

Zeitschrift: Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte = Revue suisse d'histoire religieuse et culturelle = Rivista svizzera di storia religiosa e culturale

Herausgeber: Vereinigung für Schweizerische Kirchengeschichte

Band: 100 (2006)

Artikel: Irre - Gauklerin - Heilige? : Inszenierung und Instrumentalisierung frommer Frauen im Katholizismus des 19. Jahrhunderts

Autor: Pahud de Mortanges, Elke

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-130385>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 14.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Irre – Gauklerin – Heilige? Inszenierung und Instrumentalisierung frommer Frauen im Katholizismus des 19. Jahrhunderts

Elke Pahud de Mortanges

Von frommen Frauen zu handeln, ist ein weites Feld. Wenn wir im Rahmen dieses Beitrages dem weiblichen Ringen um religiöse Selbstvergewisserung im 19. Jahrhundert nachgehen, dann wollen wir uns auf zwei Typen frommer Frauen beschränken, die damals aber in markanter Häufung anzutreffen waren. Man hat deshalb das 19. Jahrhundert auch zu recht als das «âge d'or»¹ der marianischen Seherinnen und stigmatisierten Jungfrauen bezeichnet. In der liberal-aufgeklärten Theologie gilt es eher als unfein, sich mit denen zu beschäftigen, die von so vielen ihrer Zeitgenossen als Irre, Gauklerinnen oder gar geistliche Betrügerinnen betrachtet wurden. Zu befremdend sind diese Gestalten, deren Körper in ekstatische Verzückung gerieten, die sich vom Teufel und Dämonen in Versuchung geführt fühlten, die die Wundmale Christi aufwiesen und gar «Stecknadeln, Nähnadeln, spiralförmig gewundene Drähte, Glasscherben, Roßhaare und Nägel»² ausspieen. Überhaupt schon sie als *fromme* Frauen zu bezeichnen erscheint problematisch, entsprechen diese in ekstatischer Verzückung sich Verkrampfenden, doch in keinster Weise der Konvention und den Stereotypen des Frommen, wie die hehre Doktrin der dogmatischen Hand- und Lehrbücher es vorsieht. Die Theologie des 20. Jahrhunderts gibt sich äusserst reserviert³, überlässt das Thema lieber den traditionalistischen Kreisen und fasst, wenn überhaupt, das Thema nur mit spitzen Fingern an. Und neigt dann eher dazu jene Sichtweise zu teilen, die bereits im 19. Jahrhundert gewichtig ins Spiel gebracht wurde. Man betrachtet die religiöse Selbstvergewisserung dieser frommen Frauen weitgehend als hysterische Verirrung, die unter dem Deckmantel des

¹ Joachim Bouflet, *Les stigmatisés*, Paris 1996, 89.

² Theodor Griesinger, *Die heilige Maria von Mörl oder das glaubenstreue Tyrol. Ein Beitrag zur Kenntniß des jesuitisch-pfäffischen Theaterapparats*, Stuttgart 1868, 52.

³ Positive Ausnahmen gibt es im frankophonen Sprachraum. Hier sind vor allem die Arbeiten von Joachim Bouflet hervorzuheben (vgl. Anm. 1 sowie Anm. 20).

Religiösen daherkommt.⁴ Wobei man heute wenigstens die überaus stossende geschlechterspezifische Diskriminierung des 19. Jahrhunderts, wonach die «Hysterie bei den «Frauenzimmern» bekanntlich mit den «geschlechtlichen Trieben»⁵ zusammenhänge, fallen gelassen hat.⁶

Es sei denn, die Seherin oder Jungfrau wurde zur Ehre der Altäre erhoben; dann ist ihr bis heute die Anerkennung ihrer Frömmigkeit als Frömmigkeit gewiss, dann gilt sie als «kostbare Blume» im Garten der Kirche. Dass aber die eine Frau als belächelte Irre und Betrügerin endete und die andere zur Ehre der Altäre erhoben wurde, das hing nicht davon ab, ob ihre Visionen, ihre Stigmata «echter» oder «weniger echt» waren, sondern von anderen Faktoren. Bevor diese und damit die Inszenierungen und Instrumentalisierungen weiblicher Frömmigkeit im Katholizismus des 19. Jahrhunderts in den Blick kommen, muss nach den gesellschaftlichen und kirchlichen Rahmenbedingungen gefragt werden, um zu eruieren, welche Handlungsräume das 19. Jahrhundert für Frauen überhaupt bereit hielt.

Welche Handlungsräume standen Frauen im 19. Jahrhundert offen?

Die Moderne ist gekennzeichnet durch spezifische Dissoziations- und Ausdifferenzierungsvorgänge, die auf den ersten Blick zu einem Bedeutungsverlust des Religiösen geführt haben.⁷ Die funktionsspezifische Ausdifferenzierung der Gesellschaft führte zur Entstehung vieler verschiedener Segmente und Subsysteme mit je eigenen Regeln, Normen und Zweckrationalitäten: Wirtschaft, Politik, Wissenschaft, Kunst, Recht, Religion.⁸ Der Religion, den christlichen Konfessionen kam keine Deutungshoheit und schon gar kein Deutungsmonopol mehr

⁴ Paradigmatisch sind hier die unzähligen Arbeiten von Josef Hanauer, der unter anderem der Seherin von Konnersreuth schwere Hysterie traumatischen Ursprungs attestiert. Josef Hanauer, Konnersreuth als Testfall. Kritischer Bericht über das Leben der Therese Neumann. Mit einem Anhang: Unveröffentlichte Akten des bischöflichen Archivs in Regensburg, München 1972, 364 oder ders., Wunder oder Wundersucht? Erscheinungen, Prophezeiungen, Visionen, Besessenheit, Aachen²1992.

⁵ Griesinger, Maria von Mörl (wie Anm. 2), 85–86.

⁶ Symptomatisch hier Art. Erscheinungen IV. In der Mystik, in: LThK³ 3, Sp.831–832 (Udo Zelinka).

⁷ Zur Problematik der *Säkularisierungsthese* und ihrer Korrektur respektive Ergänzung durch die *Rekonfessionalisierungsthese* vgl. Rudolf Schlögl, Glaube und Religion in der Säkularisierung. Die katholische Stadt: Köln, Aachen, Münster (1700–1840), München 1995; Olaf Blaschke, Das 19. Jahrhundert. Ein zweites konfessionelles Zeitalter?, in: Geschichte und Gesellschaft, 26 (2000), 38–75; Olaf Blaschke (Hg.), Konfessionen im Konflikt. Deutschland zwischen 1800 und 1970. Ein zweites konfessionelles Zeitalter, Göttingen 2002; Henning Pfahl, Folgen der Säkularisation. Zum Stellenwert der Religion in der ländlichen evangelischen Gesellschaft des 19. Jahrhunderts, in: Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte, 23 (2004), 141–156.

⁸ Vgl. hierzu Matthias Woiwode, Heillose Religion? Eine fundamentaltheologische Untersuchung zur funktionalen Religionstheorie Niklas Luhmanns (Studien zur systematischen Theologie und Ethik 10), Münster 1997, 135–142.

über diese Subsysteme zu. Sie war(en) selber zu einem Subsystem neben anderen Subsystemen der Gesellschaft geworden. Ein den Subsystemen vorgeordnetes Ordnungsprinzip gab es nicht mehr.

Die Ausdifferenzierung und Segmentierung der Gesellschaft hatte Folgen für die Frauen. Sie kamen in den meisten Subsystemen respektive Lebenswelten nicht vor. Während die Männer je nach Stand mindestens zwei «öffentliche» Räume bewohnten – den der Ökonomie und der Politik – waren die Frauen auf den «privaten» Raum der bürgerlichen Ehe reduziert.⁹ Die Kirche(n), sie waren einer der wenigen öffentlichen Räume, die Frauen offen standen.¹⁰ Dieser kirchlich-religiöse Raum wurde zunehmend und zusehends feminisiert. Die «Feminisierung des Religiösen»¹¹ ist mittlerweile zum modischen Schlagwort geworden. Gemeint damit ist, dass sich zum einen die Männer aus dem Bereich des Religiösen vermehrt zurückgezogen haben¹² und dass zum anderen die religiöse Symbolwelt des 19. Jahrhunderts, speziell des Katholizismus, weiblich aufgeladen war. Norbert Busch spricht hier von der «geschlechterspezifische(n) Attraktivität der ultramontane(n) Religiosität».¹³ So eingängig und auch so stimmig die Rede von der Feminisierung der Religion ist, eine Gefahr birgt sie doch: die Gefahr nämlich, Geschlechterstereotype des 19. Jahrhunderts zu reproduzieren, wonach es die spezifische anthropologische Grundausstattung und Disponiertheit der Frau ist, die ein besonderes Sensorium für das Gefühlvolle, die Transzendenz, die Religionsdinge eben bewirkt. Es ist deshalb stimmiger, die Feminisierung als

⁹ Norbert Busch hat darauf hingewiesen, dass und wie im «Zuge von ökonomischen, sozialen und kulturellen Modernisierungsprozessen» es «seit dem ausgehenden 18. Jahrhundert zur Trennung von Wohn – und Arbeitsplatz, von männlicher und weiblicher Lebensphäre» kam. Norbert Busch, Die Feminisierung der ultramontanen Frömmigkeit, in: Irmtraud Götz von Olenhusen (Hg.), Wunderbare Erscheinungen. Frauen und katholische Frömmigkeit im 19. und 20. Jahrhundert, Paderborn 1995, 203–220, hier 207.

¹⁰ Hugh McLeod, Weibliche Frömmigkeit – männlicher Unglaube? Religion und Kirche im bürgerlichen 19. Jahrhundert, in: Bürgerinnen und Bürger. Geschlechterverhältnisse im 19. Jahrhundert, hg. von Ute Frevert (Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft 77), Göttingen 1988, 134–156, hier 144–145; Lucian Hölscher, «Weibliche Religiosität? Der Einfluß von Religion und Kirche auf die Religiosität von Frauen im 19. Jahrhundert, in: Margret Kraul – Imbke Behnken (Hg.), Erziehung der Menschen-Geschlechter. Studien zur Religion, Sozialisation und Bildung in Europa seit der Aufklärung (Frauen- und Geschlechterforschung in der historischen Pädagogik 1), Weinheim 1996, 45–62.

¹¹ Bernhard Schneider, Feminisierung der Religion im 19. Jahrhundert. Perspektiven einer These im Kontext des deutschen Katholizismus, in: Trierer theologische Zeitschrift 111 (2002) 123–147; Irmtraud Götz von Olenhusen, Die Feminisierung von Religion und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert. Forschungsstand und Forschungsperspektiven, in: Diess., (Hg.), Frauen unter dem Patriarchat der Kirchen. Katholikinnen und Protestantinnen im 19. und 20. Jahrhundert, Stuttgart 1995, 9–21.

¹² Rudolf Schlögl, Sünderin, Heilige oder Hausfrau? Katholische Kirche und weibliche Frömmigkeit um 1800, in: Irmtraud Götz von Olenhusen (Hg.), Wunderbare Erscheinungen. Frauen und katholische Frömmigkeit im 19. und 20. Jahrhundert, Paderborn 1995, 13–50, hier 26.

¹³ Busch, Die Feminisierung der ultramontanen Frömmigkeit (wie Anm. 9), 219.

Familialisierung¹⁴ zu beschreiben, zumindest was die bürgerliche Frau angeht. Die Feminisierung und Überrepräsentiertheit des Weiblichen im Katholizismus des 19. Jahrhunderts gründet demnach nicht in der vermeintlichen grösseren «anthropologischen Affinität» der Frau zum Religiösen, sondern darin, dass die anderen gesellschaftlichen Segmente im Gegensatz zur Religion für Frauen ausser der bürgerlichen Ehe und Familie weder «Sinnressource noch Handlungsspielraum»¹⁵ bereithielten.¹⁶

Fromme (Kind-)Frauen zwischen Selbst- und Fremdinszenierung

Wenn gesagt wurde, dass die Religion einer der wenigen Räume war, der Frauen im 19. Jahrhundert Sinnressource und Handlungsspielraum bot, dann muss gleichwohl einschränkend hinzugefügt werden: «Wenn katholische Frauen [...] ohne die Vermittlung von Männern Heilsgewissheit suchten oder überhaupt aktiv in Erscheinung treten wollten»¹⁷, blieb ihnen innerhalb des gesellschaftlichen Segmentes Katholizismus nur der Rückgriff auf vormoderne Vorstellungsmodelle der Wirklichkeitsbewältigung und der religiösen Selbstvergewisserung. Um es mit Otto Weiss zu sagen: Die Frauen waren, wollten sie ihr Leben nicht in der wenig attraktiven Rolle der Hexe fristen, im 19. Jahrhundert auf Wunder oder zumindest wunderbare Erscheinungen angewiesen.¹⁸

¹⁴ Vgl. hierzu Rebecca Habermas, Weibliche Religiosität – oder: Von der Fragilität bürgerlicher Identitäten, in: Klaus Tenfelde (Hg.), Wege zur Geschichte des Bürgertums (Bürgertum Bd. 8), Göttingen 1994, 125–148, hier 130.

¹⁵ Thomas Mergel, Die subtile Macht der Liebe. Geschlecht, Erziehung und Frömmigkeit in katholischen rheinischen Bürgerfamilien 1830–1910, in: Irmtraud Götz von Olenhusen (u.a.), Frauen unter dem Patriarchat der Kirchen. Katholikinnen und Protestantinnen im 19. und 20. Jahrhundert (Konfession und Gesellschaft Bd.7), Stuttgart 1995, 22–47, hier 43.

¹⁶ Fraglich erscheint deshalb die apodiktische Behauptung, dass die ultramontane Kirche des 19. Jahrhunderts «allein der Verfügungsräum des Priesters» war, «aus deren Mitte er das konfessionelle Milieu selbstsicher monopolartig und beinahe konkurrenzlos organisierte». Olaf Blaschke, Die Kolonialisierung der Laienwelt. Preister als Milieumanager und die Kanäle kurialer Kuratel, in: ders./Frank-Michael Kuhlemann (Hg.), Religion im Kaiserreich. Milieus – Mentalitäten – Krisen (Religiöse Kulturen der Moderne Bd.2), Gütersloh 1996, 93–135, hier 133.

¹⁷ Irmtraud Götz von Olenhusen, Fundamentalistische Bewegungen im Umkreis der Revolution von 1848/49 – Zur Vorgeschichte des badischen Kulturmampfes in: Olenhusen, Wunderbare Erscheinungen. Frauen und katholische Frömmigkeit im 19. und 20. Jahrhundert, Paderborn 1995, 131–170, hier 170; vgl. auch Lucian Hölscher, «Weibliche Religiosität? Der Einfluß von Religion und Kirche auf die Religiosität von Frauen im 19. Jahrhundert, in: Margret Kraul/Imbke Behnken (Hg.), Erziehung der Menschen-Geschlechter. Studien zur Religion, Sozialisation und Bildung in Europa seit der Aufklärung (Frauen- und Geschlechterforschung in der historischen Pädagogik 1), Weinheim 1996, 45–62, hier 59.

¹⁸ Otto Weiss, Seherinnen und Stigmatisierte, in: Irmtraud Götz von Olenhusen (Hg.), Wunderbare Erscheinungen. Frauen und katholische Frömmigkeit im 19. und 20. Jahrhundert, Paderborn 1995, 51–82, hier 79. Als weitere Alternative zum «modernen» Entwurf der bürgerlichen Ehe bot sich der Rückgriff auf vormoderne Vergesellschaftungsformen (Kloster, Kongregationen) an. Dort war eine genossenschaftlich, religiös motivierte Lebensweise jenseits der Ehe- und Familienmodelle möglich. Vgl. dazu Relinde Mewes, Religiosität und Arbeit als Lebensform für katholische Frauen. Kongregationen im 19. Jahrhundert, in: Irmtraud Götz von Olenhusen (u.a.) (Hg.), Frauen unter dem Patriarchat der Kirchen. Katholikinnen

Nachfolgend soll anhand von zwei Massenphänomenen – dem Typos der jugendlichen (marianischen) Seherin und dem der stigmatisierten Jungfrau – das kindlich-weibliche «Ringen um religiöse Selbstvergewisserung»¹⁹ beleuchtet werden. Die (Kind-) Frauen waren nicht nur religiöse Objekte und Gegenstand von Fremdinszenierungen, die sie zum religiösen Anschauungsobjekt, zur «frommen Ikone» (halb)öffentlicher Verehrung werden liessen. Sie waren auch religiöse Subjekte (fromme Frauen eben), die religiös-biographische Selbstentwürfe und -bilder abgaben und aktive Bewohnerinnen der religiösen Vorstellungswelt waren. Dass und inwieweit sie in ihrer Selbstinszenierung geprägt waren durch Konventionen, Mentalitäten, religiöse Vorstellungen ihres Ursprungsmilieus, wird es zu klären gelten. Auf dem Papier und sozusagen theoretisch lassen sich die «Subjekt – Objekt – Perspektive» recht luzide voneinander unterscheiden, respektive abgrenzen. De facto und in der Praxis aber sind beide engstens miteinander verwoben und lediglich verschiedene Phasen mit Wechselwirkung in einem einzigen Lebensprozess. Dabei gilt es zu beachten: die Wechselwirkung und die Rezeptionsprozesse spielen auf beiden Seiten. Der Interferenz zwischen Selbst- und Fremdbildern, den Verschiebungen und den Korrekturen, die durch sie vorgenommen werden, wird im Rahmen dieses Beitrags unser Augenmerk gelten.

Der Typus der jugendlichen (marianischen) Seherin und der Typus der stigmatisierten Jungfrau

Die Zahl der jugendlichen und erwachsenen weiblichen Seherinnen im Europa des 19. Jahrhunderts ist enorm.²⁰ Allein über 100 Marienerscheinungen lassen sich nach Blackbourn im 19. Jahrhundert für Frankreich nachweisen, wiewohl nur einige wenige die kirchliche Approbation gefunden haben.²¹ Das seherische Kindermodell, wie es 1830 in Catherine Labouré (Paris, Rue du Bac)²² und 1846

und Protestantinnen im 19. und 20. Jahrhundert (Konfession und Gesellschaft Bd. 7), Stuttgart 1995, 69–88, hier 88.

¹⁹ Nicole Priesching, Maria von Mörl (1812–1868). Leben und Bedeutung einer «stigmatisierten Jungfrau» aus Tirol im Kontext ultramontaner Frömmigkeit, Brixen 2004, 33.

²⁰ Vgl. hierzu Joachim Bouflet – Philippe Boutry, *Un signe dans le ciel. Les apparitions de la Vierge*, Paris 1997, 95–208; Gottfried Hierzenberger/Otto Nedomansky, Erscheinungen und Botschaften der Gottesmutter Maria. Vollständige Dokumentation durch zwei Jahrtausende. Augsburg 1993; Heinrich Petri, Marienerscheinungen, in: Wolfgang Beinert/Heinrich Petri (Hg.), *Handbuch der Marienkunde*, Regensburg 1997², Bd. II, 31–59.

²¹ Die allgemeine Dramaturgie der Marien-Erscheinungen lässt sich nach Blackbourn wie folgt beschreiben: Am Anfang (1.) stand das lokale Ereignis, das Kreise zog und (2.) auf eine grössere Resonanz traf. Der Klerus war bald mal überfordert, andere Kräfte wussten das Ganze kommerziell auszunutzen. Ein Grossteil der Erscheinungen brach hier ab, sei es aufgrund klerikaler Eingriffe respektive Verbote, sei es aufgrund politischer Aktionen. Nur ganz wenige (3.) wurden von der Kirche schliesslich anerkannt und in einen offiziellen Kult überführt. Vgl. David Blackbourn, Marpingen. Apparitions of the Virgin Mary in Bismarckian Germany, Oxford 1993, 19–20.

²² Geboren am 2. Mai 1806 in Fain les Moutiers (Burgund), gestorben am 31. Dezember 1876. Am 23. Mai 1933 Seligsprechung, am 27. Juli 1947 Heiligsprechung. Maria Cuylen, Katharina Labouré. Die Seherin der Wunderbaren Medaille, Fribourg 1952; René Laurentin – P.

in Maximin Giraud und Mélanie Calvat (*La Salette*)²³ präfiguriert ist, wurde 1858 schliesslich durch Bernadette Soubirous (*Lourdes*)²⁴ zum Mittelpunkt eines Kultes und nachgerade zum «Trendsetter»²⁵.

Nicht nur die marianische Seherin, sondern auch die stigmatisierte Jungfrau war ein Massenphänomen²⁶, etwa in den «entlegenen Gebirgsgegenden des heutigen Südtirol»²⁷ in Zeiten des Vormärz, dem grosser Zulauf und öffentliches Interesse gewiss war.²⁸ Zeitgenössische Beobachter wie der Tiroler Benediktiner Beda Weber sprachen gar vom «Kreuzzug der Verrückten».²⁹ Im Jahr 1833 pilgerten im Laufe von drei Monaten 40'000 Menschen nach Kaltern zu Maria von Mörl (1812–1868). Zur stigmatisierten Karoline Beller (1833–1863) im preussischen Westfalen pilgerten 1845 über 20'000 Menschen «nicht bloß Westfälinder», sondern «aus weiter Ferne» auch «Hessen, Braunschweiger, Hannoveraner, Thüringer».³⁰ Warum das eine eine Erfolgsgeschichte wurde, das andere eine Geschichte des Scheiterns, dazu später.

Verschiedene Typen stigmatisierter Jungfrauen entsprachen unterschiedlichen religiösen Bedürfnissen. Zum einen der Typos der Jungfrau, die sozusagen «nur» durch die Wundmale Christi ausgezeichnet war. Er wird nachgerade idealtypisch

Roche, Catherine Labouré et la médaille miraculeuse. Documents authentiques 1830–1876, Paris 1976; René Laurentin, Vie authentique de Catherine Labouré. Voyante de la rue du Bac et servante des pauvres 1806–1876, Paris 1980; Ida Lüthold-Minder, Siegeszug der wunderbaren Medaille, Jestetten 1991⁷; Maria Cuylen, Die heilige Katharina Labouré und die wunderbare Medaille der Unbefleckten. 7. Auflage, neu bearbeitet von Anke Unger, Fribourg 2000; Petri, Marienerscheinungen (wie Anm. 20), 35–36 (Lit.).

²³ Melanie Calvat (geb. 7.11.1831 in Corps, gest. 15.12.1904 in Castellamare di Stabio, Italien), Maximin Giraud (1835–1875). Vgl. Bouflet/Boutry, Un signe (wie Anm. 20), 145–147, 457–458 sowie Petri, Marienerscheinungen (wie Anm. 20), 36.

²⁴ Geboren am 7. Januar 1844 in Lourdes, gestorben am 16. April 1879 in Nevers. 14. Juni 1925 Seligsprechung, 8. Dezember 1833 Heiligspredigung. Vgl. René Laurentin, Sens de Lourdes, Paris 1955; ders., Lourdes. Dossier des documents authentiques. 6 Vol., Paris 1957–1961; ders., Lourdes. Histoire authentique des apparitions. 6 Vol., Paris 1961–1964; ders., Bernadette vous parle. Vie de Bernadette par ses paroles. 2 Vol., Paris 1972; ders., Les apparitions de Lourdes. Récit authentique. Paris 1976; Art. Soubirous, Bernadette, in: BBKL X (1995) Sp.839–943 (Hubertus R. Drobner) mit reichen Literaturangaben; Bouflet/Boutry, Un signe (wie Anm. 20), 151–158, 458–459; Ruth Harris, Lourdes. La grande histoire des apparitions, des pèlerinages et des guérisons, Lattès 2001; Patrick Dondelinger, Die Visionen der Bernadette Soubirous und der Beginn der Wunderheilungen in Lourdes, Regensburg 2003.

²⁵ Dondelinger, Die Visionen (wie Anm. 24), 69.

²⁶ Vgl. Elke Pahud de Mortanges, Fromm oder hysterisch? Stigmatisierte Frauen im Katholizismus des 19. Jahrhunderts, in: Angela Kaupp (u.a.), Frauenforschung – feministische Theologie – Gender Studies. Frauen an der Theologischen Fakultät der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg (im Druck).

²⁷ Weiss, Seherinnen und Stigmatisierte (wie Anm. 18), 63.

²⁸ Bisweilen wird die Zahl der «Leidenspersonen» im Tirol bis auf 110 hochdatiert. So Maria Höcht, Träger der Wundmale der bedeutendsten Stigmatisierten von Franziskus bis zur Gegenwart. Bd. II, Wiesbaden 1952, 151.

²⁹ Zitiert nach Priesching, Maria von Mörl (wie Anm. 19), 92.

³⁰ Rudolf Muhs, Die Stigmata der Karoline Beller. Ein katholisches Frauenschicksal des Vormärz im Spannungsfeld von Volksreligiosität, Kirche, Staat und Medizin, in: Irmtraud Götz von Olenhusen (Hg.), Wunderbare Erscheinungen. Frauen und katholische Frömmigkeit im 19. und 20. Jahrhundert, Paderborn 1995, 83–130, hier 127.

repräsentiert durch die bereits erwähnte Maria von Mörl, die über dreissig Jahre lang zur «stumme[n] Ikone», zum Andachtsbild einer stigmatisierten Jungfrau wurde.³¹ Zum anderen der Typus einer Jungfrau, die dazu hin noch als visionäre Seherin und damit als Medium wirkte, wie etwa die 2004 selig gesprochene Anna Katharina Emmerick (1774–1824)³² oder Louise Beck (1822–1879)³³.

Eine Mischform aus marianischer Seherin einerseits und stigmatisierter Jungfrau andererseits stellt die aus La Pierraz im Kanton Fribourg stammende Marguerite Bays (1815–1879)³⁴ dar. Ihr erschien am Tag der Dogmatisierung der Unbefleckten Empfängnis Mariens – am 8. Dezember 1854 – die Jungfrau Maria, die sie auf der Stelle von ihrem schweren Krebsleiden heilte. In der Folge traten bei Marguerite Bays die Wundmale Christi jeden Freitag und während der Karwoche auf.

Es ist vor allem David Blackbourn gewesen, der in seiner Arbeit über Marpingen, das sogenannte «deutsche Lourdes», gezeigt hat, dass neben den individuellen Faktoren ganz wesentlich überindividuelle Faktoren des Milieus, des geographischen, ökonomischen und politischen Kontextes das Gedeihen des Typus der marianischen Seherin bedingen.³⁵ Die für die Seherinnen auszumachenden Faktoren können mit einigen kleineren Abweichungen auch für die stigmatisierten Jungfrauen geltend gemacht werden.

1. Die marianischen Seherinnen und stigmatisierten Jungfrauen sind meist Kind-Frauen, auf der Schwelle zwischen Mädchen und Frau.³⁶ Interessant ist, dass oftmals die erste Menstruation im Umfeld der Erscheinungen Erwähnung findet. So wird von Louise Lateau berichtet, dass ihre Stigmatisierung fünf Tage nach der ersten Menstruation begann.³⁷ Bei Karoline Beller stellt der Arzt fest, dass sie bereits seit einem Jahr menstruiert.³⁸ Bei stigmatisierten Jungfrauen ist – zugegebenermaßen eher selten – aber auch von verheimlichten oder abgebrochenen Schwangerschaften die Rede.³⁹ Markant häufen sich bei ihnen jedoch die Berichte über die Nahrungsabstinenz.⁴⁰

³¹ Priesching, Maria von Mörl (wie Anm. 19), 424.

³² Anna Katharina Emmerick (1774–1824), vgl. Joachim Bouflet, Anne-Catherine Emmerick. *Celle qui patagea la Passion de Jésus*, Paris 2004; dies., *Les Stigmatisés* (wie Anm. 1), 81–87; Weiss, Seherinnen und Stigmatisierte (wie Anm. 18) 56–62; Marie-Thérèse Loutrel, *Anne-Catherine Emmerich racontée par elle-même et par ses contemporains*, Paris 1980.

³³ Zu Luise Beck vgl. Otto Weiss, *Die Redemptoristen in Bayern (1790–1909). Ein Beitrag zur Geschichte des Ultramontanismus*, St. Ottilien 1983, 550–671; ders., *Der Ultramontanismus. Grundlagen – Vorgeschichte – Struktur*, in: *Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte* 41 (1978) 821–877, bes. 869 f. sowie ders., *Seherinnen und Stigmatisierte* (wie Anm. 18), 66–72.

³⁴ Vgl. die Literatur unten Anm. 81.

³⁵ Blackbourn, Marpingen (wie Anm. 21), 19–30 sowie Dondelinger, *Die Visionen* (wie Anm. 24), 68 ff (Exkurs I: Konstanten der Muttergotteserscheinungen im 19. Jahrhundert oder Lourdes als Trendsetter) sowie 77–78 (anthropologische Konstanten der Marienvisionen).

³⁶ Weiss, Seherinnen und Stigmatisierte (wie Anm. 18), 80.

³⁷ Blackbourn, Marpingen (wie Anm. 21), 24–25; Weiss, Seherinnen und Stigmatisierte (wie Anm. 18), 74–75.

³⁸ Muhs, *Die Stigmata der Karoline Beller* (wie Anm. 30), 103–104.

³⁹ So bei Louise Beck (vgl. Weiss, Seherinnen und Stigmatisierte [wie Anm. 18], 69) oder bei Margaretha Peter (Griesinger, *Die heilige Maria von Mörl* [wie Anm. 2], 130). Der Fall der

2. Seherinnen wie auch stigmatisierte Jungfrauen sind von einem weithin geschlossenen katholischen Milieu umgeben. Bezogen auf Deutschland gibt es ein starkes Nord-Süd-Gefälle. Während im liberalen Süden die aufgeklärte Tradition des ehemaligen Bistums Konstanz nachwirkt und wunderbare Erscheinungen im Grossherzogtum Baden spärlich gesät sind⁴¹, kommt es in Preussen und im Rheinland früh zur Formierung des katholischen Milieus. Hier häufen sich die Stigmatisierungen, so in Westfalen, wo wir gleich drei Frauenschicksale kennen: Anna Katherina Emmerick⁴² aus Dülmen in Westfalen, Karoline Beller⁴³ aus Lütgeneder in Westfalen sowie Theresia Winter⁴⁴, ebenfalls Westfalen. Interessant ist der aus diesem Raster ganz und gar herausfallende Casus der Margaretha Peter⁴⁵ aus dem Kanton Zürich – sie ist einer der wenigen Fälle einer stigmatisierten Jungfrau im Protestantismus des 19. Jahrhunderts.

3. Jugendliche Seherinnen wie auch stigmatisierte Jungfrauen stammen respektive leben in dörflichen Strukturen und ländlichen Randzonen.⁴⁶ Allein in Südtirol lassen sich mehrere stigmatisierte Frauen ausmachen.⁴⁷ Nur schon in Kaltern sind es drei⁴⁸, darunter die Berühmteste unter ihnen, Maria von Mörl. Oder denken sie an Lourdes, am Nordrand der Pyrenäen, im Windschatten einer aufstrebenden Region gelegen. Es war umgeben von acht oder neun etablierten Marienwallfahrtsstätten, einige davon beruhten gar auf wunderbaren Legenden.⁴⁹

Katharina Cadière im 18. Jahrhundert, der bisweilen als Vorbild für Kaltern gilt, wäre ebenfalls zu erwähnen. Sie war von ihrem Beichtvater schwanger worden, der ihr ein «rotes Pulver» gab und so den Abortus herbeiführte (vgl. Griesinger, Die heilige Maria von Mörl [wie Anm. 2], 88 ff.).

⁴⁰ Von Karoline Beller heisst es, sie habe nur «Milch und Eigelb» (Muhs, Die Stigmata der Karolina Beller [wie Anm. 30], 104) zu sich genommen. Von Maria von Mörl wird im Vorfeld der Stigmatisierung von fast völliger Nahrungslosigkeit berichtet (Weiss, Seherinnen und Stigmatisierte [wie Anm. 18], 64). Die stigmatisierte Jungfrau Domenica Lazzari magerte schliesslich bis aufs Skelett ab, alle Körperfunktionen stellten sich ein und sie schrumpfte «bis zur Kleinheit eines Kindes» (Priesching, Maria von Mörl [wie Anm. 19], 95).

⁴¹ Götz von Olenhusen, Fundamentalistische Bewegungen im Umkreis der Revolution von 1848/49 (wie Anm. 17), hier 133.

⁴² Vgl. oben Anm. 32.

⁴³ Karoline Beller (1830–1863), vgl. Muhs, Die Stigmata der Karoline Beller (wie Anm. 30).

⁴⁴ Vgl. ebenda, 91.

⁴⁵ Margaretha Peter (geb. 1794), stammt aus Wildisbuch, unweit des Pfarrdorfes Trüllikon im Kanton Zürich. Ihr Fall soll an anderer Stelle verfolgt werden.

⁴⁶ « ... the youthful visionaries came predominantly from poor rural backgrounds». Blackbourn, Marpingen (wie Anm. 21), 21.

⁴⁷ Hieronyma Strobl – Vinzentinerin aus Kaltern; Ursula Mohr – Bauerntochter aus Eppan; das «Schusterkind» (namenlos); Theresia (Agnes) Steiner – Bauerntochter aus Taisten im Pustertal; Crescentia Niglutsch aus Tscherms, Domenica Lazzari aus Capriana im Fleimstal. Priesching, Maria von Mörl (wie Anm. 19), 92 sowie Antoine Imbert-Gourbeyre, La stigmatisation. L'extase divine et les miracles de Lourdes. Réponse aux libres-penseurs. Tome I. Paris 1895, 481–513 (zu den Tiroler Jungfrauen).

⁴⁸ Hieronyma Strobl und Berta von Posch aus Kaltern, Ursula Mohr im Nachbardorf und das «Schusterkind» ebenfalls in unmittelbarer Nähe. Vgl. Priesching, Maria von Mörl (wie Anm. 19), 92.

⁴⁹ Blackbourn, Marpingen (wie Anm. 21), 32.

4. Die Erscheinungen (nicht so offenkundig jedoch die Stigmatisierungen) fallen oftmals mit Krisenzeiten zusammen, d.h. es gibt einen Zusammenhang mit dem ökonomischen Zyklus.⁵⁰

5. Die Kind-Frauen gehören zumeist – wiewohl auch hier Ausnahmen zu nennen sind⁵¹ – der armen ländlichen Bevölkerung an, sie haben eine niedrige gesellschaftliche Stellung und geringe Bildung.⁵²

6. Die religiöse Bilder- und Vorstellungswelt der späteren Seherinnen und stigmatisierten Jungfrauen war reich dekoriert. Sie standen in narrativen Kontexten, wo etwa durch die Pfarrgeistlichen vor Ort die Geschichten berühmter Stigmatisierten vorgelesen wurden, wie im Fall Karoline Bellers, die die Lebensgeschichte und die Visionen der Emmerick und der Hl. Katharina von Siena vorgelesen bekam und der Pfarrer ein Bild der stigmatisierten Hl. Katharina von Siena in der Kirche von Lütgeneder anbringen liess.⁵³ Im Fall der Bernadette Soubirous wurde gerade mal zwei Tage vor der Identifizierung des gesehenen «Etwas» mit der Unbefleckten Empfängnis in der Pfarrkirche eine Marienstatue aufgestellt.⁵⁴ Selbst die Marienmedaille⁵⁵, die in Folge der Marienerscheinung der Catherine Labouré seit 1832 mit Erlaubnis des Erzbischofs von Paris geprägt worden war, war ihr wohl bekannt, betete sie doch jeden Abend vor dem Schlafengehen das Gebet, das Catherine Labouré bei ihrer Marienvision übermittelt bekam – «O Maria, ohne Sünde empfangen, bitte für uns, die wir unsere Zuflucht zu dir nehmen» – und das als Umschrift die Marienmedaille zierte.⁵⁶ Anders gesagt: die religiöse Ikonographie stellte «weibliche Vorbilder in überbordender Symbolkraft zur Verfügung», die einerseits den jungen Frauen Identifikationsmöglichkeiten bot, die aber andererseits auch «normative Standards» weiblicher Heiligmässigkeit formulierte.⁵⁷

7. Von grosser Bedeutung waren männliche Protektoren, die im Bann der stigmatisierten Jungfrauen und Seherinnen standen und durch diese Tatsache nicht nur zur Popularisierung und Publizität beitrugen, sondern als «pressure group»

⁵⁰ Den Erscheinungen in der Rue de Bac 1830 korrespondiert die Pariser Revolution selbigen Jahres, denen von La Salette die Hungersnöte und Spannungen im Vorfeld der 1848er Revolution. Lourdes kann in Zusammenhang mit dem grosse kollektive Emotionen auslösenden Attentat auf Kaiser Napoleon III. gebracht werden. Bezüglich der Marienerscheinungen im «deutschen Lourdes» Marpingen wirken sich Kultukampf, Wirtschaftskrise und industrielle Rezession im Saarland aus. Vgl. hierzu Dondelinger, Die Visionen (wie Anm. 24), 71, Blackbourn, Marpingen (wie Anm. 21), 32 sowie Bouflet/Boutry, Un signe (wie Anm. 20), 108f. 151 f. Bei den erwachsenen Seherinnen liegen die Dinge etwas vertrackter, interessant ist aber auch hier, dass die Stigmatisierung der Louise Lateau beginnt, als die Cholera-Epidemie ausbricht. Vgl. Blackbourn, Marpingen (wie Anm. 21), 22. 25.

⁵¹ Louise Beck ist der Sonderfall schlechthin, sie gehörte zu den Honoratioren Altöttings, war hochbegabt und hatte eine gute Ausbildung genossen. Vgl. Weiss, Seherinnen und Stigmatisierte (wie Anm. 18), 66. Auch bei Maria von Mörl trifft die Zuschreibung nicht zu, sie stammt aus verarmtem Adel.

⁵² Die Lebensumstände der Karoline Beller sind nachgerade exemplarisch. Ausführlich dazu Muhs, Die Stigmata der Karoline Beller (wie Anm. 30), 85 ff.

⁵³ Ebenda, 89, 95.

⁵⁴ Dondelinger, Die Visionen (wie Anm. 24), 131.

⁵⁵ Ida Lüthold-Minder, Siegeszug der wunderbaren Medaille, Jestetten 71991.

⁵⁶ Dondelinger, Die Visionen (wie Anm. 24), 135.

⁵⁷ Mergel, Die subtile Macht (wie Anm. 15), 27.

(Priesching)⁵⁸ auch schützend die Hand über sie hielten. Der Mystikfachmann Joseph Görres und der Franziskanerpater Johannes Kapristan nahmen sich der Maria von Mörl an, Clemens von Brentano sass fünf Jahre am Bett der Anna Katharina Emmerick und zeichnete ihre Visionen auf. Einer Karoline Beller fehlte diese männlich-geistliche Unterstützung respektive sie wurde ihr entzogen⁵⁹, was ganz wesentlich für ihr Scheitern war.

8. Bei den marianischen Seherinnen ist signifikant die «Mutterlosigkeit» der Kinder – sei es im Sinne der tatsächlichen Absenz der leiblichen Mutter⁶⁰, sei es im Sinne einer Vernachlässigung oder Zurückweisung durch die leibliche Mutter⁶¹. Aber auch bei den stigmatisierten Jungfrauen fällt bisweilen das Fehlen der leiblichen Mutter auf.⁶²

Zwei stigmatisierte Jungfrauen – eine Erfolgsgeschichte, eine Geschichte des Scheiterns

«Wunder», «wunderbare Erscheinungen», «Visionen» sind und waren Paradigmen eines vormodernen Weltbildes. Wo sie behauptet wurden, mussten sie in Kollision geraten mit dem «modernen» Weltbild und seinem Zugriff auf und seiner Erklärung von Welt. Die Segmentierung der Gesellschaft und der Ausfall einer übergeordneten Interpretationsinstanz führte dazu, dass die aussergewöhnlichen, vormodernen Phänomene ins Kreuzfeuer verschiedener Deutungsmodelle gerieten: es war nicht mehr allein die Kirche, die nach theologischen Kriterien über die Echtheit von Visionen und Stigmatisierungen zu entscheiden hatte, sondern ihre Interpretation konkurrenierte mit denen der weltlichen Behörden (Betrug und Sicherheitsrisiko für die öffentliche Ordnung) und der medizinischen Wissenschaft (pathologisches Nervenleiden, Hysterie). Das Gerangel um die Deutungshoheit spiegelt die Konkurrenz der Weltbilder wieder.

Hinzu kam, dass die kirchlichen Reihen keineswegs geschlossen waren, sondern im Gegenteil, weit entfernt von einer einmütigen Beurteilung dieser Phänomene. Der Klerus – vom Ortspfarrer bis zum Ortsbischof – war meist überaus skeptisch und versagte nicht nur den Visionärinnen und Stigmatisierten die Anerkennung, sondern untersagte (!) in mehreren Fällen auch den Zulauf des

⁵⁸ Priesching (Maria von Mörl [wie Anm. 19], 428) spricht von der Notwendigkeit einer «pressure group», die gerade nicht die Amtskirche war, sondern sich aus Verehrern im Umfeld der Stigmatisierten zusammensetzte.

⁵⁹ Muhs, Die Stigmata der Karoline Beller (wie Anm. 30), 123.

⁶⁰ So im Fall des deutschen Lourdes (Marpingen), aber auch bei Catherine Labouré (Paris, Rue de Bac 1830), deren leibliche Mutter stirbt als Catherine 9 Jahre alt war und die daraufhin die Statue der Maria als «neue Mutter» umarmt. Auch die Seherin Mathilde Sack (Mettenbusch) war mutterlos. Vgl. Blackbourn, Marpingen (wie Anm. 21), 23–26.

⁶¹ So bei der späteren Therese von Lisieux, aber auch bei Bernadette Soubirous. Vgl. ebenda, 25–26.

⁶² So bei Karoline Beller (vgl. Muhs, Die Stigmata der Karoline Beller [wie Anm. 30], 88). Maria von Mörls Mutter starb, als sie noch nicht 15 Jahre alt war. Ignaz Grandi, Maria von Mörl – die Stigmatische aus Kaltern in Südtirol. Ein Lebensbild nach geschichtlichen Quellen, Hauteville/Schweiz 1977, 11.

Volkes.⁶³ Doch das Ganze war heikel: einerseits suchte man der Gefahr des Aberglaubens zu wehren, andererseits fürchtete man die Eigendynamik der Geschehnisse und den möglichen kirchlichen Kontrollverlust.⁶⁴ Zumal der Kampf um die kirchliche Anerkennung ja nicht nur eine Frage der theologisch-kirchenpolitischen Richtung (aufgeklärt oder ultramontan), sondern zudem ein Politikum war. «Wenn die Heilige Jungfrau heute einem Tagelöhnerkind erscheint, so tut sie's zu einem ausgesprochen politischen Zweck. Sie tut es, um der Kirche einen neuen Antrieb zu geben»⁶⁵, wie Franz Werfel den kaiserlichen Staatsanwalt Vital Dutour im «Lied von Bernadette» sagen lässt.

Fragen wir: was war es, das der einen Jungfrau wenn nicht kirchlich-öffentliche Anerkennung, so doch zumindest Tolerierung sicherte und das die andere als geistliche Betrügerin enden liess? Dies kann deshalb gut am Beispiel der beiden stigmatisierten Jungfrauen Maria von Mörl, der «stummen Ikone», und Karoline Beller, die als «geistliche Betrügerin» endete, gezeigt werden, weil beide Fälle ausserordentlich gut erforscht sind.

Bei der 1812 geborenen Maria von Mörl⁶⁶ traten seit 1832/34 an Händen und Füßen die Wundmale Christi auf. Während über 35 Jahren wurde Kaltern in Südtirol, südwestlich von Bozen gelegen, zum Anziehungspunkt für Besucher, Pilger und Schaulustige aus ganz Europa. Unter ihnen waren Bischöfe, Adlige, Politiker und allen voran der ultramontane Klerus.⁶⁷ Die Kirche hielt sich in ihrem Urteil über sie offiziell zurück, will sagen: sie sprach sie nicht heilig. Aber auch wenn Maria von Mörl nie heiliggesprochen wurde, war ihr doch die kirchliche Tolerierung gewiss. Wieso sie Erfolg hatte? Nun, zum einen gab es keine Gegner der Erscheinungen im österreichischen Tirol, zum anderen war sie eingebettet und getragen von Personen (ihrem Beichtvater Pater Johannes Kapristan) und einem Milieu, das die religiöse Deutung der Phänomene nicht nur reklamierte, sondern auch zu behaupten und durchzusetzen wusste. Dazuhin machte sie es diesen Kreisen leicht, sie als «stumme Ikone» zu verehren, da sie selber keinen Anspruch auf Deutung ihrer religiösen Begabung erhob. Anders gesagt: sie fügte sich ganz und gar der Aussenperspektive und störte die Bemühungen nicht, ein

⁶³ Als im Lauf des Jahres 1833 über 40'000 Menschen nach Kaltern zu Maria von Mörl gepilgert waren, verboten die kirchlichen und die weltlichen Behörden im Herbst 1833 den Zulauf. Vgl. Grandi, Maria von Mörl (wie Anm. 62), 46. Im deutschen Mettenbusch untersagte der Regensburger Bischof Senestrey durch einen Hirtenbrief die Wallfahrt, vermochte aber den Volksglauben nicht zu ersticken. David Blackbourn, «Die von der Gottheit überaus bervorzugten Mägdelein». Marienerscheinungen im Bismarckreich, in: Irmtraud Götz von Olenhusen (Hg.), Wunderbare Erscheinungen. Frauen und katholische Frömmigkeit im 19. und 20. Jahrhundert. Paderborn 1995, 171–202, hier 190.

⁶⁴ Ebenda, 180. Die Wallfahrer strömten ohne den Segen der Gemeindepriester nach Marpingen. Ebenda, 188.

⁶⁵ Franz Werfel, Das Lied von Bernadette. (Stockholm 1941), Hamburg 1980, 117.

⁶⁶ Die nachfolgende Darstellung stützt sich auf die ausgezeichnete Dissertation von Priesching, Maria von Mörl (wie Anm. 19) sowie Diess., Art. Mörl, Maria von, in: BBKL 15 (1999) 1015–1017; Weiss, Seherinnen und Stigmatisierte (wie Anm. 18), 62–66.

⁶⁷ Minutiös dargestellt bei Priesching, Maria von Mörl (wie Anm. 19), 278–358: Die Besucher der Maria von Mörl.

«religiöses Anschauungsobjekt» aus sich machen zu lassen.⁶⁸ Allein schon die Art, wie sie sich präsentierte, machte sie zum Andachtsbild: sie zeigte sich als «die ekstatische Jungfrau mit den gelösten Haaren, in vorgeneigter Haltung auf den Knien, die Hände mit den Wundmalen zum Gebete gefaltet, den Blick regungslos zum Himmel gerichtet, bald in schmerzliches, bald in wonniges Schauen versenkt. Jeden Morgen verharrte sie im ekstatischen Anhören der heiligen Messe, jeden Freitag sah sie ihren Heiland am Kreuze sterben und starb mit ihm den mystischen Tod des Mitleidens.»⁶⁹ Das war das Bild, das sie zu Lebzeiten abgab. Erst nach ihrem Tod blockierten sich die um die Deutungshoheit ringenden Parteien, was wohl auch letztlich ihre Seligsprechung be- resp. verhinderte.⁷⁰

Ganz anders sah die Situation bei Karoline Beller⁷¹ aus Lütgeneder im preussischen Westfalen aus. Im Frühsommer 1845 wurde bekannt, dass die 14-jährige Karoline die fünf Wundmale Christi zeige, nachdem sie zuvor durch wiederkehrende Krämpfe geplagt wurde und seit Anfang Mai keine feste Nahrung mehr zu sich genommen hatte.⁷² Der öffentliche Zulauf – immerhin ist von insgesamt 20'000 Menschen die Rede – wurde bereits nach zwei Wochen unterbunden.⁷³ Eine religiöse Deutung ihres Zustandes konnte sich nicht durchsetzen, eine kirchliche Einbindung oder gar Anbindung unterblieb. Die Kirchenführung anerkannte vielmehr «unter Desavouierung der Gläubigen die Erstzuständigkeit der Ärzte»⁷⁴. Die amtlich mit dem Fall befassten Priester hatten nur Geringschätzung für solch geartete «Auswüchse der Volksfrömmigkeit» und die sie portierenden «ultramontanen Eiferer» übrig.⁷⁵ Zwar versuchte eine «unterlegene Fraktion von Klerikern»⁷⁶ sich an die Spitze des Volkes zu stellen, jedoch vergeblich. Die weltlichen Behörden kamen zu dem Schluss, «das Kind müsse nötigenfalls unter Anwendung von Waffengewalt zum hiesigen Krankenhaus geschafft werden» und dürfe auf gar keinen Fall einem schwärmerischen, phanatischen Priester⁷⁷ überlassen werden. Während die Mörl in ihrem Primärumfeld belassen wurde – wenn man sie auch ins Kloster transferierte –, entriss man Karoline Beller ihrer gewohnten Umgebung und ihrem geistlichen Betreuer⁷⁸ mit der Begründung, sie sei eine Verführte. So stellte das Gericht fest, dass es sich, wenn auch nicht um eine «betrügliche Gaukelei», so doch um ein «schweres Nervenleiden der Pflegebefohlenen im religiösen Wahne» handle.⁷⁹ Den religiösen Instanzen entzogen war Karoline Beller der Deutungshoheit der Medizin und der Ärzte überlassen.

⁶⁸ Ebenda, 276.

⁶⁹ Grandi, Maria von Mörl (wie Anm. 62), 84–85.

⁷⁰ Priesching, Maria von Mörl (wie Anm. 19), 204–237.

⁷¹ Auch ihr Casus ist anhand der Quellen gut erforscht. Die nachfolgende Darstellung ihres Falles stützt sich auf Muhs, Die Stigmata der Karoline Beller (wie Anm. 30).

⁷² Ebenda, 92.

⁷³ Ebenda, 86.

⁷⁴ Ebenda.

⁷⁵ Ebenda, 123.

⁷⁶ Ebenda, 86.

⁷⁷ Ebenda, 106–107.

⁷⁸ Ebenda, 119.

⁷⁹ Ebenda, 101.

Sie wurde ins Krankenhaus gesteckt und medikaliert. Während ihres 15-monatigen Krankenhausaufenthaltes erfuhr sie aber keine medizinische Behandlung, sondern befand sich faktisch in «Isolationshaft ohne Gerichtsverfahren»⁸⁰. Das ganze endete im Fiasko, sie versank, nun in anderer Weise stigmatisiert, in der Bedeutungslosigkeit.

Marguerite Bays – eine stigmatisierte Jungfrau im Dienst der Sache des Kulturkampfes

Als ein weiteres «Glied in der goldenen Kette der Stigmatisierten» kann die seherisch begabte und stigmatisierte Jungfrau Marguerite Bays (1815–1879)⁸¹ gelten. Auch ihre Geschichte ist eine Erfolgsgeschichte. Die aus La Pierraz, einem kleinen Weiler im Kanton Fribourg stammende Näherin galt bereits vor ihrer Stigmatisierung als «fromme Seele»⁸². Von ihr wird berichtet, sie habe täglich, bei jedem Wind und Wetter, die Heilige Messe in La Siviriez⁸³ besucht, und habe die Pfarreikinder im Beten und Singen unterrichtet. Am Tag der Dogmatisierung der Unbefleckten Empfängnis Mariens, am 8. Dezember 1854, erschien ihr die Jungfrau Maria, die sie auf der Stelle von ihrem schweren Krebsleiden geheilt habe.⁸⁴ In der Folge traten jeden Freitag und während der Karwoche bei Marguerite Bays die Wundmale Christi auf.

Im Gegensatz zu anderen Stigmatisierten, die Prozessionen von Abertausenden von Menschen anzogen wie Maria von Mörl oder Karoline Beller, lebte Marguerite Bays auch nach ihrer Stigmatisierung doch eher zurückgezogen ihr «altes» Leben in dem kleinen Weiler La Pierraz. Einer ihrer Hagiographen hebt aber hervor, dass sie nicht nur von den «einfachen Leute(n) des Volkes», sondern auch von «Persönlichkeiten von glänzendem Wissen und großer Frömmigkeit» um Rat angegangen worden sei.⁸⁵

⁸⁰ Ebenda, 128.

⁸¹ Eine historisch-kritische Biographie zu ihr respektive zur Rezeptions- und Seligsprechungsgeschichte fehlt. Die verfügbare Literatur ist von hagiographischen und/oder kulturkämpferischen Interessen durchsetzt. Ausnahmen sind Francis Python, Art. Bays, Marguerite, in: HLS 2, 126; François Rime, Das Glaneland der Marguerite Bays. Elemente zu einer Geografie der Sakralität, in: «Wer seine Heiligen kennt ...». Katalog des Museums für Kunst und Geschichte Freiburgs. Pro Museo 2003, 80–99; Die Stigmatisirten des neunzehnten Jahrhunderts. Nach authentischen Quellen herausgegeben von einem Curatpriester. Regensburg 1877, 133–138; Robert Loup, Margrit Bays. Die stigmatisierte Näherin 1815–1879, Freiburg i.Ue. 1955; Humbert-Thomas Conus, Margit Bays. Strassbourg 1995; Ders., Ein Vorbild der Heiligkeit im Laienstand: Magrit Bays, in: Paulus-Ruf, 42 (1995), Heft 3, 2–4; Patrice Favre, Der Presseapostel und die Heilige von Siviriez, in: Paulus-Ruf, 42 (1995), Heft 3, 5–8.

⁸² Loup, Margrit Bays (wie Anm. 81), 38.

⁸³ Ebenda, 19.

⁸⁴ Ebenda, 47–49. Um was für eine Art von Krebsleiden es sich handelte, darüber divergieren die Berichte. Laut Loup (wie Anm. 81), 47 handelte es sich um «Darmkrebs», andere sprechen von «Brustkrebs». Vgl. Die Stigmatisirten (wie Anm. 81), 135.

⁸⁵ Loup, Margrit Bays (wie Anm. 81), 78–79.

Marguerite Bays Stigmatisierung fällt nicht nur zusammen mit der Dogmatisierung der Unbefleckten Empfängnis Mariens, sondern auch in die politisch aufgeladene Zeit nach dem Sonderbundskrieg. Dieser hatte Spuren hinterlassen: bei der katholischen Bevölkerung der Eidgenossenschaft herrschte Untergangsstimmung, man fühlte sich im neuen Bundesstaat nicht heimisch und sah die eigene religiös fundierte Identität durch die freisinnige Umwelt bedroht.⁸⁶ Bays Stigmatisierung kam im Kampf um die religiöse und politische Identität der Katholiken, um die katholische Identität des Kantons Freiburg gelegen, nicht nur im 19. Jahrhundert, sondern auch noch im 20. Jahrhundert.

So hat nicht nur der Chorherr Joseph Schorderet, der Gründer des Paulus-Werkes und der Tageszeitung «La Liberté» sein eigenes Anliegen geschickt mit der Näherin aus La Pierraz verknüpft: «Wenn auch unsere Schwester, die heilige Stigmatisierte, in La Pierraz bleibt, so lebt sie doch mit uns das Leben der Töchter des Paulus-Werkes.» Und die Hagiographen Bays' – noch ganz in der Kulturkampfmentalität gefangen – wollen wissen, dass Schorderet, der «von der Vorsehung gerade in dem Augenblick auf die Bühne der Öffentlichkeit gerufen» wurde, «wo der Kanton Freiburg, wie zur Zeit der Reformation, Gefahr» lief, «seiner Mission untreu zu werden», dass Schorderet sich vorgängig bei Marguerite Bays den ‚Segen‘ für sein grosses Paulus-Werk geholt habe. «Ich suchte [...] die Stigmatisierte von Siviriez auf, um zu wissen, was zu tun sei. Ich hatte zu Maria gesagt: ‹Wenn Gothon [sc. der ortsübliche Name für Bays] zustimmt, wird man vorwärtsmachen, sagt sie nein, dann eben nicht.›»⁸⁷

Nachdem ein erster Versuch, sie durch Rom selig sprechen zu lassen, 1930 scheiterte, haben das Pauluswerk und die Zeitung «La Liberté» mit allen Kräften den Seligsprechungsprozess der Marguerite Bays vorangetrieben. 1943 erscheint im Paulusverlag eine Hagiographie aus der Feder von Robert Loup, 1953 ruft die «Liberté» zu einer Spendenaktion für den Seligsprechungsprozess Marguerite Bays auf. Bis 1970 gingen dort Jahr für Jahr über tausend Spenden ein. Dass die Näherin aus La Pierraz im zweiten Anlauf, im Jahr 1995 von Papst Johannes Paul II. selig gesprochen werden konnte, wurde dem «Seilwunder vom Dent de Lys»⁸⁸ zugeschrieben. Dieses soll sich am Ostersonntag im Jahr 1940 zugetragen haben. In den freiburgischen Alpen ereignete sich am Dent de Lys ein tragischer Bergunfall. Von der Vierer-Seilschaft kamen drei Menschen ums Leben, wohingegen der 19-jährige Marcel Menétry dank seines Stossgebetes zu Marguerite Bays mit dem Leben davonkam. Die Seligsprechung Bays wurde in der Vierteljahreszeitschrift des Paulus-Werkes «Paulus-Ruf» gefeiert und ein eigener Artikel dem Verhältnis des Freiburger «Presseapostel(s)» – Chorherrn Schorderet – zu der «Heiligen von Siviriez» gewidmet.⁸⁹

⁸⁶ Urs Altermatt, Katholizismus und Moderne. Zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte der Schweizer Katholiken im 19. und 20. Jahrhundert. Zürich 1989, 132–145.

⁸⁷ Favre, Der Presseapostel (wie Anm. 81), hier 7.

⁸⁸ Marguerite Bays – die Selige von Siviriez. Die Schneiderin und das «Seilwunder vom dent de Lys», in: Neue Zürcher Zeitung, 7. August 2000, 12.

⁸⁹ Favre, Der Presseapostel (wie Anm. 81).

*«Vous me montrez comme un boeuf gras» –
die marianische Seherin Bernadette Soubirous*

Zum Abschluss soll die zumindest wirkungsgeschichtlich bedeutsamste marianische Seherin in den Blick kommen, auf die geradezu idealtypisch alle die oben beschriebenen individuellen und überindividuellen Faktoren des Milieus sowie die geographischen, sozialen und ökonomischen Parameter zutreffen, die den Typus der marianischen Seherin ausmachen.

Die Rede ist von Bernadette Soubirous⁹⁰. Sie war gerademal 14 Jahre alt, als sie zwischen dem 11. Februar und dem 16. Juli 1858 in der Grotte von Massabielle insgesamt achtzehn Erscheinungen hatte. Ihre leibliche Mutter war wenig präsent in ihrem Leben. Bereits mit 10 Monaten wurde sie einer Amme anvertraut, wo sie bis zu ihrem zweiten Lebensjahr verblieb. Bildung im eigentlichen Sinn wurde ihr nicht zuteil. Im Alter von 13 Jahren kehrte sie zu ihrer ehemaligen Amme als Haushaltshilfe und Schafhirte zurück.⁹¹ Der Ort Lourdes, wo Bernadette aufwuchs, war gekennzeichnet durch die geographische Randlage der Pyrenäen, wo die sozialen und ökonomischen Verhältnisse schon immer schwierig waren, sich in den fünfziger Jahren des 19. Jahrhunderts aber nachgerade zur sozialen und ökonomischen Krise ausgewachsen haben.⁹² Dazu kam 1855 die Cholera-Epidemie. Für die Familie Soubirous bedeutete das den sozialen Abstieg aus eh schon kleinen Verhältnissen. 1854 mussten ihre Eltern die bis dahin betriebene Mühle aufgeben und sich seither als Tagelöhner verdingen.⁹³

Es kann und soll hier nicht der Ort sein, das Handbücher füllende Thema «Lourdes und Bernadette» erschöpfend zu behandeln. Wir wollen uns an dieser Stelle auf einen einzigen, im Horizont unserer Fragestellung liegenden Aspekt beschränken und fragen, wie sich im Fall der Bernadette Soubirous Selbst- und Fremdbild einer marianischen Seherin entwickeln und bedingen, respektive welche Verschiebungen und «interpretative Induktionen» (Patrick Dondelinger) vorgenommen werden mussten, damit sie und das, was sie gesehen hatte, im «Garten der Kirche» gepflanzt und der «orthodoxen» marianen Ikonographie konform werden konnte, sodass sie schliesslich am 14. Juni 1925 seliggesprochen und genau 80 Jahre nach der Dogmatisierung der Unbefleckten Empfängnis Mariens, am 8. Dezember 1934, heilig gesprochen werden konnte. Denn auch bei ihr bestand – zumindest theoretisch – die Möglichkeit, als Irre oder Kranke zu enden, wie es Franz Werfel den Bischof von Tarbes, Monsieur Bertrand Sévère Laurence, in der literarischen Fiktion pointiert formulieren lässt: «Die Kommission [sc. zur Überprüfung der Echtheit ihrer Visionen] [...] kann nur drei Urteilsprüche fällen. Entweder wird sie sprechen: Du bist eine Gauklerin, kleine Soubirous, folglich gehörst du in die Korrektionsanstalt. – Oder wird sie sprechen:

⁹⁰ Die Literatur zu ihr vgl. oben Anm. 24.

⁹¹ Hubertus R. Drobner, Art. Soubirous, Bernadette, in: BBKL X (1995) Sp. 839–843, hier Sp. 839.

⁹² Harris, Lourdes (wie Anm. 24), 53–54.

⁹³ Drobner, Art. Soubirous (wie Anm. 91), Sp. 839.

du bist eine Irre, kleine Soubirous, folglich gehörst du ins Irrenhaus. – Oder wird sie sprechen: die Allerseligste Jungfrau hat dich begnadigt, kleine Soubirous. Von deiner Quelle gehen Wunder aus.»⁹⁴

Damit aus Bernadette Soubirous eine «Blume der Kirche» werden konnte, durch deren Visionen der am Nordrand der Pyrenäen gelegenen Ort Lourdes jäh ins Zentrum der «religiösen Geographie»⁹⁵ katapultiert wurde, waren mehrere «Korrekturen» an ihrem Selbstbild und ihrem Selbstverständnis notwendig. Eine erste Verschiebung respektive «interpretative Induktion» lässt sich hinsichtlich der Frage feststellen, wer denn Bernadette während der 18 Erscheinungen erschienen ist. Bernadette hat von den Erscheinungen nur als diesem «weissen Etwas» (Aqueró) bzw. der «schönen Dame» bzw. «dem weissen Fräulein» gesprochen.⁹⁶ Übereinstimmend wird berichtet, Bernadette habe zunächst weder ausschweifende Ausschmückungen noch das Geschehene expressis verbis mit der Jungfrau Maria identifiziert.⁹⁷ Wenn, dann habe sie nur von «Jungfrau» gesprochen. Dass diese die Jungfrau Maria sei, wurde «wohl zuerst von einer Frau behauptet, die Bernadette bei der dritten Erscheinung begleitet hat». Erst auf Anlässlich der Verhöre durch die Zivil autoritäten protestierte Bernadette ausdrücklich gegen die Unterstellung, sie habe behauptet, die Jungfrau Maria gesehen zu haben.⁹⁹ Auch beharrte sie nicht nur im Rahmen dieser Verhöre, sondern ihr Leben lang darauf, dass die ikonographische Repräsentation und Umsetzung dessen, was sie gesehen habe, nicht korrekt erfolgt sei, weil «zu gross» und «zu alt».¹⁰⁰ Erst auf beharrliches Nachhaken der Geistlichkeit habe, so Dondelinger, das «Etwas» mehr und mehr Gestalt angenommen und sei mit den von jeder Lourdesgrotte bekannten Accessoires versehen worden: Rosenkranz, blauer Gürtel, Rosen auf den Füßen.¹⁰¹ Erst nach langen 44 Tagen wurde das «Auqueró», das «Fräulein», die «Dame» zur «Unbefleckt Empfangenen».¹⁰² Erwähnenswert dabei ist, dass

⁹⁴ Werfel, Das Lied von Bernadette (wie Anm. 65), 328.

⁹⁵ Dondelinger, Die Visionen (wie Anm. 24), 71.

⁹⁶ Es ist die Rede von «Aquéro», «une fille blanche, pas plus grande que moi», «la fille», la «petite demoiselle», «la dame à robe blanche». Vgl. dazu «Premier mémoire Clarens sur les Apparitions», in: Laurentin, Lourdes. Documents (wie Anm. 24), I, 190–204, hier 197, 198, 211 Anm. 2 sowie Laurentin, Sens de Lourdes (wie Anm. 24), 40 mit Anm. 57–60, 80, 81; Dondelinger, Die Visionen (wie Anm. 24), 102, 130; Petri, Marienerscheinungen (wie Anm. 20), 46.

⁹⁷ Dondelinger, Die Visionen (wie Anm. 24), 97.

⁹⁸ Petri, Marienerscheinungen (wie Anm. 20), 37.

⁹⁹ Anlässlich der Befragung auf dem Polizeikommissariat in Lourdes am 27. Februar, spielte sich folgender Dialog ab: «Tu dis que c'est la Sainte Vierge qui t'apparaît? Je ne sais pas si c'est elle, elle ne me l'a pas dit.» Zitiert nach Laurentin, Sens de Lourdes (wie Anm. 24), 63.

¹⁰⁰ Harris, Lourdes (wie Anm. 24), 109 sowie Laurentin, Sens de Lourdes (wie Anm. 24), 40–42.

¹⁰¹ Dondelinger, Die Visionen (wie Anm. 24), 96, 101.

¹⁰² Die etwas sperrige Formulierung der Selbstidentifizierung der Erscheinung, die nicht in der französischen Hochsprache, sondern im «Lourder Platt» erfolgte, lautet korrekt: «Ich bin die Unbefleckt Empfängene» und nicht wie oftmals zu lesen ist «Ich bin die Unbefleckte Empfängnis» (so bei Petri, Marienerscheinungen [wie Anm. 20], 37 und Helmut Moll, Art. Soubirous, Bernadette, in: LThK³ 9, Sp.747). Vgl. Dondelinger, Die Visionen (wie Anm. 24), 136 ff., 139.

zwei Tage zuvor die Statue der Unbefleckten Empfängnis im Beisein von 600 Personen mit Pomp in der Grotte von Massabielle installiert worden war.¹⁰³ Das heisst: die Unbefleckte Empfängnis wurde ikonographisch bereits in die Grotte gebracht, bevor sich die Erscheinung als solche identifiziert hatte. Diese Identifizierung geschah zudem noch am Fest Mariä Verkündigung, am 25. März, weshalb man sagen kann, die Erscheinung hat sich sozusagen an den Kirchenkalender gehalten.¹⁰⁴ «La Dame attendait la fête de l’Annonciation – 25 mars 1858 – pour révéler le secret qui donnait sens et poids au reste des apparitions.»¹⁰⁵

Dondelingers Deutung, wonach diese Selbst-Identifizierung der Erscheinung die notwendige Bedingung für die soziale Akzeptanz der Visionen war, ist überzeugend. Durch ihre Namensnennung – «Ich bin die Unbefleckt Empfängne» – überführte das «Etwas» und damit die Zweideutigkeit der Erscheinung in die Eindeutigkeit¹⁰⁶, was einen doppelten Bestätigungsprozess in Gang setzte. Das Mariendogma vom 8. Dezember 1854 über die Unbefleckte Empfängnis Mariens¹⁰⁷ bestätigte die Echtheit der Vision der Bernadette und ihre Vision bestätigte die Echtheit des vier Jahre zuvor verkündeten Dogmas.¹⁰⁸ Der Kapuzinerpater Fulgence formulierte diese Sicht in seiner Predigt in Lourdes wie folgt: «[...] les deux lieux où fut proclamé l’Immaculée conception sont Rome et Lourdes»¹⁰⁹.

Eine weitere Verschiebung respektive «interpretative Induktion» ist erkennbar, die ebenfalls notwendig war, damit aus Bernadette eine Heilige werden konnte. Es ist dies die Verschiebung vom Selbstbild als Seherin hin zum Fremd-respektive Aussenbild der wunderbaren Heilerin.¹¹⁰ Die Erwartungen der Gläubigen, die die Visionen Bernadettes verfolgten, waren gross. Man hoffte auf Wunder. Doch diese Erwartungen auf ein die Erscheinungen begleitendes Wunder wurden (zunächst) nicht erfüllt, weshalb die Geschichte einer wunderbaren Heilung eines Mädchens in Umlauf gebracht wurde.¹¹¹ Dieser zufolge war Eugénie Troy, die kaum das Licht einer Lampe hatte sehen können, durch die umarmende

¹⁰³ Dondelinger, Die Visionen (wie Anm. 24), 131.

¹⁰⁴ Ebenda, 133–134.

¹⁰⁵ Laurentin, Sens de Lourdes (wie Anm. 24), 49.

¹⁰⁶ Dondelinger, Die Visionen (wie Anm. 24), 186.

¹⁰⁷ Pius IX., Bulle «Ineffabilis Deus» vom 8. Dezember 1854, in: Heinrich Denzinger/Peter Hünermann (Hg.), *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Freiburg i. Br.³⁷ 1991, Nr. 2800–2804.

¹⁰⁸ Dondelinger, Die Visionen (wie Anm. 24), 137–138.

¹⁰⁹ Zitiert nach: *La vierge Marie dans l’enseignement de la théologie et la catéchèse mariale adulte. Communications présentées à la 58^{ème} session de la Société Française d’Etudes Mariales, Sanctuaires Notre-Dame-de-Lourdes* (2001), réunies par Jean Longère, Paris 2002, 220.

¹¹⁰ Harris, Lourdes (wie Anm. 24), 200–201. Diese Fokusverlagerung, so Dondelinger, wird deutlich «an Hand der offiziellen Darstellung der vom Bischof eingesetzten Untersuchungskommission. Hier wird an erster Stelle die Abklärung der erfolgten Heilungen angeordnet, und erst an zweiter Stelle diejenigen der Visionen Bernadettes.» Dondelinger, Die Visionen (wie Anm. 24), 171–172.

¹¹¹ Harris, Lourdes (wie Anm. 24), 200. Vgl. dazu auch: «Premier mémoire Clarens sur les Apparitions», in: Laurentin, Lourdes. Documents (wie Anm. 24), Vol. I, 203.

Begegnung mit Bernadette geheilt, sprich sehend geworden. Bernadette aber, darüber von staatlicher Seite befragt, verneinte dies. «Je ne crois pas avoir guéri qui que soit», conclut Bernadette, je n'ai au reste rien fait pour cela.»¹¹² Wenn auch Bernadette zu ihren Lebzeiten das Aussenbild Heilerin abgelehnt hatte, verschob sich der Akzent und die Aussenwahrnehmung zunehmend auf diesen Aspekt. Dies wohl deshalb, weil die Wunderheilungen systemimmanent gesprochen die Funktion einer Art übernatürlichen (göttlichen) Beglaubigung ihrer Visionen hatten und darüber hinaus das Lourder Geschehen öffneten und anthropologisch universalisierten.¹¹³

Was nachfolgend als Zähmung respektive Reklusion zu beschreiben ist, stellt zwar keine interpretatorische Induktion im Sinne Dondelingers dar, ist aber doch als drittes, wichtiges Moment beim Vorgang der Verschiebung vom Selbstbild der Bernadette hin zum popularisierten und populären Fremdbild festzuhalten. Bei den Visionen zeigte Bernadette ein ausgeprägtes und gar nicht standesgemäßes Selbstbewusstein, was unter anderem dadurch belegt wird, dass sich anwesende Bürgersfrauen überaus konsterniert durch ihr unstandesgemäßes Verhalten zeigten. Doch als es darum ging, die kirchliche Anerkennung für ihre Visionen zu erhalten und damit auch den kirchlichen Schutz, musste sie dafür einen hohen Preis zahlen. Denn, wenn sie «*une de ces personnes choisies par Dieu*» war, «die Anspruch auf die Ehre der Altäre erheben» konnte, dann, so formuliert es Werfel in der literarischen Fiktion, «mußt du, Bernadette verschwinden, hörst du, denn eine Heilige lassen wir nicht in der Welt herumlaufen. Eine Heilige, die sich vielleicht mit jungen Burschen abgibt und einen Mann nimmt und Kinder bekommt, das wäre freilich eine hübsche Neuerung [...]. Darum, kleine Soubirous, nimmt dich die Kirche in ihre Obhut. Darum [...] pflanzt dich die Kirche als kostbare Blume in einen ihrer besten Gärten, bei den Karmeliterinnen, bei den Kartäuserinnen, wo die Regel sehr streng ist, ob du willst oder nicht [...].»¹¹⁴ «Du bist der Mittelpunkt einer Geschichte, wie man sie in unserer Zeit noch nicht vernommen hat. Glaubst du, dies alles liege im üblichen Lauf der Welt, und du könntest nun sagen: ich hab das meinige getan, nun laßt mich mein Leben leben? [...]. Aber ich habe doch das Meinige getan! sagt Bernadette, der das Blut aus den Lippen weicht.» Der Dechant antwortete: «Du bist wie eine Kugel, die man abgeschossen hat, Bernadette. Niemand kann deine Bahn mehr ändern.»¹¹⁵

Wenn auch Werfels literarische Fiktion den Aspekt der kirchlichen Reklusion zu deutlich und zu hoch veranschlagt und den Aspekt des Schutzes, den die Klostermauern (zumindest später in Nevers) boten, unterschlägt, so ist daran doch folgendes richtig: Lourdes konnte erst zu dem werden, was es heute ist, als Bernadette Lourdes verlassen hatte. Ab einem gewissen Zeitpunkt hatten sich die

¹¹² Harris, Lourdes (wie Anm. 24), 201.

¹¹³ Dondelinger, Die Visionen (wie Anm. 24), 160–161, 171 f., 186. Zu bedenken wäre in diesem Zusammenhang auch, dass es faktisch zu einer weiteren Verschiebung innerhalb des Heilungsparadigmas kam, insofern als der Topos heilende Begegnung mit Bernadette durch den Topos Heilung durch das Wasser von Lourdes abgelöst wurde.

¹¹⁴ Werfel, Das Lied von Bernadette (wie Anm. 65), 328–329.

¹¹⁵ Ebenda, 373.

Ereignisse um Bernadette verselbständigt und waren ihrer Kontrolle und ihrer Deutungshoheit entzogen. Ihr blieb nichts anderes übrig, als sich zurückzuziehen.

Die Geschichte nahm ihren Lauf. Die kirchliche Hierarchie, sprich der zuständige Ortsbischof Laurence von Tarbes, setzte am 28. Juli 1858 eine Kommission zur Überprüfung der Geschehnisse ein und bestätigte vier Jahre später die Echtheit der Marienerscheinungen.¹¹⁶ Die nach Lourdes kommenden Pilger bedrängten Bernadette, sie wollten sie sehen und sie anfassen.¹¹⁷ Wohnte diese zunächst noch bei ihren Eltern in der Mühle, wechselte sie 1860 zu den Schwestern des Lourder Hospizes, wo sie lesen, schreiben und nähen lernte. Die Grotte durfte sie nur mit Genehmigung aufsuchen, auch war sie unter ständiger Bewachung. Als sie 1866 wieder einmal von der Menge bedrängt wurde und sie sich hinter den Klostermauern zu verstecken suchte, befahl ihr die Superiorin, sich zu zeigen, was Bernadette zur bitteren Äusserung veranlasst haben soll: «Vous me montrez comme un boeuf gras».¹¹⁸

Hergezeigt wurde Bernadette noch auf andere Weise. Sie war die erste mariäische Seherin, die «Dank» der Errungenschaften der Moderne – der Photographie – auf neue Weise medial inszeniert und publiziert wurde.¹¹⁹ Zunächst waren es Priester, dann lokale Photographen, für die sie posieren musste und die sie zu inszenieren wussten, indem sie ihre bäuerliche Einfachheit betonten und die harten Seiten ihrer Persönlichkeit sowie den körperlichen Verfall ausblendeten.¹²⁰ «On l'avait fait poser avec les symboles de la pratique religieuse orthodoxe: chapelets, statues de l'Immaculée Conception et prie-Dieu.»¹²¹ Dem Ansinnen, sich in voller Ekstase photographieren zu lassen, verweigerte sich Bernadette allerdings.¹²²

Im Mai 1866 kehrte Bernadette Lourdes den Rücken und siedelte ins ferne St. Gildard in Nevers über, wo sie bis zu ihrem Tod lebte.¹²³ Damit war auch räumlich dokumentiert, dass die Deutungshoheit über ihre eigene Person sowie über das Geschehene schon lange nicht mehr bei ihr selber lag. Mehr noch: sie musste sich hinsichtlich ihres weiteren Lebens dem Regime der Reklusion unterwerfen.

¹¹⁶ Drobner, Art. Soubirous (wie Anm. 91), Sp. 840; Petri, Marienerscheinungen (wie Anm. 20), 37.

¹¹⁷ Harris, Lourdes (wie Anm. 24), 194–195.

¹¹⁸ Ebenda, 194.

¹¹⁹ «Peu de personnages du XIX^e siècle ont été photographiés autant que Bernadette. (A ma connaissance, 54 clichés échelonnés de 1860 à 1879). Réunir la collection est un gros travail. La débrouiller est un vrai casse-tête. Les clichés originaux sont généralement perdus.» Laurentin, Lourdes. Document (wie Anm. 24), Vol. V, 61 sowie die Abbildungen auf Seite 60.61 sowie Vol. III, 28; vgl. auch Harris, Lourdes (wie Anm. 24), 205.208 sowie die Abbildungen auf den Seiten 206–207.

¹²⁰ Harris, Lourdes (wie Anm. 24), 210.

¹²¹ Ebenda.

¹²² Ebenda, 207.

¹²³ Die Ordensleitungen vieler Klöster waren gar nicht besonders erpicht auf die «Aufnahme von proletarischen Bergseherinnen», fürchteten sie doch Komplikationen wie im Fall der Seherin von La Salette, Catherine Labouré. Dondelinger, Die Visionen (wie Anm. 24), 207–208 Anm. 190.

Hinter sicheren Klostermauern, weit weg von ihrer Heimat, war sie einerseits geschützt vor dem Zugriff und den Bedrängungen durch die Pilgermassen.¹²⁴ «Le problème pour les supérieures est d'éviter que Bernadette ne redevienne la „bête curieuse“, le „poisson rouge“ que tout le monde observait dans l'aquarium de la maison-mère.»¹²⁵ Andererseits konnte sie, weit weg von Lourdes, den Gang der Dinge nicht mehr stören. So wurde sie in die «Konvention der Heiligmässigkeit»¹²⁶ eingebunden und das klösterliche Leben sollte zum «Goldschmied ihrer Seele»¹²⁷ werden.

Die kirchliche Anerkennung nur vier Jahre nach ihren Visionen, die verehrende Bemächtigung durch Pilger und Gläubige, die mediale Inszenierung ihrer zu einem Heiligenbild – all das lediglich als Instrumentalisierung zu beschreiben, wäre zu kurz gegriffen. Denn faktisch setzten diese Aneignungen auch Prozesse in Gang, die durchaus als emanzipativ zu bezeichnen sind, wenn auch nicht im Sinne der Frauenemanzipation. Denn: zwar entkam Bernadette der traditionellen Frauenrolle, zwar gelang ihr der «statuserhöhende Bruch»¹²⁸ mit ihrem Ursprungsmilieu, aber der Preis dafür war die Übernahme einer anderen Rolle: die der Heiligen. Und diese Rolle brachte nicht nur die Statuserhöhung für sie selber, sondern auch für ihre Sippe, darüberhinaus aber auch für eine ganze Region, denn nicht nur der lokale Dialekt des Lourder Platt war durch die Visionen aufgewertet worden, sondern Lourdes trat aus dem Schatten der anderen Badeorte im Umkreis und erlebte unter anderem auch Dank der frühen Eisenbahnbindung einen wirtschaftlichen Aufschwung.¹²⁹ Lourdes wurde nicht nur zum Zentrum einer Massenwallfahrt, die bis heute Millionen von Menschen anzieht. Lourdes wurde auch vor allem im 20. Jahrhundert zum «Exportschlager».¹³⁰ Wer aufgrund politischer oder wirtschaftlicher Gründe nicht nach Lourdes reisen konnte, sollte die Gelegenheit haben, gleichwohl am Wunder von Lourdes teilzuhaben. Allein im Kanton Fribourg zählen wir heute 52 Lourdesgrotten.¹³¹

¹²⁴ Laurentin, Lourdes. Dossier (wie Anm. 24) Vol. II, 115: «[...] à mesure que Lourdes avance, Bernadette s'efface ... Le 4 juillet 1866, elle „quitte Lourdes pour toujours! Il ne lui reste plus que la vie cachée.“»

¹²⁵ Laurentin, Bernadette vous parle (wie Anm. 24), Vol. II, 10.

¹²⁶ Werfel, Das Lied von Bernadette (wie Anm. 65), 397.

¹²⁷ Ebenda, 396. Vgl. Dondelinger, Die Visionen (wie Anm. 24) 61: «Die Jahre in Nevers werden jedoch für Bernadette zu einer Art Kreuzzug, verursacht durch die systematischen Demütigungen der Klosterzucht.»

¹²⁸ Ebenda, 60–61 sowie 207 Anm. 188.

¹²⁹ Vgl. Altermatt, Katholizismus und Moderne (wie Anm. 86), 70. Der Marienkult in Lourdes «steht in engem Zusammenhang mit der damaligen technologisch-industriellen Entwicklung».

¹³⁰ Den Auftakt machte Papst Leo XIII., der in den Vatikanischen Gärten eine Nachbildung der Grotte von Massabielle anbringen liess.

¹³¹ Jean-Pierre Anderegg, Une histoire du paysage fribourgeois. Espace, territoire et habitat. Fribourg 2002, 162–165 sowie die Übersicht auf S.355; Matthias Arbogast, Lourdesgrotten in Deutschfreiburg. 1. Teil, in: Freiburger Volkskalender 2004, 90–96, 2. Teil, in: Freiburger Volkskalender 2005, 52–60.

Schluss

Ob die marianischen Seherinnen und die stigmatisierten Jungfrauen als Irre, Gauklerinnen oder Heilige endeten, das entschieden die Zeitumstände und vor allem die zeitgenössischen Rezeptions- und Interpretationsprozesse. Ob es zum privaten Fiasko kam und das Ganze eine Geschichte des Scheiterns wurde oder aber zum positiv gewendeten, überindividuellen sozial-religiösen Drama mit dem Potential der Multiplikation und des Exports, darüber entschied, 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»¹³², die meist nicht identisch war mit der Amtskirche. Darüber entschied auch die Adaptierbarkeit des Geschehens in das religiöse System. In Abwandlung des berühmt gewordenen Aperçus von Simone de Beauvoir könnte man versucht sein zu formulieren: Als Heilige wird man nicht geboren, zur Heiligen wird man gemacht.

Irre – Gauklerin – Heilige? Inszenierung und Instrumentalisierung frommer Frauen im Katholizismus des 19. Jahrhunderts

Die funktionsspezifische Ausdifferenzierung und Segmentierung der Gesellschaft in der Moderne hatte Folgen für die Frauen. Sie kamen in den meisten Subsystemen respektive Lebenswelten nicht vor. Während Männer je nach Stand mindestens zwei «öffentliche» Räume bewohnten – den der Ökonomie und der Politik –, waren Frauen auf den «privaten» Raum der bürgerlichen Ehe reduziert. Die Kirche(n) waren einer der wenigen öffentlichen Räume, die Frauen offenstanden. Allerdings: «Wenn katholische Frauen [...] ohne die Vermittlung von Männern Heilsgewißheit suchten oder überhaupt aktiv in Erscheinung treten wollten» (Götz von Olenhusen), blieb ihnen in der katholischen Kirche nur der Rückgriff auf vormoderne Vorstellungsmodelle der Wirklichkeitsbewältigung (Wunder und wunderbare Erscheinungen).

Anhand von zwei Massenphänomenen (dem Typos der jugendlichen [marianischen] Seherin und dem der stigmatisierten Jungfrau) soll das kindlich-weibliche Ringen um religiöse Selbstvergewisserung im Katholizismus des 19. Jh.s. beleuchtet werden. Die (Kind-)Frauen waren nicht nur religiöse Objekte und Gegenstand von Fremdinszenierungen, die sie zum religiösen Anschauungsobjekt, zur «frommen Ikone» (halb)öffentlicher Verehrung werden liessen. Sie waren auch religiöse Subjekte (fromme Frauen), die religiös-biographische Selbstentwürfe und -bilder abgaben und aktive Bewohnerinnen und Produzentinnen der religiösen Vorstellungswelt waren. Inwieweit sie in ihrer Selbstinszenierung geprägt waren durch Konventionen, Mentalitäten, religiöse Vorstellungen ihres Ursprungsmilieus, wird es zu klären gelten.

Vor allem die Wechselwirkung zwischen Selbst- und Fremdinszenierung, die Prozesse der «interpretatorischen Induktion» (Dondelinger) und Überformung, der kirchlichen Aneignung respektive Ausgrenzung werden zu beachten sein. Ob eine stigmatisierte Jungfrau oder Seherin als Irre, Gauklerin oder Heilige endete, hing nicht davon ab, ob ihre Stigmata oder ihre Visionen «echter» oder «weniger echt» waren als die anderer Frauen. Von welchen Faktoren, Umständen, Konstellationen hing es dann ab, dass die stigma-

¹³² Es zeigen sich hier auffällige Parallelen zum Mittelalter respektive zur frühen Neuzeit, wo «peer groups» respektive «pressure groups» ebenfalls eine herausgehobene Bedeutung bei der Zuschreibung und Anerkennung von «Heiligkeit» hatten. Vgl. Peter Dinzelbacher, Heilige oder Hexen? Schicksale auffälliger Frauen in Mittelalter und Frühneuzeit, Zürich 1995, 280-283.

tisierte Jungfrau Karoline Beller im preussischen Westfalen medizinalisiert, pathologisiert und kriminalisiert wurde und als Betrügerin endete, während eine Maria von Mörl zur «stumme Ikone» avancieren konnte? Welche Prozesse interpretatorischer Induktion brauchte es, um die widerspenstige Bernadette Soubirous zu zähmen und sie «als kostbare Blume» im Garten der Kirche zu pflanzen? Dürfen oder müssen gar die Überführung der weiblichen Selbstinszenierung(en) in die kirchlich legitimierte respektive forcierte Fremdinszenierung als klerikale Instrumentalisierung gedeutet werden oder gibt es Anzeichen dafür, dass die kirchliche Aneignung auch emanzipative (wenn auch nicht frauemanzipative) Prozesse freisetzte?

Folle – imposteur – sainte? Mise en scène et instrumentalisation des femmes pieuses dans le catholicisme du 19ème siècle

La différenciation spécifique et fonctionnelle et la segmentation de la société dans les Temps Modernes a eu des conséquences sur les femmes. Elles n'étaient pas présentes dans la plupart des sous-systèmes et domaines de vie. Alors que les hommes occupaient, selon les couches sociales, au moins deux espaces «publics» – ceux de l'économie et de la politique – les femmes étaient réduites à l'espace «privé» de l'épouse bourgeoise. L(es) église(s) constituaient l'un des espaces les moins publics ouverts aux femmes. Toutefois: «Quand les femmes catholiques [...] cherchaient une assurance de salut sans l'intervention des hommes ou voulaient, en général, mettre activement un pied sur le devant de la scène» (Götz von Olenhusen), il ne leur restait, dans l'Église catholique, que le recours à des modèles pré-modernes de représentations de la réalité (miracles et apparitions miraculeuses).

La lutte infantilo-féminine pour l'assurance de soi sur le plan religieux dans le catholicisme du 19ème siècle sera examinée au moyen de deux phénomènes de masse, le type de la jeune prophétesse [marijuana] et celui de la vierge stigmatisée. Les femmes(-enfants) n'étaient pas seulement des objets religieux et une matière à mise en scène par autrui qui les transformaient en objets de contemplation religieuse, en «pieuses icônes» de vénération (semi-)publique. Elles étaient aussi des sujets religieux (de pieuses femmes), qui donnaient des biographies et des portraits religieux et qui étaient d'actives productrices du domaine de représentation religieux. Il s'agira d'éclaircir jusqu'à quel point elles étaient marquées, dans la mise en scène de soi, par les conventions, les mentalités, les représentations religieuses de leur milieu d'origine.

Avant tout ce sont l'effet de changement entre la mise en scène de soi et celle de l'autre, les processus de «l'induction interprétative» (Dondelinger) et du modelage excessif, celui de l'appropriation respectivement de l'exclusion religieuses qui devront être examinés. Qu'une prophétesse ou une jeune femme stigmatisée passe pour folle, imposteur ou sainte, ne dépendait pas de la «véracité plus ou moins grande» de ses stigmates ou de ses visions par rapport à celles d'autres femmes.

De quels facteurs, circonstances, situations cela dépendait-il donc, que, dans la Westphalie prussienne, la jeune stigmatisée Caroline Beller ait été médicalisée, pathologisée et criminalisée et ait fini par passer pour une trompeuse, alors qu'une Marie von Mörl était promue au rang d'«icône muette»? De quels processus d'induction interprétative avait-on besoin pour apprivoiser l'indocile Bernadette Soubirous et en faire une «précieuse fleur» dans le jardin de l'Église? La transformation de(s) mise(s) en scène de soi féminine(s) en mise en scène par autrui religieusement légitimée, respectivement forcée, peuvent-elles ou doivent-elles être interprétées comme une instrumentalisation cléricale ou y'a-t-il des signes que l'appropriation religieuse ait aussi dégagé des processus d'émancipation (si ce n'est des processus d'émancipation féminine)?

Madwoman – charlatan – saint? Production and instrumentation of pious women in 19th century Catholicism

In the modern period the functional differentiation and segmentation of society had consequences for women. In most of the subsystems, or life worlds, they were simply not present. In line with their status in society, men participated in at least two public spaces, the economic and the political sphere, while women were reduced to the private space of bourgeois marriage. The church(es) represented one of the few areas of public space which was open to women. However «if women sought the certainty of salvation without

mediation by men or sought to become active and evident» (Götz von Olenhusen), in the Catholic Church they had to fall back on pre-modern conceptions such as miracles and wondrous apparitions.

The struggle of child-women for religious self-realization within the Catholicism of the 19th century will be illuminated by an examination of two mass phenomena: the typos of the young female seer and that of the virgin with stigmata. The child-women were not only religious objects open to manipulation and staging processes which made them a religious object of attention, a «pious icon» for semi-public reverence. They were also religious subjects (pious women), who actively inhabited and produced the religious world of the imagination. We may enquire to what extent their self-staging was characterized by the conventions, mentalities and religious ideas of their milieu of origin.

An important role is played by the mutual interplay between self-staging and staging by others, especially the processes of «interpretative induction» (Dondelinger) leading to appropriation or exclusion by the Church. Whether a young woman with stigmata, or with prophetic powers, ended as a madwoman, a charlatan, or a saint, was not dependent on whether the stigmata were more or less genuine, or the visions more or less true, than those of other women. What factors, conditions and constellations determined that, in Prussia-dominated Westphalia, Karoline Beller, a virgin with stigmata, was made into a medical case, treated as suffering from a pathology and criminalized, while Maria von Mörl attained the status of a «dumb icon»? What processes of interpretative induction were necessary to tame the rebelliousness of Bernadette Soubirous and plant her in the garden of the Church as a «precious flower»? How is the transformation of a woman's self-staging(s) into an 'other' staging legitimized or required by the Church to be understood? Must it be seen as clerical instrumentation? Or is there evidence that appropriation by the Church also set free processes emancipatory in nature, though not emancipating women?

Schlüsselbegriffe – Keywords – Mots clés

Katholizismus des 19. Jahrhunderts, weibliche Religiosität im 19. Jahrhundert, Marienerscheinungen, stigmatisierte Frauen, vormoderne Mentalitäten, Maria von Mörl, Bernadette Soubirous, Marguerite Bays, Karoline Beller

Elke Pahud de Mortanges, PD Dr. theol. habil., Privatdozentin für Dogmatik und Dogmengeschichte an der Katholisch-theologischen Fakultät der Universität Freiburg i. Br.