

*Vom Camposanto zum virtuellen Friedhof.  
Überlegungen zur Beata Antea Gianetti von Noveledo<sup>1</sup>*

*An meine lieben Verstorbenen*

## **1 Einleitung**

Vor sechzig Jahren beschloss ein Mann, ein Haus in Noveledo zu kaufen, einem kleinen Weiler der Gemeinde Brissago. Das Haus befand sich im historischen Kern mittelalterlichen Ursprungs, der damals noch fast intakt war, so als ob die Zeit stehen geblieben wäre. Vermutlich war es deshalb, dass die ersten Touristen unsere Grossväter und Grossmütter fotografierten, als wären sie Figuren aus einem Museum der Vergangenheit. Der Ortsteil wurde tatsächlich von vielen älteren Menschen bewohnt, viele davon waren in den letzten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts geboren. So war es eine ältere Frau namens *Gina*, die dem Neuankömmling verriet, dass das Haus, das er gekauft hatte, früher das Zuhause einer Frommen gewesen war, die die Einwohner von Noveledo *Beata Antea* nannten.

Gina erzählte dem Neuankömmling, dass ihre Grundschullehrerin sie als Mädchen aufgefordert hatte, einen Aufsatz über etwas zu schreiben, das ihren Wohnort betraf, und dass ihre Wahl auf eben jene Selige von Noveledo gefallen war. Vielleicht ist das der Grund, warum die Erinnerung an Antea in ihrem Gedächtnis so lebendig geblieben war. Gina drängte darauf, dem neuen Besitzer noch weiter zu erzählen, dass sich, nur wenige Meter vom Haus entfernt, ein kleiner Stall befand, in den sich die Selige zum Beten und Meditieren zurückgezogen hatte. An einer Wand im Stall hing noch ein kleines Weihwasserbecken, von dem man sagte, es hätte der Seligen gehört. Tatsächlich erinnern sich sowohl andere Einwohner meiner Generation von Noveledo als auch ich daran, dieses gesehen zu haben. Gina schloss ihre Ausführungen damit, dass man in dem Stall, in dem Antea einst betete, üblicherweise das Schwein hielt –eine Sitte, wie sie in den 1950er- und 60er-Jahren in Tessin noch weit verbreitet war.

---

<sup>1</sup> Für die wertvollen Ratschläge danke ich: Davide Adamoli, Sara Bernasconi, Daniele Bolognini, Ludovica Cadario, Alida Calzascia, Silvana und Mauro Fiscalini, Giulio Foletti, Giuliana Giger, Johannes Keller, Katarina Livljanic, Rosemarie Milani, Moira Morinini Pè, Paolo Ostinelli, Davide Perazzi, Michaela Porta, Don Claudio Premoli, Emanuele Redolfi, Carla Rezzonico Berri, Rudy Sironi, Padre Martin Vattamattathil, Graziella e Hans-Ueli Zulauf, Daniel Zulauf und alle Bewohner von Noveledo.

Es war Ginas Erzählung, die den neuen Besitzer dazu veranlasste, das eben erworbene Haus *Casa Antea* zu nennen – wie es im Übrigen auch heute noch heisst.

Im Ort sprachen die alten Leute oft von der *Beata Antea* – den Namen in Synaloiphe ausgesprochen, so dass Name und Attribut zu einem einzigen Wort verschmolzen. Von der *Beatantea* sprach man mit Bewunderung und sogar Ehrfurcht. Die Tatsache, dass unsere Vorfahren sie zur Nachbarin gehabt hatten, war Grund, stolz zu sein.

Für uns Kinder war die Geschichte der Beata Antea Teil jener geheimnisvollen Welt, die uns unsere Grosseltern abends vor dem Kaminfeuer offenbarten. Eine Welt der Kriege und der Entbehrungen, der Schmuggler, die nach einem Versteck im Keller fragten, der Juden, die aus dem nahen Italien über die Berge geflohen kamen und in tiefer Nacht an die Türe klopfen und um Zuflucht und Nahrung baten. Auch die Geschichten von Hühnern mit abgeschlagenen Köpfen, die in den Gassen des Dorfes herumscharrten, fehlten nicht und sie vermittelten uns jenes gemischte Gefühl von Angst und Faszination zugleich, das Kinder manchmal besonders anzieht. Zum Horrorgenre gehörten überdies die Geschichten von alten Frauen, die brennend wie menschliche Fackeln durch die Gassen des Weilers rannten, auf der Suche nach dem nächstbesten Brunnen, denn nachts waren sie vor dem Kaminfeuer eingeschlafen, hineingefallen und schliesslich in Flammen erwacht. Oder auch die hinter vorgehaltener Hand erzählten Geschichten von Säuglingen, die im Keller erhängt wurden, weil sie die Frucht einer verbotenen Beziehung gewesen waren.

Die Geschichte von Antea war für uns Kinder Teil dieser Schauerwelt und irgendwo in diese Welt hatten wir sie auch verbucht. Natürlich kam von Zeit zu Zeit die Frage nach der historischen Wahrheit von Antea auf, auch weil im Laufe der Jahre einige schriftliche Beweise erschienen waren. Auch die neuen Besitzer von *Casa Antea* begannen, auf Grundlage der wenigen historischen Zeugnisse Nachforschungen anzustellen. Sie begaben sich sogar nach Arona, wo, wie es hiess, die Selige Spuren hinterlassen hätte. Allerdings konnten sie fast nichts herausfinden.

Niemand hätte gedacht, dass wir im neuen Jahrtausend dank eines Turiner Wissenschaftlers Kenntnis von der Existenz eines Manuskripts<sup>1</sup> aus dem 17. Jahrhundert erlangen würden. Dieses bestand aus einer sogenannten hagiographischen Legende, die unserer Seligen gewidmet war. In einem Aufsatz in einer religionsgeschichtlichen Zeitschrift machte Daniele Bolognini publik, dass er in

den Archiven des *Kapuzinerinnenklosters* von *Nostra Signora del Suffragio* in Turin ein hagiographisches Manuskript über eine gewisse *Antea Gianetti da Bressago* gefunden hatte. So zeichnete er einige wesentliche Stationen ihres Lebenswegs nach, beginnend bei den Jahren, die sie in Noveledo verbracht hatte.

Man versteht gut, dass die Entdeckung des Manuskripts bei denjenigen von uns, die in ihrer Kindheit immer gehört hatten, wie von Antea gesprochen wurde, zuerst ein Gefühl der Begeisterung auslöste. Es entstand die Hoffnung, dass wir dank des Manuskripts nicht nur etwas über die Figur der Antea, sondern auch über die Geschichte unseres Ortes erfahren würden. Im Manuskript wird die Geschichte von Antea ganz offensichtlich durch die Linse der hagiographischen Sprache deformiert. Als *hagiographisch* (von *hagios* «heilig» und *-graphie*: Schriften über Heilige) werden Texte bezeichnet, die von der Lebensgeschichte einer Person berichten, wobei jene Elemente ausgewählt und hervorgehoben werden, die die Wahrscheinlichkeit erhöhen, dass die betreffende Person von der katholischen Kirche als selig oder heilig anerkannt wird. Im Allgemeinen erfolgt erst die Seligpreisung eines Individuums, bevor es mittels Kanonisation heiliggesprochen wird.

Um besser zu verstehen, wer Antea wirklich war, wird es daher notwendig sein, die vom Hagiographen verfasste *Legende* mit anderen schriftlichen und mündlichen Quellen zu vergleichen. So können Übereinstimmungen oder Ungereimtheiten festgestellt werden, die es uns ermöglichen, uns auf den Zeitraum zu konzentrieren, der uns am meisten interessiert – nämlich die Zeit, die Antea in unserem Ortsteil verbrachte. Mit anderen Worten: Durch die Gegenüberstellung der Sichtweise des hagiographischen Subjekts mit anderen Sichtweisen sollten wir in der Lage sein, eine Erzählung zu erhalten, die uns ein plausibles Bild dessen ermöglicht, was man als historische Wahrheit bezeichnet.

Da es mir jedoch nicht erlaubt war, aus dem Manuskript zu zitieren und die Briefe einzusehen, in denen Antea Gianetti erwähnt wird, werde ich mich darauf beschränken, jene Teile des Manuskripts zu betrachten, die von Bolognini in der bereits veröffentlichten Studie verwendet wurden.

Der Zweck dieser *Webseite* ist es, Elemente und Vorschläge zu sammeln, die später von denjenigen kritisiert, verändert und ergänzt werden können, die es für nützlich halten, eine Plattform zu haben, die Antea Gianetti und dem mystischen Denken

gewidmet ist. Je mehr Beiträge es gibt, desto besser werden wir in der Lage sein, Antea und ihre Zeit zu verstehen. Wir werden uns fragen, welche Bedeutung es hat, sich mit einer Persönlichkeit auseinanderzusetzen, die vor fast einem halben Jahrtausend gelebt hat. Und wir werden versuchen zu erfassen, ob und warum uns diese Auseinandersetzung helfen kann, auch unsere Zeit besser zu verstehen. Wenn die Religion zu Anteas Zeiten als Indikator für moralische Werte und als Garant für den sozialen Zusammenhalt noch zentral war, inwieweit ist sie es heute noch? Wenn sie das nicht mehr ist, was ist dann an ihre Stelle getreten? Und wer hat in den heutigen Gesellschaften die Rolle übernommen, die im Mittelalter Selige und Heilige innehatten?

Wir werden versuchen, einen *Interpretationshorizont* zu entwerfen, der die Grundlage für eine Diskussion zwischen all jenen bilden kann, die an der Mitwirkung interessiert sind.

## 2 Fragen der Methode

Seit jeher ist das Bedürfnis, die Erinnerung bedeutender Persönlichkeiten zu bewahren, Teil der Geschichte des Christentums.<sup>2</sup> Man denke nur an das umfangreiche und weit verbreitete Werk von Jacopo Da Varagine (1228-1298), die *Legenda Aurea*, die die Geschichten der Heiligen sammelt<sup>3</sup>, oder an das monumentale Projekt der *Acta Sanctorum*<sup>4</sup> von Jean van Bolland.<sup>5</sup>

Es gilt zu bedenken, dass die hagiographische Schrift eine Textsorte darstellt, in der der Heilige (oder der Selige<sup>6</sup>) immer „heilig für die anderen“<sup>7</sup> ist, in dem Sinne, dass er so beschrieben wird, wie ihn die Gesellschaft seiner Zeit sieht. Deshalb sind Hagiographien keine Biographien, sondern in gewisser Hinsicht sogar Anti-Biographien. Sie berücksichtigen beispielsweise keine biografischen Details, die vielleicht von grosser Bedeutung wären, aber so das öffentliche Bild der Persönlichkeiten<sup>8</sup> trüben würden. Allerdings sind nicht alle Hagiographien in gleichem Masse biographisch unzuverlässig. Es gibt Hagiographien, die nahe am *realen* Heiligen angelehnt sind, und Hagiographien, die einen Heiligen *auf Mass konstruieren*, der die Erwartungen der Zeit erfüllt.

Im Allgemeinen kann man sagen, dass die Hagiographie einen erzieherischen Zweck erfüllt. Sie ist ein nützlicher *Spiegel*, um zu beurteilen, ob das eigene Verhalten dem hagiographischen Modell der Heiligkeit entspricht oder nicht. Die Hagiographie ist ein

Handbuch, ein *exemplum*, das denjenigen zur Verfügung steht, die wie ein Heiliger oder eine Heilige leben wollen. Deshalb folgen hagiographische Texte sehr ähnlichen Erzählmustern, sodass sie untereinander austauschbar erscheinen. Aber würde es dann nicht ausreichen, nur einen Text zu kennen, um sie alle zu kennen?

Wir könnten antworten, dass der einzelne hagiographische Text als Teil eines grossen, unendlichen Buches gelesen werden sollte, das sie alle enthält<sup>9</sup> und zu dem jede Hagiographie einen kleinen Beitrag leistet. Oder wir könnten feststellen, dass wir uns für Hagiographien nicht so sehr als Glaubenstexte interessieren, sondern als solche, die uns Auskunft über die vielen Personen, die um die Heiligen kreisen, und über ihre Gesellschaft geben.<sup>10</sup> Es wurde beobachtet, dass es vor allem Frauen sind, die von hagiographischen Quellen profitieren, sowohl als Autorinnen als auch als Protagonistinnen.<sup>11</sup> Dies macht hagiographische Texte zu einer unerschöpflichen Datenquelle, insbesondere über die Art und Weise, wie Frauen dargestellt wurden, und über ihre Rolle in der frühmittelalterlichen Gesellschaft.<sup>12</sup>

Ich muss gestehen, dass mich die *Legende* der Antea zumindest anfangs vor allem deshalb interessierte, weil ich wissen wollte, ob sie reale Aspekte des Lebens der Antea in Brissago und insbesondere in Noveledo enthielte. Wie viel ist wahr daran und was ist erfunden?

Mir wurde jedoch klar, dass ein investigativer Ansatz zwar legitim ist, der hagiographische Text aber, ebenso wie die Ikonographie, andere Ziele verfolgt als die Bereitstellung historischer Klärungen.<sup>13</sup> Eine Befragung danach würde daher zumindest teilweise dazu beitragen, seine Bedeutung zu verfälschen.

Gibt es Ähnlichkeiten zwischen der Hagiographie der Antea und den Hagiographien anderer Persönlichkeiten? Es gibt durchaus Ähnlichkeiten zwischen der hagiographischen Legende von Antea und den Hagiographien der sogenannten *lebenden Heiligen*.<sup>14</sup> Die *lebenden Heiligen* waren Frauen, die noch zu ihren Lebzeiten als Vorbilder der Volksheiligkeit galten. In ihren Legenden finden sich Stereotype, die wir wahrscheinlich auch in der Legende von Antea wiederfinden.<sup>15</sup> Nur durch eine sorgfältige Analyse des Manuskripts können wir allerdings feststellen, ob und in welcher Weise diese Stereotype auf den „Fall Antea“ übertragbar sind.

Hier eine kurze Zusammenfassung:<sup>16</sup> Im Allgemeinen stammen Heilige aus bescheidenen sozialen Verhältnissen, was erklärt, warum sich ihr Wunsch, in ein

Kloster einzutreten, oft nicht erfüllt. Die lebenden Heiligen folgen präzisen Modellen der Heiligkeit, wie z.B. dem von Katharina von Siena vorgezeichneten. Sie sind oft Analphabetinnen. Ihre religiöse Bestimmung zeigt sich bereits in früher Kindheit. Sie sind tugendhaft und führen ein schlichtes Leben der Entsagung und des Fastens, manchmal verzichten sie ganz auf Nahrung und ernähren sich nur von der Eucharistie. Oft unterziehen sie sich Bussübungen wie dem Verwenden eines Bussgürtels. Manche tragen sichtbare Zeichen des Erlittenen, so zum Beispiel die Stigmatisierten. Sie üben eine intensive Andachtstätigkeit aus. Sie stehen in einer privilegierten Kommunikation mit dem Göttlichen, die sich in mystischen Ekstasen manifestiert, und sie haben Visionen nach neuplatonischem Vorbild. Sie sind aber auch wirksame Kämpferinnen gegen den verführerischen Teufel und nehmen daher erfolgreich an exorzistischen Riten teil.

Bei der Beschreibung ekstatischer Zustände bedienen sie sich häufig ikonographischer Elemente, aus Gemälden, die sie in Kapellen und Kirchen gesehen haben. Sie haben prophetische Fähigkeiten und sind Mittlerinnen von Offenbarungen und Wundern. Sie sind in der Lage, bei den Heiligen Fürsprache einzulegen. Sie haben ein starkes Charisma, das ihnen ermöglicht, grosse Popularität zu erlangen und Menschenmassen, manchmal ganze Städte, zu mobilisieren. Dessen sind sie sich bewusst und sie hegen ein starkes Verantwortungsbewusstsein dafür, ihre Rolle in der Gesellschaft und in der Kirche wahrzunehmen. Aus diesem Grund ergreifen sie zahlreiche Initiativen zur Unterstützung der Armen und Kranken. Sie sind Beraterinnen an den Höfen und von Fürsten, die ihnen manchmal danken, indem sie den Heiligsprechungsprozess erleichtern.

### **3 Die frühen Jahre**

Bis zu ihrem sechzehnten Lebensjahr lebte Antea in Noveledo. Die Tatsache, dass wir noch heute durch mündliche Überlieferung von der Existenz dieser Person wissen, die vor mehr als einem halben Jahrtausend geboren wurde, zeigt, dass die Erinnerung an Antea Gianetti bei den Bewohnern des Dorfes wach geblieben ist. Sie machten sie zu „ihrer“ Seligen, ungeachtet der Tatsache, dass nie ein Seligsprechungsprozess eingeleitet wurde.

Laut Anteas Hagiographen, Pater Gerolamo Villani, wurde Antea 1570 in Lucca geboren und zog noch im selben Jahr mit ihren Eltern nach Noveledo. Der Vater stammte ursprünglich aus Brissago, die Mutter aus der Toskana. Es ist die Mutter,

die ihrer Tochter das Beten des Rosenkranzes beibrachte, und es scheint, dass Antea bereits im Alter von fünf Jahren wusste, wie man „lavorar di bindelli“, das heisst, wie man Wolle spinnt.<sup>17</sup>

Von Brissago aus unternahm man oft Wallfahrten zu nahegelegenen Heiligtümern wie jenes in Re im Vigizzo-Tal.<sup>18</sup> So dürfte der Besuch des Klosters der *Madonna del Monte* oberhalb von Varese, zu dem ihre Mutter sie begleitet hatte, in dem Kind den Wunsch geweckt haben, in ein Kloster einzutreten – ein Vorhaben, das nicht realisierbar war, weil die Familie nicht über die nötigen finanziellen Mittel verfügte.

Dies ist wahrscheinlich auch der Grund, warum Antea im Alter von 16 Jahren einen Maurer heiratete, der sie gemäss des Hagiographen – vielleicht dadurch bekräftigt, dass die Statuten von Brissago keine Strafe für häusliche Gewalt vorsahen<sup>19</sup> – auch wegen ihrer übermässigen Grosszügigkeit gegenüber den Armen misshandelte.

Bald nach der Heirat zog das Paar nach Sesto Calende, wo der Ehemann aus beruflichen Gründen jedoch oft abwesend war. Er starb im Alter von 32 Jahren.<sup>20</sup>

Über die Kindheit von Antea ist wenig bekannt. Es ist jedoch sehr wahrscheinlich, dass es keine fröhliche Zeit war. Wie in jenen Zeiten für die ärmeren Bevölkerungsschichten üblich, war die Kindheit kurz, fast nicht vorhanden.<sup>21</sup> Die „kleinen Erwachsenen“ wurden frühzeitig in die Arbeitsprozesse integriert, wovon auch die Tatsache zeugt, dass die gesetzliche Strafbarkeit von Minderjährigen mit jener von Erwachsenen vergleichbar war.<sup>22</sup>

Über das Vorhandensein von Traumata können wir jedoch nur spekulieren. Aus Sicht der heutigen Psychologie würden einige der Verhaltensweisen der kleinen Mystikerinnen sicherlich als Borderline-Persönlichkeitsstörungen angesehen werden.<sup>23</sup>

Bei der von Antea gesprochenen Sprache handelte es sich vermutlich um eine Volkssprache, die der ähnelte, die in den Schriften der damaligen Zeit verwendet wurde. Es ist auch wahrscheinlich, dass die toskanische Mutter, die für die religiöse Erziehung ihrer Tochter verantwortlich war, ihr Idiom beeinflusst hat.<sup>24</sup> Antea lernte weder lesen noch schreiben: Es gab keine öffentliche Schule und erst mit der Zeit setzten sich Privatlehrer durch. Es ist jedoch nicht ausgeschlossen, dass Antea zumindest im Erwachsenenalter lesen lernte.<sup>25</sup>

Die Predigt, die Beichte und die Spendung des Buss sakraments erfolgten in der Volkssprache, auch weil es wichtig war, dass die religiösen Richtlinien gut verstanden wurden, um befolgt zu werden.<sup>26</sup> Die religiösen und sprachlichen Ressourcen von Antea waren daher vermutlich mit der Teilnahme an der Religionsausübung und der Nachahmung von Formeln und Verhaltensweisen verbunden sowie durch die zahlreiche populäre religiöse Literatur vermittelt worden. Darüber hinaus dürfen wir die Predigten nicht vergessen, die sie in der Kirche bei Messen und Beerdigungen hörte und die sich grösstenteils an den weit verbreiteten hagiographischen Vorlagen orientierten.<sup>27</sup> Die Katechese wurde auf einige zentrale Begriffe reduziert: die *Sünde*, die gebeichtet werden musste, um *Vergebung* zu erlangen, eine Voraussetzung für die *Erlösung*.

Der Frage des liturgischen Gesangs während der Gottesdienste sollte eine eigene Diskussion gewidmet werden. Höchstwahrscheinlich gab es in den kleinen Kirchen Frauen, die während der Messe sangen,<sup>28</sup> so wie es bis vor einigen Jahren in Brissago noch der Fall war. Wahrscheinlich wurden auch gregorianische Chorale gesungen, entsprechend der Festlichkeiten im liturgischen Kalender. Normalerweise wurde dieses Repertoire jedoch nicht vom Volk gesungen, sondern vom Messeführer, der *schola cantorum* oder den besser ausgebildeten Sängern. Es gibt auch Berichte über *Psalm-Sängerinnen* aus Traffiume und es ist nicht ausgeschlossen, dass sie während der Festlichkeiten zur Ausgestaltung der Gottesdienste hinzugezogen wurden.<sup>29</sup>

Wir können uns vorstellen, dass Anteas Denken in ihrer Kindheit durch ihre Beziehung zur Natur, die ihren täglichen Lebensraum darstellte, beeinflusst wurde. Wenn die Natur eine Quelle von Arbeit und Mühe war, so war sie auch eine Gelegenheit zur Meditation und zur Erholung. Und es war vor allem im Kontakt mit der Natur, dass Antea die Schöpfung als etwas Unermessliches wahrnehmen konnte, als jene Dimension, die über den Menschen als Massstab des Existierenden hinausgeht<sup>30</sup> und ihm die Erfahrung des Absoluten eröffnet, auf das ich später genauer eingehen werde.

#### **4 Räume und Zeiten**

Wenn wir uns Fotos von Brissago aus dem späten 19. Jahrhundert oder auch neuere Aufnahmen ansehen oder wenn wir das Dorf vom See aus oder von der gegenüberliegenden Uferseite betrachten, können wir immer noch die ursprünglichen



Siedlungen erkennen, insbesondere die Umrisse der mittelalterlichen Weiler. Der Ortskern von Noveledo galt noch in den 1960er Jahren als „lebendiges Museum der mittelalterlichen Bergarchitektur“.<sup>31</sup>

In der Welt von Antea stellten die Weiler einen Mikrokosmos dar, über deren innere Organisation noch wenig bekannt ist. Das Wohnumfeld war, anders als heute, architektonisch homogen und die Häuser wurden oft in Stufen gebaut, um der Morphologie des Geländes zu folgen.

Doch wie lebte die Bevölkerung von Noveledo vor einem halben Jahrtausend? Es ist vor allem den geschichtswissenschaftlichen Ansätzen zur Analyse der Alltagsgeschichte zu verdanken, dass wir ungefähr wissen, wie sich der Alltag ereignete.<sup>32</sup> Mein Eindruck ist, dass sich das Leben meiner Grosseltern Ende des 19. Jahrhunderts in vielen Belangen nicht gross von Anteas Leben unterschied. Körperliche Bedürfnisse wurden im Garten verrichtet, es gab keine Elektrizität, sodass man Kerzen oder Wachtersatzmittel nutzte, das Wasser wurde am Dorfbrunnen geholt und der Nahrungsmittelbedarf wurde weitgehend durch die Bearbeitung des Landes sichergestellt.

Die Grenze zwischen öffentlichem und privatem Raum war undeutlicher als heute, was zum Teil auf den Mangel privater Infrastruktur zurückzuführen war, der zu einer gemeinsamen Nutzung der öffentlichen Ressourcen nötigte. Die Wäsche wurde am Fluss gewaschen und die Statuten legten genau fest, oberhalb welchen Bereichs dies nicht mehr möglich war. Es ist sehr wahrscheinlich, dass das Wasser, als es noch keine Brunnen gab, von den verschiedenen Bächen gesammelt und dann in Behälter im Untergeschoss geleitet wurde, sodass es zwei oder mehr Häusern zur Verfügung stand.<sup>33</sup> Die Räume waren winzig, oft von mehreren Personen bewohnt, und es war sicher nicht einfach, einen geeigneten Ort zu finden, um allein zu sein. Wahrscheinlich zog sich Antea deshalb zur Kontemplation und zum Gebet in den Tierstall zurück.

Innenräume boten Schatten und Kühlung und schützten vor der brennenden Sonne auf den Feldern; die bescheidene Grösse der Fenster war nicht nur auf die einfache Bauweise zurückzuführen, sondern auch auf die Notwendigkeit, im Sommer kühlere und im Winter weniger frostige Temperaturen beizubehalten.

Die meisten Weiler haben keinen richtigen Dorfplatz, was aber nicht bedeutet, dass es, wie noch vor fünfzig Jahren üblich, keine gemeinsam genutzten Orte gab, an denen sich das gesellschaftliche Leben abspielte. Am Ortseingang von Noveledo gab es einen Platz, der heute ein Parkplatz ist, damals aber „Preora“ genannt wurde und wo man sich abends nach der Arbeit traf, um zu reden und zu tratschen.<sup>34</sup>

Viele Räume wurden als Gemeingut erlebt. Menschen meiner Generation erinnern sich daran, wie in den 1960er Jahren Schilder auftauchten, die darauf hinwiesen, dass Wege und Passagen, die bis dahin für alle zugänglich gewesen waren, nun als privat zu betrachten seien.

Auch heute noch sind viele Häuser im Kern von Noveledo – zumindest diejenigen, die eindeutig ländlichen Ursprungs sind – untereinander verbunden und bilden ein dichtes Netz. Doch durch zugemauerte Türen ist es unterbrochen, die das Ende eines Grundstücks anzeigen. In jenen Zeiten hingegen wurden, wenn es an einer Stelle keinen Durchgang von einer Wohnstätte zur anderen gab und wenn die Beziehungen zwischen den Verwandten dies erlaubten oder erforderten, hängende Durchgänge gebaut. Dies hatte den Zweck, in die benachbarte Behausung zu gelangen, ohne auf die Gasse hinaustreten zu müssen, und mit wenigen Schritten konnte man so die Verwandten erreichen. Es lässt sich nicht ausschliessen, dass es Zeiten gab, in denen man das ganze Quartier durchqueren konnte, ohne das Haus verlassen zu müssen. Ein Haus an das andere zu bauen, erlaubte es, beträchtliche Arbeit zu sparen, da man für den Neubau die bereits vorhandene Wand des Nachbarhauses nutzen konnte, an das man sein eigenes anlehnte.

In einer Gesellschaft, die sich fast ausschliesslich der Landwirtschaft und der Viehzucht widmete, wurde der Raum bis auf den letzten Zentimeter ausgenutzt und die Grundstücksgrenzen wurden mit äusserster Sorgfalt gezogen. Dies erklärt, warum heute noch kaum jemand, der in unsere Wälder geht, die zahlreichen Trockenmauern übersieht, die von der intensiven Bodennutzung für den Anbau zeugen.

Betrachtet man alte Karten des Dorfes, so entdeckt man ein Netz von Strassen und Wegen, die den Durchlass zwischen den zahlreichen Orten gewährten, die mit heute weitgehend unbekanntem Namen versehen sind und deren Bedeutung in einer religiösen Ortsnamenkunde, der Hagiotoponymie, erforscht werden sollte.<sup>35</sup>

Häufig wanderten die Einwohner zur Arbeit, unter anderem, weil sie über das gesamte Gemeindegebiet verstreut Land besaßen. Es lässt sich vermuten, dass sie an verschiedenen Orten übernachteten, je nachdem wohin ihre Arbeit sie führte. Folglich waren auch die religiösen Monumente nicht immer dieselben, auf die sich Antea bezog, sondern änderten sich, je nachdem, wohin ihre Arbeit sie führte.

Viele Zeitzeugen haben immer wieder auf die Schwierigkeit hingewiesen, in einem steilen, undurchlässigen und „vertikalen“ Gelände wie jenem von Brissago zu arbeiten. Heute werden die zahlreichen Treppen, die die Weiler miteinander verbinden, vor allem von Amateursportlern genutzt, ausgestattet mit ausgeklügelten Fitnessstrackern und gestärkt von Energydrinks, die mit exotischen Früchten angereichert sind. Zu Anteas Zeiten wurden die Aufstiege mit schweren Tragkörben von Menschen bewältigt, die schon in jungen Jahren die Last harter Arbeit kennenlernten.

Die räumliche Bedeutung der Vertikalität<sup>36</sup> entfaltet jedoch erst ihr volles Potenzial, wenn wir sie in der religiös-mystischen Dimension betrachten.

Die Himmelfahrtssymbolik spielt eine wichtige Rolle, nicht nur in der christlichen Mystik. Der Aufstieg bezeichnet den Weg, der zur kathartischen Erfahrung der Nähe zum Absoluten führt, die mit der Erreichung des Gipfels zusammenfällt.<sup>37</sup>

In diesem Sinne können wir auch Anteas Aufstieg in den Bergen deuten, wohin sie ging, um ihre Tiere zu weiden, deren Wolle sie später im Haus von Noveledo spinnen würde. Die Idee des aufsteigenden Weges zur mystischen Erleuchtung fand also in der Kindheit von Antea eine konkrete Bestätigung in der Landschaftsmorphologie, in der sie sich bewegte. Im Übrigen finden wir auch bei Augustinus die symbolische Darstellung des Aufstiegs zu Gott durch Mittel wie das Kreuz, die Jakobsleiter<sup>38</sup>, den Baum und den Berg.<sup>39</sup>

Wenn wir diesen räumlichen Anregungen folgen, die die religiöse Dimension mit der symbolischen Bedeutung der Räume im mystischen Denken verbinden, wird das „Tal“ als „Tal der Tränen“<sup>40</sup> bedeutsam, denn es ist ein Ort, an dem man durch Demut in das himmlische Reich aufsteigen kann. In meiner Generation war das Tal noch negativ konnotiert, als ein dunkler und gefährlicher Ort. In Zeiten der Verzweiflung drohten die Menschen damit, ins Tal zu gehen, um sich „wegzuwerfen“, das heißt, sich das Leben zu nehmen.

Der gesamte öffentliche Raum – und in grossem Masse auch der private – wurde durch gelegentliche Rituale sakralisiert. Rituale, die all jene Zeichen einbezogen, die im Laufe der Jahrhunderte in diesem Raum aufgestellt worden waren: Kapellen, Kreuze, kleine Kirchen als Ziele regelmässiger Prozessionen unterschiedlicher Grösse.<sup>41</sup> Um die sakralen Wege von Antea zu identifizieren – abgesehen von ihrer besonderen Zuneigung zur Kirche „Madonna del Ponto“, heute als „Madonna di Ponte“ bekannt, die zu ihrer Zeit wahrscheinlich nicht viel mehr als eine Kapelle war<sup>42</sup> – ist es notwendig, eine sorgfältige Untersuchung der religiösen Denkmäler durchzuführen, die Ende des 16. Jahrhunderts bereits auf dem Gemeindegebiet existierten.<sup>43</sup>

Nach der Blutsverwandtschaft, vor allem zwischen Mutter und Tochter, war die religiöse Bindung das stärkste Element des sozialen Zusammenhalts. Wir haben uns gefragt, ob Noveledo für Antea eine Ersatzfunktion für das klösterliche Leben eingenommen hat, das sie gerne geführt hätte und das sie aus Mangel an wirtschaftlichen Mitteln aufgeben musste. Noveledo war, analog zum Kloster, ein reduziertes Modell der religiösen Welt in ihrer rituellen Quintessenz.<sup>44</sup> Und Antea verlieh ihm vielleicht eine Aura der Heiligkeit. Auch aufgrund des damaligen Glaubens, dass der Aufenthalt von „Heiligen“ in profanen Räumen diese in heilige Räume verwandelte.<sup>45</sup>

Die Heiligkeit des Raums fand ihre Entsprechung in der Heiligkeit der Zeit. Heilige Zeit und profane Zeit fielen vermutlich weitgehend zusammen. Die tägliche Zeit wurde in erster Linie durch den Rhythmus der Natur, durch den Auf- und Untergang der Sonne angezeigt. Zudem wurde sie durch das Läuten der Glocken markiert.<sup>46</sup>

In der bäuerlichen Lebenswelt war die Zeit jedoch vor allem an die individuelle Wahrnehmung von Ereignissen und deren Wert gekoppelt. Sie wurde als gelebte Zeit wahrgenommen und nicht als objektive, gemessene Zeit begriffen. Es war noch nicht die Ära der städtischen, chronologisch markierten und gemessenen Zeit, die nicht von den Kirchenglocken, sondern von den Arbeitsglocken der industriellen Zivilisation vorgegeben sein wird.

Obwohl die Historiker bereits im 14. Jahrhundert Spuren dieses Übergangs von der *gelebten* zur *gemessenen* Zeit feststellten,<sup>47</sup> war die „Zeit von Antea“ noch diejenige, die mit den natürlichen Rhythmen der landwirtschaftlichen Tätigkeit und der

religiösen Praxis verbunden war. Diese „Urzeit“<sup>48</sup> sollte noch lange den Alltag prägen, zumindest in ländlichen Gegenden. In Heideggers Verständnis ist es die Zeit, in der die menschliche Zeitlichkeit als solche in ihrer authentischen Form wahrgenommen wird.<sup>49</sup> Der Mensch ist nicht *in* der Zeit, sondern es ist die Zeit, die das Wesen des Menschen ausmacht. Es ist die Zeit der zu Fuss zurückgelegten Wege, in der die Anstrengung die Zeit prägt, ohne sie in gleichmässige Einheiten zu messen. Es handelt sich eher um die zyklische Zeit des Hellenismus, die von Nietzsches Vorstellung der ewigen Wiederkehr aufgegriffen wurde, als um die lineare Zeit des Christentums, die einem *Telos* unterworfen ist.<sup>50</sup>

Wahrscheinlich musste Antea erst später als Gast an den Höfen des Adels den von den höfischen Verpflichtungen auferlegten Rhythmen nachgeben und widerwillig Verkehrsmittel wie Kutschen akzeptieren. Somit musste die *gelebte* Zeit des Gehens der *profanen* Zeit der Effizienz weichen. Antea musste wohlmöglich auch aufgeben, Gott die Mühsal und das Leiden ihrer oft verletzten und blutenden Füsse infolge langer Wanderungen zu opfern. Und schliesslich, wenn in Brissago das Gehen noch das Ergebnis einer freien Entscheidung war und Meditation und Stille begünstigte, würde später sogar diese Fortbewegung der Kontrolle des Beichtvaters unterliegen.

## **5 Jungfrau, Braut und Witwe**

Mit 16 Jahren verliess Antea Noveledo, um mit ihrem Ehemann nach Sesto zu ziehen.

Der Ehestand bedeutete einen Rückschritt im Vergleich zur Autonomie, die ihr das religiöse Dasein vermittelt hatte.<sup>51</sup> Durch die Ehe wurde Antea wieder in eine weibliche Rolle versetzt, aus der es schwer war, sich in diesem neuen familiären Kontext zu befreien. Mein Eindruck ist, dass Antea die neue eheliche Situation keineswegs widerstandslos akzeptierte, sondern ihr mit rebellischem Geist begegnete.

Es wäre naheliegend die Abreise aus Noveledo als ein Verlassen von den Orten der ersten Sehnsüchte, des intensiven Gebets, aber auch der engen Verbundenheit mit der Natur in all ihren Erscheinungsformen zu interpretieren: Noveledo war ein magischer Ort, an dem die Arbeit den Rhythmus diktierte, im Alltag ebenso wie im Gebet und der Meditation. In dieser Beschreibung eines von idyllischer Landschaft und der harmonischen Beziehung zur Natur genommenen Abschieds liegt jedoch vermutlich eine übertriebene Romantisierung.

Hagiographische Texte beschreiben biographische Brüche als Momente, welche die Heiligen dank ihres heroischen Mutes oder ihrer resignierten Unterwerfung gegenüber der göttlichen Vorsehung überwinden. Die Funktion ist hier, ein Vorbild für zukünftige Kandidaten der Heiligsprechung zu zeichnen: Die „Fragilität der Gefühle“ darf sicherlich nicht überwiegen. In ihrem berühmten Text über die „Verwurzelung“ betont Simone Weil, dass junge Bäuerinnen nach den Flitterwochen mit der Natur, die sie im Kontakt mit der Erde erleben, eine Phase durchlaufen, in der die kindliche Begeisterung der Langeweile weicht und sie sehnsüchtig auf den Sonntag, den Ruhetag, warten.<sup>52</sup> Dies ist der Zeitpunkt, in dem, wie Weil beobachtet, die junge Bäuerin sich verloren fühlt und nur noch im Reisen einen Ausweg aus diesem Zustand der Langeweile sieht.

Wenn wir die Phasen des Lebens von Antea mit den Kriterien der Migrationssoziologie<sup>53</sup> interpretieren, könnten wir sagen, dass nach der Phase der Flitterwochen in Noveledo (*Jungfräulichkeit*) und dem Schock der Ehe (*Ehefrau*), eine Phase der wiedergewonnenen Autonomie (*Witwe*) folgte, die durch den plötzlichen Tod ihres Mannes eintrat. Obwohl nicht ausser Betracht gelassen werden sollte, dass Witwen zu einer besonders prekären Gesellschaftsgruppe gehörten<sup>54</sup>, wird das Reisen Antea ermöglicht haben, über eine neue Freiheit und erneute Autonomie zu verfügen.

In der Rechtslehre jener Zeit wurde der Zustand von Witwen sehr genau betrachtet. Allgemein wurde von der Gesellschaft erwartet, dass Witwen ein zurückgezogenes Leben führten, zugleich wurde ihnen aber eine gewisse Bewegungsfreiheit zugestanden. Sie standen allerdings immer unter der Aufsicht eines überwachenden Beichtvaters.<sup>55</sup> Das Modell der lebenden Heiligen stellte zweifellos die männliche Autorität des geistlichen Vaters infrage, da es die traditionellen Rollen umkehrte, die den geistlichen Vater als die zentrale Referenz für ein frommes Leben sahen.<sup>56</sup> Der Beichtvater bemühte sich daher vermutlich zu verhindern, dass die Heilige ihn überholte. Durch das Sakrament der Beichte überwachte und lenkte der geistliche Vater das Leben der Heiligen, von ihrem Innersten bis hin zur Entscheidung über ihre Kleidung.

Es ist schwer vorstellbar, dass sich Antea in einem höfischen Umfeld wohlfühlt hat, das so anders war als die Orte, an denen sie aufgewachsen war. Andererseits erwartete man von ihr vermutlich, sie selbst zu sein: das Lumpenmädchen, das

barfuss durch die Gassen von Novaledo lief. Es entsteht der Eindruck, dass sich die Heiligen in einer widersprüchlichen Situation befanden. Einerseits wurden sie Teil der adeligen Familie, sie wurden gekleidet und verwöhnt und mussten ihre asketische Lebensweise zugunsten des höfischen Anstands aufweichen. Andererseits mussten sie sich selbst treu bleiben, um die Erwartungen der höfischen Kreise zu erfüllen,<sup>57</sup> dass diese wahre Kandidatinnen für die Heiligkeit vor sich fanden. Aber man selbst zu sein aus der Wahl heraus oder aus der Pflicht, sind zwei grundlegend verschiedene Dinge. Es drängt sich die Frage auf, ob die lebenden Heiligen manchmal in ein Spiel verwickelt waren, dem sie sich nicht mehr entziehen konnten.

Es fehlen Beweise, die diese Hypothese stützen, und zugleich finde ich keine Komponenten, die auf Gegenteiliges verweisen. Ebenso wenig kann benannt werden, inwieweit ein Individuum religiösen Prinzipien aus Überzeugung folgte oder um sozialen Verpflichtungen nachzukommen und dadurch Vorteile zu erzielen.

Ein Element, das sowohl in den Hagiographien der lebenden Heiligen als auch in dem, was wir über Antea wissen, deutlich hervortritt, ist die Koexistenz zweier scheinbar widersprüchlicher Verhaltensweisen. Während ich bei Antea einerseits eine starke Neigung zur Meditation und zur Mystik feststelle, zeichnet sie sich andererseits durch eine ausgeprägte unternehmerische Fähigkeit aus, deren oberstes Ziel die Verwirklichung ihres Projekts ist: die Verbreitung der Verehrung der Toten<sup>58</sup>.

Die Franziskaner nutzen bereits damals Techniken der Massenkommunikation: Sie druckten kostengünstige Flugblätter<sup>59</sup>, um ihre Überzeugungen zu verbreiten. Vielleicht lernte Antea von ihnen „Plakate“ zu erstellen, um mit der *breiten Öffentlichkeit*, wie wir sie heute bezeichnen würden, zu kommunizieren. Möglicherweise diente die Zeit, die sie den damaligen Eliten zur Verfügung stellen musste, dazu, mit den erhaltenen Ressourcen so viele Menschen wie möglich von ihrer Mission zu überzeugen. Sollte man Antea als eine spirituelle Robin Hood betrachten?<sup>60</sup>

## **6 Mystische Einheit und Trost**

In der Geschichte der Mystik in der westlichen spirituellen Kultur spielten Frauen eine entscheidende Rolle.<sup>61</sup> Die Schriften der Mystikerinnen waren jedoch oft anonym,

wahrscheinlich aus Angst davor, von den Vorurteilen ihrer Zeit ins Visier genommen zu werden.

Das rebellische Charisma der Mystikerinnen faszinierte Machthaber so sehr, dass es hiess, die mystischen Schriften der Frauen seien oft so verfasst, dass der Eindruck entstehe, sie könnten von Männern verfasst worden sein.

Der mystische Ausbruch des 17. Jahrhunderts<sup>62</sup> brachte zahlreiche Beispiele für asketische, mystische und fromme Schriften in italienischer Prosa hervor<sup>63</sup>. Es sind Glaubenszeugnisse, in denen Ängste, Befürchtungen und die Bedeutung der Religion für diejenigen zum Ausdruck kommen, die aus verschiedenen Gründen von der aktiven und geschäftigen Gesellschaft getrennt lebten.<sup>64</sup> Es sind Zeugnisse, die aussergewöhnliche Tiefgründigkeit und religiöse Kraft erreichen, wie im Fall der dem Orden der Klarissen angehörigen Camilla Battista da Verano.<sup>65</sup> Es war eine Zeit, in der eine religiöse Empfindsamkeit im Vordergrund stand, die mit starken Gefühlen und grossem Eifer verfolgt wurde.<sup>66</sup> Hilft uns eine Analyse der mystischen Schriften dieser Zeit jedoch überhaupt, um den Mystizismus von Antea zu verstehen?<sup>67</sup>

Wie viele Mystikerinnen betonen, ist die mystische Erfahrung immer ein äusserst persönliches und einzigartiges Erlebnis und daher für Aussenstehende schwer zugänglich. Gerade deshalb ist es schwierig, eine Sprache zu finden, die ihre Einzigartigkeit und Unwiederholbarkeit erfassen kann. Vermutlich kann dies nur der Poesie in ihrer höchsten Ausdrucksform überlassen werden, man denke an den *Cantico dei Cantici*<sup>68</sup> oder an die Prosa von Teresa d'Avila. Daraus resultiert das Fehlen klarer Konturen in der Semantik des Mystizismus-Begriffs.<sup>69</sup>

Auch die bildlichen Darstellungen ekstatischer Zustände sind oft wenig überzeugend, obwohl es, wie bereits erwähnt, die Mystikerinnen selbst waren, die sich bei der Beschreibung ihrer Ekstasen von Gemälden inspirieren liessen, die sie in einer Kirche oder Kapelle gesehen hatten.<sup>70</sup> Es hiess, dass die Gesichtszüge der Mystikerinnen, die in Ekstase versetzt waren, sich völlig veränderten und viel schöner wurden.<sup>71</sup>

Ist es möglich, dass Anteas Analphabetismus ihre Beschäftigung mit dem Mystischen angeregt hat? Dies ist nicht auszuschliessen, zumal mystische Kontemplation nicht unbedingt auf die schriftliche Sprache angewiesen ist, wengleich es viele Beispiele gibt, bei denen das Schreiben zur Meditation anregt.<sup>72</sup>



Mystische Ekstase birgt einen intensiven und direkten Kontakt mit dem Göttlichen in sich, oft von Visionen und himmlischer Musik begleitet, sowie eine radikale Loslösung von der umliegenden Gesellschaft. Jedoch war es damals ein zentrales Anliegen, den echten mystischen Zustand von Geisteszuständen zu unterscheiden, die durch teuflische Illusionen verursacht werden. In der christlichen Mystik etablierte sich eine tiefe Liebesbeziehung zu einem *persönlichen* Gott, der in die innerste Sphäre des Ichs eindringt. Dieser persönliche Aspekt manifestiert sich in vorbildlicher Weise im Konzept der mystischen Hochzeit.<sup>73</sup> Oft wurde die Abwendung von der innerweltlichen Realität durch den Mystizismus als ein Akt der Befreiung von einer belastenden Alltäglichkeit interpretiert. In psychoanalytischen Begriffen könnte man von einer *Verdrängung* der Realität sprechen.

Wir haben beobachtet, wie die Frau sowohl im häuslichen als auch im beruflichen Bereich vom Mann unterdrückt wurde und wie dies durch die von einer traditionell misogynen Kirche auferlegten Regeln noch verstärkt wurde. Vor diesem Hintergrund wurde die mystische Ekstase reduktionistisch als die Verlagerung eines Freiheitsbedürfnisses verstanden, das in den zwischenmenschlichen Beziehungen *in forum externum* nicht realisierbar ist und so *in forum internum*, im inneren Bewusstsein, Platz findet. Dies wäre auch die Lesart einer marxistischen Geschichtsschreibung, der zufolge die Mystik als ultimativer Ausdruck religiöser Gefühle nichts anderes ist als die extreme Flucht vor einer Realität, die bedrückend und unhaltbar geworden ist.

Die Verinnerlichung der *in forum externum* unlösbaren Konflikte habe die Frauen aufmerksamer für die Probleme der Fürsorge gemacht – in diesem Zusammenhang könnte man auch sagen, der Seelsorge – und zu einer grösseren Sensibilität geführt, die notwendig ist, um sich um die Schwierigkeiten und Probleme der Menschen zu kümmern. Antea wird, ebenso wie die lebenden Heiligen, für ihre Fähigkeit zur Fürsorge in persönlichen Beziehungen geschätzt sowie für ihre Bereitschaft, Individuen unter Berücksichtigung ihrer Fragilität und Verletzlichkeit zu verstehen. Diese Fähigkeit, in einer turbulenten politischen Zeit, die von Ängsten, Krankheiten und öffentlicher sowie privater Gewalt geprägt war,<sup>74</sup> Trost zu spenden, trug sicherlich zum Erfolg der lebenden Heiligen bei und stellt eine ihrer zentralen Eigenschaften dar. Allerdings könnte diese den Heiligen zugeschriebene Fähigkeit, für Seelen zu sorgen und sie zu beraten, daraus resultieren, dass die Heiligen,

bedingt durch ihre Randstellung gegenüber einem grossen Teil der Bevölkerung, einen Blick *von aussen* auf die Probleme, die die Menschen beschäftigten, werfen konnten. Dies könnte zu einer erhöhten Resilienz der Heiligen gegenüber Situationen der extremen Not geführt haben. Man denke nur an die extreme Ausübung des Essensverzichts, die die Nahrungsaufnahme auf das Sakrament der Eucharistie beschränkte. Oder an den radikalen Verzicht auf den Besitz jeglicher Güter. Im Wunsch, nicht zu besitzen, kann man eine Geste tiefer Religiosität sehen, die in der absoluten Hingabe an eine höhere Macht besteht. Eine Geste also der absoluten Befreiung von jeglicher Angst und des absoluten Vertrauens in das Göttliche.<sup>75</sup>

## **7 Hexe oder Superstar?**

Anders als man meinen könnte, fanden die ersten Hexenverfolgungen in der Frühen Neuzeit statt, also genau in dem von uns betrachteten Zeitraum.<sup>76</sup> Hexen und Hexenmeister riskierten Folter und Tod auf dem Scheiterhaufen. Magische Praktiken waren weit verbreitet und man glaubte, dass das Dasein als Hexe angeboren und hauptsächlich durch Vererbung erworben sei.<sup>77</sup>

Es wurden oft deutliche Ähnlichkeiten zwischen den Heiligen und den Hexen festgestellt.<sup>78</sup> Die Ähnlichkeit ihrer Geschichten hat zu zahlreichen Interpretationen geführt, unter anderem psychopathologischer Art<sup>79</sup>, angestossen von denjenigen, die sich mit dem sexuellen Charakter der Vereinigungen zwischen Menschlichem und Göttlichen beschäftigt haben. Die Heiligen erzählten oft, dass sie in der Ekstase zu Bräuten Jesu geworden seien. Dieser habe sie umarmt und ihnen einen Ehering gegeben, der zwar unsichtbar, jedoch am Finger zu spüren war. Die Hexen hingegen gestanden, Liebesbeziehungen mit Dämonen gehabt und Geschenke wie Amulette oder ähnliche Gegenstände erhalten zu haben.<sup>80</sup>

Auch im Tessin endeten Hexenprozesse oft mit der Verbrennung auf dem Scheiterhaufen oder, wenn der Richter sich besonders gnädig zeigen wollte, mit der Enthauptung.<sup>81</sup> Die Herausgeber der Statuten von Brissago berichten, dass es im Dorf Fälle schwarzer Magie gab<sup>82</sup> und dass der Pfarrer einige Frauen angezeigt hatte, die behaupteten, Krankheiten mit Salben und magischen Riten heilen oder verhindern zu können. Besonders abscheulich war der ebenfalls von den Herausgebern dokumentierte Ritus, bei dem eine Katze über die Wiege eines Neugeborenen geführt wurde, um dann das arme Tier lebendig zu begraben.<sup>83</sup>

Hexerei und Magie durchdrangen das tägliche Leben sowie war der Glaube weit verbreitet, dass man mit ihrer Hilfe die Umwelt und das Schicksal der Menschen zum Guten oder Schlechten verändern könne. Etwa war es in der allgemeinen Bevölkerung üblich, Amulette zu tragen und Riten auszuüben.<sup>84</sup> Obwohl Hexen aufgrund ihres möglichen Bündnisses mit dem Bösen Furcht einflössten, wurden sie mit Respekt behandelt und für ihre vermeintliche Heilkraft geschätzt. Sie konnten das Böse zwar verursachen, sie konnten es aber auch bekämpfen. Somit wurden sie in vielerlei Hinsicht wie Mönche und Priester angesehen.

Die Ambivalenz der Kirche gegenüber dem Aberglauben ist wahrscheinlich darauf zurückzuführen, dass sie die Begeisterung der Gläubigen nicht zu stark dämpfen wollte, schliesslich sollten diese sich nicht entfernen. Vielmehr sollte der Aberglaube auf den Weg eines Glaubens gelenkt werden, der von der Kirche als legitim anerkannt wurde. Zu diesem Zweck wurde beispielsweise das abergläubische Ereignis durch die Idee des Wunders ersetzt und erlaubte somit, zwischen der legitimen Macht der Heiligen und der inakzeptablen Macht ihrer Antagonistinnen zu unterscheiden.<sup>85</sup> Es wurde auch für die Notwendigkeit einer kirchlichen Politik plädiert, die der religiösen Ignoranz entgegenwirkte, indem insbesondere Kinder mittels der Glaubenserziehung gebildet wurden.<sup>86</sup>

Im religiösen Kontext hegte man bei Frauen immer den Verdacht, dass sich hinter ihrer Aussergewöhnlichkeit eine vom Bösen gesteuerte Fiktion verbarg. Dort, wo eine Frau Anspruch auf ein eigenständiges religiöses Leben erhob, wurde das Werk des Teufels vermutet.<sup>87</sup>

Aufgrund der vermeintlichen Fragilität und Verletzlichkeit, die Frauen zugeschrieben wurde, galten sie als leichte Beute und Verbündete des Bösen. Vielleicht war dies der Grund dafür, dass – obwohl es die Frauen waren, die Totenrituale durchführten – die Rechtsvorschriften der mittelalterlichen Städte in der von Frauen ausgedrückten Trauer die Gefahr eines Exzesses sahen, der dem Bösen Platz bieten könnte. Es wurde daher versucht, sie zunächst vom Trauerzug und dann auch von der Beerdigung auszuschliessen.<sup>88</sup> Auch in einem Abschnitt der Statuten von Brissago hiess es, dass Frauen von den Totenfeiern, die *ausserhalb* der Kirche veranstaltet wurden, ausgeschlossen werden sollten, vermutlich, weil befürchtet wurde, sie würden ihre Trauer mit übermässiger Theatralität zum Ausdruck bringen.<sup>89</sup> Diese

Disziplinierung des weiblichen *Pathos* führte letztendlich zu einer starken Maskulinisierung und Klerikalisierung des Bestattungsrituals.<sup>90</sup>

Wir könnte sagen, dass alles, was als irrational galt, von den kirchlichen Autoritäten begutachtet wurde. Elemente des Aberglaubens zeigten sich auch in Träumen und Visionen. Diese gaben insbesondere aufgrund der Unbefangenheit, mit der sich religiöse und magische Elemente einschleichen konnten, Anlass für zweideutige Interpretationen. Träume wurden misstrauisch betrachtet, da sie möglicherweise verborgene Wahrheiten des Jenseits aufdeckten, die sich der direkten Kontrolle der kirchlichen Autoritäten entzogen. Sie wurden daher von den Hagiographen verändert, um mögliche Missverständnisse auszuräumen, die die Heilige in die Hände der Inquisition hätten bringen können.

Wer weiss, ob und wie Gerolamo Villani, der Hagiograph von Antea, in den Traum eingegriffen hat, von dem er im Manuskript berichtet: Auf einer ihrer zahlreichen Reisen fand Antea keine Unterkunftsmöglichkeit bei den Lebenden und suchte deshalb Zuflucht bei „ihren Toten“ auf einem Friedhof. Als sie eingeschlafen war, träumte sie, dass ein starkes Gewitter aufzog. Die Toten stiegen als Zeichen der Anerkennung für die Aufmerksamkeit, die die Selige ihren Seelen entgegengebracht hatte, aus ihren Gräbern empor, befreiten sich aus den Leichentüchern und bildeten ein grosses Zelt, mit dem sie Antea vor dem starken Regen schützten.<sup>91</sup>

Die Inszenierung von Träumen in hagiographischen Texten ist darauf zurückzuführen, dass das Interesse an aussergewöhnlichen Aspekten der Heiligen grösser war als an ihren Tugenden oder den tatsächlichen biographischen Aspekten. Hagiographien widmen sich gerne Wundern und körperlichem Leiden, tragischen Todesfällen und Kämpfen mit dem Bösen sowie eben auch fantastischen Träumen.

Es ist zu betonen, dass die Erzählung von Träumen eine Art subversive Offenheit voraussetzt, um jenen Teil der eigenen Identität zu enthüllen, der nicht von einer wachsamem Subjektivität kontrolliert wird. Das Erzählen eines Traumes setzt eine Freigabe des Unbewussten, der Welt der Triebe und Wünsche voraus, die im ersten Jahrtausend noch undenkbar gewesen wäre.<sup>92</sup> Tatsächlich antworteten die frühen Christen, wenn ihnen befohlen wurde, ihre Identität preiszugeben, mit den Worten: „Ich bin Christ!“. Die Subjektivität wurde von aussen definiert, nicht von einem inneren Standpunkt aus.

Es ist nicht schwer zu verstehen, warum gerade die aussergewöhnlichen Aspekte im Leben der Heiligen für die Hagiographien interessant sind: Gerade diese Aspekte regten das Interesse an den Heiligen und ihren Erfolg bei den Anhängern an. Dieses Interesse begünstigte auch die Wahrscheinlichkeit eines positiven Ausgangs des Heiligsprechungsprozesses.<sup>93</sup>

So werden auch Sportstars nicht dafür gefeiert, dass sie täglich mit strenger Disziplin trainieren, sondern für ihre Höchstleistungen wie das Brechen eines Weltrekordes, die sie in den Augen ihrer Zuschauer einzigartig werden lassen.

Antea – wie viele lebende Heilige – wurde so zu einer Art *Superstar*, einer *Athletin der Religion*<sup>94</sup>, deren aussergewöhnliche Gaben gelobt wurden und deren öffentliches Ansehen auch das Ergebnis einer Marketingstrategie war, die vom Hagiographen sorgfältig ausgearbeitet wurde.

Können wir die Figur der Hexe also in Konkurrenz zu lebenden Heiligen sehen? Die soziale Konstruktion der Hexe neigte sicherlich dazu, sich mit dem Modell der Heiligen zu überschneiden. Der Vergleich zwischen Heiligen und Hexen ermöglicht es uns, besser zu verstehen, welche aussergewöhnlichen Erwartungen an Persönlichkeiten wie Antea gestellt wurden und welchen möglichen Missverständnissen sie ausgesetzt worden sein könnten.<sup>95</sup>

## **8 Die Lebenden und die Seelen im Fegefeuer**

Die Vorstellung, dass der Gedanke an den Tod unser Leben ständig begleiten sollte, ist im philosophischen Denken häufig anzutreffen. Im Einklang mit dieser Idee steht auch die platonische Überzeugung, die später von Montaigne aufgegriffen wurde, dass die Philosophie das Sterben lehren sollte.

Anteas Verhältnis zum Tod ist jedoch nicht philosophisch, sondern religiös. Und es kann nur im Zusammenhang mit der *Entstehung des Fegefeuers*<sup>96</sup> verstanden werden, welches einige Historiker in seiner endgültigen Form im 12. Jahrhundert verorten. Hier räumen sie jedoch ein, dass es zumindest seit dem 4. Jahrhundert verschiedene Zwischenschritte gab, die zum Konzept des Fegefeuers geführt haben.

Kurz gesagt, ist das Fegefeuer der Ort der Läuterung für diejenigen, die während ihres irdischen Lebens nicht den Zustand der Heiligkeit erreicht haben.

Mit der Entstehung dieses *dritten Ortes* ändert sich alles, insbesondere die Denkmuster der Menschen und wie sie die Zeit wahrnehmen. Die Idee einer „biographischen Ergänzung“<sup>97</sup>, zu der man erst nach dem Tod Zugang haben wird, untergräbt die binäre Logik, die keine Alternative zwischen dem ewigen Leben im Paradies und dem ewigen Leiden in der Hölle sah. Da nur wenige ein Leben der Heiligkeit vorweisen können, wurde das Fegefeuer zu einem wahrscheinlichen Ziel für die Mehrheit der Gläubigen und es ist daher nicht verwunderlich, dass die hagiographische Literatur zahlreiche Belege für die Beliebtheit des Fegefeuers liefert.<sup>98</sup>

Von grundlegender Bedeutung ist die Tatsache, dass die Gebete der Lebenden dazu beitragen, die Zeit zu verkürzen und zu lindern, die die Verstorbenen im Läuterungsprozess verbringen müssen, bevor das endgültige Urteil eintritt, das dem Eintritt ins Paradies<sup>99</sup> vorausgeht. Dies wird auch in Dantes *Fegefeuer* bestätigt, in dem ausnahmslos alle Seelen den Dichter bitten, dafür zu sorgen, dass die Lebenden für sie beten, da, wie Manfredi di Svezia am Ende des dritten Gesangs sagt, „qui per quei di là molto s'avanza“<sup>100</sup>, was bedeutet, dass *hier im Fegefeuer* dank der Lebenden (*quei di là*) viel Fortschritt in der Läuterung möglich ist. Und auch die Lebenden erhöhen mit ihren Gebeten und Fürbitten für die Verstorbenen ihre *Chancen* auf ein glückliches Leben nach dem Tod. Es entsteht also eine Situation des gegenseitigen Nutzens, eine „*Win-win-Situation*“. Deshalb konzentrierte sich die missionarische Tätigkeit von Antea hauptsächlich auf die Seelen im Fegefeuer und Antea machte sich den Slogan „*Betet für die Seelen im Fegefeuer!*“ zu eigen. Die Mystikerin aus Noveledo wird so zu einer wahren *Verfechterin der Befreiung der Seelen im Fegefeuer*.<sup>101</sup> All dies steht im Einklang mit einer weit verbreiteten und fast obsessiven Tendenz im Spätmittelalter, Messen für die Verstorbenen zu bestellen. Möglicherweise brachten diese eine grundlegende Unsicherheit in Bezug auf die Andacht zum Ausdruck.<sup>102</sup>

Mit der Erfindung des Fegefeuers, der nicht ewigen, sondern zeitweiligen Hölle<sup>103</sup>, ändert sich auch die psychologische und emotionale Beziehung zu den Verstorbenen. Nun gibt es nicht nur eine Solidarität unter den Lebenden, sondern auch zwischen den Lebenden und den Toten im *Stand der Gnade*.<sup>104</sup>

Darüber hinaus stärkt die Interaktion zwischen den Lebenden und den Toten das Verantwortungsgefühl der Kinder gegenüber ihren Eltern, denn jene werden dazu

angeregt, zu einem Leben ihrer Eltern nach dem Tod beizutragen, das möglichst von Leiden befreit ist. In Analogie zum Volksglauben an die „Geister“ entstand in der Liturgie, der Kunst und der katholischen Totenverehrung eine neue „Altersgruppe“. Die Gruppe der Verstorbenen, die neben die anderen Gruppen – Kindern, Jugendlichen, Verheirateten und Alten – gestellt wurde.<sup>105</sup>

Die emotionale Nähe zwischen Lebenden und Toten, die durch die Theorie des Fegefeuers entstand, scheint der physischen Nähe der Verstorbenen im täglichen Leben von Antea zu entsprechen.

Tatsächlich wurden Verstorbene erst im Laufe der Jahrhunderte immer mehr aus den Wohngebieten entfernt, unter anderem aus Gründen öffentlicher Hygiene. Ursprünglich wurden die Toten in Kirchen beigesetzt – eine Praxis, die später nur noch dem Klerus vorbehalten war und schliesslich ganz aufgegeben wurde. Wir wissen zum Beispiel, dass Antonio Rainaldi, ein Priester aus Brissago, unter dem Hochaltar der Pfarrkirche begraben wurde.<sup>106</sup> Die anderen Verstorbenen wurden stattdessen an einem unklar abgegrenzten Begräbnisort im umliegenden Raum der Kirche beigesetzt. Oft handelte es sich dabei um eine Wiese.<sup>107</sup> Manchmal wurde der Friedhof sogar vor der Ansiedlung der Dörfer eingerichtet<sup>108</sup>, sodass diese sich nach einem konzentrischen Entwicklungsmodell entwickelten. Rund um die Kirche wurden die Toten ohne individuelle Grabsteine beigesetzt. Ein einziges, grosses Kreuz musste für alle reichen. In einem äusseren Kreis wurde dann eine Mauer errichtet, um den heiligen Raum vom profanen Bereich zu trennen und die Tiere von den Gräbern fernzuhalten. Juden und Kinder, die vor dem Tod nicht getauft worden waren, wurden ausgeschlossen und ihnen ein separater Bereich zugewiesen. Menschen, die Suizid begangen hatten, wurden schliesslich in ein Massengrab geworfen oder den Strömungen eines Flusses überlassen. Jenseits des Friedhofs erstreckte sich das von den Lebenden bewohnte Gebiet, das Dorf. Danach folgte das landwirtschaftliche Gebiet. Aufgrund dieser Ausrichtung musste man den Friedhof überqueren, um zur Kirche und wieder nach Hause zu gelangen.

Archäologische Untersuchungen haben ergeben, dass es im ganzen Dorf und auch in den Weilern verstreute Gräber gibt. Dies könnte auf die Existenz von Friedhöfen oder ähnlichen Strukturen hinweisen, die für die Gemeinschaften der Weiler angelegt wurden.<sup>109</sup>

Man könnte sagen, dass eine von der Religion durchdrungene Gesellschaft<sup>110</sup> einer räumlich und emotional von den Toten durchdrungenen Wirklichkeit entsprach. Der Friedhof galt zwar als heiliger Ort, aber da die Trennung zwischen *Heiligem* und *Profanem* nicht eindeutig war, konnte er zu einem Schauplatz für nicht ganz fromme Aktivitäten werden. Dies bezeugen auch die Berichte der Pastoralbesuche, in denen die Nutzung des Friedhofsgeländes zum Trocknen der Wäsche, des Heus und des Getreides in der Sonne beklagt wird. Oder um lebhaft zu diskutieren, auf Gott fluchend – eine Angewohnheit, die im Dorf so weit verbreitet war, dass eine strenge Sanktion in den Statuten erforderlich wurde. Zudem kam es auf den Friedhöfen zu mehreren Auseinandersetzungen, bei denen die Anwärter gewaltsam ums Leben kamen.

Bei den Pastoralbesuchen wurden diese Exzesse verständlicherweise missbilligt, ebenso wie die mangelnde Pflege des Friedhofsgeländes, wie etwa das Fehlen von Schutzvorrichtungen, die die Tiere von den Gräbern fernhalten sollten.<sup>111</sup>

Andererseits wurde mit einer gewissen Nachsicht festgestellt, dass einige dieser Verhaltensweisen Ausdruck des etwas „rauen“<sup>112</sup> Geistes der Bevölkerung von Brissago waren, die an ein sehr einfaches und essentielles Leben gewöhnt war. Bestimmte Verhaltensweisen waren jedoch auch die Folge des starken Eindringens der Totenkultur in das Alltagsleben der Menschen. Darüber hinaus war das Verhältnis zum Tod in einer Gesellschaft, in der Gewalt und Krankheit allgegenwärtig waren, nicht das Ergebnis abstrakter Überlegungen, sondern eine fast alltägliche Selbstverständlichkeit. Die Toten waren mit den Lebenden verbunden, ebenso wie der Tod ein untrennbarer und unvermeidlicher Begleiter des Lebens war.

Im Übrigen war es bis vor wenigen Jahrzehnten üblich, die Toten bis zur Beerdigung zu Hause zu behalten. Diese Vorgehensweise wird noch immer von einigen wenigen Familien praktiziert.

Die Durchdringung des Todes in den Alltag zeigte sich noch deutlicher bei Beerdigungen, die, wie wir gesehen haben, nicht als private Ereignisse galten, sondern vielmehr als öffentliche Veranstaltungen – insoweit, dass die Statuten die Teilnahme der Familienoberhäupter vorschrieben. Wurde dem nicht nachgekommen, musste eine Geldstrafe bezahlt werden.



Ich stelle mir also vor, dass der Verstorbene, wie es noch vor einigen Jahrzehnten der Fall war, in einer Prozession von seinem Haus zum Friedhof gebracht wurde.

Ferner führte die Erfindung des Fegefeuers auch dazu, dass archaischen Vorstellungen, nach denen die Seelen der Toten zurückkehrten, um die Kirchen und Friedhöfe zu bedrohen und die Lebenden zu stören, ein Schlag versetzt wurde. Obwohl im 15. Jahrhundert noch viele glaubten, dass „gequälte Seelen“ auf den Friedhöfen umherirrten, schwebend zwischen Leben und Tod<sup>113</sup>, wurde das Fegefeuer zu dem Ort, an dem die Toten in Erwartung ihrer Erlösung friedlich mit den Lebenden verweilten. Der Friedhof wurde somit zum Wartesaal des Paradieses.

## **9 Die Hoffnung der Leidenden**

War Antea glücklich? Kann man diese Frage beantworten? Und macht es überhaupt Sinn, sie zu stellen? Es ist schon bei einem Zeitgenossen schwer zu sagen, ob er glücklich ist, geschweige denn bei jemanden, der vor 500 Jahren gelebt hat! Das meiste, was ich über Antea weiss, beruht auf fragilen Quellen und auf Hypothesen, in die ich vermutlich teilweise eigene Wünsche hineinprojiziere: Ich möchte, dass Antea so ist, wie ich sie gerne hätte. Ich gehe trotzdem davon aus, dass Antea glücklich war, und versuche, diese Annahme zu begründen.

Ich kann versuchen, die Frage nach dem Glück von Antea zu beantworten, indem ich die rein religiösen und theologischen Aspekte der Frage betrachte. Ich gehe von der Annahme aus, dass religiöse Gefühle aus der Suche nach einem Sinn für unser Dasein und die Welt entstehen. Natürlich kann auch in anderen Bereichen unseres Daseins eine Antwort auf diese Sinnfrage gefunden werden: zum Beispiel in der eigenen Arbeit oder im Pflegen zwischenmenschlicher Beziehungen. Wir können sogar unser Bedürfnis nach Sinn in der Überzeugung stillen, dass der Sinn der Existenz darin besteht, sinnlos zu sein. Wenn wir davon ausgehen, dass die Suche nach Sinnhaftigkeit uns vor die Leere, die durch Sinnlosigkeit entstanden ist, stellt, könnten wir auch einfach in den Abgrund blicken. Deshalb sagt Albert Camus als atheistischer Existentialist, dass das einzige, wirklich ernsthafte philosophische Problem das des Selbstmords ist.<sup>114</sup>

In Wirklichkeit stellt sich diese Frage vor allem in Ausnahmesituationen: angesichts des Verlusts eines geliebten Menschen, angesichts traumatischer Situationen, die

uns ausweglos erscheinen, das heisst, ohne Sinn. Im Kummer wird das Bedürfnis nach Trost und Gerechtigkeit am drängendsten.<sup>115</sup>

Doch die Menschen im Mittelalter wurden weniger von der existenziellen Leere der Existentialisten geplagt als von der Angst vor Hunger, Elend, Krankheit und Seuchen. Die Angst, die wahrscheinlich alle anderen überwog, war die Angst vor der Apokalypse<sup>116</sup>, die Angst vor dem *Jüngsten Gericht*, das alle menschlichen Ungerechtigkeiten endgültig verurteilen würde. Die Angst vor dem Tod war nicht die Angst vor dem Nichts, sondern vor der Aussicht auf ein Jenseits voller Leiden, die im schlimmsten Fall ewig dauern könnten.

Wir haben gesehen, dass die Lehre vom Fegefeuer den Übergang vom Leben zum Tod entdramatisiert, indem sie einen dritten Raum der Läuterung zur Verfügung stellt. Ein Raum für diejenigen, die nicht absolut gut, aber auch nicht absolut böse sind.<sup>117</sup>

Können wir glauben, dass Antea glücklich war, weil das Fegefeuer ihr Aussicht auf eine einfache Erlösung bot? Natürlich nicht. Höchstwahrscheinlich wurde für Antea im Ruf der Heiligkeit ein direkter Übergang ins Paradies erwartet. Es wäre zudem recht widersprüchlich anzunehmen, dass das Glück von Antea auf einer utilitaristischen Berechnung beruhte, die die Wahrscheinlichkeit eines Lebens im Paradies abwog.

Ich könnte einfach sagen, dass Antea glücklich war, weil sie an die Auferstehung der Toten und an das ewige Leben glaubte. Und woraus leitete sie diese Überzeugung ab? Aus verschiedenen Gründen kann man argumentieren, dass es unvernünftig wäre zu denken, dass nach dem Tod alles endet. Einer dieser Gründe steht im Zusammenhang mit unserem Gerechtigkeitssinn: Wenn im irdischen Leben immer die Stärkeren gewinnen, möchten wir zumindest im Jenseits Gerechtigkeit für alle erlittenen Ungerechtigkeiten und Leiden erwarten! Wir erwarten schliesslich, dass wenigstens nach dem Tod das Gute siegt und dass wir das Glück erreichen können, das nach Aristoteles das ultimative Ziel unserer Handlungen im Leben ist. Zudem erscheint es uns richtig, dass es eine Verbindung zwischen ethischem Handeln im Diesseits und dem Leben im Jenseits gibt, sicherlich nicht zum Nachteil eines moralisch einwandfreien Handelns. Man könnte jedoch auch argumentieren, dass der Glaube an ein Leben nach dem Tod gerade dazu dient, unserem Leiden einen

Sinn zu geben, und dass dies unabhängig davon geschieht, ob es nach dem Tod eine Belohnung gibt oder nicht.

Kommen wir jedoch zur Frage zurück, woraus Antea ihr Glück schöpfte. Ich habe ausgeschlossen, dass es nur das Ergebnis des Glaubens an ein ewiges Leben nach dem Tod war. Aber woraus schöpfte sie dann? Das Glück von Antea entsprang aus dem Zuhören und der Kontemplation.<sup>118</sup> Aus der mystischen Fähigkeit, sich dem Absoluten zu öffnen.

Um dies besser zu verstehen, ist es notwendig, sich einen Moment lang mit der Frage nach der Zeit im ewigen Leben zu befassen. Wir können die irdische Zeit als eine Abfolge von Augenblicken beschreiben, in denen wir versuchen, uns nicht zu langweilen und von unseren Ängsten zu befreien. Es ist eine Zeit, die von einem Vorher und einem Nachher diktiert ist. Jedes Nachher verwandelt sich in ein Vorher und so geht es unabwendbar weiter. Ein Reich des flüchtigen Augenblicks.

Wenn wir uns das ewige Leben vorstellen, schreiben wir ihm eine ganz andere Qualität zu, die frei von den Fesseln aufeinanderfolgender Augenblicke ist. In unserer begrenzten Vorstellungskraft würden wir sagen, dass es die Herrschaft der *ewigen Gleichzeitigkeit* ist, die an die Stelle der *Flüchtigkeit der irdischen Zeit* tritt. Oft wird das Verhältnis zwischen der *irdischen Zeit der Vergänglichkeit* und der *ewigen Zeit der Gleichzeitigkeit* missverstanden, als wären sie chronologisch voneinander getrennt. *Zuerst* gebe es die irdische Zeit und *dann*, nach dem Tod, die Zeit des ewigen Glücks, welche die Zeit der irdischen Welt verleugnet. Da jedoch die Ewigkeit nicht – wie Hegel sagen würde – eine *abstrakte Negation* der menschlichen Zeit ist, sondern vielmehr die Übertragung der Zeitlichkeit auf eine andere Ebene, ist sie nicht das *Nachher* der irdischen Zeit, sondern eine *andere Zeit*.

An das ewige Leben zu glauben, bedeutet daher nicht, an ein ewiges Leben *nach dem Tod* zu glauben, denn das ewige Leben steckt schon *mitten* in unserem irdischen Leben. Für den Christen gibt es keinen Unterschied zwischen dem Vorher und dem Nachher des Todes. Der Schweizer Theologe Hans Urs von Balthasar zitiert in diesem Zusammenhang die Verheissung Jesu in Johannes 14, 15-21:

Ich will euch nicht als Waisen zurücklassen; ich komme zu euch. Es ist noch eine kleine Zeit, dann sieht die Welt mich nicht mehr. Ihr aber seht mich, denn ich lebe, und ihr sollt auch leben.<sup>119</sup>

Die Bedeutung ist: Ihr seid selbstverständlich immer noch in dieser Welt, aber die Sterblichkeit gehört euch nicht mehr. Deshalb möchte ich mir Antea als eine glückliche Person vorstellen und denken, dass ihr Unglück eine Projektion meinerseits wäre. Für Antea war das ewige Leben in ihrem täglichen Leben gegenwärtig und der irdische Tod kümmerte sie nicht. Und gerade im mystischen Moment erlebte sie das Gefühl des Ewigseins am vollständigsten. Dies erklärt, wieso ich sie die Mystikerin von Noveledo nennen möchte.

## 10. Die Zukunft des Totenkults

Vielleicht haben auch einige von Ihnen schon einmal die Facebook-Seite oder die Seite eines anderen Social-Media-Kanals einer Person gesehen, die Sie kannten und die schon seit einiger Zeit verstorben war. Momentan wird Facebook zum grössten Friedhof, den es gibt, und die Anzahl der verstorbenen Nutzer steigt so rapide an, dass sie noch in diesem Jahrhundert die Anzahl der lebenden Nutzer übersteigen wird. Es wird erwartet, dass bis Ende des Jahrhunderts die Zahl der verstorbenen Nutzer fast 5 Milliarden betragen wird.<sup>120</sup>

Die Kritik an den Veränderungen, die der Totenkult in den heutigen Gesellschaften erfahren hat, ist in der Zivilisationskritik zu einem beliebten Thema geworden: In der globalen Zivilisation seien die Verstorbenen zu menschlichem Ballast geworden, den man so schnell wie möglich loswerden müsse. Eine ausschliesslich auf die Zukunft ausgerichtete Gesellschaft ohne Bewusstsein für die Vergangenheit neige dazu, den Totenkult auf eine *geschuldete*, aber nicht wirklich *gelebte* Pflicht zu reduzieren. Die hastige und anonyme Abwicklung des Totengedenkens zeige sich etwa in der zunehmenden Anzahl derjenigen, die auf ein Begräbnis und einen mit ihrem Namen verzeichneten Grabstein verzichten wollen. Die Erfahrung lehre, dass es eh nur eine Frage der Zeit ist, bis ihre Nachkommen den Namen vergessen werden. Die Kritik an zeitgenössischen Gesellschaften in ihrer Haltung zum Tod erreicht ihren Höhepunkt in der Anklage mangelnder Sensibilität gegenüber den Verstorbenen. Hier zeige sich auf plastische Art das Verschwinden der religiösen Signifikanz aus den zeitgenössischen Gesellschaften.

Wenn dieses Phänomen jedoch genauer betrachtet wird, erkennt man, dass es sich um einen komplexeren Prozess handelt. Zunächst muss berücksichtigt werden, dass die Zunahme der Zahl der Verstorbenen im umgekehrten Verhältnis zur Verfügbarkeit von Bestattungsplätzen steht. Die Konsequenz ist, dass die Anzahl der

Jahre, die den Familien zur Verfügung stehen, um ihre Lieben auf Friedhöfen zu besuchen, sich zwangsläufig reduziert. Die Zeit, in der ein Grab für die Verehrung zur Verfügung steht, ist – je nach der demografischen Entwicklung des jeweiligen Landes – oft auf weniger als eine Generation reduziert. Die heute überwiegende Wahl zur Einäscherung ermöglicht es, diesen Zeitraum zu einem gewissen Grad zu verlängern. Es ist jedoch nur eine Frage der Zeit, bis auch die Zahl der Grabnischen sich als zu gering erweisen wird und auch hier die Verweildauer zwangsläufig reduziert werden muss. Eine weitere Entlastung der Friedhöfe ergibt sich aus der zunehmend praktizierten Gepflogenheit, die Asche der Verstorbenen in Wäldern und Seen mit improvisierten Ritualen im Geiste der *New-Age-Philosophien* zu verstreuen. Dies würde den Verstorbenen nicht nur symbolisch ermöglichen, wieder Teil eines *Lebenszyklus* zu werden, in dem die Natur den Anfang und das Ende eines unendlichen Prozesses darstellt, der das Geheimnis des Lebens endlos reproduziert. Unabhängig von den philosophisch-religiösen Bedeutungen, die diesen „Streuungsbestattungen“ zugeschrieben werden wollen, können sie auch als der legitime Wunsch einiger Verstorbener interpretiert werden, ihre Angehörigen nicht mit ritualistischen Verpflichtungen zu belasten, deren Erledigung in Zeiten hoher Mobilität immer komplizierter wird.

Komplementär zu diesen Entwicklungen sollte die der sogenannten *virtuellen Friedhöfe*<sup>121</sup> betrachtet werden, die nicht von einer abnehmenden Bereitschaft zur Erinnerung an die eigenen Verstorbenen zeugen. Im Gegenteil: Sie verlängern auf unbestimmte Zeit die Zahl der Generationen, die die Möglichkeit haben, den Verstorbenen zu besuchen und ihm zu gedenken, beispielsweise durch den Kauf einer virtuellen Blume oder durch andere rituelle Handlungen. Die Schaffung von Gedenkräumen ist ein effizientes Mittel zur gemeinsamen Trauerbewältigung und zur Linderung des Schmerzes, der durch den Verlust unserer Lieben verursacht wird.

Angesichts der anhaltenden Schwierigkeiten bei der Löschung unserer digitalen Daten sowohl zu Lebzeiten als auch nach dem Tod, könnte all dies paradoxerweise das Recht auf ein Vergessenwerden, den legitimen Wunsch, *vergessen zu werden*, schwierig gestalten.<sup>122</sup>

Die Nebeneinanderstellung von digitalem und physischen Tod und die Frage des Umgangs mit dem digitalen Erbe stellen sicherlich keine geringe Herausforderung

dar, die uns zwingen könnte, die konzeptionellen Ansätze, mit denen wir uns dem Verständnis und dem Umgang mit dem Tod nähern, neu zu definieren.<sup>123</sup>

Dabei geht es nicht nur um die heute weit verbreiteten Phänomene wie Live-Streaming-Bestattungen, sondern auch um Thematiken wie das Im-Leben-Halten einer Person, die zwar physisch tot, aber digital wiederbelebt wird.

Nimmt der digitale Raum den Platz des von mir angesprochenen „dritten Raums“ ein und wird er zu einer digitalen Verlängerung des irdischen Lebens?<sup>124</sup> Wahrscheinlich ist, dass die von der digitalen Dimension hervorgebrachten Gedenk- und Ritualpraktiken die Art und Weise, wie wir uns um die Seelen der Verstorbenen kümmern, diversifizieren werden. Sie erhöhen die Chancen der Seelen im Fegefeuer, ihre durch Angehörige durchgeführte Seelsorge durch wirksame und zielgerichtete Aufmerksamkeit zu optimieren. Dies bedeutet, dass ihre Chancen auf eine beschleunigte Reise in den Himmel erhöht sei werden. Auch die Lebenden werden von einem erleichterten Zugang profitieren, die sich im Fegefeuer befindenden Seelen zu umsorgen. Die Gräber der Verstorbenen sind zwar nicht in unmittelbarer physischer Nähe, auf dem Bildschirm unserer Mobiltelefone können sie uns jedoch bereits vollständig zur Verfügung stehen.

Führt all dies zur Abschaffung von Friedhöfen in unseren Städten und Gemeinden? Vom Friedhof in der Kirche und dem Friedhof um die Kirche herum bis zur Verpflichtung, Friedhofsflächen ausserhalb der Wohngebiete zu schaffen<sup>125</sup> – landen wir da nun bei einem digitalen Friedhof, verstanden als Aufhebung des Friedhofs als konkrete architektonische Struktur? Natürlich ist dem nicht so, fast überall ist ein gegenteiliger Trend zu beobachten. Gerade in einer Zeit der ständigen Beschleunigung zeigt sich ein immer deutlicheres Bewusstsein für die Notwendigkeit der Bewahrung unserer historischen Erinnerung. Dies zeigt sich etwa durch das Bestreben, einzelne Gräber sowie ganze Friedhöfe unter Denkmalschutz zu stellen. Der Sinn solcher Massnahmen liegt nicht in erster Linie darin, die Erinnerung an die Verstorbenen in ihrer Individualität zu bewahren. Angesichts der fortschreitenden und rasanten Umgestaltung ganzer Gegenden mit neuen Bauwerken und der Umwandlung von Grünflächen in Wohnraum, wächst in den Menschen das Gefühl der Unsicherheit in Bezug auf ihre Wurzeln und das Bedürfnis, eine kontinuierliche Verbindung zur Vergangenheit zu schaffen. Eine übermässige Veränderung der *Lebenswelt* der Individuen geschieht nicht ohne bedeutende Konsequenzen. In ihrer

extremen Form zwingen das Vernachlässigen und Schädigen des kollektiven Gedächtnisses die Menschen zu übermässigen Veränderungen ihrer Gewohnheiten, sowohl in der Wahrnehmung als auch in Bezug auf ihre Mobilität. Dies führt somit zu Unzufriedenheit und zur Weigerung, sich um das *Gemeinwohl* zu kümmern. Ein wichtiges Gegenmittel dazu ist die Bemühung, all das zu bewahren, was noch da ist, um so die Sensibilität der Menschen gegenüber ihrem Lebensraum wiederzubeleben. Überall dort, wo die Beseitigung selbst fragmentarischer Überreste unserer Vergangenheit nicht von vitalem Interesse ist, sollte sie vermieden werden.

Diejenigen, die nach einigen Jahren der Abwesenheit in das Dorf ihrer Kindheit zurückkehren, teilen die Erfahrung, es nicht mehr wiederzuerkennen. Man könnte einwenden, „das Leben hat sich weitergedreht!“ und dass der Fortschritt nicht auf diejenigen warten kann, die sich eine Rückkehr in eine Postkarten-Vergangenheit wünschen. Der Trugschluss dieser Argumentation besteht darin, zu glauben, dass es einen Widerspruch zwischen Innovation und Bewahrung gibt. Die Bewahrung von Teilen unserer Vergangenheit steht aber sicherlich nicht im Widerspruch zu einer Ethik des Fortschritts. Vielmehr entspringt sie auch dem Bewusstsein für die Bedeutung, die Rituale für die Menschen haben. Lebensräume haben die Funktion, den Menschen, die in ihnen leben, ein möglichst angenehmes Dasein zu garantieren, indem das Gefühl der Zugehörigkeit nicht den Interessen des Einzelnen geopfert wird. Es sind nicht nur die religiösen Rituale, die dazu beitragen, einen familiären Lebensraum zu schaffen, der den Bedürfnissen der Menschen entspricht, sondern auch die profanen, die sich in Handlungen wie dem Besuch eines Karnevals, eines Rockkonzerts oder einer Filmvorführung im Dorfkino ausdrücken. Die Entritualisierung des Alltags bedeutet letztlich, ihn auf ein maschinelles Ausüben zu reduzieren und ihn somit zu entmenschlichen.<sup>126</sup>

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass der Kult der Totenverehrung nur ein Aspekt der Gedächtnispflege ist, die notwendig ist, um die Auswirkungen unseres Zeitalters zu kompensieren.<sup>127</sup> Aber sie ist ein zentraler Bestandteil davon. Sie ist ein Zeichen des Respekts und der Liebe für unsere Liebsten. In der Verehrung der Verstorbenen zeigt sich das älteste Zeichen der Menschlichkeit. Erinnern wir uns daran, dass im antiken Athen niemand ein öffentliches Amt bekleiden konnte, wenn er nicht nachweisen konnte, dass die Gräber seiner Angehörigen in einem würdigen Zustand gehalten wurden. Niemand galt als in der Lage, sich anständig um die

Lebenden zu kümmern, wenn er nicht in der Lage war, den Verstorbenen die ihnen gebührende Würde zu geben.<sup>128</sup>

## **11. Antea ist kein mezaràt<sup>129</sup>**

In den 1970er Jahren veröffentlichte der US-amerikanische Philosoph Thomas Nagel einen berühmten Aufsatz mit dem Titel „Wie ist es, eine Fledermaus zu sein?“<sup>130</sup>. Nagels Absicht war es zu zeigen, dass es keine Möglichkeit gibt zu wissen, wie eine Fledermaus die Welt erfährt. Offensichtlich lag Nagels Schwierigkeit darin begründet, dass Menschen keine Fledermäuse sind und daher nicht über die sensorischen Vorrichtungen verfügen, mit denen Fledermäuse die Realität erkunden. Manchmal empfand ich gegenüber Antea ein ähnliches Gefühl wie Nagel gegenüber den Fledermäusen. Natürlich gibt es einen grundlegenden Unterschied zwischen dem von Nagel beschriebenen Fall und meinem, da Antea zur Gattung Mensch gehörte, und ich daher davon ausgehen kann, dass meine Art, die Welt zu sehen und zu fühlen, in vielen Dingen der von Antea ähnelt. Nichtsdestotrotz habe ich bei der Beschäftigung mit Antea die grosse Distanz zwischen ihrer Sichtweise der Welt und meiner wahrgenommen, nicht zuletzt aufgrund der fünfhundert Jahre, die mich von ihr trennen. Insbesondere habe ich mich unzulänglich gefühlt, wenn ich beispielsweise Vergleiche zwischen meinen Grosseltern und Antea gewagt habe oder, wenn ich von Anteas Gefühlen gesprochen habe, als wären es meine eigenen – etwa, indem ich das, was *ich* unter Freiheit verstehe, auf die Weltanschauung einer Frau übertragen habe, die vor 500 Jahren in einem völlig anderen Kontext lebte als ich. War zum Beispiel das, was wir heute als Zwang empfinden, auch für Antea ein Zwang?

Das Nachdenken über Antea hat mich jedoch dazu veranlasst, über verschiedene Themen nachzudenken, die auch für unser ziviles Leben von grundlegender Bedeutung sind: wie die Präsenz und Funktion des Heiligen, die Funktion der religiösen Dimension in modernen Gesellschaften, das Verhältnis von Vergangenheit und Gegenwart, das kollektive Gedächtnis und die Essenz der religiösen Erfahrung.

Eine Frage, die mir unvermeidlich erscheint, ist die nach dem Religionsbegriff, welcher der Analyse von Anteas Erfahrungen zugrunde gelegt werden muss. Was war Religion für Antea? Die Dimension des „Religiösen“ war für sie eine natürliche Angelegenheit, in der sie erzogen wurde und aufgewachsen war.<sup>131</sup> Viele von uns – zumindest die Älteren – sind in ähnlicher Weise im katholischen Glauben



aufgewachsen, der uns von unseren Eltern und unserem Umfeld als Lebens- und Denkweise übermittelt wurde. Für Antea galt dies wohl noch stärker in dem Sinne, dass die Dimension des „Religiösen“ die Alltäglichkeit durchdrang – eine Alltäglichkeit, in der es keine Dimension ausserhalb des Religiösen gab. Es gab sozusagen keine Alternativen im Angebot!

Die vor allem mit der Aufklärung virulent gewordene Frage, ob die Existenz Gottes durch rationale Argumente beweisbar ist oder nicht, hat Antea wohl nicht interessiert. Im Vordergrund stand, dass sich ihr Wunsch nach Transzendenz in der religiösen Dimension erfüllte.

Ich habe mich oft gefragt, wie Anteas Art, das *Religiöse* zu leben, war, und habe versucht, mir ihren Alltag vorzustellen. Dabei schien es mir wichtig, mich nicht von der hagiographischen Erzählung auf eine falsche Spur führen zu lassen, denn die Suche nach Analogien zu *lebenden Heiligen* könnte dazu führen, das Leben Anteas nach einem aprioristischen Modell zu verflachen und möglicherweise unbeabsichtigt das hagiographische Wertesystem und die hagiographischen Vorurteile anzunehmen. Biographien sind Prozesse, die keinen vorgegebenen Mustern gehorchen, daher schwer vorhersehbar sind und sich höchstwahrscheinlich nicht wiederholen: Sie stellen Einzelschicksale dar.

Es wird nicht zu übersehen gewesen sein, dass ich eine eklektische Methodik verfolgt habe, die sicherlich nicht auf eine kritische Analyse der Hagiographie Anteas abzielt. Dies war nicht mein Ziel, und ich verfüge auch nicht über die dafür notwendigen Informationen.

Was die religiöse Dimension für Antea bedeutete, ist die eine Frage. Eine ganz andere Frage ist jedoch, welcher Interpretationsansatz am besten verfolgt wird, um Antea in Bezug zur Religion ihrer Zeit zu verstehen. Welcher Ansatz ermöglicht es, Antea im Kontext ihrer Epoche am besten zu greifen?

Ich hielt es für sinnvoll, einige Elemente eines funktionalistischen Ansatzes der Religionssoziologie zu verwenden. Dies ermöglicht, das religiöse Phänomen als ein *kommunikatives System* zu betrachten und vom *Modell des Selbstbewusstseins* zu abstrahieren: Ich weiss nicht, was Antea wirklich dachte und fühlte, und dort, wo ich diese Aspekte thematisiert habe, habe ich eine fiktionale Perspektive eingenommen. Das heisst, ich habe auf Basis meines Wissens und meines Empfindens

angenommen, dass Antea in einer bestimmten Situation auf eine bestimmte Weise gehandelt und gedacht haben könnte. Die Betrachtung von Antea mit dem Modell der so genannten *lebenden Heiligen* hat ein nützliches Vergleichssystem für das Verständnis der Mystik von Noveledo geliefert.

Ein funktionalistischer Ansatz betrachtet Religion jedoch nicht als Instrument zur Lösung spezifischer Probleme der Einzelnen, sondern betrachtet sie in ihrer sozialen Funktion. Die Religion mag zwar für den Einzelnen überflüssig sein, nicht aber für das kommunikative System der Gesellschaft. Demnach ermöglicht die Religion eine Loyalitätsbeziehung zwischen den Mitgliedern einer Gruppe. Die Loyalität gegenüber der religiösen Lehre wird dabei zweitrangig.<sup>132</sup> Ein funktionalistischer Ansatz zur Figur von Antea ermöglicht es zu erklären, welche Rolle sie zum Ende des 16. Jahrhunderts und zu Beginn des 17. Jahrhunderts als *lebende Heilige* spielte. Dieser Ansatz erlaubt jedoch nicht, die Besonderheiten von Antea vollständig zu verstehen, also ihre Einzigartigkeit zu erfassen, die sie von allen anderen Individuen unterschied. Es ist, als würde man sie wie ein *mezaràt*, eine Fledermaus, betrachten und nicht als ein menschliches Wesen.

Mein Interesse an Antea ist vor allem darauf zurückzuführen, dass unsere Schicksale sich gekreuzt haben. Natürlich interessieren uns nicht alle lebenden Heiligen auf die gleiche Weise und in gleichem Masse. Es sind unsere Gefühle, die aus einem Objekt ein besonderes Objekt machen, nicht das Objekt selbst. Schliesslich trauern wir nicht um alle Toten dieser Welt, sondern um diejenigen, die in unserem Leben eine wichtige Rolle gespielt haben.<sup>133</sup> Ich könnte nun argumentieren, dass die emotionale Nähe zu Antea das Verstehen dieser Figur eher behindert als fördert. Ich bin jedoch der Meinung, dass gerade die emotionale Beteiligung ein Instrument des Verstehens ist, eine Möglichkeit, „die Welt zu lesen“. Denn Emotionen sind eine Wissensquelle, die nicht weniger wichtig ist als kognitive Quellen.

Bei der Vorstellung von Anteas Alltag hatte ich den Eindruck, dass Rituale eine wichtige Rolle spielten.<sup>134</sup> Ich fragte mich, inwieweit etwa Anteas moralische Werte aus liturgischem Gesang, Gebeten, mütterlicher Erziehung, dem Sakrament der Beichte und den in der Kirche gehörten Predigten genährt wurden. Ich habe Noveledo als den Kontext betrachtet, in dem Antea Riten in all ihrer Einfachheit und Reinheit ausüben konnte. Möglicherweise konnte sie in der Freiheit, die sie genoss,

grossen Nutzen aus diesen ziehen, während sie in den Höfen des Adels den Verhaltensregeln unterworfen gewesen wäre, die vom Hofetikett auferlegt wurden.

Ich habe angenommen, dass die Natur für Antea von zentraler Bedeutung war, vielleicht weil ich selbst die aussergewöhnliche und explosive Vielfalt der örtlichen Flora erlebt haben, bevor das Grün der Bebauung der 1970er Jahre Platz machen musste. In Anteas Kindheit und Jugend war Gott in erster Linie Natur, in Spinozas Sinne war er als „unbegrenzt, ewig und unendlich“<sup>135</sup> die Substanz, die Antea täglich spüren konnte, wenn sie sich um die Tiere kümmerte und auf den Feldern oder Wiesen *Heu machte*. Die Natur war der Natur ähnlich, in der Christus die Themen seiner Gleichnisse einbettete,<sup>136</sup> welche Antea sicherlich oft von ihrer Mutter oder in den Messen in Madonna di Ponte gehört haben muss. Die Religiosität der jungen Antea war wahrscheinlich noch mit einer natürlichen Religion verbunden, die sich stark von der in ihrer späteren Lebensphase unterschied, welche bereichert war durch Erfahrungen aus häufigen Reisen, dem Meinungs austausch mit den Menschen, die sie traf, und Gesprächen mit ihrem spirituellen Vater.

Ihr Verhältnis zur Religion sollte daher in seiner Prozesshaftigkeit betrachtet werden. Es wäre eine hagiographische Verzerrung, dieses Verhältnis als eine unveränderliche Konstante anzusehen, die Antea von ihrer Kindheit bis zu ihrem Tod begleitet hat.<sup>137</sup>

In diesem Punkt schliesse ich mich den Überlegungen von Georg Simmel<sup>138</sup> an, der die Religion als einen Weg beschreibt, der in der Konfrontation des menschlichen Subjekts mit drei Elementen – der *Natur*, dem *Schicksalsgefühl* und der *menschlichen Welt* – Substanz und *Gestalt* annimmt. Ich habe darauf bestanden, dass Anteas Erfahrung in Noveledo hauptsächlich mit dem ersten dieser Elemente verbunden war und dass die mystische Ekstase dabei eine zentrale Rolle spielte. In den späteren Phasen überwogen wahrscheinlich die soteriologischen und sozialen Aspekte.

Es ist wahrscheinlich, dass Antea in Noveledo ihre ersten Erfahrungen der *Selbsttranszendenz*<sup>139</sup> gemacht hat, diese Erfahrungen, die jeder erlebt, wenn er sich über die Grenzen seines eigenen Selbst hinaus bewegt. Es ist die Erfahrung, die wir machen, wenn wir von etwas, das ausserhalb von uns liegt, so fasziniert sind, dass wir uns von unserem Selbst entfernen, um uns einem *anderen* in absoluter und exklusiver Weise zu öffnen. Es ist das Gefühl, das wir zum Beispiel auf einer

Wanderung erleben, wenn wir am Ende eines anstrengenden Aufstiegs endlich den Gipfel erreichen und uns umdrehend, um die zurückgelegte Strecke zu betrachten, eine atemberaubende Landschaft bewundern, die grenzenlos zu sein scheint.

Anteas Erfahrung der Selbsttranszendenz wird sich jedoch nicht auf ihre Beziehung zur Natur beschränkt haben, die sich im Laufe ihres Lebens zwangsläufig verringert hat. Im Gegenteil, diese Erfahrung wird sich auf andere Bereiche ausgedehnt und sich auf unterschiedliche Weise artikuliert haben. Sie wird sich zum Beispiel in Momenten absoluter Grosszügigkeit gezeigt haben, als sie Bedürftigen half, indem sie auf alles verzichtete, oder als sie für die Seelen der Verstorbenen betete oder auch als sie sich in den Dienst der damaligen Eliten stellte. Selbsttranszendenz bedeutete in diesen Fällen bedingungslose Hilfe, die Überwindung der Grenzen des eigenen Ichs, die in die Liebe zum anderen übergeht.

Das gesagt, ist es uns durchaus bewusst, dass es recht anmassend wäre zu versuchen, die religiöse Erfahrung von Antea, die die intimste, elementarste und rohste Erfahrung ist, die ein Mensch machen kann, in einer Formel einzufangen.<sup>140</sup>

Ich habe mir Antea als eine Selige für die Bedrängten, für die Leidenden vorgestellt, die sich besonders um die kümmerte, die am Rande der Gesellschaft lebten: Die Underdogs, wie die Menschen in Noveledo, die an das harte Leben der Feldarbeit gewöhnt waren.

Aber vielleicht ist das schon eine Schmälerung von Anteas religiösem Impetus, der so radikal war, dass er weder Raum für Bedauern noch für Vorlieben liess, die dem Selbst eine Bedeutung verleihen würden, die ihm nicht zukam. Die Radikalität der Entsagung, die sich in der Wahl des Mystischen ausdrückt, ist von unwiderruflicher Absolutheit, und wie Hans-Urs von Balthasar in wunderbaren Worten beschreibt, nicht Mittel zum Zweck, sondern vielmehr der Ausdruck, oder noch vielmehr die Vollkommenheit der christlichen Liebe.<sup>141</sup>

## **12. Antea vergessen? Das Dilemma der Säkularisierung**

Das Nachdenken über Antea hat mich dazu gebracht, die Funktion der Religion als soziales Bindemittel zu betrachten. Ich habe aufgezeigt, wie die Statuten von Brissago wichtige Informationen über die Gesellschaft zu Zeiten von Antea und die darin eingenommene Rolle der Religion geben. Antea lebte in einer Zeit, in der, wie der Historiker Virgilio Gilardoni<sup>142</sup> feststellt, die ländliche Bevölkerung zunehmend

unter Druck geriet, da die aufstrebende Handwerkerklasse nach immer mehr Raum suchte. Dies führte oft zu gewaltsamen Reaktionen von Familien und lokalen Gutsherren und die Religion war aufgerufen, Stellung zu beziehen und den Konflikt zu mildern – eine Aufgabe, die in der Tat sowohl von Pfarrern<sup>143</sup> als auch von *lebenden Heiligen* angenommen wurde.

Ein Prozess, der den von uns betrachteten Zeitraum diskontinuierlich begleitete, ist die *Säkularisierung*, verstanden als *Bedeutungsverlust der Religion*. Antea Epoche war noch mit einer präsäkularen Gesellschaft verbunden, in der die Religion das Leben der Menschen durchdrang. Im Kontext einer Auseinandersetzung mit den Unterschieden zwischen der Gesellschaft, in der Antea lebte, und den heutigen Gesellschaften, ist die Frage der Säkularisierung wichtig.

In den Statuten von Brissago finden sich einige rechtliche und politische Aspekte, die darauf hindeuten scheinen, dass sich die Dimension des „Politischen“ von der des „Religiösen“ emanzipierte, und die den allmählichen Übergang von der einen zur anderen Dimension aufzeigen. Der Prozess der Säkularisierung ist in Wirklichkeit ein komplexer und vielfältiger Prozess, der nicht auf eine einfache Subtraktion des „Religiösen“ vom „Politischen“ reduziert werden kann.<sup>144</sup> Gerade um diese Vereinfachung zu vermeiden, hat man es vorgezogen, die heutigen Gesellschaften als *postsäkularisierte* Gesellschaften zu definieren.<sup>145</sup> Anders als in *säkularisierten* Gesellschaften muss in diesen Gesellschaften die religiöse Dimension als wesentlich für ihr Funktionieren betrachtet werden. Die Freud'sche Zukunft einer Illusion<sup>146</sup> wurde durch die Illusion einer Zukunft ohne Religion ersetzt.

Es wäre interessant zu analysieren, wie in säkularisierten (oder postsäkularisierten) Gesellschaften religiöse Riten in Rituale umgewandelt wurden, bei denen das religiöse Element verändert oder sogar ersetzt wurde. Man denke an religiöse Pilgerreisen, die in den 1970er Jahren noch weit verbreitet waren und durch Busreisen von Rentnergruppen ersetzt wurden, die bei der schnellen Besichtigung eines Heiligtums mit endlosen Werbepäsentationen von Töpfen und Tafelgeschirr aus Edelstahl konfrontiert werden.

Die Frage der allmählichen Veränderung der Ritualität sollte nicht nur als eine *Säkularisierung* der Riten im Sinne einer Aufhebung ihrer religiösen Bedeutung interpretiert werden. Sie sollte auch im Sinne einer allmählichen Abkehr von der

„rituellen“ Dimension zugunsten einer *Internalisierung* der „religiösen“ Dimension betrachtet werden.<sup>147</sup> Es handelt sich um eine Tendenz, die sich mit der protestantischen Reformation verstärken wird, durch die Verbreitung des Buss sakraments aber bereits einen wichtigen Impuls bekommen hat.<sup>148</sup> Infolgedessen entwickelte sich im Spätmittelalter eine *antagonistische* Beziehung zwischen der Religion, die als *persönliche* und *intime* Angelegenheit verstanden wurde, und jenen religiösen Formen, die weiterhin die *kollektiven Rituale* als Kern der religiösen Dimension betrachteten. Wie die Position von Antea in diesem Prozess der fortschreitenden Verinnerlichung der religiösen Dimension einzuordnen ist, lässt sich schwer sagen. Die ausgeprägte Kompetenz, die sie im Bereich der Seelsorge an den Tag legte, könnte jedoch auf einen Übergang zu einer Phase hinweisen, in der die Religion eher einer *inneren Form* als einem rituellen Ausdruck entsprach.

Auch aus diesem Grund passt das Bild einer politischen Antea nicht wirklich zu Noveledos Mystikerin, zumindest, wenn damit suggeriert werden soll, dass Antea im Sinne von Machiavelli eine „Beraterin des Fürsten“ war. Die Rolle der *lebenden Heiligen* als Seelenhüterinnen der Mächtigen sollte jedoch in all ihren Ausdrucksformen analysiert werden.

Wenn überhaupt, war Antea *politisch* in dem Sinne, den Hannah Arendt dem Begriff zuschrieb: Arendt war der Ansicht, dass die wichtigste Aufgabe der Politik die Sorge um das Gemeinwohl und die ständige Bemühung um den Einbezug des Anderen in Entscheidungsprozesse ist.<sup>149</sup>

Vielleicht war es die Nähe von Antea zu den Leidtragenden, die Kommentatoren dazu veranlasste, die unangemessene Verwendung der Bezeichnung „Heilige“, die von Seiten des „Volks“ verwendet wurde, zu missbilligen – eine Bezeichnung, mit der ich sie weiterhin beschreiben werde. Wie ich bereits gesagt habe, war und ist Antea Gianetti für viele die Selige Antea von Noveledo, auch wenn kein Heiligsprechungsprozess stattgefunden hat.<sup>150</sup> Zumal die Heiligsprechungsprozesse auch das Ergebnis von Überlegungen waren, die wenig mit der tatsächlichen Beurteilung der Heiligkeit der betreffenden Person zu tun hatten.

Die Heiligsprechungen im 13. und 14. Jahrhundert bevorzugten vor allem Persönlichkeiten aus hohen Gesellschaftsschichten und die Kirche war sehr darauf bedacht, ihre „besten Karten“ zu spielen, um vor den elitären Forderungen der kurz

bevorstehenden Renaissance gewappnet zu sein. In diesem Zusammenhang wurde Armut in dem Verzeichnis der Tugenden, die für die Förderung der kanonischen Heiligkeit nützlich sind, deutlich an den Rand gestellt.<sup>151</sup>

Welchen Sinn hat es, sich im dritten Jahrtausend mit Antea zu befassen? Kann Antea in postsäkularen Gesellschaften überhaupt ein Vorbild sein? Können wir in der Figur von Antea positive Eigenschaften erkennen, die sie zu einem möglichen Berührungspunkt auch für Nichtgläubige machen? Was lehrt uns Antea über unser spirituelles Leben?

Die ethischen Aspekte, die in der Figur der Antea zum Vorschein kommen, sind vielfältig, angefangen bei den offensichtlichsten: Die tröstende Tätigkeit für die Leidenden und ihre Fähigkeit, Menschen zu pflegen und sie zu versorgen. Diese Fähigkeiten waren die Frucht des Glaubens, aber auch des ertragenen Leids; denn nur, wer Leid erfahren hat, kann trösten und es lindern. In dieser Hinsicht kann die Aufspaltung von Antea in das, was ich ihre *beiden Seelen* genannt habe, nur eine analytische oder, wenn man so will, hagiographische Fiktion sein. Die mystisch-meditative Seele und die unternehmerische Seele ergänzen einander und bilden eine Einheit in der Figur der Mystikerin von Noveledo.

Beim Verfassen dieses Textes habe ich mich manchmal auch gefragt, ob ich die Geschichte von Antea erzählte oder meine eigene. In der Tat ist es ein wenig von beidem und so ist der Text, den Sie gerade lesen, wahrscheinlich auch ein hagiographischer Text, denn er soll Ihnen die Figur von Antea näherbringen, wie wir sie uns vorstellen und wie wir uns wünschen, dass sie wahrhaftig gewesen wäre.

Obwohl es jedem freisteht zu erinnern und zu vergessen, wen und was er will, glaube ich, dass Antea nicht vergessen werden sollte. Sie ist ein Teil der Geschichte unseres Dorfes, dem jeder die Bedeutung zuschreiben kann, die er will, entsprechend seiner Überzeugung und Geschichte. Die Bedeutung von Antea wird auch davon abhängen, welchen Platz jeder von uns ihr in seiner Erinnerung einräumt. Für mich ist Antea die Selige, von der die alten Leute in Noveledo sprachen, die sonntags zur Messe gingen und sich vor dem Stall, in dem Antea meditierte, bekreuzigten. Für andere wird Antea ein interessanter Fall sein, der mit den Parametern der Psychologie zu erklären ist. Für wieder andere wird sie eine

historisch zu erforschende Figur sein. Und für noch andere wird sie ein möglicher Gegenstand literarischer Erfindungen sein.<sup>152</sup>

Mir sind keine Phänomene echter Verehrung für Antea bekannt<sup>153</sup> und wer weiss, ob die Orte von Antea jemals zu Destinationen der Andacht werden: Oft haben besondere Orte, die mit dem Leben von Heiligen in Verbindung gebracht werden, die menschliche Vorstellungskraft stark beflügelt.<sup>154</sup>

Heute ist die Verwendung des Namens eines Heiligen nicht mehr weit verbreitet, dies war jedoch bis vor einigen Jahrzehnten ein Brauch, der mit Praktiken der Heiligenverehrung eng verbunden war.<sup>155</sup>

Wer weiss, ob jemand in Brissago auf die Idee kommt, seine Tochter Antea zu nennen? Antea ist kein üblicher Name. In den letzten zwanzig Jahren wurden in Italien pro Jahr durchschnittlich weniger als 20 neugeborene Mädchen Antea genannt.<sup>156</sup>

Wie sollen wir uns Antea Gianetti zum Abschluss konkret vorstellen? Ich kann sie mir nur als streng religiös vorstellen und zugleich als gütig in zwischenmenschlichen Beziehungen. Rebellisch und entschlossen. Resolut, aber sanft und einfühlsam. Eine Frau, bei der die mangelnde Alphabetisierung sicherlich nicht mit einem emotionalen Analphabetismus gleichzusetzen war.

Aber wie sah Antea aus? Ich habe sie mir ähnlich zu den älteren Frauen aus meiner Kindheit in Noveledo vorgestellt. Häufig barfuss trugen sie weite Schürzen in gedeckten Farben, die ein schweres Kleid bedeckten, das vielleicht noch aus Hanf gefertigt war. Das Kopftuch umrahmte ihre von der Sonne gegerbten, faltigen Gesichter. Inwiefern können uns aber diese Bilder, die uns zur Verfügung stehen, helfen, Antea besser zu verstehen?

Der vorliegende Stich *la meravigliosa serva di Dio Madonna Antea*<sup>2</sup> scheint mir der bedeutendste zu sein: Er zeigt sie mit einem aufmerksamen, strengen, aber zuversichtlichen Blick, der nach oben gerichtet ist, also *in Erwartung*. Hier sind wir vielleicht am Ende jenes Weges angelangt, der mit den ersten Erfahrungen der Selbsttranszendenz der jungen Antea begonnen hat. Das Transzendente wird hier nicht nur für einen Augenblick erlebt, wie es im magischen Moment der mystischen Ekstase geschieht, und tatsächlich unterscheidet sich der Blick von Antea sehr von

---

<sup>2</sup> In deutscher Übersetzung: „die wunderbare Denerin Gottes Madonna Antea“.



dem der Darstellungen mystischer Ekstasen.

Hier ist der Blick aufmerksam auf das Absolute gerichtet und drückt weder Angst noch Ekstase aus, sondern scheint den Moment zu repräsentieren, den Max Scheler als den prägenden Moment beschreiben würde: In diesem Moment bietet sich das grundlegende Sein dem Menschen *in demselben Akt* dar, in dem der Mensch sich selbst als in diesem begründet begreift.<sup>157</sup> Es ist der Moment, in dem sich zwischen dem Selbst und dem Anderen die schönste Beziehung verwirklicht, die sich im Zustand der *Gnade* ausdrückt.

Die Geschichte von Antea könnte eine Gelegenheit sein, sich mit der Geschichte der Religiosität in Brissago zu befassen. Der Zweck unserer *Website* ist es, auch diese Geschichte gemeinsam mit denen zu schreiben, die es sich wünschen.

Antea hat uns bereits den Weg gewiesen: Obwohl sie auf das klösterliche Leben verzichten musste, entschied sie sich als Erwachsene für eine missionarische Tätigkeit, wie es viele lebende Heilige taten, weil sie glaubte, dass die missionarische Rolle der der klösterlichen Zurückgezogenheit vorzuziehen sei. Wie die lebenden Heiligen hat Antea somit eine echte Revolution der religiösen und volkstümlichen Bräuche mitbewirkt. Sie begünstigte die Entwicklung verschiedener Werke der Barmherzigkeit und der Unterstützung, die Vorläufer sozialer Dienste wie etwa Krankenhäusern wurden. Diese wurden durch das karitative Engagement jener Gläubigen getragen, die auf eine Belohnung im Jenseits hofften.<sup>158</sup>

Aber lassen Sie uns nicht vergessen, dass nach Antea und auch vor ihr viele Menschen ihren Beitrag zur Kirche und zur Gemeinschaft in Brissago geleistet haben. Hier sind einige, die mir spontan einfallen, aber die Liste muss sicherlich noch erweitert werden: Frau Angela Bianchini mit der Bewegung der „crociatine“<sup>3</sup>, Don Giuseppe Pisoni, der nach vielen Jahren in Brissago im Alter von über siebzig Jahren beschloss, nach Südamerika zu gehen, um sich um Kinder in den Favelas zu kümmern, oder die Nonnen der „Casa San Giorgio“ der Kongregation der „Piccole Figlie di San Giuseppe“, die jahrzehntelang für unsere Ältesten gesorgt haben.

---

<sup>3</sup> Dies bezieht sich auf eine Gruppe von Mädchen, die sich am Sonntagnachmittag zum Beten und zur Leitung der Sonntagsschule trafen. Sie waren an einer Schärpe zu erkennen, die bei den sonntäglichen Prozessionen getragen wurde.

Sie und so viele andere, deren Namen wir nicht einmal kennen, haben den von Antea begonnenen Weg weitergehen können. Es sind Mystikerinnen und Mystiker, die nicht einmal wussten, dass sie es waren. Es sind jene Menschen, die der Theologe José M. Castillo im letzten Kapitel eines seiner bahnbrechenden Bücher beschreibt,<sup>159</sup> und mit seinen Worten (hier in eigener Übersetzung) will auch ich meinen Beitrag beenden:

Das Evangelium ohne Streichungen und Kürzungen kann nur von Mystikern verstanden und gelebt werden, sofern diese Mystiker *schlichter Natur* sind. Ich spreche von den Mystikern, die als gewöhnliche Menschen durchgehen und deshalb keine Aufmerksamkeit auf sich ziehen. Sie sind *gute Menschen*, auch in den schwierigsten Lebensumständen, in der Not eines Einkommens, das nicht bis zum Monatsende reicht, in der Unsicherheit eines prekären Arbeitsplatzes, in der Einsamkeit der aus einem anderen Kulturkreis Kommenden, in der Belastung eines Zusammenlebens, in dem dich niemand versteht, in der Krankheit ohne Hoffnung auf Heilung, in einem ohne Bitterkeit und Bedauern gelebten Lebensabend, in der Anonymität derer, die nicht als wichtige Menschen gelten und nichts tun, um dies zu ändern... Wenn eine Person, trotz all dessen und was auch immer man sich noch vorstellen kann, nicht müde wird, einfach ein guter Mensch zu sein, dann ist diese Person eine Mystikerin.<sup>160</sup>

© 2023 by Marco Molteni

---

Die hier notierten Endnoten verweisen auf die Bibliographie der Website, siehe [www.beataantea.ch](http://www.beataantea.ch).

<sup>1</sup> *Breve narrazione di alcune azioni di Antea Gianetti da Bressago raccolte dal Padre Gerolamo Villani sacerdote della Compagnia di Gesù scritti in Como l'anno 1617 ad uso delle Madri cappuccine di Torino Borgo Po*, zit. in Bolognini (2011), S. 157.

<sup>2</sup> Boesch Gajano (2020), S. 94.

<sup>3</sup> Zur Bedeutung der *Legenda Aurea* als Referenztext für die gesamte hagiographische Tradition nach dem 13. Jahrhundert, siehe Benvenuti (2005), S. 205.

<sup>4</sup> da Varazze (2007). Siehe auch Rochini, Chiapparini (2022), S. 45.

<sup>5</sup> Ebd., S. 43 ff.

<sup>6</sup> Bis zum 14. Jahrhundert wurden die Begriffe *Heilige* und *Selige* als Synonyme verstanden, siehe Benvenuti (2005), S. 200-201. Da wir Antea heuristisch in die Kategorie der *lebenden Heiligen* einordnen, verwenden wir beide Begriffe, wie es im 14. Jahrhundert immer noch üblich war, eben als austauschbar. Wenn wir den Begriff *Heilige* verwenden, möchten wir jedoch die Nähe von Antea zu den *lebenden Heiligen* betonen, während *Selige* für uns eine eher biografische Bedeutung hat.

<sup>7</sup> Delooz (1976).

<sup>8</sup> von den Steinen (1968).

<sup>9</sup> Goullet (2005), S. 251. Der Hinweis bezieht sich auf Genette (1982), S.559.

<sup>10</sup> Boesch Gajano (2020), S. 235.

<sup>11</sup> Ebd., S. 236.

<sup>12</sup> Ebd.

<sup>13</sup> Rochini, Chiapparini (2022), S. 52.

<sup>14</sup> Zarri in Benvenuti (2005), S. 245-247. Siehe auch Rochini, Chiapparini (2022), S. 448-450, und van Kessel (2002).

<sup>15</sup> Zarri (1985). Siehe auch Cantimori (1967).

<sup>16</sup> Siehe das Kapitel *Le sante vive* in Zarri (1990), S. 87-164.

<sup>17</sup> Zur Mutter-Tochter-Beziehung, siehe Duby-Perrot (1991), S.54.

<sup>18</sup> Frigerio, Pisoni (1984), S.79.

<sup>19</sup> Ebd., Kap. 70.

<sup>20</sup> van Kessel, in: Duby Perrot (1991), S. 203.

<sup>21</sup> Ariès (1960).

- 
- <sup>22</sup> Frigerio, Pisoni (1984), Kap. 185, S. 177.
- <sup>23</sup> Frenken (2002), S. 17.
- <sup>24</sup> Es gibt Aufzeichnungen über in Florenz lebende Tessiner, die allerdings zur Elite gehörten, die sich in einer Mischung aus Volkssprache, Toskanisch und verschiedenen diplomatischen Sprachvarianten ausdrückten. Siehe Silvia Morgana, *La lingua*, in: Ostinelli, Chiesi (1985), S. 451-462. Siehe S. 461.
- <sup>25</sup> Andernfalls wäre es beispielsweise seltsam, dass Antea am Hof von Mantua darum bemüht war, einige Exemplare der Biografie einer Zeitgenossin, der Seligen Giovanna della Croce, zu verschenken. Davon berichtet Bolognini (2011), S. 169. Ausserdem erklärt Benvenuti ausführlich die Verwendung der Volkssprache im 13. und 14. Jahrhundert, die aufgrund der Verwendung von heiligen Texten in Volkssprache einen regelrechten Aufschwung erlebte, siehe Benvenuti (2005), S. 208-211. In diesem Zusammenhang stellt Benvenuti auch eine alphabetisierende Wirkung auf die Laien (ebd., Seite 209).
- <sup>26</sup> Rusconi (2002), S. 81.
- <sup>27</sup> Delcorno (1987), S. 47.
- <sup>28</sup> Frigerio, Pisoni (1984), S. 78. Sehr lesenswert ist hier die ausgezeichnete Einführung, insbesondere im Hinblick auf die religiösen Aspekte, S.78-80.
- <sup>29</sup> Frigerio, Pisoni (1984), S. 78. Bezüglich der Funktion des Gesangs in der Liturgie sollten auch die Sanktorale in Betracht gezogen werden, siehe Ronchini, Chiapparini (2022), S. 72.
- <sup>30</sup> Serres (2019), S.104.
- <sup>31</sup> Gilardoni (1979), S. 389.
- <sup>32</sup> P. Ariès, G. Duby (1985), S. 344 ff.
- <sup>33</sup> Gilardoni (1979), S. 393.
- <sup>34</sup> Zum *Geschwätz* siehe Frigerio, Pisoni (1984), S. 164. In Sesto wurde Antea wegen ihrer grenzenlosen Grosszügigkeit zum Gegenstand des Geschwätzes.
- <sup>35</sup> Zum Verhältnis zwischen Heiligenverehrung und Ikonographie siehe Chiesi (2003), S. 32-33.
- <sup>36</sup> Le Goff (1982), S. 5. Mit diesem Aspekt beschäftigen sich viele. Man siehe etwa Frigerio, Pisoni (1984), S. 152 ff. und auch Dubois in Ostinelli (2015), Fussnote 1 auf S. 292.
- <sup>37</sup> Louis Beirnaert, *Le symbolisme ascensionnel dans la liturgie et la mystique chrétienne*, in: Beirnaert (1964), S. 391-416, hier S. 393.
- <sup>38</sup> Genesis, 28,10-22.
- <sup>39</sup> Siehe *Confessiones*, 13,9 und *Enarrationes in psalmos*, zit. in Beirnaert (1964), S. 407.
- <sup>40</sup> *Eccl.*18-26. Wir folgen hier Beirnaert (1964), S. 409-410. Zur religiösen Vertikalität siehe auch H. Rosa (2016), S. 435-452.
- <sup>41</sup> Paolo Ostinelli, *Chiese, istituzioni ecclesiastiche e vita religiosa*, S. 387-422, hier S. 418 in: Ostinelli, Chiesi (2015).
- <sup>42</sup> Gilardoni (1979).
- <sup>43</sup> Wo sie in Incella mindestens eine Kapelle aus dem 15. Jahrhundert finden konnte und weiter oben das Oratorium von Porbetto, das zu ihrer Zeit kleiner war als heute. Es sollte jedoch eine systematische Studie durchgeführt werden, um die Situation der religiösen Gebäude und Denkmäler während der Zeit, in der Antea in Brissago war, zu rekonstruieren und zu versuchen, eine Art „Landkarte des Heiligen“ im Brissago der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts zu zeichnen.
- <sup>44</sup> Spaemann (2010b), S. 35.
- <sup>45</sup> Boesch Gajano (2020).
- <sup>46</sup> Der Kirchturm als starkes Erkennungsmerkmal der Dörfer erscheint erst in der Romantik. Vgl. Ostinelli, Chiesi (2015), S. 396: „Im Zeitalter der Romanik wurden zahlreiche Sakralbauten errichtet, erweitert oder nach den neuen architektonischen Regeln umgestaltet. Die Kirchen des 11. und 12. Jahrhunderts waren grösser, sie hoben sich durch die Präzision ihres Mauerwerks und ihrer Ausschmückung deutlich von den anderen Gebäuden in den Siedlungen ab. Die Kirchtürme wurden zu den auffälligsten Punkten in der antropomorphen Landschaft: Sie ‚sakralisierten‘ nicht nur das Gebiet, sondern waren auch eines der stärksten Mittel zur Identifizierung des Einzelnen als Mitglied der Dorfgemeinschaft“ (Zitat in eigener Übersetzung). Wir wissen nicht, ob die Sonnenuhren, von denen wir eine in Noveledo direkt am Eingang des Dorfes finden, im täglichen Leben von Antea präsent waren. Siehe: Gaggioni (2017).
- <sup>47</sup> Le Goff (1987), S. 32-34, der diese Veränderung in der Wahrnehmung der Zeit auf das 14. Jahrhundert datiert.
- <sup>48</sup> Ebd., S. 35. Obwohl Le Goff die Thematik des „Zeitverlusts“ bereits in die Mitte des 14. Jahrhunderts datiert, glaube ich nicht, dass dies Teil des zeitlichen Horizonts von Antea ist.
- <sup>49</sup> Heidegger (1976), S. 4-5.
- <sup>50</sup> Le Goff (1987), S. 20-21.

---

<sup>51</sup> Benvenuti Papi (1988), siehe S. 206-207.

<sup>52</sup> Erwartungsgemäss verortet Weil die Diskussion über die Verwurzelung und den Übergang vom Land in die Stadt in einem historischen Zeitraum, der sich von dem unterscheidet, den wir gerade behandeln.

<sup>53</sup> Oberg (1960).

<sup>54</sup> Benvenuti Papi (1988), S. 205.

<sup>55</sup> Zarri (1990), S. 38.

<sup>56</sup> Zarri (1990), S.102-103.

<sup>57</sup> Zarri (1990), S.14.

<sup>58</sup> Die Totenverehrung geht zurück auf Odilon von Cluny (994-1048). Le Goff (1982) datiert die Entstehung des Fegefeuers auf das 12. und 13. Jahrhundert. Zu diesem Thema siehe auch den Katechismus der Katholischen Kirche, III, 1030-1031.

<sup>59</sup> Siehe Zarri (2005).

<sup>60</sup> Es wäre sinnvoll, eine genaue Kartierung der religiösen Ideologien zur Zeit von Antea zu erstellen, um zumindest ungefähr abschätzen zu können, was ihr Denken gewesen sein könnte. Es gibt zahlreiche Veröffentlichungen, die miteingeschlossen werden müssten, wie beispielsweise Benvenuti (2005), Vaucher (2014) und Chiffolleau (1981).

<sup>61</sup> Duby, Perrot (1991), S.199.

<sup>62</sup> Zarri (1990), S. 54.

<sup>63</sup> Cantimori (1967), S.10.

<sup>64</sup> Ebd. Cantimori (1967) hat eine ähnliche Herangehensweise wie Ginzburg (2019).

<sup>65</sup> Petrocchi (1996), S. 81.

<sup>66</sup> Über das Vorhandensein dieser Gefühle auch bei den sogenannten Häretikern, siehe D. Cantimori (2009).

<sup>67</sup> Daher verzichte ich darauf, eine Liste der Werke zu erstellen, die den Mystizismus von Antea möglicherweise indirekt oder direkt beeinflusst haben könnten, möchte aber zumindest die anonyme Abhandlung *Del Beneficio di Cristo* erwähnen, die als ein „typisches Schreiben der italienischen Bewegung zur lehrmässigen und kirchlichen, religiösen und moralischen Erneuerung im 16. Jahrhundert“ gilt. Ich vermeide es, auf die Frage einzugehen, ob Antea der *devotio moderna* nahestand, welche dem vom theologischen Überbau freien Pragmatismus Anteas näherkam als der Mystizismus. Ich stelle mir Anteas Frömmigkeit als praktisch und direkt vor, verbunden mit täglichen Ritualen und Gesten. Eine individuelle, von mystischen und asketischen Elementen geprägte Frömmigkeit, die sich wahrscheinlich an *De Imitatione Christi* und sicherlich an der Heiligen Schrift orientiert. Diese Frömmigkeit zeichnet sich durch „geistiges Gebet“ aus, ebenso wie durch das Streben nach absoluter Ruhe, nach „höchstem Frieden“, einer glühenden und wunderbaren Liebe, die fernab vom harten Alltag war, in dem Gewaltanwendung keine Seltenheit war. Es gibt zahlreiche Autoren, die die Rolle der *devotio moderna* im italienischen 15. Jahrhundert unterstreichen, etwa Petrocchi (1996).

<sup>68</sup> Byatt (1999).

<sup>69</sup> Leppin (2021). Ich beziehe mich insbesondere auf den ersten Teil von Kapitel 10, das der „Devotio moderna: Die Popularisierung mystischer Ideen“ gewidmet ist, S. 279-290.

<sup>70</sup> Zur Rolle der Bilder siehe J-C. Schmitt (2002). Bezüglich der Situation im Tessin siehe Chiesi (2003), S. 32.

<sup>71</sup> In einem der beiden Bilder, die wir von Antea kennen, in dem bunten, bemüht sich der Maler mit zweifelhaftem Erfolg, sie in einem ekstatischen Zustand darzustellen.

<sup>72</sup> Über die Beziehung der Mystikerinnen zur Schriftsprache siehe Giovanni Pozzi, *L'alfabeto delle sante*, in: Pozzi, Leonardi (1988), S. 21-42, insbesondere S. 23.

<sup>73</sup> Auch wenn sie für Antea in Noveledo gültig sein kann, entspricht die Interpretation der Mystik als Abkehr von der sozialen Welt, wie sie mit der in der Stille meditierenden Heiligen dargestellt wird, ab dem 13. Jahrhundert sicherlich nicht mehr dem allgemeinen Trend in Europa und jener neuen Spiritualität, die sich von den Zwängen des Ehe- und Familienlebens emanzipieren will. Zum Thema der Ehe und mystischen Ekstase sind die Werke von Teresa D'Avila eine bekannte Referenz. Zu D'Avila siehe den Eintrag „Teresa von Avila“ auf [encyclopediadelledonne.it](http://encyclopediadelledonne.it).

<sup>74</sup> Chiesi (2003), S. 25.

<sup>75</sup> James (2022), S. 333.

<sup>76</sup> Niklaus Schatzmann, *Mentalità religiosa e processi di stregoneria*, in Ostinelli, Chiesi (2015), S. 423-438.

<sup>77</sup> Ebd.

- <sup>78</sup> Benvenuti (2005), S. 205 spricht von einem „Prozess der Homologisierung der Sprache, mit der (...) Heiligkeit und Hexerei beschrieben werden“. Zum Phänomen der Hexen und der lebenden Heiligen siehe aber Zarri (1990), Kapitel III, S. 114 ff.
- <sup>79</sup> Marcello Craveri, *Sante e streghe. Biografie e documenti dal XIV al XVII secolo*, Feltrinelli, Milano 1980.
- <sup>80</sup> Ebd.
- <sup>81</sup> Giuseppe Martinola, *Processi ticinesi di stregoneria*, S.A. Tipografia editrice Lugano, 1943, S. 7.
- <sup>82</sup> Frigerio, Pisoni (1984), S. 79 ff.
- <sup>83</sup> Ein auch von Pisoni erwähnter Umstand, siehe ebd.
- <sup>84</sup> Schatzmann in Ostinelli, Chiesi (2015), S. 436.
- <sup>85</sup> R.I. Moore, *The first European Revolution*, Wiley-Blackwell, 2000. Zur Beziehung zwischen Mystik und falscher Heiligkeit siehe Vismara (2003), insbesondere das Kapitel „misticismo e falsa santità“, S. 96-97.
- <sup>86</sup> Vismara (2003), S. 97.
- <sup>87</sup> Boesch Gajano (2020), S. 290. Zu dieser Thematik siehe auch Chiara Frugoni, *La femme imaginée*, in Duby, Perrot, II. *Histoire des femmes en Occident, Le Moyen Âge*, Perrin 2002, S. 441-520.
- <sup>88</sup> Salvestrini (2007), S. 494.
- <sup>89</sup> Frigerio, Pisoni (1984), S. 81. Der Verweis bezieht sich auf Kap. 124.
- <sup>90</sup> M. A. Visceglia, S. 494-495 in Salvestrini (2007).
- <sup>91</sup> In Bologninis Aufsatz über Antea ist eine Passage aus dem Manuskript zu finden, siehe Bolognini (2011), S. 167.
- <sup>92</sup> J.-C. Schmitt (1994), S. 58-59.
- <sup>93</sup> J.-C. Schmitt (1979), S.18-19.
- <sup>94</sup> Der Begriff ist von Eusebio di Cesarea, zitiert von Boesch Gajano (2020), in: *Esemplarità e santità*, S. 267-307, vgl. S. 275.
- <sup>95</sup> Vgl. Jacobson Schutte (2001).
- <sup>96</sup> Le Goff (1982), S. 5.
- <sup>97</sup> Le Goff (1982) zitiert Ariès auf S. 410.
- <sup>98</sup> Ebd., S. 370.
- <sup>99</sup> Die Zahl ikonographischer Darstellungen der Seelen im Fegefeuer ist endlos. Siehe etwa Vaurillon-Cervoni, *L'iconographie du purgatorie*, zit. in Le Goff (1982), S. 405. Interessant ist die Darstellung der Madonna in Sigirno, die Seelen mit ihrer Milch ernährt, siehe Ottavio Besomi. *Die Madonna von Sigirino. Eine Milchmadonna und die Seelen im Fegefeuer*, *Pagine d'Arte* 2008.
- <sup>100</sup> Dante, *Purgatorio*, III,145, in Dante Alighieri, *Commedia*, Bd. II. *Purgatorio*, Mondadori, Mailand 1994, S. 100.
- <sup>101</sup> So Le Goff (1982) über die fromme Lutgarda, S. 369-370. Obwohl es keine Gewissheiten darüber gibt, welche Texte Antea in diesem Zusammenhang beeinflusst haben könnten, halte ich es für unwahrscheinlich, dass sie nicht vom *Il trattato del Purgatorio* von Santa Caterina da Genova (1447-1510) angezogen wurde – einem Text, der als eine mystische Abhandlung gelesen werden kann. Petrocchi (1996), S. 73, bemerkt: Die Lehre der reinen Liebe durchdringt die Seiten der Abhandlung über das Fegefeuer.
- <sup>102</sup> J. Chiffolleau, *Sur l'usage obsessionnel de la messe pour les morts à la fin du Moyen Âge*, in Chiffolleau (1981), S. 236-256.
- <sup>103</sup> Le Goff (1982), S. 256.
- <sup>104</sup> *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Letouzey et Ané, Paris, 1902-1950, Art. *Purgatoire*, S. 1243.
- <sup>105</sup> N. Zemon Davis, *Die Geister der Verstorbenen, Verwandtschaftsgrade und die Sorge um die Nachkommen. Veränderungen des Familienlebens in der frühen Neuzeit*, in: Zemon Davis (1989), S. 19-51, hier S. 27.
- <sup>106</sup> Borroni (1896), S.143-144.
- <sup>107</sup> G. De Sandre, Gasparini, *La morte nelle campagne bassomedievali*, S. 65-95, hier S. 81., in: Salvestrini et al. (2007).
- <sup>108</sup> J.-C. Schmitt (1994), S. 209-211.
- <sup>109</sup> Ebd. S. 210.
- <sup>110</sup> In Anlehnung an Le Goff (1982), der von „von Religion durchtränkten Gesellschaften“ sprach: „Wenn die Gesellschaft ganz von der Religion durchtränkt ist [...], die Geographie des Jenseits zu verändern und somit das Universum zu verändern, die Zeit nach dem Leben zu verändern, also die Harmonie zwischen irdischer, historischer und eschatologischer Zeit zu verändern, zwischen der Zeit der Existenz und der Zeit der Erwartung, bedeutet, eine langsame, aber substanziale geistige Revolution zu bewirken“ (Zitat in eigener Übersetzung). Seite 4.
- <sup>111</sup> D'Alessandri (1909), S. 206.

- 
- <sup>112</sup> „Diese Leute sind sehr gute Menschen, aber sehr grob“ (Zitat in eigener Übersetzung), aus dem pastoralen Besuch von St. Carlo im Jahr 1570, S.121, in: Paolo D'Alessandri, *Atti di S. Carlo riguardanti la Svizzera e suoi Territorii*, Tipografia Artistica, Locarno, 1909.
- <sup>113</sup> Etienne Delaruelle, *La vie commune des clercs et la spiritualité Populaire au XI siècle*, Torino, 1980, in Delaruelle (1980), S. 156.
- <sup>114</sup> A. Camus, *Le Mythe de Sisyphe*, Gallimard, 1942.
- <sup>115</sup> M. Nussbaum, *La speranza degli afflitti. Il lutto e i fondamenti della giustizia*, EDB, Bologna 2016.
- <sup>116</sup> Frugoni (2020).
- <sup>117</sup> Le Goff (1982), S. 249.
- <sup>118</sup> In diesem Teil folge ich der Argumentation von Ratzinger, siehe Ratzinger (2001), S. 139-158, hier S. 150.
- <sup>119</sup> von Balthasar (1991).
- <sup>120</sup> <https://notiziescientifiche.it/saranno-quasi-5-miliardi-gli-utenti-morti-di-facebook-entro-fine-del-secolo-secondo-studio/>
- <sup>121</sup> Ziccardi (2017).
- <sup>122</sup> Rodotà (2012).
- <sup>123</sup> Remo Bodei, *Limite, Il Mulino*, Bologna 2016
- <sup>124</sup> Ziccardi (2017), siehe das Kapitel „ripensamento dell'idea di morte e di lutto“, das sich dem Umdenken der Idee von Tod und Trauer widmet.
- <sup>125</sup> Vgl. das Edikt von Napoleon Bonaparte, unterzeichnet in Saint-Cloud am 12. Juni 1804.
- <sup>126</sup> Spaemann (2010b), S. 353-372.
- <sup>127</sup> Zur *Kompensationstheorie* siehe auch Joachim Ritter, *Hegel und die französische Revolution*, Suhrkamp, Frankfurt 2015.
- <sup>128</sup> Spaemann (2010b), S. 362.
- <sup>129</sup> Mezarat, „halbe Maus“, bedeutet im tessiner Dialekt „Fledermaus“. Ich entnehme es hier frei aus einem schönen Buch von Dario Fo, in dem er oft über die Reisen spricht, die er als Junge unternahm, um Verwandte in Brissago zu besuchen. Die „Mezarat“ waren die Einwohner von Porto Valtravaglia, wo Fo mit seinen Eltern lebte. Die meisten Einwohner waren gezwungen, nachts zu arbeiten, da sie eine grossen Glaserei beschäftigt waren, deren Schmelzöfen ständig in Betrieb sein mussten. Vgl.: Dario Fo, *Il paese dei Mezarat*, Feltrinelli, Mailand 2002, S. 56-57.
- <sup>130</sup> Thomas Nagel, *Cosa si prova ad essere un pipistrello?*, Castelvecchi, Rom 2013.
- <sup>131</sup> Die Thematik der „Natürlichkeit“ der Religion und der „natürlichen Religion“ wird sowohl in der Philosophie des deutschen Idealismus als auch als abstraktes Element in der Bewegung des Begriffs aufgegriffen. Hierzu siehe aber auch ethnographische Studien (z.B.: B. Malinowsky, *Magic, Science and Religion and Other Essays*, Beacon Press, Boston, 1948).
- <sup>132</sup> Taylor (2002), S. 98.
- <sup>133</sup> Nussbaum (2013).
- <sup>134</sup> Ebd.
- <sup>135</sup> Baruch Spinoza, *Ethica ordine geometrico demonstrata*, 1677
- <sup>136</sup> Weil (1949), S.117-118.
- <sup>137</sup> Es ist jedoch zu beachten, dass das Fehlen einer Entwicklung im biografischen Geschehen ein Charakteristikum frühmittelalterlichen Hagiographien ist. Dies ändert sich ab dem 12. Jahrhundert, als Hagiographien etwa auch nicht-religiöse, vorbildliche Phasen im Leben der Heiligen miteinschliessen. Siehe Ronchini, Chiapparini (2022), S. 177-178.
- <sup>138</sup> Georg Simmel (1995), S. 48.
- <sup>139</sup> Hans Joas (2010), S. 11, beharrt auf diesem Konzept. Für eine eher theologische Behandlung siehe Karl Rahner, *Grundkurs des Glaubens*, Herder, Freiburg i. B., 2014., insbesondere S. 150-151.
- <sup>140</sup> So Josiah Royce, *The Sources of Religious Insight*, New York 1912, S. 6.
- <sup>141</sup> Hans-Urs von Balthasar, Einleitung, in: H-U. von Balthasar (Hrsg.), *Die grossen Ordensregeln*, Benziger & Co, Einsiedeln, 1948, S. 18-19.
- <sup>142</sup> Gilardoni (1979), S. 288-292.
- <sup>143</sup> Ebd. S. 383.
- <sup>144</sup> Unverzichtbar für die Problematik der Säkularisierung ist der Band von C. Taylor, *A Secular Age*, Harvard University Press 2007.

---

<sup>145</sup> Eine brillante Kritik der ursprünglich anlässlich der Verleihung der Friedenspreisrede im Jahr 2001 vorgetragenen These von Habermas findet sich bei H. Joas, Religion post-säkular? Zu einer Begriffsprägung von Jürgen Habermas, S. 122-128, in: Braucht der Mensch Religion?. In der eben zitierten italienischen Ausgabe, S. 135-143. Zu Habermas siehe Habermas (2019) und insbesondere (2022). Für die Vertiefung dieser Thematik siehe Franz Gruber, Markus Knapp (Hrsg.), Wissen und Glauben. Theologische Reaktionen auf das Werk von Jürgen Habermas 'Auch eine Geschichte der Philosophie', Herder, Freiburg Basel Wien 2021. Siehe insbesondere die Antwort von Habermas, S. 224-252.

<sup>146</sup> Siehe S. Freud, Die Zukunft einer Illusion, Epubli 2017.

<sup>147</sup> Taylor (2002), S.14-15.

<sup>148</sup> Mit dem Laterankonzil von 1215 wurde die Verpflichtung zur Beichte und die damit einhergehende Internalisierung der religiösen Form und eine Abschwächung der Rolle der Riten eingeführt. Siehe Taylor (2015), S. 15.

<sup>149</sup> H. Arendt, On Violence, Houghton Mifflin Company, 1970.

<sup>150</sup> Sullo iato apertasi nel Trecento fra santità canonizzata e santità percepita cf. Benvenuti (2005), p. 200. Über die Kluft, die sich im 14. Jahrhundert zwischen der kanonisierten Heiligkeit und der wahrgenommenen Heiligkeit auftat, siehe Benvenuti (2005), S. 200.

<sup>151</sup> Benvenuti (2005), S. 202.

<sup>152</sup> Siehe z. B. den Band von D. Maraini über Chiara di Assisi, Elogio della disobbedienza, Rizzoli, Mailand 2014, und den Band von Andrea Fazioli, La beata analfabeta, San Paolo 2012.

<sup>153</sup> Zur „Popularität“ von Antea siehe Bolognini (2011), S. 163.

<sup>154</sup> Rocchini, Chiapparini (2022), S. 82.

<sup>155</sup> Ebd. S. 159 und vgl. Jean-Claude Schmitt, L'invention de l'anniversaire, Arkhê, 2009.

<sup>156</sup> Daten der ISTAT.

<sup>157</sup> Max Scheler, Die Stellung des Menschen im Kosmos, Bouvier, Bonn, 1998, S. 91: „Das Urseiende wird sich im Menschen seiner selbst inne in demselben Akte, in dem der Mensch sich in ihm gegründet schaut.“

<sup>158</sup> Benvenuti Papi (1988), S. 207.

<sup>159</sup> José M. Castillo, Fuori dalle righe. Il comportamento del Cristo, Cittadella Editrice, Assisi 2010.

<sup>160</sup> Ebd., S. 246. Der Text wurde zu stilistischen Zwecken leicht verändert.