

Elisabeth Fischer

Weibliche Heiligkeit prüfen

Der Fall der Mystikerin
Maria Columba Schonath
(1730–1787)





Kulturen des Christentums – Neue Zugänge zur Frühen Neuzeit | Cultures of Christianity – New Approaches to Early Modern History

Herausgegeben durch

Nadine Amsler, Andreea Badea, Birgit Emich, Markus Friedrich und Christian Windler

Wissenschaftlicher Beirat

Marco Cavarzere, Liesbeth Corens, Simon Ditchfield, Christophe Duhamelle, Marjorie Elizabeth Plummer, Matthias Pohlig, Ulinka Rublack, Ulrike Strasser, Sascha Salatowsky und Günther Wassilowsky

Band 6

In der Reihe „Kulturen des Christentums“ erscheinen innovative Studien zur Geschichte des Christentums in seinen vielfältigen Ausprägungen während der ‚langen‘ Frühen Neuzeit. Im Zentrum stehen dabei die Wechselwirkungen zwischen religiösen Phänomenen und ihren politischen, sozialen, wirtschaftlichen, intellektuellen und medialen Umwelten. Religiöse Formationen werden nicht als feste Entitäten, sondern als das Ergebnis dynamischer Prozesse von Identitätsaffirmation und Abgrenzungsbestrebungen betrachtet. Besondere Beachtung wird Aspekten der regionalen Pluralität, der lokalen Eigenständigkeit und der heterogenen Ausdrucksformen des Christentums geschenkt. In geographischer Hinsicht trägt die Reihe der Tatsache Rechnung, dass das Christentum in der Frühen Neuzeit prägende Entwicklungen hin zu einer globalen Religion erlebte. Sie ist deshalb offen für Arbeiten zu allen Weltregionen sowie insbesondere für Ansätze einer globalen religiösen Verflechtungsgeschichte.

Die Herausgeber

Elisabeth Fischer

Weibliche Heiligkeit prüfen

Der Fall der Mystikerin Maria Columba Schonath
(1730–1787)

BÖHLAU

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung des Erzbistums Bamberg und der FONTE-Stiftung.



Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek:

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

© 2026 Böhlau, Lindenstraße 14, D-50674 Köln, ein Imprint der Brill-Gruppe
(Koninklijke Brill BV, Leiden, Niederlande; Brill USA Inc., Boston MA, USA; Brill Asia Pte Ltd, Singapore; Brill Deutschland GmbH, Paderborn, Deutschland; Brill Österreich GmbH, Wien, Österreich)
Koninklijke Brill BV umfasst die Imprints Brill, Brill Nijhoff, Brill Schöningh, Brill Fink,
Brill mentis, Brill Wageningen Academic, Vandenhoeck & Ruprecht, Böhlau und V&R unipress.

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Umschlagabbildung: Abbildung des Heilig Grab Klosters auf dem Plan der Stadt Bamberg von Petrus Zweidler (Gründlicher abriß der Statt Bamberg..., 1602), Staatsbibliothek Bamberg V B 22/1.2, Foto: Gerald Raab (<https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:bvb:22-dtl-0000046901>).

Umschlaggestaltung: Michael Haderer, Wien
Korrektorat: Ulrike Weingärtner, Gründau
Satz: le-tex publishing services, Leipzig
Druck und Bindung: Elanders Waiblingen, Waiblingen
Printed in the EU

Vandenhoeck & Ruprecht Verlage | www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com
E-Mail: info@boehlau-verlag.com

ISBN 978-3-412-53400-4

Für meine Eltern

Inhalt

Vorwort	11
Einleitung	13
Hinführung zum Thema	13
Ziele und Methode	23
Aufbau der Arbeit	43
Quellen	46
1. Der Untersuchungsgegenstand	51
1.1 Maria Columba Schonath – Leben und Spiritualität	51
1.2 Heilig Grab und St. Christophorus Martyr. Die Bamberger Dominikanerklöster und ihre Geschichte	53
1.3 Gottes Werk und Teufels Beitrag: Vorstellungen vom Übernatürlichen in der Frühen Neuzeit	62
2. Die Prüfung des Übernatürlichen in kirchlichen Kanonisationsverfahren und durch die Unterscheidung der Geister	67
2.1 Zu den Ehren der Altäre: Die empirische Prüfung von Heiligkeit in frühneuzeitlichen Kanonisationsverfahren	67
2.1.1 Zentralisierung, Verrechtlichung und Vereinheitlichung des Verfahrensablaufs und die Bedeutung guter Lobbyarbeit	67
2.1.2 Historisch-philologische Prüfungsverfahren	74
2.1.3 Der Ruf der Heiligkeit (<i>fama sanctitatis</i>) und die heroischen Tugenden	75
2.1.4 Der Ruf der Wundertätigkeit (<i>fama signorum</i>) und die Bedeutung des Körpers	77
2.2 Das Verhältnis von Zentrum und Peripherie im Fall Schonath: Prüfung von Heiligkeit vor einem Informativprozess	79
2.3 Die Unterscheidung der Geister: Eine Technik zur Prüfung des Übernatürlichen und die Bedeutung von Geschlecht	82
3. Heiligkeit auf dem Prüfstand: Maria Columba Schonath im Fokus der Geistlichkeit	95
3.1 Heiligkeit und Herrschaft: Fürstbischof und Dominikanerorden im Fall Schonath	95

3.1.1 Das Erscheinen der Stigmata und die mystische Vermählung (Winter 1763/1764)	95
3.1.2 Fürstbischof oder Dominikanerorden? Rechtliche Entscheidungsgewalt im Fall Maria Columba Schonath	101
3.1.3 „keinen Anlaß zu Religions-Spottungen geben“. Fürstbischof Adam Friedrich von Seinsheim und das Untersuchungsverfahren im Kontext der katholischen Aufklärung (Winter 1764)	108
3.1.4 Rang und Heiligkeit: Der Dominikanerorden, Maria Columba Schonath und die Frage nach der richtigen Berufung (Frühjahr 1764)	122
3.1.5 Das Blutwunder am Kruzifix. Geschlossen gegen eine Verehrung Maria Columba Schonaths (1765)	132
3.1.6 Die Besessenheit von Maria Augustina Schöninger. Profilerungsversuche von Provinz und Konvent (ab 1766)	137
3.1.7 Das Schweigen der letzten Jahre und der Tod Maria Columbas	141
3.2 Unterscheidungstechniken der Geistlichkeit im Fall Schonath	143
3.2.1 Textproduktion außerhalb der Klausur: Zur Aussagekraft von Briefen für die Unterscheidung der Geister	143
3.2.2 Unterscheidungstechniken in der geistlichen Führung	147
3.2.3 Die Evidenz des Zeichens: Die Unterscheidung der Geister bei Stigmata, dem Ring der mystischen Vermählung und dem verzückten Körper der Mystikerin	162
3.2.4 Die Besessenheit von Maria Augustina Schöninger. Die Unterscheidung der Geister mithilfe eines Exorzismus	175
3.2.5 Das blutende Kruzifix als Gnadenbild: Zum Zusammenhang von Heiligkeit und Objekten	186
3.2.6 Abt Oswald Loschert, das Gutachten über Maria Columba Schonath und der Hexenprozess der Maria Renata Singer von Mossau	201
4. Prüfung von Heiligkeit innerhalb der Klausur: Weibliche Unterscheidungstechniken sowie die Möglichkeiten und Grenzen ihrer Autorisierung	211
4.1 Textproduktion in der Klausur: Zur Aussagekraft religiöser Selbstzeugnisse für die Unterscheidung der Geister	211
4.1.1 Die geistlichen Bekenntnisse Maria Columba Schonaths	211
4.1.2 Die Vita von Maria Bernarda Kröner: Ein Gemeinschaftsprojekt der Nonnen des Klosters Heilig Grab	221
4.1.3 Notizen gegen das Vergessen: Weitere Zeugnisse von Nonnen	228
4.2 Die Unterscheidung der Geister durch Maria Columba Schonath und die Nonnen des Heilig Grab Klosters	230

4.2.1	Krankheit als <i>imitatio Christi</i> : Die Unterscheidung der Geister am kranken Leib der Mystikerin	230
4.2.2	Körperliche Zeichen von Heiligkeit: Die Prüfung des stigmatisierten und verzückten Leibes	241
4.2.3	Erscheinungen Armer Seelen: Eine Frömmigkeitspraktik und ihre Prüfung als konstituierendes Element weiblicher Heiligkeit	248
4.2.4	Die Besessenheit Maria Augustina Schöningers als Beweis von Maria Columba Schonaths Heiligkeit	259
4.2.5	Demut und Gehorsam: Tugendhaftigkeit als Gradmesser von Heiligkeit	267
4.2.6	Die <i>discretio</i> der Priorin und die charismatische Unterscheidung der Geister durch Maria Columba Schonath. Geistliche Führung im Verhältnis von Autorität und Macht	278
4.3	Im Ruf der Heiligkeit verstorben. Die Rezeption von Maria Columba Schonath vom 18. bis ins 21. Jahrhundert	289
4.3.1	Intra Muros: Rezeption in klösterlichen Netzwerken	289
4.3.2	Kloster und Stadt: Von der Durchlässigkeit der Klausur im 18. Jahrhundert bis zur Gründung des Columba-Schonath-Bundes (1925)	297
4.3.3	Eine Heilige als Familienkapital	304
4.3.4	Die Verfügungsgewalt über den Körper und die Produktion von ‚Reliquien‘	307
5.	Ergebnisse: Heiligkeit, Mystik und ihre Prüfung: Eine Frage des Geschlechts? ..	313
5.1	Zusammenfassung	313
5.2	Charakteristika weiblicher Heiligkeit und dominikanischer Mystik im 18. Jahrhundert am Beispiel Columba Schonath	317
5.3	Die Unterscheidung der Geister an Frauen	319
5.4	Frauen unterscheiden die Geister	322
6.	Ausblick: Impulse für weitere Forschungen und zum Zusammenhang der Unterscheidung der Geister und der <i>New Science</i>	327
7.	Abkürzungs- und Siglenverzeichnis	331
8.	Bibliografische Angaben	333
8.1	Archivalische Quellen	333
8.2	Gedruckte Quellen	336
8.3	Internetquellen	340
8.4	Sekundärliteratur	340

9. Abbildungsnachweise	373
10. Ortsregister	375
11. Personenregister	377

Vorwort

Sie lesen gerne Vorworte? Ich auch. Schließlich geben sie Einblicke in die Entstehungsgeschichte eines Buches und verraten, wer alles zum Gelingen desselben beigetragen hat. Denn Bücher dieser Art entstehen stets in einem Netzwerk aus Impulsgeber:innen, Korrekturleser:innen, Freund:innen und Familie.

Dieses Buch ist die leicht gekürzte Fassung meiner Dissertation, die ich im Wintersemester 2022 an der Fakultät für Geisteswissenschaften im Fachbereich Geschichte an der Universität Hamburg eingereicht habe. Ich möchte meinen Betreuer:innen Prof. Dr. Markus Friedrich (Universität Hamburg) und Prof. Dr. Xenia von Tippelskirch (Humboldt-Universität zu Berlin, heute Goethe-Universität Frankfurt am Main), die mir akademische Lehrer:innen im besten Sinne waren, meinen tiefen Dank aussprechen. Xenia von Tippelskirch hat mich während meiner Zeit als ihre studentische Hilfskraft nicht nur an das Thema weibliche Religiosität herangeführt, sondern auch meine ersten wissenschaftlichen Unternehmungen begleitet und gefördert und mir bei unserem gemeinsamen Sammelband ihr Vertrauen geschenkt. Ihre kritische Lektüre meiner Texte und ihre Ratschläge, insbesondere bei meinen ersten Archivrecherchen, waren mir eine unerlässliche Hilfe. Auch Markus Friedrich, als dessen wissenschaftliche Mitarbeiterin ich den Großteil der Arbeit verfasst habe, hielt seine Tür stets offen für mich. Seine Ermahnung, den großen Bogen nicht aus dem Blick zu verlieren, werde ich nie vergessen. Für seine Wertschätzung, seine Förderung, derer ich mir stets sicher sein konnte, sowie seine passgenaue Kritik und seine freundliche Art danke ich sehr.

Ich möchte auch den Herausgeber:innen der Reihe *Kulturen des Christentums* für die Aufnahme meiner Arbeit in die Reihe danken, namentlich Nadine Amsler, Andreea Badea, Birgit Emich, Markus Friedrich und Christian Windler.

Das Erzbistum Bamberg, die Fonte-Stiftung zur Förderung des geisteswissenschaftlichen Nachwuchses sowie der Fachbereich Geschichte der Universität Hamburg haben den Druck dieser Arbeit großzügig finanziell unterstützt, wofür ich ihnen außerordentlich dankbar bin.

Mein herzlicher Dank gilt Dorothee Wunsch, Julia Roßberg und Ulrike Weingärtner vom Böhlau-Verlag für ihre vielfältige, schnelle und immer hilfreiche Unterstützung bei der Überarbeitung des Manuskripts.

Ein besonderer Dank gilt dem Bamberger Domkapitular Dr. Norbert Jung, der meine Arbeit nicht nur wohlwollend mit dem Blick des Theologen gegengelesen hat, sondern mir auch seine Transkripte verschiedener Quellen zur Verfügung gestellt hat, als diese während meiner Recherchen in Rom im Archiv nicht mehr auffindbar waren. Ebenfalls ein herzlicher Dank gilt den Ordensschwestern des Klosters zum Heiligen Grab in Bamberg. Sie haben mich nicht nur während meiner Archivrecherchen aufs angenehmste

beherbergt, durch sie habe ich auch die Bedeutung von Schwesternschaft in einer klösterlichen Gemeinschaft neu begriffen. Mein besonderer Dank gilt Schwester Maria Berthilla Heil OP, die mich an ihren eigenen Recherchen zu Maria Columba Schonath teilhaben ließ. Großes Vergnügen bereitete mir auch der Austausch mit Dr. Josef Urban, dem ehemaligen Leiter des Diözesanarchivs Bamberg, mit dem ich bei einem „Hörnl“ in den Bamberger Cafés über Maria Columba Schonath sprechen durfte.

In den Archiven habe ich vielfältige Unterstützung durch die Mitarbeiter:innen erfahren. Namentlich hervorheben möchte ich das Archiv der Erzdiözese Bamberg, das Stadtarchiv Bamberg und das Staatsarchiv Bamberg sowie Frau Dr. Bettina Wagner von der Staatsbibliothek Bamberg.

In Vorträgen konnte ich mein Projekt vorstellen und erhielt dabei wertvolle Impulse. Stellvertretend seien an dieser Stelle Dr. Klaus-Bernward Springer sowie die Kolleg:innen des Berliner Frühneuzeitkolloquiums und die Mitglieder des Arbeitskreises Geschlechtergeschichte der Frühen Neuzeit genannt, denen ich jeweils meine Arbeit präsentieren durfte. Mit Prof. Dr. Franz X. Kohlschein (†), ohne dessen Edition der Handschriften der Maria Columba Schonath ich diese Arbeit nur mit größter Mühe hätte schreiben können, durfte ich einen schönen Tag in Paderborn verbringen, bei dem er mir seine Perspektive auf die Quellen darlegte.

Mein herzlicher Dank gilt auch den Kolleg:innen der beiden Universitäten, an denen ich arbeiten durfte. Diese haben nicht nur kritisch meine Gedanken hinterfragt und meine Texte Korrektur gelesen, sondern mir auch ihre Freundschaft geschenkt. Mein Dank gilt besonders Hannah Bödecker, Michael Leemann, Judith Lipperheide, Nathalie Klinck, Franziska Knapp und Elena Vanelli.

Dr. Heike Krause, Norbert Krause, Astrid Gutteck und Christine Holzhausen haben das Manuskript in seiner Endphase redigiert. Auch danke ich Jan Wiechert für die Diskussionen und Lina Peiffer für das gemeinsame Nachdenken über Mystikerinnen im 18. Jahrhundert.

Zuletzt möchte ich meinem Ehemann Claudio Gutteck danken, der mir in den Jahren meiner beruflichen Qualifikation den Rücken freigehalten hat und der durch seine liebevolle Fürsorge unsere Tochter vergessen ließ, dass sie ihre Mama in den ersten anderthalb Jahren ihres Lebens immer wieder mit diesem Buch teilen musste. Meinen Eltern, die mir ein sorgenfreies Studium ermöglicht und mich stets unterstützt haben, sei dieses Buch gewidmet.

Schwäbisch Hall 2025
Elisabeth Fischer

Einleitung

Hinführung zum Thema

Die Menschen der Frühen Neuzeit sahen die irdische Welt bevölkert von einer Reihe übernatürlicher Wesen, die sowohl gute als auch schlechte Absichten hegten. Zahlreiche Berichte unterschiedlicher geografischer Herkunft und konfessioneller Prägung erzählen von solchen Begegnungen. So soll zum Beispiel 1684 in der Oberlausitz eine Frau vom Gespenst einer jungen Frau heimgesucht und aufgefordert worden sein, Rache an deren Mörder zu nehmen, der die junge Frau einst umgebracht hatte. Ein Poltergeist aus dem kursächsischen Paußsitz ließ angeblich 1696 Gegenstände verschwinden und ängstigte die Bewohner des Ortes mit unheimlichen und unerklärlichen Geräuschen. Zwischen Nürnberg und Nördlingen soll gegen Ende des 17. Jahrhunderts ein Irrlicht aufgetreten sein, das einen Reisenden, der gerade eine Brücke überqueren wollte, in den Fluss und somit ins Verderben zu locken versuchte. In Straubing ergriffen, so die Überlieferung, 1662 mehrere Dämonen Besitz von einer jungen Frau und marterten die Besessene fast zu Tode. Vielfältig überliefert ist auch die Angst vor Hexen, etwa vor solchen, die 1576 in Dillingen angeblich Vieh und Ernten durch Schadenzauber verdarben.¹ Die Angst vor bösen Kräften war allgegenwärtig. Als besonders gefährlich galt der Teufel dann, wenn er vorgab, eine gute Kraft,² also ein „Engel des Lichts“ (2 Kor 11, 13–15) zu sein, der beliebige Formen annahm und auf diese Weise Menschen ins Unglück führte.³

Doch beschützen, so die Vorstellung der Frühen Neuzeit, auch gute Kräfte die Menschen. Aus Sicht der katholischen Kirche entfalteten sie ihr wohlütiges Wirken besonders in den kirchlichen Sakramenten und Ritualen: An zahlreichen Orten wurden die Gottesmutter und die vielen Heiligen um ihren Beistand und Schutz angefleht. Devotionalien und Sakramentalien konnten Hab und Gut schützen; wundersame Heilung von unheilbaren Krankheiten konnten in den vielen Wallfahrtsorten erbeten und

1 Zum Poltergeist und zum Lausitzer Gespenst siehe Rieger, Der Teufel im Pfarrhaus, 9 f., 69 f. Die Geschichte vom Reisenden stammt aus *Der höllische Proteus oder tausendkünftige Versteller* von Erasmus Francisci (1690), Vgl. Francisci, Der Höllische Proteus, 174 f. Den Straubinger Besessenheitsfall hat Trevor Johnson beschrieben. Siehe Johnson, Besessenheit, Heiligkeit und Jesuitenspiritualität. Die Dillinger Hexe erwähnt Hans Kuntz 1580 in Ders., Neue Zeitung.

2 Vgl. Sluhovsky, Believe Not Every Spirit, 173.

3 Mit dieser in der Frühen Neuzeit gängigen Lesart des Paulus-Briefs wurde dem Teufel eine pseudoomnipotente Macht zugesprochen und der Engel des Lichts zu einem abgedroschenen Code für Betrug, ohne dass dies zu einer Einschränkung der Macht Gottes führte. Vgl. Copeland/Machielsen, Introduction, 3 f.

erbetet werden. Davon zeugen auch die Dankesgesten derjenigen, deren Hoffnung auf Hilfe, Beistand oder Heilung erfüllt wurden. So schenkte 1776 eine Frau namens Anna Bruggmayr den Franziskanerinnen in Kaufbeuren eine lebensgroße, naturgetreue und sie selbst darstellende Votivfigur aus Wachs, um für die Errettung aus einer Notlage zu danken.⁴ Im Bamberger Dominikanerinnenkloster Heilig Grab, das im Zentrum dieser Untersuchung steht, wurde der Laienschwester Maria Columba Schonath nachgesagt, sie könne Kontakt zu den Armen Seelen im Fegefeuer aufnehmen und deren Botschaften überbringen. Indem sie beispielsweise Handabdrücke auf Gegenständen hinterließen, baten die Toten die Lebenden um fürbittende Gebete, die ihren quälenden Aufenthalt im Purgatorium verkürzen oder gar beenden konnten.⁵

Den Fluchtpunkt der geschilderten Phänomene bildete die Vorstellung vom allmächtigen christlichen Gott und vom Teufel als dessen Widerpart. Der Übergang zwischen Dies- und Jenseits, zwischen der Welt der Menschen und jener der Geister, wurde in der Frühen Neuzeit als durchlässig erachtet. Sowohl Gott und Teufel als auch ihre untergebenen Engel, Heiligen und Dämonen griffen unmittelbar, sinnlich erfahrbar und materiell in die als zeichenhaft begriffene Natur ein.⁶ Die ambivalente Begegnung mit dem als Teil der Wirklichkeit verstandenen Übernatürlichen – sei es in Form göttlicher oder teuflischer Kräfte – stellte somit eine Alltagserfahrung frühneuzeitlicher Menschen dar; sie kann als Facette einer ungeteilten Erfahrungswelt begriffen werden.⁷ Konfessions- und ständeübergreifend wurden Träume, innere Stimmen und religiöse Empfindungen interpretiert und hinsichtlich ihrer Herkunft geprüft – sei es in Form der als Aberglaube diffamierten Magie, gelehrter Angelologie und Dämonologie oder schichtenübergreifend in der Deutung von Naturzeichen wie Prodigien und Wundergeburten.⁸ Auch wenn sich die Diskurse über das Übernatürliche im Laufe der Frühen Neuzeit mehrfach änderten, blieb der Glaube an die grundsätzliche Präsenz und Wirkmächtigkeit übernatürlicher Kräfte in der irdischen Welt bis ins 18. Jahrhundert bestehen.⁹

Auch aus katholischen Klöstern, um die es in diesem Buch gehen soll, sind solche Vorkommnisse überliefert: Oftmals wurde an einzelnen Nonnen oder Mönchen ein irritierendes Verhalten beobachtet. Sie schrien ohne Erklärung unkontrolliert oder schwiegen immerfort; ihre Körper krümmten sich unnachahmlich oder verharren in grotesken Bewegungen. Manche benötigten angeblich keinerlei Nahrung außer der

4 Vgl. Weihebild der Anna Bruggmayr, <https://www.deutsche-digitale-bibliothek.de/item/4RN6FQTNFKZSUWPNXM6Y455XGY5NI477> [aufgerufen: 5.3.2024].

5 Vgl. Angenendt, Geschichte der Religiosität im Mittelalter, 708–711; Conrad, Der Katholizismus, 70 f.; Mengis, Arme Seelen.

6 Vgl. Brock/Winter, Theory and Practice, 5; Caciola, The Science of Knowing Spirits, 293.

7 Vgl. Brock/Winter, Theory and Practice, 5 f.; Sluhovsky, Believe Not Every Spirit, 7.

8 Zum Prodigienglauben, insbesondere von Wundergeburten, siehe Daston/Park, Wunder und die Ordnung der Natur, bes. Kapitel 5 und Ewinkel, De Monstris.

9 Vgl. Brock/Winter, Theory and Practice, 5 f. und Caciola, The Science of Knowing Spirits, 293 f.

Eucharistie. Großes Aufsehen erregte auch das spontane Beherrschen fremder Sprachen, ohne dass deren Erlernen nachvollzogen werden konnte. Andere gaben vor, prophetische Visionen zu haben, mit Heiligen oder Verstorbenen sprechen zu können, oder es zeigten sich die Wundmale Christi an ihren Körpern. Den Menschen fiel es oft schwer, derartige Ereignisse zu deuten und ihren natürlichen (Krankheit, menschlicher Betrug) oder übernatürlichen Ursprung (Heiligkeit, Besessenheit, Hexerei) festzustellen, ganz zu schweigen von der Frage, ob sich in den Erscheinungen Gott oder der Teufel manifestierte. Uneindeutigkeit und Undifferenziertheit stellten für frühneuzeitliche Menschen große Herausforderungen dar, wenn die Ursache für das irritierende Verhalten Einzelner bestimmt werden sollte. Manchmal wurde dieses Verhalten aber auch als Ausdruck einer besonderen Gottesbeziehung gedeutet. Erkannt werden konnte diese, so die Vorstellung, an den sieben Gnadenakten des Heiligen Geistes,¹⁰ aber auch an Visionen oder körperlichen Zeichen von Heiligkeit wie Stigmata – ebenjenen Anzeichen, die als hagiografische Motive etabliert waren. Häufig wurden diese Personen unabhängig von einer offiziellen Anerkennung durch die Kurie als heilig verehrt.

Viele dieser Phänomene sind charakteristisch für das Leben der dominikanischen Laienschwester Maria Columba Schonath (1730–1787). Ihr wurden Kontakte zu Armen Seelen zugeschrieben; sie galt als stigmatisiert und erlebte eine Vielzahl von Visionen,¹¹ über deren Ursprung Unklarheit herrschte. Meist wurden diese überwiegend visuellen, teils aber auch auditiven und stets physischen Erlebnisse als Ekstasen bezeichnet, wobei

10 Es gibt im Alten und Neuen Testament und in der kirchlichen Tradition verschiedene Zählweisen der sieben Gnadenakte. Die hier gemeinten Gaben beziehen sich auf die Unterscheidung der Geister und orientieren sich an 1 Kor 12, 7–11: „Jedem aber wird die Offenbarung des Geistes geschenkt, damit sie anderen nützt. Dem einen wird vom Geist die Gabe geschenkt, Weisheit mitzuteilen, dem anderen durch den gleichen Geist die Gabe, Erkenntnis zu vermitteln, dem dritten im gleichen Geist Glaubenskraft, einem anderen – immer in dem einen Geist – die Gabe, Krankheiten zu heilen, einem andern Wunderkräfte, einem anderen prophetische Reden, einem anderen die Fähigkeit, die Geister zu unterscheiden, wieder einem andern verschiedene Arten von Zungenrede, einem andern schließlich die Gabe, sie zu deuten.“ (Einheitsübersetzung). Siehe auch Switek, *Discretio Spirituum*, 60 f.

11 Visionen werden hier definiert als Erlebnis einer „nicht alltäglichen Schau von Gestalten, Vorgängen, Zusammenhängen, Wirklichkeiten, welche die vorhandene Welt übersteigen.“ Kessler, *Vision*. IV. Systematisch-theologisch, 813. Sie sind „Widerfahrnis, durch das ein Mensch der Gegenwart Gottes in Bildern gewahr wird. Deselaers, *Vision*. V. Mystisch, 814. Durch „außernatürliche Weise (durch den Eingriff einer übermenschlichen Gewalt wie Gott, Engel, Heilige, Dämonen)“ wird der oder diejenige Visionär:in „in einen anderen Raum versetzt“, wo Inhalte wie etwa Offenbarungen als „beschreibbares Bild“ gesehen werden. Zwar wird zuallererst das Sehen beansprucht, aber auch das Gehör, der Geruch oder das Fühlen können involviert sein. Dinzelbacher, *Vision und Visionsliteratur im Mittelalter*, 67. Visionen wurden als Kommunikationsmittel Gottes verstanden, der sich „der psychophys[ischen] (imaginativen, eidetistischen, reflexiven Fähigkeiten“ der Menschen bediente, sodass diese die Botschaft empfangen konnten. Prädestiniert sind dabei Menschen, die sich radikaler als andere auf Gott einlassen können. Kessler, *Vision*. IV. Systematisch-theologisch, 813.

in dieser Arbeit der Quellenbegriff Verzückung verwendet wird.¹² Darüber hinaus spielten in dem Fall Debatten über Hexerei und Besessenheit eine Rolle.

Schonath galt als Mystikerin und wurde von ihren Mitschwestern und vielen Menschen als heilig verehrt. Demgegenüber lehnte der für sie verantwortliche Bamberger Fürstbischof Adam Friedrich von Seinsheim (1708–1779) und die Oberen ihres Ordens eine solche Auslegung ab. Die Bezeichnung als Mystikerin beschreibt zum einen eine soziale Rolle, d. h. die Wahrnehmung einer Person durch ihr soziales Umfeld. Zum anderen charakterisiert der Begriff einen spezifischen Bezug zur Transzendenz, der im Fall Maria Columba Schonath der Erlebnismystik zugeordnet werden kann.¹³ Ein Merkmal dieser Mystik ist es, dass sich die aus diesem spezifischen Gotteszugang entstandenen Wissensbestände über das Transzendentale im 18. Jahrhundert von der institutionell gelehrt Theologie unterscheiden konnten, aber nicht mussten.

Geboren wurde Maria Columba Schonath 1730 als Maria Anna im Dorf Burgeltern bei Bamberg. Bereits als Kind erlebte sie erste Christusvisionen. 1754 trat sie als Laienschwester ins Bamberger Dominikanerinnenkloster Heilig Grab ein.¹⁴ Als am 9. Dezember 1763 an ihren Händen, Füßen und an der Seite die fünf Wunden Christi als sichtbare Stigmata auftraten, waren ihre Mitschwestern von einem göttlichen Wirken in ihr überzeugt und begannen, sie zu verehren. Ihre Oberen, d. h. der Beichtvater, der Fürstbischof von Bamberg, Adam Friedrich von Seinsheim, dessen Administration sowie die Oberen des Dominikanerordens lehnten eine solche Deutung zwar ab, ließen den Fall jedoch umfassend untersuchen. Fremde Gutachter wurden einbestellt, u. a. der Prämonstratenserabt Oswald Loschert (1704–1785), der durch seine Mitwirkung

12 Mit dem Begriff der Ekstase wird das Phänomen „des Austritts der Seele aus dem Körper“ verstanden, wobei der zurückgelassene Leib meist Unsensibilität und Starre aufweist. Dinzelbacher, Vision und Visionsliteratur im Mittelalter, 105. Es ist eine Form des „außerordentlichen, ganzheitlichen Entrücktwerdens auf dem Weg zur Gotteseinigung“. Diese Erfahrungen eines „Trans-Szendierens nach ‚innen‘ und ‚außen‘ können eher intellektuell oder affektiv erfahren und interpretiert werden“. Der Begriff der Verzückung gilt als veraltet, um ekstatische Zustände zu bezeichnen. Vgl. Fuchs, Ekstase. II. Spirituell, 574 f. Da in den Quellen dieser Fallstudie allerdings ausschließlich die Rede von Verzückungen und nicht von Ekstasen ist, wird der Begriff der Verzückung präferiert.

13 Peter Dinzelbacher definiert die mittelalterliche Erlebnismystik als eine Frömmigkeitsform, bei der der unmittelbare Kontakt mit Gott durch persönliche Erfahrung angestrebt wird. Dieser Zugang zu Gott steht im Kontrast zu einem eher intellektuellen, philosophischen Weg, da in der Erlebnismystik religiöse Erlebnisse stets auch seelisch und körperlich erfahren werden. Kurzfristig kann es dabei zu einer Aufhebung des Unterschiedes zwischen dem Subjekt des religiösen Strebens, der menschlichen Seele, und dem Objekt kommen. Im Mittelalter geschah dies in Form der Braut- oder Minnemystik, „also einer phantasierten erotischen, durchaus orgastischen Verschmelzung“, in Form der Wesensmystik, einer ontologischen Identitätserfahrung von Seele und Gottheit und schließlich im körperlichen Nachvollzug der Passion. Vgl. Dinzelbacher, Zur Sozialgeschichte der christlichen Erlebnismystik, 113 f. Ein historischer Überblick zur Geschichte der Mystik von der Antike bis zur Neuzeit bietet Leppin, Ruhens in Gott.

14 Vgl. Kohlschein, Columba Schonath, 12, 478.

am Hexenprozess gegen die Nonne Maria Renata Singer von Mossau (1679–1749) fragwürdige Berühmtheit erlangt hatte. Letztlich wurden Schwester Maria Columbas Stigmata, Visionen und die große Anzahl der teils aufsehenerregenden übernatürlichen Vorkommnisse als Ausdruck übersteigerter weiblicher Andachtspraxis und durch-einandergeratener Säfte gedeutet.¹⁵ Fortan musste sie zur Kontrolle ihre mystischen Erlebnisse aufschreiben und die Notate ihrem Beichtvater vorlegen, ansonsten jedoch Stillschweigen bewahren. Diese geistlichen Aufzeichnungen sind als umfangreiches Selbstzeugnis überliefert. Schonaths Verehrung innerhalb und außerhalb des Klosters tat die obrigkeitliche Ablehnung jedoch keinen Abbruch: Von ihr benutzte Gegenstände wurden als Reliquien gesammelt, ihre Visionen und Verzückungen dokumentiert und um ihr fürbittendes Gebet für die Seelen Verstorbener wurde überregional gefleht. Bekannt wurde auch eine Reihe von Wundern, die sie gewirkt haben soll, etwa im Fall einer besessenen Mitschwester. Trotz ihres niederen Standes als Laienschwester avancierte sie innerhalb der Klostergemeinschaft zu einer geistlichen Autorität. Die Hochachtung, die ihre Mitschwestern ihr entgegenbrachten, bezeugt eine Vita, die ihre Mitschwester Maria Bernarda Kröner (1735–1779) verfasste, jedoch als Gemeinschaftsprojekt der Nonnen von Heilig Grab gewertet werden muss.¹⁶ Maria Columba Schonath starb am 3. März 1787 als gottselige Frau im Ruf der Heiligkeit.¹⁷

Maria Columba Schonath ist nicht die einzige Mystikerin des 18. Jahrhunderts im deutschsprachigen Raum. Sie ähnelt in ihrer Biografie und Spiritualität anderen als heilig verehrten Frauen ihrer Zeit.¹⁸ Die Verehrung solcher Frauen lässt sich vom Mittelalter bis ins 20. Jahrhundert nachweisen, auch wenn im populären und wissenschaftlichen Bewusstsein die Mystikerinnen des Mittelalters und des 16. und 17. Jahrhunderts dominieren. Von historischem Interesse ist nicht ihre Verehrung an sich, sondern es sind die epochenspezifischen Wahrnehmungs- und Deutungsmuster sowie die religiösen, gesellschaftlichen, juristischen und medizinischen Diskurse, die den Umgang mit solchen Frauen bestimmten. Aus der großen Gruppe spirituell begabter und teilweise stigmatisierter Ordensfrauen sind aufgrund zeitlicher, geografischer und struktureller Überschneidungen die Münchner Karmelitin Maria Anna Lindmayr (1657–1725), die Ursuline Maria Euphemia Dorer (1667–1752) aus Freiburg im Breisgau, die Franziskanerin Maria Crescentia Höß (1682–1744) aus Kaufbeuren, die Dominikanerin Maria Columba Weigl aus Altenhohenau (1713–1783), die Dominikanerin Maria Josepha Kümin (1763–1817) aus Weesen/Schweiz sowie die Dominikanerin Magdalena Lor-

15 Siehe bes. AEB, Rep. 41/11 Nr. 20, Anonymes Gutachten, o. O., 1764; AEB, Rep. 41/11 Nr. 19, Adam von Seinsheim an Heinrich von Nitschke, Würzburg, 24.12.1763.

16 Vgl. AEB Rep. 41/11 Nr. 15.

17 Zur Biografie siehe Kohlschein, Columba Schonath OP, 11–40; Tippelskirch, Schonath, Columba; Spitzlei, Schonath (Maria Columba); Fischer, *Mysticism and Sanctity in the Eighteenth Century*.

18 Zur Definition von Mystikerin siehe Anm. 13.

ger (1734–1806) aus dem hessischen Hadamar zu nennen.¹⁹ Dass diese Frauen bisher kaum bekannt sind, entspricht häufig nicht ihrer zeitgenössischen Bedeutung, sondern hat meist historiografische Gründe.

Der Fall Maria Columba Schonath ist besonders geeignet, um nachzuvollziehen, welches Verständnis und welches Verhältnis Menschen im 18. Jahrhundert zum Übernatürlichen hatten, nach welchen Kriterien sie Heiligkeit prüften, wie sie bei dieser Prüfung vorgingen und an welchen Heiligkeitsmodellen sie sich dabei orientierten. Auch können an diesem Fall Unterschiede zwischen den Prüfungsmethoden von Heiligkeit auf lokaler Ebene, also vor einem offiziellen Kanonisationsprozess, und denjenigen offizieller Verfahren herausgearbeitet werden. Bei einer Mystikerin, die im 18. Jahrhundert lebte, ist zudem zu fragen, welche zeithistorischen Spezifika vorhanden sind und inwieweit Bezüge zu vergangenen Ausdrucksformen von Mystik und hagiografischen Traditionen zu erkennen sind.

Viele der beschriebenen Phänomene wurden in der Frühen Neuzeit als phänomenologisch zusammenhängend gedacht. Eine geringfügige Änderung der situativen Umstände und Parameter konnte das Urteil über eine spirituell begabte Frau in diese oder jene Richtung ausfallen lassen. Beurteilungen waren in hohem Maße geschlechtspezifisch und eingebettet in mehrheitlich männlich geführte Diskurse, etwa über die Beschaffenheit des weiblichen Körpers, an dem der Kontakt mit dem Übernatürlichen visualisiert und geprüft wurde – es sei an dieser Stelle an die Stigmata einer Heiligen, das verräterische Mal einer Hexe oder die Konvulsionen einer Besessenen erinnert. Frauen wurde in der Frühen Neuzeit häufig eine nachteilige körperliche und charakterliche Veranlagung nachgesagt, die sie als (religiös) nicht vertrauenswürdig charakterisierte.²⁰ Paradoxe Weise gestanden gleichzeitig viele Autoren eher Frauen als Männern zu, einen Zugang zum Göttlichen zu haben.²¹ Eng mit solchen Diskursen verbunden waren die antike Humoralpathologie und Temperamentenlehre,²² die noch bis ins 18. Jahrhundert medizinische Gründe zur Beurteilung von Frauen lieferten. Gemäß diesen Konzepten von der Funktionsweise des menschlichen Körpers wurden Leib, Seele und Geist nicht als getrennte Entitäten betrachtet. Psychische und physische Erkrankungen gingen in

19 Es gibt besonders Übereinstimmungen in der sozialen Herkunft (mittlere und untere Mittelschicht) und der Christo- und Passiozentrik. Gemeinsam haben diese Frauen auch biografische Einschritte wie Erweckungserlebnisse oder Schicksalsschläge, die als zu tragendes Kreuz begriffen wurden. Bei Dorer war es ein Konflikt mit einer Mitschwester, bei Schonath ihre unzähligen Krankheiten, und Weigl wurde der Hexerei verdächtigt. Zu Lindmayr siehe Strasser, *Una profetissa in tempo di guerra*; Pfeffer, *Maria Anna Josephina*. Zu Dorer siehe Amann, *Schwester Maria Euphemia Dorer*; Albisser, *Die Ursulinen zu Luzern*. Zu Höß siehe Miller, *Crescentia von Kaufbeuren*. Zu Weigl siehe Pfeffer, *Maria Kolumba Weigl*. Zu Magdalena Lörger siehe Heiler, *Die stigmatisierte Laienschwester*. Zu Kümin scheint es keine Studie zu geben.

20 Vgl. Caciola/Sluhovsky, *Spiritual Physiologies*, 32.

21 Vgl. Sluhovsky, *Believe Not Every Spirit*, 208.

22 Vgl. Walther, *Temperament*; Schattner, *Komplexion*.

diesem Sinne fließend ineinander über und bedingten sich wechselseitig. So konnte eine durch Melancholie hervorgerufene physiologische Schwäche die Seele für Dämonen leichter zugänglich machen.²³ Gleichzeitig wurde Melancholie manchmal als rein natürliche Erkrankung definiert, die dämonische Besessenheit damit widerlegt.²⁴ Auch göttliche Visionen und dämonische Einflüsterungen waren, so die Vorstellung, schwer voneinander zu unterscheiden, da in beiden Fällen die körperlichen, mentalen oder soziokulturellen Kapazitäten einer Person überschritten wurden.²⁵

Während die genannten Frauen als spirituell begabt galten und als heilig verehrt wurden, wurden andere als seelisch und körperlich krank beurteilt oder als Hexen oder Besessene verfolgt.²⁶ Dieser Gegensatz zieht sich wie ein roter Faden durch die Geschichte weiblicher Spiritualität in der Frühen Neuzeit, für die bereits ab dem Spätmittelalter die Tendenz zu einem zunehmend restriktiven und skeptischen Umgang charakteristisch war. So hatte zwar bereits die Bulle *Periculoso* (1298) eine strenge Klausur vorgeschrieben, doch erst nach dem Konzil von Trient (1545–1563) wurde diese Regel konsequent umgesetzt und damit erfuhren zahlreiche Ausdrucksformen weiblicher Spiritualität eine Konzentration auf das klösterliche Leben. Gemeinschaften, die sich diesen Regeln nicht fügen wollten, wurden aufgelöst.²⁷ Frauen wie Angela Merici (1474–1540), die als Semireligiose ein aktives Apostolat in der Welt leben wollte, oder Mary Ward (1585–1645), deren Ziel, Mädchen zu unterrichten, u. a. Papst Urban VIII. (Pont. 1568–1644) missfiel, wurden angefeindet und ihre Organisationsformen zum Teil verboten. Andere, etwa die Ursulinen, konnten ihr Ideal von Mädchenschulen nur als klausuriert lebende Nonnen ausleben.²⁸

Mit der Herausforderung, übernatürliche Kräfte zu identifizieren, waren auch kirchliche Kanonisationsverfahren konfrontiert. Schließlich musste darin die besondere Gottesbeziehung der Kandidatinnen, etwaige Heilungswunder und andere übernatürliche Vorkommnisse nachgewiesen und jede (teuflische) Täuschung ausgeschlossen werden. Dies geschah durch unterschiedliche Praktiken und Verfahren, die seit dem Hochmittelalter zusehends als Rechts- und Verwaltungsakte formalisiert wurden, für die Wiederholbarkeit, Überprüfbarkeit und Faktizität charakteristisch sind.²⁹ Diese sollten die katholische Universalkirche in ihrer Rolle als alleinige Verwalterin des himmlischen

23 Vgl. de Waardt, Dämonische Besessenheit, 10–12.

24 Vgl. Burkhardt, Besessenheit, Melancholie und mal de mère, 107.

25 Vgl. de Waardt, Dämonische Besessenheit, 10 f.

26 Besessenheit und Hexerei wurden als Einverleibung des Bösen verstanden und waren damit phänomenologisch ebenfalls verwandt. Vgl. Dinzelbacher, Heilige oder Hexen, 25; Labouvie, Besessenheit; Johnson, Besessenheit, Heiligkeit und Jesuitenspiritualität, 233.

27 Vgl. Zarri, From Prophecy to Discipline; Caffiero, From the Late Baroque Mystical Explosion; Evangelisti, Nuns.

28 Vgl. Conrad, Zwischen Kloster und Welt.

29 Heiligkeit wurde als Status lediglich anerkannt, nicht erzeugt – jedoch verbunden mit einem Rechtsakt. Vgl. Emich, Roma locuta – causa finita, 637, Anm. 7.

Gnadenschatzes und in ihrem Autorisierungsanspruch, Heiligkeit an- und abzuerkennen, legitimieren. Heiligkeit war dabei stets eine Frage von In- und Exklusion. Sie war auch eine Frage von Aushandlungsprozessen und Bewertungen lokaler, intermedialer und obrigkeitlicher Instanzen über die interzessorische Rolle heiliger Männer und Frauen bei Gott.³⁰ Ziel war es, größtmögliche Gewissheit bei der Prüfung des Transzendenten zu schaffen. Zentralisierung, Verrechtlichung und Vereinheitlichung des Verfahrensablaufs sollten die Prozesse standardisieren und dadurch den Eindruck von Objektivität herstellen. Historisch-kritische, philologische Prüfungsverfahren wurden angewandt, um die Schriften der Kandidat:innen auf Rechtgläubigkeit zu prüfen. Die für den Erfolg eines Verfahrens unerlässlichen Wunder und körperlichen Zeichen von Heiligkeit wurden gemäß einer definierten Norm verifiziert bzw. falsifiziert. Der Ruf der Heiligkeit (*fama sanctitatis*) und die sogenannten heroischen Tugendgrade fassten den Charakter prospektiver Kandidat:innen in ein einheitliches Raster.

Papst und Kurie setzten im Laufe der Frühen Neuzeit zwar ein päpstliches Deutungsmonopol bei allen Fragen der Heiligkeit durch, und so durfte ab dem 17. Jahrhundert eine Person nur dann offiziell als heilig verehrt werden, wenn ein Kanonisationsverfahren ihre Heiligkeit zuvor bewiesen hatte. Dieser Anspruch sollte jedoch nicht bloß vom Zentrum zur Peripherie, sondern wechselseitig betrachtet werden. Schließlich ist Heiligkeit stets eine Frage der Aushandlung. Daniel Sidler hat am Beispiel der katholischen Eidgenossenschaft aufgezeigt, wie weit die Kurie den Bedürfnissen lokaler Akteur:innen nach der Verehrung ihrer Kandidat:innen entgegenkam, ohne dabei die eigenen Ansprüche an Heiligkeit aufzugeben. Die Anzahl an Personen, denen eine *fama sanctitatis* zugeschrieben wurde, die jedoch (noch) nicht kanonisiert waren, war so groß, dass sie als eine „dem System der Selig- und Heiligsprechung inhärente“ Kategorie himmlischer Figuren im frühneuzeitlichen Katholizismus gelten können. Auch jenseits der Kurie wurde also Heiligkeit zugeschrieben und für bestimmte Personen eingefordert.³¹

Im Hinblick auf Konzeptionen weiblicher Heiligkeit in Kanonisationsverfahren kann mit den Worten Gabriella Zarris ein „shift from prophecy to discipline“ beobachtet werden.³² Überwog im Spätmittelalter noch das Ideal der prophetischen Heiligen, entwickelte sich ab der Mitte des 16. Jahrhunderts ein neues Modell, bei dem Wert auf die Tugenden, insbesondere auf Demut und Keuschheit, gelegt wurde. Ab dem 17. Jahrhundert gipfelte dieses Modell in der Konzeption der sogenannten heroischen

30 Vgl. Samerski, Wie im Himmel so auf Erden, 55; Angenendt, Heilige und Reliquien, 106–108.

31 Sidler, Heiligkeit aushandeln, 475 (Zitat), 121–142, 474–478. Ein weiteres Beispiel dafür, wie Heiligkeit nicht immer nur von der Kurie bestimmt wurde, sind die Super-cultu-Verfahren. Dabei handelt es sich um Verfahren, die Papst Urban VIII. in den 1620er und 1630er Jahren einföhrte und durch die rückwirkend in einem vergleichsweise unkomplizierten und schnellen Prozess die Erlaubnis erteilt wurde, bereits seit Jahrhunderten verehrte Personen zu verehren, auch wenn diese nie offiziell kanonisiert wurden. Vgl. ebd., 473–475.

32 Zarri, From Prophecy to Discipline. Vgl. auch Caffiero, From the Late Baroque Mystical Explosion.

Tugendgrade.³³ So galten seit Papst Urban VIII. eine tugendhafte Kindheit, der Rückzug aus der Gesellschaft (verbunden mit dem Wunsch, ins Kloster einzutreten), ein Leben in heroischer Tugendhaftigkeit und ein erbaulicher Tod als relevanteste Kriterien weiblicher Heiligkeit.³⁴ Diese Vorstellung von Heiligkeit ging mit einer stärkeren Verfolgung devianter Glaubensformen einher. So wurde beispielsweise auf der italienischen Halbinsel das Delikt der *affettata santità* ab 1630 justizierbar.³⁵ Auch gerieten stärker verinnerlichte, unter dem Begriff Quietismus subsumierte Andachtsbewegungen unter Verdacht, sich von der offiziellen Lehrmeinung abgewendet zu haben.³⁶

Trotz des kirchlichen Reglements wurden immer wieder Personen als heilig verehrt, auch ohne offizielle Bestätigung durch kirchliche Institutionen. Auch in dieser Arbeit steht mit Maria Columba Schonath eine Person im Zentrum, die bereits zu Lebzeiten als Heilige verehrt wurde. Gabriella Zarri hat hierfür den Begriff der *sante vive*, der lebenden Heiligen, geprägt. Mit diesem Begriff, der für die vorliegende Arbeit zentral ist, wird die Verehrung einer Person zu Lebzeiten gefasst, die eigentlich qua definitionem ausgeschlossen war, da diese bereits seit der Spätantike aus kirchlicher Sicht zwingend verstorben und ihr Kult offiziell legitimiert sein musste.³⁷ Um die hier relevante Gleichzeitigkeit eines definierten Heiligenkults der Kurie mit den davon teilweise unabhängigen, lokalen oder gar klandestinen Verehrungspraktiken von Gläubigen zu fassen, ist es sinnvoll, Heiligkeit als Wahrnehmung oder Zuschreibung zu definieren: Als heilig galt, wer ein Bündel bestimmter kultureller Merkmale erfüllte, die sich u. a. aus hagiografischen Traditionen, zunehmend jedoch aus kirchlichen Normvorgaben speisten. Heiligkeit wird somit als ein von den Verehrer:innen supponierter Status verstanden, den ein Kanonisationsverfahren bestätigen konnte, jedoch nicht zwingend musste.³⁸ Eine solche weitgefasste Definition ermöglicht es, die Vielfalt und Wandelbarkeit der Heiligkeitsvorstellungen und der damit verbundenen Praktiken zu greifen, anstatt lediglich institutionelle Kanonisationsverfahren zu berücksichtigen.³⁹

33 Vgl. Zarri, Living Saints, 233, 251–253.

34 Vgl. Cabibbo, Female Dynastic Sanctity, 227. Zu den Dekreten Papst Urban VIII. und den Veränderungen im Umgang mit Heiligen seitens der Kurie siehe Gotor, *I beati del papa*.

35 Grundsätzlich ist zudem zu differenzieren zwischen der Verfolgung vorgetäuschter Heiligkeit (*affettata santità*) und der Simulation von Heiligkeit (*finzione di santità*), also zwischen Selbstbetrug und vorätzlichem Betrug – Phänomene, die bereits im Mittelalter bekannt waren. Vgl. Zarri, *Affettata santità*, 48–53. Einschlägig neben Zarri, Jacobson Schutte, *Aspiring Saints*; Malena, *L'eresia dei perfetti*.

36 Vgl. Caciola/Sluhovsky, *Spiritual Physiologies*, 28 f.

37 Neben Zarri, Living Saints, ist einschlägig Sieger, *Die Heiligsprechung. Zur Verehrung von Märtyrern und Bekennern in der Spätantike und zu den bischöflichen „Heilig“-Sprechungen zur Merowingerzeit* siehe ebd., 14–41.

38 Schließlich konnte ein Verfahren auch scheitern und die Person dennoch verehrt werden.

39 So muss zwischen abgeschlossenen und noch laufenden Verfahren differenziert werden. Hinzu kommt das Problem, dass zwischen der Lebenszeit von Kandidat:innen, ihrer Verehrung und einem Kanonisationsverfahren mitunter Jahrhunderte liegen konnten. Thomas Wetzstein hat in diesem Zusammenhang

Doch wie versicherten sich frühneuzeitliche Menschen der Heiligkeit einzelner Individuen oder ordneten die eingangs beschriebenen guten und bösen Kräfte ein? Hierfür stand mit der sogenannten *discretio spirituum*, der Unterscheidung der Geister, eine komplexe Analysetechnik zur Verfügung, mit der Beobachtungen verifiziert oder falsifiziert werden konnten. Sie bildet vor dem Hintergrund der schwierigen Überprüfung mystischer Phänomene neben Maria Columba Schonath das zweite Hauptthema dieser Arbeit. Auch wenn diese Technik in erster Linie in der institutionellen, alltäglichen Seelsorge eine Rolle spielte, fand sie auch bei seltenen Phänomenen wie Wundern, Stigmata, Visionen oder verdächtigen Vorkommnissen Anwendung. Es handelt sich dabei im Grunde um ein Authentifizierungsverfahren, mit dem durch Prüfung und unter Ausschluss verschiedener heuristischer Rahmenbedingungen folgende Fragen abgeklärt wurden: Waren augenscheinlich wundersame Phänomene wirklich übernatürlich? Falls ja – waren sie göttlichen oder dämonischen Ursprungs? Falls nicht – waren sie Formen der Simulation oder Auswirkungen menschlicher Täuschung? Oder hatten sie vielmehr organische oder psychische Ursachen? Es wurden demnach Gegenüberstellungen wie natürlich/übernatürlich, göttlich/teufisch und echt/vorgetäuscht analysiert. Diese Gegensätze belegen erneut, wie eng Mystik, Heiligkeit, Besessenheit, Hexerei und Krankheit in der Frühen Neuzeit phänomenologisch gedacht wurden.⁴⁰

Bei der Unterscheidung der Geister handelte es sich nicht um eine statische oder dogmatische Theologie, sondern um ein anpassungsfähiges Analyseinstrumentarium.⁴¹ Denn der methodisierende Diskurs über die Unterscheidung der Geister stand, so Moshe Sluhovsky, in Verbindung zu sich verändernden erkenntnistheoretischen, psychologischen, medizinischen, juristischen und wissenschaftlichen Erklärungssystemen. Somit lavierten die Akteur:innen im Spannungsfeld von Diskursraum (Tradition, Text) und konkreten situativen Umständen (Alltagserfahrung, Rituale, Konsumgeschichten). Es handelt sich dabei keineswegs um ein innerkatholisches System, auch konfessionsübergreifend wurden vermeintlich übernatürliche Vorgänge untersucht.⁴²

Es war aus Sicht frühneuzeitlicher Christ:innen wegen des eigenen Seelenheils essenziell, die Geister korrekt zu unterscheiden. Die Unterscheidung der Geister stellte eine andauernde Verpflichtung dar, eine Art biblischen Imperativ,⁴³ etwa wenn im ersten Brief von Paulus an die Thessalonicher steht: „Prüft alles, und behaltet das Gute“

auf die Problematik des Wortes Heiligsprechung gegenüber dem lateinischen Lehnwort Kanonisation aufmerksam gemacht. Vgl. Wetzstein, Heilige vor Gericht, 210.

40 Vgl. Caciola/Sluhovsky, Spiritual Physiologies, 2.

41 Vgl. Hohmann, Heinrichs von Langenstein, 3.

42 Was diese Studie nicht leisten will, sind umfassende inter- oder transkonfessionelle Vergleiche, auch wenn stellenweise Bezüge anklingen, etwa in Bezug auf den katholischen Arme-Seelen-Glauben und den lutherischen Gespensterglauben. Zum Thema siehe Sluhovsky, Believe Not Every Spirit, 173.

43 Zum Ausdruck des biblischen Imperativs siehe Caciola/Sluhovsky, Spiritual Physiologies, 2.

(1 Thess 5,21).⁴⁴ Daher darf die Unterscheidung der Geister nicht als ausschließlich duale Verhandlung zwischen einer Person bzw. Akteursgruppe und den diskursiven Erwartungen ihrer sozialen und kulturellen Umgebung begriffen werden. Auch ging es bei der Deutung der Geister nicht nur um eine menschliche, sondern immer auch um die Erkundung einer göttlichen Wahrheit und somit um eine direkte Gotteserfahrung. Die *discretio spirituum* zu vollziehen, bedeutete, dem Wunsch Gottes nachzukommen und den göttlichen Willen immerfort zu erkunden.⁴⁵ Diese Pflicht zur Suche ist im Christentum ontologisch vorgegeben; in der Frühen Neuzeit war sie überkonfessionell eine nicht verhandelbare Notwendigkeit.

Die Unterscheidung der Geister ist vor diesem Hintergrund – das wird diese Arbeit zeigen – als eine soziale Praktik zu verstehen, die sowohl von Männern als auch von Frauen vollzogen wurde. Sie ist eine Technik der erfahrungsbasierten Wissensproduktion innerhalb der katholischen Frömmigkeit, die in ihrer Methodik strukturelle Ähnlichkeiten zu kirchlichen Kanonisationsverfahren aufweist und diese beeinflusst. Sie fand Anwendung bei außergewöhnlichen Frauen wie Maria Columba Schonath, deren mystische Gottesbeziehung sowohl Verehrung als lebende Heilige als auch Misstrauen und Ablehnung bei ihren Mitmenschen auslöste und deren Fall in die Entwicklung von Kanonisationsverfahren und weiblicher Spiritualität in der Frühen Neuzeit eingebettet ist.

Ziele und Methode

Die Unterscheidung der Geister im Fall der Mystikerin Maria Columba Schonath bildet das Untersuchungsfeld, durch das ermittelt werden soll, welche taxonomischen Überlegungen bei der Beurteilung einzelner, jeweils als natürlich oder übernatürlich bewerteter Vorgänge herangezogen wurden, durch welche Verfahren eine solche Evidenz erzeugt wurde und wie die jeweiligen Akteursgruppen ihre Schlussfolgerungen legitimierten. Als Hauptquellen werden die geistlichen Bekenntnisse Maria Columba Schonaths, die durch ihre Mitschwester Maria Bernarda Kröner verfasste Vita und die Briefe der Geistlichkeit herangezogen. Der Fall Schonath ist angesiedelt im Schnittfeld von Forschungen zur Unterscheidung der Geister, Arbeiten mit geschlechtersensiblem Ansatz zu Klöstern und Orden sowie Studien zu frühneuzeitlichen Kanonisationsverfahren. Eine so angelegte Arbeit berührt eine Reihe verschiedener und teilweise miteinander verbundener Forschungsfelder, die nun nacheinander dargelegt werden.

44 Weitere Bibelstellen zur Notwendigkeit, die Geister zu unterscheiden: Mt 7, 16, 1. Joh 4, 1, 3, Spr 16, 2.

45 Vgl. Roth, *Discretio spirituum*, 1. Siehe auch Plattig, *An ihren Früchten werdet ihr sie erkennen*.

Die Geschichte frühneuzeitlicher Kanonisationsverfahren und damit verbunden der Themenbereich Heiligkeit sind in außerordentlichem Maße erforscht.⁴⁶ Im Hinblick auf das Forschungsanliegen dieser Arbeit ist es relevant, dass Kanonisationsverfahren im 18. Jahrhundert aus zwei Teilen bestanden: dem Informativprozess, der an den Diözesanbischof gebunden war, in dessen Diözese die Kandidat:innen gelebt hatten oder gestorben waren, und dem Apostolischen Prozess, der an der Ritenkongregation in Rom angesiedelt war.⁴⁷ Trotz der großen Anzahl von Studien zum Thema gibt es noch Lücken hinsichtlich der frühen Verfahrensschritte innerhalb der Diözesen, d. h. auf Ebene des bischöflichen Informativprozesses und vor allem hinsichtlich der vielfältigen lokalen Vorgeschichten solcher bischöflicher Initiativen. Diese Dissertation leistet einen Beitrag zur Schließung dieser Lücke, indem die Bedeutung lokaler Konfigurationen und zeitspezifischer Faktoren herausgearbeitet wird.

Als besonders aufschlussreich haben sich, neben den oben genannten Forschungen, diejenigen Studien erwiesen, die sich dem Thema aus einer wissenschaftlich-kulturhistorischen Perspektive näherten, da diese besonders gut die analytische Verbindung zwischen situativen Formen der Wissensproduktion bei Fragen der Heiligkeit aufzeigen. So inspirierte Stuart Clark, der sich zwar weder dezidiert mit Kanonisationsverfahren noch mit der Unterscheidung der Geister beschäftigte, viele Forschungen in diesem Bereich, als er vor über 20 Jahren als einer der Ersten zeigte, wie sehr der Glaube an Dämonen Teil des Naturverständnisses frühneuzeitlicher Menschen war. Dämonologie und Angelologie waren seiner Sicht nach Wissenschaften, mit denen der Verführungsversuchen des Teufels begegnet und Gottes Wille erkundet werden konnte. Damit setzte sich Clark von älteren Arbeiten ab, die diese Wissensformen rein theologisch, jedoch nicht naturwissenschaftlich betrachteten.⁴⁸ Eine solche Differenzierung zwischen Naturwissenschaft und Theologie als diametralen Kategorien stellt, so Clark, einen Anachronismus dar. Stattdessen bedingen sich diese wechselseitig und sind auf einem linearen Spektrum anzuordnen.⁴⁹ Zahlreiche wichtige Arbeiten mit ähnlicher Ausrichtung sind zu diesem Themenkomplex entstanden, etwa von Lorraine Daston und Katharine Park.⁵⁰ Gianna Pomata, Rebecca Messbarger, Fernando Vidal u. a. griffen diese Perspektive auf, um die Prüfung von Wundern in Kanonisationsverfahren

46 Exemplarisch: Vauchez, *Sainthood in the Later Middle Ages*; Wetzstein, *Heilige vor Gericht*; Sieger, *Die Heiligsprechung*; Samerski, *Wie im Himmel so auf Erden*; Krötzl, *Zur Prozeßführung*; Kleinberg, *Proving Sanctity*.

47 Vgl. Samerski, *Wie im Himmel so auf Erden*, 81 f.

48 Vgl. Clark, *Thinking with Demons*.

49 Zu Clark siehe Caciola/Sluhovsky, *Spiritual Physiologies*, 3.

50 Exemplarisch: Daston/Park, *Wunder und die Ordnung der Natur*; Midelfort, *Exorcism and Enlightenment*; Marshall/Walsham, *Angels in the Early Modern World*; Brock/Winter, *Theory and Practice*; Davidson, *Early Modern Supernatural*.

vor dem Hintergrund des frühneuzeitlichen Naturverständnisses zu untersuchen.⁵¹ Sie zeigten, wie Formen der Wissensproduktion in Kanonisationsverfahren nach den Maßstäben der jeweiligen Zeit als empirische Vorgehensweise zu begreifen sind, und dass diese Bezüge zu anderen, epistemischen Formen der Wissensproduktion in der Frühen Neuzeit aufweisen, die weit über die religiöse Sphäre hinaus gehen.⁵²

Die Unterscheidung der Geister war als jahrhundertealte, seelsorgerische Praktik Gegenstand zahlreicher Forschungen.⁵³ Kirchengeschichtliche und theologische Studien konzentrierten sich häufig auf frühchristliche Traditionen und Diskurse. Andere legten die Schwerpunkte auf Einzelfiguren wie Jean Gerson oder Ignatius von Loyola.⁵⁴ Häufig wurde die Unterscheidung der Geister nur innerhalb eines theologischen Diskurses analysiert, ohne dass der Diskurs als solcher Beachtung fand. Diesen Aspekt hinterfragte Rosalynn Voaden bei ihrer Untersuchung mittelalterlicher Visionärinnen zwar, sie reduzierte aber die Unterscheidung der Geister auf ein institutionelles Kontrollsyste, in das sich Frauen mal besser (Birgitta von Schweden) und mal schlechter (Margery Kempe) einfügten.⁵⁵ Erhellend ist die Analyse von Wendy Love Anderson, die die Überbetonung von Jean Gerson (1363–1429) und Heinrich von Langenstein (1325–1397) in der Forschung kritisierte und aufgezeigt hat, wie vielgestaltig bereits vor dem 14. Jahrhundert Diskurse über die Unterscheidung der Geister waren.⁵⁶ Abseits von Diskursanalysen wurde die Unterscheidung der Geister vergleichsweise spät in Bezug zu mystisch begabten oder charismatischen Frauen gesetzt, so zum Beispiel 1995 von Peter Dinzelbacher in dessen Buch *Heilige oder Hexen*. Dinzelbacher legte seinen Darstellungen die auf der Unterscheidung der Geister basierende antagonistische Wahrnehmung von Frauen als Heilige oder Hexe, Heilige oder Betrügerin, Kranke oder ‚Normale‘ als Leitmotiv zugrunde. Barbara Diefendorf und Sophie Houdard fragten in Aufsätzen nach dem

51 Vgl. Pomata, Malpighi and the Holy Body; Park, The Criminal and the Saintly Body; Vidal, Extraordinary Bodies; Vidal, Miracles, Science, and Testimony; Vidal, Modernizing the Miraculous Body; Bouley, Pious Postmortems; Messbarger/Johns/Gavitt, Benedict XIV and the Enlightenment.

52 Zur Wissensproduktion, der Herstellung von Fakten, Beweisen und Errechnung von Wahrscheinlichkeiten durch medizinisches Wissen: Vidal, Miracles, Science, and Testimony, bes. 482; De Renzi, Witness of the Body. Zur Rolle medizinischer Untersuchungen in Kanonisationsverfahren: Bouley, Pious Postmortems; Park, The Criminal and the Saintly Body.

53 Einschlägig: Switek, *Discretio Spirituum*; Roth, *Discretio Spirituum*.

54 Zu den Traditionen und Diskursen siehe Böckmann, *Discretio* im Sinn der Regel Benedikts und ihrer Tradition; Steinmetz, Mystische Erfahrung und mystisches Wissen in den mittelenglischen Cloutexten; Hense, Frühchristliche Profilierungen der Spiritualität; Munzinger, *Discerning the spirits*. Zu großen Einzelfiguren siehe Roth, *Discretio spirituum*; Summa, Geistliche Unterscheidung bei Johannes Cassian; Benke, Unterscheidung der Geister bei Bernhard von Clairvaux; Zollner, *Trost – Zunahme an Hoffnung, Glaube und Liebe*; Anderson, *The Discernment of Spirits*; Wick-Alda, *Vom Weg zum reinen Herzen*.

55 Vgl. Voaden, *God's Words, Women's Voices*.

56 Vgl. Anderson, *The Discernment of Spirits*.