

Lukas K. Pokorny, Leona Mörth-Nicola, Kerstin Tretina (Hg.)

# Blicklichter und Grenzgänge

*Interdisziplinäre Perspektiven auf Religion, Gender  
und das Lebensende*



BRILL | SCHÖNINGH



Umschlagabbildung: Zwickelbild „Religionswissenschaft“ bearbeitet von Noemi Call. Foto: Fotostudio Franz Pfluegl.

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien.

#### Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

Alle Rechte vorbehalten. Dieses Werk sowie einzelne Teile desselben sind urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen ist ohne vorherige schriftliche Zustimmung des Verlags nicht zulässig.

© 2025 Brill Schöningh, Wollmarktstraße 115, D-33098 Paderborn, 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.

[www.brill.com](http://www.brill.com)

Einbandgestaltung: Evelyn Ziegler, München  
Herstellung: Brill Deutschland GmbH, Paderborn

ISSN 2198-5235

ISBN 978-3-506-79692-9 (hardback)

ISBN 978-3-657-79692-2 (e-book)

# Katholische Seherinnen der frühen Moderne

*Karl Baier*

## Abstract

Zu Beginn des Beitrags wird darauf hingewiesen, dass Seherinnen in der europäischen Religionsgeschichte seit der Antike einen festen Platz haben. Einführende Überlegungen thematisieren sodann die katholische Kirche als Institution in der religiös auffällige Frauen Anerkennung erlangen konnten. Anschließend werden drei Typen von religiösen Visionärinnen behandelt, die in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts im Katholizismus auftraten: marianische Seherinnen, hellsichtige Somnambule und Spiritistinnen. Die Charakteristika dieser Typen werden behandelt sowie deren kulturelle und religiöse Kontexte. Darüber hinaus spricht der Beitrag Genderstereotypen an, die mit ihnen verknüpft wurden und thematisiert die Rolle, die Männer für ihre Karriere spielten. So entsteht ein facettenreiches Bild einer Form von femininer katholischer Spiritualität dieser Zeit, die in den letzten Jahrzehnten zunehmend beforscht wurde und weitere Untersuchungen verdient.

## Keywords

Seherinnen – Katholizismus des 19. Jahrhunderts – Mesmerismus – Spiritismus – Geschlechterstereotypen

## Title (English)

Catholic Seeresses in the Early Days of Modernity

## Abstract (English)

The chapter's introductory considerations emphasize that seeresses have had a firm place in European religious history since antiquity. The Catholic Church is thematised as an institution in which religiously conspicuous women such as visionaries could find recognition. Three types of religious visionaries who appeared in Catholicism in the first half of the nineteenth century are then discussed, namely, Marian seeresses, clairvoyant somnambulists, and spiritualists, along with both their characteristics and

various cultural and religious contexts. The chapter proceeds with an examination of the social position these women had due to their visions, and gender stereotypes linked to their status are addressed as well as and the role of men in the visionaries' careers. The result is a multifaceted depiction of a form of feminine Catholic spirituality of that era, which has received increasing scholarly attention in recent decades but deserves further investigation.

### Keywords (English)

seeresses – nineteenth-century Catholicism – Mesmerism – Spiritualism – gender stereotypes

#### 1. Einleitung: Seherin–Prophetin–Sibylle

Seherinnen sind in der europäischen Religionsgeschichte seit der Antike bekannt.<sup>1</sup> Man findet sie bei den Griechen und Römern ebenso wie unter den germanischen Völkern.<sup>2</sup> Als Seherinnengabe verstand man vorwiegend die göttlich inspirierte Schau gegenwärtigen oder künftigen Heils bzw. Unheils, aber auch die Befähigung zu Visionen anderen Inhalts. Der Name der mythischen Seherin Sibylle, der wahrscheinlich mit einem einwandernden nahöstlichen Sibylle-Kult zunächst in Griechenland Verbreitung fand, wurde im Judentum, bei den Griechen und Römern zur Gattungsbezeichnung für Seherinnen, die an Kultstätten wirkten und verehrt wurden.<sup>3</sup> Die ihnen zugeschriebenen meist kryptischen oder mehrdeutigen Sprüche wurden in Sammlungen tradiert.<sup>4</sup> Die Prophezeiungen hatten u.a. eine politische Funktion, insofern sie Völker, Reiche und Herrscher betrafen, oder auf sie bezogen

1 Die zahlreichen Parallelen zu den europäischen Seherinnen in nichteuropäischen Religionen können in diesem Beitrag leider nicht thematisiert werden. Ich widme diesen Beitrag Birgit Heller als Dank für ihre Jahrzehnte lange Forschung und Lehre zum Thema Religion und Gender am Institut für Religionswissenschaft der Universität Wien.

2 Für die germanischen Seherinnen siehe Samplonius, *From Veleda to the Völvva*. Ihre Rezeption in der römischen Antike und frühen Neuzeit behandelt Roling, *The Prophetess in the Woods*. Zum Verhältnis von Gender und Prophezeiung im alten Rom siehe Mowat, *Engendering the Future*.

3 Gauger, *Einführung*, S. 346–348.

4 Besonders erwähnenswert sind die *Sibyllinischen Weissagungen*, die auf jüdische, christliche und griechische Quellen zurückgehen und die *Sibyllinischen Bücher*, deren Konsultation ein fester Bestandteil des römischen Staatskults war.

wurden. Der römische Historiker Varro und ihm folgend der Kirchenvater Laktanz zählten zehn solcher Sibyllen auf. Laktanz, Kaiser Konstantin und Augustinus anerkannten zu Beginn der christlichen Ära die erythräische bzw. cumäische Sybille als pagane Prophetinnen und stellten sie an die Seite der alttestamentlichen Propheten und Prophetinnen. Sie und auch andere Sibyllen hätten vor dem Weltgericht gewarnt, das Kommen des Messias vorhergesagt und den Heiden Gott und seinen Heilsplan offenbart. Auf diese Weise christlich angeeignet, blieben die Sybillen und die ihnen zugeschriebenen, oft christlich überarbeiteten Weissagungstexte im Mittelalter und in der Renaissance präsent. Die Bezeichnungen *sibylla* und *prophetissa* waren nicht nur für Seherinnen der Vergangenheit gebräuchlich. An Hildegard von Bingen (1098–1179) oder Jeanne d'Arc (um 1412–1431) lässt sich zeigen, dass auch Frauen der jeweiligen Zeit so genannt wurden, wenn sie ungefähr den tradierten Mustern entsprachen und dass die politische Rolle der Seherinnen in Kirche und Staat nicht vergessen war.

In der Neuzeit mutierten die Seherinnen mitunter zu ambivalenten Figuren, die mit den Hexen und ihren dämonischen Zauberkraften in Verbindung gebracht wurden.<sup>5</sup> Dessen ungeachtet spielten seit dem späten 17. Jahrhundert Prophetinnen genannte Visionärinnen im Pietismus eine nicht zu unterschätzende positive Rolle.<sup>6</sup> In diesem Umfeld und der daraus hervorgegangenen protestantischen Erweckungsbewegung, traten auch noch im 19. Jahrhundert Seherinnen auf, die eine mehr oder weniger große Anhängerschaft um sich versammelten.<sup>7</sup> Der Bedeutungswandel der Begriffe „Prophetin“, „Sibylle“, „Seherin“ und die damit verbundenen unterschiedlichen Frauenrollen, sollten einmal historisch gründlich aufgearbeitet werden. Ich muss es hier bei diesen wenigen Andeutungen belassen.

Die folgenden Ausführungen widmen sich deutschsprachigen katholischen Seherinnen der frühen Moderne, namentlich der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Die Erforschung dieser Frauen in den Fächern Kirchengeschichte und europäische Religionsgeschichte kam in den vergangenen Jahrzehnten allmählich in Gang und konnte Fortschritte erzielen, die zeigen, dass die Seherinnen während der in Frage stehenden Zeit eine große Rolle spielten und innerhalb wie außerhalb der katholischen Welt erstaunlich einflussreich

5 Das lässt sich u.a. anhand der Werke Shakespeares nachweisen. Siehe dazu Malay, *Shakespeare's Tudor Sibyl*.

6 Critchfield, *Prophetin, Führerin, Organisatorin*; Noth, *Ekstatischer Pietismus*; Wustmann, *Die „begeisterten Mägdle“*.

7 Etwa Margaretha Peter (1794–1823) aus dem Zürcher Dorf Wildenbruch oder Sara Gayer (1817–?), die zwischen 1836 und 1844 als Seherin in Württemberg Aufsehen erregte. Zu Peter vgl. Schärli, *Margaretha Peter*; zu Gayer Sawicki, *Leben mit den Toten*, S. 183–203.

waren.<sup>8</sup> Nach einer Hinführung zur Rolle religiös auffälliger Frauen in der katholischen Kirche werden drei Spielarten des Seherintums beschrieben, um die Vielgestaltigkeit dieses interessanten Bereichs femininer Religiosität in der Frühmoderne etwas zu strukturieren: die marianischen Seherinnen, katholische Somnambule und Spiritistinnen.

## 2. Die katholische Kirche des 19. Jahrhunderts als Betätigungsfeld religiös auffälliger Frauen

Es muss nicht eigens unterstrichen werden, dass Frauen im 19. Jahrhundert in den meisten Bereichen des öffentlichen Lebens stärker noch als heute unterrepräsentiert waren. Die Sphären von Ökonomie, Politik und Wissenschaft, die sich damals in Modernisierungsschüben neuformierten, blieben bis weit ins 20. Jahrhundert hinein Männerdomänen. Die Tendenz zum Ausschluss der Frauen vom öffentlichen Leben wurde unterstützt durch eine besonders für die erstarkende Mittelschicht identitätsstiftende Gender-Ideologie, welche die Häuslichkeit der Frau hervorhob und weibliche Lebensentwürfe außerhalb des Raums der bürgerlichen Ehe und Familie nicht vorsah.

Die tatsächlichen sozio-kulturellen Verhaltensspielräume von Frauen waren mit der im damaligen Genderdiskurs vertretenen Beschränkung auf die Privatsphäre nicht ident. Neben der Möglichkeit nonkonformistischen und rebellischen Verhaltens gab es halböffentliche und öffentliche Räume, in denen sich Frauen betätigen konnten. Die katholische Kirche war eine solche Sphäre jenseits von Ehe und Familie, in die Frauen sich einbringen konnten.<sup>9</sup> Die dort gegebenen Möglichkeiten für weibliche Selbstständigkeit und Kreativität unterlagen zwar starken Einschränkungen. Von der klerikalen Hierarchie und dem Studium der Theologie waren die Frauen sowieso ausgesperrt und selbst die religiösen Expertinnen der Frauenorden standen unter männlicher Kuratel.

8 Vgl. dazu die auf die katholische und reformierte Schweiz bezogenen Forschungen von Schärli, *Auffällige Religiosität*, bes. S. 171–187 und für den deutschsprachigen Raum Sawicki, *Leben mit den Toten*, S. 131–229. Den Forschungsstand zusammenfassend spricht Weiß, *Die Macht der Seherin von Altötting*, S. 11 davon, man hätte erkannt, dass die Seherinnen und Stigmatisierten für die katholische Kirche „zentrale Bedeutung“ gehabt hätten. Er fährt fort: „Schließlich rückt jetzt auch die Tatsache in den Fokus, dass für nicht wenige kirchliche Amtsträger – angefangen von Papst Pius IX. über Bischöfe und Kardinäle, über neuscholastische Theologen wie den ‚Vater der Neuscholastik‘, Joseph Kleutgen, bis hin zu einfachen Landpfarrern – angeblich begnadete Seherinnen die Funktion von geistlichen Führerinnen übernahmen [...]“.

9 Pahud de Mortanges, *Irre – Gauklerin – Heilige?*, S. 205.

Lebensentwürfe von Frauen, die auf eine aktive Teilnahme an der Gestaltung der religiösen Welt, eine eigenständige religiöse Deutung ihrer Erfahrungen und deren Publikation hinausliefen, waren dementsprechend rar.<sup>10</sup>

Ein Bereich jedoch, in dem Frauen im genannten Sinn wenigstens ansatzweise erfolgreich tätig werden konnten, waren auffällige Formen katholischer Frömmigkeit, die historisch nachweislich zwar nicht ausschließlich, aber doch primär Frauensache waren. Es handelte sich um Manifestationen einer Religiosität, die dem gängigen, mit der oben erwähnten Gender-Ideologie verknüpften Bild entsprachen, dass Frauen im Vergleich zu Männern eher sinnlich-emotionale, der bildhaften Phantasie und dem Irrationalen zugeneigte Wesen seien.<sup>11</sup> Einschlägige historische Studien belegen „eine stark expressive, sinnliche Frömmigkeitskultur, für die das Außergewöhnliche – Entrückungen, Visionen, Stigmata, himmlische Botschaften, zentral wird“.<sup>12</sup> Die Vertreterinnen dieser Form von Religiosität setzten die scheinbar objektive Bestätigung der kirchlichen Wahrheiten und eine sinnfällige Verbindung zwischen Gott und Welt, Diesseits und Jenseits, eindrucksvoll in Szene.

Damit entsprachen sie, wie Bernhard Schneider im Einklang mit anderen Historikern und Historikerinnen hervorhebt, den religiösen Bedürfnissen ihrer Epoche, in der einerseits der christliche Glaube zunehmend seine Selbstverständlichkeit verlor und wachsender Kritik ausgesetzt war und andererseits die empirischen Wissenschaften ihren Siegeszug als hegemoniale Wissensformen antraten und mit Nachdruck das Ausweisen von Wahrheitsbehauptungen anhand von Erfahrungen geltend machten.<sup>13</sup>

Was Claudia Wustmann für die pietistischen Seherinnen herausarbeitete, gilt auch für ihre katholischen Entsprechungen. Ihr Werdegang war in der Regel nicht das Ergebnis eines Kalküls nach Art einer bewussten Karriereplanung, sondern Ergebnis des Zusammentreffens mehrerer Umstände. Motiviert durch die Anerkennung ihrer Visionen und ekstatischen Zustände von Seiten ihrer religiösen Umgebung, „nahmen die Frauen die ihnen zunächst oktroyierte Rolle der Prophetin an und begannen ihren neuen Status durchaus auch zu ihrem Vorteil zu nutzen“.<sup>14</sup> Dies soll im Folgenden, wie angekündigt, an

10 Pahud de Mortanges, *Irre – Gauklerin – Heilige?*, S. 207. Siehe zu dieser Thematik auch Schneider, *Feminisierung und Re-Maskulinisierung der Religion im 19. Jahrhundert*.

11 Zur Rolle von Genderstereotypen und kontextspezifischen Geschlechtseffekten in den Religionen siehe Heller, *Geschlechterstereotype* sowie Heller, *Geschlechtsspezifische Unterschiede der Religiosität*.

12 Schneider, *Feminisierung und Re-Maskulinisierung der Religion im 19. Jahrhundert*, S. 18.

13 Schneider, *Feminisierung und Re-Maskulinisierung der Religion im 19. Jahrhundert*, S. 18.

14 Wustmann, *Die „begeisterten Mägde“*, S. 209.

drei Seherinnen-Typen, die im katholischen Kontext auftraten, exemplifiziert werden.

### 3. Die marianischen Seherinnen

Eine große Gruppe unter den religiös auffälligen Frauen bildeten die sogenannten marianischen Seherinnen, die Visionen der Jungfrau Maria hatten und die Stigmatisierten, an deren Körper die Wundmale Christi in Erscheinung traten.<sup>15</sup> Stigmatisierung und Vision gehörten eng zusammen, traten sie doch oft miteinander auf. Stigmatisierte, wie etwa Katharina Emmerick (1774–1824), Maria von Mörl (1812–1868) und Louise Beck (1822–1879) erfuhren Zustände ekstatischer Entrücktheit und hatten Visionen. Umgekehrt wurden etliche Seherinnen in bestimmten Lebensphasen zu Stigmatisierten. Auch Nahrungsabstinenz gehörte zum üblichen Erscheinungsbild der „ekstatischen Jungfrauen“. Maria war nicht unbedingt die einzige aus dem Jenseits erscheinende Gestalt. Manche marianischen Seherinnen wurden zeitweise von Dämonen bedrängt, andere begegneten Engeln, Heiligen und noch im Fegefeuer befindlichen Geistern von Verstorbenen. Auch paranormale Fähigkeiten wie etwa Präkognitionen wurden berichtet. So sagte etwa die stigmatisierte und mit der Gottesmutter Maria kommunizierende Klarissin Agnes Steiner (1813–1862) die Wahl des Kardinals Kastai (Pius IX.; 1846–1878) zum Papst voraus. Nachdem dieser von ihrer Prophezeiung gehört hatte, avancierte sie zu seiner hochgeschätzten Ratgeberin.<sup>16</sup>

Das öffentliche Aufsehen, das die Seherinnen erweckten, das Gehör, das ihnen geschenkt wurde, das Bedürfnis nach Wunderbarem, das sie stillten, und soziale Nachahmungseffekte trugen dazu bei, dass die Zahl der Marienerscheinungen im 19. Jahrhundert ein erstaunliches Ausmaß erreichte. Die Verehrung der Seherinnen konnte zu einem Massenphänomen anschwellen. In Tirol etwa, das ein Epizentrum dieser Form weiblicher Religiosität bildete, pilgerten im Jahr 1833 über 40.000 Menschen nach Kaltern, um Maria von Mörl zu sehen, was dazu führte, dass die kirchlichen und weltlichen Behörden Wallfahrten an diesen Ort verboten.<sup>17</sup>

Der Chance eines Zugewinns an religiöser Autorität und sozialem Status durch ein Leben als Seherin und/oder Stigmatisierte stand das Risiko

15 Weiß, *Seherinnen und Stigmatisierte* sowie für die Einteilung in diese zwei Typen Pahud de Mortanges, *Irre – Gauklerin – Heilige?*, S. 203.

16 Weiß, *Seherinnen und Stigmatisierte*, S. 56f.

17 Pahud de Mortanges, *Irre – Gauklerin – Heilige?*, S. 208, 213.

gegenüber, als dämonisch Besessene, Betrügerin oder Wahnsinnige gebrandmarkt zu werden. „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“.<sup>18</sup> Dabei spielten Männer eine ausschlaggebende Rolle: katholische Kleriker, aber auch der Romantik zugehörige Intellektuelle und Dichter aus beiden christlichen Konfessionen, die von den Seherinnen fasziniert waren, Mediziner, Psychiater und Vertreter des sich gerade herausbildenden Fachs der Parapsychologie. Sie waren als Evaluatoren, Protektoren, Interpreten und Popularisatoren kontrollierend, unterstützend oder aber verurteilend tätig.

Idealtypische Charakteristika der marianischen Seherinnen waren ein geringer Bildungsgrad und eine niedere soziale Stellung.<sup>19</sup> Sie gehörten vorwiegend der Landbevölkerung an und entstammten den breiten Schichten innerhalb des Katholizismus, die von der Modernisierung der Gesellschaft und der Bewegung der Aufklärung nicht erfasst wurden. Ihre Visionen begannen in der Regel zu Beginn der Pubertät oder kurz davor. Es fällt auf, dass einige der bekannteren Seherinnen unter mangelnder Zuwendung ihrer Mutter litten, sei es durch deren frühen Tod, durch Vernachlässigung oder aber Ablehnung. Ihre Marienvisionen vermittelten wohl für sie und für ihre Anhängerschaft ein Gefühl von Geborgenheit und mütterlichen Schutz, und waren Teil einer gewissen Infantilisierung, die man in mehreren Bereichen der katholischen Glaubenspraxis und -ästhetik des 19. Jahrhunderts (z.B. auch in der Herz-Jesu-Frömmigkeit) beobachten kann.<sup>20</sup> Wie die christlichen Visionärinnen vergangener Jahrhunderte standen viele der marianischen Seherinnen (und auch die Vertreterinnen der anderen Typen) nicht nur in enger Beziehung zur Heiligen Jungfrau und Jesus Christus, sondern auch zu einem Beichtvater bzw. einem Seelenführer, der oft mit dem Beichtvater identisch war, es aber nicht unbedingt sein musste. Ihr Auftreten wurde durch den katholischen Madonnenkult, die Volksfrömmigkeit und einen im Katholizismus weit verbreiteten Wunderglauben gestützt. Auch an die Erscheinungen und Stigmatisierungen, die von weiblichen Heiligen früherer Zeiten überliefert wurden, konnte angeknüpft werden. Die restaurative katholische Romantik, sowie der spätere Ultramontanismus und Antimodernismus der katholischen Kirche förderten diese Art von Visionärinnen und funktionalisierten sie für die eigenen

---

18 Pahud de Mortanges, *Irre – Gauklerin – Heilige?*, S. 223.

19 Dazu und zum Folgenden Pahud de Mortanges, *Irre – Gauklerin – Heilige?*, S. 209–212 sowie Weiß, *Seherinnen und Stigmatisierte*, S. 74f.

20 Dazu Weiß, *Seherinnen und Stigmatisierte*, S. 75.

Zwecke. Auf diese Weise wurden sie und die an sie geknüpfte religiöse Kultur (Wallfahrten zu Marienerscheinungsorten, Wunderheilungen, einschlägiges Erbauungsschrifttum, Devotionalien und religiöse Artikel wie etwa kitschige Visionsdarstellungen, Flaschen mit Wasser aus Lourdes, etc.) im Lauf des 19. Jahrhunderts zu einem Markenzeichen des sich zunehmend abschottenden katholischen Milieus.

Im zwanzigsten Jahrhundert nahm die Zahl der Stigmatisierten und Seherinnen ab, sie starben aber keinesfalls aus.<sup>21</sup> Im zeitgenössischen Katholizismus lassen sich mannigfaltige Beispiele des Fortlebens der frühmodernen Seherinnenkultur beobachten. So geht etwa der auch noch im 21. Jahrhundert populäre Kult um den Wallfahrtsort Lourdes, der vor allem wegen der von dort berichteten Wunderheilungen berühmt ist, auf Bernadette Soubirous (1844–1879), eine 1933 heiliggesprochene marianische Seherin zurück. Nachbildungen des ursprünglichen Ortes der Marienerscheinungen von Lourdes, die sogenannten Lourdesgrotten, sind global verbreitet. Auch der inoffizielle Wallfahrtsort Medjugorje in Bosnien-Herzegowina, der alljährlich Massen von Pilgern aus aller Welt anzieht, verkörpert diese Form katholischer Frömmigkeit. Er geht auf Marienerscheinungen zurück, die zuerst 1981 von einer Gruppe von vier Mädchen und zwei Jungen berichtet wurden und die sich bis heute regelmäßig ereignen sollen.

#### 4. Katholische Somnambule

Schon in früheren Zeiten wurden Visionärinnen von Ärzten untersucht, auch deshalb, weil sie oft zusätzlich zu ihren visionären Zuständen unter verschiedenen Krankheitssymptomen litten. Eine medizinische und psychosomatische Richtung der Frühmoderne, der Mesmerismus, entwickelte eine besondere Kompetenz für außergewöhnliche Bewusstseinszustände und prägte den kulturellen Deutungsrahmen für die Visionen und Ekstasen der Seherinnen auch im Katholizismus mit. Der Mesmerismus stellt u.a. insofern eine Novität dar, als in ihm therapeutische Methoden angewandt wurden, die zu Visionen führen konnten und damit Seherinnen (und selten auch Seher) produzierten. Man „magnetisierte“ die Patientinnen und Patienten mittels einfacher Techniken, wodurch sie oft in Zustände versetzt wurden, die man heute als Trance oder Hypnose bezeichnen würde. Aufgrund der Ähnlichkeit mit dem Zustand des Schlafwandels sprach man von einem magnetischen bzw. künstlichen Somnambulismus. Die vorherrschende Rollenverteilung

21 Siehe dazu Zumholz, *Die Resistenz des katholischen Milieus*.

männlicher Magnetiseur und weibliche Somnambule wurde mit geläufigen Genderstereotypen begründet, die aber auch im Fall des Magnetisierens oft der Komplexität des wirklichen Geschehens nicht entsprachen.<sup>22</sup>

Die Magnetiseure der auf den Marquis de Puységur (1751–1825) zurückgehenden Straßburger Schule des Mesmerismus berichteten, dass einige ihrer Somnambulen paranormale Kräfte entwickelten wie etwa die intuitive Schau der Ursachen ihrer Krankheiten, Vorhersagen zum Krankheitsverlauf und ein Wissen um die erforderlichen Heilmittel. Manche konnten angeblich in den Gedanken ihrer Magnetiseure und anderer Personen lesen, oder entwickelten telepathische Fähigkeiten. Außerdem wird von Visionen berichtet, in denen die Somnambulen verborgene Seiten der Natur erkannten, oder den Geistern Verstorbener sowie Jesus, Maria und anderen Gestalten der christlichen Glaubenswelt, Schutzgeistern und Engeln begegneten. Auch von ekstatischen Zuständen, in denen sie von einem göttlichen Licht erfüllt wurden, wird in den Krankengeschichten berichtet. In all dem verhielten sie sich nicht viel anders als die marianischen Seherinnen, einmal abgesehen von dem im Zusammenhang des Somnambulismus so nicht gegebenen Fokus auf die Jungfrau Maria. Die Befähigung zu solchen Wahrnehmungen bezeichnete man als *clairvoyance*, ein Ausdruck, der mit „Hellsichtigkeit“ ins Deutsche übersetzt wurde. Hellsichtige Somnambule wurden im deutschen Sprachraum besonders zur Zeit der Romantik auch gerne „Seherinnen“ genannt.

Ihre Hellsichtigkeit verlieh ihnen einen gewissen Autoritätsvorsprung gegenüber dem behandelnden Arzt. Sie waren nicht mehr nur Kranke, sondern eben auch mit außergewöhnlichen Einsichten begabte Seherinnen. Üblicherweise respektierten die Therapeuten die Selbstdiagnosen und Selbstmedikationen ihrer Patientinnen und nahmen ihre religiösen Visionen ernst, ohne sie sogleich fundamentalistisch als direkte Offenbarungen Gottes zu verstehen.<sup>23</sup> Somnambulen Seherinnen wurde im mesmeristischen Setting

22 Siehe als ein Beispiel unter vielen von Meyer, *Ueber Magnetismus in Beziehung auf die Geschlechter*, 175f., 178: „Das weibliche Geschlecht ist besonders geneigt, mit der Seele oder [...] mit dem Herzen zu denken, d.h. des Weibes Ahnung ist lebhafter, seine Phantasie beweglicher. Bey dem Manne herrscht der Geist; man könnte sagen, der Mann sey der Geist des Weibes, und das Weib die Seele oder das Gemüth des Mannes. [...] Im Magnetismus spielt die Seele, das Herz, als des Weibes voreilendes Perceptionsorgan [...] die Hauptrolle“.

23 Die Visionen und Ekstasen von denen die Seherinnen berichteten, wurden nicht einfach für bare Münze genommen. Vielmehr bildete die Frage nach den Möglichkeiten und Grenzen visionärer Erkenntnisse und Erfahrungen, eine Kritik der somnambulen Vernunft, wenn man so will, einen wesentlichen Bestandteil des mesmeristischen Seherinnen-Diskurses, wie ja auch die Beurteilungsmaßstäbe bezüglich der „Offenbarungen“ der Visionärinnen innerhalb der katholischen und protestantischen Theologie kontrovers diskutiert wurden, wobei manchmal mesmeristische Ansätze einfließen.

außerdem ein Entfaltungsraum für ihre Religiosität und deren bildhafte und sprachliche Formulierung angeboten, der nicht von kirchlichen Autoritäten supervidiert wurde, sondern von Ärzten oder Laienmagnetisuren. Eine Prägung durch das Christentum ist zwar auch bei ihnen und ihren Therapeuten durchwegs vorauszusetzen.<sup>24</sup> Aber es boten sich im Vergleich mit einer traditionellen seelsorgerischen Betreuung doch neue Möglichkeiten. Einerseits konnte so eine stärker individualisierte Religiosität entwickelt werden, andererseits bildete sich erstaunlich schnell ein impliziter Kodex der im Somnambulismus zu erwartenden Phänomene und in den Visionen behandelten Themen heraus, der dem Ablauf der Therapien innerhalb einer Bandbreite von Variationen und Singularitäten wiederkehrende Muster verlieh, wie das ähnlich auch bei den marianischen Seherinnen der Fall war.

Die Magnetiseure, die an die Stelle der Beichtväter und klerikalen Seelenführer traten, brachten des Öfteren ein unorthodoxes Verständnis des Christentums in die Therapie ein, was die Patientinnen anregen konnte, einen ähnlichen Weg einzuschlagen, oder diesbezügliche eigene Ansichten und Neigungen zu vertiefen.<sup>25</sup> Viele Therapeuten der Straßburger Schule waren alternativen christlichen Strömungen verbunden wie etwa der Theosophie im Gefolge Jakob Böhmes (1575–1624), der Hochgradfreimaurerei, oder den Lehren des Philosophen Louis Claude de Saint-Martin (1743–1803), die ja aus dem Hochgradsystem der *Elus Coëns* hervorgingen. Auch die Jenseitsvisionen des schwedischen Naturkundlers und protestantischen Theologen Emanuel Swedenborg (1688–1772) inspirierten die Gesichte der somnambulen Seherinnen beider Konfessionen.<sup>26</sup> In diesem Milieu wurden die mesmeristischen

24 Die damals vielgelesene Krankengeschichte der jüdischen Seherin Selma, die durch ihren Bruder niedergeschrieben und auf ihren Wunsch publiziert wurde, war, was den religiösen Kontext betrifft, eine Ausnahme. Vgl. Wiener, *Selma, die jüdische Seherin* und die weiterführende Interpretation Joscowicz, *Selma, the Jewish Seer*, der das Auftreten Selmas als Assimilation an eine den hellsichtigen Somnambulismus ernstnehmende religiöse Haltung deutet, die im damaligen deutschen Bürgertum *en vogue* war.

25 Sawicki, *Leben mit den Toten*, S. 187 deutet die Kommunikation zwischen den Magnetisuren und ihren Patientinnen als eingleisige Beeinflussung, bei der akademisch gebildete Männer ihre Weltbilder in die Visionen der Somnambulen einschrieben. Selbst wenn es eine solche männliche Dominanz gegeben hat, und die Magnetiseure oft ein diesem Muster entsprechendes Selbstverständnis mitbrachten, sollte man doch die Autorität, die den Somnambulen qua ihrer Seherinnengabe zukam und ihre Kreativität im Umgang mit den an sie herangetragenen Fragen und Überzeugungen der Magnetiseure nicht unterschätzen.

26 Dazu Sawicki, *Leben mit den Toten*, S. 185: „In den Büchern und Broschüren, die sich mit den visionären Reisen der Somnambulen durch das Geisterreich befaßten, wurden Bilder entworfen, die ein anthropozentrisches Jenseits im Stile Swedenborgs zum Gegenstand hatten. Nicht die gelehrten Swedenborg-Übersetzungen Immanuel Tafels, sondern

Trance-Sessions mitunter ganz aus ihrem therapeutischen Kontext herausgelöst und dienten nun vornehmlich der Erforschung verborgener Seiten dieser und der jenseitigen Welt inklusive des Kontakts mit den Geistern Verstorbener.

In der katholischen Romantik wurde der religiös gefärbte Mesmerismus und die Kultur der somnambulen Seherinnen durch Gelehrte wie den Literaturhistoriker, Philosophen und Schriftsteller Friedrich Schlegel (1772–1829), den Philosophen Franz von Baader (1765–1841) oder den Publizisten Joseph Görres (1776–1848) sowie durch katholische Mesmeristen, allen voran den bedeutenden Joseph Ennemoser (1787–1854) rezipiert und konnte zunächst ohne explizite kirchenamtliche Maßregelung gedeihen.<sup>27</sup> Görres und Ennemoser beteiligten sich außerdem am katholischen Diskurs um die marianischen Seherinnen und Stigmatisieren, indem sie diese mit den hellsehenden Somnambulen verglichen.<sup>28</sup>

Mit den Beispielen aus diesem Milieu bewegen wir uns von der Populärkultur der marianischen Seherinnen hin zu einer kleinen elitären Gruppe innerhalb der Wiener Romantik, die unter der Leitung Friedrich Schlegels und des Malers und Magnetiseurs Ludwig Ferdinand Schnorr von Carolsfeld (1788–1853) das Magnetisieren und den hellseherischen Somnambulismus in katholische Frömmigkeitspraxis integrierten.

Die erste wichtige Seherin dieses Kreises, Gräfin Franziska Leśniowska von Zimnawoda (1782–1853), war die gutsituierte Witwe des k. k. Kämmerers Kazimierz Leśniowski, mit dem sie zwei Söhne hatte und der 1810 im Alter von 39 Jahren Selbstmord verübte.<sup>29</sup> 1818 lernte sie Friedrich Schlegel kennen. Die beiden freundeten sich schnell miteinander an und Schlegel bezog in Wien

---

die holzschnittartigen Darstellungen in diesen Veröffentlichungen popularisierten das Bild einer Geisterwelt, die dem Erdenleben ähnelte und vom Gedanken ewiger Vervollkommnung geprägt war. Demnach waren der Mond, die Planeten und die Sonne die unterschiedlich komfortablen Stationen eines Jenseits, in dem sich die Geister der Verstorbenen in einem so glücklichen oder unglücklichen Zustand und mit einer Aufgabe wiederfanden, die ihrem sittlichen Status im Erdenleben entsprachen“.

27 Vgl. zum Mesmerismus in katholischen Kontexten, Sziede: *Priest-Doctors and Magnetisers*.

28 Während Görres die konservativ-katholische Auffassung vertrat, dass marianische Seherinnen mitunter Wunder vollbrächten, die nur durch direktes göttliches Eingreifen zu erklären seien und deshalb auch für ihre Heiligkeit plädierte, interpretierte Ennemoser das vermeintlich Übernatürliche und Wunderbare physiologisch und psychosomatisch und fand von ihrer Frömmigkeit abgesehen nichts Heiligmäßiges bei ihnen. Vgl. dazu Prieschnig, *Maria von Mörl*, S. 146–149.

29 Vgl. zu Leśniowska, Schlegel und Schnorr Sawicki, *Leben mit den Toten*, S. 153–156. Dieser Abschnitt basiert außerdem auf dem unpublizierten Manuskript Baier, *Friedrich Schlegels esoterischer Katholizismus*.

eine Wohnung in derselben Gasse, in der auch die Gräfin lebte. Leśniowska war eine begeisterte Anhängerin des als Prediger und Seelsorger berühmten Redemptoristen Klemens Maria Hofbauer (1751–1820), der später heiliggesprochen und zum Patron der Stadt Wien ernannt wurde. Schlegel und andere Wiener Romantiker gehörten ebenfalls zum engeren Kreis des für eine Erneuerung katholischer Frömmigkeit eintretenden Seelsorgers. Schlegel war damals bereits Befürworter eines katholisch assimilierten Mesmerismus (mit dem Hofbauer nichts anfangen konnte) und deutete die wachsende Zahl von somnambulen Seherinnen als Anzeichen für das Herannahen der Endzeit und einer allgemeinen Ausgießung des Heiligen Geistes.

Zu Beginn des Jahres 1820 erkrankte die Gräfin für längere Zeit. Es ist von einer Erkrankung der Milz die Rede, die mit Krämpfen und Koliken verbunden war und anderen, wechselnden Beschwerden. Am 2. Februar fiel sie erstmals und noch ohne Anwendung mesmeristischer Techniken während einer ärztlichen Behandlung in einen hellstichtigen Somnambulismus und hatte dabei u.a. eine Vision von Schlegel im Ornat eines katholischen Priesters, was diesen schwer beeindruckte. Da die Gräfin auf die konventionelle medizinische Behandlung nicht ansprach, wurden wenig später zwei des Magnetisierens kundige Ärzte herangezogen. Schlegel nahm sechs Jahre lang fast täglich an den mesmeristischen Therapiestunden seiner Freundin als Protokollant und Assistent teil. Er hielt den Ablauf der Sitzungen in einem handschriftlichen Tagebuch fest.<sup>30</sup> Bald schrieb er nicht mehr nur den Therapieverlauf nieder, sondern stellte auch Fragen, deutete die auftretenden Visionen und trat im Rahmen der Behandlungen als Seelenführer auf. Neben der Heilung ihrer physischen Krankheiten ging es nun auch um die religiöse Entwicklung der Gräfin. Ende 1820 wurde Ludwig Schnorr hinzugezogen und übernahm das Magnetisieren. Er freundete sich mit Schlegel an und konvertierte bald darauf zum Katholizismus, mit dem er schon länger sympathisierte, wobei neben dem Einfluss Schlegels auch seine Erfahrungen als Magnetiseur Leśniowskas eine zentrale Rolle spielten.

Die Visionen der Gräfin bezogen sich u.a. auf ihre Krankheit und die Krankheiten anderer, ihre Beziehungen zu verschiedenen Personen, auf Erscheinungen Verstorbener, den Einfluss der Gestirne auf den Menschen, die Bewohner anderer Planeten, auf Engel, Heilige und die Jungfrau Maria. Unter den theologischen und kirchenpolitischen Themen, die über das Medium der Vision verhandelt wurden, ist die Wiedervereinigung der christlichen Kirchen hervorzuheben, die von Schlegel als Voraussetzung für den Anbruch der

30 Schlegel, *Tagebuch (über die magnetische Behandlung der Gräfin Leśniowska 1820–1826)*.

Endzeit betrachtet wurde. Diesbezüglich setzte die Gruppe große Hoffnung auf den Zaren Alexander I. (1777–1825), der mehrmals in den Visionen der Gräfin erschien und mit dem man auch konkret in Kontakt trat.<sup>31</sup>

An dieser Stelle soll eine Stelle aus Schlegels Protokollen herangezogen werden, aus der hervorgeht, wie sich das visionäre Geschehen in einem kommunikativen Prozess durch allegorisierende Selbstinterpretationen der Seherin und durch Fragen bzw. Überlegungen Schlegels fortbewegte und mit persönlichen Wünschen der Seherin verquickt wurde. Es war nicht einfach so, dass die emotionale Somnambule Phantasien lieferte, die der intellektuelle Magnetiseur dann auslegte. Die im Zitat erfolgende Identifikation mit der leidenden Gottesmutter sollte nicht überbewertet werden. Sie ist im Ganzen der mesmeristischen Behandlung Leśniowskas kein dominantes Motiv, auch wenn Leid und Leidensbewältigung immer wieder thematisiert werden, zumal eine problematische Schmerzaffinität zum damaligen Bild der frommen katholischen Frau, und besonders der Seherinnen gehörte. Es handelt sich um eine Aufzeichnung vom 7. Mai 1821:

Der Stern, welchen sie das letztmal gesehen in allen Farben des Regenbogens sey die katholische Kirche; und sie habe den Stern gesehen, weil sich <die Kirche> immer mehr ausbreite. Sie bejahte, daß die Farben des Regenbogens die 7 Strahlen und ersten Geister, <und auch> die 7 Gaben des heil. Geistes seyen; fügte aber hinzu, daß es die *leidende* Kirche sey, welcher jener Stern in den Regenbogenfarben bedeute. Als ich sagte, ob es so sey, weil es so noch in der Sinnlichkeit gebunden sey; erwiderte sie „weil die Strahlen Gottes der Seele nur im Schmerz aufgehen“. – So seyen es in der Jungfrau die 7 Schmerzen, wie im heil. Geist die 7 Gaben. Sie gerieth jetzt in eine große Ekstase über die Schmerzen der Mutter Gottes. [...] Sie wolle unter einem Bilde der schmerzhaften Mutter Gottes begraben seyn; Schn.[orr] soll dieß mahlen u wie sie nach einer Weile hinzusetzte, er sieht es jetzt schon.<sup>32</sup>

Um das Trio Leśniowska, Schlegel und Schnorr herum bildete sich in den Jahren ihrer Behandlung eine kleine Gruppe von Menschen, vornehmlich Frauen, die von Schlegel spirituell betreut wurden und die den in der Gruppe auftretenden Visionen große Bedeutung zuschrieben. Schnorr und Schlegel arbeiteten außer mit der Gräfin noch mit anderen Somnambulen, von denen drei namentlich bekannt sind: Maria Schmid, Marie Albrecht und eine Cäcilia P.

31 Alexander I. schmiedete 1815 die sogenannte Heilige Allianz zwischen den Monarchen Russlands, Österreichs und Preußens als politischen Häuptern der drei großen Konfessionen.

32 Schlegel, *Tagebuch (über die magnetische Behandlung der Gräfin Leśniowska 1820–1826)*, 76f.

Die Kerngruppe besuchte so oft wie möglich miteinander Gottesdienste, wobei die Somnambulen auch bei dieser Gelegenheit mit Gesichtern aufwarteten, nahm selbstverständlich an den Festen des Kirchenjahrs teil und ging regelmäßig zur Beichte. Man vereinbarte Zeiten gemeinsamen Betens, während derer man füreinander betete und aneinander dachte, wobei man sich nachher über die dabei auftretenden Erlebnisse austauschte. Darüber und über die Visionen der Somnambulen gelangte nichts an die Öffentlichkeit. Man verstand sich als eine vom Heiligen Geist erfüllte esoterische Keimzelle der Erneuerung der katholischen Kirche.<sup>33</sup>

Die heilige Cäcilia wurde von dem Kreis besonders verehrt. Man rief sie im Gebet um ihren Beistand an und gedachte ihrer an ihrem Namenstag. Mehrere Somnambule hatten Erscheinungen von ihr. Besonders für Schnorr wurde sie zur Schutzheiligen, auf die er sich oft bezog. Der Grund für die Sonderstellung der Heiligen waren Leśniowskas Visionen von einer Frauengestalt, die nach einigem Rätselraten durch Schnorr als Cäcilia identifiziert wurde. Eines von seinen bedeutenderen Gemälden, „Die Hl. Cäcilia“ entstand nach den Beschreibungen der Gräfin von ihren im somnambulen Zustand empfangenen Visionen der Heiligen.<sup>34</sup>

Der Kreis kam 1826 an sein Ende, als Leśniowska sich entschied, in den Orden der Barmherzigen Schwestern vom Hl. Vincent von Paul einzutreten. Die Wahl eines Lebens als Ordensfrau in einem karitativ tätigen Orden war nichts Ungewöhnliches. Sie wurde im Lauf des 19. Jahrhunderts von Katholikinnen immer öfter ergriffen, was zu einem Aufschwung der Frauenorden und Kongregationen führte. Schlegel, für den aufgrund von zahlenmystischen Überlegungen schon der Tag feststand, an dem er zum Priester geweiht werden würde, starb 1829, zu früh, als dass sein Traum hätte in Erfüllung gehen können.

Der Zirkel von Schlegel, Leśniowska und Schnorr war in seiner religiösen Ausrichtung vergleichsweise noch ziemlich orthodox-katholisch. Das sollte nicht darüber hinwegtäuschen, dass die katholischen somnambulen Seherinnen und ihre Magnetiseure im deutschsprachigen Raum an einem fluidalen Milieu religiöser Erneuerungsbewegungen partizipierten, in dem die Grenzen zwischen den Konfessionen und zu alternativ-christlichen Anschauungen fließend waren.<sup>35</sup> Nachdem Leśniowska ihre weitere Laufbahn als Nonne eingeschlagen hatte, und als Somnambule ausfiel, war Schnorr von 1826 bis zu seinem Lebensende als Magnetiseur der Anna Maria Weiß (1803–1875) tätig, die

33 Baier, *Friedrich Schlegels esoterischer Katholizismus*.

34 Zu dem Bild und seiner Rezeption vgl. Kirchberger, *Schau(spiel) des Okkulten*, S. 67–77.

35 Vgl. dazu Sawicki, *Leben mit den Toten*, S. 150f.

eine wesentlich unkonventionellere Richtung einschlug als die Gräfin, auch wenn sie zeitlebens Katholikin blieb und auf einem katholischen Friedhof begraben wurde.

Weiß wurde in die kinderreiche Familie eines wohlhabenden Kaufmannes und Fabrikbesitzers geboren. Wie viele der marianischen Seherinnen, hatte sie schon als Kind Gesichte der Jungfrau Maria und andere Erscheinungen.<sup>36</sup> Im Alter von neun Jahren verlor die von Kindheit an Kränkelnde ihre Mutter und teilte damit auch das Los früher Mutterlosigkeit mit einer Reihe marianischer Visionärinnen. Sie fand Trost in dem Gedanken, dass die Mutter nicht gestorben sei, sondern ihr weiterhin beistehe und berichtet von mehreren Erscheinungen der Verstorbenen in ihrem späteren Leben, die ihr in besonders kritischen Situationen weiterhalfen.

Als junge Frau litt sie unter mannigfaltigen psychosomatischen Beschwerden u.a. Krämpfen, Herzschmerzen, Tobsuchtsanfällen, einer Berührungshobie, Depressionen und Angstzuständen und hochemotionalen, oft grauenhaften Visionen. Durch Schnorrs mesmeristische Behandlung fand sie recht schnell zu einer größeren emotionalen Ausgeglichenheit und praktizierte fortan ein ruhigeres, aber immer noch bilderreiches und kreatives Hellsehen. Weiß und Schnorr wurden Freunde und er magnetisierte sie auch nach dem Abklingen ihrer akuten Beschwerden weiter, wie er das schon bei Leśniowska getan hatte.

Anna Weiß blieb unverheiratet und scheint keiner bürgerlichen Berufstätigkeit nachgegangen zu sein. Von ihren nicht gerade erfolgreichen Schriften, auf die unten eingegangen wird, konnte sie sicher nicht leben. Sie spricht selbstbewusst und stolz von sich als Seherin und empfand diese Rolle offensichtlich als ihre Berufung. Wahrscheinlich hatte der Vater ihr und der mit ihr eng vertrauten Schwester Caroline, mit der sie zumindest mehrere Jahre lang zusammenlebte, genug Vermögen hinterlassen, um davon leben zu können. In ihrem Haus waren regelmäßig religiös Gleichgesinnte, sowie Repräsentanten des Wiener kulturellen und politischen Lebens zu Gast. Damit schufen sich die Schwestern einen halböffentlichen weiblichen Raum ähnlich dem der Salons, die damals eine bedeutende soziokulturelle Wirkosphäre für Frauen darstellten.<sup>37</sup>

Weiß fällt mit Blick auf die bisher behandelten Visionärinnen in mehrfacher Weise aus dem Rahmen. Anders als die durchschnittlichen Seherinnen ihrer Tage, erhielt sie eine gute Erziehung und legte später einen hohen Bildungsgrad, weitgespannte intellektuelle Interessen und außergewöhnliche sprachliche Fähigkeiten an den Tag.

---

36 Bezüglich ihrer Biographie halte ich mich an das autobiographische Kapitel in Weiß, *Symbolische Bilder und Erscheinungen*, S. 9–43.

37 Hauch, *Frau Biedermeier auf den Barrikaden*, S. 38–45.

Für eine Karriere innerhalb der katholischen Kirche interessierte sie sich offenbar nicht. An die Stelle der Bestätigung ihrer Sehergabe durch Vertreter des Klerus, die von ihr und ihrem Umfeld anscheinend ebenfalls nicht angestrebt wurde, trat die Anerkennung durch Vertreter der frühen parapsychologischen Forschung. Maximilian Perty (1804–1884) attestierte ihr „eine Geisterseherin *par excellence*“ zu sein; ein Urteil, dem sich Georg Friedrich Daumer (1800–1875) anschloss.<sup>38</sup>

Sie trat als Autorin auf, was unüblich war, und veröffentlichte Protokolle ihrer Visionen, Überlegungen zur Theorie des Hellsehens und zu ihrer religiösen Weltanschauung. Dies geschah zunächst unter dem Pseudonym „eine Seherin“, woraus dann in ihrer letzten Publikation aus dem Jahr 1869 „die Seherin Anna Maria Weiß“ wurde – ein Jahr bevor Adelma von Vay (1840–1925), die zweite bedeutende Pionierin des modernen Spiritismus im Habsburgerreich, ihr *Geist, Kraft, Stoff* unter eigenem Namen (freilich mit ihrem Mann als Koautor) veröffentlichte. Frauennamen als Urheberinnen am Buchcover waren damals nur im Genre Trivial-Literatur üblich und Pseudonyme ein gängiger Ausweg.<sup>39</sup> Normalerweise wurde Seherinnen-Literatur von den Magnetisuren und/oder Seelenführern mit Zustimmung der Seherinnen verfasst. Die Männer machten damit die Geschichten der Frauen zu ihrer eigenen und spannten sie nolens volens in ihre Interessen ein.<sup>40</sup> Im Fall von Weiß oblag schon das Protokollieren ihrer in entrücktem Zustand erfolgenden Aussagen, das normalerweise ebenfalls von Männerhand geschah, ihrer Schwester Caroline, die ihr auch bei der Fertigstellung ihrer Bücher und deren Veröffentlichung half, so dass diesbezüglich kein Machtgefälle wie im Fall der Beziehung zwischen Somnambuler und Arzt vorlag.

Weiß schrieb drei Bücher. In der ersten Hälfte der 1830er Jahre verfasste sie *Symbolische Bilder und Erscheinungen von Verstorbenen*, das ihre Visionen über einen Zeitraum von mehreren Jahrzehnten dokumentiert. Dem Haupttext ist eine aufschlussreiche autobiographische Skizze vorangestellt. Dieses Buch erschien aber erst 1869, weil es für die beiden Schwestern schwierig war, einen Herausgeber und Verlag dafür zu finden. 1842 publizierte sie den schmalen Band *Sehergaben. Von einer Seherin*, ihre Interpretation der verschiedenen im somnambulen Zustand auftretenden Fähigkeiten. Schnorr sieht in seinem

38 Perty, *Blicke in das verborgene Leben*, S. 214; Daumer, *Das Reich des Wundersamen*, S. 191. Das Urteil berücksichtigt nur einen Teilbereich des visionären Schaffens von Weiß. Diese Einseitigkeit ist wahrscheinlich darauf zurückzuführen, dass der alternativ-religiöse Seherinnendiskurs der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts vom Spiritismus dominiert wurde, den man wiederum auf die Geisterkommunikation festnagelte.

39 Lughofer, *Adelma von Vay*, S. 297f.

40 Vgl. zur Problematik der Magnetiseure als Erzähler von Fallgeschichten weiblicher Somnambulen Barkhoff, *Inszenierung – Narration – his story*.

Vorwort die Seherinnen-Tätigkeit von Weiß als Anzeichen des Anbruchs eines neuen, geisterfüllten Zeitalters und propagiert die Vollendung des Magnetismus im Kontext des Christentums, Perspektiven, die schon von Schlegel her bekannt sind, und die Weiß mit den beiden teilte. 1855 folgte *Weisungen über die mosaische Schöpfungsgeschichte*, eine detaillierte Auslegung des Buches Genesis von der sie sagt, sie hätte sie den Mitteilungen eines Engels folgend niedergeschrieben. Es handelt sich um eine im Detail schwer verständliche visionäre Schöpfungstheologie und Naturphilosophie.

Ein weiterer, vom gängigen Auftreten der Seherinnen abweichender Punkt, war ihr stark ausgeprägtes politisches Interesse, das an den politischen Chiliasmus des Schlegelkreises anknüpfte und ihm eine neue Richtung gab, was sich auch in ihren Visionen widerspiegelt. Napoleon Bonaparte (1769–1821) tritt in ihnen ebenso auf, wie die Königin Marie Antoinette (1755–1793), deren sich über mehrere Jahre hinziehenden Erscheinungen und Zwiegespräche mit der Seherin die sukzessive Läuterung von ihren Sünden und ihrer aristokratischen Hoffart, die Weiß für den Ausbruch der Revolution mitverantwortlich macht, zum Thema haben.<sup>41</sup> Ein besonderes Anliegen war ihr der Sohn von Napoleon Bonaparte, der Herzog von Reichstadt Napoleon Franz Bonaparte (1811–1832). Sie prophezeite, dass ihm bestimmt sei, den französischen Thron wiederzuerlangen und setzte sich in einem Brief, der Kaiser Franz I. (1768–1835) übergeben wurde, dafür ein.<sup>42</sup> Ihr Lobbying für den Herzog, bei dem sie die Strippen ihres Netzwerkes in der gehobenen Gesellschaft Wiens zog, blieb freilich ohne Erfolg.

Es scheint, dass Weiß auf der Seite der 1848-Revolutionäre stand und auch in der Zeit nach der Niederschlagung der Aufstände die Hoffnung auf einen radikalen Umschwung in Europa nicht aufgab. Maximilian Perty fasst ihre Anschauungen folgendermaßen zusammen:

Stets verkündete sie in ihren späteren Jahren einen großen Gesetzgeber, ‚den weißen Adler‘, der von Osten komme, eine Lichterscheinung, fast wie Apoll, der eine neue Ordnung in Europa einführen würde; Prinzipien derselben seien: Auflösbarkeit der Ehe, Aufnahme der unehelichen Kinder in die bürgerliche Gesellschaft, ein Recht der unehelichen Kinder an ihre Eltern, Reformen im geistlichen Stande, Aufhebung des Cölibats, der Ohrenbeichte, der weltlichen Macht des Papstes, – Zeitideen des vorgerücktesten Liberalismus. Sie sagte aber auch von sich selbst, daß sie keine ausschließlich katholische, sondern eine christliche Seherin sei.<sup>43</sup>

41 Vgl. zu den Erscheinungen von Marie Antoinette Weiß, *Symbolische Bilder und Erscheinungen von Verstorbenen*, S. 221–365.

42 Siehe zu dem Brief, dessen Abfassung angeblich der Geist Marie Antoinettes anregte, Weiß, *Symbolische Bilder und Erscheinungen von Verstorbenen*, S. 306–308.

43 Perty, *Blicke in das verborgene Wesen des Menschengewisses*, S. 219.

Ein Schüler von Weiß positionierte sich jedenfalls politisch eindeutig. Andreas Stifft d. J. (1819–1877) gehörte als junger Mann zum engeren Bekanntenkreis von Schnorr, der ihn 1841 mit ihr bekannt machte.<sup>44</sup> Stifft wurde ein begeisterter und offenbar auch in sie verliebter Anhänger der Seherin. Im revolutionären Wien trat er als wortgewaltiger Journalist und scharfsinniger Gesellschaftskritiker hervor, der die Habsburger Dynastie und die soziale Ungerechtigkeit im anbrechenden kapitalistischen Industriezeitalter kritisierte. Er prägte den Begriff „soziale Demokratie“ als Ziel der Wiener Revolution. Unter diesem Titel formulierte er Ideen zu einer neuen sozialen Ordnung, in der es u.a. um das Recht auf Arbeit und die Regelung des Arbeitslohnes ging, wobei er sich auf die Gütergemeinschaft der urchristlichen Gemeinde berief.<sup>45</sup> Während der Revolution und in der Zeit nach ihrem Scheitern, als sich Stifft frustriert aus dem politischen Engagement zurückzog, blieb seine enge Verbindung zu Weiß aufrecht. Er wurde im Friedhof von Laab im Walde, der die letzte Ruhestätte der Seherin und ihrer Schwester Caroline war, sehr wahrscheinlich wie es sein Wunsch war, in einem Grab direkt neben dem ihren beigesetzt.<sup>46</sup>

Es ist gut möglich, dass die Pionierin der österreichischen Frauenrechtsbewegung Karoline von Perin (1806–1888) ebenfalls mit Weiß in Verbindung stand. Perin und ihre Mitstreiterinnen vom Wiener demokratischen Frauenverein, dessen Präsidentin sie war, nahmen während der Revolution an Demonstrationen teil und engagierten sich im Verteidigungskampf gegen die kaiserlichen Truppen. Laut dem Historiographen der Wiener Revolution, Ernst Victor Zenker, kannte sie Andreas Stifft. Er schreibt über dessen Verhältnis zu der Frauenrechtlerin: „Sein Verhältniss [*sic*] zur der Egeria der Wiener Revolution, Baronin Pasqualati (Madame Perin) war durch gemeinsame mystisch-spiritistische Neigungen ebenso wie durch politische Ideengemeinschaft bedingt“.<sup>47</sup> Eine Quelle, die belegt, dass Perin-Gradenstein und Weiß direkten Kontakt hatten, konnte ich allerdings bisher nicht auffinden.<sup>48</sup>

44 Zu Stifft vgl. Häusler, *Freiherr Andreas von Stifft (1819–1877)*.

45 Häusler, *Freiherr Andreas von Stifft (1819–1877)*, S. 248.

46 Häusler, *Freiherr Andreas von Stifft (1819–1877)*, S. 275. Das Grab von Stifft ist heute nicht mehr erhalten.

47 Zenker, *Die Wiener Revolution 1848*, S. 169.

48 Nach Hauch, „Wir hätten ja gern die ganze Welt beglückt“, S. 490f. war Perin eine Anhängerin von Weiß. Sie zitiert aber keine Belegstelle dafür. Ich vermute, dass sie diese Behauptung aus dem Wenigen, das Zenker zur Beziehung zwischen Stifft und Perin sagt, extrapolierte.

## 5. Spiritistinnen

Eine dritte Gruppe von katholischen Seherinnen kann man als Spiritistinnen bezeichnen, insofern bei ihnen die Kommunikation mit den Geistern verstorbener Menschen, die bei allen hier behandelten Typen von Seherinnen beobachtbar ist, das zentrale Mysterium darstellt und nicht bloß unter anderem vorkommt. Das wohl eindrucklichste Beispiel dafür ist die durch Forschungen von Otto Weiß bekannt gewordene Louise Beck (1822–1879).<sup>49</sup>

Beck war das fünfte Kind eines Gerichtsarztes und Apothekers, der am Marienwallfahrtsort Altötting ansässig war. Die Familie gehörte zur gehobenen Gesellschaft des Ortes. Louise Beck erzählte später, dass sie ein ängstliches Kind gewesen sei, dem Schutzengel, Heilige und arme Seelen, also Verstorbene, die sich im Fegefeuer aufhalten, erschienen. Nach dem Tod ihres Bruders Benno im Jahr 1845, als sie zudem mit einer schwierigen Liebesaffäre zu tun hatte, litt sie an Depressionen, Nervenfieber, Krämpfen und als somnambul diagnostizierten Zuständen. Auch zeigte sich eine kreuzförmige Wunde an ihrer linken Seite. Während des Gebets quälten sie Glaubenszweifel und sexuelle Zwangsgedanken. Ihr Beichtvater und Seelenführer, der Rektor des Altöttinger Redemptoristenklosters Pater Franz Seraph Ritter von Bruchmann (1798–1865) konnte sich das alles schließlich nur als Angriffe durch Dämonen erklären und führte mit zwei anderen Redemptoristen einen, wie es heißt, erfolgreichen Exorzismus an ihr durch.

Im März 1847 berichtet Beck dann erstmals, dass ihr „ein seliger Geist in verkörperter Gestalt“ erschien, der sich als „Schutzgeist“ und Bruchmanns verstorbene Frau Juliane ausgab.<sup>50</sup> Bruchmann, der bald darauf zum Provinzialoberen befördert wurde, und andere führende Mönche des Klosters hielten die Erscheinung für echt. In der Folge bildete sich eine verschworene Gemeinschaft von Anhängerinnen und Anhängern der Seherin aus der bayerischen religiösen und sozialen Hautevolee, angefangen von Bruchmann und anderen Oberen der Redemptoristen, über die aristokratischen Unterstützerinnen Bertha von Prankh (1823–1902), Louises Schwägerin, und Leopoldine von und zu Löwenstein (1804–1869), bis hin zum Kurienkardinal Karl August von Reisach (1800–1869) und dem Regensburger Bischof Ignatius von Senestrey (1818–1906). Ihnen allen übermittelte Beck schriftliche Anweisungen, die ihr angeblich „in ekstatischem Zustand“ von ihrem Schutzgeist diktiert wurden, der als

49 Weiß, *Die Redemptoristen in Bayern*, S. 550–671 sowie Weiß, *Weisungen aus dem Jenseits?* Und Weiß, *Die Macht der Seherin von Altötting*.

50 Bruchmann war erst nach dem Tod seiner Gemahlin ins Kloster eingetreten. Seine Frau Juliane, geborene Weyrother, gehörte wie er dem Wiener Großbürgertum an.

Vermittlerin zwischen der Heiligen Jungfrau und der Seherin fungierte – ein Hybrid aus katholischer Marienkult und Spiritismus.<sup>51</sup> Das Geführtwerden durch den Schutzgeist bzw. Maria nannte man in dem katholisch-spiritistischen Zirkel „Höhere Leitung“. Der Geist wurde „Die Mutter“ genannt. Luise Beck bezeichnete sich als „Das Kind“ und ihre Gefolgschaft als „Die Kinder“. De facto beherrschte Beck alle, die sich der „Höheren Leitung“ unterstellten, in Zusammenarbeit mit ihren jeweiligen Seelenführern, den Redemptoristen von Bruchmann, Johann Baptist Schöfl (1814–1899) und insbesondere Carl Erhard Schmoeger (1819–1883), wobei unsicher ist, inwieweit Beck mit ihrem Schutzgeist Schmoeger, oder dieser sie dominierte.<sup>52</sup> Das straffe Regiment von Beck und Schmoeger wurde durch spiritistisch vermittelte Einsicht in den Willen Gottes begründet. „Ungehorsam gegen die ‚Höhere Leitung‘ galt als Ungehorsam gegen Gott. Wer die ‚Höhere Leitung‘ einmal angenommen hatte, musste sich ihr blind unterwerfen“.<sup>53</sup> Sie vertraten einen extrem konservativen, ultramontanen Kurs, wie sich zum Beispiel an ihrem (gescheiterten) Versuch zeigt, die Verurteilung des Theologen Johann Michael Sailer (1751–1832) und seiner Schriften durch das Heilige Officium zu erreichen.<sup>54</sup> Zwar gab es eine Reihe entschiedener Gegner der „Höheren Leitung“, die immerhin den gesamten bayerischen Redemptoristenorden und hohe kirchliche Würdenträger kontrollierte, sowie über Verbindungen bis nach Rom verfügte. Doch die mit Erpressung und anderen Druckmitteln arbeitende arkane Gemeinschaft überstand die gegen sie durchgeführten Untersuchungen und löste sich erst nach dem Tod der Seherin auf.

Die Nähe der „Höheren Leitung“ zum Spiritismus war den Seelenführern Becks bewusst, und sie kannten natürlich auch die kirchliche Verurteilung der Münchner katholischen Spiritistinnen und Spiritisten, von denen gleich noch die Rede sein wird. Schmoeger interpretierte 1862 die „Höhere Leitung“ als Antwort der göttlichen Vorsehung auf das somnambule Hellsehen und vor

51 Vgl. zur Form der Übermittlung der Botschaften des Geistes Weiß, *Die Macht der Seherin von Altötting*, S. 42f.

52 Weiß, *Die Macht der Seherin von Altötting*, S. 58.

53 Weiß, *Die Macht der Seherin von Altötting*, S. 57. Schmoeger war stark durch das Werk *Die Christliche Mystik* (1836–1842) von Joseph Görres und durch Clemens Brentanos (1778–1842) Arbeit über die Seherin Anna Katharina Emmerick (1774–1824) beeinflusst. Er trat in den Redemptoristen-Orden ein, weil er von dessen Verbindung mit Louise Beck und deren angeblich mystischen Kräften erfahren hatte. Von 1868–1883 fungierte er als Provinzial. Er galt im Orden als tyrannische Führergestalt. Vgl. dazu Weiß, *Die Macht der Seherin von Altötting*, S. 279.

54 Weiß, *Die Macht der Seherin von Altötting*, S. 243–258.

allem auf die aus seiner Sicht bedrohliche Ausbreitung des Spiritismus, die eine Vernichtung der katholischen Kirche bezwecken würde:

Diesen Anschlägen der Hölle stellte [sic] Gott und Maria ein ähnliches Medium entgegen, wie jene, durch welche die Mächte der Finsternis ihre Zwecke zu erreichen suchten. Ja Maria wählte dieselbe Form, durch welche jene Mächte das Reich der Lüge verbreiten, die Form der schriftlichen Mitteilung durch ein Medium [...].<sup>55</sup>

Während sich die Anfänge des modernen Spiritismus ins 18. Jahrhundert zurückverfolgen lassen, schlug seine Geburtsstunde als moderner Massenbewegung bekanntlich 1848 in dem nordamerikanischen Hydesville, wo die adoleszenten Farmerstöchter Margaretta (1833–1893) und Catherine Fox (1837–1892) behaupteten unerklärliche Klopfgeräusche zu hören, die sie auf den Geist eines früher im Haus ermordeten Hausierers zurückführten. Sie ordneten die Klopflaute mit einem einfachen System den Buchstaben des Alphabets zu und generierten damit sprachliche Botschaften. Mit ihrer älteren Schwester Leah (1813–1890) als Managerin veranstalteten sie daraufhin sehr erfolgreich öffentliche Séancen, für die man Eintrittsgeld bezahlen musste. Bald traten weitere Medien auf, die ebenfalls beanspruchten mit Geistern Verbindung aufnehmen zu können. Daraus entstand binnen kurzer Zeit eine internationale Massenbewegung, die schon Anfang der 1850er Jahre im deutschen Sprachraum ankam. Man benutzte verschiedene Weisen der Kommunikation mit dem Jenseits wie automatisches Schreiben, Planchetten und so genannte Ouija-Boards, oder die Medien sahen die Geister in Visionen und berichteten zeitgleich davon bzw. ließen sie durch sich sprechen. Charakteristisch für den nordamerikanischen Spiritismus ist außerdem, dass er die Anliegen sozialer Reformbewegungen wie der Anti-Sklaverei-Bewegung, der Ehereform und der Frauenrechtsbewegung aufnahm.

Im Unterschied zu der spiritistischen Praxis von Louise Beck, die offenbar schon vor den Ereignissen von Hydesville einsetzte, ist das zweite Beispiel von katholischem Spiritismus, das ich anführen möchte, eindeutig vom amerikanischen Spiritismus beeinflusst. Die Hauptquellen, die wir dazu derzeit kennen, sind neben den Publikationen der Münchner Spiritisten der gut informierte, ausführliche Beitrag eines anonym bleibenden Autors zum amerikanischen Spiritismus und seinen europäischen Ablegern in einer

---

55 Zusatz von Schmoeger zum Bericht Bruchmanns 1862, Generalarchiv der Redemptoristen Rom HL V, zitiert nach Weiß, *Die Redemptoristen in Bayern*, S. 585.

konservativ-katholischen Zeitschrift aus dem Jahr 1855.<sup>56</sup> Es handelt sich um eine Bewegung, die sich 1854–1856 in München unter der Bürgerschaft rasant ausbreitete und auch einige Geistliche und Universitätsprofessoren erfasste. In ihrem Mittelpunkt standen zwei junge Frauen, die Magd Maria Kohlhammer (1831–?) und die Krämerstochter Creszentia Wolf (1836–?), die beiden Medien eines spiritistischen Zirkels in der Vorstadt Au, die eine Vorbildfunktion für zwanzig bis dreißig weitere Medien hatten, die binnen weniger Monate in München tätig wurden. Kohlhammer überbrachte die Botschaften aus dem Jenseits durch automatisches Schreiben, während Wolf bei den spiritistischen Sitzungen ihren Körper verließ und währenddessen ihr Schutzgeist, der Erzengel Rafael, durch sie sprach. Er erzählte, was Wolf auf ihren Jenseitsreisen erlebte, und ermahnte die Anwesenden in dieser Zeit des Zweifels und Unglaubens ein frommes Leben zu führen und treu an der katholischen Kirche und ihren Lehren festzuhalten. Die Münchner Spiritisten traten als Erneuerungsbewegung zur Rettung des Katholizismus auf. Der reiche Kaufmann und Magistratsrat Johann Schweykart (biographische Daten unbekannt), der bisher als eifriger Katholik und Mitarbeiter in der Kirchenverwaltung bekannt war, übernahm eine Führungsrolle bei der Organisation der Spiritisten und trat als Herausgeber der Geisterbotschaften in Erscheinung.<sup>57</sup>

1855 schrieben einige Mitglieder der Bewegung einen Brief an den Erzbischof von München-Freising, in dem der Somnambulismus und die Methoden des neueren Spiritismus als gegen den vorherrschenden Materialismus gewendete Anzeichen einer neuen Zeit dargestellt werden.<sup>58</sup> Die Offenbarungen, die durch die beiden Seherinnen mitgeteilt wurden, werden angeführt und der Erzbischof implizit aufgefordert, sie und die Bewegung als katholisch anzuerkennen. Das dem Brief entnehmbare Weltbild umfasst ein Swedenborgianisches Konzept des Jenseits mit den Planeten als Lern- und

56 Anonym, *Der nekromantische Spiritualismus*. Bei dem Verfasser könnte es sich um Josef Edmund Jörg (1819–1901), den Herausgeber der *Historisch-politischen Blätter für das katholische Deutschland* handeln, in denen der Artikel 1855 erschien. Im zweiten Band seiner *Geschichte des Protestantismus in seiner neuesten Entwicklung* (1858) beginnt Jörg das Kapitel „Der nekromantische Spiritualismus als Religion“ mit einer nahezu wörtlichen Paraphrase des Aufsatzes und bezieht sich auch sonst auf ihn. Vgl. zum Münchner Spiritismus auch Weiss, *Die Redemptoristen in Bayern*, S. 655–658 und Weiß, *Seherinnen und Stigmatisierte*, S. 61f. Der Fall wird außerdem behandelt in Huhn, *Geschichte des Spittales*, S. 445–448.

57 Schweykart, *Mittheilungen des heiligen Erzengel Raphael* und ders.: *Vollständige Beleuchtung*.

58 *Zur Charakteristik unserer Zeit*.

Reinigungsorten, die von den Verstorbenen in einer stufenweisen Höherentwicklung durchlaufen werden.

Als die gewünschte Unterstützung durch den Erzbischof und die ortsansässigen Priestern ausblieb, verschärften die Seherinnen ihre Klerus- und Kirchenkritik und der Ruf nach einer Machtübernahme der Frauen wurde laut. Der Geist des Sokrates, dessen Botschaften durch Maria Kohlhammer übermittelt wurden, prophezeite, dass die Zukunft der Kirche eine Zukunft der Frauen sein wird:

Hat nun bis in eineinhalb Jahr noch kein Schwacher Muth, dann geht der Muth an Frauenherzen; die Kirche, die den Priestern als Lehrstelle gegeben, nehmen dann diese ein, und dann können jene schauen ihre Unmacht [...] Und Keines wenn uns treu bleibt als ein Weib, können wir an's Ziel gelangen; wenn Männer, geweihte, nichts vermögen, dann weh' der Männerwelt [...] Die Männerwelt wird staunen, sehen sie einmal das Frauenheer; die kämpfen dann für den rechten Glauben und nichts wird ihre Kräfte rauben; die Frauen werden Sieger seyn über ganze Welten und die Männer werden nichts als eitles Spiel der Wellen.<sup>59</sup>

Der Erzbischof, der schon 1853 in einem Erlass den Somnambulismus und Geisterbeschwörungen als sündig verurteilt und die Geistlichkeit angewiesen hatte, bekanntgewordene Fälle anzuzeigen, reagierte am 20. April 1855 mit einem weiteren Erlass, der von den Priestern verlangte, hartnäckigen Anhängerinnen und Anhängern der Bewegung die Sakramente zu verweigern. Versuche des Ordinariats, die führenden Kräfte der Bewegung von ihren Überzeugungen abzubringen, scheiterten. 1856 wurden ihre Schriften vom Apostolischen Stuhl verboten und ihre Anführer und Anführerinnen exkommuniziert, was faktisch das Ende der Bewegung bedeutete. Den Schlusstrich setzte Pater Schmoeger, der oben schon genannte Seelenführer und Verbündete von Louise Beck, der im selben Jahr herangezogen wurde, um die Bewegung zu evaluieren (natürlich negativ) und Schweykart zu bekehren, was ihm wenigstens formal gelang. Er verbrannte schließlich die ihm von Schweykart überlassenen Utensilien, Manuskripte und Tagebücher des Münchner katholischen Spiritismus.

Das Ende der Ära der frühmodernen katholischen Seherinnen war definitiv gekommen. Zwar konnte, wie schon angedeutet, der Zerfall der „Höheren Leitung“ kraft ihres Machtapparats, ihrer Vernetzung und ihrer Affinität zum konservativen Katholizismus noch bis zum Tod von Louise Beck aufgehalten werden. Doch die Enzyklika Pius IX. gegen Missbrauch des Magnetismus vom 4. August 1856 ließ keinen Zweifel daran, dass das religiöse somnambule

59 Acta der Maria Kohlhammer vom 7. Mai, 6. Juni, 2. März (1855), zit. nach Anonym, *Der nekromantische Spiritualismus*, S. 955f.

Hellsehen und der moderne Spiritismus, die hier nicht unterschieden werden, keine Zukunft in der katholischen Kirche haben sollten. Diese Enzyklika zu schreiben, sei notwendig geworden, heißt es dort, weil die Bosheit der Menschen gewachsen sei und sie „zum Schaden ihrer Seele und der bürgerlichen Gesellschaft“ merkwürdigen Dingen hinterherliefen und behaupteten eine Methode zum Wahrsagen und Weissagen entdeckt zu haben. Insbesondere werden „jene liederlichen Weiber“ ins Visier genommen, die „durch nicht immer sittsame Gebärden fortgerissen, in den Gaukeleien der Schlafwanderei und der Hellseherei“ daherschwätzen, und sich erlauben würden, „selbst über die Religion Gespräche zu beginnen, die Seelen der Toten herbeizurufen, [...] Unbekanntes und weit Entferntes aufzudecken, [...] um für sich und ihre Herren durch zuverlässige Weissagung großen Gewinn zu erreichen“. Hier würden natürliche Mittel auf unnatürliche Wirkungen gerichtet, was eine „völlig unerlaubte und häretische Täuschung“ sei und gegen die guten Sitten verstoße.<sup>60</sup>

Wenn man von Siegerinnen in dem von Visionärinnen angestoßenen und getragenen, doch bis auf wenige Ausnahmen von Männern beherrschten frühmodernen Diskurs um katholische Seherinnen sprechen kann, dann waren es die von emanzipatorischen Ansätzen am weitesten entfernten marianischen Seherinnen, die in den radikal antimodernen Katholizismus des späteren 19. Jahrhunderts integriert wurden und durch ihre Wirkungsgeschichte bis heute im Populär-Katholizismus eine bedeutende Rolle spielen.

## Bibliographie

- Anonym: *Der nekromantische Spiritualismus in Nordamerika, Genf und München*, in: *Historisch-politische Blätter für das katholische Deutschland* 36 (1855), S. 811–844, S. 910–959.
- Baier, Karl: *Friedrich Schlegels esoterischer Katholizismus*, unpubliziertes Manuskript 2023.
- Barkhoff, Jürgen: *Inszenierung – Narration – his story. Zur Wissenspoetik im Mesmerismus und in E.T.A. Hoffmanns Das Sanctus*, in: Gabriele Brandstetter/Gerhard Neumann (Hg.): *Romantische Wissenspoetik. Die Künste und Wissenschaften um 1800*. Würzburg: Königshausen und Neumann 2004, S. 91–122.
- Critchfield, Richard: *Prophetin, Führerin, Organisatorin. Zur Rolle der Frau im Pietismus*, in: Barbara Becker-Cantarino (Hg.), *Die Frau von der Reformation bis zur Romantik*.

<sup>60</sup> Siehe Denzinger, *Kompendium*, S. 779

- Die Situation der Frau vor dem Hintergrund der Literatur- und Sozialgeschichte.* Bonn: Bouvier 1980, S. 112–137.
- Daumer, Georg Friedrich: *Das Reich des Wundersamen und Geheimnisvollen. Thatsache und Theorie.* Regensburg: Verlag von A. Coppenrath 1872.
- Denzinger, Heinrich: *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, 41. Auflage. Freiburg im Breisgau: Herder 2007.
- Gauger, Jörg-Dieter: *Einführung*, in: *Sibyllinische Weissagungen. Griechisch–Deutsch. Auf der Grundlage der Ausgabe von Alfons Kurfeß neu übersetzt und herausgegeben von Jörg-Dieter Gauger.* Düsseldorf/Zürich: Artemis & Winkler Verlag 1998, S. 333–461.
- Hauch, Gabriella: *Frau Biedermeier auf den Barrikaden. Frauenleben in der Wiener Revolution 1848.* Wien: Verlag für Gesellschaftskritik 1990.
- Hauch, Gabriella: „Wir hätten ja gern die ganze Welt beglückt“. *Politik und Geschlecht im demokratischen Milieu 1848/49*, in: *Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaft* 9 (4/1998), S. 471–495.
- Häusler, Wolfgang: *Freiherr Andreas von Stifft (1819–1877). Leben und Werk eines Wiener Publizisten im Zeitalter der bürgerlich-demokratischen Revolution*, in: *Jahrbuch des Instituts für Deutsche Geschichte* 15 (1986), S. 231–285.
- Heller, Birgit: *Geschlechterstereotype*, in: Birgit Heller/Edith Franke: *Religion und Geschlecht.* Berlin/Boston: Walter de Gruyter 2024, S. 375–391.
- Heller, Birgit: *Geschlechtsspezifische Unterschiede der Religiosität*, in: Birgit Heller/Edith Franke: *Religion und Geschlecht.* Berlin/Boston: Walter de Gruyter 2024, S. 441–459.
- Huhn, Adalbert: *Geschichte des Spitals, der Kirche und der Pfarrei zum Hl. Geist in München. II. Abteilung (1790–1893).* München: Verlag der J. J. Lentner-schen Buchhandlung 1893.
- Joscowicz, Ari: *Selma, the Jewish Seer: Female Prophecy and Bourgeois Religion in Nineteenth Century Germany*, in: *Journal of Modern Jewish Studies* 14 (2/2015), S. 261–279.
- Kirchberger, Nico: *Schau(spiel) des Okkulten. Die Bedeutung von Mesmerismus und Hypnotismus für die bildende Kunst im 19. Jahrhundert.* Berlin/München: Deutscher Kunstverlag 2016.
- Lughofer, Johann Georg: *Adelma von Vay aus Slovenske Konjice im Kontext zeitgenössischer Schriftstellerinnen*, in: *Acta Neophilologica* 55 (1–2/2022), S. 285–303.
- Malay, Jessica: *Shakespeare's Tudor Sibyl: Sibylline Discourse in the Portrayal of Queen Margaret in Richard III*, in: Delphine Lemonniere-Textier (Hg.): *Représentations et identités sexuelles dans le théâtre de Shakespeare.* Rennes: Presses universitaires de Rennes 2010, S. 61–78.
- Mowat, Chris: *Engendering the Future: Divination and the Construction of Gender in Late Roman Republic.* Stuttgart: Franz Steiner 2021.
- Noth, Isebell: *Ekstatischer Pietismus. Die Inspirationsgemeinden und ihre Prophetin Ursula Meyer (1682–1743).* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2005.

- Pahud de Mortanges, Elke: *Irre – Gauklerin – Heilige? Inszenierung und Instrumentalisierung frommer Frauen im Katholizismus des 19. Jahrhunderts*, in: *Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte* 100 (2006), S. 203–225.
- Perty, Maximilian: *Blicke in das verborgene Wesen des Menschengesistes*. Leipzig/Heidelberg: C. F. Winter'sche Verlagsbuchhandlung 1869.
- Prieschnig, Nicole: *Maria von Mörl (1812–1868). Leben und Bedeutung einer ‚stigmatisierten Jungfrau‘ aus Tirol im Kontext ultramontaner Frömmigkeit*. Brixen: Verlag A. Weger 2004.
- Roling, Bernd: *The Prophetess in the Woods: The Early Modern Debate about Veleda, Aurinia, and Vola*, in: Karl A. E. Enekel/Christine Göttler (Hg.): *Solitude. Spaces, Places, and Times of Solitude in Late Medieval and Early Modern Cultures*. Leiden/Boston: Brill 2018, S. 511–530.
- Samplonius, Kees: *From Veleda to the Völva: Aspects of Female Divination in Germanic Europe*, in: Anneke B. Mulder-Bakker (Hg.): *Sanctity and Motherhood: Essays on Holy Mothers in the Middle Ages*. New York, NY: Garland 1995, S. 69–99.
- Sawicki, Diethart: *Leben mit den Toten. Geisterglauben und die Entstehung des Spiritismus in Deutschland 1770–1900*. Paderborn: Ferdinand Schöningh 2002.
- Schärli, Jolanda Cécile: *Auffällige Religiosität. Gebetsheilungen, Besessenheitsfälle und schwärmerische Sekten in katholischen und reformierten Gegenden der Schweiz*. Hamburg: disserta Verlag 2012.
- Schärli, Jolanda Cécile: *Margaretha Peter (1794–1823) von Wildensbuch. Oberhaupt einer Sekte im Zürcher Weinland*, in: J. Jürgen Seidel (Hg.): *Gegen den Strom. Der radikale Pietismus im schweizerischen und internationalen Beziehungsfeld*. Dreamis: Zürich 2012.
- Schlegel, Friedrich: *Tagebuch (über die magnetische Behandlung der Gräfin Leśniowska 1820–1826)*. Mit Einleitung und Kommentar herausgegeben von Ursula Behler. Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe Band XXXV. München: Ferdinand Schöningh Verlag 1979.
- Schneider, Bernhard: *Feminisierung und Re-Maskulinisierung der Religion im 19. Jahrhundert. Tendenzen der Forschung aus der Perspektive des deutschen Katholizismus*, in: Michaela Sohn-Kronthaler (Hg.): *Feminisierung und (Re-)Maskulinisierung der Religion im 19. Jahrhundert*. Wien: Böhlau Verlag 2016, S. 11–41.
- Schweykart, Johann (Hg.): *Mittheilungen des Erzengel Raphael im Jahre 1855: durch den Mund der Crescentia Wolf, im Rapport mit den Mittheilungen seliger Geister durch die Hand der Maria Kahlhammer*. München: Georg Franz 1856.
- Schweykart, Johann (Hg.): *Vollständige Beleuchtung der beiden Schriften: Mittheilungen seliger Geister im Jahre 1855 durch die Hand der Maria Kahlhammer, herausgegeben von Joseph Friedrich und Mittheilungen des heiligen Erzengel Raphael im Jahre 1855 durch den Mund der Crescentia Wolf*. München: Georg Franz 1857.

- Sziede, Maren: *Priest-Doctors and Magnetisers: Mesmerism, Romantic Medicine, and Catholic Thought in the First Half of the Nineteenth Century*, in: Lukas Pokorny/Franz Winter (Hg.): *The Occult Nineteenth Century: Roots, Developments, and Impact on the Modern World*. Cham: Palgrave Macmillan 2021, S. 37–59.
- von Meyer, Johann Friedrich: *Ueber Magnetismus in Beziehung auf die Geschlechter*, in: *Blätter für höhere Wahrheit. Erste Sammlung*. Frankfurt am Main: Heinrich Ludwig Brönnner 1818, S. 175–182.
- Weiß, Anna Maria: *Sehergaben. Von einer Seherin*. Leipzig: Friedrich Fleischer 1842.
- Weiß, Anna Maria: *Symbolische Bilder und Erscheinungen von Verstorbenen. Von der Seherin Anna Maria Weiß*. Leipzig: Verlag von Franz Wagner 1869.
- Weiß, Anna Maria: *Weisungen über die mosaische Schöpfungsgeschichte. Von einer Seherin*. Wien: M. Auer 1855.
- Weiß, Otto: *Die Redemptoristen in Bayern (1790–1909). Ein Beitrag zur Geschichte des Ultramontanismus*. St. Ottilien: Eos Verlag 1983.
- Weiß, Otto: *Die Macht der Seherin von Altötting. Geisterglaube im Katholizismus des 19. Jahrhunderts*. Regensburg: Pustet 2015.
- Weiß, Otto: *Seherinnen und Stigmatisierte*, in: Otto Weiß: *Kulturen. Mentalitäten. Werke. Zur Theologie- und Kulturgeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts*, Paderborn: Schöningh 2004, S. 43–79.
- Wiener, Morris: *Selma, die jüdische Seherin. Traumleben und Hellsehen einer durch animalischen Magnetismus wiederhergestellten Kranken*. Berlin: L. Fernbach jun. 1838.
- Wustmann, Claudia: *Die „begeisterten Mägde“. Mitteldeutsche Prophetinnen im Radikalpietismus am Ende des 17. Jahrhunderts*. Leipzig/Berlin: Kirchhof & Franke 2008.
- Zenker, Ernst Victor: *Die Wiener Revolution 1848 in ihren sozialen Voraussetzungen und Beziehungen*. Wien: A. Hartleben's Verlag 1897.
- Zumholz, Anna Maria: *Die Resistenz des katholischen Milieus. Seherinnen und Stigmatisierte in der ersten Hälfte des 20. Jahrhundert*, in: Irmtraud Götz von Olenhusen (Hg.): *Wunderbare Erscheinungen. Frauen und katholische Frömmigkeit im 19. und 20. Jahrhundert*. Paderborn: Ferdinand Schöningh 1995, S. 221–251.
- Zur Charakteristik unserer Zeit. Die Adresse an den hochwürdigsten Herrn Erzbischof von München-Freising in Sachen der sogenannten Nekromantie in München*, in: *Augsburger Postzeitung* 233 (13. Oktober 1855), Beilage, S. 929–931.