

Petr Maťa

## Zwischen Heiligkeit und Betrügerei. Arme-Seelen-Retter, Exorzisten, Visionäre und Propheten im Jesuiten- und Karmelitenorden\*

Mitte des 17. Jahrhunderts äußerte P. Simon a S. Paulo, ein österreichischer Karmelit belgischer Herkunft und langjähriger Beichtvater von Ordensfrauen: „Ich habe die Erfahrung gemacht, daß es eine der schwierigsten Kuren in den geistlichen Krankheiten ist, wenn jemand sich vornimmt, daß er es mit übernatürlichen Sachen zu tun hat, ihn vom Gegenteil zu überzeugen.“<sup>1</sup> Damit wurde ein wichtiges Phänomen des katholischen Europa der Frühen Neuzeit angesprochen: die „affektierte Heiligkeit“ (*affettata santità*), die (bewußt oder unterbewußt) vorgetäuschte Wundertätigkeit und die Schwierigkeiten mit der Kontrolle der charismatischen, mystischen, ekstatischen und visionären Verhaltensformen. Derartige Probleme hatten die Kirche zwar seit den Anfängen in Unruhe versetzt, nach der Reformation gewannen sie jedoch eine neue Dynamik, als sich die römisch-katholische Kirche in Opposition und Konkurrenz zu anderen Konfessionen theologisch und dogmatisch ausprägte, Kontrollmechanismen konfessioneller und sozialer Disziplin forcierte und sich schließlich mit „rationalisierenden“ Weltvorstellungen auseinandersetzen mußte.

Die charismatischen Verhaltensweisen in der nachtridentinischen Kirche wurden erst in den letzten zwei Jahrzehnten von der Geschichtswissenschaft als sozialhistorisch interpretierbares Phänomen wahrgenommen. Obwohl seitdem zahlreiche Fallstudien zum Thema entstanden sind,<sup>2</sup> gibt es immer noch genug offene Fragen, sei es zur räumlichen Verbreitung des Phänomens, zu dessen sozialer Bedeutung oder zum Tempo von dessen Unterdrückung und Marginali-

---

\* Bei Jan Hrdina, Tomáš Kleisner, Hedvika Kuchařová, Anna Ohlidal, Jan Pafez, Stefan Samerski, Michal Šroněk und Thomas Winkelbauer wie auch bei den Karmeliten- und Karmelittinnenkonventen in Prag bedanke ich mich für bereitwillige Hilfe und wichtige Anregungen.

<sup>1</sup> „Chara Madre, tengo esperientia che è una delle più difficile cure nelle infermità spirituale, quando una volta si anno impresso ch'anno cose soprannaturale, di persuaderli il contrario.“ KALISTA, Zdeněk: Ctihodná Marie Elekta Ježíšova. Po stopách španělské mystiky v českém baroku [Die ehrwürdige Maria Electa von Jesu. Auf den Spuren der spanischen Mystik im böhmischen Barock], Kostelní Vydří 2019, 250. Die Äußerung ist in einem undatierten, an Maria Electa gerichteten Schreiben enthalten. P. Simon wurde 1601 als Jean Poncelet in Namur geboren und starb 1663 in Prag.

<sup>2</sup> Vor allem aufgrund von Quellen aus dem iberischen und italienischen Raum, wo die Überlieferung zu Charismatikerinnen und Charismatikern am reichsten ist: Finzione e santità tra medioevo ed età moderna. Hg. v. Gabriella ZARRI, Torino 1991; PROSPERI, Adriano: Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari. Torino 1996; KAGAN, Richard L.: Lucrecia's Dreams. Politics and Prophecy in Sixteenth-Century Spain. Berkeley-Los Angeles-Oxford 1990. – Mehr Aufmerksamkeit für den deutschsprachigen Raum bei: DINZELBACHER, Peter: Heilige oder Hexen? Schicksale auffälliger Frauen in Mittelalter und Frühneuzeit. Reinbek bei Hamburg 2019 [Zürich 1995].

sierung. Allzu oft wird nämlich die Auseinandersetzung der nachtridentinischen Kirche mit charismatischen Persönlichkeiten als Geschichte einer erfolgreichen Verdrängung dargestellt, wobei die charismatischen Verhaltensweisen als residuale, von mittelalterlichen Heilkeitsmodellen abgeleitete Frömmigkeitsformen gedeutet werden, die im Zuge der konfessionellen Disziplinierung durch die Ortsbischöfe, die Inquisition bzw. andere Träger der katholischen Reform (unter anderem die Jesuiten) ausgerottet wurden.<sup>3</sup> Diese Ansicht mag zwar die Haupttendenzen widerspiegeln, aber es gibt dennoch Hinweise, daß zumindest in einigen Regionen oder sozialen Milieus des katholischen Europa der „Triumphzug“ der Disziplinierung und amtskirchlichen Konformität langsamer und weniger glänzend verlief als angenommen, ja daß sogar die Agenten der Disziplinierung selbst gegen die „nonkonformen“ charismatischen Verhaltensformen nicht immun waren. Zu den betroffenen Gebieten darf man auch die Länder der Habsburgermonarchie rechnen, wo es im 17. und frühen 18. Jahrhundert einige aufsehen-erregende Fälle katholischer Charismatiker und Charismatikerinnen gab, die auf breite Resonanz stießen und sich innerhalb der Kirche erfolgreich etablieren konnten - oder zumindest widersprüchliche Reaktionen auslösten, die ihnen ermöglichten, langfristig zu wirken.<sup>4</sup>

Die Tatsache, daß die Regionen der Habsburgermonarchie erst spät für den Katholizismus wiedergewonnen wurden und daß Gegenreformation und Durchsetzung der tridentinischen Reformen hier langfristig an strukturellen Mängeln litten,<sup>5</sup> spielte vermutlich eine wichtige Rolle. Man kann allerdings nicht wie in Spanien oder Italien von einer geradlinigen Verdrängung der alten charismati-

<sup>3</sup> So vor allem PROSPERI (wie Anm. 2), für den die Auseinandersetzung mit diesem Phänomen nichts Geringeres als „un fenomeno di prima grandezza nella storia della religione post-tridentina“ ist.

<sup>4</sup> Obwohl es auf dem Gebiet der Habsburgermonarchie mit den Persönlichkeiten von P. Cyrillus a Matre Dei OCD (1590-1675), P. Martinus Stredonius SJ (1587-1648), P. Hieronymus Gladich SJ, der Karmelitin Paula Maria a Jesu (1586-1646) und der Prämonstratenserin Maximiliana Zámucká (1655-1718) an Charismatikern und Charismatikerinnen nicht fehlte, gibt es zu dem Phänomen fast keine brauchbare Literatur. - Für die Zeit um 1800 liegt eine vorbildliche mikrohistorische Fallstudie vor: SAURER, Edith: Die Autobiographie des Thomas Pöschl. Erweckung, weibliche Offenbarungen und religiöser Wahn. In: Die Religion der Geschlechter. Historische Aspekte religiöser Mentalitäten. Hg. v. DERS., Wien-Köln-Weimar 1995, 169-212. - Mehr Aufmerksamkeit wurde der in München tätigen Karmelitin Maria Anna Lindmayr (1657-1726) gewidmet; es handelt sich allerdings größtenteils um hagiographische Schriften, die auf der nicht weniger hagiographischen Bearbeitung von NÖCK, Franz Joseph: Leben und Wirken der Dienerin Gottes Maria Anna Josepha a Jesu Lindmayr unbeschuhte Carmelitin im Dreifaltigkeitskloster zu München, Regensburg-New York-Cincinnati<sup>2</sup> 1887, beruhen.

<sup>5</sup> Genannt seien beispielsweise die schwache Stellung der Ortsbischöfe den hochadeligen Grundherren gegenüber, der langfristige Pfarrerangel und der große Anteil der Orden an der Gegenreformation und Seelsorge. - EBERHARD, Winfried: Entwicklungsphasen und Probleme der Gegenreformation und katholischen Erneuerung in Böhmen. In: Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte 84 (1989), 235-257. - MAUR, Eduard: Problémy farní organizace pobělohorských Čech [Probleme der Pfarrorganisation in Böhmen nach der Schlacht am Weißen Berg]. In: Traditio et cultus. Miscellanea historica Bohemica Miloslao Vlk archiepiscopo Pragensi ab eius collegis amicisque ad annum sexagesimum dedicata. Hg. v. Zdeňka HLEDÍKOVÁ. Praha 1993, 163-176.

schen Frömmigkeitsmodelle sprechen, da der Spielraum für die Entfaltung solcher Phänomene durch die erfolgreiche Gegenreformation in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts gerade erst geschaffen wurde. Die katholischen Charismatiker tauchen hier nicht als anzahlmäßig rückläufige Träger einer alten Tradition, sondern als neue Erscheinung auf. Gemeinsam ist diesen Personen, daß sie später zumeist in Vergessenheit gerieten und auch nicht durch die Historiographie des 19. und 20. Jahrhunderts wiederentdeckt wurden, so daß ihre Geschichten in der Literatur zur Gegenreformation in den böhmischen, österreichischen bzw. ungarischen Ländern keine Rolle spielten.

Jede Auseinandersetzung mit katholischen Charismatikern der Frühen Neuzeit stößt auf begriffliche Schwierigkeiten. Einerseits handelt es sich um ein soziokulturelles Phänomen, das die Verwendung eines sozialhistorischen und kulturgeschichtlichen Ansatzes notwendig erscheinen läßt. Andererseits gerät man in die Falle der theologischen Begrifflichkeit, welche die Phänomene aufgrund ihrer theologischen Substanz klassifiziert und grundsätzliche Unterscheidungen vornimmt: je nachdem, ob es sich in den Einzelfällen um echte oder unechte Charismen, Visionen, Erscheinungen usw. handelt. Darüber hinaus betont die theologische Begrifflichkeit stark die Art und Weise, in der sich das auffällige Verhalten manifestiert - auch wenn dessen Echtheit anerkannt ist. So hat man es mit konkurrierenden Begriffen wie Charismatiker, Ekstatiker, Enthusiast, Mystiker, Prophet, Visionär oder Wundertäter zu tun, die allerdings keine Synonyme darstellen, sondern unterschiedlich konnotiert sind.<sup>6</sup> Aus rein theologischer Perspektive ist es beispielsweise schwierig, Johannes vom Kreuz mit Ignatius von Loyola im Hinblick auf ihre charismatische Begabung zu vergleichen: Im ersten Fall handelt es sich um einen prominenten Mystiker, der verschiedene mystische Zustände erlebte, im zweiten um eine Persönlichkeit, die zwar gelegentlich Kranke heilte, mit Dämonen kämpfte und die Zukunft vorhersagte, aber keine Mystik im eigentlichen Sinne des Wortes praktizierte.

Selbst der Begriff „Charismatiker“ ist nicht unproblematisch und kann hier als Oberbegriff nur in seiner allgemeineren, vom theologischen Inhalt abstrahierten Bedeutung verwendet werden, wie es bereits Max Weber vorgeschlagen hat.<sup>7</sup> Für eine sozialhistorische Definition ist es nämlich nicht wichtig, ob der aufsehen-erregende Kontakt mit dem Jenseits als Vision, mystisches Erlebnis, Erscheinung oder als Umgang mit dem Teufel bei einem Exorzismus geschah oder gedeutet wurde. Entscheidend war vielmehr, daß es Personen gab, die aufgrund einer explizit oder implizit in Anspruch genommenen außerordentlichen Begabung wiederholt Kontakte zum Jenseits pflegten und dadurch in der Gesellschaft eine Sonderstellung einnahmen oder beanspruchten. Diese Personen werden hier als

<sup>6</sup> DINZELBACHER (wie Anm. 2) verwendet den Begriff Mystiker/Mystikerin in einer sehr breiten Bedeutung. Historiker und Historikerinnen aus Italien gehen vom Begriff der Heiligkeit aus und sprechen von der „affektierten“ (affettata), „imaginierten“, „unechten“ und „simulierten“ Heiligkeit; Finzione e santità (wie Anm. 2), PROSPERI (wie Anm. 2).

<sup>7</sup> BAUMERT, Robert: Art. Charisma. In: Lexikon für Theologie und Kirche. Bd. 2. Freiburg-Basel-Rom-Wien 1994, 1014-1018.

Charismatiker bezeichnet, ohne Rücksicht darauf, ob es sich theologisch betrachtet um „wahre“ oder „falsche“ Charismatiker handelte, ob ihre Anerkennung temporär war oder in einer langlebigen Tradition fest verankert wurde, ob sie näher betrachtet eher in die Rubriken „Mystiker“, „Visionär“, „Prophet“ oder „Exorzist“ passen und ob sie als Integrierte oder als Außenseiter, in Extremfällen als anerkannte Heilige oder als entlarvte Schwindler starben.

Was mich hier interessiert, ist zunächst die soziale Bedeutung des so definierten Charismatikertums und die Stellung, welche die charismatisch Begabten unter Jesuiten und unbeschulten Karmeliten einnahmen oder einnehmen konnten. Als Beispiel ziehe ich zwei wenig bekannte Einzelfälle heran: das Wirken von Hieronymus Gladich SJ und Cyrillus a Matre Dei OCD, die sich beide um Entstehung und Propagierung zweier bedeutender Lokalkulte verdient machten.<sup>8</sup> Ich setze bei meinen Ausführungen voraus, daß ein Ordensmann nicht auf natürliche und spontane Art und Weise zum Charismatiker wird, sondern daß sich seine Stellung aufgrund eines Zusammenspiels unterschiedlicher interpretativer Reaktionen konstituiert. Formativ wirken dabei sowohl der von der Person selbst auf die charismatische Begabung erhobene Anspruch als auch die Einschätzungen seitens der geistlichen wie laikalen Umgebung. Das „Werden eines Charismatikers“ ist ein komplexer Vorgang, der eine soziale und eine diskursive Dimension besitzt. Es soll daher untersucht werden, welche Instanzen hier eine Rolle spielten und welche Argumente und Kriterien in Erwägung gezogen wurden. Das heißt aber auch, daß man mit einer Vielfalt von Strategien, Motivationen und Verhaltensrollen der einzelnen Ordensmitglieder rechnen muß. Mit meiner Untersuchung plädiere ich für eine Perspektive, bei der die katholischen Orden und einzelnen Ordenshäuser nicht als monolithische Gebilde betrachtet werden, die das Verhalten der Ordensmitglieder determinieren. Vielmehr verstehe ich sie als eigenständige soziale Formationen, die zwar die Spielräume durch Normen, Vorbilder, Traditionen und Werte strukturieren und damit begrenzen, zugleich aber breite Freiräume für das unterschiedliche, zum Teil sogar konkurrierende Verhalten der konkreten Akteure gewähren. Dieses Zusammen- und Gegeneinanderwirken von unterschiedlichen Verhaltensweisen war – so meine These – maßgebend für die konkreten Ausprägungen der Ordensstätigkeit vor Ort. Das heißt aber auch, daß ich die Ordensgeistlichen der Gegenreformationszeit nicht nur für Mediatoren halte, die planmäßig eine in sich homogene konfessionelle Ideologie vermittelten und soziale Disziplin durchsetzten, sondern für aktiv Handelnde, die den Umgang mit konfessionellen Symbolen und Inhalten immer auch zu bestimmten parallelen Zwecken verwendeten – sei es beispielsweise der Ruf des Ordens, das Wohl des Ordenshauses oder das eigene soziale Kapital.

In den beiden unten dargestellten Fällen begegnet man einem ganzen Spektrum charismatischer Kompetenzen: Erscheinungen Armer Seelen und deren Erlösung aus dem Fegefeuer, Engelserscheinungen, Teufelsaustreibungen, Visionen, ekstatische Erlebnisse und Prophezeiungen. Alle diese Phänomene waren in der

<sup>8</sup> Die Lebensläufe der beiden Ordensgeistlichen sind im Anhang in Biogrammen zusammengefaßt und sollen hier nur kurz angesprochen werden.

nachtridentinischen Periode und im Barockzeitalter integrale Bestandteile der katholischen Frömmigkeitskultur.<sup>9</sup> Die Fähigkeit, Arme Seelen aus dem Fegefeuer zu erlösen, Dämonen auszutreiben, Visionen zu erleben und die Zukunft bzw. verborgene Tatsachen zu enthüllen, gehörten zu den charakteristischen „Indikatoren“ und Begleitererscheinungen der frühneuzeitlichen Heiligkeit. Obwohl nach dem Tridentinum ein neues, Gehorsam und heroische Tugenden akzentuierendes Heiligenmodell definiert und propagiert wurde, löste sich die Kirche in der Praxis doch nicht vollständig vom spätmittelalterlichen Modell der charismatischen Heiligkeit – und so wurden die erwähnten charismatischen Gaben nicht nur den alten, sondern auch manchen neuen Heiligen zugeschrieben, selbst wenn sie für die Legitimation der Heiligkeit im Prozeß der Heilig- und Seligsprechung nicht ursächlich waren.<sup>10</sup> Allerdings waren es nicht nur offizielle Heilige, denen charismatische Kompetenzen zuerkannt wurden: Unter Rekurs auf die Figur der Nachahmung (*imitatio Christi, apostolorum, sanctorum*) bewarb sich eine Schar geistlicher Imitatoren von unterschiedlicher moralischer und intellektueller Qualität mit mehr oder wenig Erfolg darum.<sup>11</sup>

Zugleich waren die genannten charismatischen Fähigkeiten im konkreten Fall immer kontrovers – trotz des allgemeinen Konsenses innerhalb der katholischen Konfession über die Existenz des Fegefeuers und über die Möglichkeit, mit den Armen Seelen im Fegefeuer zu kommunizieren, sie aus den Läuterungsflammen zu erlösen, Besessene zu exorzieren, Visionen zu erleben und die Zukunft vorherzusagen. Die römisch-katholischen Kirche nahm dazu eine ambivalente Stellung ein. Einerseits dienten charismatische Fähigkeiten zur Legitimierung der Konfessionskirche und ihrer wichtigsten Träger und wurden in diesem Sinne auch propagandistisch instrumentalisiert. Darüber hinaus konnten sie für die Laiengesell-

<sup>9</sup> Allerdings hat ihnen eine auf die soziale Disziplinierung orientierte Forschung zumeist keine große Relevanz zuerkannt. – Anders z.B.: GÖTTLER, Christine: Die Kunst des Fegefeuers nach der Reformation. Kirchliche Schenkungen, Ablaß und Almosen in Antwerpen und Bologna um 1600. Mainz 1996; ERNST, Cécile: Teufel austreibung. Die Praxis der katholischen Kirche im 16. und 17. Jahrhundert. Bern-Stuttgart-Wien 1972; WALKER, D. P.: Unclean spirits. Possession and exorcism in France and England in the late sixteenth and early seventeenth centuries. Philadelphia 1981. – Katholische Prophezeiungen, der apokalyptischen und chiliastischen Dimension beraubt, werden von der Forschung allzu leicht nur als Randphänomen abgetan. Dazu allerdings der aufschlußreiche Kommentar bei: EVANS, Robert J. W.: The Making of the Habsburg Monarchy 1550-1700. An Interpretation. Oxford 1979, 394-399.

<sup>10</sup> Pointiert: BURKE, Peter: How To Be a Counter-Reformation Saint. In: Religion and Society in Early Modern Europe 1500-1800. Hg. v. Kaspar von GREYERZ, London 1984, 45-55. – DINZELBACHER (wie Anm. 2), 101-119, und BURSCHEL, Peter: „Imitatio sanctorum“. Oder: Wie modern war der nachtridentinische Heiligenhimmel? In: Das Konzil von Trient und die Moderne. Hg. v. Paolo PRODI und Wolfgang REINHARD, Berlin 2001, 240-259, betonen einseitiger die Modernisierung der Heiligengesellschaft seit dem Tridentinum.

<sup>11</sup> Erst viel später blendete die „rationalisierte“ katholische Geschichtsschreibung des 19. Jahrhunderts die charismatischen Befähigungen der Heiligen weitgehend aus. Deswegen können sie auf den ersten Blick als marginal erscheinen. Man muß die Hagiographie des 17. Jahrhunderts zur Hand nehmen, um deren Bedeutung gerecht zu werden und Phänomene wie Exorzismus, Prophezeiung und Arme-Seelen-Erscheinungen wieder in den Komplex der katholischen Frömmigkeit der nachtridentinischen Periode zu integrieren.

schaft attraktiv erscheinen, weil damit das Heilsangebot der nicht-katholischen Konfessionen deutlich übertroffen wurde. Diese systemstabilisierende Leistung der charismatischen Verhaltensmodelle wurde aber andererseits von deren potentiell destabilisierenden Auswirkungen begleitet. Es ging nicht nur darum, daß die zunehmende Verbreitung alltäglicher, allgegenwärtiger – und oft dubioser – Wundertaten nach dem Tridentinum den nicht-katholischen Konfessionen Gelegenheit gab, zentrale Symbole der römisch-katholischen Frömmigkeit als Aberglauben zu bezeichnen und zu verspotten. Ebenso gravierend war die Tatsache, daß die außerordentlichen Begabungen, Erscheinungen, Träume, Visionen, Verzückungen, Offenbarungen, Levitationen, Auditionen oder Ekstasen nicht direkt kontrollierbar waren und daß die entwickelten Disziplinierungs- und Kontrollmechanismen, wie z.B. die Beichte, hier nur begrenzte Sicherheit boten bzw. sich nur auf bestimmte Gebiete beschränkten (so die Inquisition in den Regionen Südeuropas). Waren die „überirdischen“ Kräfte erst einmal entfesselt worden, dann konnte jeder Charismatiker die Rolle eines Vermittlers des göttlichen Willens beanspruchen. Und dies konnte gravierende Konsequenzen haben, denn durch das charismatische Wirken entstanden alternative Hierarchien innerhalb der Orden und Ordenshäuser, aber auch gegenüber der Laiengesellschaft.

Im folgenden sollen zuerst die Geschichten der beiden ausgewählten Charismatiker skizziert, daran anschließend die Unterschiede und Parallelen diskutiert und zum Abschluß die Frage gestellt werden, ob es Leitbilder für die Tätigkeit der beiden Ordensmänner gab und ob deren charismatisches Agieren ordensdistinkte Elemente aufwies.

### Cyrellus a Matre Dei OCD

P. Cyrellus, ein aus dem Moselland stammender Geistlicher, war zuerst unter den beschuhten Karmeliten als Beichtvater und Konventsvorsteher tätig, wechselte dann aber aus nicht näher bekannten Gründen zu den unbeschuheten Karmeliten und begab sich in den zwanziger Jahren des 17. Jahrhunderts nach Bayern und Böhmen, wo gerade die ersten Konvente dieses neuen, sich von Spanien und Italien ausbreitenden Ordens gegründet worden waren.<sup>12</sup> Als Novize gehörte er zu den Ordensbrüdern, die beim Aufbau des Karmelitenkonvents in Prag halfen. Nach der Niederlage des Ständeaufstandes war die prominente lutherische Dreifaltigkeitskirche auf der Kleinseite beschlagnahmt und 1624 den unbeschuheten Karmeliten übergeben worden. Innerhalb weniger Jahre gewannen die Patres weiträumige Grundstücke um die Kirche hinzu und begannen mit dem radikalen Umbau des Gotteshauses und dem Ausbau des Klosters.

Die Einwurzelung des Ordens in den Prager Städten erwies sich wegen der rasch zunehmenden Konkurrenz der geistlichen Orden vor Ort trotz der Unterstüt-

<sup>12</sup> Grundsätzlich zur Etablierung des Ordens in Italien und nördlich der Alpen im ersten Drittel des 17. Jahrhunderts: GIORDANO, Silvano: Domenico di Gesù Maria, Ruzola (1559-1630). Un carmelitano scalzo tra politica e riforma nella chiesa posttridentina. Roma 1991.

zung durch die Habsburgerdynastie, die sich nach der Konventsgründung auf eine eher symbolische Ebene verlagerte, als komplizierte Aufgabe. Am Anfang konnten sich die Karmeliten lediglich auf eine schmale Gruppe fremder, erst kürzlich nach Böhmen eingewanderter Spender, vor allem kaiserlicher Heerführer spanischer und belgischer Herkunft, stützen und standen so vor der Aufgabe, einen breiteren Kreis von Unterstützern zu gewinnen, wenn die Gründung nicht scheitern sollte.<sup>13</sup>

Vor diesem Hintergrund war Pater Cyrellus tätig. Obwohl er im Prager Ordenshaus nie eine Leitungsfunktion innehatte, waren seine persönlichen Leistungen für das Kloster maßgebend, da er die Kulte zweier angeblicher Wunderobjekte im Prager Konvent initiierte bzw. förderte. In beiden Fällen handelte es sich um Geschenke adeliger Witwen. Das erste war eine kleine Wachsstatue spanischer Herkunft, die Polyxena Fürstin von Lobkowitz (1567-1642) den Karmeliten 1628 schenkte und die dann als Prager Jesuskind bekannt wurde. An der Schenkung selbst hatte Cyrellus zwar keinen Anteil, aber sie wäre ohne die frommen Aktivitäten des Paters vermutlich ohne Konsequenzen geblieben. Das zweite Wunderobjekt war ein Marienbild aus Italien, das Cyrellus 1642 von einem seiner Beichtkinder, einer aus Graz nach Prag zugewanderten Dame, erhielt.<sup>14</sup> Cyrellus

<sup>13</sup> Die bisher umfangreichste Bearbeitung des Niederlassungsprozesses der Karmeliten in Prag (mit besonderem Augenmerk auf den Ausbau und die Ausstattung von Kirche und Konvent) liefert: KLEISNER, Tomáš: Umělci zaměstnaní v pražských kláštěrech bosých karmelitánů a karmelitek [Die in den Prager Klöstern der unbeschuheten Karmeliten und Karmelitinnen beschäftigten Künstler]. Unveröffentl. Magisterarbeit, Praha o.J. (1998), der die Literatur zusammenfaßt und darüber hinaus als erster die handschriftlich überlieferte Konventschronik erschließt. Zur Zeit bereitet Kleisner eine Dissertation zu diesem Thema vor.

<sup>14</sup> Zum Prager Jesuskind gibt es umfangreiche Literatur, die allerdings zumeist nur die Barocklegende nacherzählt und wenig brauchbar ist: ŤOUPALÍK, Frant(isek) X.: Milostné pražské Jezulátko [Gnadenreiches Prager Jesuskind]. Praha 1929; Pražské Jezulátko [Prager Jesuskind]. Praha 1940; NOVOTNÝ, Antonín: Pražské Jezulátko [Prager Jesuskind]. Praha 1948; ROTHMUND, Boris/PUCKETT, Jakobus: Gnadenreiche Jesulein. Jesuskindwallfahrtsorte. Entstehung – Geschichte – Brauchtum. Autenried 1982, 82-89; FORBELSKÝ, Josef/ROYT, Jan/HORYNA, Mojmír: Pražské Jezulátko [Prager Jesuskind]. Praha 1992. – Die Hauptquelle für die Geschichte des Kultobjekts und des Karmeliten ist die mehrbändige handschriftlich überlieferte Konventschronik, bes. „Tomus II Historiae Conventus Ab Anno 1667 ad 1674“ und „Tomus III Historiae Conventus Ab Anno 1674 ad 1714“ (im folgenden Chronik II und III). Der erste Band, der die Konventsgeschichte seit der Gründung bis 1667 enthielt, ist seit dem Zweiten Weltkrieg verschollen. Er läßt sich durch zwei spätere Bearbeitungen ersetzen, deren Nähe zum Original allerdings nicht genau bestimmbar ist: 1. „Liber Foundationis, Rerumque memorabilium Conventus Pragensis [...]“ (für die Jahre 1624-1668; im folgenden Liber Foundationis); 2. „Compendiosa Relatio Ex Historia Foundationis Conventus nostri Pragensis [...]“ (eine Einleitung zur Chronik II). – Die Literatur basiert größtenteils auf einer gedruckten Bearbeitung: EMERICUS A S. STEPHANO: Pragerisches Groß und Klein. Das ist: Geschichts-Verfassung. Des In seinen seltsamen Gnaden, scheinbaren Wunder-Zeichen, Wunder-würdigen Begebenheiten, Grossen: In seine aus Jungfrau-Wachs gestalten Heiligen Bildnuß, Kleinen: Kindleins-JESU. Welches schon über hundert Jahr bey denen Barfüßigen Carmelitem in der Königl. Kleinern Stadt Prag, andächtigtst verehret wird, Prag 1737. Ein Nachdruck bei ROTHMUND/PUCKETT (wie Anm. 14), 152-235. – Zum Marienbild von Mantua, dessen Kult sich erst nach dem Tod von Cyrellus durchsetzte, zuletzt: ROYT, Jan: Obraz a kult v Čechách 17. a 18. století [Bild und Kult im Böhmen des 17. und 18. Jahrhunderts]. Praha 1999, 260. – Alle Schilderungen stützen sich auf das um 1738 entstandene und wahrscheinlich von

versuchte offenbar, noch weitere Kulte durchzusetzen, aber diese Unternehmungen verzeichneten keine vergleichbaren Erfolge.<sup>15</sup>

Eine Werbekampagne für das Prager Jesuskind startete P. Cyrillus unmittelbar nach seiner Rückkehr nach Prag 1637, und zwar trotz der Interesslosigkeit, des Mißtrauens, ja des Mißfallens des damaligen Konventsvorstehers P. Vincentius a Cruce. Die Spender und Unterstützer des Kults rekrutierten sich zunächst aus den Beichtkindern von P. Cyrillus. So überredete P. Cyrillus schon 1637 (also kurz nach dem Wiederfinden der verschollenen Statue) einen Aussiger Bürger, ein Mitglied der karmelitischen Skapulier-Bruderschaft, der auf dem Sterbebett bei P. Cyrillus beichtete, zu einer relativ hohen Spende von 100 fl., die er dann zur Reparatur der Statue zu verwenden suchte.<sup>16</sup> Aus den vierziger Jahren des 17. Jahrhunderts sind schon viele direkt an das Jesuskind gerichtete Spenden



Abb. 1: Das Prager Jesuskind

P. Emericus verfaßte Wunderbuch „Mantuanisch-Pragerisches Gnaden-Wölcklein ELIAE [...] Oder: Geschicht-Verfassung der vielfältigen, seltsamen Gnaden und Wunder-Zeichen, welche Gott durch dass so genannte Mantuanische, Andächtige Mutter Gottes MARIAE Bild [...] gewürcket hat.“ – Alle erwähnten Quellen befinden sich in Original oder Kopie im Privatbesitz des Konvents des Prager Jesuskinds bei der Kirche Maria Victoria in Prag.

<sup>15</sup> 1650 vermittelte Cyrillus die Schenkung einer „imagine B. Virg. in vitro inclusa, quae pro vera effigie B. Virginis a S. Luca depicta habetur fuscis coloris“ durch eine kleinadelige Unterstützerin des Konvents. Liber Foundationis (wie Anm. 14), 137.

<sup>16</sup> Ebd., 34; Chronik II (wie Anm. 14), 45; EMERICUS (wie Anm. 14), 29f.

sowie Dutzende von Heilungen, Rettungen und Hilfeleistungen überliefert, die der wundertätigen Statue zugeschrieben wurden und zum großen Teil durch die Vermittlung von P. Cyrillus erfolgten.

Bei der Propagierung der Kulte bediente sich der Karmelit charismatischer Mittel wie z.B. Visionen, Verzückungen, innerer Stimmen oder Marienerscheinungen. Durch ein mystisches Erlebnis beim Beten vor der Statue wurde Cyrillus auf die Fähigkeiten des Jesuskinds aufmerksam; weitere Eingebungen steuerten dann die Reparatur der beschädigten Statue, ihre Zurschaustellung sowie die langjährige Wanderung des Kultobjekts durch Konventsgebäude und Kirche, bevor die Statue 1656 in einer speziell zu diesem Zweck errichteten Kapelle aufgestellt wurde. Der Kult zielte zunächst auf die adelig-bürgerliche Laiengesellschaft der Prager Städte, und Cyrillus erlangte bald hohe Popularität in einflussreichen böhmischen Kreisen: Er wurde Beichtvater prominenter Persönlichkeiten, stand mit Vertretern des Hochadels in Briefkontakt und war ein häufiger Gast in den Adelspalästen der Kleinseite, in die er wundertätige Objekte – einmal das Jesuskind, ein anderes Mal Skapuliere – mitnahm. So rief Heinrich Liebsteinsky von Kolowrat († 1646), Oberstkämmerer und wahrscheinlich erster hochadeliger Verehrer der Statue, 1639 Cyrillus mit dem Jesuskind zu seiner kranken Gemahlin. 1642 erschien der Karmelit am Sterbebett Polyxenas von Lobkowitz, las dort eine Messe, kleidete die Sterbende in das Skapulier und erlebte nach ihrem Tod eine Vision, in der die in den Himmel aufsteigende Polyxena sich bei ihm bedankte. Im Palais Lobkowitz bemerkte er ein ungeschmücktes Marienbild, vor dem er einen „innerlichen verweiß“ zu dessen Verehrung erhalten haben wollte, und er versuchte nun, Polyxenas Sohn dazu zu motivieren.<sup>17</sup> Die Versuche des Karmeliten, die Wundertätigkeit des Prager Jesuskinds zu beweisen, machten auch vor Gesprächen mit Armen Seelen aus dem Fegefeuer (1641) und spektakulären Exorzismen (1664) nicht halt. Die Selbststilisierung des Cyrillus zum Charismatiker wurde sowohl durch seine Mitbrüder als auch durch die Laiengesellschaft schrittweise akzeptiert, und die beiden von ihm geförderten Kulte entfalten sich erfolgreich: Das Prager Jesuskind zählte dann seit dem 18. Jahrhundert zu den meistgeschätzten Prager Wunderobjekten.<sup>18</sup>

<sup>17</sup> Zu Kolowrat: Liber Foundationis (wie Anm. 14), 42f.; Chronik II (wie Anm. 14), 53f.; zu Lobkowitz: MAŤA, Petr: Polyxena Lobkovicová z Pernštejna na cestě do barokního nebe. K projevům karmelitánského zbožnosti v českých zemích [Polyxena von Lobkowitz, geb. von Pernstein, auf dem Weg in den barocken Himmel. Ein Beitrag zu den Formen der karmelitischen Frömmigkeit in den böhmischen Ländern]. In: Vlast a rodný kraj v díle historika. Sborník prací žáků a přátel věnovaný profesorovi Josefu Petráňovi. Hg. v. Jaroslav PÁNEK, Praha 2004, 387-406 (mit einer Edition des handschriftlich überlieferten Todesberichtes).

<sup>18</sup> Außer auf die bisher zitierten Quellen und Literatur stützt sich diese Darstellung auch auf ein lateinisches Elogium des Karmeliten („Vita et obitus P. f. Cyrilli a Matre Dei“), Archivum Generale OCD Roma, pluteo 320h, fol. 11a-13b. – Zur Erscheinung einer hochadeligen Armen Seele: MAŤA (wie Anm. 17), 394f.; Liber Foundationis (wie Anm. 14), 49f.; Chronik II (wie Anm. 14), 59f.; zum Exorzismus: Liber Foundationis (wie Anm. 14), 469-471; Chronik II (wie Anm. 14), 176, und ausführlicher (auf der Basis des verschollenen ersten Bandes der Chronik): NOVOTNÝ, Antonín: Pražské karmelitky [Prager Karmelitinnen]. Praha 1941, 103-106.

## Hieronymus Gladich SJ

Das Leben von P. Hieronymus Gladich verlief abenteuerlicher als das des Karmelitenpaters. Der aus Magdeburg stammende Jesuit kam ebenfalls in der Umbruchszeit nach der Schlacht am Weißen Berg in die Habsburgermonarchie. Ab 1624 war er in mehreren Kollegien der österreichischen Länder und Oberungarns tätig. Seine Kontakte zum Jenseits stellte er zum ersten Mal in Preßburg unter Beweis, wo er 1641/42 an der Inszenierung monatelanger Erscheinungen einer Seele aus dem Fegefeuer beteiligt war.<sup>19</sup> Diese als Preßburger Konvertit Hans Clement identifizierte Seele erschien angeblich einem neunzehnjährigen Mädchen, das bei P. Gladich beichtete,<sup>20</sup> und verlangte als Voraussetzung für ihre Erlösung die Herstellung eines Marienvesperbildes. Im Einverständnis mit der Preßburger Geistlichkeit und unter wundersamen Begleitumständen wurde diese Pietà tatsächlich gefertigt, im Juni 1642 feierlich in die Preßburger Martinskirche gebracht, während einer vom Graner Erzbischof angeregten gerichtlichen Untersuchung, in der Gladich neben einem anderen Jesuiten, drei Franziskanern, zwei Weltgeistlichen und 25 Laien verhöört wurde, offiziell zum Wunderobjekt erklärt und in den nachfolgenden Jahren vom katholischen Klerus Ungarns propagiert.<sup>21</sup>

Unter Berufung auf diese Wundergeschichte begann Gladich, auch für sich selbst eine außergewöhnliche Begabung in Anspruch zu nehmen. Er behauptete, Maria habe ihm Gnade erwiesen und durch eine Engelserscheinung angekündigt, daß ihm die Seelen über den Stand ihres Erlösungsprozesses im Jenseits referieren dürften.<sup>22</sup> Seitdem wurde er von den Armen Seelen des Nachts besucht und begann vor dem Altar der Pietà mit Maßnahmen zu ihrer Rettung, wobei er sich

<sup>19</sup> Als Gladichs dubiose Aktivität zwanzig Jahre später vor Gericht verhandelt wurde, schrieb man die Preßburger Erscheinungen Gladich selbst zu: „[...] seinen weltkündigen alten betrug wegen der seelen apparition, erlösung und verkündigung ihres zuestandts, welcher zu Pegenburg (!) mit Hanns Clement, sonsten den Zwespenbawern genandt, seinen anfang genohmen [...] hat [...]“: Maximilian Rudolf von Schleinitz, Bischof von Leitmeritz, an die böhmischen Statthalter, 1664 April 19 (Leitmeritz). Státní oblastní archiv Litoměřice, biskupská konsistoř Litoměřice, Gedenkbuch (Prothocollum Scriptorum Memorabilium) 1660-1683 (bisher ohne Signatur), fol. 58b-61a.

<sup>20</sup> Das Beichtverhältnis ist erst durch ein späteres Zeugnis eindeutig belegt: „[...] un caso, che intravenne qua in Ungaria alcuni anni sono, di un spirito, [...] certo che è cosa grande a sentir il padre confessore di quella giovine a raccontare il caso e quella Santa Immagine certo che rapise e fa gran miracoli, quando questo Padre dice messa per qualche anima difonta, se è in cielo, casca sopra l'altare delle pecetti d'oro [...]“. Giovanna di Martinitz an ihren Bruder Ferdinando I. Gonzaga di Castiglione, 1646 Oktober 5 (Preßburg). Archivio di Stato di Mantova, Archivio Gonzaga di Castiglione delle Stiviere, busta 202, unpaginiert.

<sup>21</sup> Unkritische Zusammenfassung bei: GAIBL, Alexander M.: Narratio rei admirabilis oder Beschreibung einer wunderlichen Tat, die sich vom 24. Juli 1641 bis 29. Juni 1642 in Preßburg zugetragen hat. Preßburg o.J. [1910], dem allerdings – wie übrigens allen anderen Autoren – Gladichs Mitwirkung unbekannt blieb. Eine kritische Bearbeitung dieser für die Gegenreformation in Oberungarn bedeutungsvollen Episode steht noch aus; EVANS (wie Anm. 9), 392f.

<sup>22</sup> Eine Abschrift von Gladichs Schilderung ist dem Schreiben Wilhelm Graf Slawatas an seinen Sohn Adam Paul beigelegt, 1646 November 5 (Preßburg). Státní oblastní archiv Třeboň, pracoviště Jindřichův Hradec, Rodinný archiv Slavatů, Sign. IIC2a, Kart. 24, unpaginiert.



Abb. 2: Die Preßburger Pietà

auch des Exorzismus bediente. Er geriet damit innerhalb wie auch außerhalb des Ordens in die Kritik, aber die Meinungen über seine Tätigkeit blieben lange gespalten. Neue Dimensionen erhielt Gladichs Rettungsmission, als der Kaiserhof 1646 für ein halbes Jahr nach Preßburg übersiedelte. Gladich lernte mehrere Mitglieder der Hofgesellschaft kennen, darunter auch kaiserliche Minister, die bereit waren, Gladichs charismatischer Begabung Glauben zu schenken. Er erzählte ihnen von dramatischen Wundern bei den Erlösungen, und manche Hochadelige beiderlei Geschlechts ließen ihn daraufhin die Seelen ihrer Verwandten erlösen. Gladichs „Karriere“ als Charismatiker erreichte damit ihren Höhepunkt: Der unruhigsten Ordensleitung in Rom und der Provinzleitung in Wien gelang es erst Ende 1647, Gladich auf Dauer aus Preßburg zu entfernen. Er setzte allerdings seine Aktivitäten auch andernorts fort, bis er 1653 aus dem Orden entlassen wurde. Selbst danach gelang es ihm, einen einflussreichen Patron zu finden. Unter dem Schutz von Ferdinand Leopold Benno Graf Martinitz, einem jähzornigen Hochadeligen und Inhaber vieler Pfründen, betrieb Gladich als Landpfarrer die Arme-Seelen-Rettung und andere charismatische Tätigkeiten wie Wunderheilungen, Teufelsaustreibungen u.ä. in einem nordböhmischen Dorf weiter. Es dauerte weitere zehn Jahre, bis er vom Ortsbischof verhaftet, einer gerichtlichen Untersuchung unterzogen und in den Kerker geworfen wurde. Nach vier Jahren war er aber wieder in Freiheit, begab sich nochmals auf die alten thaumaturgischen Geleise und wurde schließlich aus dem Königreich Böhmen verbannt, worauf sich seine Spur verliert.

Anhand der überlieferten Quellen läßt sich beweisen, daß Gladich die angeblichen Wunder bei der Seelenrettung selbst arrangierte: Er legte während jeder Seelenmesse unbemerkt ein rundes, angeblich aus unbekannter Substanz verfertigtes „signum“ auf den Altar, das er dann als von der betreffenden Seele übergebenes Zeichen ausgab. Welche Ziele er mit diesem Verfahren verfolgte und welches Verständnis von Frömmigkeit er hatte, läßt sich (einstweilen) nicht eindeutig sagen.<sup>23</sup>

## Vergleich

Wenn man diese beiden Einzelfälle miteinander vergleicht, muß man sich zunächst der Tatsache bewußt sein, daß die Unterschiede zum Teil auf dem sehr ungleichmäßigen Überlieferungsstand basieren: Gladichs Tätigkeit ist hervorragend dokumentiert, obwohl die Quellen über zahlreiche Archive in Italien, Tschechien und Österreich (möglicherweise auch in Ungarn und der Slowakei) verstreut sind. Zu dem verfügbaren Material zählen eigene Schriften – vor allem Erlösungsberichte, ein paar Briefe, eine Prophezeiung – sowie Bewertungen seiner Tätigkeit aus sehr unterschiedlichen Blickwinkeln: Sie reichen von begeisterten über ratlose bis zu feindlich-kritischen Äußerungen. Aufgrund dieser Quellenbasis lassen sich Gladichs Tätigkeit wie auch die unterschiedlichen Reaktionen der Gesellschaft plastisch erfassen. Bei Pater Cyrillus liegt der Fall anders: Die wesentlichen Quellen zu seinem Wirken sind ordensinterne Texte legendistischer Art mit zum Teil hagiographischen Elementen. Sie stützen sich nicht nur auf die mündliche Tradition, sondern sind weitgehend von der schriftlichen Selbststilisierung des Charismatikers beeinflusst. Der Karmelit führte nämlich spätestens seit den fünfziger Jahren des 17. Jahrhunderts bis kurz vor seinem Tod eine Konventschronik und andere Aufzeichnungen, wodurch er die Gelegenheit hatte, das Gedächtnis des Ordenshauses schriftlich zu fixieren und damit maßgeblich zu formen.<sup>24</sup> Der Karmelit wird in diesen Texten nicht als Wundertäter und Erfinder der Wunderobjekte ins Zentrum der Aufmerksamkeit gerückt, sondern steht als bloßer Vermittler am Rande der Schilderung. Dadurch wird das Verhältnis zwischen dem Kult und seinem Initiator tendenziell umgedeutet. Der Erfolg des Kul-

<sup>23</sup> Eine detailliertere Schilderung mit weiteren Quellenangaben (es gibt kaum Literatur über Gladich) bei: MATA, Petr: Die Renaissance des Fegefeuers im barocken Böhmen. In: Menschen – Handlungen – Strukturen. Historisch-anthropologische Zugangsweisen in den Geschichtswissenschaften. Hg. v. Václav BŮŽEK und Dana ŠTEFANOVÁ. České Budějovice 2001, 139-160.

<sup>24</sup> Leider ist der erste, bis 1667-68 reichende Band der Konventschronik heute nicht mehr auffindbar, so daß sich die Strategien der Selbststilisierung von Cyrillus nicht direkt rekonstruieren lassen. Immerhin sind sie zum Teil anhand späteren Bearbeitungen zu erfassen. Es ist ebenfalls nicht klar, wann Cyrillus mit dem Schreiben der Chronik begann. Möglicherweise geschah dies erst im August 1654, als ihn das Definitorium Provinciale beauftragte, „ut habeat curam scribendi historiam fundationis et rerum notabilium Conventus Pragensis“ und „ut [er und der Prior, P.M.] copiam dictae historiae et reliquorum omnium [...] Viennam mittant“; Liber fundationis (wie Anm. 14), 307f. Die Aufzeichnungen aus den Jahren 1657-1673 (ein Auszug aus dem ersten Band) in der Chronik II (wie Anm. 14), 140-273, sind von seiner eigenen Hand geschrieben.

tes erscheint als spontanes Geschehen und der maßgebliche Beitrag des Paters zur Entstehung des Kultes reduziert sich auf den passiven Vollzug von übernatürlichen Aufträgen. Zugleich erfassen die Schriften vor allem solche Handlungen des Cyrillus, die direkten Bezug zur Statue hatten. Die Komplexität seines möglicherweise vielfältigeren charismatischen Wirkens wird damit beschnitten und muß durch eine Lektüre des Textes „gegen den Strich“ rekonstruiert werden.<sup>25</sup> Die partiell bleibende Rekonstruktion der Lebensgeschichten setzt also einem Vergleich zwischen den beiden Patres Grenzen.

Trotzdem sind manche Parallelen offensichtlich. Beide Geistliche waren in Ordenshäusern tätig, die erst in den 1620er Jahren entstanden waren – und zwar in einem städtischen Milieu mit stark ausgeprägter protestantischer Tradition.<sup>26</sup> Beide Konvente waren am Anfang Fremdkörper in ihrem städtischen Umfeld, und beide mußten sich als Träger eines aggressiven Rekatholisierungsprogramms in den ersten Jahrzehnten um ihre Etablierung bemühen und sich mit Existenzschwierigkeiten auseinandersetzen. Sowohl Gladich als auch Cyrillus machten sich um eine erfolgreiche Verwurzelung der Konvente verdient: Ihr Beitrag bestand in der Propagierung neuer Kultobjekte und der Anlockung einer bemittelten „Klientel“, was nicht nur den Kultobjekten, sondern durch diese auch dem Ordenshaus selbst zugute kam.

Die ekstatischen Eingebungen des Cyrillus wurden zunächst nicht akzeptiert und lösten Spannungen zwischen ihm und den Priestern des Konvents aus. Der Legende nach verursachten gerade das Mißtrauen gegenüber dem Jesuskind und die mangelnde Unterstützung des neuen Kultes durch die Konventsvorsteher deren spätere Mißerfolge. Cyrillus gelang es allerdings, seine Position zu festigen: Viele hohe Spenden stammten von seinen Beichtkindern und waren durch „seine“ Kultobjekte motiviert. Der Konvent gewann durch seine Vermittlung Unterstützer aus den prominentesten böhmischen Adelsfamilien wie den Kolowrat, Lobkowitz, Martinitz, Schlick, Talmberg und Wratislaw. Cyrillus assistierte bei den meisten Verhandlungen mit potentiellen Spendern und wagte es auch, falls die versprochene Spende ausblieb, an deren Zahlung zu erinnern.<sup>27</sup> Insgesamt brachten die charismatischen Aktivitäten von P. Cyrillus dem Konvent beträchtliche Summen und mächtige Protektoren. Die erfolgreiche Einwurzelung des Karmelitenkonvents war zu einem beträchtlichen Teil seiner Tätigkeit zu verdanken.

<sup>25</sup> So fanden das von Wundern begleitete Sterben Polyxenas von Lobkowitz 1642 und die anschließende Vision von P. Cyrillus keinen Eingang in die Texte und sind nur aufgrund eines zufälligerweise erhaltenen Sonderberichts des Karmeliten bekannt; MATA (wie Anm. 17).

<sup>26</sup> Dejiny Spoločnosti Ježišovej na Slovensku [Geschichte der Gesellschaft Jesu in der Slowakei]. Hg. v. Emil KRAPKA SJ und Vojtech MIKULA SJ, Cambridge/Ontario 1990, 105-110; KLEISNER (wie Anm. 13); KALISTA (wie Anm. 1), 95-99.

<sup>27</sup> Ein gutes Beispiel ist ein Schreiben vom 28. April 1650, in dem er sich an Christoph Ferdinand Graf Lobkowitz wendet und dringend die Zahlung der Ex-voten-Gelder sowie einer anderen bestehenden Schuld verlangt. Charakteristischerweise wurde der Brief von Cyrillus und nicht vom Prior unterzeichnet. Státní oblastní archiv Litoměřice, pracoviště Žitenice, Rodinný archiv Lobkoviců roudnických, Sign. A 126.

Für die Preßburger Jesuiten hatten die Erscheinungen der Seele von Hans Clement, die Gladich 1641/42 (mit)inszenierte, eine vergleichbare Bedeutung. Die Situation war allerdings komplizierter, da der Kult des Vesperbildes nicht innerhalb des Ordens, sondern in einer Interaktion der Patres, des Preßburger Domkapitels und des Erzbischofs von Gran entstand. Da die Seelsorge in der Preßburger Hauptkirche seit 1630 auf das Domkapitel und die Jesuiten verteilt war, schien eine Auseinandersetzung um die Zugehörigkeit des neuen Kultes vorprogrammiert. Der Forschungsstand erlaubt es leider nicht, diese Konkurrenz vollständig zu erfassen, und selbst die Stellung Gladichs in diesem Spannungsfeld ist noch nicht völlig geklärt. Gewiß ist allein, daß der Kult der schmerzhaften Muttergottes von Preßburg sich am Anfang nicht als ausgeprägt „jesuitisch“ formierte, sondern die Weltgeistlichen hier maßgeblich mitwirkten.

Der Gerichtsprozeß, in dem die Erscheinungen überprüft wurden, war vom Graner Erzbischof Emmerich Lósy befohlen und von den Kanonikern des Preßburger und Graner Domkapitels geführt worden. In den ersten Monaten des Jahres 1643 wurde unter dem Namen von Michael Kopcsányi, Propst des Preßburger Kapitels, und mit Einverständnis des neuen Erzbischofs Georg Lippay in vier Sprachen ein propagandistischer Bericht veröffentlicht, der Ereignis und anschließende Untersuchung auf 36 Seiten zusammenfaßt. Die Schrift, die als spektakuläre Werbung für die neue, in der Preßburger Martinskirche installierte Pietätdiente, verbreitete sich rasch über Mitteleuropa, löste lutherische wie auch calvinistische Polemiken aus und fixierte die Gründungslegende.<sup>28</sup> Die Jesuiten blieben nicht zurück: Sie hielten im Zusammenhang mit den Erscheinungen etliche Predigten in der Hauptkirche und gliederten die Erzählungen über die Erscheinungen wie auch einen Bericht über den von Gladich unternommenen Exorzismus vor dem Vesperbild in ihre *Litterae annuae* für 1642 und 1643 ein.<sup>29</sup> Sogar die jesuitische Provinzleitung in Wien scheint in die Preßburger Wunder involviert gewesen zu sein: Kurz vor der Veröffentlichung des Berichts wurde in Wien auf Empfehlung von P. Johannes Gans SJ, dem kaiserlichen Beichtvater, wegen der Preßburger Erscheinungen eine feierliche Prozession veranstaltet, an der sogar der Kaiser teilnahm.<sup>30</sup> Spätestens seit 1644 garieten Gladichs Aktivitäten im Orden in

<sup>28</sup> Die Genese des Berichts wurde noch nicht geklärt, möglicherweise war er ein Produkt der Zusammenarbeit verschiedener kirchlicher Instanzen. Ich gehe von der deutschen Fassung aus: Beschreibung einer Wunderlichen That, die sich zue Preßburg hat zuegetragen. Von einem Geist, welcher von dem 24. Tag an deß Monats Julii deß 1641. Jahrs, biß auff den 29. Tag Junii deß 1642. Jahrs, auß dem Fegfeuer einer Jungkfraw erschienen, mit Ihr geredt, hilff von Ihr begehrt, und letztlich erlöset worden [...]. Preßburg 1643.

<sup>29</sup> Österreichische Nationalbibliothek Wien, Handschriftensammlung (im folgenden ÖNB, HSS), Cod. 12.219, fol. 134b-135b, 180a-181b.

<sup>30</sup> „L'Imperatore fu martedì 13 ad una processione solenne con tutto il clero e con la corte dalla chiesa di San Agostino sino al Domo, la quale si suppone fosse instituita col consiglio del Padre Gans, confessore della Maestà Sua, per esser stata proposta da una giovina Ungara residente in Possonia, quale suppongono li Padri Giesuiti che la confessano haver molte Revelationi anche circa le cose publiche correnti.“ Anonyme Nachrichten aus Wien, 1643 Januar 17, Archivio di Stato di Firenze. Miscellanea Medicea, Kart. 254 (unpaginiert). Der Bericht über den Preßburger Geist erschien erst nach dem 6. Februar (Datierung der Widmung).

die Kritik, aber die Beteiligung des Ordens an der Propagierung des neuen Kults wuchs trotzdem beständig an. Im Juni 1646 erlaubte Erzbischof Lippay, der als Gladichs Gönner galt und ihn gegenüber den Widersachern im eigenen Orden schützte, die Errichtung eines neuen Altars für das Wunderbild in der Martinskirche; die Administration wurde dem Preßburger Jesuitenkolleg mit dem expliziten Zusatz anvertraut, das Domkapitel und der Pfarrer dürften sich dieser Anordnung nicht widersetzen. Einige Monate später wurde bei dem Altar auf Veranlassung des Erzbischofs eine Totenbruderschaft eingerichtet. Das hölzerne Vesperbild wurde damit zu einem zentralen Objekt der katholischen Pietas in Preßburg und sein Kult teilte Gladichs unrühmliches Schicksal nicht.<sup>31</sup>

Ferner lassen sich Ähnlichkeiten zwischen den sozialen Strategien von Gladich und Cyrillus beobachten. Beiden Geistlichen gelang es, einen beträchtlichen hochadeligen Gönnerkreis zu gewinnen und enge, dauerhafte und effektive Kontakte zu einflußreichen Personen aufzubauen. Dies festigte ihre Position innerhalb des Ordens, zum einen wegen des dadurch erworbenen symbolischen Kapitals, zum anderen wegen der Möglichkeit, die Rolle eines Vermittlers zwischen dem Jenseits und dem Diesseits einzunehmen. Die Position der beiden Charismatiker innerhalb des Ordenshauses war von zwei Seiten geschützt: durch die angestrebte übernatürliche Bestätigung ihrer Kompetenzen und durch deren tatsächlichen sozialen Erfolg in der Laiengesellschaft. Beide erhielten sogar symbolische Anerkennung durch die höchste säkulare Instanz: Cyrillus, als Ferdinand III. sich 1647 beim Besuch des Prager Karmelitenkonvents vor dem Jesuskind verbeugte, Gladich, als der Kaiser ihn 1646 heimlich traf und damit beauftragte, seine beiden Schwäger aus dem Fegefeuer zu erlösen.<sup>32</sup>

Aus diesen Gründen war es für einen Vorgesetzten nicht einfach, den Tätigkeitsbereich eines Charismatikers zu beschneiden und seine Aktivitäten wirksam

<sup>31</sup> GAIBL (wie Anm. 22), 144-150, 168-174; ŽÁRY, Juraj u.a.: Der Martinsdom in Bratislava. Bratislava 1990, 99, 114f.; JORDÁNSZKY, Alexius: Kurze Beschreibung der Gnadenbilder der seligsten Jungfrau Mutter Gottes Maria, welche in Königreiche Hungam, und der zu demselben gehörigen Theile und Ländern öffentlich verehrt werden. Preßburg 1836, 5-8. – Der Kult des Preßburger Vesperbildes, dessen Verbreitung, Relevanz und Entwicklungsdynamik müssen noch untersucht werden. Dazu bieten die *Litterae annuae*, in denen die wundertätige Wirkung der Pietä und ihre Anziehungskraft auf die Gläubigen alljährlich hervorgehoben wurde, eine ergiebige Quellenbasis. Meine Kenntnisse stützen sich auf die *Litterae annuae* 1646-1649: ÖNB, HSS, Cod. 12.219, fol. 415a-417a; CVP 12.218, fol. 50a-51b, 126b-130a, 224a-228b. – In den großen marianischen Atlanten der Barockzeit, in denen die Gnadenbilder aus Ungarn zahlenmäßig stark unterrepräsentiert sind, findet sich die Pietä nicht, wohl aber in deren ungarischen Varianten: TŰSKÉS, Gábor/KNAPP, Éva: Der ungarische Atlas Marianus. In: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde 1995, 35-56.

<sup>32</sup> Die Kontakte zum Kaiser wurden in beiden Fällen durch die Vermittlung von zwei (miteinander befreundeten) böhmischen Hochadeligen ermöglicht. Im ersten Fall durch Heinrich Liebsteynsky von Kolowrat, dem der in Regensburg von den Schweden bedrohte Kaiser 1641 ein Gelübde gegenüber dem Jesuskind auftrag: Liber Foundationis (wie Anm. 14), 48f., 55f., 72; im zweiten Fall durch Wilhelm Graf Slawata, in dessen Räumen das geheimgehaltene, zwei Stunden dauernde Treffen des Kaisers mit Gladich stattfand. Slawata beschrieb dies im zehnten Buch seines geschichtlichen Werks. Rodinný archiv Slavatů (wie Anm. 22), Buch 10 (moderne Abschrift), 128f.



zu kontrollieren. Der Kult des Prager Jesuskinds hatte in den ersten Jahrzehnten im Prager Konvent etliche Gegner. Einige der rasch wechselnden Prioren wollten nach ihrem Amtsantritt den Kult bremsen, erwirkten aber höchstens zeitweilige Beschränkungen.<sup>33</sup> Die Abberufung des kompromittierten Gladich aus Preßburg wurde erst nach dem Rückzug des Kaiserhofes aus der Stadt möglich und führte zu Protesten exponierter Würdenträger wie des Graner Erzbischofs Georg Lippay oder des böhmischen Obersthofkanzlers Wilhelm Slawata.<sup>34</sup> Die Durchsetzung beider Kultobjekte – der Preßburger Pietà und des Prager Jesuskinds – hing also nicht von einer planmäßigen Strategie des jeweiligen Ordens, sondern eher von der durch die beiden Charismatiker aktivierten Unterstützung prominenter Laien ab.

Sowohl Gladich als auch Cyrillus behaupteten, mit identifizierbaren Seelen von Verstorbenen in Verbindung getreten zu sein; beide pflegten Kontakte zu den Kräften aus dem Jenseits: beide griffen zu Exorzismen, welche die vermeintliche Wundertätigkeit ihrer Kultobjekte beweisen sollten. In der Tätigkeit der beiden Geistlichen finden sich also zum Teil dieselben Bausteine, wenn auch in unterschiedlicher Gewichtung. Zugleich existieren aber deutliche Unterschiede. Bei Cyrillus dominierten ekstatische Erlebnisse: Einmal wurde er „mit einem sonderbaren Liecht innerlich erleuchtet, mit besonderen Süßigkeiten des Gemüths übergossen, und in eine erwünschte Hertzens-Ruhe und Friedsamkeit gesetzt“; ein anderes Mal beim Küssen des Jesuskinds mit „süssen übernatürlichen Geruch und unaussprechlicher Freud erfüllt“; beim Beten hörte er „Trost-volle Wort“ und innere Stimmen, bekam „innerliche verweiße“, göttliche Eingebungen („inspiraciones divinae“), fiel in Visionen („visio“) und in „in eine gähe Ver-zückung“.<sup>35</sup>

Derartige mystische Elemente traten bei Gladich nicht auf. Vielmehr sollte er es mit nicht-ekstatischen Erscheinungen zu tun haben. Seine „Besucher“ aus dem Jenseits – fast ausschließlich Arme Seelen aus dem Fegefeuer und Engel – kamen gewöhnlich in der Nacht, ohne daß der Pater in eine Art Ekstase fiel. Diese men-

<sup>33</sup> Genannt seien P. Michael ab Angelis 1647 und P. Petrus Maria a S. Alexio 1652: Liber Foundationis (wie Anm. 14), 65, 228-231.

<sup>34</sup> Der General des Jesuitenordens befahl am 6. April 1647 dem österreichischen Provinzial Pater Georgius Turcovich: „P. Hieronymum Gladich simul ac per proceres licebit R.a V.a in toto alibi colloceat [...]“. Archivum Romanum Societatis Iesu (im folgenden ARSI), Prov. Austr., Sign. 5/II. – Schon 1644 war Lippay wegen Gladich mit den Jesuiten in Streit geraten; ebd., 1644 Januar 2 und Mai 21. Proteste Slawatas und Lippays erwähnt das Schreiben des ersten an seinen Sohn Adam Paul, 1647 November 23 (Wien). Rodinný archiv Slavatů (wie Anm. 22), Kart. 24.

<sup>35</sup> „[S]uperventit Dei Clementia ponendo illum Religiosum in quendam ineffabilem animi dulcedinem et mentis tranquillitatem in qua mox summa lux orta est ei“; „talis suaviatatis fragrantia, et gaudio repletus fuerit“; „mirabilem et stupendam ab intus responsionem percipit“; „interius sentiret vocem“; „interius audit vocem“; „in mentis excessum venerit“. Häufig schien ihm, als ob die Statue zu ihm redete („praefato Religioso derepente in mentem venerit ac si vocem hanc expresse ex ore sui Dulcissimi Jesu prodeuntem audiret“). – Weniger ekstatische Ereignisse sind ebenfalls überliefert: So glaubte Cyrillus, Maria in Gestalt einer adeligen Spenderin in der Kirche begegnet zu sein. Die lateinischen Zitate aus: Liber Foundationis (wie Anm. 14), 32, 36-38, 64; Chronik II (wie Anm. 14), 36; die deutschen Zitate aus: EMERICUS (wie Anm. 14), 14, 25, 33, 34, 36, 86f., 117, und MAŘA (wie Anm. 15), 396f., 404f.

schenähnlichen Erscheinungen, die zu hören, zu sehen und auch zu „begreifen“ waren, überbrachten ihm Botschaften: Sie informierten ihn über den Verlauf der betriebenen Rettung, baten ihn um Mithilfe und enthüllten ihm verborgene Tatsachen. So wurde Gladich z.B. 1667 eine umfangreiche Prophezeiung nicht etwa durch eine Vision, sondern durch zwei Engel offenbart.<sup>36</sup>

Der Tätigkeitsschwerpunkt von Cyrillus scheint das Erfinden und die Propagierung von Wunder- und Kultobjekten gewesen zu sein: das Prager Jesuskind, die Marienbilder, das karmelitische Skapulier. Alle anderen charismatischen Erlebnisse, wie Ver-zückungen und Visionen, wurden diesem primären Ziel untergeordnet, durch dieses motiviert oder mit diesem in Zusammenhang gebracht, wie z.B. eine Teufelsaustreibung 1664, die vor dem Prager Jesuskind erfolgte. Deswegen hatte Cyrillus auch bessere Überlebenschancen im Orden als Gladich, der allzu sehr auf seine eigene Begabung setzte. Gladichs Schwerpunkt war die Erlösung von Seelen aus dem Fegefeuer durch das Lesen von Seelenmessen und andere fromme Werke. Derartige Rettungsaktionen lassen sich während seiner gesamten „Karriere“ beobachten, obwohl sie später durch weitere Wundertätigkeiten ergänzt wurden.<sup>37</sup> Es lassen sich also wichtige Unterschiede zwischen beiden Ordensleuten im Hinblick auf die Schwerpunkte und Formen ihrer charismatischen Tätigkeit feststellen.

Völlig verschieden gestalteten sich auch Lebensabend und Nachleben der beiden Patres. Gladich wurde spätestens seit seiner Entlassung aus dem Orden überwiegend für einen gefährlichen Scharlatan gehalten, Cyrillus scheint dagegen mit seinem guten Ruf gestorben zu sein. So erinnert ein ordensinternes Elogium an die „große Anerkennung seiner Heiligkeit, selbst unter den Laien“ und an die außergewöhnliche Andacht gegenüber seinem ausgestellten Körper.<sup>38</sup> Es lassen sich sogar Ansätze eines Personenkults beobachten. Cyrillus ist auf einigen der 1736 hergestellten und im Kreuzgang des Prager Konvents aufgehängten dreißig Bildern zu sehen, die Geschichte und Wunder des Prager Jesuskinds veranschaulichen.<sup>39</sup> Die Prager Karmeliten scheinen an einer Verehrung ihres

<sup>36</sup> Er behauptete, die Engel hätten ihn während seiner Inhaftierung besucht. Eine Abschrift der Prophezeiung befindet sich auf elf Blättern: Národní archiv (Praha), Archiv pražského arcibiskupství, Sign. C 85, Kart. 843, unpaginiert.

<sup>37</sup> Im Urteil des Bischofs von Leitmeritz gegen Gladich vom 17. November 1663 wird seine Tätigkeit folgendermaßen zusammengefaßt: „Hieronymus Gladich [...] affirmans, habere se potestatem liberandi animas ex Purgatorio, et diversas actualiter liberasse; item revelari sibi statum animarum post mortem, mediantibus quibusdam signis palpabilibus, diversi coloris, quae sacrificium missae faciens, supra corporale reperire soleret. Item benedici sibi a quodam familiari angelo oleum olivarum cuius virtute diversas valeret infirmitates curare, et actualiter curasset, et se ab eodem angelo diversas revelationes habere. Item habere se gratiam expellendi de corporibus obsessorum, daemones, eosque actualiter expulisse, et quaedam alia [...]“. Biskupská konsistoř Litoměřice (wie Anm. 19), Buch der Offizialentscheidungen 1657-1681, 1712-1724 (ohne Signatur), fol. 16a-17a.

<sup>38</sup> „[...] magnam insuper etiam apud saeculares Sanctitatis suae aestimationem, nam corpus eius in ecclesia expositum, tot tantisque corollis, tempore licet hyemali, pia affluens populi devotio exornavit, ut vix habitus videri posset“, Elogium (wie Anm. 18), fol. 13b.

<sup>39</sup> KLEISNER (wie Anm. 13), 146f. Einige Abbildungen in: Pražské Jezulátko 1940 (wie Anm. 14).

Ordensbruders interessiert gewesen zu sein, aber hierfür fehlen ausreichende Beweise. 1696 wurden die Gräber von Cyrillus und Simon a S. Paulo geöffnet, da man hoffte, die Heiligkeit der beiden Ordensbrüder durch die wunderbare Erhaltung ihrer Körper nachweisen zu können. Die vermoderten Körperüberreste wiesen allerdings keine ungewöhnlichen Zeichen auf.<sup>40</sup> Der hauptsächlich von Cyrillus initiierte Kult des Prager Jesuskinds erwies sich als stärker und dauerhafter als der persönliche Ruf des Karmeliten.

## Leitbilder

Beide Fälle lassen sich wegen ihres Widerhalls in der (re-)katholisierten Gesellschaft der Habsburgermonarchie des 17. Jahrhundert nicht als marginal abtun. Die Feststellung, daß sie dem Bereich des „außergewöhnlichen Normalen“ angehören, sollte allerdings noch weiter vertieft werden. Um die Bedeutung der beiden Lebensgeschichten näher einschätzen zu können, sollten wir uns zwei weitere Fragen stellen, nämlich (a) ob und inwiefern es in beiden Orden Vorbilder für die charismatische Tätigkeit von Cyrillus und Gladich gab und (b) inwiefern diese Tätigkeit ordensdistinkt war und spezifische Frömmigkeitsformen der Jesuiten oder der unbeschuhten Karmeliten widerspiegelte.

Ein Einblick in das hagiographische Schrifttum der Jesuiten und Karmeliten – mehr kann beim gegenwärtigen Forschungsstand nicht geleistet werden – führt zum Schluß, daß es in beiden Fällen nicht an Vor- und Leitbildern mangelte. Die Frömmigkeitsformen beider Orden waren von Anfang an tiefgreifend durch die exaltierte spanische Spiritualität des 16. Jahrhunderts geprägt, was sich an den Lebensgeschichten von Ignatius von Loyola (1491-1556), Franz Xaver (1506-1552), Theresa von Ávila (1515-1582) und Johann vom Kreuz (1542-1591), die alle Charismatiker ersten Ranges waren, besonders gut beobachten läßt. Zwar war die Aktivität dieser Ordensleute in theologischer und intellektueller Hinsicht viel komplexer als die konkretisierte Tätigkeit von Cyrillus und besonders Gladich und macht einen unmittelbaren Vergleich daher schwierig, aber man findet in je unterschiedlicher Gewichtung durchaus ähnliche Elemente, etwa Erscheinungen Armer Seelen, Visionen, Extasen, Teufelsbegegnungen, Prophezeiungen sowie Exorzismen, die alle als Vorbild dienen konnten.<sup>41</sup> Zu gewissen Teilen wirkte diese charismatische Begabung legitimierend: Alle vier Heiligen hatten bekanntlich vor ihrer Anerkennung Schwierigkeiten mit den kirchlichen Autoritäten und der Inquisition. Die Tatsache, daß sie alle in ihren Schriften, Briefen und anderen Äußerungen vor der leichtsinnigen Imitation ihrer charismatischen Heldentaten warnen oder daß sie sogar der einfachen Kontaktaufnahme mit dem Jenseits kritisch gegenüberstanden und ihre Nachfolger statt dessen zu geduldiger innerer Selbstdisziplinierung im Zeichen der Askese, der Demut und des Gehorsams auf-

<sup>40</sup> Chronik III (wie Anm. 14), 217.

<sup>41</sup> Dazu z.B. die Visionen und Erscheinungen, die Theresa von Ávila in ihrer Autobiographie (Vida: Kap. 28) und im Buch der Klosterstiftungen (Libro de las Fundaciones; Kap. 10) schildert.

forderten, ist hier nicht so bedeutsam. Wichtiger war die Legende, die sich um die Ordensheiligen formierte und durch hagiographische Schriften zementiert wurde. Und die Legendentradition sowohl der jesuitischen Dioskuren als auch des karmelitischen Heiligenpaares ist voll von Ereignissen ähnlicher Art, wie sie sich bei Gladich und Cyrillus beobachten lassen; sie erkennt diesen sogar eine prominente Position neben anderen Tugenden zu.

Bereits in Loyolas erster Biographie von Pedro de Ribadeneira SJ (1572/1587) treffen wir den späteren Heiligen, wie er mit spukenden Dämonen kämpft, Teufel aus Besessenen austreibt, Kranke heilt, Visionen erlebt, Geheimnisse enthüllt und Zukünftiges vorhersagt.<sup>42</sup> Die bekannte Biographie, die Orazio Torsellini SJ 1596 in Antwerpen publizierte, schildert beredsam die prophetische und heilende Begabung sowie die erfolgreichen Exorzismen des Franz Xaver.<sup>43</sup> Der Jesuit Ribera, der erste Biograph der hl. Theresa, beginnt deren Vita mit einer umfangreichen Erörterung der Frage, welche Erscheinungen (*revelationes*) als echt angesehen werden dürfen, um dann – gestützt auf die Schriften der Heiligen – ihre Visionen, Ekstasen, Teufels- und Arme-Seelen-Erscheinungen, Prophezeiungen usw. über Hunderte von Seiten zu schildern.<sup>44</sup> Die charismatischen Wundertaten der jesuitischen und karmelitischen Heiligen wurden im 17. Jahrhundert auch visuell dargestellt. Exemplarisch seien hier die bekannten Altargemälde von Rubens in den repräsentativen Kirchen der Jesuiten und der Karmelitinnen in Antwerpen erwähnt, die als häufig nachgeahmte Vorbilder dienten: In dem um 1615 entstandenen Altarbild des seliggesprochenen Ignatius dominiert ein Exorzismus, die hl. Theresa von Ávila wurde dagegen nach einem kurzen Passus ihres „Buch der Klosterstiftungen“ als Fürbitterin für die Armen Seelen dargestellt (um 1630).<sup>45</sup> Wenn Exorzismus und Arme-Seelen-Fürsorge eine so prominente Stelle einnehmen konnten, dann überrascht es nicht weiter, daß sie in Bilderzyklen aus dem Leben der Heiligen regelmäßig vertreten sind, so etwa in den je 34 Szenen aus dem Leben der hll. Ignatius und Franz Xaver im Prager Clementinum, die in

<sup>42</sup> RIBADENEIRA, Pedro de: Vita Ignatii Loiolae, Societatis Iesu fundatoris. Neapoli 1572. Eine überarbeitete Ausgabe vom demselben Autor erschien in Antwerpen 1587 und wurde sowohl in weiteren Auflagen als auch in zahlreichen Übersetzungen verbreitet. Ich habe mit einer tschechischen Version von 1617 gearbeitet.

<sup>43</sup> Ich habe die erste deutsche Übersetzung verwendet: TURSELLINUS, Horatius SJ: Vom Tugendreichen Leben und grossen Wunderthaten B. Francisci Xaverii der Societät Iesu, so den Christlichen Glauben in India sehr erweitert, und in Iapon anfänglich eingeführt. München 1615, 124f., 162, 168-170, 427-435, Stichwort „Propheceyen oder Weissagungen Xaverii“ im Register und passim. – [CASTULUS, Georgius:] Vita Sancti Francisci Xaverii e Societate Iesu, Indiarum Apostoli ac Thaumaturgi, Compendio descripta: Prius Mediolani Italicè, tum Graecij Latinè in lucem edita: Nunc denuo honori ejusdem Divi, Auspicij & munificentia Sancto Addictorum plurimum aucta & recusa, Pragae 1667, 3. Kapitel: „Sanctus Xaverius Propheta“; 8. Kapitel: „Sanctus Xaverius aegrorum medicus & mortuorum suscitator“.

<sup>44</sup> RIBERA, Franciscus SJ: Vita B. Matris Teresae de Iesu Carmelitarum Excalceatorum et Excalceatarum Fundatricis, in quinque libros distincta. Coloniae 1620.

<sup>45</sup> SMITH, Graham: Rubens' Altargemälde des hl. Ignatius von Loyola und des hl. Franx Xaver für die Jesuitenkirche in Antwerpen. In: Jahrbuch der kunsthistorischen Sammlungen in Wien 65 (1969), 39-60; GÖTTLER (wie Anm. 9), 179-252.

den siebziger Jahren des 17. Jahrhunderts entstanden sind.<sup>46</sup> Bei der Feier der Seligsprechung des Johannes vom Kreuz wurde 1676 die Kirche des Prager Karmelitenkonvents mit 24 großen Bildern geschmückt, die Szenen aus dem Leben des Mystikers darstellten. Zwei Gemälde waren der Teufelsaustreibung gewidmet, drei hielten seine Kämpfe mit Dämonen fest, ein Bild veranschaulichte seine Verzückerung und ein weiteres eine Wunderheilung.<sup>47</sup>

Bei den Heiligen und den Kandidaten für eine Heiligsprechung ist die charismatische Wundertätigkeit verständlich; sie wurde durch die Verherrlichung und die Hagiographie rasch verbreitet und allgemein akzeptiert. Gab es aber unter Karmeliten und Jesuiten weniger prominente Vorbilder, die Cyrillus und Glädich näher standen? Im ersten Fall muß man den Blick auf den bekannten P. Domenico a Jesu Maria OCD (1559-1630) lenken, einen durch seine Beteiligung an der Schlacht am Weißen Berg 1620 bekanntgewordenen Spanier, der die Ausbreitung der unbeschuhten Karmeliten in die Habsburgermonarchie und nach Bayern in den zwanziger Jahren des 17. Jahrhunderts vorantrieb und dessen Taten besonders vorbildhaft wirken mußten. Schon seine frühen Lebensbeschreibungen schildern in bunten Farben die spanischen Anfänge in den achtziger und neunziger Jahren des 16. Jahrhunderts, für die das Milieu der ekstatischen Mystik, der *beatas* und wiederholte, bedrohliche Untersuchungen durch die Inquisition kennzeichnend waren. Es fehlte nicht an Exorzismen, Visionen, Revelationen, Krankenheilungen, Prophezeiungen (so soll er den Untergang der spanischen Armada 1588 vorhergesagt haben) und selbst nicht an Versuchen, die mystischen Gaben des Franziskaner-ekstatikers Nicolás Factor (1520-1583) auf die eigene Person zu übertragen. Wie andere Ekstatiker bewegte sich auch P. Domenico lange an der Scheidelinie zwischen einem Verehrten und einem Geächteten: Das persönliche Treffen des Karmeliten mit Philipp II. 1586 auf der einen und die schriftlichen Kontakte zu der 1588 als Simulantin entlarvten Schwester María de la Visitación aus Lissabon auf der anderen Seite dokumentieren dies anschaulich.<sup>48</sup> Das charismatische Porträt des Karmeliten wurde später durch die Tradition festgeschrieben: So wird gleich im Titel der ersten umfangreicheren Lebensbeschreibung von P. Domenico, die der in Prag tätige Juan Caramuel y Lobkowitz (1606-1682) 1655 veröffentlichte, die Absicht formuliert, dessen „Tugenden, Taten, Prophezeiungen, Ekstasen und Revelationen“ darzustellen.<sup>49</sup>

<sup>46</sup> NEVIMOVA, Petra: Cyklus nástěnných maleb na chodbách pražského Klementina [Der Wandgemäldezyklus in den Gängen des Prager Clementinums]. In: Pocta Josefu Kollmannovi. Sborník k životnímu jubileu. Hg. v. Alena PAZDEROVA. Praha 2002, 214-227.

<sup>47</sup> „Daemon eum terrere conatus sub forma draconis“ (2.); „Ex colloquio S. M. Theresiae rapitur in extasin“ (11.); „Percutitur a daemonibus“ (12.); „Daemones aspectu fugat ex Ecclesia“ (13.); „Sputo fratris, in via comitis, sanat pedem“ (14.); „Obsessos a daemone liberat“ (15.); „Moniali obsessa multa daemonum millia ejicit“ (17.). Chronik III (wie Anm. 14), 10-14. Das letzte Bild veranschaulichte den bekannten Exorzismus, in dem Johannes 1574 in Ávila aus der Nonne Maria de Olivares Tausende Dämonen austreibt.

<sup>48</sup> GIORDANO (wie Anm. 12), 45-93, 196f.

<sup>49</sup> CARAMUEL Y LOBKOWITZ, Juan: Dominicus: hoc est venerabilis P. Dominici a Jesu Maria, Parthenii Ordinis Carmelit. Excalceat. Generalis, Virtutes, Labores, Prodigia, Ecstases, et Revela-

Das jesuitische Ordensvolk stand in der charismatischen Wundertätigkeit nicht hinter den Karmeliten zurück. Hier sei nur auf die beiden großen Kollektivbiographien von verdienten Jesuiten des 16. und 17. Jahrhunderts verwiesen, die der böhmische Jesuit Mathias Tanner (1630-1692) aufgrund von gedruckten wie auch handschriftlichen Überlieferungen verfaßt hatte.<sup>50</sup> Besonders das zweite, den in Europa tätigen Patres gewidmete Werk konzentriert sich auf weniger bekannte Persönlichkeiten, deren Lebensbeschreibungen auch Wundertaten aller Art enthalten. Diese werden auch in den jeder Lebensskizze beigefügten Abbildungen dokumentiert, die von Johann Georg Heinsch stammen und die Vertrautheit der einzelnen Jesuiten mit Exorzismen, Dämonenkämpfen, Arme-Seelen-Rettungen und anderen Jenseitsthemen demonstrieren.<sup>51</sup>

So erfährt man beispielsweise über den belgischen P. Cornelius Vishaveus (Wischaven; 1509-1559), daß in Messina „nächtlicher Weil, oft jammerliches Seufftzen und Klagen von im Fegfeuer enthaltenen Seelen gehöret [wurde], welche bey Cornelio um gewisse Hülfleistung, und Meßopffer anstunden: Nachdem er aber ihrem begehren ein gnügen gethan, nahm selbiges nächtliches Jammern ein Ende“.<sup>52</sup> Ähnlich P. Paulus Hoffaeus (1524-1608), der sich um den Aufbau der Ordensinfrastruktur in den deutschsprachigen Ländern maßgeblich verdient machte, oder der in Böhmen als Missionar tätige P. Fridericus Hunecken (1569-1648) – und mit ihnen steigen wir in der intellektuellen Hierarchie der Jesuiten noch eine Stufe herab: Beide wurden angeblich in der Nacht von an die Tür klopfenden Armen Seelen besucht, die sie um effektive Hilfeleistung baten.<sup>53</sup> Ebenso beredsam referiert Tanners Band über Teufelsaustreibungen und -begegnungen, und zwar sowohl im Zusammenhang mit bekannten Jesuiten (z.B. P. Vishaveus, P. Paschasius Broet, P. Petrus Canisius)<sup>54</sup> als auch mit eher mittelmäßigen

tiones. Viena 1655. – CHALINE, Olivier: La bataille de la Montagne blanche (8 novembre 1620). Un mystique chez les guerriers. Paris 1999, 481-497.

<sup>50</sup> TANNER, Mathias: Societas Jesu usque ad sanguinis et vitae profusionem in Europa [...] militans, seu vita et mors eorum, qui ex Societate in causa fidei et virtutis violenta morte sublatis sunt. Pragae 1675, ist ein ambitioniertes jesuitisches Martyrologium. – DERS.: Societas Jesu Apostolorum Imitatrix in procuranda salute animarum per apostolicas missiones. Pragae 1694, war als erster Teil eines großen Kompendiums gedacht, von dem allerdings keine weiteren Bände erschienen.

<sup>51</sup> ŠRONĚK, Michal: Exotics in the Drawings of Johann Georg Heinsch. In: Bulletin of the National Gallery in Prague 1 (1991), 51-59.

<sup>52</sup> Im folgenden zitiere ich die ebenfalls reichhaltig bebilderte deutsche Übersetzung des Werkes, die P. Bartholomäus Christelius SJ (1624-1701) vornahm: TANNER, Mathias: Die Gesellschaft JESU der Aposteln Nachfolgerin [...] Erster Theil. Der in Europa arbeitenden Gesellschaft JESU. Prag 1701; hier 82.

<sup>53</sup> Hoffaeus „trüge zu Seelen in Fegfeuer eine ungemeyne Wolneigung; weswegen deren abgeleiteten Geister bey seiner Thüre oft um Hülf anklopfeten“, ebd., 427; „Für die Fegflammen leidende Seelen betete er [Hunecken, P.M.] mit embsiger Andacht, welche, wie der gemeine Wahngieng, ihn zum öfftern nächtlicher Weil um Hülf ersuchten [...]“, ebd., 836.

<sup>54</sup> Ebd., 82, 86, 327 und fortlaufende Erwähnungen. Eine ergiebige Lektüre zu Erscheinungen, Teufelsaustreibungen und allerlei Dämonenkämpfen in den böhmischen und österreichischen Ländern in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts sind die Litterae annuae, erschlossen durch: HEISS, Gernot: Konfessionelle Propaganda und kirchliche Magie. Berichte der Jesuiten über den Teufel aus der Zeit der Gegenreformation in den mitteleuropäischen Ländern der Habsburger.

Ordensmännern. Über den in Böhmen tätigen P. Daniel Stigelius (1573-1649) wurde sogar tradiert, daß er aus einer Nonne einen Teufel austrieb, der ihm dann in Gestalt einer riesigen Spinne häufig erschienen sein soll.<sup>55</sup> Ähnliche Beispiele ließen sich beliebig vermehren.

Die Parallelen zwischen diesen respektablen, zu Vorbildern stilisierten Männern der Societas Jesu und dem unglücklichen Charismatiker aus Preßburg sind offensichtlich. Wenn Gladich aus Besessenen Dämonen austrieb, tat er eigentlich nur, was in den Viten und Elogia renommierter Jesuiten die Regel war. Auch die von ihm in Anspruch genommene Begabung der *discretio spirituum* war in den Reihen der Jesuiten nicht unüblich. Martinus Stredonius SJ (1587-1648) galt in der böhmischen Jesuitenprovinz als anerkannte Autorität für die Unterscheidung zwischen guten und bösen Geistern. Für sein Urteil über den berühmten, im Riesengebirge umgehenden Rübezahl verdiente er sich den Respekt des böhmischen Historikers, Genealogen, Hagiographen und Topographen Bohuslaus Balbinus SJ (1621-1688). Gladich aber, der sich um ein Urteil über die sogenannte Weiße Frau von Neuhaus, eine in Böhmen nicht weniger bekannte Geisterscheinung, bemühte und sie zu einer Armen Seele aus dem Fegefeuer erklärte, wird von Balbinus verdammt.<sup>56</sup> Sogar wenn P. Gladich 1667, lange Zeit nach seiner Entlassung aus dem Orden, einen Türkeneinfall in die Habsburgermonarchie und die Belagerung Wiens prophezeite,<sup>57</sup> verließ er keinesfalls die Ebene der charismatischen Aktivitäten der Jesuiten. Zwar wurden die Prophezeiungen, mittlerweile eine Domäne der protestantischen Konfessionen, in der katholischen Kirche nach dem Tridentinum weitgehend marginalisiert, doch gab es genug anerkannte katholische Vorbilder, auf die sich P. Gladich stützen konnte. Zu diesen zählten nicht nur Ignatius von Loyola und Franz Xaver, sondern auch der gerade erwähnte und zu Lebzeiten wie posthum geschätzte Stredonius hatte eine bekannte Prophezeiung über Kaiser Leopold I. und das Haus Österreich geäußert, die sich nach seinem Tod in ganz Europa verbreitete und unter den Kaisertreuen positiven Widerhall fand.<sup>58</sup>

In: Römische historische Mitteilungen 32-33 (1990/91), 103-152. – SIGNOROTTO, Gianvittorio: Gesuiti, carismatici e beate nella Milano del primo Seicento. In: Finzione e santità (wie Anm. 2), 177-201, argumentiert, daß die Jesuiten im 17. Jahrhundert der mystischen Spiritualität (noch) nicht prinzipiell ablehnend gegenüberstanden, wobei er sich auf Argumente aus dem Bereich der geistlichen Führung von auffälligen Frauen stützt.

<sup>55</sup> Eine graphische Darstellung beider Szenen für den Band wurde schon vorbereitet, doch blieb die Lebensbeschreibung – wahrscheinlich wegen des allzu heiklen Inhalts dieser Wunder – aus. In der Beschriftung im unteren Teil des Blattes wird das Ereignis so zusammengefaßt: „Ubi & Sanctimonialium a visibili Daemone liberavit, in specie grandis aranei deinceps saepius Patri apparente.“ ŠRONEK (wie Anm. 51). – BALBINUS, Bohuslaus: Miscellanea Historica Regni Bohemiae. Bd. I 4. Pragae 1682, 118, erinnert an eine „de expulsiōne Daemonis Magdeburgi manu R. P. Danielis Stigelii scripta narratio“.

<sup>56</sup> Zu Stredonius: Ebd., Bd. I 1. Pragae 1679, 14f.; zu Gladich (ohne dessen Namen zu erwähnen): Ebd., Bd. I 3. Pragae 1681, 185: „[...] infirma, & improbabilis cujusdam Sacerdotis (qui plures visis suis deceperat) autoritate [...]“ Über die Rettung Armer Seelen aus dem Fegefeuer durch Stredonius und deren Erscheinung: Ebd., Bd. I 4, 119.

<sup>57</sup> Dazu Anm. 36.

<sup>58</sup> LOSERTH, Johannes: Prophezeiungen des Jesuitenpaters Martin Stredonius aus Brünn über die Ereignisse in der Regierungszeit Kaiser Leopolds I. In: Zeitschrift des Deutschen Vereins für

Die auf den ersten Blick zweifelhaft erscheinende Aktivität der beiden Patres konnte sich also im Kern auf durchaus respektable Ordensvorbilder stützen. Die Kluft zwischen der respektierten charismatischen Wundertätigkeit der Ordensheiligen auf der einen Seite und Gladich und Cyrillus auf der anderen erscheint weniger tief, als man vielleicht erwarten würde. Man beobachtet dieselbe Elemente, allerdings unterschiedlich kombiniert, naiver verstanden und den konkreten lokalen Verhältnissen angepaßt. So erinnert Gladichs Umgang mit den Armen Seelen, der sich teilweise auf die konventionelle Vorstellungswelt und geläufige Praktiken der Jesuiten stützte (der Vorgang: nächtliche Erscheinung der Armen Seele – Seelenmessen – Erlösung der Seele aus dem Fegefeuer) und teilweise nonkonforme Elemente ins Spiel brachte (die durch Maria vermittelte persönliche Begabung zum Empfang der Arme-Seelen-Erscheinungen), an den berühmten „bricolage“-Begriff von Lévi-Strauss.<sup>59</sup> Man kann davon ausgehen, daß beide Patres mit Lobreden, Lobschriften und allerlei hagiographischen Erzählungen über Leben und Taten verdienter Jesuiten und Karmeliten vertraut waren und dadurch nicht nur für Disziplin und Gehorsam, sondern auch für mystische Einbildungen und ins Jenseits gerichtete Kommunikation sensibilisiert wurden. Obwohl die Nachahmung von als tugendhaft anerkannten Verhaltensmodellen in der Praxis in beiden Fällen nur in Form „absinkender“ konfessioneller Inhalte zum Ausdruck kam, mußte sie hundert Jahre nach dem Tridentinum nicht notwendig als unorthodox oder gar subversiv angesehen werden.

Das führt uns schließlich zu der zweiten Frage nach den ordensdistinkten Aspekten in der Tätigkeit beider Geistlicher – einer Frage, die sich nur ansatzweise beantworten läßt, denn ihr charismatisches Verhalten bezog sich weniger auf eindeutig definierbare ordensspezifische Symbole (etwa Heiligenkulte) bzw. Praktiken, sondern hatte vielmehr mit allgemeinkonfessionellen Inhalten zu tun (z.B. mit Fegefeuer glauben oder Exorzismus). Ordensdistinkte charismatische

Geschichte Mährens und Schlesiens 19 (1915), 113-114. – Die Entstehung der Legende über Stredonius ist dank der überlieferten Akten und Zeugnisse, die der an einer umfangreichen Biographie arbeitende Johannes Dilatus SJ (1628-1689) sammelte, gut dokumentiert: Národní archiv Praha, Exjesuitica, Sign. JS IIIo-443, Kart. 172. – SVATOŠ, Martin: Die Elogia des Martinus Stredonius SJ und seine Vita von Wenceslaus Schwertfer SJ. In: Die oberschlesische Literaturlandschaft im 17. Jahrhundert. Hg. v. Gerhard KOSELLEK, Bielefeld 2001, 157-169. – Während einer Umfrage, die Dilatus unternahm, zeigte sich, daß die Entstehung der mittlerweile allgemein Stredonius zugeschriebenen Prophezeiung unklar ist und die schriftliche Fassung von einer Adelligen stammt, der Stredonius sie kurz vor seinem Tod mitgeteilt haben soll. – Eine umfangreiche hagiographische Biographie von Stredonius: TENORA, Jan: Život sluhý Božího P. Martina Štředy z Tovaryšstva Ježíšova [Das Leben des Gottesdieners P. Martin Štředa aus der Gesellschaft Jesu]. Brno 1898, zur Prophezeiung 604-610. – Die Bedeutung, die der Prophezeiung von Stredonius zuerkannt wurde, ist am ikonographischen Programm der Deckenfresken abzulesen, die im Hauptschiff des Mausoleums Ferdinands II. in Graz um 1688/89 im Auftrag Leopolds I. entstanden und die osmanische Belagerung Wiens 1683, umgeben von zehn Emblemata, darstellen. Eine zentral situierte Inschrift auf der westlichen Wand, in der die gesamte Komposition zusammengefasst wird, lautet: „QVAE FORE PRAEDIXIT FIDO STREDONIVS/ORE PICTA LEOPOLDI CAESARIS ACTA VIDES.“

<sup>59</sup> SABEAN, David Warren: A prophet in the Thirty Years' War: Penance as a social metaphor. In: Power in the Blood. Popular Culture and Village Discourse in Early Modern Germany. Hg. v. DEMS., Cambridge 1984, 61-93, hier 90f.

Frömmigkeitsformen lassen sich sowieso nur schwer definieren und müssen aus dem Verhalten der berühmten und als vorbildhaft geltenden Ordensleute abgeleitet werden. Der Unterschied zwischen der ekstatisch-mystischen Charismatik einer Theresa von Ávila und eines Johannes vom Kreuz einerseits und der nicht-ekstatischen Wundertätigkeit von Ignatius von Loyola und Franz Xaver andererseits scheint durch die beiden geschilderten Einzelfälle bestätigt zu werden. Die Verzückungen und „inneren Stimmen“ des Cyrillus gehen auf die genannten Karmeliten zurück; in den Schriften beider Heiliger sind solche Erlebnisse ausführlich angesprochen<sup>60</sup> und man darf vermuten, daß Cyrillus mit diesen zumindest oberflächlich vertraut war.<sup>61</sup> Im seinem Fall sind auch weitere eindeutig klassifizierbare ordensspezifische Elemente belegt, etwa sein Umgang mit dem Skapulier und die Marienerscheinungen.<sup>62</sup> Die Verehrung des Jesuskinds war für die Karmelittinnen und die reformierten Karmeliten seit der Gründungszeit schlechthin typisch: Man denke an die zahlreichen Statuetten, mit denen die hl. Theresa ihre spanischen Klosterstiftungen ausstattete.<sup>63</sup>

Im Falle von Gladich vermißt man selbst für seine Ordenszeit eine eindeutig den Jesuiten zuzuordnende Frömmigkeitssymbolik. Sogar im Verlauf seiner Tätigkeit in Preßburg, als seine „Karriere“ den Höhepunkt erreichte, scheint er sich nicht oder nicht in erster Linie auf die Ordensheiligen berufen zu haben. Statt Ignatius-Bilder in die Häuser der Preßburger Bürger zu tragen, um eine Beruhigung der „lemures nocturni“ zu erwirken (eine typisch jesuitische Tätigkeit<sup>64</sup>), stilisierte er sich zum begabten Thaumaturgen, der seine Wundertätigkeit direkt von Kräften aus dem Jenseits (Maria, Engel, Arme Seelen) ableitete. Statt für den Kult der Jesuitenheiligen zu werben, propagierte er die universalkatholische Marienfrömmigkeit und den Fegefeuer glauben. In der Sache des Geistes von Hans Clement suchte bzw. fand er Unterstützung eher bei Laien und Weltklerus als bei seinen eigenen Ordensbrüdern, obwohl diese den Kult der Pietà für sich zu nutzen wußten. Dies muß nicht bedeuten, daß es bei Gladich überhaupt keine Referenzen an die Ordensfrömmigkeit gab.<sup>65</sup> In den Quellen, die sein Wirken widerspiegeln,

<sup>60</sup> Besonders in Theresias Seelenburg (Castillo Interior; 6. Wohnung, 3. Kap.) und in Johannes' Aufstieg zum Berg Karmel (Subida al Monte Carmelo; II, Kap. 28-31). Beispiele für „innere Stimmen“ aus dem Milieu der Karmelittinnen in Wien und Prag erwähnt KALISTA (wie Anm. 1).

<sup>61</sup> 1642 empfahl er die Autobiographie – oder eine Biographie? – der hl. Theresa („vitam S. M. N. Theresiae“) der Frebonia von Pernstein und gewann dadurch eine prominente Wohltäterin für den Orden. Liber Foundationis (wie Anm. 14), 117.

<sup>62</sup> Als Cyrillus 1642 durch das Skapulier bewirkte, daß eine prominente böhmische Wohltäterin des Ordens prompt aus dem Fegefeuer erlöst wurde, und dies ihm unmittelbar darauf durch eine Erscheinung von ihr und Maria vermittelt wurde, bekannte er sich (a) zu der unter den Karmeliten tradierten Vorstellung, daß die Himmelskönigin jeden Samstag ins Fegefeuer hinabsteige, um die Träger und Trägerinnen des Skapulier's daraus zu befreien, und (b) zu der mit dem Ordensheiligen Simon Stock verbundenen und häufig visuell dargestellten Legende über die Marienerscheinung von 1251. MAT'A (wie Anm. 17); GÖTTLER (wie Anm. 9), 195-203.

<sup>63</sup> ROTHMUND PUCKETT (wie Anm. 14), 36.

<sup>64</sup> HEISS (wie Anm. 54); RILL, Gerhard: Litterae annuae [1600-1650]. Linz 1954; DERS.: Litterae annuae für die Jahre 1651-1700. Linz 1956.

<sup>65</sup> Immerhin ist später ein erfolgreicher Exorzismus von Gladich am/um den Festtag des hl. Franz Xaver belegt: „Braxator noster retulit mihi historiam cum Salisburgensi foemina Jacobe

äußert sich jedoch keine besondere Solidarität gegenüber der Gesellschaft Jesu, sondern vielmehr eine unübersehbare Loyalität gegenüber der Habsburgerdynastie.<sup>66</sup> Explizit ordensspezifische Elemente, sofern sie erkennbar sind, scheinen also in Gladichs charismatischer Aktivität eine zweitrangige Rolle gespielt zu haben; den Rahmen seiner Tätigkeit bildete viel eher eine allgemeinkatholische als eine klar differenzierte jesuitische Frömmigkeit, selbst wenn einige distinkte ordentypische Elemente einbezogen wurden. Auch im Falle von Cyrillus stehen allerdings viele Elemente seiner Aktivität (Erscheinung einer Armen Seele; Exorzismus; Verehrung von Marienbildern) einer eindeutigen ordentypischen Klassifizierung entgegen.

Frägt man bei den angesprochenen Aspekten der Wundertätigkeit dennoch nach jesuitischen Spezifika, dann dürfen die einzigartigen infrastrukturellen Bedingungen nicht unerwähnt bleiben: Das effiziente ordensinterne Nachrichtenwesen, das über Litterae annuae, Elogia und Catalogi einen komplexen Informationsaustausch auf unterschiedlichen Ebenen – zwischen den Kollegien, zwischen den Provinzen sowie zwischen Zentrum und Peripherie – sicherte, konfrontierte jeden einzelnen Jesuiten ständig mit den wunderbaren Ereignissen in anderen Kollegien. Zugleich bot das Nachrichtenwesen den Anstoß für die regelmäßige schriftliche Fixierung aller als wunderbar anerkannten Ereignisse. Diese massive mündliche, schriftliche wie auch visuelle Akzentuierung der alltäglichen Durchdringung von jenseitigen und diesseitigen Elementen mußte eine Atmosphäre der alltäglichen Präsenz des Wunderbaren schaffen und die Reproduktion charismatischer Verhaltensmodelle intensivieren. Waren die Arme-Seelen-Erscheinungen, Exorzismen bzw. Prophezeiungen einmal Bestandteil des Idealbildes, dann war ihre Multiplizierung unabdingbar.<sup>67</sup>

## Fazit

Es wäre beim derzeitigen Forschungsstand nicht ratsam, allzu weitreichende Schlußfolgerungen aufgrund der untersuchten Beispiele zu formulieren. Dennoch lassen sich einige allgemeinere Beobachtungen zusammenfassen:

(e qua se P. Hieronymus post multarum hebdomadarum labores in festo S. Xaverii vel circa Doemonem expulsisse crederit) [...]“; Bericht des Passauer Rektors Johannes Ferdinand Haffenecker SJ über die Inszenierung eines „spiritus angelicus“ in Gmunden, 1653 April. ARSI, Prov. Austr. 141, S. 109.

<sup>66</sup> Belegt z.B. im Hinblick auf die Errettung der Mitglieder des Erzhauses und die Prophezeiung wegen des Türkeneinfalls. Man könnte in diesem Kontext auch die ewige Verdammung Wallensteins erwähnen, die Gladich aus einer Erscheinung ableitete. ČERNÝ, Karel J.: Desátá kniha Slavatových „Paměti“ [Das zehnte Buch von Slawatas „Erinnerungen“]. In: Výroční zpráva c. k. české vyšší školy reálné v Pardubicích, Pardubice 1892, 38-45, hier 45.

<sup>67</sup> Allerdings müßte erst untersucht werden, inwiefern diese strukturellen Spezifika der Jesuiten sich in der Praxis im Vergleich mit anderen Orden, die eine derartig dichte Nachrichtenzirkulation vermissen ließen (etwa die unbeschuhten Karmeliten), quantitativ bzw. qualitativ niederschlugen.

1. Die beiden hier erörterten Episoden scheinen im Detail einzigartige, im Prinzip aber durchaus symptomatische Beispiele für den Verhaltenstypus bestimmter katholischer (Ordens-)Geistlicher zu sein, die als „Charismatiker“ bezeichnet werden können. Es handelte sich um Personen, die sich zu katholischen Wundertätern stilisierten, allerdings nicht fähig waren, eine breitere und dauerhafte Anerkennung der von ihnen beanspruchten Befähigung zu erwirken. Sie spielten in den Habsburgerländern des 17. Jahrhunderts eine Rolle, die bisher nicht genügend ausgelotet wurde, die jedoch untersucht werden sollte, um eine angemessene Einschätzung zu ermöglichen.

2. Die Verhaltensmodelle der Charismatiker leiteten sich aus der Tradition her; sie stützten sich auf anerkannte Vor- und Leitbilder, unter denen auch die Ordensgründer und -heiligen bzw. andere respektierte Persönlichkeiten nicht fehlten. Ihre charismatischen Aktivitäten wurden gemeinsam mit den nachzuahmenden Tugenden dem Ordensvolk durch die Idee der Imitatio in einer selektiven Form vermittelt. Deswegen müssen diese Verhaltensmodelle nicht unbedingt als nonkonform angesehen werden.

3. Obwohl die soziale Prominenz der beiden hier behandelten Charismatiker nur von begrenzter Dauer war, gelang es ihnen immerhin zu Lebzeiten, wichtige Rollen im Mikrokosmos ihrer Ordenshäuser und an ihren Wirkungsorten zu bekleiden, neue Impulse in die Tätigkeit ihrer Ordenshäuser zu bringen, dadurch die erfolgreiche Verwurzelung der Ordensklave in einem neuen Umfeld zu beschleunigen und die lokale bzw. regionale Frömmigkeitspraxis tiefgreifend und auf Dauer zu beeinflussen.

4. Das charismatische Verhalten von Gladich und Cyrillus war allerdings nicht unumstritten: Beide mußten sich gegen Zweifel und Kritik ihrer Ordensbrüder behaupten. Das ist ein wichtiger Hinweis auf Meinungsunterschiede und abweichende individuelle Strategien innerhalb der Orden und Ordenshäuser – ein Hinweis, der dazu auffordert, die Strategien der Jesuiten, Karmeliten und anderer Agenten der Rekatholisierung differenzierter zu betrachten. Thematisiert man die Tätigkeit eines Ordens, sollte man sich nicht nur homogene Kollektivstrategien vor Augen halten, sondern darauf achten, daß sich hinter den Kollektivstrategien unterschiedliche individuelle Ziele und Motive (etwa hinsichtlich der Initiierung und Propagierung eines Kultes) verbergen oder zumindest verbergen könnten, welche unter Umständen in Konkurrenz zueinander geraten. Kollektivstrategien werden in einer Interaktion definiert, und die Aktivität eines Charismatikers findet im Spannungsfeld unterschiedlicher Interessen und Reaktionen statt.

5. Mit den charismatischen Verhaltensmodellen blieben im nachtridentinischen Kirchensystem Freiräume bestehen, die sich nur schwer disziplinieren und kontrollieren ließen. Die von den Ordenscharismatikern in Anspruch genommenen außerordentlichen Begabungen konnten nämlich nicht eindeutig bewiesen werden, und deshalb war die Grenze zwischen ordenskonformer Imitatio und verdammenswerter Hypokrisis äußerst schwer zu ziehen. Es darf aber nicht vergessen werden, daß beide Geschichten sich in Konstellationen abspielten, die durch zusätzliche Faktoren förderlich auf die Entfaltung und weitgehende Toleranz ekstatischer Verhaltensformen wirkten: die Immunität der Orden gegenüber den

Lokalbischöfen; das Fehlen der Inquisition in den Ländern der österreichischen Habsburger; das Bedürfnis der neugegründeten Konvente, eine wohlhabende und einflußreiche „Laien Klientel“ zu etablieren; die fehlende Erfahrung der kaum rekatholisierten Gesellschaft mit charismatischen Verhaltensmodellen.

6. Für die Tätigkeit eines Ordens vor Ort war nicht bloß die ordensinterne Interaktion, sondern auch die Interaktion mit der Welt der Laien von Bedeutung. Oft waren es vornehme Laien, auf die sich die Autorität eines Charismatikers stützte. Auch daraus ergab sich die ambivalente Stellung eines außerordentlich Begabten: Auf der einen Seite konnte er für den Orden und dessen Frömmigkeitsformen effektive Werbung machen, auf der anderen stellte er gerade seiner Kontakte mit der Laienwelt eine potentielle Bedrohung für die Disziplin und bestehende Hierarchien dar. Beide Lebensgeschichten und deren recht unterschiedliches Ende machen zugleich auf die Vielfalt der Instanzen aufmerksam, die an der Anerkennung einer beanspruchten charismatischen Begabung einer Person oder der Wundertätigkeit eines Objektes beteiligt waren. Obwohl die Entscheidungskompetenz durch die Zentren (die Ordensleitung, in letzter Instanz den Papst) monopolisiert wurde, waren es gerade die lokalen Interaktionen, darunter auch der Grad der Resonanz in der Laiengesellschaft, welche die Auffassungen, Deutungen und schließlich auch Entscheidungen über die „Echtheit“ einer charismatischen Aktivität vorprogrammierten. Letzten Endes wurde immer – auch bei den Jesuiten – in der Konfiguration der lokalen Verhältnisse mitentschieden, wer als *vir sanctus* zu loben und nachzuahmen und wer dagegen als *impostor* zu verurteilen war.

### Biogramme

#### Hieronymus Gladich SJ

(auch Gladisch, Glatz; im folgenden G.) wurde zwischen 1599 und 1604 in Magdeburg oder in Zeitz geboren. Über seine Familie ist nichts bekannt. Vor 1620 studierte er am Grazer Jesuitengymnasium die *humaniora*; anschließend folgten drei Jahre Philosophie und 1624 die Promotion zum Magister. Im selben Jahr trat G. in die Gesellschaft Jesu (österreichische Provinz) ein. 1624-1636 ist G. in den Kollegien von Leoben, Graz, Krams, Wien, Traunkirchen, Raab, Preßburg und Judenburg nachgewiesen, 1636-1641 im Grazer Jesuitenkolleg; 1637 kam es zur vermutlich ersten angeblichen Arme-Seelen-Erscheinung im Zusammenhang mit dem Tod Ferdinands II. (die Überlieferung stammt erst aus den vierziger Jahren). 1641-1647 hielt sich G. mit einer kurzen Unterbrechung im Preßburger Kolleg auf. 1641/42 nahm G. als Beichtvater der Regina Fischerin an der Inszenierung des „Geists von Preßburg“ (Hans Clement) teil und trug damit zur Errichtung eines wundertätigen Vesperbildes im Preßburger Martinsdom bei. Der neue Kult wurde vom Graner Erzbischof, dem Preßburger Domkapitel und den Jesuiten propagiert. G. behauptete aufgrund der Erscheinungen, Maria habe ihm die Gnade erteilt, daß ihm die Seelen über ihren Zustand im Jenseits referieren und bestimmte „Zeichen“ am Altar hinterlassen dürften. Er startete eine Massenrettung der Armen Seelen, wobei er bemerkenswert erfolgreich war. Im November/Dezember 1642 (oder 1643) exorzierte G. vor

dem Vesperbild und beim Grab des Hans Clement eine besessene Slowakin namens Magdalena, geriet dadurch in Konflikt mit dem Domkapitel, wurde aber vom Graner Erzbischof Georg Lippay geschützt. 1644/45 bat die Jesuitenzentrale in Rom den Provinzial, G.'s Phantasie zu dämpfen.

Von September 1646 bis Juni 1647 weilte der Kaiserhof in Preßburg. G. knüpfte Kontakte zu böhmisch-österreichischen Hochadeligen und wurde aufgefordert, deren verstorbene Verwandte sowie Mitglieder der Habsburgerdynastie aus dem Fegefeuer zu erlösen. Zu den Auftraggebern gehörten z.B. die Martinitz, Lobkowitz, Waldstein, Nostitz, der Hofkanzler Prickelmeier sowie die Kaiserin Eleonora. Der böhmische Obersthofkanzler Wilhelm Slawata wurde zu G.'s besonderem Patron und Gönner. G. dokumentierte seine Rettungsmission mit detaillierten Berichten über die Seelenerlösungen und seinen Kontakt mit den Armen Seelen. Die Namen der Erlösten trug er in ein Register ein und rühmte sich, seit 1643 nahezu 1000 „Zeichen“ gesammelt zu haben. Im November 1646 besuchte der Wiener Bischof Breuner Preßburg und bekannte in einem Privatbrief, er sei in der Frage der Echtheit von G.'s Erlösungen ratlos. Kurz vor Weihnachten 1646 empfing Ferdinand III. G. in einer geheimen, zweistündigen Audienz und bat ihn um Seelenmessen für seine verstorbenen Schwäger. G. stellte fest, daß der erste schon im Himmel sei; den zweiten „erlöste“ er während der fünften Seelenmesse. Ab Januar 1647 forderte die Jesuitenzentrale in Rom wiederholt, G. zu kontrollieren, und befahl schließlich dessen Entfernung aus Preßburg. Im September 1647 wurde G. im Wiener Kolleg für drei Wochen heimlich interniert und examiniert. Im Oktober 1647 wurde er gegen den Protest von Lippay und Slawata in das Jesuitenkolleg von Judenburg in der Steiermark versetzt. Während seines dortigen Aufenthalts (1647-1650) blieb G. im Briefkontakt mit einigen seiner einflußreichen Bekannten aus Preßburg. Er setzte seine Rettungsmission fort und beachtete die ständigen Warnungen aus Rom kaum. G. versuchte unter anderem, eine halbvergessene Seelenerscheinung in einer hölzernen Wasserleitung in der Nähe von Judenburg, die 1640 von einer Bauernfamilie vorgetäuscht worden war, zu einem echten Wunder zu erklären und damit den Bau einer großen Wallfahrtskirche zu veranlassen, worin er von Slawata unterstützt wurde. Die Untersuchung des Ortsbischofs ging jedoch zu Ungunsten G.'s aus. Wohl im September 1650 wurde G. in die abgelegene Residenz der Jesuiten in Traunkirchen im Salzkammergut versetzt. Im September/Oktober 1650 erschien ihm angeblich die Seele des kürzlich verstorbenen Franz Christoph Graf Khevenhüller. Nach September 1651 „erlöste“ G. den Kurfürsten Maximilian I. von Bayern aus dem Fegefeuer und erhielt von dessen Witwe zum Dank einen kostbaren Mantel. 1652-53 beteiligte sich G. an der Inszenierung von Erscheinungen eines *spiritus angelicus* in der Mühle in Gmunden; der Fall erregte in Österreich ob der Enns große Aufmerksamkeit. Im Mai 1653 untersuchte der Rektor des Passauer Jesuitenkollegs die Angelegenheit vor Ort, entlarvte die Betrüger und beklagte sich über G.'s Leichtgläubigkeit. G. bestritt jede Beteiligung an den Betrügereien; er wurde jedoch in Passau interniert und seine Schriften beschlagnahmt.

Im September 1653 befahl die Ordensleitung in Rom G.'s sofortige Entlassung aus dem Orden, die allerdings als freiwilliges Ausscheiden deklariert wurde. G. wurde zugleich aus den Diözesen Salzburg und Passau verbannt. Im Herbst 1653 nahm sich Ferdinand Leopold Benno Graf Martinitz, Salzburger Domkanoniker und Propst von Wyschehrad, G.'s an und installierte ihn als Pfarrer auf dem Propstgut Schüttenitz in

Nordböhmen. Martinitz, der spätestens seit den Ereignissen in Gmunden und Traunkirchen zu G.'s Förderern gehörte, wurde nun zu dessen Hauptpatron. 1653-1663 setzte G. in Schüttenitz seine Wundertätigkeit fort; neben Erlösungen wurden nun besonders Exorzismen und Krankenheilungen betrieben. Der Ortsbischof, dessen Residenz sich in unmittelbarer Nähe befand, beklagte sich ständig über G., doch gelang es ihm nicht, diesen aus Schüttenitz zu entfernen, da Martinitz auf dem exemten Status des Domkapitels beharrte und die Kompetenz des Bischofs nicht anerkannte. In den fünfziger Jahren zog G. eine polnisch-schlesische Prophetin namens Anna Wierna/Wernich und die deutsch-schlesische Besessene Maria Frummert nach Schüttenitz. Im August 1663 ließ der Ortsbischof G. verhaften und strengte einen Gerichtsprozeß gegen ihn an: G. wurde verurteilt und eingekerkert. 1663/64 beschwerte sich Martinitz bei der römischen Inquisition über den Bischof, ließ eine Schmähschrift gegen diesen drucken und schickte die Besessene Maria zu Cyrillus a Matre Dei OCD nach Prag, der sie erfolgreich exorzierte. G. wandte sich aus dem Kerker dreimal an die Inquisition und bat um „*vel causam suam revideri, vel duci ad Urbem*“. Im August 1665 nahm Martinitz die Prophetin Anna mit sich nach Rom und übergab sie der Inquisition, um deren Unschuld zu beweisen; damit erreichte auch G.'s Fall die Kongregation. Zwischen Herbst 1665 und Sommer 1667 untersuchte das Heilige Offizium oberflächlich den Fall von G. und Anna Wierna, kam aber zu keinem eindeutigen Schluß. Im Mai/Juni 1667 wurde G. aus dem Kerker entlassen, nachdem er versprochen hatte, die Diözese Leitmeritz nicht mehr zu betreten. Er verfaßte eine ausführliche Prophezeiung über einen Türkeneinfall in die Habsburgermonarchie und eine Belagerung Wiens, die ihm angeblich Engel während seines Kerkeraufenthalts übermittelt hatten. Im Mai/Juni 1667 wurde die Prophetin Anna aus der Haft entlassen und verließ heimlich Rom. Im Juni/Juli 1667 siedelte Martinitz G. auf seinem Privatgut Horní Cerekev an der böhmisch-mährischen Grenze an. Benachbarte Pfarrer beklagten sich bald, G. unterlasse seine Praktiken nicht und erzeuge großes Aufsehen unter den Bauern. Im September 1667 wurde G. vor das Prager Konsistorium geladen und aus der Prager Erzdiözese verbannt. Der Oberstburggraf Bernhard Ignaz Graf Martinitz verkündete, sein Bruder wolle G. mit nach Rom nehmen. Im Januar 1668 wird G. zum letzten Mal in der Korrespondenz erwähnt. Zwischen 1668 und 1670 beschwerten sich Salzburger Domkanoniker über Martinitz, er unterhalte weiterhin die skandalumwitterte Prophetin Anna (diese lebte noch in den achtziger Jahren in Horní Cerekev). 1680 ersuchte ein gewisser „*Christophorus (sic!) Gladisch*“ in Rom beim Papst um die „*indulgentiae plenariae in articulo mortis*“. Das Schriftstück ist im Nachlaß des Domkanonikers Martinitz überliefert.

#### Cyrillus a Matre Dei OCD

(im folgenden C.) wurde 1590 in Trier oder Luxemburg als Nikolaus Schockw(e)iler geboren. Anfang des 17. Jahrhunderts trat er in den Orden der beschuhten Karmeliten ein und wurde Beichtvater und Prior des Karmelitenklosters in Boppard am Rhein. In den zwanziger Jahren wechselte C. in den Orden der unbeschuheten Karmeliten; das Noviziat absolvierte er im 1624 neu gegründeten Konvent zu Prag. Dort traf er später auch auf die Statue des Jesuskinds, die dem Ordenshaus 1628 geschenkt wurde. C. wurde durch die Statue von seiner langjährigen Depression geheilt. 1630 legte er die Ordensgelübde ab und hielt sich in München auf. 1637 kehrte er endgültig nach Prag zurück, entdeckte

GEISTESWISSENSCHAFTLICHES ZENTRUM  
GESCHICHTE UND KULTUR OSTMITTELEUROPAS E.V.  
AN DER UNIVERSITÄT LEIPZIG

---

Forschungen zur Geschichte und Kultur  
des östlichen Mitteleuropa

Herausgegeben von  
Winfried Eberhard  
Adam Labuda  
Heinrich Olschowsky  
Hannes Siegrist  
Petr Sommer  
Stefan Troebst

Band 28

# Jesuitische Frömmigkeitskulturen

---

Konfessionelle Interaktion  
in Ostmitteleuropa 1570–1700

Herausgegeben von  
Anna Ohlidal und  
Stefan Samerski



Franz Steiner Verlag Stuttgart 2006



kurze Zeit später die zwischenzeitlich verschollene Statue, regte deren Verehrung an und stilisierte sich zum Beschützer („*protector Pueri Jesus*“). Für die Verehrung warb er eine vornehme und bemittelte Gruppe von böhmischen Adligen und Prager Bürgern und sammelte Geld für eine würdige Zurschaustellung des Kultobjekts. Zugleich wurde C. von der Statue gemahnt, sich um ihre Reparatur zu kümmern. Der Prior wollte kein Geld für diesen Zweck geben und wurde deshalb bestraft. Das Jesuskind erhielt die ersten Almosen von einem Beichtkind des C. 1638 erschien Maria, umgeben von Engeln, C. in der Konventkirche. 1641 erschien einem der Prager Karmeliten (wohl C.) die Seele eines böhmischen Adligen: Sie erzählte, sie werde seit fünfzehn Jahren im Fegefeuer gequält, da der Adelige sein Gelübde, 3000 fl. an den Prager Karmelitenkonvent zu spenden, zu Lebzeiten nicht eingelöst habe. Die Erlösung der Seele erfolgte erst nach der Bezahlung der Summe durch Witwe und Sohn des Adligen.

1642 erhielt C. ein marianisches Wunderbild italienischer Herkunft von einer adeligen Witwe, die zu seinen Beichtkindern zählte. Im selben Jahr verfaßte C. einen Bericht über die Wunder beim Tod der Fürstin Lobkowitz; diese sei ihm in der Konventkirche gemeinsam mit Maria erschienen und habe gemeldet, sie sei durch das Anlegen des Skapuliers auf dem Sterbebett direkt in den Himmel gekommen. 1646 sprach das Jesuskind erneut zu C. 1647 wurde die Statue von Ferdinand III. besucht. Im Juli 1651 genehmigte und empfahl der Ordensgeneral anlässlich der Visitation des Prager Ordenshauses den Kult des Jesuskinds; dem Prior wurde verboten, Geschenke für die Statue für andere Zwecke zu verwenden. 1658/59 hatte C. eine Vision, in der ein Sturm sich in den Teufel verwandelte und das neugegründete Karmelitinnenkloster in Prag angriff. 1664 exorziert C. monatelang eine deutsch-schlesische Besessene namens Maria Frummert – dieselbe Person, die mit G. in Schüttenitz gelebt hatte und 1663 als Betrügerin aus der Diözese Leitmeritz verbannt worden war. Die erfolgreiche Teufelsaustreibung, die letzte überlieferte Wundertat des C., war noch Mitte des 18. Jahrhunderts bekannt. 1675 starb C. im Ruf der Heiligkeit in Prag.