

Sonderdruck aus

Steffen Schneider (ed.)

Aisthetics of the Spirits

Spirits in Early Modern Science, Religion, Literature
and Music

Mit 28 Abbildungen

V&R unipress

ISBN 978-3-8471-0423-0

ISBN 978-3-8470-0423-3 (E-Book)

Inhalt

Steffen Schneider Die aistische Dimension der Geistwesen in der frühen Neuzeit	9
Steffen Schneider The Aesthetics of Spirits in the Early Modern Period	19
I. Conceptio	
Patrizia Carmassi Der Heilige Geist in handschriftlichen liturgischen Quellen des Mittelalters	31
Tobias Georges Der Heilige Geist als Liebe bei Petrus Lombardus und Luther: Gottes Liebe zum Menschen und des Menschen Liebe zu Gott in der augustinischen Tradition	61
Christoph Steppich Den Atem des Weltalls schöpfen: Marsilio Ficino zur Rezeption des <i>Spiritus Mundi</i>	79
Grantley McDonald Melanchthon's theory of spirit as a bridge between Galen, Ficino and Luther	111
Delfina Giovannozzi Spirit in Giordano Bruno's magical works	129
Jan Söffner Dantes <i>spiritus</i> und die Wahrheit der Dichtung	149

Angela Oster Aristotelische ‚Geisterästhetik‘? Konzeptionelle Poetologie und purgierende Praxis des Spiritismus in italienischen Komödien der Renaissance	171
Sibylle Baumbach Shakespeares Theater der Geister: <i>Spiritus</i> -Konzepte in <i>The Tempest</i> . . .	191
Melanie Wald-Fuhrmann Modell Orpheus: Die Erfindung des virtuosen Instrumentalisten aus den Bedingungen der Spiritus-Konzeption	213
II. Purgatio	
Tobias Georges “Muste doch Sanct Bernhard an aller seiner Muencherey verzweiveln” – Martin Luther using Bernard of Clairvaux in the dispute on monastic life’s purity	247
Stephen Clucas Exorcism, conjuration and the historiography of early modern ritual magic	261
Peter J. Forshaw “Morbo spirituali medicina spiritualis convenit”: Paracelsus, Madness, and Spirits	287
Carlos Watzka Interaktionen von Dämonen und Menschen im Wege der Besessenheit. Auffassungen über das Handeln von <i>spiritus maligni</i> gegenüber Menschen und erforderliche Gegenmaßnahmen im südeuropäischen Katholizismus der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts, dargestellt anhand des <i>Sacerdotale Romanum</i> und der Handbücher für die exorzistische Praxis des Franziskaner-Minoriten Girolamo Menghi . . .	307
Bettina Full <i>Fascinatio</i> : Bildreflexion und Wirkungsästhetik in der Dichtung Pierre de Ronsards	365

Philipp Theisoñ	
Priscianus im Fegefeuer. Fischarts Schreibpraxis zwischen Dämonologie und grammatischer Purgatio	405
Bruce R. Smith	
What Makes Shakespeare So Inspiring?	421
Brenno Boccadoro	
Contrapunctus enim intentiones affectionesque animi imitatur et verba: some reflections on the philosophical background of word painting during the Renaissance	435
Christopher I. Lehigh	
Spiritus Mundi, Spiritus Musicae?	465
Grantley McDonald	
Music, Spirit and Ecclesiastical Politics in Elizabethan England: John Case and his <i>Apologia Musices</i>	477
Biographies	499
Index of proper names	505

Interaktionen von Dämonen und Menschen im Wege der Besessenheit.

Auffassungen über das Handeln von *spiritus maligni* gegenüber Menschen und erforderliche Gegenmaßnahmen im südeuropäischen Katholizismus der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts, dargestellt anhand des *Sacerdotale Romanum* und der Handbücher für die exorzistische Praxis des Franziskaner-Minoriten Girolamo Menghi

Einleitung

Der vorliegende Text soll einen empirisch orientierten Beitrag zur Kulturgeschichte des *spiritus* in der Frühen Neuzeit liefern. Er ist demgemäß nicht der Ort, um zu grundlegenden metaphysischen oder epistemologischen Fragen ausführlich Stellung zu nehmen, so auch nicht zu beim Thema *böse Geister* gewiss sich aufdrängenden Fragen, wie jener, ob es diese geben könne, oder wie man göltiges Wissen über ein Phänomen erlangen könne, zu dessen ästhetischen Eigenschaften es geradezu per definitionem gehört, die hierfür von der modernen Wissenschaft als fundamental betrachteten Merkmale intersubjektiver Überprüfbarkeit sowie Wiederholbarkeit *nicht* aufzuweisen.¹

Vielmehr wird im Folgenden – aus kultur- und sozialwissenschaftlicher Perspektive – gefragt: Welche Auffassungen von *spiritus*, in der besonderen Bedeutung der *spiritus maligni*, der *bösen Geister*, waren in einer bestimmten Phase der europäischen Geschichte, der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts, in einem bestimmten geographischen Raum, dem katholisch geprägten Südeuropa, vorhanden und gesellschaftlich wirksam? Der inhaltliche Schwerpunkt liegt dabei nicht auf der Rekonstruktion metaphysischer Annahmen über das Wesen solcher ‚Dämonen‘, sondern auf der Darstellung der Ansichten, welche über das konkrete Wirken der *bösen Geister* gegenüber Menschen, vorhanden waren, sowie umgekehrt, welche menschlichen Handlungen in Bezug auf solche *spiritus*

¹ Vgl. die konzise Darlegung in: E. Topitsch: „Überprüfbarkeit und Beliebigkeit“. Dort auch einige Bemerkungen zu psychologischen und politisch-gesellschaftlichen Funktionen, welche affirmativer Kommunikation über *Unüberprüfbares* zukommen. Vgl. als ‚klassische‘ Studie zum oftmals großen praktischen Nutzen unüberprüfbarer Behauptungen für deren Urheber: V. Pareto: *Trattato di sociologia generale*. Vgl. zu dieser Thematik mit Bezug insbesondere auf die Geschichtsschreibung auch: K. Acham: „Der Beitrag der Weltanschauungsanalyse zur geisteswissenschaftlichen Grundlagenforschung“.

mali bzw. *maligni* debattiert – und postuliert bzw. perhorresziert – wurden. Auf diese Weise soll der vorliegende Beitrag anhand ausgewählter Texte soweit als möglich rekonstruieren wie sich die zeitgenössische Wahrnehmung konkreten dämonischen Handelns sowie von Interaktionen zwischen Menschen und Dämonen gestaltete. Daher erfolgt eine Erörterung des zeitgenössischen praxeologischen Diskurses, wobei thematisch im Speziellen die durch das Medium der Besessenheit vorgestellte Interaktion zwischen Menschen und bösen Geistern im Zentrum steht, während ‚freiwillige‘ Beziehungen zwischen Menschen und Dämonen, wie sie im Thema der Hexerei und des Teufelspaktes zum Ausdruck kommen, hier nur am Rande tangiert werden, insoweit sie nämlich mit der Besessenheitsthematik in Zusammenhang stehen.

Eine derartige Auseinandersetzung kann im vorliegenden Beitrag nur in selektiver Weise erfolgen: es werden einige ausgewählte, nach Auffassung des Verfassers für den behandelten Gegenstand besonders aussagekräftige frühneuzeitliche Quellen präsentiert und hinsichtlich ausgewählter kontextueller Relationen analysiert. Auch kann hier die mittlerweile beträchtliche Forschungsliteratur zum Thema *Dämonen* und *Besessenheit* (gar nicht zu reden von jener zur forschungsgeschichtlich eng verzahnten Thematik der *Hexen*) hier nicht systematisch behandelt werden; auf für die Auseinandersetzung mit den behandelten Quellen besonders wichtige Werke wird aber an gegebener Stelle verwiesen.²

Was den hier spezifisch gesetzten Focus auf das dämonologische und exorzistische *Praxiswissen* des 16. Jahrhunderts angeht, sei weiters bemerkt, dass dasselbe lange einen eher selektiv beforschten Teilbereich innerhalb der geschichtswissenschaftlichen ‚Dämonenforschung‘ darstellte. So fanden die Vorreiter *aufklärerischer* Auffassungen, wie Johann Weyer oder, im 17. Jahrhundert, Balthasar Bekker, retrospektiv weitaus mehr Aufmerksamkeit, als Werke, die

2 Als Auswahl von nach Auffassung des Verfassers zentralen Werken seien hier angeführt: H. de Waardt et al. (Hg.): *Dämonische Besessenheit*; M. Rieger: *Der Teufel im Pfarrhaus*; M. Tschakner: „Vorstellungen vom Teufel“; M. Probst et al. (Hg.): *Besessenheit*; M. Sluhovsky: *Believe not every spirit*; J. Jensen: *Kirchliche Rituale*; Ph. Stenzig: *Schule des Teufels*; D. Lederer: *Madness, religion and the state in early modern Europe*; H. Herkommer und R.C. Schwings (Hg.): *Engel, Teufel und Dämonen*; S. Ferber: *Demonic Possession and Exorcism*; M. Foucault: *Die Anormalen*; H.E. Midelfort: *A History of Madness*; H. Weber: *Die besessenen Kinder*; S. Clark: *Thinking with Demons*; R. Jütte: *Geschichte der Alternativen Medizin*; L. Roper: *Körper und Psyche in der Frühen Neuzeit*; I. Grübel: *Studien zum christlichen Teufelsbild*; G. Heiss: „Konfessionelle Propaganda und kirchliche Magie“; B. Schuh: *Spätmittelalterliche Mirakelberichte*; H.E. Midelfort: „The Devil and the German People“; L. Pezoldt: „Dämonische Besessenheit in Sage und Volksglauben“; D.P. Walker: *Unclean spirits*; C. Ernst: *Teufelaustreibungen*; G. Vandendriessche: *The Parapraxis in the Haizmann case of Sigmund Freud*; A. Rodewyk: *Die dämonische Besessenheit*; A. Franz: *Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter*; T.K. Oesterreich: *Besessenheit*.

den ‚traditionellen Dämonenglauben‘ widerspiegeln, obwohl deren zeitgenössischer Einfluss in vielen Kontexten erheblich größer gewesen sein dürfte.

Außerdem referiert die Mehrzahl der Arbeiten zu Dämonenglauben und Besessenheit, wo das Weiterwirken archaischer und magischer Vorstellungen in den offiziellen Lehren des Katholizismus der Neuzeit demonstriert werden soll, primär auf die einschlägigen Bestimmungen des *Rituale Romanum* (RR);³ dies mit einiger Berechtigung, da es sich hierbei ja um den ab seinem Erscheinen 1614 maßgeblichen, autoritativen Text der römisch-katholischen Kirche für rituelle bzw. sakramentale Handlungen von Priestern außerhalb der Messe insgesamt, und damit u. a. auch zum Umgang mit *Besessenen* handelt, wenn auch seine praktische Anwendung keineswegs für alle Diözesen auch außerhalb Italiens sogleich vorgeschrieben oder gar praktisch umgesetzt worden wäre.⁴ Allerdings dokumentiert das RR eben bereits den nach 1600 erreichten Stand der offiziellen, päpstlichen Richtlinien, wie mit dem ‚Problem‘ der Dämonen umzugehen sei, und spiegelt damit bereits erhebliche Veränderungen in den einschlägigen Texten, welche im Zuge der tridentinischen Kirchenreform im späten 16. Jahrhundert eingeleitet worden waren.⁵

Die im 16. Jahrhundert selbst gültigen Richtlinien der Kurie für den Umgang mit Dämonen und Besessenen sind dagegen im *Sacerdotale Romanum* (SR) dokumentiert. Beim SR handelt es sich um den Vorläufer des RR als Handbuch für die sakramentalen Handlungen des katholischen Klerus außerhalb der Messe in der vom Papsttum anerkannten und empfohlenen Form; für die Diözesen außerhalb Italiens war es kirchenrechtlich ebenso nicht verbindlich, sondern koexistierte etwa mit in ‚Eigenregie‘ der einheimischen Bischöfe erstellten Ritualhandbüchern, deren Inhalte und Formen sich freilich oftmals am SR orientierten.⁶ Letzteres erschien erstmals 1497 in Rom im Druck, hier aber noch unter dem Titel *Liber Sacerdotalis*. Ab 1554 lautete der Titel dieser häufig aufgelegten, offiziellen liturgischen Sammlung dann *Sacerdotale Romanum*.⁷ Dasselbe erlangte bald auch über Italien hinaus beträchtliche Bedeutung, wie etwa die häufigen Bezugnahmen auf das Exorzismus-Kapitel des SR in einer Grazer Handschrift über drei Teufelsaustreibungen in den Jahren 1599/1600 zeigen.⁸

Die folgenden Ausführungen wenden sich so, nach einer kurzen Darstellung

3 *Rituale Romanum*, hg. Pauli V. Seit 2004 zugänglich als originalgetreuer Nachdruck hg. von Manlio Sodi und Juan Javier Flores Arcas.

4 Vgl. H. Reifenberg: „Rituale“; auch: M. Probst: *Bibliographie der katholischen Ritualien-drucke*.

5 Vgl. M. Venard: „Die katholische Kirche“.

6 Vgl. H. Reifenberg: „Rituale“; M. Probst: *Bibliographie der katholischen Ritualien-drucke*.

7 Bis zum Ende des 16. Jahrhunderts erschienen mindestens 16 Auflagen. Vgl. M. Klöckner: „Die Liturgiereform von Trient und deren Umsetzung in der Schweiz“.

8 Vgl. G. Ammerer und C. Watzka (Hg.): *Der Teufel in Graz?* Vgl. auch: C. Watzka und G. Ammerer: „Der Teufel in Graz. Werkstattbericht“.

grundlegender Aspekten des vormodernen Verständnisses von Geistern und Dämonen, zunächst dem SR in der Fassung von 1554 als für die rituelle Praxis der Dämonenbekämpfung in der katholischen Kirche in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts zentralen Text zu. Die Darstellung des kirchlichen Praxiswissens über das aufeinander bezogene Handeln von Dämonen und Menschen wird sodann vertieft mittels einer Analyse der noch weit ausführlicheren und differenzierteren Inhalte ausgewählter *Exorzismus-Handbücher*, wie sie bei katholischen Geistlichen des 16. Jahrhunderts in Gebrauch standen. Im Zentrum der Ausführungen steht hierbei – sowohl in der Übersicht betreffend die zentralen metaphysischen Annahmen der vormodernen Dämonologie, als auch im Hinblick auf die Praxeologie – das dämonologische Oeuvre des italienischen Minoriten-Paters Girolamo Menghi (1529–1609),⁹ dessen in lateinischer und italienischer Sprache verfasste Werke zu den am häufigsten gedruckten, am stärksten verbreiteten und wohl auch praktisch meist genutzten der Zeit zählen,¹⁰ wenn auch der Autor selbst später – zumindest außerhalb Italiens – eher in Vergessenheit geraten ist.¹¹ Ein Resümee schließt den Beitrag ab.¹²

Fundamentale Wissensbestände über ‚spiritus maligni‘ bzw. Dämonen im christlichen Europa der Frühen Neuzeit – Menghi und die scholastische Tradition

Bei der Auseinandersetzung mit der Frage nach dem ‚Wesen‘ der Dämonen konnten die Gelehrten der Frühen Neuzeit auf reichhaltige Traditionen zurückgreifen, als deren wichtigste Bestandteile christlich-jüdische, römisch-griechische und sonstige ‚pagane‘ Vorstellungen gelten können. Bereits die Scholastik hatte unterschiedliche Konzeptionen eingehend diskutiert, und die prominentesten theologisch-philosophischen Autoren des Mittelalters, wie Al-

9 Zur Biographie Menghis vgl. G. dall’Olio: „Menghi, Girolamo“; M. Probst: „Menghi, Girolamo“, M. Probst et al. (Hg.): *Besessenheit*, S. 1–6; G. Romeo: *Inquisitori, esorcisti e streghe*; O. Franceschini: „Girolamo Menghi“.

10 Näheres hierzu weiter unten.

11 Als deutliches Indiz hierfür mag etwa gelten, dass bis dato kein *Wikipedia*-Eintrag zu Menghi existiert. Auch die wissenschaftliche Rezeption in Italien war zudem lange eher bescheiden; vgl. dazu: G. Romeo: *Inquisitori, esorcisti e streghe*, S. 114.

12 Übersetzungen aus dem Italienischen oder Lateinischen ins Deutsche im Folgenden stammen, wo nichts anderes angegeben ist, vom Autor des vorliegenden Beitrags. Benutzt wurden außerdem die Teilübersetzungen der beiden Werke Menghis mit den Titeln *Flagellum Daemonum* und *Fustis Daemonum* ins Deutsche durch Manfred Probst und dessen Mitarbeiter in: M. Probst et al. (Hg.): *Besessenheit*, S. 7–152. Diese werden an den entsprechenden Stellen zitiert als: G. Menghi: *Flagellum*, in: M. Probst et al. (Hg.): *Besessenheit* bzw. G. Menghi: *Fustis*, in: M. Probst et al. (Hg.): *Besessenheit*.

bertus Magnus, Thomas von Aquin oder Johannes Bonaventura, lieferten – bei allen späteren Innovationen etwa der Renaissance-Philosophie – die Grundlagen für die dominanten gelehrten Diskurse der folgenden Jahrhunderte.¹³ Zum grundlegenden Begriff des „spiritus“ gibt der *doctor angelicus* in der „Summa contra gentiles“, im Zusammenhang seiner Darlegungen zum *Heiligen Geist* folgende, etymologisch orientierte Definition:

„[...] dass der Ausdruck ‚spiritus‘ offenbar auf die Atmung von Lebewesen zurückgeht. Bei der Atmung wird Luft mit einer bestimmten Bewegung ein- und ausgeatmet. Daher wird der Ausdruck ‚spiritus‘ in Bezug auf jeglichen Antrieb und jegliche Bewegung eines lufthaften Körpers verwendet [...]. Auch wird die durch die Körperteile strömende und ihre Bewegung ermöglichende feine Ausdünstung [vapor] ‚spiritus‘ genannt. Darüber hinaus überträgt man den Ausdruck ‚spiritus‘ auf jegliche Art von Vermögen oder Substanz, die unsichtbar ist und Bewegung verursacht, weil Luft unsichtbar ist. Daher nennt man die Sinnenseele und die Verstandesseele ‚spiritus‘ ebenso wie die Engel und Gott.“¹⁴

Ersichtlich wird hier die enorme Spannweite des Begriffes ‚spiritus‘: Von ‚Atem‘ über ‚Bewegung‘ eines ‚luftförmigen‘ Körpers, feine Flüssigkeit in einem festen Körper, bis hin zu ‚jeglichen unsichtbaren und bewegten Kräften und Substanzen‘, den Seelen, den Engeln und Gott selbst. In einem Kommentar zu den Sentenzen des Petrus Lombardus führt Thomas von Aquin aus, dass es die *Subtilität* sei, welche das einigende definitiorische Band bilde.¹⁵

Die *spiritus malignus* im Speziellen, die *bösen Dämonen*, jedoch sind nach seinem Verständnis personale, geistige Wesenheiten. Deren Charakteristika werden insbesondere in den „quaestiones disputatae“, also „den umstrittenen Fragen“ im Kapitel „de malo“ („Über das Übel“) erörtert¹⁶: Hierbei zeichnet Thomas von Aquin folgendes Bild der Dämonen:

1. Sie haben wahrscheinlich keine natürlichen Körper, auch nicht, wie insbesondere die Platoniker behaupten, luftförmige, sondern wirken rein mit dem

13 Vgl. etwa G. Scherer: *Philosophie des Mittelalters*.

14 T. von Aquin: *Summa contra gentiles*, liber IV, capitulum 23, S. 166. Die dortige Übersetzung setzt stets ‚Geist‘ für ‚spiritus‘; im obenstehenden Zitat wurde aber der hier im Zentrum stehende, originale Begriff beibehalten. Das gesamte Zitat im Original: „[...] quod nomen ‚spiritus‘ a respiratione animalium sumptum videtur, in qua aer cum quodam motu infertur et emittitur. Unde nomen ‚spiritus‘ ad omnem impulsum et motum vel cuiuscumque aerei corporis trahitur: et sic ventus dicitur ‚spiritus‘ [...]. Sic etiam vapor tenuis diffusus per membra ad eorum motus, ‚spiritus‘ vocatur. Rursus, quia aer invisibilis est, translatus est ulterius ‚spiritus‘ nomen ad omnes virtutes et substantias invisibiles et motivas. Et propter hoc et anima sensibilis, et anima rationalis, et angeli, et Deus, ‚spiritus‘ dicuntur.“ (Ebd., S. 167).

15 Vgl. L. Schütz: *Thomas-Lexikon*, Stichwort „spiritus“.

16 Unter *Daemones* werden hierin gewöhnlich nur die bösen Dämonen verstanden werden, während es grundsätzlich sowohl gute und böse *Dämonen* im Sinne von *Engeln* gibt. L. Schütz: *Thomas-Lexikon*, Stichwort „daemon“.

Verstand und dem Willen.¹⁷ 2. Sie haben einen bösen Willen und ihre Bosheit ist wegen des Fehlens der Gnade Gottes nicht behebbar.¹⁸ 3. Sie sind sündig und können selbst irren und getäuscht werden.¹⁹ 4. Sie können, jedoch nur innerhalb gewisser Grenzen, zukünftige Ereignisse vorhersehen sowie menschliche Gedanken erkennen.²⁰ 5. Sie können auf alle sichtbaren Dinge einwirken, sogar die Gestalt derselben verändern, und Körper bewegen, wenn auch nicht direkt und ohne dabei echte Wunder zu wirken, sondern durch die Nutzung natürlicher Kräfte und Affekte, wie z.B. Feuer oder Haß, derer sie sich, ähnlich wie Menschen, bedienen können.²¹ 6. Sie können die inneren und äußeren Sinne der Menschen verwirren – und zwar sowohl im Wachen wie im Schlafen –, indem sie ihnen Trugbilder vorgaukeln, ihre Einbildungskraft, ja sie völlig der Denkfähigkeit berauben oder das Wirken ihrer Vernunft beeinträchtigen.²²

Wie schon erwähnt, handelt es sich hierbei um in der christlichen theologisch-philosophischen Tradition bis zu Thomas von Aquin selbst durchaus ‚umstrittene Fragen‘, und auch später blieben manche Fragen im gelehrten Diskurs durchaus kontrovers, von der Vielfalt populärer Auffassungen nicht zu reden. Wie sehr die letzteren ihrerseits auch die Vorstellungen der intellektuellen Eliten beeinflussten, zeigen anschaulich die verschiedenen Versuche, das Reich der *Geister* und *Dämonen* gedanklich zu ordnen: Neben den theologisch definierten *spiritus mali*, welche die Eigenschaften von Engeln, aber eben bösen Engeln aufweisen, tummeln sich auch bei Autoren der Frühen Neuzeit allerlei *Gespenster*, wie sie das alte Judentum ebenso kannte wie die ‚heidnischen‘ Völker Europas.²³

Dies gilt auch für klar in der scholastisch-theologischen Tradition fußende dämonologische Werke wie jene von Girolamo Menghi. Dieser widmet in seinem *Compendio dell'arte essorcistica, et possibilita delle mirabili & stupende operationi delli Demoni & de' Malefici* (CAE)²⁴ – also „Kompendium über die exorzistische Kunst und die Möglichkeit der wundersamen und verblüffenden Wirkungen der Dämonen sowie die Verhexungen“ – nach einer einführenden Darstellung des Engelsfalls²⁵ – Kapitel II der Unterscheidung folgender „sorti di Demoni“:²⁶ 1. solche aus dem untersten Chor der Engel, welche außer der Ver-

17 T. von Aquin: *Quaestiones disputatae*, quaestio XVI, articulum 1.

18 Ebd., quaestio 16, articulum 2.

19 Ebd. quaestio 16, articulum 3–6.

20 Ebd., quaestio 16, articulum 7–8.

21 Ebd., quaestio 16, articulum 9–10.

22 Ebd., quaestio 16, articulum 11–12.

23 Vgl. bes. C. Lecouteux: *Das Reich der Nachtdämonen*.

24 G. Menghi: *Compendio dell'arte essorcistica*, Bologna 1576. Im Folgenden zitiert als CAE 1576.

25 Vgl. ebd., S. 1–8.

26 Vgl. ebd., S. 9–16.

dammung nur sehr wenige Strafen ertragen müssen, da sie wenige Sünden begangen haben; diese seien auch am wenigsten schädlich, sie würden aber in der Nacht Lärm schlagen, üble Scherze treiben, Menschen Trugbilder vorgaukeln, seien manchmal sichtbar und werden im Italienischen „Foletti“ genannt. 2. „spiriti immondi“, „unreine Geister“; diese peinigen Menschen in der Nacht, indem sie sie mit Unzucht beflecken, dies seien speziell die „incubi“ und „succubi“. 3. wieder andere Dämonen würden im Volk „pagani“, also Heiden genannt; sie kämen vor allem in Norwegen (!) vor und würden dort an Straßen mit Hohn und Gelächter Reisende verstören, ohne ihnen aber sonst etwas antun zu können. Weitere Sorten seien 4. jene, welche in der Nacht Menschen belästigten, indem sie sich auf diese setzten und 5. schließlich jene Dämonen, von denen im Evangelium die Rede ist; diese könnten menschliche Körper in Besitz nehmen und dann sogar andere Menschen angreifen, um sie zu töten oder zu quälen. Dieser schon ziemlich diversifizierten Liste von ‚Sorten‘ von Dämonen fügt Menghi dann noch einige weitere hinzu, für deren Klassifikation er auf Psellus als Quelle verweist: 6. Feuer-Dämonen, welche die höchsten, dem Himmelsfeuer nahen Luftschichten bewohnen. 7. Luft-Dämonen, welche die der Erde nahe Luft bevölkern, und besondere Hochmut, List usw. an den Tag legen. 8. Erd-Dämonen, die ständig auf der Erde ihr Unwesen treiben würden, und (wie auch die Luftdämonen) dem Menschen schmutzige Gedanken eingeben. 9. Wasser-Dämonen, die vor allem in Meeren, Seen und Flüssen beheimatet sind und Menschen zu ertränken trachten, etwa indem sie Unwetter erzeugen, die zu Schiffbrüchen führen. 10. Unterirdische Dämonen, die besonders Bergleute bedrängen, unterirdische Winde, Flammen und Erdbeben erzeugen. Diese Sorte sei besonders furchtsam, da sie unwissend seien; daher würden sie nicht nur durch befugte Exorzisten mit der Gewalt Gottes ausgetrieben, sondern oft schon verschwinden, wenn sie von einer alten Frau oder sonst jemandem mit Schimpf- und Drohworten bedacht würden (!)²⁷. 11. Den letzten Typus von Dämon stellt schließlich der „Lucifogo“ dar, dieser sei ganz schattenhaft und unerforschlich, fliehe vor dem Licht – daher offenbar auch der Name – und ermorde Menschen mittels der „passioni fredde“, der „kalten Leidenschaften“.

Die meisten Elemente dieser Klassifikation können unschwer als Poltergeister, Gespenster, Alben, sowie diverse Elementargeister primär außerchristlichen

27 Unterirdische Dämonen seien es auch, welche manchmal von Magiern und Beschwörern gefangen und in bestimmte Orte gebannt würden – was aber nur durch einen Pakt mit einem höherrangigen Dämon möglich sei. Dämonen anderer Art würden solches lediglich vortäuschen, um die Zauberer zu betrügen. Auch unterirdische Dämonen könnten von menschlichen Körpern Besitz ergreifen; häufig würden sie dann mit Steinen werfen. Vgl. ebd., S. 13–15.

Ursprungs identifiziert werden;²⁸ der Autor selbst referiert nur bei der Erörterung eines Typus auf die Darstellung der *Dämonen* in den Evangelien. Diese Thematik abschließend fasst Menghi die wesentliche Gemeinsamkeit aller Dämonen zusammen: „Et tutte queste sorti di Demoni sono cosi fatti, che odiano Iddio lor fattore, & sono contrarii a gli huomini“ – „Und alle diese Arten von Dämonen sind so beschaffen, dass sie Gott ihren Schöpfer hassen und den Menschen feindlich sind.“²⁹ In den nachfolgenden Kapiteln des ersten Buches (von dreien) des CAE³⁰ geht der Autor dann ausführlich auf weitere, dem ‚Dämonengeschlecht‘ insgesamt eigene Eigenschaften ein. Deren wichtigste seien an dieser Stelle zusammenfassend wiedergegeben: Die bösen Geister haben – wie die guten Engel ein umfassendes Wissen – und zwar aus der Offenbarung Gottes, aus ihrer natürlichen Beschaffenheit sowie durch Erfahrung – sowie einen, im Gegensatz zum Menschen, grundsätzlich perfekten Intellekt und damit zugleich Wissen nicht nur über die menschliche Natur, sondern auch über alle einzelnen Menschen, dann über alle Tiere, Pflanzen, unbelebte Materie, Gestirne usw., Kenntnisse in allen Wissenschaften (Kapitel III),³¹ und dementsprechend, in gewissen Grenzen, auch über künftige Geschehnisse (Kapitel IV).³² Grundsätzlich rein geistige Wesen, könnten Engel, gute wie böse, aber auch menschliche Körper annehmen, und zwar nicht nur zum Schein, sondern real, und dergestalt z. B. auch essen, wofür biblische Zeugnisse angeführt werden.³³ Insbesondere könnten auch Dämonen Körper lebender Menschen in Besitz nehmen, wie dies insbesondere in den Evangelien dokumentiert sei, aber auch durch „esperienza cottidiana“, „tägliche Erfahrung“ bezeugt sei. Dabei befänden sich gute wie böse Engel jedoch nur „virtuale“, also ihrer Kraft nach, an dem jeweiligen Ort ihrer Wirksamkeit, nicht als Körper (Kapitel V).³⁴ Zugleich seien sie in der Lage, sich sowohl kontinuierlich, wie körperliche Gegenstände, als auch diskontinuierlich zu bewegen, wobei mit letzterem gemeint ist, „che l’Angelo da un luogo grandemente lontano, ad un’altro luogo distante può velocissimamente muoversi“ – „dass ein Engel sich von einem weit entfernten Ort zu einem anderen auf schnellste Weise bewegen kann.“³⁵ Außerdem könnten sie beliebige materielle Dinge über weiteste Strecken und in kürzester Zeit bewegen, sowie

28 Vgl. C. Lecouteux: *Das Reich der Nachtdämonen*; H. Biedermann: *Dämonen, Geister, dunkle Götter*.

29 Vgl. CAE 1576, S. 15.

30 Vgl. ebd., S. 19–73.

31 Vgl. ebd., S. 19–25.

32 Vgl. ebd., S. 25–35.

33 Verwiesen wird insbesondere auf Gen 18, das Buch Tobit, und Mt 4.

34 CAE 1576, S. 35–37.

35 Ebd., S. 38.

auch Menschen und andere Lebewesen. Auch diesbezüglich wird auf biblische Texte verwiesen (Kapitel VI).³⁶

Für die hier behandelte Thematik von besonderem Interesse sind aber die folgenden Ausführungen zum Thema: „Über die Weise, mit welcher die Dämonen mit ihrer natürlichen Kraft Körper annehmen und in verschiedenen Formen und Species erscheinen können“.³⁷ Hierzu teilt Menghi, unter Berufung auf Augustinus, mit: „Die Dämonen sind nicht ihren Körpern unterworfen wie wir, sondern sie haben diese unter ihren Willen und Gefallen unterworfen, und verwandeln sie in jede beliebige Gestalt, wie sie möchten.“³⁸ Dies sei auch mittels natürlicher Vernunft nachvollziehbar, da alles, was die materielle Natur hervorbringe, diesen geistigen Wesen ebenso hervorzubringen möglich sein müsse.³⁹ Solche Erscheinungen – die Menschen sowohl im Schlaf wie im Wachzustand geschehen könnten – nennt der Autor hier zwar „fittioni corporali“, betont aber zugleich, es handle sich zumindest der Gestalt und der Farbe nach um „corpi veri“ (Kapitel VII).⁴⁰

Das nachfolgende Kapitel behandelt die spezielle Frage, ob es sich bei Gegenständen, welche Behexte ausspeien würden, um reale oder fiktive Dinge handle, worauf weiter unten zurückgekommen sei. Daran anschließend geht es im CAE nochmals um Grundsätzliches in Bezug auf die Wirkungsmöglichkeiten der *bösen Geister* auf Erden. So wird ausführlich die Frage behandelt: „Wie die Dämonen in den angenommenen Körpern sprechen können“ (Kapitel IX). Zentral ist hier eine Differenzierung von drei Formen: Zum einen könnten diese in den „spirito fantastico, che è in noi“, „den fantastischen Geist, der in uns ist“, eindringen und so den Menschen „parole incitative“, „anstachelnde Worte“ in Bezug auf Sünden eingeben,⁴¹ was ohne Stimme, sondern mittels mentaler Konzepte erfolge und besonders gefährlich sei, weil die Menschen so vielleicht nicht einmal bemerkten, dass eine dämonische Einflussnahme stattfinde. Die konkreten Auswirkungen beschreibt Menghi so:

„Auf diese Weise können die Dämonen jegliche Figur, Farbe und Form, die ihnen gefällt, in unseren Lebensgeist transportieren, [...] und damit rufen sie in unserem Bewusstsein die Erinnerungen an die fleischlichen Sünden hervor, und viele Male erregen sie die fleischlichen Fantasien und Leidenschaften, sowohl bei denen, die

36 Dan 8. Vgl. CAE 1576, S. 37–39.

37 Ebd., S. 40–43.

38 Ebd., S. 40. Im Original: „Gli Demoni non sono soggetti alli loro corpi come noi, ma hanno quelli soggetti a li loro voleri & piaceri, & gli transformano in qualunque figura gli piace.“

39 Ebd., S. 41 f. Als Beispiel werden hier Erscheinungen von Dämonen in Gestalt von Tieren oder Menschen angegeben, weiters solche, in denen diese sich als Heilige oder Maria Mutter Gottes darstellen. Dies geschehe, da der Teufel angebetet werden und zum Götzendienst verführen wolle.

40 Ebd., S. 43.

41 Ebd., S. 49 f.

schlafen, mit schmutzigen Träumen, als auch bei denen die wachen. Manchmal würden sie auch in die schändlichen Körperteile gehen, diese erregen und zu unkeuschen Akten provozieren, [...] zu unrichtigen und verbrecherischen Begierden“.⁴²

Dies sei im Übrigen besonders bei Menschen mit heißer und feuchter Complexion der humores möglich. Eine zweite Form, in welcher Dämonen mit Menschen kommunizieren könnten, sei eben jene über einen „corpore assonto“, einen „angenommenen Körper“,⁴³ womit nicht die Inbesitznahme eines echten menschlichen Körpers gemeint ist, sondern die oben schon erwähnte ‚Vorspiegelung‘ eines Körpers durch den Dämon selbst. Mittels solcher Körper könnten die bösen Geister zwar nicht eigentlich sprechen, weil hierzu Lunge, Zunge, Mund usw., also reale körperliche Organe erforderlich seien, jedoch seien sie imstande, „certi suoni che hanno similtudine con le voci“, „gewisse Klänge, die eine Ähnlichkeit mit einer Stimme haben“, hervorzubringen.⁴⁴ Eine dritte Möglichkeit sei schließlich das Sprechen durch die Körper von Besessenen: „Ne gli huomini poi arretti & spiritati gli Daemoni con li stromenti naturali atti al parlare dicono & riferiscono l'intento & pensier loro“ – „In den geraubten und besessenen Menschen sprechen die Dämonen mit den natürlichen Instrumenten, die zum Reden geeignet sind, und drücken [so] ihre Absichten und ihre Gedanken aus.“⁴⁵ Hiermit seien freilich gewisse, in den benutzten ‚Instrumenten‘ liegende Einschränkungen verbunden; insbesondere könnten Dämonen aus einfachen Leuten meist kein gutes Latein sprechen, und generell in Fremdsprachen gewöhnlich nur „fare di rado“, „radebrechen“.⁴⁶ Im Anschluss an diese aufschlussreichen Darlegungen geht der Autor noch auf die Frage ein: „Wie die Dämonen in den angenommenen Körpern essen können“ (Kapitel X), die hier nicht besonders von Belang ist. Jedenfalls wird diese – durch Äußerungen in der Bibel nahe gelegte – Fähigkeit der bösen Geister akzeptiert, indem ein Unterschied zwischen der Nahrungsaufnahme einerseits und der Verdauung und Ausscheidung andererseits gemacht wird; zu Ersterem seien Dämonen in der Lage, Zweiteres erübrige sich angesichts ihrer geistigen Natur. Diffizil gestaltet sich auch die Erörterung einer weiteren Fragestellung, nämlich

42 Ebd., S. 50 f. Im Original: „Cosi gli Demoni possono qualunque figura, colore & forma gli piace trasporre nell'animastico nostro spirito, & per taò modo & via ci pongono molti negocii nell'animo, [...] suscitando nell'i menti nostre le memorie de'peccati carnali, & spespe volte concitando l'imagini & passioni carnali, tan[n]to in quelli che dormono, con sogni sporchi, quanto in quelli che veghiano; alcuna volta ancho van[n]o nelle parti vergognose, & concitandole, le provocano a li atti lussuriosi [...] a gli amori iniqui & scelerati“.

43 Ebd., S. 52.

44 Ebd. Als Argument für diese Möglichkeit wird bemerkenswerterweise ein zoologischer Vergleich angestellt: Tiere, die keine Lunge zum Atmen von Luft hätten, wie Fische, würden dennoch manchmal an Land gewisse Laute von sich geben.

45 Ebd., S. 54.

46 Ebd., S. 55.

jener, ob und wie Dämonen mit angenommenen Körpern Geschlechtsakte mit Menschen durchführen und dabei auch Kinder zeugen könnten (Kapitel XI). Die – grundsätzlich zustimmenden – Ausführungen Menghis zu dieser Frage sind zwar für die Ausbreitung von Hexenglauben und Hexenverfolgung sehr wichtig, im Kontext der Besessenheit aber weniger bedeutsam. Angemerkt sei, dass der Autor auf den ‚Hexenhammer‘ als autoritatives Werk für derlei Fragestellungen verweist.⁴⁷

Abschließend behandelt das erste Buch des dämonologischen Kompendiums die Einwirkungen der Dämonen in die „fantasmi“, die Phantasien der Menschen (Kapitel XII); hier betont der Autor, dass der Teufel nicht nur indirekt, nämlich als Urheber der Erbsünde, Auslöser aller menschlichen Sünden sei, sondern die Dämonen auch direkt zu Sünden anstacheln würden, neben anderen Wegen auch durch Beeinträchtigungen der „spiriti et humori“ im Menschen, dann eben durch die Erzeugung fantastischer Vorstellungen, aber auch durch eine Verwirrung der inneren Sinne. So könne ein Dämon „in unsere Mägen irgendeine Sache legen, die unseren Zorn oder Wollust erregt, wie dies Wein, Zimt, Pfeffer und andere aromatische Dinge tun, welche die Lebensgeister [...] bewegen“.⁴⁸

Der zweite Teil des CAE widmet sich primär der Hexerei, und ist daher im vorliegenden Kontext nicht so sehr von Bedeutung, während im dritten die „Heilmittel“ gegen dämonische Einflüsse behandelt werden, worunter die Vorgangsweisen gegen Besessenheit einen wichtigen Stellenwert einnehmen. Auf die diesbezüglichen Vorstellungen Menghis, die in seinen primär exorzistischen Werken noch eingehender dargelegt werden, wird aber weiter unten zurückgekommen. An dieser Stelle sei vielmehr zunächst auf die knapperen, grundlegenden Darlegungen offiziösen Charakters zu Besessenheit und Exorzismus im *Sacerdotale Romanum* eingegangen.

Das Sacerdotale Romanum als deskriptive und normative Quelle für Auffassungen über und praktischen Umgang mit bösen Geistern in der katholischen Kirche des 16. Jahrhunderts

Wie schon erwähnt, entstand das *Sacerdotale Romanum* (SR) als Sammlung bewährter Texte für sakramentale Handlungen außerhalb der Messe im Verlauf des 15. Jahrhunderts und erschien ab 1554 unter besagtem Titel. Etliche weitere Auflagen im Verlauf des 16. Jahrhunderts folgten, wobei die letzten bereits

47 Ebd., S. 58 – 66.

48 Ebd., S. 71. Im Original: „[...] porre ne gli stomachi nostri alcuna cosa che muovi l'ira, overo concupiscenza nostra, come fariano vino, canella, pevere & altre cose aromatiche, muovere gli spiriti vitali che sono nel corpo“.

Überarbeitungen, Streichungen und Ergänzungen im Sinne des Konzils von Trient (1545 – 1563) enthielten. Allerdings zeigt eine Kollation der beiden Ausgaben von Venedig 1555 und Venedig 1585⁴⁹ durch den Verfasser, dass sich die vortridentinischen Fassungen der 1550er Jahre und die nachtridentinischen Ausgaben im späten 16. Jahrhundert (vor dem Ersatz des SR durch das RR 1614) in den Kapiteln über Besessenheit und Exorzismus⁵⁰ hinsichtlich des Textbestandes nur geringfügig unterscheiden.⁵¹

Die folgenden Ausführungen zu dem – wenigstens in der kulturhistorischen Forschung – noch wenig untersuchten Text des SR⁵² beziehen sich stets auf die Ausgabe von 1585. Der Themenkomplex böse Geister, Besessenheit und Exorzismus wird darin in einem Kapitel mit dem Titel „Exorcismi demoniacorum“ („Exorzismen der von Dämonen Besessenen“) behandelt; dieses erstreckt sich über insgesamt 38 Seiten⁵³ und bietet zum einen eine knappe, aber aufschluss-

49 „Sacerdotale iuxta S. Romane [sic] ecclesie [sic] & aliarum ecclesiarum, ex apostolice Bbbliothece, ac sanctorum patrum iurium sanctionibus & ecclesiasticorum doctorum scriptis, ad optatum commodum quorumcunque sacerdotum collectum, & omni nuper diligentia castigatum ac summorum Pontificum authorit[ate] multoties approbatum. In quo continentur officia omnium sacramentorum & resolutiones omnium dubiorum ad ea pertinentium; & omnia alia, que a sacerdotibus fieri possunt, que quam fine pulchra & utilia, ex indice collige. Addito utili enchiridiolo ad age[n]dum de feria te[m]pore adve[n]tus, quadragesim[a]e, tempore paschali; & de mense septembris; nec non infra annum; cum ecclesia[m] Romanam, ei declaratione rubricarum gl[e]n[er]alium & ad inveniendu[m] pascha; & alia festa mobilia; que in aliis hactenus impressis minime reperiuntur“. (*Sacerdotale Romanum* 1555).

„Sacerdotale Romanum ad consuetudinem S. Romanae Ecclesiae aliarumq[ue] Ecclesiarum ex Apostolicae Bibliothecae, ac Sanctorum Patrum iurium sanctionibus & Ecclesiasticorum Doctorum scriptis, ad optatum quorumcunq[ue] Sacerdotum commodum, collectum; atque Summorum Pontificum autoritate multoties approbatum; Summa nuper cura iuxta S. Tridentini Concilii Sanctiones emendatum & auctum. In Quo omnium Sacramentorum officia, resolutionesq[ue], omnium dubiorum ad ea pertinentium, excommunicationum Canones, cum brevi illarum & absoluta declaratione ex sacris Doctoribus collecta, continetur. Quibus etiam Rubricae generalis tum Missalis, tum Breviarii Novi, multa[ue] alia Sacerdotibus valde utilia, ac necessaria, sunt addita; quae in aliis hactenus impressis desiderabantur“ (*Sacerdotale Romanum* 1585).

50 SR 1555, foliis 308 recto – 325 verso; SR 1585, foliis 328 recto – 346 verso.

51 Vgl. hierzu: G. Romeo: *Inquisitori, esorcisti e streghe*, S. 116. Neben einigen kleineren Änderungen in Details findet sich nur eine größere Abweichung: Die Ausgabe von 1555 enthält zwischen dem ersten einleitenden Absatz und der Kapitelübersicht noch eine „Rubrica“ als Zusammenfassung der Angaben zu Weihefordernissen, Bekleidungsvorschriften und der nötigen inneren Haltung der Exorzisten, die in der Ausgabe von 1585 fehlt. Jedoch finden sich analoge, in manchem noch etwas detailliertere Ausführungen dort am Beginn des Kapitels 9 der Instruktionen für die Exorzisten eingefügt: SR 1555, folio 308 recto – verso, SR 1585, folio 330 verso.

52 Kürzere Bezugnahmen finden sich, was die aktuellere Literatur betrifft, besonders in: M. Sluhovsky: *Believe not every spirit*, S. 75 f. und 87 f., H.E. Midelfort: *A History of Madness*, S. 180, sowie A. Jacobson Schutte: *Aspiring Saints*, S. 114.

53 SR 1585, foliis 328 – 346.

reiche einführende Instruktion,⁵⁴ zum anderen die Texte für vier exorzistische Rituale,⁵⁵ die im vorliegenden Zusammenhang vor allem auch wegen der darin eingeflochtenen Durchführungsanweisungen von Interesse sind, schließlich ein (hier nicht weiter behandeltes) kurzes Gebet gegen dämonisch verursachte Unwetter.

Die besagte „*Instructio exorcistae volentis demones expellere, divisa in novem capita*“, also „Instruktion für den Exorzisten, der Dämonen austreiben will, in neun Kapitel eingeteilt“,⁵⁶ enthält zunächst eine kurze Erklärung, wonach das Beschwören, Exorzieren und Austreiben von Dämonen zum priesterlichen Dienst gehöre, aber stets mit großer Demut betrieben werden müsse. Weiters findet sich eine in Bezug auf das Verhältnis der exorzistischen Handlungen zur Magie wichtige Festlegung, wonach der Exorzist „*nihil sibi, sed o[mn]ia Dei virtuti et eccl[esi]asticae potestati*“, „nichts sich, sondern alles der Kraft Gottes und der Macht der Kirche“ zuschreiben solle.⁵⁷

Kapitel 1 handelt sodann „*De modo, quem tenet diabolus ad intrandum in humana corpora*“, „Über die Weise, welche der Teufel benutzt, um in die menschlichen Körper einzutreten“. ⁵⁸ Zuerst werden hierin drei Ursachen für dämonische Besessenheit nach kirchlicher Lehre angegeben: Verzweiflung, Sünde oder Prüfung des Betroffenen. Dann wird auf ein wichtiges Element in der Vorphase von Besessenheiten hingewiesen: Der Dämon erschiene fast immer zuvor den Betroffenen selbst oder ihren Verwandten, etwa in Gestalt eines Verstorbenen oder eines grässlichen Tieres, und beim plötzlichen Verschwinden dieses Bildes fahre er in den Körper des Befallenen ein. Interessant ist diesbezüglich die Ergänzung: „*Et hoc ut plurimu[m] accidit in nocte, et in locis opacis et obscuris.*“ – „Und dies geschieht meist in der Nacht, sowie an unzugänglichen und dunklen Orten.“⁵⁹ Beim Eintritt in die Körper der Befallenen nähmen die Dämonen ihren Weg oft über Mund oder Ohren, wobei sie von den hierunter Leidenden (,patientes‘) wie ein Wind oder eine Maus wahrgenommen würden; die Inbesitznahme könne aber auch im Schlaf erfolgen.

Kapitel 2 behandelt bereits die Frage der ‚maleficiis‘, also des Schadenszaubers:⁶⁰ Hier wird seitens der Kirche eine bemerkenswerte Festlegung getroffen:

54 Ebd., foliis 328–331.

55 Ebd., foliis 331–346. Eines davon ist, wohl irrtümlicherweise, im Inhaltsverzeichnis nicht angeführt, obwohl es inhaltlich durchaus bedeutsam ist. Vgl. ebd., „*Tabula, seu Repertorium omnium contentorum in hoc opere*“ (ohne Foliiierung).

56 Der Titel so nur im Inhaltsverzeichnis (ohne Blattzählung).

57 Ebd., folio 328 recto.

58 Ebd., folio 328 verso.

59 Ebd., folio 328 verso.

60 Ebd., foliis 328 verso–329 recto.

„Bei allem Schadenszauber liegt ein ausdrücklicher oder geheimer Pakt vor, welchen der Teufel mit dem Hexer hat. [...] Nach der Durchführung des Schadenszaubers tritt der Teufel sofort entweder gegenwärtig oder der Möglichkeit nach in jene Person ein, an der der besagte Zauber verübt wurde.“⁶¹

Als bei solchen magischen Angriffen gebrauchte Zaubermittel werden Knochen, Federn und ähnliche Dinge erwähnt, welche von den Dämonen besonders in die Betten der Besessenen gebracht würden; werde man dieser ansichtig, seien sie zu entfernen und zu verbrennen, jedoch sei nicht dem im Volk vorhandenen Aberglauben zu folgen, wonach solche Zaubermittel in einen Fluss zu werfen seien.⁶²

Das anschließende, kurze Kapitel 3 widmet sich einem besonders heiklen Aspekt: „De signis, quibus cognoscitur quis esse d[a]emoniacus“, also den „Zeichen, mittels derer erkannt wird, ob jemand besessen ist“,⁶³ und sei hier in Übersetzung wiedergegeben:

„Man liest, dass wenn jemand über 30 Tage lang kein Ziegenfleisch essen kann, dieser als besessen beurteilt wird. Andere Besessene haben schreckliche Augen; und die Dämonen beschädigen deren Glieder und Leiber auf erbärmliche Weise und töten sie [sogar], wenn ihnen nicht schnell geholfen wird. Andere täuschen vor, einfältig zu sein, und werden stets gemehrt; aber sie [die Dämonen] werden entdeckt und erkannt, wenn sie den Psalm nicht sagen wollen: ‚Gott erbarme Dich meiner‘ [...]. Es ist auch ein deutliches Zeichen, wenn sie [die Betroffenen] in einer ihrer Heimat fremden Sprache sprechen, obwohl sie nicht außerhalb ihres Landes gelebt hatten, und wenn ungebildete und einfältige Personen gebildet und vernünftig sprechen oder auch musikalisch singen oder wenn sie etwas sagen, was sie selbst nie zu sagen gewusst hätten. Einige Dämonen sind [aber] auch stumm und dumm. Ein anderes Zeichen ist auch, dass sie Schrecken überkommen und sie schnell zurückweichen. Am ehesten aber wird erkannt, dass jemand vom Dämon besessen ist, wenn er, sobald Exorzismen gelesen werden, verwirrt wird; dies ist das Zeichen des gegenwärtigen Teufels.“⁶⁴

61 Ebd., folio 328 verso. Im Original: „In omnibus autem maleficiis est pactum aut manifestum, aut secretum, quod habet diabolus cum malefico. [...] Facto maleficio subito diabolus aut pr[a]esentialiter, aut potestative ingreditur in illa persona, supra qua[m] factum est dictus maleficiu[m].“

62 Ebd., folio 329 recto.

63 Ebd.

64 Ebd., folio 329 recto. Im Original: „Legitur, q[uod] si quis non potest c[on]tinuare esum carnis h[a]edin[a]e, p[er] dies 30, q[uod] talis iudicatur demoniacus. Aliqui d[a]emoniaci habent oculos terribiles; et d[a]emones me[m]bra eoru[m] et corp[or]um destruunt miserabiliter, et interficiunt, nisi cito eis subveniatur. Aliqui fingunt se esse fatuos, et semper augentur; sed discooperiuntur, et cognoscuntur, si nolu[n]t dicere psalmu[m]: Misere mei Deus [...]. Est etiam magnum signum, qua[n]do loquuntur sermone[m] alienum a patria sua, si non fuerunt extra patriam, et q[ua]n[do] person[a]e illiterat[a]e et idiot[a]e loquu[n]tur literaliter et congruenter, aut et cantant musicaliter, aut quando dicunt aliquid, quod ipsi nunquam dicere scivissent. Aliqui et d[a]emoniaci sunt muti et stupidi. Aliud quoq[ue] signum est, q[uod] eis superveniunt terrores, et cito recedunt. Potissimum autem

Auf diese Erläuterungen folgt in Kapitel 4 eine Beschreibung der Zeichen, die spezifisch über das Vorliegen eines Schadenszaubers Auskunft geben – „De signis quibus cognoscitur, quis esse maleficiatus“. ⁶⁵ Hierzu zählen Merkmale wie ein „colore[m] faciei cedrinum“, ein „zedernfarbiges Gesicht“, zusammengesogene Augen, Glieder, die wie zusammengebunden wirken, oder eine trockene Komplexion, vor allem aber zusammengesogenes Herz und Magenöffnung. Auch das Gefühl, eine Kugel über dem Magen zu haben, Stiche im Herz zu spüren, starke Schmerzen im Nacken und Ähnliches werden hier als Anzeichen erwähnt, weiters Erbrechen, eisige oder auch feurige Winde im Bauch sowie Verdauungsprobleme, wobei die Liste der genannten Symptome ausdrücklich nicht als abschließend bezeichnet wird.

In Kapitel 5 wird wieder eine allgemeinere Frage behandelt: „Conditiones exorcist[a]e, et qualiter ad hoc officium debet preparari“ – „Beschaffenheit des Exorzisten, und wie er sich auf dieses Amt vorbereiten muss“. ⁶⁶ Hierzu wird zuerst festgestellt, dass Besessene und Verhexte rascher in einer Kirche, als in Privathäusern befreit würden und vorab beichten müssten. Der Exorzist selbst soll ein Priester sein, „qui de [bet] esse homo vit[a]e sanct[a]e, b[e]n[e]c[on]fessus et co[n]tritus, et super o[mn]ia humilis“; er muss also „ein Mann von heiliger Lebensführung“ sein sowie „gut gebeichtet und bereut haben, und vor allem demütig sein“. ⁶⁷ Er soll alle Hilfe von der göttlichen Majestät erwarten, von sich selbst aber nichts, außer mäßiger Mühe, und selbst die sei, wie angemerkt wird, nur mit der Gnade Gottes möglich. Weiter soll der Priester nicht habgierig sein und kein Geld verlangen; wenn er aber arm sei, könne er ein (für seine Dienste) gegebenes Almosen annehmen. Schließlich soll er jeden Tag vor den Exorzismen die Messe feiern, damit so der Teufel die Handauflegung und seine Anwesenheit mehr fürchte.

Kapitel 6 widmet sich einmal mehr Zeichen, und zwar „signis, quae apparent, quando sacerdos coniurat maleficiatum“, also „Zeichen, die erscheinen, wenn der Priester einen Behexten beschwört“, und schließt damit inhaltlich an Kapitel 3 und 4 an. ⁶⁸ Bemerkenswerterweise setzt die Kapitelüberschrift Behexte und Besessene gleich, da sich der Text selbst auf „demoniacu[m] vel maleficiatum“, also einen „Besessenen oder Behexten“ bezieht. Dieser solle zunächst seinen Geist [mens] sammeln und an Gott richten mit der festen Hoffnung auf Befreiung. Weiters werden dem Priester konkrete Verhaltensvorschriften für den Beginn des Exorzismus gemacht:

cognoscitur qui esse d[em]oniacus, quia si quando leguntur exorcismi, conturbatur; et hoc signum est presentis diaboli“.

65 Ebd., folio 329 recto – verso.

66 Ebd., folio 329 verso.

67 Ebd.

68 Ebd., foliis 329 verso – 330 recto.

„Und er [der Priester] habe ein Kruzifix in seinen Händen und lege [...] Reliquien auf dessen Herz oder Magen, und er selbst [der Besessene] mache ihm ein Zeichen mit der Hand, sooft er fühlt, dass sich in irgendeinem Teil seines Körpers etwas bewegt oder schlägt.“⁶⁹

Nach dem Ende der Beschwörung soll der Priester ihn über die Ereignisse befragen. Weiter wird angemerkt: Wenn der Priester die Hand auf das Haupt des Betroffenen legt, fühle es sich eisig an, und kalte Winde würden den Körper hinablaufen, manchen Besessenen würde auch das Haupt sehr schwer, anderen würde dasselbe zusammengezogen, oder sie fühlten, als wäre es durchstochen; wieder anderen brenne Haupt und Gesicht oder der ganze Körper, oder derselbe werde gleichsam gebrochen. All dies dauere aber nicht lange, da die Beschwörung die Macht der Dämonen aufhebe. Manche würden fast erdrosselt, anderen würde der Magen bewegt, als hätten sie Würmer oder Frösche im Leib, oder es geschieht ein großes Erbrechen; einigen blähe sich der Bauch gewaltig, und manchmal zeige sich der Dämon auch an irgendeinem Körperteil zuckend wie ein Fisch oder wie Ameisen, oder er wandere vom Kopf bis zu den Zehen hinab und wieder hinauf. Auch diese reichliche Liste von Zeichen dämonischer Anwesenheit wird wieder mit einem Hinweis darauf abgeschlossen, dass es noch zahlreiche ähnliche Zeichen gebe, denn: „*diversi d[a]emones faciunt diversa signa*“, „verschiedene Dämonen machen verschiedene Zeichen“.⁷⁰

Kapitel 7 beschreibt sodann den „*modo, quem tenet diabolus ad egredendum de corporibus*“, also die „Weise, welche der Teufel befolgt, um aus den Körpern auszutreten“.⁷¹ Hierbei wird differenziert: Teufel, die (aus dem Menschen) gesprochen haben, müssen beschworen werden, den Körper des Besessenen ganz zu verlassen und ihn so zurückzulassen, wie er war, nachdem er getauft wurde. Der Priester wird in diesem Zusammenhang aufgefordert: „*Et fac eum dare signum discessus, per extinctione[m] candel[a]e*“ – „Und veranlasse ihn, ein Zeichen des Fortgangs durch die Auslöschung der Kerzen zu geben“.⁷² Wenn es sich aber um Teufel handelt, die nicht gesprochen haben, wie dies bei nicht besessenen Behexten der Fall sei, würden diese oft als Feuerflammen durch den Mund austreten oder als kalte Winde, wobei die Kehle anschwillt; der Austritt könne aber auch durch die Ohren, den Magen oder das Herz erfolgen; hierbei werden vor der Befreiung Schmerzen wie von einem Spieß verspürt oder etwas einem Frosch Ähnliches im Körper bemerkt, was unmittelbar vor dem Austritt in demselben herumgehe.

69 Ebd. Im Original: „*Et habeat crucifixu[m] in manib[us] suis, et ponat reliquias [...] super cor eius, aut super stomachu[s], et ipse faciat signum eu[m] manu, quotienscunq[ue] senserit in aliqua sui corporis parte commoveri, aut pungi.*“

70 Ebd., folio 330 recto.

71 Ebd.

72 Ebd., folio 300 recto.

Das nachfolgende Kapitel 8 hat den Titel „De malitiis et deceptionibus, quibus utuntur demones ad exorcistam decipiendum“, „Über die Bosheiten und Täuschungen, welche die Dämonen benutzen, um den Exorzisten zu täuschen“, und behandelt damit ebenfalls einen aus kirchlicher Sicht höchst wichtigen Aspekt der Gesamtthematik:⁷³ Manche Dämonen hätten so einen Hass gegen die heiligen Worte, dass sie bei den Beschwörungen sofort verschwinden würden – und damit, das bleibt aber unausgesprochen, den Anschein erwecken, als wären sie gar nicht vorhanden gewesen. Andere wieder würden den Exorzisten zu ermüden trachten und gaukelten dem Kranken vor, dass er nicht besessen wäre; andere wieder, die sich schon gezeigt hätten, ziehen sich zurück und lassen den Körper ganz unbelästigt, „taliter quod infirmus putat se esse o[mn]ino liberatum“, „sodass der Geschwächte sich gänzlich befreit glaubt“.⁷⁴ Der Exorzist dürfe aber nicht von seinen Bemühungen ablassen, bis er die Zeichen der Befreiung sehe. Auch stellten sich einige Dämonen mit allen Hindernissen einer Beschwörung entgegen, ließen den Kranken währenddessen einschlafen, führten ihm irgendwelche Visionen vor und Ähnliches. Andere wieder würden – gemeint ist hier wohl auch: fälschlich – anzeigen, dass ein Schadenszauber ausgeübt wurde, und die Urheber der Hexerei nennen. Der Exorzist solle vorsichtig sein und keinem Aberglauben verfallen; er solle sich auch nicht wundern, wenn der Teufel den Empfang des Sakraments durch den Besessenen zulasse, ja sogar über die Glaubensmysterien spreche und die göttliche Majestät bekenne, denn der Teufel setze sich an die Stelle der geplagten Person; manchmal spreche er gleichsam immer aus ihrem Mund und höre dabei auf, ihr selbst zu schaden, bis er endlich vertrieben wird.

Das letzte, etwas ausführlichere Kapitel 9 stellt nochmals die Frage: „Qui potest exorcizare? De modo, quem tenere debet exorcista coniurando aliquam personam.“ – „Wer kann exorzieren? Über den Modus, den der Exorzist beim Beschwören einer Person einhalten muss.“⁷⁵ Es setzt damit die in Kapitel 5 gegebenen Darlegungen fort, wobei hier zunächst auf Weihefordernisse und Bekleidungs Vorschriften eingegangen wird: Jeder Priester, ebenso jeder Diakon und Subdiakon mit Erlaubnis des Bischofs oder Presbyters dürfe exorzieren. Die Priester und Diakone sollten hierbei über der Alba eine Stola tragen, die Subdiakone ein Manipulum, Akolythen und Exorzisten [Personen mit der Weihe des Exorzistats] ein Superpelliceum. Vor der Beschwörung muss der Exorzist, wie nochmals erinnert wird, seine Sünden bekennen und eine Messe feiern. Dann solle die besessene oder behexte Person, wenn möglich, in die Kirche gebracht werden, sonst aber, wenn diese krank oder sehr schwach sei, soll in einem Haus

73 Ebd., folio 330 recto – verso.

74 Ebd., folio 330 recto.

75 Ebd., foliis 330 verso – 331 recto.

beschworen werden. Darauf folgen detaillierte Anweisungen zur eigentlichen Beschwörung:

„Der Exorzist soll ein Superpelliceum haben und eine Stola, und er soll einen Teil der Stola auf den Nacken des Behexten legen und Reliquien der Heiligen auf sein Herz oder den Ausgang des Magens und dann den Exorzismus beginnen. Und wenn er zu den Drohungen kommt, soll er diese bis zu zehnmal wiederholen und dabei stets die Strafe erhöhen. Und wenn er dabei einen Fortschritt sieht, soll er bis zur Befreiung fortsetzen. [...] Und du sollst nicht vom Ziel ablassen, sondern es ist nötig, zwei, drei, vier oder auch sechs Stunden und mehr durchgehend fortzufahren, bis du den Sieg innehast. Und die hartnäckigen Dämonen suchen stets den Exorzisten zu ermüden, damit er aus Mühe und Nachlässigkeit aufhört zu exorzieren. [...] Und wenn er am ersten Tag nicht befreit wurde, soll am zweiten und dritten fortgesetzt werden, bis er gänzlich befreit ist. Denn du wirst die Dämonen täglich schwächer werden sehen. Es sollen auch Gläubige dabei anwesend sein und auch zu Gott für den Kranken beten.“⁷⁶

Wie ersichtlich, steht hier nicht zuletzt der zeitliche Aspekt im Vordergrund, wobei die Priester offensichtlich auf eine mögliche lange Dauer der Dämonen-austreibung und damit verbundene zeitweilige Frustrationen vorbereitet werden sollen. Hinzugefügt wird am Ende der einleitenden

Instruktion auch, dass der Priester vor dem eigentlichen Exorzismus andere Dämonen, welche dem im Betroffenen zu Hilfe kommen wollen, durch eine gesonderte Beschwörung, deren Wortlaut beigegeben ist⁷⁷, hiervon abhalten muss. Auch muss er am Beginn des Rituals drei Kreuzzeichen mit Segensworten machen und den Exorzismus selbst mit gutem Glauben sprechen, damit er wirksam sei.

An diese Ausführungen schließen nun die Texte der eigentlichen Exorzismen, die im Rahmen der rituellen Handlung selbstredend möglichst textgetreu ausgesprochen werden sollten, beginnend mit dem „Exorcismus sancti Ambrosii optimus“.⁷⁸

Dieser dürfe, wie bemerkt wird, nur von Priestern ausgeübt werden, und es müsse ihm ein dreitägiges Fasten samt bestimmten (mitabgedruckten) Gebeten

76 Ebd., folio 330 verso. Im Original: „Habeat exorcista superpelliceus et stola[m], et ponat parte[m] stola[a]e collo maleficiati, et reliquias sanctoru[m] super cor eius, aut super orificiu[m] stomachi, postea incipit exorcismum. Et quando pervenerit ad co[n]minationes, replicet ipsam usq[ue] decies. Et si videt profectum in ipsa, continuet usq[ue] ad liberationem. [...] Et non deficias a fine, sed oportet perseverare duabus, tribus, quatuor aut sex horis continuis, et plus donec habeas victoria. Et d[a]emones obstinat[a]e semper querunt defatigare exorcistae, ut desinat pro labore et lassitudine exorcizare. [...] Et si in prima die non fuerit liberatus, prosequatur secundo et tertio, quousque liberetur ex toto. Quia videbis quotidie d[a]emones magis debilitari. Sint etia[m] p[raesen]tes et fideles qui etiam orent Deum pro infirmo.“

77 Ebd., folio 331 recto.

78 Ebd., foliis 331 – 334.

in den Messen vorausgehen. Der Großteil des Textes des Exorzismus, in welchem dem Dämon wortreich, versetzt mit zahlreichen Schmähungen und Drohungen, befohlen wird, den Körper des Geplagten zu verlassen, ist an dieser Stelle ebenso wenig von Interesse, wie die Wortlaute der nachfolgenden Beschwörungen. Wohl aber sind es die in die Wortlaute des Rituals eingefügten Anweisungen an den Exorzisten, aber auch die in der Beschwörung selbst ‚verpackten‘ Handlungsaufforderungen an den Dämon bzw. den Besessenen:

So heißt es im Exorzismus des Hlg. Ambrosius, der Priester solle bei dessen Durchführung mit Messkleidern und einer angezündeten Kerze vor dem Altar stehen, das Gesicht zum Volk gewandt, „habens obsessum ante pedes ligatum, si necesse fuerit“, und „den Besessenen vor seinen Füßen haben, gefesselt, wenn es notwendig war“.⁷⁹ Dann beginnen erste Gebete um die Befreiung des Betroffenen von den bösen Geistern; danach soll der Priester sprechen: „Pr[a]ecipio tibi [...], ut ostendas et dicas mihi nomen tuum, et die et horas exitus tui, cu[m] signo extinctionis luminis.“ – „Ich befehle Dir [...], dass Du mir anzeigst: Deinen Namen, und die Stunde deines Austritts mit dem Zeichen der Auslöschung des Lichtes“.⁸⁰ Darauf folgt eine erste Anweisung zur Ausfahrt, sowie der Hinweis, dass, falls der Dämon seinen Namen nicht nennen wolle, man dem Besessenen ins Ohr sagen solle: „Deus, qui te genuit derelinquisti, et oblitus es D[omi]ni creatoris tui“ – „Gott, der Dich geschaffen hat, hast du verlassen, und Du vergisst auf Gott, Deinen Schöpfer.“⁸¹ Danach sei in jedem Fall mit weiteren, angegebenen Beschwörungen zur Ausfahrt des Dämons fortzufahren. Erst wenn diese auch wirkungslos blieben, sei zu fragen: „qua causa venit, et quare oprimi eu[m]“, also „aus welchem Grund er gekommen ist und warum er diesen [Betroffenen] bedrücke“,⁸² und danach das Ritual mit weiteren Formeln fortzusetzen. Der Text schließt mit dem Hinweis: „si sp[irit]us immundus non recesserit, reinincipendu[m] [...]“: „wenn der unreine Geist sich [immer noch] nicht zurückgezogen hat, muss von vorne angefangen werden [...]“.⁸³

Der nachfolgende, als „alius Exorcismus optimus et probatus“ bezeichnete Text⁸⁴ enthält, im Gegensatz zum Vorangegangenen, keine ergänzenden Erläuterungen, wie der Exorzist mit dem Besessenen bzw. dem Dämon umgehen soll; dafür aber ausführlichere Bezugnahmen auf theologische Inhalte, was ihn insgesamt wesentlich länger macht. Jedoch werden sowohl Dämon als auch Besessener in diesem Exorzismus mehrmals direkt angesprochen; etwa: „recedas ab hoc famulo Dei N. vel loco, vel monasterio, vel territorio huius patri[a]e, et

79 Ebd., folio 331 verso.

80 Ebd., folio 332 verso.

81 Ebd., foliis 332 verso – 333 recto.

82 Ebd., folio 333 verso.

83 Ebd.

84 Vgl. ebd., foliis 333 – 340.

vadas in locu[m] desertu[m]“, „weiche von diesem Diener Gottes N., dem Ort, dem Kloster, dem Territorium seines Heimatlandes, und ziehe in einen verlassenen Ort“.⁸⁵

Letzteres unterscheidet den zweiten Exorzismus vom dritten, der wiederum auch einige ergänzende Handlungsanweisungen bietet. Er hat den Titel: „exorcismus optimus contra d[a]emoniacos et maleficiatos et incantationes et facturas et do[m]inos a diabolo vexatas“ – „sehr guter Exorzismus für Besessene, Behexte, Zauberei, Machwerke und vom Teufel gepeinigte Herren“.⁸⁶ Sein Haupttext schließt mit der Anweisung, dass die Beschwörung in der angegebenen Textform zu wiederholen sei, und zwar offenbar bereits in der Anfangsphase des Rituals, solange bis der Teufel „nomen suus, vel nomina sua revelaret“, „seinen Namen oder seine Namen offenbare“.⁸⁷ Geschehe dies, sei folgendermaßen vorzugehen: „Schreib jenen oder jene [Namen] auf einen Zettel, und danach mach ein neues Feuer, übergebe die auf den Zettel geschriebenen Namen jener Geister dem Feuer, und sage [dabei] die folgenden Worte über dem Feuer: ‚Du wirst auf der Viper und dem Basilisken herumgehen, und den Löwen und den Drachen zertreten‘. [...]“⁸⁸, worauf weitere Beschwörungen zur Ausfahrt der Dämonen folgen. In einem weiteren Einschub wird der Exorzist hier darauf aufmerksam gemacht, dass dem Teufel, falls er sich hier als Seele eines Verstorbenen präsentiere („diceret, q[uod] sit anima alicuius defuncti“), keinesfalls zu glauben sei, da die Annahme, Seelen verstorbener Menschen könnten von Lebenden Besitz ergreifen, eine Häresie sei. Stattdessen müsse der Exorzist darauf bestehen, dass der Geist seinen eigenen Namen nenne, „quod habuit ab initio, quando fuit expulsus de c[a]elo“, „den er von Anbeginn hatte, als er aus dem Himmel verstoßen wurde“.⁸⁹ Auch sei zu erfragen, welcher Ordnung (der Engel) er angehöre, wie der Name seines Oberen sei (!) und aus welchem Grund er in den Körper des Besessenen eingetreten sei. Der Geist sei auch zu beschwören, „quod non discedat sine tua l[ice]n[t]ia“, „dass er nicht ohne deine Erlaubnis weggehe“,⁹⁰ weiters solle er dann ein Zeichen seiner Ausfahrt geben und die bedrückte Person vollständig befreit zurücklassen.

Es werden also die im ersten Exorzismus des Hlg. Ambrosius zentralen Anweisungen hier gleichfalls gegeben; darauf folgt ein weiterer Beschwörungstext,

85 Ebd., folio 339 verso.

86 Vgl. ebd., foliis 340–346.

87 Ebd., folio 343 recto.

88 Ebd. Im Original: „scribe illud, vel illa in cedula, et postea fac ignem novum, et scripta in cedula nomina illorum spirituu[m] profice in ignem, dicendo super ignem ista verba[:]
Super aspidem et basiliscum ambulabis, et conculcabis leonem et draconem. [...]“⁸⁸. Der letzte hier angeführte Satz als Zitat aus: Ps 91, 13.

89 Ebd., folio 343 recto.

90 Ebd., folio 343 verso.

welchen der Priester wiederholen solle, sooft es ihm richtig erscheine. Dieser enthält insbesondere eine Bedrohung der Dämonen mit göttlichen Strafen: „Maledicti et excommunicati et blasphemii sitis! Pena eternali[s] et nulla requies sit vobis, si statim no[n] eritis obedientes meis mandatis: [...]“ – „Seid verflucht, und exkommuniziert [!] und verhöhnt! Die ewige Strafe ohne Ruhe sei Euch, wenn ihr nicht sofort meinen Befehlen gehorcht: [...]“.⁹¹ Weiters ist dieser Teil des betreffenden Exorzismus bemerkenswert, weil er eine ungemein detaillierte Aufzählung sämtlicher Bestandteile und ‚Zubehöre‘ (wie Kleidung) des menschlichen Körpers enthält, die alle einzeln angeführt werden, um dem Dämon den weiteren Aufenthalt in ihnen zu verbieten.⁹² Sollten auch diese Maßnahmen nicht wirken und den Dämon austreiben, so der Text, so sei der Besessene vor den Altar zu führen und bei vorgehaltenem Tabernakel weiter zu beschwören. Außerdem erfolgt hier wiederum ein Hinweis auf die möglicherweise sehr lange Dauer der Exorzismen, welche den Priester nicht verzweifeln lassen sollen, „aliq[an]do per tres menses, et aliq[an]do per annos aliqui non p[os]sit liberari“, „wenn einige [Besessene] über drei Monate oder über Jahre hinweg nicht befreit werden können.“⁹³ In solchen Fällen wird hier ausdrücklich empfohlen, auch andere Exorzismen zu verwenden, jedoch nur solche ohne abergläubische Inhalte. Schließlich wird nochmals auf die Bedeutung von Gebet und Fasten zur Erlangung der Befreiung hingewiesen, danach folgen weitere Beschwörungsformeln für besonders hartnäckige Fälle und eine Erinnerung, etwa gefundene Zaubermittel zu verbrennen, nun aber mit den Worten: „istas facturas et malignos sp[irit]us quos co[n]servant insimul comburas“, „Verbrenne jene Machwerke und zugleich die bösen Geister, die sie enthalten.“⁹⁴

Auf diesen dritten Exorzismus folgt im *Sacerdotale Romanum* ein kurzer Text, der gleichfalls als „Exorzismus“ bezeichnet wird, aber insofern eine besondere Stellung einnimmt, als er nicht der Austreibung der Dämonen aus den Besessenen dient, sondern der ‚Absicherung‘ einer schon erreichten Vertreibung: „quando corpus liberatum fuerit legendus est sequens exorcismus“ – „Wenn der Körper befreit wurde, ist der folgende Exorzismus zu lesen“.⁹⁵ Derselbe bezieht sich nun in der Anrede nicht mehr auf den bzw. die Dämonen, sondern auf den ehemals Besessenen, der direkt angesprochen wird. Ihm wird gewünscht, rein, und von allen dämonischen Belästigungen frei zu sein und anstelle dessen ein Gefäß des Heiligen Geistes zu werden: „Emitte in eum septiformem sp[irit]um s[an]c[t]um tuum paraclitum de c[a]elis“ – „Sende in ihn

91 Ebd., folio 344 verso.

92 Ebd., foliis 343 verso – 344 recto.

93 Ebd., folio 344 verso.

94 Ebd., folio 345 recto.

95 Ebd., folio 345 verso.

Deinen siebenförmigen Heiligen Geist, den Beschützer aus den Himmeln“.⁹⁶ Am Ende folgt eine Danksagung an Gott.

Wie deutlich wurde, enthält das *Sacerdotale Romanum*, obwohl die einschlägigen Texte nicht allzu lang sind, eine wahre Fülle an Angaben über die aus Sicht des Papsttums zutreffenden Auffassungen über das Wirken der bösen Geister und das gegenüber denselben angebrachte menschliche Handeln, wobei die Befreiung von körperlich Besessenen sowie von mit Hilfe von Dämonen behexten Menschen im Zentrum der Ausführungen steht. Noch weit extensiver werden diese Themen freilich in spezifischen „Praxis-Handbüchern“ für Exorzismen behandelt; denen sich, anhand ausgewählter Beispiele, die folgenden Ausführungen zuwenden.

Verbreitete Handbücher für die Praxis: Die Anleitungen zur Durchführung von Exorzismen durch katholische Geistliche von Girolamo Menghi

Wie schon erwähnt, zählte das in italienischer Sprache verfasste *Compendio dell'arte essorcistica* von Girolamo Menghi (CAE) zu den prominentesten dämonologischen Werken des 16. Jahrhunderts im katholischen Bereich;⁹⁷ es erlebte allein in den ersten dreißig Jahren nach dem erstmaligen Erscheinen 1576 zumindest 16 Auflagen, davon drei in lateinischer Übersetzung. Noch verbreiteter, wohl nicht zuletzt, weil noch stärker auf die exorzistische Praxis fokussiert, waren jedoch die beiden Werke *Flagellum daemonum* (FlDae) und *Fustis daemonum* (FuDae) desselben Autors, die erstmalig 1576 bzw. 1584 im Druck erschienen und bald meist gemeinsam in einem Band publiziert wurden.⁹⁸

96 Ebd.

97 Einen Überblick über die in Italien produzierte exorzistische Literatur des 16. Jahrhunderts gibt: M. Regazzoni: „Cinque e Seicento“, S. 362.

98 G. Menghi: *Flagellum Daemonum*, 1576 und öfter; G. Menghi: *Fustis daemonum*, 1584 und öfter. Im Folgenden werden beide als FlDae 1587 bzw. FuDae 1587 zitiert nach der Ausgabe in einem Band: Venedig, ad signum charitatis 1587. Diese enthält auch die nicht ausdrücklich mit einer Verfasserangabe versehene, aber wohl doch Menghi selbst zuzuordnende Zusammenstellung zusätzlicher (körperlicher wie spiritueller) Heilmittel gegen Besessenheit mit dem Titel: *Remedia efficacissima in malig[nos] spiritus pellendos. Facturasq[ue] & maleficia effuganda de obsesio corporibus: cum suis benedictionibus*. Da dieser Text in der Ausgabe von 1587 auch hinsichtlich der Seitenzählung als ein Teil des FlDae präsentiert wird (FlDae, S. 126–172), und auch vom ‚Literaturverzeichnis‘ für dieses Werk eingerahmt ist, wurde er wahrscheinlich entweder von Menghi selbst verfasst, oder aber der Autor machte sich dessen Inhalte zu eigen und integrierte sie zustimmend in das eigene Werk. Gegenüber FlDae und FuDae schon im 16. und 17. Jahrhundert deutlich geringere Verbreitung fanden die beiden späteren, diese ergänzenden Texte Menghis mit den Titeln *Eversio daemonum* und *Fuga daemonum*, deren erste Auflagen 1588 bzw. 1596 erschienen: Girolamo Menghi/Hie-

Bis zum Jahr 1709, als beide Werke von der zuständigen Kongregation auf Betreiben aufklärerisch orientierter Teile des katholischen Klerus auf den Index der verbotenen Bücher gesetzt wurden, erschienen, einzeln oder kombiniert, mehr als 50 Auflagen von *FlDae* und *FuDae*.⁹⁹ Midelfort bezeichnet Menghi sogar als „den meistveröffentlichten Exorzisten des 16. Jahrhunderts.“¹⁰⁰ Dass dieses Urteil zutrifft, zeigt eine erschöpfende bibliographische Untersuchung, welche Romeo zu den exorzistisch relevanten Buchbeständen von mehr als 9000 (!) italienischen Ordenskonventen der Frühen Neuzeit durchgeführt hat. Er konnte nachweisen, dass immerhin in 768, das sind 8 % aller untersuchten Ordensbibliotheken, überhaupt exorzistische Literatur vorhanden war – und davon wiederum besaßen mehr als 90 % (707 Bibliotheken) eines oder mehrere einschlägige Werke von Menghi!¹⁰¹

In der historischen und kulturwissenschaftlichen Forschung fand das dämonologische und exorzistische Oeuvre Menghis aber erst seit dem späten 20. Jahrhundert größere Beachtung, und dies vornehmlich in Italien selbst¹⁰² sowie im angloamerikanischen Raum,¹⁰³ während in der deutschsprachigen Literatur eine eingehendere Auseinandersetzung mit demselben bislang rar geblieben ist.¹⁰⁴

Umso sinnvoller mag daher eine etwas ausführlichere Darstellung der Inhalte seiner ‚Praxishandbücher für Exorzisten‘ im Folgenden sein. ‚Dämonengeißel‘

ronymus Mengus: *Eversio daemonum ex corporibus oppressis, cum divorum, tum aliorum potentissimos, et efficaces in malignis spiritus propulsandos, et maleficia ab energumenis pellenda, continens exorcismos*, Bologna, Giovanni Rossi: 1588; Girolamo Menghi/Hieronymus Mengus: *Fuga daemonum, adiurationes potentissimas, et Exorcismos formidabiles, atque efficaces, in malignos spiritus propulsandos & maleficia ab energumenis pellenda*, Venedig, Eredi Giovanni Varisco: 1596. Sie werden im Folgenden nicht weiter behandelt.

99 Vgl. Antonio Aliani, „Opere di argomento esorcistico di Girolamo Menghi“, in: CAE 1576, S. xxi – xxv; O. Franceschini: „Girolamo Menghi“, M. Probst: „Einleitung“, in: M. Probst et al. (Hg.): *Besessenheit*, S. 1 – 6.

100 Vgl. H.E. Midelfort: „Natur und Besessenheit“, S. 82.

101 Vgl. G. Romeo: *Inquisitori, esorcisti e streghe*, bes. S. 122.

102 Von der italienischen Literatur vgl. bes. G. dall’Olio: „Menghi, Girolamo“; ders.: „Alle origini della nuova esorcistica“; G. Romeo: *Esorcisti, confessori e sessualità femminile*, S. 87 – 126, ders.: *Inquisitori, esorcisti e streghe*; G. Volpato: „Girolamo Menghi“; O. Franceschini: „Girolamo Menghi“; sowie die 1997 publizierte Übersetzung des *Flagellum daemonum*: G. Menghi: *Il flagello die demoni*, hg. Luigi dal Lago.

103 Zu nennen sind bes. J. Seitz: *Witchcraft and Inquisition*, bes. S. 134 – 146; M. Sluhovsky: *Believe not every spirit*, bes. S. 48 – 50, 78 – 93 und 192 – 196; A. Maggi: *Satan’s Rhetoric*, bes. S. 96 – 136; sowie D. Gentilcore: *Healers and Healing in Early Modern Italy*; ders.: *The system of the sacred*. Bemerkenswert ist auch, dass vor einigen Jahren eine englischsprachige, kommentierte Auswahlübersetzung des *Flagellum Daemonum* erschien: G. Menghi: *The devil’s scourge*, hg. G. Paxia.

104 Vgl. neben M. Probst et al. (Hg.): *Besessenheit*; auch: M. Probst: „Umgang mit Besessenheit und Zauberei im 16./17. Jahrhundert“; auch: H.E. Midelfort: „Natur und Besessenheit“, S. 82 f.

und „Dämonenknüppel“ – wie die Titel von *Flagellum daemonum* (FlDae) und *Fustis daemonum* (FuDae) ins Deutsche zu übersetzen wären – enthalten zum einen kirchlich bestätigte Exorzismus-Texte zum Vorlesen bei den rituellen exorzistischen Beschwörungen und Austreibungen der Dämonen aus Besessenen, sowie als geistliche Heilmittel gegen sonstige Zauberei und Magie; zum anderen werden theoretische Erörterungen über das Wesen und Wirken der bösen Geister gegeben, insbesondere aber detaillierte Ratschläge für die exorzistische Praxis. Das CAE legt seine Schwerpunkte dagegen stärker auf theoretisch-dämonologische Erörterungen einerseits und die Frage des Schadenszaubers andererseits. Entsprechend den bereits dargestellten Erkenntnisinteressen fokussieren die nun folgenden Erörterungen daher auf die beiden erstgenannten Werke und hierbei insbesondere auf die beiden Einführungsteile zu den eigentlichen rituellen Texten und die darin enthaltenen Handlungsanweisungen.¹⁰⁵ Wo inhaltliche Überschneidungen von FlDae und FuDae mit dem CAE vorliegen, wird auf diese jedoch hingewiesen; auch werden einige weiterführende Darlegungen Menghis referiert, die sich nur im CAE finden. Hingewiesen wird auch auf die Zusammenhänge zwischen den Inhalten des *Sacerdotale Romanum* und den Werken Menghis. Vielfach werden von diesem in FlDae und FuDae nämlich ganze Passagen mit leichten Änderungen mehr oder weniger wörtlich aus diesem Ritualienbuch übernommen.¹⁰⁶

Hervorzuheben ist an dieser Stelle noch, dass von Teilen des FlDae und FuDae durch die Arbeiten von Probst et al. seit wenigen Jahren eine Übersetzung ins Deutsche vorliegt,¹⁰⁷ von der auch für den vorliegenden Beitrag Gebrauch gemacht wurde.¹⁰⁸ So verdienstvoll diese Übersetzung auch ist, muss hier dennoch bemerkt werden, dass einige Textstellen nach Auffassung des Verfassers in undeutlicher bzw. missverständlicher, manchmal sogar offenkundig sinnwridiger

105 FlDae 1587, S. 1–25; FuDae 1587, S. 1–34.

106 Die Richtung der Rezeption ist unzweifelhaft, da auch in den späteren vortridentinischen Editionen, wie dem SR von 1555, nahezu der gesamte Textbestand des einschlägigen Teiles des SR bereits so vorlag, wie er danach in der hier primär herangezogenen Ausgabe von 1585 zu finden ist. Hier gleich ein Beispiel: Im SR heißt es in Kapitel 4 über die Zeichen der Behexung eingangs: „Aliqui maleficiati habent colore[m] faciei cedrinum, et aliqui oculos constrictos; et o[mn]ia eorum membra vide[n]tur ligata, et h[abe]nt humores desiccatos.“ (SR 1555, folio 309 verso bzw. SR 1585, folio 329 recto) Menghi beginnt seine Ausführungen zu den konkreten Anzeichen im FuDae so: „Et primo dico [sic], quod maleficiati colorem cedrinum in facie habere consueverunt. Alii autem oculos constrictos, et humores desiccatos habent, omnia[ue] eoru[m] membra ligata videntur.“ FuDae 1587, S. 25.

107 M. Probst et al. (Hg.): *Besessenheit*.

108 Dies betrifft vor allem die Übersetzungen der Handlungsanweisungen für Exorzisten: G. Menghi: *Flagellum*, in: M. Probst et al. (Hg.): *Besessenheit*, S. 7–32; G. Menghi: *Fustis*, in: M. Probst et al. (Hg.): *Besessenheit*, S. 75–113.

Weise übersetzt wurden.¹⁰⁹ Insofern bleibt der Rückgriff auf das lateinische Original für eine nähere Beschäftigung mit dem Text weiterhin notwendig.

Wie beschreibt Menghi nun also – auf Grundlage der ihm zugänglich gewordenen Literatur der Antike, des Mittelalters sowie zeitgenössischer Autoren¹¹⁰, sowie auf Basis seiner langjährigen praktischen Tätigkeit als Exorzist und Zusammenarbeit mit Kollegen – die Handlungsweisen von spiritus maligni auf Erden, und zwar im Speziellen jene nach Inkorporation in menschliche Körper, und wie die aus seiner Sicht anzurathenden Gegenmaßnahmen der Menschen, allen voran der Exorzisten?¹¹¹

109 Vgl. G. Menghi: *Flagellum*, in: M. Probst et al. (Hg.): *Besessenheit*, S. 14: „[...] Der Grund für diese Dinge ist, dass der Besessene vom Dämon nicht seiner Sinnesart beraubt wird, was jener häufig tut [...]“ für „[...] Et ratio horum est ne obsessus a daemone privetur sensu, quod crebro ille facit [...]“ (FlDae 1587, S. 7); richtiger wäre etwa: „Und der Zweck dieser Dinge ist, dass der Besessene vom Dämon nicht seiner Sinne beraubt wird, was jener häufig tut [...]“ Oder G. Menghi: *Flagellum*, in: M. Probst et al. (Hg.): *Besessenheit*, S. 17: „Wir erinnern uns nicht, dass die den Geistern der Bosheit übergebene Kommunion von unseren Vätern verboten worden sei;“ eine sinnwidrige Übersetzung der (auf Cassian zurückgehenden) Stelle: „Communionem sacrosanctam nequitiae spiritibus traditā [sic, Auflösung hier unsicher, Druckfehler?] a senioribus nostris nu[m]qua[m] meminimus interdictam“ (FlDae 1587, S. 9), die inhaltlich zweifelsohne bedeuten soll: „Wir erinnern uns nicht, dass den den Geistern der Bosheit Übergebenen [i. e. den Besessenen] von unseren Vätern jemals die Allerheiligste Kommunion verboten worden sei.“ Und G. Menghi: *Flagellum*, in: M. Probst et al. (Hg.): *Besessenheit*, S. 25: „Die Ausgefahrenen überzeugen gewöhnlich so viel sie können, dass die Ausgefahrenen nicht glauben, aus dem gleichen Grund wie vorher“, für: „Solent etiam egressi, quantum possunt, persuadere, ne credantur egressi [sic]“ (FlDae 1587, S. 19); eine sinngemäße Übersetzung müsste lauten: „Die Ausgefahrenen [Dämonen] versuchen sogar, so viel sie können, zu überzeugen, dass man sie für [noch] nicht ausgefahren hält“. Vgl. auch die deutliche Kritik an dieser Edition in: Kren, Reinhard: „[Rezension zu] ‚Probst Manfred, Besessenheit, Zauberei und ihre Heilmittel‘“.

110 Eine umfassende Untersuchung der von Menghi herangezogenen, schriftlichen Quellen steht, soweit der Verfasser sieht, noch aus. Vgl. aber G. dall’Olio: „Alle origini della nuova esorcistica“. Einen guten Eindruck vermag aber das dem FlDae beigegebene Verzeichnis herangezogener Autoren und Textsammlungen zu geben: „Alexander Papa sanctus. Alexander de Alex doctor, Alphonsus Castrensis. Ambrosius doctor sanctus. Athanasius doctor sanctus. Augustinus doctor sanctus. Augustinus de Ancona. Bartholomeus Sibilla. Beda Venerabilis. Bernardus Abbas sanctus. Bernardinus de Bustis. Boetius Severinus. Bonaventura doctor sanctus. Concilia diversa. Dionysius Chartusianus. Fulgentius doctor sanctus. Glossa ordinaria. Gregorius Papa doctor sanctus. Haymo Episcopus. Henricus Arphius. Hieronymus doctor sanctus. Hilarius doctor sanctus. Hugo de sancto Victore. Ioachim Abbas. Ioannes Chysostomus sanctus. Ioannes Cassianus Abbas. Ioannes Damascenus sanctus. Ioannes Gerson doctor. Ioannes Scotus doctor. Iosephus de bello Iudaico. Isidorus doctor sanctus. Leo Papa doctor sanctus. Ludovicus Blodius. Magister Sententiarum [= Petrus Lombardus]. Magister Historiarum [= Petrus Comestor]. Malleus Malleficarum. Michael Psellus. Nicolaus de Lira doctor. Paulus Ghirlandus. Petrus Galatinus. Richardus Mediavilla doctor. Rupertus Abbas. Sylvester Prierias. Thomas Aquinas doctor sanctus.“ (FlDae 1587, S. [175]).

111 Auf seine praktische Tätigkeit als Exorzist verweist der Autor mehrfach, insbesondere im Rahmen von ‚Fallgeschichten‘, die vor allem im CAE und im FuDae präsentiert werden.

Die hier interessierenden Ausführungen des Autors, die in den Originaltexten, insbesondere was die Abfolge der Kapitel angeht, ziemlich unsystematisch und wenig übersichtlich angeordnet sind,¹¹² lassen sich inhaltlich in zwei Teile gliedern: 1. Erörterungen zu nötigen Qualifikationen und vorbereitenden Handlungen der Exorzisten zum Umgang mit Dämonen sowie Erörterungen zum Erkennen der Anwesenheit und des Wirkens von Dämonen in Besessenen; 2. Erörterungen zur Interaktion von Dämonen respektive Besessenen und Exorzisten (einschließlich der Frage nach der Involvierung von Zauberern). Letztere machen den größten Teil der Instruktionen in *FlDae* und *FuDae* aus.

Menghis Darlegungen über die Vorbereitung zum Umgang mit bösen Geistern, das Erkennen ihrer Anwesenheit und ihr Wirken in Besessenen

Um überhaupt den mühe- und auch gefährvollen Kampf mit den ‚bösen Geistern‘ aufnehmen zu können, benötigt man, so Menghi in Kapitel I des *FlDae* insbesondere „einen zweifelsfreien Glauben an die Mysterien Jesu Christi und den katholischen Glauben“ sowie ein „reines Gewissen mittels einer schmerzlichen Reue über die eigenen Sünden und eines aufrichtigen sakramentalen Bekenntnisses“,¹¹³ womit sich der Autor im Einklang mit dem SR befindet,¹¹⁴ ohne allerdings auf sonstige, dort ebenfalls beschriebene Erfordernisse, etwa der Weihegrade, einzugehen. Diesbezügliche Bemerkungen von ihm finden sich nur im CAE;¹¹⁵ dort erörtert Menghi insbesondere die Frage, inwieweit auch Nicht-Priester und Laien zur Austreibung von Dämonen befähigt seien – und bejaht dieselbe klar. Diese dürften aber nur durch Gebete, Lesung der Evangelien und Ähnliches tätig werden, während der eigentliche Exorzismus den hierfür Geweihten vorbehalten sei. Hinweise auf das vor Exorzismen durch Priester gleichfalls übliche, zumindest dreitägige Fasten finden sich nicht in den allgemeinen Instruktionen, wohl aber in einzelnen Exorzismen vorangestellten Anmerkungen.¹¹⁶

Ausführlicher widmet sich Menghi dem Problem des Erkennens der Anwesenheit von bösen Geistern in einem Menschen und den daraus abzuleitenden Folgerungen. Dasselbe scheint von zentraler Bedeutung gerade auch für die

112 Vgl. die Inhaltsverzeichnisse in: *FlDae* 1587, ohne Paginierung; *FlDae* 1587; CAE 1576, ohne Paginierung.

113 G. Menghi: *Flagellum*, in: M. Probst et al. (Hg.): *Besessenheit*, S. 8; *FlDae* 1587, S. 1.

114 Vgl. SR 1585, bes. folio 329 verso (Kapitel V); siehe dazu weiter oben.

115 Vgl. CAE 1576, S. 287–291 (Kapitel IX).

116 Vgl. *FlDae* 1587, S. 26.

Praxis priesterlichen Handelns: Der Exorzist müsse sich, so Menghi in Kapitel 2 des *FDae*, sorgfältig bemühen „zu erkennen, ob die besagte Person wirklich vom Teufel besessen ist, oder nicht, damit er sich nicht etwa zum Schaden der Ehre Gottes und der priesterlichen Würde vergeblich abmüht.“¹¹⁷ Bemerkenswerterweise wird an derselben Stelle auch die Notwendigkeit der „*puritate conscientiae, quam obsessus habere debet*“ hervorgehoben,¹¹⁸ also die „Reinheit des Gewissens, die der Besessene haben muss“; für diese sind insbesondere Reue, Beichte und Gebet notwendig. Menghi setzt also, zumindest an dieser Stelle, auch eine – zumindest in gewissem Maß gegebene – Kooperationsbereitschaft des Betroffenen selbst für ein Gelingen der Austreibung von ‚*spiritus maligni*‘ voraus.

Gleich anschließend bezieht sich der Autor auf die in der Tradition üblichen – auch im *SR* (Kapitel 3) angeführten –, *klassischen* Kriterien zur Feststellung von Besessenheit und ihrer Abgrenzung gegenüber anderen Phänomenen, also insbesondere das Sprechen einer Sprache, welche der Besessene selbst nicht erlernt hatte, und das Wissen um ihm nicht bekannt sein könnende Sachverhalte.¹¹⁹ Diese gelten als *sichere* Zeichen für eine dämonische Anwesenheit; während einige weitere Anzeichen – die gleichfalls ähnlich auch im *SR* enthalten sind – für ihn lediglich eine ‚wahrscheinliche‘ Erkenntnis hierüber erlauben. Dazu zählen insbesondere „[Z]ittern oder Verrenkungen, Ausdrücke von Schmerz, [...] ungewöhnliche oder plötzliche Wutausbrüche oder Entsetzen und Verachtung gegenüber göttlichen Dingen“.¹²⁰ Danach nimmt Menghi zur Frage Stellung, wie mit Fällen umzugehen sei, in welchen die als sicher bezeichneten Anzeichen nicht festgestellt werden können und dennoch der Verdacht auf dämonische Anwesenheit bestehe. Diesbezüglich rät er dem Exorzisten:

„Beachte wegen der Verächter dieser [exorzistischen] Kunst, dass die menschliche Körper besetzt haltenden Dämonen sehr selten Latein sprechen, [...] dass niemand glaube, sie seien dort, und auch, weil sie die natürlichen Instrumente jener gebrauchen, die von ihnen unterdrückt werden, und daher wird der Teufel, der einen unwissenden Menschen besessen hält, nicht leicht Lateinisch antworten, und wenn er einen Italiener besessen hält, eher nicht Französisch [...].“¹²¹

Schon hier wird also deutlich, wie verwickelt und komplex sich das Problem der zutreffenden Erkenntnis bereits über die Anwesenheit von Dämonen auch nach

117 G. Menghi: *Flagellum*, in: M. Probst et al. (Hg.): *Besessenheit*, S. 9; *FDae* 1587, S. 2.

118 Ebd.

119 Vgl. ebd.; G. Menghi: *Flagellum*, in: M. Probst et al. (Hg.): *Besessenheit*, S. 9.

120 *FDae* 1587, S. 2; vgl. die Übersetzung: G. Menghi: *Flagellum*, in: Probst (Hg.), *Besessenheit*, S. 9.

121 Ebd.; vgl. *FDae* 1587, S. 3. Diese Ausführungen haben keine direkte Parallele im *CAE*.

Menghis Auffassung gestaltet; dies nimmt, angesichts der den personalen *spiritus* insgesamt und den *spiritus mali* im Besonderen zugeschriebenen ontischen und ästhetischen Qualitäten¹²² auch nicht wunder. Allerdings ist es Menghi hier offensichtlich darum zu tun, die Möglichkeit dämonischer Anwesenheit auch im Falle mangelnder Erkennbarkeit zu unterstreichen und nicht etwa umgekehrt die Möglichkeit der Abwesenheit von Dämonen trotz einschlägiger Anzeichen. Diese Thematik der ‚Differentialdiagnose‘ gegenüber anderen, nicht-dämonischen Phänomenen wird im *FlDae* auch nicht weiter behandelt, wohl aber in den Instruktionen des *FuDae* nochmals aufgegriffen:

Kapitel XI desselben nennt als „signis, effectibusque, quibus quis cognoscitur esse d[a]emoniacus“, als „Anzeichen und Wirkungen, an denen jemand als besessen erkannt werden kann“, zuerst die sonst noch nicht thematisierten Erscheinungen bei der „Inbesitznahme“ selbst, also das Einfahren des Dämons durch den Mund oder eine andere Körperöffnung, welche sich für die Betroffenen wie ein Wunde oder ein Tier anfühle. Die Darstellung¹²³ ist dabei fast wortwörtlich aus dem *SR*, Kapitel 1, übernommen, einschließlich des Hinweises, wonach die bösen Geister zuvor meist in grässlicher Gestalt eines Menschen oder Tieres erscheinen würden.¹²⁴ Diese Merkmale waren für Menghi offenbar auch als ‚subjektive‘ Eindrücke nur der Betroffenen selbst (d. h. ohne Übereinstimmung mit direkten Wahrnehmungen durch Andere) von ‚diagnostischem‘ Wert, übernimmt er aus dem *SR* doch auch den eindeutig in diese Richtung zu interpretierenden Hinweis, dass sich derartige dämonische Inbesitznahmen gewöhnlich „in nocte & in locis opacis & obscuris“, „in der Nacht und an dunklen und unzugänglichen Orten“ ereignen würden.¹²⁵

Als andere Anzeichen der tatsächlichen Präsenz böser Geister werden sodann weitere Auswirkungen auf Körper und Verhalten der Betroffenen besprochen: Die Dämonen würden die Menschen des Öfteren „hartnäckig machen und ungehorsam“;¹²⁶ weitere Folgen der Besessenheit seien Verstummen, Erblinden, ständiges Zähneknirschen oder Abzehrung – wofür sämtlich Belege aus dem Neuen Testament angeführt werden¹²⁷ – sowie die Umgebung stark beunruhigende Erscheinungen und Verhaltensweisen, wie Herumwälzen auf der Erde, das Auftreten von Schaum vor dem Mund (was bei fast allen Betroffenen der Fall sei), Verletzungen, schwere körperliche Krankheiten sowie Irrsinn bis hin zu Suizidversuchen: „Quidam vero arreptitii a daemonibus in ignem & aquam proiciuntur ad necem inferendam“; „manche Entrückte aber werden von den

122 Siehe die Einleitung zu diesem Beitrag.

123 Auch hierzu findet sich im *CAE* 1576 keine direkte Entsprechung.

124 *FuDae* 1587, S. 23; vgl. G. Menghi: *Fustis*, in: M. Probst et al. (Hg.): *Besessenheit*, S. 102.

125 Ebd.

126 Hier verweist der Autor auf die bekannte Erzählung über Saul und David in 1 Sam, 16 – 19.

127 Nämlich Lk 11, 13; Mt 8, 9, 12.

Dämonen ins Feuer oder Wasser geworfen, um ihnen den Tod zuzufügen.¹²⁸ Anschließend an diese Ausführungen¹²⁹ gibt Menghi, trotz des (gegenüber dem direkt Vorangegangenen wie dem Inhalt des *FIDae*) stark wiederholenden Charakters an dieser Stelle noch das Kapitel 3 des SR fast wörtlich wieder, hier mit ausdrücklichem Hinweis auf die Quelle.¹³⁰ Demnach gilt auch ihm als eines der stärksten Zeichen für das Vorliegen echter dämonischer Besessenheit das Auftreten von „Verwirrung“ („conturbatur“) beim Betroffenen während des exorzistischen Rituals.¹³¹

Es versteht sich, dass ein solches Kriterium in der Praxis nicht gerade rigide ausschließend wirken konnte, muss man doch davon ausgehen, dass die allermeisten Menschen, gleich welches geistigen und körperlichen Zustandes, wenn erstmalig mit einer solchen, ihnen höchstwahrscheinlich wenig bis gar nicht bekannten Situation konfrontiert, darauf ‚verwirrt‘ reagieren.¹³² Auch der Umstand, dass nach Menghi „Hartnäckigkeit“ und „Ungehorsam“ gegenüber den Anweisungen von Exorzisten als weiteres Indiz für das Zutreffen der Annahme dämonischer Präsenz gewertet werden konnten, ja sollten, führte bei praktischer Anwendung wohl zu einer Ausweitung, und nicht Eingrenzung des ‚Verdächtigenkreises‘.

Bemerkenswert ist hier auch der immanente Kontext, in welchem diese Hinweise auf Anzeichen für echte Besessenheit gegeben werden: Am Beginn des betreffenden Kapitels des *FuDae* bezieht sich der Autor nämlich zunächst auf den ihn offenbar beunruhigenden Umstand, „dass es nicht an Menschen gefehlt hat, noch fehlt, die mit aller Anstrengung leugnen, dass es heute Besessene, Zauber und Verzauberte gebe; ja darüber hinaus behaupten, alle Zaubereien seien natürliche Krankheiten, und deren Zeichen seien nicht zauberisch, sondern natürlich.“¹³³ Obwohl nicht direkt genannt, wird hier offensichtlich auf prominente Dämonen- und Zauber-Skeptiker wie den Arzt Johann Weyer (auch: Wierus; 1515/1516–1588) Bezug genommen, dessen Werk *De praestigiis daemonum*, „Von den Blendwerken der Dämonen“ erstmals 1563 erschienen war (und bald darauf auf dem Index landete).¹³⁴ Menghi dagegen ist von der allge-

128 *FuDae* 1587, S. 24; vgl. G. Menghi: *Fustis*, in: M. Probst et al. (Hg.): *Besessenheit*, S. 103.

129 Sie haben im Übrigen keine direkte Entsprechung im CAE.

130 Die Wiedergabe betrifft auch die, vorsichtig gesagt, wenig nachvollziehbare Bestimmung, wonach die Unfähigkeit, über einen Monat lang Ziegenfleisch zu essen, ein Beweis für Besessenheit sein solle.

131 *FuDae* 1587, S. 24; vgl. G. Menghi: *Fustis*, in: M. Probst et al. (Hg.): *Besessenheit*, S. 104.

132 Vgl. hierzu die sehr instruktive Schilderung einer ähnlichen Figuration, nämlich der psychischen und sozialen Auswirkungen der zwangsweisen Verbringung in eine ‚Irrenanstalt‘ beim Betroffenen – unabhängig von seiner vorigen mentalen Gesundheit – in: E. Goffman: *Über die soziale Situation psychiatrischer Patienten*.

133 G. Menghi: *Fustis*, in: M. Probst et al. (Hg.): *Besessenheit*, S. 101 f.; *FuDae* 1587, S. 22.

134 Vgl. H. Lehmann und O. Ulbricht (Hg.): *Gegner der Hexenverfolgung*.

genwärtigen und äußerst bedrohlichen Macht der Dämonen überzeugt; neben der hier schon wiedergegebenen, langen Listen von ‚Symptomen‘, welche das sichere Erkennen einer dämonischen Präsenz in einem Menschen erlauben sollen, enthält der *FuDae* noch ein gesondertes Kapitel (XI) mit dem Titel „Es wird bewiesen, dass sich Dämonen in menschlichen Leibern versteckt halten und dass sie sehr schwere Krankheiten in den Menschen verursachen und diesen sogar den Tod bringen können; wo aber auch das den Exorzisten notwendige Heilmittel beschrieben wird“.¹³⁵ Hier erfolgen keine an sich neuen Darlegungen, vielmehr soll offenbar die Dramatik des Themas noch gesteigert werden, indem betont wird, dass „Dämonen manchmal (unter Zulassung göttlichen Willens) Menschen [tatsächlich] in den Tod treiben“ könnten, „wenn ihnen nicht schnell [...] geholfen wird“.¹³⁶ Für solche lebensgefährlichen Fälle von Besessenheit bzw. Verhexung gibt Menghi dann auch noch drei eigene Erfahrungsberichte.

In den Zusammenhang der Anzeichen von Besessenheit gehört schließlich auch die Diskussion ihrer Ursachen, sollte doch eine Kenntnis derselben zu zutreffenderen Beurteilungen führen. Hierzu äußert sich Menghi in *FlDae* und *FuDae* aber nur an einer Stelle – und zwar in Kapitel XVI des ersteren – näher; zudem folgt aus seinen Ausführungen keine bessere Abgrenzbarkeit ‚gefährdeter‘ Personengruppen: *Gerechte*, außergewöhnlich tugendvoll lebende Menschen seien ebenso in Gefahr, wie *Sünder*, also zweifellos mehr oder weniger alle Menschen.¹³⁷

Was die Darstellung der Anzeichen von Besessenheit bei Menghi anlangt, so sei hier abschließend darauf hingewiesen, dass die betreffenden Ausführungen zugleich bereits auch einen Katalog von Verhaltensweisen von Dämonen, welche sich in Menschen inkorporieren, darstellen: Die bösen Geister ergreifen von ihren Opfern plötzlich und in ‚unheimlichen‘ Situationen (Einsamkeit, Dunkelheit) Platz; oftmals ohne Anwesenheit von Zeugen; dafür aber werden sie vielfach von den Betroffenen selbst vorab gesehen. Sie erzeugen in den Betroffenen sofort und zugleich nachhaltig *unnatürliche*, negative Erscheinungen, verursachen ihnen Leiden, Krankheiten, Behinderungen, Verletzungen und Ähnliches bis hin zum Tod; zugleich können sie außergewöhnliche Phänomene hervorbringen, die unter anderen Umständen positiv oder zumindest nicht rein negativ gewertet würden, wie plötzliche Vermehrung von geistigen Fähigkeiten, Wissen, körperlicher Kraft¹³⁸ usw. Die Besessenen wirken verwirrt und agieren

135 G. Menghi: *Fustis*, in: Probst (Hg.), S. 106; *FuDae* 1587, S. 27.

136 G. Menghi: *Fustis*, in: Probst (Hg.), S. 106; *FuDae* 1587, S. 27; keine direkte Entsprechung im CAE.

137 G. Menghi: *Flagellum*, in: M. Probst et al. (Hg.): *Besessenheit*, S. 29 f., *FlDae* 1587, S. 22 f. Vgl. die analogen, aber detaillierteren Darlegungen in: CAE 1576, S. 152–155; vgl. auch SR, Kapitel I (siehe oben).

138 Dieser Aspekt ist hier eher implizit, in der Bezugnahme auf „ungewöhnliche Bewegungen“

entgegen den sozialen Normen, insbesondere aggressiv gegenüber anderen (Wutanfälle) sowie auto-aggressiv (Suizidversuche). Soweit zur Charakterisierung der dämonischen Besessenheit selbst bei Menghi.

Menghis Darlegungen zum aufeinander bezogenen Handeln von bösen Geistern, Besessenen und Exorzisten, sowie zur Frage der Involvierung von Zauberern

Zu den der direkten Auseinandersetzung zwischen Dämon und Exorzist, teils schon der Beurteilung des Vorliegens von Besessenheit notwendigerweise vorangehenden Interaktionen macht Menghi keine Angaben. Insbesondere wäre zu fragen: Wie kommt der Kontakt zwischen Priester und putativ Besessenem zustande? Wie erlangt man die offenbar (siehe oben) angestrebte Einwilligung des Betroffenen in die ‚Behandlung‘ durch Exorzismus bzw. was geschieht im Falle des Fehlens derselben? Zumindest knapp äußert er sich aber zu den Rahmenbedingungen, unter welchen die Konfrontationen zwischen Dämon und Exorzist – als Vertreter Gottes – hier auf Erden im Rahmen der exorzistischen Praxis stattfinden sollen. Diesbezüglich relevant ist insbesondere Kapitel XV des *FDae* mit dem Titel: „Über den Ort und die Zeit, zu denen die Energumenen exorziert werden sollen“.¹³⁹ Der Autor betont hier zunächst im Einklang mit dem *Sacerdotale Romanum*¹⁴⁰, es solle „nicht ohne schwere Notwendigkeit in Privathäusern“ exorziert werden, und ergänzt als Gründe: Dort sei meist die Anwesenheit von Frauen gegeben, welche bei den Exorzismen aber „aufs sorgfältigste gemieden werden muss“; zudem erfolgt ein vager Hinweis auf „viele schändliche Dinge“, welche in solchen gewöhnlichen, nicht geistlichen Häusern verübt würden, schließlich wird argumentiert, dass die Kirche als Haus Gottes am besten für Austreibungen von Dämonen geeignet sei. Hinsichtlich des besten Zeitpunkts (der im SR nicht speziell behandelt wird) führt Menghi aus, „dass es keine bestimmte Zeit gibt“ und Exorzismen jederzeit erlaubt seien, dass aber der frühe Morgen nach der Messe der geeignetste Zeitpunkt im Tageslauf sei. Betreffend den Jahreslauf dagegen gelte: „je hochrangiger die Tage sind, als da sind das Fest der Geburt des Herrn, der Auferstehung, seiner Himmelfahrt, Pfingsten und ähnliche, die Feste der Seligen Jungfrau Maria, der Apostel und andere Festlichkeiten oder auch [deren] Vigilien, desto mehr werden sie nützen.“¹⁴¹

gegeben, er wird später im RR stärker betont. Vgl. A. Rodewyk: *Die dämonische Besessenheit*, S. 93–108.

139 *FDae* 1587, S. 22; G. Menghi: *Flagellum*, in: M. Probst et al. (Hg.): *Besessenheit*, S. 28.
140 SR 1585, folio 330 verso (Kapitel IX); siehe dazu weiter oben.

141 G. Menghi: *Flagellum*, in: M. Probst et al. (Hg.): *Besessenheit*, S. 28; *FDae* 1587, S. 22.

Weitere Bemerkungen zum wünschenswerten Rahmen exorzistischer Handlungen folgen in Kapitel XVIII des *FlDae*, welches insbesondere der Frage, „ob Besessene öffentlich oder geheim beschworen werden sollen“, gewidmet ist.¹⁴² Hier geht Menghi zunächst auf die spezifische Problematik ein, die sich für den Exorzisten ergibt, wenn eine Frau von Dämonen besessen ist: Keinesfalls dürfe derselbe „allein mit einer weiblichen Person“ bleiben, gleichgültig ob in einem Privathaus oder einer Kirche, denn einerseits könnten hieraus große praktische Schwierigkeiten entstehen, wenn die Besessene von den Dämonen stark bewegt werde (dies müsste freilich, könnte man anmerken, bei männlichen Besessenen mindestens ebenso gelten), andererseits könnte aus einer solchen Situation „eine Gelegenheit zum Skandal“ entstehen; zudem sei das Gebet von Anwesenden der Befreiung zuträglich.¹⁴³ Nach diesen Darlegungen behandelt Menghi dann die Frage der Öffentlichkeit der exorzistischen Handlungen – und bejaht diese im Grundsatz klar: die Kirche handle generell ‚öffentlich‘, nicht im Geheimen, und vor allem seien von den Beschwörungen große geistliche Güter für die Teilnehmenden zu erwarten: „Dort kann man die Schlechtigkeit des Dämons erleben, die Stärkung des Glaubens, die Offenbarung der Barmherzigkeit und Macht Gottes, dass unbußfertige Menschen zum Heilmittel einer heiligen Beichte fliehen [...]“, und Ähnliches mehr.¹⁴⁴ Dieses Statement Menghis am Abschluss des Instruktionsteils des *FlDae* liest sich geradezu wie eine Werbeinschaltung für derartige Veranstaltungen; allerdings fügt der Autor hier den – da dieser Punkt umstritten war, offenbar nötigen – Hinweis hinzu, auch in dieser Sache sich dem Urteil der Oberen zu unterwerfen. Abschließend zu diesem Punkt sei angemerkt, dass die Fragen nach den geeigneten örtlichen und räumlichen Gegebenheiten sowie Teilnehmern an den exorzistischen Handlungen im *CAE* im Gegensatz zum *FlDae* nicht näher behandelt werden.

Die Erörterung der direkten Interaktionen zwischen Exorzist und Dämon/Besessenem bildet den Gegenstand der restlichen Teile der beiden Einführungsabschnitte in *FlDae* und *FuDae*. Ihre Inhalte werden im Folgenden, soweit möglich, in ‚chronologischer‘ Ordnung präsentiert, also in der Reihenfolge eines ‚idealtypischen‘ Ablaufes von Beginn der exorzistischen Handlungen bis zur Ausfahrt des Dämons. Die rituelle ‚Besprechung‘ des Besessenen mit den Gebeten und Beschwörungen selbst, welche sich mit abwechselnden, teils auch wiederholenden Texten durch die gesamte Handlung hindurch zieht und je nach ausgewähltem Exorzismus unterschiedlich lang gestaltet sein kann, bleibt dabei unberücksichtigt; dargestellt werden nur die im Instruktionsteil näher behan-

142 G. Menghi: *Flagellum*, in: M. Probst et al. (Hg.): *Besessenheit*, S. 31; *FlDae* 1587, S. 24. 143 Ebd.

144 G. Menghi: *Flagellum*, in: M. Probst et al. (Hg.): *Besessenheit*, S. 32; *FlDae* 1587, S. 25.

delten, also augenscheinlich aus Sicht der Autors besonders erläuterungsbedürftigen Teile des Rituals.

Als deren ‚chronologisch‘ erster ist die *Auskundschaftung* und *Befragung* der bösen Geister auszumachen. Menghi behandelt dieselbe in Kapitel IV des *FlDae* unter dem Titel „Über die Fragen und Anweisungen, die der Exorzist gegenüber den Dämonen einsetzen muss“. ¹⁴⁵ Hier wird zuallererst vor ‚leichtfertigen‘ Fragen gewarnt. Erlaubt und erfordert sei es aber, den Besessenen respektive die bösen Geister nach ihrer Anzahl und ihren Namen zu fragen, nach dem Grund und der Zeit des Einfahrens in den Betroffenen, dann auch, „durch welche Personen sie auszutreiben seien“, „wer ihre Feinde sind im Himmel wie auch in der Hölle“, ob Zauberei im Spiel sei, und „Ähnliches“. ¹⁴⁶ Hiermit betont das *FlDae* die zentralen Frageaspekte der Tradition, wie sie schon im ‚Großen Exorzismus des Hlg. Ambrosius‘ anzufinden sind; hält die Liste aber ausdrücklich offen für Weiteres. Im *CAE* finden sich diese Ausführungen nicht, wohl aber eingehende Darlegungen über das „Wesen“ der verschiedenen Formen von Dämonen, wie weiter oben ja schon ausgeführt wurde. ¹⁴⁷

Hierauf verweist Menghi im *FuDae* auch ausdrücklich im Rahmen eines kurzen Kapitels mit dem Titel „Der Exorzist muss die Beschaffenheit und die Natur der Dämonen erkennen, damit er imstande ist, die ihnen entgegen wirkenden Heilmittel anzuwenden“. ¹⁴⁸ Seine Klassifikation der bösen Geister entsprechend den Elementen und Ähnliches war im Verständnis des Autors so keine rein ‚akademische‘, sondern auch von praktischem Wert; die Dämonen würden sich insbesondere in den unterschiedlichen Stoßrichtungen ihrer Versuche, Menschen zur Sünde zu verführen, unterscheiden – was zu wissen natürlich von Wert sein konnte. In diesem Zusammenhang erwähnt der Autor auch die verschiedenen Namen des Teufels und seiner dämonischen Anhängerschaft. Derlei schien nicht zuletzt bedeutsam, um die *Unterscheidung der Geister* korrekt praktizieren zu können. ¹⁴⁹ Derselben widmet Menghi im *FuDae* ein ganzes Kapitel, was nicht verwunderlich ist, geht es hier doch um die mitunter heikle Problematik, im Falle einer bereits konstatierten Anwesenheit von ‚fremden‘ spiritus im Körper eines Menschen zu beurteilen, ob es sich um gute oder böse, gefallene Engel handelt. In vielen Fällen wird sich diese Frage wegen der Eindeutigkeit der gezeigten Symptome nicht gestellt haben. Jedoch konnte es in der Vormoderne, als eine zeitweilige, besessenheits-ähnliche Ergriffenheit auch durch ‚gute Geister‘ von den meisten Geistlichen und Gelehrten, so auch Menghi,

145 G. Menghi: *Flagellum*, in: M. Probst et al. (Hg.): *Besessenheit*, S. 15; *FlDae* 1587, S. 7.

146 G. Menghi: *Flagellum*, in: M. Probst et al. (Hg.): *Besessenheit*, S. 15; *FlDae* 1587, S. 7.

147 Vgl. *CAE* 1576, S. 9–19.

148 G. Menghi: *Fustis*, in: M. Probst et al. (Hg.): *Besessenheit*, S. 78 f; *FuDae* 1587, S. 3 f.

149 Vgl. zu dieser Thematik bes. M. Sluhovsky: *Believe not every spirit*; Ph. Stenzig: *Schule des Teufels*.

als möglich angesehen wurde, durchaus vorkommen, dass „der Teufel sich [...] in der Gestalt Christi zeigt, damit er [...] als Gott angebetet werde“. So sei das Thema der Unterscheidung besonders für jene wichtig, „die öfter Erscheinungen haben, um zu erkennen, ob sie von guten oder bösen Geistern bewirkt werden“.¹⁵⁰

Der Autor denkt hier offenbar auch an eine Selbstbeobachtung der Betroffenen, um festzustellen, ob sie die Hilfe von Exorzisten in Anspruch nehmen sollten, und er liefert vier recht konkrete Kriterien, anhand welcher eine derartige Beurteilung vorgenommen werden könne:

„Das erste besteht darin, dass der Teufel, wenn gleich er sich in der Gestalt des Kreuzigten, der seligen Jungfrau Maria oder eines Heiligen zeigt, wenn man die Erscheinung aufmerksam betrachtet, immer eine auffällige Missgestalt aufweisen wird, zum Beispiel einen Schwanz, Hörner oder etwas Ähnliches [...]. Das zweite ist, dass der Teufel am Anfang der Erscheinung den Menschen froh macht, und ihn bei seinem Entweichen traurig zurücklässt; das Gegenteil dessen macht der gute Engel, der am Anfang verwirrt [...] und später den Menschen [...] voll Freude und Eifer zurücklässt. Das dritte Merkmal finden wir darin, dass der Teufel den Menschen zum Bösen verführt [...]. Das vierte Merkmal ist, dass er, wenn der, dem er erscheint, ihm mit irgendeinem schmutzigen Wort antwortet, [...] plötzlich verschwindet.“¹⁵¹

Dieser Exkurs hat übrigens keine Entsprechung im CAE, und knüpft auch nicht an Ausführungen des SR an, wie dies etwa bei der Erörterung der Anzeichen dämonischer Präsenz der Fall ist. Neben den bereits geschilderten Beurteilungskriterien, welche sich auch auf die Vorphase der Exorzismen beziehen, führt Menghi in einem weiteren Teil des FuDae dann jene speziellen Erscheinungen an, welche im SR als typische Reaktionen der Dämonen auf die Beschwörung durch einen Exorzisten genannt werden, so das Hervorbringen von Fröschen und Schlangen (die sich freilich oft im Leib des Besessenen befinden und nicht unbedingt direkt gesehen werden; siehe hierzu die Ausführungen zu Kapitel VI und VII des SR). Behandelt wird dieser Punkt im Rahmen der Auseinandersetzung mit der Frage, ob *spiritus maligni* Wunder vollbringen könnten. Hierzu referiert Menghi die anerkannte thomistische Position, wonach echte Wunder nur durch Gott gewirkt werden können, „Wunderbares“ hingegen, welches aber auf der Nutzung natürlicher Kräfte basiere, bisweilen auch von Dämonen getan werde, um die Menschen zu beeindrucken, zu verwirren und damit vom rechten Glauben abzubringen.¹⁵²

Noch viel ausführlicher widmet sich Menghi in FuDae und FlDae aber drei

150 G. Menghi: *Fustis*, in: M. Probst et al. (Hg.): *Besessenheit*, S. 91; FuDae 1587, S. 13.

151 FuDae 1587, S. 13 f.; vgl. G. Menghi: *Fustis*, in: M. Probst et al. (Hg.): *Besessenheit*, S. 91 f.

152 Vgl. FuDae 1587, S. 19–22, G. Menghi: *Fustis*, in: M. Probst et al. (Hg.): *Besessenheit*, S. 98–101. Analoge Erörterungen finden sich nicht in CAE 1576.

Themenkomplexen von aus seiner Sicht eminenten praktischer Bedeutung für das Gelingen der Dämonenaustreibung, nämlich: A. den Widerständen und Betrügereien der Dämonen gegen die Vertreibung aus dem Besessenen, B. der Frage der Involvierung von Hexerei und C. den spezifischen ‚Heilmitteln‘, welche der Exorzist im Kampf gegen die Dämonen einsetzen könne bzw. müsse.

Dem Bereich A sind die gesamten Kapitel XII und XIII des *FlDae* zuzuordnen;¹⁵³ weiters die Kapitel I bis III des *FuDae*.¹⁵⁴ Besagtes Kapitel XII trägt den diesbezüglich deutlichen Titel: „De astutiis daemonum praecognoscendis, remediisque apponendis“ – „Über die Listen der Dämonen, die man vorher sehen muss, und die anzuwendenden Gegenmittel“. ¹⁵⁵ Nach der einleitenden Warnung, wonach die „Listen der die Körper besessen haltenden Dämonen“ „gleichsam unzählige“ seien, werden hier die praktischen Schwierigkeiten, welche bei der Interaktion zwischen Exorzist und Dämon respektive Besessenen auftreten können, eingehend diskutiert: So würden die Dämonen bei den Beschwörungen oftmals nur innerlich zum Besessenen sprechen. In solchen Fällen „mahne der Priester den Besessenen, dass er ihm sage, was der Feind ihm innerlich gesagt hat; den Feind aber beschwöre er häufig, dass er auf die Fragen antwortet.“¹⁵⁶ Es geht, könnte man sagen, also auch bei der Austreibung von Dämonen zuerst einmal um die Herstellung einer adäquaten ‚Gesprächsbasis‘, was durch die Komplexität der Interaktionssituation – diese sind nur über das Medium des Besessenen zu erreichen – und deren feindselige Haltung verständlicherweise stark erschwert wird. In diese Richtung weist auch der nachfolgende Ratschlag Menghis:

„Wo er [der Dämon] wahrhaft und äußerlich zu sprechen gezwungen ist, sucht er, so viel er kann, den Geist [mens] des Besessenen von den Worten, die gelesen werden, abzulenken [...] [und auch] die Aufmerksamkeit und die Andacht des Priesters durcheinanderzubringen.“¹⁵⁷

Die Dämonen würden konkret versuchen, die Beschwörungen durch Lärmen, Anreizungen zu Geschwätz und Ähnliches zu stören, ja sogar durch die Anreizung des Priesters zu unkeuschen Handlungen. Dies käme besonders bei besessenen jungen Frauen vor, welche vorgäben, krank zu sein, damit der Priester sie „stärker berühre“. ¹⁵⁸ Hier ist, so Menghi, besondere Vorsicht angebracht. Eine andere List der Dämonen bestehe darin, ihre Namen nicht nennen zu

153 *FuDae* 1587, S. 18 – 21; G. Menghi: *Flagellum*, in: M. Probst et al. (Hg.): *Besessenheit*, S. 24 – 28.

154 *FuDae* 1587, S. 1 – 6; G. Menghi: *Fustis*, in: M. Probst et al. (Hg.): *Besessenheit*, S. 75 – 81.

155 *FlDae* 1587, S. 18; G. Menghi: *Flagellum*, in: M. Probst et al. (Hg.): *Besessenheit*, S. 24.

156 G. Menghi: *Flagellum*, in: M. Probst et al. (Hg.): *Besessenheit*, S. 24; *FlDae* 1587, S. 18.

157 *FlDae* 1587, S. 18, vgl. G. Menghi: *Flagellum*, in: M. Probst et al. (Hg.): *Besessenheit*, S. 24.

158 *FlDae* 1587, S. 18.

wollen, etwa mit der Behauptung, diese seien „unanständig“ – was meistens falsch sei. An dieser Stelle empfiehlt Menghi eine interessante psychologische Kommunikationstechnik:

„Daher versuche der Priester, die Wahrheit durch Befehl zu erfahren. Wenn das nicht gelingt, befehle er dem Anführer [der Dämonen] zu weichen und rufe einen anderen zum Reden, indem er ihm befiehlt, seinen Namen zu eröffnen. Damit er sich aus Furcht vor dem Anführer nicht fürchtet, das zu tun, befehle er dem Anführer, dass er ihn [den anderen Dämon] nicht daran hindere.“¹⁵⁹

Der Exorzist solle also, wenn er auf Widerstand stoße, versuchen, die betreffende personale Identität im Besessenen durch eine andere, gesprächsbereitere zu ersetzen und die letztere gegenüber der ersteren durch seine Autorität stärken.¹⁶⁰ Fruchte auch dies nicht, um die – offenkundig für das weitere Vorgehen höchst wichtige – Kenntnis der Namen aller anwesenden Dämonen zu erlangen, so behelfe der Priester sich mit einem Surrogat und lege selbst den Geistern Namen bei – und zwar „lächerliche Namen“, wofür auch Beispiele gegeben werden.

Nach diesen Bemerkungen wendet sich Menghi der dämonischen List zu, sich in bestimmte Körperteile des Besessenen zurückzuziehen und das Gespräch zu beenden, ohne aber den Besessenen zu verlassen. In solchen Fällen solle man ihnen weiter Befehle geben und sie so zum Antworten drängen, kombiniert mit den exorzistischen Texten selbst. Menghi verweist hier auch auf die Tendenz der Dämonen, nach bereits erfolgter Befreiung wieder in den erlösten Menschen einfahren zu wollen und diesen zu bedrängen, „besonders in Beziehung auf die Ehrbarkeit“, also die Sexualität.¹⁶¹ Hiergegen helfe den Befreiten langes Wachen mit Schweigen und Gebet, häufiger Kommunionsempfang sowie wenigstens zeitweilige Enthaltbarkeit. Weiters würden, so Menghi, die Dämonen manchmal den Befreiten suggerieren, dass sie niemals besessen gewesen seien, oft aber würden sie ihnen umgekehrt einzugeben versuchen, dass sie immer noch den Körper besetzt hielten. Hier wird deutlich, wie prekär sich die gesamte Wirklichkeitskonstruktion der dämonischen Präsenz auch für die Zeitgenossen ausnahm – Sicherheit war schon über die bloße An- oder Abwesenheit der bösen Geister nur sehr schwer zu erlangen, zumal sie auch von außen „einige Wirkungen“ im Körper der ehemals Besessenen erzeugen könnten.¹⁶² Bezüglich der

159 G. Menghi: *Flagellum*, in: M. Probst et al. (Hg.): *Besessenheit*, S. 24; FLDae 1587, S. 18.

160 Zur Häufigkeit der Präsenz mehrerer personaler Identitäten in ‚Besessenen‘ vgl. bereits T.K. Oesterreich: *Besessenheit*. Dementsprechend werden in der aktuellen Psychopathologie ausgeprägte Besessenheitssymptome nicht mehr so sehr im Bereich der „Schizophrenie“ verortet, sondern als „multiple personality disorder“ respektive „multiple Persönlichkeitsstörung“ betrachtet. Vgl. hierzu bes. M. Huber: *Viele sein*.

161 G. Menghi: *Flagellum*, in: M. Probst et al. (Hg.): *Besessenheit*, S. 25; FLDae 1587, S. 19.

162 FLDae 1587, S. 20; G. Menghi: *Flagellum*, in: M. Probst et al. (Hg.): *Besessenheit*, S. 25.

Angst bzw. dem Glauben des bereits Befreiten, immer noch besessen zu sein, wird hier empfohlen:

„Dagegen wird der Priester Exorzismen sprechen und ihnen in der Kraft Gottes befehlen, dass sie sich nicht als Besetzer zeigen, wenn sie es nicht sind, und er ermahne den Befreiten [...], dass er daran glaubt, dass er befreit ist und Gott Dank sagt.“¹⁶³

Wenn allerdings weiter ein böser Geist im Besessenen sei, müssten erneut Beschwörungen beginnen. Generell sei nach jeder Beschwörung, d. h. nach jedem einzelnen exorzistischen Text, der Dämon zu befragen, ob er ausfahren wolle. Das Kapitel schließt mit einem wichtigen Hinweis hierzu:

„Wenn der Dämon verspricht, dass er ausfahren wolle, erlaube er ihm die Ausfahrt nicht, ehe er ihm den Befehl gegeben hat, dass er keinen seiner Gefährten in dem Besessenen zurücklässt und dass er ferner nicht mehr zu ihm zurückkehre, und darüber fordere er von ihm ein Versprechen.“¹⁶⁴

Auch diese Anweisung dient offensichtlich dazu, in schwierigen Fällen möglichst Klarheit darüber zu schaffen, wann die Erlösung von den bösen Geistern endgültig erreicht sei. Diese sehr detaillierten Angaben zum geeigneten Umgang des Exorzisten mit bösen Geistern werden in Kapitel XIII des *FlDae* noch fortgesetzt.¹⁶⁵

Hierin bezieht sich der Autor, wie er selbst ausdrücklich angibt, vornehmlich auf die einschlägigen Ratschläge, welche in Kapitel VIII des *SR* gegeben werden (siehe dazu weiter oben), etwa den Versuch der *spiritus mali*, dem Befallenen einzureden, dass er gar nicht besessen sei. Besonders aufschlussreich erscheint, dass Menghi als Strategie der Dämonen hier, über das *SR* hinausgehend, konkret den Versuch nennt, den Befallenen vorzutäuschen, „dass es sich um natürliche Krankheiten handle und dass diese Sache [der Besessenheit] eine Erfindung sei.“¹⁶⁶ Auch werden an dieser Stelle mit Angaben von Dämonen über geschehenen Schadenszauber (dazu weiter unten mehr) verbundene Probleme thematisiert:

„Manche [Dämonen] zeigen ein für den Kranken angefertigtes Zaubermittel und die Urheber des Schadenszaubers und decken auch die Art, wie er gelöst werden kann, auf, damit der Exorzist diesen unerlaubt und auf abergläubische Weise auflöse.“¹⁶⁷

163 G. Menghi: *Flagellum*, in: M. Probst et al. (Hg.): *Besessenheit*, S. 26; *FlDae* 1587, S. 20. 164 Ebd.

165 Dasselbe trägt den Titel: „Über einige andere Täuschungen, die die Dämonen anwenden, um den Exorzisten zu hintergehen, die alle Exorzisten kennen müssen“. G. Menghi: *Flagellum*, in: M. Probst et al. (Hg.): *Besessenheit*, S. 27, *FlDae* 1587, S. 20.

166 G. Menghi: *Flagellum*, in: M. Probst et al. (Hg.): *Besessenheit*, S. 27 f.; *FlDae* 1587, S. 20 f.

167 *FlDae* 1587, S. 21; vgl. G. Menghi: *Flagellum*, in: M. Probst et al. (Hg.): *Besessenheit*, S. 27. Dort eine etwas andere, nach Auffassung des Autors weniger passende, grammatikalisch aber auch mögliche Übersetzung.

Weder die Ausführungen in Kapitel XII noch jene in Kapitel XIII des *FDae* haben eine direkte Entsprechung in jenen des *CAE*, jedoch ist dort in mehr grundsätzlich-theoretischer Weise das Kapitel VI den ‚Blendwerken‘ der Dämonen gewidmet.¹⁶⁸

Nur im *FuDae* wiederum finden sich Bemerkungen des Autors zur aus christlich-dogmatischer Sicht höchst bedenklichen Erscheinung – welche demnach auch zu den ‚Dämonenlisten‘ zu zählen ist –, dass „Dämonen, die menschliche Körper in Besitz genommen haben [...] von sich behaupten, die Seelen frevelhafter Menschen zu sein“; solchen Erklärungen sei, so beteuert Menghi schon im Titel des diesbezüglichen Kapitels I, „keineswegs zu glauben“.¹⁶⁹ Der Rest des Textes bringt hier vornehmlich eingehende exegetische Untermauerungen dieser Position, aber auch eine wichtige Anweisung für die exorzistische Praxis, welche sich in diesem Fall auf das gegebenenfalls anwesende ‚Publikum‘ bezieht: „Der Exorzist muss den Umstehenden verkünden, dass dieses keinesfalls zu glauben ist, sondern sogar zu meiden und von allen Christgläubigen zu verdammen [...]“.¹⁷⁰ Diese Angelegenheit scheint dem Minoritenpater so wichtig, dass er – nach Hinweisen auf die verschiedenen ‚Sorten‘ von Dämonen in Kapitel II, die bereits besprochen wurden – in Kapitel III nochmals darauf zurückkommt. Dort werden ausführlicher die antiken Lehren der Seelenwanderung, besonders bei den griechischen Philosophen, erörtert, und natürlich als „Irrlehre“ qualifiziert.¹⁷¹

Eminent praktische Bedeutung hat, jedenfalls aus Sicht des Autors und wohl auch der meisten – ‚gebildeten‘ wie ungebildeten – Zeitgenossen auch Bereich B, die Frage nach der Rolle von Hexerei. Auf die grundsätzlichen Erörterungen Menghis, der auch ein entschiedener Vertreter von Hexenverfolgungen war und den ‚Hexenhammer‘ extensiv rezipierte, zu Hexen und Schadenszauber soll hier nicht eingegangen werden;¹⁷² wohl aber auf seine Ausführungen in *FDae* und *FuDae*, welche die Frage behandeln, inwieweit Zauberei auch bei Entstehung, Verlauf und Beendigung von Besessenheit durch böse Geister eine Rolle spiele. Im ersteren der beiden Werke findet sich hierzu zwar ein gesondertes Kapitel mit dem Titel „Über das, was die Exorzisten wissen müssen, damit sie Verzauberte

168 Vgl. *CAE* 1576, S. 121–127.

169 G. Menghi: *Fustis*, in: M. Probst et al. (Hg.): *Besessenheit*, S. 75; *FuDae* 1587, S. 1.

170 G. Menghi: *Fustis*, in: M. Probst et al. (Hg.): *Besessenheit*, S. 77; *FuDae* 1587, S. 3.

171 Vgl. G. Menghi: *Fustis*, in: M. Probst et al. (Hg.): *Besessenheit*, S. 78–81; *FuDae* 1587, S. 4–6. Auch Kapitel IV des *FuDae* widmet sich, hieran anknüpfend, rein metaphysischen Fragen.

172 Das gesamte „zweite Buch“ des *CAE* wie auch die ersten beiden Kapitel des „dritten Buches“ sind der Thematik des Schadenszaubers gewidmet: *CAE* 1576, S. 74–243. Vgl. hierzu G. dall’Olio: „Menghi, Girolamo“; G. Romeo: *Inquisitori, esorcisti e streghe*; ders.: *Esorcisti, confessori e sessualità femminile*.

und Besessene heilen können“;¹⁷³ dieses ist aber mit nur 10 Textzeilen ausgesprochen kurz und enthält neben einer Betonung der besonderen Wichtigkeit dieser Frage für das Gelingen der ‚Heilung‘, eigentlich nur einen Hinweis auf die Kapitel XI–XIII des „Dämonenknüppels“. Allerdings behandeln auch die Kapitel V, VII, XVI und XVIII Einschlägiges. Interessanterweise befasst sich das in der Reihenfolge des Textes erste Kapitel mit der Frage

„ob es erlaubt sei, zu Wahrsagern [hier zweifelsohne ein Euphemismus für die sonst ‚malefici‘ genannten, verdamnten ‚Zauberer‘] zu gehen, um auf irgendeine Weise die Gesundheit wieder zu erlangen, und auf welche Weise deren Machwerke oder Zaubermittel zerstört werden können“.¹⁷⁴

Überraschenderweise gibt Menghi hierzu keine eindeutige Antwort. Er zitiert zunächst eine Auffassung, wonach diesbezüglich alles erlaubt sei, solange nur der Behexte den Zauberer nicht anstiftet, ein neues Zaubermittel zu verwenden, diese Auffassung sei aber „gefährlich“. Sicherer für die Seelenheil, aber auch sehr streng sei dagegen die Meinung, „dass wir eher alle Übel, auch den Tod, zu ertragen verpflichtet seien, als ihre [der Zauberer] Unterstützung zu suchen, weil auf keine Weise Böses [...] getan werden darf, um Gutes zu bewirken.“¹⁷⁵ Danach wird eine dritte, ‚mittlere‘, auf Duns Scotus zurückgehende und, obwohl er es nicht direkt sagt, von Menghi wohl präferierte Auffassung referiert, wonach Zauberer, die sich mit Dämonen verbündet hätten, sehr wohl dazu gedrängt werden dürften, Zaubermittel zu entfernen, ohne dabei aber eine neue Übereinkunft mit einem Dämon einzugehen. Dies könne in Bezug auf die Heilung dämonisch verursachter Leiden dennoch wirksam sein. Zur Unterstützung dieser Ansicht bemerkt Menghi abschließend, dass es jedenfalls verdientlich sei, Zaubermittel zu zerstören, und daher auch nicht verboten, dies von den Zauberern selbst zu verlangen. Dieser Teil des *FuDae*, der das Vorhandensein von in höchstem Grad ‚magischem‘ Denken auch beim Autor selbst dokumentiert, hat übrigens im *CAE* eine – allerdings etwas anders gestaltete und noch ausführlichere – Entsprechung.¹⁷⁶ Im *FuDae* setzen sich die diesbezüglichen Darlegungen Menghis in Kapitel VII fort. Ganz ähnlich, wie er es in Kapitel XI tut (siehe dazu weiter oben), tadelt der Autor auch hier jene, welche negieren, „dass die Dämonen auf Bitten der Zauberer hin menschliche Körper quälen können“.¹⁷⁷ Auch wird hier nochmals das Thema der Unsicherheit des Erkennens

173 G. Menghi: *Flagellum*, in: M. Probst et al. (Hg.): *Besessenheit*, S. 28; *FuDae* 1587, S. 21.

174 *FuDae* 1587, S. 7–9; vgl. G. Menghi: *Fustis*, in: M. Probst et al. (Hg.): *Besessenheit*, S. 83–85. Die Kapitelüberschrift wird dort etwas anders übersetzt.

175 G. Menghi: *Fustis*, in: M. Probst et al. (Hg.): *Besessenheit*, S. 84; *FuDae* 1587, S. 8.

176 Vgl. *CAE* 1576, S. 233–244. Im *SR* finden sich zu solchen ‚Spezialfragen‘ keine genaueren Darlegungen.

177 G. Menghi: *Fustis*, in: M. Probst et al. (Hg.): *Besessenheit*, S. 88; *FuDae* 1587, S. 11.

dämonischer Einflüsse aufgegriffen: Deutliche Zeichen – wie etwa das Umstürzen von Kerzen bei der ‚Ausfahrt‘ – zum ‚sicheren‘ Kriterium der Anwesenheit eines Dämons in einem Menschen zu erklären, sei fragwürdig, da „viele Dämonen durch die Lüfte umherstreifen“ und so etwa auch bei einem nur vermeintlich Besessenen Erscheinungen dämonischer Präsenz erzeugen könnten.¹⁷⁸ Im Umkehrschluss sei man nicht berechtigt, aus einer fehlenden Beherrschung fremder Sprachen auf die Absenz von bösen Geistern zu schließen.¹⁷⁹ Genauer auf das Phänomen des Schadenszaubers als Ursache von Besessenheit geht Menghi aber in Kapitel XII des *FuDae* ein. Dasselbe erweist sich bei vergleichender Lektüre als eine nur wenig abgeänderte ‚Collage‘ der Texte von Kapitel II und Kapitel IV des *SR*¹⁸⁰ über den Schadenszauber, die Notwendigkeit des Teufelspaktes für denselben sowie Zeichen für das Vorliegen einer Verhexung im Allgemeinen (die ja keineswegs unbedingt zu einer Besessenheit führen muss, sondern vielfältige andere negative Folgen zeigen kann). Auffällig ist an der Bearbeitung dieser Passagen durch Menghi u. a., dass er zwar die Warnungen vor jeglichem ‚Aberglauben‘ aus dem offiziellen Ritualienbuch übernimmt, nicht aber den dort vorfindlichen ausdrücklichen Hinweis, man dürfe die Zaubermittel nicht in einen Fluss werfen.¹⁸¹ Interessant ist auch, dass er – wohl um ‚Anwendern‘ des Handbuchs möglichst konkrete Hinweise zu liefern – die im *Sacerdotale* enthaltene Aufzählung der Zaubermittel – welche nur „ossa“ und „penn[a]e“ sowie einen Hinweis auf „infinita talia“, also „Unendliches von dieser Art“ enthält¹⁸² – erweitert auf „Knochen, Federn, Haare, Körner, Eisen, Steine, Nägel, Schwefel, Nadeln und Ähnliches“.¹⁸³

Diese praxisbezogenen Anmerkungen sind im CAE nicht in ähnlicher Weise zu finden; ebensowenig – und hierzu gibt es auch keine ‚Vorbilder‘ im *SR* – die sehr speziellen Ausführungen in Kapitel XVI und XVIII des *FuDae*, die sich mit dem Erbrechen von Zaubermitteln im Anschluss an Exorzismen¹⁸⁴ respektive der zauberischen bzw. dämonischen Erneuerung bereits zerstörter Zaubermittel auseinandersetzen.¹⁸⁵ Gegen Letzteres empfiehlt Menghi übrigens ein besonders aufwändiges „Heilmittel“, welches aus „Gold, Weihrauch, Myrrhe, geweihte[m] Salz, eine[r] Olive, gesegnete[m] Wachs [...] und Raute“ bestehen, und an den vier Enden des Bettes des Behexten unter Kreuzzeichen deponiert werden

178 Ebd., S. 90.

179 Die hier gegebenen Ausführungen entsprechen weitgehend jenen in: CAE 1576, S. 146 – 150.

180 Siehe dazu die inhaltlichen Zusammenfassungen weiter oben.

181 Vgl. *SR* 1585, folio 329 recto.

182 Vgl. ebd.

183 G. Menghi: *Fustis*, in: M. Probst et al. (Hg.): *Besessenheit*, S. 104; *FuDae* 1587, S. 25.

184 Vgl. *FuDae* 1587, S. 31; G. Menghi: *Fustis*, in: M. Probst et al. (Hg.): *Besessenheit*, S. 110 f.

185 Vgl. *FuDae* 1587, S. 33 f.; G. Menghi: *Fustis*, in: M. Probst et al. (Hg.): *Besessenheit*, S. 113 f.

solle¹⁸⁶ – ein besonders eindrückliches Beispiel dafür, dass der Autor selbst den schmalen Grat zum kirchlicherseits so vehement verurteilten ‚Aberglauben‘ – auch bereits nach zeitgenössischer Definition – doch einige Male überschritten haben dürfte.

Den von Menghi in ‚gewöhnlichen‘ Fällen von Besessenheit empfohlenen „Heilmitteln“ gilt es sich nun zuzuwenden (Bereich C): Diesbezüglich ist zunächst Kapitel III des *FDae* einschlägig,¹⁸⁷ welches interessanterweise die Frage, „ob sinnliche Dinge auf den Geist einwirken können“, behandelt und die Verwendung ‚natürlicher‘ Gegenmittel gegen die Präsenz böser Geister in Menschen vehement verteidigt. Das Thema war dem Autor offenbar ein besonderes Anliegen, da die diesbezüglichen Ausführungen außergewöhnlich lang sind. Hierbei handelte es sich ja um eine auch innerhalb der zeitgenössischen katholischen Theologie kontroverse Thematik, und Menghi bezieht gleich zu Beginn des Kapitels eine eindeutige Position:

„Der Exorzist kann den Teufel, der einen menschlichen Leib besessen hält, durch äußere Dinge angreifen, wie Weihwasser, Weihrauch, Schwefel, Raute, Medizin und andere Tränke, die alle exorzisiert und gesegnet sein müssen.“¹⁸⁸

Zwar seien solche Praktiken – die im SR nicht erwähnt werden – keine sicheren Mittel zur vollständigen Behebung von dämonisch verursachten Leiden, wie Menghi einräumt, und könnten nicht gegen die Dämonen selbst wirken; sie haben seiner Meinung nach aber einen die Qualen dämpfenden Effekt, „indem sie an den vom Dämon Gequälten selbst handeln.“¹⁸⁹ So könnten pflanzliche Arzneien oder Musik dem Teufel günstige körperliche Dispositionen, wie Melancholie, verändern. Menghi führt für diese Position auch biblische Stellen als Beleg an¹⁹⁰ und empfiehlt schließlich besonders Hypericon (Johanniskraut, auch genannt: *fuga daemonum!*) sowie Raute, denen empirisch bewiesene Kräfte in der Vertreibung böser Geister zukämen.¹⁹¹ Wie sehr der Autor in diesem Punkt von den zeitgenössischen Lehren der somatischen Medizin beeinflusst war, wird besonders an einer Marginale¹⁹² deutlich, welche lautet: „Refugiunt daemones a

186 G. Menghi: *Fustis*, in: M. Probst et al. (Hg.): *Besessenheit*, S. 113; *FuDae* 1587, S. 34.

187 Vgl. *FDae* 1587, S. 3–7; G. Menghi: *Flagellum*, in: M. Probst et al. (Hg.): *Besessenheit*, S. 9–14.

188 Ebd., S. 9; *FDae* 1587, S. 3.

189 G. Menghi: *Flagellum*, in: M. Probst et al. (Hg.): *Besessenheit*, S. 10; *FDae* 1587, S. 4.

190 Neben der bekannten Erzählung von David und Saul in: 1 Sam, 16, 14–23 auch die weniger bekannte Stelle in: Tob 6, 1–6. Dort sagt der Engel Raphael zu Tobias: „Wenn ein Mann oder eine Frau von einem Dämon oder einem bösen Geist gequält wird, soll man das Herz und die Leber des Fisches in Gegenwart dieses Menschen verbrennen; dann wird er von der Plage befreit“.

191 G. Menghi: *Flagellum*, in: M. Probst et al. (Hg.): *Besessenheit*, S. 13, *FDae* 1587, S. 6.

192 Solche sind den einleitenden Teilen von *FDae* und *FuDae* beigegeben, finden sich aber nicht im CAE.

rebus sibi contrariis“, also: „Es fliehen die Dämonen vor ihnen entgegengesetzten Dingen“. ¹⁹³ Die Übernahme des ‚contraria contrariis‘-Prinzips der Humoral- und Qualitätenpathologie ist hier unübersehbar. ¹⁹⁴ In diesem Kontext stehen auch die nachfolgenden Bemerkungen Menghis, nämlich dass „erfreuliche und heitere Dinge, die im Menschen offenbar Freude und Frohsinn hervorbringen, den Dämonen unangenehm sind“, umgekehrt aber ihnen „Dinge angenehm [sind], die Melancholie erzeugen“. ¹⁹⁵ Nur weil sie für sinnliche Dinge empfänglich seien, würden außerdem Drohungen und Schmähungen der Dämonen im Exorzismus ihre Wirkung tun. Diese Darlegungen zu somatischen Heilmitteln gegen dämonische Besessenheit ¹⁹⁶ entsprechen großteils einem bereits im CAE veröffentlichten Textabschnitt, was vielleicht auch die mehr theoretische Ausrichtung der Kapitelüberschrift (siehe oben) erklärt. ¹⁹⁷

Im Zentrum der gegen dämonische Besessenheit zu ergreifenden Maßnahmen stehen aber natürlich auch für Menghi die ‚geistlichen Heilmittel‘, allen voran die Wirkungen des exorzistischen Rituals selbst: Der Hauptteil von FlDae und FuDae bilden ja die Formeln (samt Handlungsanweisungen) für jeweils sieben respektive acht verschiedene Formen von Exorzismen im engeren Sinn. ¹⁹⁸ Auf dieselben kann hier nicht weiter eingegangen werden. Erwähnt sei aber, dass sich in dem der „Dämonengeißel“ häufig beigegebenen Werk „Remedia efficacissima“ zudem noch zahlreiche Anleitungen für Segnungen unterschiedlicher – dann, so die Annahme, vor allem spirituell wirkender – ‚Heilmittel‘ finden, welche vor, während und nach Exorzismen, teils aber auch unabhängig von Besessenheitsfällen, zum Einsatz kommen sollten. ¹⁹⁹ Diese beziehen sich auf Gegenstände wie Weihwasser, Öl und Brot, ein medizinisches Präparat gegen *Verzauberung*, medizinische Getränke, Salz und Wasser, Wein, Raute, Feuer, Räucherwerk, Segenszettel, Gold, Weihrauch und Myrrhe sowie ein speziell herzustellendes Amulett; weitere Vorschriften betreffen Segnungen von Häusern, welche von „spiritibus immundis“ heimgesucht werden, sowie die Abwendung dämonisch verursachter Unwetter. ²⁰⁰

193 FlDae 1587, S. 6. Eine Behandlung der Marginalien fehlt in der Edition von M. Probst et al. völlig.

194 Vgl. bes. E. Schöner: *Antike Humoralpathologie*; K. Rotschuh: *Konzepte der Medizin*.

195 G. Menghi: *Flagellum*, in: M. Probst et al. (Hg.): *Besessenheit*, S. 14; FlDae 1587, S. 6.

196 Zum intensiven Ineinandergreifen somatologischer, psychologischer und theologischer Theorien und Praktiken gerade im Umgang mit Krankheit und Leid während der Frühen Neuzeit vgl. C. Watzka: „Interpretationen des Irrsinns“; ders.: „Mehr als bloß Exorzismus“.

197 Vgl. CAE 1576, S. 267–276.

198 Vgl. FlDae 1587, S. 26–127 und FuDae 1587, S. 35–160. M. Probst et al. (Hg.): *Besessenheit*, S. 32–58 und 115–150 gibt jeweils den ersten Exorzismus-Text des *Flagellum* und des *Fustis* in vollständiger Übersetzung wieder, die übrigen zusammenfassend dem Inhalt nach.

199 Vgl. FlDae 1587, S. 129–172.

200 Vgl. ebd.; eine zusammenfassende Übersicht gibt auch die Edition M. Probst et al. (Hg.): *Besessenheit*, S. 59–73.

Während der Einsatz von derlei ‚geistlichen Arzneien‘ offenbar nicht nur vom Autor als unproblematisch betrachtet wurde, sondern ‚Gemeingut‘ des damaligen Katholizismus war,²⁰¹ befassen sich die erörternden Teile von FIDae und FuDae vorrangig mit solchen Aspekten der exorzistischen Rituale, die dem Autor offenkundig aus dem einen oder anderen Grund besonders erläuterungsbedürftig schienen. Hierzu zählt zunächst die Frage der „Gewährung der Eucharistie an Besessene“, hier aber weniger wegen innertheologischer Differenzen, als deswegen, da dieselbe, wie schon die Überschrift des betreffenden Kapitels VII betont, „gegen die gewöhnliche Meinung des Volkes“ sei.²⁰² Menghi heißt dieselbe aber eindeutig gut und untermauert diese Ansicht, die er seinen Priesterkollegen offensichtlich nahebringen zu müssen glaubt, durch etliche Zitate von theologischen Autoritäten, insbesondere des Thomas von Aquin. Gemäß dem letzteren solle Besessenen nur in gewissen Fällen die Kommunion verweigert werden, nämlich zum einen bei Gefahr des Erbrechens, zum anderen, falls sie auch vor der Besessenheit wegen Mangel an Verstand nicht fähig waren, die Kommunion zu empfangen, und zum dritten, falls es sicher sei, „dass sie für irgendein Verbrechen vom Teufel gequält werden.“²⁰³ Der Aspekt der Segnungen von bei Exorzismen benutzten Gegenständen wird in diesem Kapitel ebenfalls tangiert, allerdings nur kurz und um einer besonders extensiven Vorgangsweise das Wort zu reden: „Auch muss der Exorzist alles beschwören und segnen, was zum Gebrauch bei Verzauberten und Besessenen angewandt wird; dazu gehören Speisen, Getränke, Salbungen und Ähnliches“.²⁰⁴ Gleichfalls empfiehlt Menghi an dieser Stelle, „eine sorgfältige Untersuchung [...] in allen Ecken [...], unter der Schwelle des Eingangs und in allen Räumen des Hauses“ durchzuführen, um etwaige Zaubermittel sicherzustellen und zu verbrennen. Diesbezüglich besonders interessant und über die Vorschriften des Sacerdotale Romanum hinausgehend ist die letzte Anweisung, die durchaus im Einklang mit (frühneuzeitlichen wie modernen) psychotherapeutischen Erkenntnissen steht: „Es ist förderlich, dass in den Kissen und in der Kleidung alles erneuert wird, [...] auch die Wohnung oder das Haus zu wechseln, weil dies oft zur Befreiung des Besessenen beiträgt.“²⁰⁵ Anzumerken ist an dieser Stelle, dass dieser Inhalt von

201 Ein Gebet gegen dämonisch erzeugtes Unwetter findet sich etwa auch in: SR, folio 346 recto-verso : „Oratio devotissima ad removendum tempestatem“, beginnend mit den Worten „Adiuro vos angeli tartarei per patre[m], et filiu[m], et sp[irit]um s[an]c[t]um et per illa[m] lancea[m] [...]“.

202 FIDae 1587, S. 9; Vgl. G. Menghi: *Flagellum*, in: M. Probst et al. (Hg.): *Besessenheit*, S. 17. Dort wird „[...] contra communionem opinionem vulgi“ jedoch mit „[...] gegen die Meinung des gewöhnlichen Volkes“ übersetzt.

203 FIDae 1587, S. 9 f.; G. Menghi: *Flagellum*, in: M. Probst et al. (Hg.): *Besessenheit*, S. 17 f.

204 Ebd., S. 18; FIDae 1587, S. 10.

205 Ebd.

Kapitel VII des *FlDae* sich ganz ähnlich bereits in Kapitel VI des *CAE* findet,²⁰⁶ dort aber noch, um Darlegungen über Wallfahrten und die Aufhebung von Exkommunikationen (!) als Mittel gegen dämonische Inbesitznahme erweitert werden, die in *FlDae* und *FuDae* fehlen. Im *SR* dagegen werden diese Gegenstände nicht näher berührt.

Direkt im Anschluss behandelt Menghi in drei aufeinander folgenden Kapiteln der „Dämonengeißel“ die heikle Frage, inwieweit fremdsprachige Gottesnamen, welche in der katholischen Kirche traditionell „allenthalben in den Exorzismen angewandt werden“²⁰⁷, theologisch gesehen erlaubt seien, standen dieselben doch verschiedentlich im Verdacht, selbst Ausdruck satanistischer Ideen zu sein, welche gleichsam in die Kirche als *Leib Christi* eingeschmuggelt würden, um ihr und allen Menschen zu schaden.²⁰⁸ Ein diesbezüglich zumindest bedenkliches ‚Fundstück‘ aus dem *Sacerdotale Romanum* selbst, das dem dritten in der Ausgabe von 1585 enthaltenen Exorzismus entnommen ist, kann die damalige Aktualität dieser Thematik illustrieren:

„[...] Coniuro vos angeli tartarei per eum, qui vos eiecit de superno c[a]elorum habitaculo; qui fertis malum contra gens humanum. Adiuro ✕ vos per quatuor Evangelistas, et per tremendum die[m] Judiee[m]. Et adiuro vos per nomina sacratissima o[mn]ipote[n]tis Dei, v[er]ba?]: Messias ✕ Sother ✕ Emanuel ✕ Sabaoth ✕ Adonai ✕ Unigenitus ✕ Via ✕ Vita ✕ Veritas ✕ Omousion ✕ Principium ✕ Primogenitus ✕ Sapientia ✕ Fons ✕ Origo ✕ Paracletus ✕ Mediator ✕ Agnus ✕ Ovis ✕ Alpha et Omega ✕ Caput et finis ✕ Simul vocitatus ✕ Serpe[n]s ✕ Aries ✕ Leo ✕ Vermis ✕ Verbu[m] ✕ Sple[n]dor ✕ Lux ✕ Imago ✕ Glia ✕ Sol ✕ Panis ✕ Flos ✕ Vitis ✕ Mons ✕ Janua ✕ Terra ✕ Lapis angularis ✕ Sponsus ✕ Pastor ✕ Propheta ✕ Sacerdos ✕ Athanatos ✕ Ischiros ✕ Pantheo[n] ✕ Eliseon ✕ Aquila ✕ Tetragrammato[n] ✕ Dominus Jesus Christus ✕ Per nomina ista sacratissima adiuro ✕ vos et contestor angeli satanae [...]“²⁰⁹

Was suchen die ‚zweideutigen‘ Bezeichnungen „Serpens“ und „Vermis“, also „Schlange“ und „Wurm“, in der obigen Aufzählung „heiligster Namen“ Gottes? Zwar ist gerade für das frühe Christentum eine Symbolisierung auch göttlicher Eigenschaften mittels der Schlange belegt, jedoch überwiegt die Assoziation dieses *Untieres* mit dem Bösen weitaus,²¹⁰ und diesbezüglich *integrative*, gnostische Auffassungen mussten aus katholischer Sicht erst recht höchst problematisch erscheinen. Die wiedergegebene Zusammenstellung hebräischer, grie-

206 *CAE* 1576, S. 262 – 265.

207 *FlDae* 1587, S. 10; G. Menghi: *Flagellum*, in: M. Probst et al. (Hg.): *Besessenheit*, S. 18.

208 Zur enormen Bedeutung dieser Angstvorstellung gerade innerhalb des katholischen Klerus der Frühen Neuzeit vgl. bes. C. Daxelmüller: *Zauberpraktiken*; zur großen Bedeutung von Angst in den Gesellschaften des vormodernen Europa vgl. J. Delumeau: *Angst im Abendland*.

209 *SR* 1585, folio 340 verso. Auf eine Übersetzung wird hier aus Platzgründen verzichtet.

210 Vgl. bes. G. Ladner: *Handbuch der frühchristlichen Symbolik*, bes. S. 79 f., 122 f.

chischer und lateinischer ‚heiliger Worte‘ erhellt jedenfalls recht deutlich, wieso manche Exorzismen-Texte im 16. Jahrhundert massiv in der Kritik durch die Theologie selbst standen, und verdächtigt wurden, selbst *abergläubische*, wenn nicht sogar *diabolische* Symbole zu transportieren.²¹¹ Sie macht auch verständlich, wieso Menghi in seinen Werken den Gottesnamen solche Aufmerksamkeit widmete. Freilich erklärt er pauschal alle in den Ritualienbüchern der katholischen Kirche enthaltenen Ausdrücke für unbedenklich. Zur Untermuerung dieser Ansicht werden von ihm zahlreiche Bezeichnungen für Gott in hebräischer und griechischer²¹², aber auch in lateinischer²¹³ Sprache näher erläutert (Kapitel VIII und IX des FlDae), gefolgt von einem Kapitel, welches die Anrufung der Jungfrau Maria bei exorzistischen Handlungen propagiert.²¹⁴ Letzteres findet sich nur in diesem Werk, die Erläuterung der fremdsprachigen Gottesnamen im FlDae hat dagegen einen ‚Vorläufer‘ schon im CAE.²¹⁵

Neben solchen ‚Spezialfragen‘ zu erlaubten bzw. nicht erlaubten Inhalten der rituell vorzutragenden exorzistischen Texte behandelt Menghi aber auch die konkrete Interaktionssituation zwischen Dämon/Besessenem und Exorzisten noch weitergehend, als bislang dargestellt. Aufschlussreich sind diesbezüglich besonders auch Kapitel V und VI des FlDae. Im ersteren wird vor allem die Frage näher behandelt, wie während der exorzistischen Handlung selbst mit ‚renitenten‘, die Kooperation verweigernden ‚bösen Geistern‘ umzugehen sei. Menghi rät seinen Lesern diesbezüglich, die bösen Geister von Beginn der Beschwörungen an zum Gehorsam zu zwingen. Diese sollten sich „zur Ehre Gottes und zur Erbauung der Teilnehmer zu einer Glaubenswahrheit bekennen und [...] Gott dem Allmächtigen Ehrfurcht erweisen; vielleicht durch Beugen der Knie [...]“.²¹⁶ Vor allem: Von entsprechenden Befehlen an die Besessenen sollte der Exorzist auch bei langer Weigerung der Dämonen keinesfalls ablassen, da sonst „der Teufel meint, er habe gegen den Diener Gottes einen Sieg errungen, und später nur unter großen Schwierigkeiten wieder zum Gehorsam gezwungen werden kann.“²¹⁶ Menghi formuliert hier also – implizit – das sozialpsychologisch äußerst wichtige ‚Gesetz‘ des ‚primacy-Effekts‘, wonach u. a. auch die ersten Ergebnisse von Aushandlungsprozessen sozialer Macht zwischen einander bislang nicht bekannten Personen für deren weitere Interaktionen oftmals

211 Der obenstehende Text fand denn auch keine Aufnahme mehr in das RR von 1614.

212 Vgl. FlDae 1587, S. 10 f.; G. Menghi: *Flagellum*, in: M. Probst et al. (Hg.): *Besessenheit*, S. 18–20.

213 Vgl. FlDae 1587, S. 12–14; G. Menghi: *Flagellum*, in: M. Probst et al. (Hg.): *Besessenheit*, S. 20 f.

214 Vgl. FlDae 1587, S. 14 f.; G. Menghi: *Flagellum*, in: M. Probst et al. (Hg.): *Besessenheit*, S. 21.

215 Vgl. CAE 1576, S. 283–287.

216 FlDae 1587, S. 8; G. Menghi: *Flagellum*, in: M. Probst et al. (Hg.): *Besessenheit*, S. 15 f.

prägend sind.²¹⁷ Daran anschließend unterstreicht der Autor nochmals, dass im Umgang mit den ‚bösen Geistern‘ „äußerste Geduld und Ausdauer“ nötig seien.²¹⁸

Angesichts solcher zu erwartender Schwierigkeiten solle der Exorzist, das kann als ein Grundtenor in Menghis Dämonologie erkannt werden, jede sich bietende Chance nutzen, wenn sie nur irgendwie in Einklang mit christlicher Lehre und kirchlichen Vorschriften zu bringen war. So widmet der Autor im FuDae ein ganzes Kapitel der Frage: „Ob die Exorzisten im Namen Christi irgendeinen Dämon zum Herrn über die anderen einsetzen können und müssen, welcher die anderen quäle“.²¹⁹ Einen Ansatzpunkt für einen solchen, auf den ersten Blick abwegigen Gedanken liefert das Modell der Hierarchie der Dämonen – Menghi spricht von „Rangfolge“: die bösen Engel seien wie ein „Kriegsheer“ organisiert und hätten verschiedene Befehlshaber, welche die Stärkeren, aber auch „die Feinsinnigeren in der Bosheit“ seien; an der Spitze stehe Luzifer. Nichtsdestoweniger hätten böse Geister, wie Menschen auch, zugleich „private Feindschaften“, und diese dürfe der Exorzist durchaus benutzen, um das Ziel der Befreiung eines Menschen von den Dämonen zu erreichen.²²⁰

Diese Darlegungen gehen wiederum, dies sei bemerkt, über das im CAE zu solchen Themen zu Findende deutlich hinaus; dahingegen findet sich ein weiterer Aspekt sowohl im FuDae als im CAE wieder, nämlich die – wenngleich eher knappe – Erörterung auffälliger Geschlechterdifferenzen hinsichtlich der Gefährdung, von Dämonen besessen zu werden: Menghi führt in Kapitel VII des FuDae u. a. aus, dass die bösen Geister Frauen und Mädchen mehr zusetzen würden als Männern, zum einen, weil diese schreckhafter wären, was die Dämonen zur Einfahrt nutzen könnten, zum anderen, weil sich die ‚spiritus mali‘ in Frauen eher unter dem Deckmantel natürlicher Erkrankungen verborgen halten könnten.²²¹

Das Geschlechtliche tangiert im Übrigen noch ein weiteres Kapitel der FuDae direkt, nämlich Kapitel XVII, das über „Heilmittel, welche gegen dämonische Incubi und Succubi anzuwenden sind“, berichtet.²²² Gegen diese wird ein be-

217 Vgl. H. Bierhoff: *Sozialpsychologie*, S. 280.

218 FlDae 1587, S. 8 f.; G. Menghi: *Flagellum*, in: M. Probst et al. (Hg.): *Besessenheit*, S. 16 f. Vgl. SR 1585, folio 330 recto.

219 FuDae 1587, S. 9. Bei G. Menghi: *Fustis*, in: M. Probst et al. (Hg.): *Besessenheit*, S. 85 aus Sicht des Verfassers missverständliche Übersetzung dieser Überschrift.

220 FuDae 1587, S. 9 f.; G. Menghi: *Fustis*, in: M. Probst et al. (Hg.): *Besessenheit*, S. 85 – 88.

221 FuDae 1587, S. 12 f.; G. Menghi: *Fustis*, in: M. Probst et al. (Hg.): *Besessenheit*, S. 90 f. Vgl. die gleichsinnigen Darlegungen in: CAE 1576, S. 149 f.

222 FuDae 1587, S. 31; vgl. G. Menghi: *Fustis*, in: M. Probst et al. (Hg.): *Besessenheit*, S. 111, wo die Kapitelüberschrift mit „Heilmittel, welche gegen männliche oder weibliche dämonische Wesen anzuwenden ist“ übersetzt wird, was sachlich natürlich richtig ist, aber die eindeutig sexuell konnotierten ‚Signalwörter‘ Incubi und Succubi übergeht.

sonders dichtes Netz an geistlichen Heilmitteln als Abhilfe empfohlen: Neben Reue, Beichte, Gebeten, Exorzismen und „Besprengung mit Weihwasser“ werden Fasten, Wallfahrt und das Tragen eines „Breves“²²³ mit gesegneten Dingen um den Hals genannt.²²⁴

Menghis nahezu unbedingtes Abzielen auf die Vertreibung der Dämonen wird aber besonders deutlich in Kapitel IX der „Dämonengeißel“ sichtbar. Dort empfiehlt der Autor bedenkenlos „iniuriis et opprobriis“ – was hier durchaus mit „Gewalttätigkeiten und Beschimpfungen“ übersetzt werden kann –, welche naturgemäß am Besessenen verübt werden müssten, als probates Mittel zur Vertreibung der Dämonen, und dies, obwohl ein solches Vorgehen, wie er selbst einräumt, „von vielen als falsch und lächerlich angesehen“ werde.²²⁵ Dass Menghi hierbei nicht nur an kleine ‚Neckereien‘ – aber auch nicht gerade an schwere Folter – dachte, illustrieren die von ihm gleich mitgelieferten Beispiele: „tractus capilloru[m], aurium, seu colaphizare“ – „Ziehen an den Haaren und Ohren, Ohrfeigen und Ähnliches“.²²⁶ Derartige Angriffe auf die Dämonen seien, so der Autor, nicht nur erlaubt, sondern nötig; obwohl die Dämonen selbst ja keine Körper besäßen, seien sie doch voller Furcht und daher durch solche ‚Injurien‘ durchaus zu beeindrucken, was sich im Übrigen auch daran zeige, dass sie gelegentlich schon aus einem Besessenen ausfahren, wenn ihnen nur „ein altes Mütterchen“ drohe (!).²²⁷ Auch die Bedrohung der Dämonen mit Exkommunikation, wie in manchen exorzistischen Texten vorgesehen, sei unbedenklich, so Menghi an dieser Stelle; man dürfe dies freilich nicht im wörtlichen Sinne verstehen. Die hier zusammengefassten Ausführungen zum Thema körperlicher und psychischer Gewaltanwendung haben übrigens keine Entsprechung im CAE, im Gegensatz zu jenen zur kontroversen ‚Spezialfrage‘ „ob Exorzisten [beschriebene] Zettel anwenden dürfen, und d[en] Regeln, nach denen dies erlaubter Weise geschehen kann“,²²⁸ welcher Menghi sowohl im

223 Zur Bedeutung des Ausdrucks „Breve“ als eine Art geistlich approbiertes Amulett vgl. bes. Arbeiten zur frühneuzeitlichen Populärmedizin, z. B. H. Nemeč: *Zauberzeichen*, S. 143 f. (mit Abbildung eines ‚Breverls‘; der Ausdruck war im alpenländischen Raum für ‚kleinen, geweihten Segensbringer zum Umhängen‘ bis zumindest ins späte 20. Jahrhundert hinein gebräuchlich).

224 Diese Ausführungen entsprechen teils genau dem italienischen Text in: CAE 1576, S. 244 – 249.

225 FuDae 1587, S. 15; G. Menghi: *Fustis*, in: M. Probst et al. (Hg.): *Besessenheit*, S. 93.

226 FuDae 1587, S. 15. M. Probst et al. übersetzen diese wichtige Stelle mit „Ziehen an den Haaren, an den Ohren oder [...] verstümmeln“, was völlig fehlgeht: G. Menghi: *Fustis*, in: M. Probst et al. (Hg.): *Besessenheit*, S. 93. Vgl. zur Bedeutung des nicht unbedingt ‚klassischen‘ Ausdrucks „colaphizare“: A. Sleumer: *Kirchenlateinisches Wörterbuch*, S. 219.

227 FuDae 1587, S. 18; G. Menghi: *Fustis*, in: M. Probst et al. (Hg.): *Besessenheit*, S. 97.

228 FlDae 1587, S. 15; G. Menghi: *Flagellum*, in: M. Probst et al. (Hg.): *Besessenheit*, S. 21.

CAE²²⁹ als auch im FIDae ausführliche Passagen – mit weitgehend identen Inhalten – widmet.

Diesbezüglich erschien die Grenze zum Aberglauben den Zeitgenossen selbst vielfach prekär; jedoch gibt es Menghi zufolge „fünf Regeln [...], um zu erkennen, ob jene kurzen Sprüche erlaubt sind oder aber abergläubig“, welche man auf Zetteln notiere und an den Besessenen appliziere:²³⁰ Die betreffenden Handlungen müssten: 1. Die Ehre Gottes als Hauptziel haben, 2. der Tugend geziemen, 3. der Heiligen Schrift bzw. der Tradition der Kirche entsprechen, 4. natürlich für den erwarteten Zweck geeignet sein, worüber u. a. auch Ärzte und Astrologen Auskunft geben könnten (offensichtlich ist hier, ohne dass dies explizit gemacht würde, an die Applikation solcher Segenszettel gemeinsam mit Arzneien u. ä. gedacht), und 5. an sich verdienstvoll sein und keinen Anlass zum Skandal geben oder anderen Menschen Schaden zufügen. Gemäß diesen Kriterien, so wird weiter ausgeführt, seien u. a. Riten des Alten Testaments verboten, soweit die Kirche sie nicht ausdrücklich als weiterhin gültig bestätigt habe, ebenso „künstliche Steine“ oder unbekannte Buchstabenverbindungen.²³¹ Jedoch verweist Menghi anschließend auf „sieben weitere Bedingungen“, welche gemäß Thomas von Aquin gegeben sein müssten:²³² Der aufgeschriebene Text müsse als solcher erlaubt sein, insbesondere keine direkte Anrufung (*invocatio*) der Dämonen enthalten (!) und keine unbekanntenen Bezeichnungen; die Ausübenden müssten zum Exorzieren befugt sein; der Text dürfe nichts Falsches – etwa im dogmatischen Sinn – enthalten, auch keine überflüssigen Zeichen; erlaubt ist nur das Kreuzzeichen. Er dürfe keine falschen Hoffnungen wecken; die heiligen Worte darin müssten andächtig vorgetragen und die Hilfe nur von Gott erwartet werden; schließlich müsse man „die erwartete Wirkung dem Willen [...] Gottes überlassen“ – also nicht versuchen, denselben zu einer Handlung zu „zwingen“. ²³³ Keine eingehenden Darlegungen zu dieser Thematik enthält das SR.

Verglichen mit diesen Mitteilungen wendet Menghi für die Erörterung der ja durchaus ebenso prekären Phase des Abschlusses eines Exorzismus wenig Raum auf; hierauf beziehen sich das letzte, XVIII. Kapitel des FIDae sowie drei Kapitel des FuDae, VIII, XIII und XV. Im letzteren wird eine *liminale* Situation behandelt, nämlich jene, wenn die Dämonen zwar zur Ausfahrt aus dem betroffenen Menschen genötigt werden konnten, jedoch in dessen Nähe weiter aktiv blie-

229 Vgl. CAE 1576, S. 277–283.

230 FIDae 1587, S. 16; G. Menghi: *Flagellum*, in: M. Probst et al. (Hg.): *Besessenheit* S. 21 f.

231 Vgl. FIDae 1587, S. 16 f., G. Menghi: *Flagellum*, in: M. Probst et al. (Hg.): *Besessenheit* S. 21 f.

232 Vgl. Thomas von Aquin: *Summa theologiae*, Secunda pars secundae partis, quaestio 94–96.

233 G. Menghi: *Flagellum*, in: M. Probst et al. (Hg.): *Besessenheit* S. 23; FIDae 1587, S. 17.

ben.²³⁴ Besonders gefährlich seien in dieser Hinsicht die Haare der Betroffenen selbst; in ihnen könnten sich ausfahrende Dämonen verbergen und unentdeckt bleiben, bis sie später wieder in den Körper eintreten würden.²³⁵ Dieses Konzept hatte nicht zuletzt wohl für die retrospektive Erklärung fehlender Nachhaltigkeit mancher vermeintlich erfolgreicher Exorzismen praktische Bedeutung; für die Betroffenen selbst folgte in manchen Fällen wiederum, als ‚prophylaktische‘ Gegenmaßnahme, die Rasur des Kopfhaares nach ‚erfolgreicher‘ Dämonenvertreibung.²³⁶ Diese erwähnt Menghi selbst zwar nicht, beschreibt aber, wie er bei einem selbst durchgeführten Exorzismus durch Packen (Reißen?) der Haare der vermeintlich schon ganz Befreiten den Dämon wieder zum Vorschein bringen konnte.

In Kapitel XIII dagegen beschreibt der Autor die Zeichen, welche die bösen Geister bei der Ausfahrt aus dem Körper eines Menschen im Allgemeinen geben würden;²³⁷ hierbei handelt es sich um eine fast wortwörtliche Übernahme des betreffenden Textes im *Sacerdotale Romanum* (Kapitel VI) mit den dort beschriebenen, dramatischen körperlichen Erscheinungen (siehe hierzu weiter oben). Daran anschließend – wohl weil dies eine Erscheinung typischerweise ebenso der späten Stadien einer dämonischen Besessenheit war – thematisiert Menghi das ‚Problem‘, wie mit Besessenen umzugehen sei, aus welchen Dämonen „über die tiefsten Geheimnisse der Heiligen Schrift“ sprächen. Diesbezüglich ist sein Standpunkt klar: „Diesen [Dämonen] lege der Exorzist, soweit er kann, Schweigen auf, und er befehle ihnen, dass sie aus den besessenen Körpern ausfahren [...]“.²³⁸

Die Schwierigkeit, „dass man einige Besessene findet, die niemals befreit werden“, erörtert der Autor im vorletzten Kapitel des *FIDae*. Dies sei tatsächlich möglich und geschehe aus „Zulassung Gottes“, wobei es unterschiedliche Gründe geben könne. Angeführt werden besonders zu geringer oder falscher Glauben entweder des Betroffenen selbst oder der Teilnehmer; allzu große Sünden der Gequälten; die Absicht Gottes, den Gequälten umso stärker zu reinigen (!); Nachlässigkeit in der Anwendung von geistlichen Heilmitteln; zu geringer Glauben des Exorzisten; Hinzuziehung von ungeeigneten Exorzisten;

234 Die sogenannte ‚Umsessenheit‘. Vgl. bes. A. Rodewyk: *Die dämonische Besessenheit*, S. 208–217.

235 *FuDae* 1587, S. 30; G. Menghi: *Fustis*, in: M. Probst et al. (Hg.): *Besessenheit*, S. 109 f.

236 Vgl. hierzu etwa: K. von Rosenrodt: *Bericht über drei von Dämonen Besessene*.

237 *FuDae* 1587, S. 26 f.; G. Menghi: *Fustis*, in: M. Probst et al. (Hg.): *Besessenheit*, S. 105 f.

238 G. Menghi: *Fustis*, in: M. Probst et al. (Hg.): *Besessenheit*, S. 106; *FuDae* 1587, S. 26. Zu letzterem Punkt keine Analogien im SR; das gesamte Kapitel ohne Entsprechung im CAE 1576.

daneben gebe es noch weitere Gründe, „über die uns ein Urteil versagt ist“.²³⁹ Diese Mitteilungen entsprechen weitgehend jenen in Kapitel X des CAE.²⁴⁰

Aus ästhetischer Sicht besonders aufschlussreich stellen sich aber jene Bemerkungen Menghis dar, welche er zur Wahrnehmung von ‚spiritus maligni‘ nach ihrer Ausfahrt in Kapitel VIII des FuDae macht, welches sonst der ‚Unterscheidung der Geister‘ gewidmet ist:²⁴¹ Hier wird darauf hingewiesen, dass die Dämonen beim Ausfahren aus dem Besessenen häufig diesem selbst erscheinen würden, „cum maximo ac terribili aspectu diversarum bestiaru[m] vel aliarum reru[m], licet non videantur a circumstantibus“, als „großer und schrecklicher Anblick verschiedener Bestien oder anderer Dinge, auch wenn diese von den Umstehenden nicht gesehen werden“!²⁴² Damit wird eine wahrnehmungstheoretisch, weit über das Thema der ‚Dämonen‘ hinaus, zentrale Frage angesprochen, nämlich jene grundsätzliche nach Wahrheitsgehalt und Bedeutung von ‚subjektiven‘, von anderen Menschen dezidiert nicht geteilten Perzeptionen. Die weiteren Darlegungen Menghis hierzu stehen in der scholastischen Tradition: Einerseits könnten die Dämonen eine Imagination, also ein Phantasiebild hervorbringen, das dann nur von den Betroffenen selbst gesehen werde. Andererseits hätten aber die bösen wie die guten Geister (und auch die Seelen im Himmel) eine derartige Macht über ihren Körper, dass sie fähig seien, selbst zu bestimmen, ob „ihre Körper gesehen werden; oder nicht; von Einem oder von Vielen; von weitem oder von nahem, so dass jede Handlung des [...] Körpers in der Macht der Seele stehen wird.“²⁴³ Diese Aussage von, aus heutiger Sicht gelinde gesagt, ungewöhnlichem Inhalt, erscheint hochbedeutsam, da sie eine fundamentale Differenz in den Auffassungen über die Konstitution von Wirklichkeit und die Rolle der intersubjektiven Übereinstimmung von Sinneswahrnehmungen in derselben offenbart, welche zwischen solchen, vormodernen und gegenwärtigen epistemischen Orientierungen besteht: Anders als etwa ein unbelebtes Ding oder ein gewöhnlicher Mensch ‚aus Fleisch und Blut‘ kann ein Dämon demnach ‚wirklich‘ an einem Ort anwesend sein, obwohl er nur von einer unter vielen anwesenden Personen gesehen oder sonst wahrgenommen wird.

Bedeutungsvoll ist die hier von Menghi wiedergegebene Auffassung von ‚Wirklichkeit‘ und ‚Wahrheit‘ vor allem deswegen, weil es sich hierbei keineswegs um eine Idiosynkrasie seiner Person handelt; im Gegenteil, er kann zur Untermauerung so anerkannte theologische Autoritäten wie Bonaventura und

239 G. Menghi: *Flagellum*, in: M. Probst et al. (Hg.): *Besessenheit*, S. 30; FIDae 1587, S. 23.

240 CAE 1576, S. 299–301.

241 Siehe dazu im Vorangegangenen.

242 FuDae 1587, S. 14. Vgl. G. Menghi: *Fustis*, in: M. Probst et al. (Hg.): *Besessenheit*, S. 92.

243 Ebd., S. 92 f.; FuDae 1587, S. 15.

Thomas von Aquin anführen,²⁴⁴ weiters auch biblische Texte, in welchen genau dieses Phänomen gläubig berichtet wird: Ein Engel – hier ein guter – erscheint in Anwesenheit mehrerer Personen nur einer einzigen sichtbar;²⁴⁵ dennoch wird sein Erscheinen keineswegs in Frage gestellt.

Resümee: Präsentationen von Dämonen in der 2. Hälfte des 16. Jahrhunderts

Wer sich davon überzeugen möchte, dass die soeben dargestellte – *einfach und beliebig manipulierbare*, in keiner Weise *überprüfbar* – Form der Definition der *sozialen Wirklichkeit*²⁴⁶ nicht bloß in vormodernen Gesellschaften existiert, muss seinen Blick lediglich auf bekannte *heilige Orte* im Europa der Gegenwart werfen: In *Medjugorje* etwa sind derlei *Wunder* – von der vorsichtigen Kirchenleitung in Rom freilich nicht anerkannt – nahezu täglich zu bestaunen, wenn die dortigen Seher nicht gerade Urlaub machen.²⁴⁷ „Die weltt die will betrogen syn“, könnte man mit den Worten eines bekannten Autors der Frühen Neuzeit kommentieren,²⁴⁸ auch dann, wenn man dem Physiologen du Bois-Reymond in seinem grundsätzlichen Urteil über die Versuche, das Verhältnis von Spirituellem und Materiellem, von Bewusstsein und Körper, *wissenschaftlich* zu klären, zustimmt: *ignoramus et ignorabimus*.²⁴⁹

Ziel des vorliegenden Beitrags war es, anhand der Vorstellung einiger ausgewählter zeitgenössischer Quellen einen Einblick in das *Praxiswissen* zum Umgang mit *spiritus maligni* im Sinne von *bösen Geistern* bzw. *Dämonen* im südeuropäischen Katholizismus der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts zu geben. Im Zentrum des Interesses standen dabei Annahmen über die *Wahrnehmbarkeit* der Dämonen sowie *Zeichen, Formen und Folgen* ihres Wirkens auf Erden.

Hierfür wurden insbesondere das *Sacerdotale Romanum* (Fassung 1554) als päpstlich approbiertes, offizielles Handbuch für sakramentale Handlungen, sowie die Werke *Flagellum Daemonum* (1576), *Fustis Daemonum* (1584) und

244 Verwiesen wird u. a. auf: Thomas von Aquin: *Scriptum super Sententiis* [Sentenzenkommentar], liber IV, distinctio 44.

245 Dan 10; Apg 9.

246 Vgl. P. Berger und T. Luckmann: *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*.

247 Vgl. D. Fox: *Medjugorje verstehen*.

248 S. Brandt: *Das Narrenschiff*, S. 65.

249 Vgl. Emil du Bois-Reymond, *Über die Grenzen des Naturerkennens*, in: Siegfried Wollgast (Hg.), Emil du Bois-Reymond, *Vorträge über Philosophie und Gesellschaft*, Hamburg 1974, S. 54–77.

Compendio dell'arte essorcistica (1576) des italienischen Minoritenpaters Girolamo Menghi untersucht und erörtert.²⁵⁰

Die Bestimmungen des *Sacerdotale Romanum* bildeten wichtige Bestandteile der Texte von Menghi, wurden aber in diesen, insbesondere im deutschsprachigen Raum bisher wenig beachteten Texten, um zahlreiche theoretisch-dämonologische (vor allem im CAE), sowie praxisbezogene (vor allem im FlDae und FuDae) Aspekte erweitert.

Die in den Originaltexten wenig systematischen Darlegungen Menghis zu Besessenheit und Exorzismus lassen sich folgenden drei Überthemen zuordnen: 1. Erörterungen zu Qualifikationen und Vorbereitungen der Exorzisten, 2. Erörterungen zu Zeichen dämonischer Präsenz und dämonischem Wirken, 3. Erörterungen zu den Interaktionen zwischen Menschen (v. a. Exorzisten) und den durch die Besessenen agierenden Dämonen.

Die Darlegungen zu 1. fallen in Summe relativ knapp aus, über die Inhalte des SR hinaus geht eigentlich nur die Diskussion der Frage, ob auch Laien exorzieren dürften, welche Menghi – in gewissen Grenzen – bejaht. Eingehend beschäftigen sich seine exorzistischen Handbücher dagegen mit Punkt 2, also dem für das Phänomen der *Besessenheit* fundamentalen Problem des Erkennens dämonischer Anwesenheit in einem Menschen. Die ‚harten‘, traditionellen Besessenheitskriterien werden dabei vom Autor durch verschiedene Argumente erheblich aufgeweicht. Am ausführlichsten (wenn man von der Wiedergabe der rituellen Texte selbst absieht) setzen sich FlDae und FuDae aber mit Problemen auseinander, die sich auf die konkrete Interaktionssituation zwischen Exorzist einerseits und Besessenem andererseits beziehen (Punkt 3): Dies betrifft zunächst Aspekte des settings, also die räumlichen und zeitlichen Gegebenheiten und die an den sakralen Handlungen zu beteiligenden Personen. In diesem Zusammenhang hält Menghi ein Plädoyer für die Durchführung öffentlicher Dämonenaustreibungen.²⁵¹ Weitere Darlegungen beziehen sich dann auf das Ritual selbst und dabei immer wieder auftretende Schwierigkeiten, allen voran mannigfache Widerstände und Listen der Dämonen. Hier erfährt der Leser u. a., wie vorzugehen sei, um überhaupt eine Gesprächsbasis mit dem Besessenen herzustellen, und was zu vermeiden sei, um das Ziel der Dämonenaustreibung im Fokus der Interaktion zu erhalten – bis hin zu recht ausgefeilten Techniken,²⁵² welche an Vorgangsweisen in der Gestaltpsychologie bzw. Gestalttherapie erinnern,²⁵³ weiters erhält er Empfehlungen für Rituale zur Stabilisierung des Zustandes des Betroffenen nach erfolgreicher Dämonenaustreibung. Weiters

250 Hier mit den Siglen SR, FlDae, FuDae und CAE bezeichnet.

251 Vgl. bes. FlDae 1587, S. 25.

252 Ebd., S. 18.

253 Vgl. L. Hartmann-Kottek und U. Strümpfel: *Gestalttherapie*, Berlin et al. 2008.

behandelt Menghi auch das Problem einer etwaigen Involvierung von Schadenszauber und Hexerei bei Besessenheitsfällen eingehend, wobei u. a. deutlich wird, dass er an die autonome, schädigende Wirksamkeit von physischen Zaubermitteln glaubt. Für deren Auffindung und Vernichtung werden detaillierte Hinweise gegeben.²⁵⁴ Ebenso detailreich und umfassend sind die Darlegungen des Autors zu Heilmitteln gegen die Besessenheit respektive geeigneten Kampfmitteln gegen Dämonen.²⁵⁵ Zur Untermauerung seiner diesbezüglichen Argumentation bedient sich Menghi zeitgenössischer medizinischer bzw. physiologischer Lehren, so im Hinblick auf angenommene Zusammenhänge zwischen melancholischer Disposition und *Anfälligkeit* für dämonische Angriffe.²⁵⁶ Zentral sind für den Ordensgeistlichen Menghi aber selbstredend die *spirituellen* Heilmittel, allen voran die rituellen exorzistischen Texte mit ihren Anrufungen der Macht Gottes sowie Bedrohung und Verdammung des Bösen in Gestalt des *Teufels* und seiner *Dämonen*. Hierbei wird u. a. den zu verwendenden Gottesnamen große Aufmerksamkeit geschenkt. Über diese Instrumente hinaus rät der Autor in seinen Werken aber auch dazu, die Dämonen in den Besessenen mit „Gewalttätigkeiten und Beschimpfungen“²⁵⁷ (!) anzugreifen. Deutlich als Immunisierungsstrategien²⁵⁸ erkennbar werden die Ausführungen Menghis zu dem eminenten praktischen Problem, „dass man einige Besessene findet, die [trotz allen exorzistischen Eifers] niemals befreit werden“: Nach einer langen Liste von an sich schon unüberprüfbareren Gründen, welche es hierfür geben könne – z. B. „geringer oder falscher Glauben entweder des Betroffenen selbst oder der Teilnehmer“²⁵⁹ – folgt noch der Hinweis auf weitere, nicht genannte Gründe ...

Hinsichtlich der von Menghi vertretenen, vormodernen Wahrnehmungstheorie besonders aufschlussreich erscheinen schließlich die Ausführungen zum Erscheinen der Dämonen im Moment ihrer gelungenen Austreibung: Hier wird mehr als anderswo deutlich, dass basale Kriterien *physischer, greifbarer* Objekte für derlei *geistige* Wesenheiten eben auch dann nicht gelten, wenn sie sich *körperlich* präsentieren: Mag auch niemand außer dem *Befreiten* selbst den angeblich in Gestalt eines grässlichen Tieres weichenden Dämon erblicken, selbst bei Anwesenheit zahlreicher anderer Menschen zur selben Zeit am selben Ort, so kann diese seine subjektive *Wahrnehmung* dennoch *wahr* sein, der Dämon als *wirklich* präsent anerkannt werden. Sie entspricht ja auch den Erwartungen,

254 FlDae 1587, S. 25.

255 Vgl. dazu bes. E. Reisenhofer: *Besessenheit und Exorzismus*.

256 Vgl. W. Weber: „Im Kampf mit Saturn“; R. Klibansky, E. Panofsky und F. Saxl: *Saturn und Melancholie*.

257 FuDae 1587, S. 15.

258 Vgl. hierzu: Albert, Hans: „Die Idee der kritischen Vernunft“.

259 FlDae 1587, S. 23.

welche sich aus dem ‚interpretativen Programm‘ ‚*dämonisches Wirken*‘ und den damit verbundenen Wissensbeständen über das *Wesen der Dämonen* ergeben.

Bibliographie

Primärliteratur

- Brandt, Sebastian: *Das Narrenschiff*, hg. Friedrich Zarncke, Leipzig 1854.
- Menghi, Girolamo: *Compendio dell'arte essorcistica, et possibilita delle mirabili & stupende operationi delli Demoni & de' Malefici. Con li rimedii opportuni alle infirmità maleficiali*, Bologna, Giovanni Rossi: 1576, Nachdruck Genua 1987. Zitiert als CAE 1576.
- Menghi, Girolamo: *The devil's scourge. Exorcism during the Italian renaissance*, übers. und hg. Gaetano Paxia, Boston, Mass., 2002.
- Menghi, Girolamo: *Flagellum Daemonum*, in: M. Probst et al. (Hg.): *Besessenheit*, S. 7–73.
- Menghi, Girolamo/Hieronymus Mengus: *Flagellum Daemonum, exorcismos terribiles, potentissimos, & efficaces, remediaque probatissima in malignos spiritus expellendos, facturasque; & maleficia effuganda de obsessis corporibus complectens; cum suis benedictionibus, & omnibus requisitis ad eorum expulsionem*, Bologna, Giovanni Rossi: 1576 und öfter. Zitiert als FIDae 1587.
- Menghi, Girolamo: *Flagellum Daemonum [...] Fustis Daemonum [...]*, [in einem Band], Venetiis: Charitatis 1587.
- Menghi, Girolamo: *Il flagello die demoni. Esorcismi terriboli, potentissimi ed efficaci*, hg. Luigi dal Lago, Vicenza 1997.
- Menghi, Girolamo: *Fustis Daemonum*, in: M. Probst et al. (Hg.): *Besessenheit*, S. 75–151.
- Menghi, Girolamo/Hieronymus Mengus: *Fustis daemonum, adiurationes formidabiles, potentissimas, & efficaces in malignos spiritus fugandos de opressis corporibus humanis*, Bologna, Giovanni Rossi: 1584 und öfter. Zitiert als FuDae 1587.
- Rituale Romanum*, Pauli V. Pont[ificis] Maxi[imi] issu editum, Rom, Camera Apostolica: 1614; Nachdruck als *Rituale Romanum. Editio Princeps* (1614), hg. Manlio Sodi und Juan Javier Flores Arcas [Monumenta Liturgica Concilii Tridentini 5], Città del Vaticano 2004. Zitiert als RR.
- Rosenrodt, Knorr von: *Bericht über drei von Dämonen Besessene, Mss. 79*, in: G. Ammerer und C. Watzka (Hg.): *Der Teufel in Graz?*
- Sacerdotale Romanum*, Venetiis, Petrus Rosellus: 1555. Zitiert als SR 1555.
- Sacerdotale Romanum*, Venetiis, Dominicus Nicolinus: 1585. Zitiert als SR 1585.
- Thomas von Aquin: *Quaestiones disputatae: Vom Übel/De malo II, q. 8–16*, übers. Christian Schäfer, hg. Rolf Schönberger [Quaestiones disputatae Bd. 12], Hamburg 2010.
- Thomas von Aquin: *Summa contra gentiles*, lateinisch-deutsch, hg. Karl Albert et al., Darmstadt 2009.

Sekundärliteratur

- Acham, Karl: „Der Beitrag der Weltanschauungsanalyse zur geisteswissenschaftlichen Grundlagenforschung“, in: Gottfried Magerl et al. (Hg.): *„Krise der Moderne“ und Renaissance der Geisteswissenschaften*, Wien et al. 1997, S. 79–102.
- Albert, Hans: „Die Idee der kritischen Vernunft. Zur Problematik der rationalen Begründung und des Dogmatismus“, in: *Aufklärung und Kritik* 1/2 (1994), S. 16–25.
- Aliani, Antonio: „Opere di argomento esorcistico di Girolamo Menghi“, in: Girolamo Menghi, *Compendio dell'arte essorcistica* (Bologna, Giovanni Rossi: 1576), Nachdruck Genova 1987, S. xxi–xxv.
- Ammerer, Gerhard, und Carlos Watzka (Hg.): *Der Teufel in Graz? Besessenheit und Exorzismus am innerösterreichischen Habsburgerhof 1599/1600. Das Manuskript des Paulus Knorr von Rosenrodt – Edition, Kommentar, Analysen*, [Quellen zur geschichtlichen Landeskunde der Steiermark] [In Vorbereitung].
- Berger, Peter, und Thomas Luckmann: *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*, Frankfurt (Main) 1987.
- Biedermann, Hans: *Dämonen, Geister, dunkle Götter*, Bindlach 1993.
- Bierhoff, Hans: *Sozialpsychologie. Ein Lehrbuch*, Stuttgart 2006.
- Bois-Reymond, Emil du: „Über die Grenzen des Naturerkennens“, in: ders.: *Vorträge über Philosophie und Gesellschaft*, hg. Siegfried Wollgast, Hamburg 1974, S. 54–77.
- Clark, Stuart: *Thinking with Demons. The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*, Oxford 1997.
- Daxelmüller, Christoph: *Zauberpraktiken. Eine Ideengeschichte der Magie*, Zürich 1993.
- Delumeau, Jean: *Angst im Abendland. Die Geschichte kollektiver Ängste im Europa des 14. – 18. Jahrhunderts*, Reinbek 1978.
- Ernst, Cécile: *Teufelaustreibungen. Die Praxis der katholischen Kirche im 16. und 17. Jahrhundert*, Bern et al. 1972.
- Ferber, Sarah: *Demonic Possession and Exorcism in Early Modern France*, London 2004.
- Foucault, Michel: *Die Anormalen. Vorlesungen am Collège de France (1974–1975)*, Frankfurt (Main) 2003.
- Fox, Donal: *Medjugorje verstehen: Himmlische Visionen oder fromme Illusion?* Augsburg 2011.
- Franceschini, Ottavio: „Un ‚mediatore‘ ecclesiastico: Girolamo Menghi (1529–1609)“, in: Girolamo Menghi: *Compendio dell'arte essorcistica*, Bologna, Giovanni Rossi: 1576, Nachdruck Genua 1987, S. iii–xix.
- Franz, Adolph: *Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter*, 2 Bde., Graz 1960.
- Gentilcore, David: *From Bishop to witch. The system of the sacred in early modern Terra d'Otranto*, Manchester 1992.
- Gentilcore, David: *Healers and Healing in Early Modern Italy*, Manchester 1998.
- Goffman, Erving: *Asyle. Über die soziale Situation psychiatrischer Patienten und anderer Insassen*, Frankfurt (Main) 1972 und öfter.
- Grübel, Isabel: *Die Hierarchie der Teufel. Studien zum christlichen Teufelsbild und zur Allegorisierung des Bösen in Theologie, Literatur und Kunst zwischen Frühmittelalter und Gegenreformation* [Kulturgeschichtliche Forschungen 13], München 1991.
- Hartmann-Kottek, Lotte, und Uwe Strümpfel: *Gestalttherapie*, Berlin et al. 2008.

- Heiss, Gernot: „Konfessionelle Propaganda und kirchliche Magie. Berichte der Jesuiten über den Teufel aus der Zeit der Gegenreformation in den mitteleuropäischen Ländern der Habsburger“, in: *Römische Historische Mitteilungen* 32/33 (1990/91), S. 103–152.
- Herkommer, Hubert, und Rainer Christoph Schwinges (Hg.): *Engel, Teufel und Dämonen. Einblicke in die Geisterwelt des Mittelalters*, Basel 2006.
- Huber, Michaela: *Viele sein. Ein Handbuch. Komplextrauma und dissoziative Identität – verstehen, verändern, behandeln*, Paderborn 2010.
- Jacobson Schutte, Anne: *Aspiring Saints. Pretense of holiness, inquisition and gender in the republic of Venice, 1618–1750*, Baltimore, Md., 2001.
- Jensen, Jürgen: *Kirchliche Rituale als Waffen gegen Dämonenwirken und Zauberei. Ein Beitrag zu einem Komplex von Schutz- und Abwehr Ritualen der Katholischen Kirche des 17. und 18. Jahrhunderts in Italien unter besonderer Berücksichtigung systematisch-ethnologischer Gesichtspunkte* [Interethnische Beziehungen und Kulturwandel 60], Berlin 2007.
- Jütte, Robert: *Geschichte der Alternativen Medizin. Von der Volksmedizin zu den unkonventionellen Therapien von heute*, München 1996.
- Klibansky, Raymond, Erwin Panofsky und Fritz Saxl: *Saturn und Melancholie. Studien zur Geschichte der Naturphilosophie und Medizin, der Religion und der Kunst*, Frankfurt (Main) 1990.
- Klößner, Martin: „Die Liturgiereform von Trient und deren Umsetzung in der Schweiz – mit einem vergleichenden Ausblick auf die Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils“, in: Mariano Delgado und Markus Ries (Hg.): *Karl Borromäus und die katholische Reform* [Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte 13], Fribourg et al. 2010, S. 244–275.
- Kren, Reinhard: „[Rezension zu] ‚Probst Manfred, Besessenheit, Zauberei und ihre Heilmittel‘“, in: *Theologisch-praktische Quartalsschrift* 158/1 (2010), S. 96–99.
- Ladner, Gerhart: *Handbuch der frühchristlichen Symbolik. Gott – Kosmos – Mensch*, Wiesbaden 2000.
- Lecouteux, Claude: *Das Reich der Nachtdämonen. Angst und Aberglaube im Mittelalter*, Düsseldorf et al. 2001.
- Lederer, David: *Madness, religion and the state in early modern Europe. A Bavarian beacon*, Cambridge et al. 2006.
- Lehmann, Hartmut, und Otto Ulbricht (Hg.): *Vom Unfug des Hexen-Processes. Gegner der Hexenverfolgung von Johann Weyer bis Friedrich Spee* [Wolfenbütteler Forschungen 55], Wiesbaden 1992.
- Maggi, Armando: *Satan’s Rhetoric. A study of Renaissance demonology*, Chicago, Ill., 2001.
- Midelfort, Hans E.: „The Devil and the German People: Reflections on the Popularity of Demon Possession in Sixteenth-Century Germany“, in: Steven Ozment (Hg.): *Religion and Culture in the Renaissance and Reformation* [Sixteenth Century Essays & Studies 11], Kirksville 1989, S. 99–119.
- Midelfort, Hans E.: *A History of Madness in Sixteenth-Century Germany*, Stanford, Calif., 1999.
- Midelfort, Hans E.: „Natur und Besessenheit. Natürliche Erklärungen für Besessenheit von der Melancholie bis zum Magnetismus“, in: Hans de Waardt u. a. (Hg.), *Dämonische Besessenheit*, S. 73–88.
- Nemec, Helmut: *Zauberzeichen. Magie im volkstümlichen Bereich*, Wien et al. 1976.

- Oesterreich, Traugott Konstantin: *Die Besessenheit*, Langensalza 1921.
- Olio, Guido dall': „Alle origini della nuova esorcistica. I maestri bolognesi di Girolamo Menghi“, in: Giovanna Paolin (Hg.): *Inquisizioni. Percorsi di ricerca*, Trieste 2001, S. 81 – 129.
- Olio, Guido dall': „Menghi, Girolamo“, in: Raffaele Romanelli et al (Hg.), *Dizionario Biografico degli Italiani*, [http://www.treccani.it/enciclopedia/girolamo-menghi_\(Dizionario_Biografico\)](http://www.treccani.it/enciclopedia/girolamo-menghi_(Dizionario_Biografico)) (12.09.2012).
- Pareto, Vilfredo: *Trattato di sociologia generale*, 4 Bde., Turin 1988.
- Pezoldt, Leander: „Der Teufel und der Exorzist. Dämonische Besessenheit in Sage und Volksglauben“, in: ders. (Hg.): *Märchen. Mythos. Sage. Beiträge zur Literatur und Volksdichtung*, Marburg 1989, S. 12 – 34.
- Probst, Manfred, et al. (Hg.): *Besessenheit, Zauberei und ihre Heilmittel. Dokumentation und Untersuchung von Exorzismushandbüchern des Girolamo Menghi (1523 – 1609) und des Maximilian von Eynatten (1574/75 – 1631)*, Münster 2008.
- Probst, Manfred: *Bibliographie der katholischen Ritualiedrucke des deutschen Sprachbereichs*, Münster 1993.
- Probst, Manfred: „Einleitung“, in: M. Probst et al. (Hg.): *Besessenheit*, S. 1 – 6.
- Probst, Manfred: „Menghi, Girolamo“, in: Gudrun Gersmann, Katrin Moeller und Jürgen-Michael Schmidt (Hg.): *Lexikon zur Geschichte der Hexenverfolgung*, http://www.historicum.net/no_cache/persistent/artikel/5856 (12.09.2012).
- Probst, Manfred: „Umgang mit Besessenheit und Zauberei im 16./17. Jahrhundert. Der Große Exorzismus des RR 1614 im Vergleich mit den Exorzismushandbüchern des Girolamo Menghi und des Maximilian von Eynatten“, in: Marion Wagner, Ulrich Niemeier (Hg.): *Exorzismus oder Therapie. Ansätze zur Befreiung vom Bösen*, Regensburg 2005, S. 73 – 93.
- Regazzoni, Mauro: „Cinque e Seicento. L'epoca delle riforme e della controriforma“, in: Pietro Zovatto (Hg.): *Storia della spiritualità italiana*, Rom 2002, S. 223 – 442.
- Reifenberg, Hermann: „Rituale“, in: Walter Kasper et al. (Hg.): *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg (Breisgau) 3. Auflage 1999, Bd. 8, Sp. 1207 – 1209.
- Reisenhofer, Elisabeth: *Besessenheit und Exorzismus in der deutschen Literatur des 16. und 17. Jahrhunderts. Strukturen finalistischer Argumentation*, Diss., Wien 1996.
- Rieger, Miriam: *Der Teufel im Pfarrhaus. Gespenster, Geisterglaube und Besessenheit im Luthertum der Frühen Neuzeit*, [Friedenstein-Forschungen 9], Stuttgart 2011.
- Rodewyk, Adolf: *Die dämonische Besessenheit in der Sicht des Rituale Romanum*, Aschaffenburg 1963.
- Romeo, Giovanni: *Esorcisti, confessori e sessualità femminile nell'Italia della Controriforma*, Firenze 1998.
- Romeo, Giovanni: *Inquisitori, esorcisti e streghe nell'Italia della Controriforma*, Firenze 2004, S. 109 – 143.
- Roper, Lyndal: *Ödipus und der Teufel. Körper und Psyche in der Frühen Neuzeit*, Frankfurt (Main) 1995.
- Rotschuh, Karl: *Konzepte der Medizin in Vergangenheit und Gegenwart*, Stuttgart 1978.
- Scherer, Georg: *Philosophie des Mittelalters*, Stuttgart 1993.
- Schöner, Erich: *Das Viererschema in der antiken Humoralpathologie*, Wiesbaden 1964.
- Schuh, Barbara: „Jenseitigkeit in diesseitigen Formen“. *Sozial- und mentalitätsgeschichtliche Aspekte spätmittelalterlicher Mirakelberichte*, Graz 1989.

- Schütz, Ludwig: *Thomas-Lexikon*, <http://www.corpusthomisticum.org> (12.09.2012).
- Seitz, Jonathan: *Witchcraft and Inquisition in early modern Venice*, Cambridge 2011.
- Sleumer, Albert: *Kirchenlateinisches Wörterbuch*, Limburg (Lahn) 1926; Nachdruck Hildesheim et al. 2008.
- Sluhovsky, Moshe: *Believe not every spirit. Possession, mysticism and discernment in early modern Catholicism*, Chicago, Ill., et al. 2007.
- Stenzig, Philipp: *Die Schule des Teufels. Der Exorzismus in den Glaubenskämpfen der Reformationszeit* [Tradition–Reform–Innovation 13], Frankfurt (Main) et al. 2006.
- Topitsch, Ernst: „Überprüfbarkeit und Beliebigkeit“, in: ders.: *Überprüfbarkeit und Beliebigkeit. Die beiden letzten Abhandlungen des Autors*, hg. Karl Acham, Wien et al. 2005, S. 105–122.
- Tschaikner, Manfred: „Gefürchtet, beschworen, bekämpft. Vorstellungen vom Teufel im frühneuzeitlichen Vorarlberg und Liechtenstein“, in: *Österreich in Geschichte und Literatur* 54/4 (2010), S. 272–282.
- Vandendriessche, Gaston: *The Parapraxis in the Haizmann case of Sigmund Freud*, Louvain et al. 1965.
- Venard, Marc: „Die katholische Kirche“, in: Jean-Marie Mayeur et al. (Hg.): *Die Geschichte des Christentums. Religion – Politik – Kultur*, Freiburg (Breisgau) 1992, Bd. 8: „Die Zeit der Konfessionen (1530–1620/30)“, S. 239–308.
- Volpato, Giancarlo: „Girolamo Menghi o dell'arte esorcistica“, in: *Lares* 57 (1991), S. 381–397.
- Waardt, Hans de et al. (Hg.): *Dämonische Besessenheit. Zur Interpretation eines kulturhistorischen Phänomens* [Hexenforschung 9], Bielefeld 2005.
- Walker, Daniel P.: *Unclean spirits. Possession and exorcism in France and England in the late sixteenth and early seventeenth centuries*, London 1981.
- Watzka, Carlos: „Interpretationen des Irrsinns. Zur Pluralität der Wahrnehmungs- und Handlungsmuster betreffend psychisches Kranksein im frühneuzeitlichen Europa“, in: *Archiv für Kulturgeschichte* 85/1 (2003), S. 201–242.
- Watzka, Carlos: „Mehr als bloß Exorzismus: Zugänge der katholischen Kirche zur Therapie psychischer Erkrankungen im Österreich des 17. und 18. Jahrhunderts“, in: ders. und Marcel Chahrouh (Hg.): *Vor Freud. Therapeutik der Seele vom 18. bis zum 20. Jahrhundert*, Wien 2008, S. 21–44.
- Watzka, Carlos, und Gerhard Ammerer: „Der Teufel in Graz. Heilungen von dämonischer Besessenheit um 1600 im soziokulturellen Kontext – ein Werkstattbericht“, in: *Virus. Beiträge zur Sozialgeschichte der Medizin* 8 (2009), S. 197–208.
- Weber, Hartwig: *Die besessenen Kinder. Teufelsglaube und Exorzismus in der Geschichte der Kindheit*, Stuttgart 1999.
- Weber, Wolfgang: „Im Kampf mit Saturn. Zur Bedeutung der Melancholie im anthropologischen Modernisierungsprozeß des 16. und 17. Jahrhunderts“, in: *Zeitschrift für Historische Forschung* 17 (1990), S. 155–192.