellung, dass die Toten nicht nur untereinander interagierten, sondern auch über die Fähigkeit verfügten, mit den Lebenden auf der Erde in Kontakt zu treten.

Neben den gewandelten Jenseitsvorstellungen stellte die seit dem zweiten Drittel des 18. Jahrhunderts weit verbreitete Heilmethode des sogenannten animalischen Magnetismus einen weiteren wichtigen Nährboden des zukünftigen Spiritismus dar. Diese ebenso medizinisch-praktische wie kosmologische Lehre ging zurück auf den österreichischen Arzt Franz Anton Mesmer, der davon ausging, dass ein „magnetisches Fluidum“ die gesamte Welt durchziehe und in jedem Lebewesen anzutreffen sei. Werde diese Strömung im menschlichen Körper unterbrochen oder gestaut, komme es zu Krankheiten, die ein entsprechend geschulter Arzt dadurch zu heilen vermöge, dass er durch gekonntes Entlangstreifen sei-

¹⁶ Friedemann Stengel: *Aufklärung bis zum Himmel. Emanuel Swedenborg im Kontext der Theologie und Philosophie des 18. Jahrhunderts*. Tübingen 2011, hier besonders: S. 307–323; zur Bedeutung Swedenborgs für den modernen Spiritismus vgl. Webb: *Flucht* (wie Anm. 1), S. 67–69.

¹⁷ Zur deutschen Auseinandersetzung mit Swedenborg vgl. Stengel: *Aufklärung* (wie Anm. 16), S. 454–721; Diethard Sawicki: *Leben mit den Toten. Geisterglauben und die Entstehung des Spiritismus in Deutschland 1770–1900*. Paderborn 2002, S. 41–55.

¹⁸ Zu diesem mentalitätsgeschichtlichen Wandel vgl. grundlegend: Bernhard Lang/Colleen McDannell: *Der Himmel. Eine Kulturgeschichte des ewigen Lebens*. Frankfurt a. M. 1990. Zur weiteren Begriffsgeschichte vgl. auch Lucian Hölscher (Hg.): *Das Jenseits. Facetten eines religiösen Begriffs in der Neuzeit*. Göttingen 2007.

ner Hände am Körper des Erkrankten (zum Teil unter Einsatz von Magneten) das Fluidum wieder zum Fließen bringe. Diese als „mesmeristisches Magnetisieren“ bezeichnete Behandlung führe im Falle des Erfolgs zu einer kurzzeitigen Krise in Gestalt ekstatischer Ausbrüche oder schlafähnlicher Zustände, die den Beginn des Heilungsprozesses anzeigten. Unter den Schülern Mesmers wurde insbesondere die Kunst dieses „somnambulisme provoqué“, also des Hervorbringens des bewusstlosen schlafwachen Zustandes, weiter vervollkommen, für den sich dann im 19. Jahrhundert die Begriffe „Hypnose“ und „Trance“ einbürgerten.¹⁹ Und so wie heute in der Psychoanalyse und der Medizin die Hypnose eingesetzt wird, um das Unbewusste zum Sprechen zu bringen, so kam es auch bereits in den mesmeristischen Behandlungen Ende des 18. Jahrhunderts zu vom Bewusstsein unkontrollierten Äußerungen von Patienten, die leicht als Botschaften von Abwesenden oder gar Verstorbenen gedeutet werden konnten.²⁰

Der Mesmerismus verbreitete sich in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts schnell um die damalige Welt, verband sich mit volkstümlichen magischen Praktiken und erschien vielen seiner Anhänger als eine Art neue Heilslehre und umfassende Weltanschauung. So verband beispielsweise der US-amerikanische Mesmerist Andrew Jackson Davis die Praktiken des Magnetismus mit den Jenseitsvorstellungen Swedenborgs, zugleich aber auch mit den sozialistischen Zukunftserwartungen eines Charles Fourier. Davis galt als Hellseher und Wunderheiler, engagierte sich für soziale Gerechtigkeit und Frauenemanzipation und legte seine kosmologischen Spekulationen, so wie er sie eingegeben bekommen haben wollte, in zahlreichen Büchern dar.²¹ 1847, ein Jahr vor den Ereignissen in Hydesville, veröffentlichte Davis sein erstes und bedeutendstes Werk „The Principles of Nature, Her Divine Revelations, and a Voice to Mankind“ – eine Natur- und Geisterphilosophie, die er in den vorausgegangenen zwei Jahren in somnambulem Zustand diktiert hatte. Durch dieses Werk stieg Davis Mitte des 19. Jahrhunderts zum führenden Theoretiker der spiritistischen Bewegung in den USA auf, zumal er und seine Anhänger die Ereignisse von Hydesville und Rochester als volle Bestätigung ihrer Lehre betrachteten.²²

Dass neue religiöse und weltanschauliche Lehren wie diejenige von Davis insbesondere im Umland von Hydesville und Rochester zahlreiche Anhänger fanden, überrascht kaum, war diese Gegend doch einer der zentralen Schauplätze des *second great awakening* in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, in der unzählige Wanderpriester über das Land zogen, *camp meetings* abhielten, Endzeitstimmung

¹⁹ Zum Mesmerismus vgl. die inzwischen klassische Studie von Robert Darnton: Der Mesmerismus und das Ende der Aufklärung in Frankreich. München 1983; vgl. auch Webb: Flucht (wie Anm. 1), S. 69–74; Klaus Brand: Wissenschaft und Religion in Mesmerismuskursen des 19. Jahrhunderts. Ein Beitrag zum Religionsbegriff und zur Entstehung moderner Spiritualität. Diss. Münster 2012.

²⁰ Webb: Flucht (wie Anm. 1), S. 73.

²¹ Zu Andrew Jackson Davis vgl. ebd., S. 74–82; Podmore: Mediums (wie Anm. 7), S. 154–176; Lehmann: Aberglaube (wie Anm. 7), S. 277–282.

²² Vgl. Brandon: Spiritualists (wie Anm. 8), S. 12–15.

verbreiteten und zu persönlicher Bekehrung aufforderten. Dieses von Religionshistorikern später als *burned over district* bezeichnete Gebiet war nicht nur die Heimat zahlreicher erweckter protestantischer Denominationen, sondern auch Brutstätte neuer religiöser Bewegungen. Neben dem beginnenden Spiritismus liegen hier auch die Wurzeln der „Kirche Jesu Christi der Heiligen der Letzten Tage“, der sogenannten Mormonen.²³

Der spiritistische *take-off* des Jahres 1848, die „März-Revolution der nordamerikanischen Geister“, wie der Autor des oben zitierten Artikels aus den „Historisch-Politischen Blättern“ formulierte, fiel nun in eine Zeit, in der „bekanntlich ein paar hochberühmte Städte der alten Welt vor dem Getümmel der neuen Freiheit bis in die Grundfesten erzitterten“.²⁴ Nachdem jedoch die Barrikaden in Paris und Berlin wieder abgetragen waren, dauerte es nicht lange, bis die spiritistische Bewegung auch Europa erfasste. Über die moderne Massenpresse sowie Reisende aus den USA erreichten die Neuigkeiten aus Hydesville und Rochester schnell den europäischen Kontinent. In Deutschland wurde beispielsweise das Tischrücken in Bremen während der Ostertage 1853 zur Sensation in der Presse: „Seit bald acht Tagen befindet sich unsere gute Hansestadt in einer ganz eigenthümlichen Aufregung; sie wird völlig absorbiert von einer Erscheinung, an welche vor Ankunft des Dampfers ‚Washington‘ aus Newyork niemand dachte. Man kümmert sich weniger um die Preise des Kentuckytabacks [...] als um das Table moving; kurz man hat nur Sinn und Gedanken für das Tischrücken. Auch bei uns bewirkt das ‚Medium‘ ein Spaziergehen der Tische und ich müßte mich sehr irren[,] wenn nicht schon, ehe noch die Walpurgisnacht ins Land kommt, in hunderttausend deutschen Häusern diese eigenthümliche Erscheinung zur Unterhaltung und Belustigung heraufgezaubert wäre [...]“, berichtete ein Bremer Korrespondent der „Augsburger Allgemeinen Zeitung“ Ende März 1853.²⁵

Allerdings blieb das Tischrücken in Deutschland zunächst eine Modewelle, die schnell wieder verebbte. Vereinsmäßige Zusammenschlüsse von Spiritisten lassen sich in Deutschland erst ab den 1870er Jahren nachweisen. Neben den wenigen organisierten Vereinigungen, die sich zumeist um eine bestimmte spiritistische Zeitschrift – wie beispielsweise die von Alexander Aksákow in Leipzig herausgegebenen „Psychischen Studien“ – bildeten, existierten jedoch zahlreiche ephemere Zirkel, die sich um ein bestimmtes Medium scharten oder in gemeinsamen Séancen ihre eigenen mediumistischen Fähigkeiten erprobten.²⁶

²³ Vgl. Michael Hochgeschwender: Amerikanische Religion. Evangelikalismus, Pfingstlerium und Fundamentalismus. Leipzig 2007, S. 87–92.

²⁴ Spiritualismus (wie Anm. 2), S. 814f.

²⁵ Zit. nach: Timo Heimerdinger: Tischlein rück' dich. Das Tischrücken in Deutschland um 1850. Eine Mode zwischen Spiritismus, Wissenschaft und Geselligkeit. Münster 2001, S. 123.

²⁶ Zum Spiritismus im Kaiserreich: Sawicki: Leben (wie Anm. 17); Corinna Treitel: A Science for the Soul. Occultism and the Genesis of the German Modern. Baltimore 2004; Ulrich Linse: Der Spiritismus in Deutschland um 1900. In: Moritz Baßler/Hildegard Châtellier (Hg.): *Mystique, mysticisme et modernité en Allemagne autour de 1900/Mystik, Mystizismus und Moderne in Deutschland um 1900*. Straßburg 1998, S. 95–113.

Spiritistische Praktiken waren dabei keineswegs auf die bürgerliche Oberschicht begrenzt, sondern lassen sich auch im Milieu von Dienstmädchen und Arbeitern nachweisen. Politisch trat dieser Unterschichten-Spiritismus in Deutschland allerdings nur am Rande in Erscheinung. In England verband sich der von Amerika kommende Spiritismus hingegen wesentlich stärker mit sozial-reformerischen Impulsen, insbesondere im Umfeld des (früh-)sozialistischen Millenarismus. Aber auch die feministische Bewegung profitierte von den neuen Möglichkeiten, die gerade der Spiritismus den Frauen als bevorzugten Medien für die Kontaktaufnahme mit dem Jenseits bot.²⁷

In Frankreich fand die spiritistische Bewegung schließlich ihren – neben Andrew Jackson Davis – bedeutendsten Theoretiker: Allan Kardec, mit bürgerlichem Namen: Hippolyte Léon Denizard Rivail. Dieser betätigte sich zunächst als Privatgelehrter und Pädagoge, bevor ein spiritistisches Medium ihm mitteilte, dass er in einem früheren Leben den Namen „Allan Kardec“ getragen habe.²⁸ Unter diesem Namen publizierte Rivail seit 1857 eine Anzahl spiritistischer Kompendien, die über Frankreich hinaus Verbreitung fanden und zu einer Art Bibel des modernen Spiritismus wurden, auf die sich noch heute ein Großteil der Spiritisten weltweit beruft.

Das Besondere an Kardecs Lehre bestand darin, dass er die Grundannahme der Spiritisten, nämlich die Möglichkeit eines Kontaktes mit den Geistern und Seelen Verstorbener, um die Idee einer stufenweisen Reinkarnationsfolge des menschlichen Geistes erweiterte. Demnach durchliefen die von Gott geschaffenen Geister unterschiedliche Inkarnationen in Richtung einer immer weiter voranschreitenden ethischen Vervollkommenung, um schließlich einen Jesus ähnlichen Zustand zu erreichen. Endgültige Verdammnis war damit – im Gegensatz zur kirchlich-christlichen Lehre – ausgeschlossen, Fortschritt hingegen immer möglich, sofern die jeweiligen Individuen, in die sich die Geister inkarnierten, dem höchsten ethischen Prinzip der Nächsten- und Menschenliebe folgten. Die Maximen der christlichen Ethik und die Überlieferung der Evangelien konnten damit in den Spiritismus als neue Religion integriert werden. Diesen selbst verstand Kardec als Höhepunkt der religionsgeschichtlichen Entwicklung, als die „dritte Offenbarung“ neben der Moses- und Christus-Überlieferung.²⁹

Nicht alle Spiritisten folgten Kardec und seinen Anhängern. Andrew Jackson Davis beispielsweise übernahm die Reinkarnationslehre nicht, und auch in

²⁷ Zum „plebejischen“ Spiritismus in England vgl. die Hinweise bei Linse: *Geisterseher* (wie Anm. 12), S. 59–66; zur Rolle der Frauen: Alex Owen: *The Darkened Room. Women, Power and Spiritualism in Late Victorian England*. Chicago 1989.

²⁸ Zu Kardec vgl. John Wayne Monroe: *Laboratories of Faith. Mesmerism, Spiritism, and Occultism in Modern France*. Ithaca 2008, S. 95ff.; Marion Aubrée/François Laplantine: *La table, le livre et les esprits. Naissance, évolution et actualité du mouvement social spirite entre France et Brésil*. Paris 1990, S. 28–38.

²⁹ Zur Übernahme der Reinkarnationslehre in den Spiritismus durch Kardec vgl. Helmut Zander: *Geschichte der Seelenwanderung in Europa. Alternative religiöse Traditionen von der Antike bis heute*. Darmstadt 1999, S. 472–477.

Deutschland standen sich Kritiker und Befürworter Kardecs gegenüber.³⁰ In Brasilien erfuhren die Lehren Kardecs hingegen große Resonanz, so dass in diesem Land noch heute der „Kardecismo“ eine bedeutende religiöse Formation darstellt.³¹

Die weltweite Ausbreitung der Lehre Kardecs zeigt bereits, dass der Spiritismus des 19. Jahrhunderts eine veritable transnationale Bewegung darstellte. Dazu trugen nicht nur die spektakulären Berichte über Geistermanifestationen und Tischrücken in der Presse bei, sondern auch persönliche Kontakte und die Reisen bekannter Medien. Kate Fox beispielsweise stellte ihre mediumistischen Fähigkeiten keineswegs nur in New York zur Schau, sondern ebenso auch in England. Das Gleiche gilt für die Ausnahmeerscheinung Daniel Dunglas Home, der, in Edinburgh geboren, mit seinen Eltern im Alter von neun Jahren in die USA übergesiedelt war. Bereits mit dreizehn Jahren soll er seine erste Geistererscheinung gehabt haben. Später bestanden seine besonderen mediumistischen Fähigkeiten in sogenannten Levitationen, das heißt im telekinetischen Anheben von Sachen und Personen. So soll er in der Lage gewesen sein, über dem Boden zu schweben und seine Körpergröße zu verändern. Aufsehen erregte insbesondere die Nachricht, dass er während einer seiner Darbietungen aus einem Fenster im dritten Stock geflogen sei und durch ein anderes wieder in den Raum hinein. Seine Séancen führten ihn von Amerika quer durch Europa, in die Metropolen der bürgerlichen Welt ebenso wie an die Höfe Napoleons III. und Alexanders II. Von Home ging eine besondere Wirkung aus, denn im Unterschied zu zahlreichen anderen Medien, die im Laufe ihrer Karriere der Betrügerei überführt werden konnten, wurde Home trotz erhöhter Aufmerksamkeit und genauer Beobachtung niemals eine Täuschung nachgewiesen.³²

Spiritismus zwischen Konsum, Wissenschaft und Religion

Die spiritistische Bewegung des 19. Jahrhunderts entzieht sich einfachen Kategorisierungen. Die Frage, wie es um die Authentizität der angeblichen Geistermanifestationen bestellt ist, führt historisch gesehen kaum weiter, denn weder lassen sich die Bedingungen, unter denen die zahlreichen wundersamen Erscheinungen zutage traten, vollständig rekonstruieren noch erhellt die Beurteilung ihrer Faktizität die mentalen Dispositionen derjenigen, die zumindest zeitweise von der Echtheit der spiritistischen Darbietungen überzeugt waren. Denn selbst wenn ein angebliches Medium des Betrugs überführt werde, so ein häufig bemühtes Argu-

³⁰ Ebd.; Sawicki: *Leben* (wie Anm. 17), S. 292–296.

³¹ Vgl. dazu Franz Höllinger: *Religiöse Kultur in Brasilien. Zwischen traditionellem Volksglauben und modernen Erweckungsbewegungen*. Frankfurt a. M. 2007, S. 97–102; Aubrée/Laplantine: *Table* (wie Anm. 28), S. 103–162.

³² Zu Home vgl. Brandon: *Spiritualists* (wie Anm. 8), S. 42–76; Podmore: *Mediums* (wie Anm. 7), Bd. 2, S. 223f.

ment, könne daraus noch nicht die Inauthentizität sämtlicher okkulten Erscheinungen abgeleitet werden. Möglicherweise mag es ja gerade die Spannung zwischen Faktizität und Fiktion gewesen sein, die das eigentliche Faszinosum des Spiritismus für viele Zeitgenossen ausmachte. Entlang der sich spätestens in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts durchsetzenden Grenzziehungen zwischen Unterhaltung, Wissenschaft und Religion lässt sich die spiritistische Bewegung jedenfalls kaum eindeutig klassifizieren. Vielmehr partizipierte sie an allen diesen gesellschaftlichen Bereichen, auch wenn manche Puristen der Bewegung die okkulten Kräfte jeweils für ihr eigenes Terrain monopolisieren wollten.

So war der Spiritismus von Beginn an nicht zuletzt auch ein Unterhaltungsangebot, zumindest für die bürgerlichen Schichten.³³ Das bereits erwähnte Tischrücken in Bremen 1853 war Teil der dortigen bürgerlichen Geselligkeit; das Experiment konnte von einer kleinen Abendgesellschaft stets wiederholt werden.³⁴ Man musste nicht gläubiger Spiritist sein, um selbst einmal den Versuch zu wagen, einen Tisch wie von Geisterhand verrücken zu lassen. Thomas Mann erzählt im „Zauberberg“ von einer Séance gelangweilter Sanatoriumsgäste, in der ein „spirit“ namens Holger seine Aufwartung machte.³⁵

Die Grenzen zwischen Geisterglauben und kommerzieller Show waren häufig fließend: Ob Home nun ein spiritistisches Medium oder doch nur ein geschickter Zauberkünstler war, darüber gingen die Meinungen schon unter den Zeitgenossen auseinander. Zwei weitere bekannte Medien der damaligen Zeit, die Davenport-Brüder, verdienten ihren Lebensunterhalt als professionelle Magier; ihre angeblichen telekinetischen Fähigkeiten machten sie für die Spiritisten zugleich zu Medien okkulten Kräfte.³⁶ Die Neugierde, sich selbst ein Bild zu machen, und der Nervenkitzel des Unverständlichen mögen für manchen Zeitgenossen einen Anreiz dargestellt haben, ihre Show zu besuchen, der so nicht gegeben gewesen wäre, hätte es sich schlicht um eine Darbietung von Zauberkünsten gehandelt. In religiös-praktischer Hinsicht entsprach der Spiritismus jedenfalls wie kaum ein anderes transzendent verankertes Sinnangebot seiner Zeit dem entstehenden *mass consumerism* des modernen Kapitalismus: „Die Medien wurden von den professionellen Promotoren dem Publikum regelrecht feilgeboten, sie traten gegen Bezahlung auf, und ihre Jenseitskommunikation wurde mit allerlei Show-Elementen aufgelockert.“³⁷

Ein gutes Beispiel dieser Verbindung von Geisterglauben und kommerzieller Vermarktung sind schließlich auch die zahlreichen Ablichtungen vermeintlicher Geistererscheinungen, die angeblich mediumistisch veranlagte Fotografen produzierten und nach der Art religiöser Devotionalien vertrieben.³⁸ Der französische

³³ So auch Linse: Spiritismus (wie Anm. 26), S. 103.

³⁴ Vgl. Heimerdinger: Tischlein (wie Anm. 25), S. 88–102.

³⁵ Thomas Mann: Der Zauberberg (1924). 7. Kapitel: Fragwürdigstes.

³⁶ Zu den Davenport-Brüdern vgl. Podmore: Mediums (wie Anm. 7), Bd. 2, S. 55–62.

³⁷ Hochgeschwender: Geister (wie Anm. 10), S. 91 (dort auch zum *mass consumerism*).

³⁸ Zu den Geisterfotografien vgl. den Überblick bei Lehmann: Aberglaube (wie Anm. 7), S. 326–332.

Fotograf Édouard Isidore Buguet hatte sich beispielsweise regelrecht darauf spezialisiert, auf Bestellung Geisterfotografien anzufertigen, die jeweils die Auftraggeber zusammen mit einem von Buguet herbeigerufenen Geistwesen zeigten. Selbst als Buguet nachgewiesen wurde, dass sich seine Darstellungen eines ziemlich simplen Belichtungstricks verdankten, schadete dies seiner beruflichen Karriere nur vorübergehend. Nachdem er seine Geldstrafe gezahlt und seine Haftzeit abgesessen hatte, eröffnete Buguet sein Studio erneut und produzierte weiterhin seine bekannten Geisterfotografien, diesmal jedoch ohne Anspruch auf Authentizität und lediglich als Konsumartikel zu Unterhaltungszwecken.³⁹ Mit dem Spiritismus ließ sich also auf doppelte Weise Geld verdienen: in der Überzeugung der Faktizität ebenso wie im vollen Bewusstsein der Fiktionalität der vermeintlichen Geistermanifestationen.

Während in zahlreichen spiritistischen Unterhaltungsformaten die Grenzen zwischen Authentizität und technischer Manipulation somit oftmals fließend waren beziehungsweise selbst im Okkulten gehalten wurden, stellte die Frage nach der Faktizität des Dargebotenen hingegen eine Herausforderung an das positivistische Wissenschaftsverständnis der Zeit dar. So überrascht es nicht, dass sich im Zuge der weltweiten Ausbreitung spiritistischer Praktiken auch empirisch forschende Wissenschaftler für die vermeintlichen Geistermanifestationen – seien es nun schwebende Gegenstände, plötzlich erklingende Musikinstrumente oder unvermittelt auftauchende Schriftzüge – zu interessieren begannen. In England trat insbesondere die 1882 gegründete „Society for Psychical Research“ hervor, um den spiritistischen Phänomenen auf den Grund zu gehen; ähnliche Vereinigungen gründeten sich in den USA und in Frankreich.⁴⁰ In Deutschland führte Ende 1877 der Leipziger Astrophysiker Karl Friedrich Zöllner wissenschaftliche Experimente mit dem amerikanischen Medium Henry Slade durch und sah sich durch die Ergebnisse bestätigt, die Existenz bislang verborgener Kräfte in einer vierten räumlichen Dimension anzunehmen.⁴¹

Andere Wissenschaftler vermuteten die Ursachen der angeblich spiritistischen Phänomene eher in der Psyche der Medien und machten sich auf die Suche nach den verborgenen Schichten des Unbewussten. 1886 wurde in München die „Psychologische Gesellschaft“ unter Leitung des Privatgelehrten Carl Du Prel sowie des Arztes Albert von Schrenck-Notzing gegründet; 1889 kam es in Berlin zur Gründung der „Gesellschaft für Experimental-Psychologie“. Während Du Prel mit seinem Projekt einer „transzendentalen Experimentalpsychologie“ weitgehende metaphysisch-weltanschauliche Zielsetzungen verband, verstanden sich der wesentlich jüngere Schrenck-Notzing sowie die Mitglieder der Berliner Gesellschaft eher als empirisch arbeitende Ärzte und Psychologen. In ihren Untersu-

³⁹ Vgl. Clément Chéroux: *La dialectique des spectres. La photographie spirite entre récréation et conviction*. In: Ders./Andreas Fischer (Hg.): *Le troisième œil. La photographie et l'occulte*. Paris 2004, S. 45–55.

⁴⁰ Vgl. Brandon: *Spiritualists* (wie Anm. 8), S. 77–97.

⁴¹ Vgl. Treitel: *Science* (wie Anm. 26), S. 3–28.

chungen folgten sie im Wesentlichen der neueren Hypnose-Forschung, wie sie insbesondere in Frankreich von Hippolyte Bernheim, Jean-Martin Charcot und Pierre Janet betrieben wurde.⁴² Von hier aus lassen sich dann schließlich Verbindungen zur Entstehung der Psychoanalyse herstellen. So experimentierte beispielsweise Carl Gustav Jung im Rahmen seiner Doktorarbeit mit spiritistischen Medien.⁴³

Die Grenzen zwischen Wissenschaft und Weltanschauung waren dabei keineswegs immer streng gezogen. Bedeutende Gelehrte wie beispielsweise der britische Physiker William Crookes oder der Evolutionsbiologe Alfred Russel Wallace, beide Mitglieder der „Society for Psychical Research“, waren von der Authentizität zumindest mancher der von ihnen beobachteten spiritistischen Phänomene durchaus überzeugt und ließen sich selbst durch die voranschreitende wissenschaftliche Kritik in ihrer letztlich okkulten Weltansicht nicht beirren.⁴⁴ Die Akzeptanz zumindest mancher mediumistischer Phänomene bedeutete dabei jedoch nicht notwendigerweise die Akzeptanz des Spiritismus als religiös-metaphysisches System. Der einflussreiche russisch-deutsche Spiritist Alexander Aksákov verstand sich selbst beispielsweise als einen rein an den Tatsachen interessierten Forscher: „Mein Programm ist stets gewesen: die *Thatsachen vor Allem* – die Anerkennung ihrer Wirklichkeit; ihre Weiter-Entwicklung und ihr Studium als solche in ihrer ungeheuren Mannigfaltigkeit.“⁴⁵

In seiner groß angelegten Untersuchung mediumistischer Phänomene, die erstmals 1890 unter dem Titel „Animismus und Spiritismus“ auf dem deutschen Buchmarkt erschien, unterschied Aksákov drei grundlegende Erklärungshypothesen: den Personalismus, den Animismus und den Spiritismus im eigentlichen Sinne. Für den Personalismus, so Aksákov, beliefen sich die ernst zu nehmenden mediumistischen Phänomene lediglich auf eine unbewusste Identifikation des Mediums mit einer fremden Person während der Trance; der Animismus hingegen vertrete die Ansicht, dass die Seele (*anima*) physische Wirkungen auch außerhalb des menschlichen Körpers auszulösen in der Lage sei und insofern Phänomene der Telepathie und Telekinese hervorrufen könne. Erst der Spiritismus im eigentlichen Sinne behaupte die Existenz von Geistern außerhalb des menschlichen Körpers, denen dann die Ursache für die beobachteten mediumistischen Fähigkeiten zugeschrieben werde. Den reinen Personalismus empfand Aksákov als Erklärung für die von ihm untersuchten Phänomene als unzureichend, den Animismus als

⁴² Vgl. dazu im Einzelnen Barbara Wolf-Braun: Parapsychologische und psychiatrische Konstruktionen des Mediumismus um 1900. In: Hahn/Schüttelpelz (Hg.): *Trancemedien* (wie Anm. 10), S. 145–170.

⁴³ Ebd.; Treitel: *Science* (wie Anm. 26), S. 40–50.

⁴⁴ Vgl. dazu etwa Brandon: *Spiritualists* (wie Anm. 8), S. 113–122.

⁴⁵ Alexander Aksákov: *Animismus und Spiritismus. Versuch einer kritischen Prüfung der mediumistischen Phänomene mit besonderer Berücksichtigung der Hypothesen der Hallucination und des Unbewussten. Als Entgegnung auf Dr. Ed. V. Hartmann's Werk: „Der Spiritismus“*. 2 Bde. Leipzig ²1894, hier: Bd. 1, S. 4; Hervorhebungen im Original gesperrt. Die erste Auflage des Werkes erschien 1890.

hypothetisch zwingend geboten, den Spiritismus hingegen als eine durchaus mögliche Erklärung, die jedoch erst durch weitere Forschung endgültig bewiesen werden könne: „Dann erst wird der *Spiritismus* seine Rechte zur Geltung bringen können. [...] Und es wird die Zeit kommen, wo man auf dem Gipfel der gewaltigen Pyramide, welche die Wissenschaft mit den unzähligen, im Bereiche der ebenso positiven als transscendentalen Thatsachen gesammelten Materialien errichten wird, von den Händen der Wissenschaft selbst entzündet, das heilige Feuer der Unsterblichkeit aufflammen sehen wird!“⁴⁶

Aksákows Wissenschaftsoptimismus schlug damit letztlich in religiöse Hoffnung um. Forschung und Geisterglaube bedeuteten für ihn wie für zahlreiche andere Spiritisten des positivistischen Zeitalters keineswegs Gegensätze, sondern vielmehr konvergierende Perspektiven.⁴⁷ Selbst der einflussreichste Theoretiker der gesamten Bewegung, Allan Kardec, stand in seinem wissenschaftlichen Selbstverständnis dem Herausgeber der „Psychischen Studien“ kaum nach. Der Spiritismus, so Kardec, weise „jede Wirkung, die außerhalb der Naturgesetze liegt, entschieden ab“. Vielmehr erweitere er „das Feld der Wissenschaft, insofern er selbst Wissenschaft“ sei.⁴⁸

Gleichwohl stand der Name Allan Kardec weniger für die empirische Erforschung des Spiritismus als vielmehr für dessen weltanschauliche Entfaltung als religiöses Glaubenssystem. In der Tat war der Spiritismus von Beginn an immer auch mit religiösen Inhalten gefüllt. Allein die Annahme einer möglichen Kommunikation mit den Toten verwies von sich aus bereits auf religiöse Sinnhorizonte. Von katholischer Seite bot dazu die traditionelle Fegefeuer-Lehre einen Nährboden, denn zumindest im Volksglauben hielt sich lange die Vorstellung, dass sich die „armen Seelen“ gelegentlich auch unter den Lebenden zeigen konnten. Aber auch in der Geschichte des Protestantismus finden sich, trotz der Ablehnung der Fegefeuer-Vorstellung, durchaus Anknüpfungspunkte an spiritistische Ideen, etwa in Gestalt theologischer Gespensterlehren.⁴⁹ Da die Medien und ihre intellektuellen Deuter häufig eine religiös-konfessionelle Primärsozialisation durchlaufen hatten, waren ihre Botschaften ebenfalls zumeist entsprechend konfessionell gefärbt: „Die Geister sprechen daher in Genf calvinisch, in München katholisch“, bemerkte spitz der Verfasser des bereits mehrfach erwähnten Berichts über den „nekromantischen Spiritualismus“ in den „Historisch-Politischen Blättern“.⁵⁰

Der Spiritismus machte dabei keineswegs nur Anleihen bei den etablierten christlichen Konfessionen, sondern drang selbst zum Teil tief in diese hinein. Wie sehr die spiritistischen Modeerscheinungen in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhun-

⁴⁶ Ebd., S. XXXVII; Hervorhebung im Original gesperrt.

⁴⁷ Vgl. dazu auch Hochgeschwender: Geister (wie Anm. 10), S. 89: „Nicht die Rivalität von wissenschaftlicher Moderne und religiöser Tradition bestimmte den Spiritualismus, sondern die unverbrüchliche Gewissheit, diesen Konflikt ein für alle Mal beendet zu haben.“

⁴⁸ Allan Kardec: Über das Wesen des Spiritismus. Überarbeiteter ND Offenbach 2008, S. 30. Die deutsche Erstausgabe erschien ca. 1890.

⁴⁹ Vgl. dazu Sawicki: Leben (wie Anm. 17), S. 62–71.

⁵⁰ Spiritualismus (wie Anm. 2), S. 925.

derts die zeitgenössischen katholischen Wunderwelten affizieren konnten, zeigt beispielsweise die Episode der Altöttinger Seherin und Stigmatisierten Louise Beck. Von ihrem Beichtvater, dem Rektor des Altöttinger Redemptoristenklosters, und anderen wurde Louise Beck während der 1850er Jahre als eine Art katholisches Medium inszeniert, das Botschaften der sogenannten „Höheren Leitung“ im Auftrag der Mutter Gottes erhielt und weitergab. Otto Weiß, dem wir die Aufhellung der Vorgänge im Altöttinger Kloster verdanken, spricht in diesem Fall sogar von einer Art „getauftem Spiritismus“; die Parallelen sind in der Tat verblüffend: So kommunizierte auch Louise Beck keineswegs direkt mit der Mutter Gottes, sondern vermittelt durch den Geist einer Verstorbenen, die – den Geisterbeschwörungen während spiritistischer Séancen durchaus ähnlich – direkt angerufen werden konnte.⁵¹

Solche religiös-hybriden Überschneidungen waren keine Einzelfälle, sondern sind Teil der bis heute anhaltenden Wirkungsgeschichte des Spiritismus, die sich keineswegs auf die kleinen Zirkel überzeugter Spiritisten und Medien begrenzen lässt. Die Etablierung eigener spiritistischer „Kirchen“, außerhalb der bestehenden Großkonfessionen, war aufs Ganze gesehen hingegen ein eher seltenes Phänomen. Dort, wo die Tradition kleiner organisierter Freikirchen bereits zuvor bestand, wie in den USA und England, kam es zwar durchaus zu Formen spiritistischer Kirchenbildung,⁵² auf dem europäischen Kontinent war dieses Phänomen jedoch eher marginal. Aber selbst in diese kirchen- beziehungsweise sektenähnlichen Zusammenschlüsse außerhalb der großen, etablierten Konfessionen – wie beispielsweise im brasilianischen „Kardecismo“ – gingen traditionelle religiöse Praktiken in Form von christlichen Gebeten oder Predigten ein. So heißt es in einem Bericht über eine spiritistische Sitzung in Brasilien aus den 1950er Jahren: „Der zentrale Teil der Sitzung findet an einem Tisch statt, um den herum der Leiter und die Medien sitzen [...]. Die Sitzung beginnt üblicherweise mit einer sanften Musik – anscheinend besteht eine Präferenz für das ‚Ave Maria‘ von Gounod. Wenn die Musik verklungen ist, eröffnet der Leiter die Sitzung, indem er die Geister bittet, das Geschehen ‚von oben‘ anzuleiten. Anschließend wird ein Text aus dem Evangelium [dem ‚Evangelium im Lichte des Spiritismus‘ von Allan Kardec] vorgetragen; manchmal werden zusätzlich psychografische Botschaften vorgelesen. [...] Es ist auch üblich, gemeinsam das ‚Vater Unser‘ – mit leichten Abweichungen von der katholischen Fassung – zu beten.“⁵³

Während der „Kardecismo“ in Brasilien im Wesentlichen ein Phänomen der weißen Mittelschicht war und ist, verband sich der Einfluss des europäischen Spiritismus innerhalb der afrobrasilianischen Bevölkerung mit dem Erbe der afri-

⁵¹ Otto Weiß: Seherinnen und Stigmatisierte. In: Irmtraud Götz von Olenhusen (Hg.): Wundersame Erscheinungen. Frauen und katholische Frömmigkeit im 19. und 20. Jahrhundert. Paderborn 1995, S. 51–82, hier: S. 66–72; vgl. auch ausführlich ders.: Weisungen aus dem Jenseits? Der Einfluss mystizistischer Phänomene auf Ordens- und Kirchenleitungen im 19. Jahrhundert. Regensburg 2011; vgl. zudem den Beitrag von Otto Weiß im vorliegenden Band.

⁵² Vgl. die Hinweise bei Linse: Geisterseher (wie Anm. 12), S. 62f.

⁵³ Zit. nach Höllinger: Kultur (wie Anm. 31), S. 99.

kanischen Glaubenstraditionen zur „Umbanda“, einer affirmativ synkretistischen Religion, in der sich afrikanischer Ahnenkult, katholischer Heiligenglaube und spiritistische Praktiken zu einem bunten Gemisch zusammengefunden haben: Hier treffen die *egun* (die Geister der Toten) auf die *caboclos* (die Indianergeister) und die *pretos velhos* (die Geister der afrikanischen Sklaven) auf katholische Heilige und bilden so ein transkulturelles *patch-work*-Jenseits, an dem Swedenborg vermutlich seine helle Freude gehabt hätte.⁵⁴

Ethisierung und Distanzierung vom Wunderglauben

Heute ist der Spiritismus im Wesentlichen nur noch in seiner religiösen Gestalt präsent. Telekinese und Hellseherei sind im Unterhaltungssektor gelegentlich zwar immer noch anzutreffen, anhaltendes Erstaunen rufen sie jedoch kaum noch hervor. Eher bewundert man die Raffinesse, mit der die Schausteller ihre Taschenspielertricks anzuwenden wissen, als dass man sich dem Schauer möglicher Geisterpräsenz hingibt. Auch in der Wissenschaft fristet die Erforschung mediumistischer Phänomene nur mehr ein Randdasein. Psychologie und Medizin haben in den letzten 150 Jahren plausible Erklärungen für das Verhalten hypnotisierter Personen erarbeitet, die Theorien des Animismus und Spiritismus haben in das Reich rationaler Hypothesenbildung keinen Eingang gefunden.

Was den Spiritismus als Glaubenssystem angeht, so kann dieser hingegen durchaus Erfolge aufweisen, wenn auch nicht in Europa, so doch zumindest in anderen Teilen der Welt: Allein in Brasilien haben sich bei der Volkszählung im Jahr 2000 über zwei Millionen Menschen als Spiritisten bezeichnet; hinzu kommen noch einmal knapp 400 000, die sich zur „Umbanda“ bekennen.⁵⁵ Die Gruppe derjenigen Brasilianerinnen und Brasilianer, die zumindest Elemente des Spiritismus in ihre herkömmlichen Glaubensvorstellungen integriert haben, liegt um ein Vielfaches höher. Weltweit schätzt man die Anhänger des Spiritismus heute auf über 100 Millionen.⁵⁶ Im Vergleich zu über einer Milliarde Katholiken oder den geschätzten 1,6 Milliarden Muslimen mag das eine vergleichsweise kleine Gruppe sein, religionshistorisch gesehen aber vielleicht doch mehr als eine bloße *quantité négligeable*.

Religionswissenschaftlich ließe sich der Spiritismus, wenn auch mit erheblichen Einschränkungen, als eine Spielart der Offenbarungsreligionen klassifizieren, denn schließlich lebt auch er – wie Judentum, Christentum und Islam – von den Botschaften transzendenter Geistwesen, die sich auserwählten Persönlichkeiten kundgetan haben. Den Mitteilungen spiritistischer Medien konnte insofern – wie etwa

⁵⁴ Zur „Umbanda“ vgl. ebd., S. 102–110; vgl. auch den Überblick bei: Astrid Reuter: Voodoo und andere afroamerikanische Religionen. München 2003, S. 91–107.

⁵⁵ Vgl. Höllinger: Kultur (wie Anm. 31), S. 151. Vermutlich liegt die Zahl der „Umbanda“-Anhänger wesentlich höher, als die offizielle Statistik ausweist, da viele von ihnen nominell Katholiken geblieben sind.

⁵⁶ Nach Stuckrad: Esoterik (wie Anm. 15), S. 202.

im Falle Allan Kardecs – durchaus eine religionsstiftende Funktion zukommen. Offenbarungsreligionen verdanken ihre Existenz geradezu solchen Kommunikationsereignissen zwischen Diesseits und Jenseits, die zugleich allerdings auch erhebliche Gefahren für den sozialen Zusammenhalt der Religionsgemeinschaft in sich bergen können: Denn solange die kommunikative Verbindung zu den jenseitigen Mächten nicht abgeschlossen ist, können die göttlichen Nachrichten beständig in den innerweltlichen Prozess der religiösen Organisationsbildung einbrechen und diesen erheblich durcheinanderbringen, etwa indem sie etwas fordern, was im Gegensatz zur etablierten Lehre steht. Die katholische Kirche hat diese Gefahr im Laufe ihrer Geschichte mit der Lehre von den sogenannten Privatoffenbarungen geschickt in den Griff bekommen: Demnach ist die eigentliche Offenbarung mit dem Tod des letzten Apostels abgeschlossen, Privatoffenbarungen an einzelne Gläubige sind zwar weiterhin möglich, können aber die durch Christus vollendete Offenbarung weder übertreffen noch berichtigen und sind daher kein Bestandteil des verbindlichen Glaubensgutes.⁵⁷

Dem Spiritismus war diese Möglichkeit einer abschließenden Kanonbildung seiner Offenbarungstexte hingegen verwehrt, da er ja gerade von der Annahme auch weiterhin möglicher Botschaften aus dem Jenseits ausging. Ein Abschluss des Offenbarungsgeschehens hätte daher zugleich das Ende des Spiritismus bedeutet, zumindest der spiritistischen Séancen mit ihren Geisteranrufen, die bis heute im Mittelpunkt jeder spiritistischen Zeremonie stehen. Doch auch für den Spiritismus stellte sich bereits früh das Problem einer „Unterscheidung der Geister“, denn nicht immer entsprachen die Botschaften den Erwartungen der Gläubigen beziehungsweise den Mitteilungen, die diese zuvor aus dem Jenseits erhalten hatten. Insofern mussten die jeweiligen Geistermanifestationen inhaltlich untereinander abgestuft, mögliche Inkonsistenzen geklärt und weltanschauliche Kohärenz zwischen ihnen hergestellt werden. Dazu bot sich insbesondere die ethische Abstufung und Relativierung der jeweiligen Botschaften an, sodass Geistermanifestationen, die sich nicht in die Lebensführungsmaximen der bürgerlichen Deutungseliten des religiösen Spiritismus einfügen ließen, leicht als Botschaften „böser“ oder „betrügerischer“ Geister aussortiert werden konnten. Diese Haltung lässt sich bereits relativ früh feststellen. So soll schon John Edmonds, einer der frühen Unterstützer der Fox-Schwestern aus der angesehenen New Yorker Gesellschaft, geäußert haben: „Das Unterscheiden der guten und bösen Geister [...] hat gar keine Schwierigkeiten, denn die bösen Geister richten allemal ihre Angriffe gegen die Bibel, deren Autorität sie ganz oder theilweise läugnen [...], während die guten Geister die unbedingte Gültigkeit derselben einschärfen [...]“.⁵⁸ Authentizität konnten also nur jene Geisterbotschaften für sich reklamieren, die mit den ethischen Vorannahmen der spiritistischen Gemeinschaft korrelierten.

Vollends ausgeprägt begegnet diese Technik der Ethisierung in den Schriften Allan Kardecs. So ließ dieser nur solche Geisterbotschaften als wertvoll gelten, die

⁵⁷ Vgl. dazu den Beitrag von Elke Pahud de Mortanges in diesem Band.

⁵⁸ Zit. nach: Spiritualismus (wie Anm. 2), S. 837.

eine ethische Komponente im Sinne seiner allgemein philanthropischen Weltanschauung enthielten. „Die so genannten Klopffeister“, heißt es bei ihm, „und überhaupt alle die, welche physikalische Kundgebungen bieten, gehören einer niedrigen Klasse an [...]; höhere Geister befassen sich mit solchen Dingen ebenso wenig, wie etwa unsere Gelehrten mit physischen Kraftproben.“⁵⁹ Letztlich, so Kardec weiter, ziehe der Spiritismus damit selbst „die Grenzlinien“ zu Magie, Betrug und Sensationslust, indem er „genau feststellt, was er lehrt und was er nicht lehrt, angibt, was er kann und was er nicht kann, was in seinen Bereich fällt und was nicht“.⁶⁰ Damit hatte der religiöse Spiritismus selbst eine Art Maxime gefunden, um „wahre“ von „falschen“ Botschaften unterscheiden zu können. Denn „wahre“ Geistermanifestationen zielten nach Kardec stets auf die ethische Perfektionierung des Menschen, „falsche“ hingegen auf bloße Sensationslust und materielle Vorteile: „Bei Beurteilung eines Mediums kommt es nicht darauf an, mit welcher Leichtigkeit es Mitteilungen erhält, sondern darauf, ob es immer gute erhält und ob es nicht Spielball leichtfertiger und betrügerischer Geister ist.“⁶¹

Spätestens mit den Schriften Allan Kardec's hatte sich der religiöse Spiritismus damit von einem am Außeralltäglichen interessierten Geisterglauben zu einer ethischen Verhaltenslehre auf der Grundlage des Unsterblichkeits- und Reinkarnationsglaubens gewandelt. Auf diesem Weg hatte er sich zugleich von seiner anfänglichen Begeisterung für das Wundersame emanzipiert, die für die erste spiritistische Welle um 1850 noch so wichtig gewesen war: Der Spiritismus, so Kardec, weise vielmehr „jede Wunderwirkung“ ab; er vollbringe „weder Zeichen noch Wunder“, sondern erkläre „nur Kraft eines Gesetzes gewisse Wirkungen, die man bis in die jüngste Zeit hinein für Wunder gehalten“ habe.⁶² Die Lehre vom Weiterleben der menschlichen Seele in Gestalt „feinstofflicher“ Geistwesen, die unter gewissen Bedingungen mit den Lebenden in Kontakt treten können, sowie die Annahme ihrer ethisch voranschreitenden Reinkarnation wurden von Kardec insofern als „rationale“ Erklärungsalternativen zum irrationalen Wunderglauben angeboten. Mit seiner Lehre, so Kardec an anderer Stelle, diene er dem wissenschaftlichen Fortschritt daher ebenso wie dem religiösen Glauben, denn zu „behaupten, dass das Übernatürliche das notwendige Fundament jeder Religion und die grundlegende Voraussetzung der christlichen Lehre“ sei, bedeute, „eine gefährliche These zu vertreten“ und den „Wahrheiten des Christentums [...] eine wacklige Stütze zu geben“. „Nicht das Übernatürliche ist für die Religion nötig, sondern das spirituelle Prinzip, das man zu Unrecht mit dem Wunderbaren verwechselt.“⁶³

Auch im Falle des Spiritismus machten sich insofern bei seinen intellektuellen Deutungseliten Rationalisierungsschübe bemerkbar, die dem „Wunder“ zuneh-

⁵⁹ Kardec: Wesen (wie Anm. 48), S. 52.

⁶⁰ Ebd., S. 14.

⁶¹ Ebd., S. 140.

⁶² Ebd., S. 30.

⁶³ Allan Kardec: Genesis. Die Schöpfungsgeschichte, die Wunder und Weissagungen im Lichte des Spiritismus (Übersetzung der 9. Auflage von 1889). Offenbach ³2010, S. 270f.

mend seine Bedeutung raubten. Aber auch ohne Wunderglauben war die Lehre Kardec's immer noch eine hoch spekulative Weltanschauung, die ohne *sacrificium intellectus* nicht zu haben war.

Abstract

In the middle of the 19th century approximately, modern spiritualism that had arisen in Northern America reached Europe. The conviction that it was possible to communicate with the dead by means of specific practices and through some specially gifted individuals, the so-called “mediums”, was central to the movement. In most cases phenomena of trance and hypnosis were concerned, which still were hard to be explained from a psychological stance in those days. As it crossed the usual lines between middle-class consumer culture, science and religion or rather because it eluded unambiguous classification, spiritualism as a historical-cultural phenomenon is of particular interest. The spiritualists' position as far as its rapport with the Christian denominations was concerned was not clear at all either. This is why in the second half of the 19th century numerous hybrid forms of the spiritualistic belief in ghosts and denominational Christianity came up, on the part of the spiritualists as well as on the part of faithful believers. In the late 1850s, the teachings of Allan Kardec increasingly differentiated modern spiritualism into an independent religion or weltanschauung that focused on the teachings of the reincarnation of spirits as well as on philanthropic universal ethics. Thanks to this ethicization Kardec and his followers succeeded in gradually detaching spiritualism from its original material phenomena, as for instance table-moving, and in establishing it as a new “revealed religion”.

IV. Heiligkeit, Sexualität und „Genderfrage“

Monique Scheer

Das Medium hat ein Geschlecht

Fünf Thesen zum besonderen Verhältnis zwischen Frauen und
„angemaßter Heiligkeit“ aus kulturwissenschaftlicher Sicht

Der amtskirchliche Vorwurf des *falso misticismo* trifft in der Neuzeit überproportional häufig Frauen – dafür gibt es einige Hinweise aus der historischen Forschung, die im vorliegenden Band diskutiert werden. Wie ist diese besondere Verbindung zwischen Frauen und Mystik – ob echt oder angemaßt – zu erklären? Auf diese Frage habe ich fünf hypothetische Antworten aus der Literatur entwickelt. Es handelt sich um Thesen, die (meist in verschränkter Form) sowohl das zeitgenössische Verständnis als auch die Forschung zu Geschlecht und religiöser Erfahrung in den Kultur- und Sozialwissenschaften maßgeblich geprägt haben und deshalb nacheinander diskutiert werden sollen:

1. Frauenkörper sind anfälliger für mystische Erfahrungen;
2. Frauen haben aufgrund ihrer sozialen Position häufiger mystische Erfahrungen;
3. Selektive Wahrnehmung sorgt für den Eindruck einer Häufung dieser Fälle bei Frauen;
4. „Frau“ ist immer eine instabile Kategorie; die Inquisitionsprozesse stellen Stabilisierungsversuche dar;
5. Frauen erfüllen – gerade in der Moderne – eine notwendige Rolle im Kollektivgeschehen „Heiligkeit“.

Religionsethnologische Vorbemerkung

Wie aus dem Titel dieses Beitrags ersichtlich, wird hier die/der Heilige als eine Art *Medium* begriffen. Heilige verbinden in ihrer Person Diesseits und Jenseits, sie vermitteln das Göttliche durch ihre Körper, ihre Worte und ihre Lebensführung. Sie sind Instrumente Gottes, Träger göttlicher Präsenz, und sind deshalb nicht nur nachahmungs-, sondern häufig auch verehrungswürdig. Heilige sind in den Worten der Religionsethnologinnen Helene Basu und Pnina Werbner „threshold persons“,¹ gerade weil sie an der Grenze zwischen Vorbildlichkeit und Unnach-

¹ Pnina Werbner/Helene Basu: The Embodiment of Charisma. In: Dies. (Hg.): *Embodying Charisma. Modernity, Locality, and Performance of Emotion in Sufi Cults*. London u. a. 1998, S. 3–27, hier: S. 9.

ahmbarkeit wandeln. Sie sind zugleich Subjekte, Menschen wie wir – und doch sind sie mehr, Auserwählte, über und in denen sich „der Himmel öffnet“.²

Zum Vehikel für die Wirkung des Heiligen Geists oder zum Sprachrohr für die Mutter Gottes und andere Bewohner des Himmels können lebende Heilige im Christentum durch ein Spektrum von Erfahrungen werden, das von tiefer Meditation bis hin zu Entzückung reicht, oft von Visionen und Auditionen, vielleicht auch unwillkürlichen Körperbewegungen oder -verletzungen (Stigmata) begleitet. Auf der Suche nach vergleichbaren Praktiken in anderen Religionen und einer brauchbaren gemeinsamen Kategorie kommt man schnell auf das Phänomen der *Besessenheit*, wie sie etwa im Islam im Zār-Kult, auf Kuba im Santería, in Brasilien im Candomblé, in Indien im volkstümlichen Shaktismus praktiziert wird, um nur ein paar Beispiele zu nennen.³ Aktivitäten von christlichen Heiligen weisen häufig Merkmale auf, die mit denen der Besessenheit vergleichbar sind: Den unmittelbaren Kontakt mit dem Göttlichen beschreiben die Betroffenen zuweilen als Inbesitznahme durch eine externe Macht oder umgekehrt als Übergabe der Herrschaft über den eigenen Körper und Geist an diese Macht, als ein Sich-Verwenden-Lassen.

Zeichen dieser Tätigkeit als Medium werden an die Gruppe, in der sie stattfindet, kommuniziert, und sie befindet letzten Endes darüber, ob die Mediatisierung „real“ ist oder nicht. Solche Zeichen müssen sich, um intelligibel zu sein, einer Formensprache bedienen, die innerhalb der Gruppe bekannt und anerkannt ist. Beispiele hierfür sind die in der christlichen Bibel überlieferten Charismen der Heilung und Prophetie, die Stigmata in der Tradition des Franziskus von Assisi, die Ekstase oder der Trancezustand.⁴ Das hochgradig hierarchisch organisierte Anerkennungsverfahren im Katholizismus⁵ und die Anerkennungsmechanismen im weniger vertikal ausdifferenzierten Spiritismus⁶ werden an anderer Stelle im vorliegenden Band erläutert und zeigen bereits eine Bandbreite der Formen, durch die eine Gemeinschaft an der Herstellung von Medien beteiligt ist. Aufgrund ihres sozialen Charakters gehen solche Anerkennungsverfahren zwangsläufig im Geflecht von Machtbeziehungen vonstatten. Das Medium öffnet einen Korridor zum Himmel: Das stellt eine enorme Machtressource dar, deren soziale Herstellung und Verteilung immer von Konflikten und Konkurrenzen begleitet ist.

Die Religionsethnologie enthält sich selbstverständlich eines Urteils über „wahre“ und „falsche“ Heiligkeit und stellt folglich keine Analyseinstrumente dafür bereit. Sie ist am ehesten als eine Übersetzungswissenschaft zu verstehen, die zwischen epistemischen Systemen vermittelt, und insofern relativistisch ist, als sie

² Vgl. dazu den Beitrag von Arnold Angenendt in diesem Band.

³ Überblick bei Janice Boddy: *Spirit Possession Revisited. Beyond Instrumentality*. In: *Annual Review of Anthropology* 23 (1994), S. 407–434.

⁴ Die Bedeutung der Ekstase für die Feststellung der Echtheit bei den Visionen der heiligen Bernadette Soubirous diskutiert Patrick Dondelinger: *Die Visionen der Bernadette Soubirous und der Beginn der Wunderheilungen in Lourdes*. Regensburg 2003.

⁵ Vgl. dazu den Beitrag von Norbert Lüdecke in diesem Band.

⁶ Vgl. dazu den Beitrag von Klaus Große Kracht in diesem Band.

nicht darüber befindet, welches System „Recht“ hat, sondern mit Hilfe des einen versucht, das andere verständlich zu machen. Die heuristisch notwendige Unterscheidung zwischen Quellsprache und analytischen Begriffen, wie es die historischen Wissenschaften vornehmen, oder zwischen *emischen* und *etischen* Kategorien, wie es die Ethnologie zuweilen tut, wird nur in Bezug auf den untersuchten Kontext im Sinne einer Insider- versus Outsiderperspektive gemacht. Denn die analytischen Begriffe der westlichen Wissenschaft (oft als die zeitenthobene, etische Sichtweise gekennzeichnet) stellen aus kulturwissenschaftlicher Sicht ihrerseits eine weitere emische Sprache dar, die einem bestimmten kulturell-historischen Kontext entstammt. Deshalb kann in der Ethnologie mit sozial- oder naturwissenschaftlichen Analysekatégorien im Falle der Heiligkeit nicht zwischen „wahr“ und „falsch“ entschieden werden, sondern es können lediglich mit ihrer Hilfe unterschiedliche Interpretations- und Erfahrungsweisen beschrieben und verglichen werden sowie die in ihnen enthaltenen ethisch-moralischen Konsequenzen, wie sie die Beteiligten beschreiben. „Medium“ und „Besessenheit“ sind somit religionsethnologische Fachbegriffe, die lediglich eingesetzt werden, um Gegenstände so zu konstituieren, dass sie vergleichbar werden – und nicht, um die Sprache der Akteure und Akteurinnen zu ersetzen.

Ein weiterer für das Verständnis von religiösen Praktiken hilfreicher Begriff ist „Ritual“. Eine vollständige Würdigung der fachinternen Diskussion dazu kann in diesem Rahmen nicht stattfinden,⁷ es sei stattdessen lediglich auf die Bestimmung von Clifford Geertz eingegangen, die eine breite Rezeption gefunden hat: Rituale sind nach Geertz Performanzen, in denen das Symbolsystem einer Kultur erfahrbar und somit wahrhaftig gemacht wird. Es ist „out of the context of concrete acts of religious observance that religious conviction emerges on the human plane“; rituelle Handlungen „shape the spiritual consciousness of a people“, sie sind „enactments, materializations, realizations“, die den Glauben möglich machen. „In these plastic dramas men attain their faith as they portray it.“⁸ Weitet man den Anwendungsbereich des Begriffs „Ritual“ auf religiöse Handlungen oder Praktiken generell aus – also auch auf die ganzen privaten Performanzen des Gebets oder der Meditation – hat das zur Folge, dass diese Handlungen nicht als radikal individuell und unvermittelt begriffen werden können, sondern als Teil einer erlernten Formensprache, zielorientiert und somit strategisch eingesetzt.⁹ Die zweite wichtige Konsequenz aus dieser Begrifflichkeit ist, die Funktion körperlich-ritueller Handlungen in den Vordergrund zu stellen, nämlich: die erfahrene

⁷ Mitglieder des Sonderforschungsbereichs „Ritualdynamik“ an der Universität Heidelberg haben eine umfassende Darstellung der Ritualtheorie vorgelegt, die einen Einblick in die Komplexität dieser Diskussion bietet: Jens Kreinath/Jan Snoek/Michael Stausberg: *Theorizing Rituals*, 2 Bde. Leiden 2006.

⁸ Clifford Geertz: *Religion as a Cultural System*. In: Ders.: *The Interpretation of Cultures. Selected Essays*. New York 1973, S. 87–125, hier: S. 112–114.

⁹ Für eine an Pierre Bourdieus Idee der Strategie als „praktischen Sinns“ angelehnte Diskussion des „rituellen Sinns“ vgl. Catherine Bell: *Ritual Theory, Ritual Practice*. New York 1992, S. 69–142.

Begegnung zwischen Mensch und Gott herzustellen und zu organisieren. Somit wird, auch wenn Rituale Konsequenzen für die übrige Lebensführung und -orientierung haben sollten (indem sie Normen bestätigen und Ziele bekräftigen), im hier vorgeschlagenen praxistheoretisch orientierten Zugriff die religiöse Erfahrung fokussiert, die aber immer als *erfahrbar gemacht*, das heißt, als kulturell hergestellt, begriffen und beschrieben wird.

Die Behauptung einer Heiligkeit, einer Präsenz des Göttlichen in einem Menschen, einem Bild, einem Text oder einem Raum muss in regelmäßigen Abständen durch tradierte Handlungen erfahrbar gemacht werden, und es sind diese Momente, die in den Blick der Ethnologin geraten.¹⁰ So wie der Glaube nach Geertz durch die Performanz zustande kommt, so wird ebenfalls die Realität des oder der lebenden Heiligen als Medium in rituellen Praktiken hergestellt, in denen die zuvor genannten Zeichen kommuniziert werden. Auch wenn die Nachahmung der Heiligen im Mittelpunkt moralisch-pädagogischer Diskurse stehen mag, für die gläubige Erfahrung ist sie dem Ritual nachgeordnet, bei dem sich die Heiligen als solche zuerst konstituieren müssen. Zunächst verkörpern Heilige die jenseitige Macht, die Schutz, Vergebung, Rat oder Hilfe verspricht, und die Begegnung der Gläubigen mit ihnen nimmt eine Form der Anerkennung dieser Vermittlung an, etwa die Verehrung.

Konflikte und Konkurrenzen um die Legitimation von Heiligkeit spielen sich immer vor dem Hintergrund bestimmter Wissensbestände und Diskurse ab. Die Vorstellung jedoch, dass religiös-theologisches Wissen nach und nach von moderner Wissenschaft verdrängt wird, gilt als überholt. Besonders anschaulich und detailliert wird diese Tatsache durch die Religionswissenschaftlerin Ann Taves in ihrer Untersuchung konkurrierender Diskurse über religiöse Erfahrung im langen 19. Jahrhundert geschildert.¹¹ Am Beispiel protestantischer Deutungseliten, die religiöse Erfahrungen sozial untergeordneter Akteure und Akteurinnen kritisch durchleuchteten, arbeitet sie drei interpretative Optionen heraus. Die übernatürliche Option ist die der „Unterscheidung der Geister“: Es wird angenommen, dass das Erlebnis von außerhalb des Menschen kommt, und es muss folglich geklärt werden, ob dieser Ursprung in der Übernatur heilig oder dämonisch ist. Die zweite Option erklärt mystische Erfahrungen zu „rein natürlichen“ Phänomenen, die vom Körper oder von der Imagination des Betroffenen herrühren. Diese Option steht nicht erst mit der Moderne zur Verfügung – sie war auch im Mittelalter bekannt und wurde häufig eingesetzt. Visionen und ähnliche Erlebnisse konnten als

¹⁰ Für die Analyse religiöser Praktiken, so argumentiert die Religionsethnologin Birgit Meyer, ist der Begriff der Vermittlung zentral; Medien (Dinge, Körper, Texte, Töne, Bilder) ermöglichen und organisieren den Zugang zur Transzendenz. Meyer betont ihren „formalen“, d. h. überlieferten, autorisierten, wiederholbaren Charakter; vgl. Birgit Meyer: *Religious Sensations. Why Media, Aesthetics and Power Matter in the Study of Contemporary Religion*. In: Hent de Vries (Hg.): *Religion. Beyond a Concept*. New York 2008, S. 704–723.

¹¹ Ann Taves: *Fits, Trances, and Visions. Experiencing Religion and Explaining Experience from Wesley to James*. Princeton 1999, S. 6.

Krankheiten angesehen werden, die entsprechend behandelt werden mussten.¹² Schließlich macht Taves eine dritte Interpretationslinie in gelehrten Diskursen des 19. Jahrhunderts aus, die ihren Ursprung in der Romantik und in Praktiken des Spiritismus und Mesmerismus hat, um dann in wissenschaftlich-psychologische Konzepte vom Unbewussten einzumünden: ein vermittelnder Diskurs, der religiöse Erfahrung als jenseitigen Ursprungs verstand, sie aber mit der Naturwissenschaft erfassen wollte.¹³ Dieser Diskurs, der bestimmte Erfahrungsformen religiöser Realität in „Entwicklungsstufen“ einordnete, konnte Legierungen mit dem evolutionistischen Wissen der Ethnologie eingehen. Religiöse Ekstasen können demnach einen echten übernatürlichen Ursprung haben, jedoch stelle der Verlust der Herrschaft über sich selbst einen Mangel an Zivilisation dar, ein „survival“ im Sinne Edward Burnett Tylors. Für solche atavistischen Formen der Religiosität seien besonders Frauen, Jugendliche, die ländliche Bevölkerung und „Farbige“ anfällig.¹⁴ Wie im Folgenden deutlich werden wird, hat diese Interpretationslinie im Laufe des 20. Jahrhunderts nicht komplett an Einfluss eingebüßt, auch wenn Taves' Untersuchung deutlich macht, wie sehr sie dem teleologischen Modernisierungsparadigma des späten 19. Jahrhunderts verhaftet ist. Die von der Inquisition untersuchten Fälle des *falso misticismo* nach 1800 zeigen überaus deutlich, wie wenig die „übernatürliche Option“ als vormodern abgeschrieben werden kann und wie groß der Bedarf nach Vermittlungsoptionen war.

Gendertheoretische Vorbemerkung

Was Geschlecht ist und wie es zustande kommt, ist in keiner Wissenschaft ein abgeschlossenes Thema. Auf biologischer Ebene entsteht das, was wir Geschlecht nennen, aus einem komplexen Zusammenspiel verschiedener Faktoren. Dass die Chromosomen XX beziehungsweise XY nicht ausreichen, um das Geschlecht zu bestimmen, zeigen die vielen bekannten Fälle von XX-Männern und XY-Frauen. Diese Fälle haben deutlich gemacht, dass – neben der genetischen Voraussetzung – hormonelle Einflüsse während der embryonalen Entwicklung maßgebend für die Herausbildung der inneren Reproduktionsorgane sowie der äußeren Genitalien sind. Seitdem die Hirnforschung sich damit beschäftigt, die neurologischen

¹² Zu naturalistischen Erklärungen des *raptus* (des Entrücktwerdens, *out-of-body experience*) im Mittelalter vgl. Dyan Elliott: *The Physiology of Rapture and Female Spirituality*. In: Peter Biller/A. J. Minnis (Hg.): *Medieval Theology and the Natural Body* (= *York Studies in Medieval Theology*, Bd. 1). Woodbridge u. a. 1997, S. 141–173.

¹³ Taves: *Fits* (wie Anm. 11), S. 349: „The mediators believed that the way in which they accessed religion was scientific rather than simply a matter of faith and that the character of their methods legitimated the religious reality of that which they discovered as a result of their method.“ Folglich bezog sich dieser Diskurs auf „religion-in-general“ – die Behauptung einer immateriellen Realität, der Existenz eines Jenseits – und nicht auf „true religion“ – eine bestimmte religiöse Tradition oder Offenbarung.

¹⁴ Ebd., S. 241–247.

Grundlagen von psychischen Erfahrungen zu lokalisieren, wird davon ausgegangen, dass auch das Gehirn bei der Bestimmung des (zumindest „gefühlten“) Geschlechts eine Rolle spielt. Darüber hinaus ist die Frage offen, ob Geschlecht ein für alle Mal feststeht oder variieren kann. Hormonelle Veränderungen im Lebenslauf können ebenfalls eine geschlechtliche Zuordnung verkomplizieren. Die biologische Bestimmung, dass in der geschlechtlichen Fortpflanzung derjenige Organismus männlich ist, der Spermatozoen produziert, und der Organismus weiblich, der Eizellen produziert, ist alles andere als hilfreich, denn so wird Geschlecht an Fortpflanzung gekoppelt, also einen Akt oder Vorgang. Was ist Geschlecht bei Menschen, die sich gerade nicht fortpflanzen, sich niemals fortpflanzen oder sich nicht fortpflanzen können? Was ist mit Intersexualität oder Hermaphroditismus?

Vor diesem uneindeutigen biologischen Hintergrund wird klar, welche Bedeutung dem psychologischen Geschlecht (wie man sich selbst zuordnet) und der sozialen Konstruktion von Geschlecht (den Kategorien, die Gesellschaft für diese Zuordnung zur Verfügung stellt) zukommen muss. Um an dieser Stelle Simone de Beauvoir zu bemühen: „Man kommt nicht als Frau zur Welt, man wird es.“¹⁵ Die kulturellen Bestimmungen und Zurichtungen, die Beauvoir hier anspricht, sind unter dem englischen Begriff *gender* gruppiert worden, um sie von der biologischen Seite, dem *sex*, zu unterscheiden.¹⁶ Was ursprünglich als extrem fortschrittliche Lösung aussah – eine Zurückweisung des Postulats, Biologie sei Schicksal, indem *gender* als höchst arbiträr und veränderlich angesehen werden konnte –, leidet an der Annahme, dass das „eigentliche“ Geschlecht (*sex*) noch immer eine objektive Tatsache ist, rein biologisch bestimmbar, während das, was die Kultur daraus macht (*gender*) oder wie man sich selbst fühlt (Identität), diese „Wahrheit“ nicht wirklich antastet. Dabei könnte es doch in der alltäglichen Erfahrung eher umgekehrt sein, dass das soziale Geschlecht das „eigentliche“ und meist das sehr viel eindeutiger ist. Letzten Endes ist es nicht möglich, eine klare Unterscheidung zwischen Körper und Geist, Individuum und Gesellschaft, Innen und Außen zu ziehen. Wie die meisten Basis-Überbau-Dualismen lässt sich eine radikale

¹⁵ Simone de Beauvoir: Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau. Hamburg 1990, S. 265.

¹⁶ Diese Unterscheidung war für die erste Phase feministischer Forschung in den historisch und ethnologisch arbeitenden Kulturwissenschaften bis in die 1990er Jahre hinein bestimmend, und somit auch für wichtige erste Publikationen zu *gender* in der Religionsforschung, etwa: Caroline Walker Bynum/Stevan Harrell/Paula Richman (Hg.): *Gender and Religion. On the Complexity of Symbols*. Boston 1986; Caroline Walker Bynum: *Fragmentation and Redemption. Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion*. New York 1992. Einen Überblick zum englischsprachigen Forschungsstand bis Anfang der 1990er Jahre bietet Ursula King: *Introduction. Gender and the Study of Religion*. In: Dies. (Hg.): *Religion and Gender*. Oxford 1995, S. 1–37. Im deutschen Sprachraum ein Markstein: Edith Saurer (Hg.): *Die Religion der Geschlechter. Historische Aspekte religiöser Mentalitäten*. Wien 1995. Vgl. auch den neueren Sammelband: Monika Mommertz/Claudia Opitz-Belakhal (Hg.): *Das Geschlecht des Glaubens. Religiöse Kulturen Europas zwischen Mittelalter und Moderne*. Frankfurt a. M. 2008.

sex-gender-Unterscheidung kaum aus empirischen Daten heraus entwickeln, weil Körper, soziale Praxis und Wahrnehmung sich stets gegenseitig durchdringen.¹⁷

Die Infragestellung der *sex-gender*-Unterscheidung korrespondiert mit einer Verschiebung des Schwerpunkts der kulturwissenschaftlichen Geschlechterforschung. Sie begann mit dem Fokus auf Frauen als marginalisierte Akteurinnen der Geschichte und der Wissenschaft als Teil der politischen Frauenbewegung der 1970er Jahre. Aus den *women's studies* wurden jedoch im Laufe der 1990er Jahre flächendeckend *gender studies*, und zwar aus der Erkenntnis heraus, dass nicht nur Frauen ein Geschlecht haben, sondern auch Männer. Der Ausgangspunkt dieser Forschungen wandelte sich ebenfalls von einem, der Frauen mehr oder weniger in ihrer Eigenschaft als benachteiligt in den Fokus nahm, hin zu einem der gesellschaftlich regulierten Konstruktion von Zweigeschlechtlichkeit in Wissensordnungen, Institutionen und alltäglicher Praxis. Weiblichkeiten und Männlichkeiten galt es in ihrer Historizität und Kulturspezifität zu untersuchen und zwar in ihrer Prozesshaftigkeit: Menschen gendern und werden gendert, sie machen sich tagtäglich zu Männern und Frauen und werden ebenso von ihrer Umwelt dazu gemacht. Aber auch viele andere Phänomene werden geschlechtlich kodiert: etwa soziale Sphären wie das Private und das Öffentliche, Verhaltensweisen wie Fürsorge und Aggressivität. So hat sich *gender* inzwischen von einem Randgebiet zu einer zentralen Analysekategorie jeglicher kulturwissenschaftlicher Forschung gewandelt, gibt es doch kaum einen Bereich menschlicher Erfahrung und sozialen Handelns, in dem der „Gender-Aspekt“ irrelevant wäre. Die Frage ist nun also viel weniger die nach scheinbar klar abgegrenzten Geschlechtern oder Geschlechterrollen und wie sie interagieren, sondern wie Geschlechterperformanzen, vergeschlechtlichte Rollenzuweisungen und Geschlechterordnungen zustande kommen, aufrechterhalten und in Frage gestellt werden; welche Ressourcen sie zur Verfügung stellen; wie mit ihnen gespielt wird; wie sie strategisch eingesetzt werden. Dieses gewandelte Verständnis spiegelt sich auch in einigen Studien zu *gender* und Religiosität wider.¹⁸ Ein Teilbereich der *gender studies*, die *queer studies*, hat die fundamentale Infragestellung der Zweigeschlechtlichkeit und der damit verbundenen heterosexuellen Norm zum Programm erhoben und liefert wichtige Impulse für die kulturwissenschaftliche Religionsforschung. Auf diesen Punkt

¹⁷ Zur Problematik des Genderbegriffs als analytische Kategorie in den Geschichtswissenschaften: Joan Scott: Gender. A Useful Category of Historical Analysis. In: AHR 91 (1986), S. 1053–1075. Aus der Perspektive der Soziologie: Regine Gildemeister/Angelika Wetterer: Wie Geschlechter gemacht werden. Die soziale Konstruktion der Zweigeschlechtlichkeit und ihre Reifizierung in der Frauenforschung. In: Gudrun-Axeli Knapp/Angelika Wetterer (Hg.): TraditionenBrüche. Entwicklungen feministischer Theorie (= Forum Frauenforschung, Bd. 6). Freiburg i. Br. 1992, S. 201–254; Bettina Heintz: Die Auflösung der Geschlechterdifferenz. Entwicklungstendenzen in der Theorie der Geschlechter. In: Elisabeth Bühler u. a. (Hg.): Ortssuche. Zur Geographie der Geschlechterdifferenz. Zürich u. a. 1993, S. 17–48.

¹⁸ Vgl. z. B. Ursula King/Tina Beattie (Hg.): Gender, Religion and Diversity. Cross-Cultural Perspectives. London/New York 2004; Ruth Albrecht/Annette Bühler-Dietrich/Florentine Strzelczyk (Hg.): Glaube und Geschlecht. Fromme Frauen, Spirituelle Erfahrungen, Religiöse Traditionen. Köln/Weimar/Wien 2008.

werde ich in meiner vierten These zurückkommen. Zunächst wird jedoch aus rein heuristischen Gründen auf der Basis der alten Unterscheidung zwischen *sex* und *gender* über die ersten zwei Thesen referiert, die beide behaupten: Frauen sind häufiger in Inquisitionsprozesse um falsche Heiligkeit verwickelt, weil sie in der Tat häufiger mystische Erfahrungen haben.

1. These: Frauenkörper sind anfälliger für mystische Erfahrungen

Man möchte meinen, die These, Frauenkörper seien anfälliger für mystische Erfahrungen, gehöre der Vergangenheit an. In der Tat stammen die Wissensbestände und Interpretationsfiguren, die dieses Argument untermauern, zum erheblichen Teil aus antiken und mittelalterlichen Diskursen zum Geschlechtsunterschied. Interessant jedoch ist, dass diese keine horizontale Polarisierung der Geschlechter betrieben, sondern, wie der Historiker Thomas Laqueur argumentiert, stets den weiblichen Körper als die minderwertige Variante des einen menschlichen Körpers darstellten. Das „Ein-Geschlecht-Modell“ der vormodernen Epoche, die er unter anderem anhand der Schriften von Aristoteles und Galen untersucht hat, fasst er so zusammen: „Anstatt durch die Anatomien ihrer Fortpflanzungsorgane getrennt zu sein, sind die Geschlechter durch eine ihnen gemeinsame einander verbunden. Mit anderen Worten, Frauen sind nach innen gekehrte und also weniger vollkommene Männer. Sie haben genau dieselben Organe, aber an genau den falschen Plätzen.“¹⁹ Getreu der Idee, das Wesentliche am Geschlechtsunterschied sei die jeweilige Rolle beim reproduktiven Koitus, wurden Frauenkörpern die Eigenschaften der Empfänglichkeit und Passivität zugeschrieben.

Die Humoralpathologie trennte Leib und Seele nicht so radikal wie die kartesianische Anthropologie, unterschied somit auch *sex* und *gender* nicht. Zuschreibungen des geschlechtlichen Körpers und Charakters lassen sich kaum auseinanderhalten:²⁰ Der Körper des Mannes (*vir*) galt im Mittelalter als stärker und er deshalb als tugendhafter (*virtus*), während die Frau (*mulier*) ihren Namen von Schwäche (*mollicia*) habe und sowohl körperlich als auch charakterlich „weicher“ sei. Frauen könnten sich deshalb schlechter gegen die Anfechtungen der Lust wehren, denn die *femina* – so erklärt es der „Malleus maleficarum“ – „glaubt weniger“ (*fe* – Glaube; *minus* – weniger). Schlechter gegen äußere Einflüsse gewappnet sei das weiche Geschlecht formbar, manipulierbar und anfällig für Fantasien und Illusionen. Allerdings mache diese Weichheit auch für göttliche Eingebungen offener: Frauen sind sozusagen die geborenen Medien. Weil es ihnen aber an Urteilskraft mangle, obliege es den männlichen Autoritäten, die Unterscheidung der Geister in Fällen von weiblicher Ekstase zu überprüfen.

¹⁹ Thomas Laqueur: Auf den Leib geschrieben. Die Inszenierung der Geschlechter von der Antike bis Freud. Frankfurt a. M./New York 1992, S. 40.

²⁰ Die folgenden Beispiele stammen aus: Nancy Caciola: Discerning Spirits. Divine and Demonic Possession in the Middle Ages. Ithaca u. a. 2003, S. 129–175.

Das Wissen um die natürliche, ja anatomisch bedingte Offenheit und Anfälligkeit von Frauen für Einflüsse von außen unterfütterte noch im 19. Jahrhundert den Diskurs um speziell weibliche Geisteskrankheiten sowie deren Behandlungsmethoden. Die Einfallstore der Hysterie waren zum einen das weibliche Genitalsystem, zum anderen die höhere Reizbarkeit des Nervensystems bei Frauen. In einem Bericht von französischen Ärzten aus dem Jahr 1840 wurde die Hysterie „auf ihre überaus empfindlichen und reizempfindlichen Geschlechtsorgane zurückgeführt, die auf die Neigungen der Frau zum religiösen Mystizismus, zu Kunst, Musik, Theater und Literatur angeblich sofort reagierten“.²¹ Aber auch allein die angeborene „Schwäche“ des Nervenkostüms der Frau mache sie für Schwärmereien aller Art anfällig.²² Der Nervenarzt Jean-Martin Charcot, der seine Karriere durch die Erforschung der Hysterie machte, erkannte selbst darin eine Verwandtschaft mit Besessenheitsphänomenen, indem er die These aufstellte, die Hexen früherer Jahrhunderte seien in Wirklichkeit undiagnostizierte Hysterikerinnen.²³ Zur gleichen Kategorie gehörten für ihn die Somnabulistinnen, deren Zustand er durch Hypnosetechniken herbeiführen konnte.²⁴

Differenzdiskurse schreiben bis heute angeborene physisch-psychische Unterschiede zwischen Männern und Frauen weiter fort, mit unterschiedlichen Begründungen, zurzeit etwa unter Bezugnahme auf hormonelle oder hirnstrukturelle Gegebenheiten. Aber ganz unabhängig von der Frage, ob diese Behauptungen „stimmen“ oder nicht: Das in einer Gesellschaft zirkulierende Wissen um geschlechtliche Unterschiede – das ja auch stets angefochten und neu ausgehandelt wird – stellt eine Ressource für beide Geschlechter dar. Frauen konnten im Mittelalter argumentieren, dass sie die besseren Menschen seien, gerade *weil* sie angeblich das materielle Prinzip repräsentierten und stärker an ihre Körper gebunden waren. Aufgrund dessen seien sie Christus ähnlicher, dessen Körperlichkeit das zentrale Merkmal der Menschwerdung Gottes darstellt.²⁵ In ähnlicher Weise konnten aus der Annahme einer höheren Rezeptivität von Frauen Argumentations- und Handlungsoptionen entwickelt werden; sie konnten als Medien größere Akzeptanz finden und daraus Macht gewinnen.

²¹ Regina Schaps: *Hysterie und Weiblichkeit. Wissenschaftsmythen über die Frau*. Frankfurt a. M. u. a. 1992, S. 49. Zur Kultur- und Wissenschaftsgeschichte der Hysterie vgl. außerdem Christina von Braun: *Nicht Ich. Logik, Lüge, Libido*. Frankfurt a. M. 1985; Franziska Lamott: *Die vermessene Frau. Hysterien um 1900*. München 2001.

²² Taves: *Fits* (wie Anm. 11), S. 28–30.

²³ Schaps: *Hysterie* (wie Anm. 21), S. 66.

²⁴ Taves: *Fits* (wie Anm. 11), S. 247–249.

²⁵ Caroline Walker Bynum: *Women Mystics and Eucharistic Devotion in the Thirteenth Century*. In: Dies.: *Fragmentation* (wie Anm. 16), S. 119–150, hier: S. 147f. In dieser (mit Quellen hervorragend belegten) Interpretation scheint der auf die *sex-gender*-Unterscheidung aufbauende Differenz-Feminismus durch.

2. These: Frauen haben aufgrund ihrer sozialen Position häufiger mystische Erfahrungen

Frauen haben aufgrund ihres *genders* häufiger mystische Erfahrungen, weil sie damit (meist unbewusst) ihren schlechteren sozialen Status kompensieren: Diese These ist sozusagen der sozialwissenschaftliche Klassiker, weberianisch in ihrer Anlage und in der britischen Sozialanthropologie Mitte des 20. Jahrhunderts vollständig ausformuliert. Im Gegensatz zur ersten These, die in den Kulturwissenschaften vor allem ein Forschungsgegenstand ist, hat diese These eine enorme Reichweite als analytischer Rahmen gehabt. Deshalb soll sie etwas ausführlicher behandelt werden.

Die eher nebenher entstandenen Äußerungen Max Webers über Frauen und Religiosität fasste die Mediävistin Caroline Walker Bynum in vier Punkten zusammen:²⁶ Erstens betrachtet Weber weibliche Religiosität als grundsätzlich irrational, gekennzeichnet von überschwänglicher Emotionalität bis hin zu Hysterie. Zweitens zählt er die Frauen zu den gesellschaftlich Benachteiligten oder Unterprivilegierten; sie genießen deshalb höheres Ansehen in religiösen Gemeinschaften, die für gesellschaftlich Machtlose eintreten oder deren Stellung aufwerten wollen. Die spezifisch weibliche Emotionalität assoziiert Weber drittens mit dem Bürgertum oder Kleinbürgertum. Und viertens weist er hin auf die empirisch feststellbare Inkongruenz zwischen dem Status weiblicher Akteurinnen im religiös-symbolischen gegenüber dem institutionell-sozialen Kontext (etwa: die Verehrung von Göttinnen lässt nicht auf die Zulassung von Priesterinnen oder eine rechtliche Gleichstellung von Frauen schließen).

Es ist unschwer zu erkennen, dass diese Interpretamente ein langes Leben gegossen haben.²⁷ Problematisch erscheint die Tatsache, dass der Körperdiskurs in Webers Bemerkungen nachwirkt: Die weibliche Tendenz zu sentimentaler Religiosität greift einerseits das Motiv der weiblichen Rezeptivität auf, die um 1900 in Form von Sympathie und Mitgefühl auftritt, aber auch als Manipulierbarkeit, Irrationalität und Hysterie figurieren kann. Frauen erscheinen hier stärker in ihrer Biologie gefangen, an ihre Körper gebunden, ihren Emotionen und Empfindungen besonders stark ausgeliefert und weniger in der Lage, sich zu beherrschen. Bynum setzt hier eine bekannte Strategie des Differenz-Feminismus der 1980er Jahre ein, indem sie diese Körpergebundenheit ins Positive wendet. Sie hat in ihren Büchern zu weiblicher Religiosität im Mittelalter²⁸ immer wieder argumen-

²⁶ Folgendes nach Caroline Walker Bynum: *The Mysticism and Asceticism of Medieval Women: Some Comments on the Typologies of Max Weber and Ernst Troeltsch*. In: Dies.: *Fragmentation* (wie Anm. 16), S. 53–78, hier: S. 55–59.

²⁷ Bynum selbst findet in ihrem 1988 erschienenen Aufsatz nichts grundlegend Falsches an Webers Aussagen: „All of these points are of peripheral interest to Weber, but none is trivial, and none – either substantively or methodologically – is wrong (although we would formulate them somewhat differently today).“ Ebd., S. 55.

²⁸ Caroline Walker Bynum: *Jesus as Mother. Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*. Berkeley u. a. 1982; dies.: *Holy Feast and Holy Fast. The Religious Significance of Food to Medieval Women*. Berkeley u. a. 1987.

tiert, dass Frauen keine Nebenrollen in der Geschichte der Mystik besetzen, sondern in kreativer und traditionsbildender Weise gerade durch die ihnen eigene, körperbetonte Form dazu beitragen.²⁹ Indem sie die bedeutende Rolle der Eucharistie und der mystischen Praxis einer leibseelischen Verbindung mit Christus betonte, widerlegte Bynum die Behauptung Ernst Troeltschs, die Mystik sei per definitionem anti-inkarnationistisch.³⁰ Viele Formen der Mystik – nicht nur bei Frauen – sind mit starken Emotionen und erotischen Empfindungen durchsetzt. Man mag solche Ausdrucksweisen als rein metaphorisch begreifen, jedoch zeigen historische Studien, wie die von Bynum, deutlich: In der Praxis sind die Grenzen zwischen dem Gleichnis und dem Literalismus, dem Ausagieren, fließend. Ob sie allerdings aus „natürlichen“ Geschlechterunterschieden hervorgehen – und deshalb vor allem bei Frauen zu finden sind – soll unter These 4 weiter unten diskutiert werden.

Interessanter scheint Webers Verknüpfung von Weiblichkeit und Sozialstruktur. Die Emotionalität der Frauen mit dem Bürgertum zu assoziieren, in dem bekanntermaßen die „Trennung der Sphären“ und somit die Polarisierung der Geschlechter besonders stark ausgeprägt war, scheint nicht abwegig zu sein. Der bürgerliche Haushalt kann mit Recht als „Sitz im Leben“ der Genderdiskurse um die Jahrhundertwende bezeichnet werden, wo emotionaler Ausdruck und Frömmigkeit zusammen mit den Frauen ins Private verbannt wurden. Die Historikerin Rebekka Habermas schildert diesen Konnex anschaulich und konstatiert: „Die Frauen waren diejenigen, die die Religion in die bürgerlichen Innenräume trugen. Sie waren diejenigen, die die Privatsphäre mit Leben füllten. Religion [trug zur] Ausgestaltung einer genuin bürgerlichen Form des Privaten [bei].“³¹

Die anderen beiden Punkte berühren die Frage danach, ob Frauen generell als Benachteiligte zu betrachten sind und ob sie sich deshalb zu Religionen der Unterprivilegierten hingezogen fühlen, weil sie diesen Status dort kompensieren können. Diese sehr einflussreiche Kompensationsthese formulierte 1971 der Sozialanthropologe Ioan Lewis in seiner vergleichenden Studie „Ecstatic Religion“. Im Gegensatz zu William James, der die mystische Erfahrung auf psychische Neigungen der Akteure und Akteurinnen zurückführen wollte, behauptete Lewis: „Mystical experience, like any other experience, is grounded in and must relate to the social environment in which it is achieved.“³² Der Religionsethnologe habe des-

²⁹ Frauen zeigten im Mittelalter laut Bynum ihre Nähe zu Gott durch körperliche Manifestationen (Stigmata, Visionen, Levitationen usw.), Männer eher durch Machtverzicht, Armut und Askese. Zur Besonderheit weiblicher Spiritualität als stark „somatisiert“ vgl. dies.: *The Female Body and Religious Practice in the Later Middle Ages*. In: Dies.: *Fragmentation* (wie Anm. 16), S. 181–238.

³⁰ Bynum: *Mysticism* (wie Anm. 26), S. 66.

³¹ Rebekka Habermas: *Rituale des Gefühls. Die Frömmigkeit des protestantischen Bürgertums*. In: Manfred Hettling/Stefan-Ludwig Hoffmann (Hg.): *Der bürgerliche Werthimmel. Innenansichten des 19. Jahrhunderts*. Göttingen 2000, S. 169–191, hier: S. 191.

³² Ioan Lewis: *Ecstatic Religion. A Study of Shamanism and Spirit Possession*. London/New York 1971, S. 16.

halb nach den unterschiedlichen Ausprägungen der Ekstase in ihrer sozialen Situiertheit zu fragen. Lewis unterscheidet grundlegend zwischen zentralen und peripheren religiösen Aktivitäten und Gruppen. Er bemerkt dann anhand seines aus allen Erdteilen zusammengestellten Materials, dass die Geister, die von den Menschen Besitz ergreifen, sich ebenso an diese soziale Verortung halten: Ist der Besessene der Priester eines *zentralen* Kults, so sind die Geister wohlwollende Erzieher der Gemeinschaft, die an moralische Grundsätze erinnern und durch ihre Wahl des Mediums seine Position als Priester bestätigen. Er wird zum Kommunikationskanal zwischen Gemeinschaft und Gottheiten, an die sich das Gesamtkollektiv in einer Notlage wendet. Ist aber der Kult peripher, sind die Medien in der Regel Frauen oder untergeordnete, sozial schwache Männer. Hier wird die Macht, die eine direkte Verbindung zu Gott verleiht, nur für eine kurze Zeit ausgenutzt, um den eigenen sozialen Status vorübergehend zu verbessern. Es sind „protest cults“ und „ritual rebellions“,³³ die sich zu separatistischen Bewegungen entwickeln können, wenn sich eine Anhängerschaft und Regelmäßigkeit der ekstatischen Erfahrungen etablieren. In einer ganzen Reihe von Beispielen veranschaulicht Lewis, wie überall auf der Welt Frauen ihre marginale soziale Position benutzen, um sich Vorteile zu schaffen: Sie werden von Krankheiten, von Geistern heimgesucht, die ihre Persönlichkeit und Willenskraft auslöschen. In dieser Situation stellen sie – oder vielmehr die Geister – Ansprüche an die Männer, die diesen auch deshalb nachgeben können, weil sie ja nicht den Wünschen der Frauen entsprechen, sondern den Mächten, die sie bewohnen. Lewis argumentiert, so könnten die Männer ihre Schuldgefühle ablegen, die sie wegen ihrer Macht über die Frauen hätten, ohne das Gesicht zu verlieren. Die Geschlechterordnung bleibe intakt.³⁴ Aus diesem Grundmuster heraus entwickle sich die Neigung des „schwachen Geschlechts“ für diese Art der Aneignung von Macht, die zugleich die Verantwortung für das transgressive Verhalten externalisiere. Mit anderen Worten: Frauen gelangen an Machtressourcen, indem sie auf *agency* verzichten; der direkte Draht zu Gott ist eine Selbstermächtigungsstrategie.

Diese These ist in vielen Untersuchungen zur Rolle von weiblichen Medien, beispielsweise im Sudan der 1980er Jahre³⁵ oder im frühneuzeitlichen England,³⁶ rezipiert und an der einen oder anderen Stelle korrigiert worden. Zum einen wird *gender* als Wissensordnung stärker von *sex* als natürlichem Geschlecht gelöst. Phyllis Mack zeigt in ihrer Untersuchung zu prophetischen Frauen in der Frühen Neuzeit, wie das kulturelle Geschlecht strategisch eingesetzt wurde und somit zu einer Machtressource werden konnte: Englische Quäkerinnen des 17. Jahrhunderts nutzten ihre prophetische Tätigkeit in der ersten Generation ähnlich wie

³³ Ebd., S. 127.ää

³⁴ Ebd., S. 79–89.

³⁵ Janice Boddy: *Wombs and Alien Spirits. Women, Men, and the Zār Cult in Northern Sudan*. Madison 1989.

³⁶ Diane Watt: *Secretaries of God. Women Prophets in Late Medieval and Early Modern England*. Woodbridge 1997.

Männer, um sich Gehör zu verschaffen, und verließen sich dabei ganz auf dieselbe Sprache. Sie sprachen nicht als „Frauen“, sondern als „geschlechtsfreie Seelen“, die genauso gut Männer hätten sein können. Die nächste Generation von Prophetinnen jedoch verfolgte eine andere Strategie. Sie waren wohlhabende Hausfrauen geworden und beriefen sich deshalb auf ihre Qualitäten als Mütter, Töchter und Haushaltsvorstände, priesen die Qualitäten der weiblichen Fürsorge (im Gegensatz zur männlichen Rationalität) und hielten ihre Treffen nicht mehr im Freien, sondern in privaten Räumen ab; ihre Texte waren für die Historikerin leicht von denen der Männer zu unterscheiden, weil sie viel stärker gegendert waren.³⁷

Der Lewis'schen Theorie wurde darüber hinaus der Vorwurf des sozialwissenschaftlichen Reduktionismus gemacht, der sich in seiner Intention zeige, am emischen Diskurs vorbei zu erklären, was in den Besessenheitskulten „eigentlich“ passiert. Dass hier eine Gottheit im Spiel sein könnte, wird nicht ernst genommen.³⁸ Religiöse Handlungsmacht wird in sozioökonomische Macht übersetzt und darauf reduziert. Problematisch ist ebenfalls die Unterscheidung zwischen zentral und peripher und die damit einhergehende Zuordnung von konservativen Herrschenden und rebellierenden Subalternen. Die pauschale Kategorisierung von Frauen als unterdrückt beziehungsweise unterprivilegiert verflacht komplexere lokale Geschlechterordnungen und folgt einem unreflektierten Macht- und Geschlechterbegriff.

Vor allem aber hat Lewis' These in den letzten Jahren zu einer intensiven Debatte um *agency* geführt. Indem er liberal-humanistische Vorstellungen eines universal vorhandenen Emanzipationswillens als quasi naturgegeben in alle Menschen hinein verpflanzt, stilisiert Lewis alle anti-institutionellen Handlungen von subalternen Akteuren und Akteurinnen zu Ausdrücken des Widerstandes, des Drängens nach mehr Freiheit. Diese Position ist zu Recht als die Heroisierung des kleinen Mannes/der kleinen Frau und als „Romantik der Resistenz“ kritisiert worden.³⁹ Sie ist aber nicht allein aufgrund der rhetorischen Figur verdächtig, sondern verträgt sich auch schlecht mit der Tatsache, dass gerade diese angeblich widerständigen Akteurinnen die bestehende Ordnung oft überhaupt nicht in Frage stellen, sondern im Gegenteil – gerade im Falle katholischer Privatoffenbarungen in der Moderne – ultrakonservativ argumentieren und ihrer eigenen Unterdrückung scheinbar Vorschub leisten wollen. Bis auf die Weigerung Einzelner, die Verbote der Amtskirche zu beachten, weisen die Marienerscheinungskulte der Moderne kaum rebellische Züge auf. Sie haben weder für die Zulassung von Frauen zum Priesteramt noch für die Abschaffung des Zölibats plädiert. Und dort, wo weibliche Pastorinnen aktiv sind – wie etwa in evangelikalen Freikirchen –,

³⁷ Phyllis Mack: *Visionary Women. Ecstatic Prophecy in Seventeenth-Century England*. Berkeley 1992, S. 10.

³⁸ Diese Problematik diskutiert ausführlich mit Rückgriff auf die religionswissenschaftliche Literatur: Amy Hollywood: *Gender, Agency, and the Divine in Religious Historiography*. In: JR 84 (2004), S. 514–528.

³⁹ Lila Abu-Lughod: *The Romance of Resistance. Tracing Transformations of Power through Bedouin Women*. In: AE 17 (1990), S. 41–55.

herrschen nicht unbedingt feministische Ansichten, sondern eher konservative „family values“. Kurz: Es ist nicht klar, was hier „Emanzipation“ oder „Freiheit“ heißen soll, weil ihr Widerstand anti-moderne, anti-liberale Züge trägt.

Die Ethnologin Saba Mahmood sah sich als frauenbewegte Wissenschaftlerin in ihrer Feldforschung unter verschleierte islamistische Frauen in Kairo ebenfalls mit diesem Dilemma konfrontiert. Anstatt liberale Ideen von der Selbstermächtigung zur Erreichung selbst gesetzter Ziele aus freien Stücken zu verallgemeinern und alle anderen Formen der Subjektwerdung als defizitär oder unterprivilegiert zu betrachten, sollte man ihrer Meinung nach lokale Vorstellungen von Handlungsmacht und -freiheit ernst nehmen: „What may appear to be a case of deplorable passivity and docility from a progressivist point of view, may actually be a form of agency – but one that can be understood only from within the discourses and structures of subordination that create the conditions of its enactment.“⁴⁰ Mit Foucault argumentiert Mahmood, dass es kein „freies“ Subjekt gibt, das den strukturellen Operationen der Macht vorgängig wäre, weshalb die Handlungsmacht des Individuums immer erst aus der Subordination heraus entsteht. Normen verhindern nicht nur die Entfaltung des Subjekts, paradoxerweise sind sie zugleich dessen Voraussetzung; sie ermächtigen, ja ermöglichen seine Handlungsfähigkeit, die wiederum zur Destabilisierung von Normen führen kann.⁴¹ Mahmood plädiert dafür, *agency* nicht nur in Akten der Resistenz zu erkennen, sondern auch darin, dass man Normen annimmt und „bewohnt“, sie in vielfältiger Weise im eigenen Leben umsetzt und ausgestaltet.

Mahmooods Analyse knüpft an die Kritik an westlichen Konzeptionen von Handlungsvermögen an, die vom Religionsethnologen Talal Asad formuliert worden ist. Die westlich-liberale Ideologie, die den aktiven Handlungswillen zwangsläufig mit dem Willen zur Freiheit verbindet, macht aus bestimmten Erfahrungen, wie dem Aufgeben der Autonomie oder der Hinwendung zu schmerzvollen Leidenserfahrungen, bestenfalls Rätsel und schlimmstenfalls Irrationalitäten und/oder Pathologien. Das Medium sprengt liberale Vorstellungen vom Subjekt: Das Selbst als Medium ist weder in sich einheitlich noch autonom, es hat folglich keinen eigenen freien Willen, sodass die Frage der Verantwortung für das Handeln des Mediums unklar wird. Entweder das Subjekt beherrscht die Situation und handelt nach eigenen Interessen, womit die Tatsache der Mediatisierung de facto verleugnet oder verdrängt wird, oder es ist ein Opfer, unfrei, den gesellschaftlichen Verhältnissen und/oder seinem Körper ausgeliefert. Dazwischen gibt es keine Optionen.

Um aus dieser Dichotomie auszubrechen, gilt es, laut Asad, andere Vorstellungen von *agency* zuzulassen – gerade die, die in religiösen Kontexten zum Vor-

⁴⁰ Saba Mahmood: *Politics of Piety. The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton 2005, S. 15.

⁴¹ Vgl. Michel Foucault: *Das Subjekt und die Macht*. In: Hubert L. Dreyfus/Paul Rabinow: *Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik*. Frankfurt a. M. 1987, S. 243–261. Vgl. die Auseinandersetzung mit Mahmoods Studie in Lene Sjørup/Hilda Rømer Christensen (Hg.): *Pieties and Gender*. Leiden/Boston 2009.

schein kommen, in denen es darum geht, Freiheit durch den Gehorsam, durch eine Hingabe an den Willen Gottes zu erlangen. Andere Konzeptionen von Handlungsmacht setzen nicht zwangsläufig das einheitliche, in sich abgeschlossene Subjekt voraus, sondern erkennen an, dass Handelnde über ihre sozialisierten Körper in einem Geflecht von (Macht-)Beziehungen agieren, die ihre Handlungen sowohl mitbestimmen als auch ermöglichen.⁴² Diese Idee ist von der Religionsethnologin Mary Keller als *instrumental agency* gekennzeichnet worden. „Consciousness is overcome and the body is used like a hammer or played like a flute or mounted like a horse“, schreibt Keller in Anlehnung an Metaphern, die in Besessenheitskulten häufig vorkommen.⁴³ Der Körper ist allerdings dabei nicht passiv, sondern vorbereitet und erfahren in der Ausführung der Inbesitznahme. „The concept of instrumental agency serves to highlight the way that receptivity has often been evaluated as an extremely powerful capacity among possession traditions.“⁴⁴ In Gesellschaften, in denen Frauen diese Kapazität in besonderer Weise zugesprochen bekommen, können sie damit Handlungsräume für sich entwickeln – aber auch als Instrumente für andere dienen.

3. These: Selektive Wahrnehmung sorgt für den Eindruck einer Häufung dieser Fälle bei Frauen

Während die ersten beiden Thesen auf der Annahme basieren, dass Frauen tatsächlich häufiger als Medien für die Götter dienen oder Privatoffenbarungen haben, wird mit der dritten These ein anderer Weg beschritten. Hier geht man davon aus, dass Männer genauso wie Frauen solche Erfahrungen machen, aber dass das soziale Umfeld für eine selektive Wahrnehmung (und möglicherweise Bestärkung) dieses Phänomens bei Frauen sorgt. Dass sehr viele der verfügbaren Quellen zu Privatoffenbarungen von den Männern geschrieben sind, die über diese zu urteilen haben, stellt ohnehin schon eine einseitige Wahrnehmung des Phänomens dar. Aber neben der allgemeinen Quellenkritik ist die Entstehung dieser Erfahrung als intersubjektives Faktum zu beachten, das heißt, die soziale Herstellung von Wirklichkeit ist zu berücksichtigen.⁴⁵

Menschen beiderlei Geschlechts haben zuweilen Träume, vielleicht einen Traum oder eine Gebets- oder Meditationserfahrung, bei denen sie glauben, sie könnten etwas von Gott, einem Heiligen oder einem Verstorbenen direkt empfangen haben – einen Satz, ein Bild. Solche Momente zu potenziellen Kontaktauf-

⁴² Talal Asad: Thinking about Agency and Pain. In: Ders.: Formations of the Secular. Christianity, Islam, Modernity. Stanford 2003, S. 67–99, hier: S. 89–92; vgl. auch ders.: Remarks on the Anthropology of the Body. In: Sarah Coakley (Hg.): Religion and the Body. Cambridge 1997, S. 42–52.

⁴³ Mary Keller: The Hammer and the Flute. Women, Power, and Spirit Possession. Baltimore 2002, S. 82.

⁴⁴ Ebd.

⁴⁵ Im Sinne von Peter Berger/Thomas Luckmann: Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie. Frankfurt a. M. 1969.

nahmen mit dem Himmel auszubauen, bedarf der Neigung und der Übung.⁴⁶ Ob eine Privatoffenbarung gemacht werden kann, hängt deshalb wesentlich vom Umfeld ab: von vermitteltem Wissen darüber, wie eine solche Erfahrung aussieht; von Menschen, die einem Glauben schenken. Die Reaktion des Umfelds – das haben Untersuchungen zu Marienerscheinungen in der Moderne immer wieder gezeigt⁴⁷ – ist entscheidend für die Aufrechterhaltung der Realität einer solch ungewöhnlichen Sinneserfahrung. Der Visionsforscher William A. Christian, Jr. spricht von verschiedenen Filtern, durch die mystische Erfahrungsberichte gehen müssen, um zu wirklichen Ereignissen zu werden: „There are many visions that are never recounted. That is, the first line of censorship, the first filter, is that of the seer. And what happens with the visions that are recounted depends a lot on the first reaction, whether it is a parent, a spouse, a schoolteacher, or priest. Obviously, the visions that are laughable are not going to make it.“⁴⁸ Diese Reaktion hängt wiederum von der gesellschaftlichen Position und Rolle der betroffenen Person ab sowie davon, ob sich die Privatoffenbarung mit dieser Rolle verträgt. Und wenn es nur eine wichtige Person ist (etwa der Beichtvater), die zuhört, nachfragt, ernst nimmt – sie ist Teil des Zustandekommens dieses Erlebnisses.

Aus diesem Grund werden zu bestimmten Zeiten Männer ihre Erfahrungen für sich behalten, wenn sie sie überhaupt ernst nehmen. Sie werden seltener die notwendigen Schritte unternehmen, um sie zu einer Privatoffenbarung werden zu lassen. Vielleicht können sie es sich aufgrund ihrer höheren Autorität qua Geschlecht leisten, wie die Vertreter der Kompensationsthese behaupten würden, zugleich aber riskieren sie damit auch mehr: Es gibt gesellschaftliche Konstellationen, in denen Männer aufgrund ihres Geschlechts nicht erwarten können, Gehör für ihre medialen Erfahrungen zu finden, sondern eher damit rechnen müssen, ihren sozialen Status damit zu gefährden. Frauen können in dieser Situation nicht nur aufgrund ihrer sozialen Position, in der die Rolle als Medium erwartet wird, sondern auch aufgrund des über sie zirkulierenden Wissens eher mit Zustimmung rechnen. Sie wenden sich häufiger an Dritte, so werden die Fälle häufiger aktenkundig. Andererseits ist es gerade die vermeintliche Unglaubwürdigkeit von Frauen, die dafür sorgt, dass sich in solchen Fällen die Autoritäten häufiger einschalten. Weil man um ihre höhere Manipulierbarkeit weiß, muss man sich in solchen Fällen intensiver um die Ermittlung der Wahrheit kümmern. Der höhere diskursive Aufwand um die weiblichen Medien zeugt demnach nicht vom tatsäch-

⁴⁶ Barbara Newman: *What Did it Mean to Say „I Saw“? The Clash between Theory and Practice in Medieval Visionary Culture*. In: *Speculum* 80 (2005), S. 1–43; Tanya Luhrmann: *The Art of Hearing God. Absorption, Dissociation, and Contemporary American Spirituality*. In: *Spiritus* 5 (2005), S. 133–157.

⁴⁷ Paolo Apolito: *Apparitions of the Madonna at Oliveto Citra. Local Visions and Cosmic Drama*. University Park 1998; William A. Christian, Jr.: *Visionaries. The Spanish Republic and the Reign of Christ*. Berkeley 1996, S. 243–253; Monique Scheer: *Rosenkranz und Kriegsvisionen. Marienerscheinungskulte im 20. Jahrhundert*. Tübingen 2006, S. 169–245.

⁴⁸ William A. Christian, Jr.: *Islands in the Sea. The Public and Private Distribution of Knowledge of Religious Visions*. In: *Visual Resources* 25 (2009), S. 153–165, hier: S. 161.

lichen Vorkommen der Phänomene, sondern von den Schwerpunkten der Disziplinierungsmacht.

4. These: „Frau“ ist eine instabile Kategorie

Die These, „Frau“ sei eine instabile Kategorie, ist die poststrukturalistische Antwort auf die Frage nach dem Zusammenhang zwischen Geschlecht und religiöser Erfahrung, die bei den Prämissen der Frage ansetzt. Kann man überhaupt Aussagen über „Frauen“ machen, ohne dabei die Kategorie „Frau“ gleichzeitig zu konstruieren? Geschlecht ist aus dieser Perspektive keine gegebene biologische Tatsache, sondern nichts anderes als eine Subjektposition im sozialen Feld, eine stets umstrittene Zuweisung. Die Kategorie „Frau“ sei dermaßen instabil, so die These, dass sie doch kaum zur Grundlage einer Aussage über eine statistische Häufung dienen könne. Wer soll denn zu den „Frauen“ gerechnet werden? Diese Frage ist nicht ganz so verstiegen, wie sie zunächst erscheinen mag.

Gerade religiöse Spezialisten und Spezialistinnen unterwandern permanent die binäre Geschlechterordnung: In vielen Gesellschaften eignet sich das androgyne, inter- oder asexuelle Wesen für die Repräsentation von Heiligkeit.⁴⁹ Das Transzendente wird, um als Übermenschliches imaginiert werden zu können, als übergeschlechtlich vorgestellt. In der christlichen Tradition wird die rationale Seele nach dem *imago Dei* geschaffen, das weder männlich noch weiblich ist;⁵⁰ nur der Leib hat ein Geschlecht. Die leiblosen Engel wiederum haben kein Geschlecht.⁵¹ Die besondere Weihe, die einen Menschen der heiligen Sphäre zuordnet, entsexualisiert ihn oft zugleich, dafür steht beispielsweise das Gelübde der Ehelosigkeit bei Ordensleuten, Priestern und anderen sowie ihre desexualisierende Tracht. Das kann als Ergebnis christlicher Körperfeindlichkeit gelesen werden – oder als Ausdruck des Außergewöhnlichen, einer Ordnung außerhalb der profanen Ordnung. Die Berührung des Transzendenten in der Mystik bedient sich zudem einer Ausdruckstradition, die sich heterosexuellen Normen und einer klaren Zuweisung von männlich und weiblich oft deutlich entzieht.

Deshalb erscheint es sinnvoll, die breit rezipierte Kritik an der *sex-gender*-Unterscheidung, die die Philosophin Judith Butler 1990 vorgelegt hat, für die Re-

⁴⁹ Vgl. Gerhard Delling: Art. Geschlechter. In: RAC, Bd. 10 (1978), Sp. 780–803: Die Unterscheidung der Geschlechter gehöre zur Welt bzw. zum Körper, während der Schöpfer und die Seele als geschlechtslos oder zweigeschlechtlich gedacht werden; im frühen Christentum entsteht das Geschlecht in manchen Interpretationen als Resultat des Sündenfalls und wird nach der Auferstehung nicht mehr (oder anders) existieren. Vgl. auch: Priscilla Rachun Linn: Art. Gender Roles. In: EncRel, Bd. 5 (1987), Sp. 495–502: Der Artikel diskutiert die Fluidität von Geschlechterrollen im religiösen Kontext und die Funktion von Keuschheit, die das „normale“ vom „heiligen“ Leben unterscheidet.

⁵⁰ Kari Elisabeth Børresen: *Women's Studies of the Christian Tradition. New Perspectives*. In: Ursula King (Hg.): *Religion and Gender*. Oxford/Cambridge 1995, S. 245–255, hier: S. 246.

⁵¹ Vgl. Johann Michl: Art. Engel. In: RAC, Bd. 5 (1962), Sp. 53–258.

ligionsforschung nutzbar zu machen.⁵² Beauvoirs Beobachtung, dass das Frausein immer ein Werden ist, ergänzt Butler um die Feststellung, dass dieses Werden kein Ende hat.⁵³ Geschlecht, so Butler, ist nicht etwas, was wir haben, sondern etwas, das wir tun, eine tagtägliche Herstellung und Bestätigung der Geschlechterbinarität in Performanzen. Diese nicht ganz freiwilligen Iterationen von *gendering*-Praktiken zielen darauf ab, die subjektive Identität, den Körper und das Begehren passend auf die von der Gesellschaft vorgegebene „heterosexuelle Matrix“ abzustimmen. Das *doing gender* nach Butler – oft als Leugnung der materiellen Realität des Geschlechts kritisiert – impliziert auch Sedimentierung: Die Art und Weise, wie wir Geschlecht „tun“, hinterlässt materielle Spuren, formt unsere Körper.⁵⁴ Butler will also den *sex-gender*-Dualismus überwinden, indem sie diese beiden Ebenen in Wechselwirkung miteinander begreift.

Darüber hinaus bricht Butlers Gendertheorie mit dem Dualismus männlich-weiblich, indem das Geschlecht als diskursiver und performativer Vorgang (*gendering*) und somit als Spektrum von Möglichkeiten anstelle von zwei oder drei Optionen dargestellt wird. Gerade die Praktiken, die mit dem binären Genderdiskurs dadurch brechen, dass sie ihn verfehlen oder reinterpretieren (*queering*), werden aus dieser Forschungsperspektive interessant, weil sie die Kontingenz von Geschlecht besonders sichtbar werden lassen. Von parodistischen Praktiken wie Travestie über die farbenfrohe Inszenierung von alternativen Gender- und Sexualitätskonstruktionen im Straßenfest Christopher Street Day bis hin zu *genderbender* Mode- und Körperstilen, Geschlecht wird im Alltag fortwährend *done*, *undone* und *re-done*. Kulturtheorie, politische und populäre Kultur stehen im ständigen Austausch miteinander, rezipieren sich gegenseitig. In der „virtuellen“ Welt des Internets können Benutzer und Benutzerinnen ihr Geschlecht so angeben, wie sie möchten – ob männlich, weiblich oder unentschieden. Es gibt inzwischen ein Computerspiel, in dem die Spieler und Spielerinnen das Geschlecht ihrer Spielfiguren bestimmen, jedoch nicht nur durch das Ankreuzen einer von zwei Optionen, sondern auch durch die Positionierung eines Zeigers auf einer Schiebelleiste, die ein Spektrum zwischen männlich und weiblich anzeigt.⁵⁵

In der kulturwissenschaftlichen Christentumsforschung steht die Anwendung der neueren Gendertheorie noch am Anfang, scheint aber vielversprechend. Eine solche Vorstellung von fließenden Übergängen und Hybriditäten ist dort nicht so ungeeignet, wie es zunächst aufgrund der Ordnung hütenden Funktion von Religion erscheinen mag: Gerade beim kirchlichen Personal, bei den Heiligen, Or-

⁵² Judith Butler: *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*. New York 1990 (dt.: *Das Unbehagen der Geschlechter*. Frankfurt a. M. 1991).

⁵³ Ebd., S. 25f.

⁵⁴ Judith Butler: *Bodies that Matter. On the Discursive Limits of „Sex“*. New York 1993.

⁵⁵ Vgl. das (leider nicht jugendfreie) Spiel „Saints Row 2“ von THQ Entertainment. Die Forschung zu *gender* in Video- und Computerspielen hat allerdings insgesamt eher eine Festschreibung der Zweigeschlechtlichkeit, Heteronormativität und Genderdisparität festgestellt. Hierzu: Yasmin B. Kafai u. a. (Hg.): *Beyond Barbie® and Mortal Kombat. New Perspectives on Gender and Gaming*. Cambridge, Mass. u. a. 2008.

denspersonen und Priestern wird Heteronormativität unterwandert, weil sie nicht heiraten und Kinder bekommen wollen. Das Verlangen nach einem Leben mit Gott und in der Kirche ist in gewisser Hinsicht ein *queeres* Verlangen, weshalb sich im Kontext der Religionsforschung häufig die Frage stellt, ob Religion Geschlechterrollen eigentlich stabilisiert oder eher destabilisiert.⁵⁶

Quellen für das Spiel mit Genderkategorien sind vermutlich nirgends so zahlreich wie in der Mystik. Ob durch die Feminisierung von Jesus Christus in der mittelalterlichen Mystik, die Bynum ausführlich dargestellt hat,⁵⁷ oder in homosexuellen Äußerungen und Praktiken Herrnhuter Pietisten⁵⁸ oder nordeuropäischer Beginen,⁵⁹ die Imagination einer intensiven Beziehung zu Gott war häufig nicht nur hoch erotisiert, sondern scherte sich wenig um Geschlechternormen.⁶⁰ In der „Brautmystik“ der Beginen, so die Mediävistin Amy Hollywood, „we find accounts of insane love and endless desire in which gender becomes so radically fluid that it is not clear what kind of sexuality [...] is being metaphorically deployed to evoke the relationship between humans and the divine.“⁶¹ Gott kann das Geschlecht wechseln, etwa als göttliche Liebe von einer ritterlichen Seele umworben werden.⁶² Mystikerinnen erleben ihre Verbindung mit dem Gekreuzigten als ihre Penetration seiner Wunde, oder sie trinken von der Wunde wie von einer weiblichen Brust.⁶³ Vor der Herausbildung der modernen polarisierten Geschlechterordnung, die Laqueur im 18. Jahrhundert verortet,⁶⁴ etablierte sich eine Tradition und Sprache der Mystik, die mit flüssigen und leicht umkehrbaren Genderkategorien spielte, um die ultimative Überschreitung letzter Grenzen in der Verbindung mit Gott beschreib- und erlebbar zu machen.

Wenn man von tradiertem Wissen um die Herstellung religiöser Erfahrungen ausgeht, stellt sich die Frage, inwiefern die klösterliche mystische Praxis in der Mitte des 19. Jahrhunderts auf dieser Sprache aufbaute. Welche Gendernormen wurden dort über die Mystik in Frage gestellt? Darüber hinaus ist zu fragen, inwiefern die Disziplinierungsanstrengungen der Kirche nicht nur dazu dienten,

⁵⁶ Gerard Loughlin (Hg.): *Queer Theology. Rethinking the Western Body*. Malden u. a. 2007. Vgl. auch die neue Online-Zeitschrift: *Religion and Gender*: <http://www.religionandgender.org/index.php/rg> (letzter Zugriff am 13.11.2012). Einen Überblick über Religionsforschung, die Butlers Theorie implementiert, bieten Ellen T. Armour/Susan M. St. Ville (Hg.): *Bodily Citations. Religion and Judith Butler*. New York 2006.

⁵⁷ Bynum: *Jesus* (wie Anm. 28).

⁵⁸ Paul Peucker: *Inspired by Flames of Love. Homosexuality, Mysticism, and Moravian Brothers around 1750*. In: *Journal of the History of Sexuality* 15 (2006), S. 30–64.

⁵⁹ Amy Hollywood: *Queering the Beguines*. Mechthild of Magdeburg. In: Loughlin (Hg.): *Queer Theology* (wie Anm. 56), S. 163–175.

⁶⁰ Vgl. auch Barbara Newman: *From Virile Woman to Woman Christ*. *Studies in Medieval Religion and Literature*. Philadelphia 1995.

⁶¹ Ebd., S. 165.

⁶² Ebd., S. 169.

⁶³ Caroline Walker Bynum: *The Body of Christ in the Later Middle Ages. A Reply to Leo Steinberg*. In: Dies.: *Fragmentation* (wie Anm. 16), S. 79–117.

⁶⁴ Laqueur: *Leib* (wie Anm. 19), S. 172–219.

eine „Unterscheidung der Geister“ vorzunehmen, sondern auch, um eine bestimmte Geschlechterordnung herzustellen, die in der Zwischenzeit „modernisiert“ worden war. Inwiefern überlappen die Regelung der Heiligkeit und die der Geschlechterbinarität? Könnte es sein, dass die Inquisitionsprozesse auch zur Stabilisierung dieser Ordnung beitragen sollten?⁶⁵

5. These: Frauen erfüllen eine besondere Rolle im Kollektivgeschehen „Heiligkeit“

Die letzten beiden Thesen lenken den forschenden Blick weg von den Frauen als Individuen hin zu ihrem sozialen Kontext. Mystische Erfahrungen sind aus kulturwissenschaftlicher Perspektive niemals rein privat; sie kommen, wie jede Wahrnehmung und jede Art von Kommunikation, im Kollektiv zustande. Wenn also danach gefragt wird, wie die besondere Rolle von Frauen bei mystischen Vorfällen zu verstehen ist, kann man darauf antworten, indem man auf ihre Funktion im und für das Kollektiv verweist. Medien öffnen den Himmel für die Gemeinschaft, die sie deshalb braucht und hervorbringt. Warum erfüllen Frauen in bestimmten Gesellschaften diese Funktion in besonders effektiver Weise? Diese Umformulierung der Frage verlagert den Fokus ebenfalls von der vergleichenden und tendenziell universalisierenden Erklärungsebene auf die Spezifik einer bestimmten Gruppe, die in Zeit und Raum situiert ist, oder zumindest auf eine Reihe von Fällen, die zeitlich, räumlich, sozial, konfessionell nah beieinander sind. Also etwa: Warum die Häufung bei katholischen Frauen im 19. Jahrhundert? Hängt dies mit der sogenannten Feminisierung der Religion zusammen, dem derzeitigen Leitinterpretament dieser Epoche?

Der Befund, die Religion sei im Laufe des 19. Jahrhunderts „verweiblicht“, ist eng mit der historischen Analyse gekoppelt, die der Modernisierungs- und Säkularisierungstheorie verpflichtet ist.⁶⁶ Fortschritt bedeutet demnach eine Säkularisierung, die einerseits im Sinne Max Webers in der zunehmenden Entfernung des Übernatürlichen aus der Welt bis hin zum abnehmenden Glauben an immaterielle oder jenseitige Akteure (Entzauberung), andererseits in politischer Hinsicht in der immer schärferen Trennung zwischen Kirche und Staat beziehungsweise Öffentlichkeit besteht. Im Zuge der Industrialisierung wurde die Lebenswelt der Mittelschicht dichotomisiert: Arbeit versus Freizeit, Heim versus Arbeitsstätte, Beruf versus Familie, privat versus öffentlich. Zugleich wurden diese Lebensbereiche geschlechtlich kodiert und somit neue Geschlechterrollen geschaffen, die das alltägliche Handeln der Menschen mitbestimmen. Die Frauen wurden ins Private verbannt, wo ihnen nicht viel mehr als die drei „K“ – Kinder, Küche, Kirche – geboten waren. Die Männer wiederum hatten sich im öffentlichen Be-

⁶⁵ Der Beitrag von Gabriella Zarri in diesem Band scheint hierfür Argumente zu liefern.

⁶⁶ Vgl. hierzu auch die Anmerkungen von Ann Taylor Allen in ihrem Forschungsbericht: Religion und Geschlecht. Ein historiographischer Überblick zur neueren deutschen Geschichte. In: Karen Hagemann/Jean Quataert (Hg.): Geschichte und Geschlechter. Revisionen der neueren deutschen Geschichte. Frankfurt a. M./New York 2008, S. 205–226.

reich zu betätigen, der im modernisierungstheoretischen Idealfall modern, liberal und unreligiös war. Aus der Perspektive einer feministischen Kritik wäre zu ergänzen: Dort konnten sie den Mythos des modernen, zivilisierten, autonomen Subjekts inszenieren und ausleben, da ihre Abhängigkeit von anderen Menschen, von Gott oder von körperlichen Bedürfnissen in die unsichtbar gewordene, weiblich konnotierte Sphäre delegiert war, die den Makel des „Natürlichen“ auf sich nahm.

Die Privatisierung der Religion zusammen mit den „getrennten Sphären“ der Geschlechter ergibt eine Feminisierung der Religion.⁶⁷ Es ist mehrfach bemängelt worden, dass diese These – wiewohl sie mit empirischen Daten zum Kirchenbesuch gut gestützt werden kann – vor allem für die bürgerlichen Schichten gilt. Auf dem Land, in den unteren Schichten, beim Adel war die Beteiligung am Gottesdienst und an religiösen Festen zwischen den Geschlechtern nicht so sehr polarisiert. Darüber hinaus wird die Kritik geäußert, dass diese Feminisierung nur die Laien betroffen habe, denn die Ämter in der Kirche, in Vereinen und den christlichen politischen Parteien waren nach wie vor von Männern besetzt.⁶⁸ Deshalb scheint es auch sinnvoller, von einer Feminisierung der Frömmigkeit zu sprechen, denn es ist hauptsächlich die Domäne der religiösen Praxis, die ins Private und somit ins Reich der Frauen verbannt worden ist. Eine christliche Identität und eine auf Theologie basierende Moral konnten durchaus noch in der Öffentlichkeit gezeigt werden und den Diskurs mitbestimmen. Die der Feminisierungsthese inhärente Teleologie führt der britische Historiker Callum Brown zum logischen Schluss, dass die Entchristlichung Großbritanniens erst dann vollzogen war, als die Frauen im Zuge der 1960er Jahre das Haus verließen und ebenfalls am öffentlichen Leben teilnahmen.⁶⁹

Das von der feministischen Historiografie eingeführte Interpretament der „getrennten Sphären“ wurde nicht nur als Merkmal der Unterdrückung des weiblichen Geschlechts betrachtet. Carroll Smith-Rosenberg sah darin die Chance für Frauen, einen autonomen Bereich weiblicher Netzwerke und Freundschaften zu entwickeln.⁷⁰ Die weibliche Besetzung der häuslichen Sphäre bedeutete, dass

⁶⁷ Vgl. Hugh McLeod: Weibliche Frömmigkeit – männlicher Unglaube. Religion und Kirche im bürgerlichen 19. Jahrhundert. In: Ute Frevert (Hg.): Bürgerinnen und Bürger. Geschlechterverhältnisse im bürgerlichen 19. Jahrhundert. Göttingen 1988, S. 123–156; Irmtraud Götz von Olenhusen (Hg.): Frauen unter dem Patriarchat der Kirchen. Katholikinnen und Protestantinnen im 19. und 20. Jahrhundert. Stuttgart 1995; Lucian Hölscher: Weibliche Religiosität? Der Einfluß von Religion und Kirche auf die Religiosität von Frauen im 19. Jahrhundert. In: Margret Kraul/Christoph Lüth (Hg.): Erziehung der Menschengeschlechter. Studien zur Religion, Sozialisation und Bildung in Europa seit der Aufklärung. Weinheim 1996, S. 45–62.

⁶⁸ Vgl. die Unterscheidung der drei Ebenen der Religion, die unterschiedlich „feminisiert“ werden, bei Bernhard Schneider: Feminisierung der Religion im 19. Jahrhundert. Perspektiven einer These im Kontext des deutschen Katholizismus. In: TThZ 111 (2002), S. 123–147.

⁶⁹ Callum Brown: The Death of Christian Britain. Understanding Secularisation 1800–2000. London/New York 2001.

⁷⁰ Carroll Smith Rosenberg: Disorderly Conduct. Visions of Gender in Victorian America. New York 1985.

Frauen diese Kompetenzen auch glaubhaft im öffentlichen Bereich in Anschlag bringen konnten: Ihr Engagement im karitativen Bereich hat die Aufgaben der Kirchen dauerhaft verändert.⁷¹ Semiautonome weibliche Räume, die Lebensoptionen jenseits von Ehe und Familie anboten, haben schon lange die klösterlichen Frauengemeinschaften dargestellt, die in vielen Studien als Orte der Unterwanderung von Geschlechternormen zelebriert werden.⁷² Dennoch scheint es plausibel, dass bürgerlich-moderne Diskurse und die Konstituierung von polarisierten Geschlechteridentitäten nicht völlig an Klostergemeinschaften im 19. Jahrhundert vorbeigingen, zumal die Frauen irgendwoher kamen und die daran nicht unwesentlich beteiligten Männer zwischen Kloster und Außenwelt verkehrten. Was über die Frömmigkeit außerhalb des Klosters behauptet werden kann – dass sie vor allem an Frauen delegiert worden ist –, kann ebenfalls für die gesteigerte Frömmigkeit der mystischen Erfahrung innerhalb gesagt werden: Die kulturelle „Arbeit“, die das Medium leistet, ist an Frauen delegiert worden.

Säkularisierende Tendenzen bewirken nicht nur die Trennung der Sphären, sondern auch die Vergrößerung des Geltungsbereichs von Naturwissenschaft (Entzauberung). Wenn Heiligkeit bedeutet, sein Leben, seinen Körper, sein Selbst der Gottheit zur Verfügung zu stellen, dann hängt die Form dieser Hingabe vom Wissen darüber ab, wie Körper und Selbst beschaffen sind. In einem Kosmos, in dem Körper bekanntermaßen höchst poröse Grenzen haben, in dem ein jenseitiges Wesen in einen solchen Körper eindringen kann und neben dem oder anstelle des Selbst agiert, kann die Vermittlung als Besessenheit sehr effektiv geschehen.⁷³ Das Medium macht die Präsenz des Göttlichen für die Gemeinde quasi empirisch erfahrbar, über die Sinne konkret und real. In einer kulturellen Logik jedoch, in der Körper und Selbst unverrückbar sind – oder sein sollen –, kann eine solche Handlung nur unsinnig oder pathologisch erscheinen. Das Selbst in der Logik der Aufklärung ist einheitlich – es kann keine zweite Person in mir geben. Der säkularisierte, naturalisierte Körper erlaubt kein Eindringen immaterieller Art. Somit lässt sich der Prozess um den *falso misticismo* auch als eine Verhandlung über die liberale Auffassung vom autonomen Subjekt verstehen. Welchen Platz hat Gott in einem säkularen, modernen Selbst? Soll der Kontakt mit dem Transzendenten auf die wortlose, vollkommen immaterielle Begegnung des Heiligen Geistes mit dem „Herzen“ des Menschen reduziert werden?

Genau wie das gesellschaftliche Projekt des Liberalismus von den Ultramontanen kritisiert wurde, weil es die Religion auf bestimmte Lebensbereiche beschrän-

⁷¹ Vgl. Sue Morgan: Rethinking Religion in Gender History. In: Ursula King/Tina Beattie (Hg.): Gender, Religion and Diversity. Cross-Cultural Perspectives. London/New York 2004, S. 113–124.

⁷² Vgl. Albrecht/Bühler-Dietrich/Strzelczyk (Hg.): Glaube (wie Anm. 18); Martha Vicinus: Independent Women. Work and Community for Single Women 1850–1920. London 1985.

⁷³ Zur Porosität des menschlichen Körpers vor 1800 vgl. z. B. Barbara Duden: Geschichte unter der Haut. Ein Eisenacher Arzt und seine Patientinnen um 1730. Stuttgart 1987, S. 140–145. Einen wichtigen interpretativen Ansatz hierzu lieferte Michail Bachtin mit seinem Konzept des „grotesken Körpers“, vgl. ders.: Rabelais und seine Welt. Volkskultur als Gegenkultur. Frankfurt a. M. 1987.

ken wollte, stellten mystische Praktiken die liberale Subjektformierung in Frage. Der Rekurs auf vorausklärerische Deutungsmuster als Legitimationsinstanz unterstrich die Infragestellung liberaler Hegemonieansprüche. Nach dieser Interpretation spielten Frauen deshalb eine besondere Rolle, weil man auf ihre Autorität als mystische Virtuosinnen rekurrieren konnte und weil ihr Status als liberale Subjekte ohnehin prekär war, ähnlich wie bei Kindern, die keinen vollgültigen Subjektstatus hatten, weil ihre innere Autonomie, Zurechnungsfähigkeit und Verantwortung aufgrund ihrer Körper als defizitär betrachtet wurden. Frauen wie Kinder spielten als liminale Figuren in Heiligkeitsdiskursen des 19. Jahrhunderts eine besondere Rolle, und das populäre Marienbild verwandelte sich immer mehr in das eines jungen Mädchens. Es scheint, als gälte die Unfähigkeit, ein vollkommen innengeleitetes Subjekt werden zu können – wie man es Frauen und jungen Menschen zuschrieb –, gerade bei denjenigen als nachahmenswert, die eine ambivalente oder kritische Haltung zur Moderne und zum liberalen Selbstentwurf hatten. Als sich der Konflikt zwischen Ultramontanen und Liberalen im Kulturkampf zuspitzte, so hat Gottfried Korff gezeigt, wurden solche Eigenschaften zunehmend in der kirchlich vermittelten, popularisierten Frömmigkeit propagiert, die zugleich den Autoritätsanspruch der Kirche untermauerte: „Infantilität und Infallibilität verweisen auf einander.“⁷⁴

Fazit

Die Aufgabe dieses Beitrags war es, einen ordnenden Überblick über forschungsleitende Annahmen zum Verhältnis zwischen *gender* und religiöser Erfahrung zu bieten. Die hier vorgenommene Einteilung konnte nur im Sinne einer idealtypischen Gliederung zentraler Interpretamente geschehen, da sie, wie deutlich wurde, stets ineinandergreifen. Als roter Faden läuft jedoch eine Fokussierung der Subjektwerdung im Spannungsfeld von Natur, Kultur und Übernatur durch, die immer umstritten ist. In diesem umkämpften Terrain, auf dem das *gendering* eine zentrale Ordnungsfunktion übernimmt, stellt das Medium den Gegenentwurf zum „modernen“ Subjekt dar, was eine besondere Affinität zu Frauen nahelegen scheint. „Mann“ besteht nicht ohne „Frau“, „autonomes Subjekt“ besteht nicht ohne „Besessenheit“. Es ist nur ein Effekt des teleologischen Modernisierungsparadigmas, dass aus diesen Interdependenzen Rätsel werden. Aus dem Erfahrungshorizont einer Gesellschaft, die sich Medien schafft und sich ihrer bedient, sind sie noch lange nicht verschwunden.

⁷⁴ Gottfried Korff: Kulturkampf und Volksfrömmigkeit. In: Wolfgang Schieder (Hg.): Volksreligiosität in der modernen Sozialgeschichte (= Geschichte und Gesellschaft, Sonderheft 11). Göttingen 1986, S. 137–151, hier: S. 150. Korff identifiziert im Einbruch des Übernatürlichen, im Wunder, ein „Movens im ideologischen Konflikt“ des 19. Jahrhunderts. Wunder wie Visionen und Krankenheilungen waren „der Beweis für die Grenzen einer ausschließlich materialistisch-naturwissenschaftlichen Weltdeutung, wie sie vom Liberalismus und Sozialismus propagiert wurden“ (S. 145).

Abstract

In the modern period, accusations of *affettata santità* and *falso misticismo* were primarily leveled against women. How can historians account for this special rapport between women and (genuine or affected) mysticism? The present essay discusses five different, but often interrelated theoretical explanations that played a significant role in understanding the relationship between gender and religious experience for contemporaries that investigated the cases as well as for present-day cultural historians and anthropologists. First, female bodies were regarded as more susceptible to mystical experiences. Second, due to their subordinate position in society women are more often affected by mystical experiences than men. Third, social rules governing who is permitted to have intense religious experiences means that women's cases are reported more frequently. Fourth, the category of "woman" is inherently unstable so that the focus of the Inquisition's trials may well represent attempts to stabilize the gender binary. Fifth, women are liminal figures, who fulfill an indispensable role in the cultural making of sainthood, especially in the modern period. By discussing these intertwined approaches to an understanding of the role of gender in religious experience, the essay reflects on their implicit notions of agency and on the way that religious experience calls into question liberal assumptions of the nature of the self that may be the root of various responses to these particular events in Catholic circles.

Joachim Demling

Angemaßte Heiligkeit und religiöser Wahn

Versuch einer psycho(patho)logischen Annäherung
an den Fall Sant'Ambrogio

Religion als seelische Ressource und als seelisches „Pathologikum“

Zwischen der Psychiatrie („Seelen-Heilkunde“) und der Religion/Spiritualität („Seelenheil-Kunde“) gibt es eine Reihe unterschiedlicher Berührungspunkte:

- Religion kann als Ressource in den therapeutischen Prozess eingebaut werden, da Religion – neben anderem – in der Lage ist, „Lebensgewinn“ zu vermitteln.¹ Religion kann dem psychisch leidenden Menschen Trost und Halt geben.²
- Religion kann aber auch selbst als Problemfeld und als „Pathologikum“ in Erscheinung treten. Psychotische Störungen können religiöse Färbungen tragen (religiöser Heilswahn bei Schizophrenen, Versündigungswahn bei schwer Depressiven), religiöse Fehlentwicklungen und Fehlhaltungen erscheinen in Form sogenannter ekklesiogener Neurosen³ und in Form von Besessenheitsphänomenen, Glaubenszweifel steigern sich zu spirituellen Krisen,⁴ Menschen mit akzentuierter Persönlichkeit und religiösem Sendungsbewusstsein predigen öffentlich ihre „überwertigen Ideen“ von Sünde und Verdammnis. Ein epileptischer Anfall kann sich durch eine – auch religiös gefärbte – „Aura“ ankündigen. Religiöser Fanatismus als Verhaltensabnormität spielt in der aktuellen Islamdiskussion eine zentrale Rolle, wenngleich die klinische Psychiatrie davon kaum berührt ist.
- Umgekehrt kann (gesunde) Religiosität durch seelische Erkrankung in Mitleidenschaft gezogen werden: Ein Beispiel hierfür ist das „Nicht mehr glauben Können“ des schwer depressiven Patienten, das wiederum in (wahnhafte) Selbstvorwürfe münden kann.⁵

¹ Gerd Theißen: Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums. Gütersloh 2000.

² Philippe Huguelet/Harold Koenig: Religion and Spirituality in Psychiatry. Cambridge u.a. 2009.

³ Eberhard Schätzing: Die ekklesiogenen Neurosen. In: Wege zum Menschen 7 (1955), S. 97–108.

⁴ Stanislav Grof/Christina Grof: Spirituelle Krisen – Chancen der Selbstfindung. Darmstadt 2008.

⁵ Walter Schulte: Das Glaubensleben in der melancholischen Phase. In: Der Nervenarzt 25 (1954), S. 401–407; Günter Hole: Der Glaube bei Depressiven. Religionspsychopathologische und klinisch-statistische Untersuchung. Stuttgart 1977.

- Der Psychiater Johann Christian August Heinroth, Vertreter der „romantischen Psychiatrie“ des 19. Jahrhunderts, deutete seelische Krankheit als Auswirkung des personifizierten bösen Prinzips, des „Teufels“ (metaphysische Krankheitslehre der „Psychiker“). Sigmund Freud, Arzt, Neurologe und „Vater der Psychoanalyse“, sprach von der Religion als einer „kollektiven Neurose“, die mit wachsender naturwissenschaftlicher Erkenntnis gleichsam von selbst geheilt werde.⁶

Religionspsychopathologie und religiöse Probleme bei Klerikern

Psychiater früherer Generationen haben zu Themen der „Religionspsychopathologie“ wichtige Arbeiten, zum Teil mit eindrücklichen klinischen und historischen Fallbeispielen, vorgelegt. Zu nennen sind Kurt Schneider,⁷ Hans Jörg Weitbrecht,⁸ Hans Heimann,⁹ Klaus Thomas¹⁰ oder Günter Hole.¹¹ Oskar Pfister, ein Schweizer, war zwar Theologe, hat sich jedoch aus psychoanalytischer Sicht ebenfalls intensiv mit religionspsychopathologischen Fragen befasst¹² und stand über lange Jahre mit Sigmund Freud in engem Briefkontakt. Arbeiten aus psychiatrischer oder psychologischer Feder zur Psychopathologie von Klerikern sind rar, was wohl mit beiderseitigen Berührungsängsten zu tun hat. Einer der wenigen Berichte entstammt der Zusammenarbeit zwischen einer Ordensschwester und einem an spirituellen Fragestellungen interessierten Psychiater in der Schweiz.¹³ 1992 erregte der italienische Psychologe und Psychoanalytiker Lino Grandi bei einem Fachkongress über „Psychologie und Religion“ in Turin Aufsehen mit der Feststellung, dass immer mehr katholische Priester, Mönche und Ordensschwestern den therapeutischen Beistand von Psychologen suchten: Die Geistlichen litten vor allem an „Hysterie und Depressionen“, nicht selten mit sexuellem Hintergrund, oft aber infolge des engen Zusammenlebens in der religiösen Gemeinschaft.¹⁴

⁶ Sigmund Freud: Die Zukunft einer Illusion. In: Sigmund Freud: Gesammelte Werke chronologisch geordnet. Bd. 14: Werke aus den Jahren 1925–1931. London 1955, S. 325–380.

⁷ Kurt Schneider: Zur Einführung in die Religionspsychopathologie. Tübingen 1928.

⁸ Hans Jörg Weitbrecht: Beiträge zur Religionspsychopathologie, insbesondere zur Psychopathologie der Bekehrung. Heidelberg 1948.

⁹ Hans Heimann: Religion und Psychiatrie. In: Hans Walter Gruhle u. a. (Hg.): Psychiatrie der Gegenwart. Forschung und Praxis. Bd. 3: Soziale und angewandte Psychiatrie. Berlin u. a. 1961, S. 471–493.

¹⁰ Klaus Thomas: Religions-Psychopathologie. In: Archiv für Religionspsychologie 13 (1978), S. 65–76.

¹¹ Günter Hole: Situation und Aufgabenfeld heutiger Religionspsychopathologie. In: Swiss Medical Weekly 10 (1988), S. 1019–1025.

¹² Oskar Pfister: Analytische Seelsorge. Göttingen 1927.

¹³ Raphaela M. Falconi/Christian Scharfetter: Zur Psychopathologie in Frauenklöstern. In: Schweizer Archiv für Neurologie und Psychiatrie 144 (1993), S. 463–473.

¹⁴ Zitate aus: Italiens Geistliche leiden an Hysterie und Depressionen. In: Ärzte-Zeitung Nr. 178, 6. 10. 1992, S. 24; <http://archive.catholicherald.co.uk/article/9th-october-1992/1/priests-turn-to-therapy> (letzter Zugriff am 12. 10. 2012).

Immer wieder versuchten sich Autoren auch an Psycho(patho)grafien religionsgeschichtlicher Gestalten wie Jesus Christus,¹⁵ Hesekei,¹⁶ Martin Luther,¹⁷ des „falschen jüdischen Messias“ Sabbatai Zwi¹⁸ oder des heiligen Paulus.¹⁹ Eher als Angehörige von „Psycho“-Berufen haben sich Theologen selbst der Aufgabe unterzogen, die Seelenlage ihres Standes zu durchleuchten, und sind dabei zu durchaus kirchenkritischen Stellungnahmen gelangt.²⁰ So schreibt Matthias Hoenig in einem Artikel für die *Ärzte-Zeitung*: „Für den Paderborner Theologen und Psychotherapeuten Eugen Drewermann, der in seinem Bestseller „Kleriker“ die Geistlichkeit quasi auf die Psycho-Couch legte, gibt es keine Zweifel: Kaum ein anderer Berufsstand sei so anfällig für sexuelle Misshandlungen wie der katholische Klerus. Es gebe keinen Berufsstand, der sexuelle Unerfahrenheit zur Bedingung und zur Pflicht des Berufserhalts macht. Um sich angesichts des Zölibats für das Priesteramt entscheiden zu können, müsse ‚eine gewisse latente Homosexualität schon vorausgesetzt werden‘.“²¹ Zahlen aus den USA über die Häufigkeit von Homosexualität von Priestern liegen zwischen 20% und 40%, in Deutschland könnten es sogar noch mehr sein.²² Diese Angaben beschränken sich aber auf männliche Homosexualität, zu lesbischem Verhalten bei beziehungsweise unter Nonnen scheinen nur Einzelberichte,²³ aber keine statistischen Zahlen vorzuliegen.

Auch die Vorgänge im Kloster Sant’Ambrogio in der Mitte des 19. Jahrhunderts – von der „angemaßten Heiligkeit“ über sexuelle Praktiken bis zu schwer kriminellen Handlungen – lassen sich in der historischen Rückschau zumindest versuchsweise psychopathologisch aufarbeiten. Selbst bei oberflächlicher Betrachtung

¹⁵ Albert Schweitzer: Die psychiatrische Beurteilung Jesu. Darstellung und Kritik. Tübingen 1933.

¹⁶ Karl Jaspers: Der Prophet Ezechiel. Eine pathographische Studie. In: Heinrich Kranz (Hg.): Arbeiten zur Psychiatrie, Neurologie und ihren Grenzgebieten. Festschrift für Kurt Schneider. Willsbach 1947, S. 77–85.

¹⁷ So u. a. P. Bruno Schön: Dr. Martin Luther auf dem Standpunkte der Psychiatrie beurteilt. Wien 1874. Schön war zwar ein Kirchenmann und Philosoph, der Titel seiner Monografie weist aber ins Feld der Psychiatrie. Zu weiteren einschlägigen Lutherbiografien vgl. Heimann: Religion (wie Anm. 9).

¹⁸ Arnd Barocka: Sabbatai Zwi – ein falscher jüdischer Messias. Ein kasuistischer Beitrag zur Religionspsychopathologie. In: Schweizer Archiv für Neurologie, Neurochirurgie und Psychiatrie 136 (1985) 3, S. 43–54.

¹⁹ Monika Göttel-Leypold/Joachim Heinrich Demling: Die Persönlichkeitsstruktur des Paulus nach seinen Selbstzeugnissen. In: Eve-Marie Becker/Peter Pilhofer (Hg.): Biographie und Persönlichkeit des Paulus. Tübingen 2005, S. 125–148.

²⁰ Eugen Drewermann: Kleriker. Psychogramm eines Ideals. Ostfildern 2001; Hans Küng: Ist die Kirche noch zu retten? München 2011; David Berger: Der heilige Schein. Als schwuler Theologe in der katholischen Kirche. Berlin 2012.

²¹ Matthias Hoenig: Sind katholische Priester von vornherein latent homosexuell? In: *Ärzte-Zeitung* Nr. 67, 11. 04. 1995, S. 24.

²² Berger: Schein (wie Anm. 20).

²³ Rosemarie Curb/Nancy Manahan: Die ungehorsamen Bräute Christi. Lesbische Nonnen brechen das Schweigen. München 1994.

tung der Ereignisse drängt sich auch dem psychiatrisch Unkundigen bei den Protagonisten (Maria Luisa, Joseph Kleutgen, den Nonnen von Sant'Ambrogio) der Eindruck des „Wahnhaften“ auf. Von diesem Begriff sollen die nachfolgenden Überlegungen ihren Ausgang nehmen.

Der Fall Maria Luisa Ridolfi

Wahrheit, Wirklichkeit und Wahn im religiösen Bereich

Religiöse Denkinhalte von Patienten werden in der Psychiatrie mitunter vorschnell „pathologisiert“. Dies mag auch damit zusammenhängen, dass sich religiöse Überzeugungen kaum je beweisen, das heißt in ihrem Wirklichkeitsgehalt überprüfen lassen. Was für den Patienten subjektiv wahr ist, kann, muss aber nicht „wirklich“ sein, beziehungsweise eine „Wirklichkeit“ lässt sich gar nicht objektivieren (zum Beispiel Aussage eines Patienten: „Ich fühle ganz deutlich, dass Gott mir den Auftrag gegeben hat, das Böse in der Welt zu besiegen.“). So kann auch die „Heiligkeit“ je nachdem, auf welche Ebene der Betrachtung sie projiziert wird, die eine oder die andere Gestalt annehmen, wie etwa eine Zylinderfigur je nach Projektionsebene als Rechteck (von der Seite) oder als Kreis (von oben/unten) erscheint. Was auf der spirituellen Ebene „wahr“ ist, kann, soweit psycho(patho)logisch überhaupt beurteilbar, auf der psycho(patho)logischen Ebene „abnorm“ oder „gestört“ sein: Die spirituelle Ebene hat ein transzendentes Erklärungsmodell, das auf religiösem Glauben beruht („Glaubenswahrheit“), die psychopathologische Ebene bildet den diesseitigen, „weltlichen“ Standort ab. Dies schließt die fachliche Beurteilung des „Wirklichkeitsgehaltes“ einer Glaubenswahrheit durch den Psychopathologen aus. Es kann für ihn also nur um die Beurteilung innerhalb des Begriffssystems der klinischen Psychiatrie und Psychopathologie gehen. Dabei ist es nicht immer möglich, eine psychopathologische Zuordnung „mit Sicherheit“ (100%) zu treffen, mitunter muss sich der säkulare Beurteiler mit mehr oder weniger großen „Wahrscheinlichkeiten“ begnügen – gerade in der historischen Rückschau auf Ereignisse, deren Akteure nicht mehr selbst befragt werden können, so dass ihre seelischen Beweggründe nur noch über eine „psychologische Autopsie“ (ein Begriff aus der Suizidforschung) erschließbar sind.

„Angemaßte Heiligkeit“ ist eine „Heiligkeit“, die dem (hier: der) Betreffenden nach Auffassung ihrer religiösen Gemeinschaft (katholische Kirche) nicht zusteht, und zwar schlicht deshalb, weil eine offizielle Heiligsprechung durch das päpstliche Kirchenoberhaupt nicht erfolgt ist. Die Heiligkeit ist aber für die Betroffene und war auch für die Klostersgemeinschaft von Sant'Ambrogio „wahr“. Dass eine Heiligsprechung der Novizenmeisterin Maria Luisa durch den Heiligen Stuhl nicht stattgefunden hatte, wurde nicht eingewandt und spielte – wenn es überhaupt bedacht wurde – für die Beteiligten keine Rolle. Möglicherweise war ihr „Heiligkeitsverständnis“ ein anderes. Man ist versucht, im psychopathologischen Sinne von einem „Privatwahn“ zu sprechen, der, ausgehend von der eine Heilig-

keit sich Anmaßenden selbst, auch andere Klosterschwestern und sogar die Beichtväter der Schwesternschaft, Joseph Kleutgen und Giuseppe Leziroli, erfasst hatte. Es würde sich dann um einen „induzierten“ oder „geteilten“ Wahn handeln.

Zum Begriff des „Wahns“

Angesichts der Fülle an älterer,²⁴ neuerer²⁵ und aktueller²⁶ Literatur zum „Wahn“, einem zentralen Begriff in der Psychopathologie und Psychiatrie, muss hier eine erschöpfende Betrachtung unterbleiben. Für unseren Zweck, die Beurteilung der historischen Ereignisse auf ihre „Wahnverdächtigkeit“ hin, sollen folgende Ausführungen genügen:

„Wahn“ wird, sofern nicht als eigenständiges Phänomen betrachtet, in den gängigen psychiatrischen Lehrtexten den „inhaltlichen Denkstörungen“ zugerechnet, ebenso wie sogenannte überwertige Ideen, Zwangsphänomene (*Anankasmen*) oder das „Indoktrinationssyndrom“.²⁷ Wahnsymptome kommen bei den unterschiedlichsten psychischen Störungen beziehungsweise Erkrankungen vor, so bei Schizophrenie (Verfolgungswahn), affektiven Störungen (Schuld- und Versündigungswahn bei Depression, Größenwahn bei Manie), Abhängigkeitserkrankungen (zum Beispiel Eifersuchtswahn bei chronischem Alkoholismus), organischen Psychosen (zum Beispiel Verarmungs-, Bestehlungswahn bei Hirnabbauvorgängen; seniler Beeinträchtigungswahn) und Persönlichkeitsstörungen (zum Beispiel Querulantenwahn), aber auch als eigenständiges Syndrom ohne weitere krankheitsbezogene Symptome (wie etwa Halluzinationen bei Schizophrenie, Antriebsstörungen bei Depressionen oder anderem), also bei ansonsten ungestörtem Erleben und erhaltener Persönlichkeitsintegration.²⁸ Man spricht im letztgenannten Fall von „wahnhafter Störung“ oder, mit einem älteren, im heutigen Fachjargon kaum mehr gebrauchten Begriff, von „Paranoia“. Thematisch „ausgestanzte“ Wahnformen mit sonst ebenfalls intakter Persönlichkeit sind der Dermatozoenwahn (eigentlich eine halluzinatorische Störung – in diesem Fall eine taktile Halluzination – mit „Erklärungswahn“ im Sinne von „Tierchen unter der Haut“) oder der Liebeswahn zumeist bei jungen Frauen, die unerschütterlich wähnen, eine männliche Person, gesellschaftlich zumeist höhergestellt, sei ihr zugeneigt, wage sich aber nicht zu offenbaren.

Es gibt zahlreiche Versuche, „Wahn“ als Phänomen unabhängig von der Grundkrankheit zu definieren. Eine allgemein anerkannte Definition wurde bis heute nicht gefunden. Den „Begriff des Wahns“ definiert Jaspers wie folgt („Jaspers'sche Wahnkriterien“): „Der Wahn teilt sich in Urteilen mit. Nur wo gedacht und geur-

²⁴ Vgl. z. B. Kurt Kolle: Der Wahnkranke im Lichte alter und neuer Psychopathologie. Stuttgart 1957.

²⁵ Vgl. u. a. Walter von Baeyer: Wähnen und Wahn. Ausgewählte Aufsätze. Stuttgart 1979.

²⁶ Vgl. z. B. Rainer Tölle: Wahn. Seelische Krankheiten, geschichtliche Vorkommnisse, literarische Themen. Stuttgart/New York 2008.

²⁷ Theo R. Payk: Psychopathologie. Vom Symptom zur Diagnose. Berlin/Heidelberg 2010.

²⁸ Horst Dilling/Werner Mombour/Martin H. Schmidt: Internationale Klassifikation psychischer Störungen. ICD-10 Kapitel V (F) Klinisch-diagnostische Leitlinien. Bern ⁸2011.

teilt wird, kann Wahn entstehen. [...] Wahnideen nennt man in vager Weise alle verfälschten Urteile, die folgende äußere Merkmale in einem gewissen hohen – nicht scharf begrenzten – Maße haben: 1. Die außergewöhnliche Überzeugung, mit der an ihnen festgehalten wird, die unvergleichliche subjektive Gewißheit. 2. Die Unbeeinflussbarkeit durch Erfahrung und durch zwingende Schlüsse. 3. Die Unmöglichkeit des Inhalts.“²⁹

Peters schreibt zur Phänomenologie (klinische Erscheinungsform) des Wahns: Er ist eine „objektiv falsche, aus krankhafter Ursache entstehende Überzeugung, die ohne entsprechende Anregung von außen entsteht und trotz vernünftiger Gegenstände aufrechterhalten wird.

Eine allgemein akzeptierte Definition gibt es nicht. Bei der Feststellung von Wahn müssen [...] eine Reihe von phänomenologischen Kriterien beachtet werden: 1. die wahnhaftige Überzeugung wird mit einer subjektiven Gewissheit erlebt, welche die Gewissheit normaler Überzeugungen übertrifft. 2. Unbeeinflussbarkeit durch Erfahrung und durch zwingende Schlüsse (Widerspruch zur Evidenz). 3. Absolute Unkorrigierbarkeit auf dem Höhepunkt der Erkrankung [...] 4. Entstehung aus krankhafter Ursache. Wahn kann nicht als Konstruktion angesehen werden, die einer sonst gesunden Persönlichkeit gleichsam aufgeklebt ist. 5. Zum Irrtum besteht ein Unterschied hinsichtlich der Ursachen (Krankheit) und der Konsequenzen. Ein Irrtum ist bei ausreichender Information korrigierbar, am Wahn wird trotzdem festgehalten. 6. Der Inhalt des Wahns wird innerhalb der soziokulturellen Gruppe von niemandem [...] geteilt [Ausnahme ‚symbiontischer Wahn‘/‚folie à deux‘], sondern im Gegenteil als falsch beurteilt (Unterschied zu Aberglauben, gemeinschaftlichen Irrtümern).“³⁰

War die „angemaßte Heiligkeit“ Maria Luisas ein Wahn?

Da einige der genannten Kriterien auf die „angemaßte Heiligkeit“ durchaus zutreffen scheinen, ist die Wahnhypothese zunächst nicht von der Hand zu weisen. Die Frage stellt sich – ähnlich wie bei einem Fachgutachten –, welche „Krankheit“, die durch ein wahnhaftes Geschehen (mit)geprägt wird, im Fall der Novizenmeisterin vorliegen könnte.

Wahn im Rahmen einer *Schizophrenie* äußert sich typischerweise in Form des Bedrohlichen, des Verfolgtwerdens, des „Gemachten“, in dessen Mittelpunkt „ich“ stehe („tua res agitur“ – „es geht um dich“), auf das mir aber der Einfluss entzogen ist. Der Ausdruck „kafkaesk“ beschreibt die Situation recht treffend.³¹

²⁹ Karl Jaspers: Allgemeine Psychopathologie. Berlin u. a. 1973, S. 80. Hervorhebungen im Original sind nicht berücksichtigt.

³⁰ Uwe Henrik Peters: Wahn. In: Ders.: Wörterbuch der Psychiatrie, Psychotherapie und medizinischen Psychologie. Mit einem englisch-deutschen Wörterbuch als Anhang. München/Wien 1999, S. 608.

³¹ Joachim Heinrich Demling/Karin Uecker: Was ist „kafkaesk“? Gedanken über einen literarischen Begriff aus psychiatrischer Sicht. In: Jahrbuch Literatur und Medizin 4 (2010), S. 119–134.

Zudem gibt es den schizophrenen Größenwahn, der sich im Verlauf chronisch verfestigen und „systematisieren“ kann, dann allerdings auch mit anderen Symptomen der chronischen Psychose, wie zum Beispiel psychomotorischer Verlangsamung, verminderter Aktivität, Affektverflachung und nachlassender sozialer Leistungsfähigkeit, einhergeht.³²

Bei der *Manie* steht die affektive Symptomatik in der Regel ganz im Vordergrund. Hier ist die Stimmung „situationsinadäquat gehoben und kann zwischen sorgloser Heiterkeit und fast unkontrollierbarer Erregung schwanken. Die gehobene Stimmung ist mit vermehrtem Antrieb verbunden und führt zu Überaktivität, Rededrang und vermindertem Schlafbedürfnis. Übliche soziale Hemmungen gehen verloren, die Aufmerksamkeit kann nicht mehr aufrechterhalten werden, stattdessen kommt es oft zu starker Ablenkbarkeit. Die Selbsteinschätzung ist aufgeblasen, Größenideen [= Größenwahn] oder maßloser Optimismus werden frei geäußert, [...] die betreffende Person kann überspannte und undurchführbare Projekte beginnen, leichtsinnig Geld ausgeben oder bei völlig unpassender Gelegenheit aggressiv, verliebt oder scherzhaft werden. In einigen manischen Episoden ist die Stimmung eher gereizt und misstrauisch als gehoben.“³³

Üblicherweise verlaufen Manien episodenhaft über einige Wochen bis Monate, in Extremfällen auch bis zu mehreren Jahren. Ebenfalls sehr selten ist die Ausbildung chronischer, mitunter nicht mehr ausgeheilender Manien,³⁴ die sich gegebenenfalls auch durch Größenideen manifestieren können.

Unter den organischen, das heißt körperlich diagnostizierbaren³⁵ seelischen Erkrankungen ist im vorliegenden Zusammenhang auch die Neurolyues zu erwähnen, ein Spätstadium der Syphilis, in dem auch das Zentralnervensystem (Gehirn und Rückenmark) betroffen ist. Diese Geschlechtskrankheit in all ihren Erscheinungsformen war in der vorantibiotischen Ära verbreitet und konnte ebenfalls – typischerweise – mit Größenwahn einhergehen. Sie galt als psychiatrisches „Modell“, an ihr konnte erstmals zweifelsfrei nachgewiesen werden, dass eine seelische Krankheit auf eine körperliche Ursache zurückzuführen war.³⁶ Allerdings ist die psychische Symptomatik mit einer ganzen Reihe körperlicher Störungen (Gangstörungen, Anfälle, typische Schmerzen, im weiteren Verlauf auch Demenz) verbunden. Ob man bei einer jungen Klosterschwester das Vorhandensein einer Geschlechtskrankheit unterstellen will oder nicht, bleibt der Spekulation überlassen.

³² Dilling/Mombour/Schmidt: Klassifikation (wie Anm. 28), S. 137f.

³³ Ebd., S. 162.

³⁴ Fredric I. Wertham: Die klinische Kerngruppe der chronischen Manie. In: Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie 121 (1929), S. 770–779; Uwe Henrik Peters: Manie. In: Ders.: Wörterbuch (wie Anm. 30), S. 338.

³⁵ Gemeint ist der Nachweis mittels moderner laborchemischer (inklusive bakteriologischer), elektrophysiologischer oder bildgebender – z. B. Computertomografie, Kernresonanztomografie – Verfahren, was bei den sogenannten endogenen Psychosen wie Schizophrenie oder Manie (noch) nicht möglich ist.

³⁶ Heinz Schott/Rainer Tölle: Geschichte der Psychiatrie. Krankheitslehren, Irrwege, Behandlungsformen. München 2006, S. 80f.

Auch andere organisch begründbare Psychosen können sich durch eine Wahnsymptomatik manifestieren, etwa infolge einer Störung der inneren Sekretion (zum Beispiel Schilddrüsenüberfunktion), eines Vitaminmangels („Perniziosapsychose“ bei Vitamin-B₁₂-Mangel) oder auch einer chronischen Intoxikation mit Rauschmitteln.

Wie oben angedeutet, gibt es auch Wahnformen, die „charakterisiert [sind] durch die Entwicklung einer einzelnen Wahnidee oder mehrerer aufeinander bezogener Wahninhalte, die im Allgemeinen lange andauern und manchmal lebenslang bestehen. Oft handelt es sich um einen [...] Größenwahn [...]. Weitere psychopathologische Symptome finden sich meistens nicht.“³⁷

In der ICD-10 wird diese Form als „wahnhafte Störung“ bezeichnet (subsumiert unter ICD-Ziffer F2: „Schizophrenie und wahnhafte Störungen“). Mit dieser, früher als „Paranoia“ bezeichneten Wahnform (siehe oben) hat sich die ältere Psychiatrie intensiv befasst, so zum Beispiel Heinroth („Verkehrtheit der Begriffe bei ungestörter Sinnesempfindung“) oder Kraepelin („Als Verrücktheit [andere Bezeichnung: Paranoia] bezeichnen wir die chronische Entwicklung eines dauernden Wahnsystems bei vollkommener Erhaltung der Besonnenheit.“). Kraepelin differenziert in den Auflagen seines Lehrbuches zunehmend verschiedene Formen, darunter auch den Größenwahn. Kurt Schneider schreibt: „Psychosen, die lediglich durch Wahneinfälle und den um sie gelagerten Verarbeitungshof [und keine weiteren psychopathologischen Besonderheiten] gekennzeichnet sind, heißen nach Gaupp ‚Paranoia‘.“³⁸ Ein solches „ausgestanztes“ Wahnsystem, nicht eingebettet (zumindest nicht überliefert) in die typische Symptomatik einer endogenen oder hirnnorganisch abzuleitenden Psychose, käme als zugrunde liegende Störung bei Maria Luisa durchaus in Betracht.

Ist „angemaßte Heiligkeit“ Aberglaube?

Im katholisch-dogmatischen Sinne dürfte die in der Überschrift gestellte Frage nach angemaßter Heiligkeit als Aberglaube zu bejahen sein – hier ist allerdings der Theologe zuständig. Wie aber wird Aberglaube definiert und welche Beurteilung ist aus medizinisch-wissenschaftlicher Sicht angebracht? Blickt man auf ganz allgemeine Definitionen von Aberglaube, wie sie zum Beispiel das online-Portal wikipedia bietet, findet man folgendes: „Es [das Wort ‚Aberglaube‘] stand für ‚falsche‘, d. h. von der christlichen Glaubenslehre abweichende, Glaubensinhalte und -formen.“³⁹ „Im *weltlichen* Bereich bezeichnet man als Aberglaube [...] ein Regelwissen, das sich nicht belegen lässt.“⁴⁰ Der Schweizer Psychiater Thomas Haenel schreibt: „Auf die wesentlichen Momente reduziert, umfasst *superstitio* [Aberglaube] den religiös, intellektuell und sittlich relevanten Vorwurf des ‚falschen

³⁷ Dilling/Mombour/Schmidt: Klassifikation (wie Anm. 28), S. 141.

³⁸ Alle Zitate nach: Uwe Henrik Peters: Paranoia. In: Ders.: Wörterbuch (wie Anm. 30), S. 393f.

³⁹ <http://de.wikipedia.org/wiki/Aberglaube> (letzter Zugriff am 12.10.2012).

⁴⁰ Ebd.; Hervorhebung durch den Verfasser.

Meinens', der ‚falschen Verehrung‘, der ‚Übertreibung‘ und des ‚Zusätzlichen‘. Was in der christlichen Literatur [...] besonders hervortritt, ist die in der Übersetzung des Wortes nicht [...] zu machende Unterscheidung von ‚Götzendienst‘ und ‚Aberglaube‘, denn beides heißt ‚superstitio‘.“⁴¹

Im „Wörterbuch der Psychiatrie und ihrer Grenzgebiete“ von Peters findet sich als Definition von „Aberglaube“ schließlich: „Glaube an übernatürliche Vorgänge, Kräfte oder Geister [...], der der wissenschaftlichen Erkenntnis oder den gültigen religiösen Vorstellungen zuwiderläuft.“⁴² Der Begriff „Aberglaube“ ist unter dem medizinisch-wissenschaftlichen Aspekt auf den vorliegenden Fall der „angemaßten Heiligkeit“ nicht anwendbar, da diese – wie auch „echte“ Heiligkeit – wissenschaftlich nicht beweisbar oder widerlegbar ist. Zu bemerken ist jedoch, dass etliche der Behauptungen von Maria Luisa, besonders ihre vorgeblichen Kontakte zur Gottesmutter Maria (übernatürliche Träume, Visionen und Offenbarungen, Übergabe eines Himmelsrings) und zum Teufel, der ihre Gestalt angenommen habe, die Bezeichnung „Aberglaube“ nahe legen – wenn sie denn nicht als reine Zweckbehauptungen einer Verteidigungsstrategie vor dem Inquisitionsgericht dienen sollten.

War Maria Luisa eine Schwindlerin?

Für den Fall Sant'Ambrogio gilt wie für andere, von der Psychiatrie zu beurteilende Fälle: „Wissen, dass alles immer noch ganz anders sein kann.“⁴³ So könnte denn auch „angemaßte Heiligkeit“ in all ihren Erscheinungsformen nicht wahnhaft verursacht, sondern – mehr oder weniger bewusst – schlichtweg vorgetäuscht sein. Geht man davon aus, dass die „angemaßte Heiligkeit“ von Maria Luisa bewusst falsch behauptet wurde, so stellt sich die Frage, ob es eine „einfache Lüge“ war oder das, was seit seiner Erstbeschreibung durch den deutsch-schweizerischen Psychiater Anton Delbrück als *Pseudologia phantastica*⁴⁴ oder, mit einem verwandten Begriff, als *Mythomanie*⁴⁵ bezeichnet wird. In diesen Fällen wird ebenfalls zunächst eine bewusst falsche Behauptung aufgestellt, an der der Urheber/die Urheberin so lange festhält, bis er/sie selbst mehr oder weniger unerschütterlich daran glaubt: „Alle krankhaften Lügner und Schwindler [...] denken sich immer

⁴¹ Dieter Harmening: *Superstitio*. Berlin 1979, zitiert nach: Thomas Haenel: Aberglaube, Glaube, Wahn. In: Schweizer Archiv für Neurologie, Neurochirurgie und Psychiatrie 133 (1983) 2, S. 295–310, hier: S. 295.

⁴² Claus Haring/Karl Heinz Leickert: Aberglaube. In: Dies.: Wörterbuch der Psychiatrie und ihrer Grenzgebiete. Stuttgart/New York 1968, S. 3.

⁴³ Hans Bürger-Prinz: Ein Psychiater berichtet. Hamburg 1971, Zitat auf einer nicht nummerierten Abbildungsseite zwischen S. 192 und S. 193.

⁴⁴ Anton Delbrück: Die pathologische Lüge und die psychisch abnormen Schwindler. Eine Untersuchung über den allmählichen Übergang eines normalen psychologischen Vorgangs in ein pathologisches Symptom für Ärzte und Juristen. Stuttgart 1891.

⁴⁵ Decroly O. Dupré: La mythomanie. Étude psychologique et médico-légale du mensonge et de la fabulation morbide. In: L'année psychologique 12 (1905), S. 512.

im Sinne ihrer hervorragenden Tendenzen [...] so sehr in phantasierte Stellungen und Rollen hinein, daß sie, die Unwirklichkeit dieser Gebilde vergessend, ihr Handeln von ihnen bestimmen lassen“, schreibt Bleuler.⁴⁶ Er zählt die Pseudologien zu den „funktionellen Gedächtnisstörungen“. Kraepelin charakterisiert die Kranken so: „Er verrenne sich so in den Gedanken, daß er selbst Wahrheit und Lüge nicht unterscheiden könne“. Und Emrich formuliert: „Die Fiktionalität siegt über die Realität.“⁴⁷

King und Ford stellten folgende Charakteristika der *Pseudologia phantastica* auf:⁴⁸

- Die erzählten Geschichten sind nicht unwahrscheinlich und beruhen oft auf einem wahren Kern.
- Die Geschichten werden über einen langen Zeitraum aufrechterhalten.
- Die Geschichten werden nicht nur für den persönlichen Gewinn erzählt, haben aber eine selbst aufwertende Qualität.
- Sie unterscheiden sich vom Wahn dadurch, dass die Betroffenen die Unwahrheit eingestehen können, wenn sie damit konfrontiert werden.

Lindner charakterisiert in einem Beitrag in der „Neuen Zürcher Zeitung“ Schwindler dieser Art so, dass sie „weniger zu einem klar erkennbaren Zweck lügen, sondern vielmehr um der Lüge selber willen – beinahe aus schauspielerischer Freude am Schein und in geschmeidig wechselnden Rollen. Der Pseudologe tritt dramatisch auf.“⁴⁹

Der zuletzt zitierte Satz führt zu einer weiteren psychopathologischen Entität: der histrionischen (von *histrion*, lat. = Schauspieler) oder der narzisstischen Persönlichkeit (sstörung). Narzissten sind ebenfalls „Selbstdarsteller“, die aufgrund – oder trotz – ihres selbstbewussten Auftretens für sich einzunehmen wissen und in ihrem sozialen Umfeld beliebt sind, solange sie gewisse Grenzen nicht überschreiten.

Was also war die „angemaßte Heiligkeit“ der Maria Luisa?

Die Ausführungen lassen keine zwingende Schlussfolgerung zu. Wie einleitend erwähnt, muss sich die Psychiatrie bei der (zumal posthumen) diagnostischen Beurteilung mancher Fälle mit Wahrscheinlichkeiten begnügen. Es dürfte jedoch deutlich geworden sein, dass von den skizzierten Möglichkeiten der Zuordnung die Pseudologie (als *Pseudologia phantastica* oder „einfacher“ Schwindel, jeweils

⁴⁶ Eugen Bleuler: Lehrbuch der Psychiatrie. Berlin/Heidelberg/New York ¹²1972, S. 555.

⁴⁷ Petra Garlipp: *Pseudologia phantastica*. Lügen als Symptom. In: *Nervenheilkunde* 30 (2011) 10, S. 823–827, hier: S. 827.

⁴⁸ Nach ebd., S. 825.

⁴⁹ Martin Lindner: Der falsche Doktor Bartholdy. Sie führen erlogene Titel, erfinden Krankheiten und Schicksale. Sind Hochstapler deswegen krank? In: *Neue Zürcher Zeitung*, Folio 08/06 – Thema: Lügen; auch online zugänglich unter: <http://www.nzzfolio.ch/www/d80bd71b-b264-4db4-afd0-277884b93470/showarticle/cbbac22e-34dc-415c-8782-33651a6a8017.aspx> (letzter Zugriff am 1.2.2013).

auf der Basis einer narzisstischen oder/und histrionischen Persönlichkeitsstruktur) oder die wahnhafte Störung (*Paranoia*) am ehesten zuzutreffen scheinen. Nicht völlig auszuschließen ist auch eine Krankheit nachweisbarer organischer Ursachen, zu denen auch chronische Intoxikationen mittels psychotroper (die Psyche beeinflussender) Substanzen, wie Alkohol und Rauschdrogen, gerechnet werden. Zu Letzterem finden sich jedoch in den zugänglichen Quellen keinerlei Hinweise. Die aufgezählten Möglichkeiten (Pseudologie bei histrionischer/narzisstischer Persönlichkeit – *Paranoia* – organische Störung) entsprechen in absteigender Reihenfolge den „Wahrscheinlichkeiten“, wie sie sich dem Autor darstellen: je „leichter“ (das heißt je weniger „organisch“) eine Störung ist, die zur Erklärung der Phänomene hinreicht (organische Störung, zum Beispiel Epilepsie, Demenz, alkoholische Wesensänderung; endogene Psychose, zum Beispiel *Paranoia*; „grenznahe“ Variationen des normalen Seelenlebens, zum Beispiel histrionische/narzisstische Störung), umso höher ist die Wahrscheinlichkeit ihres Vorliegens.

Anzumerken ist schließlich, dass Maria Luisa für ihre „Heiligkeit“ ein Vorbild hatte: Die verstorbene Gründerin des Klosters, Schwester Maria Agnese Firrao, war ebenfalls überzeugt, eine Heilige zu sein. Geht man also von der „Wahntheorie“ aus, so könnte man davon sprechen, dass zwischen ihr und der Novizenmeisterin Maria Luisa eine Art „geteilter Wahn“ („*folie à deux*“, vergleiche dazu den folgenden Abschnitt), wenn auch über Generationsgrenzen hinweg, bestanden habe. Die Mordanschläge der Maria Luisa gegen Fürstin Katharina von Hohenzollern lassen kaum diagnostische Rückschlüsse zu: Sowohl wahnhafte als auch „pseudologische“ Beweggründe hätten dazu führen können, dass ein Verrat des Geheimnisses von Sant’Ambrogio um jeden Preis verhindert werden sollte.

Wie sind die Verhaltensweisen der weiteren Akteure in Sant’Ambrogio zu erklären?

Als weitere Akteurinnen und Akteure sind die Äbtissin und die ihr unterstellten Mitschwestern Maria Luisas zu berücksichtigen. (Fast) alle handelten konform zu der „angemaßten Heiligkeit“ der Maria Luisa. Die Beweggründe dafür könnten auf einem „geteilten“ (induzierten, symbiontischen) Wahn beruhen (vorausgesetzt, es handelte sich bei Maria Luisa um einen Wahn!), einer „*folie à deux*“, wobei sich in diesem Fall die wahnhafte Überzeugung auf weit mehr als nur *eine* weitere Person ausgedehnt hätte. Im Fall des „geteilten Wahns“ würde es sich bei den Akteuren im Umfeld der Novizenmeisterin ebenfalls um eine wahnhafte Störung handeln („konformer Wahn“), sie könnten aber auch, ohne wahnhaft erkrankt zu sein, die „angemaßte Heiligkeit“ – weshalb auch immer – als einfache Glaubenswahrheit übernommen haben. In beiden Fällen spricht man von „psychischer Epidemie“, „induziertem Irresein“, „psychogener Masseninduktion“ oder, mit einem landläufigen, aber psychiatrisch nicht korrekten Begriff, von „Massenpsychose“ beziehungsweise, bei entsprechenden Entäußerungen, von „Massenhysterie“. Als begünstigende Entwicklung kann die Identifikation mit

der idealisierten Figur (Maria Luisa) Abwehrmechanismen gegen die Bewusstwerdung der existenziellen Gegebenheiten mobilisieren, also ein internes Milieu entstehen lassen, das gegen „normalisierende“ Einflüsse der Außenwelt abschottet und immunisiert (mit Verlust der „Realitätskontrolle“), wobei sicher auch die charismatische Persönlichkeit der überaus schönen – vielleicht nicht nur Männer betörenden – Maria Luisa eine tragende Rolle gespielt haben dürfte. Sehr wahrscheinlich ist diese Entwicklung schließlich in eine starke emotionale Abhängigkeit von der Novizenmeisterin eingemündet, vergleichbar der Unterwürfigkeit gegenüber einem Sektenguru. Aus diesem Milieu können schließlich Handlungen schwer kriminellen Charakters – wie ein Mordkomplott gegen „Verräterinnen“ – erwachsen.⁵⁰ Als zusätzliche verstärkende oder alternative Faktoren mögen zum einen die Angst davor gewirkt haben, die „angemaßte Heiligkeit“ mit all ihren Folgeerscheinungen werde auffliegen und bestraft werden, zum anderen der Wunsch, die angenehmen Seiten des „Milieus“ – erotischer Umgang miteinander (lesbische Initiationsriten der Novizenmeisterin) und heterosexuelle Kontakte nach außen – aufrechtzuerhalten.

In ihrer empirischen Studie über die Psychopathologie von Klosterschwestern beschreiben Falconi und Scharfetter Motive zur Wahl des Klosterlebens und eventuell zugrunde liegende auffällige Charaktereigenschaften:⁵¹

Tabelle 1: Abnorme und pathologische Motive für die Wahl des Klosterlebens und (mögliche) zugrunde liegende Persönlichkeitsstrukturen nach Falconi/Scharfetter.

Motiv	Persönlichkeitsstruktur
Weltflucht	Lebensunsicher, ängstlich, untüchtig
Starke Betonung von Gesetz, Norm, Regeln, Ordnung	Zwanghaft
Leibfeindlich-asketische Unterdrückung, Abwertung und Verdrängung der Sexualität	(Körperlich und) seelisch reifungsgehemmt, ohne Integration der Geschlechtlichkeit
Suche nach dem Außergewöhnlichen; herrschsüchtig	Hysterisch, geltungssüchtig
Unterordnung unter eine hierarchische Führung	Ich-schwach, selbstunsicher
Suche nach Isolation	Wenig gemeinschaftsfähig
Flucht vor dem „Natürlichen“, Streben nach einseitig überbewerteter „Übernatürlichkeit“ („Heiligkeit“)	Realitätsfremd
Unterdrückung der natürlichen Lebensfreude, Leid und „Kreuz“ als Lebenszweck	Leidenssüchtig, ja „leidensselig“
Magische Hilfe im Kampf gegen die „bösen Triebe“	Triebhaft
Einengung des Lebensraums	Eng, starr, „unlebendig“
Überbewertung von Arbeit und „Gebetsleistung“	Leistungssüchtig

⁵⁰ Vgl. auch folgende (potentiell) pathogene Milieus: Sekten (z. B. Jugendsekten, Colonia Dignidad), weltliche Geheimbünde, Militär („Staat im Staate“, nationalistisch-militaristische Tendenzen, Verrohung), Kameradschaften, auch Gefängnissituation.

⁵¹ Falconi/Scharfetter: Psychopathologie (wie Anm. 13), S. 463–473.

Denkbar wären demnach im Fall Sant'Ambrogio zum Beispiel folgende Zusammenhänge: Die Novizenmeisterin Maria Luisa und die Klostergründerin Schwester Agnese Firrao brachte ihr geltungssüchtiger (histrionisch/narzisstischer) Charakter dazu, sich als „Heilige“ zu verstehen („realitätsfremd, Streben nach Übernatürlichkeit“). Die verdrängte Sexualität der Nonnen brach sich in Form hetero- und homosexueller (lesbischer) Betätigung Bahn, begünstigt durch einen ich-schwachen, selbstunsicheren Charakter bei manchen der Mitschwestern, der sie – im Sinne eines „Lernens am Modell“ und/oder infolge Gruppendrucks – verführbar machte. Von lesbischen Neigungen als Beweggrund für den Eintritt ins Kloster ist bei den Autoren allerdings nicht die Rede, doch ist dergleichen angesichts der vermuteten Häufigkeit homosexueller Neigungen von Priestern⁵² ebenfalls nicht von der Hand zu weisen.

Der Fall Joseph Kleutgen

Erstaunlicherweise waren auch die Jesuitenpatres und Beichtväter der Klosterschwestern, insbesondere der hoch angesehene Gelehrte und enge Vertraute des Papstes, Joseph Kleutgen, in die Machenschaften um die „angemaßte Heilige“ Maria Luisa involviert. Die Motivstruktur des Spitzentheologen Kleutgen ist besonders schwer einzuordnen. Auffällig ist zunächst, dass er als „einfacher Beichtvater“, als der er in Sant'Ambrogio wirkte, unter dem Pseudonym Giuseppe Peters auftrat. 1834, während eines Aufenthalts in der Schweiz, hatte die preußische Regierung Kleutgen aufgefordert, „sich in Berlin zu stellen und dort wegen seiner Mitgliedschaft bei der Münchner ‚Germania‘ zu verantworten. Kleutgen folgte der Aufforderung nicht und entledigte sich der Sache dadurch, daß er in einem Schweizer Kanton Einwohnerrecht annahm. Mit der Übernahme des Schweizer Bürgerrechtes wechselte er zugleich den Namen und wurde für mehrere Jahre unter dem Pseudonym Peters geführt.“⁵³ Das „alter Ego“ Peters bildete den Gegenpol zu dem namhaften Theologen und sittlich gefestigten Menschen Joseph Kleutgen.

Sehr wahrscheinlich war der Jesuitenpater ein wundergläubiger Mann:⁵⁴ Wie die Nonnen gab er an, bei seinem Tun Weisungen aus dem Jenseits befolgt zu haben. In Briefen habe die Gottesmutter die Tötung der Katharina von Hohenzol-

⁵² U. a. Eugen Drewermann: Kleriker. Psychogramm eines Ideals. Ostfildern 2001.

⁵³ Joseph Finkenzeller: Joseph Kleutgen (1811-1883). In: Heinrich Fries/Georg Schwaiger (Hg.): Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert, Bd. 2. München 1975, S. 318-344, hier: S. 322.

⁵⁴ Auch wissenschaftlich-theologisch setzte sich Kleutgen mit Phänomenen des „Wunderbaren“ auseinander, so etwa in: Joseph Kleutgen: Über den Glauben an das Wunderbare. 2. Auflage. In: Ders.: Das Evangelium des heiligen Matthäus nach seinem inneren Zusammenhang, auch für gebildete Laien zur andächtigen Betrachtung des Lebens unseres Heilandes, in Kürze erklärt von Joseph Kleutgen, Priester der Gesellschaft Jesu. Freiburg i. Br. 1882. Vgl. dazu: Finkenzeller: Joseph Kleutgen (wie Anm. 53), S. 333.

lern angeordnet. Er berichtete von Visionen und Auditionen, von Erscheinungen der Armen Seelen und vor allem von Botschaften der Klostergründerin Agnese Firrao. Schließlich ist er nach eigener Aussage überzeugt gewesen, sich beim langen Zungenkuss der schönen Nonne mit der Gottesmutter zu vereinigen, die sich in Maria Luisa verkörpert habe.

Auch hier ist, wie bei den übrigen Protagonisten, zunächst abzuwägen zwischen Krankheit (religiöser Wahn, Halluzinationen) und psychologisch nachvollziehbaren Beweggründen als Ursache für Behauptungen und Handlungen, die gerade bei einer so differenzierten Persönlichkeit äußerst befremdlich wirken. Zweifellos war Joseph Wilhelm Karl Kleutgen S.J. einer der profiliertesten katholischen Theologen im Deutschland des 19. Jahrhunderts. Seine Gelehrsamkeit, die sich bei Weitem nicht auf das theologische Fachgebiet beschränkte, überzeugte auch die Päpste so sehr, dass sie ihn sogar als Mitarbeiter an dem von Pius IX. erlassenen Unfehlbarkeitsdogma, möglicherweise auch an der Enzyklika „Aeterni Patris“ Leos XIII. heranzogen, deren Anliegen unter anderem die Erneuerung der christlichen Philosophie durch die Rückwendung zu Thomas von Aquin („Thomismus“) war. Daher sprach man von Kleutgen auch als dem „Thomas redivivus“ (der wiedergeborene Thomas). Nach Finkenzeller „[darf man] Kleutgen wohl als den Bahnbrecher der Neuscholastik in Deutschland bezeichnen“,⁵⁵ und Leo XIII. nannte Kleutgen den „princeps philosophorum“ und, mit Bezugnahme auf seine wissenschaftlichen Verdienste um die Neuscholastik, den „princeps scholasticorum“. Seine Grabinschrift auf dem Friedhof in Kaltern enthält die Worte: „Vir fuit ingenii excellentia, eruditionis laude, morumque integritate praestans atque in re publica litteraria pluribus editis operibus celebris.“⁵⁶

Der „Sündenfall“ Kleutgens im Kloster Sant’Ambrogio Ende der 1850er Jahre findet in der Kurzbiografie von Finkenzeller folgende Darstellung: „Die Zeit seines Aufenthaltes in Rom wurde durch ein unangenehmes Ereignis getrübt. Im Jahr 1862 wurde Kleutgen als außerordentlicher Beichtvater in einem Frauenkloster, dessen Nonnen sich in mehreren Punkten über die Kirchengesetze bezüglich der Verehrung der im Rufe der Heiligkeit verstorbenen Personen [gemeint ist offenbar vor allem die Klostergründerin Sr. Agnese Firrao] hinwegsetzten, in einen Prozeß vor dem S. Officium verwickelt. Er mußte für ein Jahr Rom verlassen. Obwohl die Verurteilung Kleutgens durch das S. Officium der Anlaß zu Verleumdungen war, hatte sie [die Verurteilung] insgesamt seinem Ruf nicht geschadet, wie seine weitere Tätigkeit in wichtigen römischen Ämtern und seine Bedeutung auf dem Ersten Vatikanischen Konzil zeigt.“⁵⁷

Kleutgen ist also, folgt man dem Tenor der Darstellung, unbeabsichtigt und zunächst ahnungslos in diese Schlangengrube geraten, wurde – mitgefangen/mitge-

⁵⁵ Finkenzeller: Joseph Kleutgen (wie Anm. 53), S. 329, S. 344.

⁵⁶ Übersetzt: „Er war ein Mann von vortrefflichem Charakter, von anerkannter Gelehrsamkeit, der ein unbescholtenes Leben geführt hat. Besonders tat er sich in der Gelehrtenrepublik hervor durch die Veröffentlichung zahlreicher berühmter Werke.“ Zit. nach ebd., S. 324. Übersetzung durch den Verfasser.

⁵⁷ Ebd., S. 323.

hängen – verurteilt und verleumdet, konnte aber die ganze Sache überstehen, ohne dass letztlich sein exzellenter Ruf nennenswerten Schaden litt.

Ähnlich beschränkten Hertkens und Lercher in ihrer Gedenkschrift die „Schuld“ Kleutgens darauf, dass er „wenn nicht während der Beichtpraxis selber, so doch im Verlauf der gerichtlichen Verhandlungen sich von den Schwestern [von Sant’Ambrogio]“, die versucht hatten, „mit List und Gewalt die Seligsprechung ihrer Oberin [der Klostergründerin Agnese Firrao] herbeizuführen, [...] hat täuschen lassen und nicht mit der Vorsicht vorgegangen ist, die eine so heikle Sache verlangte“.⁵⁸

Kleutgen selbst wird in dieser Darstellung als „gewissenhafter Ordensmann“⁵⁹ bezeichnet, seine Förderung der „angemaßten Heiligkeit“ Maria Luisas oder sein Verhältnis zu ihr werden nicht erwähnt.

Der Autor des Beitrages zu Kleutgen in der „Catholic Encyclopedia“ führt zu dem Ereignis, zu der anschließenden Rehabilitation Kleutgens und zu seiner Wesensart folgendes aus: „Some years before the Vatican Council Kleutgen was confessor extraordinary of the Benedictine Convent of St. Ambrose in Rome. The nuns of this convent honoured as a saint one of their sisters who had died fifty years before [gemeint ist auch hier die Klostergründerin Sr. Agnese Firrao]. This was reported to the Holy Office and everyone concerned was severely punished; Kleutgen and the ordinary confessor [Giuseppe Leziroli] (both men of exceptionally holy lives) were suspended, because of lack of prudence in directing the nuns, for awhile even from saying Mass. Kleutgen consequently left Rome and went to the secluded shrine of Our Lady in Gal[il]oro, where he wrote the greater part of his ‚Theologie der Vorzeit‘ [...]. After the opening of the council, at the urgent request of several bishops [...], his superior general recalled him to Rome to place his talents and learning at the disposal of the council, and Pius IX removed all ecclesiastical censures as soon as he became acquainted with the work which Kleutgen had written. In 1879 some Old Catholics spread the report that Kleutgen had been condemned by the Roman Inquisition to an imprisonment of six years on account of complicity in the poisoning of a Princess von Hohenlohe [gemeint ist die Fürstin Katharina von Hohenzollern]; but, on 7 March, Juvenal Pelami, Notary of the Inquisition, testified that Kleutgen had never been summoned before the Inquisition upon such a charge, and consequently had not been punished by it. Possessed of high gifts and vast erudition, and, in consequence, very much in the public eye, Kleutgen was also a model religious and a man of austere simple life. He was very fond of the poor, and they in turn almost worshiped him.“⁶⁰

Mit „lack of prudence“ („Mangel an Klugheit“) ist vielleicht „Ungeschicklichkeit“ im Umgang mit den Ordensschwestern gemeint, keinesfalls aber die aktive

⁵⁸ Johann Hertkens/P. Ludwig Lercher (Hg.): P. Joseph Kleutgen S.J. Sein Leben und seine literarische Wirksamkeit. Zum Säkulargedächtnis seiner Geburt (1811–1911). Regensburg u. a. 1910, S. 79.

⁵⁹ Ebd., S. 76.

⁶⁰ www.catholic.org/encyclopedia/ (→ K → Pt Kleutgen) (letzter Zugriff am 12.10.2012).

Beteiligung an glaubenswidrigen Praktiken wie der Heiligenverehrung einer nicht ex cathedra Heiligesprochenen, erotische Fühlungnahme mit einer schönen jungen Novizenmeisterin oder auch nur Mitwisserschaft – von Mittäterschaft ganz zu schweigen – von Mordanschlägen im eigenen Verantwortungsbereich. Überdies scheint die Darstellung nahe zu legen, dass die Beteiligung („complicity“) an dem Mordkomplott gegen die Fürstin Katharina nicht real stattgefunden hat, sondern lediglich auf einer Verleumdung durch Altkatholiken beruht.

Der Aufsatz von Lakner über „Kleutgen und die kirchliche Wissenschaft Deutschlands im 19. Jahrhundert“ enthält, dem Thema entsprechend, keinen Hinweis auf den Fall Sant’Ambrogio.⁶¹ Gilen leitet seine Schrift über „Kleutgen und die Theorie des Erkenntnisbildes“ mit einer kurzen Biografie ein. Ein Hinweis auf den Fall Sant’Ambrogio fehlt hier, die Persönlichkeit Kleutgens wird allerdings wie folgt skizziert: „Joseph Wilhelm Karl Kleutgen war ein Westfale mit der Entschlossenheit und Ausdauer, Zähigkeit und Ruhe, auch mit der gelegentlich hervortretenden Neigung zu übertriebenem Ernst und Pessimismus, wie er dem Westfalen manchmal eigen ist. Aus dieser Anlage ist die eine oder andere herbe und auch scharfe Äußerung besonders seiner Briefe zu erklären, die in auffallendem Gegensatz steht zu der klaren und ruhigen Objektivität, die sonst ein charakteristisches Merkmal der Schriften Kleutgens ist und auch von seinen Gegnern vielfach anerkannt wurde.“⁶²

Auch diese Darstellung lässt nicht unbedingt an einen „Seitensprung“ außerhalb von Recht und Sittlichkeit denken. Zieht man die zitierten Werke heran, entsteht der Eindruck, dass über die Affäre Sant’Ambrogio allgemein wenig bekannt war beziehungsweise so wenig wie möglich bekannt werden sollte.

Bezüglich der nachdrücklichen Unterstützung der „angemaßten Heiligkeit“ ist auch bei Kleutgen ein „geteilter Wahn“ nicht sicher auszuschließen, allerdings ist die Wahrscheinlichkeit hierfür gering, da Kleutgen als externer Akteur nicht in demselben Maße dem klösterlichen „Milieu“ von Sant’Ambrogio ausgesetzt war wie die Ordensschwwestern. Auch einem Gruppen-„zwang“ kann Kleutgen, anders als die Schwestern, nur schwerlich unterlegen haben, da Druckmittel gegen ihn nicht zur Verfügung standen. Die Vermutung, es könne sich um eine psychologisch nachvollziehbare, also nicht wahnbedingte Unterstützung der „angemaßten Heiligkeit“ von Maria Luisa gehandelt haben, vielleicht sogar infolge einer erotischen Abhängigkeit von der als überirdisch schön beschriebenen Novizenmeisterin, ist nicht von vornherein in Abrede zu stellen. Es ist denkbar, dass Kleutgen und Leziroli weniger Opfer eines Gruppendrucks, sondern einer Verführung durch die Gruppe geworden sind, aus der sich eine „Kollusion“ („gemeinsame Sache“) mit der Klostergemeinschaft entwickelte. Die Erklärung Kleut-

⁶¹ Franz Lakner S.J.: Kleutgen und die kirchliche Wissenschaft Deutschlands im 19. Jahrhundert. In: ZKTh 57 (1933), S. 161–214.

⁶² Leonhard Gilen: Überblick über Kleutgens Leben und Werk. In: Ders.: Kleutgen und die Theorie des Erkenntnisbildes mit einem Anhang: Unveröffentlichte Briefe Kleutgens an den Mainzer Seminarregens Dr. Moufang 1863–1866. Meisenheim am Glan 1956, S. 9–12, hier: S. 9.

gens, er sei überzeugt gewesen, sich beim Zungenkuss mit der Novizin mit der Gottesmutter vereinigt zu haben, die sich in der Novizin somatisiert habe, wäre dann als glaubensmäßige – und letztendlich geglaubte? – Rechtfertigung des erotischen Aktes vor sich selbst und vor dem für die Inquisition den Fall untersuchenden Vincenzo Sallua zu deuten. Zunehmend könnte also der Verführte den Drang zur Erotik als „von außen gemacht“ empfunden, das heißt nach außen projiziert und schließlich der Gottesmutter zugeschrieben haben. Weiterhin berichtete Kleutgen von einer Vielzahl von Wahrnehmungen in Gestalt von Visionen und Auditionen, unter anderem Erscheinungen der Armen Seelen und Botschaften von Schwester Agnese Firrao, der verstorbenen Klostergründerin, und von „Briefen“ der Gottesmutter, die den Mord an Katharina von Hohenzollern anordnete. Auch hier müssen psychopathologische Erklärungsversuche prinzipiell spekulativ bleiben. Obwohl die genannten Phänomene zunächst „psychoseverdächtig“ im Sinne von Halluzinationen erscheinen,⁶³ dürften sie sich doch eher in das System der übernatürlichen Rechtfertigung ordenswidriger Verfehlungen einfügen und damit – ob letztendlich „geglaubt“ oder nicht – pseudologischen Bestrebungen entsprechen. Hervorzuheben ist an dieser Stelle nochmals, dass der Lebenslauf Kleutgens außerhalb des – wie sich zeigt, schwer einzuordnenden – Falls Sant’Ambrogio keinerlei Hinweise auf eine psychotische oder sonstige Hirnkrankheit mit psychischer Symptomatik enthält.⁶⁴ Auch nach dem Fall Sant’Ambrogio setzte Kleutgen seine wissenschaftliche Arbeit ungehindert fort, eine etwaige floride Psychose überdauernde Symptomatik (Gedächtnis-, Antriebsstörung und dergleichen) ist nicht erkennbar. Der (Sünden-)Fall Sant’Ambrogio wirkt in der Biografie Kleutgens wie „ausgestanzt“, ohne irgendwelche Vorboten oder Nachwirkungen, ohne Einbettung in eine Charakterstruktur, aus der sich das Ganze irgendwie ableiten ließe. Dies wäre allerdings kompatibel sowohl mit einer kurz dauernden psychotischen Störung (mit religiösem Wahn und gegebenenfalls halluzinatorischen Phänomenen), die definitionsgemäß aber nur Tage bis Wochen anhält,⁶⁵ als auch mit dem „Fehltritt“ eines zwar charakterlich scheinbar gefestigten, gegen Verführung eines erotisierenden Milieus (intime Beichten der Nonnen) aber doch nicht ausreichend gewappneten „Mannes im besten Alter“, dem es trotz seiner Weltläufigkeit vermutlich doch an sexueller Erfahrung mangelte.⁶⁶ Die Biografie

⁶³ Sie könnten dann klinisch-diagnostisch einer Schizophrenie (wie das „von außen Gemachte“) oder einer organischen Halluzinose unklaren Ursprungs zuzuordnen sein.

⁶⁴ 1878, also mit ca. 67 Jahren, erleidet Kleutgen einen Schlaganfall. Eine zugrunde liegende Krankheit (Sklerosierung, laienhaft: „Verkalkung“) der Hirngefäße mit evtl. psychischer Auswirkung dürfte mit dem Verhalten im Fall Sant’Ambrogio wegen des zeitlichen Abstandes von ca. 20 Jahren nicht in Zusammenhang gestellt werden.

⁶⁵ Dilling/Mombour/Schmidt: Klassifikation (wie Anm. 28), S. 143ff.

⁶⁶ Aus den Akten des Inquisitionsgerichtes geht allerdings hervor, dass Kleutgen als Priester und Jesuit eine intime Beziehung zu einer jungen Frau, Alessandra N., unterhalten hatte, die in den Jahren 1848 und 1849 in Rom lebte. Vgl. dazu Hubert Wolf: Die Nonnen von Sant’Ambrogio. Eine wahre Geschichte. München 2013, S. 290–294.

des „Jugendlebens“ von Joseph Kleutgen⁶⁷ enthält trotz detaillierter Darstellung auch seelischer Schwankungen einschließlich depressiver Phasen keinerlei Hinweise auf einen Kontakt zum anderen Geschlecht. Aus der Studienzeit wird gar berichtet: „Nach Vergnügungen, wie sein Alter sie sonst begehrt, hatte er gar kein Verlangen; nicht einmal das Bedürfnis nach Umgang mit Altersgenossen fühlte er“,⁶⁸ womit wohl auch ein Desinteresse an Frauen angedeutet wird. Im Gegenteil scheint Kleutgen ein recht sittenstrenger, sogar prüder junger Mann gewesen zu sein. Über ihn wird berichtet: „Auch seine Abneigung gegen [Johann Wolfgang von] Göthe scheint schon aus dieser Zeit herzustammen. Die Verstöße gegen die Sittlichkeit, welchen er in dessen Werken begegnete, erfüllten ihn nämlich sofort mit Abscheu und Unwillen“,⁶⁹ und auch: „Die Lustspiele und insbesondere alle Stücke, in denen der sittliche Anstand verletzt wurde, ekelten ihn an.“⁷⁰

Erwähnt sei schließlich die „multiple Persönlichkeitsstörung“ (auch „dissoziative Identitätsstörung“), die in der ICD-10 den dissoziativen Störungen (diese wiederum den neurotischen Störungen) zugerechnet wird. Der Begriff ist etwas umstritten und beinhaltet, dass ein und dasselbe Individuum in seinem Verhalten von mindestens zwei (meist mehr) Persönlichkeiten kontrolliert und beeinflusst wird, die keine Kenntnis voneinander haben. Nach Michaela Huber, einer der profiliertesten psychologischen Expertinnen auf diesem Gebiet, entsteht die „multiple Persönlichkeit“ in der Regel auf dem Boden schwerwiegender (psycho)traumatischer Erfahrungen, zum Beispiel Missbrauch.⁷¹ Frauen sind häufiger betroffen, spontane Rückbildungen sind selten. Mag es sich bei Joseph Kleutgen auch nicht um eine „dissoziative Identitätsstörung“ gehandelt haben, so ist das Konstrukt der „Doppelperson“ Kleutgen-Peters doch zumindest auffällig – allerdings auch zweckgerichtet: Der Jesuitenpater erhielt dadurch die Möglichkeit, in die zeitweise Anonymität zu fliehen, um Unannehmlichkeiten zu vermeiden (Verantwortung vor einem preußischen Gericht), oder um – im vorliegenden Kontext – als Beichtvater Grenzüberschreitungen zu begehen, ohne als der sittenstrenge Mensch und hoch geachtete Theologe Kleutgen sündig zu werden.

Versuch einer Psychodynamik des Falls Sant’Ambrogio

Ist also der Fall Sant’Ambrogio mit der Entgleisung fast einer ganzen Klostergemeinschaft, die sogar in die Schwerkriminalität abgeleitet, ein Extrembeispiel für die Folgen verdrängter Sexualität? Die Beobachtungen Sigmund Freuds im bürgerlichen Wien des 19. und frühen 20. Jahrhunderts zeigen, dass gesellschaftlich

⁶⁷ August Langhorst: Aus dem Jugendleben des P. Joseph Kleutgen. In: StML 25 (1883), S. 105–124, S. 393–403, S. 489–540.

⁶⁸ Ebd., S. 114.

⁶⁹ Ebd., S. 112.

⁷⁰ Ebd., S. 119.

⁷¹ Michaela Huber: Multiple Persönlichkeiten – Überlebende extremer Gewalt. Frankfurt a. M. 2004.

unterdrückte Sexualität sich unerwartet Bahn brechen kann und in der Lage ist, seelische Störungen hervorzurufen – so, wie der Limerick eines unbekannten Verfassers es ausdrückt:

Sigmund Freud says that one who reflects
sees that sex has far-reaching effects,
for bottled-up urges
come out in great surges
in directions that no-one expects.⁷²

Ganz offenkundig spielt die Sexualität im Fall Sant'Ambrogio eine zentrale Rolle. Wie weit sie das Geschehen ursächlich und/oder als Gestalt gebender und aufrechterhaltender Faktor einer (wahnhaften?) Störung beeinflusst, kann wiederum nur gemutmaßt werden. Begünstigend wirkt zweifellos das soziale Umfeld: das religiöse und gleichzeitig isolierende, der Realität entfremdende Milieu eines Nonnenklosters, dessen historisches Bewusstsein durch eine „heilige“ Gründerin geprägt ist (für Maria Luisa möglicherweise Vorbild für die eigene „angemaßte Heiligkeit“) und eine Novizenmeisterin, deren ausnehmende Schönheit einigen Akteuren – Novizinnen, besonders aber dem Beichtvater Joseph Kleutgen – als Fingerzeig Gottes (oder der heiligen Maria) gedient haben mag, dem Umgang miteinander eine erotische Färbung zu geben, die freilich, mehr oder weniger bewusst, religiös fundiert wurde („Somatisierung der Gottesmutter in der jungen Nonne“). Auf Seiten der Nonnen, speziell der Novizinnen, dürften Unterwürfigkeit, Lebensunerfahrenheit und Verführbarkeit eine Rolle gespielt haben. Erstaunlich bleibt, dass die Äbtissin als Verantwortliche für die Vorgänge im Kloster die Akteure hat gewähren lassen, möglicherweise sogar selbst in die Geschehnisse involviert war. Die „Kultur des Schweigens“ der katholischen Kirche nach außen wurde auch in jüngster Zeit anhand der Enthüllungen sadistischer und homosexuell-pädophiler Praktiken von Priestern deutlich, und eine „Kultur des Schweigens“ hat offenkundig auch den Mikrokosmos von Sant'Ambrogio beherrscht. Es ist nicht auszuschließen, dass die Vorgänge dort im Laufe der Zeit eine Eigendynamik entwickelt haben, die es den Beteiligten zunehmend schwerer machte, das Geschehen zu hinterfragen, zu problematisieren oder gar es nach außen hin zu offenbaren, so dass ein Unrechtsbewusstsein – so es denn ursprünglich bestand – schließlich kaum mehr gegeben war, was letztlich sogar „Verräterinnen“ der Umtriebe in tödliche Gefahr brachte.

Die nachfolgende Tabelle bietet eine zusammenfassende Übersicht über die Verhaltensauffälligkeiten der Akteure von Sant'Ambrogio und mögliche (!) zugrunde liegende Ursachen beziehungsweise Störungen.

⁷² Abgedruckt in: Eric Oakley Parrott/Robin Jacques: *The Penguin Book of Limericks*. London 1984, S. 71.

Tabelle 2: Die Akteurinnen und Akteure, ihre Verhaltensauffälligkeiten und mögliche zugrunde liegende psychische Störungen.

Name(n) und Funktion(en)	Auffälligkeiten/Abnormitäten/kriminelles Verhalten	Eventuell zugrunde liegende Ursache/psychische Störung*)
Maria Luisa, Novizenmeisterin in Sant' Ambrogio	Angemaßte Heiligkeit	Pseudologie oder wahnhafte Entwicklung zum Größenwahn („Paranoia“)
	Lesbische Initiationsriten mit Novizinnen	Pathologische religiöse Überzeugung („Heiligkeit rechtfertigt/gebietet sexuellen Kontakt“) und/oder Ausleben sexueller Bedürfnisse
	Kriminelle Handlungen (Mordanschläge gegen „Verräterinnen“)	Angst, dass das Beteiligtsein an der „angemaßten Heiligkeit“ aufgedeckt und sie verurteilt wird Gehorsam gegenüber Joseph Kleutgen, der den Tod von Katharina von Hohenzollern ankündigt
Äbtissinnen von Sant' Ambrogio (Maria Maddalena, Maria Veronica)	Lesbische Handlungen an Nonnen	Ausleben sexueller Bedürfnisse und/oder pathologische religiöse Überzeugung („Aberglaube“?)
	Kriminelle Handlungen (in Mordkomplott gegen „Verräterinnen“ verwickelt)	Angst, dass das Beteiligtsein an der „angemaßten Heiligkeit“ aufgedeckt und verurteilt wird und Gruppenzwang
Nonnen in Sant' Ambrogio	Liebesbeziehungen zu jungen Männern außerhalb des Klosters	Gruppenzwang („Kollusion“) und/oder Ausleben sexueller Bedürfnisse
	Lesbische Initiationsriten mit der Novizenmeisterin Maria Luisa	Emotionale Abhängigkeit und/oder Gruppenzwang („Kollusion“) und/oder Ausleben sexueller Bedürfnisse
	Verehren die Novizenmeisterin als Heilige	Emotionale Abhängigkeit und/oder Gruppenzwang („Kollusion“), „geteilter Wahn“
	Sind teilweise in Mordkomplott gegen „Verräterinnen“ verwickelt	Gruppenzwang („Kollusion“) und/oder emotionale Abhängigkeit von Maria Luisa

Name(n) und Funktion(en)	Auffälligkeiten/Abnormitäten/kriminelles Verhalten	Eventuell zugrunde liegende Ursache/psychische Störung*)
Joseph Kleutgen und Giuseppe Leziroli, Beichtväter der Nonnen in Sant' Ambrogio	Unterstützen Maria Luisa in ihrem Heiligkeitsglauben, fordern die anderen Nonnen zur Verehrung auf, installieren Kult um Maria Luisa	Unterstützung von Maria Luisa, um sie sich geneigt zu machen und/oder emotionale Abhängigkeit bis Hörigkeit gegenüber Maria Luisa „geteilter Wahn“, „Kollusion“ (ohne „Gruppenzwang“)
	Joseph Kleutgen: Privatoffenbarung: habe Weissungen aus dem Jenseits befolgt (Briefe der Gottesmutter, die Mord an Katharina anordnet), Visionen und Auditionen, Erscheinungen der Armen Seelen, Botschaften der verstorbenen Gründerin von Sant' Ambrogio, Sr. Agnese Firrao	Schutzbehauptungen und/oder Pseudologien und/oder „Kollusion“ (ohne „Gruppenzwang“)
	Zungenkuss mit Maria Luisa, dabei „Überzeugung, sich beim Zungenkuss mit der Gottesmutter vereinigt zu haben“	Erfindung (Schutzbehauptung) Halluzinatorische Phänomene unklarer Ursache: organische Halluzinose?
	Beteiligt sich am Mordkomplott	Ausleben sexueller Bedürfnisse oder wahnhafte Umdeutung erotischer Empfindungen
	Rechtfertigung: „Sprung in die Übernatur“	Angst vor Aufdeckung der von ihm unterstützten „angemaßten Heiligkeit“ und Verurteilung Schutzbehauptung oder Pseudologie Pathologische religiöse Überzeugung → religiöser Wahn

*) Die genannten Möglichkeiten sind, sofern nicht mit „und“ oder „und/oder“ verbunden, als unabhängig voneinander zu verstehen. Die Reihenfolge spiegelt die (spekulative) Reihenfolge der Wahrscheinlichkeit des Zutreffens wider.

Schlussgedanken

Es wurde angedeutet, Pater Joseph Kleutgen sei „wundergläubig“ gewesen. Das Exposé zum Fall Sant’Ambrogio, das den Teilnehmern am Symposium zur Verfügung gestellt wurde, enthält die Beschreibung: „Die *Wundergläubigkeit* und der Mystizismus des *Papstes* und seiner engsten Berater wie *Kleutgen*, Reisach und Ignatius von Senestrey grenzten – wie zahlreiche Zeitgenossen bemerkten – an religiöse *Wahnvorstellungen* und ließen liberale Kuriale wie Kardinal Hohenlohe und ursprünglich ultramontane Papstverehrer wie Ignaz von Döllinger auf immer größere Distanz zum Papst gehen. Schließlich behielt in Rom und der Kirche die Partei der *Übernatur die Oberhand*, während die ‚Realisten‘ marginalisiert wurden. Mit dem ‚*Sprung in die Übernatur*‘ ließ sich eben fast *alles rechtfertigen*: vom Zungenkuss über den Nonnenmord bis hin zum Syllabus errorum von 1864 und dem Unfehlbarkeitsdogma. Schließlich war man ja überzeugt oder gab wenigstens vor, auf *Weisung der Gottesmutter* oder anderer höherer Mächte zu handeln.“⁷³

Eine solche ins Groteske gesteigerte Wundergläubigkeit, die offen war für Auslegungen und Missbrauch jeglicher Art, scheint also dem „Zeitgeist“ innerhalb der höchsten Kirchenleitung entsprochen zu haben.

Ein fast maßlos wundergläubiger Priester in den „besten Jahren“ als Beichtvater für eine Klostersgemeinschaft von Nonnen mit einer wunderschönen „Heiligen“ als Novizenmeisterin? In der Tat „stellt sich“ – wie im Exposé angesprochen – „die Frage nach der besonderen Rolle der Frauen als von der Inquisition als „falsche Heilige“ verurteilte. Ist dies ein typisch weibliches Phänomen? Ein Protest gegen die Männerhierarchie? Eine Instrumentalisierung der besonderen Gaben, des unmittelbaren Kontakts zur göttlichen Sphäre, der den Amtsträgern verschlossen bleibt? Spielt das Geschlecht und die Sexualität (bei den Töchtern Evas) hier eine Rolle?“⁷⁴ Schon vor der Amtsübernahme von Kleutgen als Beichtvater hatten sexuelle Umtriebe in Sant’Ambrogio und seinem Umfeld (sexuelle Kontakte nach außen) Tradition.

Sollten die „Beichten“ der Nonnen im Beichtvater Begehrlichkeit geweckt haben, sich zumindest auf „höherer Ebene“ – mit der schönen Novizenmeisterin – an dem Treiben zu beteiligen und dieses durch den „Sprung in die Übernatur“ vor sich und anderen zu rechtfertigen, zuletzt auch selbst daran zu glauben? Diese Frage ist wohl – bei aller Vorsicht – positiv zu beantworten. Das „Allzumenschliche“ mit seinen Abgründen bietet vielleicht die zwangloseste Erklärung für die Geschehnisse in Sant’Ambrogio. Das Sujet der Verführung des älteren, akademisch gebildeten Mannes durch die einfache, attraktive junge Frau ist bekanntlich von der fiktionalen Literatur mehrfach aufgegriffen worden („Lolita“ von Vladi-

⁷³ Hubert Wolf: „Wahre“ und „falsche“ Heiligkeit. Kolloquium des Historischen Kollegs 19.–21. Januar 2012. Im Rahmen des Projekts von Hubert Wolf: Der „Fall Sant’Ambrogio“. Mordende Nonnen, falsche Mystik und angemähte Heiligkeit. Exposé 2011, S. 5 [unveröffentlichtes Paper]; Hervorhebungen durch den Verfasser.

⁷⁴ Ebd., S. 4.

mir Nabokov, „Professor Unrat“ von Heinrich Mann beziehungsweise als Film „Der blaue Engel“). Das „System Sant’Ambrogio“ mit einer klösterlich-abgeschiedenen Heiligentradition, einer ausnehmend schönen, selbst Frauen in ihren Bann schlagenden Novizenmeisterin als „angemaßte Heilige“, die ihre „Waffen“ geschickt einzusetzen wusste, und reifen, aber verführbaren Männern als Beichtväter, bildete den Nährboden für die mysteriösen Geschehnisse, die, als das Ganze öffentlich zu werden droht, in die Schwerekriminalität abglitten.

Trotz aller Erklärungsversuche bleibt ein geheimnisvoller Rest. Dass ein hoch gebildeter, in der Gelehrtenwelt weithin anerkannter und bis dahin charakterlich vollkommen gefestigt erscheinender Theologe einen solch tiefen Absturz in Kriminalität und „Sünde“ erleiden konnte, lässt sich nicht zu 100% analytisch durchdringen. Das gleiche gilt für das Verhalten der Maria Luisa, das sich schließlich bis zu Mordanschlägen gegen die Fürstin von Hohenzollern und andere Mitschwestern steigerte, und anderer Akteure. Die psycho(patho)logische Enträtselung gelingt in der historischen Rückschau nur als unvollständiges Mosaik, letztlich bleiben die Überlegungen spekulativ. Der Autor hofft dennoch, die menschlichen „Schatten“ (Carl Gustav Jung), wie sie uns im Fall Sant’Ambrogio entgegentreten, dem heutigen Verständnis näher zu bringen, zur weiteren Beschäftigung mit diesem Stück „Kriminalgeschichte des Christentums“ anzuregen und eventuell zur aktuellen Diskussion über Missbrauch in der Kirche einen Beitrag zu leisten.

Abstract

The present contribution aims at characterizing the protagonists involved in the “case of Sant’Ambrogio” from a psychopathological perspective, independent of the theological-transcendental view. The main focus is shifted on the question whether delusional derangement may (also) be responsible for the depicted behaviour. Although the “classic” psychoses such as schizophrenia or obsessions may largely be excluded – also as far as “induced” disorders shared by various persons are concerned – an isolated system of delusions in terms of paranoia (today referred to as delusional disorder) in the case of Maria Luisa, the mistress of novices, such as an induced (“mass”) psychosis in others involved are not to be denied. The documents pertaining to the events, however, do not offer any hints for a delusional *organic* psychosis. Notwithstanding that retrospectively a delusional disorder cannot be fully excluded the author does not maintain that pathological events are the most plausible cause. It is most verisimilar to assume a *pseudologia fantastica* in Maria Luisa (earmarked simulation of “heavenly” facts), which fell on fertile soil amidst her fellow sisters and with the Jesuit father Joseph Kleutgen, who, though highly educated, almost ingenuously believed in miracles. The fact that the latter was sexually inexperienced and easily to be seduced, has probably contributed to his becoming a victim of the “system of Sant’Ambrogio” and finally guilty in the ecclesiastical, but also in the worldly sense. Despite the probability of this interpretation, its speculative character must not be forgotten.

V. Ausblick

Norbert Lüdecke

Heiligsprechung als Hierarchieschutz?

Sancti „von oben“ statt sancti „von unten“

Dass ein vorwiegend rechtsdogmatisch arbeitender Kanonist unter Historikerinnen und Historiker geladen wird, ist nicht selbstverständlich. Den *Anlass* dazu bot auf einer früheren Tagung des Herausgebers¹ eine unvorsichtige Wortmeldung über Charismenkonkurrenz und -kontrolle als mögliches Motiv für das Interesse der Inquisition an Frauen, die durch mystische Erfahrungen auffielen.² Schnell folgte die vorgegebene Fragestellung. Als *Grund* kann folgende Doppelannahme unterstellt werden: Was auf dieser Tagung historisch verhandelt wird, ist nicht einfach vergangen. Und: Auch das Gewordene ist für den historischen Blick interessant.

Für eine zuverlässige Antwort ist auf der Grundlage der amtlichen Lehre der römisch-katholischen Kirche und des unter Papst Johannes Paul II. 1983 überarbeiteten³ sowie unter seinem Nachfolger weiter ergänzten und ausgestalte-

¹ Vgl. den Band zur gleichnamigen Tagung vom 1.–4. Dezember 2009 in Münster: Hubert Wolf (Hg.): *Inquisition und Buchzensur im Zeitalter der Aufklärung* (= *Römische Inquisition und Indexkongregation*, Bd. 16). Paderborn 2011.

² In Fallstudien hat Anne Jacobson Schutte gezeigt, wie spirituelle Auffälligkeiten (z.B. Ekstasen, Visionen, Ernährung nur durch die Kommunion) unter dem Label der „Unterscheidung der Geister“ von Theologen verdächtigt und von Inquisitoren verfolgt wurden. Die direkte Partizipation von Laien am Mysterium ohne Intervention oder Sanktionierung der kirchlichen Autorität sollte unterbunden werden, bedeutete sie doch eine Konkurrenz und damit Gefährdung des klerikalen Amtscharismas. Vgl. Anne Jacobson Schutte: *Aspiring Saints. Pretense of Holiness, Inquisition, and Gender in the Republic of Venice, 1618–1750*. Baltimore/London 2001; Peter Dinzelsbacher: *Heilige oder Hexen. Schicksale auffälliger Frauen*. Düsseldorf 2004, S. 101–119. Vgl. in systematischer Perspektive Laurenz Volken: *Die Offenbarungen in der Kirche*. Innsbruck/Wien/München 1965 sowie den Beitrag von Elke Pahud de Mortanges in diesem Band. Zur lange geheimen Rechtslage vgl. Kongregation für die Glaubenslehre: *Normen für das Verfahren zur Beurteilung mutmaßlicher Erscheinungen und Offenbarungen vom 14. Dezember 2011*. In: *L'Osservatore Romano*. Die Vatikanzeitung in deutscher Sprache, Nr. 23, 8. 6. 2012, S. 11f.

³ Vgl. Papst Johannes Paul II.: Apostolische Konstitution „*Divinus Perfectionis Magister*“ vom 25. Januar 1983. In: *AAS* 75 (1983), S. 349–355 (dt.: Winfried Schulz: *Das neue Selig- und Heiligsprechungsverfahren*. Paderborn 1988, S. 159–175); Heilige Kongregation für die Heiligsprechungsverfahren: *Normae servandae in inquisitionibus ab episcopis faciendis* vom 7. Februar 1983. In: *AAS* 75 (1983), S. 396–403 (dt.: Schulz: *Heiligsprechungsverfahren*, S. 177–195); Heilige Kongregation für die Heiligsprechungsverfahren: *Decretum generale de servorum Dei causis, quorum iudicium in praesens apud Sacram Congregationem pendet* vom 7. Februar 1983. In: *AAS* 75 (1983), S. 403f. Die Geschäftsordnungen der Dikasterien werden üblicherweise nicht amtlich

ten⁴ Rechts der Heiligenmehrung und Heiligenehrung zu fragen, nach dem Heiligenbegriff im Kirchenrecht, danach, *was* Heiligkeit ausmacht, *wie* und *von wem* sie erkannt und festgestellt wird, und schließlich *wozu* Heiligsprechungen in der römisch-katholischen Kirche dienen.⁵

Heilige im Kirchenrecht

Im kirchenamtlichen Sinn sind Heilige die aufgrund einer unfehlbaren⁶ lehramtlichen Entscheidung des Papstes namentlich im Buch der Heiligen (Martyrologium

publiziert. Schulz: Heiligsprechungsverfahren, S. 200–213, bietet eine Übersetzung des von Papst Johannes Paul II. am 21. März 1983 approbierten Regolamento della Sacra Congregazione per le Cause dei Santi. Nach Waldery Hilgeman: Le Cause di beatificazione e canonizzazione e l'Istruzione *Sanctorum Mater*. In: Apollinaris 82 (2009), S. 287–330, hier: S. 307f. mit Anm. 90, arbeitet die Kongregation heute nach der Geschäftsordnung (Regolamento) von 2000. Sie ist abgedruckt bei: Henryk Misztal: Le cause di canonizzazione. Storia e procedura (= Sussidi per lo studio delle cause dei santi, Bd. 8). Vatikanstadt 2005, S. 406–430.

⁴ Vgl. Papst Benedikt XVI.: Schreiben an die Vollversammlung der Kongregation für die Heiligsprechungsverfahren vom 24. April 2006. In: AAS 98 (2006), S. 397–401 (dt.: L'Osservatore Romano. Die Vatikanzeitung in deutscher Sprache, Nr. 21, 26. 5. 2006, S. 9); Kongregation für die Heiligsprechungsverfahren: Erklärung vom 29. September 2005. In: L'Osservatore Romano, Nr. 228, 29. 09. 2005, S. 1; José Kardinal Saraiva Martins: Le nuove procedure nei riti della beatificazione. Il volto della Chiesa si rinnova nella continuità. In: L'Osservatore Romano, Nr. 228, 29. 9. 2005, S. 7; Kongregation für die Heiligsprechungsverfahren: Instruktion „Sanctorum Mater“ vom 17. Mai 2007. In: AAS 99 (2007), S. 465–510.

⁵ Die Ausdrucksweise ist nicht „gegendert“. Zum einen würden amtliche Texte dadurch verfremdet. Zum anderen spielt das Geschlecht in der römisch-katholischen Kirche eine strukturierende Rolle und kann daher nicht angemessen sprachlich überspielt werden, vgl. Norbert Lüdecke: Mehr Geschlecht als Recht? Zur Stellung der Frau nach Lehre und Recht der römisch-katholischen Kirche. In: Sigrid Eder/Irmtraud Fischer (Hg.): „... männlich und weiblich schuf er sie ...“ (Gen 1,27). Zur Brisanz der Geschlechterfrage in Religion und Gesellschaft (= Theologie im kulturellen Dialog, Bd. 16). Innsbruck 2009, S. 183–216. Wo es in amtlicher Sicht von der Sache her möglich ist, steht die männliche Form für beide Geschlechter.

⁶ Heiligsprechungen werden zum sogenannten Sekundärobjekt der Unfehlbarkeit gerechnet, d. h. zu jenen Inhalten theologisch-spekulativer Art (*fides*) oder Normen (*mores*), die zwar nicht als solche in Schrift oder Tradition geoffenbart (Primärobjekt), wohl aber im Urteil des Lehramtes für den Schutz der Offenbarung unverzichtbar sind. Die Erstreckung der Unfehlbarkeit in diesen Sekundärbereich ist selbst nicht infallibel, wohl aber unter Berufung auf den bis dahin entwickelten Konsens der Theologen auf beiden Vatikanischen Konzilien verbindlich verkündete und im CIC 1983 aufgenommene und sanktionierte Lehre. Vgl. dazu cc. 749f. und 1371 n. 1 CIC; Norbert Lüdecke: Die Grundnormen des katholischen Lehrrechts in den päpstlichen Gesetzbüchern und neueren Verlautbarungen in päpstlicher Autorität (= Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft, Bd. 28). Würzburg 1997, S. 256–263; Giuseppe Löw: Canonizzazione II. In: EC, Bd. 3 (1949), Sp. 571–607, hier: Sp. 604; Max Schenk: Die Unfehlbarkeit des Papstes in der Heiligsprechung. Ein Beitrag zur Erhellung der theologiegeschichtlichen Seite der Frage (= Thomistische Studien, Bd. 9). Freiburg i. Ue. 1965; auf seiner Grundlage gegen neuere Bestreitungen der Unfehlbarkeit der Heiligsprechungen Ernesto Piacentini: L'infallibilità papale nella canonizzazione dei santi. In: Monitor Ecclesiasticus 117 (1992), S. 91–132; Giuseppe Dalla Torre: Santità e diritto. Sondaggi nella storia della diritto canonico (= Collana di studi di diritto canonico 26 Sezione canonistica). Turin 2008, S. 4f. Vorsichtige Zweifel an den gängigen Begründungen für die

Romanum⁷⁾ registrierten (kanonisierten) Himmelsbewohner, das heißt jene verstorbenen Katholiken, die das Heil bereits erlangt haben.⁸⁾ Sie sehen „den dreifaltigen und einen Gott selbst in Klarheit“,⁹⁾ besingen unter Maria und den Engeln seine Ehre und Barmherzigkeit, halten für die noch auf Erden pilgernden Gläubigen bei Gott Fürsprache, kümmern sich um den Schutz von Ortskirchen, Nationen, Vereinigungen und Berufen, um besondere Lebenslagen und die Erlangung besonderer Gnaden¹⁰⁾ und dürfen nicht nur wie Selige mit einer Gloriole (Strahlenkranz um das Haupt), sondern auch mit dem Nimbus (flächiger Ganzkörperschein) dargestellt werden.¹¹⁾ Die Gläubigen sind verpflichtet, Heilige als solche anzuerkennen und zu verehren.¹²⁾

Unfehlbarkeit der Heiligsprechungen trägt vor Bruno Gherardini: Canonizzazione e infallibilità. In: *Divinitas* 46 (2003), S. 196–221, hier: S. 214–221. Pier V. Aimone: Die kanonisch-theologische Qualifikation päpstlicher Selig- und Heiligsprechungen. In: *FZPhTh* 50 (2003), S. 481–511, bezweifelt die für eine definitive Lehre notwendige Offenkundigkeit nach c. 749 § 3 CIC. Den dafür erforderlichen objektiven Zweifel lässt die Kongregation für die Glaubenslehre gleichwohl nicht gelten. Für sie sind Heiligsprechungen „Beispiele für Wahrheiten, die nicht als von Gott geoffenbart verkündet werden können, aber aufgrund geschichtlicher Notwendigkeit mit der Offenbarung verbunden und endgültig zu halten sind“; Kongregation für die Glaubenslehre: Lehrmäßiger Kommentar (*Nota doctrinalis*) zur Schlussformel der Professio fidei vom 29. Juni 1998. In: *AAS* 90 (1998), S. 544–551, hier: Nr. 11 (dt.: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 144, S. 17–24). Von daher ist bemerkenswert, dass ein als Hilfsmittel für die Ausbildung an der Kongregation für die Heiligsprechungsverfahren wie für die amtlichen Praktiker in Kanonisationsverfahren intendierte und von führenden Mitarbeitern der Kongregation herausgegebenes Handbuch für die Unfehlbarkeit der Kanonisationen lediglich auf den Konsens angesehener Theologen verweist, nachdem zuvor bereits ausführlich und mit z. T. unklaren, z. T. nicht zielführenden Argumenten bezweifelt wurde, dass die Kanonisationen zum Unfehlbarkeitsobjekt gehören; vgl. dazu Vincenzo Criscuolo u. a.: *Le Cause dei Santi. Sussidio per lo Studium*. Vatikanstadt ²2012, S. 344 bzw. S. 89–100.

⁷⁾ Vgl. aktuell: *Martyrologium Romanum. Ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatum. Editio altera*. Vatikanstadt 2004.

⁸⁾ Vgl. Gerard Oesterle: Art. Heiligsprechung. In: *LThK*, Bd. 5 (²1960), Sp. 142–144, hier: Sp. 142. Das Urteil gilt als assertiv, nicht als exklusiv, besagt mithin nicht, es gebe nur Kanonisierte im Himmel; vgl. Wolfgang Beinert: Wie wird man ein Heiliger und was ist man dann? In: *StZ* 220 (2002), S. 671–684, hier: S. 681.

⁹⁾ Konzil von Florenz: Dekret für die Griechen. In: *DH* 1305. Vgl. Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung: Direktorium über die Volksfrömmigkeit und die Liturgie. Grundsätze und Orientierungen. 17. Dezember 2001 (= Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 160). Bonn o. J., Nr. 211.

¹⁰⁾ Vgl. Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung: Direktorium (wie Anm. 9), Nr. 211.

¹¹⁾ Vgl. Helmut Moll: Art. Seligsprechungsverfahren. In: *Lexikon des Kirchen- und Staatskirchenrechts*, Bd. 3 (2004), S. 545–547, hier: S. 545.

¹²⁾ Vgl. Dalla Torre: *Santità* (wie Anm. 6), S. 6 sowie Marcus Sieger: *Die Heiligsprechung. Geschichte und heutige Rechtslage* (= *Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft*, Bd. 23). Würzburg 1995, S. 415. Die Verpflichtung, das Fest in der ganzen Kirche zu feiern, entsteht erst durch eine Anordnung der Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung. Ihr obliegt die nähere Regelung des Kultes der Seligen und Heiligen, wie Datum des Gedenktages, Ausdehnung der Verehrung, Texte für Messe und Offizium, Eintrag in das *Martyrologium*, vgl. ebd., S. 179f., S. 415. „Himmelsregister“ (*Martyrologium*) und „Kultorder“ (*Sanctorale*) sind zu unterscheiden. Streichungen aus dem letzteren bedeuten keine „Vertreibung aus dem Himmel“,

Heiligsanforderungen

Tod

Wichtigste Voraussetzung für die Auswahl eines Katholiken zur Heiligsankandidatur, das heißt zunächst zum Beginn des zuvor zu führenden Verfahrens zur Seligsprechung,¹³ ist sein Tod vor in der Regel mindestens fünf Jahren.¹⁴

Märtyrer oder Bekenner

Der Tote muss Märtyrer oder Bekenner gewesen sein. *Märtyrer* im klassischen Sinne¹⁵ und nach den Vorgaben des kanonistisch gelehrten Papstes Benedikt XIV.¹⁶ bedeutet: Jemand nimmt wie Christus frei und bewusst wenigstens *auch* wegen seines beharrlichen Glaubenszeugnisses den physischen Tod durch einen Glaubenshasser auf sich.¹⁷ Solche „Blutzeugen“ repräsentierten in den ersten Jahrhunderten das einzige kirchliche Heiligsideal und gelten bis heute als „Prototyp“ des christlichen Heiligen.“¹⁸

sondern lediglich Änderungen in der Verehrungsordnung; vgl. Gisela Muschiol: Wer braucht den Drachentöter noch? Heiligenlegenden nach der Revision des römischen Kalenders. In: *Diakonia* 31 (2000), S. 51–55, hier: S. 51f. Den eigenen liturgischen Kalender der außerordentlichen Form des Römischen Ritus gibt die Päpstliche Kommission „Ecclesia Dei“ heraus, vgl. Pontificia Commissio Ecclesia Dei (Hg.): *Ordo Divini Officii recitandi sacrique peragendi – secundum antiquam vel extraordinariam ritus romani formam – pro anno Domini 2011–2012 – iuxta calendarium Ecclesiae Universae – ad normam Litterarum Apostolicarum motu proprio datarum „Summorum Pontificum“ SS. D. N. Benedicti PP. XVI. Rom 2012.*

¹³ Dieses Verfahren bildet die notwendige „Vorstufe“ zur Heiligsprechung und führt zur amtlichen Erlaubnis einer beschränkten liturgischen Verehrung, vgl. Moll: Seligsprechungsverfahren (wie Anm. 11), S. 545.

¹⁴ Vgl. Heilige Kongregation für die Heiligsprechungsverfahren: *Normae* (wie Anm. 3), Nr. 9a.

¹⁵ Vgl. Theofried Baumeister: Art. Märtyrer, Martyrium. I. Begriff. In: *LThK*, Bd. 6 (31997), Sp. 1436f.

¹⁶ Vor seinem Pontifikat als Benedikt XIV. (1740–1758) hatte der Kanonist Prospero Lambertini als Erzbischof von Bologna das vierbändige Werk „De servorum Dei beatificatione et beatorum canonisatione. Bologna 1734–1738“ veröffentlicht. Es gilt als grundlegend für Theorie und Praxis der Heiligsprechungen, er selbst als bedeutendster Papst des 18. Jahrhunderts und einer der gelehrtesten überhaupt; vgl. Georg Schwaiger: Art. Benedikt XIV. In: *LThK*, Bd. 2 (31994), Sp. 209. Die Normierung der Heiligsprechung nach dem alten *Codex Iuris Canonici* von 1917 stützte sich weithin auf dieses Werk. Vgl. auch Papst Johannes Paul II.: Konstitution (wie Anm. 3), Einleitung.

¹⁷ Vgl. zu den einzelnen Anforderungen Sieger: Heiligsprechung (wie Anm. 12), S. 231–247; Theofried Baumeister: Gott oder die Götter? Das Martyrium als Gewissensfrage im frühen Christentum. In: Marian Delgado/Volker Leppin (Hg.): *Ringens um die Wahrheit. Gewissenskonflikte in der Christentumsgegeschichte*. Freiburg i. Ue. 2011, S. 95–107.

¹⁸ Manfred Scheuer: Art. Märtyrer, Martyrium. V. Verehrung. In: *LThK*, Bd. 6 (31997), Sp. 1443f., hier: Sp. 1443. Die Assoziation der Kardinalsfarbe Rot für Kleidung und Insignien (früher breitkrempiger Hut, heute Birett, Scheitelkappchen [Pileolus] und goldener Ring mit rotem Saphir) in der Formel zur Übergabe des Biretts an die vereidigten, knienden neukreierten Kardinäle („empfangt das rote Birett, das Zeichen der Kardinalswürde, das anzeigt, dass ihr bereit sein müsst mit

Schon lange konnte auch jemand Märtyrer für Christus oder den Glauben werden, wenn er sich für die Rechte und die Unabhängigkeit der Kirche einsetzte (*libertas Ecclesiae*) und deswegen den Tod erlitt.¹⁹ Seit der Zeit des Nationalsozialismus ist dieses Kriterium des Glaubenshasses (*odium Fidei*) weiter ausgelegt. So starb der Karmeliter Titus Brandsma im Konzentrationslager Dachau, weil er für die Rechte der Kirche (jüdische Kinder nicht aus ihren Schulen zu verbannen, politische Propaganda in kirchlichen Medien nicht zu übernehmen) eingetreten war.²⁰ Bei Edith Stein fehlte die persönliche Provokation der Nazis durch ihr Glaubenszeugnis. Es wurde als ausreichend angesehen, dass ihre Übereinstimmung mit der Haltung der holländischen Bischöfe zur Verfolgung führte. Dass es weder einen Leichnam noch Zeugen ihres Todes gab, wurde (erstmalig) durch heroische Tugendhaftigkeit kompensiert. Außerdem wurde das Konzept des modernen Tyrannen angewendet. Der zeige sich nach außen religiös uninteressiert und rein politisch motiviert, in Wirklichkeit aber sei er areligiös oder von einer ersatzreligiösen Ideologie getrieben.²¹ In den 1980er Jahren ging Papst Johannes Paul II. noch weiter: Maximilian Kolbe wurde als Märtyrer (der Liebe) (*martyr caritatis*) anerkannt, obwohl die stellvertretende Hingabe des Lebens für andere als solche den klassischen Martyriumsbegriff nicht erfüllte.²²

Festigkeit, bis zum Vergießen des Blutes, für die Mehrung des christlichen Glaubens, für den Frieden und die Ruhe des Volkes Gottes und für die Freiheit und die Verbreitung der Heiligen Römischen Kirche einzustehen.“, zit. nach Ulrich Nersinger: Liturgie und Zeremonien am Päpstlichen Hof. Bd. 2. Bonn 2011, S. 44) mit dem Martyrium ist eine neuzeitliche Umdeutung. Rot war die ursprüngliche Farbe für den Papst. Mit dem roten Mantel nahm er „eine der wichtigsten kaiserlichen Insignien, den roten Mantel des römischen Herrschers für sich in Anspruch“ (ebd., S. 25). Als die Kardinäle seit dem 11. Jahrhundert zunehmend als Gesandte des Papstes eingesetzt wurden, übernahmen sie als sein „alter ego“ dessen Herrschaftsfarbe. Seit dem 15. Jahrhundert wird diese umgedeutet als Hinweis auf die einem Kardinal geziemende, bis zur Martyriumsbereitschaft reichende Tugend der Loyalität gegenüber der Universalkirche und dem Papst als dessen „Kreatur“ (vgl. ebd., S. 25–27); vgl. auch Papst Benedikt XVI.: Ansprache vom 18. Februar 2012 zur Kreierung der neuen Kardinäle. In: L'Osservatore Romano, Nr. 42, 19. 2. 2012, S. 11, online unter: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/homilies/2012/documents/hf_ben-xvi_hom_20120218_concistoro_ge.html (letzter Zugriff am 23. 1. 2013). Die Symbolik überwiegt bei Weitem. Die Seltenheit heiliger Kardinäle im „Martyrologium Romanum“ weist das Kardinalat als eher martyriumssicheres Milieu aus.

¹⁹ So der 1173 kanonisierte Erzbischof von Canterbury Thomas Becket, vgl. Hanna Vollrath: Art. Thomas Becket. In: LThK, Bd. 9 (32000), Sp. 1523f.

²⁰ Er wurde 1985 von Papst Johannes Paul II. als erster dortiger Häftling seliggesprochen; vgl. Matthias Hösl: Art. Brandsma, Titus. In: LThK, Bd. 2 (31994), Sp. 633; ausführlicher: Kenneth L. Woodward: Die Helfer Gottes. Wie die katholische Kirche ihre Heiligen macht. Augsburg 1991, S. 161–166; vgl. dazu auch die kritische Biografie von Ton Crijnen: Titus Brandsma. De man achter de mythe. De nieuw Biografie. Nijmegen 2008, S. 311–434.

²¹ Vgl. Woodward: Helfer (wie Anm. 20), S. 166–177; Sieger: Heiligsprechung (wie Anm. 12), S. 249; José Luis Gutiérrez: Studi sulle Cause di canonizzazione (= Pontificia Università della Santa Croce. Monografie Giuridiche, Bd. 27). Mailand 2005, S. 274–278. Einen Verfahrensüberblick bietet der zuständige Postulator Simeón Tomás Fernández: Zur Heiligsprechung von Edith Stein. In: Edith Stein Jahrbuch 6 (2000), S. 432–436.

²² Vgl. Woodward: Helfer (wie Anm. 20), S. 177–181; Adam Kubis: Selig- und Heiligsprechung von Pater M. M. Kolbe im Hinblick auf den christlichen Märtyrerbegriff. In: Wolfgang Beinert

Papst Benedikt XVI. hat 2006 in einem Schreiben an die Kongregation für die Heiligsprechungsverfahren als beständige Lehre der Kirche in Erinnerung gerufen, das *odium Fidei* müsse mit moralischer Gewissheit feststehen.²³ Er hat damit einer weiteren Dehnung des Begriffs „Martyrium“, wie er in der theologischen Diskussion verschiedentlich vorgeschlagen wurde,²⁴ einen Riegel vorge-schoben.

Der *Bekenner* muss bei Betrachtung seines ganzen Lebens mindestens die göttlichen Tugenden Glaube, Hoffnung, Liebe, nach Möglichkeit aber auch die menschlichen Tugenden der Demut, Mildtätigkeit, Keuschheit, Geduld, Mäßigung, des Wohlwollens und Fleißes²⁵ in heroischer, das heißt überragender Weise, ausgeübt haben, soweit dies nach Umständen und Standeszugehörigkeit möglich war, und zwar so, dass andere Gläubige ihn verehren und nachahmen.²⁶

Dieses Kriterium begann erst nach dem 13. Jahrhundert mit der Systematisierung der Tugenden in der Theologie und insbesondere seit dem 17. Jahrhundert in der Praxis der nun allein dem Papst vorbehaltenen Kanonisationen, das Wunder (Visionen, Offenbarungen, wunderbare Fakten, Heilungen) als Heiligkeitskriterium zu übertrumpfen,²⁷ unter anderem als eine Art Filter zwischen Wundern und blo-

u. a. (Hg.): *Unterwegs zum einen Glauben. Festschrift für Lothar Ullrich zum 65. Geburtstag* (= Erfurter Theologische Studien, Bd. 74). Leipzig 1997, S. 524–532. Er spricht ebd., S. 524, von einer „Änderung, oder eher Erweiterung, der Entscheidung des Lehramtes hinsichtlich der Zuerkennung des ältesten und zugleich würdigsten Titels eines Märtyrers an Pater Kolbe“. Vgl. auch Sieger: *Heiligsprechung* (wie Anm. 12), S. 249; Misztal: *Cause* (wie Anm. 3), S. 45f.

²³ Vgl. Papst Benedikt XVI.: *Schreiben vom 24. April 2006* (wie Anm. 4), S. 400: „Der Verfolger versucht immer seltener, seine Abneigung gegen den christlichen Glauben oder gegen ein mit den christlichen Tugenden verbundenes Verhalten explizit zum Ausdruck zu bringen, sondern er täuscht andere Gründe vor, die beispielsweise politischer oder gesellschaftlicher Art sein können. Es ist sicherlich notwendig, unanfechtbare Beweise für die Bereitschaft zum Martyrium, zum Blutvergießen, zu finden sowie für seine Annahme seitens des Opfers, aber es ist ebenso notwendig, daß der ‚*odium Fidei*‘ des Verfolgers zutage tritt, direkt oder indirekt, aber stets auf moralisch sichere Weise. Ohne dieses Element gibt es nach der immerwährenden theologischen und juristischen Lehre der Kirche kein echtes Martyrium. In Bezug auf die seligen und heiligen Märtyrer und gemäß der Lehre Benedikts XIV. muß der Begriff des ‚Martyriums‘ verstanden werden als ‚*voluntaria mortis perpersio sive tolerantia propter Fidem Christi, vel alium virtutis actum in Deum relatum*‘ (*De Servorum Dei beatificatione et Beatorum canonizatione*, Prato 1839–1841, Bd. 3, Kap. 11,1). Dies ist die ständige Lehre der Kirche.“ Hervorhebungen im Original. Vgl. außerdem Gutiérrez: *Studi* (wie Anm. 21), S. 283–288.

²⁴ Vgl. Beispiele bei Sieger: *Heiligsprechung* (wie Anm. 12), S. 247–250.

²⁵ Vgl. *Katechismus der Katholischen Kirche*. Vatikanstadt 1997, Nr. 1803–1829.

²⁶ Vgl. Sieger: *Heiligsprechung* (wie Anm. 12), S. 262–268.

²⁷ Vgl. den gerafften Überblick ebd., S. 252–255. Grundlegend zur geschichtlichen Entwicklung immer noch Rudolf Hofmann: *Die heroische Tugend. Geschichte und Inhalt eines theologischen Begriffs* (= Münchener Studien zur historischen Theologie, Bd. 12). München 1933; zum Zusammenhang mit der Praxis der Kanonisationen: ebd., S. 98–215; vgl. auch Pierluigi Giovannucci: *Genesi e significato di un concetto agiologico: La virtù eroica nell’età moderna*. In: *Rivista di storia della Chiesa in Italia* 58 (2004), S. 433–478. Schutte: *Saints* (wie Anm. 2), S. 73–94, verweist auf den Zusammenhang zwischen der Kriteriologie der falschen Heiligkeit und der Etablierung der wahren, vom kirchlichen Zentrum akkreditierten Heiligkeit.

ßem (teuflischen) Zauber.²⁸ Die heroische Tugendhaftigkeit wurde zeitlich und regional mit unterschiedlichen Idealen gefüllt. Als Kriterium bleibt sie auch in der bis heute gültigen, von Papst Benedikt XIV. maßgeblich ausdifferenzierten Form des Heiligsprechungsverfahrens²⁹ offen für Interpretationen, Entwicklungen und Strategien.³⁰

Wunder

Schließlich müssen für die Heiligsprechung nach dem Tod des Kandidaten zwei Wunder auf seine Fürbitte hin nachgewiesen werden – ein erstes vor der Seligsprechung, ein weiteres vor der Heiligsprechung.³¹ Das Wunder-Erfordernis ist von Papst Innozenz IV. eingeführt worden, um die von fehlbaren Menschen bezeugte Tugendhaftigkeit durch ein übernatürliches Zeichen „abzusichern“. ³² Bei Märtyrern kann davon dispensiert werden.³³

²⁸ Vgl. Donald Weinstein/Rudolph M. Bell: *Saints & Society. Christendom, 1000–1700*. Chicago/London 1982, S. 141–165.

²⁹ Vgl. Sieger: Heiligsprechung (wie Anm. 12), S. 255–261; Hofmann: Tugend (wie Anm. 27), S. 161–166.

³⁰ Vgl. summarisch Sieger: Heiligsprechung (wie Anm. 12), S. 262f., Anm. 1149: Die „Heroizität der Tugenden“ sei „vom sozialen und geistesgeschichtlichen Kontext abhängig“. Das Heiligsprechungsideal hat sich gewandelt von den Märtyrern über die Asketen, Jungfrauen, Bischöfe und Mystiker bis hin zur sozialen Tätigkeit und Wirksamkeit in Welt und Kultur. Vgl. bereits Sophronius Clasen: Das Heiligsprechungsideal im Wandel der Zeiten. Ein Literaturbericht über Heiligenleben des Altertums und Mittelalters. In: *Wissenschaft und Weisheit* 33 (1970), S. 46–64; Pierre Deloof: Towards a sociological study of canonized sainthood in the Catholic Church. In: Stephen Wilson (Hg.): *Saints and their Cults. Studies in Religious Sociology, Folklore and History*. Cambridge 1985, S. 189–216; Ludwig von Hertling: Kanonisationsprozeß und Vollkommenheit. In: *Geist und Leben* 5 (1930), S. 257–266; André Vauchez: Heiligung in der römischen Kirche. In: Ders./Michel Mollat du Jourdin (Hg.): *Die Geschichte des Christentums. Religion – Politik – Kultur*. Bd. 6: *Die Zeit der Zerreißproben (1274–1449)*. Freiburg i. Br. 1991, S. 517–545; Peter Burschel: Der Himmel und die Disziplin. Die nachtridentinische Heiligengesellschaft und ihre Lebensmodelle in modernisierungstheoretischer Perspektive. In: Hartmut Lehmann/Anne-Charlott Trepp (Hg.): *Im Zeichen der Krise. Religiosität im Europa des 17. Jahrhunderts (= Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, Bd. 152)*. Göttingen 1999, S. 575–595; Peter Dinzelsbacher: Heiligkeit als historische Variable. Zur Einleitung. In: Ders./Dieter Bauer (Hg.): *Heiligenverehrung in Geschichte und Gegenwart*. Ostfildern 1990, S. 10–17; populär anschaulich Woodward: Helfer (wie Anm. 20).

³¹ Vgl. Kongregation für die Heiligsprechungsverfahren: *Instruktion* (wie Anm. 4), Art. 31 § 1 und Art. 35 sowie noch ausdrücklich in der alten Geschäftsordnung, Heilige Kongregation für die Heiligsprechungsverfahren: *Regolamento* (wie Anm. 3), Art. 26 § 1.

³² Vgl. Andreas Resch: *Wunder der Seligen 1983–1990*. Innsbruck 1999, S. 1f. Der Band bietet zudem 75 Berichte der Medizinischen Kommission (*Consulta Medica*) der Kongregation für die Heiligsprechungsverfahren. 1409 Wunder aus Vatikanischen Archiven hat Jacalyn Duffin medizinisch untersucht, nachdem sie selbst als medizinische Sachverständige am Verfahren zur Kanonisierung der Kanadierin Marguerite d'Youville beteiligt war. Vgl. Jacalyn Duffin: *Medical Miracles. Doctors, Saints, and Healing in the Modern World*. Oxford 2009; vgl. auch die Ausführungen des langjährigen Mitglieds der Kommission Franco de Rosa: Zum Begriff der Unerklärbarkeit einiger medizinischer Ereignisse. In: *FKTh* 17 (2001), S. 195–203.

³³ Vgl. Sieger: Heiligsprechung (wie Anm. 12), S. 377.

Auch hier hat Papst Benedikt XVI. gegen neuere theologische Anregungen, auf das Erfordernis der Wunder zu verzichten,³⁴ die Notwendigkeit physischer Wunder im Sinne der unerklärlichen Durchbrechung der Naturgesetze unterstrichen. Denn: „Die Wunder versichern uns nicht nur, daß der Diener Gottes im Himmel in Gemeinschaft mit Gott lebt, sondern sie sind auch eine göttliche Bestätigung des Urteils, das die kirchliche Autorität über sein tugendhaftes Leben zum Ausdruck gebracht hat.“³⁵ Bei ihrem Nachweis seien die verschiedenen Wissenschaften zu berücksichtigen. Entscheidend sei aber die theologische Sichtweise, weil nur so das Wunder aus dem Glauben interpretiert werden könne.³⁶

Weg zur Heiligkeit

Der Weg zur Heiligkeit ist mit päpstlichem Sonderrecht gepflastert.³⁷ Papst Johannes Paul II. hat mit der Apostolischen Konstitution „*Divinus perfectionis Magister*“ vom 25. Januar 1983 die Durchführung der Kanonisationsverfahren gänzlich neu geordnet³⁸ und die damals noch „Heilige“ Kongregation für die Heiligsprechungsverfahren³⁹ ermächtigt, konkrete Richtlinien für das Erhebungsverfahren durch die Diözesanbischöfe zu erlassen. Diese ergingen zwei Wochen später am 7. Februar 1983 zusammen mit einem Allgemeinen Dekret zum Vorgehen für

³⁴ Vgl. den Überblick über die Auseinandersetzung ebd., S. 394–405; pointiert Bruno Primetshofer: Die Wunder bei Selig- und Heiligsprechungen. In: *Orientierung* 70 (2006), S. 95f. Er hält die mit einem Wunder verlangte „Unterschrift Gottes“ zur Gewinnung „übernatürlicher“ Sicherheit“ für ebenso obsolet wie das Gottesurteil oder Ordal im strafrechtlichen Kontext.

³⁵ Papst Benedikt XVI.: Schreiben vom 24. April 2006 (wie Anm. 4), S. 399. Kultur- und religionshistorisch ergibt sich vor dem Hintergrund historisch wechselnder Heiligkeitsmodelle „als das einzige allgemeingültige und erkennbare Kriterium [der Heiligkeit] das Wirken von Wundern post mortem“, Dinzelsbacher: Heiligkeit (wie Anm. 30), S. 13. Beispielsweise wurde Fra Juan Macias (1585–1645) 1975 heiliggesprochen, nachdem eine auf seine Fürsprache erfolgte rätselhafte Reiservermehrung 1949 in einer spanischen Armenmensa als Wunder anerkannt worden war, vgl. Stefania Felaca: Die Notwendigkeit der Wunder. Interview mit Michele Di Ruberto, Untersekretär der Kongregation für die Selig- und Heiligsprechungsprozesse: http://www.30giorni.it/articoli_id_3810_l5.htm (letzter Zugriff am 28. 8. 2012); Heilige Kongregation für die Heiligsprechungsverfahren: Dekret vom 4. Oktober 1974 über die Anerkennung eines Wunders. In: AAS 67 (1975), S. 129–132.

³⁶ Vgl. Papst Benedikt XVI.: Schreiben vom 24. April 2006 (wie Anm. 4), S. 399. Auch für die Beurteilung der heroischen Tugenden wird der Primat der theologischen über die historische Sicht geltend gemacht, vgl. Marc Lindeijer: The Canonical Assessment of Sanctity and the Concept of Heroic Virtue. Historical Development and Fundamental Questions. In: *Bijdragen* 66 (2005), S. 65–87, hier: S. 76–87. Für kritische Anfragen vgl. Pierre Delooz: Questions aux théologiens après une enquête sur des miracles. In: *Revue théologique de Louvain* 29 (1998), S. 161–179.

³⁷ Nach c. 1403 § 1 CIC werden „die Verfahren zur Kanonisation der Diener Gottes [...] durch besonderes päpstliches Gesetz geregelt“.

³⁸ Vgl. Anm. 3.

³⁹ Mit der Kurienreform Papst Johannes Pauls II. durch die Apostolische Konstitution „*Pastor Bonus*“ vom 28. Juni 1988 wurde auf die Heiligkeitsschreibung für die Kongregationen verzichtet. Abgedruckt in: AAS 80 (1988), S. 841–912.

schon bei der Kongregation anhängige Fälle. Ihnen folgte am 7. März 1983 eine vom Papst approbierte Geschäftsordnung der Kongregation.⁴⁰

2006 erklärte der amtierende Papst, die Kongregation für die Heiligsprechungsverfahren sähe sich durch gut zwanzigjährige Erfahrung veranlasst, den Diözesanbischöfen detaillierte Richtlinien für die Anwendung des päpstlichen Rechts zu geben.⁴¹ Es schien ihm der Hinweis nötig: Die Erhebungen sollen *seriös*, Durchführung und Studium der Fälle *sorgfältig* und die Forschung nach der geschichtlichen Wahrheit *gründlich* sein.⁴² Eigens betonte der Papst, „daß kein Selig- und Heiligsprechungsprozeß eingeleitet werden kann, wenn ein nachgewiesener Ruf der Heiligkeit fehlt, selbst wenn es sich um Menschen handelt, die sich durch Treue zum Evangelium und besondere kirchliche und soziale Verdienste ausgezeichnet haben.“⁴³ Die Kongregation erließ die so angekündigte Instruktion „Sanctorum Mater“ am 22. Februar 2007.⁴⁴ Als Instruktion kann sie die ihr zugrunde liegenden Gesetze nur erklären und ihre Anwendung näher bestimmen.⁴⁵ Die Diözesanbischöfe sollen auf einer Art normativem Leitstrahl durch das Verfahren geführt werden, um bisherige Unzulänglichkeiten abzustellen.⁴⁶

Das Heiligsprechungsverfahren durchläuft drei Phasen: Der Diözesanbischof *sammelt* Beweise, die Kongregation *prüft* sie und *beurteilt* den Sachverhalt in einer Vorlage für den Papst, der dann *entscheidet*.⁴⁷

Der Bischof lässt sammeln

Initiiert und betrieben wird eine Causa durch den Bittsteller (*actor*), der die moralische und wirtschaftliche Verantwortung trägt,⁴⁸ und durch den von ihm beauf-

⁴⁰ Vgl. Anm. 3. 1984 hat Papst Johannes Paul II. bei der Kongregation ein eigenes Studium eingerichtet, um geeignetes Personal zu qualifizieren und den „Index ac status causarum“ zu redigieren und zu aktualisieren. Vgl. Enrico Venanzi: Lo „Studium“ della Congregazione delle cause dei Santi: sue finalità e sua attività dalla fondazione ad oggi. In: Kongregation für die Heiligsprechungsverfahren (Hg.): *Miscellanea in occasione del IV. centenario della Congregazione della cause dei Santi (1588–1988)*. Vatikanstadt 1988, S. 353–366.

⁴¹ Vgl. Papst Benedikt XVI.: Schreiben vom 24. April 2006 (wie Anm. 4), S. 398.

⁴² Vgl. ebd.

⁴³ Ebd., S. 399.

⁴⁴ Vgl. Anm. 4.

⁴⁵ Vgl. c. 34 §§ 1 und 2 CIC.

⁴⁶ Für diese hatte der in Kanonisationsverfahren als Kirchenanwalt und Bischöflicher Delegat des Erzbistums Madrid erfahrene Ricardo Quintana Bescós auch Defizite der normativen Grundlagen verantwortlich gemacht und nach dem Vorbild der Instruktion „*Dignitas Connubii*“ für die Eheprozesse eine entsprechende Instruktion zur Klärung und Konkretisierung von Unsicherheiten im Kanonisationsverfahren angeregt. Ricardo Quintana Bescós: *La fama de santidad y de martirio hoy. La fama de santidad y de martirio en la Legislación actual*. Vatikanstadt 2006, S. 259–267, hier: S. 267.

⁴⁷ Vgl. Kongregation für die Heiligsprechungsverfahren: Instruktion (wie Anm. 4), Art. 1 § 2; Papst Johannes Paul II.: Konstitution (wie Anm. 3), Nr. 15.

⁴⁸ Vgl. Kongregation für die Heiligsprechungsverfahren: Instruktion (wie Anm. 4), Art. 9–11. Zur Frage der Kosten vgl. Charles Cauty: *Le prix de la sainteté. Canonisation et béatification à Rome*.

tragten Anwalt (*postulator*). Dieser muss Experte in Theologie, kanonischem Recht und in den Gepflogenheiten der Kongregation, gegebenenfalls auch in Geschichte sein.⁴⁹ Er ist für die Abwicklung des Verfahrens bei den Autoritäten der Diözese zuständig und verwaltet die Spenden.⁵⁰

Dem Bittgesuch an den Diözesanbischof, das Verfahren über die Tugenden oder das Martyrium zu eröffnen, ist eine Dokumentation über Vorrecherchen beizufügen. Aus ihr muss die hinreichende Grundlage des Anliegens hervorgehen. Gefordert sind eine Biografie oder wenigstens eine sorgfältige Chronologie über die behaupteten Tugenden beziehungsweise das Martyrium sowie über den Ruf des Martyriums oder der Heiligkeit (*fama sanctitatis*) zu Lebzeiten und danach. Aufzuzeigen ist auch der Ruf der Wundertätigkeit (*fama signorum*).⁵¹ Das bedeutet: Menschen haben den Kandidaten in Lebensschwierigkeiten um Hilfe angerufen und sie erfahren. Der wunderbare Charakter dieser Erhörungen kann „aber nicht sicher bewiesen werden“, sie haben „also nicht denselben Wert und dieselbe Aussagekraft wie ein bewiesenes Wunder“.⁵² Gleichwohl sind sie – wie die Wunder – „Ausdruck der Verehrung und des Vertrauens der Gläubigen“ in den Kandidaten und für dessen Heiligkeit „eine Bestätigung Gottes“. Schließlich stärken sie das Vertrauen auf die Hilfe des Verehrten, ohne das keine Anrufungen erfolgen und ohne die es wiederum nicht zu Wundern kommt.⁵³ Vorzulegen sind außerdem beglaubigte Kopien aller publizierten oder verbreiteten Schriften⁵⁴ sowie eine Liste von Zeugen oder Texten, gleichgültig ob für oder gegen den erforderlichen Ruf des Dieners Gottes.⁵⁵

Dem getrennt zu stellenden Antrag auf die Einleitung des Verfahrens über ein behauptetes Wunder⁵⁶ sind beizugeben: eine Schilderung der Besonderheiten des Falls, eine Zeugenliste sowie alle relevanten Dokumente, bei Heilungen auch alle medizinischen Unterlagen wie Krankenberichte, Befunde, Laboruntersuchungen.⁵⁷

In: *Praxis juridique et religion* 3 (1986), S. 217–224; Sieger: Heiligsprechung (wie Anm. 12), S. 277–280, S. 409f.

⁴⁹ Letzteres ist in den sogenannten *causae antiquae* der Fall, in denen es – anders als in den *causae recentiores* – keine lebenden Zeugen mehr gibt, sondern die gesamte Dokumentation anhand geschichtlicher Quellen erfolgen muss; vgl. Kongregation für die Heiligsprechungsverfahren: Instruktion (wie Anm. 4), Art. 28–30.

⁵⁰ Vgl. ebd., Art. 12–19.

⁵¹ Vgl. ebd., Art. 7f.

⁵² Sieger: Heiligsprechung (wie Anm. 12), S. 393.

⁵³ Vgl. ebd.

⁵⁴ Vgl. Kongregation für die Heiligsprechungsverfahren: Instruktion (wie Anm. 4), Art. 37 Nr. 2. Anders als in der zu konkretisierenden Norm (Heilige Kongregation für die Heiligsprechungsverfahren: *Normae* (wie Anm. 3), Art. 10 Nr. 2) ist hier nicht nur von „omnia scripta edita“ die Rede, sondern von „vel [scripta] vulgata“. Dadurch sind nicht nur Veröffentlichungen mit internationaler Standardbuchnummer (ISBN), sondern auch als graue Literatur verbreitete Schriften einbezogen. Diese Konkretisierung durch die Instruktion ist eine erweiternde Interpretation.

⁵⁵ Vgl. Kongregation für die Heiligsprechungsverfahren: Instruktion (wie Anm. 4), Art. 37 Nr. 3.

⁵⁶ Vgl. Heilige Kongregation für die Heiligsprechungsverfahren: *Normae* (wie Anm. 3), Art. 32.

⁵⁷ Vgl. Kongregation für die Heiligsprechungsverfahren: Instruktion (wie Anm. 4), Art. 38.

Erscheint dem Bischof die Causa solide fundiert, kann er das Verfahren einleiten.⁵⁸ Darin werden Urkunden und Zeugenaussagen als Beweismittel gesammelt.⁵⁹ Mindestens zwei theologische Gutachter prüfen unter Vor- und Nacheid⁶⁰ anonym, ob in den von dem oder über den Diener Gottes (wie der Verstorbene von der Eröffnung des Verfahrens an genannt wird⁶¹) veröffentlichten und unveröffentlichten Schriften etwas gegen den Glauben oder die guten Sitten verstößt.⁶² Sie beurteilen außerdem seine Persönlichkeit und Spiritualität.⁶³ Orthodoxie und Orthopraxis gehören zusammen. Vereidigte Gutachter historischer Hilfswissenschaften und der Archivkunde sammeln und dokumentieren gegebenenfalls alle übrigen irgendwie die Causa betreffenden Dokumente, beurteilen diese nach Echtheit und Wert und auf dieser Grundlage ebenfalls die Persönlichkeit und Spiritualität des Dieners Gottes.⁶⁴ Sollten ihnen theologische oder moralische Schwierigkeiten auffallen, müssen sie diese dem Bischof melden.⁶⁵ Der kann die theologischen Gutachter um ihr Urteil bitten.⁶⁶ Die Gutachter werden als amtliche Zeugen unter Eid vernommen.⁶⁷

Der Kirchenanwalt erhält das gesamte bis dahin angefallene Material (Gesuch und Beweise) und erstellt auf dieser Grundlage die Fragenkataloge (*Interrogatorien*) für die Zeugenvernehmung.⁶⁸ Zum Nachweis einer Wunderheilung sollen die behandelnden Ärzte der geheilten Person vernommen werden.⁶⁹ Bereits zur Erstellung des Fragenkatalogs für ihre Vernehmung werden der Gutachter und ein Experte hinzugezogen.⁷⁰ Die geheilte Person muss zudem von zwei anderen Ärzten unabhängig voneinander untersucht werden, die ihr Gutachten zu den Akten geben. Auch sie müssen als Amtszeugen einvernommen werden.⁷¹

Abschließend muss der Bischof oder sein Delegierter die „*Declaratio super non cultu*“ abgeben, das heißt die amtliche Erklärung, dass die Dekrete Papst Urbans III. eingehalten wurden und weder am Grab des Gottesdieners noch in seinem Wohn- und/oder Sterberaum noch anderswo eine verbotene liturgische Verehrung stattgefunden hat.⁷² Auch Feierlichkeiten oder Lobreden in Kirchen sind verboten und darüber hinaus alles, was den Eindruck erwecken könnte, es bestünde schon Gewissheit in der Sache.⁷³

⁵⁸ Vgl. ebd., Art. 40 § 1.

⁵⁹ Vgl. ebd., Einleitung.

⁶⁰ Zum Vor- und Nacheid vgl. ebd., Art. 63 und 65 § 2; zur Anonymität vgl. ebd., Art. 63 § 1.

⁶¹ Vgl. ebd., Art. 4 § 2.

⁶² Vgl. ebd., Art. 64 § 2.

⁶³ Vgl. ebd., Art. 64 § 3.

⁶⁴ Vgl. ebd., Art. 68–70.

⁶⁵ Vgl. ebd., Art. 74.

⁶⁶ Vgl. ebd.

⁶⁷ Vgl. ebd., Art. 76.

⁶⁸ Vgl. ebd., Art. 78.

⁶⁹ Vgl. ebd., Art. 107f.

⁷⁰ Vgl. ebd., Art. 81.

⁷¹ Vgl. ebd., Art. 109f.

⁷² Vgl. ebd., Art. 117–119.

⁷³ Vgl. Heilige Kongregation für die Heiligsprechungsverfahren: *Normae* (wie Anm. 3), Nr. 36.

Um zu prüfen, ob die Beweislage ergänzt werden soll, gehen die Akten an Kirchenanwalt und Postulator (Offenlegung der Akten). Ersterer kann weitere Untersuchungen fordern, letzterer diese empfehlen.⁷⁴

Hat der Bischof die Beweissammlung abgeschlossen, sind schließlich auf sicherem Wege⁷⁵ zwei getreue Kopien der Gesamtakten versiegelt bei der Kongregation einzureichen. Der Untersuchungsführer (Bischof oder Delegierter) muss der Sendung ein Schreiben über die Glaubwürdigkeit der Zeugen, über die Rechtmäßigkeit der Akten sowie mit Hinweisen auf bedeutsame Punkte beifügen, die in der römischen Phase des Verfahrens weiter untersucht werden sollten. Der Bischof muss in einer Schlusserklärung den Inhalt der Umschläge bestätigen und den Abschluss des Erhebungsverfahrens erklären.⁷⁶

Die Kongregation prüft und beurteilt

Der Kern des Verfahrens⁷⁷ bei der Kongregation besteht darin, dass unter Leitung eines für den jeweiligen Fall bestimmten Relators der Kongregation in Zusammenarbeit mit dem Postulator ein Schriftsatz (*positio*) erstellt wird.⁷⁸ Er besteht aus einer kritischen Vorstellung der Causa durch den Relator, gegebenenfalls mit Hinweisen auf etwaige Hindernisse,⁷⁹ einer allgemeinen Einführung mit Kurzprofil zu Lebensdaten und Bedeutung des Kandidaten für Gesellschaft und Kirche seiner und der heutigen Zeit, der *informatio* über die Causa sowie mit Quellen und Kriterien der *positio*, einem aus den Akten belegten biografischen Profil des Gottesdieners und der Grundlage der *fama sanctitatis* beziehungsweise des Martyriums. Danach folgt das *Summarium testium* mit einer Zusammenstellung der wichtigsten Aussagen und mit Charakterisierungen der Zeugen sowie Stellungnahmen zu den Schriften des Gottesdieners und etwaige Gutachten.⁸⁰

⁷⁴ Vgl. Kongregation für die Heiligsprechungsverfahren: Instruktion (wie Anm. 4), Art. 121 f.

⁷⁵ Als Beispiele werden die persönliche Aushändigung oder die Diplomatenpost des Heiligen Stuhls genannt, vgl. ebd., Art. 140.

⁷⁶ Vgl. ebd., Art. 124–150.

⁷⁷ Vgl. zum Gesamtverlauf bei der Kongregation: Sieger: Heiligsprechung (wie Anm. 12), S. 334–357; insbesondere zur Arbeit der Konsultoren vgl. Willi Henkel: Die kuriale Praxis der Selig- und Heiligsprechung unter Johannes Paul II. In: Ludwig Mödl/Stefan Samerski (Hg.): Global-Player der Kirche? Heilige und Heiligsprechung im universalen Verkündigungsauftrag. Würzburg 2006, S. 293–320, hier: S. 294–304.

⁷⁸ Vgl. Papst Johannes Paul II.: Konstitution (wie Anm. 3), Nr. 7,1 und Nr. 13,2; Kongregation für die Heiligsprechungsverfahren: Regolamento (wie Anm. 3), Art. 9 § 1. Criscuolo u. a.: Cause (wie Anm. 6), S. 217 f., zeigen als gegenwärtige Praxis an, dass die Erstellung der *positiones* über die heroischen Tugenden und das Martyrium vom Kollegium der Relatoren geleitet wird, die über die Wunder durch den Untersekretär der Kongregation.

⁷⁹ Vgl. ebd., Art. 61 § 1 und Art. 63 Nr. 1.

⁸⁰ Vgl. Kongregation für die Heiligsprechungsverfahren: Regolamento (wie Anm. 3), Art. 63 Nr. 3–5; vgl. auch die Strukturschemata für *positiones* über heroisch Tugendhafte wie Märtyrer bei Criscuolo u. a.: Cause (wie Anm. 6), S. 222–241.

Der *praelatus theologus*, wie der Glaubensanwalt in diesen Verfahren heißt,⁸¹ fordert von den bestellten Theologenkonsultoren ein begründetes Votum zur *positio* an und hat selbst eines abzugeben.⁸² Gegebenenfalls werden zuvor Voten der beratenden Historiker/Archivare eingeholt.⁸³ Schließlich stimmen die Theologenkonsultoren unter dem Vorsitz des hier ebenfalls stimmberechtigten Glaubensanwalts ab. Bei Zweidrittelmehrheit der affirmativen Voten gilt die Causa als angenommen. Ist mehr als ein Drittel dagegen, ist sie abgelehnt. Stimmt die einfache Mehrheit für eine Aufschiebung, müssen die Kardinäle und Bischöfe der Kongregation über mögliche Ergänzungen entscheiden. Andernfalls wird die Causa archiviert.⁸⁴

Im Fall der Annahme geht das Material mit dem Schlussbericht des *praelatus theologus* an die Versammlung der Kongregationsmitglieder (Kardinäle und Bischöfe).⁸⁵ Stimmt sie zu, berichtet der Kardinalpräfekt dem Papst über das Ergebnis.⁸⁶ Zum Nachweis des erforderlichen Wunders wird analog vorgegangen.⁸⁷

Der Papst entscheidet

Wenn der Papst will, ordnet er bei der regelmäßigen Audienz die Veröffentlichung des Dekrets über den heroischen Tugendgrad oder das Martyrium an. Hat der Papst mit der vorausgegangenen Seligsprechung die begrenzte⁸⁸ liturgische Verehrung (Messe und Stundengebet) erlaubt und wurde ein weiteres Wunder anerkannt, kann er mit der feierlichen Kanonisation einen weiteren Gläubigen als Heiligen in das himmlische Melderegister aufnehmen und damit die liturgische Verehrung für die gesamte Kirche anordnen.⁸⁹

⁸¹ Vgl. Papst Johannes Paul II.: Konstitution (wie Anm. 3), Nr. 10.

⁸² Vgl. Kongregation für die Heiligsprechungsverfahren: Regolamento (wie Anm. 3), Art. 7 Nr. 1 und Art. 73–78.

⁸³ Vgl. ebd., Art. 71f.

⁸⁴ Vgl. ebd., Art. 77; Schulz: Heiligsprechungsverfahren (wie Anm. 3), S. 126f.

⁸⁵ Vgl. Kongregation für die Heiligsprechungsverfahren: Regolamento (wie Anm. 3), Art. 79 sowie Art. 7 Nr. 2.

⁸⁶ Vgl. ebd., Art. 79 § 2.

⁸⁷ Vgl. ebd., Art. 80–87; vgl. auch Luc Marie Lalanne: La procédure *Super Praesumpto Miro* en lien avec une cause de béatification et canonisation. In: L'année canonique 52 (2010), S. 383–407.

⁸⁸ Vgl. Sieger: Heiligsprechung (wie Anm. 12), S. 412: „Der Kult darf aber nur an den vom Gesetz vorgesehenen Orten und auf der vom Gesetz vorgesehenen Weise geschehen. Er ist nur erlaubt und kann nur für bestimmte Orte von der kirchlichen Autorität vorgeschrieben werden. Außerdem dürfen Seligen nicht alle Kultakte zuteilwerden. Es dürfen z.B. ohne besondere Erlaubnis des Hl. Stuhls keine Kirchen oder Kapellen auf ihren Titel geweiht und sie dürfen nicht zu Patronen gewählt werden.“

⁸⁹ Ausnahmsweise kann der Papst dies auch für einen nicht kanonisierten Heiligen ohne formales Urteil, ohne Prozess und ohne eigene Feier der Heiligsprechung tun, wenn eine sehr alte und legitime Verehrung besteht, deren Grundlage (heroische Tugend, Martyrium, Wunder) historisch gut dokumentiert ist, der ungebrochene Ruf von Gnadenerweisen besteht und eine besondere Bedeutung des Heiligen für die Kirche gegeben ist. Die Anordnung geschieht durch ein gesamtkirchlich verbindliches Dekret, das dem Heiligen die gleiche Verehrung sichert wie den

Sancti „von oben“

Wo der Geist weht

Alle Heiligkeit wird vom Heiligen Geist bewirkt und kommt insoweit von „ganz oben“. Der Geist weht bekanntermaßen, wo er will (Joh 3,8). Er kann grundsätzlich jeden Katholiken befähigen, seiner allgemeinen Berufung zur Heiligkeit in vollkommener Weise gerecht zu werden, er kann besondere Charismen verleihen und dies auch mit der Durchbrechung von Naturgesetzen bestätigen. Ob und wo der Heilige Geist geweht hat, entscheidet in der römisch-katholischen Kirche allein das hierarchische Lehramt, das bedeutet in der Regel und auch bei der Heiligsprechung der Papst. Auch hier spiegelt sich die hierarchische Struktur der Kirche in der Geltungshierarchie der innerkirchlichen Zeugnisse.⁹⁰

Hierarchische Kontrolle der Heiligenmehrung und -ehrung

Die in der Mitte des 2. Jahrhunderts spontan entstandene Märtyrerverehrung gelangte bereits zwischen dem 3. und 6. Jahrhundert unter die Kontrolle der Bischöfe. Sie verbanden Grab und Altar durch die Überführung von Reliquien. Sie entprivatisierten die Märtyrerverehrung durch ihre Einbeziehung in die bischöfliche Liturgie und die Zurückdrängung privater Gedenkfestmahle. Zudem lösten sie die bisherigen (Laien-)Patrone der Kulte ab.⁹¹ Die Entwicklung der Heiligenverehrung spiegelt so früh die der kirchlichen Leitung. Das Engagement der Bischöfe ist verglichen worden mit einem „Elektriker, der ein veraltetes Leitungssystem neu verlegt: Mehr Kraftstrom konnte nur durch stärkere, besser isolierte Kabel zum Bischof als dem Leiter der Gemeinde fließen.“⁹² Es begann die lange Periode der bischöflichen oder (lokal)synodalen Heiligsprechung. Sie geschah durch die

kanonisierten Heiligen – daher die Bezeichnung „*canonizatio aequipollens*“; vgl. Sieger: Heiligsprechung (wie Anm. 12), S. 140, Anm. 611. Vgl. auch Fabijan Veraja: Heiligsprechung. Kommentar zur Gesetzgebung und Anleitung für die Praxis. Innsbruck 1998, S. 94. Veraja sieht darin „die Extremform einer echten Kanonisation“, „d. h. ein endgültiges Urteil des Papstes über die Heiligkeit des Dieners Gottes“. Aktuelles Beispiel ist das Dekret Papst Benedikts XVI. zur Heiligsprechung Hildegards von Bingen vom 10. 5. 2012, das noch nicht amtlich publiziert, aber im Internet zugänglich ist unter: <http://www.abtei-st-hildegard.de/?p=2908> (letzter Zugriff am 28. 8. 2012). Vgl. dazu Mirja Kutzer: Projektionsfläche Hildegard. Annäherungen an eine mittelalterliche Visionärin. In: HerKorr 66 (2012), S. 294–298.

⁹⁰ Zum wechselseitigen Erhellungsverhältnis von *communio hierarchica* und *communicatio hierarchica* vgl. grundsätzlich Norbert Lüdecke: Kommunikationskontrolle zum Heil. Sinn, Nutzen und Ausübung der Zensur nach römisch-katholischem Selbstverständnis. In: RoJKG 28 (2009), S. 67–98, hier: S. 67–71.

⁹¹ Vgl. Peter Brown: Die Heiligenverehrung. Ihre Entstehung und Funktion in der lateinischen Christenheit. Leipzig 1991, S. 14–55. Dort heißt es: Der Heilige war jetzt „der *patronus*, der unsichtbare himmlische Begleiter jenes Patronats, das greifbar auf Erden vom Bischof ausgeübt wurde“. Ebd., S. 48.

⁹² Ebd., S. 45.

Überführung (*translatio*) oder Erhebung (*elevatio*) der Reliquien beziehungsweise deren Billigung. Seit 993 sind parallel Kanonisationen unter lokal initiiertem Beistand der Päpste belegt, bevor Papst Gregor IX. im „Liber extra“ 1234 dem Papst die Billigung aller Kanonisationen *de iure* reservierte. Die unmittelbaren praktischen Folgen waren gering, ein besonderes Interesse der Päpste an Heiligsprechungen oder konzertierter Durchsetzung ihres Vorbehalts ist nicht festzustellen.⁹³

Das änderte sich nach dem Konzil von Trient. Zunächst hatte Papst Sixtus V. 1588 im Zuge seiner Kurienreform auch die Ritenkongregation errichtet, zu deren Arbeitsschwerpunkten zunehmend die Verfahren zur Heiligsprechung gehörten. Wichtiger war aber, dass sich die Heilige Inquisition für die nachtridentinisch zunehmenden Heiligsprechungsbitten interessierte. 1625 kehrte sie per Dekret das bisherige Prinzip „Keine Heiligsprechung ohne Verehrung“ um und verbot jede öffentliche Verehrung ohne vorherige Erlaubnis des Papstes, außer sie bestehe seit mindestens einhundert Jahren. Um die Befolgung ihres Dekrets abzusichern, formulierte sie 1634 jenes Breve Papst Urbans VIII., wonach ein Verfahren erst begonnen wurde, nachdem in einem eigenen Prozess „super non cultu“ die Einhaltung der Offiziums-Dekrete nachgewiesen war.⁹⁴ Gegen eine als ausufernd bewertete Frömmigkeit und die Tendenz „Jedem seinen Heiligen“ wurden die präventive Frömmigkeitskontrolle und die Möglichkeit der Selektion der Kandidaten eingeführt und sanktioniert.⁹⁵ Damit war aus der frühen klerikal-episkopalen Kontrolle des Heiligenkults eine primatiale geworden.

⁹³ Vgl. Stephan Weiss: P päpstliche Heilige des 10. bis 13. Jahrhunderts – Heilige zweiter Klasse? Mit einem Exkurs: Die Urkunde Alexanders III. für den schwedischen König – Intention und Wirkung. In: Mödl/Samerski (Hg.): Global-Player (wie Anm. 77), S. 21–66. Für das zunächst vorwiegend lokale Interesse an päpstlichen Kanonisationen sieht er drei Hauptmotive: 1. Die Päpste wurden zunächst als oberste Richter bei umstrittenen Heiligsprechungen angerufen. 2. Bei aus politischen Motiven an der Römischen Kurie betriebenen Heiligsprechungen konnte die päpstliche Kanonisation eine breitere, überregionale Verehrung versprechen. 3. Für die Kanonisation der Heiligen der durch Exemtion papstunmittelbaren Orden war der Papst zuständig. Auch gab es zunächst keinen speziellen Prozessstypus für Kanonisationen. Auf sie wurde vielmehr das Inventar des zeitgenössischen römisch-kanonischen Prozesses angewendet, wie Thomas Wetzstein gezeigt hat. Thomas Wetzstein: Heilige vor Gericht. Das Kanonisationsverfahren im europäischen Spätmittelalter. Köln/Weimar/Wien 2004, zusammenfassend: S. 500–513.

⁹⁴ Vgl. zur Entwicklung Sieger: Heiligsprechung (wie Anm. 12), S. 83–113; detailliert Miguel Gotor: La riforma dei processi di canonizzazione dalle carte del Sant'Uffizio (1588–1642). In: Accademia Nazionale dei Lincei (Hg.): L'inquisizione e gli storici, un cantiere aperto. Tavola rotunda nell'ambito della conferenza annual della ricerca, Roma, 24–25 giugno 1999 (= Atti dei convegni di Lincei, Bd. 162). Rom 2000, S. 279–288.

⁹⁵ Vgl. Gotor: Riforma (wie Anm. 94), S. 280. Gotor sieht in der Konsequenz kirchlich „kanonisierte Heiligkeit“ und gesellschaftlich gelebte Charismen weiter auseinanderfallen. Die gesellschaftliche „Heiligkeit“ finde sich nicht in den Archiven und Satzungen des Offiziums, sondern im Staub der vielen kleinen Lokalarhive. Dort sei die Kulturgeschichte zu erforschen, nicht in der deformierten Kontrollgeschichte einer Institution; vgl. ebd., S. 287f. Vgl. auch Elena Bonora: „I beati del Papa“. Note su politica e religione in età posttridentina. In: Rivista di storia del cristianesimo 1 (2004), S. 405–414. Für die faktische Verehrung vgl. zudem Peter Dinzelbacher: Heilig-

Entsprechend unterliegen auch heute die Kriterien der Heiligkeit primatial-lehramtlicher Fest- und Auslegung, ist ihr Nachweis primatial normiert, wird ihr Vorliegen vom unfehlbaren Lehramt des Papstes festgestellt.⁹⁶ Es zeigt sich: Die Geschichte der Entstehung, Stabilisierung und Zentralisierung der römisch-katholischen Ständekirche lässt sich auch im Ekklesiolekt der Heiligenmehrung erzählen.

Glaubenssinn unter Führung des Lehramts

Heiligsprechungen werden oft als Beleg für die Bedeutung des *sensus fidei* der Gläubigen genannt.⁹⁷ Zutreffend geschieht dies aber nur, solange der Eindruck vermieden wird, es ginge dabei um eine Art plebiszitärer Instanz im Gegenüber zur Hierarchie. Der Glaubenssinn des Gottesvolkes ist katho-logisch wie nach der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils immer der eines hierarchisch unter dem Papst und seinen Bischofsbeamten⁹⁸ strukturierten Volkes. Nur unter Einschluss und unter der Führung des Lehramts ist der Glaubenssinn untrüglich (Lumen Gentium 12).⁹⁹

keitsmodelle zwischen Mittelalter und früher Neuzeit. In: Ders.: Körper und Frömmigkeit in der mittelalterlichen Mentalitätsgeschichte. Paderborn u. a. 2007, S. 259–280.

⁹⁶ Vgl. im Sinne dieses hierarchischen Gefälles Papst Johannes Paul II.: Konstitution (wie Anm. 3), Einleitung. Dies ist kein „ekklesiologisches Defizit“, wie Sieger: Heiligsprechung (wie Anm. 12), S. 10, Anm. 34, meint, sondern stimmige römisch-katholische Ekklesio-Logik.

⁹⁷ Vgl. z.B. ebd., S. 225–229, über die *fama sanctitatis* als Ausdruck des Glaubenssinns der Gläubigen.

⁹⁸ Vgl. die Bündelung des Verhältnisses zwischen Papst und Diözesanbischöfen im Begriff des „päpstlichen Beamten“ bei Georg Bier: Die Rechtsstellung des Diözesanbischofs nach dem Codex Iuris Canonici von 1983 (= Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft, Bd. 32). Würzburg 2001, S. 376; Norbert Lüdecke/Georg Bier: Das römisch-katholische Kirchenrecht. Eine Einführung. Stuttgart 2012, S. 113–129.

⁹⁹ Vgl. Georg Bier: Wir sind Kirche. Der Glaubenssinn des Gottesvolkes in kirchenrechtlicher Sicht. In: Dominicus M. Meier u. a. (Hg.): Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils in Theologie und Kirchenrecht heute. Festschrift für Klaus Lüdicke zur Vollendung seines 65. Lebensjahres (= Beihefte zum Münsterischen Kommentar, Bd. 55). Essen 2008, S. 73–97. Dem entspricht die Erfolglosigkeit der vielfachen Proteste gegen die am 3. 9. 2000 vollzogene Seligsprechung Papst Pius IX. Vgl. dazu etwa: Kirchenhistoriker gegen Seligsprechung von Pius IX. In: Katholische Nachrichten-Agentur. Basisdienst, 20. 6. 2000; die von der Arbeitsgemeinschaft der Kirchenhistoriker im deutschen Sprachraum auf ihrer Vollversammlung in Innsbruck am 13. Juni 2000 einstimmig verabschiedete Erklärung; Josef Wohlmuth/Gottfried Bitter/Albert Gerhards/Frank-Lothar Hossfeld: Verehren werden wir ihn nicht! Stellungnahme zur geplanten Seligsprechung von Papst Pius IX. In: Katholische Nachrichten-Agentur. „Aktueller Dienst“, 17. 8. 2000; „Zur geplanten Seligsprechung von Papst Pius IX.“ Stellungnahme von CONCILIUM. In: Concilium 36 (2000), S. 369f. Vgl. weitere Beispiele mit Entgegnungen bei Bruno Gherardini: Pio IX. – una parola chiara. In: Divinitas 44 (2001), S. 91–108. Mit einer kürzeren Fassung hatte dieser Konsultor der Heiligsprechungskongregation bereits im L'Osservatore Romano, Nr. 197, 26. 8. 2000, S. 4, also jenem Presseorgan, das seine Aufgabe als Dienst für die Anliegen des Papstes und als Zusammenarbeit mit den Dikasterien der Römischen Kurie versteht (vgl. Annuario Pontificio per l'anno 2008. Vatikanstadt 2008, S. 1931), Gelegenheit zu einer ausführlichen Kritik an der Erklärung der Kirchenhistoriker erhalten.

Natürlich steht am Anfang oft¹⁰⁰ das soziale Phänomen einer spezifischen kollektiven Wahrnehmungserinnerung an einen verstorbenen Katholiken.¹⁰¹ Ihre Bedeutung ist rein initial, informativ und fördernd. Ob und was sie für die Heiligsprechung gilt, wird bereits in der Sammlungsphase des Verfahrens hierarchisch überprüft.¹⁰²

- Vor der Eröffnung des Verfahrens muss der Bischof prüfen, ob das vom Postulator Dokumentierte eine „echte“ *fama* ist, das heißt spontan und nicht künstlich, etwa aus materiellen oder spirituellen Motiven hervorgerufen, und getragen von im Urteil des Bischofs glaubwürdigen, das heißt ehrenhaften, bedeutsamen und auch durch sittliche Lebensführung qualifizierten Personen,¹⁰³ ob sie zeitlich beständig und dauerhaft ist, also nicht nur sporadisch und mit Unterbrechungen besteht, bei einem wesentlichen Teil des Gottesvolkes im Lebens- und Wirkungskreis des Kandidaten verbreitet ist und zu einer angemessenen, aber nicht liturgischen Verehrung und Anrufung geführt hat.¹⁰⁴
- Die Eröffnung des Verfahrens muss der Bischof bekannt geben (Aushang in der Bischofskirche oder Publikation im Amtsblatt) und die Gläubigen auffordern,

¹⁰⁰ Papst Johannes Paul II. hat sich bei seinen Begegnungen mit Bischöfen anlässlich seiner Reisen oder der Rechenschaftsbesuche (Ad-Limina-Besuche) der Bischöfe in Rom nach Heiligkeitskandidaten erkundigt und auch bestimmte Typen (z.B. Ehepaare) gewünscht und so die Aufmerksamkeit gelenkt; vgl. Henkel: Praxis (wie Anm. 77), S. 294f. Für die keineswegs „von unten“ angestoßenen Bewegungen zur Kanonisierung der ersten Engländer mit John Fisher und Thomas Morus vgl. John Davies: A Cult from Above: The Cause for Canonisation of John Fisher and Thomas More. In: *Recusant History* 28 (2007), S. 458–474.

¹⁰¹ Vgl. Pierre Delooz: Die Heiligsprechung und ihre soziale Verwendung. In: *Concilium* 15 (1979), S. 571–577, hier: S. 572. Um überhaupt in Entscheidungsnähe zu kommen und die amtlichen Kriterien zu erfüllen, sei die „Hilfe einer Pressure Group, die ihrerseits über hinreichend Spezialisten, Zeit und Mittel verfügt“, erforderlich, klassisch etwa Ordensgemeinschaften, vgl. ebd., S. 574, heute auch sogenannter geistlichen Bewegungen, vgl. etwa für den Gründer des Opus Dei Woodward: Helfer (wie Anm. 20), S. 480–488 sowie Peter Hertel: Schleichende Übernahme. Josemaría Escrivá, sein Opus Dei und die Macht im Vatikan. Oberursel 2005, S. 55–64, S. 149. Elke Pahud de Mortanges: Irre – Gauklerin – Heilige? Inszenierung und Instrumentalisierung frommer Frauen im Katholizismus des 19. Jahrhunderts. In: *SZRKG* 100 (2006), S. 203–225, zeigt anschaulich, wie schon die Heiligkeitskandidatur entschieden werden kann durch „die Zeitumstände und vor allem die zeitgenössischen Rezeptions- und Interpretationsprozesse“, davon, „ob die Seherin respektive stigmatisierte Jungfrau bereit war, die Deutungshoheit über ihre Person und das damit verbundene Geschehen abzugeben; sodann wer die Deutungshoheit an sich reißen und sie auch öffentlich durchsetzen konnte – die Medizin, die Justiz oder eine ‚prämodernen‘ Mentalitäten zugewandte kirchliche ‚peer group‘“. Zitat: ebd., S. 223.

¹⁰² Vgl. Jean-Michel Fabre: Le rôle de l'évêque diocésain dans les causes de canonisation. In: *L'Année Canonique* 44 (2002), S. 91–100. Für die Phase der Beweissammlung haben die Kompetenzen des Diözesanbischofs in der Tat im Vergleich zu älterem Recht zugenommen. Das Verhältnis von Primat und Episkopat bleibt dadurch unangetastet. Kein Bischof kann gegen den Papst einen Heiligkeitskandidaten durchsetzen oder verhindern.

¹⁰³ Vgl. c. 1572 n. 1 CIC.

¹⁰⁴ Vgl. Kongregation für die Heiligsprechungsverfahren: Instruktion (wie Anm. 4), Art. 7f und 40 § 1 sowie S. 229 mit Anm. 72 in diesem Beitrag zur erforderlichen „*Declaratio super non cultu*“.

nützliche Angaben über die Causa zu machen.¹⁰⁵ Was inwiefern nützlich ist, entscheidet der Bischof.¹⁰⁶

- Er kann die Zahl der Zeugen begrenzen¹⁰⁷ oder erweitern.¹⁰⁸
- Er prüft die Eignung aller Verfahrensbeteiligten und lässt sie zu.¹⁰⁹
- Er muss eine Zeugeneinschätzung an die Kongregation liefern.¹¹⁰

Der Hierarchie obliegt es damit, Anlass zu nehmen und Relevanz zu verleihen. Gläubige haben das Recht, den Hirten vor allem geistliche Anliegen zu eröffnen.¹¹¹ Im Heiligsprechungsverfahren gibt es zudem das Recht auf Prüfung des Anliegens und auf eine Antwort des Hirten, denn zur Ablehnung des Verfahrens braucht es ein begründetes Dekret des Bischofs.¹¹² Ein Recht auf Heiligsprechung oder Einleitung eines Verfahrens oder ein Veto gegen eine beabsichtigte Heiligsprechung gibt es nicht.¹¹³

Nach allgemeinem Recht können Hierarchen Laien, die sie für geeignet halten, für kirchliche Ämter und Aufgaben sowie als Gehilfen wie Gutachter und Konsultoren heranziehen.¹¹⁴ Entsprechend können Laien, Männer und Frauen, auch im Heiligsprechungsverfahren mit einer Aufgabe betraut und zum Aktor, Postulator, Notar und Kopist, Gutachter und Konsultor bestellt werden. Verfahrensführung und -kontrolle bleiben indes in Priesterhand,¹¹⁵ die Beurteilung bei der Kongregation obliegt Kardinälen und anderen Bischöfen, die Entscheidung allein dem Papst.¹¹⁶ Es gilt: Die übrigen Gläubigen fungieren als Heiligkeitsdetektoren.

¹⁰⁵ Vgl. Kongregation für die Heiligsprechungsverfahren: Instruktion (wie Anm. 4), Art. 43 § 3.

¹⁰⁶ Zur Eröffnungs- und Abschlusssitzung des Verfahrens auf Bistumsebene können Gläubige eingeladen werden; vgl. ebd., Art. 85 § 3 und Art. 143 § 3.

¹⁰⁷ Vgl. ebd., Art. 97.

¹⁰⁸ Vgl. ebd., Art. 143 § 1.

¹⁰⁹ Vgl. ebd., Art. 11 § 2 (Aktor), Art. 13 § 1 (Postulator), Art. 47 § 2 und Art. 48 § 1 (Offizielle, d. h. Bischöflicher Delegierter, Kirchenanwalt, Notar, Gutachter).

¹¹⁰ Vgl. ebd., Art. 147 § 2.

¹¹¹ Vgl. c. 212 § 2 CIC.

¹¹² Vgl. Kongregation für die Heiligsprechungsverfahren: Instruktion (wie Anm. 4), Art. 40 § 2.

¹¹³ Dem entspricht die im katholischen Sinne alternativlos loyale Haltung eines Katholiken angesichts einer unerwünschten Heiligsprechung, wie sie im Falle Edith Steins von Hans Hermann Henrix exemplarisch formuliert wurde: „Ich hoffte also auf die Vermeidung einer katholisch-jüdischen Belastung durch eine Heiligsprechung Edith Steins. Nun ist es aber anders gekommen. Was bleibt einem katholischen Theologen, der dem christlich-jüdischen Dialog verpflichtet ist, in einer solchen Situation? Nach besten Kräften einen Dolmetschdienst zu leisten, vor allem die kirchliche Verehrungspraxis aufmerksam zu begleiten und dafür einzutreten, daß die jüdischen Sorgen nicht aus dem Blick geraten, z. B. die Sorge, durch die Verehrungspraxis komme es zur ‚Katholisierung‘ der Schoa.“ In: Hans Hermann Henrix/Edna Brocke: Zur Heiligsprechung Edith Steins. Ein Briefwechsel. In: Kirche und Israel 14 (1999), S. 54–67, hier: S. 61.

¹¹⁴ Vgl. c. 228 CIC.

¹¹⁵ Vgl. Heilige Kongregation für die Heiligsprechungsverfahren: Normae (wie Anm. 3), Art. 6 a und b; Kongregation für die Heiligsprechungsverfahren: Instruktion (wie Anm. 4), Art. 54, Art. 57, Art. 86 § 2 und Art. 143 § 2.

¹¹⁶ Vgl. Georg Gänswein: „Das ist es, was Gott will. Eure Heiligung“. Anmerkungen zum Selig- und Heiligsprechungsverfahren. In: Winfried Aymans u. a. (Hg.): *Iudicare Inter Fideles*. Festschrift für Karl-Theodor Geringer zum 65. Geburtstag. St. Ottilien 2002, S. 93–108, hier: S. 107.

Ob ihr „Ausschlag“ einen wertvollen Fund anzeigt oder ein Fehlalarm war, entscheidet die Hierarchie, in letzter Instanz der Papst.¹¹⁷

Politik der Heiligsprechung

Ausweislich der Kanonisierungsformel verkündet der Papst Heiligsprechungen nicht nur „zu Ehren der heiligen und unteilbaren Dreifaltigkeit“, sondern auch „zur Erhöhung des katholischen Glaubens und zum Wachstum des christlichen Lebens“.¹¹⁸ Deshalb muss der Diözesanbischof vor Annahme des Gesuchs die kirchliche Bedeutung der Causa sicherstellen¹¹⁹ und – wie erwähnt – die Meinung der Bischofskonferenz über die Opportunität einholen.¹²⁰ Dies illustriert eine weitere obrigkeitliche Eigenart der Heiligsprechung: Nicht jedes heilige Leben wird zur Ehre der Altäre erhoben, sondern nur jenes, von dem die Kirche einen spirituellen Nutzen für die Gläubigen erwartet, klassisch nach dem Grobraster der Verdienste um die Kirchenlehre, die Mission oder in bestimmten Bereichen des religiösen Lebens, wie Glaubensstärkung oder Papstergebenheit, aktuell eher nach dem Kriterium einer zeitgemäßen Heiligkeit. In einer als (Un-)Kultur des Todes, der Euthanasie, des Alkohols und der Drogen, des Niedergangs der Familie und der Genmanipulation empfundenen Zeit wird empfohlen, die Kandidatensuche auf medizinische und soziale Handlungsfelder sowie auf Familienväter und -mütter zu konzentrieren.¹²¹ Der Postulator darf sich nicht als Interessenvertreter einer *pressure group* verstehen, sondern muss im obersten Interesse der Kirche handeln und auch Hinderliches mitteilen.¹²² Und schließlich wird dem Bischof empfohlen, der Kongregation vor Beginn des Verfahrens die kirchliche Bedeutung der Causa darzulegen und ihr *Nihil obstat* einzuholen.¹²³ Berichtet wird, manchmal erteile sie es einfach, bisweilen weise sie auf zu lösende Schwierigkeiten hin oder erkläre ein unüberwindbares Hindernis.¹²⁴

¹¹⁷ Einen interessanten Hinweis auf die Bedeutung des Theologumenons von der Kollegialität der Bischöfe gibt die Pflicht des Bischofs, nach der Annahme des Gesuchs die Meinung der Bischofskonferenz darüber einzuholen, ob die Einleitung des Verfahrens zweckmäßig ist. Dies muss deshalb in einer gemeinsamen Sitzung geschehen, weil dadurch die Kollegialität besser zum Ausdruck kommt; vgl. Kongregation für die Heiligsprechungsverfahren: Instruktion (wie Anm. 4), Art. 42 § 1. Gutiérrez: Studi (wie Anm. 21), S. 207, klärt zutreffend, dass es hier um die affektive Kollegialität geht, d. h. nicht um gemeinsames Entscheiden, sondern um das Gespräch unter Kollegen. Vgl. zum Verständnis der bischöflichen Kollegialität Bier: Rechtsstellung (wie Anm. 98), S. 338–350.

¹¹⁸ Vgl. etwa Papst Johannes Paul II.: Dekret über die Heiligsprechung von Josemaría Escrivá de Balaguer vom 6. Oktober 2002. In: AAS 95 (2003), S. 745–747; Papst Benedikt XVI.: Dekret über die Heiligsprechung von Francisco Coll y Guitart vom 11. Oktober 2009. In: AAS 103 (2011), S. 247–250, hier: S. 249.

¹¹⁹ Vgl. Papst Johannes Paul II.: Konstitution (wie Anm. 3), Nr. 2, 1; Heilige Kongregation für die Heiligsprechungsverfahren: Normae (wie Anm. 3), Nr. 3b; Kongregation für die Heiligsprechungsverfahren: Instruktion (wie Anm. 4), Art. 8 § 2.

¹²⁰ Vgl. ebd., Art. 41 § 1 und Art. 89 Nr. 6.

¹²¹ Vgl. Misztal: Cause (wie Anm. 3), S. 269–271.

¹²² Vgl. Kongregation für die Heiligsprechungsverfahren: Instruktion (wie Anm. 4), Art. 17 § 3.

¹²³ Vgl. ebd., Art. 45f.

¹²⁴ Vgl. Sieger: Heiligsprechung (wie Anm. 12), S. 307.

Es zeigt sich glaubens- und ekklesio-konform: Die Heiligen kommen auch kirchlich „von oben“. Die Heiligsprechung ist ein Akt primatialer und damit absolut souveräner Regulation und Dezision.¹²⁵ Der Papst kann auch dann, wenn ihm ein Diener Gottes empfohlen wurde und er an dessen Martyrium oder heroischer Tugendhaftigkeit keinen Zweifel hat, aus Gründen der Kirchenräson davon absehen, ihn im Buch der Heiligen zu registrieren. Kirchenheilige sind Papstheilige.

Funktionen der Heiligsprechung

Papst Johannes Paul II. hat das Verfahren zur Heiligsprechung in den ersten Jahren seines Pontifikats reformiert und fast doppelt so oft Heiligsprechungen vorgenommen wie alle seine Vorgänger seit der päpstlichen Reservation zusammen (482 Heiligsprechungen, 1338 Seligsprechungen). Sein Nachfolger Benedikt XVI. führte diese Praxis weiter.¹²⁶ Das geschähe nicht, wären Heiligsprechungen für die Kirche nutzlos. In der Tat eröffnen sie der Kirche vielfältige Chancen.

Frömmigkeitschancen

In religionssoziologischer Sicht halten Heiligsprechungen Symbolmaterial bereit, das die Möglichkeiten zur Interaktion mit der Transzendenz erweitert. Im 19. Jahrhundert gehörte die Pflege der Heiligenverehrung zum amtskirchlichen Strategiereservoir, um verlorenes Terrain in der Massenbindung durch gezielte Mobilisierung religiösen Potentials der Mitglieder wieder gutzumachen. Personalisierung und Veranschaulichung popularisieren abstrakte Heilig-

¹²⁵ Als der damalige englische Journalist und spätere Rabbi James Baaden in einem Schreiben an die Kongregation für die Heiligsprechungsverfahren anmahnte, Edith Stein sei nicht als Katholikin und damit wegen ihres Glaubens, sondern als Jüdin deportiert und getötet worden, habe der Relator der Causa Stein, Ambrosius Eszer, ihm u. a. geantwortet, die Kirche sei „souverän“ in ihren Entscheidungen über Glaubens- und Sittenangelegenheiten und billige daher „keine Einmischungen von außen“. Vgl. James Baaden: A question of martyrdom. In: The Tablet, 31. 1. 1987, S. 107f., hier: S. 108. Auch Aimone: Qualifikation (wie Anm. 6), S. 494 und S. 498, betont den völlig freien Willensakt des Papstes. Allerdings ist diese Ungebundenheit nicht deshalb keine Willkür, weil „der ganze Entscheidungsprozeß doch eher ein kollegiales Verfahren“ sei (ebd., S. 495), denn das ist er gerade nicht. Das Verfahren dient nur dem Nachweis der Voraussetzungen für die souveräne Entscheidung des Papstes. Nicht willkürlich ist sie, weil der Papst auch in der Ausübung seines Amtes an das göttliche Recht gebunden ist. Der religionssoziologisch wohl einzigartige rechtliche Organisationsgrad der römisch-katholischen Kirche spiegelt sich im Alleinstellungsmerkmal zentraler Heiligkeitsfeststellung; vgl. Beinert: Heiliger (wie Anm. 8), S. 671.

¹²⁶ 2007 wies der Apostolische Stuhl als bemerkenswert aus, dass Papst Benedikt XVI. in wenig mehr als zweieinhalb Jahren seines Pontifikats mit 577 Selig- und Heiligsprechungen etwa ein Drittel des Ertrags von 27 Regierungsjahren seines Vorgängers erreicht hatte (vgl. http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/csaints/documents/rc_con_csaints_doc_20080218_conf-sanctorum-mater_it.html#STATISTICHE_DELLE_BEATIFICAZIONI_E_DELLE_CANONIZZAZIONI; letzter Zugriff am 28. 8. 2012). Den größten Anteil nimmt allerdings die Massenseligspredung der 498 Märtyrer des spanischen Bürgerkriegs (1936–1939) am 28. 10. 2007 ein; vgl. hierzu: L'Osservatore Romano, Nr. 248, 29./30. 10. 2007, S. 6f.

keit.¹²⁷ Auch nach heutigem amtlichem Selbstverständnis können die katholischen Gläubigen unter anderem in der Heiligenverehrung ihrer Rechtspflicht nachkommen, „je nach ihrer eigenen Stellung [...] ein heiliges Leben zu führen sowie das Wachstum der Kirche und ihre ständige Heiligung zu fördern“.¹²⁸ Sie sollen der in der Taufe geschenkten Teilhabe an der wahren, wenngleich „unvollkommenen Heiligkeit“ der Kirche, des „heiligen Volkes Gottes“ (Lumen Gentium 48), der im Glaubensbekenntnis bekannten „Gemeinschaft der Heiligen“ und ihrer „Heiligungsaufgabe“ (Buch IV des CIC) bestmöglich gerecht werden. Alltägliche Mittel der Heiligung (Lobpreis Gottes und Öffnung für die Heiligung durch Gott) sind das Gebet, Buß- und Caritaswerke sowie die Volksfrömmigkeit als private Handlungen in der Kirche. Auf besondere Weise wird die Heiligungsaufgabe erfüllt in der Liturgie, das heißt in den öffentlichen, von der Autorität gebilligten und in ihrem Namen und Auftrag (*deputatio* durch Taufe und gegebenenfalls kirchliche Beauftragung) vollzogenen Handlungen der Kirche (*cultus publicus*).¹²⁹ Dazu zählen die Heiligen-, Bilder- und Reliquienverehrung, die eigens empfohlen werden.¹³⁰ Nicht nur am Hochfest Allerheiligen¹³¹ und an Heiligengedenk- und Festtagen prägen Heilige die Messe und das Stundengebet, gegebenenfalls ergänzt durch volksfromme Formen wie Prozessionen und Benediktionen (zum Beispiel Blasiussegen). Sie kommen in jeder Eucharistiefeier vor, das alte amtliche und schlichte Bittgebet der Allerheiligenlitanei soll gepflegt werden, jeder Altar soll eine Reliquie eines Heiligen enthalten.¹³² Die Heiligen vermehren durch ihre Werke und Fürbitten jenen Kirchenschatz, aus dem die Kirche kraft ihrer Binde- und Lösegewalt via Ablass Sündenstrafen erlassen und so den Aufenthalt der Armen Seelen im Fegefeuer verkürzen kann.¹³³ Auch die volksfromme Heiligenverehrung wird amtlich gefördert und zugleich kontrolliert.¹³⁴

¹²⁷ Vgl. Michael N. Ebertz: Die Organisierung von Massenreligiosität im 19. Jahrhundert. Soziologische Aspekte der Frömmigkeitsforschung. In: Jahrbuch für Volkskunde 1 (1978), S. 38–72, hier: S. 59–64.

¹²⁸ C. 210 CIC.

¹²⁹ Vgl. c. 834 § 2 CIC.

¹³⁰ Vgl. cc. 1186–1190 CIC.

¹³¹ Vgl. c. 1246 CIC.

¹³² Vgl. c. 1237 § 1 CIC.

¹³³ Vgl. Peter Christoph Düren: Der Ablass in Lehre und Praxis. Die vollkommenen Ablässe der katholischen Kirche. Buttenwiesen 2000, S. 13–44. Zur Kritik vgl. Reinhard Brandt: Lasst ab vom Ablass. Ein evangelisches Plädoyer. Göttingen 2008.

¹³⁴ Vgl. Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung: Direktorium (wie Anm. 9); vgl. dazu Kurt Küppers: Liturgie und Volksfrömmigkeit. Zur Vorgeschichte und Bedeutung des Direktoriums von 2002. In: Liturgisches Jahrbuch 53 (2003), S. 142–165. In soziologischer Sicht kann sich darin zeigen, wie die religiöse Elite ihre nachkonziliare Skepsis und Distanz zur – sich hartnäckig haltenden – Volksreligiosität abbaut und sich mit ihr wie im 19. Jahrhundert kontrollierend verbündet. Die damals mehr dem populären Milieu entstammende Priesterschaft sah in der Volksfrömmigkeit keine falsche Religion mehr – wie zuvor Reformation und Gegenreformation –, sondern „eine Verlängerung der offiziellen Religion und [...] ein natürliches Milieu für deren Rekrutierung und Verlängerung“, Philippe Ariès: Zur Geschichte populärer Religion. In: Michael N. Ebertz/Franz Schultheis (Hg.): Volksfrömmigkeit in Europa. Beiträge zur Soziologie populärer Religiosität aus 14 Ländern. München 1986, S. 204–211, hier: S. 208. Es war die

Liturgie ist Darstellung der Kirche¹³⁵ als *communio hierarchica*. Wie etwa im inszenatorischen Setting jeder Eucharistiefeier die nach Standeszugehörigkeit und Geschlecht verschiedene *participatio actiosa* in Kleidung, Gesten, Raumaufteilung und -nutzung (*spacing*) und Redeteilen identitätsstützend vor Augen geführt wird,¹³⁶ so erweist sich auch der Lobpreis Gottes in der Verehrung der vom Papst gekürten *sancti* „von oben“ als je gleichzeitige Affirmation der Papstkirche.

Leitbildsteuerung

Die Souveränität des Papstes bei der Heiligenauswahl bietet die Chance der Leitbildsteuerung.¹³⁷ Welche Heiligkeitsmodelle favorisiert werden, welche Tugenden

gleiche Epoche, in der der Priester zum „souveränen Verwalter des Übernatürlichen“ aufstieg; vgl. ebd., S. 209. Eine positivere Einschätzung der sogenannten Volksfrömmigkeit in jüngeren amtlichen Stellungnahmen stellt auch fest Francesco Sportelli: *Lineamenti della religiosità popolare nel magisterio postconciliare della Sede Apostolica e delle collegialità episcopali*. In: *Ricerche di storia sociale e religiosa* 38 (2009), S. 175–189, hier: S. 188f. Zur Konturierung des Forschungsgegenstands vgl. Michael N. Ebertz/Franz Schultheis: Einleitung: Populäre Religiosität. In: Dies. (Hg.): *Volksfrömmigkeit*, S. 11–52; zur nötigen Differenzierung der „Interpretations- und Ordnungskategorie“ „Volksfrömmigkeit“ Andreas Holzem: „Volksfrömmigkeit“. Zur Verabschiedung eines Begriffs. In: *ThQ* 182 (2002), S. 258–270.

¹³⁵ Vgl. etwa cc. 837 § 1, 840 CIC.

¹³⁶ Vgl. Norbert Lüdecke: Feiern nach Kirchenrecht. Kanonistische Bemerkungen zum Verhältnis von Liturgie und Ekklesiologie. In: *Jahrbuch für Biblische Theologie* 18 (2003), S. 395–456, besonders: S. 422–456 sowie ders./Georg Bier: *Kirchenrecht* (wie Anm. 98), S. 191–205.

¹³⁷ In der Entscheidung, ob ein konkreter Lebensweg besonders evangeliumsgemäß war und daher vorbildhaft ist, konkretisiert sich der Anspruch der Kirche, näherhin des Papstes, „die Welt geistlich zu leiten und zu kontrollieren“, so Ludwig Mödl/Stefan Samerski: Einleitung. In: Dies. (Hg.): *Global-Player* (wie Anm. 77), S. 11–18, hier: S. 12. Zur unterschiedlichen Funktionalisierung der Heiligen in Recht und Staatssymbolik vor der Reformation vgl. Hans-Jürgen Becker: *Der Heilige und das Recht*. In: Jürgen Petersohn (Hg.): *Politik und Heiligenverehrung im Hochmittelalter* (= *Vorträge und Forschungen*, Bd. 17). Sigmaringen 1994, S. 53–70. Burschel: *Himmel* (wie Anm. 30), sieht in den zentral entworfenen Lebensmodellen nach dem Konzil von Trient modernisierungsspezifische Trends wirksam. Unter den „alten“ Heiligen jene aus dem unmittelbaren Lebensumfeld Jesu zu fördern (wie etwa neben Maria und Josef vor allem Anna, Johanna, Maria Magdalena), weil ihnen der beste Fürbitterfolg unterstellt wurde, sei nicht nur Auswirkung der tridentinischen anti-reformatorischen Betonung, die Anrufung von Heiligen um Fürbitte sei glaubens- und christusverträglich. Vielmehr zeige sich darin auch eine zeitgeistige Rationalisierung der Frömmigkeit, vgl. ebd., S. 583–585. Die offizielle Distanz zu Heiligenkollektiven entspreche der Aufwertung des Individuums; vgl. ebd., S. 586–589. Für die neuen Heiligen zeige sich exemplarisch an den sogenannten Reformheiligen (Karl Borromäus, Teresa von Avila, Ignatius von Loyola, Philipp Neri und Franz von Sales) die Durchsetzung des Lebensmodells der „*vita activa*“, die durch Zweckrationalität und Selbstdisziplin charakterisiert war“; ebd., S. 595; Hervorhebung im Original.

¹³⁸ 1988 hat Papst Johannes Paul II. den Seligsprechungsprozess für den Dominikaner Marie-Joseph Lagrange eröffnet. Der berühmte Exeget und Begründer der „*École biblique et archéologique Française*“ in Jerusalem gilt als vorbildhaft in der Kombination von exegetischem Engagement mit Gehorsam und Demut gegenüber dem zensierenden Lehramt. Bereits Augustin Bea sah ihn als Beleg für die zeitgenössisch heilsame Wirkung der Exegetenkontrolle durch die Päpstliche Bibelkommission; vgl. dazu Klaus Unterburger: *Gefahren, die der Kirche drohen. Eine Denkschrift des Jesuiten Augustinus Bea aus dem Jahr 1926 über den deutschen Katholizismus* (= *Quellen und Studien zur neueren Theologiegeschichte*, Bd. 10). Regensburg 2011, S. 45f. Zu den Beanstandun-

(Demut, Gehorsam¹³⁸), Doktrinen¹³⁹ (zu Wesen und Aufgabe der Frau,¹⁴⁰ Lebens-

gen und Disziplinierungen Lagranges, insbesondere unter Papst Pius X., vgl. Bernard Montagnes: Marie-Joseph Lagrange. Une biographie critique. Paris 2004, S. 115–263, besonders: S. 231–263. Einen Einblick in die persönlichen Konfliktlagen bietet Lagranges Briefwechsel mit seinem Oberen, vgl. Bernard Montagnes (Hg.): *Exégèse et obéissance. Correspondance Cormier-Lagrange (1904–1916)* (= *Etudes Bibliques Nouvelle Série*, Bd. 11). Paris 1989. Zur wissenschaftsgeschichtlichen Einordnung vgl. Hans-Josef Klauck: Die katholische neutestamentliche Exegese zwischen Vatikanum I und Vatikanum II. In: Ders.: *Religion und Gesellschaft im frühen Christentum. Neutestamentliche Studien* (= *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament*, Bd. 152). Tübingen 2003, S. 394–420. Zur heutigen Sicherstellung Lehramtskonformer Exegese vgl. exemplarisch Norbert Lüdecke: Vom Lehramt zur Heiligen Schrift. Kanonistische Fallskizze zur Exegetenkontrolle. In: Ulrich Busse/Michael Reichardt/Michael Theobald (Hg.): *Erinnerung an Jesus. Kontinuität und Diskontinuität in der neutestamentlichen Überlieferung*. Festschrift für Rudolf Hoppe zum 65. Geburtstag (= *Bonner Biblische Beiträge*, Bd. 166). Göttingen 2011, S. 501–525.

¹³⁹ Die Heiligen gelten als „lebendige Theologie“. An ihnen zeige sich die christliche Integrität, in der die rechte Lehre die Person nährt und die Person zur lebenden Doktrin wird; vgl. Angelo Kardinal Amato: Homilie vom 9. Mai 2009 zum 40jährigen Bestehen der Kongregation für die Heiligsprechungsverfahren. In: 40° dell’Istituzione della Congregazione delle Cause dei Santi. Vatikanstadt 2009, S. 21–26, hier: S. 22. So seien sie auch die eigentlichen Exegeten des Gotteswortes und glaubwürdige Verteidiger der Kirche; vgl. ebd., S. 25.

¹⁴⁰ Vgl. Emma Fattorini: Der Kampf gegen die Modernität: Die Seligsprechung der Armida Barelli als Spiegelbild der Kirche in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. In: Mödl/Samerski (Hg.): *Global-Player* (wie Anm. 77), S. 214–244, hier: S. 241–243. Dazu zeigte diese Führungspersönlichkeit der Katholischen Aktion Italiens und Gründerin der Bewegung „Weibliche Jugend“ („Giuventù femminile“) Papstergebenheit („Sie lebte nur mit dem Papst und für den Papst“; ebd., S. 223), Sinn für zentralistischen und autoritären Führungsstil (ebd., S. 223) sowie die Gabe, die (weltliche) soziale Trennung der Frauen in der Organisation zu bestätigen und zu nutzen, sie aber durch die Betonung der Gemeinsamkeit in Kirchenzugehörigkeit und -engagement (geistlich) zu unterlaufen (ebd., S. 233). Auch Mutter Teresa verkörpert die „Ideale von ‚wahrer‘ selbstloser Mütterlichkeit und ein Rollenbild für die Frau als aufopferungsvolle Dienerin“; vgl. Reinhold Bernhardt: *Dornenkrone als Heiligenschein: Mutter Teresa*. In: Helga Kuhlmann (Hg.): *Fehlbare Vorbilder in Bibel, Christentum und Kirche. Von Engeln, Propheten und Heiligen bis zu Päpsten und Bischöfinnen* (= *Theologie in der Öffentlichkeit*, Bd. 2). Berlin 2010, S. 183–196, hier: S. 185. Vgl. auch Papst Johannes Paul II.: Predigt zur Seligsprechung von Mutter Teresa am 19. Oktober 2003. In: AAS 96 (2004), S. 141–143. Zur Kritik vgl. Bernhardt: *Dornenkrone*, S. 186–194, sowie bereits früher Werner Fischer: *Mutter Teresa. Ein Heiligkeitsmodell kritisch betrachtet*. München 1985.

¹⁴¹ 2004 hat Papst Johannes Paul II. Gianna Beretta Molla (1922–1963) heiliggesprochen. Sie hatte, mit 39 Jahren schwanger und an Krebs erkrankt, entschieden, ihr Kind nicht abzutreiben und Untersuchungen abzulehnen, die das Kind in Gefahr hätten bringen können. Sie starb eine Woche nach der Geburt ihrer Tochter: Vgl. das Kanonisationsdekret vom 16. 5. 2004. In: AAS 97 (2005), S. 9–12.

¹⁴² Vgl. etwa Maria Goretti, die als Heilige der Reinheit und Jungfräulichkeit gilt. Zur Propagierung der kirchlichen Sexualmoral und der Häuslichkeit der Frau vgl. Papst Pius XII.: Ansprache vom 28. April 1947. In: AAS 39 (1947), S. 352–358. Vgl. auch Angelo Kardinal Amato: Ein außerordentliches und universales Ereignis. In: *L’Osservatore Romano*. Die Vatikanzeitung in deutscher Sprache, Nr. 19, 13. 5. 2011, S. 9. Er ermuntert, die Zeit bis zur Heiligsprechung des seligen Papstes Johannes Paul II. zur Nachahmung zu nutzen: „Ich denke konkret an den Einsatz, um dem ideologischen Atheismus entgegenzuwirken und vor allem dem praktischen Atheismus, der heute ganze Nationen und die einzelnen Getauften betrifft. Ich meine die Gleichgültigkeit und den ethischen Relativismus, in dem Phänomene wie Abtreibung, Euthanasie, unkontrollierte Genmanipulation und Empfängnisverhütung ihre Wurzel haben. Papst Johannes Paul II. hat uns stets dazu aufgerufen, das ungeborene Leben zu verteidigen und anzunehmen. Die Seligsprechung des Papstes muß diese Auswirkungen haben.“

schutz,¹⁴¹ Sexualmoral¹⁴²), religions-¹⁴³ oder konfessionspolitische¹⁴⁴ Aspekte,

¹⁴³ Zur pastoralen Bedeutung der Heiligsprechung Edith Steins vgl. etwa Ludwig Mödl: Das pastorale Interesse an Heiligen heute. In: Ders./Samerski (Hg.): *Global-Player* (wie Anm. 77), S. 321–338, hier: S. 331: „In einer öffentlichen Meinung, die geneigt ist, den Christen der vorigen Generation viel Schuld an den Greueltaten des Naziterrors zuzuschreiben, kann deutlich gemacht werden, dass Judentum und Christentum in enger Verwandtschaft zueinander stehen und dass die den Juden (auch von Christen und im Namen des Christentums) angetanen Leiden irgendwie auch das neutestamentliche Gottesvolk trifft [sic!].“ Zu den Divergenzen zwischen katholischer und jüdischer Erinnerungskultur vgl. Friedrich Georg Friedmann: *Not Like That! On the Beatification of Edith Stein*. In: Waltraud Herbstrith (Hg.): *Never Forget. Christian and Jewish Perspectives on Edith Stein*. Washington 1998, S. 109–120; Leonore Siegele-Wenschkewitz: *Heiligsprechung und Selbstkritik. Plädoyer für ein angemessenes Gedenken an Edith Stein*. In: *Kirchliche Zeitgeschichte* 13 (2000), S. 45–58. Zum Einbau der Heiligsprechung des spanischen Inquisitors Pedro de Arbués in das politische Programm Papst Pius IX. gegen Juden, Liberale und Freimaurer, vgl. Stefan Samerski: *Selig- und Heiligsprechung in der Katholischen Kirche 1740–1870* (= *Münchener Kirchenhistorische Studien*, Bd. 10). Stuttgart 2002, S. 156–169.

¹⁴⁴ Gerhard Ludwig Müller, der frühere Bischof von Regensburg und Vorsitzende der Ökumenekommission der Deutschen Bischofskonferenz und neue Präfekt der Kongregation für die Glaubenslehre, hat die Konversion John Henry Newmans als vorbildhaft gewürdigt: „Newman hatte mit guten Gründen die Theorie abgelehnt, wonach die anglikanische Kirche einen Mittelweg gehe zwischen Katholizismus und Protestantismus und dass man sich mit der Spaltung der Christenheit pragmatisch abfinden könne mit der Vorstellung, es handle sich um mehrere Zweige an dem einen Baum der Kirche. Man kann aber die Mehrzahl der existierenden Gemeinschaften nicht als Teilverwirklichung der einen Kirche Christi ausgeben, weil die Kirche Christi unteilbar ist und diese Unteilbarkeit, die sich in der sichtbaren Gestalt ihrer Einheit im Glauben, im sakramentalen Leben und der apostolischen Verfassung ausdrückt, unverfügbar zu Ihrem Wesen gehört. Das Ziel der ökumenischen Bewegung ist demgemäß nicht eine von Menschen gemachte Fusion kirchlicher Teilverbände, sondern die Wiederherstellung der vollen Communio im Glauben und der Bischöfe als Nachfolger der Apostel, wie sie seit Anfang an und kontinuierlich geschichtlich realisiert ist in der Kirche, die ‚vom Nachfolger Petri und von den Bischöfen der Gemeinschaft mit ihm geleitet werden‘ [...] Weil die sichtbare sakramentale Kirche und die unsichtbare Gemeinschaft der Glaubenden unlösbar zusammen gehören, musste Newman die Frage stellen, welche unter den jetzt gegebenen empirischen christlichen Gemeinschaften zurecht den Anspruch auf die Identität des Glaubensbekenntnisses und die geschichtliche Kontinuität erheben kann. Er verstand seine Konversion nicht als einen Wechsel von einer Christlichen Konfession zu einer anderen. [...] Er ging den Schritt, weil er im Glauben und Gewissen die volle Identität der Kirche Christi mit der sichtbaren katholischen Kirche erkannte.“ Gerhard Ludwig Müller: „Denn der Erlöser hat sein Werk nicht halb getan“. John Henry Newman und seine Entdeckung der einen Kirche Jesu Christi. In: *Die Tagespost. Katholische Zeitung für Politik, Gesellschaft und Kultur*. Forum, Dezember 2000, S. 1f. Vgl. zur entsprechenden amtlichen Doktrin Norbert Lüdecke: *Die kirchenrechtliche Relevanz der „subsistit in“-Formel. Ein kanonistischer Ökumenebaustein*. In: Rüdiger Althaus u. a. (Hg.): *Kirchenrecht und Theologie im Leben der Kirche. Festschrift für Heinrich J. F. Reinhardt* (= Beihefte zum Münsterischen Kommentar, Bd. 50). Essen 2007, S. 279–309. Papst Benedikt XVI. hat Newman am 19. 9. 2010 seliggesprochen und am 15. 1. 2011 zum Patron des Personalordinariats „Unserer Lieben Frau von Walsingham“ bestimmt, das für die aus der anglikanischen kirchlichen Gemeinschaft zur römisch-katholischen Kirche konvertierten Gruppen errichtet wurde; vgl. Papst Benedikt XVI.: *Predigt vom 19. September 2010 bei der Eucharistiefeier zur Seligsprechung in Birmingham*. In: *AAS* 102 (2010), S. 620–623; Kongregation für die Glaubenslehre: *Dekret vom 15. Januar 2011*. In: *AAS* 103 (2011), S. 129–132, hier: Nr. 14. Als Gedenktag ist der 9. Oktober, der Tag seiner Konversion zur katholischen Kirche, festgelegt worden (Prot. N. 735/10/L). Vgl. zudem Georg Bier: *Die Apostolische Konstitution „Anglicanorum Coetibus“ und die Ergänzenden Normen der Kongregation für die Glaubenslehre*. In: *Cristianesimo nella Storia* 32 (2011), S. 443–478.

„Typen“ (Laien,¹⁴⁵ Missionare¹⁴⁶) und Gruppierungen¹⁴⁷ durch vorbildhafte Verkörperungen unterstützt werden, entscheidet der Papst.¹⁴⁸

Medienchancen

Die Heiligsprechungsfeierlichkeiten sind fester und vermehrt nachgefragter wie angebotener Bestandteil des katholischen Event-Spektrums.¹⁴⁹ Feierlicher primatialer Akt, tausende Pilger und „begeisterter Applaus [...] vom Petersplatz bis zur Engelsburg“ sowie die Fahrt mit dem Papa-Mobil durch die Menge können dazu gehören¹⁵⁰ und finden entsprechend Medieninteresse und promemoriale Aufbe-

¹⁴⁵ Vgl. Papst Johannes Paul II.: Nachsynodales Apostolisches Schreiben „Christifideles laici“ vom 30. Dezember 1988. In: AAS 81 (1989), S. 393–521 (dt.: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 87), hier: Nr. 17; ders.: Apostolisches Schreiben „Tertio millennio adveniente“ vom 10. November 1994. In: AAS 87 (1995), S. 5–41 (dt.: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 119), hier: Nr. 37; vgl. dazu auch Ulrich Nersinger: Der Wunsch des Papstes nach verheirateten Seligen und Heiligen. In: INTAMS Review 4 (1998), S. 249–251.

¹⁴⁶ Vgl. Henkel: Praxis (wie Anm. 77), S. 309f. Für die kuriale Propagierung des neuen Heiligentypus des „Märtyrer-Missionars“ zum Zwecke der Stärkung des Missionswesens, das im 19. Jahrhundert dem europäischen Imperialismus folgte und ein weltkirchliches Bewusstsein entstehen ließ, vgl. Stefan Samerski: Kanonisation und Identität – wie die Kurie die „Katholizität“ der Kirche entdeckte. In: Ders./Mödl (Hg.): Global-Player (wie Anm. 77), S. 152–177.

¹⁴⁷ Auch Sieger: Heiligsprechung (wie Anm. 12), S. 415, betont die große Bedeutung einer Heiligsprechung für die interessierte Gruppe. Vgl. entsprechend selbstbewusst Ernst Burkhardt: Ein neuer Meister des geistlichen Lebens. Herausforderungen der Heiligsprechung Escrivás an die Spirituelle Theologie. In: FKTh 19 (2003), S. 39–49, hier: S. 47: „Mit der Heiligsprechung des Gründers ertönt nun ein Signal, das die Spirituelle Theologie nicht überhören kann. Der neue Heilige ist nicht bloß einer der vielen, die in unseren Tagen, den Fügungen der Vorsehung entsprechend, von der Kirche zur Ehre der Altäre erhoben wurden. Josemaría Escrivá gehört zu den großen Gründergestalten der Christenheit, und seine universale Bedeutung hängt eng mit seiner Lehre von der allgemeinen Berufung zur Heiligkeit zusammen – und mit der ‚Praxis‘ des Strebens nach der christlichen Vollkommenheit durch die Heiligung der Berufs- und Familienpflichten, die er im unerschütterlichen Bewußtsein, einem göttlichen Auftrag zu entsprechen, durch die Gründung des Opus Dei in die Wege geleitet und schon zu Lebzeiten zu einer erstaunlichen Blüte geführt hat.“

¹⁴⁸ Vgl. auch Ennio Apeciti: L'evoluzione storica delle procedure ecclesiastiche di canonizzazione. In: Quaderni di diritto ecclesiale 15 (2002), S. 57–90, hier: S. 77–79; vgl. auch die viel zitierte Formulierung von Christian Duquoc: Heiligkeitsmodelle. In: Concilium 15 (1979), S. 559–563, hier: S. 563: „Der offizielle Himmel spiegelt die Interessen der irdischen Kirche wider.“ Zum politischen Einsatz der Josefsfrömmigkeit vgl. Gottfried Korff: Heiligenverehrung und soziale Frage. Zur Ideologisierung der populären Frömmigkeit im späten 19. Jahrhundert. In: Günter Wiegmann (Hg.): Kultureller Wandel im 19. Jahrhundert. Verhandlungen des 18. Deutschen Volkskunde-Kongresses in Trier vom 13.–18. September 1971 (= Studien zum Wandel von Gesellschaft und Bildung im Neunzehnten Jahrhundert, Bd. 5). Göttingen 1973, S. 102–111.

¹⁴⁹ Vgl. Mödl: Interesse (wie Anm. 143), S. 324. Wurden früher nur die Bischöfe Italiens zur Kanonisationsfeier eingeladen, begann Papst Pius IX. 1862 damit, die Bischöfe der ganzen Welt einzuladen. Zusammen mit Pilgermassen aus aller Herren Länder entstand so eine Manifestation „nach außen gelebte[r] Universalität“; vgl. Samerski: Kanonisation (wie Anm. 146), S. 173–176.

¹⁵⁰ Vgl. etwa die Selbstdarstellung des Opus Dei zur Heiligsprechung seines Gründers, Escrivá de Balaguer: „Die Feier der Heiligsprechung fand am 6. Oktober um zehn Uhr morgens statt.

reitung.¹⁵¹ Die Kirche erkennt das Mobilisierungspotential des Massenphänomens „Wundergläubigkeit“ und überlässt es nicht außer- und innerkirchlichen Konkurrenten.¹⁵² Wie Weltjugendtage¹⁵³ und Eucharistische Weltkongresse zeigt sich die Heiligsprechung als „legitimatorische[r] Event, der auf der – medial vermittelten – Bühne der Weltgesellschaft einen ganz bestimmten Typus der Religion, nämlich die papstzentrierte *communio hierarchica* der römisch-katholischen ‚Priesterkirche‘ repräsentiert“¹⁵⁴ – Repräsentation vor der Öffentlichkeit statt durch die Öffentlichkeit.¹⁵⁵

[...] Das ‚Amen‘ der versammelten Gläubigen bekräftigte den Heiligsprechungsakt, und begeisterter Applaus erhob sich vom Petersplatz bis zur Engelsburg. Nach der Messe fuhr der Papst in Begleitung des Prälaten des Opus Dei über den Petersplatz und durch die Via delle Conciliazione und winkte den Gläubigen zu. Dabei segnete er Dutzende von kleinen Kindern und küßte sie auf die Stirn.“ (<http://www.de.josemariaescriva.info/artikel/die-heiligsprechung>; letzter Zugriff am 28.8.2012).

¹⁵¹ So gab die Spanische Bischofskonferenz ein eigenes Album zu den 498 Märtyrern des spanischen Bürgerkriegs heraus, die am 28. Oktober 2007 seliggesprochen wurden. Vgl. Conferencia Episcopal Espana (Hg.): *Beatificación de 498 mártires del siglo XX en España*: album. Madrid 2007; vgl. auch: CD con los Himnos en honor a los mártires del siglo XX en España. Madrid 2007 und Oficina para las Causas de los Santos (Hg.): DVD *Beatificación de 498 mártires del siglo XX en España*. Madrid 2008.

¹⁵² Vgl. Michael N. Ebertz: „Das Rosenwunder der heiligen Elisabeth erscheint uns sinnvoll“. Zauber und Wunder in der Soziologie Max Webers. In: Werner H. Ritter/Michaela Albrecht (Hg.): *Zeichen und Wunder. Interdisziplinäre Zugänge* (= Biblisch-theologische Schwerpunkte, Bd. 31). Göttingen 2007, S. 185–202, hier: S. 198–200. Den Wunderglauben präsent und die Hoheit über seine Deutung zu halten, ist umso nachvollziehbarer und dringlicher, wo sich an ihm nicht „Detailfragen“ entscheiden, „sondern [...] das Ganze: [...] Sein oder Nichtsein des Christentums“; François Reckinger: *Wenn Tote wieder leben. Wunder: Zeichen Gottes oder PSI?* Aschaffenburg 1995, S. 169.

¹⁵³ Vgl. Michael N. Ebertz: *Transzendenz im Augenblick. Über die „Eventisierung“ des Religiösen – dargestellt am Beispiel der Katholischen Weltjugendtage*. In: Winfried Gebhardt/Ronald Hitzler/Michaela Pfadenhauer (Hg.): *Events. Soziologie des Außergewöhnlichen* (= Erlebniswelten, Bd. 2). Opladen 2000, S. 345–362; vgl. auch die Studie über den Weltjugendtag in Köln: Winfried Gebhardt u. a.: *Megaparty Glaubenfest. Weltjugendtag. Erlebnis – Medien – Organisation*. Wiesbaden 2007, besonders: S. 115–161 zum Charakter als „Medienevent“.

¹⁵⁴ Michael N. Ebertz: *Eventisierung des Katholischen? Zur Bedeutung und Wirkung religiöser Großereignisse*. In: *MThZ* 62 (2011), S. 141–156, hier: S. 153.

¹⁵⁵ Vgl. Jürgen Habermas: *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*. Mit einem Vorwort zur Neuauflage 1990. Frankfurt a. M. 1990, S. 61. Auch beim Weltjugendtag in Köln bedeutete „Einbeziehung“ und „Partizipation“ der Jugendlichen, „dass Angehörige der Zielgruppe bei geeigneten Gelegenheiten auf klar definierte Weise und im festgelegten Umfang in Entscheidungsprozesse eingebunden werden, ohne dass diese Entscheidungen tatsächlich vom Votum der Jugendlichen abhängig sind“, wodurch sich das Ereignis „bei genauerem Hinsehen nicht als ein Event der Jugend, sondern eben als ein Event für die Jugend entpuppt“; Gebhardt u. a.: *Megaparty* (wie Anm. 153), S. 179. Vgl. zudem zur Inszenierung der Papstmesse vor zehntausenden von Menschen auf dem Wiener Heldenplatz 1998: Hubert Knoblauch: *Das strategische Ritual der kollektiven Einsamkeit. Zur Begrifflichkeit und Theorie des Events*. In: Gebhardt u. a. (Hg.): *Events* (wie Anm. 153), S. 33–50, hier: S. 43–49. Die Messe fand auf einer Bühne statt. Weil die für diesen Anlass geschriebenen Melodien neu waren, konnte das Publikum kaum mitsingen. Selbst das Credo wurde von einer Opernsängerin vorgetragen. „Allerdings bedeutete das nicht, daß das Publikum nicht partizi-

Demokratiekompensation

Die amtlich geförderte Tendenz zur Eventisierung im Großen wie im Kleinen (regionale/lokale Heiligenverehrung,¹⁵⁶ Katholiken- und andere Themen-Tage,¹⁵⁷ internationale Eucharistische Kongresse,¹⁵⁸ Umbau von Akademieprogrammen¹⁵⁹) erfüllt in kirchensoziologischer Sicht eine weitere Funktion. Die römisch-katholische Sozialgestalt der Kirche als einer klerikalen Wahlmonarchie droht in der immer verbreiteteren liberal-demokratischen Umwelt isoliert zu werden. Zu den kirchlichen Versuchen, das unaufgebbare Binnenverbot der Demokratie zu kompensieren, werden auch die Eventisierung und die Vermehrung der Heiligen etwa um Laien gezählt.¹⁶⁰ Die Kirche schafft in der Sozialgestalt des Events und mit einer ausgewogenen Heiligsprechungs politik¹⁶¹ strukturell ungefährliche Partizipationsmöglichkeiten. Es gilt: Mitfeiern statt Mitbestimmen. Strukturforderungen werden mit organisierter Erinnerungsspiritualität beantwortet.¹⁶²

pierte. Weil dem Publikum die anderen, für Messen üblichen Handlungsformen nicht verfügbar war [sic!], beschränkte es sich jedoch auf die, die auch bei Pop-Konzerten üblich ist: Klatschen.“ Ebd., S. 44.

¹⁵⁶ Gläubigen regionale Heilige zu geben, unterstütze deren Identifikation mit der Kirche durch den Rückgriff auf regionale Frömmigkeitsformen, vgl. Mödl: Interesse (wie Anm. 143), S. 327, und bestärke das Empfinden: „Die Kirche nimmt uns wahr“, ebd., S. 329.

¹⁵⁷ Um an den gesellschaftlichen Diskussionen besser teilzunehmen, müsse – so der Essener Bischof Franz-Josef Overbeck – die Kirche „an ihrem Stil arbeiten“. Er plädierte für eine „Eventisierung der Kirche in einem guten Sinne des Wortes“ (kna, 23.6.2010). Zit. nach: http://storico.radiovaticana.org/ted/storico/2010-06/402820_d_overbeck_fordert_eventisierung_der_kirche.html (letzter Zugriff am 10.12.2012).

¹⁵⁸ Vgl. Ebertz: Eventisierung (wie Anm. 154), S. 150.

¹⁵⁹ Vgl. zu dieser seit Längerem festzustellenden Entwicklung Thomas Mittmann: Kirchliche Akademien in der Bundesrepublik. Gesellschaftliche, politische und religiöse Selbstverortungen (= Geschichte der Religion in der Neuzeit, Bd. 4). Göttingen 2011, S. 208–218.

¹⁶⁰ Vgl. Ebertz: Eventisierung (wie Anm. 154), S. 149f. Er spricht von der „kirchliche[n] Reparatur am Demokratiedefizit“, ebd., S. 141.

¹⁶¹ Zur Ergänzung um Laienmänner und -frauen sowie Märtyrer unter Papst Johannes Paul II. vgl. Anm. 146 sowie Piersandro Vancan: Le Beatificazioni di Giovanni Paolo II. In: *Civiltà Cattolica* 158 (2007), S. 572–580.

¹⁶² Vgl. Ebertz: Organisation (wie Anm. 127), S. 70f.; ders.: Transzendenz (wie Anm. 153), S. 359f.; Agathe Bienfait: Zeichen und Wunder. Über die Funktion der Selig- und Heiligsprechungen in der katholischen Kirche. In: *KZfSS* 58 (2006), S. 1–22, hier: S. 11–13; dies.: Legitimation durch Repersonalisierung. In: Gert Albert u. a. (Hg.): *Aspekte des Weber-Paradigmas*. Festschrift für Wolfgang Schluchter. Wiesbaden 2006, S. 218–237, hier: S. 227f. Sprechend auch: Otto B. Roeggele: Seligsprechungen. Laien-Gedanken zur Praxis des Pontifikats Johannes Pauls II. In: *Internationale Zeitschrift Communio* 17 (1988), S. 41–49, hier: S. 49: „Es ist sehr wahrscheinlich, daß durch den Aufweis und die Annahme [...] heiligmäßiger Laien mehr Gutes für Kirche und Gesellschaft entstehen kann als durch die immer wieder erhobene Forderung nach mehr Kompetenzen, mehr Anerkennung für Laien durch die ‚Amtskirche‘, nach ‚Aufwertung‘ der Laien, nach mehr Partizipation an der Kirchenleitung, nach Bekräftigung ihrer Sendung durch geistliche Weihen und Ämter. Statt um Planstellen auf den Trittbrettern der hierarchischen Ordnung zu rangeln, sollten sich die Laien der großartigen Freiheit, über den eigenen Einsatz selbst zu bestimmen, gehörig freuen und diese Freiheit tatkräftig ausfüllen.“

Auffrischung des Papstcharismas

Diese Beobachtungen lassen sich wiederum kirchensoziologisch noch einmal erhellend bündeln.¹⁶³ Die katholische Kirche trägt alle Merkmale des Rechtsbegriffs einer Anstalt und kann im kanonistischen Sinn zutreffend definiert werden als „die von Jesus Christus für die Menschen aller Zeiten und Länder gestiftete ständisch und hierarchisch gegliederte Heilsanstalt“.¹⁶⁴ Damit entspricht sie ihrem Selbstverständnis nach weitgehend dem von Max Weber nicht von ungefähr wohl an ihr geformten Idealtyp einer hierokratischen Anstalt.

Nach Weber ist es besonders der katholischen Kirche gelungen, das mit dem Tod Jesu vom Untergang bedrohte Charisma¹⁶⁵ durch Entpersonalisierung (Abkoppelung von der Person) zum Amtcharisma (Ankoppelung an das Amt) umzubilden und so auf Dauer zu stellen. Das Amtcharisma bewältigt die beiden großen Anforderungen, denen die Kirchenanstalt gerecht werden muss: Legitimation und Gnadengewissheit. Person und Amt wurden getrennt, das Christus-Charisma in das Nachfolge-Charisma umgebildet, an das Amt geknüpft und in der Weihe als charismatische Qualifikation rückübertragen und weitergegeben. Diese bleibt und wirkt unabhängig von der moralischen Qualität der Person. Das Charisma wird so konserviert, stabilisiert und auch für die Laien verlässlich gemacht. Auch ohne persönliche Heiligkeit erhalten sie verlässlichen Zugang zu den Heilsgütern. Das Monopol auf ihre Spendung und Versagung legitimiert und stabilisiert zugleich die hierokratische Gnadenanstalt.

Diese Versachlichung und Entpersonalisierung hat ihre Schattenseite. Mit dem Sicherheitsbedürfnis konkurriert das religiöse Bedürfnis nach persönlicher Glaubenserfahrung. Die Repräsentation Christi droht selbst beim Stellvertreter Christi

¹⁶³ Vgl. zum Folgenden Bienfait: Zeichen (wie Anm. 162), S. 7–11, S. 16–22; dies.: Legitimation (wie Anm. 162), S. 221–223, S. 229–237; Winfried Gebhardt: Kirche zwischen charismatischer Bewegung und formaler Organisation. Religiöser Wandel als Problem der soziologischen Theoriebildung. In: Michael Krüggeler/Karl Gabriel/Ders. (Hg.): Institution – Organisation – Bewegung. Sozialformen der Religion im Wandel (= Veröffentlichungen der Sektion „Religionssoziologie“ der Deutschen Gesellschaft für Soziologie, Bd. 2). Opladen 1999, S. 101–119, hier: S. 106–110.

¹⁶⁴ Vgl. für den CIC 1917 Bernhard Panzram: Der Kirchenbegriff des kanonischen Rechts. Versuch einer methodologischen Begründung. In: Ders./Walter Dürig (Hg.): Studien zur historischen Theologie. Festschrift für Franz Xaver Seppelt (= MThZ, Bd. 4). München 1953, S. 187–211, hier: S. 211; aktuell Norbert Lüdecke: Die Rechtsgestalt der römisch-katholischen Kirche. In: Michael Klöcker/Udo Tworuschka (Hg.): Handbuch der Religionen. München 16. Ergänzungslieferung 2007, II-1.2.3.0, S. 1–17.

¹⁶⁵ Der hier einschlägige Begriff des Charismas im Sinne „außerordentliche[r], außeralltägliche[r], virtuose[r] Geistesgaben“ ist ein Produkt des 19. Jahrhunderts und hat sich von seinen biblischen Ursprüngen entfernt; Michael N. Ebertz: Art. Charisma. In: Harald Baer u. a. (Hg.): Lexikon neureligiöser Gruppen, Szenen und Weltanschauungen. Orientierungen im religiösen Pluralismus. Freiburg i. Br. u. a. 2005, S. 181–186, hier: S. 182. Vgl. auch Stefan Seit: Charisma oder Recht? Webers Charisma-Konzept und das Bild der Kirche in Rudolph Sohrs Interpretation des Ersten Clemensbriefs. Vorüberlegungen zu einem schwierigen Begriff. In: Pavlína Rychterová/Ders./Raphaela Veit (Hg.): Das Charisma. Funktionen und symbolische Repräsentation (= Beiträge zu den Historischen Kulturwissenschaften, Bd. 2). Berlin 2008, S. 13–56.

durch Rationalisierung und Bürokratisierung¹⁶⁶ zu verblassen. Dies kann die Legitimation der päpstlichen Autorität schwächen. Geschichtlich wie aktuell in den nicht mehr neuen geistlichen Gemeinschaften bilden sich personalcharismatische Bewegungen, die das Amtsscharisma kirchenkonform ergänzen wollen.¹⁶⁷

Auch Eigenart und Massierung der Heiligsprechungen steuern der Entpersonalisierung des Amtsscharismas durch Repersonalisierung gegen. In den Heiligen wird die Heiligkeit der Kirche als Institution personal konkret.¹⁶⁸ Sie machen das Charisma der Repräsentation Christi wieder als Einheit von pilgernder und himmlischer Kirche erlebbar und erfahrbare. Weil aber die Kirche nur durch den Papst Heilige verlässlich erkennen kann, bestätigt jede Heiligsprechung mit der Heiligkeit der Kirche auch das Amtsscharisma des Papstes. „Das personale Charisma der verstorbenen Heiligen wird [...] in das päpstliche Amtsscharisma integriert und in ihm repräsentiert.“¹⁶⁹ Die Kanonisation lädt das versachlichte Institutionencharisma der Amtskirche nachträglich durch das Personalcharisma verstorbener Katholiken wieder auf.¹⁷⁰ Dabei gilt: „Die Heiligsprechung als Charismatisierung von Verstorbenen ist die eindeutig risikofreiere Form der Vereinnahmung. Die Gefahr einer personalcharismatischen Gegenbewegung, die oft durch lebende charismatische Personen ausgelöst wurde, ist bei der Heiligsprechung von Verstorbenen gebannt.“¹⁷¹ Die *sancti* „von oben“ fungieren in dieser Sicht nicht nur als Charismenkontrolle, sondern auch als Charisma-Akku für den Papst oder als Umspannstation für die charismatische Energie der Heiligen auf den Papst.

¹⁶⁶ Vgl. dazu Michael N. Ebertz: Die Bürokratisierung der katholischen „Priesterkirche“. In: Paul Hoffmann (Hg.): *Priesterkirche* (= *Theologie zur Zeit*, Bd. 3). Düsseldorf 1989, S. 132–163.

¹⁶⁷ Zu ihrer Bedeutung und amtlichen Wertschätzung vgl. Benedikt XVI./Joseph Kardinal Ratzinger: *Kirchliche Bewegungen und neue Gemeinschaften. Unterscheidungen und Kriterien*. München u. a. 2007. Dabei achtet die kirchliche Autorität gleichwohl sorgfältig auf die nötige Einfügung in die kirchliche Ordnung; vgl. exemplarisch Bernhard S. Anuth: Ist der „Weg“ am Ziel? Nun sind auch die Eigenriten des Neokatechumenats kirchlich anerkannt. In: *HerKorr* 66 (2012), S. 119–123.

¹⁶⁸ Vgl. Gänswein: *Gott* (wie Anm. 116), S. 104; Gerhard Ludwig Müller: *Gemeinschaft und Verehrung der Heiligen. Geschichtlich-systematische Grundlegung der Hagiographie*. Freiburg i. Br. u. a. 1986, S. 276f.; vgl. auch Angelo Kardinal Amato: *Prefazione*. In: *Criscuolo* u. a.: *Cause* (wie Anm. 6), S. 5–9, hier: S. 9: „La santità appartiene al DNA della Chiesa, una, *santa*, cattolica e apostolica.“

¹⁶⁹ Bienfait: *Legitimation* (wie Anm. 162), S. 230.

¹⁷⁰ Vgl. ebd., S. 221. Auch Medard Kehl betont den Zusammenhang zwischen der „existentiellen“ Konkretisierung der Heiligkeit der Kirche in der praktischen Jesusnachfolge und der „strukturellen“ Heiligkeitskonkretion „in den unbedingt verlässl. („unfehlbaren“) Grundvollzügen der kirchl. Glaubensverkündigung, der Sakramentenspendung u. der amtl. Lehr- u. Leitungsvollmacht“. Medard Kehl: *Art. Heiligkeit der Kirche*. In: *LThK*, Bd. 4 (1995), Sp. 1326f., hier: Sp. 1326.

¹⁷¹ Bienfait: *Zeichen* (wie Anm. 162), S. 19f.

Fazit

Die Fragestellung folgte einer Wortmeldung. Diese bestätigt und erweitert sich in die These: Die *sancti* „von oben“ schützen und stärken Hierarchie und Papst. Das ist systemstimmig und muss nicht überraschen. Die Tragfähigkeit dieser These muss die willkommene Diskussion erweisen.

Abstract

Canonizations are effected “from above” and they protect and strengthen the Church hierarchy and the pope. The present contribution develops this thesis by delineating the official understanding of the increase of the number and the veneration of saints according to a binding doctrine and to the universal canon law. Moreover, it contours the juridical meaning of the term “saint” and the proper requirements to sainthood (death, martyr/confessor, miracle) as well as the course of the proceedings and finally the authorities involved in canonizations, focusing on their specific functions. All this reveals that the distribution of competences during the entire proceedings (the faithful initiate a canonization, the bishops deal with the documentation, the curial congregation in charge assesses it centrally before the pope makes the final decision sovereignly and all by himself) mirrors the structural and jurisdictional hierarchy of the Catholic Church. Canonizations offer the chance to promote piety and to create a role model in a hierarchically controlled manner. Moreover they allow for the *communio hierarchica* to be medially presented, granting the faithful the opportunity to participate at the “event” of a canonization in order to compensate the lack of democracy. Through the personal-charismatic “energy” of the respective saints a canonization offers the chance to refresh the pope’s charisma, which itself is menaced by objectification and depersonalization.

Wolfgang Reinhard

Skandal in Sant'Ambrogio und die Konstruktion von Heiligkeit

Ein Resümee

In diesem Schlusswort stelle ich meine „Privatoffenbarung“ vor, die ich bei der Tagung empfangen durfte, aber nur als eine Hilfe, von der Sie keinen Gebrauch machen müssen.¹ Falls es mir nicht gelingen sollte, Sie damit alle gleichmäßig zufrieden zu stellen, so hoffe ich, Sie wenigstens gleichmäßig zu verärgern. Es handelt sich um den Versuch zu ordnen, was ich hier gelernt habe, oder darzustellen, wie ich denken würde, wenn ich Hubert Wolf wäre. Dabei werden die natürlichen Voraussetzungen nicht außer Kraft gesetzt,² im Gegenteil, sie dienen zur Erklärung.

Denn meine Erklärung der Ereignisse von Sant'Ambrogio ist streng kontingent: das Zusammentreffen bestimmter sex- und machtheiler Nonnen mit bestimmten macht- und sexgeilen Priestern. Dieser kontingente Sachverhalt ist die hinreichende Bedingung der Ereignisse gewesen. Er ist aber in eine Fülle notwendiger Bedingungen eingebettet, die ihn nicht verursacht haben, ohne die er aber nicht möglich gewesen wäre. Um diese Fülle der in den Beiträgen zur Tagung und in den Diskussionen zur Sprache gekommenen Bedingungen zu ordnen, bediene ich mich eines mehrdimensionalen Modells, das sie nach ihrem Allgemeingrad sortiert. Ich unterscheide die historisch-anthropologische Makroebene von der zeitgeschichtlichen Mesoebene des 19. Jahrhunderts und der Mikroebene der Mikropolitik und Mikrogeschichte.³

Die Makroebene der historischen Anthropologie

1. Unabhängig von den Intentionen der Beteiligten und auch unabhängig davon, ob wir die Ereignisse psychiatrisch als religiöse Wahnvorstellungen erklären müs-

¹ Vgl. dazu den Beitrag von Elke Pahud de Mortanges in diesem Band.

² So in der Diskussion zum Beitrag von Claus Arnold während der Tagung in München.

³ Zu letzterer genauer: Wolfgang Reinhard: Die Nase der Kleopatra. Geschichte im Lichte mikropolitischen Forschung. Ein Versuch. In: HZ 293 (2011), S. 631–666.

sen oder können,⁴ handelt es sich um einen Rückfall in Primitivformen von Religion. Das ist zunächst nicht wertend gemeint; „primitivus“ soll schlicht „ursprünglich“ bezeichnen. Die seitherige Weiterentwicklung der Religion und ihre Verbindung mit der Sittlichkeit kann zwar durchaus als Höherentwicklung angesehen werden,⁵ aber unter Umständen verspricht die heutige Rückbesinnung auf elementare Zusammenhänge nichtsdestoweniger reichere religiöse Erfahrung, etwa durch Re-Sakralisierung der Sexualität.

Ursprüngliche Religion ist zwar nicht un-sittlich, aber durchaus a-sittlich. Der heilige Mensch ist nämlich von Haus aus nicht sittlich gut, sondern von der Ambivalenz des Dämonischen geprägt, das auch in Sant'Ambrogio als Mord auf göttliches Geheiß offenbar wird.⁶ Primitive Frömmigkeit kann wild und bluttriefend sein, mit Stigmatisierungserfahrungen als schwachem Nachklang.⁷ Darüber hinaus können hetero- und homosexuelle Akte als Kulthandlungen zur ursprünglichen Religion gehören, Sexualität war auch Bestandteil von Religion. Wir kennen einschlägige Praktiken nicht nur aus dem Tantrismus oder Daoismus, sondern auch aus dem Alten Orient und der Antike. *Hieros Gamos* wurde erst in klassischer Zeit zur Formel ehelicher Treue entschärft.⁸ Vor allem sind die Texte der Mystiker und Mystikerinnen, auch und gerade der christlichen, über weite Strecken voll von detaillierter sexueller, bisweilen sogar homosexueller Symbolik,⁹ die sich verständlicherweise auch einmal wörtlich nehmen ließ. Denn die Nonnen von Sant'Ambrogio kannten einschlägige Texte aus ihren Tischlesungen.¹⁰

Darüber hinaus gehörte zu der einschlägigen Rolle der Frau auch diejenige der Muttergottheit und wahrscheinlich davon abgeleitet der mütterlichen geistlichen Führerin, die im Gespann Nonne-Beichtvater die Führung übernehmen konnte, und sei es nur als Sprachrohr der Gottesmutter Maria, wodurch die Sache für religiöse „Machos“ akzeptabel wurde.¹¹

2. Das alles war möglich wegen der immer gegebenen großen Fähigkeit des Menschen zur Selbsttäuschung. Was Emotionen, Lust, Sexualität angeht, ist der Mensch seinem Zwischenhirn ausgeliefert. Das Großhirn produziert dann bereitwillig Rechtfertigungen für einschlägiges Verhalten. Man vergleiche zum Beispiel die intellektuellen Anstrengungen der Redemptoristen zur Begründung des Beischlafs mit der Seherin Louise Beck.¹² Natürlich kann ein entsprechend trainiertes Großhirn auch zur kritischen Selbstkontrolle beitragen, aber das muss gelernt und geübt werden. Offensichtlich waren hochrangige Intellektuelle wie Joseph Kleutgen nicht imstande, ihr Großhirn entsprechend zu aktivieren, sondern blieben als

⁴ Vgl. dazu den Beitrag von Joachim Demling in diesem Band.

⁵ Vgl. dazu den Beitrag von Arnold Angenendt in diesem Band.

⁶ Vgl. dazu den Beitrag von Wolfgang Speyer in diesem Band.

⁷ Vgl. dazu den Beitrag von Otto Weiß in diesem Band.

⁸ Herta Sauer: *Hieros Gamos*. In: *Der kleine Pauly*, Bd. 2 (1979), Sp. 1139–1141.

⁹ Vgl. dazu den Beitrag von Arnold Angenendt in diesem Band.

¹⁰ So Hubert Wolf in einem Diskussionsbeitrag während der Tagung.

¹¹ Vgl. dazu die Beiträge von Claus Arnold und Monique Scheer in diesem Band.

¹² Dazu gab es einen Diskussionsbeitrag von Otto Weiß während der Tagung.

emotionalisierte Krüppel den Regungen ihres Zwischenhirns hilflos ausgeliefert. Je höher die Intellektualität eines Menschen entwickelt ist, desto weniger erfasst sie den ganzen Menschen, nicht einmal sein ganzes Denken, so scheint es. Unter den Geistesriesen und Protagonisten moderner Rationalität war zum Beispiel Jean Bodin zugleich Verfasser eines Lehrbuchs für Hexenverfolger, Isaac Newton widmete sich extravaganter esoterischer Bibelexegese.

3. Es handelt sich bei Sant'Ambrogio außerdem keineswegs um einen einzigartigen Sonderfall, auch wenn seine Inquisitionsakten ihresgleichen suchen mögen.¹³ 1608 bis 1615 erregte zum Beispiel die ganz ähnlich gelagerte Affäre der Nonne Giulia di Marco aus Neapel beträchtliches Aufsehen, die schließlich wegen *affettata santità* von der Römischen Inquisition verurteilt wurde. Zu ihren Anhängern zählten nicht nur der Vizekönig mit den Spitzen der neapolitanischen Gesellschaft, sondern auch sieben Bischöfe und fünf Kardinäle, darunter ein so markanter Intellektueller wie Federico Borromeo.¹⁴ Täufer, Pietisten und andere Radikalprotestanten haben ebenfalls Einschlägiges zu bieten, auch wenn sicherlich manches als wohlfeile Verleumdung eingeschätzt werden muss. Es gibt Querverbindungen zwischen dem Quietismus des Molinos und dem Pietismus. Stille Fromme wanderten aus der tridentinischen Heilsanstalt mit ihrer standardisierten Heiligkeit aus.¹⁵ Die Radikalpietisten der sogenannten Buttlarschen Rotte hielten Anfang des 18. Jahrhunderts die fleischliche Vereinigung mit ihrer Anführerin Eva von Buttlar, der „göttlichen Sophia“ und „Braut des Heiligen Geistes“, für Pflichtgottesdienst.¹⁶ Man kann außerdem parallel zu Phänomenen wie Sant'Ambrogio auch den Spiritismus des 19. Jahrhunderts als Rückfall in den Schamanismus deuten.¹⁷ Vor allem aber hat es alles und jedes dieser Art bereits in der Antike gegeben.¹⁸

4. Religion stellt eine überaus wirkungsvolle Elementarform menschlicher Vergemeinschaftung dar, nicht nur, aber besonders gerne, wenn es sich um sogenannte Sekten und andere marginale beziehungsweise exklusive Gruppen handelt. Geschlossenheit ist Trumpf; eine prominente Anhängerschaft bietet Absicherung, bemerkenswerterweise im Falle Sant'Ambrogio allerdings nicht gegen die Inquisition. Charismatische Führerfiguren haben ihre Anhängergemeinde häufig aus dem anderen Geschlecht, denn die emotionale Bindung hat oft deutlich mit sublimierter Sexualität zu tun. So konnte ein meines Wissens vollkommen integrierter Bischof

¹³ Vgl. dazu den Beitrag von Gabriella Zarri in diesem Band. In der Diskussion wurde die durchaus plausible Vermutung geäußert, dass zumindest im 19. Jahrhundert andere derartige Fälle als *sollicitationes ad turpia* archiviert wurden und daher weiter unzugänglich sind.

¹⁴ Wolfgang Reinhard: Paul V. Borghese (1605–1621). Mikropolitische Papstgeschichte (= Päpste und Papsttum, Bd. 37). Stuttgart 2009, S. 644f.

¹⁵ Vgl. dazu den Beitrag von Claus Arnold in diesem Band.

¹⁶ Vgl. Willi Temme: Die Buttlarsche Rotte. Ein Forschungsbericht. In: Pietismus und Neuzeit 16 (1990), S. 53–75.

¹⁷ Vgl. dazu den Beitrag von Klaus Große Kracht in diesem Band.

¹⁸ Darauf wies Wolfgang Speyer mit einem Diskussionsbeitrag während der Tagung ausdrücklich hin.

wie Albert Stohr von Mainz nicht einmal in die Ferien fahren, ohne dass unverzüglich etliche unverheiratete Verehrerinnen an seinem Urlaubsort auftauchten.¹⁹

Die Mesoebene der Zeitgeschichte des 19. Jahrhunderts

1. Wie schon in der Epoche der Aufklärung war die Kultur auch im 19. Jahrhundert gespalten zwischen extremem Rationalismus und Materialismus einerseits, extremer romantischer Gefühlseligkeit und Glauben an geheimnisvolle geistige Kräfte andererseits, ein Gegensatz, der weithin mit demjenigen zwischen liberalen und konservativen politischen Überzeugungen einherging. Aus bekannten Gründen befanden sich der neue ultramontane Katholizismus und vor allem das Papsttum mit seinem Kirchenstaat auf der Seite des konservativen Anti-Rationalismus. Zwar kann einstweilen noch nicht erklärt werden, warum der Jesuitengeneral Pierre-Jean Beckx die vorgeblichen Weisungen der Muttergottes aus Sant'Ambrogio unverzüglich exekutierte – entsprachen sie vielleicht seinen eigenen personalpolitischen Interessen? Dass Pius IX. selbst für Weisungen aus dem Jenseits anfällig gewesen ist – wenn auch nicht gerade für diejenigen aus Sant'Ambrogio –, scheint aber festzustehen.²⁰ Einer Epidemie von Marienerscheinungen, allerdings mit dem Schwerpunkt in Frankreich,²¹ entsprach eine Heiligsprechungs politik, bei der sich die Päpste mit Dispensen über die seit Benedikt XIV. etablierten strengen Regeln nach Belieben hinwegsetzten.²² Päpstlicher Anti-Rationalismus drängte den begrenzten Rationalismus des tridentinischen Katholizismus zurück.

Dabei trat aber eine neuartige Materialisierung des Heiligen in Erscheinung, die möglicherweise auch einer spezifischen Tendenz des 19. Jahrhunderts entsprach. Aus dem Trauring der heiligen Katharina von Siena, den sie von Jesus erhalten hatte, aber nur selbst wahrnehmen konnte, wurde ein realer handfester Ring; aus den geistlichen Botschaften früherer Seherinnen wurden sehr reale handschriftliche Briefe der Muttergottes in schlechtem Französisch; aus der metaphorischen Liebesvereinigung mit Gott ein überaus realer Koitus mit seinem Sprachrohr.²³

Zur Kultur des 19. Jahrhunderts gehörte außerdem eine spezifische Rolle oder Un-Rolle der Frau, die sich selbstverständlich auch in der Kirche niedergeschlagen hatte. Der Frau wurde keine volle Subjektivität zugebilligt.²⁴ Überspitzt formuliert war die Frau Körper, der Mann Geist.²⁵ Beichtväter hatten Frauen einzuschärfen, wegen ihrer notorischen Schwäche nie etwas ohne männlichen und

¹⁹ Eigene Beobachtung als Messdiener in Orselina ob Locarno im September 1956.

²⁰ Vgl. dazu den Beitrag von Klaus Unterburger in diesem Band.

²¹ Vgl. dazu den Beitrag von Bernhard Schneider in diesem Band.

²² Vgl. dazu den Beitrag von Klaus Unterburger in diesem Band.

²³ Dazu gab es mehrere Diskussionsbeiträge von Hubert Wolf während der Tagung. Vgl. zu den Ereignissen in Sant'Ambrogio insgesamt auch: Hubert Wolf: *Die Nonnen von Sant'Ambrogio. Eine wahre Geschichte*. München 2013.

²⁴ Vgl. dazu den Beitrag von Monique Scheer in diesem Band.

²⁵ Vgl. dazu den Beitrag von Otto Weiß in diesem Band.

geistlichen Rat zu tun.²⁶ Demnach eigneten sich Frauen einerseits besonders gut als Medien, galten aber andererseits als anfällig für Hysterie. Der medizinische Hysteriediskurs des 19. Jahrhunderts drückt insofern zeitgenössische Vorstellungen von Weiblichkeit aus.²⁷ Sigmund Freud stieß demgemäß auf Unverständnis mit der Behauptung, auch Männer könnten hysterisch sein.

2. Der allgemeine politische Kontext der einschlägigen Frömmigkeitsformen ist die Krise. Der Gipfelpunkt der französischen Marienerscheinungen liegt nicht zufällig zwischen 1870 und 1874.²⁸ Zu Sant'Ambrogio gehört als Hintergrund die Dauerkrise des Kirchenstaates unter einem Papst, der den Ausweg durch einen Sprung in die Übernatur suchte.

Pater Joseph Kleutgen S.J., Protagonist der Neuscholastik und später Architekt der päpstlichen Unfehlbarkeit, war ihm dabei mit Rat und Tat behilflich. Zunächst entsorgte er freilich politisch geschickt seine theologischen Rivalen mittels des erwähnten Befehls der Muttergottes an den Jesuitengeneral. Nach seiner Verurteilung im Sant'Ambrogio-Prozess wurde er im Gegensatz zu den beteiligten Nonnen nur kurz aus dem Verkehr gezogen und konnte sein dem Papste wohlgefälliges theologisches und kirchenpolitisches Werk bald wieder aufgreifen.²⁹

3. Sozialgeschichtlich könnte man von einer verschleierte doppelten Revolte sprechen. Frauen, von denen noch zu prüfen wäre, ob sie überhaupt freiwillig Nonnen geworden sind, wurden auf einmal Konkurrentinnen des Priesters als des Ausnahmemenschen qua Amtsscharisma.³⁰ Kraft ihrer besonderen Begnadung konnten sie plötzlich ihre zeitgemäß untergeordnete Rolle nicht nur kompensieren,³¹ sondern sogar selbst Machtrollen übernehmen und die geistlichen Männer manipulieren.³² Weibliche Religiosität galt freilich als kleinbürgeraffin³³ und die Nonnen von Sant'Ambrogio waren in der Tat bescheidener sozialer Herkunft.³⁴ Ihre „Machtergreifung“ könnte also obendrein latent klassenkämpferischen Charakter gehabt haben.

4. Doch viel eher handelte es sich um eine Revolte gegen die kirchlichen Institutionen, die allerdings wie stets die Oberhand behielten. Die Papstherrschaft sicherte sich trotz oder vielleicht gerade wegen wechselnder Heiligsprechungspraxis in zunehmendem Umfang die Kontrolle über die Heiligkeit, bis zu den heutigen Regeln, die sie mit der Aura der Unfehlbarkeit immunisieren.³⁵ Doch selbst wenn Papst Pius IX. – *sit venia verbo* – mentale Affinitäten zu Sant'Ambrogio gehabt haben sollte und möglicherweise auch deswegen nach der ersten Aufregung zur

²⁶ Darauf wies Konrad Hilpert in einem Diskussionsbeitrag während der Tagung hin.

²⁷ Vgl. dazu den Beitrag von Joachim Demling in diesem Band.

²⁸ Vgl. dazu den Beitrag von Bernhard Schneider in diesem Band.

²⁹ Dazu gab es mehrere Diskussionsbeiträge von Hubert Wolf während der Tagung.

³⁰ Dazu gab es einen Diskussionsbeitrag von Konrad Hilpert während der Tagung.

³¹ Vgl. dazu den Beitrag von Monique Scheer in diesem Band.

³² Vgl. dazu den Beitrag von Claus Arnold in diesem Band.

³³ Vgl. dazu den Beitrag von Monique Scheer in diesem Band.

³⁴ Dazu gab es einen Diskussionsbeitrag von Hubert Wolf während der Tagung.

³⁵ Vgl. dazu den Beitrag von Norbert Lüdecke in diesem Band.

Nachsicht neigte – mit der Inquisition verhielt es sich anders. Hier besteht wohl noch behörden- und vielleicht auch ordenssoziologischer Klärungsbedarf. Woher diese unbedingte Sturheit, die den Prozess hartnäckig und anscheinend ohne Rücksichtnahme zu Ende brachte? Dominikaner gegen Jesuiten wie im 17. Jahrhundert? Automatismus eines Behördenapparats? Fanatisches Sendungsbewusstsein? Oder von allem ein bisschen?

Die mikropolitische Ebene

1. Man könnte das System der katholischen Heiligkeit schlicht als „Sakralisierung“ von Patronage bezeichnen. Zumindest bis vor Kurzem wurden auch weltliche Patrone in Süditalien als „Heilige“ bezeichnet. Die sprichwörtliche Formel „Ohne Heilige kommt niemand in den Himmel“ war dort nicht nur wörtlich-religiös gemeint, sondern hieß auch: ohne Patronage kein Studienplatz, keine Arbeit, kein politischer Aufstieg.³⁶ „Pietas“ bedeutete in der Frühneuzeit wie schon in der Antike nur nebenbei „Frömmigkeit“, und meinte in erster Linie Pflichterfüllung gegenüber Lebenden und Toten, Menschen und „Göttern“, mit denen man verbunden war.³⁷ Im Gegensatz zur christlichen Gnadentheologie handelte es sich aber um ein striktes Gegenseitigkeitssystem des *do-ut-des*. Ohne Leistung war keine Gegenleistung zu haben, aber Leistung verpflichtete auch zur Gegenleistung, und sei es verzögerter. Heilige wollten verehrt werden, damit sie beim himmlischen Herrscher für ihre Schützlinge vorstellig wurden. Die Schützlinge meinten aber, durch Verehrung auch einen entsprechenden Anspruch erworben zu haben. In diesem Rahmen galt die Erhebung zur Ehre der Altäre durch Heiligsprechung als ganz besondere Leistung, die den betreffenden Heiligen auch zu ganz besonderem Schutz verpflichtete.

2. Aus diesem Grund war Heiligsprechung eine Art mikropolitische Geschäft auf Gegenseitigkeit und blieb dies bis weit ins 19. Jahrhundert hinein.³⁸ Fürsten bemühten sich um die Kanonisation von Angehörigen ihrer Familie wie zum Beispiel Luigi Gonzaga oder zumindest von Untertanen, Städte um die Heiligsprechung von Mitbürgern und vor allem Orden erwiesen sich seit eh und je als erfolgreiche Lobbyisten zu diesem edlen Zweck. Gelegentlich flossen in diesem Zusammenhang beträchtliche Geldmittel nach Rom.³⁹ Auch der kanonisierende Papst erwarb für sich und seine Familie Ansprüche an den Kanonisierten, der geradezu eine Art von Familienpatron werden konnte. Nicht selten lag und liegt

³⁶ Vgl. Jeremy Boissevain: *Friends of Friends. Networks, Manipulators and Coalitions*. Oxford 1974.

³⁷ Wolfgang Reinhard: *Papa Pius. Prolegomena zu einer Sozialgeschichte des Papsttums*. In: Remigius Bäumer (Hg.): *Von Konstanz nach Trient. Festgabe für August Franzen*. Paderborn 1972, S. 261–299; gekürzt auch in: Wolfgang Reinhard: *Ausgewählte Abhandlungen*. Berlin 1997, S. 13–36.

³⁸ Vgl. dazu den Beitrag von Klaus Unterburger in diesem Band.

³⁹ Vgl. Reinhard: *Paul V.* (wie Anm. 14), S. 77f., S. 448–450, S. 626–628 und öfter.

ihm persönlich etwas an dem Kandidaten. So haben Päpste gerne Landsleute kanonisiert, zum Beispiel Pius II. Katharina von Siena.⁴⁰ Umgekehrt haben Kandidaten, deren „Bewerbung“ nicht von einem Netzwerk mit Einfluss an der Kurie getragen wird, keinerlei Chancen.

Demnach wäre der Standardablauf etwa folgender: Eine Person gerät durch eine Art von Kommunikationsprozess in die *fama sanctitatis*. Diese kann spontan in ihrer Umgebung entstehen, aber oft genug wird diese soziale Konstruktion von Anfang an oder später von einem interessierten Netzwerk betrieben und gesteuert. Mehr noch hängen die Einleitung und der Erfolg des Kanonisationsprozesses von Vernetzung ab. In Umkehrung der oben zitierten süditalienischen Metapher: ohne Netzwerke keine amtlich anerkannte Heiligkeit! Allerdings haben sich die Verhältnisse seit Pius IX. geändert. Es braucht zwar immer noch Netzwerke, aber dabei spielen die familiären Patronage-Klientel-Beziehungen keine zentrale Rolle mehr. Stattdessen handelt es sich um die Lobbyisten kirchenpolitischer Interessengruppen, wobei die Orden allerdings nach wie vor kräftig vertreten sind, neuerdings auch das Opus Dei.

3. Es gibt allerdings Handicaps, die diesen glatten mikropolitischen Weg zur Heiligkeit definitiv blockieren können:

- vorgebliche oder wirkliche sexuelle Exzesse; angeblich oder wirklich jungfräuliche Anwärterinnen haben ohnehin immer noch bessere Chancen,
- Infragestellen der Heilsanstalt Kirche, etwa durch Betonung privater Religiosität wie bei den Quietisten,⁴¹
- Infragestellen der Papstmacht: Auch ein klassischer Heiliger der sogenannten papalistischen Gegenreformation wie Carlo Borromeo darf nach römischer Vorschrift dem gläubigen Volk nur als Kardinal und nicht als Bischof vorgestellt werden, um seine gelinde episkopalistischen Tendenzen zu verschleiern,
- jeder sonstige Zweifel an der Orthodoxie des Betreffenden – Heilige haben zuallererst rechthgläubig zu sein.

Selbst unverbindliche Privatoffenbarungen werden nach allen Theologenschulen erst durch kirchenamtliche Anerkennung zu solchen.⁴² Die Nonnen von Sant'Ambrogio hätten mit ihrem imposanten Netzwerk also vielleicht durchaus Chancen gehabt, aber eben nicht mit Handicap...

Daraus ergibt sich die Schlussfolgerung: Es gibt keine „wahren“ und keine „falschen“ Heiligen, es gibt nur erfolgreiche Heilige und erfolglose Nicht-Heilige!

Abstract

The phenomenon of Sant'Ambrogio may be explained by the contingent encounter of certain characters. However, it was only possible because of an abundant

⁴⁰ Vgl. Reinhard: Papa Pius (wie Anm. 37), S. 20f., S. 31f.

⁴¹ Vgl. dazu den Beitrag von Claus Arnold in diesem Band.

⁴² Vgl. dazu den Beitrag von Elke Pahud de Mortanges in diesem Band.

general historical set-up, being from a historical-anthropological point of view a relapse into primitive religion in consequence of the overwhelming capacity of man to deceive himself, as an act of religious communitarisation. There are numerous parallels. As far as contemporary history is concerned, 19th century anti-rationalism is focussed on, its image of women, the permanent crisis of the Papal States, gender-historical and social rebellion and its foundering on the institutions. From a micro-political point of view, saints are products of social networks, whose efficacy can, however, be blocked by handicaps. The conclusion is hence: there are no “true” or “false” saints, but only successful saints and unsuccessful non-saints!

Kurzbiografien der Autoren

Angenendt, Arnold, Professor emeritus für Liturgiewissenschaft wie für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte, Westfälische Wilhelms-Universität Münster; 1986/87 Member of the Institute for Advanced Study in Princeton/N.J.; seit 1997 Mitglied der Akademie der Wissenschaften des Landes Nordrhein-Westfalen; 1999 Ehrendoktor der Universität Lund/Schweden; Mitglied des Exzellenzclusters „Religion und Politik“ an der WWU Münster. Mail: arnold.angenendt@uni-muenster.de

Arnold, Claus, Professor für Kirchengeschichte an der Goethe-Universität Frankfurt a. M. Mit der theologischen Zensur durch Index und Inquisition hat er sich im Kontext des konfessionellen Zeitalters (Fälle Cajetan und Contarini) sowie der Modernismuskrise um 1900 (Fall Alfred Loisy) beschäftigt. Mail: C.Arnold@em.uni-frankfurt.de

Demling, Joachim Heinrich, apl. Professor Dr. med. für Psychiatrie, Facharzt für Psychotherapie und Neurologie sowie Psychotherapeut, war bis zur Pensionierung Oberarzt an der Psychiatrischen und Psychotherapeutischen Klinik des Universitätsklinikums Erlangen (Universität Erlangen-Nürnberg). Seine wissenschaftlichen Interessen umfassen u. a. Querverbindungen der Psychiatrie/Psychotherapie zu Geisteswissenschaften (Religion und Philosophie). Mail: joachim.demling@nefkom.net

Große Kracht, Klaus, Dr. phil., Historiker, Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Exzellenzcluster „Religion und Politik in den Kulturen der Vormoderne und Moderne“ der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster; sein Forschungsschwerpunkt liegt auf der Kultur- und Religionsgeschichte Europas im 19. und 20. Jahrhundert. Mail: klaus.grosse-kracht@uni-muenster.de

Lüdecke, Norbert, Professor Dr. theol., Lic. Iur. Can., lehrt als Professor für Kirchenrecht an der Universität Bonn und ist Honorarprofessor für Kirchen- und Staatskirchenrecht an der Goethe-Universität Frankfurt a. M.; seine Forschungsinteressen liegen in den Bereichen Kanonisches Lehrrecht, Verfassungsrecht, Hermeneutik und ekklesiologische Grundlagen des Kirchenrechts. Mail: n.luedecke@uni-bonn.de

Pahud de Mortanges, Elke, apl. Professorin für Dogmatik und Dogmengeschichte an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg i. Br. sowie externe Mitarbeiterin am „Institut für das Studium der Religionen und den interreligiösen Dialog“ der Universität Fribourg/Schweiz; ihr Forschungsinteresse gilt u. a. der Theologie-, Frauen- und Frömmigkeitsgeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts sowie Inklusions- und Exklusionsdiskursen in der Moderne. Mail: elke.pahuddemortanges@bluewin.ch

Reinhard, Wolfgang, Fellow of the British Academy, Professor emeritus für neuere Geschichte, Universität Freiburg; historischer Anthropologe und Kolonialhistoriker, außerdem beschäftigte er sich im Rahmen der Geschichte der europäischen Frühneuzeit 42 Jahre mit der Römischen Kurie unter Paul V. (1605–1621) und trat mit zahlreichen Veröffentlichungen hervor. Mail: wolfgang.k.w.reinhard@web.de

Scheer, Monique, Juniorprofessorin am Ludwig-Uhland-Institut für Empirische Kulturwissenschaft an der Universität Tübingen; in ihren Forschungen zu populärer Religiosität beschäftigt sie sich insbesondere mit Bildern und Visionen im Marienkult sowie mit der Rolle des Körpers und der Emotionen in der protestantischen Glaubenspraxis. Mail: monique.scheer@uni-tuebingen.de

Schneider, Bernhard, Professor für Kirchengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit an der Universität Trier; Forschungsschwerpunkte sind zur Zeit die Frömmigkeits- und Geschlechtergeschichte des Katholizismus in der Neuzeit sowie die Geschichte von Armut und konfessioneller Armenfürsorge im 19. Jahrhundert; er war von 1999–2005 Mitglied der bischöflichen Untersuchungskommission zu den (angeblichen) Marienerscheinungen in Marpingen. Mail: schneid0@uni-trier.de

Speyer, Wolfgang, Professor emeritus für Kultur- und Geistesgeschichte der Spätantike an der Universität Salzburg. Seine Hauptarbeitsgebiete sind die Klassische Philologie und Religionsgeschichte der Antike. Seine Forschungen betreffen vor allem das Verhältnis von griechischer und römischer Antike zur jüdisch-christlichen Offenbarung und Überlieferung; Mitherausgeber des Reallexikons für Antike und Christentum; u. a. führte er ein Forschungsprojekt zum Thema „Der religiöse Ausnahmemensch in Antike und Christentum“ durch. Mail: adelheid.speyer@gmail.com

Unterburger, Klaus, Professor für Mittlere und Neue Kirchengeschichte an der Universität Regensburg; zu seinen Forschungsschwerpunkten gehören die Geschichte des Papsttums und die Kirchen- und Theologiegeschichte des 19. Jahrhunderts. Mail: klaus.unterburger@theologie.uni-regensburg.de

Weiß, Otto, Dr. phil., Mitglied des Istituto Storico Redentorista in Rom, zahlreiche Veröffentlichungen zur deutsch-italienischen Perzeptionsgeschichte und zur Geschichte des Katholizismus des 19. Jahrhunderts, besonders zum Ultramontanismus und Modernismus, sowie zur Mentalitäts- und Frömmigkeitsgeschichte. Mail: o.weiss@gmx.net

Wolf, Hubert, Professor für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte an der Universität Münster; zu seinen Forschungsschwerpunkten gehören die Kirchen- und Theologiegeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts. Im Kollegjahr 2011/12 war er Fellow des Historischen Kollegs. Mail: hwolf@uni-muenster.de

Zarri, Gabriella, Professorin i. R. für Neuere Geschichte; sie lehrte an den Universitäten Bologna, Udine und Florenz; sie erforscht vor allem die Geschichte der kirchlichen Institutionen und der Kultur im 15.–17. Jahrhundert mit besonderem Bezug auf die Geschichte religiöser Frauen und geistlicher Schriften in der Volkssprache; derzeit leitet sie die Herausgabe der Bände „Scritture nel chiostro“ (Klostertexte/Edizioni di Storia e Letteratura, Rom) und betreut die Zeitschrift „Archivio Italiano per la storia della Pietà“. Mail: zarri@unifi.it

Personenregister

- Aaron 24
Abel 27
Abraham 27
Adnès, Pierre 139
Agreda, Maria Coronel von 76, 134
Aksákow, Alexander 155, 160f.
Alacoque, Marguérite-Marie 85, 144
Alexander der Große 23
Alexander II. von Russland 157
Alfons von Liguori 83, 115
Allen, Ann Taylor 188
Ambrosius Catharinus 138
Amort, Eusebius 76, 134
Anastasius Sinaita 26
Andreas de Vega 138
Angenendt, Arnold 5, 76
Anna, Mutter der Maria 240
Apollon 20
Apollonios von Tyana 25
Aristoteles 23, 176
Arnold, Claus 5
Arnold, Gottfried 60
Asad, Talal 182
Athanasius 59
Athena 23
Augustinus 78
Augustus 23f.
- Baaden, James 238
Baader, Franz von 120
Balthasar, Hans Urs von 98, 123f.
Barbedette, Eugène 97
Barbedette, Joseph 97
Barjesus-Elymas 24, 26
Barnum, Phineas Taylor 152
Bartoli, Daniello 59
Basu, Helene 169
Baumgartner, Alexander 121
Baur, Ferdinand Christian 118
Bea, Augustin 240
Beauvoir, Simone de 174, 186
Beck, Louise 162, 250
Becket, Thomas 223
Beckx, Pierre-Jean 252
Bell'Huomo, Gottardo 62
Bellarmin, Roberto 138
Benedikt XIV., Papst 74, 76, 112f., 125, 134, 222, 224f., 252
Benedikt XV., Papst 85
- Benedikt XVI., Papst 8, 226, 232, 238, 242
Benincasa, Orsola 55
Berchmans, Jan 85
Bernhard von Clairvaux 40, 115, 119, 134
Bernheim, Hippolyte 160
Bescós, Ricardo Quinta 227
Beumer, Johannes 140
Bismarck, Otto Fürst von 105
Blackbourn, David 88, 95f., 128
Blasius 239
Bleuler, Eugen 202
Bodin, Jean 251
Borromeo, Carlo 255
Borromeo, Federico 251
Bosco, Giovanni 81
Bossuet, Jacques-Bénigne 68
Boufflet, Joachim 94
Boutry, Philippe 94
Brambilla, Elena 51f.
Brandsma, Titus 223
Bremond, Henri 60
Brentano, Clemens von 78, 113, 116f.
Brenti, Teresa 99
Brown, Callum 189
Bruillard, Philibert de 129
Buguet, Édouard Isidore 159
Burkard, Dominik 87
Burkert, Walter 30
Butler, Judith 185–187
Buttlar, Eva von 251
Bynum, Caroline Walker 178f., 187
- Cajetan, Thomas (de Vio), Kardinal 139
Calvat, Mélanie 97
Caracciolo, Iñigo 59
Carena, Cesare 48f.
Casel, Odo 118
Casolo, Giacomo Filippo 65
Cestac, Louis-Edouard 108
Charbonnier, Nestor 120
Charcot, Jean-Martin 121, 160, 177
Christian, William A. 184
Cibo, Alderano 66
Circe 20
Clarus, Ludwig 112
Claver, Petrus 85
Colpe, Karsten 29
Congar, Yves-Marie-Joseph 138f., 144
Cousin, Germain 83

- Cozza, Giuseppe 84
 Crookes, William 160

 Davenport, Brüder 158
 Davis, Andrew Jackson 154, 156
 Delbrück, Anton 201
 Demeter 19
 Demling, Joachim 7
 Dhanis, Edouard 143
 Dihle, Albrecht 29
 Dionysos 20
 Döllinger, Ignaz von 214
 Domingo de Soto 139
 Drewermann, Eugen 195
 Droste zu Vischering, Clemens August 136
 Du Prel, Carl 159

 Eckhart (Meister E.) 39
 Edmonds, John W. 152, 164
 Eichendorff, Joseph von 78
 Eliade, Mircea 29
 Elija 21, 75
 Elischa 75
 Emmerick, Anna Katharina 113, 116f., 120,
 122f., 125, 136
 Emrich, Hinderk M. 202
 Epikur 23
 Escrivá de Balaguer, Josemaría 235, 243
 Eszer, Ambrosius 238
 Eva 6

 Falconi, Juan de Bustamante 62
 Falconi, Raphaela M. 204
 Felsing, Apolonia 117
 Fénelon, François 60
 Finkenzeller, Joseph 206
 Firrao, Maria Agnese 3, 8, 203, 205–207, 209,
 213
 Fisher, John 235
 Ford, Charles V. 202
 Foucault, Charles 182
 Fourier, Charles 154
 Fox, Kate 151f., 157, 164
 Fox, Leah 151
 Fox, Maggie 151f., 164
 Francisco de Xavier 56
 Franz von Assisi 111, 114f., 121f., 124f., 170
 Franz von Sales 240
 Freud, Sigmund 194, 210f., 253
 Friedrich, Johann 80
 Fritz, Astrid 87
 Fuchs, Gotthard 123
 Funk, Philipp 121

 Galen 176
 Gaßner, Johann Joseph 77
 Geertz, Clifford 171f.
 Gemelli, Agostino 113
 George, Stefan 19
 Gerson, Johannes 135
 Gilen, Leonhard 208
 Giraud, Maximin 97, 108
 Goethe, Johann Wolfgang von 23, 210
 Gonzaga, Federico 54
 Gonzaga, Luigi 254
 Goretti, Maria 241
 Görres, Joseph 78f., 107, 112f., 117f., 120
 Gounod, Charles François 162
 Grandi, Lino 194
 Grasmück, Oliver 128f.
 Greeley, Horace 152
 Gregor IX., Papst 111, 233
 Gregor XVI., Papst 80
 Große Kracht, Klaus 6
 Grünewald, Matthias 115
 Guyon, Madame 60

 Habermas, Rebekka 179
 Haenel, Thomas 200
 Hamberger, Julius 120
 Hanauer, Josef 113
 Harnack, Adolf von 36
 Hauf, Monika 88
 Hauke, Manfred 192
 Heimann, Hans 194
 Heinroth, Johann Christian August 194, 200
 Helena 20
 Henoch 27
 Henrix, Hans Hermann 236
 Hentrich, Wilhelm 63f., 66f.
 Hermes 20
 Herodot 22
 Hertkens, Johann 207
 Hesekiel 195
 Hierzenberger, Gottfried 91, 94
 Hildegard von Bingen 232
 Hiob (Ijob) 27, 31, 67
 Höcht, Johannes Maria 120
 Hoenig, Matthias 195
 Hohenlohe-Schillingsfürst, Gustav Adolph zu
 1f., 214
 Hohenzollern, Katharina von 1f., 8, 203,
 205, 207–209, 212f., 215
 Hole, Günter 194
 Holger (Spirit) 158
 Hollywood, Amy 187
 Home, Daniel Dunglas 157f.
 Homer 15, 17, 20

- Hosea 32
 Höß, Crescentia 77, 85
 Huber, Michaela 210
 Hume, David 77

 Ignatius von Loyola 56, 240
 Imbert-Gourbeyre, Antoine 112f.
 Innozenz IV., Papst 225
 Innozenz XI., Papst 62–64, 66f.
 Isis 18

 Jacobson Schutte, Anne 48f., 51, 219
 Jahwe 30–32
 Jakob, Patriarch 31
 James, William 179
 Janet, Pierre 121, 260
 Jaspers, Karl 33, 197f.
 Jeanne d’Arc 40, 85
 Jesaja 30–32
 Jesus von Nazareth 12, 21–24, 26, 34–36,
 38f., 43, 76, 111, 115, 119, 125, 131, 141,
 147, 156, 187, 195, 246f., 252
 Joas, Hans 33, 42
 Jocham, Magnus 116
 Johanna 240
 Johannes der Täufer 23
 Johannes Paul II., Papst 8, 40, 125, 219f.,
 223, 226f., 235, 238, 240f.
 Johannes vom Kreuz 60
 Jonas, Hans 42
 Josef 240, 243
 Joseph von Copertino 76
 Juan de la Cruz 111
 Jung, Karl Gustav 160, 215
 Justinus 36

 Kade, Magdalena 97
 Kant, Emmanuel 153
 Kardec, Ellen 156f., 161f., 164–166
 Karl Borromäus 56, 240
 Katharina von Siena 76, 252, 255
 Kehl, Medard 247
 Keller, Mary 183
 Kempf, Konstantin 86
 Kerner, Justinus 116f.
 Ketteler, Wilhelm Emanuel Freiherr von 117
 King, Brian H. 202
 Kippenberg, Hans 29
 Kleutgen, Joseph 2, 8, 73, 81, 196f., 205–215,
 250, 253
 Knauß, Stefanie 6
 Kolakowski, Leszek 60
 Kolbe, Maximilian 223f.
 Kolping, Adolf 117

 Königin von Saba 27
 Korff, Gottfried 191
 Kotulla, Andreas 102
 Kraepelin, Emil 200, 202
 Kselman, Thomas 88, 95
 Kuncewycz, Josaphat 84

 Labouré, Catherine 92, 97, 103f., 108
 Labre, Benoît Joseph 83, 85
 Lagrange, Marie-Joseph 240f.
 Lakner, Franz 208
 Lambertini, Prospero, s. auch Benedikt XIV.
 74, 76, 112, 124, 134, 222
 Langlois, Claude 118f.
 Laqueur, Thomas 176, 187
 Lateau, Louise 117, 120
 Laurentin, René 129
 Lazzari, Domenica 117
 Le Fort, Gertrud von 118
 Leo XIII., Papst 85, 99, 206
 Lercher, Ludwig 207
 Lewis, Ioan 179–181
 Leziroli, Giuseppe 2, 197, 207f., 213
 Lhermitte, Jean 121
 Liguori, Alfons Maria von 83, 115
 Lindner, Martin 202
 Lombardus, Petrus 138
 Lorger, Anna 116
 Lüdecke, Norbert 7
 Ludwig XIV., König von Frankreich 63
 Ludwig, Therese 87, 107
 Lugo, Francisco 138
 Luther, Martin 40, 153, 195

 Macias, Juan 226
 Mack, Phyllis 180
 Mahmood, Saba 182
 Majunke, Paul 117
 Malaval, François 62
 Maleachi 32
 Malena, Adelisa 50, 61
 Mann, Heinrich 215
 Mann, Thomas 150, 158
 Marco, Giulia di 251
 Maria 3, 6, 36, 81, 88f., 94–96, 98–100, 102f.,
 108–110, 118, 135, 162, 201, 205f., 209, 211,
 213, 221, 240, 250
 Maria Luisa, Schwester in Sant’Ambrogio
 2f., 8, 196, 198, 200–208, 211–215
 Maria Maddalena, Äbtissin von
 Sant’Ambrogio 212
 Maria Magdalena 240
 Maria Veronica, Äbtissin von Sant’Ambrogio
 212

- María von Ágreda 76, 134
 Martha 36
 Martin von Tours 36f.
 Marto, Francisco 97, 140
 Marto, Jacinta 97, 140
 Masini, Eliseo 61, 68
 Mazza, Tommaso 64f., 68
 Mechthild von Magdeburg 39
 Melchior Cano 139, 143
 Melchisedech 27
 Merkt, Josef 121
 Mesmer, Franz Anton 116, 153f.
 Meyer, Birgit 172
 Mithras 18
 Modica, Marilena 50f.
 Mohr, Jakob 93
 Molina, Luis de 64
 Molinos, Miguel de 52f., 59–65, 67–69, 251
 Molla, Gianna Beretta 241
 Moos, Peter von 133
 More (Morus), Sir Thomas 235
 Mörl, Maria von 113, 117, 121, 128
 Moroni, Gaetano 69
 Moses 21, 24, 26, 30, 156
 Müller, Gerhard Ludwig 113, 242
 Mutter Teresa 241
- Nabokov, Vladimir 214f.
 Napoleon Bonaparte III. 105
 Nedomansky, Otto 91, 94
 Negri, Paola Antonia 54
 Neri, Philipp 56, 62, 240
 Nestor 17
 Neumann, Therese 113
 Newman, John Henry 242
 Newton, Isaac 251
 Noe 27
- Odescalchi, Benedetto 62, 64
 Oetinger, Friedrich Christoph 123
 Orlandini, Anna Maria 48
 Orpheus 20f.
 Orsi, Robert 95, 100
 Otto, Rudolf 29
 Overbeck, Franz-Josef 245
- Padre Pio 8, 113f., 125
 Pahud de Mortanges, Elke 6, 106
 Pascal, Blaise 119
 Pastor, Ludwig von 59
 Paul III., Papst 54
 Paulus 24, 26, 34–38, 55, 68, 78, 195
 Pedro de Arbués 84
 Peisistratos 23
- Pelagia 65, 98
 Pelami, Juvenal 207
 Perrone, Giovanni 81
 Peters, Giuseppe, s. auch Kleutgen, Joseph 2, 205, 210
 Peters, Uwe Henrik 198, 201
 Petrocchi, Massimo 60
 Petrucci, Pier Matteo 60–67, 70
 Petrus 25, 34, 36, 38
 Pfarrer von Ars 85
 Pfister, Oskar 194
 Pharao 21, 24
 Phye 23
 Pius II., Papst 255
 Pius IX., Papst 1f., 8, 74, 80, 82, 84–86, 90, 99, 117, 140, 144, 206f., 234, 242f., 252f., 255
 Pius X., Papst 60, 85, 99, 140, 241
 Pius XI., Papst 85
 Pius XII., Papst 63f., 140
 Platon 23, 33
 Prosperi, Adriano 49, 61, 69
 Pythagoras 21
- Raffael 23
 Rahner, Karl 139, 142f., 145, 148
 Ratisbonne, Marie-Alphonse 98f.
 Ratzinger, Joseph, s. auch Benedikt XVI. 43, 140, 143, 147
 Reinhard, Wolfgang 7, 75
 Reinhardt, Rudolf 59
 Reisach, August von 2, 81, 214
 Rispola, Alfonsina 55
 Rivail, Hippolyte Léon Denizard, s. auch Kardec, Ellen 156
 Rosmini, Antonio 117
 Rottmanner, Odilo 98
 Ruh, Kurt 39
- Sabbatai Zwi 195
 Sailer, Johann Michael 122f.
 Sallua, Vincenzo Leone 3, 209
 Samerski, Stefan 74, 83f.
 Samuel 21
 Samulowski, Barbara 97
 Santos, Lucia dos 97
 Sauli, Alessandro Pio 48
 Savigny, Friedrich Carl von 122
 Scaglia, Desiderio 48, 69
 Schaffrinski, Justina 97
 Scharfetter, Christian 204
 Scheer, Monique 6, 94
 Schiller, Friedrich 19, 27
 Schlegel, Friedrich 78

- Schlier, Heinrich 35
 Schlink, Bernhard 41
 Schneider, Bernhard 5
 Schneider, Kurt 194, 200
 Schrenck-Notzing, Albert von 159
 Schubert, Gotthilf Heinrich 116
 Schwedt, Herman H. 61–63
 Segneri, Paolo 62
 Seibold, Patriz 107
 Senestrey, Ignatius von 214
 Seth 27
 Seuse, Heinrich 115
 Simon Magus 25
 Simonetta, Giacomo 54
 Sixtus V., Papst 233
 Slade, Henry 159
 Smith-Rosenberg, Carroll 189
 Sodano, Angelo 140
 Sokrates 23, 32
 Soubirous, Bernadette 97, 103, 105, 108f.,
 144, 149, 170
 Speyer, Wolfgang 5
 Speyr, Adrienne von 98, 123f.
 Stakemeier, Eduard 140
 Stein, Edith 223, 236, 238, 242
 Steiner, Agnes 117
 Stephanus 36
 Sterzinger, Ferdinand 77
 Stohr, Albert 252
 Stolberg, Friedrich Graf 78
 Strauß, David Friedrich 118
 Suárez, Francisco 138f.
 Swedenborg, Emanuel 152–154, 163
 Taigi, Anna Maria 85
 Taves, Ann 172f.
 Teresa von Avila 56, 60, 111, 240
 Theiner, Augustin 80f.
 Thomas von Aquin 131, 139, 206
 Thomas, Klaus 194
 Thurston, Herbert 121
 Troeltsch, Ernst 179
 Tylor, Edward Burnett 173
 Unterburger, Klaus 5
 Urban III., Papst 229
 Urban VIII., Papst 53, 56f., 74, 233
 Veraja, Fabijan 232
 Vergil 153
 Vilas Boas Tavares, Pedro 52
 Vincke, Ludwig Wilhelm 136
 Virchow, Rudolf 120
 Wallace, Alfred Russel 160
 Webb, James 152
 Weber, Max 41, 178f., 188, 246
 Weiß, Otto 6, 106, 162
 Weitbrecht, Hans Jörg 194
 Werbner, Pnina 169
 Wetzstein, Thomas 233
 Wilckens, Ulrich 35
 Wolf, Hubert 249
 Wunderle, Georg 121
 Xenophanes 22
 Zahn, Joseph 112
 Zarri, Gabriella 5
 Zeus 18
 Ziegenaus, Anton 118
 Zöllner, Karl Friedrich 159

Schriften des Historischen Kollegs: Kolloquien

Eine Übersicht über die Bände findet sich unter:

www.oldenbourg-wissenschaftsverlag.de/shk

Alle Publikationen des Historischen Kollegs sind verzeichnet unter:

www.historischeskolleg.de

- 64 *Jan-Dirk Müller* (Hrsg.): Text und Kontext: Fallstudien und theoretische Begründungen einer kulturwissenschaftlich angeleiteten Mediävistik, 2007, XIII, 272 S. ISBN 3-486-58106-5
- 65 *Peter Schäfer* (Hrsg.): Wege mystischer Gotteserfahrung. Judentum, Christentum und Islam/Mystical Approaches to God. Judaism, Christianity, and Islam, 2006, X, 164 S. ISBN 3-486-58006-X
- 66 *Friedrich Wilhelm Graf* (Hrsg.): Intellektuellen-Götter. Das religiöse Laboratorium der klassischen Moderne, 2009, XIII, 161 S. ISBN 978-3-486-58257-4
- 67 *Werner Busch* (Hrsg.): Verfeinertes Sehen. Optik und Farbe im 18. und frühen 19. Jahrhundert, 2008, X, 228 S. ISBN 978-3-486-58490-5
- 68 *Kaspar von Greyerz* (Hrsg.): Selbstzeugnisse in der Frühen Neuzeit. Individualisierungsweisen in interdisziplinärer Perspektive, 2007, VII, 201 S. ISBN 978-3-486-58236-9
- 69 *Wilfried Hartmann* (Hrsg.): Recht und Gericht in Kirche und Welt um 900, 2007, IX, 249 S. ISBN 978-3-486-58147-8
- 70 *Heinz Schilling* (Hrsg.): Konfessioneller Fundamentalismus. Religion als politischer Faktor im europäischen Mächtesystem um 1600, 2007, XI, 320 S. ISBN 978-3-486-58150-8
- 71 *Michael Toch* (Hrsg.): Wirtschaftsgeschichte der mittelalterlichen Juden. Fragen und Einschätzungen, 2008, X, 218 S. ISBN 978-3-486-58670-1
- 72 *Tilman Nagel* (Hrsg.): Der Koran und sein religiöses und kulturelles Umfeld, 2010, XXIV, 250 S. ISBN 978-3-486-59052-4
- 73 *Karl-Joachim Hölkeskamp* (Hrsg.): Eine politische Kultur (in) der Krise? Die „letzte Generation“ der römischen Republik, 2009, XII, 222 S. ISBN 978-3-486-59053-1
- 74 *Karl Schlögel* (Hrsg.): Mastering Space. Raum und Raumbewältigung als Probleme der russischen Geschichte, 2011, VIII, 314 S. ISBN 978-3-486-70445-7
- 75 *Aloys Winterling* (Hrsg.): Zwischen Strukturgeschichte und Biographie. Probleme und Perspektiven einer römischen Kaisergeschichte (Augustus bis Commodus), 2011, X, 350 S. ISBN 978-3-486-70454-9
- 76 *Rüdiger vom Bruch* (Hrsg.): Die Berliner Universität im Kontext der deutschen Universitätslandschaft nach 1800, um 1860 und um 1910, 2010, XVIII, 259 S. ISBN 978-3-486-59710-3

Schriften des Historischen Kollegs: Kolloquien

- 77 *Christoph Buchheim, Marcel Boldorf* (Hrsg.): Europäische Volkswirtschaften unter deutscher Hegemonie 1938–1945, 2012, X, 270 S. ISBN 978-3-486-70950-6
- 78 *Klaus Schreiner* (Hrsg.): Heilige Kriege. Religiöse Begründungen militärischer Gewaltanwendung: Judentum, Christentum und Islam im Vergleich. Kolloquium der Mitglieder des Historischen Kollegs, 7.–9. November 2007. 2008, XIII, 223 S. ISBN 978-3-486-58490-5
- 79 *Jörg Fisch* (Hrsg.): Die Verteilung der Welt. Selbstbestimmung und das Selbstbestimmungsrecht der Völker. The World Divided. Self-Determination and the Right of Peoples to Self-Determination, 2011, XXII, 344 S. ISBN 978-3-486-70384-9
- 80 *Georg Schmidt* (Hrsg.): Die deutsche Nation im frühneuzeitlichen Europa. Politische Ordnung und kulturelle Identität? 2010, XIV, 344 S. ISBN 978-3-486-59740-0
- 81 *Albrecht Cordes, Serge Dauchy* (Hrsg.): Eine Grenze in Bewegung. Öffentliche und private Justiz im Handels- und Seerecht, 2013, XII, 366 S. ISBN 978-3-486-71799-0
- 82 *Lothar Gall, Dietmar Willoweit* (Hrsg.): Judaism, Christianity, and Islam in the Course of History: Exchange and Conflicts, 2011, XII, 470 S. ISBN 978-3-486-59707-3
- 83 *Thomas Welskopp, Alan Lessoff* (Hrsg.): Fractured Modernity. America Confronts Modern Times, 1890s to 1940s, 2012, X, 242 S. ISBN 978-3-486-71695-5
- 84 *Gian Luca Potestà* (Hrsg.): Autorität und Wahrheit. Kirchliche Vorstellungen, Normen und Verfahren (XIII.–XV. Jahrhundert), 2012, XII, 200 S. ISBN 978-3-486-70771-1
- 85 *Egon Flaig* (Hrsg.): Genesis und Dynamiken der Mehrheitsentscheidung, 2013, XXXIII, 230 S. ISBN 978-3-486-71860-7
- 86 *Heribert Müller* (Hrsg.): Das Ende des konziliaren Zeitalters (1440–1450): Versuch einer Bilanz, 2012, X, 352 S. ISBN 978-3-486-71421-0
- 87 *Gangolf Hübinger* (Hrsg.): Europäische Wissenschaftskulturen und politische Ordnungen in der Moderne (1890–1970), 2013, ISBN 978-3-486-71859-1
- 88 *Werner Plumpe* (Hrsg.): Unternehmer – Fakten und Fiktionen. Historisch-biographische Studien, 2014, ISBN 978-3-486-71352-7
- 89 *Friedrich Lenger* (Hrsg.): Kollektive Gewalt in der Stadt. Europa 1890–1939, 2013, ISBN 978-3-486-71858-4
- 90 *Hubert Wolf* (Hrsg.): „Wahre“ und „falsche“ Heiligkeit. Mystik, Macht und Geschlechterrollen im Katholizismus des 19. Jahrhunderts, 2013, X, 266 S. ISBN 978-3-486-71611-5

Oldenbourg