

Spee-Jahrbuch

Herausgegeben
von der Arbeitsgemeinschaft
der Friedrich-Spee-Gesellschaften
Düsseldorf und Trier

3. Jahrgang

1996

*Festschrift
für Theo G. M. van Oorschot
zum 70. Geburtstag*

spee

Redaktionsleitung dieser Festschrift

Dr. Gunther Franz

Mitglieder der Redaktion

Bibliotheksdirektor Dr. Michael Embach, Trier, Studiendirektor i. R. Dr. Peter
Keyser, Trier, Redakteur Dr. Karl-Jürgen Miesen, Düsseldorf,
Studiendirektor Hans Müskens, Ratingen

Redaktionsleitung der anderen Spee-Jahrbücher

Dr. Theo G. M. van Oorschot

Gartenstraße 7, D-54570 Niederstadtfeld, Telefon (0 65 96) 71 61

Alle Rechte vorbehalten
© Spee-Buchverlag GmbH Trier

ISSN 0947-0735

Vordere Umschlagseite: Originalunterschrift »Fridericus Spee sst (subscripsit)«
in einem Brief an den Ordensgeneral 1617

Hintere Umschlagseite: Trutz-Nachtigall, Lied Nr. 20, Str. 8–9

Umschlaggestaltung: Wolfgang Heid
Gesamtherstellung: Paulinus-Druckerei GmbH, Trier

Inhalt

Theo G. M. van Oorschot zum 70. Geburtstag	9
<i>Gerd Mauermann</i> Voller Leidenschaft und Dynamik. Prof. Dr. Walter Scheele zum 70. Geburtstag	21
<i>Italo Michele Battafarano</i> Emmy Rosenfeld 1904–1994	25
<i>Helmut Weber</i> Deutschland, die Deutschen und das Deutsche im Spiegel der Schriften Spees	31
<i>Margret Gentner</i> Symbol Rose	51
<i>Rainer Decker</i> Die <i>Cautio Criminalis</i> und die Hexenprozeß-Ordnung der römischen Inquisition im Vergleich	89
<i>Italo Michele Battafarano</i> Spee nicht bei Drexel: Zur Strategie, wissend über die <i>Cautio Criminalis</i> zu schweigen	101
<i>Guillaume van Gemert</i> »Ein Büchlein, das jeder lesen sollte«	113
<i>Gunther Franz</i> Der Druck der <i>Cautio Criminalis</i> in Köln und dessen Behandlung in der neuesten Literatur	127
<i>Anne Conrad</i> Hexen und Heilige in Köln. Zum Entstehungshorizont von Friedrich Spees <i>Güldenem Tugend-Buch</i>	135

<i>Hermann Kurzke</i> Was haltest so hart versperret und verriglet die feste Burg deines verstockten Hertzens?	153
<i>Hans Waldenfels SJ</i> Das Uhrwerk am Hals und Gottes Uhrwerk: Des Menschen Herz	157
<i>Gerhard Schaub</i> Die Bedeutung der historisch-kritischen Ausgabe der <i>Trutz-Nachtigall</i> von Theo G. M. van Oorschot	161
<i>Karl Heinz Weiers</i> Drei Bilder und ihre Bedeutung für Spees Gedichtsammlung <i>Trutz-Nachtigall</i>	169
<i>Joseph A. Kruse</i> Spees <i>Travvr-Gesang von der noth Christi</i> <i>am Oelberg in dem Garten</i>	193
<i>Karl Keller</i> Friedrich Spees Kirchenlieder und die lateinische Hymnendichtung	203
<i>Günter Dengel</i> »O Christ hie merck« Zur Wirkungsgeschichte eines Liedes	209
<i>Wilhelm Gössmann</i> Gibt es einen eigenen Kirchenliedton?	231
<i>Michael Embach</i> Moritz Bachmann (1783–1872), Verfasser der Spee-Novelle <i>Bertrade</i>	237
<i>Hans Müskens</i> Friedrich Spee – Illusion oder Hoffnung?	249
<i>Hans Müskens</i> Friedrich-Spee-Gedenkmauer in Neuwied	261

<i>Hans Müskens</i> Die Friedrich-Spee-Gesellschaft Düsseldorf im Jahr 1995/1996	271
<i>Gunther Franz</i> Die Friedrich-Spee-Gesellschaft Trier in den Jahren 1995 und 1996	275
<i>Gunther Franz</i> Die Arbeitsgemeinschaft der Friedrich-Spee-Gesellschaften in den Jahren 1995 und 1996	283
<i>Herbert Eiden</i> Methoden und Konzepte der historischen Hexenforschung Kolloquium vom 26. bis 28. Oktober 1995 in Wittlich und Trier	285
Besprechungen	
<i>Gunther Franz (Hrsg.)</i> Friedrich Spee zum 400. Geburtstag. Kolloquium der Friedrich-Spee-Gesellschaft. (Guillaume van Gemert)	295
<i>Helmut Weber/Gunther Franz</i> Friedrich Spee (1591–1635). Leben und Werk und sein Andenken in Trier. (Theo van Oorschot)	298
<i>Max Ott</i> Eine folgenschwere Frankenfahrt. Graf von Spees erste Begegnung mit dem Hexenwahn. (Margret Gentner)	299
<i>Christian Möller (Hrsg.)</i> Die Geschichte der Seelsorge in Einzelporträts. Bd. 2: Von Martin Luther bis Matthias Claudius. (Hans Müskens)	300
Verzeichnis der Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter	303



Foto: Eugen Reiter

Theo G. M. van Oorschot zum 70. Geburtstag

Lieber Jubilar,

nachdem wir Ihren Geburtstag am 17. Mai 1996 bereits mit einer Matinee in Düsseldorf-Kaiserswerth am 15. Juni 1996 gefeiert haben und Sie bei dieser Gelegenheit zum Ehrenmitglied der Düsseldorfer Spee-Gesellschaft ernannt wurden, ist es uns eine besondere Freude, Ihnen das Spee-Jahrbuch als Festschrift widmen zu können. Als wir 1994 das Spee-Jahrbuch begründet haben, war es fast selbstverständlich, Sie um die Redaktionsleitung zu bitten. Das Spee-Jahrbuch hat vom ersten Jahrgang an Anerkennung gefunden. Auch der bunte Strauß von Beiträgen zum vielseitigen Werk Friedrich Spees und seiner Nachwirkung in der vorliegenden Festschrift wird Ihnen wie den Lesern sicher Freude bereiten. Manche Spee-Forscher, die Ihnen ebenfalls verbunden sind, konnten sich aus unterschiedlichen Gründen nicht beteiligen. Die Beifügung einer Tabula Gratulatoria wäre aber nicht sinnvoll, da sie fast alle Mitglieder der beiden Spee-Gesellschaften enthalten müßte. Wir möchten Ihnen unseren aufrichtigen Dank für die bisher geleistete wissenschaftliche Arbeit und die Unterstützung der Spee-Gesellschaften aussprechen. Wir wünschen Ihnen Gesundheit und Kraft, die historisch-kritische Ausgabe der Werke Friedrich Spees und Ihre anderen Pläne zu vollenden. Möge uns Ihre stete Hilfsbereitschaft und freundliche Verbundenheit noch lange erhalten bleiben.

Gunther Franz

Walter Scheele

Theo G. M. van Oorschot wurde am 17. Mai 1926 in 's-Gravenhage (Den Haag) geboren. Er besuchte 1938 bis 1944 das altsprachliche Gymnasium am dortigen Aloysiuscollege und trat (nach einer Verzögerung durch Krieg und Hungerwinter) am 15. September 1945 in den Jesuitenorden ein. 1948 bis 1951 studierte er Philosophie in Nijmegen (Nimwegen), bis 1957 Germanistik, Russisch und Pädagogik in Nimwegen und Köln und bis 1961 Theologie in Maastricht (Priesterweihe 1960).

Nach einem Pastoraljahr in Sankt Andrä (Österreich), 1961/62, und Deutschunterricht am Aloysiuscollege in Den Haag hatte van Oor-

schot seit 1964 einen Lehrauftrag an der Katholischen Universität Nimwegen für Neuere deutsche Literatur mit besonderer Berücksichtigung des 17. Jahrhunderts. 1966 bis 1973 bemühte er sich um die Vermittlung deutscher Literatur in den Niederlanden durch Rezensionen in den Zeitschriften *Streven*, *Levende Talen* und *Het duitse boek*. 1968 promovierte van Oorschot über Spees *Güldenes Tugend-Buch* (Edition und literarhistorische Abhandlung).

Im selben Jahr erschien als erster (in der Zählung als zweiter) Band der historisch-kritischen Ausgabe von Spees *Sämtlichen Schriften das Güldene Tugend-Buch*. 1985 folgte Band 1: *Trutz-Nachtigall*, in dem van Oorschot der Edition erstmals das Autograph in der Trierer Stadtbibliothek statt des erst 14 Jahre nach Spees Tod erfolgten Kölner Erstdrucks zugrunde legte und in Verbindung mit dem in Straßburg befindlichen Autograph die komplizierte Entstehungsgeschichte erhellte. Der Text fand als Reclamheft weite Verbreitung.

1991 erschien als Band 3 der historisch-kritischen Ausgabe die *Cautio Criminalis*. Der vierte Band mit den Spee-Liedern ist in Arbeit, wobei es sehr schwierig ist, eindeutige Kriterien zu finden, um die anonym in Gesangbüchern veröffentlichten Lieder Friedrich Spee zuzuschreiben, da dessen Dichtweise bald nachgeahmt wurde. Durch diese Edition, die zunächst von Emmy Rosenfeld und dann von Martin Bircher und Friedhelm Kemp betreut wurde, hat Theo van Oorschot die Spee-Forschung auf solide Grundlagen gestellt und damit wesentlichen Anteil an der Spee-Renaissance der letzten Jahre. Als Germanist und Theologe mit sicheren Lateinkenntnissen war es ihm möglich, das vielfältige Werk Spees allein zu edieren.

An der 1979 publizierte Ausgabe von Spees anonymen geistlichen Liedern vor 1623 durch Michael Härting (Philologische Studien und Quellen 63) hat van Oorschot mitgearbeitet. 1992 erschien von ihm in der Reihe *Persönlichkeit und Geschichte* eine gelungene Kurzbiographie, die Spee einem größeren Kreis historisch Interessierter bekannt macht: *Friedrich Spee von Langenfeld. Zwischen Zorn und Zärtlichkeit*. Das folgende Verzeichnis seiner Schriften dokumentiert van Oorschots Beitrag zur Spee-Philologie, unter anderem durch die seit 1974 regelmäßig zu Spee und seiner Zeit veröffentlichten Aufsätze.

Das Jahr 1985 brachte für Theo van Oorschot eine Lebenswende. Er trat aus dem Jesuitenorden und Priesterstand aus, beendete die Lehrtätigkeit an der Universität Nimwegen und heiratete die Germani-

stin und Speeforscherin Dr. Margret Gentner. Im folgenden Jahr übersiedelte er nach Deutschland, nach Seeheim an der Bergstraße, 1987 nach Wald-Michelbach im Odenwald. 1991 zog das Ehepaar van Oorschot/Gentner nach Niederstadtfeld bei Daun in der Eifel, um in einer größeren Gemeinschaft von Gleichgesinnten zu leben.

Auch im akademischen „Ruhestand“ hat sich Theo van Oorschot mit ganzer Kraft auf Leben und Werk des einen Autors konzentriert. Mit den 1985 und 1987 gegründeten Spee-Gesellschaften Düsseldorf und Trier arbeitet van Oorschot eng zusammen und läßt durch Vorträge an seiner Forschungsarbeit teilnehmen. 1987 erhielt er als erster vom Heimat- und Bürgerverein Kaiserswerth die von dem Bildhauer Bert Gerresheim geschaffene Friedrich-Spee-Plakette in Kaiserswerth überreicht. Im Jahr von Spees 400. Geburtstag 1991 leitete van Oorschot (unter Mitarbeit von Martin Gerlach) das Düsseldorfer Symposium, dessen Vorträge er 1993 herausgab. Seit 1994 leitet er die Redaktion dieses Spee-Jahrbuches.

G. F.

Veröffentlichungen

- HDB *Het Duitse Boek*. Referatenorgaan over recente duitstalige literatuur. Assen 1971 ff. Fortsetzung als:
- DB *Deutsche Bücher*. Referatenorgan deutschsprachiger Neuerscheinungen. Amsterdam 1974 ff.
- Streven*. Maandblad voor geestesleven en cultuur. Amsterdam/Brussel 1946 ff.
- Levende Talen*. (Berichten en mededelingen van de Vereniging van Leraren in *Levende Talen*). Groningen.
- 1962
Franz Kafka. *Het Proces*. In: *Moderne literatuur in christelijk perspectief*. Den Bosch 1962, S. 15–29.
Heinrich Böll. *Biljarten om half tien*. Ebd., S. 139–152.
- 1966
Uitzichtloze maskerade. »Mein Name sei Gantenbein« van Max Frisch. In: *Streven* 19 (1966 I), S. 334–341.
Das Güldene Tugendbuch. In: *Nachrichten aus dem Kösel-Verlag*. Sonderheft *Deutsche Barock-Literatur*. München 1966, S. 17–19.

Rezensionen in: Streven

- Erwin Strittmatter: Ole Bienkopp. Gütersloh o. J. (1964).
 Ernst von Salomon: Die schöne Wilhelmine. Reinbek 1965.
 Marcel Reich-Ranicki: Literarisches Leben in Deutschland. München 1965.
 Peter Weiss: Abschied von den Eltern. Frankfurt 1964.
 Günter Kunert: Tagträume. München 1964.
 Alfred Andersch: Bericht, Roman, Erzählungen. Olten und Freiburg i. B. 1965.
 Gudrun Pausewang: Der Weg nach Tongay. Stuttgart 1965.

1968

- Friedrich Spees Güldenes Tugend-Buch. Band I: Text mit Lesarten und Anmerkungen, Band 2: Literarhistorische Abhandlung. Dissertation Nijmegen 1968, 668 und 213 S.
 Friedrich Spee: Güldenes Tugend-Buch. Hrsg. von Theo G. M. van Oorschot. München 1968 (Friedrich Spee: Sämtliche Schriften, Band 2), 726 S.

1969

Rezensionen in: Streven

- Siegfried Lenz: Deutschstunde. Hamburg 1968.
 Heinrich von Kleist: Das Erdbeben in Chili und andere Erzählungen. Berlin 1969.
 Hans Erich Nossack: Der Fall d'Arthez. Frankfurt 1968.
 Frank C. Maartje: Der Doppelroman. Groningen 1968.
 Fritz Martini: Duitse letterkunde. Vertaald door Theun de Vries. 3 Bde. Utrecht/Antwerpen 1969.

Rezension in: Levende Talen, Nr. 263.

- Die Pegnitz-Schäfer. Nürnberger Barockdichtung. Hrsg. von Eberhard Mannack. Stuttgart 1968.

1970

Rezensionen in: Streven

- Paul Celan: Ausgewählte Gedichte. Frankfurt 1968.
 Clemens Brentano: Gedichte. Hrsg. von Wolfgang Frühwald. Reinbek 1968.

- Walter Muschg: Die dichterische Phantasie. Einführung in eine Poetik. Bern/München 1969.
 Dieter Wellershoff: Die Schattengrenze. Roman. Köln 1969.
 Günter Grass: örtlich betäubt. Neuwied/Berlin 1969.
 Günter Grass: plaatselijk verdoofd. Amsterdam 1969.
 Renate Rapp: Eine Rennstrecke. Gedichte. Köln/Berlin 1969.
 Oskar Holl: Der Roman als Funktion und Überwindung der Zeit. Zeit und Gleichzeitigkeit im deutschen Roman des 20. Jahrhunderts. Bonn 1969.
 Jürgen Jacobs: Letzte Aufzeichnungen. Wielands Romane. Bern 1969.
 Russell E. Brown: Hans Henny Jahnns »Fluß ohne Ufer«. Eine Studie. Bern/München 1969.

Rezensionen in: Levende Talen, Nr. 267.

- Thüring von Ringoltingen: Melusine. Hrsg. von Hans-Gert Roloff. Stuttgart 1969.
 Das Zürcher Spiel vom reichen Manne + Pamphilus Gengenbach: Die Totenfresser. Hrsg. von Josef Schmidt. Stuttgart 1969.

1971

Rezensionen in: Streven

- Hartwig Schultz: Vom Rhythmus der modernen Lyrik. Parallele Strukturen bei Holz, George, Rilke, Brecht und den Expressionisten. München 1970.
 Walther Killy: Epochen der deutschen Lyrik. Bde. 1-5. München 1969 ff.
 Dieter Wellershoff: Literatur und Veränderung. Versuche zu einer Metakritik der Literatur. Köln/Berlin 1969.
 Günter Kunert: Warnung vor Spiegeln. Gedichte. München 1970.

Rezensionen:

- Günter Häntzschel: Tradition und Originalität. Allegorische Darstellung im Werke Annette von Droste-Hülshoffs. Stuttgart 1968. In: HDB 1 (1971), S. 32 f.
 Gerhard Spellerberg: Verhängnis und Geschichte. Untersuchungen zu den Trauerspielen und dem »Arminius«-Roman Daniel Caspers von Lohenstein. Bad Homburg 1970. In: HDB 1 (1971), S. 136 f.

Rezension in: *Levende Talen*, Nr. 281.

Johann Heinrich Jung-Stilling: *Heinrich Stillings Jugend, Jünglingsjahre, Wanderschaft und häusliches Leben*. Hrsg. von Dieter Cunz. Stuttgart 1968.

1972

Rezensionen in: *Streven*

Klaus Weimar: *Versuch über Voraussetzung und Entstehung der Romantik*. Tübingen 1968.

Paul K. Kurz: *Über moderne Literatur. Standorte und Deutungen*. 2 Bde. Frankfurt 1967 und 1969.

Heinrich Böll: *Gruppenbild mit Dame*. Roman. Köln 1971.

Leporello fällt aus der Rolle. *Zeitgenössische Autoren erzählen das Leben von Figuren der Weltliteratur weiter*. Hrsg. von Peter Härtling. Frankfurt 1971.

Die deutsche Literatur der Gegenwart. Aspekte und Tendenzen. Hrsg. von Manfred Durzak. Stuttgart 1971.

Tendenzen der deutschen Literatur seit 1945. Hrsg. von Thomas Koebner. Stuttgart 1971.

Rezensionen

Eberhardt Berent: *Die Auffassung der Liebe bei Opitz und Weckherlin und ihre geschichtlichen Vorstufen*. The Hague/Paris 1970. In: HDB 2 (1972), S. 18 f.

Dichter über ihre Dichtungen. Clemens Brentano. Hrsg. von W. Vortriede und Gabr. Bartenschlager. *Franz Grillparzer*. Hrsg. von Karl Pörnbacher. München 1970. In: HDB 2 (1972), S. 103.

Martin Keller: *Johann Klajs Weihnachtsdichtung. Das »Freudengedichte« von 1650*. Berlin 1971. In: HDB 2 (1972), S. 135 f.

1973

Friedhelm Kemp und Th. van Oorschot: *Barockeditionen*. In: *Internationaler Arbeitskreis für deutsche Barockliteratur. Erstes Jahrestreffen 27.-31. August 1973*. Wolfenbüttel 1973, S. 122-128 (Dokumente des Intern. Arbeitskreises für dt. Barockliteratur, 1).

Rezension in: *Streven*

Horst Krüger: *Fremde Vaterländer. Reiseerfahrungen eines Deutschen*. München 1971.

Rezension:

Wilfried Barner: *Barockrhetorik. Untersuchungen zu ihren geschichtlichen Grundlagen*. Tübingen 1970. In: HDB 3 (1973), S. 68f.

Rezension:

Dichter und Leser. Studien zur Literatur. Hrsg. von F. van Ingen u. a. In: *Bibliotheek en samenleving* 1 (1973), S. 262 f.

1974

Friedrich Spees *Magdalenenlied*. In: *Festgabe für Paul B. Wessels*. Nijmegen 1974, S. 98-109.

1975

Einblick in eine poetische Werkstatt des 17. Jahrhunderts. Zur Edition von Friedrich Spees »Trutznachtigall«. In: *Handelingen van het Driëndertigste Nederlands Filologencongres te Nijmegen 1974*. Amsterdam 1975, S. 248-257.

Friedrich Spee. *Was ein Jesuit mit seiner Dichtung erstrebte*. Vortrag Trier 16. 4. 1975. In: *Friedrich Spee-Gedächtnis. Dokumentation anlässlich des 350. Todesjahres*. Bearb. von Valentin Probst. Trier 1988, S. 560-566.

Rezension:

Günther Weydt: *Hans Jacob Christoffel von Grimmelshausen*. Stuttgart 1971. In: DB 5 (1975), S. 212.

1976

Rezension:

Christian Wagenknecht: *Weckherlin und Opitz. Zur Metrik der deutschen Renaissancepoesie*. In: DB 6 (1976), S. 138 f.

1977

Kölner Katechismusspiele um 1640. In: *Deutsche Barockliteratur und europäische Kultur*. Hamburg 1977, S. 246-248 (Dokumente des Internationalen Arbeitskreises für deutsche Barockliteratur, 3).

1978

Friedrich Spee und die »Trutznachtigall«. In: *Geldrischer Heimatkalender 1978*. Geldern 1977, S. 123-127.

1979

Friedrich Spee: Die anonymen geistlichen Lieder vor 1623. Hrsg. von Michael Härting unter Mitarbeit von Theo G. M. van Oorschot. Berlin 1979 (Philologische Studien und Quellen, 63).

Die Kölner Katechismusspiele. Eine literarische Sonderform aus der Zeit der Gegenreformation. In: *Daphnis* 8 (1979), S. 217–243.

1980

Neue Dokumente zur Biographie Friedrich Spees. In: *Wolfenbütteler Barock-Nachrichten* 7 (1980), S. 37 f.

1981

Friedrich Spee actueel. In: *Nederlandse Jezuïeten*. März 1981.

1982

Die erste Jahrhundertfeier der Gesellschaft Jesu (1640) in Kölner Katechismusspielen. In: *Theatrum Europaeum*. Festschrift für Elida Maria Szarota. Hrsg. von Richard Brinkmann u. a. München 1982, S. 127–151.

1983

Drei Übersetzungen von Friedrich Spees »Cautio Criminalis«. In: *Ars & Ingenium*. Studien zum Übersetzen. Festgabe für Franz Stoks. Amsterdam & Maarssen 1983, S. 138–153.

Rezension:

Jean-Marie Valentin: *Le théâtre des jésuites dans les pays de langue allemande (1554–1680)*. 3 Bde. Bern 1978 und Ruprecht Wimmer: *Jesuitentheater. Didaktik und Fest. Das Exemplum des ägyptischen Joseph auf den deutschen Bühnen der Gesellschaft Jesu*. Frankfurt 1982. In: *DB* 13 (1983), S. 129–133.

1984

Friedrich Spees Rolle und Schicksal bei der Rekatholisierung von Peine in den Jahren 1628–1629. In: *Friedrich Spee im Licht der Wissenschaften*. Hrsg. von Anton Arens. Mainz 1984 (Quellen und Abhandlungen zur mittelrheinischen Kirchengeschichte, Band 49), S. 21–35.

Die Lebensdaten (Spees), ebd. S. 9–13.

Michael Härting: Zur Quellenlage der anonymen Lieder von Friedrich Spee. Hrsg. von Theo van Oorschot, ebd. S. 63–71.

Verzeichnis der anonymen Lieder von Friedrich Spee. Ergänzung zu dem Beitrag von Michael Härting, ebd. S. 73–81.

Neue Frömmigkeit in den Kirchenliedern Friedrich Spees. In: *Frömmigkeit in der frühen Neuzeit. Studien zur religiösen Literatur des 17. Jahrhunderts in Deutschland*. Hrsg. von Dieter Breuer = Chloe. Beihefte zum *Daphnis* 2 (1984), S. 156–171.

Rezension:

Jean-Marie Valentin: *Le théâtre des jésuites dans les pays de langue allemande. Répertoire chronologique des pièces représentées et des documents conservés (1555–1773)*. 2 Bde. Stuttgart 1983/84. In: *DB* 14 (1984) S. 211 f.

1985

Friedrich Spee: *Trutz-Nachtigall*. Hrsg. von Theo G. M. van Oorschot. Bern 1985 (Friedrich Spee: *Sämtliche Schriften*, Band 1), 592 S.

Friedrich Spee: *Trvtz-Nachtigal*. Hrsg. von Theo van Oorschot. Stuttgart, Reclam, 1985, 357 S.

Frieden und Krieg in Christa Wolfs Erzählung *Kassandra*. In: *Annäherungen. Studien zur deutschen Literatur und Literaturwissenschaft im zwanzigsten Jahrhundert*. Festschrift für Johannes Maassen. Hrsg. von Hans Ester und Guillaume van Gemert. Amsterdam 1985, S. 157–170.

Katechismusunterricht und Kirchenlied der Jesuiten (1590–1640). In: *Literatur und Volk im 17. Jahrhundert. Probleme populärer Kultur in Deutschland*. Hrsg. von Wolfgang Brückner, Peter Blickle und Dieter Breuer. Wiesbaden 1985, S. 543–558.

Pater Friedrich Spee von Langenfeld. In: *Jesuiten. Jahrbuch der Gesellschaft Jesu*. Deutsche Ausgabe. Roma 1985, S. 106–110.

Rezension:

Jean-Marie Valentin: *Le Théâtre des Jésuites dans les Pays de Langue Allemande*. Stuttgart 1983–84. In: *Colloquia Germanica* 18 (1985), S. 363–366.

1986

Rezension:

Richard G. Dimler: *Friedrich Spee von Langenfeld. Eine beschreibende Bibliographie*. Amsterdam 1984. In: *DB* 16 (1986), S. 144.

1987

Rezensionen

Barbara Bauer: Jesuitische »ars rhetorica« im Zeitalter der Glaubenskämpfe. Frankfurt usw. 1986. In: DB 17 (1987), S. 60–62.

Angelus Silesius (Johannes Scheffler): Cherubinischer Wandersmann. Kritische Ausgabe hrsg. von Louise Gnädinger. Stuttgart 1984. In: Arbitrium 5 (1987), S. 54f.

Richard G. Dimler: Friedrich Spee von Langenfeld. Eine beschreibende Bibliographie. Amsterdam 1984. In: Arbitrium 5 (1987), S. 155–158.

1988

Die Lebensdaten Spees. In: Friedrich Spee-Gedächtnis. Dokumentation anlässlich des 350. Todesjahres. Bearb. von Valentin Probst. Trier 1988, S. 1–3.

Zur Geistigen Biographie Spees. In: Friedrich von Spee. Dichter, Theologe und Bekämpfer der Hexenprozesse. Hrsg. von Italo Michele Batarafano. Gardolo di Trento 1988, S. 9–61.

1990

Friedrich Spees erste Bemühungen um mehr Gerechtigkeit. In: SPEE-POST 1 (1990), Heft 1, S. 23–280.

Nicolaes Borremans. Übersetzer von Friedrich Spees *Cautio Criminalis*. In: Grenzgänge. Literatur und Kultur im Kontext. Festschrift für Hans Pörnbacher. Hrsg. von Guillaume van Gemert und Hans Ester. Amsterdam-Atlanta 1990, S. 65–83.

Kleine Ergänzung zu der historisch-kritischen Ausgabe von Friedrich Spees Trutz-Nachtigall (1985). In: Wolfenbütteler Barock-Nachrichten 17 (1990), S. 20 f.

1991

Georg Vogler (1585–1635). Catechismus In ausserlesenen Exempeln, kurtzen Fragen, schönen Gesängern, Reymen vnd Reyen für Kirchen vnd Schulen. Würzburg 1630. In: Theodor Brüggemann, Otto Brunken: Handbuch zur Kinder- und Jugendliteratur. Von 1570 bis 1750. Stuttgart 1991, Sp. 106–122.

Spees Biographie: I Die Lebensdaten, II Der Mensch hinter den Daten. In: Friedrich Spee von Langenfeld. Lesebuch. Hrsg. von Walter Bröcker, Günter Dengel u. a. Langwaden 1991, S. 20–24, 25–47.

Friedrich Spees Schwierigkeiten im Jesuitenorden. Eine Ergänzung der

von Bernhard Duhr publizierten Dokumente zu Spee Leben. In: Friedrich Spee. Dichter, Seelsorger, Bekämpfer des Hexenwahns. Katalog der Ausstellung in Düsseldorf 1991. Hrsg. von Gunther Franz. Trier 1991, S. 28–36.

Sonne läuft um. In: SPEE-POST 2 (1991), Heft 2, S. 40.

System und Menschenwürde. Zwei noch unbekannte Briefe an Pater Friedrich Spee. In: Von Spee zu Eichendorff. Zur Wirkungsgeschichte eines rheinischen Barockdichters. Hrsg. von Eckhard Grunewald und Nikolaus Gussone. Berlin 1991, S. 149–155.

Die deutsche Literatur. Biographisches und bibliographisches Lexikon. Reihe II, Die deutsche Literatur zwischen 1450 und 1620. Band 1, Bern u. a., 1991. *Artikel:*

Agricola, Franciscus; S. 402–406.

Agricola, Philipp; S. 563–568.

Alard, Franz; S. 887–889.

Johannes Albert(us) Wimpinaeus; S. 1093–1095.

1992

Friedrich Spee: *Cautio Criminalis*. Hrsg. von Theo G. M. van Oorschot mit einem Beitrag von Gunther Franz. Tübingen und Basel 1992 (Friedrich Spee: Sämtliche Schriften, Band 3), 669 S.

Friedrich Spee von Langenfeld. Zwischen Zorn und Zärtlichkeit. Göttingen 1992 (Persönlichkeit und Geschichte, Band 140), 99 S.

Rezension:

Martina Eicheldinger: Friedrich Spee – Seelsorger und poeta doctus. Die Tradition des Hohenliedes und Einflüsse der ignatianischen Andacht in seinem Werk. Tübingen 1991. In: Jahrbuch für Internationale Germanistik XXIV (1992), Heft 2, S. 132–135.

1993

Friedrich Spee (1591–1635) – Düsseldorfer Symposion zum 400. Geburtstag. Neue Ergebnisse der Spee-Forschung. Hrsg. von Theo G. M. van Oorschot unter Mitarbeit von Martin Gerlach. Bielefeld 1993, 175 S.

1994

Rezensionen in: Spee-Jahrbuch 1 (1994)

Christian Feldmann: Friedrich Spee. Hexenanwalt und Prophet. Freiburg 1993.

Italo M. Battafarano: *Spees Cautio Criminalis*. Kritik der Hexenprozesse und ihre Rezeption. Trient 1993.

1995

Friedrich Spee – vom Katechismuslied zum Kunstlied. Vortrag zum 396. Geburtstag Spees am 25. Februar 1987. In: Kaiserswerther Vorträge zu Friedrich Spee 1985–1993. Kaiserswerth 1995 (Kaiserswerther Beiträge zur Geschichte und Kunst am Niederrhein, Band 1), S. 51–70.

Ihrer Zeit voraus. Das Ende der Hexenverfolgung in der *Cautio Criminalis*. In: Das Ende der Hexenverfolgung. Hrsg. von Sönke Lorenz und Dieter Bauer. Stuttgart 1995 (Hexenforschung, Band 1), S. 1–17.

Spee als Provokateur. In: Spee-Jahrbuch 2 (1995), S. 7–22.

Welche geistlichen Lieder hat Friedrich Spee wirklich verfaßt? In: Friedrich Spee zum 400. Geburtstag. Kolloquium der Friedrich-Spee-Gesellschaft Trier. Hrsg. von Gunther Franz. Paderborn 1995, S. 245–263.

Rezensionen in: Spee-Jahrbuch 2 (1995)

Rudolf Ewerhart (Hrsg.): Willkommen edles Knäbelein. 31 Weihnachtslieder aus dem Straßburger Gesangbuch von 1697 für Singstimme und Generalbaß. Köln o. J. (1995).

Anja Meinke: »In Gott ist alle Wollust«. Zur Mystik Friedrich Spees. Frankfurt 1994.

GERD MAUERMANN

Voller Leidenschaft und Dynamik

Prof. Dr. Walter Scheele zum 70. Geburtstag

Es hat so seine Vorteile, vor dem zu Interviewenden am Gesprächsort zu erscheinen. Der Termin bei Prof. Dr. Walter Scheele, Vorsitzender der Düsseldorfer Spee-Gesellschaft, bestätigt diese Annahme. Da konnte seine Gattin ihre Ansicht über Walter Scheele um so freimütiger formulieren: »Er ist der dynamischste Mensch, den ich je kennengelernt habe.« Nicht nur Ingrid Hamm ist fasziniert von seinem schier unstillbaren Wissensdurst. »Voller Leidenschaft« (so seine Ehefrau) geht Prof. Scheele seinen breitgetächerten Interessengebieten nach, auf halbem Wege stehenzubleiben ist seine Sache nicht. Geradlinigkeit und ein enormes Beharrungsvermögen zeichnen das Leben des Professors aus. Am 23. Januar 1996 wurde der gebürtige Düsseldorfer 70 Jahre alt. Kein Grund, kürzer zu treten. Der Terminkalender quillt nicht weniger über als zu seiner aktiven Zeit als Professor für Marketing und Public Relations im Fachbereich Wirtschaft der Fachhochschule seiner Heimatstadt. Der runde Geburtstag ist Anlaß für dieses Porträt, das platzbedingt »holzschnittartig« angelegt sein muß.

Prof. Dr. Walter Scheele, engagierter Kunstsammler und Theaterfreund (besonders des Musiktheaters), ist Kind einer »Mischehe«, wie er mit süffisantem Unterton berichtet. Doch der evangelische Vater war es, der seine Erziehung zum Katholiken förderte: »Waren wir im Urlaub, suchte er umgehend die Meßzeiten der Kirchen heraus«, berichtet Scheele. Unliebsame Erinnerungen hegt er an den damals in seiner Pfarrkirche auf Ordnung haltenden Kirchenschweizer: »Der wollte mich in die Kinderbänke setzen. Ich wollte lieber bei meiner Mutter bleiben.« Den ersten Konflikt mit der katholischen Kirche suchte Scheele mit dem Vorschlag zu lösen: »Laßt uns bitte in die Matthäi-Kirche gehen.« Aber die war protestantisch. Folglich stürzte dieser Kinderwunsch die Mutter in arge Gewissensnöte. Vielleicht sind diese Kinderjahre prägend gewesen für Prof. Scheeles Einsatz »pro Ökumene«. Für seinen großen Familiensinn sind sie es gewiß. Beim dreifachen



Prof. Dr. Walter Scheele

Foto: Hans Müskens

Vater und vielmaligen Großvater Walter Scheele ist daher nicht von ungefähr die Erinnerung an seine verstorbene erste Ehefrau Annemie äußerst lebendig geblieben, »der ich so vieles für die Ausrichtung meines Lebens verdanke«. 30 Ehejahre waren ihnen vergönnt. Tiefe Erkenntnisse, aus denen er lebensbegleitende Schlüsse zog, machte er auch in der Schulzeit: »Eigentlich haben wir nur fünf Jahre die Schulbank gedrückt, bedingt durch Ausfallzeiten in der Zeit des Nationalsozialismus, besonders im Krieg.« Das lehrte ihn jedoch, daß Lernen nicht eine Frage des Stoffs und der zur Verfügung stehenden Stunden ist, sondern »wie es den Lehrern gelingt, Interesse zu wecken«. So hielt er es auch in seinen Arbeitsjahren an leitender Stelle in verschiedenen Werbe- und PR-Agenturen und an der Fachhochschule. Bei jeder Wissensvermittlung muß etwas von »*delectare*« dabei sein. Kurzweil fördert die Aufnahmebereitschaft der Zuhörer, Langeweile macht schläfrig ...

In britischer Kriegsgefangenschaft, in Ägypten, machte der erklärte Geisteswissenschaftler einen – einzig gebliebenen – Ausflug in die Naturwissenschaft. Walter Scheele betätigte sich als Meteorologe der Royal Air Force. Und war – selbstverständlich, sollte man hinzufügen – dabei, als Kameraden ein »Theater in der Wüste« etablierten.

Seine Immatrikulation in Köln – Fächer Soziologie und Volkswirtschaft – war hürdenreich. Wieder kamen ihm Hartnäckigkeit und Zielstrebigkeit zugute. Nach sechs Semestern – »das war damals so üblich« – war das Studium beendet. Die erste Arbeitsstelle fand der frischgebackene Diplom-Volkswirt am Wirtschaftsmuseum im Düsseldorfer Ehrenhof. Es blieb Zeit, nebenher die Promotion zum Dr. rer. pol. in Angriff zu nehmen. Ab und an führte er Besuchergruppen durch das Museum. Eine ideale Gelegenheit, seine weithin geschätzte rhetorische Begabung zu verfeinern. Neues zu tun und zu entdecken begleitete Prof. Scheele weiterhin: Die von ihm betriebene empirische Sozialforschung in Umfragetechnik brachte ihn zur Marktforschung. Für einen Mineralölkonzern bildete er bald Führungskräfte weiter. Aber: »Ich bin kein Mensch, der auf Dauer in Riesenorganisationen arbeiten kann.« Folglich war Walter Scheele danach erfolgreich in Werbe- und PR-Gesellschaften tätig. Eine von ihm gegründete PR-Agentur avancierte rasch zur größten Deutschlands. Er war maßgeblich beteiligt, als Werbung für politische Parteien professionell startete. Gleichzeitig kam er als »Wanderprediger« (Scheele über Scheele) weit herum in der Welt.

Seiner konsequenten Haltung blieb Scheele auch in der Fachhochschule treu. In der »68er Ära« verzichtete er auf das Beispiel mancher Kollegen, sich durch opportunistische Anbiederung eine fragwürdige Beliebtheit zu erwerben. Scheinbar war damit seine Hochschulkarriere beendet, doch der zunächst abgelehnte Professoren-Kandidat blieb dank der Aktion »Halte Scheele«. »Binnen zweier Tage hatten 80 Prozent der Studenten den Aufruf unterschrieben«, erinnert sich der so Ausgezeichnete nicht ohne Genugtuung. Daß er bis zuletzt zu jenem Teil der Kollegen, der in dieser Zeit ein jämmerliches Beispiel an mangelnder Zivilcourage offenbarte, ein getrübtetes Verhältnis hatte, versteht sich eigentlich von selbst.

Obwohl Autor zweier Bücher und mehrerer hundert Veröffentlichungen, lag und liegt Prof. Scheeles Schwerpunkt in der direkten Ansprache: »Ich habe immer ungeru geschrieben.« In arge Verlegenheit bringt er bisweilen Zuhörer, die den Wunsch nach seinem Redemanuskript äußern. »Denn ich mache nur Stichworte, die Rede selbst halte ich frei.«

Seit sieben Jahren nun ist Prof. Dr. Walter Scheele Vorsitzender der Düsseldorfer Spee-Gesellschaft. Die Kontaktaufnahme durch den damaligen Vorsitzenden zwecks Übernahme organisatorischer Aufgaben für das bevorstehende Spee-Jubiläum überraschte ihn. Denn »ich wußte eigentlich nichts von dieser Gesellschaft, außer, daß dort immer Krach war«, schmunzelt Scheele. »Aber was mir von Spee bekannt war, faszinierte mich.« Besonders Spees Unerschrockenheit hat ihn beeindruckt: »Wäre Spee Opportunist gewesen, hätte er nie die *Cautio criminalis* geschrieben.« Und Opportunismus ist für Prof. Dr. Scheele »eines der schlimmsten Dinge in unserer Gesellschaft«. Die Tätigkeit als 1. Vorsitzender, wen wundert's, macht ihm Freude. Das gilt gerade auch für das »unkomplizierte Miteinander mit der Trierer Gesellschaft«. Das Gespräch läßt den Schluß zu: Die Leidenschaft des 1. Vorsitzenden für die Spee-Gesellschaft ist ungebrochen.

ITALO MICHELE BATTAFARANO

Emmy Rosenfeld 1904–1994

Emmy Rosenfeld wurde am 1. März 1904 in Bamberg als Tochter des Bankiers Eugen R. Rosenfeld geboren. In ihrer Geburtsstadt besuchte sie die Volksschule (1910–1914) und die Städtische Höhere Mädchenschule (1914–1922). Danach schrieb sie sich an der Akademie der Tonkunst in München ein und bestand 1924 die Reifeprüfung für Klavier, Cembalo und Musiktheorie. Sie blieb bis ins hohe Alter eine gute Pianistin. 1927 holte sie ein vollgültiges Abitur am Realgymnasium in Würzburg nach und begann das Studium der Germanistik, Geschichte und Romanistik an der Universität Heidelberg. Nach dem ersten Semester siedelte sie nach Berlin über, ging dann wieder nach Heidelberg und studierte von 1929 bis 1931 in Würzburg, wo sie am 1. Juli 1931 bei Prof. Franz Rolf Schroeder mit einer Dissertation über *Landschaft und Zeit in Gottfried Kellers Die Leute von Seldwyla* promovierte. Nach der Studienreferendarszeit an der Staatlichen Gisela-Oberschule in München unterrichtete sie von 1932 bis 1936 am Mädchenlyzeum Sankt Joseph in Zangberg in Oberbayern.

Als deutsche Bürgerin jüdischer Abstammung floh Emmy Rosenfeld 1936 vor dem Hitler-Regime in die Schweiz und dann nach Italien. In Mailand schrieb sie sich an der Università Cattolica del Sacro Cuore ein, um einen italienischen Studienabschluß zu erwerben. Sie promovierte mit einer Arbeit über *Stefan George und Italien*. 1938 erhielt sie daraufhin eine Anstellung als Lehrerin für deutsche Sprache am Mailänder Gymnasium »Alessandro Manzoni«. Als 1943 auch in Italien die Diskriminierung der jüdischen Bevölkerung einsetzte, floh sie in die Schweiz, um in Lugano das Ende des Krieges zu erwarten.

Von 1946 bis 1959 war Emmy Rosenfeld Lektorin für deutsche Sprache an der angesehenen Privatuniversität für Handel und Wirtschaft »Bocconi« in Mailand. Am 4. Juli 1959 habilitierte sie sich in Italien (*Libera docenza*) und war bis 1967 Privatdozentin für deutsche Sprache und Literatur auch an der Università Statale di Milano. 1967 wurde sie zur Ordentlichen Professorin für deutsche Sprache und Literatur an der wirtschaftswissenschaftlichen Universität »Bocconi« er-

nannt. Bis zu ihrer Emeritierung 1974 lehrte sie deutsche Sprache und Literatur gleichzeitig an der staatlichen Universität in Mailand.

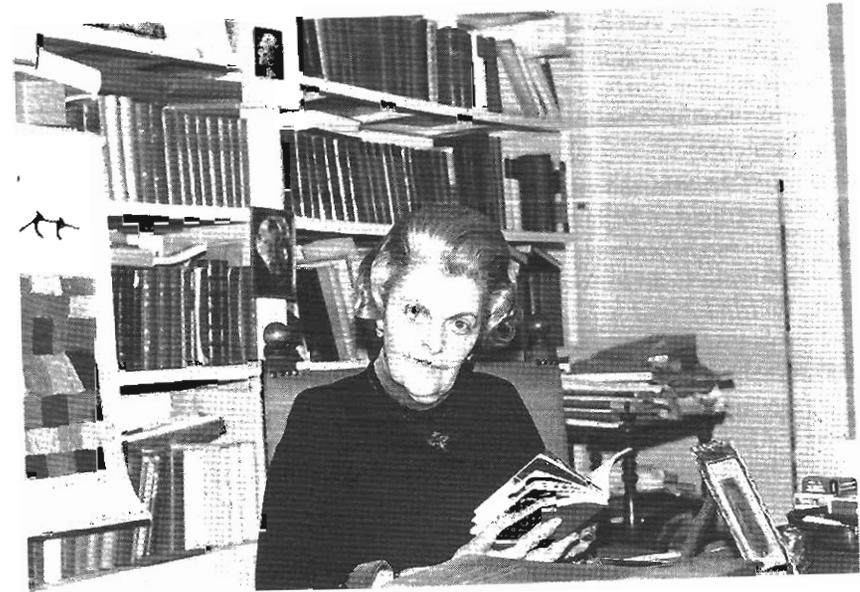
Emmy Rosenfelds Beschäftigung mit Friedrich Spee ist aufs engste mit der Verfolgung und Ausrottung der Juden im Hitler-Deutschland und in der faschistischen »Repubblica di Salò« Mussolinis (1943–1945) verknüpft. Die Germanistin las Spees *Cautio Criminalis* intensiv während der letzten Jahre des Zweiten Weltkrieges in ihrem zweiten schweizerischen Exil, so daß sich ihr die Parallele zwischen der totalen Rechtlosigkeit der als Hexen und der als Juden Verfolgten geradezu aufdrängte. Spees Analyse und Kritik der Hexenverfolgung wurde der deutschen Bürgerin jüdischer Herkunft daher zum zentralen Buch nicht nur ihres Forscherlebens.

Nach dem Ende des Krieges entschied sich Emmy Rosenfeld, in Italien zu bleiben. Sie veröffentlichte aber in Deutschland 1958 ihre Monographie über den rheinischen Jesuitenpater, welche forschungsorientierend wirkte. Mit ihrem Buch: *Friedrich Spee von Langenfeld. Eine Stimme in der Wüste* erwarb sich Emmy Rosenfeld große Anerkennung sowohl in Deutschland als auch in Italien. Bundespräsident Theodor Heuss verlieh ihr am 15. Dezember 1958 das Verdienstkreuz erster Klasse für die Spee-Monographie; der Präsident der italienischen Republik Giuseppe Saragat ernannte sie am 2. Juni 1965 für ihre Verdienste zum »Ufficiale dell'Ordine Al Merito della Repubblica«.

Über die *Cautio Criminalis*, welche in den Augen Emmy Rosenfelds viel zum Verständnis der verhängnisvollen Ereignisse des 20. Jahrhunderts beitragen kann, näherte sich die Forscherin nach 1945 auch Spees Lyrik. 1963 veröffentlichte sie eine selbständige Publikation zum Thema, in der sie Spees persönliches religiöses Engagement auch in seinen Gedichten unterstreicht.

Die eingebürgerte Mailänderin bemühte sich in den fünfziger Jahren vergebens um eine Publikation der Speeschen Schriften in Italien, konnte jedoch 1968 in Deutschland die Edition von Spees *Sämtlichen Schriften* als Herausgeberin erfolgreich auf den Weg bringen, welche durch Theo G. M. van Oorschot kompetent betreut wurde.

Neben Spee galt das Interesse der deutschen, in Italien lebenden Germanistin den kulturellen Beziehungen zwischen Italien und Deutschland. Sie arbeitete über Pirandello in Deutschland und beschäftigte sich mit dem Briefwechsel August von Platens und seiner Mutter mit italienischen Freunden. Ihre Aufmerksamkeit galt darüber hinaus der Beziehung Goethe-Manzoni.



Deutsche Dichter jüdischer Tradition wie Franz Werfel und Else Lasker-Schüler stellten ein weiteres Forschungsgebiet Emmy Rosenfelds dar, welche über ihrer Forschung die Lehre, auch den Sprachunterricht, nicht vergaß. So erstellte sie für ihre Mailänder Studenten eine Reihe nützlicher Hilfsmittel für die Didaktik des Deutschen als Fremdsprache und der deutschen Literatur.

Emmy Rosenfeld war die erste Ausländerin, welche zum Ordinarius der Germanistik an einer italienischen Universität berufen wurde. Einladungen zu Gastvorträgen, welche sie von deutschen, belgischen und nordamerikanischen Universitäten (USA und Kanada) erhielt, zeugen vom internationalen Ansehen, das die Forscherin besaß. Am 25. Februar 1989 erhielt Emmy Rosenfeld die Friedrich-Spee-Plakette von den Bürgern der Spee-Geburtsstadt Kaiserswerth.

Am 28. April 1994 starb Emmy Rosenfeld mit 90 Jahren in Milano.

Publikationen von Emmy Rosenfeld

- 1) *Abriss der deutschen Geschichte*. – Milano: Malfasi o. J. (= Hilfsmittel zum Studium der deutschen Literatur und Wirtschaftsgeschichte).
- 2) *Neuere und neueste deutsche Lyrik*. Herausgegeben von Emmy Rosenfeld. – Milano: Editrice Viscontea, o. J.
- 3) *Vier nachromantische Lyriker*. Testi a cura di Emmy Rosenfeld. – Milano: Editrice Viscontea, o. J.
- 4) *Weltliche und geistliche Lyrik im Zeitalter des Barocks*. Auswahl von Emmy Rosenfeld. – Milano: Editrice Viscontea, o. J.
- 5) *Gottfried Keller als Novellendichter*. – Milano: Editrice Viscontea, o. J.
- 6) *La lirica giovanile di Federico Schiller*. Anthologie auf das Jahr 1782. – Milano: Malfasi 1947.
- 7) *L'Italia nella poesia di Stefan George*. – Milano: Malfasi 1948.
- 8) *Liriche scelte di Stefan George*. Antologia a cura di Emmy Rosenfeld. – Milano: Malfasi 1948.
- 9) *Franz Werfel*. In Memoriam. – Milano: La Goliardica 1948.
- 10) *Friedrich Schiller: Gedankenlyrik*. A cura di Emmy Rosenfeld. – Milano: Malfasi 1950.
- 11) *Werfel postumo*. – In: Letterature moderne 1 (1950) H. 1.
- 12) *Hugo von Hofmannsthal: Aus dem Jugendwerk*. Einführung, Auswahl und Kommentar von Emmy Rosenfeld. – Pavia: Viscontea 1951.
- 13) *Theologischer Prozeß. Die Rinteler Hexentrostschrift. Ein Werk von Friedrich von Spee*. – In: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 29 (1955) H. 1, S. 37–56.
- 14) *Probleme der Speeforschung*. – In: Germanisch-Romanische Monatsschrift 36 = N. F. 5 (1955) H. 2, S. 115–128.
- 15) *Friedrich Spee von Langenfeld. Eine Stimme in der Wüste*. – Berlin: de Gruyter 1958 (= Quellen und Forschungen zur Sprach- und Kulturgeschichte der germanischen Völker 2).
- 16) *Übung macht den Meister*. – Milano: Viscontea 1958. Zusammen mit Cristina Baseggio (= Didaktische Übungen zur Erlernung der deutschen Sprache).
- 17) *Goethe und Manzoni*. – In: Literaturwissenschaftliches Jahrbuch 1 (1960), S. 91–116.

- 18) *Mit Ernst und Spiel zum Ziel*. – Torino: Casanova 1961. Zusammen mit Cristina Baseggio (Didaktische Übungen zur Erlernung der deutschen Sprache).
- 19) *Neue Studien zur Lyrik von Friedrich von Spee*. – Milano-Varese: Istituto Editoriale Cisalpino 1963.
- 20) *Pirandello und Deutschland*. – In: Literaturwissenschaftliches Jahrbuch 4 (1963), S. 73–93.
- 21) *August von Platen: Unveröffentlichte Briefe Augusts von Platen und seiner Mutter an Freunde in Italien*. – Milano-Varese: Istituto Editoriale Cisalpino 1965.
- 22) *Pirandello und Deutschland*. – In: Studi di Letteratura, Storia e Filosofia in onore di Bruno Revel. Firenze: Olschki 1965.
- 23) *Friedrich Spee von Langenfeld*. – In: Rheinische Lebensbilder. Hrsg. von Bernhard Poll. Bd. 2. Düsseldorf 1966, S. 125–141.
- 24) *Unveröffentlichte Briefe an und von August von Platen: I–II*. – In: Studi Germanici 4 (1966) Nr. 3, S. 357–388; 5 (1967) Nr. 1, S. 59–72.
- 25) *Friedrich Spee: Goldenes Tugend-Buch*. Hrsg. von Theo G. M. van Oorschot (= Friedrich Spee: *Sämtliche Schriften*. Hrsg. von Emmy Rosenfeld, Bd. 2). München: Kösel 1968.
- 26) *Auffindung einer neuen Handschrift. Abschrift der »Trutznachtigall« von Friedrich Spee von Langenfeld in Münster aus dem Jahre 1638*. – In: Miscellanea di studi in onore di Bonaventura Tecchi. Roma: Edizioni dell'Ateneo 1969, S. 116–124.
- 27) *Wanderer zwischen den Welten: Else Jasker-Schüler und Franz Werfel*. – In: Studi e ricerche di letteratura inglese e americana 2 (1971).
- 28) *Il »Theologischer Process« di Friedrich Spee von Langenfeld*. – In: Istituto Lombardo, Accademia di scienze e lettere. Classe di lettere e scienze morali e storiche 106 (1972), S. 844–905.
- 29) *Die Strassburger Handschrift der »Trutz-Nachtigall« von Friedrich Spee von Langenfeld*. – In: Studi di letteratura religiosa tedesca. In memoria di Sergio Lupi. Firenze 1972, S. 353–373.
- 30) *Friedrich Spee von Langenfeld*. – In: Dizionario critico della letteratura tedesca. Diretto da Sergio Lupi. Bd. 2. Torino 1976, S. 1096–1099.
- 31) *Pirandello e la Germania*. – Milano: Università Bocconi 1976.
- 32) *Goethe und der Mailänder Naturforscher Giuseppe de Cristoforis. Mit unveröffentlichten Dokumenten*. – In: Literaturwissenschaftliches Jahrbuch 20 (1979), S. 107–138.

HELMUT WEBER

Deutschland, die Deutschen und das Deutsche im Spiegel der Schriften Spees

»Spee ging nicht nach Mailand, sondern nach Speyer ins Tertiär, womit er zum zweiten Mal auf Deutschland und die deutsche Sprache verwiesen war.« So interpretiert Th. G. M. van Oorschot¹, der hier zu Ehrende, die damalige Entscheidung der deutschen Ordensoberen, Spee zum letzten Probejahr nicht nach Italien gehen zu lassen, entgegen seinem Wunsch, aus pastoralen Gründen die dortige Sprache zu erlernen. Schon zuvor hatte Spee eine Absage auf seine Bitte hinnehmen müssen, in die Mission nach Indien geschickt zu werden. Ob der zweimalige Wunsch nach einem Aufenthalt in einem fremden Land einer Abneigung gegen das eigene entsprang? Angesichts seines meisterlichen Umgangs mit der deutschen Sprache wird man dies nicht leicht vermuten dürfen. Doch sei im folgenden der Frage einmal nachgegangen, wie Spee sein Land, seine Bewohner und ihre Sprache wohl gesehen und was er dafür empfunden hat. Welches Bild von Deutschland und den oder dem Deutschen ist aus seinen Schriften zu ermitteln?

Zur Lebenszeit Spees war »Deutschland«² gewiß schon ein fester Begriff, aber kaum schon eine feste geographische oder gar politische Größe. Die Grenzen des Landes waren nach allen vier Himmelsrichtungen hin »fließend«³ und sind erst im Westfälischen Frieden, also 13 Jahre nach Spees Tod, genauer umschrieben worden, insbesondere durch die völlige staatliche Ausgliederung der Schweiz und von Teilen der Niederlande. Für Spee hat beides noch zu dem politischen Gebilde gehört, das seit dem Spätmittelalter als »Römisches Reich deutscher

¹ Zur geistigen Biographie Spees. In: Italo Michele Battafarano (Hg.): Friedrich von Spee. Gardolo di Trento 1988, S. 9–61, hier S. 21.

² Das Wort selber scheint nach Auskunft des Grimm'schen Wörterbuchs (II, 1052) erst im 12./13. Jh. aus »diütschiu lant« gebildet worden zu sein; die Entwicklung des »iu« zu »eu« ist gar erst für das 14. Jh. nachzuweisen.

³ Theologische Realenzyklopädie. VIII, 577.

Nation« bezeichnet wurde und aus einer Vielzahl mehr oder weniger selbständiger Territorien bestand⁴.

Sehr viel älter als der Begriff »Deutschland« ist die zugrunde liegende Bezeichnung »deutsch«, die in der Urform *diutisk* bereits im 7. Jh. begegnet und in enger Verbindung mit dem Phänomen der Sprache steht. Es erscheint als Gegensatz zu *walchisk* und weist damit hin auf die sprachliche Trennung im damaligen Frankenreich⁵. Als *theodiscus* taucht es erstmals gegen Ende des 8. Jhs. auf, und zwar näherhin in einem Bericht aus dem Jahr 786, verfaßt von Wigbod, einem Kleriker vermutlich aus der Gegend von Trier, jener Stadt, in der später die deutsche Sprache durch Spee ein so betontes Lob erfahren sollte. Hatte der Ausdruck bei Wigbod zunächst noch das Germanische allgemein, beziehungsweise das Volkssprachliche im Unterschied zum Lateinischen und Romanischen gemeint, steht er im 9. Jh. bereits für das Germanische im Frankenreich. Ebenfalls für das 9. Jh. ist schließlich die Sprachgemeinschaft der *theodici* oder der *gens teudisca* bezeugt. Mit der Bildung des (fränkischen) Ostreiches wird das Wort schließlich auf dieses Gebiet und seine Bevölkerung bezogen und fortan bleibend damit verbunden. »Deutsch« und »Deutscher« waren somit zu Zeiten Spees schon jahrhundertalte Termini.

Noch weiter zurück reichen schließlich die entsprechenden lateinischen Namen *Germania*, *Germanus* oder *Germanicus*, auf die bei Spee ebenfalls zu achten ist, da er auch in dieser Sprache geschrieben hat. Sie waren schon bei den Römern in Gebrauch und zu Zeiten Spees noch absolut geläufig. So gab es im Jesuitenorden selbst eine *Assistentia Germaniae*, eine Ordensprovinz *Germania superior*⁶ und in Rom das *Collegium Germanicum*; es gab päpstliche Legaten für *Germania* und einen *Primas Germaniae*, den Erzbischof von Salzburg. Das Vorkommen der Worte »Deutschland« oder »deutsch« bzw. »Germania« und »Germanus/Germanicus« bei Spee möglichst vollständig zu ermitteln und etwas ausführlicher darzustellen, in welchen Zusammenhängen und mit welchem Sinn sie gebraucht werden, ist das

⁴ Dieses Reich war weder ein Nationalstaat noch ein einheitlicher oder geschlossener Sprachraum.

⁵ Vgl. hierzu und zum folgenden Leo Just (Hrsg.): *Handbuch der Deutschen Geschichte*. Bd. I (Konstanz 1957), II, S. 81–84.

⁶ Daß die anderen beiden Ordensprovinzen, in denen deutsch gesprochen wurde, die Namen »Austria« und »Rhenania« trugen, mag zeigen, wie wenig der Oberbegriff »Deutschland« schon seine heutige Bedeutung hatte.

Ziel dieses Beitrags. Dabei legt sich nahe, die einzelnen Werke gesondert und in der Reihenfolge ihrer Entstehung zu befragen.

Güldenes Tugend-Buch⁷

Im ersten und zugleich umfangreichsten Werk, das Spee verfaßt hat, ist der Ertrag der Suche nach »deutsch« und »Deutschland« am dürftigsten. Der Ausdruck »Deutschland« ist nirgendwo zu finden, das Adjektiv »deutsch« begegnet an lediglich drei Stellen und hat wohl nur an einer von ihnen eine besondere Bedeutung, dort nämlich, wo in einer Anleitung zu »andächtiger Beywohnung« der Messe für das vom Priester auf Latein gebetete Credo geraten wird, es selber »auff Teutsch« zu beten (491). Gewiß wird dies nur gleichsam nebenbei gesagt, doch läßt es deutlich eine Wertschätzung des Deutschen wie des Glaubens erkennen. Spee hält es für wirksamer, wenn man ihn auch in dieser geprägten Kurzform in seiner Muttersprache zum Ausdruck bringt.

Die beiden anderen Erwähnungen des Adjektivs »deutsch« sind weit weniger bedeutsam. Beide Male ist dasselbe Nebensächliche gemeint. Es geht jeweils um das Längenmaß der »deutschen Meile« (139 und 305 f.), einer gegenüber der alten römischen Meile noch fünffach größeren Einheit.

Der Grund für ein derart mageres Ergebnis dürfte darin zu sehen sein, daß Spee in diesem Meditationsbuch etwas zeitlos Gültiges hat schreiben wollen mit Anspruch auf Geltung überall auf der Welt. Das bedeutet zwar nicht, daß er im Abstrakten und Allgemeinen verblieben ist. Er wird vielmals äußerst konkret, wie etwa am Ende der Schrift im Register der 144 guten Werke (500–511). Aber eine Konkretisierung auf individuelle, genau identifizierbare Situationen und Orte begegnet nirgendwo. Es wird ganz allgemein das Genus dieser Schrift gewesen sein, das ihn davon abgehalten hat. Die Möglichkeiten, sich durch den Inhalt anregen zu lassen und ihn sich anzueignen, sollten möglichst weit sein und durch keine singulären örtlichen Angaben eingeschränkt werden. Es wird jedenfalls immer wieder betont das Ganze vorgestellt:

⁷ Zitiert wird jeweils nach den von Theo G. M. van Oorschot herausgegebenen drei Bänden der historisch-kritischen Ausgabe: *Güldenes Tugend-Buch*. München 1968 (Zweiter Band) – *Cautio Criminalis*. Tübingen-Basel 1992 (Dritter Band) – *Trutz-Nachtigall*. Bern 1985 (Erster Band).

alle Geistlichkeit der ganzen weiten Welt (147), alle Heiden und Ketzer (262), alle mächtigen Potentaten, Päpste, Kardinäle, Erzbischöfe, Bischöfe, Prälatten; dann auch Kaiser, Könige, Fürsten... (285), alle Völker der Welt (154), das ganze weite, wilde Meer und alle Wasser der Erde (207). Eine derart universale Sicht würde durch eine konkrete geographische Angabe gewiß gestört; es wäre gewissermaßen ein Bruch oder Webfehler in der Darstellung.

Lediglich an einer Stelle klingt etwas an von der damaligen politischen Situation in Mitteleuropa. Es wird von der kaiserlichen Majestät und den Kurfürsten des Reichs gesprochen (322); aber sie gelten nur als Beispiel für Menschen, deren besondere Stellung »die ganze Welt respektiere«. Das Vorherrschende ist somit auch hier eine allgemeine Situation. Es geht kaum um den damals regierenden Kaiser und die in jener Zeit amtierenden Kurfürsten.

Cautio criminalis⁸

Bei dieser nur wenige Jahre später verfaßten Schrift ist die Ausbeute bei weitem ergiebiger; allerdings sind es hier, der lateinischen Sprache des Werkes entsprechend, nur mit *Germania*, *Germanus* und *Germanicus* zusammenhängende Formen, die zu finden sind. Formen des ersten Wortes begegnen über 50mal, solche des zweiten über 10mal, des dritten 5mal. Daß *Germania* gleichzusetzen ist mit dem Reich und die *Germani* mit dessen Bewohnern, scheint unwahrscheinlich. Denn zum Reich gehörten zu jener Zeit auch Gebiete in Italien und Böhmen und das französisch sprechende Lothringen. Andererseits war die Zugehörigkeit des deutschsprachigen Schlesiens zum Reich umstritten. *Germania* und Reich sind somit keineswegs schon identisch oder deckungsgleich.

Dennoch begegnet an zwei Stellen der *Cautio* der Ausdruck *Imperium Germanicum* (63 und 123) statt des üblichen *Imperium Romanum*. Es scheint, daß dieser traditionelle Terminus damals bereits als eine nicht mehr von der politischen Wirklichkeit gedeckte Bezeichnung empfunden wurde. Es zeigt den Realismus Spees, daß er statt dessen in der *Cautio* nur noch vom »germanischen Reich« spricht.

⁸ Zur Zitation siehe Anm. 7.

Germania wird des weiteren in besonderer Beziehung zum Kaiser gesehen. So erscheint sie in einer direkten Anrede des Kaisers als eine Größe, die ihm zugehörig ist: »O großer Kaiser, wieviele gehen ... in diesem deinem Deutschland (*in Germania hac tua*) zugrunde ...« (90). Auf ihn setzt Spee seine letzte Hoffnung, daß das Unheil der Hexenprozesse ein Ende findet: »Keiner kann Deutschland zu Hilfe kommen, wenn nicht der mächtige Kaiser.« (118⁹) Ihn allein sieht er als fähig an, in wirksamer Weise für Ordnung in *Germania* sorgen zu können, was doch wohl einschließt, daß er ihn auch als zuständig für dieses ganze so bezeichnete Gebiet betrachtet. Spee berichtet sogar schon von einem Vorschlag, den man für die kaiserliche Hilfe gemacht hat: nicht durch ein unmittelbares eigenes Eingreifen, sondern durch ein Einwirken auf die Obrigkeiten (*magistratus*)¹⁰ – ein Vorschlag, der einerseits die tatsächlichen Verfassungsverhältnisse berücksichtigt, aber wiederum klar die Zuständigkeit des Kaisers für die ganze *Germania* zum Ausdruck bringt, als deren »gottgefälligster Vater« er bezeichnet wird (55¹¹). Diese wenigen Stellen zeigen deutlich eine Kenntnis Spees von den politischen Gegebenheiten jener Größe, für die der Name *Germania* oder *Imperium Germanicum* (deutsches Reich) steht.

In die gleiche Richtung weist die häufige Erwähnung der Fürsten und Obrigkeiten bei der Verwendung der Worte *Germania* und *Germanus*. Mit *Fürsten* stehen diese Termini an wenigstens sieben Stellen zusammen¹², mit *Magistratus* sogar an acht und darunter bereits im Titel des Werkes¹³: Die *Cautio* ist ein Buch »für die Obrigkeiten Deutschlands gegenwärtig notwendig«. Daß mit den *Principes Germani* oder *Germaniae* die Reichsfürsten gemeint sind, dürfte offensichtlich sein; doch fragt es sich wiederum, ob hier alle in Frage kommen, auch die in Italien und in den französischsprachigen Gebieten des Westens oder in den slawischen Ländern des Ostens. Wahrscheinlich sollen wiederum nur die Reichsfürsten in den »germanischen«, d. h. deutschsprachigen Teilen des Reichsgebietes angesprochen werden. Ähnliches gilt wohl

⁹ Nullus iam subvenire Germaniae nisi magnus Caesar potest.

¹⁰ Daß es tatsächlich entsprechende Bemühungen des Kaisers gegeben hat, diese jedoch erfolglos blieben, belegt Bernhard Duhr, *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts*. Freiburg 1913, Bd. II/2, S. 485.

¹¹ Supplicatio ... ad ... pientissimum Germaniae Patrem Ferdinandum II.

¹² *Cautio criminalis* S. 23 (Titel von Dub. 6), 32, 34, 40, 52 (2x), 189.

¹³ Ebd. Titelblatt, S. 21, 24, 78, 113, 144, 159, 189.

auch für die *Magistratus*, die als die administrative und exekutive Gewalt der damaligen Territorialstaaten anzusehen sind, so daß die Übersetzung ›Obrigkeiten‹ gewiß zutreffend ist. Doch wird man es nicht weniger passend mit dem moderner klingenden Wort ›Behörde‹ wiedergeben können.

Die häufige Erwähnung Deutschlands ist in keiner Weise als betonter Nationalismus zu sehen. Es ist eher eine Kritik an diesem Land zu finden. Denn Spee glaubt zu entdecken, daß die Hexenmanie und das Unrecht der Prozesse nirgendwo so virulent sind wie eben in *Germania*.

So findet er die Zahl der ›Hexen‹ in Deutschland signifikant höher als anderswo. Italiener und Spanier – diese beiden katholischen Völker dienen ihm ausdrücklich als Beispiel – sehen deutlich, »welch unzählbare Menge Unschuldiger sie« – würden sie ähnlich unnachsichtig vorgehen – »hinrichten müßten; so enthalten sie sich mit Recht und überlassen es uns allein, dieses Gebiet (*hanc provinciam*) zu verbrennen« (50). Das Erstaunen über die Zahl der ›Hexen‹ in Deutschland findet sich bereits auf den ersten Seiten im Titel des 2. Dubium: »Ob es in Deutschland mehr Hexen und Schadenszauberer (*malefici*) gibt als anderswo?« (20) Spee meint auf die Frage mit Ja antworten zu müssen, weil es eine Tatsache sei, daß in Deutschland allenthalben (*in Germania passim*) die Scheiterhaufen rauchten. Was so außergewöhnlich sei, daß bei »unseren Feinden der deutsche Name nicht wenig in Verruf gekommen sei« (ebd.). Wer gemeint ist mit »unseren Feinden«, wird leider nicht gesagt, doch dürften vielleicht die nördlichen Provinzen der Niederlande gemeint sein, eventuell auch die Schweden und Türken. Die protestantischen Reichsstände und -fürsten werden es weniger sein; denn in diesen Territorien hat es ebenfalls Prozesse und Verbrennungen gegeben¹⁴. Doch begegnet auch losgelöst von Vergleichen mit anderen Ländern die Klage über die Unzahl der ›Hexen‹ in Deutschland. So wohl am bewegendsten gegen Ende des Dubium 21: »Seht da Deutschland so vieler Hexen Mutter; was wunders, daß sie vor Trauer sich die Augen ausgeweint hat, so daß sie nicht mehr zu sehen vermag!« (82)

Als Ursache für die Menge der Hexen in Deutschland nennt Spee vor allem dreierlei: die Grausamkeit der dort herrschenden Folter, die

¹⁴ Einige Daten hierzu bietet Bernhard Duhr, Die Stellung der Jesuiten in den deutschen Hexenprozessen. Köln 1900, S. 19–22.

Praxis der Besagungen und gewisse Umstände der Prozeßführung. Von der Folter wird ausdrücklich gesagt, daß sie es sei, die die Zahl der Hexen in die Höhe treibe (74¹⁵); sie fülle das Land – *Germaniam nostram* – damit an, würde allerdings auch in jeder anderen Nation so wirken, falls man sie dort zu erproben beginne (68); und sie sei der Grund, daß viel *unschuldiges* Blut in Deutschland vergossen werde (71). Neben der Folter führen nach Ansicht Spees aber auch die Besagungen – die Bezeichnung anderer – zur Annahme einer solchen Menge von Zaubereern (108). Und schließlich würden, wie er meint, bestimmte Umstände bei den Prozessen es verstehen lassen, daß es gerade in Deutschland eine solche Unzahl von Hexen gebe; denn wenn man diese Umstände scharfsichtig analysiere, werde es wenig verwunderlich, daß die Zahl der Hexen in Deutschland derart hoch sei (144¹⁶).

Die Rede von den vielen Hexen hält Spee für ein Mittel, mit dem interessierte Kreise in Deutschland die Gutgläubigkeit der Fürsten ausnützten (111) und damit leider auch, wie er wider Willen zugeben muß, erheblichen Erfolg hätten; denn schon seien in ganz Deutschland (*per Germaniam*) die Gefängnisse voll von Gefangenen (158). Wenn man sie alle für Hexen halte und Folter und Besagungen hinzukämen, könnte – macht Spee geltend – der Teufel selber sich keinen leichteren Weg vorstellen, zu verderben und zu schaden und in ganz Deutschland zu wüten (ebd.¹⁷); er brauche nur die benennen zu lassen, die er vernichten wolle. Spee selber hält allerdings die Ansicht von der Existenz derart vieler Hexen in Deutschland für eine Einbildung, die bei einer ordentlichen Prozeßführung ausgesprochen lächerlich werde (186¹⁸).

Schuld an der Entwicklung in Deutschland hat indes auch das Volk selbst, insbesondere auf dem Land und in katholischen Gebieten. Auf dem Land werde in Deutschland bei ungewöhnlichen Wettererscheinungen oder Krankheiten bei Vieh und Mensch sehr rasch an die Schuld von irgendwelchen Zaubereern und Hexen gedacht (20). Derartige Verdächtigungen und entsprechendes Gerede sieht er in Deutschland schneller entstehen als anderswo, wo man darin vorsichtiger sei (21¹⁹). Auch Neid und Mißgunst im Falle von geschäftlichen Erfolgen

¹⁵ Unde tantus sit nobis in Germania numerus sagarum; vgl. auch S. 144.

¹⁶ Unde tantus in Germania Sagarum sit numerus; eine fast identische Formel wie S. 74.

¹⁷ Tota Germania bacchandi.

¹⁸ Ridiculum mihi videri, quod tam[en] multas nobis Sagas in Germania imaginamur.

¹⁹ Cautiores aliae sunt nationes.

sind seiner Meinung nach in Deutschland häufig bereits der Anlaß, von Hexerei (*de magia*) zu reden (ebd.), was noch verstärkt werde, wenn bei dem so wohlhabend Gewordenen Zeichen besonderer Frömmigkeit zu bemerken seien. Wiederum wird darin betont eine Eigenart der Deutschen gesehen; denn in anderen Ländern, vermerkt er erneut, sei solches gänzlich unbekannt (ebd.²⁰). Welche Länder es sind, wird abermals nicht gesagt, aber wäre es völlig verfehlt, für das letztere an die kalvinistischen Niederlande zu denken? Dort galten Reichtum und Erfolg in Handel und Geschäft gerade in Verbindung mit Frömmigkeit weit eher als deren Folge und als Segen Gottes denn als Magie im Verbund mit dem Teufel. Ob die Vermutung zutreffend ist, läßt sich nicht weiter beweisen. Doch werden die Katholiken am Ende der *Cautio*, in der ersten Nummer des Dubium 51, ausdrücklich als besonders anfällig für Aberglaube und Mißgunst angesprochen. Was für alle Deutschen gilt, gilt für Katholiken verstärkt (189²¹).

Trotz allem sind es jedoch keine rein deutschen Ursachen, die Spee zu entdecken glaubt. Eine gewisse Schuld schreibt er auch den nach Deutschland importierten Ideen der Verfasser des *Hexenhammers* zu, den Dominikanern Jakob Sprenger und Heinrich Institoris. Er »beginnt zu fürchten«, daß erst diese nach *Germania* entsandten Inquisitoren es waren, die eine Unzahl von Hexen nach Deutschland gebracht haben (86²²). Dennoch ist ihnen *eine* schlimme Unsitte im Umkreis der Verfolgung nach Spee nicht anzulasten: das vor der Folter übliche Scheren einer Frau »auch da, wo sie eine Frau ist« (114²³). Das hätten selbst die beiden Inquisitoren, als sie nach Deutschland geschickt wurden, dort nicht zulassen wollen, weil dies nach ihren eigenen Worten »in den Ländern Alemanniens (*in Alemanniae partibus*) als unsittlich« (*res inhonesta*) galt (ebd.²⁴). Spee selber spricht von einem früher den Deutschen eigens entgegengebrachten Lob der Ehrsamkeit, einer vormals Alemannien besonders entsprechenden Scheu und Ehrfurcht (ebd.²⁵), die man nun mit solchen Praktiken preisgebe.

Für Spee ist solche Preisgabe Grund für ein Empfinden, von dem wiederholt im Zusammenhang mit »deutsch« und »Deutschland« in

der *Cautio* die Rede ist: für das Gefühl der Scham: *Pudeat Germanos nos* – es sollte uns Deutsche mit Scham erfüllen (115). An anderer Stelle bekennt er, daß er sich – angesichts der in diesem Land besonders zahlreichen Beispiele haltloser Verdächtigungen – selber »im Namen der Deutschen« (*nomine Germanorum*) schäme (21). Für *Deutschland* schämt er sich (*pudet me Germaniae*) wegen der Ungereimtheiten in der üblichen Argumentation bei den Hexenprozessen, da er wahrzunehmen glaubt, daß andere Nationen bereits über »unsere Einfalt« zu lachen pflegen (59), eine Erfahrung, die Spee vielleicht schon in den Jesuitenkollegien am Rhein hat machen können, in denen auch Patres aus anderen Ländern entweder lebten oder doch mitunter zu Gast waren.

Mit Deutschland wird schließlich häufig auch das Wort »Eifer« verbunden, das als ein charakteristischer Ausdruck der *Cautio* überhaupt zu gelten hat. Es läßt sich jedenfalls ein auffallend häufiger Gebrauch des Wortes feststellen²⁶. Und mit ihm wird eben wiederholt und pointiert auch Deutschland in Bezug gesetzt. Die erste Erwähnung ist freilich wenig signifikant. Hier geht es um das Fehlen eines an sich lobenswerten Eifers. Es wird geklagt, daß noch keine Behörde in Deutschland gefunden wurde, die »ihren Eifer« auf die verderblichen Verdächtigungen gerichtet hätte (21²⁷). Einen anderen Eifer spricht der Verfasser den Deutschen dagegen – im Unterschied zu den Italienern und Spaniern – durchaus zu und schließt sich selber dabei ein: »Wir wollen lieber unserem Eifer trauen als mit dem Gebot des Gesetzgebers Christus uns zufriedengeben.« (50) An zwei Stellen schließlich ist direkt der Eifer Deutschlands gemeint. Im ersten Falle wird das Wachsenlassen eines Gerüchtes durch die Behörden quitiert mit dem Ausruf: »O was für Zeiten. Das also ist der Eifer Deutschlands.« (180²⁸) Und im zweiten Falle wird der Zwang zum Geständnis auch da, wo jemand sich unschuldig fühlt²⁹, als schlimme Konsequenz des »Eifers Deutschlands« gesehen: »denn das (gemeint ist das Bekennen entgegen der Wahrheit)

²⁰ Apud alias nationes plane inaudita.

²¹ Et maxime ... Catholicos.

²² Omnem hanc sagarum multitudinem primum in Germaniam importarint.

²³ Qua parte mulier est.

²⁴ In Alemanniae partibus rem... inhonestam censerit.

²⁵ Quod antiquam honestatis laudem Germanis peculiarem.

²⁶ Insgesamt sind Formen des Substantivs »zelus« 34mal zu finden; hinzu kommen zwei Formen des entsprechenden Verbums »zelare«.

²⁷ Nec inventus ullus Magistratus in Germania sit..., qui in pestilentissimas... susurraciones zelum suum distinxerit.

²⁸ Hic Germaniae est zelus.

²⁹ Der Unschuldige bekennt, weil er sich unentrinnbar der Verurteilung ausgeliefert erfährt.

ist schließlich die ›Katastrophe‹ – eine schreckliche Wende – des *zelus Germaniae*« (193¹⁰).

Es ist offensichtlich, daß dieser Eifer in den Augen Spees ein falscher und blinder ist. Doch wird von der Blindheit Germaniens auch ausdrücklich gesprochen, und zwar mit besonderer Häufung des Bildes in der Mitte des Buches im Dubium 20: Der durch Suggestion in den Aussagen von Angeklagten zustande kommende Gleichklang in der Beschuldigung anderer wird beantwortet mit dem fragenden Ausruf: »Ist das die Blindheit Deutschlands?« (75) Hier noch in der Form einer Frage vorgebracht, wird es wenige Seiten später mit Nachdruck als Faktum gesehen und von einer beispiellosen Blindheit Deutschlands gesprochen (76¹¹), ein Ausdruck, der gegen Ende des Dubiums noch einmal aufgegriffen wird (78¹²).

Beachtlich sind schließlich die nicht wenigen Stellen¹³, an denen Deutschland als personifizierte Größe erscheint, von der mancherlei an Handlungen ausgesagt wird: Die *Germania* zählt (30), sie erträgt (34), sie sieht (40), sie ist Mutter (82), sie entsetzt sich (96), sie zweifelt nicht (108) und sie soll bedenken (188). An zwei Stellen wird das Land direkt angesprochen, beide Male mit demselben verzweifelt klingenden klagenden Ausruf: »O Deutschland, was tust du?«¹⁴

Überblickt man den Befund in der *Cautio*, wird man folgendes als Ergebnis festhalten können: Spee zeigt eine deutliche Zuneigung zu seinem Heimatland, das er als eine die einzelnen Territorien übersteigende Größe versteht und das in seinen Augen manche Gemeinsamkeiten aufweist. Dieses Deutschland bedeutet ihm einen Wert, er leidet mit ihm und ist um seinen Ruf besorgt. Die Sympathie für sein Land macht ihn jedoch keineswegs blind, auch Mängel und Schwächen zu entdecken, und er scheut sich nicht, sie zu benennen. Daß er dabei andere Nationen als besser und vorbildhaft ansieht, ist gewiß ein schon aus der Antike bekannter Topos; so hatte schon Tacitus zur Beschämung seiner römischen Mitbürger von den Germanen geschrieben. Dennoch beweist Spee bei der Erwähnung etwa der Spanier und Italiener einen durchaus sicheren Blick; denn in den Ländern jener Völker waren Hexenprozesse in der Tat eine äußerste Seltenheit.

¹⁰ Zeli Germaniae catastrophe est.

¹¹ Ad insignem Germaniae caecitatem.

¹² Vgl. auch S. 82 im folgenden Dubium 21 die Formel: O caecitas nostrae gentis.

¹³ Insgesamt sind es neun Stellen.

¹⁴ So S. 89 und 159: O Germania, quid facis?

Geradezu modern mutet sein wiederholtes Eingeständnis an, daß er sich der Prozesse und ihrer Umstände wegen Deutschlands und des deutschen Namens schäme. Angesichts der Massenvernichtung des jüdischen Volkes in unserer Zeit war eine solche Rede in den letzten Jahrzehnten immer wieder zu hören. Das Empfinden und seine sprachliche Fassung findet sich bereits bei Spee dreihundert Jahre zuvor.

Wie sehr Spee der deutschen Wirklichkeit auch in der lateinisch geschriebenen *Cautio* verbunden war, zeigt neben den vielen Erwähnungen Deutschlands und dem gerade genannten Empfinden der Scham in besonderer Weise noch eine Bemerkung am Schluß des Buches: daß er, da das Buch rasch erscheinen sollte, leider nicht, »was sonst nicht unnütz sein würde«, an eine deutsche Übersetzung denken konnte, wobei er den Wunsch hinzufügt: daß es vielleicht einmal solche Menschen geben werde, die das ihrem Vaterland (*patriae suae*) und den Unschuldigen zuliebe leisteten (194f.).

Was hier nur ein Wunsch und eine Bitte an andere war, ist in der *Trutz-Nachtigall* sein eigenes Werk und Anliegen gewesen.

Trutz-Nachtigall¹⁵

In diesem zuletzt von Spee vollendeten Werk ist das Deutsche geradezu Thema und Grund zur Entstehung gewesen. Es war das ausdrückliche Ziel des Autors, daß es Lieder und Gedichte auch in dieser Sprache geben sollte. Schon im Titel des Werkes klingen die Absicht sowie der Stolz des Dichters an: *Trutz-Nachtigall oder Geistliches poetisch Lustwäldlein. Als noch nie zuvor in Teutscher Sprach auff recht Poetisch gesehen ist.* Auch in dem bald danach folgenden zweizeiligen Distichon »An die Musen über den Autor« findet sich erneut eine Anspielung auf die deutsche Sprache: »Sizilianische Musen, schmückt den geistlichen Dichter¹⁶, der euch nun gleich mit deutschem Munde reden läßt.« (10¹⁷)

¹⁵ Zur Zitation siehe Anm. 7.

¹⁶ Sacrum decorate poeram. Damit bezeichnet Spee sich kaum als einen »heiligen« oder »geweihten« Dichter, sondern sieht sich eher als Dichter im »Geistlichen« im Unterschied zum »Weltlichen«. Vgl. für Spees Zugehörigkeit »zum späthumanistischen Typus des Dichters als ›poeta sacer et doctus‹« Jörg-Ulrich Fechner, Friedrich Spee »poeta sacer et doctus«. Zur geistlichen Dichtung in der *Trutz-Nachtigall*. In: I. M. Battafarano (wie Anm. 1), S. 63–100 (hier S. 92).

¹⁷ Sicelides Musae – ein Ausdruck Vergils, der Beginn der 4. Ekloge in den *Bucolica*.

In den sieben *Merckpünctlein für den Leser* (11 f.), die Spee als Vorwort den Gedichten vorausschickt und in denen er seine Arbeitsweise erläutert, finden sich gleich sechs Erwähnungen des Deutschen, zwei im zweiten und fünften Punkt und je eine im dritten und sechsten.

Der zweite Merckpunkt nimmt die Ankündigung des Untertitels auf und behauptet auch für die deutsche Sprache die Möglichkeit, daß man gut in ihr dichten könne. Daß es bisher nicht geschehen sei, liege keineswegs an der Sprache selbst, sondern daran, daß man es in dieser Sprache noch nicht versucht habe. Aus dieser Bemerkung Spees spricht nicht nur ein gewisses Selbstbewußtsein – daß er es nunmehr wage und offenbar ganz gut fertig bringe –, sondern auch eine nicht geringe Meinung von der Qualität dieser Sprache³⁸.

In der in Straßburg erhaltenen Fassung der *Trutz-Nachtigall* kommt es noch deutlicher und konzentrierter zum Ausdruck, da es dort die beiden einzigen Erwähnungen des Deutschen sind. Das Lob der Sprache selbst ist ausführlicher und wird im direkten Vergleich zu anderen Sprachen gebracht, was im Trierer Autograph nur indirekt anklingt, da es in ihm gesondert im ersten *Merckpünctlein* steht. Im Manuskript in Straßburg ist es der ausdrückliche Auftakt im dritten der Punkte: »Dan daß nitt allein in Lateinischer sprach³⁹ und anderen, sondern so gar auch in der Teutschen man recht zierlich, lieblich und gut poetisch reden und dichten könne, wird man gleich auß disem büchlein absehen... « (328⁴⁰) Das »gut poetisch dichten« im Trierer Autograph ist er-

³⁸ Tatsächlich war es freilich nicht schon exakt die heutige deutsche Sprache, sondern eher eine Form, die man als die oberdeutsch-katholische Literatursprache bezeichnen kann; vgl. hierzu die ausführliche Studie von Dieter Breuer, *Oberdeutsche Literatur 1565–1650. Deutsche Literaturgeschichte und Territorialgeschichte in frühabsolutistischer Zeit*. München 1979; ferner Gerhard Schaub, *Die Trutz-Nachtigall. Friedrich Spee: Volksdichter, Minnesänger, Naturlyriker oder poeta doctus?* In: Gunther Franz (Hg.): *Friedrich Spee. Dichter, Seelsorger, Bekämpfer des Hexenwahns. Zum 350. Todestag. Katalog einer Ausstellung der Stadtbibliothek Trier*. Trier 1985, S. 115–127; Hans Georg Kemper: *Deutsche Lyrik der frühen Neuzeit*. Tübingen 1987, S. 1, 15.

³⁹ Das Latein der Humanisten war noch weithin vorherrschend; vgl. für die Zeit kurz vor Spee das Urteil bei De Boor – Newald: *Geschichte der deutschen Literatur IV/1*, S. 31 (München 1994): »In der weltlichen Kunstlyrik dominieren das ganze 16. Jahrhundert die Neulateiner.« Die Zahl der lateinischen Drucke überhaupt wurde erst um 1680 von der deutscher Drucke überrundet (vgl. ebd. S. 34).

⁴⁰ Spee steht damit freilich nicht allein. Es hat in den gleichen Jahren auch anderswo manche Bemühungen gegeben, den besonderen Wert auch des Deutschen für die Dichtkunst herauszustellen und es in Konkurrenz zum Neulatein treten zu lassen. Zu

weitert um die Worte »recht zierlich« und »lieblich«, welche letztere Eigenschaft im gleichen Satz zwei Zeilen später noch einmal auftaucht in der Wendung »zu einer recht lieblichen Teutschen Poetica die baan zu zeigen«. Die deutsche Sprache ist für Spee alles andere als rau und roh und damit ungeeignet für elegantere Ausdrucksformen. Er stellt demgegenüber betont deren Feinheit und Anmut heraus. In ihr ist nicht nur Polterei und Grobianismus möglich. Sie läßt sehr wohl in einer Weise reden und formulieren, daß die tieferen Schichten des Herzens, die für Nuancen und Zwischentöne offen sind, angesprochen und angerührt werden. Zugleich gibt dieses Lob der deutschen Sprache die Intention des Dichters Spee zu erkennen. Er strebt keine Dichtung der gewaltigen und lauten Töne an. Er versteht sich vielmehr als jemand, der auf das Kleine und Zarte achthaben und es zur Geltung bringen will. Aber dazu hält er eben die deutsche Sprache für durchaus geeignet.

Auch das Selbstbewußtsein als Dichter kommt in der Straßburger Fassung deutlicher zum Ausdruck, insofern direkter ausgesprochen wird, daß er der erste sei, der sich an eine deutsche Dichtung gewagt habe: Der Text sei ein Büchlein, »in dem der autor zum allerersten sich unterstanden zu einer recht lieblichen Teutschen Poetica die baan zu zeigen« (ebd.). Im Trierer Autograph kommt dies wiederum verschlüsselter vor, wenn dort nur gesagt wird, daß es »bißhero« an Poeten gemangelt habe, die es auch einmal im Deutschen versucht hätten⁴¹.

Eine besondere Hochschätzung seiner Muttersprache bringt Spee sodann im dritten Merckpunkt der Trierer Fassung zum Ausdruck: Das Deutsche ist tauglich zum Höchsten, das es für einen Theologen geben kann: zur Verherrlichung und zum Lobpreis Gottes. Es gilt Spee sogar als wünschens- und erstrebenswert, daß Gott auch in diesem Idiom gelobt und gepriesen wird: »Und ist die Meinung des Auctors darauff gangen, daß auch Gott in Teutscher Sprach seine Säger und Poeten hette, die sein Lob und Namen eben also künstlich und poetisch als andere in anderen Sprachen singen und verkünden köndten.«⁴² Aus diesen Worten spricht kein engstirniger Nationalstolz; aber Spee möchte

denken ist an folgende Autoren bzw. Werke: Martin Opitz (1597–1639), *Buch von der deutschen Poeterey* (1624); Justus Georg Schottel (1612–1676), *Teutsche Sprachkunst* (1641) und *Teutsche Vers- oder Reimkunst* (1645); Paul Fleming (1609–1640), *Teutsche Poemata* (1642).

⁴¹ Vgl. S. 11, *Merckpünctlein* 2.

⁴² Ebd. *Merckpünctlein* 3.

auch nicht, daß die Sprache seines Heimatlandes hinter anderen zurücksteht. Er hält sie für gleichfalls geeignet, und dies nicht nur irgendwie, sondern durchaus auch im Blick auf gediegene und bewährte Kunst und Kunstfertigkeit.

Daß sich Deutsches nicht zu verstecken braucht, deutet ferner der fünfte Merkpunkt an, in dem von den verwendeten deutschen Wörtern gesagt wird, daß sie alle bei »guten Deutschen« gebräuchlich seien⁴³. Es gibt aus der Sicht Spees unter seinen Landsleuten zumindest einige, die das Prädikat »gut« verdienen. Zugleich ist wieder der Sammelbegriff »Deutsche« erkennbar: daß man Angehörige der einzelnen Stämme oder die Einwohner verschiedener Territorien im Reich unter diesem Namen zusammenfaßt.

In der letzten Erwähnung des Deutschen schließlich im sechsten Merkpunkt zeigt Spee sein besonderes Gespür für das Eigene der deutschen Sprache: daß sie nur bestimmte Versmaße erlaube⁴⁴. Er glaubt sich mit dieser Sprache derart vertraut, daß er selbst noch über die Feinheiten der Metrik dort ein Urteil meint fällen zu können. Ob er seine Kompetenz dabei richtig einschätzt, sei hier nicht weiter untersucht. Doch wird man ohne Zögern sagen dürfen, daß er in einem hohen Maße an dieser Sprache interessiert und um sie bemüht war.

In den Gedichten selbst sind die Worte »deutsch« und »Deutschland« freilich nicht zu finden. Dafür war ihm wiederum wie bereits im *Gülden Tugend-Buch* zu sehr an ihrer zeitlosen und allgemeinen Gültigkeit gelegen, als daß er konkrete geographische Termini gebracht hätte. So häufig er auch von Flüssen und Bächen spricht, von Rhein, Mosel oder Main ist nirgends die Rede. Länder und Völker kommen immer wieder vor, aber weder Franzosen noch Spanier oder eben Deutsche. Es war noch nicht die Zeit, da man dichten konnte: »Da wärs ein Fest, Deutscher mit Deutschen zu sein« (Goethe) oder von einem »Gesang des Deutschen« zu sprechen (Hölderlin), in der Nacht an Deutschland zu denken (Heine) oder es zu grüßen »aus Herzensgrund« (Eichendorff). Spee gibt seinen Liedern noch nichts dergleichen bei. Dies gilt für die Gesänge der *Trutz-Nachtigall*, aber auch für die vielen ihm zugeschriebenen Kirchenlieder aus den zwanziger Jahren seines Jahrhunderts.

⁴³ Ebd. Merckpünctlein 5: »bey guten teutschen bräuchlich«.

⁴⁴ Ebd. Merckpünctlein 6.

Faßt man das bisher Ermittelte zusammen, so läßt sich für die authentischen Schriften Spees folgendes Ergebnis formulieren:

1. Im spirituellen und eigentlich poetischen Werk sind die Worte »deutsch« und »Deutschland« so gut wie nicht zu finden; dort spielen diese Größen weiter keine Rolle.

2. Das übrige Werk läßt jedoch ein entschiedenes Interesse Spees am Deutschen und an Deutschland erkennen. Er schätzt die Sprache und zeigt Sympathie für das Land und seine Bewohner.

3. Diese Sympathie wie auch die unverkennbare Verliebtheit in die deutsche Sprache verleiten ihn nicht dazu, Deutschland und die Deutschen für besser als andere Nationen zu halten. Er sieht beim eigenen Land und Volk vielmehr gravierende Mängel, er leidet darunter und empfindet den Vergleich mit den Nachbarländern zuungunsten Deutschlands ausgehen.

Dieses Ergebnis sei nun in einem letzten Schritt noch überprüft und ergänzt durch den Blick auf ein Werk, das Spee nur mit Vorbehalt zugeschrieben werden kann: die Kölner *Theologia moralis explicata*⁴⁵. Was gibt dieser eventuelle Niederschlag der moraltheologischen Arbeit Spees hinsichtlich unseres speziellen Untersuchungsobjekts zu erkennen?

Theologia moralis explicata⁴⁶

Da es sich wie bei der *Cautio criminalis* um einen lateinischen Text handelt, ist wiederum nur nach *Germania*, *Germanus* und *Germanicus* zu fragen. Dabei ergibt sich ein Ertrag allerdings nur für das Wort *Germania*, das etwa 20mal begegnet. In den meisten Fällen ist das

⁴⁵ Vgl. hierzu u. a. Joachim Vennebusch: Die *Theologia moralis* des Jesuiten Johannes Schücking und Friedrich Spees verschollene Summa Casuum. In: Rheinische Vierteljahresblätter 53(1989), S. 30–51; hier S. 42–44; Helmut Weber, Ist Friedrich Spees Moraltheologie gefunden? Zur Verfasserschaft einer Kölner Handschrift. In: Trierer Theologische Zeitschrift 97(1988), S. 85–105; ders., Die Gesellschaft Jesu und die Moraltheologie. In: Bischöfliches Dom- und Diözesanmuseum Trier – Bibliothek des Bischöflichen Priesterseminars Trier (Hg.), Für Gott und die Menschen. Die Gesellschaft Jesu und ihr Wirken im Erzbistum Trier. Katalog-Handbuch zur Ausstellung im Bischöflichen Dom- und Diözesanmuseum Trier 11. September 1991 – 21. Oktober 1991. Mainz 1991, S. 121–136; ders., Moraltheologie und Poet dazu. Der Trierer Kasusprofessor Friedrich Spee. In: Spee-Jahrbuch 2(1995), S. 23–38.

⁴⁶ Zitiert wird nach den Seiten der Kölner Handschrift.

bloße Gebiet gemeint. Es heißt rein lokal: *in Germania*⁴⁷. An vier Stellen werden Einschränkungen vorgenommen: In gewissen Orten Deutschlands (47v und 169r⁴⁸), in Teilen Deutschlands (233r⁴⁹), in seinen Städten (203v⁵⁰); an einer Stelle wird näher präzisiert: in Nieder- und Oberdeutschland (130v⁵¹). Zweimal erscheint *Germania* als Teil einer Genitivkonstruktion: an der ersten Stelle geht es um eine »Gewohnheit Deutschlands« (163r⁵²), an der zweiten werden die Bischöfe Deutschlands genannt (239v⁵³).

Die nähere Auswertung der Stellen ergibt für die Größe »Deutschland« ein mannigfaltiges Bild von den damals dort herrschenden Verhältnissen. Dabei schälen sich vor allem zwei größere Themengruppen heraus.

Bei der ersten geht es darum, daß für das Gebiet »Deutschland« einige Abweichungen von allgemeinen kirchlichen Regelungen und Gebräuchen zugestanden sind. So kann es in Deutschland als wahrscheinlich erlaubt gelten, daß ein Kleriker entgegen der Bestimmung des Tridentinums mehrere Benefizien besitzt (6v); während des Winters darf die Messe bereits drei oder vier Stunden vor Sonnenaufgang gehalten werden (damit die zur Arbeit Gehenden sie nicht entbehren müssen) (163r); die mancherorts bestehende Gewohnheit, daß die Antworten bei der Messe nicht vom Ministranten gegeben werden (sondern eventuell von Schwestern im Chor), ist zu beseitigen, die dies handhabenden Pfarrer allerdings nicht zu verdammen (169r); daß ein kirchlicher Benefiziat Einkünfte aus dem Benefizium in seinem Testament für profane Zwecke bestimmt, gilt als eine in Deutschland tolerierte Gewohnheit, die manche für unerlaubt halten, andere nicht (256v).

Die weitaus größere Themengruppe bilden jedoch jene Stellen, die die damalige konfessionelle Spaltung zum Hintergrund haben, wie etwa Fragen zur Spendung der Taufe oder zur Assistenz bei der Eheschließung.

In Deutschland ist es nicht üblich, bei jemandem, der als Kind von Häretikern ohne Zeremonien getauft wurde, diese später nachzuholen

⁴⁷ So 14mal.

⁴⁸ In certis locis Germaniae – in quibusdam Germaniae pagis.

⁴⁹ In partibus Germaniae.

⁵⁰ In civitatibus Germaniae.

⁵¹ In inferiore et superiore Germania.

⁵² Consuetudo Germaniae – gemeint ist ein in Deutschland gegebener Brauch.

⁵³ Episcopi Germaniae.

(125r); Katholiken dürfen wenigstens zur Zeit (*hoc aevo*) in Deutschland bei Lutheranern Taufpaten sein (130r) und diese bei bestimmten Umständen und unter gewissen Kautelen auch bei Katholiken – so sei es vor einigen Jahren von frommen und gelehrten Männern in Nieder- und Oberdeutschland praktiziert worden (130v). – Zur Eheschließung heißt es, daß in Deutschland wenigstens dort, wo Andersgläubige geduldet sind, der katholische Pfarrer bei deren Eheschließung erlaubterweise assistiert (203v). Ebenso sind Mischehen in Deutschland gestattet – mit der Absage allerdings an die Abmachung, daß Söhne dem Bekenntnis des katholischen Vaters folgen und Töchter dem der häretischen Mutter (214v); in den Städten Deutschlands, in denen Angehörige beider Konfessionen wohnen, sind Ehen Andersgläubiger bei fehlender Assistenz des katholischen Pfarrers auch dann nicht ungültig, wenn dieser an sich dafür zuständig ist (204r).

Einige Stellen reflektieren aber auch unabhängig vom Kontext der Sakramente deutlich den damaligen konfessionellen Zwiespalt. So ist von den zum »abergläubischen Kult« bestimmten Kleidern der »Prediger« (*praedicantium*) in gewissen Gegenden Deutschlands die Rede (47v)⁵⁴; es wird von der Gewohnheit berichtet, daß gemeinsame Begräbnisstätten existieren, allerdings auch die Tendenz besteht, diese Gewohnheit aufzuheben (226r); es findet sich die Feststellung, daß es in Deutschland keine Inquisitoren gibt, so daß die Korrektur häretischer Schriften unterbleibt (228v); es begegnet die Bemerkung, daß ein kluger und gelehrter Mann in Deutschland nicht sündigt, wenn er eine gegen den katholischen Glauben gerichtete Stelle (*locus contradictio-nis*) bei einem Häretiker nachschlägt in der Hoffnung, ihn bekehren zu können (228v); und es ist schließlich die Aussage anzutreffen, daß die deutschen Bischöfe, wenn sie Konvertiten die Weihen spenden, entschuldigt sind (239v).

Vier Stellen schließlich bezeugen bestimmte Verhältnisse in Deutschland ohne Bezug auf den Hintergrund der konfessionellen Spaltung: Aus der bäuerlichen Bevölkerung in Deutschland werden viele (*multi rustici*) bei der Erforschung ihres Gewissens auch dann nichts finden, wenn sie sich einen ganzen Tag examinierten (192v) – eine Bemerkung, die einen niederen Bildungsstand wenigstens für Teile des deutschen Volkes konstatiert; der römische Index für eine bestimmte Klasse von

⁵⁴ Das andere hier angeführte Beispiel sind die Kleider der Bonzen in Japan (*Bonziorum in Japonia*).

Büchern ist in Deutschland nicht rezipiert worden (229r); demgegenüber ist die Exkommunikation für einen bestimmten Tatbestand⁵⁵ eine Sondernorm speziell nur für Teile von Deutschland (233r); die Kinder von Scharfrichtern in Deutschland gelten als ehrlos (*infames*) (239v).

Damit erscheint in der Tat ein buntes und breit gefächertes Deutschlandbild in dieser Moraltheologie. Es kommen interessante Einzelheiten, generell und im Blick auf die besondere Situation eines konfessionell gespaltenen Landes. Der Verfasser registriert sorgfältig die dadurch bedingten Sonderfälle, hat aber wiederum auch ein Auge für weniger Gutes in diesem Land. Insgesamt ist es jedoch ein neutrales Bild, das der Autor der *Theologia moralis explicata* von seinem Land entwirft. Es ist jedenfalls eine weitaus weniger emotionale Sicht, als sie die *Cautio* bietet. Das spricht einerseits zwar gegen Spee als Verfasser auch des Textes der Kölner Moraltheologie, doch kann dieser Unterschied leicht durch das jeweils verschiedene Genus der beiden Werke erklärt werden. In einer für die Öffentlichkeit gedachten Kampfschrift schreibt man anders als in einem für Studenten konzipierten Lehrbuch. Dennoch wird andererseits kein Widerspruch deutlich: daß in der einen Schrift gelobt wird und in der anderen getadelt. Es ist beide Male Sympathie erkennbar, aber auch ein nüchterner und keineswegs unkritischer Blick.

Etwas verwundert, daß nirgendwo die lateinischen Äquivalente für »deutsch« und »Deutscher« auftauchen, und selbst da, wo es in der Sache um die deutsche Sprache geht – nämlich um eine entsprechende Bibelübersetzung –, nicht von ihr die Rede ist, sondern die Wendung *vulgari idiomate* gebraucht wird (229v)⁵⁶. Hier mag der Grund jedoch darin zu suchen sein, daß die Formulierung, wie so häufig in der Kölner Handschrift, aus der *Theologia moralis* von Paul Laymann übernommen ist.

* *
*

Versucht man abschließend ein Gesamtergebnis zu formulieren, so läßt sich die eingangs aufgeworfene Frage nunmehr aufgrund des Befundes deutlicher beantworten. Ihre Verneinung ist nicht nur zu vermuten, sondern mit Recht zu behaupten. Spee verlangt nicht ins Ausland aus Überdruß an seiner Heimat.

⁵⁵ Streit zwischen Mendikanten und Pfarrern.

⁵⁶ Genannt werden die Bibelübersetzungen von Johannes Eck (1486–1543) und Johannes Dierenberger (um 1475–1537).

Er kennt sie sehr wohl. Er bekundet sein Interesse am Land und seinen Bewohnern und zeigt sich über die Verhältnisse dort wohl informiert. Es ist auch keine innere Emigration bei ihm zu erkennen.

Dennoch war er weit entfernt von jenem Patriotismus, den einige Schriftsteller des vergangenen Jahrhunderts bei ihm gesehen haben und was in unserem noch einmal aufgegriffen wurde im Anschluß an das Geschehen um den deutschen Admiral von Spee im Ersten Weltkrieg⁵⁷.

Der Jesuitenpater Spee läßt noch wenig an Nationalbewußtsein erkennen und schon gar keine Deutschtümelei. Ihm wäre gewiß nicht eingefallen, unter dem Titel *Trutz-Nachtigal* einen Vers wie den folgenden zu schreiben:

Germanen durchschreiten des Urwalds Nacht,
sie ziehen zum Kampfe, zu heiliger Schlacht.⁵⁸

Spee läßt Sympathie und Sorge für Deutschland und die Deutschen erkennen, aber er sieht auch nüchtern Grenzen und Schwächen bei ihnen, empfindet Grund zu Klage und Scham und artikuliert es deutlich und ohne Beschönigung. Nur an einem scheint er ungetrübte Freude zu haben: an der Art und den Möglichkeiten der deutschen Sprache. In einer Zeit, in der das Lateinische noch als Höchstform von Sprache galt, und in einer Ordensgemeinschaft, in der es gar noch lebendige, tägliche Wirklichkeit war, hat er dennoch den Reichtum seiner Muttersprache gespürt und ihn bewußt zu Geltung bringen wollen – jenes Moment des Deutschen, an dem sich gewiß auch Nicht-Deutsche uneingeschränkt zu erfreuen vermögen.

⁵⁷ Vgl. hierzu Gunther Franz: Spee bei patriotischen Dichtern des 19. Jahrhunderts. In: Spee-Jahrbuch 1(1994), S. 147–158.

⁵⁸ So eines der Beispiele bei Gunther Franz, ebd. 157.

MARGRET GENTNER

Symbol Rose

FÜR THEO

Erinnerung I

Die Rose in der Seele

1988 erschien ein Buch über die Entfaltung des Rosensymbols; es hat mir viel Einsicht in Zusammenhänge gebracht und mir viel Arbeit abgenommen. Die beiden Autoren sehen ihr Buch als Ermutigung an, »selbst auf Rosenreise zu gehen«¹. Meine Rosenreise wird von mir zu Spee gehen und wieder von Spee zu mir. Aber es geht mir gar nicht um die »Rolle der Rose« in Mythos und Dichtung, noch um die Rezeption von der Antike bis zu Spee und von Spee bis heute, sondern um eine elementare Berührung, um ein Finden im »Suchen mit dem Herzen«, wie es Antoine de Saint-Exupéry in *Der kleine Prinz* schreibt: »Die Menschen bei dir zu Hause«, sagte der kleine Prinz, »züchten fünftausend Rosen in ein und demselben Garten... und sie finden dort nicht, was sie suchen... Und dabei kann man das, was sie suchen, in einer einzigen Rose oder in einem bißchen Wasser finden... Aber die Augen sind blind. Man muß mit dem Herzen suchen.«² Es ist das Herz, das den Symbolen des Lebens begegnet, das diese Liebesbriefe lesen kann.³

Das eben erwähnte Rosenbuch stellt deshalb eine genaue Beschreibung des Symbols an den Anfang:

»Unvollkommenheit ist ein Charakteristikum jeden Symbols. In der antiken Welt war ein ›Symbolon‹ ein Gegenstand aus Ton oder Holz, etwa ein Ring, Würfel, Siegelabdruck, den Freunde, Geschäftskolle-

¹ Gerd Heinz-Mohr, Volker Sommer: Die Rose. Entfaltung eines Symbols. Köln 1988, S. 7.

² Antoine de Saint-Exupéry: Der kleine Prinz. Übertr. von Grete und Josef Leitgeb. Düsseldorf 1956, S. 58 f.

³ Vgl. Jutta Voss: Das Schwarzmondtabu. Die kulturelle Bedeutung des weiblichen Zyklus. 4. Aufl. Stuttgart 1993, S. 12.

gen, Pilger oder Liebende beim Abschied auseinanderbrachen, um sich oder ihre Abgesandten später jederzeit an den Bruchrand zu Bruchrand zusammengefügt Zeichen erkennen zu können. Dem Symbol – obgleich in einem Ganzen wurzelnd, von ihm herkommend – haftet also immer das Stigma des Gebrochenen an. Das Symbol ist niemals das Ganze, wofür es steht. Dennoch vermittelt diese Spannung von Zertrennung und Verbindung des Zertrennten eine Totalerfahrung, ohne daß wir uns aus der Vorläufigkeit und Begrenztheit im ›Lande der Nichtentsprechung‹ (Bernhard von Clairvaux) davonstehlen können. So verknüpft ein Symbol Sichtbares und Unsichtbares, bleibt Offenbarung und Geheimnis zugleich, stets befrachtet mit der Sehnsucht nach einer ›restitutio ad integrum‹, einer Wiederherstellung kindlich-unschuldigen Paradiesgefühls.⁴

Der italienische Dichter Giuseppe Ungaretti spricht in seinem Gedicht »Rosso e azzurro«⁵ nicht von »der Sehnsucht nach einer Wiederherstellung kindlich-unschuldigen Paradiesgefühls« sondern vom »Offenbarsein einer Kindheit des Himmels«. Ingeborg Bachmann hat das Offenbarsein unvergleichlich gut mit »Entbergen« übersetzt:

Rosso e azzurro	Rot und Himmelblau
Ho atteso che vi alzaste, Colori dell'amore, E ora svelate un' infanzia di cielo.	Ich habe gewartet, daß ihr euch erhebt, Farben der Liebe, Und jetzt entbergt ihr eine Himmelskindheit.
Porge la rosa piú bella sognata.	Sie reicht die schönste geträumte Rose.
Giuseppe Ungaretti 1888–1970	Übersetzung: Ingeborg Bachmann 1926–1973

Bei Giuseppe Ungaretti bringen die Farben der Liebe die Erinnerung an die Kindheit. Das Rot vor dem Blau Himmels, die Rose an einem strahlenden Sommertag zeigen die Kindheit des Himmels. Sie zeigen

⁴ Heinz-Mohr/Sommer (wie Anm. 1), S. 71.

⁵ Giuseppe Ungaretti: Gedichte. Italienisch und deutsch. Übertragung und Nachwort von Ingeborg Bachmann. Frankfurt am Main 1961, S. 102 und 103.

Mutter und Kind in der Ureinheit, wie diese uns im Bild der Himmelskönigin, der Mutter des Alls begegnet. Rot im Blau als »schönste geträumte Rose«. Das Traumbild nicht als Sehnsucht nach dem Himmel, dem Paradies oder der »Anderwelt« (Michael Ende), sondern offenbart, erschienen, entborgen, gereicht in einem Urbild der menschlichen Seele. Weil diese Urbilder oder Symbole unserem Innern eingeboren sind, vermögen sie uns an unser Ganzsein zu erinnern.⁶

Zur Begegnung mit der »Anderwelt« durch die Rose möchte ich noch ein Märchen heranziehen, eine mittelalterliche Legende zitieren und über zwei Visionen aus dem 18. und 19. Jahrhundert berichten. Die *Kinder- und Hausmärchen* der Brüder Grimm bringen das Märchen vom singenden springenden Löweneckerchen:

»Eine andere Erzählung aus der Schwalmgegend hat viel eigentümliches, wie überhaupt dieses Märchen in den mannigfachsten Abweichungen erzählt wird. Ein Kaufmann will auf die Messe ziehen und fragt seine drei Töchter, was er ihnen mitbringen solle. Die älteste will ein schönes Kleid, die zweite ein paar Schuhe, die dritte eine Rose. Die Rose zu verschaffen hält schwer, da es Winter ist. Die Leute als er danach fragt, antworten lachend ob er glaube, daß Rosen im Schnee wüchsen. Das thut dem Kaufmann leid, weil die jüngste sein liebstes Kind ist. Auf dem Rückweg gelangt er zu einem Schloß mit einem Garten, in welchem es halb Sommer und halb Winter ist; auf der einen Seite liegt ein tiefer Schnee, auf der andern ist es warm, alles blüht wie im Frühjahr, und eine ganze Hecke von Rosen steht darin. Der Mann geht hinein, bricht eine ab und reitet wieder fort. Bald darauf hört er etwas hinter sich herschnauben, er blickt um und sieht mit Schrecken ein großes schwarzes Thier das ihm zuruft ›Gib mir meine Rose wieder oder du mußt sterben‹. Der Mann antwortet ›laß mir die Rose, ich will sie meiner Tochter mitbringen, dem schönsten Mädchen von der Welt‹. ›Meintwegen‹, spricht das Thier, ›aber gib sie mir auch zur Frau...‹.⁷

Das »Löweneckerchen« ist auch keine Lerche, sondern ein Bäumchen oder eine besondere Pflanze, wie in allen anderen Varianten auch.

⁶ Vgl. Christa Mulack: Maria – die geheime Göttin im Christentum. Stuttgart 1985, S. 21–29.

⁷ Brüder Grimm: Kinder- und Hausmärchen, Bd.3: Originalanmerkungen, Herkunftsnachweise, Nachwort. Stuttgart 1984 (Jubiläumsausgabe). S. 152. Die Brüder Grimm flochten in den Text Einzelzüge einer anderen Version »Von dem Sommer- und Wintergarten« ein; vgl. ebd., S. 480.

In Frankreich geht es meist um eine Rose,

»die ja selbst immer schon ein pflanzliches Wunder ist, deren Herrlichkeit in unseren Volksmärchen aber immer noch erhöht wird: es ist eine mittwinterliche, dornenlose, vielblütige, goldene, sprechende, tanzende oder gar eine Paradiesrose. In einem litauischen Märchen wünscht sich das Mädchen »eine kleine Matte von lebenden Blumen«, in einem schwedischen drei singende Blätter, bei Bechstein geht der Wunsch auf ein goldenes Nußzweiglein. Die »golln Klinglöd« (Holstein) werden auf einer Eiche gefunden, und wenn sie golden sind, so ist damit wohl das eigentliche Wunder ausgedrückt: ein tönendes Licht, das im Pflanzenreich zu finden ist. In einem Märchen, das dem grimmschen nahe verwandt ist und dessen Titel den der Brüder Grimm beeinflußt hat, geht der traumgebotene Wunsch der Königstochter auf ein singendes, klingendes Bäumchen, und es wird im Mondschein um Mitternacht im Gold und Silberglanze, himmlisch singend und musizierend gefunden. Der leuchtende und klingende Baum aber ist, nach Ausweis mittelalterlicher und neuzeitlicher Sagen, der Kultbaum der Nachtfahrerinnen, der bei uns als Lichterbaum der Mittwinterzeit wiederkehrt ist.«⁸

Die Legende stammt aus Italien »und ihr Gegenstand sind Franz und Klara von Assisi.

Hier ist der Originaltext:

Eines Tages kamen Franz und Klara von Spello gen Assisi und wurden dabei nicht wenig beunruhigt. Sie waren nämlich für eine Weile in ein Haus getreten, wo man ihnen auf ihre Bitte etwas Brot und Wasser gab. Aber dabei hatten sie böse Blicke auf sich gezogen, und sie mußten peinliches Geflüster mit versteckten Anspielungen und Witze hinnehmen. Schweigend gingen sie weiter. Es war die kalte Jahreszeit und das Land ringsum mit Schnee bedeckt. Schon begann es am Horizont zu dunkeln. Plötzlich sagte Franz: Schwester, hast du verstanden, was die Leute von uns gesagt haben? Klara gab keine Antwort. Ihr Herz war wie von Zangen gepeinigt, und sie spürte, wenn sie etwas sagen würde, hätte sie die Tränen nicht unterdrücken können.

Es ist Zeit, uns zu trennen, sagte schließlich der heilige Franz; du wirst noch vor dem Einbrechen der Nacht im Kloster sein. Ich werde allein gehen und von weitem folgen, wie Gott mich führt. Da warf sich

Klara mitten auf dem Wege in die Knie. Nach einer Weile hatte sie sich gefaßt, stand auf und ging gesenkten Hauptes weiter, ohne rückwärts nach ihm zu schauen. Der Weg führte durch einen Wald. Auf einmal hatte sie nicht mehr die Kraft, so ohne Trost und Hoffen, ohne Abschiedswort von ihm zu gehen. Sie wartete.

Vater, sagte sie, wann werden wir uns wiedersehen?

Wenn der Sommer wiederkommt, wenn die Rosen blühen.

Da geschah etwas Wunderbares. Auf einmal war ihnen, als blühten ringsum auf den Dolden der Wacholdersträucher und auf den von Reif bedeckten Hecken eine Unzahl von Rosen. Nach dem ersten Staunen eilte Klara hin und pflückte einen Strauß von Rosen und legte ihn Franz in die Hände. Von diesem Tage aber waren Franz und Klara nie mehr getrennt.«⁹

Wie »die schönste geträumte Rose« im Gedicht sind die Winterrosen im Märchen und in der Legende nicht in der Natur, sondern die in der Seele der/s Liebenden gefundenen, erinnerten Symbole der Rose. Daß Symbole Bilder aus dem Innern sind, zeigen auch die beiden Berichte über Marienerscheinungen. Die Lauretanische Litanei spricht von Maria als der *rosa mystica*. Ich zitiere daraus sechs Anrufe:

Du Sitz der Weisheit

Du Ursache unserer Freude

Du Kelch des Geistes

Du kostbarer Kelch

Du Kelch der Hingabe

Du geheimnisvolle Rose¹⁰

Maria wird nicht als Weisheit *Gottes*, nicht als Freude *in Gott*, als Kelch des Geistes *Gottes*, Kelch oder Gefäß der Menschwerdung *Gottes*, Instrument der Hingabe *an Gott* oder als eine mit Rosen *Geschmückte* angerufen, sondern sie *ist* die Weisheit, Freude, Fülle des Geistes, kostbares Gefäß, aus dem die Hingabe an alle Kreatur fließt. Sie *ist* die mystische Rose, deren Duft und Schönheit allen geschenkt ist.

Die Legende von dem mexikanischen Guadalupe aus dem 18. Jahrhundert erzählt, wie der Indio Juan Diego eine Frau in strahlender Schönheit auf der Spitze eines Berges sieht, die sich als Jungfrau Maria

⁸ Adolf Holl: *Mystik für Anfänger*. 14 Lektionen über das Geheimnis des Alltäglichen. Reinbek bei Hamburg 1979, S. 85.

¹⁰ Übersetzung nach dem Gotteslob, Trier 1980, Nr. 769.

⁸ Heino Gehrts: »Der weiße Wolf«. Die Suchwanderung des Weibes. In: Die Frau im Märchen. Hrsg. von Sigrid Früh und Rainer Wehse. Kassel 1985, S. 18.

zu erkennen gibt und darum bittet, daß der Erzbischof ihr einen Tempel an diesem Ort bauen lasse. In diesem Tempel »wolle Maria sämtlichen Bewohnern des Landes alle ihre Liebe, ihr Mitleid, ihre Hilfe und ihren Schutz zeigen und schenken, auf ihre Klagen hören und ihre Nöte, Leiden und Schmerzen lindern. – Nach zwei erfolglosen Versuchen, den Bischof von der Echtheit seiner Vision zu überzeugen, wirkte die Jungfrau ein Wunder. Sie hieß den gläubigen Indio, an jener Stelle, wo sonst nur Wüstenpflanzen gediehen, Rosen pflücken. Sie wickelte die Rosen in seinen Mantel und sandte ihn mit dem Zeichen, das dieser erbeten hatte, zum Erzbischof. Als er, dort angekommen, seinen Mantel entfaltete, fielen die Rosen zu Boden, und auf seinem Mantel erschien das Bild der Jungfrau. Nach diesem Wunder, das zu Guadalupe geschah, lebte das mexikanische Volk wieder auf. Die Erscheinung löste bei den Indianern eine spontane Welle von Pilgerfahrten, Festlichkeiten und Belehrungen zur Religion der Jungfrau aus. Aus der Sinnlosigkeit und chaotischen Existenz der Jahre nach der Eroberung [durch die christlichen Spanier] war auf einmal ein neuer Sinn aufgestrahlt.«¹¹

Die Wüstenrose von Guadalupe offenbart den Reichtum des Lebens in der Einöde. Hier ist es nicht die Winterrose, die zur Anderwelt und Erlösung des Mannes führt; es sind auch nicht die Rosen, die zeigen, daß die Trennung bei Liebenden Nicht-Trennung sein kann. Hier stehen die Rosen für den Kelch der vollen Hingabe, für Liebe, Mitleid, Hilfe, Schutz, Erhörung der Klagen, Linderung in Nöten, Leiden und Schmerzen.

Ein Jahrhundert später sieht Bernadette von Soubirous Maria achtzehnmal in der berühmten Grotte in Lourdes. Sie sieht »eine ganz junge Frau von zarter Gestalt. Sie trug einen Schleier und eine himmelblaue Schärpe. An ihren Füßen glänzten zwei Rosen heller als Gold. Blau wie Vergißmeinnicht waren ihre Augen. Wie Sonnenlicht erstrahlte vor ihr ein weißes Licht auf der Erde.«¹² Maria als Immaculata, der religionsgeschichtlich auf die Spur zu kommen ist.¹³ Ich möchte hier nur auf die Lichtrosen blicken. Sie glänzen heller als Gold. Ich sehe darin das Leuchten der Weisheit und Wahrheit. »Das Symbol kann wohl als der älteste Wahrheitsvermittler angesehen werden.«¹⁴ Die leuchtende Wahrheit des Gehens lautet bei Indianern so:

¹¹ Christa Mulack (wie Anm. 6), S. 73.

¹² Ebd., S. 183.

¹³ Vgl. ebd., S. 170–181.

¹⁴ Ebd., S. 25.

»Es gibt einen Weg,
den keiner geht,
wenn du ihn nicht gehst.
Wege entstehen,
indem wir sie gehen.«¹⁵

Nicht die One-way-Ideologie von Fundamentalisten birgt Wahrheit, sondern das Wagnis eigenen Gehens im Vertrauen auf die aus sich selbst wissenden, weisen Füße.

»und die Rosen sind allerorten.«¹⁶

Das folgende Lied »Ich weiß mir einen Maien« stammt aus einer Handschrift des 15. Jahrhunderts.¹⁷

Ich weiß mir einen meien (der Maie = Maibaum)
in diser heiligen zit,
Den meien, den ich meine,
der ewige fröide git;
den meien, den ich meine,
daz ist der süße gott,
der hie uf diser erden
leit vil menigen spott.

Do gangen wir zuo dem krüze
und nement des meien wahr!
Der hat gar rote blüste,
den uns die magt gebar,
Sehen im an sin houbet!
daz ist von dörnen wunt:
wer Jhesum Christum liep hat,
für wor, der wirt gesunt.

¹⁵ Bernhard Schaer: Die Kraft des Regenbogens. Spirituelle, ökologische und politische Modelle zur Vernetzung des Bewußtseins. Wald (Schweiz) 1986, S. 24.

¹⁶ Sappho. Strophen und Verse. Übers. und hrsg. von Joachim Schickel. Frankfurt am Main 1978, S. 11.

¹⁷ Deutsche Geistliche Dichtung aus tausend Jahren. Hrsg. von Friedhelm Kemp. München 1958, S. 71.

Nu sehen wir an sin hende!
die sind mit naglen durchslagen:
Wir sollent sin würdiges liden
in unsrem herzen tragen,
Sehen im an sin site!
sin herz ist uf geton,
do sollen die reinen herzen
des morgens inn meien gon.

Nu sehen im an sein füße,
die sind mit naglen durchbort,
Do durch ist uns geflossen
des himels höchster hort. (Hort = Schatz)
Under des kreuzes Aste
do schenkt man Cipper win,
Maria ist die kellerin,
die engel schenken in,
des sollen die lieben selen
von minne trunken sin.

Die Handschrift kommt aus Süddeutschland, wo dieses Volkslied gesungen wurde, »wenn nach alter Sitte der Maienbaum aufgerichtet wurde. Noch heutzutage sind in mancher süddeutschen Dorfgemeinde die Maibäume mit den Leidenswerkzeugen geschmückt.«¹⁸ Die liebende Seele weiß, daß das Kreuz, daß der Tod – vom Lebensbaum umfängen – wieder blüht. Sie läßt ein zur Wahrnehmung dieses Wunders, bis »die Seelen trunken sind«. Ein Blick auf die letzte Strophe, die in zwei zusätzlichen Zeilen dies zusammenfaßt, läßt Uraltes aufscheinen: Unter dem Kreuzesast, dem Dach des Lebensbaums wird »Cipperwin«, zyprischer Wein ausgeschenkt. Maria, die den Weinkeller stellt und hütet, spendet diesen zyprischen Trank, den die Engel den liebenden Seelen einschenken. Von Ephräm dem Syrer (4. Jh.) ist überliefert: »...der Wein, der in Maria wuchs, nährt die Welt und errettet sie«¹⁹. Aus Zypern, der Kupferinsel, der Insel der Aphrodite, kommt der Wein.

¹⁸ Wilhelm Bäumker: Das katholische deutsche Kirchenlied in seinen Singweisen von den frühesten Zeiten bis gegen Ende des 17. Jahrhunderts, Bd. 1. Freiburg im Breisgau 1886, S. 614.

¹⁹ Christa Mulack (wie Anm. 6), S. 161.

In Zypern stieg sie »als herrliche und allmächtige Göttin ans Ufer« (Hesiod).

Ich kann hier nicht dem Weg des Wortes Zyperwein nachgehen. Es ist ein Wort, das wohl mit den Kreuzfahrern zu uns kam. Was ich kann, ist Sappho zu Wort kommen lassen und mit ihr Aphrodite Kypris:

II

Her zu mir aus Kreta, zu diesem Tempelheiligtum, worin dich entzückt der Hain von Apfelbäumen und die Altäre Weihrauchwolken verdampfen.

Drinnen Wasser, kühles Gerausch durch Apfelzweige, und die Rosen sind allerorten schattenreich, von zitternden Blättern kommt der Schlummer hernieder.

Drinnen Weidegründe der Pferde, blühend frühlingbunte Blumen, verweht in Winden honigsüße Düfte ...

Hier nun sollst du Kränze dir nehmen, Kypris, und in golden glänzenden Schalen üppig den zu froher Feier gemischten Nektar schenke zum Trinken.²⁰

Sappho singt von Aphrodites heiligem Hain, wo Rosen allerorten zusammen mit Weihrauch und anderen Blüten duften, wo auch Apfelbäume sind, sprudelnde Wasser und Pferdeweiden. Dort nimmt sich die Göttin ihre Kränze und schenkt ihren Trank in goldenen Schalen. Sappho sieht Aphrodite zwar als die Tochter-Göttin – in ihrem Hilferuf redet sie die Göttin so an: »Bunten Thrones ewige Aphrodite«, »Kind des Zeus«, »aus des Vaters Haus, dem goldenen«, »Selig-Große, lächelnd mit ewigem Antlitz«²¹ – trotzdem ist die Urgestalt der Göttin anwesend in ihrer Dreigestalt der weißen, roten und schwarzen Phase.

²⁰ Sappho (wie Anm. 16), S. 11.

²¹ Ebd., S. 9.

Kurz angedeutet: In dem heiligen Hain blühen neben den Rosen (rote Phase) die Apfelbäume, Bild der weißen wie weisen Phase – der Apfelbaum als Baum der Erkenntnis, die Weisheit nicht als erworbene, sondern angeboren – und dort weiden die Pferde, Symbole der schwarzen Phase, der Todesreise.

Ezra Pound sagt von Sappho: »Willst du den Inbegriff der Sache, geh zu Sappho ...«²². Ich zitiere noch zwei Texte:

XXXVII

Den lieblichen Kranz, Dika, den setz dir auf die langen Haare,
aus sprossendem Dill bandest du ihn, zärtlich und weich die Hände;
schön Blühendes, das mögen die Charitinnen auch, die seligen,
sehnen eher darauf, wenden sich ab, wenn eine unbekrönt ist.

Ausschnitt aus XI

...

und wenn nicht, ist mein Wunsch, daß du
dich erinnerst ...
was an ... und Schönem erfahren wir.

Viele Kränze von Veilchenblau
und von Rosen ... zugleich
und von ... hast du bei mir aufgesetzt,

viele Flechten aus Wohlgeruch
schlangst du dir um den zarten Hals,
die aus Blüten ... gemacht,

viel mit ... Essenz
blumenduftend ...
hast gesalbt dich, das steht einem König an,

und auf Betten, die weich bereit,
zarte ...
hast gestillt deine Sehnsucht ...

keinen ...
heilig, kein ...
gab es je, wo zusammen wir blieben fern,

keinen Hain ...
... Geräusch
...

Um sicher zu gehen, daß erträumen, erfinden, den Inbegriff der Sache hervorholen nicht mit »stereotypisieren« verwechselt werden kann, zitiere ich Umberto Eco's *Der Name der Rose*²³. Der letzte Satz dieser Kriminalgeschichte aus dem Spätmittelalter lautet:

Stat rosa pristina nomine, nomina nuda tenemus. Im Anhang so übersetzt: »Die Rose von einst steht nur noch als Name, uns bleiben nur die nackten Namen«²⁴. In der *Nachschrift zum ›Namen der Rose‹* steht: »Die Idee zu dem Titel *Der Name der Rose* kam mir wie zufällig und gefiel mir, denn die Rose ist eine Symbolfigur von so vielfältiger Bedeutung, daß sie fast keine mehr hat: rosa mystica, Krieg der Rosen, Roman de la Rose, die Rosenkreuzer, die Anmut der herrlichen Rosen, und Rose lebte das Rosenleben, la vie en rrose, eine Rose ist eine Rose ist eine Rose, Röslein, Röslein, Röslein rot... Der Leser wird regelrecht irregeleitet, in alle möglichen Richtungen (also in keine) gewiesen,... Ein Titel soll die Ideen verwirren, nicht ordnen...«²⁵ Nichtsdestoweniger gibt es ein eindeutiges Motto zu der Nachschrift:

»Rosa que al prado, encarnada,
te ostentas presuntiosa
de grana y carmin bañada;
campa lozana y gustosa;
pero no, que siendo hermosa
también serás desdichada.

sor Juana Inés de la Cruz«

Dazu in der Anmerkung: »Mexikanische Lyrikerin (1651–1695). Zu deutsch etwa: ›Rose, die rot auf dem Anger/ stolz du dich spreizest/ gebadet in Purpur und Karmesin:/ Prunke üppig und duftend./ Doch nein, denn schön seiend/ wirst du bald unglücklich sein.«²⁶

²² Umberto Eco: *Der Name der Rose*. Roman. Deutsch von Burkhard Kroeber. München 1986, S. 635.

²³ Ebd., S. 645.

²⁴ Umberto Eco: *Nachschrift zum ›Namen der Rose‹*. Deutsch von Burkhard Kroeber. München 1986, S. 11.

²⁵ Ebd., S. 93.

²² Zit. ebd., S. 6. Die zwei folgenden Texte ebd., S. 35 und 39 f.

Sollten die erträumte Rose Giuseppe Ungarettis, die traumgebotene Rose der dritten Tochter im Märchen, die Rosen für Klara und Franz, die Wüstenrosen Unserer Lieben Frau von Guadalupe, die Lichtrosen der Füße der Maria von Lourdes, die roten Blüten am Kreuzbaum oder Sapphos Einladung im Namen der Rosengöttin, sollten diese Nennungen und Namen irgendwann *nomina nuda* geworden sein? Nun, Umberto Eco meint, »daß uns von all den verflommenen Herrlichkeiten nur nackte Namen bleiben«²⁷. Ich aber meine mit einem chinesischen Sprichwort: »Wenn man sich über etwas, das wunderbar ist, nicht wundert, hört es auf, wunderbar zu sein«. Und dazu möchte ich mit Jutta Voss zu den Ursprüngen gehen. Mit Ursprung meine ich den Quellgrund, die tiefste Wurzel, das Geheimnis, das Urweibliche, dessen einer Aspekt der rote ist, zu der die Rose gehört. Ich zitiere aus dem letzten Teil ihres Buches mit der Überschrift: »Die ternäre Zyklusgöttin«:

»Ca. 30 000 – 25 000 v.Z. beginnt der Mensch, in den Höhlen in Rot und Schwarz auf weißem Untergrund seine Hand abzubilden. Diese drei Farben entwickelten sich aus der Wahrnehmung des menstruellen, uterinen Zyklus, der drei Phasen hat: die weiße Phase des neuen Aufbaus der Gebärmutterschleimhaut, die rote Blutfülle im Uterus und die schwarze Zeit der Unfruchtbarkeit, wenn das Blut den Uterus verläßt. Von außen her gesehen ist die letzte Phase rot, aber von innen her, mythisch erkannt, ist im Uterus diese Phase die blutlose Zeit. Als schwarze Zeit wurde sie sicherlich auch deswegen dargestellt, weil die Zeit des Blutens die Zeit des Schwarzmondes war und ist. Der schwarz-weiß-rote Zyklus ist die *religiöse* Erfahrung der Menstruation und des Mondes. Die Farben sind mythische Vorstellungen ...«

»Der dreiphasige Menstruationszyklus ist die Archepotenz, die den umfassenden Menschwerdungsprozeß auf der psychischen, physischen, geistigen und spirituellen Ebene in Gang gesetzt hat. Das Blut der Frau »erschafft« die Göttin....Alle Energiefelder im Leib der Frau haben sich vergeschichtlicht. Das Energiefeld von Ei-Same-Heilige Hochzeit bildete den Mythos von der Göttin und ihrem sterblichen Einjahres-König. Das Energiefeld von Ei-Blut-Uterus entwickelte die matriachale Kultur und den Kult der wiedergebärenden Schweinegöttin. Das dritte bio-psychische Energiefeld ist der uterine dreiphasige

²⁷ Ebd., S. 9.

Menstruationszyklus, der zur Religionsbildung einer schwarz-weiß-roten Göttin führte.«²⁸

»In der vorchristlichen Malerei erscheinen die Göttinnen in ihren Farben. Noch im Anfang des Christentums wird die Gottesgebälerin Maria ausschließlich in den sakralen Farben dargestellt. Seit dem 9. Jahrhundert ist sie fast nur noch schwarz gemalt, trägt aber rote Schuhe und rote Ketten. Noch Grünewald malte alle vier Madonnen auf den Kreuzigungsbildern in den ternären Farben der Göttin. In der Zeit der Frauenverfolgung und der Aufspaltung des Weiblichen ändert sich das Kleid der Maria in blau-weiß. Die sakralen Farben wandern in Nebensymbole ab. Ganz außen am Bildrand der Stuppacher Madonna steht eine tiefschwarze Vase, davor eine weiße, runde Schale, aus der eine rote Korallenkette »herausfließt«.

Parallel dazu gehen die ternären Farben der Göttin in die Hände der politisch Mächtigen über... Auch die klerikalen Würdenträger erscheinen in samtroten oder schneeweißen »Frauenkleidern« und sitzen unter einem roten Baldachin. Nonnen und der niedere Klerus tragen Schwarz und Weiß, sie haben keine Macht. Sie knien in diese Farben gekleidet an einem Ort, an dem früher die Menstruationshütte stand, das »Allerheiligste«, in dem sich die Wandlung vollzog. Sie verehren in der KIRCHE das Mysterium des männlichen Tötungsblutes, wo früher im CAER das Mysterium des weiblichen Lebensblutes gefeiert wurde. Sie trinken den roten Wein aus dem Kelch, der früher das Mondblut enthielt. Sie sprechen prophetische Worte, wo Frauen früher ihre Orakelträume verkündeten, auf die der ganze Stamm hoffte. Sie lassen das ewige Licht leuchten und besprengen den Altar mit Weihrauch, wo früher das Menarchemädchen das Feuer hütete, dessen Rauch unsterblich machte. Sie lassen die Sau-Glocken läuten, wo früher die alte Weise vor der Menstruationshütte saß und die Trommel schlug, wenn sich das Heilige offenbarte.

Das Ur-Mysterium des Menstruationszyklus ist in allen Symbolen in der Väter-Kirche erhalten geblieben. Nur wird nicht mehr das Sacer Mens [heilige Menstruation] des weiblichen Blutes verehrt, sondern das Sakrament des männlichen Blutes.

Wo will man aber die Weisheit finden?

O daß ich wäre wie in den früheren Monden...«²⁹

²⁸ Jutta Voss (wie Anm. 3), S. 248 f.

²⁹ Ebd., S. 259 f. Vgl. für *Sacer Mens*: ebd., S. 42.

Von diesen blutigen Erkenntnissen her werfe ich noch einmal einen Blick zurück auf das Maïenlied mit dem Zyperwein, dem ich in einem anderen Lied wieder begegnet bin und zwar – in der Kreisbibliothek Daun. Dort fand ich ein Buch aus der Nachkriegszeit: *Unvergängliches Gedicht. Ein Hausbuch*. Gütersloh 4. Auflage 1949. Unter den Volksliedern steht auf S. 18 das folgende:

»Geistliches Trinklied der Nonnen
am Niederrhein

Laßt uns singen und fröhlich sein
in den Rosen,
mit Jesus und den Freunden sein!
Wer weiß, wie lange wir hie sollen sein
in den Rosen.

Jesus Wein ist aufgetan
in den Rosen:
dar sollen wir alle gar hinne gan,
so mögen wir Herzensfreude entphan
in den Rosen.

Er soll uns schenken den Cyperwein
in den Rosen,
wir müssen alle trunken sein
all von der süßen Minne sein
in den Rosen.

Setzt das Gläschen vor den Mund
in den Rosen,
und trinkt es aus bis auf den Grund,
da findt ihr den Heiligen Geist zur Stund
in den Rosen.

Laßt das Gläschen umme gehn
in den Rosen!
So mögen wir fröhlich heimwärts gehn
und allezeit in Freuden stehn
in den Rosen.«

Hier dreht es sich nicht um ein Rosen- oder Weinfest, sondern um das Fröhlichsein mit Jesus und seinen Freunden, um den »Jesuswein«, den »Zyperwein«, um das erneuerte Leben, erstanden »in den Rosen«, um Herzensfreude und süße Gottesminne, um das Trunkensein bis zum Grund, wo der Heilige Geist sich findet. – Jutta Voss konnte nachweisen, daß die hebräische RUAH (Geist) »die Kraft des Roten« bedeutet, also die spirituelle Erfahrung der Kraft und Energie des Blutes³⁰. – Und es dreht sich um das Heimgehen zur ewigen Freude in den Rosen. »In den Rosen« ist die Ursache, die Qualität und das Ziel dieser geistlichen Freude und Liebe.

In den Rosen und doch nicht in den Rosen. In einer Venus-Hymne der *Carmina burana* des Mittelalters wird die Göttin begrüßt: *Ave rosa mundi*, Rose der Welt, Stolz der Frauen, Herrlichste der Frauen, Licht der Welt, heller Morgenstern; sie gibt die Veilchen im Grün und die Rosen in den Dornen.³¹ Im Hohenlied der Bibel ist die Liebe so beschrieben (Hl 4, 12–5, 1):

»Ein verschlossener Garten ist meine Schwester Braut,
ein verschlossener Garten, ein versiegelter Quell.

Dein Schoß ist ein Park von Granatbäumen
mit allerbesten Früchten,
Zyperblumen samt Narde,

Narde und Safran, Kalmus und Zimt,
mit allen Weihrauchbäumen,
Myrrhe und Aloe
mit allen Balsambäumen.

Der Gartenquell ist ein Brunnen lebendigen Wassers,
wie es vom Libanon rinnt.

Nordwind wach auf,
Südwind komm,
durchwehe meinen Garten,
daß seine Düfte strömen!

³⁰ Ebd., S. 28 f.

³¹ Vgl. Heinz-Mohr/Sommer (wie Anm. 1), S. 147.



»Wenn er mich doch küßte«. Das Hohe Lied der Liebe übersetzt und erklärt von Herbert Haag und Katharina Elliger mit Holzschnitten von Robert Wyss. Tübingen, S. 79.

Mein Geliebter komme in seinen Garten
und esse von seinen allerbesten Früchten!

Ich komme in meinen Garten, meine Schwester Braut,
ich pflücke meine Myrrhe und meinen Balsam,
ich esse meine Wabe und meinen Honig,
ich trinke meinen Wein und meine Milch.

Esst, Freunde, trinkt,
und berauscht euch an der Liebe!«

So die Übersetzung von Herbert Haag und Katharina Elliger.³² Ihre Erklärung dazu:

Die »exotischen und kostbaren Pflanzen, die – außer dem Granatbaum – in keinem palästinischen Garten zu sehen waren, sind allein nach der Intensität des Duftes zusammengestellt. Wiederum wirkt der Wohlgeruch auf den Mann erregend. Denn das Mädchen selbst ist der Garten, sie ist die Quelle, wie vorher der Weinberg. Daß es sich um ihre körperlichen Reize handelt, speziell um ihren Schoß, wird aus den Versen 15 und 16 deutlich. Versiegelt und verschlossen ist sie nur für Fremde, die kein Siegel und keinen Schlüssel zu ihr besitzen. Für ihren Geliebten aber ist sie sein Garten... Von »böser Lust« weiß das Hohelied nichts, vielmehr fordert es, wie die beiden letzten Zeilen zeigen, geradezu auf, die Liebe zu genießen.«³³

Die »Zyperblume« bzw. die »Dolde der Zyperblume« oder »Zyperdolde« kommt noch an einer Stelle des Hohenliedes vor, und zwar für den Geliebten:

»Solange der König in der Tafelrund liegt
gibt meine Narde ihren Duft.

Ein Myrrhesäckchen ist mir mein Geliebter,
zwischen meinen Brüsten nächtigt er.

Eine Zyperdolde ist mir mein Geliebter
aus den Weinbergen von En-Gedi.«³⁴

³² »Wenn er mich doch küßte«. Das Hohe Lied der Liebe übersetzt und erklärt von Herbert Haag und Katharina Elliger mit Holzschnitten von Robert Wyss. Tübingen o.J., S. 54: 18. Lied.

³³ Ebd., S. 97.

³⁴ Ebd., S. 33; = Hl 1,12–14, fünftes Lied.

Und aus der Erklärung:

»...sie möchte sich wie die Narde – ein sehr kostbares Parfüm – an ihren ›König‹ verströmen. Zugleich ist er für sie betäubender Duft wie die Myrrhe, die die Frauen in Säckchen an ihrer Brust trugen, und wie die gelbe, traubenförmige, stark duftende Zyperblume, die in der fruchtbaren Oase von En-Gedi oberhalb des Toten Meeres wächst.«³⁵ Die deutsche Einheitsübersetzung von 1979 hat übrigens andere Namen für die »Zyperpflanze«, dort steht »Hennablüte« und »Hennadolden«.

Ich möchte noch den lateinischen Ausdruck für Zyperdolden heranziehen, am Ende des Verses 13 im ersten Kapitel des *Canticum canticorum* steht: *botrus cypri*. *Botrus* ist die Dolden- oder Traube, *cyprus* eben die Zyperblume. Gehen wir aber zum griechischen Ursprung zurück, ergibt sich folgendes: dem lateinischen *cyprus* entspricht griechisch *kypros* und *kypris*. Der Kypros ist ein Baum aus Zypern, aus dem laut Lexikon Parfüm bereitet wird, und die Kypris ist Aphrodite und bedeutet gleichzeitig Liebe und Liebesgenuss.

Von der »Zypertraube aus den Weinbergen« zum Zyperwein ist es nicht weit. Vom zornigen Gott, der die Kelter tritt, daß das Blut (der Völker) auf sein Gewand spritzt (Jesaja 63, 1–6), oder dem Engel, der den Weinstock Erde aberntet und die Trauben in die große Kelter des Zornes Gottes wirft (Offb 14, 19), zu Jesus in der Kelter auch nicht. Wohl aber vom Genießen »irdischer« Liebe zum Genuß »geistlicher« Liebe. Das Nonnenlied scheint keinen Bezug zur Erde mehr zu haben, es schwebt schon in Rosenwolken; der Refrain »in den Rosen« scheint allzeit absingbar – solange wir hier sollen sein – wie der geistliche Genuß immer gegenwärtig; »im Blick auf Jesus« scheint »alles verfügbar«³⁶ und alles sakral potentiell.

Jutta Voss ist dem Ursprung dieser sakralen Potenz des Blutes nachgegangen wie der Bedeutung der Blumen- und der Granatapfelgöttin. Ich zitiere (notgedrungenenmaßen aus dem Zusammenhang): »JODA ist das Mondblut selber, der Trank der Unsterblichkeit. Idhu-Joda ist der Trank, den die thessalischen Orakelpriesterinnen brauten und der vermutlich aus dem ersten Menstruationsblut eines Mädchens herge-

stellt wurde. Nach Plinius war das Menstruationsblut natürlich gefährlich, es konnte purpurfarbenes Tuch bleichen und weißes Linnen im Waschbottich schwärzen. Das Ur-Wissen um den schwarz-weiß-roten Zyklus schimmert noch durch. Im Zyklusgeschehen ist JODA, das Mondblut, die Winterzeit, die unfruchtbare Zeit des ›Sterbens‹, im Sinne von ›Nicht-Leben-Schaffen‹³⁷.

»Die schwarze, zornige, unerbittliche Natur-Wandlungsphase ist vom uterinen Zyklus her gedacht die Phase der Blutung, die nicht ›Tod‹ und schon gar nicht ›aktives Töten‹ bedeutet. Das nicht befruchtete weibliche Ei wird mit dem Blut ausgeschwemmt. Das potentiell mögliche Leben ist damit wirklich beendet«³⁸.

Gehört der Tod zur schwarzen Mondblut-Göttin, so der Neuanfang zur Blütengöttin, der weißen Phase des Zyklus. »Das Blühen im Uterus bezeichnet das neue Entstehen der blutvollen Gebärmutter-schleimhaut. Blut ist etymologisch mit ›blühen‹ und ›Blüte‹ verwandt...«³⁹

Zu den roten Blüten, den roten Rosen endlich, gehört die rote Phase. »Ursymbol dieser Blutvollmacht ist der blutrote Granatapfel... Der rote Mantel, den die Göttin trug, wurde ›Mutterschoß‹ genannt.«⁴⁰ »Aphrodite, die schaumgeborene weiße Schweinegöttin, trägt... auch das rote Gewand der Heiligen Hochzeit. Sie wird auch Melainis, ›die Schwarze‹ genannt, oder Skotia: ›die Dunkle‹.«⁴¹ »Der Granatapfelbaum wächst in der Anderswelt«. Er wird »selber zum Kennzeichen für das rote Elysium... Man glaubte, daß der Granatapfel nur den Toten angeboten würde, daher sollte er den Tod symbolisieren und in die Hand der sogenannten Todesgöttin gehören. Der Granatapfel selber ›springt wie eine Wunde auf‹ und ist erst genießbar, ›nachdem er zu einem leichenhaften Purpurrot verfault ist‹. Wahrscheinlich ließ dieser biologische Vorgang den Granatapfel zum Symbol für die Menstruationsfrucht werden.«⁴² »Im alten Orient ist der Granatapfelbaum der Mondbaum. Er wird im Hohenlied der Liebe besungen«,⁴³ und zwar im letzten Kapitel. Ich zitiere die Lutherbibel von 1545, Hl VII, 1–3: »O das ich dich / mein Bruder / der du meiner Mutter brüste saugest draus-

³⁵ Jutta Voss (wie Anm. 3), S. 254.

³⁶ Ebd., S. 255.

³⁷ Ebd., S. 274.

³⁸ Ebd., S. 258.

³⁹ Ebd., S. 266 f.

⁴⁰ Ebd., S. 278 f.

⁴¹ Ebd., S. 281.

³⁵ Ebd., S. 88.

³⁶ Stefan Busch: Die Lieblichkeit der Schöpfung und der Dichtung. Zur Poetik der Naturschilderungen bei Friedrich Spee. In: Spee-Jahrbuch 2 (1995), S. 67–88; hier S. 75, Anm. 24.

sen fünde / vnd dich küssen müste / das mich niemand hönete. Ich wolt dich füren vnd in meiner Mutter haus bringen / da du mich leren soltest / Da wolt ich dich trencken mit gemachtem Wein / vnd mit dem Most meiner Granatepffel. Seine Lincke ligt vnter meinem Heubt / vnd seine Rechte hertzet mich.«⁴⁴ Der »gemachte« Wein ist der gewürzte Wein. »Mit dem Most der Granatäpfel ist keineswegs ein kultischer Liebes-trank gemeint, sondern das ganz konkrete Menstruationsblut, denn die Göttin erfreut sich der Liebe während sie blutet. Sulamith ist die Göttin der Rose, des Granatapfels und des Granatapfelmests.«⁴⁵

Das Fazit zu dieser Zusammenstellung von Liedern und Erkenntnissen: Der Maien, die Rosen, der Zyperwein im »geistlichen Lied« der »Kreuzminne« versuchen den ans Kreuz erhöhten Jesus-Geliebten in den uralten Bildern der liebenden Seele zu »entbergen«.

Eine Zusammenfassung des »Symbolgehalts« der Rose mag diesen Abschnitt beenden. »ROSE. Symbol für: Vollkommenheit. Schönheit. Göttliche Liebe. Irdische Liebe. Vergänglichkeit. Tod. Geheimnis. Ewige Weisheit. Jungfrauen. Frauen. Prostitution. Vulva. Blut. Lebensfreude. Anmut. Laster. Vergebung durch Christus. Attribut von: allen Liebesgöttinnen, Dionysos, Harpokrates (der Gott, der die Geheimnisse bewahrt), Pax, Maria, neun christlichen Heiligen, allen Märtyrern.«⁴⁶ Und dies ist eben keine Zusammenfassung, sondern eine Blütenlese oder ein Zusammenlegen von Scherben des kostbaren Gefäßes Ur-Frau.

Ein Blick auf Spee und die Rosen

Das Thema dieses Abschnitts hat Gunther Franz im *Trierischen Almanach zum Deutschen Rosenkongreß 1992* schon angerissen. Er zitiert auf dieser einen Seite drei Bereiche: Zuerst den *locus amoenus* mit dem Rosenglanz der Aurora, dann die »rosenroten Wunden« und zuletzt einen Blumenreigen mit den Rosen aus einem der Lob-Gotteslieder der *Trutz-Nachtigall*. Ich habe vor Jahren auch schon einmal

⁴⁴ Martin Luther: Die gantze Heilige Schrifft Deudsch. Hrsg. von Hans Volz u. a. Darmstadt 1972, S. 1157.

⁴⁵ Jutta Voss (wie Anm. 3), S. 281.

⁴⁶ Vgl. Marianne Beuchert: Symbolik der Pflanzen. Von Akelei bis Zypresse. Mit 101 Aquarellen von Maria-Therese Tietmeyer. Frankfurt am Main 1995, S. 279 und 283.

die Rosen erwähnt, und zwar in dem Artikel »daß futter misch mit rosen« für den Sammelband *Friedrich Spee im Licht der Wissenschaften*⁴⁷. Doch heute und hier geht es mir eben um anderes: ich versuche, zu den Wurzeln der gepflückten oder gebrochenen Rosen zu gelangen. Stefan Busch hat mich dabei weiter gebracht. Er bringt die Rosen bei seinen Ausführungen am Anfang und Ende ins Spiel, und ich möchte daran anknüpfen. Zunächst handelt es sich um den »allegorischen Blick auf die Natur«: »... auch wenn man für die Bildlichkeit Spees von einem zugrundeliegenden »imaginativ vergegenwärtigten *sensus historicus*« spricht, bleibt die historisch gewandelte Vorstellungskraft zu bedenken: Eine Rose mag in gewisser Weise eine Rose bleiben, aber als wahrgenommene, erst recht als imaginierte wandelt sich ihre »Natur« u. U. fundamental«⁴⁸. Und am Schluß steht ein Zitat von Ernst Robert Curtius: »Der Lusthain ist die Rose der Welt. Aber sie vergeht: wendet euch zur himmlischen Rose«⁴⁹. Die *rosa mundi* des Venushymnus aus den *Carmina burana* ist jedoch nicht die Rose der Welt, die gebrochen werden muß, um in einer imaginierten himmlischen aufzugehen. Diese *rosa mundi* ist noch Rose des Kosmos, »religiöse« Rose der Erde, vom Himmel umgeben.

Ehe ich von den *Carmina burana* zu Spee komme, möchte ich noch einiges zur Tradition des geistlichen Volkslieds im Jesuitenorden bemerken, und zwar in Anlehnung an das Buch *Verkündigung durch Volksgesang* von Dietz-Rüdiger Moser.⁵⁰ Das II. Kapitel ist der jesuitischen Liedpropaganda gewidmet. »Die Gestaltung der jesuitischen Volkslieder... orientiert sich... vorrangig an den Exercitia spiritualia des Ignatius von Loyola.«⁵¹ Das Anliegen dieser Geistlichen Übungen ist, »Sinneswahrnehmung, Anschauung und Strebevermögen in den Dienst der religiösen Sache zu ziehen, und zwar derart, daß der Gläubige durch die Erinnerung (>memoria<) an Erlebtes und Erfahrenes und durch verstandesmäßige Durchdringung (>intellectus<) seines Tuns und Handelns im Hinblick auf das Gesetz Gottes den Entschluß faßt (>vo-

⁴⁷ Margret Gentner: »daß futter misch mit rosen« Literaturwissenschaftliche Notizen zu Spees »kindlicher Naivität«. In: Friedrich Spee im Licht der Wissenschaften. Hrsg. von Anton Arens. Mainz 1984, S. 37–62.

⁴⁸ Stefan Busch (wie Anm. 36), S. 73 f. Ich nehme diesen Artikel stellvertretend für die zahlreichen Veröffentlichungen der letzten Jahre, die eigentlich zu zitieren wären.

⁴⁹ Ebd., S. 88.

⁵⁰ Dietz-Rüdiger Moser: Verkündigung durch Volksgesang. Studien zur Liedpropaganda und -katechese der Gegenreformation. Berlin 1981.

⁵¹ Ebd., S. 85.

luntas«), sein Leben zu ändern und in der von Gott gewollten Weise fortzuführen«⁵². Die so gelenkte Imagination soll vom erkannten Willen Gottes zum handelnden Willen des Menschen führen. Es geht also nicht um spontanes Erinnern, um elementares Fühlen und Antworten der eigenen Seele. Es geht hier um ein vorgeschlagenes, freiwilliges Sicheinlassen auf eine Bilderwelt, die zur Gottesliebe motivieren soll. Diese Bilderwelt ist nicht ein Spiegel der in der Realität wahrgenommenen Bilder, sondern eine Konkretisierung vergangener Heilsgeschichte und theologischer Begriffe, eine »Zurichtung des Schauplatzes«. »Ignatius erklärt, daß bei der Betrachtung oder bei der Besinnung über einen sichtbaren Gegenstand die Zurichtung darin bestehe, ›mit der Schau der Einbildung den leiblichen Ort zu sehen, an dem sich die zu betrachtende Sache befindet. Leiblichen Ort nenne ich zum Beispiel einen Tempel oder Berg, auf dem Jesus Christus oder Unsere Herrin sich befinden, je nachdem, was ich betrachten will. Betrachtet man über Unanschauliches wie... über die Sünde, so besteht die Zurichtung darin, mit der Schau der Einbildung zu sehen und zu betrachten, wie meine Seele eingekerkert ist in diesem verweslichen Leibe, und der ganze Mensch in diesem Erdental wie verbannt unter unvernünftige Tiere.«⁵³ Was dies für das Volk bedeutet, sagt der Jesuit Hippolyte Delehaye: »Die materiellen Dinge zieht das Volk an, und an die greifbaren Gegenstände hängt es Sinnen und Denken«. So werden die religiösen Gegenstände, soweit es nur irgend geht, materialisiert«⁵⁴.

Es ist also der Societas Jesu nicht möglich, eine Brücke zum mittelalterlichen geistlichen Lied zu schlagen, von ihr wird das *n e u e* geistliche Lied gefordert. Eine Weiterführung gibt es woanders, in der franziskanischen Liedkatechese, die auf die alte Sinnbildsprache zurückgreift. Zur Verdeutlichung der unterschiedlichen Spiritualitäten möchte ich ein Lied aus Gottschee (Kocevje in Slowenien) heranziehen. Dieses Lied hat – wie das schon zitierte – einen Maibaum im Blick. Der Maibaum ist beides: Kreuzesbaum und Gekreuzigter im Bild des Baumes. »In der Sinnbildsprache der Exegeten wird schon seit der Väterzeit der Baum sowohl als Zeichen Christi als auch als Zeichen des Kreuzes verstanden: ›arbor Christus, arbor crux.«⁵⁵ Das »Gottscheer Lied schließt sich eng an die Sinnggebung des Baumes als Zeichen für

⁵² Ebd., S. 86.

⁵³ Ebd.

⁵⁴ Ebd., S. 87.

⁵⁵ Ebd., S. 508 f.

das Kreuz Christi an, wenn es von einem Maibaum inmitten des ›Waldes‹ erzählt, an dessen Wipfel sich eine Rose befindet und in dessen Schatten Maria mit ihrem Sohn sitzt. Hier bedeutet der Wald die Summe der ›Bäume‹, d. h. der gläubigen Menschen. Dieser Wald wird von dem Maibaum überragt, der genauso wie die Rose, das Sinnbild der Passion, auf die Leidensgeschichte des Herrn hindeutet«⁵⁶.

Was die Rose angeht, faßt Moser ihr Vorkommen so zusammen: »Die Blume, die in den katechetischen Volksliedern am häufigsten als Sinnzeichen begegnet, ist die Rose, das allegorische Sinnbild des Martyriums allgemein, wie der Passion Jesu Christi im besonderen.«⁵⁷ Ich kann hier nicht wieder differenziert von den »christianisierten« Bildern zu den Urbildern zurückgehen. Nur eine Bemerkung: Der Wald wie die Einöde ist weltweit Ort des kollektiven Unbewußten. Er ist der Ort, wo die innere Stimme, wo die Anderwelt gehört und gesehen und auch die geheimnisvolle Rose gefunden wird.

Was ist nun beim Dichter der *Trutz-Nachtigall* aus dem Sinnzeichen Rose für die Passion Jesu Christi geworden? Ich beschränke mich in diesem Abschnitt über die rosenroten Wunden auf zwei Lieder: das Sponsa-Lied TN 10 und die Ekloge TN 48.

TN 10: »Die Gespons Jesu sucht und findet Ihn auf dem Kreuzweg«.

Ich fasse den Text in der mir geläufigen Sprache ab Strophe 9 zusammen:

Bei ihrer Suche fragen die Töchter Jerusalems die Sponsa:

Wer ist denn dein Liebster? Und die Sponsa antwortet:

Sein Atem riecht nach Gewürzen,

sein Haupt ist umweht von Weihrauchdüften.

Vor der Röte seiner Wangen muß das Morgenrot erbleichen,

Sonne und Mond haben ihr Strahlen und ihren Glanz

von seiner reinen Stirn geliehen.

Seine Lippen sind rosenfarben wie Korallen und Purpurseide.

Er ist weiß und rot wie der Mann in der Kelter.

Seine elfenbeinfarbenen Hände und Füße sind rot von gekelertem Wein.

⁵⁶ Ebd., S. 511.

⁵⁷ Ebd., S. 513.

Strophe 12b bis 15a fragen die Töchter weiter:
 Ist er rot und weiß?
 Hat die Farbe des gekelterten Weins sein weißes Elfenbein gefärbt?
 Wenn es so ist, wissen wir, wo Er ist:
 Auf dem Kreuzweg wirst du Ihn finden.
 Dort schwitzt er den roten Saft,
 dort fließen die sanften roten Brünlein,
 dort bricht er rote Rosen aus den Dornen,
 diesen Trost in seinen Schmerzen.

Dann – Strophe 15b – ist wieder die Sponsa dran.
 Sie fragt noch einmal: Soll ich zum Kreuzweg gehen?
 Und stimmt gleich zu: Ja, ich will mutig dorthin.

Strophe 16 bis 18 erzählt die Sponsa dann ihre Begegnung mit dem Sponsus:

Schnell lief ich zum Kreuzweg und rief meinem Liebsten.
 Ich vernahm ihn, »Bezechet in BitterWein.
 Die Stirn hatt er besteecket
 Mitt roten Blümelein,
 Jn henden außgestreckt
 Er trug zwo Rosen fein«.

Vom Duft der beiden Rosen schwanden mir die Sinne.
 Er umarmte und umschlang mich und wärmte mich mit seinen Küssen.
 Er drückte mir Küsse auf die Wangen und hob mich an seine purpurne Seite.

Da begann ich mich zu erholen und kam wieder zu Verstand.

Und ich spürte den herben und süßen Brand.

Strophe 19, die letzte, faßt zusammen:
 Bis in alle Ewigkeit will ich hier am Kreuz in der bittersüßen Liebe ausharren.

Diese kunstvolle Verschränkung von »schönem Gott« (vgl. TN 1, 51 und 6, 38) und Crucifixus-Sponsus ist nicht das, was in mir eine leidenschaftliche Gottesliebe wecken könnte. Eine solche Liebe wäre mir so künstlich-kunstvoll und »ewig« wie mit Duft besprühte Seidenblüten.

Gehe ich von der Aufgabe jesuitischer Liedgestaltung aus, so hat Spee sie meisterhaft erfüllt (vgl. Kap. II bei Moser): Die »Zurichtung

des Schauplatzes« für Sponsus und Sponsa; die »Verringerung der eigenen Persönlichkeit« in der Sponsarolle – wie die Trutznachtigall singt sie nie sich, sondern nur ihre »alleinige Liebe«, den schönen Gott, hier den rosengeschmückten –; und die »Vorbilder des Guten«, hier wieder in der Gestalt der Sponsa als vorbildlicher *anima christiana*. Alles scheint überschwenglich vorhanden für die Erfahrung und Ausübung der je größeren Liebe.

Doch was ist diese Liebe? Kann die religiöse Kunst des Liebens, in Jahrtausenden gewachsen, das In-Ohnmacht-Fallen vom Wundrosenduft sein und das erotisch-materialisierte »Einbilden« von Kuß und Umarmung? Ich bräuchte eine Erholung von dem als Erholung gedachten materialisierten »Bäckleinkleben« (TN 10, 140 f). An dieser Stelle wäre ein Exkurs zur Geschichte des Todes fällig. Ich mache nur eine Notiz: »In der Welt des Imaginären sind (im 16. Jahrhundert) Tod und Gewalt auf die Begierde getroffen«, wobei die auf der Hand liegende Perversion sicher noch nicht bewußt war.⁵⁸

Für mich aber sei als »Erholung« eine kurze Rückschau ins Mittelalter erlaubt, und zwar zu Hildegard von Bingen (1098–1179). Sie zeigt in ihrem *Liber vitae meritorum* den Kuß in ihrer ganzheitlichen Sicht:

»Hat doch der Schöpfer Sein Geschöpf, so wie Er es schuf, dadurch geschmückt, daß Er ihm Seine große Liebe schenkte. So war alles Gehorchen der Kreatur nur ein Verlangen nach dem Kusse des Schöpfers: Und alle Welt empfing den Kuß ihres Schöpfers, da Gott ihr alles schenkte, was sie brauchte.«⁵⁹

Hildegard »zweifelt keinen Augenblick daran, daß Gott die Welt aus Liebe geschaffen hat, zur Freude für seine Menschen, die ebenso wenig einsam sein sollen wie er selbst. Deshalb darf die Schöpfung in inniger Liebe zu ihrem Schöpfer wie zu einem Geliebten reden.«⁶⁰

TN 48: »Ein hirtengesang darinn zween hirtten einer nach dem andern mitt vnterschiedlichen Gleichnüssen den gekreuzigten, vnd Aufferstehenden JESVM, vnder der person des hirtten Daphnis Poëtisch bereymen«

⁵⁸ Vgl. Philippe Aries: Geschichte des Todes. München–Wien 1980, S. 471–477: Die Annäherung von Eros und Thanatos im Barockzeitalter; Zitat S. 478.

⁵⁹ Christian Feldmann: Hildegard von Bingen. Nonne und Genie. Freiburg 1995, S. 135.

⁶⁰ Ebd., S. 136.

Die erste Strophe zeigt die Aufgabe:

»Vns in Reymen lasset zwingen
Daphnis Wunden Rosenroot,
Last in holem Thal erklingen
Seine Marter, seinen Tod.«

Diese »zwingende Bereimung« der Leidensrosen und -dornen geschieht vor allem in den Zeilen 64 bis 108. Davor gibt es noch zwei Strophen mit Bildern der Liebe: In der einen Strophe wirft Daphnis dem Halton (in »umgekehrter« Verwendung des Hohenlieds) Früchte der Palmen herab und singt ihm Psalmen dazu; in der anderen Strophe erzählt Damon vom Weinhaus »Zum roten Lämmlein«, wo jeder guten roten Wein holen kann. Zu der Farbe rot, zu Blut und Wein und zur Einladung, Früchte zu genießen, ist oben schon viel gesagt worden.

Ich fasse TN 48, 64–108 wieder in mir geläufiger Sprache zusammen.

Halton: Wenn der Sommer wiederkommt und an die grüne Tür klopft, bringt er die Blumen hervor und die roten Rosen. Fünf der besten Rosen hat sich Daphnis schon beizeiten gebrochen und sich einen Schmuck daraus bereitet, der uns in unsrer Schwachheit labt.

Damon: Wirf deine roten Rosen vom Kreuz herab, Daphnis! Immer wenn die Welt mir schön tut, brauche ich sie. Daphnis, deine roten Rosen, dein schöner Blumenstrauß hilft allen Kraftlosen, Todverfallenen, hilft heraus aus aller Schwachheit.

Halton: Wie der Sommer sich auch mit kleinen Blumen schmückt, so schmückt Daphnis sich mit kleinen Rosen: Vom Scheitel bis zu den Füßen stehen sie in Blüte und erfüllen mit ihrem Duft Luft und Atem.

Damon: Hin und wieder war auf den Wiesen alles voller Dornen. Die Schafe, die nicht geführt wurden, verletzten sich sehr. Daphnis erbarmte sich ihrer und machte aus den Dornen eine Bürde. Aus warmer Liebe tat er das und trug die Last auf seinem Haupt.

Halton: Die Dornen rächten sich und verwundeten ihn. Doch er hatte die Rosen schon gebrochen und sich einen Ehrenkranz daraus gemacht. Sieh, wie schön er prangt mit der dornigen Blumenkrone. Kommt, alle Hirten, empfängt ihn auf seinem hohen Thron.

Gegen Ende der Ekloge geht es noch kurz um die Auferstehung. Die ausgepreßte Traube fängt unterdessen wieder an, »lieblich zu blühen« (48, 210–215). Jetzt blühen nicht mehr die Wunden, sondern?

Spee macht aus dem Rosenbrechen eine Dornenpassion mit Rosenzier. Für mich gibt es keine Notwendigkeit, solche Bilder zu imaginieren oder zu erfinden. Die Notwendigkeit für Spee ist zu respektieren. Mir verdirbt es die Liebe. Für mich schluckt Spees »religiöse Pflicht«, Gott zu lieben, das Wunder der glühenden Liebe Gottes. Ich stelle hier für das Wohl meiner Seele ein Gebet der Hildegard von Bingen dazu:

»O ewiger Gott, nun neige dich,
in jener Liebe glühe auf,
die uns zu Gliedern macht,
von dir erschaffen in der Liebesglut,
mit der du deinen Sohn gezeugt
im ersten Morgenrot
vor aller Kreatur.
Schau auf die Not, die uns befällt,
nimm sie hinweg um deines Sohnes willen
und führ uns in die Freude unsres Heils!«⁶¹

Nachtrag: Es geht mir keineswegs darum, Spee zu kritisieren. Wie die zahlreichen Spee-Publikationen erweisen, ist es ein Leichtes, Spee als weitaus Besten unter seinesgleichen und als einen einzelnen Hervorragenden zu kennzeichnen. Ich denke, Spees Anliegen verstanden zu haben, soweit man vom Ich der geistlichen Dichtung auf den Menschen Spee schließen kann. Aber: Das Bessere ist der Feind des Guten. Dieses patriarchale Sprichwort zeigt auf patriarchale Dichtung angewandt Beträchtliches. Wenn die natürliche Person geringgeachtet werden muß, kann die natürliche Liebe auch nicht unbehindert leben. Dann kann auch ein Lied, das die Rosen als Zeichen natürlicher Liebe bringt, nur wenig bedeuten.

⁶¹ Zitiert ebd., S. 191.

Wenn der Ursprung des Natürlichen als Ursprung aus dem Wort erklärt wird, hat das Natürliche aus sich, die »natura«, die Geborene aus der Ur-Mutter keine Chance. Und alles Angeborene und Eingeborene, die natürliche oder wahre Weisheit und die natürliche oder wahre Wandlung im Tod hat nicht das Sagen. Wenn alles patriarchal gedeutet werden muß, hat das die verschiedensten Konsequenzen für das zu Deutende. Ich erlaube mir hier in einem Spee-Jahrbuch angesichts meiner tränenvollen Bewußtwerdung patriarchaler Deutung und deren Konsequenzen, meine Beschäftigung mit seinem *Tugend-Buch*, seiner *Trutz-Nachtigall* und seinen Katechismusliedern einzustellen. Und dies unbeschadet der Tatsache, daß Spee vielerlei Scherben des Gefäßes Ur-Frau gesammelt und als Kleinodien verwendet hat.

Erinnerung II

Die Rosen und ich

Ich habe mit Theo Ende der sechziger Jahre wissenschaftlich korrespondiert und Anfang der achtziger Jahre den Dialog unwissenschaftlich wieder aufgenommen.

Im August 1984 versuchte ich, das »Problem« unserer Liebe auszudrücken in einem Gedicht und Spruch samt den dazugehörigen Gedanken.

MITEINANDER

Die Rose ich
Du das Glas
Durchsichtige Kugel
schützend und stützend
mein Lächeln
und Blühen.

Die Rose du
Ich das Glas
Durchsichtige Kugel
stützend und schützend
dein Lächeln
und Blühen.

INEINANDER

Daß die Rose im Glas
nicht fällt,
hindert die Erdkraft.
Daß die Erde nicht fällt,
des Himmels Hand.

GLASGEDANKEN

Eine kleine goldgelbe Rose, halb erblüht, hatte ich mitgebracht und stellte sie an den Rand des Kugelglases, in dem schon die rosenrote Blüte zwischen grünen Blättern schwamm. Es sah lieb aus, die eine über der anderen: Brüderchen und Schwesterchen.

Aber bald sah ich, daß die beiden sich beengten: die goldene wollte ihre Blütenblätter ganz ausbreiten, und die rote wuchs noch ein wenig im Wasser.

Die Form des Glases war gemacht als Schutz und Stütze nur für eine Blüte. Sollten es zwei sein, brauchten sie ein anderes Gefäß. Ob das zu finden war? Denn wenn der Mittelpunkt der Rose und der Kugel nicht mehr übereinstimmten, wo blieb die Harmonie, Nährboden der Schönheit?

Dieser Form entspricht nur eine Blüte.

Bin ich Rose und du Glas, oder bist du Rose und ich Glas, können wir als eine Einheit gelten; je inniger, desto besser.

Ist das Glas der Orden, eine vorgegebene und fixe Form, Schutz und Stütze einer Blüte, kann die zweite Blüte nicht dazu.

Vielleicht ist der Orden in dir als schützend-stützende Kraft, gemacht genau für mich? Vielleicht ist mein konstanter Wunsch, bei dir zu sein das Glas, das deine Herzgefühle schützt und wachsen läßt? Und haben wir beide den Segen der Erde und hält uns beide des Himmels Hand?
Neuwied, 20.–22. 8. 1984

Angeregt zu diesem gutgemeinten Versuch war ich von der Gedicht-Sammlung *Rose aus Asche. Spanische und spanisch-amerikanische Gedichte 1900–1950* und den Gedichten der Rose Ausländer. Ich zitiere zunächst ein Gedicht des Spaniers Rafael Alberti (*1902), danach Rose Ausländer (1901–1988).

IM ERELSCHATTEN, LIEBSTE

Im Erlenschatten, Liebste,
im Erlenschatten, nicht.

Unter den Pappeln, ja,
dem Weiß und Grün der Pappel.

Weißes Blatt, du
grünes Blatt, ich.⁶²

LIEBE V

Wir werden uns wiederfinden
im See
du als Wasser
ich als Lotusblume

Du wirst mich tragen
ich werde dich trinken

wir werden uns angehören
vor allen Augen

Sogar die Sterne
werden sich wundern:
hier haben sich Zwei
zurückverwandelt
in ihren Traum
der sie erwählte⁶³

Meine Glasgedanken gingen aus von der Beobachtung, daß das Glas mit der aufgeblühten, unter dem Kelch abgeschnittenen schwimmenden Rosenblüte und ihrem Laub darumherum keinen Platz mehr ließ

⁶² Rose aus Asche. Spanische und spanisch-amerikanische Gedichte 1900–1950. Hrsg. und übertragen von Erwin Walter Palm. Frankfurt a. M. 1981, S. 31.

⁶³ Rose Ausländer: Regenwörter. Gedichte. Stuttgart 1994, S. 87.

für einen neuen Rosenstengel. Das Glas war geeignet für e i n e schwimmende Blüte und hätte so Sinnbild sein können wie die schwimmende Lotusblüte bei Rose Ausländer; oder auch Sinnbild einer vollkommenen Mitte, der Rose, in der vollkommenen Kugel des Alls, wie ich es in dem INEINANDER sagen wollte: die Rose auf der Erdkugel, umfassen von der Atmosphäre, der Hand des Himmels.

Daß die Rosen abgeschnitten waren, verdammt zu fruchtlosem Welken, kam mir gar nicht in den Sinn. Daran ändert ja auch das Glas als Schutz und Stütze nichts, es verzögert allerdings das unerbittliche Welken ein wenig.

Wenn ich damals von der Harmonie als »Nährboden« der Schönheit redete, brachte ich einiges durcheinander. Ich denke, daß die Schönheit die Seele nähren kann, wie auch das Wahrnehmen von Harmonie. Nährboden oder besser Kraftquelle ist die »Realität« hinter dem Symbol. Die Rose als Zeichen der Liebe, gepflückt oder am Strauch blühend als Erinnerung Liebender an ihr Lieben und Geliebtwerden. Mein Gedichtes, das MITEINANDER wie INEINANDER, wollte nichts anderes – aber es war mein Deuten und Denken statt guldigen Wartens auf das Wachsen und Geborenwerden, auf ein Kommen »aus den Sternen«.

Rose Ausländer schreibt dies so auf:

Zauberzeichen
aus dem
erhabenen Sternenreich

Kommen
Worte
so
weine ich

vor Freude
daß ich
singen darf⁶⁴

⁶⁴ Rose Ausländer: Ich spiele noch. Gedichte. Frankfurt a. M. 1991, S. 106.

Juan Ramon Jimenez (1881–1958) sagt vom Gedicht:

DAS GEDICHT

Rühre nicht mehr daran,
denn so ist die Rose!⁶⁵

Zwei Zeilen eines Zenmeisters und zwei Haikus von Issa – eigentlich Kobajaschi Nobujuki, japanischer Lyriker, 1763–1827 – haben meinen Horizont auch nach Osten geweitet und mögen hier stehen als Worte des unmittelbaren Beschenktseins.

... Der Fluß strömt geruhsam,
und die Blumen sind rot.

(Aufgezeichnet als Geburtstagswunsch für mich)

Pflaumenblüten:
Mein Frühling
ist eine Ekstase.

»Die Pfingstrose war so groß«,
sagte das kleine Mädchen,
und öffnete ihre Arme.

(Übertragung der Haikus von Senta Trömel-Plötz,
in einem Brief geschenkt)

Erinnerung, Liebe, die niemals stirbt

1956 erhielt der (eben schon zitierte) spanische Dichter Juan Ramon Jimenez den Nobelpreis für Literatur. Er erhielt die Nachricht von seiner Wahl »in einer Klinik von San Juan de Puerto Rico, Hauptstadt der kleinen Insel im Karibischen Meer, wo er sich schließlich niedergelassen hatte. Seine amerikanische Frau, die angebetete Zenobia, die alles für ihn bedeutete und der er die entscheidende Inspiration seines

⁶⁵ Juan Ramón Jiménez: Stein und Himmel. *Piedra y cielo*. Gedichte spanisch und deutsch. Übertr. von Fritz Vogelsang. 2. Aufl. Stuttgart 1988, S. 9.

schöpferischen Genies zuschrieb, lag im Sterben, seit langem unheilbar an Krebs erkrankt. Schweigend las er das Telegramm aus Stockholm, das ihm ein Arzt gebracht hatte, und legte es sanft in die reglose Hand seiner Gefährtin. Sie brachte noch die Kraft auf, zu lächeln und einige rührende Worte der Freude zu stammeln. Dann fing sie zu schluchzen an, verlor im Todeskampf bald das Bewußtsein und starb drei Tage danach.

Den wenigen amerikanischen, schwedischen und spanischen Journalisten, die er empfing, übergab der greise (fast 75jährige) Dichter folgende Botschaft: »Ich bitte Sie, meine tiefste Dankbarkeit all denen zu übermitteln, die dazu beitrugen, daß mir diese unverdiente Ehrung zuteil wurde. Alles, was ich zustande brachte, verdanke ich meiner Frau. Ich bedaure zutiefst, daß ich infolge ihrer schweren Krankheit nicht die reine Freude und den ungetrübten Stolz empfinden kann, mit denen mich diese ehrenhafte Auszeichnung erfüllen sollte.«⁶⁶.

Die chilenische Dichterin Gabriela Mistral erklärte »auf die Nachricht von der Verleihung des Preises: »Jimenez ist der geborene Dichter, einer von denen, die eines Tages einfach da sind, so selbstverständlich, wie die Sonne am Himmel erscheint. Er hat sein ganzes Wesen in die Welt verschenkt, ohne sich seines natürlichen Talents bewußt zu sein. Wir wissen nicht, wie ein solcher Dichter in die Welt tritt; wir wissen nur, daß wir ihn eines Tages erkennen, sehen und hören, einer Pflanze ähnlich, die ihre Blüte öffnet. Es ist, was wir ein Wunder nennen.«⁶⁷.

Juan Ramon Jimenez hat in dem 1919 erschienenen Gedichtband *Piedra y cielo* (Stein und Himmel) sechs Gedichte oder besser sechs Hymnen unter dem Namen »El recuerdo« (Die Erinnerung) hinterlassen. Ich stelle sie hier in deutscher Übertragung zu dem Vermächtnis Jesu, wie es 1. Kor 11, 23–25 aufgeschrieben wurde:

Denn ich habe vom Herrn empfangen, was ich euch dann überliefert habe: Jesus, der Herr, nahm in der Nacht, in der er ausgeliefert wurde, Brot, sprach das Dankgebet, brach das Brot und sagte: Das ist mein Leib für euch. Tut dies zu meinem Gedächtnis! Ebenso nahm er nach dem Mahl den Kelch und sprach: Dieser Kelch ist der Neue Bund in meinem Blut. Tut dies, sooft ihr daraus trinkt, zu meinem Gedächtnis!

⁶⁶ Juan Ramón Jiménez: Platero und ich. In: Nobelpreis für Literatur 1956. Zürich o. J., S. 11.

⁶⁷ Ebd., S. 22.

DIE ERINNERUNG

1

Dieser Augenblick,
 der schon Erinnerung wird – was ist er?
 irre Musik,
 die diese Farben trägt, die nicht
 – die doch – die Farben waren
 jenes Abends voll Gold, Liebe und Herrlichkeit;
 diese Musik,
 die schon zum Nichts wird – was ist sie?

Augenblick, daure, sei Erinnerung
 – Erinnerung, du bist doch mehr, denn du
 durchschwirrst, endlos, den Tod mit deinem Pfeil –,
 sei Erinnerung, sei mit mir, der schon ferne ist!
 ...Ja, schwirren, schwirren, nicht nur Augenblick sein,
 sondern Fortdauer in der Erinnerung!

Unermeßlichkeit meines Angedenkens,
 an Augenblicke, schwirrend, vorbei vor Jahrhunderten,
 Ewigkeit der Seele des Todes!
 ...Augenblick, schwirre, schwirre, du, der du
 – ach! – ich bist!

Dieser Augenblick, dieses Du,
 das schon ein Sterben wird – was ist es?

DIE ERINNERUNG

2

Wie goldfarbene Dünen,
 die kommen und die gehen, sind die Erinnerungen.

Der Windhauch nimmt sie mit,
 und wo sie sind, da sind sie,
 und sie sind, wo sie waren
 und wo sie einmal sein sollen... – Goldfarbene Dünen –.

Sie füllen alles: Weltmeer
 von unsäglichem Gold,
 zerwühlt von allem Wind... – Sind die Erinnerungen –.

DIE ERINNERUNG

3

Geh nicht weg, Erinnerung, geh nicht weg!
 Gesicht, zerfalle nicht
 so wie im Tode!
 Seht mich weiterhin an, ihr Augen, groß,
 fest, wie ihr mich, einen Moment lang, ansah!
 Lippen, lächelt mich an,
 wie ihr gelächelt habt, einen Moment!

Ach, meine Stirne, streng dich an;
 laß es nicht zu, daß mir ihr Bild zerrinnt,
 sich ablöst von der Haltung ihres Wesens!
 Halte ihr Lächeln fest und ihren Blick,
 bis sie zu innrem Leben mir geworden!

– Auch wenn ich dann mich selbst vergesse:
 auch wenn dann mein Gesicht, durch soviel Fühlen,
 die Form ihres Gesichtes annimmt;
 auch wenn ich sie dann bin,
 auch wenn sich dann in ihr meine Gestalt verliert! –

O Erinnerung du, sei ich!
 Du – sie – sei doch Erinnerung ganz und gar, und für immer;
 Erinnerung, welche mich ansieht, anlächelt
 im Nichts;
 Erinnerung, Leben mit meinem Leben,
 eine ewige Wirklichkeit, die mich auslöscht, mich auslöscht!

DIE ERINNERUNG

4

O geheime Erinnerungen,
 abseits der Wege,
 auf denen sonst Erinnerungen kommen!

Erinnerungen ihr, die eines Nachts
plötzlich wieder erstehen
wie eine Rose in der Wüste,
ein Stern am Mittagshimmel
– schmerzlichste Sehnsucht des kalten Vergessens –,
Wegmarken jenes eignen
besseren Lebens,
das man fast nicht lebt!

Steiniger
mühsamer Alltagspfad;
und da das Wunder, plötzlich,
eines einzigartigen Frühlings,
vergessener Erinnerungen!

DIE ERINNERUNG

5

Der Fluß strömt unter meiner Seele
hindurch, mich unterhöhrend.
Kaum vermag ich es noch,
standzuhalten. Der Himmel
hält mich nicht. Und die Sterne
täuschen mich. Nein, nicht droben
sind sie, sondern da drunten in der Tiefe...

Bin ich? Ich werde sein!
Werde zur Welle
im Fluß der Erinnerung...

Mit dir, strömendes Wasser!

DIE ERINNERUNG

6

Die Erinnerung! Immergrünes Schlinggewächs
jener göttlichen Blüte, die mit schmerzdem Duft
durchdringt, was sie umarmt!

Vielmaschiges Netz, das nicht weiß,
ob sein Geflecht Musik ist,
Wohlgeruch, Farbe, Liebe
oder Tod!
Ständiger Regen
– umblühter Knochenbau der Stirn –
von Rosen, Morgensternen, Augen, Flügeln,
mit einem Stück unendlichen
Regenbogens!

Erinnerung, Liebe, die niemals stirbt,
mit einem Zauber, fast in Traum versunken,
Liebe, die niemals stirbt, in einen Tag erwachend,
dessen Frühlicht so wirklich anhält wie das Traumbild;
immerwache Geliebte,
Mond der Sonne,
Netz, aus Sternen gewirkt,
Meer aus Wellen von Küssen,
Morgenrotmädchen, kleines, dessen Wiege der Abend
ohne je noch zu sterben, leise schaukelt!⁶⁸

Mohnrose

»MOHN. Symbol für: Fruchtbarkeit. Schlaf. Vergessen. Tod. Versuchung. Selbstverlorenheit. Liebesleid. Trost. Passion Christi. Attribut von: Demeter/Ceres, Aphrodite/Venus, Hera, Kybele, Morpheus, Hypnos, Hermes, Teufel. Mohn war in der Alten Welt eine heilige Pflanze der Götter (!). Zusammen mit vielen anderen Gift- und Heilkräutern wuchs er im Garten der Hekate... In einer griechischen Sage, die von Theokrit erzählt wird, wuchs die Mohnpflanze aus den Tränen Aphrodites über den Tod ihres Geliebten Adonis. Aphrodite übertrug ihre Liebe auf die Pflanze, in den »Umarmungen« mit ihr fand sie Ruhe«.⁶⁹ Vor einigen Jahren, als ich begann, mich um meine eigene fraulich-ganzheitliche Sicht der Welt zu kümmern, entdeckte ich die Sophia als

⁶⁸ Juan Ramón Jiménez (wie Anm. 65), S. 23–33.

⁶⁹ Marianne Beuchert (wie Anm. 46), S. 225 f.

meine angeborene Weisheit, eine mich liebende Weisheit. Und wo immer ich einen wilden Klatschmohn sah, grüßte mich die Sophia. Das Berührtsein verstärkte sich bei einer Sommerreise durch die Bretagne. Mit zwei anderen Frauen fuhr ich von einer Mohnblume zu einer Mohnwiese und wieder zu neuen Blumen. Und in der Eifel grüßten mich die Mohnrosen noch intensiver. Direkte Nachweise für den Mohn als Symbol der Sophia konnte ich bisher nicht finden. Wohl aber Anzeichen, daß die Sophia auch das dreifaltige Urweibliche meint. Die Mohnpflanze entbirgt sich mir als Symbol *meines* Lebens, das mich liebt.

Ich ende diesen Artikel mit einem dritten Haiku von Issa, das mir wieder Senta Trömel-Plötz schenkte.

Einfach lebendig,
wir beide, ich
und die Mohnblume.

RAINER DECKER

Die *Cautio Criminalis* und die Hexenprozeß-Ordnung der römischen Inquisition im Vergleich

Nicht nur weil der Verfasser dieses Festbeitrags in Paderborn geboren ist und lebt, sollen am Anfang einige Zitate aus dem Werk eines berühmten Theologen stehen, der an der Fakultät in der Paderstadt tätig war. Gemeint ist ausnahmsweise nicht Friedrich Spee, sondern Eugen Drewermann, der vor fünf Jahren in einem Essay, in dem er sich mit dem großen Jesuiten und dem Hexenwahn befaßte, schrieb:

»Jahrhunderte sind dahingegangen, da das Foltern und Töten von Hexen Menschenleben gekostet hat wie in einem unablässigen Krieg, und all diese Greuel wurden verübt nach den Anweisungen und Anmahnungen einer im Namen Gottes unfehlbaren Kirche, ... die mit päpstlichen Lehrschreiben ihre höchste Autorität dafür verpfändet hatte, den Hexenglauben zu stützen und den Kampf gegen die Hexen den Bischöfen und Fürsten, den Richtern und Kerkermeistern, den gläubigen Denunzianten und sogar den Opfern in ihrer Meinung über sich selber in aller Strenge einzuschärfen.«

Des weiteren bezeichnete Drewermann die berühmte *Cautio Criminalis* des Friedrich Spee als eine »Kampfschrift gegen die herrschende Lehre der Kirche«¹.

Meine Gegenthese lautet: Es bestanden so wesentliche Unterschiede zwischen der Hexenverfolgung in Deutschland und der »Hexenlehre« der Inquisition in Italien (wie überhaupt es immer in Kreisen der katholischen Kirche bis in ihre höchsten Ränge Differenzen in der Beurteilung der Hexerei gab), daß man nicht von der herrschenden Lehre

¹ Eugen Drewermann: Friedrich Spee – ein Kämpfer für Menschlichkeit. In: D. Brockmann/P. Eicher (Hrsg.): Die politische Theologie Friedrich von Spees. München 1991, hier S. 36 bzw. 42.

der Kirche in Hexensachen sprechen sollte. Die Spitze der katholischen Kirche war in der Blütezeit der Hexenprozesse, im 16. und 17. Jahrhundert, in dieser Hinsicht sehr viel vorsichtiger, wenn man so will: aufgeklärter als die meisten ihrer deutschen Vertreter.

Drewermann und den vielen anderen Kirchenkritikern, denen das Hexenthema wohlfeile Argumente liefert, hätten schon Bedenken kommen müssen, wenn sie das 15. Kapitel von Spees *Cautio Criminalis* aufmerksam gelesen hätten:

»Jedenfalls sehen die Italiener und Spanier, die anscheinend von Natur aus mehr dazu veranlagt sind, diese Dinge zu bedenken und zu überlegen, deutlich, welch unzählbare Menge Unschuldiger sie hinrichten müßten, wenn sie die Deutschen nachahmen wollten. Darum lassen sie es mit Recht sein und überlassen dies Geschäft, Hexen zu verbrennen, uns allein, die wir ja lieber unserm Eifer nachgeben als bei dem Gebot des Meisters Christus uns zu beruhigen.«²

Spee hätte hier auch die protestantisch geprägten Niederlande anführen können, in denen seit dem Anfang des 17. Jahrhunderts keine Hexen mehr hingerichtet wurden³. Indem der Jesuit sich auf die beiden katholischen Länder beschränkte, stellte er die milde Rechtspraxis dieser Staaten unausgesprochen, aber für jeden zeitgenössischen Leser erkennbar dem Fanatismus katholischer Hexenverfolger in Deutschland, beispielsweise dem der Erzbischöfe bzw. Bischöfe von Köln, Würzburg und Bamberg sowie ihrer Beamten gegenüber⁴. Auffälligerweise hat Spee dieses Argument in seinem Buch nicht weiter entfaltet. Offensichtlich fehlten ihm genaue Informationen zu Hexenprozeßtheorie und -praxis der römischen und der spanischen Inquisition. Sonst hätte er sie sicher zur Untermauerung seiner Thesen herangezogen.

² Friedrich von Spee: *Cautio Criminalis* oder Rechtliches Bedenken wegen der Hexenprozesse. Übertragen und eingeleitet von Joachim-Friedrich Ritter, München 1982, 15. Frage, S. 50.

³ Willem de Blécourt: Van heksenprocessen naar toverij. In: Kwade mensen. Hg. von W. de Blécourt/M. Gijswijt-Hofstra. Amsterdam 1986, S. 2–30, hier S. 9 f.

⁴ Zu Erzbischof Ferdinand von Köln (1595/1612–1650) siehe Gerhard Schormann: Der Krieg gegen die Hexen. Das Ausrottungsprogramm des Kurfürsten von Köln, Göttingen 1991.

gen. Spee war nie in Italien; seinen Wunsch, dort einige Zeit zu verbringen, um Italienisch zu lernen, hatte der Provinzial 1626/27 abgelehnt⁵.

In der vorliegenden Arbeit soll, soweit es der begrenzte Raum erlaubt, Spees *Cautio Criminalis* mit der Hexenprozeßordnung der römischen Inquisition verglichen werden. Dahinter steht die Frage, ob der Jesuitenpater Friedrich Spee mit seiner Kritik an den Hexenprozessen innerhalb der katholischen Kirche seiner Zeit – von Ausnahmen wie seinem Ordensbruder Tanner abgesehen – allein stand oder ob eher umgekehrt der Verfolgungsfanatismus der katholischen deutschen Bischöfe um 1630 eine Sonderentwicklung darstellte, die von der herrschenden Lehre der katholischen Kirche, insbesondere der Auffassung ihrer römischen Zentrale abwich.

Der Begriff »Inquisition« wird in zwei unterschiedlichen Bedeutungszusammenhängen gebraucht. Zum einen dient er der Charakterisierung einer spezifischen Form des spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Strafprozesses. Für den Inquisitionsprozeß in diesem Sinne galten zwei Grundsätze: Erstens die *Offizialmaxime*, d. h. es trat ein öffentlicher Ankläger, der sogar mit dem Richter identisch sein konnte, auf. Zweitens die *Instruktionsmaxime*, nach der das Gericht selbst an der Beweiserhebung beteiligt war, indem es sich aktiv über die erheblichen Umstände des Sachverhalts ins Bild setzte. Von beiden Grundsätzen ist der *Akkusationsprozeß* zu unterscheiden, in dem ein privater Ankläger agierte und das Gericht sich bei der Beweiserhebung auf eine abwartende und beobachtende Rolle beschränkte⁶.

Zum zweiten versteht man unter Inquisition ein vom Papst eingerichtetes Sondergericht zur Aufspürung und Verurteilung von Ketzern. In diesem Sinne wurden seit ca. 1220 Inquisitionsgerichte je nach Bedarf ins Leben gerufen. Zu einer ständigen Einrichtung, bestehend aus einer Zentrale und zahlreichen über das Land verstreuten Tribunalen, entwickelte sich die Inquisition auf Dauer – abgesehen von Portugal – nur in Spanien, seit 1478, und in Italien, seit 1542⁷. Das oberste Gre-

⁵ Theo G. M. van Oorschot: Die Lebensdaten. In: Friedrich Spee im Licht der Wissenschaften. Hg. von Anton Arens. Mainz 1984, S. 9–13, hier S. 11.

⁶ Wolfgang Schild: Die Ordnung und ihre Missetäter. In: Justiz in alter Zeit, Rothenburg 1984, S. 160 u. 183.

⁷ Seit etwa 1980 ist die Erforschung der spanischen und der italienischen Inquisition auf eine neue Grundlage gestellt worden, vornehmlich durch die Erschließung und Analyse der Prozeßakten. Siehe Gustav Henningsen: *The Witches Advocate*, Reno 1980; Gustav Henningsen/John Tedeschi: *The Inquisition in Early Modern Europe*, Delkalt 1986; Angel Alcalá (Hrsg.): *The Spanish Inquisition and the Inquisitorial*

mium der römischen Inquisition, das *Sanctum Officium* oder, ausführlich, *Sacra congregatio Romanae et universalis Inquisitionis seu Sancti Officii*, ein aus mehreren Kardinälen bestehendes Gremium, beriet den Papst in Glaubensfragen und kontrollierte die lokalen Inquisitionsgerichte auf der Apenninhalbinsel⁸.

Das eigentliche Ziel der Inquisitionsrichter war nicht die Bestrafung, sondern die Besserung der Täter, also derjenigen, die in Worten oder Werken die Glaubenswahrheiten in Frage stellten. Sie sollten zur Einsicht in die Verwerflichkeit ihres Denkens und Handelns und damit zur Umkehr bewogen werden. Die Todesstrafe wurde nur in drei Fällen verhängt:

- a) Der Angeklagte beharrte starrsinnig auf seinem schwerwiegenden »Irrtum«, zeigte also keine Reue und gelobte keine Besserung.
- b) Er wurde rückfällig.
- c) Zentrale Glaubenswahrheiten waren angegriffen worden, beispielsweise die göttliche Natur Jesu.

Der in a) angegebene Grundsatz wich erheblich vom staatlichen Recht ab. Das war für die Täter, deren Delikt sowohl von kirchlichen wie von staatlichen Gerichten verfolgt werden konnte, wie etwa beim Schadenszauber, von erheblicher Bedeutung. Denn im Unterschied zu den weltlichen Gerichten hatten sie von der Inquisition nur eine milde Strafe zu erwarten, vorausgesetzt, sie zeigten deutliche Reue. So führte z. B. der spanische Inquisitor Jakob Simancas in einem 1575 in Rom veröffentlichten Buch aus, daß »die Inquisitoren sich um die von den Hexen eingestandenen Morde und anderen nichtketzerischen Verbrechen nicht zu kümmern hätten, sondern verpflichtet seien, den reumütigen und nicht rückfälligen Hexen ohne Einschränkung Gnade zu gewähren«.⁹ In diesem Sinne äußerte sich auch um 1580 Petrus Dufina, Beisitzer am römischen Inquisitionsgericht, und kritisierte dabei den *Hexenhammer*: »Jener von den Verfassern des Hexenhammers und

Prierias aufgestellte und bisweilen von gewissen partikulären Inquisitionsgerichten, namentlich in Piemont, befolgte Grundsatz, nach welchem die Hexen wegen der von ihnen verübten Kindermorde, auch schon bei der ersten Verurteilung, von der Inquisition dem weltlichen Arm zur Verbrennung überliefert werden können, sei vom römischen Inquisitionstribunal nicht angenommen worden; dieses behandle vielmehr die Hexen wie sonstige Ketzer.«¹⁰

Dagegen schrieb Papst Gregor XV. 1623 mit der Bulle *Omnipotentis Dei* den Inquisitionstribunalen eine rigidere Bestrafung vor:

»Wenn jemand erwiesenermaßen einen Bund mit dem Teufel geschlossen und im Zusammenhang damit eine oder mehrere Personen durch Zauberkünste derart geschädigt habe, daß dadurch der Tod eingetreten sei, dann solle der Täter schon beim ersten Mal dem weltlichen Arm zur gebührenden Strafe (d. h. Hinrichtung) ausgeliefert werden. Wer aber im Bunde mit dem Teufel nur Krankheiten oder eine erhebliche Beschädigung von Tieren oder Saaten hervorgerufen habe, solle zur Einmauerung oder zu lebenslangem Gefängnis [in Wirklichkeit aber nur auf Zeit] verurteilt werden.«¹¹

Diese Vorschrift bedeutete für die römische Inquisition eine Verschärfung der Strafurteile. Im Vergleich mit dem weltlichen Recht in Deutschland war das Strafmaß aber immer noch recht milde. Denn nach Artikel 109 der Peinlichen Halsgerichtsordnung Kaiser Karls V. von 1532, der Grundlage der Hexen- und anderen Strafprozesse im Reich, stand auf jede Art von Schadenszauber, also auch auf solchen ohne tödlichen Ausgang für Menschen, die Todesstrafe, so daß bereits viele Personen hingerichtet wurden, nur weil sie angeblich das Vieh ihrer Nachbarn vergiftet hatten.

Die wichtigste Quelle für die Haltung der römischen Inquisition gegenüber dem Hexenglauben ist die *Instructio pro formandis processibus in causis strigum, sortilegiorum et maleficiorum*, eine umfangreiche, etwa zwei eng bedruckte Folio-Seiten umfassende Prozeßordnung. Sie wurde nicht, wie man noch vielfach lesen kann, um 1635 verfaßt,

Mind (1987); William Monter: *Frontiers of Heresy. The Spanish Inquisition from the Basque Lands to Sicily*. Cambridge 1990; Giovanni Romeo: *Inquisitori, esorcisti e streghe nell'Italia della Controriforma*. Firenze 1990; John Tedeschi: *The Prosecution of Heresy*. Binghamton 1991. Gesamtüberblick mit breiter Darstellung des »Schreckbildes« Inquisition, insbesondere der »schwarzen Legende« in Edward Peters: *Inquisition*. Berkeley 1989.

⁸ Tedeschi: *Prosecution* (wie Anm. 7), S. 127–130.

⁹ Nikolaus Paulus: *Hexenwahn und Hexenprozesse vornehmlich im 16. Jahrhundert*, Freiburg i. B. 1910, S. 267.

¹⁰ Paulus, S. 268.

¹¹ Paulus, S. 269.

sondern, wie der amerikanische Historiker John Tedeschi vor wenigen Jahren nachgewiesen hat, um 1620, auf jeden Fall vor 1624¹². Die darin zutage tretende, für die damalige Zeit recht skeptische Einstellung gegenüber dem Glauben an Hexen ist in der Forschung schon vor fast einem Jahrhundert gewürdigt worden¹³. Nicht richtig erkannt wurde aber von zahlreichen Forschern der Zusammenhang zwischen dieser Prozeßordnung und der älteren Auffassung Roms gegenüber der Hexerei. Die *Instructio* galt fälschlich als ein Bruch mit einer älteren, dem Hexenglauben eher förderlichen Theorie der römischen Inquisition. Demgegenüber ist aber mit John Tedeschi zu betonen, daß die *Instructio* nicht wirklich neues Recht schuf, sondern die schon im 16. Jahrhundert geltende Meinung der römischen Inquisition bestätigte und den lokalen Inquisitionsgerichten, bei denen Rechtsnorm und -wirklichkeit auseinanderklafften, einschärfte.

Sowohl die Datierung in die Zeit vor 1624 wie die festgestellte Übereinstimmung mit den schon länger bestehenden Auffassungen der Inquisition verbieten es, in der *Instructio* einen Erfolg der 1631 zum ersten Mal erschienenen *Cautio Criminalis* zu sehen. Eher könnte der Kausalzusammenhang umgekehrt sein, aber, wie bereits erwähnt, hatte Spee keine Kenntnis von der *Instructio*. Sie wurde zunächst nur handschriftlich verbreitet. Eine erste, unvollständige Veröffentlichung auf Italienisch erschien zwar schon 1625, war aber Spee offensichtlich

¹² Tedeschi (wie Anm. 7), S. 205–215. Zu derselben Datierung kam schon Henry Charles Lea: *Materials Toward a History of Witchcraft*, 3 Bände, Philadelphia 1939 (Nachdruck New York 1957), Bd. 2, S. 950–963. Beide Historiker vermuteten als Autor der *Instructio* den Kurien-Kardinal Desiderio Scaglia († 1639). – Die folgenden Seitenangaben zur *Instructio* beziehen sich zwecks leichterer Zitatenkontrolle nicht direkt auf den unpaginieren, äußerst seltenen Druck von 1657, sondern auf den zuverlässigen Abdruck eines Exemplars von 1657 bei Georg Conrad Horst: *Zauberbibliothek oder von Zauberei, Theurgie und Mantik...*, 3. Teil, Mainz 1822, S. 115–127. Horst erhielt dieses Exemplar, das dem Inquisitor Leonhard Messen gehört hatte, von dem Trierer Historiker Johann Hugo Wytenbach zugeschickt. Es befindet sich heute in der Cornell University (Lea Bd. 2 S. 951 Anm.). – Eine deutsche Übersetzung verfaßte bereits 1661 Konrad Hunger, Pfarrer in Einsiedeln. Abdruck: A. Deitling: *Die schwyzerischen Hexenprozesse*. In: *Mitteilungen des Historischen Vereins des Kantons Schwyz* 15 (1905), S. 1–125, hier S. 48–68. Auszüge daraus bei Wolfgang Behringer (Hrsg.): *Hexen und Hexenprozesse*, München 1993, S. 394–396.

¹³ Paul Hinschius: *System des katholischen Kirchenrechts*, Bd. VI/1, Berlin 1897, S. 423–426.

nicht bekannt. Das lateinische Original wurde zum ersten Mal 1651 gedruckt¹⁴.

Nun zum Vergleich der beiden Texte. Die Unterschiede betreffen eher Äußerliches, die Textsorten, den Adressatenkreis und die Sprache, als den gedanklichen Kern. In der *Instructio*, einer Prozeßordnung, wird geltendes Recht verkündet, an das sich die italienischen Inquisitionsrichter zu halten haben. Der Tonfall ist, trotz teilweise massiver Kritik an Mißständen, eher nüchtern-sachlich. Spees Streitschrift wider den Hexenglauben und die Praxis der Prozesse in Deutschland ist dagegen im Ton leidenschaftlich; der Verfasser kann nicht Recht setzen, er kann nur an die Vernunft, die Menschlichkeit und das christliche Gewissen seiner Leser appellieren, wobei er insbesondere die Fürsten als die Träger der Gerichtsbarkeit im Auge hat. Aber schon der erste Satz der *Instructio* könnte sinngemäß auch in der *Cautio Criminalis* stehen: »Die Erfahrung, Lehrmeisterin der Dinge (*Experientia rerum magistra*) zeigt deutlich, daß verschiedene Bischöfe, Vikare [Vertreter des Ortsbischofs im Inquisitionsgericht] und Inquisitoren, besonders aber weltliche Richter jeden Tag in der Durchführung der Prozesse gegen Hexen, Unholde und Zauberinnen schwere Irrtümer begehen.«

Spee und das *Sanctum Officium* stimmten in wesentlichen Punkten überein: bezüglich

- a) des Straftatbestandes und
- b) des Prozeßablaufes.

Zu a) Das Delikt Hexerei, das den großen Verfolgungen in Deutschland und anderen Ländern, aber eben nicht in Spanien und Italien zugrunde lag, umfaßte fünf Hauptelemente: Teufelspakt, Teufelsbuhlschaft, Hexenflug, Hexensabbat und Schadenszauber. Weder Spee noch das *Sanctum Officium* bestreiten grundsätzlich die Möglichkeit der schwarzen Magie. Sie sind sich aber einig, daß viel zu vorschnell bei scheinbar unerklärlichen Krankheiten und Unglücksfällen auf Schadenszauber, *maleficium*, geschlossen wird, wobei Frauen, insbesondere, wie die *Instructio* ausführt, wenn sie alt oder häßlich sind, in der Gefahr sind, als Sündenböcke der Unvernunft ihrer Mitmenschen

¹⁴ Tedeschi (wie Anm. 7), S. 208, dort auch Näheres zu den aufschlußreichen Textvarianten in den verschiedenen Fassungen. Eine historisch-kritische Edition ist ein dringendes Desiderat.

zum Opfer zu fallen¹⁵. In beiden Texten wird dem die Erkenntnis der Wissenschaft, vor allem der Medizin gegenübergestellt. So schreibt Spee:

»Es lehren auch die Mediziner, daß das Vieh nicht minder als die Menschen seine Krankheiten hat; daß bei Mensch und Tier häufig mancherlei neue Leiden auftreten, die von den Ärzten noch nicht genügend erforscht sind [...]. In anderen Ländern ist man da vorsichtiger [als in Deutschland], und wir sollten uns schämen, ihnen hierin nachzustehen. Denn wenn dort ein Kind oder ein Stück Vieh krank wird, ein Baum vom Blitz getroffen wird, die Ernte mißrät, die Witterung eine Not verursacht, Heuschrecken oder Mäuse die Felder kahl fressen, so suchen sie des ganzen Unglücks Ursprung bei Gott oder in der Natur und führen dann einzig nur das auf Zauberei zurück, was unverkennbar und nach dem Urteil der Wissenschaft den Gesetzen der Natur widerspricht.«¹⁶

Die *Instructio* enthält in dieser Beziehung die Vorschrift, vor jeder Erhebung einer Anklage wegen Schadenszauber (Krankheit oder Tod) müsse mindestens ein Arzt herangezogen werden, der sich zu den Ursachen gutachterlich äußert. Wenn dieser glaubt, es liege ein *maleficium* vor, so muß ein erfahrener Arzt konsultiert werden. »Wenn erfahrene Ärzte eindeutig urteilen, es liege Schadenszauber vor oder es könne sich wahrscheinlich darum handeln, dann kann der Richter sicherer bedenken, die Nachforschung (*inquisitio*) gegen den Beschuldigten durchzuführen.«¹⁷

Besonders verhängnisvoll für die unglücklichen Opfer war die Vorstellung eines Hexensabbats, denn sie führte zu den zahllosen Besagungen (Denunziationen) angeblicher Teilnehmer, die nun ebenfalls in höchster Gefahr waren, als Hexen und Zauberer vor Gericht gestellt zu werden. Spee und das *Sanctum Officium* beurteilen solche Bezichtigungen überaus skeptisch. Derartige Aussagen, sogar wenn sie freiwillig,

also ohne Folter erfolgten, erscheinen ihnen ungläubhaft, es sind Träume oder Verblendungen, die möglicherweise durch den Teufel selbst verursacht wurden, der Unschuldige vernichten will.

Spee: »Der Teufel kann sich in einen Engel des Lichts verwandeln [...]. Folglich kann er auch Unschuldige als gegenwärtig erscheinen lassen, zumal es durchaus wahrscheinlich ist, daß Gott ihm viel gestattet.«¹⁸ Am weitesten geht Spee mit seiner Kritik am Hexenglauben in der 48. Frage: »...nun aber, da ich die Tätigkeit der Gerichte näher betrachte, sehe ich mich nach und nach dahin gebracht, zu zweifeln, ob es überhaupt welche [Hexen] gibt. Hinsichtlich der Hexensabbate oder Hexentänze jedenfalls kann man sehr zweifeln, ob sie jemals leiblich begangen werden. Ich wünschte, es würde das jemand einmal genau untersuchen.«¹⁹ Der Jesuit hätte zur Bekräftigung seiner Meinung die *Instructio* zitieren können: »Wenn solche Frauen die Verleugnung Gottes und die Teilnahme an den Hexentänzen bekennen und Teilnehmer an solchen Hexentänzen benennen, dann soll keineswegs gegen solche Teilnehmer prozessiert werden. Denn da solche Ausfahrten zu den Hexentänzen gewöhnlich nur im Traum (*per illusionem*) geschehen können, läßt es die Gerechtigkeit nicht zu, daß gegen Teilnehmer, die im Traum erkannt und gesehen worden sind, vorgegangen wird.«²⁰ Die entgegengesetzten Theorien gelehrter Hexentheoretiker werden von Spee und dem *Sanctum Officium* abgelehnt. Während der Jesuit ausführlich die Thesen der Delrios und Binsfelds zum Hexensabbat und zu den Besagungen zerpflückt²¹, rät die römische Inquisitionszentrale ihren Mitarbeitern, »das zu vergessen, was gewisse Doktoren von dieser Materie schreiben, denn man hat oft gesehen, daß Richter aufgrund dessen, was bei den Doktoren zu lesen stand, den Frauen mit vielen Vorurteilen geschadet haben.«²²

¹⁵ Ritter, S. 214.

¹⁶ Ritter, S. 255.

¹⁷ »Et quatenus tales mulieres fateantur apostasiam et accessus ad ludos et nomen complices in huiusmodi ludis, nullo modo procedatur contra huiusmodi complices, quia cum talis accessus plerumque per illusionem contingere possit; iustitia non postulat, quod contra complices cognitos et visos per illusionem procedatur.« Horst, S. 126.

¹⁸ Spee 44. Frage (Ritter S. 218–231).

¹⁹ »ut tunc iudices obliviscerent eorum, quae dicunt doctores in ista materia, quia saepe visum est, quod iudices in ordine ad ea, quae preleguntur penes Doctores, multa praeiudicia faciunt his mulieribus.« Horst, S. 126.

¹⁵ »Facillime insurgit huiusmodi fama contra aliquam mulierem, praecipue quando est vetula et turpis formae.« Horst, S. 121.

¹⁶ Ritter, S. 3 f.

¹⁷ »Si vero medici periti clare iudicaverint esse vel esse posse probabiliter maleficium, tunc iudex securus cogitare poterit de inquisitione formanda contra accusatam.« Horst, S. 117.

Zu b) Auch im formalen Recht, das gegenüber den Hexen anzuwenden sei, bestehen wesentliche Übereinstimmungen:

1. Der oder die Angeklagte hat Anspruch auf einen Verteidiger²³.
2. Bezüglich der Beweismittel wird das Hexenstigma (Muttermale oder ähnliche angebliche Hinterlassenschaften des Teufels) abgelehnt. Daher dürfen Frauen auch nicht in äußerst demütigender Weise die Haare entfernt werden²⁴. Ebenso wird der angebliche Schweißzauber als Beweismittel verworfen, der Glaube, es sei ein Indiz für den Teufelspakt, wenn ein Angeklagter während der Folter trotz der Schmerzen nicht schreie²⁵.
3. Die Folter wird nicht grundsätzlich abgelehnt. Spee fordert zwar in bezug auf die Hexenprozesse, daß »die Tortur völlig abzuschaffen und nicht mehr anzuwenden ist,« fährt dann aber einschränkend fort: »Oder wenigstens muß jedes Moment im allgemeinen und im besonderen beseitigt oder anderweitig geregelt werden, das die Tortur zu einer so gefährlichen Einrichtung macht.«²⁶ Das *Sanctum Officium* hatte eine ähnliche Auffassung. Neben den bereits genannten Maßnahmen gegen die Verfolgung Unschuldiger legte es fest: »Die Folter darf nicht durch Schütteln, zusätzliche Gewichte oder einen Block an den Füßen verschärft werden, sondern darf nur durch Hochziehen an Seilen erfolgen.«²⁷
4. Die Forderung Spees, die Richter dürften nicht durch ein Kopfgeld an ihren Prozessen verdienen²⁸, war bei der römischen Inquisition, deren Richter bekanntlich zum größten Teil den Bettelorden der Dominikaner (oder der Franziskaner) entstammten, seit jeher verwirklicht worden.

²³ Spee 17. Frage (Ritter S. 59–65); Horst, S. 123 f.: »... copia dictorum articulorum danda ipsis inquisitis, assignando eis advocatum, procuratorem idoneum etiam ex officio, quatenus inquisitae vel ob paupertatem vel alia de causa illos non habeant eisdemque tempus congruum detur ad dandum interrogatoria.«

²⁴ Spee 31. Frage (Ritter, S. 154–156), 43. Frage (Ritter, S. 213–217); Horst, S. 125: »Nullo modo abradantur aliqui pili aut capilli ipsarum mulierum, nec vim faciant iudices contra inquisitas in quodam indicio ab aliquibus doctoribus considerato, videlicet quando fortasse huiusmodi mulieres, maxime in tortura, non emittunt lachrymas.«

²⁵ Spee 26. Frage (Ritter, S. 118–123); Horst wie Anm. 24.

²⁶ Spee 29. Frage (Ritter, S. 134).

²⁷ Horst, S. 124 f.: »Advertant, ne tortura detur cum squassis aut cum aliquo pondere sive baculo ad pedes, sed sit simplex elevatio in torturae funis, aut sit simplex tortura alterius generis tormentorum, quatenus tormento funis torqueri non possint.«

²⁸ 16. Frage (Ritter, S. 54).

Zusammenfassend ist festzustellen: Sowohl Spee als auch das *Sanctum Officium* schlossen nicht grundsätzlich die Wirkungen von magischen Praktiken und Schadenszauber aus; sie lehnten aber die weiteren, d. h. die besonders verhängnisvollen Elemente des Hexenglaubens, Hexenflug und Hexensabbat, ab. Auch ihre Vorschläge bzw. Anweisungen zum Prozeßablauf waren zukunftsweisend, indem sie den Angeklagten nicht geringe Chancen zum Nachweis ihrer Unschuld boten, wenngleich die Folter noch nicht völlig abgeschafft wurde.

Die allen Klischeevorstellungen widersprechende prinzipielle Übereinstimmung Spees und der römischen Inquisition in der Hexenfrage war schon im 18. Jahrhundert bekannt. Unserem Jubilar verdanke ich den Hinweis auf eine Ausgabe der *Cautio Criminalis*, die 1731, also genau 100 Jahre nach dem Erstdruck, in Augsburg erschien²⁹. Der unbekannte Editor veröffentlichte im Anhang die Hexenprozeß-Instruktion nach dem offiziellen Druck von 1657. Er beabsichtigte damit nicht etwa, den humanen Friedrich Spee gegen die angeblich blutrünstig-fanatistische Inquisition auszuspielen, sondern wollte die Leser davon überzeugen, daß auch die römische Zentrale der katholischen Kirche die Aussagen über die Wirklichkeit von Hexensabbaten und die große Anzahl von Hexen nicht ernst nahm³⁰.

Die Skepsis der römischen (und der spanischen) Inquisitoren in bezug auf das Hexerei-Delikt hatte zur Folge, daß in ihren Ländern, wenigstens im 16. und 17. Jahrhundert, kaum jemand wegen dieses »Verbrechens« von der Inquisition zum Tode verurteilt wurde³¹. Das Interesse der Inquisitionsrichter in Magie-Sachen galt weniger dem Teufelspakt als vielmehr solchen Praktiken wie Wahrsagerei, Hellsehen, Liebeszauber. Näher zu untersuchen bleibt, ob dieses vergleichsweise mo-

²⁹ Vgl. Friedrich Spee: *Cautio Criminalis*. Hrsg. von Theo van Oorschot und Gunther Franz. Tübingen/Basel 1992, S. 539–541. Wolfgang Behringer: *Hexenverfolgung in Bayern*. München 1987, S. 367 konstatiert zwar diesen gemeinsamen Druck von *Cautio* und *Instructio*, interpretiert ihn aber nicht. An anderer Stelle (S. 335) behauptet Behringer, die päpstliche Instruktion sei »weit entfernt von der Radikalität eines Friedrich Spee«. Dies ist nur für die Sprache richtig, nicht für den Inhalt.

³⁰ Vorwort: »Notum publicum est, quam contra multorum Genium actum sit, quando in inquirendo et procedendo contra Magiae suspectos a magis communi Doctorum opinione receditur atque de corporalibus Sagarum Conventibus magnoque Sagarum numero dubitatur.« – Der Editor hob den Abschnitt der *Instructio* über die auf Illusionen beruhenden Besagungen (unser Zitat oben in Anm. 20) durch Kursivdruck hervor.

³¹ Tedeschi (wie Anm. 7), S. 102.

derne Denken erst in der frühen Neuzeit entstand oder inwieweit es schon bei maßgeblichen Inquisitoren des Spätmittelalters vorherrschte, wie eine neue Untersuchung andeutet³². Im letzteren Fall wäre die Entwicklung des kumulativen Hexenbegriffes vom Anfang des 15. Jahrhunderts über den *Hexenhammer* bis zu seinen katastrophalen Auswirkungen in den großen Verfolgungswellen zwischen 1570 und 1660 eine Sonderentwicklung vor allem Deutschlands und seiner angrenzenden Gebiete; wogegen die römische und die spanische Inquisition eine ältere, nüchternere Auffassung vom Hexen-Begriff und eine korrektere Form des Strafprozesses bewahrt bzw. verstärkt hätten.

Wie dem auch sei, in jedem Fall entbehrt es nicht einer gewissen Tragik, daß der Jesuitenpater Friedrich Spee keine genauen Kenntnisse von der Hexenprozeß-Theorie und -Praxis der römischen Inquisition hatte, Kenntnisse, die ihn in die Lage versetzt hätten, der Unvernunft und Unmenschlichkeit gerade der katholischen Hexenverfolger in Deutschland noch wirksamer entgegenzutreten³³. Heute verfügen wir aber über ein differenziertes Wissen. Daher dürfte für Schwarz-Weiß-Malerei bezüglich des Themas »Kirche und Hexenverfolgung« kein Platz mehr sein.

³² Ruth Martin: *Witchcraft and the Inquisition in Venice 1550–1650*. Oxford 1989 (frdl. Hinweis von Gerd Schwerhoff, Bielefeld). Laut Martin orientierten sich noch die Inquisitoren der frühen Neuzeit an dem *Directorium inquisitorum*, einem Leitfaden zur Ketzerverfolgung, verfaßt im 14. Jahrhundert von dem spanischen Dominikaner Nicolaus Eymerich.

³³ Dagegen gelangten bei der bayrischen Hexenprozeßdiskussion um 1602 Informationen über die Haltung Roms nach Deutschland. Siehe Paulus (wie Anm. 9), S. 271 f. und Behringer (wie Anm. 29), S. 272. Noch stärker beeinflusste die moderate Einstellung des *Sanctum Officium* das Verhalten des Bischofs von Paderborn gegenüber zahlreichen Fällen »teuflischer Besessenheit« und den daraus resultierenden Forderungen nach einer großen Hexenverfolgung um 1657, was ich an anderer Stelle ausführlich dargelegt habe: Rainer Decker: *Die Hexen und ihre Henker*. Freiburg i. B. 1994. Vgl. ferner, aber ohne Berücksichtigung der Hexenfrage, Herman H. Schwedt: *Die römischen Kongregationen der Inquisition und des Index und die Kirche im Reich* (16. und 17. Jahrhundert). In: *Römische Quartalschrift* 90 (1995), Heft 1/2, S. 43–73.

ITALO MICHELE BATTAFARANO

Spee nicht bei Drexel:

Zur Strategie, wissend über die *Cautio Criminalis* zu schweigen

I

Will man dem werbenden Lesergruß der zweiten Edition der *Cautio Criminalis* aus dem Jahre 1632 Glauben schenken, so ist Spees 1631 erstmals anonym erschienene Hexenschrift nicht nur ein Verkaufschlager gewesen, sondern auch ein Buch, daß seinem selbstgesteckten Ziel, den Hexenprozessen ein Ende zu bereiten, bereits ein Jahr nach seinem Erscheinen ein gutes Stück näher gerückt war. Die Behauptung, daß manchen »Nationen und Fürsten das Gewissen geschlagen, und sie [...] nach der Lektüre und sorgsamer Prüfung des Buches ihre Prozesse abgebrochen«¹ hätten, wird jedoch heute von manchen Forschern in Frage gestellt.²

Man geht dabei davon aus, daß ein direkter, unmittelbarer Einfluß der *Cautio* auf die Beendigung von Hexenprozessen philologisch nicht

¹ Friedrich von Spee: *Cautio Criminalis* oder Rechtliches Bedenken wegen der Hexenprozesse. Mit acht Kupferstichen aus der »Bilder-Cautio«. Aus dem Lateinischen übertragen und eingeleitet von Joachim-Friedrich Ritter. München 1982 (= Unveränderter Nachdruck der Übersetzung: Weimar 1939), S. XXXVI. Im folgenden als CC zitiert. – Vgl. außerdem F. Spee: *CAUTIO CRIMINALIS*. Hrsg. v. Theo G. M. van Oorschot. Mit einem Beitrag v. Gunther Franz. Tübingen-Basel 1992 (= Sämtliche Schriften 3), S. 11: *Cumque etiam Respublicae nonnullae & Principes conscientia tacti fuerint, & Processus suos mox suspenderit, libro hoc viso & diligenter examinato*. Diese Edition wird im folgenden als CC-1992 zitiert. Spees Schrift erschien 1631 anonym in Rinteln. Die 2. Aufl. stellt eine erweiterte, verbesserte Fassung dar und kam anonym laut Impressum in Frankfurt heraus (nach G. Franz tatsächlich in Köln). Es sei hierbei angemerkt, daß Spee die allzu euphorische Rhetorik des Grußworts durch eine skeptisch-zurückhaltende *Praefatio* ausgleicht.

² Im Nachwort zur kritischen Ausgabe betont Theo G. M. van Oorschot auf S. 632, daß »die unmittelbare Wirkung der *Cautio* nicht sehr groß war«. Ähnlich auch Gunther Franz in seinen Ausführungen zur Druckgeschichte; vgl. ebenda, S. 516.

belegbar sei. So sinnvoll und notwendig die Insistenz auf einen punktuellen Nachweis zweifellos ist, so läuft sie jedoch Gefahr, Spees Einfluß auf eine Veränderung der Haltung gegenüber den Hexenprozessen und dem Hexenglauben zu marginalisieren, gar außer Acht zu lassen. Die Wirkung eines Buches ist in der Regel indirekter, langsamer und differenzierter, beeinflusst zuerst Gewissen und Bewußtsein durch Erkenntnisse und Fakten, Logik und Pathos, und erreicht erst nach mehreren Umwegen und nur in Zusammenhang mit vielen anderen Faktoren eine institutionelle, kodifizierte Veränderung von Normen, Gesetzen und Organisationsformen.³

Nähert man sich der Frage nach dem möglichem Einfluß der Speeschen Schrift, so ist es angebracht, sich bewußt zu machen, daß keine andere Schrift der frühen Neuzeit in ganz Europa so direkt, so massiv polemisch und so geschickt gegen den »Unfug« der Hexenprozesse auftrat. Die *Cautio Criminalis* bedeutete in der Tat einen qualitativen Sprung in der Kritik des Hexensyndroms: Mit der lateinischen Schrift wandte sich ein *katholischer Geistlicher* an die zuständigen *Autoritäten*, die Praxis der Hexenprozesse auf ihre juristische Haltbarkeit hin zu überprüfen. Das Ergebnis einer solchen Revision konnte nach Meinung des anonymen Autors nur ihre sofortige Beendigung sein, da sie auf einem *circulus vitiosus* von Anzeige, Folter, Geständnis und Denunziation basierten. Spee schreibt:

Die Mehrzahl aller unwissenden, sorglosen Richter, auch viele habsüchtige und niederträchtige, schreiten auf haltlose Indizien hin zur Festnahme und Folterung. Die Gewalt der Folterqualen schafft Hexen, die es gar nicht sind, weil sie es gleichwohl sein müssen. Sie müssen auch ihre Lehrmeisterinnen, Schülerinnen und Gefährten angeben, die sie doch nicht haben [...].⁴

³ Zur Schwierigkeit, den Einfluß Spees und anderer Gegner der Hexenprozesse auf die allmählich sich entwickelnde Veränderung der Einstellung zum Thema philologisch nachzuweisen, vgl. Hartmut Lehmann: Hexenverfolgung und Hexenprozesse im Alten Reich zwischen Reformation und Aufklärung. In: Jahrbuch des Instituts für Deutsche Geschichte in Tel Aviv 7 (1978), S. 57–58. – Gerhard Schormann: Der Krieg gegen die Hexen. Das Ausrottungsprogramm des Kurfürsten von Köln. Göttingen 1991, insbes. S. 155.

⁴ CC, S. 269 f.; CC-1992, S. 183. Zur *Cautio Criminalis* vgl. den Sammelband *Die politische Theologie Friedrich von Spees*. Hrsg. von Doris Brockmann u. Peter Eicher. München 1991.

Die Fragwürdigkeit der Prozesse hatte für Spee die Hexenlehre insgesamt äußerst fragwürdig werden lassen. Er gesteht seinem Leser:

Aufrichtig gesprochen, ich weiß schon längst nicht mehr, wieviel ich den Autoren, die ich früher voller Wißbegierde immer wieder eifrig las und hoch schätzte, dem Remigius, Binsfeld, Delrio und den übrigen überhaupt noch glauben kann. Ihre ganze Lehre stützt sich ja nur auf mancherlei Ammenmärchen und mit der Folter herausgepreßte Geständnisse. Gott weiß es, wie oft ich das unter tiefen Seufzern in durchwachten Nächten überdacht habe und mir doch kein Mittel einfallen wollte, der Wucht der öffentlichen Meinung Einhalt zu gebieten, bis die Menschen unvoreingenommen und von Leidenschaft ungetrübt die Sache gründlicher überdenken könnten.⁵

Spee verwässerte seine Kritik an den Hexenprozessen und der Hexenlehre nicht durch deren Einbettung in einen großangelegten moraltheologischen oder philosophischen Traktat, in dem *auch* von vermeintlichen Hexen die Rede war, sondern er schreibt *nur* von prozessierten und verurteilten Hexen, die er nicht für schuldig befinden konnte.⁶ Aufgrund seiner Erfahrung als Beichtvater und Seelsorger fühlt Spee sich sogar zu der Aussage berechtigt, keine wirklichen Hexen kennengelernt, sondern nichts »als Schuldlosigkeit allenthalben«⁷

⁵ CC, S. 93.; CC-1992, S. 77. Die scholastische sowie die humanistische Tradition waren am *crimen exceptum* Hexerei eklatant gescheitert. Angesehene Philologen humanistischer Bildung wie Delrio, Staatstheoretiker der Toleranz wie Bodin, Richter wie Remigius und Kirchenfürsten wie der Trierer Suffraganbischof Peter Binsfeld werden daher von Spee wegen ihrer Weltfremdheit und Insensibilität gleichermaßen der Kritik unterzogen. Vgl. dazu Italo Michele Battafarano: Hexen, Hexenlehre, Kritik der Hexenverfolgung: Bodin, Binsfeld, Delrio, Remy, Spee. In: Glanz des Barock. Forschungen zur deutschen als europäischer Literatur. Bern Lang 1994 (= IRIS. Forschungen zur europäischen Kultur / Ricerche di cultura europea 8), S. 338–358.

⁶ Adam Tanners *Theologia moralis* aus dem Jahre 1628 ist daher bei aller verdienstvollerweise geforderten Skepsis und notwendigen Differenzierung in puncto Hexen und Teufel nicht mit der radikalen *Cautio Criminalis* auf eine Ebene zu stellen.

⁷ CC, S. 31; CC-1992, S. 39. – Spee tritt bewußt als Autor mit seiner Erfahrung in den Vordergrund und appelliert an die Leser, auch ihre eigene Erfahrung vorurteilslos zur Beurteilung des Prozeßverfahrens einzubringen. Vgl. dazu I. M. Battafarano: »Contra auctoritates et loci communes«: Das Ich und die Literarizität von Spees »Cautio Criminalis«. In: Glanz des Barock (s. Anm. 5), S. 213–237. – I. M. Battafarano: Die rhetorisch-literarische Konstruktion von Spees »Cautio Criminalis«. In: Friedrich Spee zum 400. Geburtstag. Kolloquium der Friedrich-Spee-Gesellschaft Trier. Hrsg. v. Gunther Franz. Paderborn 1995, S. 137–148.

gefunden zu haben. Die Kritik verließ damit den akademischen Bereich theoretischer Auseinandersetzungen und wurde eine eminent politische.

Will man nicht gänzlich im Bereich der Vermutung bleiben und versuchen, den Einfluß der *Cautio Criminalis* zumindest punktuell zu fixieren, ist es aufgrund der Relevanz der Schrift und angesichts ihres heiklen Themas angebracht, von hauptsächlich vier unterschiedlichen Reaktionsformen auf das Erscheinen der *Cautio Criminalis* auszugehen:

- a) Man teilte Spees Kritik am Hexenglauben und bezog öffentlich Stellung.
- b) Man stimmte der Speeschen Prozeßkritik ganz oder teilweise zu, verzichtete aber aus Vorsicht oder aus taktischen Gründen auf die Erwähnung des Werkes.
- c) Man kritisierte Spees Thesen.
- d) Man ignorierte Schrift und Autor absichtlich, weil man für sie nicht einmal mit einer kritischen Stellungnahme werben wollte.

II

Im folgenden soll die vierte Möglichkeit der Rezeption beispielhaft behandelt werden. Kann der Beweis erbracht werden, daß Nicht-Zitation nicht mit Nicht-Rezeption identisch ist, so bedeutete dies, daß auch die Texte jener Autoren, die zu den Befürwörtern der Hexenverfolgung zu rechnen sind, auf ihre indirekte Auseinandersetzung mit den Kritikern der Hexenverfolgung zu hinterfragen sind. Die Nicht-Erwähnung Spees kann nicht länger automatisch als Unkenntnis der Existenz von Spees Schrift gewertet werden, sondern es ist die Möglichkeit einer gezielten Strategie des Totschweigens in Anschlag zu bringen. Die Null-Rezeption von Spees *Cautio Criminalis* muß in dem Fall als Versuch betrachtet werden, Spees Text durch die Negation ihrer Existenz zu exorzieren.

Spee war Jesuit. Obwohl die *Cautio Criminalis* anonym erschienen war, war man sich im Orden sehr bald über die Identität des Autors dieser Aufsehen erregenden Schrift im klaren. Es folgen eine Reihe von Auseinandersetzungen auf verschiedenen Ebenen der Ordenshierarchie, welche schließlich dazu führten, daß Spee zwar im Orden blei-

ben, nicht aber die letzten Gelübde ablegen konnte.⁸ Mit einiger Sicherheit können wir davon ausgehen, daß der Fall Spee unter seinen Ordensbrüdern in Deutschland bekannt war. Auch sein Ordensbruder Jeremias Drexel (1531–1638) wird von ihm gehört haben. Drexel war ein Erfolgsautor und hatte daher für die schriftstellerischen Tätigkeiten anderer Jesuiten zweifellos Interesse. Der Münchener Hofprediger war außerdem über die Ereignisse im Kurfürstentum Köln, wo Spee wirkte, sicher gut informiert, da der Kölner und der bayerische Kurfürst Brüder waren. Beide unterstützten den Jesuitenorden, welcher sie wiederum unterstützte.⁹ Als Befürworter der Hexenverfolgung am Hofe eines überzeugten Hexenverfolgers wie des Kurfürsten Maximilian I. von Bayern war Jeremias Drexel einer der Antipoden von Spee.

Alles deutet daher darauf hin, daß ein Mann von Charakter und Stellung Drexels zumindest von der durch die Veröffentlichung der *Cautio Criminalis* ausgelösten Polemik innerhalb und außerhalb des Jesuitenordens von Paderborn-Köln bis Rom gehört hat.¹⁰ Dennoch zitiert Drexel die *Cautio Criminalis* in seinen Schriften niemals. Er ver-

⁸ Vgl. Johannes B. Diel: Friedrich Spee. 2. umgearb. Aufl. v. Bernhard Duhr. Freiburg i. B. 1901. – Bernhard Duhr: Neue Daten und Briefe zum Leben des P. Friedrich Spee. In: Historisches Jahrbuch 21 (1900), S. 328–352. – Bernhard Duhr: Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge. Freiburg 1913, Bd. II, 2, 745–766. – Bernhard Duhr: Die Stellung der Jesuiten in den deutschen Hexenprozessen. Köln 1900, S. 59–66. – Joachim-Friedrich Ritter: Friedrich von Spee 1591–1635. Ein Edelmann, Mahner und Dichter. Trier 1977. – Theo G. M. van Oorschot: Friedrich Spees Schwierigkeiten im Jesuitenorden. Eine Ergänzung der von Bernhard Duhr publizierten Dokumente zu Spees Leben. In: Friedrich Spee. Dichter, Seelsorger, Bekämpfer des Hexenwahns. Kaiserswerth 1591 – Trier 1635. Katalog der Ausstellung in Düsseldorf 1991. Hrsg. v. G. Franz. Trier 1991, S. 28–36. – Theo G. M. van Oorschot: Friedrich Spee von Langenfeld. Zwischen Zorn und Zärtlichkeit. Göttingen, Zürich 1992 (= Persönlichkeit und Geschichte 140).

⁹ Vgl. Heribert Waider: Die Bedeutung der Entstehung der *Cautio Criminalis* des Friedrich Spee von Langenfeld († 1635) für die Strafrechtsentwicklung in Deutschland. In: Zeitschrift für die gesamte Strafrechtswissenschaft 83 (1971), S. 701–728. – Gerhard Schormann (wie Anm. 3).

¹⁰ Es ist in diesem Zusammenhang unerheblich, ob Drexel Spees Werk gelesen hat, es reicht aus, daß er in groben Zügen über dessen Inhalt und Intention informiert war. Vgl. dagegen Karl Pörnbacher (Jeremias Drexel. Leben und Werk eines Barockpredigers. München 1965 [= Beiträge zur altbayerischen Kirchengeschichte 24,2], S. 14–44), der im Anschluß an Bernhard Duhr [Die Stellung der Jesuiten (s. Anm. 8), S. 71] zu Ehren Drexels davon ausgeht, daß dieser Spee nicht gelesen hätte, denn sonst »sähe sein Urteil über die Hexen vielleicht anders aus« (S. 42).

weist auch nirgendwo auf Spee, obwohl er zumindest einmal das dämonopathische Thema behandelt, so daß er auf den rheinischen Ordensbruder hätte stoßen müssen.

Anno 1637, nur fünf Jahre nach der Auseinandersetzung um Spee innerhalb des Jesuitenordens, behandelt Drexel die Hexenfrage in *Gazophylacium Christi Eleemosyna*. Obwohl diese Schrift die Almosenfrage, d. h. ein durch und durch undämonopathisches Thema behandelte, erörtert der Münchener Hofprediger Drexel im 8. Kapitel die Frage, ob »die Almosen die böse Künsten hintertreiben« bzw. ob die Almosen »gegen Zauberey und Verblendung ein sichere Artzney«¹¹ seien?

In seiner Antwort eifert Drexel merkwürdigerweise jedoch vornehmlich gegen jene »gantz kaltsinnige Christen«¹², welche dafür eintreten, daß »diese Art deß Unkrauts [d. h. die Hexen, I.M.B.] doch nicht außgerottet werde; damit nicht wie sie vorgeben / etwas grausames wider die Unschuld vorgehe«¹³. Ganz entschieden unterstreicht Drexel dagegen die Notwendigkeit und Pflicht der Obrigkeit, die Hexerei erbarmungslos zu verfolgen, was im Rahmen dieser karitativen Schrift in jeder Hinsicht fehl am Platze ist. Es ist daher anzunehmen, daß Drexels Ausführungen eine vom Thema seines Werkes gänzlich unabhängige Intention zugrunde liegt.

Drexels Vorwurf richtet sich offensichtlich gegen Kritiker aus den eigenen Reihen, denn seine Anschuldigungen sind auffällig allgemein gehalten. Gehörten die Kritiker nämlich einer anderen Konfession an, waren die Befürworter der Hexenverfolgung weniger rücksichtsvoll bei der Diskreditierung ihrer Gegner.¹⁴ In der Tat bildete die mögliche

¹¹ Jeremias Drexel: *Gazophylacium Christi Eleemosyna*. München 1637. Wir zitieren nach der dt. Ausgabe: *Gazophylacium Christi, oder Schatz-Cammer Christi*. In: J. Drexel: *Opera Omnia*. Ander Theil. Mainz 1645, S. 409-560, hier S. 445-6. – Dazu Italo Michele Battaferano: *Glanz des Barock* (s. Anm. 5) V Teil, Kap. 1: Pauperismus und Theorien der Armenfürsorge: Osuna, Albertinus, Drexel. S. 289-337, speziell S. 323 ff.

¹² Jeremias Drexel, ebd., S. 445.

¹³ Ebenda.

¹⁴ So trägt Jean Bodins Angriff auf Johannes Weyer am Schluß seiner *Démonomanie* (Paris 1580) geradezu den Charakter steckbrieflicher Diffamierung und Antonio Martino Delrio nennt ihn nur »Weierus haereticus« in seinem Traktat *Disquisitiones magicae* (Löwen 1599), wo er auch behauptet, daß Luthers Mutter mit dem Teufel gebuhlt hätte (S. 184-192).

Verurteilung von Unschuldigen das zentrale Argument einiger bayerischer Ordensbrüder, welche für eine strengere Regelung der Hexenprozesse, speziell in Bezug auf den Foltergebrauch, eintraten. Wollte Drexel Adam Tanner (1572-1632), Paul Laymann (1575-1535) und andere treffen¹⁵, so ist jedoch nicht auszuschließen, daß er gleichzeitig auch die Wirkung der unerwarteten Schützenhilfe, welche deren Position durch die *Cautio Criminalis* erhalten hatte, eindämmen wollte.

Spee bezieht sich nämlich in seiner Argumentation immer wieder auf die neutestamentliche Parabel vom Weizen und vom Unkraut, dessen Trennung Christus aus Sicherheitsgründen erst bei der reifen Ernte anrät, um zu zeigen, daß die Hexenprozesse keine Gewähr bieten, daß nicht auch Unschuldige gerichtet würden. Er erinnerte die Richter daran, daß sie keineswegs davon ausgehen könnten, daß Gott die Unschuldigen rette, wie sie im Anschluß an Peter Binsfelds *Tractatus de confessionibus maleficorum et sagarum*, Trier 1589, und Antonio Martino Delrios *Disquisitiones magicae*, Löwen 1599, kurzschlüssig deduzierten. Die Geschichte der Märtyrer, ja Christus selbst dient Spee zum Beweis, daß es unangebracht sei, Gott die Funktion zuzuschieben, menschliche Fehler wiedergutzumachen. Daher die Mahnung Spees, die Unkraut-Parabel zu beherzigen, denn es wäre tausendmal besser, eine Schuldige frei zu lassen, als eine Unschuldige zu verfolgen.¹⁶

Daß es sogar in erster Linie die radikale Kritik des rheinischen Ordensbruders ist, welche der Münchner Hofprediger angreift, wird aus dessen Argumentation evident. Drexels Schrift ist keine wissenschaftlich theologische Studie; es handelt sich vielmehr um eine Erbauungsschrift, welche sich an ein gebildetes, einflußreiches Publikum wendet. Dementsprechend führt er auch in bezug auf die Hexen keine theologische Diskussion, sondern er verlagert sie auf eine politische Ebene, womit von seinen ungenannten Gegnern in erster Linie Spee übrigbleibt. Wie schon der in Kaiserswerth geborene Jesuit spricht auch der in Augsburg geborene und in München wirksame Jesuit – allerdings mit umgekehrter Intention – die Obrigkeit an. »Praelaten / Stadthalter /

¹⁵ Vgl. dazu Bernhard Duhr: *Geschichte der Jesuiten* (s. Anm. 8), Bd. II/2, S. 515-16. – Bernhard Duhr: *Die Stellung der Jesuiten* (s. Anm. 8), S. 45-59. – Wolfgang Behringer: *Hexenverfolgung in Bayern. Volksmagie, Glaubenseifer und Staatsräson in der Frühen Neuzeit*. München 1988, S. 231-236, 256-258, 322-337.

¹⁶ Vgl. speziell Dubium 10-15 der *Cautio Criminalis*.

Fürsten / vnnnd Könige«¹⁷ gibt er zu bedenken, daß das Gesetz Gottes ihnen befehle, die Hexen nicht leben zu lassen.

Euch / O Fürsten vnd Könige / ist das Schwert befohlen / auff daß jhr durch rechtmässige Straff solche Häupter niederleget: Wer ist aber mehr schädlicher / als der Gottes geschwornner Feind ist? Nun sind ja die Hexenmeister vnnnd Unholden / die be-
kandliche vnnnd geschworne Feinde GOTTes. Darumb / O du Fürst / O du König / du wirst die Hexen nicht leben lassen.¹⁸

Spee hatte dagegen im sechsten bis zehnten Dubium der *Cautio Criminalis* die Pflicht der Obrigkeit zur Verbrechensbekämpfung zum Ausgangspunkt einer komplexen, auf verschiedenen Ebenen sich bewegenden Argumentation gemacht, die letztendlich zu beweisen versucht, daß in bestimmten Fällen, und speziell beim heimlichen Verbrechen der Hexerei, die Ausübung der Prärogative der Obrigkeit darin besteht, auf ihre Befehls- und Richter Gewalt zu verzichten.

Spee geht davon aus, daß Jahrzehnte intensivster Hexenverfolgung die Zahl der Hexen nicht verringert, sondern nur erhöht habe. Die Ursache dafür sieht er im Prozeßverfahren, das beim Gesinnungsdelikt Hexerei auf Denunziation und durch die Folter erpreßten Geständnissen basiere. Spee fordert daher die Fürsten auf, die Prozesse zu beenden, oder aber zumindest mehr Aufmerksamkeit, Besonnenheit und Umsicht walten zu lassen. Er empfiehlt ihnen, »sich mehr mit eigenen Augen und Ohren als durch fremde über das Verfahren«¹⁹ zu unterrichten. Er gibt ihnen sogar einen 22 Punkte umfassenden Katalog an die Hand, der einigermaßen die Gewähr biete, daß keine Unschuldigen mehr verurteilt werden. Kernpunkte dieses Katalogs sind neben der Kontrolle der Beamten und Gefängnisse, die Forderung der Unschuldannahme, der faktischen Überprüfung der Anklage und der freien Meinungsäußerung. Nur durch Einhaltung dieser Punkte sieht der rheinische Jesuitenpater eine reelle Chance, daß das Ende der Hexenprozesse nicht erst dann eintritt, wenn »das ganze Land menschenleer geworden ist«²⁰.

¹⁷ Jeremias Drexel (wie Anm. 10), S. 445.

¹⁸ Ebenda, S. 446.

¹⁹ CC, S. 17; CC-1992, S. 30.

²⁰ CC, S. 11; CC-1992, S. 26.

Drexel ist solchen Gedankengängen abhold. Er ist für einfache »Wahrheiten«: Viele Zauberer, Unholden und Hexen versteckten sich als Diener des Teufels unter den Christen, was sich an den großen Schäden zeigte, welche in letzter Zeit zu registrieren seien. Und trotzdem, mahnt Drexel, gibt es immer noch viele, die nicht glauben wollen, daß das Laster der Hexerei so verbreitet sei. Da die Hexen existieren, argumentiert Drexel ferner, fällt der Obrigkeit von Gott die Aufgabe zu, sie zu verfolgen und zu bestrafen. Wo sie es tut, tue sie nur recht, ja sie sollte noch entschiedener dieser Aufgabe nachkommen. Jede Vermutung, dabei könnten auch Unschuldige getroffen werden, sei ein unerlaubter Zweifel an der Obrigkeit, die bereits »so viel tausend dieses höllischen Pöbels«²¹ verbrannt und damit deren Existenz bewiesen habe.

Drexel geht in seiner Argumentation von einer veralterten Vorstellung der Hexerei aus. Er betont vorwiegend den Schadenszauber, läßt dagegen Verschwörungstheorie, Teufelsbuhlschaft und Hexensabbat, welche die frühneuzeitliche Hexenlehre kennzeichnen²², außer acht. Es scheint so, als hätte er gerade die Autoren, unter anderen Bodin und Delrio, die er zitiert, nicht wirklich gelesen.

Wie sehr Drexel in diesem Bereich zu simplifizieren neigt und wie wenig es ihm darum geht, den Stand der Diskussion zu berücksichtigen, zeigt sich eklatant darin, daß er Weyer, Bodin und Brendebachium in einem Atemzug zitiert, und zwar merkwürdigerweise so, als verträten alle drei dieselbe Auffassung.²³ Seine Art der Argumentation ist jedoch in Wirklichkeit ausschließlich gattungs- und adressatenbedingt.

Der Prediger Drexel setzt sich mit den komplexen theoretischen Problemen, welche die Hexenlehre impliziert, nicht besonders eingehend auseinander. Er verkündet von der Kanzel vielmehr durchaus wirkungsvoll seine Überzeugungen, indem er sich des *genus deliberativum* bedient, um seine Zuhörer zu beeinflussen. Er behandelt daher die Hexerei vornehmlich unter dem Aspekt des Schadenszaubers, weil das seine Zuhörer direkt betrifft, während er theologische Kontroversen weitgehend außer acht läßt. Durch seinen Rat, den angeblich durch Hexerei einem Gemeindeglied entstandenen Schaden durch Almosen zu beheben, werden alle Gemeindeglieder von der Tat ge-

²¹ Jeremias Drexel (wie Anm. 10), S. 445.

²² Vgl. hierzu Günter Jerouschek: Vom Schadenszauber zum Teufelspakt. Von Spees Kampfschritt gegen ein Gesinnungsstrafrecht. In: Die politische Theologie (s. Anm. 4), S. 133–154.

²³ Jeremias Drexel (wie Anm. 10), S. 446.

troffen. Ohne sich auf diffizile theo-dämonologische Kontroversen einzulassen, gelingt es Drexel so, einfach und wirkungsvoll eine Frontstellung seiner Leserschaft nicht nur gegen die angeblichen Hexen, sondern auch gegen ihre sogenannten Verteidiger zu erzeugen. Drexel braucht daher keine Namen oder Titel, um gegenteilige Positionen festzumachen.

Ein Jahr vor seinem Tode konnte und wollte Drexel mit diesem dämonologischen Verweis in einer traktatähnlichen Predigt über die Almosen also nicht so sehr in die theologische oder juristische Diskussion um die Hexenfrage eingreifen. Es war vielmehr seine Absicht, der Öffentlichkeit und speziell der Obrigkeit jene Linie im Jesuitenorden in Erinnerung zu rufen, die vom hispano-brabantischen, in Löwen lehrenden Dämonologen Antonio Martino Delrio bis zum spanischen, in Bayern tätigen Theologen Gregor von Valencia im Zeichen des Hexenglaubens gestanden hatte.

Diese dämonologisch-dämonopathische Ordenslinie schien seit den zwanziger Jahren durch Stellungnahmen und Publikationen von gemäßigeren bis zu radikalen Jesuiten, etwa die eines Tanners, Laymanns und Spees, in den Hintergrund gedrängt worden zu sein. Das aber konnte vom Kurfürsten Maximilian I. ebensowenig wie von seinem Bruder, dem Kölner Kurfürsten Ferdinand, beide eifrige Hexenverfolger, welche sich darin gerade vom Jesuitenorden unterstützt glaubten, nicht mit besonderem Wohlwollen gesehen werden.

Das Bekenntnis für die Ausrottung der Hexen in einem schon durch und durch dämonopathischen Regionalkontext und die Art und Weise, wie dies in einer Schrift geschieht, deren Anliegen mit dem Hexenthema nichts gemein hat, bestätigt andererseits, daß es bei Drexel um eine ordensinterne Polemik, um Richtungskämpfe, ging.

Mit seinen letzten Schriften liefert der Hofprediger Jeremias Drexel eine leicht unzeitgemäße Zugehörigkeitserklärung: Er stehe an der Seite Delrios und nicht auf der des Anonymus der *Cautio Criminalis*.²⁴ Da dieser *Namenlose* sich für Drexel mit seiner Delrio diffamierenden He-

²⁴ In der Schrift *Aurifondina Artium et scientiarum omnium*, die ein Jahr später, im Todesjahr 1638, veröffentlicht wurde, zelebriert Drexel den geschätzten Ordenskollegen Antonio Martino Delrio in bewundernden Superlativen, wobei die Identifikation des Verfassers mit diesem Jesuitenvorbild geradezu besticht. Das V. Kapitel dieser allerletzten, fast testamentarischen Schrift Drexels lautet unmißverständlich belegend: »Daß man aufschreiben müsse / nach dem Zeugnuß unnd Exempel Martini Delrij.«

xenschrift des Jesuitenordens unwürdig erwiesen hat, vermied er nicht nur eine direkte argumentative Auseinandersetzung, sondern nannte nicht einmal den Titel der Schrift, geschweige denn den Namen des Autors. Drexel ignorierte Spee bewußt, weil dieser sich mit der lateinischen *Cautio Criminalis* gegen die großen Autoritäten des Ordens in Sachen Dämonologie gestellt und daher ganz im Sinne des Ordensgenerals in Rom Muzio Vitelleschi der *Gesellschaft Jesu* ungemein geschadet hatte.²⁵

Dies Verhalten Drexels ist keine Ausnahme, sondern zeigt Methode, denn schon in einem anderen Fall, gerade in der Kontroverse um die Almosen, hatte er die Schriften seines Zeitgenossen Ägidius Albertinus, auch eines Münchner Autors der Gegenreformation mit einem hohen Amt am Münchner Hof, gänzlich ignoriert, weil in ihnen eine andere, weit differenziertere, originellere, nicht-konforme These vertreten wurde.²⁶

Und trotzdem kann man in diesem besonderen Fall nicht umhin, auch in eine andere Richtung zu spekulieren: Drexel schwieg über Spee auch aus allzu menschlichen Gründen. Er war so vom Verlagserfolg seiner Schriften überzeugt, daß er den Autor des »pestilentissimus liber«²⁷ *Cautio Criminalis* daran auch nicht indirekt teilhaben lassen und diesem so auch noch eine unverdiente und unabsichtliche Werbung machen wollte.

Auch wenn Jeremias Drexels Bezug auf Friedrich Spee nicht mit einem entsprechenden Zitat belegbar ist, müssen wir davon ausgehen, daß Drexel die *Cautio Criminalis* gelesen oder zumindest von ihr gehört hatte. Dem bayerischen Jesuiten konnte allerdings nicht daran gelegen sein, Spees *Cautio Criminalis* direkt zu erwähnen oder sich auf eine detaillierte Diskussion seiner Thesen einzulassen, wollte er dazu beitragen, daß Spees Schrift das Denken nur möglichst weniger Leute beeinflussen könnte. Wie recht Jeremias Drexel daran tat, zeigte sich

²⁵ Bernhard Duhr: *Neue Daten* (s. Anm. 8), S. 352. – Vitelleschi hatte daher 1629 auch den Eichstätter Jesuiten Kaspar Hell getadelt, welcher die Maßnahmen des bayerischen Kurfürsten bei der Untersuchung und Bestrafung von Hexen kritisiert hatte. Vgl. B. Duhr: *Die Stellung der Jesuiten* (s. Anm. 8), S. 71–72. – W. Behringer (wie Anm. 15), S. 326.

²⁶ Dazu I. M. Battafarano (wie Anm. 5), S. 323 ff.

²⁷ So der Weihbischof von Paderborn und Hildesheim Johann Pelking in einem Brief vom 14. Mai 1631, vgl. J.-F. Ritter (wie Anm. 8), S. 185.

einige Jahrzehnte später, als ein anderer bayerischer Jesuit Bernhard Frey, von 1673–1679 Beichtvater des Kurfürsten Ferdinand Maria, Tanner und die *Cautio Criminalis* in einem Atemzug nennt, um vor neuen Hexenprozessen zu warnen:

Quam vero id periculosum, et quam multis hac in re opus sit cautelis, passim apud Theologos et maxime Tannerum et incertum illum Theologum Romanum in sua Cautione criminali facile videri potest [...].²⁸

²⁸ Bernhard Duhr: *Zur Biographie des P. Friedrich Spee*. In: *Historisches Jahrbuch* 26 (1905), S. 327–333; hier S. 331.

GUILLAUME VAN GEMERT

»Ein Büchlein, das jeder lesen sollte«

Zur Rezeption von Spees *Cautio criminalis* in den Niederlanden im späten 17. Jahrhundert

Die Auseinandersetzung mit Spees *Cautio criminalis* stand in der Republik der Vereinigten Niederlande von Anfang an unter anderen Vorzeichen als im deutschen Sprachraum.¹ Hexenprozesse hatte es in den von den Generalstaaten regierten, calvinistisch dominierten nordniederländischen Provinzen, anders als in den unter spanischer Herrschaft stehenden katholischen südlichen Niederlanden, kaum gegeben.² Hugo Zwetsloot, der Verfasser der ersten Monographie über Spees Schrift gegen die Hexenverfolgung, sieht dem Werk in den protestantischen Niederlanden einen Erfolg beschieden, der diesem in den deutschen Landen erst durch Thomasius zuteil geworden sei.³ Die Aufnahme der *Cautio* sei in einem solchen Klima der faktisch nicht-existenten Hexenverfolgung, das sich wohl, so Zwetsloot, aus der Nüchternheit der Niederländer und aus deren pragmatischem Geschäftssinn erklären lasse,⁴ uneingeschränkt positiv gewesen.

Gewiß haben die Belange des Handels und die damit mehr oder weniger notwendigerweise einhergehende behutsame Zurückhaltung, die als die vielgerühmte niederländische Toleranz des 17. Jahrhunderts – wenn sie sich auch im nachhinein als »relativ« und keineswegs selbstlos erweist⁵ – in die Geschichte eingegangen ist, eine umfassende Ver-

¹ Vgl. Hugo Zwetsloot: *Friedrich Spee und die Hexenprozesse. Die Stellung der Cautio Criminalis in der Geschichte der Hexenverfolgungen*. Trier 1954. [Urspr. Phil. Diss. Nijmegen], S. 288–292.

² Vgl. neuerdings Brian P. Levack: *Hexenjagd. Die Geschichte der Hexenverfolgungen in Europa*. München 1995, S. 185–186.

³ Zwetsloot: *Spee*, S. 288.

⁴ *Ebd.*, S. 289.

⁵ Vgl. dazu H.A. Enno van Gelder: *Getemperde vrijheid. Een verhandeling over de verhouding van Kerk en Staat in de Republiek der Verenigde Nederlanden en de vrijheid van meningsuiting in zake godsdienst, drukpers en onderwijs gedurende de 17e eeuw*. Groningen 1972. (= *Historische Studies* 26).

breitung des Hexenwahns und der sich daraus ergebenden Verfolgungspraxis, die ja die Stabilität des Staates und den aufblühenden Wohlstand gefährdet hätten, weitgehend verhindert. Dies paßt durchaus zum pragmatisch-politischen Kalkül der niederländischen Patrizier, der tonangebenden Oberschicht, deren Macht und deren Reichtum im Handelsgeschäft begründet waren und aus deren Reihen sich die hohen Regierungspersonen rekrutierten. Sie waren jeglicher gesellschaftlicher Unruhe abhold und steuerten dem Fanatismus allzu eifriger Pastoren, die mit welchen Mitteln auch immer, zu denen ja auch der Hexenwahn hätte zählen können, das gemeine Volk für ihre, der Selbstprofilierung ihrer jeweiligen Parteiung innerhalb des durchweg zerstrittenen niederländischen Calvinismus jener Tage dienlichen Interessen zu mobilisieren suchten.⁶

Es läßt sich allerdings über den Geschäftssinn und die pragmatische Nüchternheit hinaus noch ein weiterer Grund für den Verzicht auf die Hexenjagd in den nordniederländischen Provinzen, und damit indirekt auch für den positiven Widerhall, der der *Cautio* dort zuteil wurde, dingfest machen. Er kam schon um die Jahrhundertmitte, aber verstärkt noch gegen Ende des 17. Jahrhunderts zur Geltung – so zeigt auch ein Blick auf den Verlauf der *Cautio*-Rezeption in den Niederlanden –, zu einem Zeitpunkt also, als das niederländische Staatsgefüge sich längst stabilisiert hatte und besondere Rücksichtnahme auf Volksbewegungen, die die Handelsinteressen und damit den Wohlstand hätten gefährden können, kaum noch erforderlich war. Gerade die ausdrückliche Stellungnahme gegen den Hexenwahn in nordniederländischen reformierten Theologenkreisen scheint als eine Möglichkeit angesehen worden zu sein, sich gegen diese Art von »papistischem Aberglauben«, der sich besonders ausgeprägt in den deutschen Landen bekundete, abzugrenzen und sich somit eindeutiger zu profilieren. Daß die gelehrten Theologen, je umfassender sie das konkrete Wirken des Teufels im menschlichen Alltag in Frage stellten, zunehmend auch in den eigenen Reihen Widersprüche auslösten, besonders bei den in der praktischen Seelsorge tätigen Amtsbrüdern, die den akademischen Diskussionen, die die einfachen Gläubigen verunsichern müßten, mit wachsender Skepsis begegneten, dürfte kaum verwundern. So entwickelte sich gegen Ende des Jahrhunderts im Gefolge einer ursprüng-

⁶ Vgl. Johan Huizinga: *Nederland's Beschaving in de Zeventiende Eeuw*. Een Schets. Haarlem 1963, bes. Kap. 3, S. 64–86.

lich fachtheologischen Auseinandersetzung eine breitere Diskussion über die Macht des Teufels, in deren Kontext es auch zu einer erneuten, wenn auch bescheidenen Rezeption der Speeschen *Cautio* kam.

* * *

Die Rezeption der *Cautio* verlief in den Niederlanden im 17. Jahrhundert gleichsam in zwei Schüben.⁷ Der erste ist zweifellos am intensivsten. Er setzt ein mit dem bekannten Schäferroman Johan van Heemskercks, der *Batavischen Arcadia* (1637), in dem von der zweiten Auflage aus dem Jahre 1647 an ein Abschnitt über das Hexenwesen enthalten ist, der weitgehend auf die *Cautio* zurückgeht.⁸ Schon hier findet sich bei ausdrücklicher Distanzierung von den bedauernden Praktiken der Hexenverfolgung die Auffassung, daß gerade die Deutschen sich bei der Hexenjagd unrühmlich hervortäten und daß die Katholiken unverhältnismäßig stark im abergläubischen Hexenwahn befangen seien:

Het hert doet my wee, beleefde herdere, als ick gedencke hoe men met dese rampsalige wichten, insonderheyt in ons naebuerigh Hoogh-Duytslant, plagh om te springen, en wat voor afgrijselijcke grouwelen, onder schijn van rechts-vorderinge, aen vele onnoosele menschen aldaer zijn gepleeght geweest. Seker godtgeleerde en roomsch-gesint (die nochtans wat licht-gelooviger in sulcke saken geacht werden als wel andere) schrijft daer van, dat hy vele der selver in haer uytterste gebiecht en ten vyere vergeselschapt hebbende, in goeder gewisse niet en soude konnen verklaren (hoe seer hy oock alle vlijt en verstant heeft aangewent gehadt om de waerheyt daer van t' ontdekken), dat een eenige van allen recht schuldigh zy geweest aen 't gene waer over datse als doot-schuldige verbrant wierden.⁹

⁷ Vgl. in diesem Zusammenhang auch Zwetsloot: *Spee*, S. 288–291.

⁸ Vgl. Johan van Heemskerck: *Batavische Arcadia*. Met eene inleiding en aantekeningen voorzien door W. P. Wolters en H. C. Rogge. Amsterdam o. J. [etwa 1870?], bes. 32–44. Vgl. auch S. 158–164 (Über die Folter).

⁹ Ebd., S. 34–35.

Über Heemskerck fand vermutlich der Dordrechter Arzt Daniel Jonktys¹⁰ (Jonctijs) zur *Cautio*, die er 1651 in seiner Schrift gegen die Folter *De pijnbank wedersproken en bematigt* ausschöpfte.

Die erste Phase der niederländischen Auseinandersetzung mit Spees *Cautio* mündet schließlich in die Übersetzung, die der remonstrantische Pastor Nicolaes Borremans in den vierziger Jahren anfertigte, aber erst 1657 unter dem Titel *Waer-borg Om geen Quaed hals-gerecht te doen* veröffentlichte.¹¹ Sie kann, so hat Theo van Oorschot nachgewiesen, als eine Glanzleistung der Übersetzungskunst der niederländischen »Gouden Eeuw« gelten.¹²

Nach dem Erscheinen der Übersetzung ist es in den Niederlanden mehrere Jahrzehnte lang still um die *Cautio*¹³; Borremans' niederländische Fassung leitet aber hinüber zu der zweiten Phase der Beschäftigung mit der *Cautio* in der Republik der Vereinigten Niederlande, in der ersten Hälfte der neunziger Jahre, im Gefolge des Streites um die Untersuchung über das Wirken des Teufels im menschlichen Alltag, die der reformierte Theologe Balthasar Bekker¹⁴ (1631–1698), Pastor in Amsterdam, zwischen 1691 und 1693 in vier Teilen unter dem Titel *De Betoverde Weereld* veröffentlichte.¹⁵ In den späteren Verlauf der Aus-

¹⁰ Zu Jonktys (1609/10–1666?) vgl. P. C. Molhuysen, P. J. Blok, Fr. K. H. Kossmann (Hrsg.): *Nieuw Nederlandsch Biografisch Woordenboek*. Leiden 1911–1937. 10 Bde. (= NNBW). Hier Bd. 6, Sp. 866–867.

¹¹ Zu Borremans (1614/15– nach 1679) vgl. NNBW III, Sp. 149–150; Theo van Oorschot: Nicolaes Borremans. Übersetzer von Friedrich Spee »Cautio criminalis«. In: Guillaume van Gemert, Hans Ester (Hrsg.): *Grenzgänge. Literatur und Kultur im Kontext. Für Hans Pörnbacher zum sechzigsten Geburtstag und zum Abschied von der Universität Nijmegen*. Amsterdam, Atlanta, GA 1990. (= *Amsterdamer Publikationen zur Sprache und Literatur* 88), S. 65–83.

¹² Van Oorschot: Borremans, S. 65 und S. 73–77.

¹³ Die 1676 in Amsterdam erschienene Verteidigungsschrift des der Zauberei verdächtigten, aus Deutschland geflohenen Hermann Loher, die *Zwetsloot* (S. 290–291) erwähnt, dürfte kaum als Spezimen einer niederländischen Auseinandersetzung mit der *Cautio* zu betrachten zu sein.

¹⁴ Vgl. NNBW I, Sp. 277–279; W.P.C. Knuttel: Balthasar Bekker. *De bestrijder van het bijgeloof*. Den Haag 1906. [Reprogr. Nachdr.: Groningen, Castricum 1979].

¹⁵ Mir lag das Werk vor in der Amsterdamer Quartausgabe aus den Jahren 1691–1693 (Tl. 1–2: 2. Aufl.; Tl. 3–4: 1. Aufl.): *De Betoverde Weereld* [...] In vier Boeken ondernomen Van Balthasar Bekker S.T.D. Amsterdam 1691–1693. Eine deutsche Übersetzung des Buches erschien 1693 in Hamburg (mit der fingierten Verlagsangabe Amsterdam) unter dem Titel: *Die Bezauberte Welt: Oder Fine gründliche Untersuchung Des Allgemeinen Aberglaubens/ Betreffend / Die Art und das Vermögen/ Gewalt und Wirkung Des Satans und der bösen Geister über den Menschen*. Vgl. Gunther Franz:

einandersetzung um Bekkers Buch spielt allerdings neben Borremans' *Waer-borg* auch die *Cautio* selber in der überarbeiteten Kölner¹⁶ lateinischen Fassung, die gerade 1695 in Sulzbach neu aufgelegt worden war,¹⁷ schlaglichtartig mit hinein.

* * *

Bekker leugnet nicht die Existenz des Teufels. Er spricht ihm aber, unter Berufung auf den cartesianischen Dualismus von Körper und Geist, auf die Vernunft (»Reden«) als Voraussetzung der kritischen Erkenntnis sowie unter Ablehnung des Monismus spinozistischer Provenienz, als einem Geist ohne Körper grundsätzlich die Fähigkeit ab, auf Körper, und somit auch auf den Menschen, unmittelbar einzuwirken:

Hoewel ik des gerust ben: so weet ik echter, dat so veel 't gebruik der Reden hier belangt, ik den genen minst voldoen sal, die Des Cartes gronden gansch verwerpen; waar na ik Geest en Lichaam van malkander, en beide van den Schepper onderscheide: invoe-gen dat met een de dulle doling van Spinosa, die God en Weereld onder een vermengt, ten kragtigsten weersproken word. En ik wil wel dat my iemand tone, wie ooit d'oneindigheid des ondersheids tusschen God en Schepsel, of d'onvermenglikheid der eigenschappen van Geest en Lichaam vaster hield, dan ik hier doe.¹⁸

Wie Descartes fordert Becker Grundlagenforschung, die die Erfahrung zugrunde lege, und einen Forscher, der dem Forschungsgegenstand vorurteilsfrei entgegentrete:

Die Druckgeschichte der *Cautio Criminalis*. In: Friedrich Spee: *Cautio Criminalis*, herausgegeben von Theo G. M. van Oorschot. Tübingen, Basel 1992. (= Friedrich Spee: *Sämtliche Schriften. Historisch-kritische Ausgabe* 3), S. 497–548. Hier S. 534.

¹⁶ Die zweite Auflage der lateinischen *Cautio* erschien 1632 mit der fingierten Verlagsangabe »Francofurti, Sumptibus Joannis Gronaei Austrij«; in Wirklichkeit wurde sie in Köln herausgebracht. Vgl. Franz: *Druckgeschichte*, S. 511–526. Neuerdings auch: Gunther Franz: *Friedrich Spee und die Bücherzensur*. In: Ders. (Hrsg.): *Friedrich Spee zum 400. Geburtstag. Kolloquium der Friedrich-Spee-Gesellschaft Trier*. Paderborn 1995, S. 67–100. Hier bes. S. 91–96.

¹⁷ Vgl. Franz: *Druckgeschichte*, S. 535–537.

¹⁸ Bekker: *Betoverde Weereld*, Bd. 1, Bl. * * 3r (»Voorrede«).

Het word dan eerst noodzakelik vereischt/ dat hy geheel moet vry zijn van vooroordeel/ die van een eenig ding/ dat tot der menschen kennisse gebraght werd/ een onbelemmerd oordeel by hem self opmaken sal. Dit heeft Des-cartes voor een hoofd stuk sijner filosofische gedachten waargenomen: en self daar in den wegh gewesen/ door sijne vindingen den Leser op die wijze in sijne schriften voor te stellen/ als of sy nooit in enig filosofisch schrift gelesen hadden of iets gehoord dat van dien inhoud was; so als aan ieder een door 't lesen van deselve blyken magh. Dit is 't ook dat ik rondelik belyde mijn eigen grootste voordeel in dit stuk te zijn/ waar door ik niet alleenlik in 't gemein in andere saken/ maar in 't besonder in dit stuk gevorderd ben.¹⁹

Dabei habe die *ratio* («Reden») sogar vor der Autorität der Heiligen Schrift, sieht man mal von deren heilsgeschichtlicher Bedeutung ab, zu rangieren; die Vernunft komme ja insgesamt ohne die Schrift aus, aber die Schrift zu interpretieren ohne Zuhilfenahme der Vernunft, sei ein Ding der Unmöglichkeit.²⁰ Derart operationalisiertes cartesianisches Gedankengut mit den entsprechenden methodischen Prämissen sowie die Grundüberzeugung, daß derjenige, der dem Teufel zuviel Macht zugestehe, die Ehre Gottes in unzulässiger Weise beeinträchte, bestimmen den Gang von Bekkers Darlegungen, aus denen, prägnant formuliert, auf Schritt und Tritt die Ansicht spricht, daß der Teufel in die Hölle gehöre und in der Menschenwelt nichts zu suchen habe.

Nach einer Bestandsaufnahme der unterschiedlichen Auffassungen über Gott und die Geister bei den einzelnen Völkern, Religionen und Konfessionen vom Altertum bis zur damaligen Gegenwart im ersten Buch, sichtet Bekker im zweiten – nach eigener Beteuerung unter ausdrücklicher Zuhilfenahme der kritischen Vernunft – die einschlägigen Äußerungen der Bibel über die Macht und das Wirken der Geister. Das dritte Buch benutzt erneut vor allem die Schrift als Materialfundus, aus dem diesmal die Auffassungen über solche Personen, die sich angeblich mit dem Teufel verbündeten oder mit ihm verkehrten, herausgefiltert, hinterfragt und ausnahmslos widerlegt werden. In einem gleichsam komplementären Verfahren werden im vierten Buch Teufelsgeschichten und vermeintliche Teufelseinwirkungen, die die Alltagserfahrung

an die Hand gibt bzw. beobachtet haben will, kritisch gewertet und als Trug oder Sinnestäuschungen entlarvt. Hier, im letzten Buch seiner großen Untersuchung, befaßt Bekker sich am intensivsten mit dem Hexenwahn als Phänomen der Zeit.

Gerade für den Protestantismus sei, so hebt Bekker hervor, das Verfahren der kritisch-rationalen Widerlegung des abergläubischen Teufels- und Hexenwahns überlebenswichtig. Zu ergänzen wäre hier wohl: eben weil dem Protestantismus anders als dem Katholizismus eine zentrale Lehrautorität, die für alle Gläubigen verbindlich festlege, was sie zu glauben haben, abgehe. In einer Zeit, die auf rationale Erkenntnis und auf Empirie setze, so deutet Bekker an, habe jeder Atheist, streife man den irrationalen Teufelsglauben nicht restlos ab, ein leichtes Spiel, der christlichen Religion das Fundament zu entziehen.²¹ Daß dieser Aberglaube in bezug auf das Wirken des Teufels unter den Katholiken am gräßlichsten grassiere, zumal in den deutschen Landen, betont Bekker besonders, um seiner auf sein niederländisches protestantisches Publikum zielenden Argumentation, die dazu anstacheln sollte, endlich mit den Auswüchsen des Teufelsglaubens ins Gericht zu gehen, aus der Abgrenzung heraus zusätzliche Aussagekraft zu verleihen. So macht er schon im 19. Kapitel des ersten Buches den deutschen Jesuiten Caspar Schott zu seinem Gewährsmann für den Hexensabbat, ein Phänomen, das Bekker selber als den Gipfel des Aberglaubens hinsichtlich der Wirkungsmacht des Teufels ansieht:

't Voornaamste heb ik noch op 't lest gespaard. Ende bestaat daar in: dat de Duivel syne Toveraars en Kollen/ 's nachts/ ter schoorsteen of ter venster uit/ na hunne vergaderplaatsen voert. Schoon verscheidene Paapsche schryvers self ontkennen/ dat sulx waarlik geschied: aangesien 't nochtans een gemeen gevoelen is/ daar de Toverreghters seer veel staats op maken; so magh ik dit wel veilig op der Roomschesindenden rekeninge stellen/ gelyk het onse schryver [Schott] op de syne neemt.²²

In einen ähnlichen Kontext aus Verweisen auf die schonungslose Hexenjagd in den deutschen Landen und die unkritische Leichtgläubigkeit der Katholiken in Sachen Zauberei und Hexerei ist auch die wichtigste Stelle eingebettet, die Bekker in *De Betoverde Weereld* aus Spees

¹⁹ Ebd., Bd. 4, S. 3.

²⁰ Vgl. ebd., Bd. 3, Naakte uitbeeldinge, S. 8–11.

²¹ Ebd., Bd. 2, S. 229–230.

²² Ebd., Bd. 1, S. 105.

Cautio in Borremans' Übersetzung übernommen hat.²³ Sie findet sich im 24. Kapitel des vierten Buches, in dem dargetan wird, daß das Ermittlungsverfahren im Hexenprozeß keineswegs den Beweis zu erbringen vermag, daß die Angeklagte wirklich eine Hexe sei. Der Indizienprozeß mit seiner Betonung der richterlichen Urteilsfähigkeit und der Beweiskraft von Zeugenaussagen müsse hier, anders als bei offenkundigen Verbrechen wie Diebstahl oder Totschlag, versagen, da, wie die Gerichtspraxis in den deutschen Landen, und zwar besonders in deren katholischen Gebieten, belege, weder die Richter noch die Zeugen oder die Angeklagten genauer wüßten, was Zauberei sei, und der ganze Prozeß somit gleichsam im Teufelskreis verlaufe:

Neemt dat ik nooit de dieven self sie stelen/ oft iemant doodslagh ofte overspel begaan: sal my dat niet genoegh zijn/ dat ik sulke menschen op't schavot sie staan/ hun vonnis self heb horen lesen/ en by 't uitvoeren tegenwoordig ben; om te geloven/ dat er diefstal/ overspel of doodslagh zy begaan? Op desen grond behoeft men slechts uit Nederland; en sonderling in Duitschland/ en wel meest daar't paapsch is/ slechts te gaan en volgens dien de rekeninge maken/ dat dieven/ overspelers/ doodslagers/ tsamen geen so groot getall uitmaken als de Hexen en de Toveraars alleen. Ik stemme gerne toe het gene van die andere misdaden is geseid; die weet ik elk watse zijn: maar geensins van de Toverij/ die niemant weet; de Regter niet/ noch de getuige/ noch de beschuldigde; noch die daar bystaan/ en daar na verklaren/ dat sy der hebben sien om tovery verbranden/ en dat er daarom sekerlik ook sulke zijn.²⁴

Um zu zeigen, welche formaljuristischen Fehler dem Ermittlungsverfahren im Hexenprozeß anhaften, zitiert Bekker anschließend ausführlich aus dem 51. *Dubium* der *Cautio* in Borremans' Übersetzung. Dabei reduziert er die 46 Thesen, die im Grunde die ganze *Cautio* zusam-

²³ Heinz Dieter Kittsteiner befaßt sich in seinem Aufsatz zum geistigen Umfeld der deutschen *Cautio*-Rezeption (Spee – Thomasius – Bekker: »Cautio Criminalis« und »prinzipielles Argument«. In: Doris Brockmann, Peter Eicher (Hrsg.): Die politische Theologie Friedrich von Spees. München 1991, S. 191–218) nur ganz allgemein mit Bekkers Denken, wie es sich in *De Betoverde Weereld* niedergeschlagen hat, und stellt von daher eine Beziehung zu Spee her, ohne auf den konkreten Stellenwert der *Cautio* in Bekkers Schrift einzugehen.

²⁴ Bekker: *Betoverde Weereld*, Bd. 4, S. 205.

menfassen, in einem Verfahren der rigorosen Raffung auf insgesamt 15 und führt den ihm unbekanntem Verfasser, Spee also, von dem er weiß, daß er als katholischer Geistlicher vermeintlichen Hexen beistehen mußte, als mit der Autorität der Erfahrung bekleideten Gewährsmann für die Unmenschlichkeit der Folter ins Feld.²⁵

Insgesamt dreimal²⁶ bezieht sich Bekker in *De Betoverde Weereld* auf die *Cautio*, immer in Borremans' niederländischer Übersetzung; einmal handelt es sich um einen bloßen Querverweis auf die Auszüge im eben erwähnten Kapitel über die Zauberei im vierten Buch²⁷, einmal zitiert er einen Brief über die Hexenwaage im niederländischen Städtchen Oudewater, den Borremans der Übersetzung beigegeben hatte.²⁸ Nur einmal kommt somit Spee über die Borremans'sche *Waerborg* in *De Betoverde Weereld* selber zu Wort, und zwar in den Auszügen, die das 24. Kapitel des vierten Buches bringt. Immer jedoch lobt Bekker, bei aller kritischen Distanz zur deutschen Hexenjagd und zum Katholizismus, die Speesche *Cautio* überschwänglich: sie sei *Een boexken weerdig dat van alle man gelesen werde*²⁹, ein Büchlein also, das jeder lesen sollte; er wünscht sich, daß es in allen europäischen Sprachen nachgedruckt werde und daß alle Obrigkeitspersonen sich Spees Worte zu Herzen nehmen würden:

Het is niet om te seggen/ wat al verschoningen en vlaawe uitvlughten by de toverreghters worden voorgewend: nochtans te sien uit so veel vragen als d'auteur van 't selfde boexken daarin heeft beantwoord en verklaard. Waarom ik nochmaals segge/ dat die *Waarschouwinge* [sic!] *om geen quaad halsgerecht te doen*, behoort in alle talen van Europa nagedrukt/ en voorts van alle stands personen wel betracht te worden.³⁰

²⁵ Ebd., S. 206–208.

²⁶ Franz: Druckgeschichte, S. 533–534, weist auf zwei Stellen hin.

²⁷ Vgl. Bekker: *Betoverde Weereld*, S. (222) [Fehlpaginierung]: »Wanneer men acht geeft op 't bewijs/ dat sy op het getugenis van twee oude mannen (weinig werende wat Toverij of Duivel is) en op der menschen eigene bekentenisse bowden: so is dat wonder slecht. Want sonder pynigen ontkenden sy 't meest alle, met ene grote herdenkigheid, (so noemen sy standvastigheid) en dat (lett hier eens op) niet tegenstaande datse hen daar toe dwongen. Men heeft dan willen hebben/ datse 't stuk bekennen soude/ ende lietse eerder niet in rust. Dit is het dat ik boven XXIV. §. 4/5. uit het boexken *Waarborg* ook heb aangetekend.«

²⁸ Ebd., Bd. 1, S. 116–117 (Kap. 21, § 10–11).

²⁹ Ebd., Bd. 4, S. 206.

³⁰ Ebd., S. 208.

* * *

Die Veröffentlichung von Bekkers *Betoverde Weereld* schlug in den nordniederländischen Provinzen hohe Wellen. Innerhalb von wenigen Jahren erschienen mindestens 170 Schriften, die sich mit dem Werk auseinandersetzten, zum Teil pamphletartige Streitschriften, die nur einen oder wenige Bogen umfassen, zum Teil profunde wissenschaftliche Widerlegungen von über 600 Seiten.³¹ Einer der bedeutendsten Mitstreiter Bekkers war zweifellos der Rotterdamer Schulmann, Notar, Dichter und »Journalist« Pieter Rabus (1660–1702), der von 1692 bis zu seinem Tode die erste niederländischsprachige Gelehrtenzeitschrift, *De Boekzaal van Europe*, herausgab.³² Rabus war gewiß kein orthodoxer Cartesianer – in philosophischer Hinsicht dürfte er eher als Eklektizist einzustufen sein –; mit Bekker verband ihn aber die Ablehnung des Spinozismus und der Kampf gegen Hexenwahn und Aberglauben.³³ Im *Boekzaal* referiert er sehr detailliert, aber angesichts der Brisanz der Materie ohne ausdrückliche persönliche Stellungnahme, den Inhalt von Bekkers *Betoverde Weereld*.³⁴ Auf die Besprechung der vielen Reaktionen, die Bekkers Buch bei Gegnern und Mitstreitern hervorrief, verzichtet er alsbald mit dem Argument, daß er ansonsten zu nichts anderem mehr käme. Nur selten gibt er diesen Vorsatz auf.³⁵ Rabus' Ansichten über die Zauberei und den Hexenwahn gehen jedoch genugsam hervor aus einer Reihe von Besprechungen von Werken aus diesem Themenbereich, die im Umfeld der Diskussion um Bekkers Untersuchung anzusiedeln sind, ohne daß sie unmittelbar mit ihr zu tun hätten, und an deren Ende Spees *Cautio* in der Sulzbacher Ausgabe von 1695 steht.

³¹ Knuttel: Bekker (wie Anm. 14), S. 224; vgl. auch A. van der Linde: Balthasar Bekker. Bibliografie. Den Haag 1869.

³² Vgl. Hans Bots (Hrsg.): Pieter Rabus en de Boekzaal van Europe 1692–1702. Verkenningen binnen de Republiek der Letteren in het laatste kwart van de zeventiende eeuw. Amsterdam 1974. (= Studies van het Instituut voor Intellectuele Betrekkingen tussen de Westeuropese landen in de zeventiende eeuw [= SIB] 2); Jan de Vet: Pieter Rabus, een wegbereider van de Noordnederlandse Verlichting. Amsterdam, Maarsse 1980 (= SIB 6).

³³ Vgl. De Vet: Rabus, S. 145–331.

³⁴ Pieter Rabus: De Boekzaal van Europe. Rotterdam 1692–1702. Hier: Juli/August 1692, S. 52–113 (De *Betoverde Weereld*, Bd. 1–2); September/Okttober 1693, S. 335–357 (De *Betoverde Weereld*, Bd. 3–4).

³⁵ Rabus: Boekzaal, November/Dezember 1693, S. 467.

Für Rabus ist der Hexenwahn wie für Bekker weitgehend eine deutsche Angelegenheit, so hebt er in der Rezension von *De Satan in zijn wezen* des Utrechter Vielschreibers Simon de Vries³⁶ hervor, und die Niederländer sollten sich glücklich preisen, daß der Teufel bei ihnen keine Wunder wirke:

Is 't niet vreemd, lezer, dat zulke gedrogtelijke duiveleryen altijd uit het land der Hoogduitschen ons verkondigt worden, of gemeenlijk by een deel moffen en knoeten geschied zijn?
O wy gelukkige Hollanders, by welken (mijns wetens) de duivel nooit mirakel doet!³⁷

Zwischen Katholizismus und Hexenwahn stellt er ebenfalls eine Beziehung her, allerdings gelegentlich eine subtilere als Bekker, indem er etwa bei der Besprechung eines Buches über die Vorfälle in Loudun suggeriert, daß die ganze »verabscheuungswürdige Schelmerei« von der Geistlichkeit inszeniert worden sei, um den Zugriff der Inquisition auf Frankreich zu verstärken.³⁸ Bald darauf schon scheint Rabus alle Aufregung um Zauberei und Hexenwesen gründlich satt zu haben. Die *Daemonolatria* des Franzosen Nicolas Remi (Remigius), den Rabus offensichtlich für einen Deutschen hält, da ihm das Werk in einer in Hamburg erschienenen Übersetzung vorlag, charakterisiert er als eine Sammlung von Ammenmärchen; Gott möge dem Verfasser, der derart in Vorurteilen befangen sei, daß er alles, was er berichtet, selber zu glauben scheine, sein Geschreibe und alles, was er den vermeintlichen Hexen angetan habe, verzeihen. Es lohne sich für den Intellektuellen überhaupt nicht, auch nur einen kurzen Blick in die Schrift zu werfen.³⁹ Ende 1695 ereifert Rabus sich über eine Untersuchung von Benjamin Binet über die heidnischen Götter und Dämonen und schwört, da ihn der ganze Teufelsspuk mittlerweile anlede, nie mehr im *Boekzaal* über derartige Werke zu berichten.⁴⁰

Lange ist Rabus nicht bei seinem Vorsatz geblieben: ein Jahr, nachdem er jeder Beschäftigung mit der Teufelsliteratur abgesagt hatte,

³⁶ Über Simon de Vries vgl. Arienne Baggerman: Een drukkend gewicht. Leven en werk van de zeventiende eeuwse veelschrijver Simon de Vries. Amsterdam, Atlanta GA 1993. (= Atlantis 7).

³⁷ Rabus: Boekzaal, Mai/Juni 1693, S. 505–506.

³⁸ Ebd., Juli/August 1693, S. 57–60.

³⁹ Rabus: Boekzaal, März/April 1694, S. 329–331.

⁴⁰ Rabus: Boekzaal, September/Okttober 1695, S. 313.

brach er ihn schon, um ausführlich – und leidenschaftlich bewegt – seinen Lesern Spees *Cautio* vorzustellen.⁴¹ Zuerst werden auch hier die deutschen Lande als Hochburg des Hexenwahns hingestellt und der Katholizismus als dessen fruchtbarer Nährboden. Dies alles dient jedoch bloß dazu, Spees Schrift vor einem solchen traurigen Hintergrund desto glänzender hervortreten zu lassen. Die *Cautio* solle besonders in Deutschland, aber auch überall sonst, von groß und klein gelesen werden, allen Unschuldigen zum Gedächtnis, die als vermeintliche Hexen hingerichtet worden seien. Der Verfasser, Spee also, sei durch eigene Erfahrungen bei den Hexenprozessen zu der Einsicht gelangt, daß die Hexenverfolgung eines der größten Schandmale sei, die den deutschen Landen und dem Katholizismus anhafteten und von denen man sich nicht leicht werde reinwaschen können:

Zelden zag ik eenig boek, het welk in zijn opschrift zoo min loog, als dit: want het is ten uiterste noodzakelijk, dat het in Hoogduitschland, en alle andere landen, gelezen werde van grooten en kleinen, ter gedagtenisse van zoo vele duizende jammerwaardige menschen, die onder de Christenen (en byzonderlijk in 't gezeide Hoogduitschland) alomme, op betichting van zoo genaamde Toovery, onschuldig verbrand zijn. Ja het strekke ook ten nutte van ontelbare onnoozele, zoo mannen als vrouwen, die op vele plaatsen ten prooy van de boosheid en onwetendheid staan, en tot welker helschverzonne moordery met den vyere niets meer noodig is, dan de haat van een Regter, en Paap.

Dat toont (waaragtig!) deze Schrijver, zelfs een Roomsgezind Priester, die, in zijn gewisse overtuigd van de godvergetene gruwelen aan de gezeide beklagelijke slagtoffers gepleegd, Gode en de regtvaardigheid ter eere dit werkje heeft opgesteld, en gevest op onwrikbare gronden, na dat hy alvorens het heilloos woeden van zijne domme medepapen, en blinde tooverregters door lange ervarendheid was vroed geworden, en den godloozen handel met eigen ooren en oogen hadde doorstikt; daar ondertussen omtrent zijne landstreek geheele dorpen, en gehuchten, wierden ledig gebrand.

⁴¹ Ebd., September/Okttober 1696, S. 273–286. Vgl. dazu auch: Guillaume van Gemert: Spees *Cautio Criminalis* in den Niederlanden. Pieter Rabus' Besprechung der Sulzbacher Ausgabe von 1695. In: *Morgen-Glantz* 3 (1993), S. 207–222.

De man heeft voorwaar geen ongelijk, dat hy, als een Roomsche Katholijk, het Hexen- en Tooveraarsbraen voor een van de grootste schandvlekken acht, die zijn geloof, en 't Hoogduitsch volk niet ligtelijk zal afwissen.

Gezegend moet dan deze Schrijver zijn, zoo Paapsch als hy is, by aldien hem God nog 't leven geeft: anders wensche ik, dat het zijn ziele wel ga.⁴²

Rabus faßt daraufhin den Inhalt der *Cautio* zusammen, wie Bekker übrigens unter besonderer Berücksichtigung des 51. Dubiums, wobei auf Schritt und Tritt sein Engagement für das Thema und seine Sympathie für den Verfasser durchscheinen. Spees Integrität ist für Rabus über jeden Zweifel erhaben: er habe inmitten aller moralischen Verkommenheit die gesunde Vernunft walten lassen:

Kort om, Dit boekje is een onbedriegelijke spiegel, in welke niet alleen met voorbeelden, en gezonde reden, de godloosheden en vloekwaardige regtsplegingen tegen een deel onnoozele en slegte menschen, in vele plaatsen van Duitsland aangeregt, worden vertoond; maar ook regtsgeleerdelijk alles bygebracht wat tot zinnezuivering der gener dient, die met tooverwaan bezeten zijn.⁴³

* * *

Aus der Sicht der nordniederländischen protestantischen Rezipienten der *Cautio* stellt Spee gegen Ende des 17. Jahrhunderts die rühmliche Ausnahme dar in einer Welt voller Sittenverrohung, Unmenschlichkeit und Aberglauben, als welche ihnen die deutschen Lande, wo nicht einmal die Formalien der Prozeßordnung eingehalten wurden, erscheinen mußten. Bei ihrem Bedürfnis zur Selbstprofilierung aus der Abgrenzung heraus, mußte er allerdings die Ausnahme bleiben, die die Regel bestätigt. Spee bedeutete ihnen aber mehr. Als Vertreter der sich anbahnenden Aufklärung in den Niederlanden bzw. als Verfechter cartesianischer Positionen bewunderten sie in ihm den radikalen Rückgriff

⁴² Rabus: Bockzaal, September/Okttober 1696, S. 274–275; van Gemert: Spees *Cautio*, S. 215.

⁴³ Rabus: Bockzaal, September/Okttober 1696, S. 282–283; van Gemert: Spees *Cautio*, S. 219.

auf die eigene Erfahrung und die Zentralsetzung der autonomen Vernunft, gerade weil diese ihrer Meinung nach zu den dogmatisch-autoritativen Strukturen, in die er als Katholik und Geistlicher – daß er zudem noch der Gesellschaft Jesu angehörte, war ja Bekker wie Rabus nicht bekannt – eingebunden wäre, im Widerspruch stünde. Aus ihrer Perspektive konnte Spee letztendlich – und das scheint seinen eigentlichen Stellenwert in der protestantischen nordniederländischen Auseinandersetzung mit dem Teufels- und Hexenglauben auszumachen – als Beleg für die Universalität der menschlichen Vernunft gelten, die sie sogar dort walten sahen, wo sie sie am wenigsten erwartet hätten: in den rückständigen, vom Hexenwahn verseuchten deutschen Landen und im abergläubischen »Papismus«. So wird Spees *Cautio*, noch vor Thomasius' Beschäftigung mit ihr, zum geistigen Besitz einer europäischen Aufklärung.⁴⁴

⁴⁴ Das Periodisierungsproblem, das sich Kittsteiner (wie Anm. 23, bes. S. 213–218) auftut, scheint mir weniger relevant zu sein und besonders von der deutschen Perspektive her gegeben. Auch er gesteht ein, daß gerade Bekker »in die neue Schicht der Moderne des 18. Jahrhunderts hinüberleitet« (S. 217); daß Spees *Cautio* aber in Bekkers Argumentationszusammenhang eine zentrale Bedeutung zukommt, übersieht er.

GUNTHER FRANZ

Der Druck der *Cautio Criminalis* in Köln und dessen Behandlung in der neuesten Literatur*

Auf Wunsch von Theo van Oorschot habe ich für seine historisch-kritische Ausgabe der *Cautio Criminalis* die Druckgeschichte übernommen.¹ Dabei ging es nicht nur um die verschiedenen Ausgaben, Druckvarianten und erhaltenen Exemplare, sondern bei den ersten beiden Ausgaben von 1631 und 1632 um zentrale Fragen der Entstehung. Spees etwas durchsichtige Entschuldigung, daß die *Cautio Criminalis* in Rinteln ohne sein Wissen gedruckt worden sei, war sogar vom Ordensgeneral Mutius Vitelleschi in Rom akzeptiert worden. Da erschien eine zweite Auflage, in der die Kritik sogar noch verschärft und zugespitzt worden war. Nach dem Impressum und der Vorrede ist die Ausgabe in Frankfurt am Main auf Kosten eines österreichischen Juristen, Johannes Gronaeus, gedruckt worden. Was sollte Spee dafür können, wenn von der evangelischen Universitätsstadt Marburg ein Manuskript an einen Juristen in der Messestadt Frankfurt gegeben wurde? In Köln und Rom wußte man aber, daß Spee am Druck der 2. Auflage beteiligt war. Der Ordensgeneral forderte verärgert dreimal, Spee wegen Ungehorsams aus dem Jesuitenorden auszuschließen. Der Kölner Provinzial Goswin Nickel hat aber Spee beschützt und als Professor nach Trier versetzt. Forschungen, an denen auch Walther Gose beteiligt war, haben ergeben, daß die zweite Auflage in Köln von Cornelius von Egmond verlegt worden ist. Nach dem Vergleich der Typen und Zierstücke erfolgte der Druck wahrscheinlich bei dem Kölner Drucker

* Kurzvortrag bei der Friedrich-Spee-Matinee zum 70. Geburtstag von Theo van Oorschot am 15. Juni 1996 in Düsseldorf-Kaiserswerth.

¹ Gunther Franz: Die Druckgeschichte der *Cautio Criminalis*. In: Friedrich Spee: Sämtliche Schriften. Historisch-kritische Ausgabe, Bd. 3: *Cautio Criminalis*, hrsg. von Theo G. M. van Oorschot. Tübingen und Basel 1992, S. 497–548.

Johannes Kinckius, der viel im Auftrag der Jesuiten arbeitete.² Nachdem es bereits Ärger gegeben hatte, daß der Drucker Lucius im fernen Rinteln ein Buch eines Jesuiten ohne Genehmigung veröffentlicht hatte³, wäre dies für den Jesuitendrucker Kinckius in Köln völlig unmöglich gewesen. Er wäre bestraft worden und hätte seinen Auftraggeber verloren. Der Provinzial Nickel muß den Druck der Neuauflage gebilligt haben, weil er wollte, daß die Diskussion um die Hexenprozesse durch Spees Buch gefördert wurde. Um Ärger für den Orden abzuwenden, kann Nickel geradezu die irreführenden Angaben über den Druck in Frankfurt gefordert haben. Die damals inszenierte Fiktion mit dem Druck in Frankfurt auf Veranlassung von Gronaeus war so gut, daß sie bis vor kurzem als historische Wahrheit genommen wurde.

Es ist selten, daß eine historisch-kritische Ausgabe so schnell rezipiert wird wie die bis jetzt dreibändige Spee-Ausgabe von Oorschots. Andere Editoren müssen sich damit trösten, daß ihre Ausgaben zwar nur von wenigen benutzt werden, daß aber dafür Chancen bestehen, auch noch nach Jahrzehnten zitiert zu werden. Druckgeschichtliche Arbeiten werden normalerweise nur von einigen Spezialisten gelesen. Umso überraschender ist es, wenn die genannten Thesen 1996 im Zentrum von zwei fast gleichzeitig entstandenen literarischen Bearbeitungen stehen.

Anläßlich der »Heilig-Rock-Wallfahrt« vom 19. April bis 23. Mai 1996 gab es in Trier ein begleitendes Kulturprogramm. Der neue Theaterintendant Prof. Heinz Lukas-Kindermann hat entsprechend seiner Absicht, Produktionen mit Bezug zur Trierer Geschichte herauszubringen, Jutta Schubert ein Spee-Stück in Auftrag gegeben. Jutta Schubert, geboren 1959 in Wiesbaden, studierte Literaturgeschichte und Theaterwissenschaften in Erlangen und Frankfurt. Die in Kornwestheim bei Stuttgart lebende Autorin und Regisseurin ist Verfasserin unterschiedlichster Texte – Lyrik, Prosa und Theaterstücke (unter ande-

² Walther Gose: Friedrich von Spees »Cautio Criminalis« von 1632. In: Jahrbuch des Kolnischen Geschichtsvereins 60 (1989), S. 77–82; Gunther Franz: Friedrich Spee und die Buchzensur. In: Friedrich Spee zum 400. Geburtstag. Kolloquium d. Friedrich-Spee-Gesellschaft Trier, hrsg. von Gunther Franz. Paderborn 1995, S. 67–100, bes. S. 91–96.

³ Der Ordensgeneral Vitelleschi wollte laut Schreiben vom 19. 7. 1631 den Drucker Lucius exemplarisch bestrafen lassen, weil er gegen das kaiserliche Gesetz verstoßen habe. Franz (wie Anm. 2), S. 86.

rem »Himmel und Hölle«, »Eden«, »Die weiße Rose«) – und hat auch Kinderstücke geschrieben. Jutta Schubert hat sich bei der Trierer Spee-Gesellschaft beraten lassen, mit Literatur versorgt und auch an der Tagung über Hexenprozesse in Wittlich und Trier teilgenommen.⁴ Die Uraufführung war am 1. Mai 1996.⁵

Entsprechend der Vorgabe des Theaters wird das Stück von nur drei Personen getragen, außer Spee Goswin Nickel und eine junge Adlige Dorothea von Stein. Es spielt während des Dreißigjährigen Krieges 1630 bis 1632 in Paderborn und Köln. Dorothea von Stein ist erfunden; Spee hat aber 1628 mit den drei Schwestern Jakobe, Gertrude und Maria Elisabeta von Stein in Lülldorf bei Köln korrespondiert. Zwei in Abschrift erhaltene Briefe enthalten geradezu einen religiösen Traktat.⁶ Im Stück wird Spees Beichtkind Dorothea, die die Hexenprozesse zunächst billigt, selber angeklagt und hingerichtet. Pater Nickel wird als Provinzial Spees Vorgesetzter. Nachdem er zunächst Spees Kampf gegen die Hexenprozesse mißbilligt, wird er von seinen Argumenten zunehmend überzeugt. Die vorletzte Szene spielt im Winter 1631 im Zimmer des Provinzials in Köln. Nickel selber erfindet den Juristen Johannes Gronaeus als Herausgeber der *Cautio Criminalis* und schlägt die Fiktion mit dem Druck in Frankfurt vor.⁷

Spee: Und wer soll das Buch dann aber drucken?

Nickel: Na wir! Unsere Hausdruckerei, hier in Köln. Der Drucker schuldet mir noch einen Gefallen. Aber er wird nur drucken. Vertreiben muß es ein anderer. Am besten ein Kölner Verleger, dem kann man auf die Finger gucken. Ich glaube, ich weiß schon einen... Was halten Sie davon?

Spee: Ist das Ihr Ernst, Pater Provinzial?

Nickel: Lieber Spee, was glauben Sie eigentlich? Wir spielen nicht Räuber und Gendarm.

Spee: Erlauben Sie – Pater Provinzial – es ist gefährlich.

⁴ »Methoden und Konzepte der historischen Hexenforschung«. Siehe den Bericht von Herbert Eiden in diesem Spee-Jb., S. 287–296.

⁵ Siehe den Bericht in diesem Spee-Jb., S. 280.

⁶ Joachim-Friedrich Ritter: Friedrich von Spee 1591–1635. Ein Edelmann, Mahner und Dichter. Trier 1977, S. 171–181.

⁷ Das folgende Zitat nach dem Typoskript der Autorin. Es wird in einem Theaterverlag veröffentlicht. Eine Rezension soll im Spee-Jb. 1997 folgen.

Nickel: Was Sie nicht sagen, Bruder Spee! Wäre es vielleicht ohne mein Wissen weniger gefährlich gewesen? Schließlich haben Sie mich eingeweicht.

Spee *schweigt, dann begreift er es erst:*

Und Sie glauben, daß es gelingen wird?

Nickel: Absolut. Die Leute, an die ich denke, sind zuverlässig. Außerdem erfahren sie nur das, was sie unbedingt wissen müssen. Die Wahrheit wird niemand kennen, Spee, außer Ihnen – und mir.

Spee: Und das wollen Sie für mich tun?

Nickel: Nicht für Sie. Für die Sache.

Spee: Johannes –

Nickel: Gronaeus.

Spee: Gronaeus sollte ein Vorwort schreiben...

Nickel: Nämlich?

Spee: Daß die erste Auflage Aufsehen erregt und viele zu der Überzeugung gebracht hat, daß die Frage der Hexen in Deutschland einer eingehenden Prüfung bedarf. Daß daher selbst Mitglieder des Reichskammergerichts eine Neuauflage für ratsam halten.

Nickel *fährt fort:* Daß darum auf eigene Kosten des Herausgebers eine Neuauflage veranstaltet wird – unter Zugrundelegung eines ihm in Marburg von einem Freunde übergebenen Manuskripts! *Er gibt Spee das Buch. Sie sehen sich an.*

Nickel: »Nun bediene dich des Buches, lieber Leser, und lebe wohl.« Gezeichnet Johannes Gronaeus Austrius.

– *dunkel* –

Diese Szene hat bei den Zuschauern besonderen Anklang gefunden. Sie hat zentrale Bedeutung, weil sie den Anlaß bildet, daß die Autorin Nickel als einen der beiden Gesprächspartner von Spee gewählt hat. In der »Hexennacht« am Vortag der Uraufführung am 1. Mai wurde im Fernsehen eine Wiederholung der Verfilmung des Stückes *Cautio Criminalis* von Wolfgang Lohmeyer gesendet. Er hat statt Nickel Spees Gegenspieler Hermann Bavink auftreten lassen. Als Unterschied kann auch genannt werden, daß Lohmeyer große fingierte Szenen wie ein Verfahren gegen Spee in Anwesenheit des Kölner Erzbischofs und des Würzburger Bischofs – der an der Berechtigung der Hexenprozesse irre geworden ist – inszeniert hat, während Jutta Schubert sich in einem

Kammerspiel erstaunlich an die historische Wahrheit nach dem heutigen Forschungsstand gehalten hat.

Die andere literarische Bearbeitung stammt von Karl-Jürgen Miesen. Er ist 1939 in Köln geboren, studierte Philosophie, Germanistik, Kunstgeschichte und Orientalistik und ist seit 1972 Feuilleton-Redakteur bei der Rheinischen Post in Düsseldorf. 1987 erschien sein Buch *Friedrich Spee – Pater, Dichter, Hexenanwalt*. Im Jubiläumsjahr 1991 bereitete Miesen einen Teil der großen Spee-Ausstellung vor⁵ und wurde sein Hörspiel *Lamm und Löwe* vom Westdeutschen Rundfunk gesendet. 1996 ist seine Spee-Novelle *Kink* in einer bibliophilen Ausgabe bei der Edition Biograph in Düsseldorf erschienen. Bei Lesungen in Düsseldorf, Bensberg und Trier fand Miesen lebhaften Zuspruch.

Der Autor verlegt die Handlung in das heutige Köln. Kink, ein Bürobote, ist einsam, scheinbar tölpelhaft und zurückgeblieben, wortverlassen in einer Inflation der Worte, ausgestattet nur mit einem guten Herzen. Kink besitzt aber, und – das läßt das Herz von Bibliophilen und Druckhistorikern höher schlagen – das vollständige Firmen- und Familienarchiv seines Vorfahren Kink oder Kinckius aus dem 17. Jahrhundert. Es sind nicht nur einige Exemplare von allen Büchern des Druckhauses, sondern auch die Aufzeichnungen des Firmengründers erhalten. So besitzt der heutige Kink nicht nur eine Reihe von Originalen der in Köln 1632 gedruckten *Cautio Criminalis*, sondern sogar die eigenhändige Aufzeichnung über den Besuch von Spee und den Druck. Darin heißt es:

»Im Namen der heiligen und ungeteilten Dreifaltigkeit. Amen. Wenn uns armen sündigen Menschenkindern der Leibhaftige begegne, so erscheine er nicht in fürchterlicher wahrer Figura mit feurigen Augen und zottigem Haar, mit Bocksfuß und schwarzem Schwanz, sondern in Wohlgestalt und von Sitten. So lehret es uns die heilige Kirche über den Satan zu halten und zu glauben. Und wenn daran ist, dann habe ich in diesen Tagen den Teufel in persona in meinem Kontor. Es kam nämlich der hochwürdigste Pater Fridericus Spee, der Gesellschaft Jesu Priester. Er trat in die Werkstatt, und die Gesellen hielten in der Ar-

⁵ Friedrich Spee von Langenfeld (1591–1635). Ein Dichter und Aufklärer vom Niederrhein. Hrsg. von Karl-Jürgen Miesen. Düsseldorf 1991 (Veröffentlichungen des Heinrich-Heine-Instituts, Düsseldorf).

beit inne und blickten staunend zu ihm hin. Er begrüßte sie freundlich mit sanfter Neigung des edlen Haupts. Der Hannes aber goß die Druckerschwärze auf den Boden.«⁹

Spee brachte Meister Kinkius das korrigierte Exemplar der *Cautio Criminalis*, das nach dem Wunsch seiner Oberen einen fehlerfreien Nachdruck erhalten solle. Es waren vorher der Provinzial Goswin Nickel und der Seminarregens Adam Kasen zusammen in der Druckerei erschienen und hatten Kinkius mit der Drohung des Verlusts aller Aufträge zum Druck der *Cautio* gezwungen. Wenn er aber sein Amt getreu verrichten wolle, dann würden ihm die Jesuiten gewaltige Aufträge von kölnischen und sogar römischen Autoren zukommen lassen. Kinkius hatte Bedenken, das als »Teufelsbuch« verschrieene Werk zu drucken und wandte sich in seiner Gewissensnot an seinen Beichtvater, den Jesuiten Pater Hermann Mohr. Wegen der Gefahr setzte der Drucker das ganze Buch allein in seinem stillen Kontor. Spee sagte zu, bei der Titelei für Ort und Drucker fremde Namen zu erfinden, damit kein Verdacht auf Kinkius fallen könne. In den Aufzeichnungen heißt es¹⁰:

»Wenn ich nun aber zu einsam-nächtlicher Stunde in meinem Kontor dastehe und Zeile für Zeile setze, die ich in ihrem Latein nur schwer verstehe, dann befället mich Angst und Sorge, dieses Buch könne mir zum Unheil geraten. Aber wenn dann obgemelter Pater zum Korrigieren kommet, meine Furcht bemerket, mich tröstet und aufrichtet, dann tue ich fast gern, was ich eigentlich gar nicht will. Gott allein weiß, ob ich gar selbst von Patre Friderico bereits verhext bin. Geschrieben in großer Not zu Coellen am 30. Junio 1631.«

Der heutige Kink macht mit seinen Bücherschätzen die Bekanntschaft einer Buchhändlerin. Sie interessiert sich für Spees Kampf gegen die Hexenprozesse, weil sie aufgrund ihrer roten Haare früher selber von anderen Kindern als Hexe bezeichnet worden ist. Zufällig heißt sie Dorothea wie Dorothea von Stein in Jutta Schuberts Stück. Dort bildet

⁹ Karl-Jürgen Miesen: Kink. Düsseldorf 1996, S. 30–48, Zitat S. 34 f. Eine Rezension soll im Spee-Jb. 1997 folgen.

¹⁰ S. 39.

der Dialog über den Druck der *Cautio Criminalis* einen Höhepunkt, ist aber eingebettet in Szenen, die nicht nur Spees Kampf gegen die Hexenprozesse, sondern auch sein Wirken als Dichter und Seelsorger ansprechen. Miesens Erzählung ist dagegen – wie schon der Titel andeutet – ganz der Frage des Drucks der *Cautio* in Köln gewidmet. *Hexenbrennen* schildert den ersten Teil des Vorgangs als Dialog zwischen dem Provinzial Nickel und Spee. Miesen hat sich die Durchführung des Planes ausgemalt und den Vorgang aus der Sicht des Druckers, zu dem Nickel, Kasen und Spee kommen, geschildert. Mit historischen Kenntnissen und Verwendung alter Sprache erweckt er den Eindruck geschichtlicher Wahrheit. Daß das Verlagsarchiv mit den Belegexemplaren und die Tagebuchaufzeichnungen des Druckers vollständig erhalten sind, ist zwar nicht gerade wahrscheinlich; aber da wollen wir der Phantasie des Erzählers gerne folgen.

Die erste literarische Bearbeitung des Stoffes stammt wahrscheinlich von Friedrich Spee selber: es ist die Vorrede zur Neuauflage der *Cautio Criminalis*, eine Fiktion, um für die Schrift zu werben, die sofort nach Erscheinen die Zustimmung bedeutender Juristen gefunden und bei manchen Nationen und Fürsten zum Abbruch der blutigen Hexenprozesse geführt habe; gleichzeitig wurde der Anteil der Jesuiten beim Druck in Köln verschleiert.¹¹

¹¹ Franz, Bücherzensur (wie Anm. 2), S. 94.

ANNE CONRAD

Hexen und Heilige in Köln. Zum Entstehungshorizont von Friedrich Spees *Güldenem Tugend-Buch*¹

Friedrich Spee wird in einer neueren Biographie plakativ, aber ganz treffend als »Querdenker«² bezeichnet. Er war ein Mann, der seiner Zeit voraus war, ein Ordensmann und Geistlicher, voller Begeisterung für seinen Ordensberuf, gleichzeitig oft unbequem für seine Oberen, autoritätskritisch, eigenwillig und manchmal eigensinnig – ein Mensch, der quer zu tradierten Normen und scheinbaren Selbstverständlichkeiten in Kirche und Gesellschaft gedacht und gehandelt hat. Das Werk, in dem dies am deutlichsten zum Ausdruck kommt, ist die *Cautio Criminalis*³, in der er sich kritisch und scharfsinnig mit Verfahren und Methoden der Hexenprozesse auseinandersetzt. Das andere große Werk, das *Güldene Tugend-Buch*⁴, erscheint dagegen weit weniger aufsehenerregend. Es hat seinen Platz bisher vor allem in der Literaturwissenschaft als frühes Werk des deutschen Barock und ist, meist unter der Kategorie »Andachtsbuch« gehandelt, für Menschen des 20. Jahrhunderts in Stil und Inhalt im allgemeinen nicht leicht zugänglich.

¹ Vortrag anlässlich der Verleihung des Friedrich-Spee-Förderpreises am 25. Februar 1996 in Trier. Siehe den Bericht in diesem Spee-Jb., S. 278–280.

² Christian Feldmann: Friedrich Spee. Hexenanwalt und Prophet. Freiburg im Breisgau 1993, S. 10.

³ Friedrich Spee: *Cautio Criminalis*. Hg. v. Theo G. M. van Oorschot. Tübingen, Basel 1992 (Friedrich Spee: Sämtliche Schriften, Historisch-kritische Ausgabe, Bd. 3).

⁴ Theo G. M. van Oorschot: Friedrich Spees *Güldenes Tugend-Buch*. Teil 1: Text mit Lesarten und Anmerkungen. Teil 2: Literarhistorische Abhandlung. Nijmegen 1968. Teil 1 stimmt überein mit Bd. 2 der historisch-kritischen Ausgabe von Spees Schriften (München 1968). Zur Überlieferung auch: Gunther Franz: *Das Güldene Tugend-Buch*. In: Friedrich Spee. Dichter, Seelsorger, Bekämpfer des Hexenwahns. Kaiserswerth 1591 – Trier 1635. Katalog zur Ausstellung in Düsseldorf 1991. Hg. v. Gunther Franz. Trier 1991, S. 170–183. – Ähnliches gilt auch für die *Trutznachtigall*. Vgl. Friedrich Spee: *Trutz-Nachtigall*. Hg. v. Theo G. M. van Oorschot. Bern 1985 (Friedrich Spee: Sämtliche Schriften, Historisch-kritische Ausgabe, Bd. 1).

Entstehungsort und -zeit von *Güldenem Tugend-Buch* und *Cautio Criminalis* liegen nahe beieinander. Beide sind zwischen 1627 und 1632 konzipiert worden⁵, und beide sind von den Erfahrungen, die Spee in seinen Kölner Jahren machte, maßgeblich beeinflusst. Und doch scheinen *Cautio Criminalis* und *Güldenem Tugend-Buch* in Machart und Inhalt zwei völlig unterschiedliche Welten zu repräsentieren. Hier: die Brutalität und Ungerechtigkeit der Hexenverfolgung; da: die uns heute etwas betulich oder gar süßlich erscheinende frühbarocke Frömmigkeit mit all ihrem Überschwang. Beide Werke nehmen Bezug auf weibliche Lebenswelten, allerdings in extremer Polarisierung: »Hexen« und »Heilige« sozusagen – hier: die deutliche, juristisch argumentierende Kritik an der irrationalen Diffamierung von Frauen als Hexen; da: unter der Kategorie der drei »goldenen« (»gülden«) göttlichen Tugenden, Glaube, Hoffnung, Liebe, die Idealisierung eines weltgeistlichen Standes als zukunftsweisender weiblicher Lebensform. Die Irritation, die mit dieser Diskrepanz verbunden ist, war für mich der Ansatzpunkt, mich noch einmal mit dem *Güldenem Tugend-Buch* und seinem Entstehungszusammenhang zu befassen, es gegen den Strich zu lesen und zu versuchen, den Lebenswirklichkeiten, die dahinter stehen, auf die Spur zu kommen.

Ich möchte zunächst die Adressatinnen, für die das *Güldene Tugend-Buch* geschrieben wurde, ihr Selbstverständnis und ihr Verhältnis zu den Kölner Jesuiten und Friedrich Spee vorstellen; in einem zweiten Schritt werde ich dann danach fragen, in welchem Verhältnis diese Frauen zu den Hexenverfolgungen standen, die um 1630 in Köln ihren Höhepunkt erreichten, wie sie diese wahrnahmen und ob und wie sie sich damit auseinandersetzten; und vor diesem doppelten Hintergrund möchte ich dann abschließend einige Überlegungen zum Entstehungsprozeß des *Güldenem Tugend-Buchs* anstellen.

Die Leserinnen des *Güldenem Tugend-Buchs*

Bereits Joseph Kuckhoff hatte vermutet, daß das *Güldene Tugend-Buch* als geistliche Handreichung für die vor allem am Niederrhein

⁵ Die *Cautio Criminalis* erschien 1631 im Druck; zur Datierung der verschiedenen Fassungen des *Güldenem Tugend-Buchs* vgl. unten.

verbreiteten sogenannten »Devotessen« entstanden sei.⁶ Diese *virgines devotae*, also »gottgeweihten Jungfrauen«, waren ledige oder verwitwete Frauen, die sich zu einer religiösen Gemeinschaft zusammengefunden hatten, sich zwar ähnlich wie Ordensfrauen als Braut oder, wie es im *Güldenem Tugend-Buch* heißt, »Gespons Christi« verstanden, sich aber ausdrücklich nicht wie Klosterfrauen aus der Welt zurückziehen wollten und auch nicht den Status von Ordensleuten im engeren Sinn anstrebten. Ihr Ideal war »irgendwo« – viel präziser waren zumindest die kirchenrechtlichen Definitionen nicht – zwischen weltlichem und geistlichem Stand angesiedelt. Im zeitgenössischen Sprachgebrauch wurde ihre Lebensform daher nicht minder ungenau als »dritter«, »mittlerer« oder »weltgeistlicher« Stand bezeichnet. Sie standen auf dem Boden der nachtridentinischen katholischen Reformbewegung und betätigten sich gemeinsam mit männlichen Geistlichen, vor allem mit den Angehörigen der neuen Orden wie Jesuiten und Kapuzinern, in der Seelsorge und Katechese.

Als Friedrich Spee 1627 nach Köln kam, traf er hier auf eine solche Frauenvereinigung, die bereits seit zwanzig Jahren bestand, eng mit den Jesuiten zusammenarbeitete und als geistliche – oder genauer: weltgeistliche – Gemeinschaft ein eigenes Profil gewonnen hatte.⁷ Sie war 1606 von der Witwe Ida Schnabels und neun anderen Frauen gegründet worden, hatte sich unter das Patronat der Kölner Stadtheiligen, St. Ursula, gestellt und nannte sich »Gesellschaft der hl. Ursula«. Vom Kölner Generalvikar war sie als *Confraternitas* (Bruderschaft) anerkannt worden. Sie war jedoch mehr als eine jener Bruderschaften,

⁶ Vgl. Anton Arens: Friedrich Spee und die »Jesuitinnen« von Köln. Zur Entstehungsgeschichte des »Güldenem Tugend-Buchs«. In: Du führst mich hinaus ins Weite. Erfahrungen im Glauben – Zugänge zum priesterlichen Dienst. Hg. v. Karl Hillenbrand u. Medard Kehl. Würzburg 1990, S. 405–436, hier: S. 420 mit Verweis auf Joseph Kuckhoff: Friedrich Spee. Die Geschichte seines Lebens nach den Quellen dargestellt. Köln 1936 (Manuskript). – Ludwig M. Kuckhoff: Friedrich Spees *Güldenem Tugend-Buch*. In: Friedrich Spee zum 400. Geburtstag. Hg. v. Gunther Franz. Paderborn 1995, S. 159–179.

⁷ Vgl. Anne Conrad: Zwischen Kloster und Welt. Ursulinen und Jesuitinnen in der Reformbewegung des 16./17. Jahrhunderts. Mainz 1991 (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Bd. 142), S. 102–169; dies.: Die Kölner Ursulagesellschaft und ihr »weltgeistlicher Stand« – eine weibliche Lebensform im Katholizismus der Frühen Neuzeit. In: Die katholische Konfessionalisierung. Hg. v. Wolfgang Reinhard u. Heinz Schilling. Münster 1995, S. 271–295; sowie Arens (wie Anm. 6).

die als Laienvereinigungen in diesen Jahren aller Orten gegründet wurden. Ihre Mitglieder verstanden sich ausdrücklich als »geistliche«. Ihr Ziel war es, in der Welt ein geistliches Leben zu führen, wobei sie sich eng an den Jesuiten und an deren Lebensform und Organisation orientierten. Ein solcher Status war neu und vom Kirchenrecht für Frauen nicht vorgesehen.

In den 1620er Jahren gehörten der Kölner Ursulagesellschaft etwa 200 Mitglieder an⁸; die Leitung als Oberin hatte die Gründerin Ida Schnabels. Die Frauen lebten nicht als Gemeinschaft zusammen, sondern einzeln oder in kleinen Lebensgemeinschaften zu zweit oder zu dritt und trafen sich regelmäßig zu Gottesdiensten und Versammlungen. Sie verpflichteten sich nicht wie Ordensleute auf die drei evangelischen Räte (Keuschheit, Armut, Gehorsam), legten aber ein Keuschheitsgelübde ab. Bezeichnend ist, daß diese Keuschheitsverpflichtung von den Frauen selbst, aber auch von den Kölner Jesuiten, die ihre geistlichen Begleiter waren, als Zölibat bezeichnet und in Analogie zum Zölibat der männlichen Kleriker gesehen wurde.⁹

Äußerlich sichtbar sein sollte ihr weltgeistliches Selbstverständnis durch eine geistliche Kleidung.¹⁰ Zudem entwickelten sie für besondere Festtage (z. B. das Ursulafest und den Gründonnerstag) ein eigenes liturgisches Brauchtum mit Handlungen, die kirchenrechtlich allein Kle-

⁸ Es sind zwei, z. T. voneinander abweichende Fassungen eines Mitgliederverzeichnisses erhalten. Neben dem Namen ist jeweils das Datum des Eintritts in die Gesellschaft vermerkt. Ein Teil der Namen ist nachträglich durchgestrichen und mit dem Kürzel »exp.« versehen. Die betreffenden Frauen waren offenbar – möglicherweise aufgrund interner Konflikte – ausgeschlossen worden. Ein Forschungsdesiderat wäre es, die genannten Frauen näher zu identifizieren und im Kölner Bürgertum des frühen 17. Jahrhunderts genauer einzuordnen. Bislang ist dies erst ansatzweise möglich. – Zur Quellenlage und zur Geschichte der Gesellschaft vgl. ausführlicher Conrad, Zwischen Kloster und Welt (wie Anm. 7).

⁹ In der von Ida Schnabels mehrfach überarbeiteten Regel der Gemeinschaft finden sich Anklänge bis hin zu wörtlichen Übernahmen aus der Regel der Marianischen Kongregationen, den jesuitischen Laienvereinigungen also, aber auch aus der Jesuitenregel selbst. Beides war für eine weibliche religiöse Gemeinschaft alles andere als eine Selbstverständlichkeit. Auch die Ablegung eines (Keuschheits-)Gelübdes war problematisch, da ein Gelübde nur Klerikern oder Ordensleuten vorbehalten war.

¹⁰ Es handelte sich nicht um eine einheitliche Ordenstracht, wie sie Klosterfrauen trugen, aber um eine eindeutige Veränderung der für die Kölner Bürgerinnen sonst üblichen Kleidung. Sie sollte den Verzicht auf den weltlichen Stand und die Zugehörigkeit zum geistlichen zum Ausdruck bringen.

rikern, die mindestens die niederen Weihen empfangen hatten, vorbehalten waren. Dieser geistliche Anspruch stieß zwar beim Generalvikar auf Kritik; aber andere Zeitgenossen fanden ihn offenbar nicht sonderlich spektakulär. So verglich der Spee-Schüler Hermann Busenbaum die Ursulagesellschaft ganz unbefangen mit den altkirchlichen *Diakonissae* und *Presbyterae*.¹¹

Als anstößig erschien jedoch, daß die Frauen, ungeachtet ihrer Einbindung in die katholische Reformbewegung und ihrer Nähe zu den Jesuiten, bis Mitte des 17. Jahrhunderts ihre Unabhängigkeit von männlicher Leitung behaupteten. In den 1640er Jahren führte dies zu heftigen Auseinandersetzungen mit den Kölner Jesuiten wie auch mit dem Generalvikar.¹²

Als Friedrich Spee 1627 die Ursulagesellschaft näher kennenlernte, war von diesen Turbulenzen noch wenig zu spüren. Der »weltgeistliche« Stand der Frauen, ihre Unabhängigkeit von wie auch ihre Zusammenarbeit mit den Jesuiten, vor allem im Bereich der Katechese und Frauenseelsorge, war allgemein anerkannt. Besonders die Katechese, die Christenlehre, war in diesen Jahren als wichtigste Voraussetzung für eine innerkatholische Reform immer wieder herausgestellt worden – für Köln eigens auf den Diözesansynoden von 1612 und 1627. In den Pfarreien der Stadt wurde eine regelmäßige Katechese eingerichtet, die von Mitgliedern des Kölner Jesuitenkollegs und der Ursulagesellschaft geleitet und organisiert wurde. Den Unterricht versuchte man mit neu-

¹¹ Hermann Busenbaum: Lilien vnder den Dörneren / daß ist / Gott verlobter Jungfrauen vnd Wittwen Weltgeistlicher Standt. Mit gründlichem bericht vnd Schutzschriff erklärt. Köln 1660 (Diözesanbibliothek Köln), S. 18; dazu auch: Matthäus Bernards: Kölns Beitrag zum Streit um die religiöse Frauenfrage im 17. Jahrhundert. In: Annalen des Historischen Vereins für den Niederrhein, Heft 177 (1975), S. 76–91.

¹² Weder dem in Lüttich residierenden päpstlichen Nuntius noch dem Erzbischof von Köln noch den Jesuiten gelang es, sich gegen den Willen der Frauen durchzusetzen. Kritiker warfen ihnen denn auch vor, sie würden den Anspruch erheben, exempt und – wie die Jesuiten – allein dem Papst unterstellt zu sein, was den Vorschriften des Konzils von Trient, das für religiöse Frauengemeinschaften grundsätzlich die Unterstellung unter bischöfliche Jurisdiktion gefordert hatte, eklatant widersprochen hätte. Was aus heutiger Sicht vielleicht überraschen mag: Weit mehr als das geistlich-klerikale Selbstverständnis der Frauen war es diese »Herrenlosigkeit« der Ursulagesellschaft, die die Kritiker auf den Plan rief und schließlich 1646 zur gewaltsamen Absetzung Ida Schnabels' als Oberin und der Verpflichtung auf eine neue, vom Bischof anerkannte »reformierte« Regel führte.

en Inhalten und Methoden attraktiv zu gestalten. Dazu gehörten der Einsatz von neuen Liedern, die Veranstaltung von Wettbewerben und die Umsetzung katechetischer Inhalte in szenische Darbietungen und Theaterstücke¹³; dazu gehörte aber auch, daß man die religiösen Inhalte mit weltlichen verband und neben der Christenlehre auch den Bedarf an weltlicher Elementarbildung zu decken versuchte. Die Katechismusschulen entwickelten sich seit den 20er Jahren zu Elementarschulen, die Frauen der Ursulagesellschaft verstanden sich nicht nur als Katechetinnen, sondern auch als Schulfrauen und Lehrerinnen.¹⁴

Einige Mitglieder der Ursulagesellschaft waren für die Jesuiten auch bedeutende Mäzeninnen. Sie finanzierten die ersten Stipendien für Schüler des Kölner Jesuitengymnasiums und stifteten zwei der fünf Altäre für den Neubau der Jesuitenkirche.¹⁵ Die Jesuiten ihrerseits erkannten die Kompetenzen und die Unabhängigkeit der Frauen offenbar an, bestärkten sie in ihrer »weltgeistlichen« Lebensform und sorgten für ihre spirituelle und intellektuelle Begleitung, indem sie für Gottesdienste, Predigten und Sakramentenspendung zur Verfügung standen, aber auch indem sie den Frauen die ignatianischen Exerzitien mitteilten, theologische Fragen mit ihnen erörterten und Lektüreempfehlungen gaben.

Das *Güldene Tugend-Buch* ist aus einer solchen Beziehung zwischen Spee und der Ursulagesellschaft entstanden als Sammlung von Gesprächsnotizen, theologischen Reflexionen und Anleitungen zum geistlichen Leben in der Welt. Theologisch bemerkenswert ist vor allem die ausgeprägte Christozentrik und die Betonung des Glaubens und des Gottvertrauens als wesentlicher Voraussetzung für die Sündenvergebung. Originell ist auch die Betonung weiblicher Züge im Gottesbild, wenn etwa Gott mit einer liebevollen Mutter verglichen wird. Charakteristisch ist zudem die Betonung der »werck und üben« , nicht als Werkgerechtigkeit, sondern als notwendige Manifestation der drei »gülden« göttlichen Tugenden, Glaube, Hoffnung und Liebe, in der Welt. Das religiöse Engagement, wie es in vielfältigen For-

¹³ Theo van Oorschot: Die Kölner Katechismusspiele. Eine literarische Sonderform aus der Zeit der Gegenreformation. In: Gegenreformation und Literatur. Beiträge zur interdisziplinären Erforschung der katholischen Reformbewegung. Hg. v. Jean-Marie Valentin. Amsterdam 1979 (Beihefte zum Daphnis, Bd. 3), S. 217–243.

¹⁴ Vgl. Conrad, Die Kölner Ursulagesellschaft (wie Anm. 7), S. 281–283.

¹⁵ Vgl. Conrad, Zwischen Kloster und Welt (wie Anm. 7), S. 154f.

men im *Gülden Tugend-Buch* vorgeführt und eingefordert wird, entspricht dabei ganz der weltzugewandten, an Mission, Seelsorge und Apostolat interessierten Haltung des nachtridentinischen Katholizismus.¹⁶

Symbolisiert wird dies unter anderem durch den für den frühneuzeitlichen Katholizismus charakteristischen und auch im *Gülden Tugend-Buch* propagierten neuen Heiligentyp: Glaubensbekenner und -bekennerinnen, die sich durch ihre Treue zu Christus auszeichnen, Märtyrer und Märtyrerinnen, die wegen ihres Glaubensbekenntnisses umgekommen sind, und Männer und Frauen, die als Apostel oder Apostelinnen den Glauben weiterverbreitet haben. Für Frauen¹⁷ war dabei vor allem Maria Magdalena das große Vorbild, nicht, wie oft voreilig interpretiert wird, als die große Sünderin, sondern in erster Linie wegen ihrer persönlichen und geistigen Nähe zu Jesus Christus. Maria Magdalena galt als die Frau, die als Freundin und Vertraute ein besonders enges Verhältnis zu Jesus hatte, und war daher für die »Gespons Christi«, wie sich die Frauen der Ursulagesellschaft selbst nannten und wie sie auch im *Gülden Tugend-Buch* bezeichnet werden, das ideale Vorbild. Zudem besaß sie als erste Auferstehungszeugin eine besondere Autorität. In Anlehnung an apokryphe frühchristliche Schriften beschrieb die Legende Maria Magdalena als »Apostelin der Apostel«, die das Evangelium gepredigt und zu den ersten Missionaren gehört hatte. Das ausdrucksstärkste Zeugnis für die Spiritualität der »weltgeistlichen« Frauen und insbesondere der Ursulagesellschaft ist vor diesem Hintergrund vielleicht Spees Magdalena-Gedicht¹⁸, ein ergreifendes Liebesgedicht, das die herzerreißende Trauer und Freude Magdalenas am leeren Grab und dann in der Begegnung mit dem auferstandenen Christus beschreibt. Es reflektiert gleichermaßen die Chri-

¹⁶ Zur Theologie vgl. van Oorschot, *Gülden Tugend-Buch* (wie Anm. 4), S. 714–756.

¹⁷ Dies gilt nicht nur für die Kölner Ursulagesellschaft, sondern auch für viele andere in der katholischen Reformbewegung engagierte Frauen. Vgl. Conrad, *Zwischen Kloster und Welt* (wie Anm. 7), S. 199f.

¹⁸ Das außerordentlich lange Gedicht »Von Maria Magdalena da sie nach dem Jüdischen Osterfest, oder grossem Sabbath morgens früh ihren Jesum in dem grab gesucht« ist in der ersten Fassung des *Gülden Tugend-Buchs* und dann mit dem zutätlichen Titel »Spiegel der Liebe« in der *Trutz-Nachtigall* enthalten. Vgl. *Gülden Tugend-Buch* (wie Anm. 4), S. 535–545.

stozentrik der Theologie wie auch die personalen Identifikationsmöglichkeiten der davon angesprochenen Frauen.

Mit ihrer Spiritualität und ihrem Selbstverständnis gehörten die Frauen der Ursulagesellschaft wie die Jesuiten zur Avantgarde des frühneuzeitlichen Katholizismus. Ihre weltgeistliche Lebensweise, ihr Engagement in der Seelsorge, ihre Initiativen zur Etablierung von Mädchenschulen waren neu und ihrer Zeit voraus. Ihr Anspruch, als weibliche »Geistliche« in Analogie zu den Klerikern ernstgenommen zu werden, war eine originelle, aber logische Folgerung aus ihrer Lebensweise und ihrem Selbstverständnis. Die Frauen der Ursulagesellschaft und ihre männlichen Förderer wie Friedrich Spee stellten damit jedoch das traditionelle Frauenbild grundsätzlich in Frage. Auch im 17. Jahrhundert zitierte man noch gerne den Korintherbrief (1 Kor. 14), daß nämlich die Frauen schweigen und sich den Männern unterordnen sollten. Und auch in Köln gab es nicht nur Kirchenmänner wie Spee, die die Ursulagesellschaft unterstützten, sondern auch solche, die an die tradierten Normen erinnerten und die Ursulagesellschaft entsprechend zurechtzustutzen versuchten.

Allgemein läßt sich seit Mitte der 1620er Jahre beobachten, daß man sowohl in Rom unter Papst Urban VIII. als auch in einzelnen Bistümern versuchte, die Freiräume, die sich Frauen wie die Ursulagesellschaft oder andere an den Jesuiten sich orientierende Frauenvereinigungen mit und in der katholischen Reformbewegung geschaffen hatten, mehr und mehr wieder einzuschränken. Einen Höhepunkt erreichten diese Bestrebungen mit dem Verbot der von Mary Ward als weiblichem Pendant zu den Jesuiten gegründeten Englischen Fräulein im Jahr 1631.¹⁹ Die Kölner Ursulagesellschaft konnte sich solchen Tendenzen zunächst noch widersetzen. Doch auch sie mußte wahrnehmen, daß den Frauen ein schärferer Wind ins Gesicht blies. In Köln, aber auch in anderen deutschen Territorien und Städten, trafen sich diese konservativen Tendenzen mit einer neuen Welle von Hexenverfolgungen, die um 1630 ihren Höhepunkt erreichten.

¹⁹ Vgl. Henriette Peters: *Mary Ward. Ihre Persönlichkeit und ihr Institut*. Innsbruck, Wien 1991; Barbara Hallensleben: *Theologie der Sendung. Die Ursprünge bei Ignatius von Loyola und Mary Ward*. Frankfurt am Main 1994 (*Frankfurter Theologische Studien*, Bd. 46).

Köln auf dem Höhepunkt der Hexenverfolgung

Wie weit wurden die Kölner Jesuiten und die Ursulagesellschaft von diesen Ereignissen berührt? Wie nahmen sie die Hexenprozesse in ihrer unmittelbaren Nähe wahr? Wie setzten sie sich damit auseinander? Die Quellen dazu sind noch kaum ausgewertet, so daß die Antworten nicht ganz einfach sind. Es bleiben mehr offene Fragen als sichere Ergebnisse.²⁰

Den Auftakt für die massiven Hexenverfolgungen in den späten 1620er Jahren bildete der Prozeß gegen Katharina Henot²¹, eine Frau aus einer angesehenen Kölner Familie, eine selbständige und selbstbewußte Frau, bis dahin völlig unbescholten. Früh verwitwet, hatte sie von ihrem Vater die Leitung der kaiserlichen Postmeisterei übernommen. Der Bruder Katharina Henots, in dessen Haus sie lebte, war Jurist, kurfürstlicher und kaiserlicher Hofrat, Propst von St. Severin und Dechant an der Kirche St. Andreas. In St. Andreas hielten die Jesuiten, deren Kirche 1621 abgebrannt und noch nicht wieder aufgebaut war, in diesen Jahren ihre Gottesdienste ab²², die Lebenswelten der Henots und der Jesuiten berührten sich also unmittelbar. Katharina Henot selbst war kein Mitglied der Ursulagesellschaft, gehörte aber zur Klientel der Jesuiten, beichtete jeden Monat bei ihnen und besuchte ihre Predigten.²³

Katharina Henot war von einer angeblich besessenen Nonne als Hexe denunziert worden. Die eigentlichen Hintergründe des Prozesses gegen sie sind jedoch unklar. Im Kölner Postwesen herrschte ein harter Konkurrenzkampf, und die Henotsche Post war einige Jahre zuvor

²⁰ Wichtig wäre etwa eine gründliche Analyse der erhaltenen Protokolle der Hexenprozesse und der Vergleich der dort genannten Namen mit den Mitgliederlisten der Ursulagesellschaft.

²¹ Vgl. Friedrich Wilhelm Siebel: *Die Hexenverfolgung in Köln*. Bonn 1959; Irene Franken / Ina Hoerner: *Hexen. Die Verfolgung von Frauen in Köln*. Köln o. J. [1987]; zum allgemeinen Hintergrund auch: Gerd Schwerhoff: *Köln im Kreuzverhör. Kriminalität, Herrschaft und Gesellschaft in einer frühneuzeitlichen Stadt*. Bonn, Berlin 1991; Franz Irsigler: *Zauberei- und Hexenprozesse in Köln, 15.–17. Jahrhundert*. In: *Hexenglaube und Hexenprozesse im Raum Rhein-Mosel-Saar*. Hg. v. Gunther Franz u. Franz Irsigler. Trier 1995 (*Trierer Hexenprozesse* 1), S. 169–179.

²² Bernhard Duhr: *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge*. Bd. 2, Teil 1. Freiburg i. Br. 1913, S. 19.

²³ Ebd., Bd. 2, Teil 2, S. 492.

durch die neue Post der Grafen von Taxis ausgebootet worden. Seither prozessierte Katharina Henot vor Gericht gegen die Grafen von Taxis bzw. deren Kölner Mittelsmänner, um die Postlizenz zurückzugewinnen. Möglich, aber nicht eindeutig zu klären ist, daß in diesem Bereich ein Motiv für die Denunziation Katharinas lag. Das Skandalöse in diesem Prozeß war, daß entgegen der üblichen Rechtspraxis Katharina Henot hingerichtet wurde, obwohl sie bis zuletzt trotz mehrmaliger Folter ihre Unschuld beteuerte. Für Friedrich Spee war dieser offenkundiger Rechtsbruch vermutlich ein wesentlicher Ansatzpunkt für die Abfassung der *Cautio Criminalis*.²⁴

Die Jesuiten scheinen in das Verfahren nicht aktiv eingegriffen zu haben. Sie forcierten den Prozeß offenbar nicht, setzten sich aber auch nicht dezidiert für die Henot, die ja immerhin ihr Beichtkind war, ein. In den Quellen treten sie erst bei der Hinrichtung in Erscheinung. Im Mai 1627 wurde Katharina Henot – so berichtet der Chronist – auf einem Karren zwischen den beiden Jesuiten Adrian Horn und Hermann Mohr sitzend auf den Galgenberg bei Melaten, der Kölner Hinrichtungsstätte, geführt, dort nach einer Ansprache eines der Jesuiten vom Scharfrichter zuerst erdrosselt und dann in einer kleinen Strohütte verbrannt.²⁵

Als Spee im Herbst 1627 nach Köln kam, lag die Hinrichtung der Henot gerade ein halbes Jahr zurück, und im Bewußtsein der Öffentlichkeit war die Sache noch keineswegs abgeschlossen. Zum einen bemühten sich die Angehörigen Katharina Henots, die vergeblich alle Hebel in Bewegung gesetzt hatten, um ihre Freilassung zu erreichen, nun intensiv, aber erfolglos um ihre Rehabilitierung, zum anderen wurden nun neue Hexenprozesse aufgerollt, wobei man in den Verhören immer wieder Verbindungen zur Henot herzustellen versuchte. Mindestens 30 Frauen und 3 Männer wurden zwischen 1627 und 1630 in der Stadt Köln als Hexen oder Zauberer hingerichtet, von etlichen weiteren ist zwar ihre Verhaftung bekannt, aber nichts über ihr weiteres Schicksal.²⁶

²⁴ Gerhard Schormann: Der Krieg gegen die Hexen. Das Ausrottungsprogramm des Kurfürsten von Köln. Göttingen 1991, S. 132; vgl. auch Heide Wunder: Friedrich von Spee und die verfolgten Frauen. In: Die politische Theologie Friedrich von Spees. Hg. v. Doris Brockmann u. Peter Eicher. München 1991, S. 117–131.

²⁵ Duhr II/2 (wie Anm. 23), S. 493.

²⁶ Vgl. die Auflistung der Namen in Franken/Hoerner (wie Anm. 21), S. 20–24.

Der Kölner Klerus, Ordens- wie Weltgeistliche, war in die Prozesse immer involviert. Zum einen wurde in den Verhören regelmäßig auch nach der Beichtpraxis der Angeklagten gefragt (bei wem und wie oft sie beichteten), zum anderen lag bei den Geistlichen auch die seelsorgliche Betreuung der angeblichen Hexen, bis hin zur Begleitung zum Hinrichtungsplatz. Die Rolle, die die Kölner Jesuiten dabei spielten, ist nicht eindeutig. Es scheint, daß sie, von Ausnahmen abgesehen²⁷, eher auf Distanz gingen und zu einem maßvollen Verfahren mahnten. Zum Teil gerieten sie auch selbst in die Nähe des Hexereiverdachts, und in Verhören wurde ausdrücklich gefragt, ob Jesuiten Einfluß auf die Hexe genommen hätten.²⁸

Die enge Verbindung der Ursulagesellschaft zu den Jesuiten legt zunächst einmal die Annahme nahe, daß sie selbstverständlich ebenso wie diese von den Ereignissen berührt wurde. In den Quellen, die sich unmittelbar mit Geschichte und Selbstverständnis der Ursulagesellschaft befassen, gibt es allerdings dafür keine direkten Hinweise. Das Thema »Hexen« wird ignoriert. Die Frage bleibt: War es für die Frauen tatsächlich kein Thema, oder durfte es kein Thema sein? Auffallend ist, daß die Ursulagesellschaft seit 1626, dem Jahr, in dem das Verfahren gegen Katharina Henot angestoßen wurde, deutlich weniger neue Mitglieder aufnahm. Während bis 1625 jährlich zwischen 10 und 20 Frauen in die Gesellschaft eintraten, waren es 1626 nur mehr 3, 1627 dann 4, 1628 nur eine und auch in den folgenden Jahren höchstens zwei oder drei. Zu untersuchen wäre, wie weit hier eine Rolle spielte, daß das Klima für selbständige, auf ihre Unabhängigkeit bedachte Frauen, selbst wenn sie sich als »Geistliche« verstanden, nicht gerade günstig war.

Eine offene Frage ist – wenigstens vorerst – auch, ob und wie weit die Ursulagesellschaft in den spektakulärsten Hexenprozeß dieser Jahre hineingezogen wurde. 1630 bezichtigte Christina Plum²⁹ sich selbst

²⁷ Wie etwa Pater Bolte, der 1629 in einem Prozeß einer der wichtigsten Denunziatoren war. Vgl. Duhr II/2 (wie Anm. 23), S. 493.

²⁸ Vgl. Hexen und Hexenprozesse in Deutschland. Hg. v. Wolfgang Behringer. 3., aktualisierte Aufl. München 1995, S. 377, sowie die Verhörprotokolle der Verfahren gegen Christina Plum und Maria Grontsfelts: Kölner Hexenverhöre aus dem 17. Jahrhundert. Bearb. v. Jürgen Macha u. Wolfgang Herborn. Köln, Weimar, Wien 1992 (Mitteilungen aus dem Stadtarchiv von Köln, Heft 74), S. 15, 33–35, 142.

²⁹ Vgl. Kölner Hexenverhöre (wie Anm. 28), S. 41–72; Franken/Hoerner (wie Anm. 21), S. 53–58.

als Hexe, gab im Verhör zu, daß sie mit Katharina Henot beim Hexentanz gewesen sei, dort wie alle anderen auch Hostienfrevl und Unzucht mit dem Teufel betrieben hätte, fügte dann aber hinzu – und das machte den Prozeß zu einem Politikum ersten Grades –, daß am Hexentanz auch zahlreiche bekannte Kölner Bürgerinnen und Bürger teilgenommen hätten, die sie alle auch mit Namen nennen konnte. Die so denunzierte Kölner Prominenz, die teilweise als Schöffen am Prozeß selbst beteiligt war, war konsterniert. Während sonst Denunziationen als Beweismittel galten, erklärte man nun die Aussagen der Plum, obwohl sie sie immer wieder bestätigte, für unglaubwürdig. In Abänderung des sonst üblichen Verfahrens wurde der Prozeß auf schnellstem Weg zum Ende gebracht, und mit der Plum wurden auch die Prozeßakten verbrannt. Aus den erhaltenen Quellen läßt sich nur noch zum Teil erschließen, welche Honoratioren Christina Plum denunziert hatte. Ein Jesuit war dabei; ob Mitglieder der Ursulagesellschaft oder deren Angehörige ebenfalls betroffen waren, läßt sich nach dem derzeitigen Forschungsstand nicht sagen.

Unmittelbar berührt durch einen Hexenprozeß wurde die Ursulagesellschaft im Jahr 1630 durch das Verfahren gegen Maria Grontsfelts, ein ehemaliges Mitglied der Ursulagesellschaft.³⁰ Die biographischen Details lassen sie als ein typisches Mitglied der Ursulagesellschaft erkennen. Als Beruf gab sie an, sie sei Näherin und außerdem unterweise sie Kinder.³¹ Der Schulunterricht – in Form von Katechese und Elementarunterricht – gehörte ja zur Haupttätigkeit der Ursulagesellschaft. Da der Unterricht kostenlos war, mußten sich die Frauen immer noch auf andere Weise finanzieren. Sofern sie nicht aus einer wohlhabenden Familie kamen und dadurch finanziell unabhängig waren, übten sie also wie Maria Grontsfelts noch einen anderen Beruf aus, von dem sie sich ernähren konnten. Außerdem sagte die Angeklagte aus, daß sie in den vergangenen Jahren entweder allein oder in einer Wohngemeinschaft mit einer oder zwei anderen Frauen gelebt habe. Von den Frauen, die sie in diesem Zusammenhang namentlich nannte, war mindestens eine, Elsgen Warckenbach, auch 1630 noch

³⁰ Vgl. Kölner Hexenverhöre (wie Anm. 28), S. 139–146. Sie gibt an, sie sei wegen des Bruchs des Keuschheitsgelübdes – sie hätte eine Fehlgeburt gehabt, was sie selbst als üble Nachrede (»böses Gewäsch«) darstellt – ausgeschlossen worden. Ebd., S. 141.

³¹ Ebd., S. 140.

Mitglied der Ursulagesellschaft. Ausdrücklich wurde in den Verhören auch die Nähe zu den Jesuiten als Beichtvätern und Beratern angesprochen.

Daß die Frauen der Ursulagesellschaft diese Ereignisse in ihrem näheren Umfeld wahrgenommen haben, steht wohl außer Frage. Wie weit sie mit hineingezogen wurden und wie sie damit umgegangen sind, läßt sich beim derzeitigen Forschungsstand allenfalls indirekt erschließen. Die Tatsache, daß auch in den Jahren 1630 und 1631 keine neuen Mitglieder aufgenommen wurden und über diese Zeit in den Quellen nichts berichtet wird, mag bedeuten, daß sie Konflikten aus dem Weg gingen und kein Aufsehen erregen wollten. Daß sie von diesen Ereignissen jedoch betroffen waren und als »geistliche Töchter« und »Freundinnen« Spees wie dieser zumindest mit Verständnis und Mitgefühl reagierten, davon zeugt vielleicht die überarbeitete Fassung des *Gülden Tugend-Buchs*.

Überlegungen zum Entstehungsprozeß des *Gülden Tugend-Buchs*

Das *Güldene Tugend-Buch* ist in drei Versionen, zwei handschriftlichen und einer gedruckten, überliefert.³² Die älteste (überliefert in einer Abschrift von 1640, der »Pariser Handschrift«) geht auf eine von Spee vermutlich 1627/28 bei seinem ersten längeren Aufenthalt in Köln für die Ursulagesellschaft verfaßte Handschrift zurück. Die zweite, von Spee selbst überarbeitete und ergänzte Fassung (überliefert in einer Abschrift von ca. 1641–1643, der »Düsseldorfer Handschrift«) wird gewöhnlich in die Trierer Zeit Spees, also nach 1632 datiert. Der Erstdruck, eine zensierte, in wesentlichen Punkten veränderte Version, erfolgte erst 1649, 14 Jahre nach Spees Tod. Wie weit die zweite handschriftliche Fassung und der Druck noch Bezug zur Ursulagesellschaft, also den ursprünglichen Adressatinnen des *Gülden Tugend-Buchs* haben, ist bislang in der Spee-Forschung nicht weiter thematisiert worden. Ich denke jedoch, daß vor dem Hintergrund sowohl des »weltgeistlichen« Selbstverständnisses der Ursulagesellschaft als auch ihrer

³² Vgl. van Oorschot, *Güldenes Tugend-Buch* (wie Anm. 4), S. 675–713; als Überblick auch: Franz (wie Anm. 4), S. 173–177.

Erfahrungen mit den Hexenverfolgungen einiges dafür spricht, daß auch diese beiden späteren Fassungen immer noch die Kölner Ursulagesellschaft als Leserinnen im Blick hatten und auf ihre Lebens- und Vorstellungswelt abgestimmt waren. Drei Überlegungen, die diese Annahme stützen können, möchte ich hier anführen.

1) Zunächst ist dies ganz allgemein die Tatsache, daß noch 1642, also nach Spees Tod, aber vor dem Erstdruck, der Regens des Jesuitenkollegs, Adam Kasen, das *Güldene Tugend-Buch* eindeutig und ausschließlich der Ursulagesellschaft zuordnete. Diese »ausgezeichnete(n), tieffromme(n) Abhandlungen« befänden sich noch in den Händen der *virgines devotae*, womit nur die Ursulagesellschaft gemeint sein kann. Auf welche Fassung sich Kasen bezieht, geht aus der Bemerkung nicht hervor. Das *Güldene Tugend-Buch* wird in dieser Zeit jedoch nie anders als diesem speziellen (weiblichen Kölner) Publikum zugeordnet.

2) Die von Spee überarbeitete zweite Version unterscheidet sich von der ersten durch bemerkenswerte Ergänzungen, die sich vielleicht auch als Reflex der Ereignisse in Köln in den Jahren 1629/30 erklären lassen. Zum einen ist dies ein längerer Abschnitt über Menschen, die unschuldig gefangengenommen wurden.³³ Ganz sicher sind damit die Hexen gemeint. Spee schildert ihre Leiden und wirbt bei den Leserinnen um Mitgefühl für die Unschuldigen. Jenen, die unschuldig gefoltert und gequält werden, sollen sie Trost und Beistand erweisen und sich außerdem dafür einsetzen, daß die Obrigkeiten nicht Grausamkeit und Gottlosigkeit, sondern Gerechtigkeit walten lassen. Eine zweite lange Ergänzung umfaßt drei Kapitel, in denen das Martyrium der 12 Apostel um des Glaubens willen in aller Breite beschrieben³⁴ und anschließend ein sehr drastisches Register von *allerhand unterschiedlicher pein und marter*³⁵ referiert wird. Der Tenor der Kapitel ist, daß jene Marter und Qualen um des Glaubens willen erlitten werden. Doch es ist bezeichnend, daß gerade jetzt, auf dem Höhepunkt der Hexenverfolgung, Leiden, Qualen und Martyrium in dieser Ausführlichkeit

³³ *Güldenes Tugend-Buch* (wie Anm. 4), S. 354f.; vgl. dazu auch van Oorschot, ebd., S. 569 und 710.

³⁴ Ebd., S. 81–98 (I, Kap. 10–12).

³⁵ Ebd., S. 99–113. Es handelt sich um einen von Spee fast wörtlich übernommenen Auszug aus dem *Martyrologium Romanum* in der Übersetzung des Jesuiten Konrad Vetter; vgl. van Oorschot, ebd., S. 593.

thematisiert wurden. Dies kam möglicherweise dem Bedürfnis der Leserinnen entgegen, sich mit diesen Erfahrungen auseinanderzusetzen.

3) Ein ganz anderes Indiz dafür, daß bei den von Spee bei der Überarbeitung vorgenommenen Ergänzungen tatsächlich die Kölner Verhältnisse im Blick waren, ist schließlich die Aufnahme des Xaverius-Liedes.³⁶ Franz Xaver war schon früher (1622) heiliggesprochen worden und immer auch schon Vorbild und Lieblingsheiliger Spees gewesen, der sich seinen Herzenswunsch, wie Xaverius als Missionar in Indien zu wirken, ja nicht erfüllen durfte. Von daher hätte ein solches Gedicht bereits für die erste Fassung des *Gülden Tugend-Buchs* nahegelegen. Doch die Franz-Xaver-Verehrung war in der Ursulagesellschaft vermutlich vor allem seit 1629, also nach der Abfassung der ersten Version, intensiviert worden. Im Februar 1629 war der Neubau der Jesuitenkirche eingeweiht worden, für den zwei führende Mitglieder der Ursulagesellschaft, Caecilia und Elisabeth Lith, einen Franz Xaver geweihten Altar gestiftet hatten³⁷, und das Xaverius-Lied entsprach vielleicht den damit verbundenen neuen spirituellen oder gar liturgischen Bedürfnissen.

Spee war in den Jahren 1629/30 selbst nicht in Köln. Es ist jedoch anzunehmen, daß er auch in dieser Zeit wie mit den Kölner Jesuiten so auch mit der Ursulagesellschaft in Verbindung gestanden hat. In jedem Fall wird er 1631 bei seiner Rückkehr nach Köln wieder Kontakt zu ihr aufgenommen haben. Zudem ist um 1630 auch in Trier eine Ursulagesellschaft bezeugt³⁸, vermutlich eine der Kölner »Tochtergründungen«, mit der Spee dann nach 1632 sicher zu tun hatte. Eine Verbindung zur Ursulagesellschaft war also gegeben, und auch die zweite Fassung des *Gülden Tugend-Buchs* wird für diesen Leserinnenkreis gedacht gewesen sein.

Nach dem Zusammenhang des *Gülden Tugend-Buchs* mit der Ursulagesellschaft wäre schließlich noch bei der ersten gedruckten Fassung von 1649 zu fragen. Während die beiden Handschriften eindeutig an weibliche Adressaten gerichtet sind, ist im Druck die häufig vorkommende weibliche Anredeform in eine geschlechtsunspezifisch Män-

³⁶ Ebd., S. 368 f.

³⁷ Wilfried Hansmann: Abriß der Baugeschichte in ihren wichtigsten Daten. In: *Die Jesuitenkirche St. Mariae Himmelfahrt in Köln*. Düsseldorf 1982, S. 31–35, hier: S. 34.

³⁸ Vgl. Arens (wie Anm. 6), S. 411.

ner und Frauen umfassende umgewandelt worden. Der Druck war also offenkundig für ein breiteres Publikum bestimmt. Geht man jedoch von der von van Oorschot nahegelegten Annahme aus, daß die Jesuiten Johann Grothaus und Bernardus Witfeldt als Herausgeber bzw. Zensor des Drucks fungierten³⁹, bliebe der Zusammenhang mit der Ursulagesellschaft weiterhin gewahrt. Johann Grothaus, ein Schüler Spees, hatte 1645/46 eine Geschichte der Ursulagesellschaft verfaßt, war also mit den Interna der Gesellschaft bestens vertraut, und auch Bernardus Witfeldt stand mit den *virgines devotae* in Verbindung.

Im Vergleich zu den beiden älteren Fassungen handelt es sich bei dem Druck um eine zensierte, geglättete Version. So wurden etwa Passagen, die wegen ihrer Nähe zur reformatorischen Theologie anstößig wirkten, gestrichen. Besonders bemerkenswert ist aber, daß auch im Titel durch eine kleine, aber bezeichnende Änderung ein ganz neuer Akzent gesetzt wurde. Während Spee sein Buch allen »Kloster- und weltgeistlichen Personen« zugedacht und mit »weltgeistlich« genau den Status zwischen Kloster und Welt benannt hatte, den die Ursulagesellschaft für sich in Anspruch nahm, heißt es nun im Druck allgemeiner »allen Kloster- und anderen geistlichen personen«. Die Qualifizierung »weltgeistlich« war in der Zwischenzeit problematisch geworden. Seit 1642 hatten sich die Konflikte zwischen Ida Schnabels als Leiterin der Ursulagesellschaft und dem Kölner Klerus sowohl auf Bistumsebene als auch unter den Jesuiten verschärft. Es gab heiße Diskussionen, wie nun dieser »weltgeistliche« Stand zu definieren sei, ob es sich tatsächlich um einen besonderen Stand handele, wie »geistlich« bzw. »weltlich« dieser dann konkret sei und wie die Frauen, die sich selbst ja in Analogie zu den Klerikern sahen, faktisch aber dies als Frauen nicht sein konnten, in das kirchliche System einzuordnen seien. Die Tatsache, daß nun im Titel des *Gülden Tugend-Buchs* der Begriff »weltgeistlich« gestrichen wurde, entsprach der Absicht, die Ursulagesellschaft in die traditionellen kirchlichen Strukturen einzupassen. Daß dies jedoch trotz aller »Reformen« nicht gelang, davon zeugt das Werk eines anderen Spee-Schülers. Der Jesuit und Moraltheologe Hermann Busenbaum gab für die Kölner Ursulagesellschaft 1660 das Buch *Lilien unter den Dörnern. Das ist gottverlobter Frauen weltgeist-*

³⁹ Vgl. van Oorschot (wie Anm. 4), S. 688–696. Als Herausgeber kommen Johann Grothaus oder Jakob Masen, als Zensor Petrus oder Bernardus Witfeldt in Frage.

licher Stand heraus, eine »Schutzschrift« und Rechtfertigung ihres weltgeistlichen Standes. Wie Lilien unter den Dornen und in Nachahmung der altkirchlichen Diakonissen und Presbyterinnen, so Busenbaum, sollten die Frauen der Ursulagesellschaft in der Welt ihr geistliches Leben führen.⁴⁰ Noch Busenbaum sah diesen weltgeistlichen Stand als die zeitgemäße Lebensform für alle jene Frauen, die sich nicht auf die sonst übliche Alternative *aut maritus aut murus* – entweder Ehemann oder Klostermauern – einlassen wollten.⁴¹

Ich komme zum Schluß: Das *Güldene Tugend-Buch* ist entstanden in einer religiös und gesellschaftlich bewegten Zeit, in einer Zeit des Auf- und Umbruchs, in der es für Frauen neue Perspektiven und alte Bedrohungen gab. Die Adressatinnen des *Gülden Tugend-Buchs*, die Kölner Ursulagesellschaft, gehörten zu jenen, die mit ihrer neuen weltgeistlichen Lebensweise nach einem neuen Weg suchten. Sie waren – nicht viel anders als Friedrich Spee – auf ihre Weise »Querdenkerinnen«, Frauen, die quer zu den Konventionen dachten und handelten, unbequem für ihre Obrigkeit, eigenwillig und manchmal eigensinnig, Frauen mit Lebenserfahrung, Frauen, die sich vorbehaltlos und mit viel Energie für ihre Ziele, für eine innerkirchliche Erneuerung im Sinne der katholischen Reform und für eine Verbesserung der »weltlichen«, gesellschaftlichen Verhältnisse einsetzten.

Das *Güldene Tugend-Buch* ist mehr als ein »Andachtsbuch«. Es beschreibt keineswegs eine »heile Welt«. Es ist vom Vertrauen auf einen Gott der Liebe getragen und strahlt Optimismus aus, es verschließt jedoch nicht die Augen vor dem Leid und den Schrecken der Zeit. Das *Güldene Tugend-Buch* steht für eine neue, zeitgemäße und weltzugewandte Spiritualität, und es spiegelt in seiner ursprünglichen Konzeption, aber auch in seinen Überarbeitungen die positiven und negativen Erfahrungen von Frauen wider, die sich wie Spee für ihre Kirche und mit ihrer Kirche das Querdenken zu eigen gemacht haben.

⁴⁰ Vgl. Busenbaum (wie Anm. 11), S. 18.

⁴¹ Ebd., S. 2.



Ausschnitt aus Raphael de Mey: Sankt Ursula mit Gefolge, 1589 gedruckt in Köln bei Johann Bussemacher.

HERMANN KURZKE

Was haltest so hart versperret und verriglet die feste Burg deines verstockten Hertzens?*

Ermanung zur Buß

Thu auff, thu auff du schönes Blut,
Sich Gott zu dir will kehren:
O Sünder greiff nun hertz vnd muth,
Hör auff die Sünd zu mehren:
Wer buß zur rechten zeit verricht,
Der soll gewißlich leben:
Gott will den todt des Sünders nicht,
Wan wiltu dich ergeben?

Vergebens ist all rath vnd that,
Was wiltu länger saumen?
Es sey nun gleich früh oder spat,
Die Festung mustu raumen:
O armes kind, o Sünder blind,
Wem wiltu widerstreben?
Dein stärck verschwind gleich wie der wind:
Laß ab: es ist vergeben.

Thu auff, thu auff, sag dir fürwahr,
Gott läst mit ihm nicht schertzen:
Dein arme seel steht in gefahr,
Vnd wird dich ewig schmerzen:
Kehr wider, o verloren Sohn,
Reiß ab der Sünden banden.
Ich schwer dir bey dem Gottes thron,
Die gnad ist noch fürhanden.

* In veränderter Form unter dem Titel »Die Mauern schleifen, das Herz waschen« erschienen in der Frankfurter Anthologie, Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 6. 5. 1995.

Geschwind, geschwind, all vhr vnd stund,
 Der Todt thut auff vns eilen:
 Ist vngewiß, wan er verwund
 Mit seinen schnellen pfeilen:
 Wen er nicht find in gnadenzeit,
 Wår nützer nie geboren:
 Wer vnbereit von hinnen scheidt,
 Ist ewiglich verloren.

O Ewigkeit, O Ewigkeit,
 Wer wird dich können messen!
 Seynd deiner doch schon allbereit,
 Die menschen kind vergessen:
 O Gott, vom hohen himmel gut,
 Wan wird es besser werden?
 Die welt noch immer schertzen thut,
 Kein sinn ist mehr auff Erden.¹

Es kann doch nicht sein, daß der reiche Schatz religiöser Erfahrung, den Jahrhunderte und Jahrtausende angesammelt haben, für uns Ungläubige ganz wertlos geworden ist! Im Grunde sind die Menschen doch, wie Erich Kästner einmal sagte, die alten Affen geblieben – wie könnten sie sich dann von diesen Erfahrungen so gänzlich verabschiedet haben?

Natürlich ist das Gedicht eine herbe Zumutung. Sünder sollen wir alle sein, Buße sollen wir tun, umkehren sollen wir, und das ungesäumt, unsere »arme Seel« sei in Gefahr, an den Tod sollen wir denken und mit der Hölle bedroht werden wir auch noch: »Wer vnbereit von hinnen scheidt, ist ewiglich verloren.« Der Katholik erinnert sich an die Krämpfe einer religiösen Erziehung, die Beichte und Kommunion als eine Art Seelenwäsche verstand und vom rechtzeitigen Empfang der Sterbesakramente ewige Verdammung oder ewige Seligkeit abhängen sah. Wen er, der Tod, »nicht find in gnadenzeit, wår nützer nie geboren«.

Der Tonfall ist beschwörend, besorgt, warnend und mahnend, um rechtzeitige Einsicht flehend zur Vermeidung einer großen Katastro-

¹ Friedrich Spee: *Güldenenes Tugend-Buch*. Hrsg. von Theo G. M. van Oorschot. München 1968, S. 327 f.

phe. Gedenke des Todes! lautet die ernste, nie veraltende Botschaft: »all vhr und stund / der Todt thut auff vns eilen«. Wem gilt die Sorge? Dem »schönen Blut«: damit ist der schöne Mensch gemeint, vital und lebenslustig, von allen geliebt, ohne Gedanken an den Tod. Was wird von ihm verlangt? Auftun soll er die Burg seines Herzens. Er soll sich ergeben, kapitulieren, die Festung räumen, und zwar bedingungslos. »O Sünder, vnd o Sünderin!« mahnt Friedrich Spee im *Güldenenes Tugend-Buch*, dessen erste Fassung er um das Jahr 1630 herum verfaßte, »was haltest so hart versperret und verriglet die feste burg deines verstockten hertzens? Warumb offnest nicht dem Himmel Fürsten JESU Christo, der so freundlich dich vom Creutz ermahnet?«

Mit dem Bild des Herzens als Burg erreichen wir eine Zone, in der sich der Text auch heute noch unmittelbar erschließt. Denn der Erfolgsmensch der Gegenwart ist selbstverständlich eine solche Festung. Er gibt sich keine Blöße, ist niemals weich, niemals persönlich. Er ist gepanzert, nicht mit Eisen und Leder, aber mit Masken und Rollen, hinter denen das wahre Ich, das ja stets arm und verletzlich ist, sich perfekter verbirgt als früher der Ritter hinter seinem Blech.

Büßen heißt die Türen aufmachen, die Mauern schleifen, aus den Rollen fallen. Aus Festungen werden Menschen. Alte Kämpfer werden weich. Das Starre der Masken zerfließt, das Eis der Vorsicht schmilzt, die Träne quillt ... Lust und Leid des Lebens standen vor dem, der an den Mond dichtete: »Füllest wieder Busch und Tal / still mit Nebelglanz; / Lösest endlich auch einmal / meine Seele ganz.«

Wie weit der Sprung noch ist von der gelösten Seele zur erlösten, wir wissen es nicht. Dem, der die Burg seines Herzens auftut, verspricht Spee nicht die Gunst der Leute. Sie neigen dazu, solche Gelöstheit zu mißbrauchen und in der geöffneten Burg herumzut trampeln. Aber, so viel stimmt doch immer noch, in der letzten Stunde, der Todesstunde, sind die Leute egal. Dann spätestens löst sich die Seele ganz, weil alle Rücksichten sinnlos werden. Im Tod zerfließen die Grenzen, er ist ein Alkahest² wie die Liebe, er wirft die Festungsmauern der Individuation nieder. Büßen heißt das Herz waschen; im Weinen, so heißt es in einem ambrosianischen Hymnus, wird die Schuld gelöst.

² Nach Paracelsus das Universallösemittel für alle Stoffe, benannt nach einem Alchimisten Alcahest.

HANS WALDENFELS SJ

Das Uhrwerk am Hals und Gottes Uhrwerk: Des Menschen Herz*

Anregungen aus dem »Güldenem Tugend-Buch« Friedrich Spees

I

Wenn Friedrich Spee heute morgen in unserer Mitte als stiller Zuschauer anwesend wäre, was würde er denken? Würde er nicht vielleicht wie sein Meister, dessen Socius er sein wollte, fragen: »Für wen halten mich diese Leute eigentlich? Für einen Barock-Literaten, für einen Mundartdichter, für einen Sprachkünstler, für einen Bilderschöpfer, vielleicht auch noch für einen Propheten?« Dabei wollte er nur ein einfaches Mitglied der Gesellschaft Jesu sein, ein Weggefährte Jesu bis nach Japan und an die Grenzen der Erde.

II

Mit Fragen hat es auch sein *Güldenem Tugend-Buch* zu tun (vgl. Die 2. Erinnerung¹; S. 15 f.). Die Frage soll den Lesefluß hemmen. Mit Meister Eckhart gesagt: Auch Spee ist kein Lesemeister, er ist ein Lebe-meister. Wer die Tugenden lernen will und dann gar die göttlichen, kann sie sich nicht anlesen. Also fragt Spee, – so daß der Leser antworten muß und dann erst den nächsten Schritt tun kann, – wie Jesus gefragt und die Menschen zu Glaube, Hoffnung und Liebe geführt hat.

Ich frage: Wenn das so ist: Wie kann ein Mensch, dem Gott und Gottesgelehrtheit nichts oder wenig bedeuten, überhaupt den Mund auf-tun und von Friedrich Spee reden?

III

Wir blättern im 3. Teil des Buches, wo Spee in die Liebe der Freund-schaft einübt. »Übung« ist das zentrale Wort des *Güldenem Tugend-*

* Kurzvortrag bei der Friedrich-Spee-Matinee aus Anlaß des 70. Geburtstages von Theo van Oorschot in Düsseldorf-Kaiserswerth am 15. 6. 1996.

¹ Friedrich Spee: Sämtliche Schriften, Bd. 2: Güldenem Tugend-Buch, hrsg. von Theo G. M. van Oorschot. München 1968.

Buches, »Übung«, das Wort, das ihm von seinem Ordensvater Ignatius von Loyola und dessen *geistlichen Übungen* her vertraut ist.

Doch wir werden gewarnt. Die vorgeschlagene Weise, die Tugenden zu üben, mag dem heutigen Menschen weniger zusagen, lesen wir im Kommentar: »Spee tut unserem Empfinden nach, um nur die krassesten Beispiele zu nennen, des Guten häufig zu viel mit seinem ständigen Pulsfühlen, Seufzen, Uherschlagen und seinen Frömmigkeitssprüchen, die er vor Löchern hin und her pendeln läßt.« (S. 679)

IV

Ich frage mich: Was heißt hier »unser Empfinden«? Wer schreibt mir vor, Ihnen vor, uns vor, was mein und dein und unser Empfinden zu sein hat?

Wer so schreibt, war in keinem japanischen Tempel, nicht im Düsseldorf-eko-Haus, wo zum Gongschlag – auch von deutschen Zeitgenossen – rezitiert, meditiert, eingeatmet, ausgeatmet, der Pulsschlag wahrgenommen wird und der Mensch sich in seinem inneren Uhrwerk wiederfindet. Spee läßt zum Pendelschlag »heilig« rufen (vgl. S. 443 ff.), hier ruft man im Rhythmus des Pulsschlags »mu«, »nicht« und »nichts«.

V

Dabei ist die Geschichte so einfach. Fast jeder von uns trägt eine Uhr. Was äußerlich ist, will aber als Herzenssache erkannt und geübt sein. So spricht Spee im 19. Kapitel des 3. Teils zu seiner geistlichen Tochter, an deren Hals er ein Uhrwerk entdeckt:

»Mein kind, ich will dich eine schöne kunst lehren, daß auch dein hertz oder du ein solches Vhrwercklein Gottes werdest, vnd dich Gott der allmechtige auch dise woch am halß trage auff seinem hertzen, vnd eben so starck liebe, ja noch tausentmal mehr, als du dein vhrwercklein liebest.«

Und dann die Frage:

»Was düncket dich? begerestu solche kunst zu lehren?« (S. 428)

VI

Es folgen die Übung des Tages, der Woche, zur Unterstützung des Tuns einige Merksätze, die aus dem Umgang mit Uhren resultieren: Hier ist

das Kunstwerk Uhr, da das Kunstwerk Mensch – sie geschaffen zum Stundenschlag, er erschaffen zum Stundenlob Gottes – sie manchmal verstellt, aber auch der Mensch – doch beide lassen sich erneuern, wiederherstellen – beide bedürfen des Schutzes, und selbst wenn sie geschützt sind, kann man sie hören:

»Im Vhrwerck wie die glock schlägt, also zeigt auch der zeiger: Also solle auch der Mensch thun. Dan wie du die vhren des lobs Gottes schlägst, also soltu auch zeigen. Das aber geschicht durch die gute werck. Die zeigen was es bey dir geschlagen habe, ob das lob Gottes in deinem hertzen klinge, vnd ob die räder gehen. Wan der zeiger stehet, so stehet auch das Vhrwerck: die Wort vnd Werck müssen zusammen gehen, so ist es recht.« (S. 430 f.)

VII

Die Uhr begleitet den Tag und die Alltäglichkeit, den Menschen in all seinem Denken und Tun, in der ganzen Sinnlichkeit seines Lebens und hält ihn in jedem Schlag offen für die große Wirklichkeit, in der aus der und für die er lebt. Wie in den Gebeten der Einfachheit vieler Religionen wird der Uhrschlag des Speeschen Herzens ein immer wiederholter Satz:

»Gelobt sey Gott in ewigkeit! Amen.
Gelobt sey Gott in ewigkeit! Amen.
Gelobt sey Gott in ewigkeit! Amen.« (S. 428)

Schließlich als ein tiefes Ausatmen, – Spee sagt: »als ein tieffer seufftzer zu dir«:

»Ach, JESU!« (ebd.)

VIII

Ist dir Zeitgenossen, der du Religion und Gottesgelehrtheit verachtest, noch in Erinnerung, daß das Seufzen ein Zeichen der Geistes-Gegenwart ist, am Ende nämlich eins mit dem Seufzen jenes göttlichen Geistes, der »selbst für uns eintritt mit unaussprechlichen Seufzern« (Röm 8, 26)? Freilich: Ohne Übung schlägt die Uhr des Herzens nicht, – besser gesagt: erkennt der Mensch in seinem körperlichen Pulsschlag den wahren Pulsschlag seiner Herzensmitte nicht.

GERHARD SCHAUB

Die Bedeutung der historisch-kritischen Ausgabe der *Trutz-Nachtigall* von Theo G. M. van Oorschot¹

Wer in den letzten fünfzig Jahren vor dem Erscheinen der historisch-kritischen Ausgabe 1985 Friedrich Spees religiöses Lieder- und Erbauungsbuch, die *Trutz-Nachtigall* (TN), analysierte und interpretierte und dabei – wie es die Forschungssituation lange Zeit gebot – die 1936 von Gustave Otto Arlt herausgegebene, erste historisch-kritische Ausgabe zugrunde legte, der analysierte und interpretierte nicht Spee, den Dichter der TN, sondern den bis heute nicht identifizierten Herausgeber des Kölner Erstdrucks der TN von 1649. Der nämlich hatte – vierzehn Jahre nach des Dichters Tod – nicht etwa eine von Spee für den Druck autorisierte Reinschrift als Druckvorlage für die Erstausgabe benutzt, sondern aus mehreren, zum Teil recht frühen Textzeugen der TN eine mit eigenen Versionen durchsetzte, nicht auf Spee zurückgehende, kompilatorische Mischfassung hergestellt. Und diese nicht-authentische Mischfassung des ersten TN-Editors, den Erstdruck von 1649, hat Arlt – aufgrund einer falschen textkritischen Prämisse – als Grundtext für seine historisch-kritische Edition gewählt; ja, er hat mit seiner Ausgabe im Textteil nichts anderes als einen die Vorlage (samt Fußnoten und Druckfehlerverzeichnis) exakt reproduzierenden, seitegleichen Nachdruck der Kölner Erstausgabe geliefert.

Der Nachweis der Nicht-Authentizität des Erstdrucks, der für die TN-Forschung also lediglich überlieferungsgeschichtlich, nicht aber

¹ Friedrich Spee: Sämtliche Schriften. Historisch-kritische Ausgabe. Band 1: *Trutz-Nachtigall*. Hrsg. von Theo G. M. van Oorschot. Bern: Francke 1985. 592 Seiten. – Der folgende Bericht wurde 1985 als Rezension für die Zeitschrift »Erasmus« verfaßt und nicht veröffentlicht, da die angesehene Rezensionszeitschrift aus finanziellen Gründen ihr Erscheinen einstellen mußte. Obwohl die Ausgabe natürlich längst ihre Anerkennung gefunden hat und in ständiger Benutzung ist, erscheint es sinnvoll, als Ehrung für Theo van Oorschot die Gründe für die bleibende Bedeutung dieser historisch-kritischen Ausgabe darzulegen.

textkritisch, d. h. für die Herstellung eines kritischen Textes von Interesse ist, ist nur eine der vielen neuen Erkenntnisse, die wir der neuen historisch-kritischen TN-Ausgabe des aus den Niederlanden stammenden Germanisten Theo van Oorschot verdanken, der als Band 2 der von Emmy Rosenfeld begründeten historisch-kritischen Spee-Ausgabe bereits 1968 das *Güldene Tugend-Buch* (GTB) herausgegeben hat. Bei der Wahl des Grundtextes, d. h. der zu edierenden, ›authentischsten‹ Textfassung, die Spee bei seinem Tod 1635 hinterließ, hat sich van Oorschot für den Abdruck der autographischen Trierer Handschrift entschieden. Diese editorische Entscheidung stellt zwar in der Editions-geschichte der TN keineswegs ein Novum dar – schon 1879 hat Gustav Balke erstmals das Trierer Autograph (allerdings in modernisierter und normalisierter Textgestalt und ohne Lesartenapparat) veröffentlicht, weil er in ihm »die letzte Redaction«² Spees sah, und auch Emmy Rosenfeld hat sich wiederholt dafür ausgesprochen, die Trierer Handschrift als »Leitmanuskript«³ einer künftigen TN-Edition zu benutzen –, aber van Oorschot hat seine Wahl mit neuen Belegen und Argumenten so eingehend und überzeugend begründet und zudem den Wortlaut der Trierer Handschrift so gewissenhaft, d. h. buchstabengetreu wiedergegeben, daß in der neuen Ausgabe nun endlich – nach über hundert Jahren editorisch-wissenschaftlicher Bemühungen – der authentische, von Spee so gewollte TN-Text vorliegt.

Was den Grundtext seiner Ausgabe angeht, so ist van Oorschot durch eine gründliche Untersuchung der Genese des TN-Textes und damit aufgrund eines genauen Vergleichs aller bekannten handschriftlichen Textzeugen der TN (Straßburger und Trierer Autograph sowie fünf Abschriften: Pariser, Kölner, Düsseldorf, Münsteraner Handschrift, ferner ein an die Pariser Abschrift angebundenes Bruchstück einer anderen TN-Handschrift) zu dem Ergebnis gekommen, daß das Trierer Autograph, in dem man schon früh eine Reinschrift, ein Mun-

² Trutz-Nachtigall von Friedrich Spee. Hrsg. von Gustav Balke. Leipzig 1879 (= Deutsche Dichter des 17. Jahrhunderts, Bd. 13), S. XLI (Einleitung).

³ Vgl. Emmy Rosenfeld: Auffindung einer neuen Handschrift, Abschrift der ›Trutz-nachtigall‹ von Friedrich Spee von Langenfeld in Münster aus dem Jahr 1638. In: *Miscellanea di studi in onore di Bonaventura Tecchi*. Bd. 1. Roma 1969, S. 116–124, hier S. 117 sowie E. Rosenfeld: Die Strassburger Handschrift der ›Trutz-Nachtigall‹ von Friedrich Spee von Langenfeld. In: *Studi di letteratura religiosa tedesca. In memoria di Sergio Lupi*. Firenze 1972, S. 353–373, hier S. 354.

dum, des Autors erkannt hat, »die letzte von Spee autorisierte Textgestalt darstellt« (S. 319), daß es so etwas wie das ›Manuskript letzter Hand‹ ist, in das Spee »auf Rasuren und aufgeklebten Papierstreifen sehr sorgfältig« zwar noch »zahlreiche Verbesserungen eingetragen« hat (S. 278), das aber gleichwohl »den Eindruck eines wohlgerundeten, fast abgeschlossenen Ganzen« macht, »dem Spee nur wegen seines Sterbens nicht den allerletzten Schliff hat geben können« (S. 538). Ob Spee das Trierer Manuskript als regelrechte Vorlage für einen in absehbarer Zukunft bevorstehenden Druck der TN herstellte oder betrachtete, läßt sich nur vermuten, nicht aber nachweisen, da es keine Hinweise auf konkrete Veröffentlichungspläne gibt. Die Chancen für eine baldige Drucklegung der TN waren 1634/35, also mitten im 30jährigen Krieg, nicht nur wegen der politischen und wirtschaftlichen Situation, sondern auch wegen der Schwierigkeiten Spees innerhalb des Jesuitenordens alles andere als günstig.

Mit dem Nachweis, daß von den sieben handschriftlichen Textzeugen der TN das Trierer Autograph die letzte von Spee autorisierte Textfassung ist, bezweifelt van Oorschot zugleich die Richtigkeit der von Arlt aufgestellten Hypothese, daß es eine weitere autographische, »zeitlich noch nach« der Trierer Handschrift »liegende« (S. 538), neue und ›bessere‹ Lesarten aufweisende, von Spee in seinem Todesjahr (1635) angefertigte TN-Reinschrift gegeben habe. Die Annahme einer zweiten TN-Reinschrift ist in der Editions-geschichte der TN besonders deshalb so fatal gewesen, weil Arlt davon ausging, daß dieses hypothetische Autograph (das von ihm so genannte Manuskript ›Y‹) dem Herausgeber des Erstdrucks von 1649 als Druckvorlage gedient habe, so daß also die Kölner Erstausgabe »eine noch spätere«, d. h. noch authentischere »Eigenredaktion des Dichters«⁴ repräsentiere als das Trierer Autograph von 1634.

Wie eingangs bereits erwähnt, ist es unter anderem das Verdienst van Oorschots, die Arltschen Thesen widerlegt und an einer ganzen Reihe von Verszeilen aus der TN gezeigt zu haben (vgl. S. 532 ff.), daß der anonyme Herausgeber der Erstausgabe nicht eine auf Spee zurückgehende Textfassung publiziert, sondern ›seinen‹ Text kompilatorisch

⁴ Friedrich Spee: *Trutznachtigall*. Mit Einleitung und kritischem Apparat hrsg. von Gustave Otto Arlt. Halle 1936 (= Neudrucke deutscher Literaturwerke des 16. und 17. Jahrhunderts, Nr. 292–301), S. XI (Einleitung).

»auf fast mechanische Weise aus mehreren ihm vorliegenden Textzeugen zusammengebastelt« hat (S. 533).

Der kritische TN-Text, den van Oorscot in seiner Ausgabe hergestellt hat, ist eine buchstaben- und interpunktionsgetreue Wiedergabe der Trierer Handschrift, von deren Wortlaut fast nur in Kleinigkeiten abgewichen wird (z. B. Verbesserung offensichtlicher Schreibfehler; Einsetzung von Liedzählern⁵ über den Gedichtüberschriften; Hinzufügung des in der Trierer Handschrift fehlenden Registers der Gedichtüberschriften; Seitenzählung der Trierer Handschrift und des Kölner Erstdrucks in runden bzw. eckigen Klammern am rechten Satzspiegelrand; Kursivierung von Wörtern, die in der Trierer Handschrift unterstrichen sind, eine typographische Hervorhebung, die zu vermerken van Oorscot in der Rubrik »Zur Einrichtung des Textes« [S. 319] unterlassen hat).

So selbstverständlich und notwendig diese Abweichungen vom Grundtext des Trierer Autographs sind, so problematisch ist die »willkürliche« Handhabung der Groß- und Kleinschreibung durch den Herausgeber, der sich in den vielen Zweifelsfällen, in denen sich am Grundtext angeblich nicht genau feststellen ließ, ob ein Wort groß oder klein geschrieben ist, »einigermaßen willkürlich« für »eine der beiden Schreibweisen« (S. 319) entschieden hat. Statt editorischer Willkür wäre hier ein größeres Problembewußtsein angebracht und nützlich gewesen, haben doch schon Gustav Balke und Emmy Rosenfeld darauf hingewiesen, daß Spee »die durch den logischen Accent hervorgehobenen Wörter [...] wenn möglich durch große Anfangsbuchstaben zu kennzeichnen«⁶ suche, daß Spee »zum Vortragen oder Singen, nicht zum stummen Lesen« schreibe und daß er daher »durch Zeichensetzung und Großschreibung Pausen und besondere Betonungen für den Leser«⁷ angebe.

Der gravierendste Einwand, der sich im Bereich der Textkonstitution gegen die Ausgabe erheben läßt, richtet sich gegen die problematische editorische Entscheidung, daß van Oorscot das 52. und letzte

⁵ In Anbetracht der zumeist recht umfangreichen, über mehrere Seiten sich erstreckenden TN-Lieder wäre es hilfreich und benutzerfreundlich gewesen, wenn die Liedzähler nicht nur jeweils einmal über den Gedichtüberschriften, sondern zusätzlich am Kopf oder Fuß jeder Seite in Winkelklammern angebracht worden wären.

⁶ Balke (Anm. 2), S. XL.

⁷ Rosenfeld 1969 (Anm. 3), S. 118.

Lied des Kölner Erstdrucks (»Wacht auff ihr schöne vögelein«) als Schlußlied in seinen kritischen Text übernommen (vgl. S. 266–268) und damit am Ende seiner TN-Edition einen Mischtext hergestellt hat. Denn dieses sonst nur in Handschriften des *Gülden Tugend-Buchs* zu findende Lied fehlt sowohl in der 51 Lieder enthaltenden Trierer Reinschrift als auch in allen anderen TN-Handschriften (vgl. S. 466); es ist also von Spee mit Sicherheit nicht für den Abdruck in der TN autorisiert worden. Höchstwahrscheinlich hat es der Drucker und Verleger der TN, Wilhelm Friesssem (vielleicht auch der anonyme Herausgeber der Erstausgabe), eigenmächtig dem Corpus der 51 TN-Lieder hinzugefügt, entsprechend dem damaligen Druckerbrauch, die freibleibenden, »ledigen« Seiten des letzten Bogens mit Zusätzen zu füllen – ohne das 52. Lied wären vom letzten Quart-Bogen des Erstdrucks drei Blätter bzw. sechs Seiten unbedruckt geblieben. Das von Spee für seine Gedichtsammlung nicht autorisierte Schlußlied des Erstdrucks hätte somit »eigentlich in den Anhang« der neuen TN-Ausgabe »verwiesen werden« müssen (S. 466), wie van Oorscot theoretisch zwar richtig erkannt, aber praktisch-editorisch nicht in die Tat umgesetzt hat, da er das fragliche Lied mit dem Argument, es sei doch »seit Jahrhunderten als Schlußlied« der TN »abgedruckt« worden (S. 466), wider besseres Wissen in den kritischen Text seiner TN-Ausgabe aufgenommen hat. Mit diesem überlieferungsgeschichtlichen Argument hätte der Herausgeber genauso gut das Widmungsgedicht des Nakatenus (vgl. S. 296 f.: »O Du mit scharppfen sinnen«) in den Textteil seiner Edition übernehmen können, denn auch dieses Gedicht findet sich seit dem Erstdruck von 1649 in vielen Ausgaben der TN.

Außer dem kritischen Text nach dem Wortlaut der Trierer Handschrift (S. 9–268) enthält die vorliegende Neuedition einen weit über die Hälfte des Gesamtumfangs des Bandes ausmachenden »Anhang« (S. 269–592), der sich aus folgenden Hauptteilen zusammensetzt:

– Beschreibung der Handschriften und gedruckten Ausgaben der TN bis zur Gegenwart (S. 271–310). Als wichtige Komplettierung zu den von van Oorscot verzeichneten TN-Drucken des 17. und 18. Jahrhunderts ist die 1984 erschienene *Beschreibende Bibliographie* der Speeschen Schriften von G. Richard Dimler⁸ heranzuziehen, in

⁸ Vgl. G. Richard Dimler: Friedrich Spee von Langenfeld. Eine beschreibende Bibliographie. In: *Daphnis* 13, 1984, S. 697–722.

der von den einzelnen Ausgaben der TN bedeutend mehr Exemplare nachgewiesen werden als in der Ausgabe van Oorschots; vom Erstdruck führt van Oorschot 10 verschiedene Exemplare an, Dimler dagegen 40; von der 3. Ausgabe (1660) van Oorschot 2, Dimler 21 Exemplare.

- Lesartenverzeichnis (S. 327–468), bei dessen Einrichtung der Herausgeber das »Prinzip der zeitlichen Anordnung der Varianten« (S. 530) angewendet hat: im Unterschied zu dem unübersichtlichen Variantenapparat von Arlt, der »pro Seite des Erstdrucks alle Varianten je einer Handschrift zusammenstellt« (S. 517), wodurch die Sicht auf die Textgenese »völlig verbaut« ist (S. 320), sind bei van Oorschot die Lesarten pro Lemma »möglichst in genetischer Folge aufgereiht«, so daß sich nun erstmals in der Editions-geschichte der TN »die Genese des Textes in den meisten Fällen klar ablesen« läßt (S. 517). Zudem werden in der neuen Ausgabe zum ersten Mal alle bekannten Textzeugen der TN berücksichtigt (gegenüber Arlt, der nur vier heranzog, sind es jetzt insgesamt zehn: die beiden Autographe, fünf Abschriften und drei frühe Drucke) und auf die soeben beschriebene Weise in das Lesartenverzeichnis eingearbeitet. – Mit der Berücksichtigung aller Textzeugen und der Präsentation der Lesarten zu jedem Einzellemma in möglichst genetischer Folge sind jedoch keineswegs alle Probleme der komplizierten Textgenese gelöst, ist es doch van Oorschot nach seinen eigenen Worten »trotz jahrelanger Bemühungen nicht gelungen« (S. 322), innerhalb des autographischen Straßburger Arbeitsheftes, in dem sich »ein wesentlicher Teil der Textgeschichte« (S. 523) der TN abgespielt hat, »die zeitliche Abfolge der einzelnen Arbeitsgänge eindeutig festzustellen« (S. 322). Außerdem hat der Herausgeber – entgegen seiner früher (1975) geäußerten Absicht⁹ – aus Platz- und Kostengründen darauf verzichtet, eine genaue Beschreibung der Varianten innerhalb des Straßburger Autographs nach Hans Zellers Verfahren der Positionsangaben vorzulegen. Wie aufwendig, überladen und unübersichtlich der Lesartenapparat bei der Anwendung dieses Verfahrens gewor-

⁹ Vgl. Theo van Oorschot: Einblick in eine poetische Werkstatt des 17. Jahrhunderts. Zur Edition von Friedrich Spees »Trutznachtigall«. In: Handelingen van het Drieëndertigste Nederlands Filologencongres gehouden te Nijmegen. Amsterdam 1975, S. 248–257.

- den wäre, verdeutlichen die wenigen, S. 509 f. angeführten Beispiele einer solch genaueren Beschreibung. Vertretbar, ja gutzuheißen ist weiterhin die Entscheidung van Oorschots, »die rein orthographischen Varianten der Textzeugen« (S. 320) nicht in den – andernfalls erdrückend überladenen – Apparat aufzunehmen, wobei er allerdings nicht erläutert, was unter »rein orthographischen Varianten« zu verstehen ist: Varianten in der Groß- und Kleinschreibung beispielsweise würde ich, da sie bei Spee – wie überhaupt bei Schriftstellern bis ins 19. Jahrhundert hinein – stilistisch-rhetorische Bedeutung (emphatische Großschreibung) haben können, keinesfalls als »rein orthographische« betrachten.
- »Anmerkungen und Worterklärungen« (S. 469–501). Für die bequemere Benutzbarkeit der vorliegenden Ausgabe wäre es besser gewesen, wenn die »Anmerkungen« nicht als separate Textteile am Schluß der »Worterklärungen« (S. 499–501) erschienen, sondern an Ort und Stelle, d. h. als regelrechte Fußnoten zu den entsprechenden Bezugs-Texten (zur Beschreibung des Erstdrucks, S. 291–298, zu den »Merckpünclein«, S. 328–334, und zu den Lesarten der Lieder, S. 335–468) präsentiert worden wären. Dadurch hätte sich lästiges Vor- und Zurückblättern, mit dem man sich ohnehin in der Ausgabe abfinden muß (die Lesarten werden nicht zusammen mit den Lied-Texten auf einer Seite, sondern in einer getrennten Rubrik im Anhang angeführt), zumindest hier leicht vermeiden lassen. – Bei der Beschreibung des Erstdrucks (S. 291–299) ist die Zeilenzählung am inneren Rand vergessen worden, was deshalb mißlich ist, weil die dazugehörigen Anmerkungen (S. 499) nicht nur die Seiten-, sondern auch die Zeilenzahl der diversen Lemmata angeben. – Die zahlreichen »Worterklärungen« zu den einzelnen TN-Gedichten (S. 471–499) sind überaus nützlich und aufschlußreich, weil Spees frühbarocke, der Mundart verpflichtete Sprache semantisch von der heutigen Hochsprache sehr oft stark abweicht und daher auf besondere Weise erläuterungsbedürftig ist. Bedenkens- und verwirklichenswert ist die Anregung van Oorschots, den Bedeutungen einiger Lieblingswörter Spees wie »kraus« und »schweben« einmal eigene Untersuchungen zu widmen (vgl. S. 472, 494). Unter den Worterklärungen finden sich außerdem zahlreiche (über die Randbemerkungen Spees in den verschiedenen Handschriften hinausgehende) Hinweise des Herausgebers auf Bibelzitate, -anklänge und -entlehnungen in Spees Liedern, die um so hilfreicher sind, je mehr die Bi-

- befestigkeit selbst unter heutigen Theologiestudenten (von Germanistikstudenten gar nicht zu reden) zu wünschen übrig läßt.
- »Nachwort« (S. 511–553). Es begründet die Wahl des Grundtextes; es versucht, die Genese des TN-Textes zu rekonstruieren; es erörtert die Frage nach den präsumtiven, für den Erstdruck verwendeten handschriftlichen Textzeugen; es präsentiert ein recht kompliziertes Stemma der Handschriften; es weist auf einen weiteren, vom Herausgeber bei der Textkonstitution, den Lesarten und der Untersuchung der Textgenese nicht berücksichtigten Textzeugen hin: eine Kölner Handschrift mit *Festaufführungen der Katechismusschulen (1636–1650)*, in der mehrere TN-Lieder zum Teil oder vollständig notiert sind; es zieht stilistische Folgerungen aus den neuen entstehungsgeschichtlichen Daten und schließt mit einigen Einzelbemerkungen, etwa zum noch immer nicht identifizierten Herausgeber des Erstdrucks der TN.
 - Reproduktion von 28 Melodien zu TN-Liedern (S. 555–583).
 - »Bibliographische Hinweise« (S. 585–589) auf die 1968 bis 1983 erschienene, vor allem die TN betreffende Sekundärliteratur zu Friedrich Spee.

Die neue historisch-kritische Ausgabe der TN stellt nicht allein eine respektheischende, grundsolide, sondern eine hervorragende, überaus ertragreiche editorische Leistung dar, mit der sich der Herausgeber versiert und umsichtig auf der Höhe des neuesten Forschungsstandes der Textkritik und Editionstechnik bewegt. »Durch die Veröffentlichung bisher unbekannter oder schwer zugänglicher Daten ein sichereres Fundament für Studien« über die TN »zu legen« (S. 552), war erklärtermaßen das Hauptziel, das sich der Herausgeber mit seiner Neuedition gesteckt und das er mit editorischer Bravour erreicht hat. Wer sich in den nächsten Jahrzehnten wissenschaftlich – sei es philologisch oder theologisch – mit Spees TN auseinandersetzen will, wird sich der vorbildlichen, den authentischen Text der Trierer Reinschrift abdruckenden Edition van Oorschots bedienen müssen, die – als bisher einzige in der langen Editions-geschichte der TN – dem hohen Anspruch einer historisch-kritischen Ausgabe in fast allen Belangen und Bereichen gerecht wird.

KARL HEINZ WEIERS

Drei Bilder und ihre Bedeutung für Spees Gedichtsammlung *Trutz-Nachtigall*

Ein Vergleich

Als sich der Verfasser vor mehreren Jahren zum ersten Mal intensiver mit der *Trutz-Nachtigall* von Friedrich Spee zu beschäftigen begann, stieß er im Nachwort zur kritischen Reclam-Ausgabe der *Trutz-Nachtigall*, die Theo G. M. van Oorschot herausgeben hat, auf die folgenden Zeilen (Seiten 343 und 346):

Auf den Brunnen hat sich die Nachtigall gesetzt: die ganze Kraft ihres Gesanges entspringt aus dem Leiden und Tod Jesu. Wir würden uns sehr irren, vergäßen wir über dem scheinbar so hellen Ton mancher *Trutz-Nachtigal*-Lieder diesen Ursprung von Spees Dichtung. Die Gefahr einer solchen Irreführung beginnt allerdings schon bei dem viel kunstreicheren Kupferstich des posthumen Erstdrucks. Die klare Struktur der Straßburger Zeichnung ist hier verwischt. Nicht länger heftet sich das Auge sofort auf den leidenden Jesus und die ganz in seinen Anblick versunkene Frauengestalt, es wird zunächst in die Allee hineingezogen und findet erst später zu den an den Rand gedrängten Gestalten. Hier überwuchert die Form den Sinn. Der Stich ist vierzehn Jahre nach Spees Tod entstanden. Das Mißverstehen von Spees Dichtung hat offenbar schon damals begonnen.

Diese Zeilen gaben den Anstoß zu dem folgenden Beitrag, der in mehrjähriger Beschäftigung mit der *Trutz-Nachtigall* und den zu ihr gehörenden Titelbildern entstanden ist.

Die Bildvorlage bei Herman Hugo

In einem Bild der 1634 erschienenen Ausgabe der *Pia Desideria* des Jesuiten Herman Hugo sitzt ein Wanderer einsam inmitten einer öden,

168

V O T A



Hermann Hugo: Pia desideria, Mailand 1634. Frankfurt a. M.: Bibliothek St. Georgen.
Foto: Hans J. Schuffenhauer, Frankfurt a. M.

von Menschen unbewohnten Gegend. Er ist von einem langen Marsch ermüdet, die Beine hat er vor sich hingestreckt, die Hände zusammengefasst auf die Schenkel gelegt. Die Ärmel sind hochgekrempelt, die Füße nackt, sein Kopf ist ohne Bedeckung. Die Füße hat sich der Wanderer auf der langen Reise in dem glühendheißen Sand wund gelaufen, auf den ungeschützten Kopf brannte heiß die Sonne. Andächtig auf dem Boden (wahrscheinlich einem Stein) sitzend schaut er nun zu Christus empor, der dicht vor ihm mit Händen und Füßen an einen Baum genagelt hängt. Der Daniedersitzende ist sehr einfach gekleidet; auf dem Rücken trägt er einen rucksackartigen Beutel, an dem man ihn als Wanderer erkennt, der einen weiten Weg zurückgelegt hat und dessen Reise auch jetzt noch nicht zu Ende ist.

Christus wird auf diesem Bild als Gott Amor, als Gott der Liebe dargestellt. Wie dieser überrascht er die Menschen und schlägt sie in seinen Bann. Zwar fehlen ihm auf diesem Bild Pfeil und Bogen, zwei für den Liebesgott sonst typische Attribute, doch besitzt er wie der Gott Amor Flügel und zeigt ein unschuldig kindliches Aussehen. Der Heiligenschein, der sein Haupt umstrahlt, wie auch die Dornenkrone weisen ihn als Christus, den menschgewordenen Gottessohn, aus. Er blickt den vor ihm sitzenden Wanderer freundlich an und scheint sich sogar mit ihm zu unterhalten. Wie der Text *Sub umbra illius, quem desideraveram, sedi* (Im Schatten dessen, nach dem ich gesucht hatte, habe ich mich niedergelassen) unter dem Bild besagt, hat Christus den ermattet vor ihm Sitzenden schon vorher so an sich gefesselt, daß dieser die Mühen der weiten Wanderschaft auf sich genommen und ihn in dieser Gegend fernab von den Menschen und jeder Zivilisation aufgesucht hat. Wie der Andachtstext berichtet, zu dem dieses Bild gezeichnet ist, hatte die heiße Sonne den Wandernden so geschwächt, daß er, müde und erschöpft, sich nach dem Schatten eines Waldes geseht oder auch nur den Schatten eines einzigen Baumes herbeigewünscht hat, eines Baumes wie der, vor dem er jetzt sitzt.

Der Baum, an dem der Gekreuzigte hängt, ist voll Laub; er ist hier als Baum des Lebens, nicht als das tote Holz des Kreuzes dargestellt. Dem Verschmachtenden spendet er den rettenden Schatten. Nach oben sind seine Äste so auseinander gebogen, daß die Arme des Gekreuzigten hoch erhoben und ausgebreitet an sie angenagelt werden konnten. Wie auch die ausgebreiteten Flügel an den Schultern des Gekreuzigten erwecken die Arme den Eindruck, als wolle der Gekreuzigte den vor ihm Sitzenden mit ihnen umarmen.

Die Landschaft hinter dem Vordergrund ist karg, nur von wenigen Büschen bestanden. Sie verliert sich in einer ebenen Weite. Kein Berg, wie sonst meist auf den Gemälden des Barock, begrenzt den Gesichtskreis am Horizont. Um hier Christus zu finden, hat der Wanderer sehr weit gehen müssen.

Der Zeichner hat die Figur des Wanderers im Profil, die Figur Christi im Halbprofil dargestellt. Dies bewirkt, daß die Gesichtszüge des gekreuzigten Christus deutlicher zu sehen sind, als wenn seine Gestalt im Profil erschiene. Es wäre in der damaligen Zeit wahrscheinlich unpassend gewesen, die Hauptfigur Christus, den menschengewordenen Gottessohn, im Profil darzustellen.

Wie bereits angedeutet, stellt das beschriebene Bild eine Illustration zu einem Gebetstext der *Pia Desideria* dar; es ist damit nicht Selbstzweck und nur im Zusammenhang mit dem Text zu sehen, der zu diesem Bild gehört. Auch in dem Gebetstext wird Christus nicht beschrieben, als hinge er an einem Kreuz, auch hier wird er als in eine einsame Gegend versetzt und an einem Baum gekreuzigt, nicht an ein Kreuz genagelt dargestellt. In Anspielung auf den Sündenfall im Paradies, wo Adam und Eva, die ersten Menschen, von den verbotenen Früchten eines solchen Baumes gegessen haben und aus diesem Grund aus dem Paradies vertrieben worden sind, ist er hier zu einem Apfelbaum geworden. Der Apfelbaum mit den verbotenen Früchten ist hier jedoch nicht mehr der Baum der Sünde, er wird zum Baum des Lebens, weil Christus die Menschen erlöst und so das Übel zum Guten verkehrt hat. Die Ursünde der ersten Menschen hat bewirkt, daß der Gottessohn als Erlöser von Sünde und Tod Mensch geworden ist.

Mit vielen Worten wird in dem Gebetstext geschildert, wie die Sonne heiß vom Himmel brennt. Der Wanderer, auch hier ein Pilger auf der Reise nach dem ewigen Heil im Jenseits, kommt von weit her. Er hat sich ermattet im Schatten des Baumes niedergesetzt und sucht, sich von den Strapazen seiner mühsamen Reise zu erholen. Seine Füße sind wund gelaufen, von der Hitze des Sandes wurden sie verbrannt. Wir dürfen annehmen, daß – wie in der damaligen Zeit so mancher auf seiner Pilgerreise – der Pilger barfüßig gewandert ist und die Sonne ihm unbarmherzig auf sein unbedecktes Haupt herabgeschienen hat. Deshalb hat er den rettenden Schatten gesucht, durstig und erschöpft sehnt er sich nach dem Wasser einer ihn erquickenden, kühlen Quelle. Christus ist auch in dem Gebetstext noch nicht gestorben, denn auch hier unterhält er sich mit dem vor ihm Daniedersitzenden. Als selbst schwer

Leidender, angenagelt an den schattenspendenden Apfelbaum, spricht er dem Mutlosen Mut zu, muntert ihn auf, trotz aller Mühen und Beschwerden durchzuhalten. Der Pilger faßt nun wieder neuen Mut und ist aufs neue bereit, auf dem beschwerlichen Weg zu seinem ewigen Heil weiterzugehen. Auf den antiken Gott Amor und seine brennende, verbrennende Liebe weist der Schlußsatz des Gebetstextes hin, der in der älteren Fassung von 1628 heißt:

Wenn zwei, die sich lieben, an ihrer Liebe sterben,
Ertränkt der Schmerz die Liebende in den Fluten der Tränen,
den Liebenden verbrennt Amor mit seinem Feuer.¹

Das Titelbild in der Straßburger Handschrift

Der beschriebene Kupferstich, den Carolus Blancus angefertigt hat, ist die direkte Vorlage zu der Federzeichnung, die man als Titelbild im Straßburger Autograph von Spees *Trutz-Nachtigall* findet. Der Zeichner dieses Bildes – wahrscheinlich war es Spee selbst oder doch jemand, der auf seine Anweisungen hin das Bild gezeichnet hat – übernimmt nicht nur das Motiv des Wanderers, sondern lehnt sich auch sonst in vielem eng an den Stich des Blancus an. Im Titelbild der *Trutz-Nachtigall* aber sitzt kein einfacher Wanderer am Boden und schaut sehnsuchtsvoll zu dem gekreuzigten Christus empor, hier trägt der Pilger das Kleid eines Geistlichen, das in manchem einem Gewand gleicht, mit dem sich Mönche bekleiden. Wahrscheinlich ist es der Dichter der *Trutz-Nachtigall* selbst, der von der Liebe zu Christus in den Bann geschlagen uns hier begegnet. Auf jeden Fall aber handelt es sich um einen Mann und nicht um eine Frau, nicht um die *Sponsa* des *Gülden Tugend-Buches* oder die *Sponsa* der *Trutz-Nachtigall*, wie

¹ In der älteren Fassung heißt es:

En duo qui caufam praebent sibi mortis, Amantes;
Hanc Dolor haurit aquis, hunc Amor igne cremat.

Später wurde das Distichon umgeändert in:

En duo qui caufam praebent sibi mortis, Amantes;
Mergitur haec lacrymis, ignibus ille perit.

Wenn zwei, die sich lieben, an ihrer Liebe sterben,
dann versinkt die Liebende in der Flut ihrer Tränen,
der Liebende aber stirbt in der Glut des Feuers.



Zeichnung in der Handschrift der Bibliothéque Nationale et Universitaire Strasbourg (Straßburg). Der Bibliotheksstempel auf der Rückseite schlägt durch.

Emmy Rosenfeld glaubt.² Die *Sponsa* der *Trutz-Nachtigall* ist nur indirekt gemeint. Der Dichter schildert, indem er sich in die Gestalt eines rastlos umherfliegenden Vogels, der das Lob Gottes singt, hineindenkt, sich in die Gestalt der »Trutz-Nachtigall« versetzt, die auf dem Bild dargestellte Situation im Eingangslied. Nachdem sich die Trutz-Nachtigall bereits am Ölberg niedergelassen und zusammen mit »der süßen Lerch« von der Todesangst Christi gesungen, sich auch bei den Hirten längere Zeit aufgehhalten und dort schöne Verse gedichtet hat, setzt sie sich schließlich »an grober Eichen«, bei dem Kreuz Christi, nieder. Hier aber kann sie nicht lange genug verweilen und vom bitteren Leiden und dem Tod Christi singen. Spee schreibt im Eingangslied Strophe 10, Vers 5 bis 8 von der Trutz-Nachtigall und dem Dichter:

Sichs setzt an grober Eichen
 zur schnöden Schedelstatt,
 Wil kaum von dannen weichen,
 Wird Creutz, noch peinen satt.

² Daß die *Sponsa* in der Federzeichnung Spees eine Frau sein soll, meint Emmy Rosenfeld daraus schließen zu können, daß auch im Erstdruck eine Frauengestalt als *Sponsa* zu sehen ist. Weiter schließt sie dies aus der Haltung der Gestalt, aus dem Aussehen der Arme und der Haare. Die Haltung, das Gesicht und die Haare sind jedoch nicht typisch für eine Frau. Das emporgezogene Obergewand, das einen Teil der Beine bis in die Oberschenkel hinein aufdeckt, wäre damals für eine fromme Frau sogar unschicklich gewesen und hatte mit Sicherheit Anstoß erregt, zumal auch Christus auf dieser Zeichnung nicht nackt erscheint, sondern, ganz gegen den Bericht der Hl. Schrift, mit einem Rock bekleidet zu sehen ist. Auf verschiedenen Abbildungen der Zeichnung im Straßburger Autograph ist dieser Teil der Zeichnung nicht sehr deutlich zu erkennen, weil ein Stempel, den man auf der Rückseite des Blattes angebracht hat, hier durchschimmert und die fein gezeichneten Linien und Striche kaum deutlich werden läßt. Die etwas überbelichtete Photographie bei Joachim-Friedrich Ritter in seinem Buch *Friedrich von Spee 1591–1635* (genaue Angaben siehe unten) läßt diesen Teil der Zeichnung schärfer sichtbar werden. Überdies eignet sich ein Mann besser als eine Frau, um einen Pilger auf einer weiten Reise darzustellen. Solche Pilgerreisen bargen nämlich für Frauen, wenn sie sich allein auf eine solche Reise begaben, viele zusätzliche Gefahren in sich. Sich allein auf eine solche Pilgerreise zu begeben, schickte sich darum für eine fromme Frau nicht. Gustav Balke und andere Autoren vor Emmy Rosenfeld hatten stets in dieser Figur eine »Mönchsgestalt« erblickt. Vielleicht hat neben dem Stich im Erstdruck auch die Abwandlung des Geistlichen in eine Frau, wie sie im Titelbild der Pariser Handschrift zu sehen ist, Emmy Rosenfeld dazu verleitet, nicht in der am Boden sitzenden Gestalt einen Mann zu sehen. – Vgl. dazu: Emmy Rosenfeld: *Friedrich Spee von Langenfeld. Eine Stimme in der Wüste*. Berlin 1958, S. 199 und: *Trutz-Nachtigall* von Friedrich Spee. Hrsg. von Gustav Balke. (= Deutsche Dichter des 17. Jahrhunderts, Bd. 13) Leipzig 1879, Vorrede. – Zum Bild vgl.: Joachim-Friedrich Ritter: *Friedrich von Spee 1591–1635*. Ein Edelmann, Mahner und Dichter. Trier 1977, Abb. 6 nach S. 16.

Ob sich Spee persönlich in dieser Gestalt des Bildes erblickt und sich damit im Sinne der Maler des Spätmittelalters und der Renaissance hat verewigen wollen, muß offen bleiben. In der Person eines Mitglieds der Gesellschaft Jesu hat Spee sich unter der Zeichnung als der Dichter der *Trutz-Nachtigall* in einer eigenhändig geschriebenen Inschrift vorgestellt, als solcher erscheint er auf dem Bild der Zeichnung. Er durfte sich in aller Bescheidenheit so als den Dichter der *Trutz-Nachtigall* bekennen, denn als der Autor dieses Werkes blieb er auf diese Weise ungenannt und rückte nicht in das Rampenlicht der Öffentlichkeit.

Die Körperhaltung dieser Gestalt ist der bei Blancus sehr ähnlich. Der Wanderer blickt trotz seiner körperlichen Ermattung angestrengt und voll Sehnsucht zu Christus empor. Wie bei Blancus ist er barhäutig und hat die Hände vor sich hingefaltet auf die Oberschenkel gelegt. Die Beine hat er vor sich hin ausgestreckt. Seine Füße sind nackt. Das Haar ist vom Wind zerzaust. Bis zu den Ellenbogen sind die Ärmel hochgekrempt, wie dies ähnlich auch auf dem Stich des Blancus zu sehen ist. Das Obergewand ist an den Beinen leicht aufgerafft, so daß hier die Beine bis zu den Oberschenkeln hinauf nackt hervorscheinen.³ Ähnlich wie auf dem Kupferstich des Blancus scheint der Liebende auf dem Rücken eine Art Rucksack zu tragen, der ihn als Wanderer oder Pilger kenntlich macht.

Der an einem Baum hängende Christus ist wie bei Blancus mit weit ausgebreiteten Flügeln dargestellt, wie dort ist er mit einem Rock, nicht nur mit einem Lententuch bekleidet. Auf dem Kopf trägt er eine Dornenkrone, dahinter wie über dem Haupt schwebend glänzt ein Heiligenschein. Das Aussehen des amorähnlichen Christus wirkt, so wie auf dem Bild in den *Pia Desideria*, knabenhaft, auch die Haltung gleicht der bei Blancus. Freundlich unterhält sich der schmerzhaft Leidende mit dem vor ihm Sitzenden. Einer der wesentlichen Unterschiede zum Stich des Blancus besteht darin, daß ein Liebespfeil, der Pfeil des Gottes Amor, die Brust des Liebenden durchbohrt; er soll den Betrachter darauf hinweisen, daß der auf dem Boden sitzende Pilger von der Liebe zu dem Gekreuzigten in seinem Innersten getroffen ist. Es hat dem Blick Christi nach zu urteilen den Anschein, als habe dieser den

³ Der Stempel auf der Rückseite des Bildes, der auf der Vorderseite durchscheint, läßt auf einigen Abbildungen nichts Genaueres erkennen, da dadurch die vielleicht vorhandenen feineren Schattierungen zugedeckt werden.

Pfeil abgeschickt.⁴ Dieser Pfeil in der Brust des Liebenden führt dazu, die Gestalt des Liebenden mit der *Sponsa*, aber auch mit dem Dichter der *Trutz-Nachtigall* zu vergleichen; sie führt zu der Vermutung, daß die Gestalt des Liebenden den Dichter der *Trutz-Nachtigall* darstellen soll.

Wie bei Blancus ist Christus im Halbprofil, der am Boden sitzende Pilger jedoch im Profil gezeichnet, beide befinden sich auch wie dort weit im Vordergrund des Bildes, in der gleichen Bildtiefe. In der Zeichnung bei Spee wirkt der Baum, an dem Christus hängt, jedoch gedrungener, damit rückt Christus näher an den vor ihm Sitzenden heran, hängt weniger hoch und erhaben über ihm. Der von der Liebe des Gottessohnes Getroffene muß sich aber dennoch angestrengt zurücklehnen, um Christus in die Augen zu blicken, was seine innere Betroffenheit nur noch stärker betont. Eigentlich dürften sich die Blicke der beiden Personen nicht kreuzen, denn Christus wendet sich nur halb dem ihn Liebenden zu, neigt zwar den Kopf leicht zur Seite, blickt aber dann doch nach vorne und so an dem vor oder auch neben ihm Sitzenden vorbei. Der daniedersitzende Pilger schaut geradeaus zu Christus empor. Doch erwecken der zur Seite geneigte Kopf der Christusgestalt und die auf dem Bild dargestellte Situation – der angestrengte Blick der beiden und das Empfinden, daß sie sich unterhalten – beim Betrachter den Eindruck, als sähen sich beide, Christus und der ihn Liebende, unmittelbar an. Auch noch aus einem anderen Grund entsteht diese optische Täuschung: Christus hängt über der Gestalt des ihn Liebenden und befindet sich damit in einer größeren Bildhöhe. Da der Blick in der Höhe infolge der zwei Baumreihen, die sich weit nach hinten fortsetzen, ebenfalls nach hinten gezogen wird, erweckt dies den Eindruck, als befände sich die Gestalt des Gekreuzigten in einer größeren Bildtiefe, als dies in Wirklichkeit der Fall ist, und sein Blick richte sich auf den, der vor ihm sitzt und ihn anschaut. Zu einem dem ähnlichen Eindruck kommt es bei dem Kupferstich in den *Pia Desideria* nicht.

⁴ Hierauf macht Gerhard Schaub in seiner Deutung des Titulkupfers der ersten Drucke aufmerksam. Siehe: Gerhard Schaub: Die *Trutz-Nachtigall*. Friedrich Spee: Volksdichter, Minnesänger, Naturlyriker oder Poeta doctus? In: Friedrich Spee. Dichter, Seelsorger, Bekämpfer des Hexenwahns. Kaiserswerth 1591 – Trier 1635. Katalog der Ausstellung in Düsseldorf 1991. Hrsg. von Gunther Franz. Stadtbibliothek Trier 1991, S. 195. Zuerst in: Friedrich Spee. Dichter, Seelsorger, Bekämpfer des Hexenwahns. Zum 350. Todestag. Katalog einer Ausstellung der Stadtbibliothek Trier. Hrsg. von der Stadtbibliothek Trier. Trier 1985, S. 119.

Der Baum, an dem Christus gekreuzigt hängt, gleicht in fast allen Einzelheiten dem Baum des Blancus in den *Pia Desideria*: die gewundenen Biegungen des Stammes, die Gabelung der Äste sind hier wie dort ganz die gleichen, sogar die Abzweigung des senkrecht abbiegenden Nebenastes ganz rechts ist in beiden Darstellungen dieselbe – ein sicherer Beweis, daß der Stich des Blancus Spee oder seinem Zeichner als Vorlage gedient hat. Geändert hat sich, wie erwähnt, nur das eine: der Baum bei Spee wirkt gedrungen, daher rückt Christus näher an den vor ihm Sitzenden heran.

Hiermit endet jedoch die Ähnlichkeit der Zeichnung im Straßburger Autograph mit dem Stich in den *Pia Desideria*. Bei Spee ist der Ort um die dargestellte Szene völlig verändert. Der Pilger ist zwar auch hier auf seiner Pilgerreise allein, auch hier befindet sich kein anderer Mensch in seiner Nähe, er sitzt jedoch nicht in einer einsamen, verlassenem Gegend, sondern ruht sich am Eingang eines lang sich dahinziehenden Laubenganges aus, der den Blick hinaus in die Ferne lenkt. Aus dem einsam dastehenden schattenspendenden Baum ist eine nach oben hin völlig geschlossene Baumallee geworden. Sie erinnert in der sorgfältigen Anordnung der Bäume an Veränderungen, die der Mensch an der Naturlandschaft vorgenommen hat. Der Baum, an dem Christus hängt, ist kein Apfelbaum, wie im Text der *Pia Desideria*, man darf eher an eine Eiche denken, die Spee im Eingangslied der *Trutz-Nachtigall* und auch sonst in seiner Gedichtsammlung als den Baum erwähnt, an dem Christus gekreuzigt worden ist.³ Der Laubengang ist nach vorne zu offen. Dies wie auch der rucksackartige Beutel auf dem Rücken des Pilgers weisen darauf hin, daß dieser, als er sich niedergesetzt hat, schon einen weiten Weg zurückgelegt haben muß. Seine Pilgerreise ist auch jetzt noch nicht zu Ende, darauf deutet der lange Laubengang hin. Die hochgekrempten Ärmel, der hochgezogene Überrock sowie die Schlagschatten der linken Baumreihe lassen ahnen, daß es sehr heiß ist und die Sonne außerhalb des Laubenganges erbarmungslos brennt. Der Laubengang ist nicht in jeder Weise eine Erfindung Spees oder seines Zeichners, er erinnert an die Wälder als belaubte Dächer, nach de-

³ Spee erwähnt die Eiche als Baum, an dem Christus starb, im Eingangslied in Strophe 10, in Lied Nr. 37, Strophe 9, in Lied Nr. 40, Strophe 10, in Lied Nr. 47, Strophe 2, in Lied Nr. 48, Vers 40 und auch in Lied Nr. 49, Vers 108, wo im Zusammenhang mit den darauf folgenden Versen 116–123 die Eiche als Baum gesehen wird, an dem Christus die Menschen erlöst hat.

nen sich der Wanderer, der in den *Pia Desideria* von der weiten Reise und durch die Hitze der Sonne erschöpft ist, sehnt.

Inmitten des Laubenganges, ganz in die Erde eingelassen, ohne durch einen erhöhten Brunnenrand vom Weg abgesetzt zu sein, steht ein Brunnen. Dieser läßt den Betrachter des Bildes an die Quellen denken, an die zu gelangen in den *Pia Desideria* der durstige Wanderer strebt. Der Brunnen gehört zum Weg, er ist ganz in ihn eingebettet, ist somit ein Teil des Weges. Der Weg aber ist die Straße, die zum ewigen Heil führt, die Straße, die der Pilger zu Ende gehen muß. Vier Wasserstrahlen entspringen dem Brunnen, sie stellen symbolisch vier der fünf Blutströme dar, die aus den Wunden Christi fließen. Nur vier Wunden sind Christus erst im Augenblick zugefügt worden. Der fünfte Blutstrom, der der Seitenwunde entströmt, fehlt, denn Christus lebt noch und unterhält sich mit dem vor ihm Sitzenden: die Seitenwunde, durch die das Herz durchbohrt wurde, würde anzeigen, daß Christus gestorben ist. Der Brunnen, der die noch blutenden Wunden Christi verkörpert, stellt symbolisch Christus am Kreuz zu einer Zeit dar, da er noch lebt. Aus der Spitze dieses Brunnens entspringen die mächtigen Blätter einer Blume oder die Zweige eines Strauches.⁴ Wie der Baum, an dem Christus genagelt ist, nicht den Tod, sondern das Leben verkörpert, so drückt auch die dem Brunnen entsprossene Blume oder der aus dem Brunnen herausgewachsene Strauch die Überwindung des Todes durch die Erlösung und das neue Leben in Christus aus. Daneben ist dieses Zeichen des Lebens auch ein Sinnbild der Liebe. Hier lassen sich Parallelen zu dem Geschehen im Vordergrund erkennen. Oben auf der Blume oder mitten im Strauch sitzt die *Trutz-Nachtigall*. Sie ist als solche deutlich an dem Pfeil, der ihr aus der Brust ragt, zu erkennen; die *Trutz-Nachtigall* aber ist der Dichter des Liederzyklus. Der Pfeil in der

⁴ Es läßt sich nicht genau erkennen, ob es sich dabei um die Blätter einer überdimensional großen Blume oder die belaubten Zweige eines Strauches handelt. Vielleicht ist die Eigenart dieser Pflanze erst dadurch entstanden, daß der Vogel, der auf der Blume oder in den Zweigen des Strauches sitzt, dem Bild erst nachträglich hinzugefügt wurde. (Siehe Näheres zur nachträglichen Hinzufügung der Bilder des Brunnens und der *Trutz-Nachtigall* in: Friedrich Spee: *Trutz-Nachtigall*. Hrsg. von Theo G. M. van Orschot. Bern 1985, S. 275.) Daß es sich bei der Pflanze auf dem Brunnen um eine Blume handelt, darauf konnten unter Umständen die Verse 64–80 des Liedes Nr. 48 der *Trutz-Nachtigall* hindeuten, auf die Zweige einer Palme oder eines anderen Baumes oder Strauches, der Früchte trägt, die Verse Nr. 46–53 des gleichen Liedes.

Brust des Vogels und in der Brust des daniedersitzenden Pilgers zeigt an, daß beide Gestalten als identisch zu betrachten sind. Es kann vom Sinnbild der einen Figur auf das Sinnbild der anderen rückgeschlossen werden. Wie der Liebende im Vordergrund blickt der Vogel angestrengt zu dem Gekreuzigten hin. Ob er als Trutz-Nachtigall singt, wie dies im Eingangslied zur Gedichtsammlung gesagt wird, und Christus als Erlöser preist, ist hier nicht deutlich zu erkennen, aber doch zu vermuten. Es kommt wie schon bei dem Brunnen und dem Gekreuzigten zu einer Doppelung des gleichen Motivs, einer Erscheinung, die man häufiger im Barock antrifft. Die Doppelung der Motive setzt sich noch fort: Wie der Blick Christi und die Unterhaltung des Pilgers mit dem am Baum Hängenden bewirken, daß der Pilger in Liebe zu dem Gekreuzigten entbrennt, so bewirkt auch die Kraft, die von den vier Wasserstrahlen als den Wunden Christi ausgeht, daß die Trutz-Nachtigall sich in Liebe zu dem Gekreuzigten entzündet, sich ihm zuwendet und ihn preist. Die dem Brunnen entspringende Blume oder die Zweige des Strauches stellen wie Christus in der Gestalt Amors ein Symbol des Lebens und der Liebe des Erlösers zu den Menschen dar, sie greifen symbolisch die Liebe des Gekreuzigten zum Liebenden im Vordergrund wieder auf. Die Wirkung, die vom Blick Christi auf den Liebenden, und die Wirkung, die vom Brunnen und seinem Wasser auf die Nachtigall ausgeht, gleichen einander, nur daß sich hier im Symbol das ausdrückt, was im Vordergrund unmittelbar zu sehen ist. Ein weiterer Unterschied liegt darin, daß der Blick des Vogels sich nicht zurück auf den Brunnen, sondern auf den leidenden Christus richtet, und so die beiden an sich parallel verlaufenden Handlungen durch diese Kommunikation miteinander in Beziehung gesetzt werden. So wird das Geschehen im Vordergrund mit dem Geschehen im Mittelgrund verbunden, und beide verschmelzen zu einer Einheit.

Spee oder der von ihm beauftragte Zeichner hat die Zeichnung des Brunnens erst nachträglich dem Bild hinzugefügt und so das Bild in seiner Aussage um ein wesentliches Motiv erweitert. Auch in einigen Gedichten hat Spee in späteren Fassungen neue Strophen hinzugefügt und das Gesagte so nachdrücklicher betont oder ergänzt. Daß dieses Bild des Brunnens, so wie es jetzt erscheint, erst nachträglich in die Zeichnung eingepaßt wurde, erweist sich darin, daß der Brunnen auf ein kleines Papierschild gemalt ist, das über ein Loch, das in das Papier eingeschnitten war, geklebt wurde. Der Vogel, der auf dem Brunnen sitzt, ist dann auf ein noch einmal überklebtes kleines Schild gezeichnet

worden.⁷ Auch die viel schwärzere Farbe, mit der der Brunnen gezeichnet wurde, scheint anzudeuten, daß dieser Teil ursprünglich nicht zu dem Titelbild gehört hat.

Von der Bildkomposition her dürfte folgendes noch von Interesse sein:

Die Gestalt des Vogels und das Gesicht des Gekreuzigten liegen auf der gleichen Bildhöhe. Dies hat zur Folge, daß der Betrachter den Eindruck gewinnt, als schaue der Vogel direkt auf Christus, dies, obwohl die Nachtigall, im Profil gezeichnet, den Blick nach vorne richtet und sich in der Bildtiefe weit hinter dem Gekreuzigten und dem Pilger befindet. Die Tatsache, daß der Kopf Christi und der Körper der Trutz-Nachtigall in der Zeichnung auf der gleichen Waagerechten liegen, stellt mit den Mitteln zeichnerischer Darstellung auch von der künstlerischen Aussage her eine enge Verbindung zwischen Christus und der Trutz-Nachtigall dar. Dasselbe gilt für den Brunnen; denn zieht man vom unteren Ende des Brunnenschafts und von dessen oberem Ende, die Blume oder den Strauch eingeschlossen, jeweils eine Verbindungslinie zu dem Kopf und den Füßen des Gekreuzigten, so erhält man die zwei gleichen Seiten eines gleichschenkligen Trapezes. Diese bilden die Schenkel zu den beiden Parallelen, die durch die Figur des an den Baum angenagelten Christus als auch durch den Brunnen hindurchlaufen. So entsteht eine regelmäßige mathematische Figur, und Christus und der Brunnen, das Sinnbild für die Erlösung durch Christus, werden visuell und damit auch geistig in einen Zusammenhang gebracht. Damit füllt der Brunnen nicht nur eine sonst leer wirkende Stelle inmitten der Baumallee aus. Auch der im Vordergrund sitzende Pilger wird in diese Verbindung miteinbezogen. Sieht man genauer hin, dann bilden die Linien, die vom Gesicht des Gekreuzigten zur Nachtigall und von dort aus zum Gesicht des Liebenden gehen, zusammen mit der Linie der Blickachse vom Pilger im Vordergrund zu Christus ein gleichschenkliges rechtwinkliges Dreieck. Diese Linien stellen so ein harmo-

⁷ Näheres vergl.: Friedrich Spee: Trutz-Nachtigall. Hrsg. von Theo G. M. van Oorschot, S. 275. Es scheint so zu sein, daß zumindest das erste Schild aufgeklebt worden ist, bevor der Brunnen darauf gemalt wurde, denn sonst hätte das Bild des Brunnens nicht so gut in die Zeichnung eingepaßt werden können, was die Ausrichtung der gedachten Linien zur Gestalt Christi hin betrifft. (Siehe dazu die Ausführungen im Text der Abhandlung weiter unten.) Auch ist, wie van Oorschot feststellt, die Abbildung der Baumallee, soweit sie von dem Papierschild überklebt worden war, nachträglich ergänzt worden, was ebenfalls darauf hinweist, daß der Brunnen so, wie er jetzt zu sehen ist, erst nachträglich zur Zeichnung hinzugefügt wurde.

nisch in sich geschlossenes Ganzes dar; sie betonen noch einmal den engen Zusammenhang dieser drei oder vier Objekte, die Beziehung zwischen Christus, dem Brunnen mit der Nachtigall und dem Pilger. Auch die Figur des Pilgers bildet in sich ein gleichschenkliges rechtwinkliges Dreieck.

Obwohl das Bild des Brunnens erst später der Zeichnung hinzugefügt worden ist, paßt es in hervorragender Weise zu dem Bild als einem Ganzen. Dies zeigt sich auch noch an folgendem: Eine gerade Linie führt von dem im Vordergrund Sitzenden über den Brunnen mit dem Vogel bis weit in die Ferne. Diese Linie ist in diesem Bild die entscheidende Leitlinie, die als zentrale Gerade durch die Mitte der Baumallee führt, rechts und links von den Linien, die den Alleenweg begrenzen, flankiert. Die Seitenbegrenzungen des Alleenweges bilden die Seitenlinien eines wiederum gleichschenkligen Trapezes. Auf dessen vorderer Begrenzung sitzt die Gestalt des Liebenden auf, in dessen hintere Begrenzung aber ragt die Gestalt der Trutz-Nachtigall und weist über die Begrenzung hinaus in die Sphäre des Himmels als Ziel der Pilgerreise. Da das Bild von einem stark erhöhten und nicht allzu nahen Blickpunkt aus gesehen wird, ist es in eine allgemeingültigere Sphäre entrückt; man sieht das Geschehene nicht aus der Sicht des im Vordergrund Niedersitzenden, sondern aus einer distanzierteren Sicht. Auf diese Weise wird das im Bild Gestaltete einer allzu persönlichen Sicht entzogen und gewinnt einen allgemeingültigeren Charakter. Es will nicht nur das Gesehene erleben lassen, sondern unverschlüsselt an alle Menschen appellieren. Die Fluchtlinien der Ränder der Baumallee sowie die Linie, die in der Mitte der Allee über den im Vordergrund Sitzenden und die Gnadenquelle verläuft, werden ebenfalls infolge des erhöhten Standpunkts und des dadurch bedingten tiefer innerhalb des Bildes liegenden Hauptpunkts deutlich als Linien wahrgenommen, die das Bild beherrschen. Sie schneiden sich in einem gemeinsamen Fluchtpunkt, der den Blick in die Ferne und in den Himmel lenkt. Dieser liegt in der Mitte eines Lochs, das die Baumzweige der letzten Bäume der Baumallee umrahmen, liegt somit nicht verdeckt, sondern wird noch einmal in den Mittelpunkt einer durch die hinteren Baumzweige umrahmten Fläche gestellt und so als Mittelpunkt des entfernten Himmels sichtbar. Dies ist für die Aussage des Bildes nicht ohne Bedeutung. Auf diese Weise vermag die Zentralperspektive auf Transzendentes, nicht im Bild unmittelbar Darzustellendes hinzuweisen. Sie ist ein zu diesem Zweck innerhalb der Malerei des Barock häufiger angewandtes Ausdrucksmittel.

Auch die Stämme der beiden Baumreihen bilden in ihrer oberen und unteren Begrenzung sowie den Stämmen am Anfang und an ihrem Ende zwei Trapeze. Sie ziehen wie die Allee den Blick in die Ferne. Am vorderen Baum der rechten Reihe hängt Christus. Nur von Christus und über die von ihm erwirkte Gnade, symbolisiert im Brunnen, führt der Weg zum ewigen Heil. Diesen Weg muß der Pilger noch durchschreiten, noch ist seine Reise nicht zu Ende: seine Hoffnung, mit Gott vereinigt zu werden, liegt in der Zukunft, erst im Jenseits kann sein Hoffen Wirklichkeit werden. Die Gegenwart und Zukunft werden so miteinander verbunden. Die göttliche Tugend der Hoffnung weist im Vertrauen auf die göttliche Verheißung über die Gegenwart in die Zukunft hinaus.

Wer dieses Bild entworfen hat, ob nun Spee selbst, der Zeichner dieses Bildes oder auch beide zusammen, muß viel von der Komposition eines Bildes verstanden haben. Er muß mit den Tendenzen seiner Zeit vertraut gewesen sein und gewußt haben, was die zielgerecht angewandte Zentralperspektive zu leisten vermag. Der Fehler in der Zeichnung, daß der Blick von Christus nicht auf den zu ihm Hinaufblickenden gerichtet ist, wie dies eigentlich der Fall sein müßte, ist der Vorlage entnommen. Daß der gekreuzigte Christus nicht im Profil gezeichnet ist, was diesen Mangel beseitigt hätte, ist in der Tradition begründet; es widerspräche der Würde des Objekts, der Würde des gekreuzigten Christus, ihn in der Seitenansicht darzustellen. Das zu breit gezeichnete Brunnenbecken dürfte jedoch seinen Grund in einem Mangel an zeichnerischen Fähigkeiten haben.

Das Titelkupfer im Erstdruck

Der Zeichner dieses Titelkupfers, dreizehn Jahre nach Spees Tod, hat die Intention, die in der Zeichnung des Straßburger Autographs zum Ausdruck kommt, in vielem nicht mehr verstanden. Aus dem schlichten Brunnen ist ein kunstvoll gestaltetes Gebilde geworden, das im Vordergrund des Titelkupfers den größten Teil des Bildes ausfüllt. Man weiß nicht recht, ob dies der Prunksucht des Barock oder dem größeren Selbstbewußtsein und der größeren Macht, die der katholischen Kirche in den katholisch gebliebenen Teilen Deutschlands damals zuflöß, zugeschrieben werden muß. Am Ende des Dreißigjährigen Kriegs gewinnt der Absolutismus an Macht und Bedeutung, eine einheitliche



Titelbild-Kupferstich »Trutz-Nachtigall«, Friedrich Spee. Köln 1649.
Foto: Landesmedienzentrum Rheinland-Pfalz.

Konfession innerhalb der Landesgrenzen ist weitgehend das Ziel und wird, wenn möglich, auch mehr und mehr durchgesetzt. Dabei unterstützen sich gegenseitig geistliche und staatliche Macht.

Christus und die ihn liebende Sponsa – es ist hier eine Frau – sind ganz an den Rand des Bildes gedrängt worden. Der Gekreuzigte hängt hoch über der Erde. Dies ist zwar auch durch die große Schmalheit des Bildes und die höher aufragenden Bäume, die die ganze Höhe des Bildes ausfüllen, bedingt, bleibt aber doch deshalb nicht ohne Aussagekraft. Denn selbst, wenn dies dem Zeichner des Bildes nicht bewußt gewesen ist, verrät es unbewußt eine andere Gesinnung als die, die Spee vertreten hat: die persönliche Bindung zu Christus ist weniger eng und unmittelbar. Der Baum, an dem Christus hängt, scheint im Absterben begriffen zu sein; doch entspringt aus ihm (seitlich links unten) ein neuer, junger Trieb. Wahrscheinlich versinnbildlicht dies den Tod, der überwunden ist, vielleicht ist es aber auch ein Sinnbild für den alten jüdischen Glauben, aus dem in Zukunft ein neuer Glaube, das Christentum, erwächst. Auch hier in diesem Kupferstich wird der Gekreuzigte als Gott Amor dargestellt. Seine Flügel, an denen er als solcher zu erkennen ist, sind angewinkelt, die Arme hoch über den Kopf hin aufgereckt. Man hat nicht mehr den Eindruck, als wolle der Gekreuzigte die ihn Liebende mit seinen Armen und Flügeln umfassen. Die Dornenkrone ist wie eine echte Krone schön geformt, die einzelnen Dornen ragen gleichmäßig hoch und in regelmäßigen Abständen aus dem Kranz hervor, der sorgfältig geflochten aussieht; über dem Haupt des Gekreuzigten schwebt der Heiligenschein überproportional groß. Ganz entgegen dem Bericht der Hl. Schrift ist auch hier der Gekreuzigte mit einem hemdartigen Rock bekleidet, der lange Ärmel besitzt und bis zu den Knien reicht. Wie in den beiden Bildern vorher besitzt seine Gestalt ein kindliches Aussehen und deutet auch so auf den Gott Amor hin. In den Proportionen und im Gesichtsausdruck erinnert manches bei dieser Gestalt an einfache Volkskunst.

Die Liebende, die *Sponsa*, ist eine schöne junge Frau; ihre Figur gleicht dem Bild einer Madonna. Eine Gestalt ähnlich wie diese ist auf vielen Bildern, aber auch bei manchen Skulpturen anzutreffen; der Künstler offenbart in dieser Darstellung der *Sponsa* keinerlei Originalität. Wie Christus rechts ist die *Sponsa* ganz links an den Rand des Bildes gedrängt worden. Keine Leitlinie führt von ihr oder Christus über den Brunnen in die Ferne und den Himmel. Der Weg, der sich weiter hinten an den Brunnen anschließt, ist kein Weg zum ewigen Heil, man

weiß nicht, wohin er führt. Die *Sponsa* sitzt, so ist anzunehmen, auf einem größeren Stein, der von ihrem langen schönen Kleid verdeckt wird. Die andächtig gefalteten Hände hat sie vor sich hin auf die Knie gelegt und hockt nun in leicht nach vorne gebeugter Stellung da. Ihr Haar ist gepflegt, am Ende des Kopfes zusammengebunden wallt es in schönen Locken weit über den Rücken herab. Nicht wie bei dem Pilger in der Zeichnung bei Spee ist es vom Wind zerzaust worden. Die *Sponsa* trägt auf ihrem Rücken keinen einem Rucksack ähnlichen Beutel: sie befindet sich nicht auf einer langen und beschwerlichen Wanderschaft wie der Pilger bei Spee. Aus ihrer Brust ragt ein übergroßer Pfeil, der Pfeil des Gottes Amor. Der Schaft des Pfeils zeigt nicht wie auf der Zeichnung im Straßburger Autograph auf Christus. Man kann nicht erkennen, ob die *Sponsa* auf Christus blickt oder nur versonnen vor sich hinsieht. Eine Blickverbindung zwischen ihr und Christus ist nicht zu bemerken, dafür hängt der Gekreuzigte zu hoch und lehnt die *Sponsa* den Kopf nicht weit genug zurück, was den andächtigen, madonnenhaften Eindruck stören würde, der von ihrer vornehmen in sich ruhenden Haltung ausgeht. Der Blick des am Kreuz hängenden Christus ist auch hier nicht unmittelbar auf die *Sponsa* gerichtet, da der Gekreuzigte sich nicht weit genug hin zur *Sponsa* wendet und diese etwas weiter zurück in die Tiefe des Bildes versetzt ist. Die Verbindung zwischen ihr und Christus wird noch zusätzlich dadurch beeinträchtigt, daß der überdimensional große Brunnen, der gegenüber dem Brunnen bei Spee weit zum Vordergrund hin gerückt ist, zwischen ihr und Christus steht. Er zieht als erstes im Bild den Blick auf sich.

Dem prachtvoll gestalteten Brunnen – er könnte als Zierde in einem Park stehen – entquellen hier fünf, nicht vier Wasserstrahlen. Sie versinnbildlichen die Gnadenströme, das Blut, das aus den fünf Wunden Christi für die Erlösung der Menschheit geflossen ist. Man hat sich mit den fünf Blutströmen ganz an die alt hergebrachte Tradition angelehnt und die besondere Intention Spees nicht mehr verstanden.⁸

Ganz oben auf der Spitze des Brunnens sitzt ein großer Vogel. Er versinnbildlicht nicht die Trutz-Nachtigall Spees, das Sinnbild des

⁸ Auch in der Pariser Abschrift der *Trutz-Nachtigall* fließen aus dem Brunnen, wie deutlich dort zu sehen ist, nur vier statt fünf Strahlen, ein Zeichen, daß auch der Zeichner in der Pariser Handschrift dies als Sinnbild für den noch lebenden Christus verstanden hat. Obwohl die Titelzeichnung in der Pariser Handschrift unvollständig ist, zeigt sie den Sachverhalt, der hier in Frage steht, recht deutlich. Siehe: Friedrich Spee: *Trutz-Nachtigall*. Hrsg. von Theo van G. M. Oorschot, S. 287.

Dichters der *Trutz-Nachtigall*, auch nicht die *Sponsa*:⁹ dazu fehlt ihm der Pfeil in der Brust und sein Blick wendet sich nicht dem Gekreuzigten zu. Ob der Blick der *Sponsa* zugewandt ist, wie verschiedentlich angenommen wird, ist fraglich. Es hat eher den Anschein, als blicke dieser Vogel zu dem anderen Vogel hin, der vor ihm fliegt. Den Schnabel hat er wie zu einem Schrei geöffnet, die Flügel sind ausgebreitet, als wolle er gerade auf- und dem Vogel nachfliegen, der sich vor ihm niederstürzt. Vielleicht haben beide etwas für sie Freßbares am Boden entdeckt. Wohin der Vogel, der darunter weiter nach links zu hinfliegt, sich stürzt, ist auch nicht zweifelsfrei wahrzunehmen. Sehr ungewiß bleibt, ob er auf die *Sponsa* zufliegt.¹⁰ In diesem Vogel ein Sinnbild der Maria Magdalena zu sehen oder gar ein Symbol für den Heiligen Geist zu vermuten¹¹, ist Spekulation. Da der Auftraggeber und auch der Zeichner des Titelpuffers das Titelbild bei Spee in so manchem arg mißverstanden haben, dürfte es sehr zu bezweifeln sein, daß sie die Lieder der *Trutz-Nachtigall* so genau kannten, daß sie sich unmittelbar an die Strophe 5 des Lieds Nr. 17 erinnerten, in der die Maria Magdalena als Taube erscheint. Es dürfte darum auch zu bezweifeln sein, daß sie mit diesem Vogel die büßende Maria Magdalena gemeint haben. Um in diesem Vogel eindeutig die Taube des Heiligen Geistes zu erblicken, dazu fehlt der Heiligenschein um den Vogel, der meistens vorhanden ist, wenn es sich um eine solche Taube handelt. Betrachtet man die beiden Vögel zusammen mit jenem dritten, der oben auf dem Ast eines Baumes, ganz vorne rechts im Bild versteckt sitzt, dann gewinnt man viel eher den Eindruck, als hätten die drei Vögel mit dem Geschehen im Vordergrund nichts zu tun, als stünden sie im Begriff, auf etwas Bestimmtes, nicht näher Erkennbares, das auf dem Boden liegt, hinabzufliegen. Während der erste links bereits darauf zustürzt, schickt sich der zweite in der Mitte an, ihm zu folgen, der dritte schaut aufmerksam zu den beiden hin und wird vielleicht schon bald den beiden nachfliegen. Mit dieser Szene scheint der Künstler der Tierliebe

⁹ G. Schaub glaubt feststellen zu können, daß der Vogel auf dem Brunnen die Trutz-Nachtigall darstellt und als Trutz-Nachtigall den Dichter und die *Sponsa* versinnbildlicht. Siehe: G. Schaub 1991, S. 195 und 196 f. sowie 1985, S. 119 und 120.

¹⁰ G. Schaub glaubt, daß dieser Vogel auf die *Sponsa* zufliegt. Siehe: G. Schaub 1991, S. 197, und 1985, S. 121.

¹¹ Emmy Rosenfeld vermutet, daß der Zeichner in diesem Vogel eine Taube dargestellt hat, die entweder als Sinnbild für den Hl. Geist oder die büßende Maria Magdalena dient. – Siehe: Emmy Rosenfeld, S. 105. – Auch: G. Schaub 1991, S. 197, und 1985, S. 121.

der Leser Tribut zu zollen und zu beabsichtigen, etwas Leben in das sonst so ruhige Bild hineinzubringen. Das Bild gleitet hier ganz ins Idyllische ab, eine Feststellung, die für diesen Kupferstich noch öfter gilt.

Den Dichter hat der Zeichner nach bewährter Manier im Symbol des Schwans dargestellt. Dieser schwimmt im Wasser des Brunnens, dem Blut aus den Wunden Christi. Er hat den Kopf gesenkt, so, als wolle er ihn alsbald in das Wasser eintauchen, um vom Geist Gottes erfaßt zu werden und von diesem inspiriert zu dichten. Ob sich der Schwan auf den am Baum hängenden Christus hinbewegt, wie Gerhard Schaub annimmt¹², läßt sich nicht feststellen, wenn eine Bewegung in dieser Richtung stattfindet, so ist sie keineswegs zielstrebig. Der Brunnen hat gegenüber dem Geschehen im Vordergrund an Eigenbedeutung gewonnen, er versinnbildlicht wahrscheinlich den Hl. Geist und seine durch die Kirche verwalteten Gnaden. Im Schutz und unter der Obhut der vom Hl. Geist geleiteten Kirche bewegt sich der Schwan, läßt sich der Dichter hier zu seinen Liedern inspirieren. Bedenkt man die nicht unbeträchtlichen Korrekturen, die an Spees *Güldenem Tugend-Buch* durch Zensoren der katholischen Kirche vorgenommen wurden, dann scheint diese Deutung nicht abwegig. Das demütige, andachtsmäßig Fromme im Rahmen einer konservativen Tradition, nicht aber ein revolutionärer Geist soll gefördert werden. Einer zu persönlich ausgeprägten Frömmigkeit, die sich nicht eng an die Institution der Kirche bindet, tritt man mit Skepsis gegenüber.

Der Ort der Szene soll, so glaubt G. Schaub, am Rand eines Waldes liegen.¹³ Ob dies wirklich der Fall ist, ist nicht mit Sicherheit festzustellen. Nach vorne zu wird der Weg durch den Brunnen versperrt. Auch die Baumwurzeln und die Efeuranke, die sich zwischen den Baumwurzeln ausbreitet, lassen vermuten, daß der Weg hier zu Ende ist. Ein Wald könnte darum hier beginnen. Die Baumreihe rechts des Weges gibt den Blick in die Ferne frei, auch links scheint hinter der Baumreihe offenes Gelände zu liegen, denn hier dringen zwischen den Baumstämmen die Sonnenstrahlen durch und erhellen den Weg. Ein Wald kann links von diesen Bäumen eigentlich nicht vorhanden sein, obwohl man

¹² Siehe: Gerhard Schaub 1991, S. 195, und 1985, S. 120.

¹³ Dies glaubt auch G. Schaub wahrscheinlich, wenn er schreibt, daß hier ein »Lustwäldchen« als *locus amoenus* ausgemalt worden ist. Siehe: G. Schaub 1991, S. 195, und 1985, S. 119.

vielleicht im erstem Augenblick diesen Eindruck gewinnen mag. Vielleicht hat man die Baumallee in der Titelzeichnung des Straßburger Autographs hier in einer schönen, idyllischen Variation nachahmen wollen, den Sinn der Allee bei Spee aber nicht mehr verstanden. Der in der Zeichnung bei Spee ganz ebene und geradeaus führende Weg ist in dem Titelkupfer der Erstausgabe zu einem Hohlweg geworden, der schön und idyllisch aussieht, jedoch den langen und mühsamen Pfad zum Heil, der noch vor dem Pilger liegt, nicht mehr zeigt. Der Weg biegt nach links hin ab und begrenzt so den Blick, der Erdwall an der rechten Seite gibt dem Auge Halt. Dadurch wirkt der Ort in sich abgeschlossen und von der Außenwelt abgeschirmt. Das andächtig Fromme, das auf die Einzelsee abgestimmt ist, wird betont. Zwischen den weit auseinanderstehenden Bäumen rechts lugt als einziges eine kleine Kapelle hervor, zu der ein gewundener Weg hinführt. Diese Kapelle soll zu einer stillen Andacht einladen. Wie auch das Geschehen im Vordergrund entfernt sich auch dies ins Stille, von der äußeren Welt Abgeschlossene. Die Perspektive, von der aus alles gesehen wird, ist nicht mehr der sehr stark erhöhte Standpunkt wie noch in der Zeichnung bei Spee, der Punkt, von dem aus das Geschehen betrachtet wird, liegt nur mehr etwa in der doppelten normalen Augenhöhe. In der prunkvollen Gestalt des Brunnens und der Stille des Ortes, an den das Geschehen verlegt ist, zeigt sich die Spannung, die im religiösen Leben des Barock wie auch in der Kunst dieser Zeit zu finden ist: die Demonstration der Macht und Größe einerseits, die tiefe Innigkeit andererseits. Das religiöse Leben der katholischen Laien ist innerhalb ihrer Kirche auch damals noch zu oft ins Passive und in die Stille verbannt: die Messe wird in lateinischer Sprache gelesen, die Bibel darf nur von Geistlichen ausgelegt und erklärt werden. Die Bäume der Baumreihe links stehen dichter beieinander als die der Baumreihe rechts, aber auch hier wird die Baumreihe in der Mitte durch eine breitere Lücke unterbrochen, vielleicht, daß an dieser Stelle noch ein anderer Weg in den Hohlweg mündet. Die Bäume schließen sich in der Höhe nicht zu einem Laubengang zusammen, die Sonne scheint hell durch den Zwischenraum hindurch, den die Kronen der Bäume zwischen den beiden Baumreihen offen lassen. Im Mittelgrund wird das Bild ganz von den Sonnenstrahlen durchflutet und zeigt sich hier dadurch hell und freundlich. Von der Idee, die sich mit der Baumallee in der Zeichnung bei Spee verbindet, bleibt in diesem Titelkupfer nichts übrig. Hier wird kein tiefgreifendes Erlebnis mehr, das die Seele ergreift und zu einer weiten Pilgerschaft auffordert,

dargestellt. Als Ziel kleiner Wallfahrten käme allein die kleine Kapelle in Frage, die versteckt zwischen den Baumstämmen links hervorschaut. Im Gegensatz zu dem Bild im Straßburger Autograph ist der Ort zu einem idyllischen Plätzchen umgestaltet worden, das in sich von der Welt abgeschlossen zur stillen Andacht anregt.

Dieses Idyllische, das eine gewisse Verliebtheit ins Kleine und Anmutige bevorzugt, kommt auch in der Darstellung der Pflanzen und Tiere deutlich zum Vorschein. Die dargestellten Pflanzen und Tiere dienen in der Hauptsache zur Verschönerung des Bildes. Die drei Vögel im oberen Bildteil sowie der Schwan, der geruhsam im Becken des Brunnens daherschwimmt, betonen schon allein durch ihr Dasein den idyllisch friedlichen Eindruck des Ganzen. In diesem Zusammenhang dürfte auch der überdimensional große Frosch, der rechts am Rande des Wasserbeckens kauert, keine sinnbildliche Bedeutung, wie z. B. die Wiederauferstehung des Fleisches, besitzen;¹⁴ er dient vermutlich, so wie die Vögel mit Ausnahme des Schwans, allein dazu, die idyllische Stimmung zu steigern. Dies ist auch wahrscheinlich der Zweck der dargestellten Pflanzen und Blumen im Vordergrund. Sie sind als einzelne Büschel kunstgerecht über die Bildfläche im Vordergrund verteilt. Die Efeuranke – eine solche dürfte es wohl den Blättern nach sein – liegt wie zur Zierde vorn ausgestreckt. Auch hier bei ihr darf man kaum eine symbolische Bedeutung erwarten.¹⁵ Sie leitet kunstvoll geschwungen aus dem Bild heraus in die eine der Voluten über, die die schön und kunstvoll gestaltete Inschrift unter dem Bild umrahmen. Im Mittelgrund des Bildes sind Gräser nur dort inmitten des Weges vorhanden, wo die Schlagschatten der Bäume hinfallen, obwohl eine solche Stelle sich tagsüber dauernd ändert und darum in Wirklichkeit dort nicht mehr Gras als anderswo wächst. Künstlerisch geschickt beleben die Schatten mit den Gräsern die sonst zu hell und eintönig erscheinende Fläche des Hohlwegs mit dunkleren Tönen.

Im Gegensatz zu der Zeichnung im Straßburger Autograph, wo die geraden zielstrebigen Linien vorherrschen, prägen im Kupferstich des

¹⁴ Ein Frosch kann damals als Symbol die Auferstehung des Fleisches bedeuten. Siehe: Emblemata. Handbuch zur Sinnbildkunst des XVI. und XVII. Jahrhunderts. Hrsg. Von Arthur Henkel und Albrecht Schöne. Im Auftrag der Göttinger Akademie der Wissenschaften. Stuttgart 1967, S. 601 f.

¹⁵ Efeu und Lorbeer zu Kränzen geflochten sollen, weil sie immergrün sind, dem Dichter ewigen Ruhm verleihen. Emblemata, S. 207 f. – Der Efeu soll gelehrten Menschen als Zierde dienen. Emblemata, S. 275 f.

Erstdrucks runde Formen die Linienführung. Die Begrenzungslinien sind infolge der sie begleitenden Schattierungen weicher als in der Federzeichnung des Straßburger Autographs, wo sie schärfer ausgeprägt sind. Dies ist nicht nur durch die andere Technik des Kupferstichs bedingt, es hat auch inhaltliche und formale Gründe: der Eindruck des Zarten und Idyllischen wird infolge der weicheren Linien verstärkt. Die beiden Baumstämme rechts und links im Vordergrund, ihre Baumwurzeln und der zwischen ihnen liegende Efeuzweig sowie die Baumäste mit ihrem Laub umgeben in der Mitte des Bildes ein heller scheinendes Oval, in das Christus, die *Sponsa* und der Brunnen eingefasst sind.

Die Rundungen, die in dieser Eiform oben und unten zutage treten, werden in ähnlicher Weise noch einmal in dem oberen und unteren Rand des Brunnenbeckens wiederholt; somit sind die Rundungen des Brunnenbeckens dem Oval in der Form angepaßt. Auch innerhalb des Brunnens kommen bevorzugt abgerundete Formen zum Vorschein; sie finden sich im Hohlweg und seiner Abbiegung wieder, und selbst noch im Schwan und der Gestalt der nach vorne übergebeugt dasitzenden *Sponsa* werden solche runden oder doch abgerundete Formen bevorzugt. Was die Linienführung betrifft, ist im Bild des Titelpuffers alles gut aufeinander abgestimmt, es widerspricht aber der Intention, die Spee mit der Zeichnung im Straßburger Autograph und mit seinen Sponsaliedern in der *Trutz-Nachtigall* beabsichtigt hat. Im Gegensatz zu der Federzeichnung in der *Trutz-Nachtigall* Spees besitzt der Kupferstich ein stark ausgeprägtes Hochformat. Die dadurch bedingten extremen Proportionen im Verhältnis der Höhe zur Breite wie auch die teilweise recht stilisiert gestalteten Baumformen weisen ebenfalls auf die Zeit des bereits fortgeschrittenen Barock hin.

Wie wir gesehen haben, ist das Andachtsbild in der *Pia Desideria* in der Federzeichnung bei Spee um entscheidende Momente erweitert worden. Die Kernidee des Kupferstichs der *Pia Desideria* aber hat der Zeichner in dem Bild der Straßburger Handschrift beibehalten. Man darf darum den Kupferstich in der *Pia Desideria* als eine Vorlage für die Federzeichnung bei Spee betrachten. Im Titelpuffer des Erstdrucks sind Tiefe und Ernst der Gedanken Spees, wie sie in dem Bild des Straßburger Autographs zum Ausdruck kommen, nicht mehr erfaßt worden. Das Titelpuffer der Erstausgabe kann darum nicht als eine authentische Wiedergabe des Bildes angesehen werden, das wahrschein-

lich von Spee selbst entworfen worden ist.¹⁶ Es dürfte zudem auch kaum eine treffende Illustration zu den Liedern des Sponsazyklus in Spees *Trutz-Nachtigall* sein; denn dafür ist dieser Kupferstich zu sehr idyllisch verharmlost worden. Die brennende Sehnsucht der *Sponsa* nach einer Vereinigung mit Christus darf trotz der verschiedentlich inigen Töne dieser Sehnsucht und trotz der Liebe Spees für das Kleine und Unscheinbare, wie es in den Naturschilderungen des Dichters sich äußert, nicht als ein Gefühl verstanden werden, das sich ganz ins Idyllische verliert. Spee kennt in seiner *Trutz-Nachtigall* durchaus Töne der Leidenschaft und des bitteren Schmerzes.



Sub umbra illius, quem desideraveram, sedi.
Cantic. 2.

XXIX.



Sub umbra illius quem desideraveram, Sedi. Cantic. 2.

Hermann Hugs: *Pia desideria*. Antwerpen 1628 und Köln 1636. Frankfurt a. M.: Bibliothek St. Georgen. Fotos: Hans J. Schuffenhauer, Frankfurt a. M.

¹⁶ G. Schaub glaubt, daß das Titelkupfer eine authentische Wiedergabe der Federzeichnung des Straßburger Autographs ist. Siehe: G. Schaub 1991, S. 195, und 1985, S. 119.

JOSEPH A. KRUSE

Spees *Travvr-Gesang von der noth Christi am Oelberg in dem Garten**

Geistliche Betrachtung als sprachliches Kunstwerk

Nicht nur Bücher, auch deren kleinste Teile, ein Gedicht, einige Verse oder Strophen, haben ihre Schicksale und vermögen ihrerseits Geschmacksrichtungen und Einsichten zu bestimmen, nämlich ihre Leser nachhaltig zu beeindrucken, so daß fremde historische Traditionen einer ganzen Seelenkultur mit eigenen persönlichen Interessen oder Erfahrungen eine bereichernde Symbiose eingehen. Friedrich Spee von Langenfeld gehört zu jenen Dichtern, die im absoluten Anspruch an sich selber obendrein mit einer überzeugenden Begabung zur Vermittlung ihrer Weltanschauung versehen waren. Wer den Konturen seiner Persönlichkeit und seinem Werk begegnet, wird fasziniert sein. Allerdings ist für dieses Erlebnis mancher Abstand zu überwinden. Das meint eine Entrückung durch die völlig anderen Zeitbedingungen und Vorstellungen, also die veränderten Konditionen des Begreifens und Verstehens. Das bezieht sich aber auch auf die Greifbarkeit von vergangener Poesie durch ihr Angebot im materiellen Sinn.

Selbst für Literaturinteressierte meiner Generation vom Abiturjahrgang 1963, und das sogar im katholischen Ordensgymnasium, war es gar nicht so einfach, gewissermaßen auf selbstverständliche Weise, etwa in Hinsicht auf den Lehrplan gezwungenermaßen Persönlichkeit und Werk Friedrich Spees kennenzulernen. Manche Handreichungen für den Deutschunterricht der Oberstufe enthielten zwar eine kleine Abteilung zur Barockzeit. In der Praxis fiel das aber wenig ins Gewicht. Auch bildete dann nicht geradewegs Spees Lyrik den Mittelpunkt einer Annäherung an die Literatur des 17. Jahrhunderts. Und wie man immer so schön wie pessimistisch zu sagen pflegt: es ist in der

* Eine kürzere Fassung dieses Beitrages wurde bei der Friedrich-Spee-Matinee aus Anlaß des 70. Geburtstages von Theo van Oorschot in Düsseldorf-Kaiserswerth am 15. 6. 1996 vorgetragen.

Folge nicht besser geworden. Im Gegenteil. Wir hatten wenigstens den Vorteil einer indirekten Spee-Lektüre durch die regelmäßige Verwendung einiger seiner Kirchenlieder. Zumal sein Gedicht über den jesuitischen Ordensbruder, den Indienmissionar Franz Xaver, gehörte zum Kanon, weil dadurch der Schulpatron auf eindringliche und genuine Weise geehrt wurde. Trotz kleiner schulischer Leseübungen brachte dann erst der auf Empfehlung des geistlichen Deutschlehrers gelesene Roman von Ricarda Huch über den Dreißigjährigen Krieg jenen Sinn für die Spee-Zeit, der im Bonner Studium durch dortige der Barockliteratur verbundene Gelehrte wie Richard Alewyn, Lothar Pikulik und Manfred Windfuhr glücklicherweise vertieft wurde. Damals auch begegnete ich zum ersten Mal dem Namen des Spee-Forschers Theo G. M. van Oorschot. Die entsprechende Literatur selbst erhielt durch Anschaffung des von Albrecht Schöne betreuten dritten Bandes mit *Texten und Zeugnissen* zur deutschen Literatur, der dem *Zeitalter des Barock* gewidmet ist, drei Jahre nach seinem Erscheinen (München 1963) einen Ehrenplatz in der studentischen Büchersammlung.

Unter den Speeschen Gedichten ist mir sein »Travvr-Gesang von der noth Christi am Oelberg in dem Garten« seither besonders anrührend erschienen und darum seit langem liebgeworden. Das Gedicht aus der *Trutz-Nachtigall* war in Gesellschaft unter anderm des Xaver-Textes und mit Ausschnitten aus der *Cautio Criminalis* wie dem *Gülden Tugend-Buch* in den Sammelband zur Barockzeit von A. Schöne aufgenommen worden (S. 162 f.) und entfaltete im Kontext des zweiten Abschnitts mit Beispielen aus dem »Geistlichen Schrifttum« und vor dem Hintergrund der übrigen Abteilungen zur »Deutschen Sprache und Poeterei«, zur »Höfischen und galanten Welt«, zum »Bürgerlich-gelehrten Bereich« sowie mit »Volkstümlichen und satirischen Texten« seinen eigentümlichen Reiz. In einer kleinen, ganz auf den Text selbst bezogenen Meditation möchte ich Rechenschaft über die Gründe für jene Anmutung durch dieses Gedicht ablegen – in der Hoffnung, daß dadurch auch etwas zum interpretatorischen Verständnis der Strophen gewonnen ist.

Travvr-Gesang von der noth Christi am Oelberg in dem Garten

I.

Bey stiller nacht / zur ersten wacht
 Ein stimm sich gund zu klagen.
 Ich nam in acht / waß die doch sagt;
 That hin mit augen schlagen.

II.

Ein junges blut von sitten gut /
 Alleinig ohn geferdten /
 In grosser noth fast halber todt
 Im Garten lag auff Erden.

III.

Es wahr der liebe Gottes Sohn
 Sein haupt er hat in armen.
 Viel weiß und bleicher dan der Mon
 Eim stein es möcht erbarmen.

IV.

Ach Vatter / liebster Vatter mein
 Und muß den Kelch ich trincken?
 Und mags dan ja nit anders sein?
 Mein Seel nit laß versincken.

V.

Ach liebes kind / trinck auß geschwind;
 Dirs laß in trewen sagen:
 Sey wol gesinnt / bald vberwind /
 Den handel mustu wagen.

VI.

Ach Vatter mein / vnd kans nit sein?
 Und muß ichs je dan wagen?
 Wil trincken rein / den Kelch allein /
 Kan dirs ja nit versagen.

VII.

Doch sinn / vnd muth erschrecken thut /
 Sol ich mein leben lassen?
 O bitter Tod! mein angst / vnd noth
 Ist vber alle massen.

VIII.

Maria zart / Jungfräwlich art /
 Soltu mein schmerzten wissen;
 Mein leiden hart zu dieser fahrt /
 Dein hertz wär schon gerissen.

IX.

Ach mutter mein / bin ja kein stein;
 Daß hertz mir dörrft zerspringen:
 Sehr grosse pein / muß nehmen ein /
 Mit todt / vnd marter ringen.

X.

Adè / adè zu guter nacht
 Maria mutter mildte!
 Ist niemand der dan mit mir wacht /
 In dieser wüsten wilde?

XI.

Ein Creutz mir für den augen schwebt /
 O wee der pein / vnd schmerzten!
 Dran soll ich morgen wern erhebt /
 Daß greiffet mir zum hertzen.

XII.

Viel Ruthen / Geissel / Scorpion
 In meinen ohren sausen:
 Auch kombt mir vor ein dörnen Cron;
 O Gott / wem wolt nit grausen!

XIII.

Zu Gott ich hab geruffen zwar
 Auß tieffen todes banden:
 Dennoch ich bleib verlassen gar /
 Ist hilff noch trost vorhanden.

XIV.

Der schöne Mon / wil vndergoht /
 Für leyd nit mehr mag scheinen.
 Die sternen lan jhr glitzen stahn /
 Mit mir sie wollen weinen.

XV.

Kein vogelsang / noch frewdenklang
 Man höret in den Lufften /
 Die wilden thier / trawrn auch mit mir /
 In steinen / vnd in klufften.

Der ambivalente, weil Schrecken und Schönheit verknüpfende, Zauber dieser 15 Strophen aus der *Trutz-Nachtigall* von 1649, die allerdings schon vor 1634 entstanden sind, hat bereits mit der Überschrift zu tun, die Trauer und Not mit Gesang und Garten verschmilzt und so an ein einschmeichelndes rhythmisches Ende bringt. Damit wird von vornherein das Bühnenbild eines *locus amoenus* entworfen. Am heiter-schönen Ort wird sich der Auftakt einer christlichen Tragödie abspielen. Der Zauber rührt gleichzeitig allerdings auch aus der vertrauten und in der Fastenzeit immer noch gesungenen Vertonung dieses Passionsliedes her, die dem Gedicht seit seinem Erscheinen eine getragene Distanz der Besonderheit verleiht. Im katholischen Gebet- und Gesangbuch *Gotteslob* (seit 1975) sind von Spees Gedicht allerdings nur ganze fünf Strophen übriggeblieben (Strophen I, III, VI, XIV und XV). Diese Kompilation für den praktischen Gebrauch weist auf ein Problem hin, wie man Spees barockem Überfluß auch in Anthologien durch einfache Kürzung beizukommen versucht hat. Wenn junge Leute in der zeitweise sehr verbreiteten, geradezu klassisch zu nennenden Lyriksammlung des ›Echtermeyer/von Wiese‹ (z. B. in der neugestalteten Ausgabe, Düsseldorf 1974) Friedrich Spee vorfanden, so durch das Eingangsgedicht zur *Trutz-Nachtigall* und das gekürzte ›Lob Gottes‹: »Jetzt wickelt sich der Himmel auf.« Eine ausufernde lyrische Form steht in der Regel einer nachhaltigen Wirkung entgegen. Spees »Travvr-Gesang« hat dagegen ziemlich Maß gehalten. Daß aus der Originalfassung eine durchaus sinnvolle und immer noch wirksame poetische Kurzform entstehen kann, zeigt das Beispiel des Gesangbuchs *Gotteslob*, für dessen raffende Kirchenliedfassung man gewiß Verständnis aufbringen wird.

Spee entwirft in seinem »Travvr-Gesang« das lebendige Motivbild für eine geistliche Betrachtung. Die erste Strophe schafft durch Gehör und Auge des Sprechers die Annäherung an den meditativen Gegenstand: nämlich Jesu die einsame Todespein vorwegnehmende Stunde im Garten Gethsemane auf dem Ölberg, nachdem er mit seinen Jüngern das letzte Abendmahl begangen hat und bevor er von den Hä-

schern durch den Verrat des Judas gefangen genommen wird. Innerhalb der Karwoche bezeichnet die Erinnerung daran genau die Schnittstelle zwischen Gründonnerstag und Karfreitag. Spees Methode, die Situation für eine Besinnung vorzubereiten, entspricht ganz seiner eigenen Anweisung im *Güldenem Tugend-Buch*, wo es im Vorspann für sein »Liebreiches gebett zu JESV dem gekreuzigten, mit dem mund vnd hertzen zu sprechen« heißt: man solle das Gebet langsam lesen, und was man mit dem Mund gebetet habe, dann bedenken. Im Druck eingefügte Sternchen sind als Haltepunkte gedacht: »da soltu ... das, was du gesprochen, etwas tieffer mit dem hertzen bedencken, vnd die glider oder wunden des gecreuzigten, zu denen du geredet hast, beschawen, vnd also fortfahren.«¹ In acht nehmen und die Augen auf seinen Betrachtungsgegenstand richten, so lautet denn auch der Appell des Auftakts in der ersten Strophe des »Travvr-Gesangs«, die gleichzeitig die Stille der Nacht und die Klagelaute Jesu beschwört und damit ganz in jene biblische Szene versetzt, die bei Matthäus, Markus und Lukas ziemlich gleichlautend beschrieben wird. Die Verse bei Lukas Kap. 22, 39–46 lauten in der kraftvollen Übersetzung von Friedolin Stier (München/Düsseldorf 1989):

»Und er ging hinaus und zog, wie es Brauch war, zum Ölberg; es folgten ihm auch die Jünger. An dem Ort angelangt, sprach er zu ihnen: Betet, daß ihr nicht in Versuchung kommt! Und er trennte sich von ihnen etwa einen Steinwurf weit und, die Knie gebeugt, betete er und sagte: Vater! Wenn du willst, führ diesen Becher an mir vorüber. Jedoch nicht mein Wille, sondern der deine geschehe. Doch da ließ sich ihm sehen ein Engel vom Himmel – der stärkte ihn. Und er geriet in Todesangst. Und noch ausdauernder betete er. Und es wurde sein Schweiß: wie Blutstropfen, die zur Erde fallen. Dann stand er auf vom Gebet, ging zu den Jüngern und fand sie eingeschlafen vor Trübsal. Und er sprach zu ihnen: Was schlaft ihr? Steht auf und betet, daß ihr nicht in Versuchung kommt.«

Der betrachtende Zeuge, der sich in der ersten Strophe nicht in die Vergangenheit zurückversetzt, sondern in der Gleichzeitigkeit mit einem sich anbahnenden Drama zu befinden meint, beschreibt in der zweiten und dritten Strophe den laut klagenden Akteur, der anfangs nur durch seine Stimme im krassen Gegensatz zur ansonsten ruhigen

¹ Friedrich Spee: *Güldenem Tugend-Buch*. Hrsg. von Theo G. M. van Oorschot. München 1968, S. 522.

Nachtzeit hervortritt. Dem allgemeinen Umriß von Jugend und Sittlichkeit, also dem Erscheinungsbild eines idealen Menschen, dem die absolute Verlassenheit und Todesnot im Garten zugesellt ist (II. Strophe), wird die auf den »lieben« Gottessohn bezogene Identifizierung und nähere Charakteristik des erbarmungswürdigen Zustands an die Seite gestellt (III. Strophe), der von der Blässe Jesu und dem fahlen Mondlicht seine unheimlich indirekte Beleuchtung bezieht. Dann folgt in den anschließenden vier Strophen (IV–VII) die Wiedergabe des Dialogs Jesu und Gottvaters mit zweimaliger Rede des angst erfüllten Gottessohns, die nach der ersten Klage Jesu in der vierten Strophe die zwar liebevolle, aber endgültige Gegenrede des Vatergottes erfährt (V. Strophe). Der herbe Trost Gottes, erfüllt von innerer Spannung durch den Widerspruch von göttlicher Liebe wie Treue und der Ermunterung zur notwendigen Hingabe des Sohnes aus universaltheologischen Gründen, erläßt dem bittenden und klagenden Jesus zwar nicht seine Aufgabe, bereitet aber die Ergebung in den unabänderlichen Opfertod vor. Die Intensität und Ernsthaftigkeit des Dialogs entsteht durch diese doppelte Ansprache und Bitte Jesu um Gnade und Verschonung, die in den Strophen VI und VII zwar zur völligen Akzeptanz seines Loses, aber gleichzeitig zum rührenden Bekenntnis seiner Verlorenheit und Angst führt. Darum schließen sich mit zwingender menschlicher Logik drei Strophen als Klage- und Abschiedsrede an seine jungfräuliche Mutter Maria an, die freilich wegen ihrer Abwesenheit gar keine Antwort geben und überdies selbst nur die Funktion des ohnmächtigen Mitleidens übernehmen kann (VIII.–X. Strophe). Schon das Ende der X. Strophe mit dem »Adè / adè zu guter nacht« an die Mutter wendet sich auf der verzweifelten Suche nach irgendeinem Beistand an jedermann. Die Lücke und der Mangel sind einzig durch die gläubigen Betrachter zu schließen, die der poetischen Vorgabe des geistlichen Dichters folgen. Die anschließenden Marterphantasien Jesu als Selbstgespräch, in dem er sich die Leidensstationen und die Kreuzigung mit ihren die menschlichen Kräfte übersteigenden Demütigungen und Schmerzen vor Augen stellt, füllen Strophe XI und XII. In der XIII. Strophe resümiert Jesus im Ölgarten seine Verlassenheit. Sein Zustand führt an den Rand der Verzweiflung, weil es sich um die äußerste Form der Gottverlassenheit handelt, eine Leere und Not der Seele, die zu den extremen Versuchungen in der Geschichte der Mystik gehört. Das Selbstgespräch zerläuft schließlich in den beiden Schlußstrophen XIV und XV zu einer Beschreibung von Bühne und Kulissen dieser Pas-

sionsspielszene, die ganz von Dunkelheit und nächtlicher Stille erfüllt ist: der Mond verliert anteilnehmend sein Licht, das Glitzern der Sterne wird in der Todesangst Jesu zum mitleidigen Weinen des Firmaments, auch der Sympathie der wilden Tierwelt in der Einsamkeit der Natur ist sich der von Gott und Mensch Verlassene bewußt. Größer könnten die Kontraste innerhalb der Schöpfung nicht sein. Die beiden letzten Strophen mit ihren naturlyrischen Elementen schlagen dabei bewußt den Bogen zum Anfang des Gedichtes mit seinen nächtlichen Bedingungen. Betrachter und Betrachtungsgegenstand scheinen jetzt miteinander zu verschmelzen: Beter und Angebeteter haben einen gemeinsamen Grad der Vereinzelnung erreicht. Der Beter kommuniziert mit dem in Todesangst vergehenden Jesus im Garten, auch wenn das Ich der letzten beiden Strophen durchaus immer noch als das des Gottessohnes gelesen werden darf. Der Beter, sowohl Dichter wie Leser, ist aber der einzige Mensch, der dem Herrn in seiner Todesnot beisteht, der mit ihm klagt, weint und die Nacht durchwacht. Damit ist er in die Schar der Jünger aufgenommen, diesen aber sogar überlegen durch sein heilsgeschichtliches Wissen und wachsames Handeln. Jesu Stellvertretung wird nunmehr vom gläubigen, anteilnehmenden Beter mitgetragen. Der mit Mund und Herzen lesende Gläubige wird durch die Betrachtung erneut und vermehrt zum vollgültigen Christen.

Spee gelingt es, diese hochtheologischen und moralischen Botschaften zu individualisieren – und zwar sowohl in Hinsicht auf die Gestalt Jesu wie im Hinblick auf die Person des Betrachters. Er kleidet sein religiöses Anliegen und die eigene fromme Erfahrung in ein sprachliches Gewand, das seinerseits bewegend und gewinnend und keinesfalls belehrend oder moralisierend wirkt. Obwohl seine Gedichte wie alle Jesuitenlyrik im Dienste des Glaubens und der kirchlichen Verkündigung stehen, erlaubt er sich den geradezu privaten, ja pietistischen Zugang zur Bibel. Seine Sprache der Anteilnahme und Jesusminne ist bestimmt von weichem Wohlklang. Neun von 15 Strophen haben jeweils in der ersten und dritten Zeile als zusätzlich klangvoll verbindendes Element einen stets männlichen Binnenreim (Strophen I–II, V–IX, XIV–XV), dessen Ende gelegentlich das Reimschema der Strophe verläßt. Dadurch sind gleichzeitig auf natürliche Weise noch mehr von jenen Pausen gewonnen, die in der Meditation zur Verharrung und Vertiefung notwendig sind. Die nicht mit den Binnenreimen versehenen Strophen lesen sich atemloser, beschleunigen die Handlung oder die Rede, während das Tempo, besonders spürbar in den ruhig ausklin-

genden letzten beiden Strophen, durch den Binnenreim verlangsamt wird. Außer den vokalreichen Reimen, die durch ihre Unregelmäßigkeit noch an Modulation gewinnen, sind auch andere sprachliche Verbindungen von sublimierender Musikalität zu beobachten: Assonanzen, Stabreime und intensivierende Wiederholungen. In dieser kunstvollen Form wird der geistliche Gegenstand geschmeidig und einprägsam. Aus mitleidiger Beschreibung oder Aufzeichnung wird gläubiger Nachvollzug. Die lyrische Dichtung selbst – in diesem einen Exempel und durch die Darstellung eines kleinen, aber besonders intimen und intensiven Ausschnitts aus der Vielzahl von geistlichen Betrachtungsgegenständen – wird zur Teilhabe am Mysterium des Opfers zur Rettung der Menschheit, weil es im christlichen Verständnis immer um das Geheimnis des Glaubens an das Wort geht, das im Sinne des Johannevangeliums von Anfang bei Gott war und von Gott in seinem Sohn zu den Menschen gesprochen wurde. Die Welt, das Universum ist der Ort unserer Einsamkeit und der darauf folgenden Erlösung. Spee will zu diesem Erlösungsvorgang als Vereinigung mit Jesus – im gemeinschaftlichen Durchschreiten seines Todes und im Erlebnis der natürlicherweise zugehörigen Angst – die passende Redeweise schaffen, deren Kunst in der Verknüpfung von Innerlichkeit und äußeren sprachlichen Elementen besteht. Das ist ihm ohne Zweifel in einer Mischung aus raffinierter Einfachheit und bescheiden auftretender Schönheit gelungen. Jeder falsche Ton, jedes bombastische Gefühl wurden vermieden. Sein unsentimentaler Heilsentwurf in fünfzehn Strophen gehört in der Tat gerade wegen seiner Kraßheit des Gefühls von Verlorenheit zu den tröstlichen Meldungen aus der Barockzeit. Man muß sich nur in gelegentlicher Versenkung darauf einlassen und merken: auch die formalisierte religiöse Überlieferung eines Kirchenjahres trifft uns im innersten Kern der eigenen Erfahrungen, wenn nur ein sprachmächtiger Dichter uns die gleichermaßen ausweglose wie gnädige Situation nahebringt, weil dann unsere Ohren Gottes Wort in der Gegenwart vernehmen und unsere Augen seine Geschichte mit den Menschen zu sehen vermögen. Die Tageszeiten und die Natur sind dabei die Zeugen und Boten solcher sinnstiftenden und lebensbegleitenden Erzählungen von existentieller Bedeutung.

KARL KELLER

Friedrich Spees Kirchenlieder und die lateinische Hymnendichtung

Eine Einführung in die komplexe Problematik

Im Dürener Gebet- und Gesangbuch von 1851 für die Wallfahrt nach Kevelaer¹, das 1708 vom Binsfelder Pfarrer Johannes Fenger zum erstenmal ediert worden war, sind mehrere doppelsprachliche Liedfassungen, lateinisch und deutsch, enthalten. Der Herausgeber setzte beide Fassungen nicht neben, sondern untereinander, womit er ausdrücken wollte, daß sie jeweils nach der gleichen, jedoch nicht von ihm selbst hinzugesetzten Melodie zu singen seien. Die Liedautoren sind nicht angegeben. Es handelt sich um folgende drei doppelsprachliche Lieder (Hymnen): »Adoro te devote – O Christ hie merk«, »Regina coeli jubila – Freu dich du Himmelskönigin« und »O gloriosa Domina – O Königin, gnädigste Frau«. Die deutschen Lieder sind zweifelsohne originale Speelieder. »O Christ hie merk« war schon 1621 im Würzburger Gesangbüchlein² mit eigener Melodie erschienen, die zum lateinischen Hymnustext im Kölner Gesangbuch von 1620 nachgewiesen ist, zusammen mit einer deutschen Übersetzung. Auch eine niederländische Übersetzung war schon 1621 erschienen³.

In das katholische Einheitsgesangbuch *Gotteslob* von 1975 wurde das Speesche Fronleichnamslied »O Christ hie merk« nicht mehr aufgenommen, obwohl es heute noch beispielsweise bei Fronleichnamsprozessionen gesungen wird. Statt dessen wurde eine Übertragung des Hymnus »Adoro te devote« von Petronia Steiner aus dem Jahr 1951 mit einer Melodie aus Frankreich aus dem 17./18. Jahrhundert übernommen⁴. Der lateinische Hymnus, jedoch ohne den Refrain »Ave Jesu

¹ Johannes Fenger: Ordentlicher Geistlicher Wegweiser der Dürener und hiesiger Prozession . . . zu dem . . . Bildniß Maria von Kevelaer. Geldern 1851.

² Michael Härting: Friedrich Spee. Die anonymen geistlichen Lieder vor 1623. Berlin 1979. Philologische Studien und Quellen, Heft 63, S. 72.

³ Ebd., S. 283.

⁴ Gotteslob. Kathol. Gebet- und Gesangbuch, Münster 1975, Nr. 546. Zu »O Christ hie merk« siehe den Beitrag von Günter Dengel in diesem Jahrbuch.

...« ist eine Schöpfung des hl. Thomas von Aquin aus dem 13. Jahrhundert. Die Übertragung von Petronia Steiner »Gottheit tief verborgen, betend nah ich dir« ist siebenstrophig; die Liedfassungen bei J. Fenger sind sechsstrophig; das originale katechetische oder Kirchenlied von Friedrich Spee »Von Christi Fronleichnam« von 1621 ist vierstrophig. Ich zitiere die Fassungen beider Lieder aus dem Dürerer Wallfahrtsbüchlein, wo ihnen die Überschrift beigegeben ist: »Dieses Lied vom hl. Sakrament begreift in sich die Anbethung des grossen Gottes in diesem höchsten Gut«:

1. Adoro te devote latens Deitas,
Quae sub his figuris vere latitas.
Tibi se cor meum totum subjicit,
Quia te contemplans totum deficit.
:Ave Jesu, verum Manhu, Christe Jesu,
Adauge fidem omnium in te credentium.:
O Christ hie merk, den Glauben stärk und schau dies Werk,
Dies Brot all gut, Gott Fleisch und Blut, begreifen thut.
:Ave Jesu, wahres Manna, Christe Jesu.
Dich Jesu süß, ich herzlich grüß, o Jesu süß:
2. Visus, gustus, tactus in te fallitur,
Sed auditu solo tuto creditur.
Credo, quidquid dixit Dei filius,
Nihil veritatis verbo verius. etc.
In der Monstranz ist Christus ganz, kein Brot Substanz.
Von Brot allein, Gestalt und Schein, vor Augen seyn. etc.
3. In cruce latebat sola Deitas,
Sed hic latet simul et humanitas.
Ambo tamen credens atque confitens
Peto, quod petivit Iatro poenitens. etc.
Kein Brot ist da, noch bey noch nah, in Hostia.
Was darin ist, Herr Jesu Christ, du selber bist. etc.
4. Plagas sicut Thomas non intueor,
Deum tamen meum (te) confiteor.
Fac me tibi semper magis credere,
In te spem habere, te diligere. etc.
Nun biege die Knie, Gott selbst ist hie, weist du nicht wie.
Was da geschicht, der Glaub wohl sieht, die Augen nicht. etc.

5. O memoriale mortis Domini,
Panis vivus vitam praestans homini,
Praesta meae menti de (te) vivere
Et te illi semper dulce sapere. etc.
Mit Cherubim, mit Seraphim, erhebe die Stimm
Und preise Gott, Gott Sabaoth, für dieses Brod. etc.
6. Pie Pelicane, Jesu Domine,
Me immundum munda tuo sanguine,
Cuius una stilla salvum facere
Totum mundum quit ab omni scelere. etc.
Vor meinem Tod, zur letzten Noth, Christ Mensch und Gott,
Gib diese Speiß mir auf die Reis zum Paradeis. etc.

Abgesehen von wenigen Schreibweisen stimmt der deutsche Text mit den Strophen 1 bis 4 von 1621 überein, mit Ausnahmen von »Manna« statt »Manhu« in der 4. Strophe und »Was da geschicht« statt »Wie das geschicht, der Glaub wohl sieht«. Einige Auslassungen im lateinischen Text, durch Klammern gekennzeichnet, habe ich ergänzt. Damit nun der des Lateinischen nicht kundige Leser beide Liedfassungen miteinander vergleichen und überprüfen kann, ob Friedrich Spee nur eine einfache Übertragung des lateinischen Hymnus oder eine eigenständige Neudichtung auf der Basis dieses Hymnus verfaßt hat, füge ich eine Übersetzung des lateinischen Textes in deutscher Prosa bei:

1. Ich bete Dich ehrfürchtig an, verborgene Gottheit,
die du unter diesen Gestalten wirklich verborgen bist.
Dir unterwirft sich mein ganzes Herz, weil es ja mit dem Augenschein dich nicht erfassen kann.
Sei begrüßt Jesus, wahres Manna, Christus Jesus,
Vermehre den Glauben aller, die an dich glauben.
2. Dich anzuschauen, zu schmecken, zu berühren ist Täuschung,
nur im Hören liegt der ganze Glaube.
Ich glaube an alles, was der Sohn Gottes sagte,
nichts ist wahrer als dieses Wort der Wahrheit.
3. Am Kreuz war verborgen die Gottheit allein,
aber hier ist verborgen zugleich die Menschheit.
An beides freilich glaubend und darauf vertrauend erbitte ich,
was der reuige Schächter erbeten hat.

4. Die Wunden schaue ich nicht wie Thomas an,
dennoch bekenne ich mich zu dir als meinem Gott.
Laß mich immer stärker an dich glauben,
auf dich hoffen, dich lieben.
5. O du denkwürdiger Tod des Herrn,
lebendiges Brot, das den Menschen Leben spendet,
verleih meinem Geist, mit dir zu leben
und dich mit ihm allzeit angenehm zu schmecken.
6. Frommer Pelikan, Jesus Herr,
mich Unreinen reinige mit deinem Blut,
wovon ein einziger Tropfen die ganze Welt
von jeglichem Übel befreien kann.

Ein Fragenkomplex

Die Frage, ob auch die Strophen 5 und 6 des deutschen Liedes von Friedrich Spee stammen, soll hier nicht erörtert werden. Sie soll einem weiteren Beitrag vorbehalten werden; denn dieser Essay, den ich »Friedrich Spees Kirchenlieder und die lateinische Hymnendichtung« betitelt habe, ist in sich sehr komplex: Er enthält viele Fragestellungen, die bisher von der Speeforschung noch nicht in Angriff genommen wurden. Gibt es überhaupt lateinische Lieder (Hymnen), die Friedrich Spee verfaßt hat? Wie lassen sich die zahlreichen, schon vor Spee sehr beliebten lateinisch-deutschen Mischlieder einordnen?⁵ Hat Friedrich Spee solche übernommen und teilweise verändert, hat er selbst solche verfaßt? Wurden deutsche Lieder Friedrich Spees später ins lateinische übertragen bzw. »umgedichtet« und von wem? Gilt also das, was ich in meiner Speebiographie bezüglich der Übertragung sämtlicher Lieder in der *Trutz-Nachtigall* geschrieben habe, auch für die Spee'schen Kirchenlieder?⁶ Ist beispielsweise Spees Auferstehungslied »Ist das der Leib, Herr Jesu Christ, der tot im Grab gelegen ist« eine Übertragung des lateinischen Hymnus *En Christi membra vivida*, wie ein Hinweis im Gegenteil des *Gotteslob* für das Erzbistum Freiburg zu Lied Nr. 823

⁵ Vor allem die zahlreichen Mischlieder im Würzburger Büchlein von 1622. Siehe Härtling (wie Anm. 2), passim.

⁶ Karl Keller: Friedrich Spee von Langenfeld (1591–1635). Leben und Werk des Seelorgers und Dichters, Geldern 1990, S. 101–113.

aussagt, oder erfolgte die lateinische Version auf der Grundlage des Spee'schen Liedes und durch wen? Ist der deutsche Hymnus von 1628 »Beim Creutz mit Lieb und Leid verwundt« insgesamt eine Umdichtung Friedrich Spees auf der Basis des alten Hymnus *Stabat Mater dolorosa*? Hat Friedrich Spee auch selbst Melodien zu seinen Liedern komponiert? Oder hat er »nur« ihm bekannte zum Teil zu lateinischen Hymnen verfaßte Melodien seinen Liedern zugrunde gelegt⁸, wie zum Beispiel seiner Umdichtung des liturgischen Hymnus *Veni creator spiritus* zu »Komm heyliger Geist, Schöpfer mein«⁹, wie auch des lateinischen Hymnus *O lux beata trinitas* zu »O heiligste Dreifaltigkeit«¹⁰, und des Hymnus *Pange lingua gloriosi* zu »Mein Zung erkling und fröhlich sing«?¹¹

Während die zuletzt genannten Lieder als Transpositionen älterer lateinischer Hymnen durch Friedrich Spee zu registrieren sind, ist die Antwort auf die Frage noch offen, ob die Parallelfassungen der im Paderborner Gesangbuch von 1628 erschienenen und von Theo Hamacher Friedrich Spee zugeschriebenen Lieder *O Jesu mellitissime* und *O Jesu süßest Kindelein* beide originale Speelieder sind, wozu Theo van Oorschot als Druckjahr für das deutsche Lied 1616 angibt.¹²

Schließlich sind auch zahlreiche Kommentare, die Friedrich Spee selbst als »Quellen« für viele seiner Lieder angegeben hat und die in Michael Härtings Ausgabe der anonymen geistlichen Lieder Spees von 1623 enthalten sind, miteinzubeziehen, da sie für die Beantwortung mancher der obengenannten Fragen eventuell relevant sind und außerdem einen Einblick in Spees »Dichterwerkstatt« ermöglichen.

Dieser gleichsam als *Einführung in die komplexe Problematik* der Thematik verfaßte Essay, dessen »Hauptteil« im Spee-Jahrbuch demnächst folgen soll, möge abgeschlossen werden mit den ersten drei von acht Strophen des Spee'schen Weihnachtsliedes¹³, dessen Melodie gemäß Härtling¹⁴ aus dem Paderborner Gesangbuch von 1616 zum Hymnus *Ecce nova gaudia* stammt, dessen deutscher Text mit Sicher-

⁷ Siehe dazu meinen Beitrag im Spee-Jahrbuch 1995, S. 98–100.

⁸ Siehe Härtling (wie Anm. 2), S. 283.

⁹ Ebd., S. 65 f.

¹⁰ Ebd., S. 67 f.

¹¹ Ebd., S. 69–71.

¹² Theo G. M. van Oorschot: Verzeichnis der anonymen Lieder von Friedrich Spee. In: Anton Arens: Friedrich Spee im Licht der Wissenschaften, Mainz 1984, S. 79.

¹³ Härtling (wie Anm. 2), S. 178–180.

¹⁴ Ebd., S. 285.

heit originale Speedichtung ist und das zu den sogenannten lateinisch-deutschen bzw. deutsch-lateinischen Mischliedern gehört:

Von der Gottheit und Menschheit

1. Das Heyl der Welt / ein kleines Kind /
Man jetz und hie auff Erden find /
Quapropter cuncti mortales
Hilariter, hilariter, hilariter, hilariter.
*Conjubilemus.*¹⁵
2. Das Kind ist Gott und Mensch zugleich /
O Menschheit! O wie gnadenreich!
Quapropter
3. O Menschheit! O du Güldne Kist /
Der Schatz darin die Gottheit ist.
Quapropter

¹⁵ Übersetzung des lateinischen Textes: Deshalb laßt uns, alle Menschen, zusammen jubilieren: Fröhlich . . .

GÜNTER DENGEL

»O Christ hie merck« Zur Wirkungsgeschichte eines Liedes

I. Ein persönlicher Anlaß

Ich gehe hier der Wirkungsgeschichte des Liedes von Friedrich Spee »O Christ hie merck« nach, soweit ich bisher dessen Spuren verfolgen konnte. Der Anlaß meiner Untersuchungen ist durchaus persönlich, führte mich aber auf die Suche nach der Rolle dieses frühen Liedes von Spee im Frömmigkeitsleben vieler Generationen meiner fränkischen Heimat. In meiner dörflichen Pfarrei Neubrunn in der Diözese Würzburg wurden bis vor kurzem alljährlich die Erstkommunionkinder in die »Corporis-Christi-Bruderschaft« aufgenommen. Bei der regelmäßig einmal im Monat gehaltenen Andacht der Bruderschaft wurde das Lied »O Christ hie merck« gesungen. Das Lied hat sich mir besonders eingeprägt (ich wußte natürlich nicht, daß es von Spee ist und wer Spee war). Es hatte für mich als Kind durch das »Manhu« (statt Manna), »hie« (statt hier), »Brotsubstanz« einen fremd anmutenden, aber geheimnisvollen Klang. Es hat meine Kindheit und Jugend begleitet. Generationen vor mir im Dorf hatten ebenso das Lied gesungen. Die Andachten einmal im Monat, am Sonntagnachmittag nach der Christenlehre, waren gut besucht, auch von vielen Männern. Die Nachmittagsandacht wurde früh im Hochamt noch einmal angekündigt; die Leute wurden eindringlich auf ihre Pflicht, die Andacht zu besuchen, hingewiesen. Ich habe später weder als Student in München und Münster/Westf. noch als Studienrat im Ruhrgebiet und Rheinland das Lied mit solcher Innigkeit und Freude singen hören und selbst gesungen wie in meinem fränkischen Dorf.

Da mir kürzlich erst bewußt wurde, daß Spees Lied »O Christ hie merck« in Franken eine so große Rolle spielte, habe ich mir vorgenommen, der Rezeption dieses Liedes in Deutschland genauestens nachzugehen. Von meinen bisherigen Untersuchungen will ich berichten; es ist also noch kein lückenloser Bericht.

II. »O Christ hie merck« – eines der frühesten und meist verbreiteten Lieder Friedrich Spees – bis zur Einführung des *Gotteslob* 1975

Seit Veröffentlichung der anonymen geistlichen Lieder von Spee vor 1623¹ ist klar, daß »O Christ hie merck« eines der frühesten Lieder Spees ist. Es ist 1621 in Würzburg in dem Liederbuch *Bell'Vedere* erschienen und bei Härting an 4. Stelle abgedruckt. Es hat folgenden Wortlaut:

1.
O Christ hie merck /
Den Glauben sterck /
Vnd schaw diß Werck.
Diß brod all gut /
Gott / Fleisch / vnd blut /
Begreifen thut.
Aue Iesu,
Wahre manhu,
Christe Iesu,
Dich Jesum süß /
Jch hertzlich grüß /
O Jesu süß.

2.
Jn der Monstrantz
Jst Christus gantz /
Kein Brod Substantz.
Vom Brod allein
Gestalt vnd Schein
Vor Augen sein.
Aue Iesu,
Wahre manhu,
Christe Iesu,
Dich Jesum süß /
Jch hertzlich grüß /
O Jesu süß.

3.
Kein Brod ist da
Noch bey noch na
In hostia.
Was darin ist /
Herr Jesu Christ /
Du selber bist.
Aue Iesu,
Wahre manhu,
Christe Iesu,
Dich Jesum süß /
Jch hertzlich grüß /
O Jesu süß.

4.
Nun biege die Knie /
Gott selbst ist hie /
Weistu nicht wie?
Wie das geschicht
Der Glaub wol sicht /
Die Augen nicht.
Aue Iesu,
Wahre manhu,
Christe Iesu,
Dich Jesum süß /
Jch hertzlich grüß /
O Jesu süß.

¹ Michael Härting: Friedrich Spee. Die anonymen geistlichen Lieder vor 1623. Berlin 1979.

Das Lied wurde dann in die Kölner Gesangbücher von 1623 und 1637/1638 aufgenommen. Im Geistlichen Psalter 1638 hat es noch eine 5. und 6. Strophe.

Mit Cherubim / mit Seraphim / erhebe dein stimm
Und preise Gott / Gott Sabaoth / für dieses Brodt.

Für meinem todt / zur letzten noth / Christ Mensch und Gott /
Gib diese speiß / mir auff die reiß / zum Paradeiß.

Seitdem wurde das Lied in dieser Form weit verbreitet.

Durch die Forschungen von Kurt Küppers², Martin Persch³, Peter Tenhaef⁴ und Bernhard Schneider⁵ wird deutlich, daß unser Lied im Laufe der Zeit eines der verbreitetsten Lieder Spees war, bis 1975 ein Bruch der Tradition eintrat, wie in den Tabellen der genannten Untersuchungen leicht festzustellen ist. Selbst in der Aufklärungszeit, die den barocken Liedern sehr kritisch gegenüberstand, hat sich »O Christ hie merck« noch durchgesetzt. »Spees Eucharistielied ›O Christ hie merck‹ konnte sich noch am ehesten in den aufklärerischen Gesangbüchern halten.«⁶ In seiner »Analyse des Gesamtbestandes an rezipierten Spee-Liedern« sagt B. Schneider:

»Zur Gruppe der am häufigsten rezipierten Spee-Lieder können wir auch jene sieben Lieder zählen, die in wenigstens drei Viertel aller untersuchten Diözesangesangbücher berücksichtigt wurden: *Das Heil*

² Kurt Küppers: Zur Rezeption von Liedern Friedrich Spees in Bayerischen Diözesan-Gesang- und Gebethbüchern unter besonderer Berücksichtigung der Regensburger Tradition. In: Eckhard Grunewald/Nikolaus Gussone (Hrsg.): Von Spee zu Eichen-dorff. Zur Wirkungsgeschichte eines rheinischen Barockdichters. Berlin 1991, S. 291–308.

³ Martin Persch: Spee-Lieder in Trierer Gesangbüchern des 19. und 20. Jahrhunderts. In: Grunewald/Gussone (wie Anm. 2), S. 179–221.

⁴ Peter Tenhaef: Die musikalische Rezeption Friedrich Spees in Kölner Gesangbüchern des 17. bis 19. Jahrhunderts. In: Grunewald/Gussone (wie Anm. 2), S. 159–177.

⁵ Bernhard Schneider: Die Rezeption von Spee-Liedern in den Diözesangesangbüchern der (Erz-)Diözesen Köln, Paderborn, Münster, Hildesheim und Osnabrück im 19. und 20. Jahrhundert. In: Grunewald/Gussone (wie Anm. 2), S. 223–290. Ders.: Die Wirkungsgeschichte der Lieder Friedrich Spees in katholischen Gesangbüchern vom Barock bis zur Gegenwart. In: Gunther Franz (Hg.): Friedrich Spee zum 400. Geburtstag. Kolloquium der Friedrich-Spee-Gesellschaft Trier. Paderborn 1995, S. 265–348.

⁶ B. Schneider: Die Wirkungsgeschichte (wie Anm. 5), S. 279.

der Welt Herr Jesus Christ, Ist das der Leib, O Christ hie merk, O Heiland reiß die Himmel auf, O Traurigkeit o Herzeleid, Unüberwindlich starker Held und Zu Bethlehem geboren. Es ist unübersehbar, daß nur eine kleine Zahl von Spee-Liedern so unumstritten war, daß sie während 140 Jahren in die überwiegende Mehrzahl der Diözesangesangbücher Aufnahme fand . . . In allen 41 Diözesangesangbüchern des Zeitraums von 1865 bis 1960 konnten zwei Spee-Lieder nachgewiesen werden: das marianisch geprägte Osterlied *Freu dich du Himmelskönigin* und Spees Eucharistielied *O Christ hie merk*.⁷

»Überproportional häufig begegnen außerdem Spees Fasten- und Heiligenlieder sowie allen voran die Eucharistielieder. Zwei der drei im Gesamtbestand anzutreffenden Eucharistielieder konnten sich einer solch großen Beliebtheit erfreuen. Es sind die Lieder: *Das Heil der Welt Herr Jesu Christ* und *O Christ hie merk*.«⁸

Peter Tenhaef schreibt: »Außer den im Text ausgewerteten Ergebnissen sei noch folgendes bemerkt: Die am stärksten rezipierten Lieder sind ›O Christ hie merck‹, ›Frew dich du Himmelskönigin‹, ›Gelobt sey Gott der Vater‹ und ›Zu Bethlehem geboren.‹«⁹

Dies kommt auch dadurch zum Ausdruck, daß unser Lied in den Listen der Einheitslieder von 1916 und 1947 vertreten ist. »Zum Schluß sei noch bemerkt, daß unter den 23 von der Fuldaer Bischofskonferenz in ihren Sitzungen vom 22. und 23. August 1916 vorgeschriebenen Einheitsliedern mit ›O Christ hie merk‹, ›O unbesiegter Gottesheld‹ und ›Ihr Freunde Gottes allzugleich‹ drei Speelieder waren.«¹⁰ In der Einheitsliedersammlung von 1947 mit 74 Liedern befanden sich 13 Spee-Lieder, darunter auch »O Christ hie merck«¹¹.

Erst das *Gotteslob* von 1975 brachte – wie schon angedeutet – den Bruch der Tradition für unser Lied. Es wurde nicht in den Stammteil übernommen, nur vereinzelt in Diözesananhänge.

Obwohl 1960 beim Eucharistischen Kongreß in München der offizielle Kongreßhymnus mit dem Refrain: »Ave, Jesu, verum Manhu«¹²

noch auf unser Lied verweist, sagt die damalige Übersetzerin der Kongreßhymne, Maria Luise Thurmair, im *Redaktionsbericht zum Einheitsgesangbuch ›Gotteslob‹*:

»Auf Unvollziehbares wurde verzichtet. Es gibt Texte aus den verschiedenen Epochen, die nicht mehr tragbar sind, weil es vielen Gottesdienstbesuchern unmöglich ist, sich mit ihnen zu identifizieren (›O Christ hie merk‹, ›Tu auf, tu auf, du schönes Blut‹; die triumphalistischen Strophen von ›Ein Haus voll Glorie schauet‹; ›Fest soll mein Taufbund immer stehn‹; ›Mein Zuflucht alleine‹). Solche Texte ließen sich nicht ›modernisieren‹. Aus diesem Grund haben die Subkommission IA und die Hauptkommission auf 10 E-Lieder und ältere Lieder verzichtet.«¹³

Zur »Begründung der Ablehnung« sagt Hubert Sidler über ›O Christ, hie merk‹: »Bei allem Respekt vor dem Dichter Friedrich Spee läßt sich eine solche Formulierung heute nicht mehr verkraften: Archaismen, gezwungene Wortkünsteleien. Darum wurde dieses Expositionslied in etliche neuere Gsb. nicht mehr aufgenommen, so Eichstätt 1952, München 1968, Bamberg, Essen, Aachen. Laut Entscheid der HK vom Juli 1972 entfällt das Lied.«¹⁴

Auf einmal soll nicht mehr gelten, was Michael Härting mit Recht von vielen Spee-Liedern, zu denen ich auch »O Christ hie merck« rechne, behauptet: »Von den kirchlichen Gesangbüchern besonders in den bauerlichen Schichten aller deutschsprachigen Gebiete katholischer Konfession verbreitet, nahmen viele Speelieder die zweite Natur eines geistlichen ›Volkslieds‹ an und gelangten als ›Volkspoesie‹ in die Volksliedersammlungen des 19. Jahrhunderts.«¹⁵ Emmy Rosenfeld spricht von einem besonders poetischen und kindlich einfachen Text.¹⁶

Das Lied hat aber nicht nur bei Kindern, für die es ja wohl Spee geschrieben hat, seine Freunde gefunden. Es ist eine geglückte Einheit aus: Belehrung über das Altarsakrament, Aufforderung zu gläubiger

⁷ Ebd., S. 327.

⁸ Ebd., S. 329 f. und Anm. 354.

⁹ Peter Tenhaef (wie Anm. 4), S. 177.

¹⁰ Martin Persch (wie Anm. 3), S. 208. Vergl. auch B. Schneider (wie Anm. 5), S. 300.

¹¹ Vgl. B. Schneider (wie Anm. 5), S. 307 f.

¹² Theodor Schmitzler: Die Gestaltung der Eucharistiefier im Kongreß. In: *Statio Orbis. Eucharistischer Weltkongreß 1960 in München*. München 1961. Bd. 1, S. 105: »Ausklang der Andacht war der mittelalterliche Hymnus *Laetamini*, den man zur Kongreßhymne erwählt hatte, weil er in manchen Ländern als Kirchenlied bekannt ist.«

¹³ Marie Luise Thurmair: Gesichtspunkte der Text-Revision. In: Paul Nordhues/Alois Wagner (Hrsg.): *Redaktionsbericht zum Einheitsgesangbuch ›Gotteslob‹*. Paderborn und Stuttgart 1988, S. 201.

¹⁴ Hubert Sidler: Begründung der Ablehnung. In: Nordhues/Wagner (wie Anm. 13), S. 194.

¹⁵ Michael Härting (wie Anm. 1), S. 41.

¹⁶ Emmy Rosenfeld: *Friedrich Spee von Langenfeld. Eine Stimme in der Wüste*. Berlin 1958, S. 171.

Anbetung und herzlicher Christusliebe. In kurzen einprägsamen Zeilen wird fortschreitend das Geheimnis des Altarsakramentes umkreist und im klangvollen Refrain innig und eindringlich verehrt. Woher Spee den ersten Refrainteil (»Ave Jesu, wahres Manhu«) auch übernommen hat¹⁷, er hat ihn zusammen mit seinem eigenen innigen Ton im zweiten Teil (»Dich Jesum süß, ich herzlich grüß, o Jesu süß«) zu einem unübertrefflichen Gruß an Jesus geformt.

Wenn die vielen fränkischen dörflichen Gemeinden bis 1975(!) in ihren schönen Barockkirchen bei ausgesetztem Allerheiligsten »O Christ hie merk« begeistert sangen, erlebten diese die Woche über sich plagenden einfachen Leute am Sonntagnachmittag ein gewiß barock geprägtes religiöses Gesamtkunstwerk, wie Spee es mochte und durch sein Lied mitgestaltete, das aber auch heute noch »tragbar« und zu »verkräften« ist und das geistliche Leben der Leute bereichern könnte. Wer käme auf die Idee, den Menschen nicht mehr Mozart-Opern zuzumuten, weil »Archaismen und gezwungene Wortkünsteleien« vorkommen? Warum baut man in Dresden eine Barockkirche wieder auf? Wer käme auf den Gedanken, die alten barocken Kirchen abzureißen? Auch eine heutige Generation zehrt von der Tradition. Wenn vielleicht manches in den alten Liedern sich nicht mehr »modern« anhört, dann gibt es auch die Pflicht, zu solchen Texten hinzuführen. Man weiß, daß es ein »altes« Lied ist; man reiht sich ein in die Frömmigkeit vieler Generationen, die dasselbe Lied gesungen haben, und fühlt sich dadurch mit ihnen verbunden im jahrhundertelangen Lob der Eucharistie.

Ich gehe sogar so weit zu sagen, man solle – soweit nur irgendwie vertretbar – die originalen Texte der alten Lieder benutzen, man soll erst gar nicht versuchen, sie zu »modernisieren«. Es ist immer problematisch, wenn alle Epochen in die Texte verändernd eingreifen, weil sie glauben, sie für ihre Zeit nachvollziehbar machen zu müssen.

¹⁷ Aus den Hinweisen von F. J. Mone: Lateinische Hymnen des Mittelalters. Freiburg 1853, S. 275, und W. Bäumker: Das katholische deutsche Kirchenlied in seinen Singweisen. Freiburg 1886. 1. Band, S. 724, daß dem Hymnus *Adoro te devote* von Thomas von Aquin in verschiedenen Handschriften und Drucken nach jeder der sieben Strophen der Refrain *Ave Jesu, verum Manhu, Christe Jesu, adauge fidem omnium credentium* beigegeben wurde, darf man folgern, daß Spee von daher Teile seines Refrains übernommen haben könnte. Oder es könnte auch sein, daß der mittelalterliche Hymnus *L* dessen Refrain ebenfalls mit *Ave Jesu, verum Manhu, Christe Jesu* beginnt, Spee zu seinem Refrain angeregt hat. Vgl. Anm. 12.

Alex Stock beschäftigt sich in einem sehr anregenden Aufsatz im *Liturgischen Jahrbuch* mit dem Problem der Auswahl und Bearbeitung von Liedern im *Gotteslob* von 1975. Unter den ausgewählten Beispielen geht er auch auf zwei Lieder von Spee ein: »Unüberwindlich starker Held« und »Tu auf, tu auf, du schönes Blut«. Er fordert als Konsequenz seiner Erörterungen neben der Bibelexegese unter anderem auch eine ebenso notwendige Liedpredigt und eine poetisch-theologische Hymnologie für die Gemeinden.¹⁸ Auch »O Christ hie merk« wurde im Laufe der Zeit immer wieder bearbeitet. Dazu sollen am Schluß noch einige genauere Hinweise gegeben werden. Die Volksliedbewegung brachte eine grundsätzliche Änderung im Umgang mit alten Texten. Auch die Jugendbewegung, sehr verdienstvoll in der Weitergabe von Spee-Liedern, war bei den alten Liedern »auf die älteste erreichbare Form zurückgegangen, die in den weitaus meisten Fällen zugleich die beste ist«¹⁹, und hatte nur »im Anschluß an die ältesten Quellen . . ., soweit nötig, eine für unsere Zeit notwendige Angleichung in sprachlicher und melodischer Hinsicht vorgenommen«. »Ehrfurcht vor dem wertvollen Volksgut« leitete sie »bei dieser Arbeit«.²⁰

Neben den »alten Liedern« mögen »neue geistliche Lieder« durchaus das heutige Gefühl mehr zum Ausdruck bringen; sie müssen ihren Platz haben im geistlichen Leben der Gemeinde. Ich möchte aber noch hinzufügen, daß man durchaus geteilter Meinung sein kann, ob manche neuen Texte, die Eingang in das *Gotteslob* oder in andere mehr oder weniger offizielle Kinder- und Jugendliederbücher gefunden haben, einem Vergleich mit den angeblich »nicht mehr tragbaren alten Liedern« standhalten.

Was Martin Persch im Blick auf die Wiederaufnahme von »O Christ hie merk« für Trier fordert, gilt auch für andere Diözesen: »Spee-Lieder wie . . . »O Christ hie merk« . . . sollten in Zukunft wieder in den Trierer Gesangbüchern erscheinen, will man der Trierer Spee-Tradition gerecht werden . . . Denn nur, wo die Lieder Friedrich Spees weiter

¹⁸ Alex Stock: Und die alten Lieder singen. Umgangsweisen mit der Liedtradition bei der Entstehung des Einheitsgesangbuches »Gotteslob«. In: *Liturgisches Jahrbuch*, Trier 45 (1995), S. 18–31.

¹⁹ Der Spielmann. Liederbuch für Jugend und Volk. Hrsg. von Klemens Neumann. Vorwort zur 10. Aufl. 1947, S. 11.

²⁰ Kirchenlied. Eine Auslese geistlicher Lieder, Berlin / Freiburg i. B. 1938. Text im Nachwort der Bearbeiter Josef Diewald, Adolf Lohmann und Georg Thurmaier.

gesungen werden, wird auch sein Name lebendig bleiben.«²¹ Da scheint sich seit einiger Zeit etwas zu bewegen. Zunächst hatten nur Hildesheim und Passau ›O Christ hie merk‹ in ihre Diözesananhänge aufgenommen. Regensburg hat es 1986 wieder übernommen. »Angesichts der Rezeptionsgeschichte, die für das Lied ›O Christ hie merk‹ (N. 12) in den einzelnen Gesangbuchausgaben dargelegt wurde – es blieb von 1908 bis zum ›Gotteslob‹ erhalten –, scheint die Wiederaufnahme vor allem dieser beiden Lieder [gemeint sind ›Bei stiller Nacht‹ und ›O Christ hie merk‹] in den Diözesanteil II folgerichtig zu sein.«²² Für Würzburg wurde »O Christ hie merk« auf Initiative von Weihbischof Helmut Bauer 1994 in das *Beiheft zum Gotteslob* (erweiterter Eigenteil des Bistums Würzburg) aufgenommen. In der Verlagsauslieferung des Würzburger *Gotteslob* (Echter Verlag Würzburg) vom Ende 1995 ist dieser gesonderte erweiterte Eigenteil von 1994 bereits zum bisherigen Eigenteil dazugebunden.

III. Die Corporis-Christi-Bruderschaft und die immerwährende Anbetung (ewige Anbetung) in ihrer Bedeutung für das Lied »O Christ hie merk«

Nach diesem Ausblick in eine allgemeinere Rezeptionsgeschichte unseres Liedes soll jetzt davon die Rede sein, welche Rolle die Corporis-Christi-Bruderschaft (bzw. ihre Initiatoren und Förderer) und die immerwährende Anbetung für das Lied »O Christ hie merk« im engeren Raum Frankens spielten. Während Martin Persch für die Diözese Trier feststellt: »Unser Urteil über die Bruderschaftsbücher können wir kurzfassen: Sie haben wenig oder nichts zur Verbreitung des Liedgutes von Friedrich Spee in der Diözese Trier im 19. Jahrhundert beigetragen«²³, hat die Corporis-Christi-Bruderschaft im Bistum Würzburg für die Wirkungsgeschichte unseres Liedes eine eminente Bedeutung.

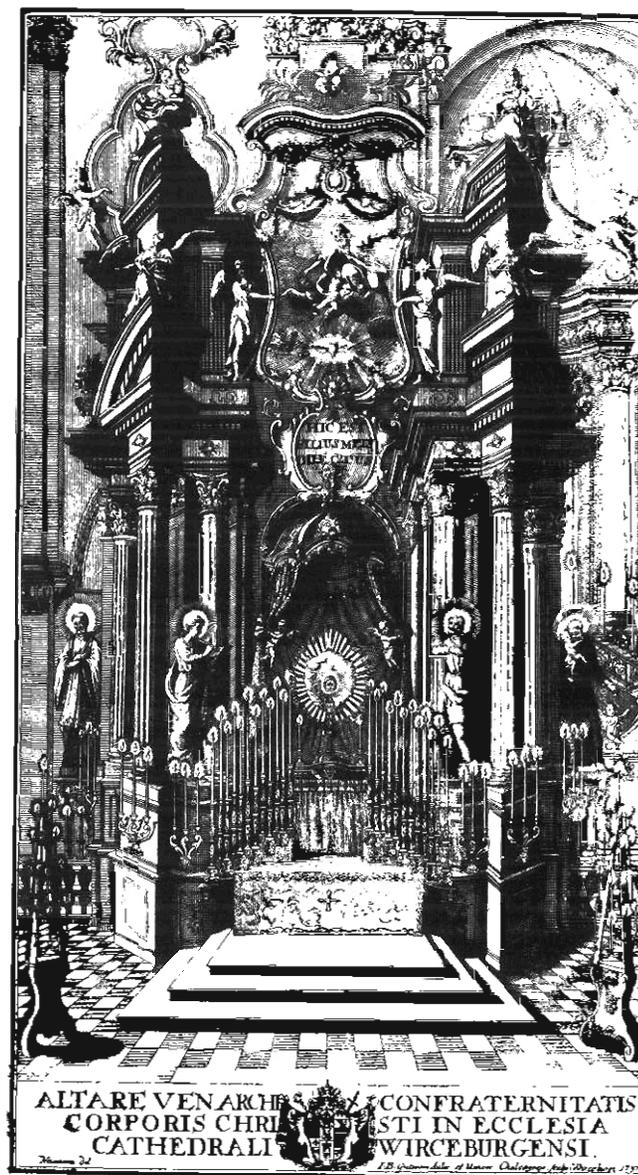
1. Die Corporis-Christi-Bruderschaft

In der Diözese Würzburg gab es schon im Spätmittelalter Corporis-Christi-Bruderschaften, wenn auch nicht in Würzburg selbst. Ludwig

²¹ Martin Persch (wie Anm. 3), S. 221.

²² Kurt Kuppers (wie Anm. 2), S. 304.

²³ Martin Persch (wie Anm. 3), S. 193.



Titelbild aus: Vollkommene Glory der H. Ertz-Bruderschaft Corporis Christi. Würzburg 1737 (Diözesanarchiv Würzburg). Es zeigt den Bruderschaftsaltar im Dom zu Würzburg, der am 16. 3. 1945 zerstört wurde.

Remling berichtet darüber im Rahmen einer größeren Arbeit über Bruderschaften in Franken. Zum Abschluß des Kapitels »Die Corporis-Christi- oder Engelmess-Bruderschaften« faßt er seine Ausführungen über die spätmittelalterlichen Corporis-Christi-Bruderschaften zusammen und gibt einen kurzen Ausblick auf die Corporis-Christi-Bruderschaften in der Gegenreformation und deren andere Schwerpunkte der Fronleichnamfrömmigkeit. Er schreibt: »Im Mittelpunkt der spätmittelalterlichen Corporis-Christi-Bruderschaften steht durchweg die Teilnahme am wöchentlichen Engelamt (deswegen »Corporis-Christi- oder Engelmess-Bruderschaften.«) und an der damit verbundenen Sakramentsprozession. Für die Einführung dieses Gottesdienstes in den Kleinstädten und damit für die allgemeine Verbreitung der auf das ganze Jahr ausgedehnten Fronleichnamfrömmigkeit innerhalb des Bistums kommt ihnen eine besondere Bedeutung zu. Die Gestaltung des Fronleichnamfestes oder anderer theophorischer Prozessionen ist dagegen nur in Ausnahmefällen überliefert. Bestimmungen über den Sakramentenempfang oder über andere Formen der Eucharistieverehrung wie etwa Anbetung vor dem Tabernakel fehlen völlig. Die spätmittelalterlichen Engelmess- oder Corporis-Christi-Bruderschaften erweisen sich somit als Förderer, aber auch als integrierter Bestandteil der vortridentinischen Fronleichnamfrömmigkeit. Zu den gegenreformatorischen Corporis-Christi-Bruderschaften besteht nur eine indirekte Kontinuität. Bis auf eine Ausnahme (Königshofen) gehen alle spätmittelalterlichen Corporis-Christi-Bruderschaften ein. Die Neugründungen der Gegenreformation (nur Karlstadt und Würzburg) berufen sich zwar auf die alten Vorbilder, setzen die Schwerpunkte jedoch anders. So enthält die Ordnung der Corporis-Christi-Bruderschaft in Karlstadt von 1618 ausführliche Angaben über die Beteiligung der Bruderschaft bei den verschiedenen Sakramentsprozessionen an Fronleichnam und anderen Festen und bei den Versehngängen in der Pfarrei. Ausdrücklich werden die Mitglieder zum Sakramentenempfang am Bruderschaftstag und bei schwerer Krankheit ermahnt. Jährlich richtet die Bruderschaft am Tag nach Fronleichnam eine Wallfahrt nach Walldürn zum Heiligen Blut aus. Umfangreich sind die wöchentlichen Gebetspflichten der Mitglieder (die sieben Bußpsalmen und zwei Rosenkränze). Das wöchentliche Engelamt fehlt in Karlstadt. In der Ordnung der Würzburger Corporis-Christi-Bruderschaft von 1630 hat das wöchentliche Engelamt zwar einen wichtigen Platz, doch sind auch hier die Hinweise auf den Sakramentenempfang, das tägliche Gebet,

Vollkommene Glory
Der H. Ertz = Bruderschaft
CORPORIS CHRISTI,
Durch den Zusatz
Der Immerwährenden, höchst schuldigen,
 Zu allen Tags, und Nachts, Stunden des ganzen Jahres ohne Unterlaß
fortgesetzt,
 Vom H. Apostolischen Stuhl bestätigten, und mit
 vielen Vorzügen, und besonderen Gnaden erhöhten
Verehr, und Anbetung
Unsers H. Herrn und Heylands
JESU CHRISTI
 Im
Allerheiligsten Sacrament des Altars/
Welche
 Der Hochwürdigste des Heil. Röm. Reichs Fürst, und Herr
Herz Friderich Carl,
 Von Gottes Gnaden Bischoff zu Bamberg, und Würzburg,
auch Herzog zu Franken, &c. &c.
 Unser Gnädigster Fürst und Herr,
 Zum
Aufhörlichen Lob/ und Dienst Gottes /
Aus
 Sieb, und Dankbarkeit gegen Unsers Göttlichen Heyland
 wegen Einsetzung dieses Gnadenreichen Geheimniß, &
 Zum Trost, und Seegen Seiner getreuen Unterthanen, und des ganzen
lieben Vaterlands,
 Wie auch zum zeitlichen, und ewigen Wohlstand der ganzen Christlichen Kirchen,
In Dero ganzes Hochfürstliches Bistum Würzburg,
Aus Alt. Catholischem Eifer,
 Für alle künftige Zeiten, mit vorgeschriebenen heylsamen Verordnungen, gnädigt
hat eingeführt
 Im Jahr Christi 1737.

Würzburg, gedruckt bey Marco Antonio Engmann, Hof- Buchbinder.

Titelblatt von: Vollkommene Glory der H. Ertz-Bruderschaft Corporis Christi. Würzburg 1737 (Diozesanarchiv Würzburg).

die Begleitung des Allerheiligsten bei Versegängen und die jährliche Wallfahrt der Bruderschaft gegeben.«²⁴

2. Die monatliche Andacht der Corporis-Christi-Bruderschaft und die immerwährende Anbetung in ihrer Bedeutung für das Lied »O Christ hie merck«

1737 veröffentlichte der Bischof Friedrich Carl von Schönborn (1729-1746) eine »Vollkommene Glory der H. Ertz-Bruderschaft Corporis Christi« zur Einführung der Ewigen Anbetung im Bistum Würzburg. Im Vorwort dieses Erlasses nimmt der Fürstbischof Bezug auf die Bruderschaft, die 1630 in der Pfarrei des Dom-Stifts »zum größeren Lob und Dienst Unsers Herrn und Heylands Jesu Christi im Allerheiligsten Sacrament des Altars«²⁵ errichtet wurde, gebietet, daß die Bruderschaft im Bistum an den Orten, »wo sie noch nicht wirklich eingeführt ist«, begründet werden soll, und teilt mit, daß die »in einigen Ertz- und Stifftern mit großem Nutzen übliche Immerwährende Alt-Catholische Anbetung unseres Herrn Jesu Christi im Hochwürdigsten Sacrament« eingeführt werden soll.

Die nach dem Vorwort folgende »Uralte katholische Glaubens-Lehr von der Würde und Vollkommenheit der heiligen Ertz-Bruderschaft Corporis Christi und der immerwährenden Anbetung unsers Herrn und Heylands Jesu Christi im Allerheiligsten Sacrament des Altars« beschreibt die Bruderschaft als »eine christliche Gesellschaft vieler Personen beyderley Geschlechts, die sich besonders anwenden, dem wahren Sohn Gottes Christo Jesu im Hochwürdigsten Sacrament alle mögliche Ehr, Lieb, Lob, Anbetung und Danksagung zu erweisen.«²⁶ Ihre Ziele erreicht die Bruderschaft durch die Immerwährende Anbetung und »dergleichen fürnehmste Gelegenheiten: 1. Die öftere würdige Communion. 2. Die tägliche Beywohnung bey dem H. Meß-Opffer. 3. Die Besichtigung des Hochwürdigsten Guts im Tabernackel und bey dessen öffentlicher Aussetzung; sonderlich bey denen Bruderschafts-

²⁴ Ludwig Reimling: Bruderschaften in Franken. Kirchen- und sozialgeschichtliche Untersuchungen zum spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Bruderschaftswesen. Würzburg 1986, S. 235 f.

²⁵ Vollkommene Glory der H. Ertz-Bruderschaft Corporis Christi. Würzburg, gedruckt bei Marcus Antonius Engmann, 1737, S. 1.

²⁶ Ebd., S. 4.



**Gewöhnliche
Andachts-Übungen
Der
Heil. Ertz-Bruderschaft
CORPORIS CHRISTI,
Oder des Allerheiligsten
Sacraments
des Altars,**

**Welche sowohl
Bey denen Monatlichen
Versammlungen,
Als zur Zeit deren Betstunden
Bey der**

**Immerwährenden Andachtung, in
der Dom-Pfarrey der allhiefigen Residenz-
Stadt, und im ganzen Hochfürstlichen Bisthum
Würzburg von denen Brüdern und Schwestern
ordentlich beobachtet werden.**

**Nest auserlesenen iſtreichen Übungen,
und Lehrſtücken, welche zur ſchuldigen Ehr, Lieb, und
Anbetung Jeſu Chriſti im Allerheiligſten Sacra-
ment, mit leichter Mühe, und großem Verdienſt,
können bewirket, und andern heilſamlich mit-
getheilet werden.**

De Mandato Celsis. Domini Ordinarii.

**Würzburg, gedruckt bey Marco Antonio Engmann,
Hof-Buchdrucker, im Jahr 1737,**

Titelbild und -blatt von: Gewöhnliche Andachts-Übungen Der Heil. Ertz-Bruderschaft Corporis Christi. Würzburg 1738 (Diozesanarchiv Würzburg).

Versammlungen. 4. Desselben Begleitung, wann es in der Prozeßion, und zu denen Kranken getragen wird. 6. (sic!) Die Auszierung der Kirchen und Altären; Und endlich ein gantz christlicher Wandel, woraus jederman könne abnehmen, daß alle Einverleibte zum besonderen Dienst Jesu Christi gewidmet seyen«.²⁷

Bezüglich der Andachtsübungen der Bruderschaft verweist der Fürstbischof in seinem Vorwort verbindlich auf das Bruderschaftsbüchlein *Gewöhnliche Andachts-Übungen der Heil. Ertz-Bruderschaft Corporis Christi*. Würzburg 1737 und viele folgende Jahre. In diesen Andachtsübungen ist sowohl innerhalb der monatlichen Bruderschaftsandacht (S. 22–29) als auch bei der Immerwährenden Anbe-

²⁷ Ebd., S. 7.

tung (S. 48–60) das Lied »O Christ hie merck« abgedruckt. Bei der monatlichen Versammlung wird unser Lied während der Verehrung der fünf Wunden »unsers Herrn Jesu Christi im Allerheiligsten Sacrament« gesungen. Bei der Immerwährenden Anbetung begleitet es das sogenannte Dreißiger-Gebet: Anhand des Rosenkranzes werden 33 Vater unser an den kleinen Körnern zu Ehren der 33 Erdenjahre Jesu mit dem Lobspruch »Gelobet sei das Allerheiligste Sakrament des Altars« und fünf Ave Maria (an den großen Körnern) zu Ehren der fünf Wunden Jesu gebetet, ebenso mit dem Zusatz: »Gelobt sei das Allerheiligste Sakrament des Altars.«²⁸ Durch diese beiden Andachtsformen wurde das Lied »O Christ hie merck« im Bistum Würzburg also nicht nur gedruckt, sondern tausendfach auch betend gesungen: einmal im Monat sonntags überall im Bistum, wo es eine Corporis-Christi-Bruderschaft gab, täglich irgendwo in der Diözese nach festem Plan bei der Ewigen Anbetung, solange die »Vollkommene Glory der H. Ertz-Bruderschaft Corporis Christi« galt.

Die monatliche Andacht der Corporis-Christi-Bruderschaft fand im Bistum bis zur Einführung des *Gotteslob* 1975 statt. Da 1975 »O Christ hie merck« weder in den Stammteil des *Gotteslob* noch in den Würzburger Diözesananhang aufgenommen wurde – und hier auch nicht die mit dem Lied verbundene Andacht zu den fünf Wunden »unsers Herrn Jesus Christus im allerheiligsten Sakrament« –, ist die Tradition dieser klassisch formulierten, seit Jahrhunderten im Wortlaut kaum geänderten und mit dem Spee-Lied aufs beste verbundenen Bruderschaftsandacht abgebrochen worden (vgl. Abb. S. 223).

Nur »O Christ hie merck« wurde 1994 – wie bereits erwähnt – wieder in den Würzburger Eigenteil übernommen. Vielleicht kann man bei einer neuen Revision des Würzburger Diözesananhangs oder durch einen Sonderdruck das Lied Spees wieder mit der Andacht verbinden. Selbst wenn es keine Corporis-Christi-Bruderschaft mehr geben sollte, behält die frühere Bruderschaftsandacht ihre bleibende Bedeutung.

Auch der religiöse Brauch der Ewigen Anbetung besteht wohl heute noch – wie anderswo auch – im Würzburger Raum. Da aber 1975 auch das sogenannte Dreißiger-Gebet und das mit ihm verbundene Lied nicht in das *Gotteslob* übernommen wurden, ist auch diese alt-

²⁸ Gewöhnliche Andachtsübungen der H.Ertz-Bruderschaft Corporis Christi. Würzburg, gedruckt bei Marco Anton. Engmann, Hof-Buchdrucker, im Jahr 1738, S. 22–29 und 48–60.

108 (14) 100

Priester.

1. Lob und Ehr sey dem Allerheiligsten Sacrament.

Antworten Brüder und Schwestern:

2. Ehr sey dem zartesten darinn verborgenen Fronleichnam unsers Herrn Jesu Christi, Preyß und Benedeyung der 5. Wunden der rechten Hand Jesu Christi, Ewige Ruhe und Frieden denen armen Seelen.

2.

In der Monstranz
Ist Christus gang,
Kein Brod Substanz:
Vom Brod allein
Gestalt und Schein
Vor Augen seyn.
Ave Jesu, ic.

Priester.

Last uns betten ein andächtiges
Vater unser, und Ave Maria zu
Ehren

108 (15) 100

Ehren der heiligen Wunden der linken Hand unsers Herrn Jesu Christi im Allerheiligsten Sacrament.

Vater unser, Ave Maria, ic.

Priester.

1. Lob und Ehr sey dem Allerheiligsten Sacrament.

Antworten Brüder und Schwestern:

2. Ehr dem kostbarlichen darinn verwahrten Blut unsers Herrn Jesu Christi, Preyß, und Benedeyung der 5. Wunden der linken Hand Jesu Christi, Ewige Ruhe und Frieden denen armen Seelen.

3.

Kein Brod ist da,
Noch bey noch nah,
In Hostia:
Was darinn ist,
Herr Jesu Christ,

B

Du

108 (26) 100

Du selber bist.

Ave Jesu, ic.

Priester.

Last uns betten ein andächtiges
Vater unser, und Ave Maria,
zu Ehren der 5. Wunden des rechten Fuß unsers Herrn Jesu Christi im Allerheiligsten Sacrament.

Vater unser, Ave Maria, ic.

Priester.

1. Lob und Ehr sey dem Allerheiligsten Sacrament.

Antworten Brüder und Schwestern:

2. Ehr darinnen der heiligsten Seel unsers Herrn Jesu Christi, Preyß, und Benedeyung der 5. Wunden des rechten Fuß Jesu Christi, Ewige Ruhe und Frieden denen armen Seelen.

4

108 (27) 100

4
Nun biege die Kape,
Gott selbst ist hie,
Weißt du nicht wie?
Wie das geschicht,
Der Glaub es sieht,
Die Augen nicht.
Ave Jesu, ic.

Priester.

Last uns betten ein andächtiges
Vater unser, und Ave Maria zu
Ehren der Heil. Wunden des linken Fuß unsers Herrn Jesu Christi im Allerheiligsten Sacrament.

Vater unser, Ave Maria, ic.

Priester.

1. Lob und Ehr sey dem Allerheiligsten Sacrament.

Antworten Brüder und Schwestern:

2. Ehr darinnen der allerreinersten Menschheit unsers Herrn
Jesu

B 2

Aus der monatlichen Andacht der »Bruderschaft Corporis Christi« aus *Gewöhnliche Andachts-Übungen*, 1738.

ehrwürdige Andachtsform inzwischen ausgestorben; sie ist auch trotz der neuerlichen Aufnahme des Liedes »O Christ hie merk« nicht mehr einföhrbar. Das so vielmalige Beten des Vater unsers ist heute beim öffentlichen Beten nicht mehr vollziehbar. Das Lied kann zur Ewigen Anbetung jetzt wieder mit anderen Fronleichnamsandachten verbunden werden; die waren ja auch von Anfang an bei der Ewigen Anbetung üblich.

Durch die von den *Gewöhnlichen Andachtsübungen der H. Ertz-Bruderschaft Corporis Christi* ausgehenden Andachtstraditionen wurden jahrhundertlang im Bistum Würzburg zwei Gebetsanliegen Spees erfüllt: die Verehrung der fünf Wunden Jesu Christi und das unaufhörliche Gebet. Im *Gülden Tugend-Buch* macht er viele Vorschläge, wie man die Wunden Jesu verehren und »unaufhörlich«, »allezeit«, »tag und nacht«, »allezeit tag und nacht« Gott loben könne. Viele Generationen in der Stadt Würzburg, wo Spee wohl seine schönsten Jahre erlebt hat, und auf dem Lande haben in das von ihm gewünschte Gebet eingestimmt, immer begleitet von seinem Eucharistielied. Denn nicht nur durch die *Gewöhnlichen Andachtsübungen der H. Ertz-Bruderschaft Corporis Christi* von 1737 (in vielen Auflagen), sondern auch durch viele andere Gebet- und Gesangbücher im Raum der Diözese Würzburg wurde »O Christ hie merk« zusammen mit der monatlichen Bruderschaftsandacht und dem Immerwährenden Gebet verbreitet: Ich verweise auf mir bis jetzt zugängliche Gebet- und Gesangbücher:

1. Geistlicher Baumgarten, oder christkatholisches Gebetbuch. Verfaßt von P. Severus von Bingen, Kapuz.-Ordens, der rheinischen Provinz Prediger. Würzburg, Druck und Verlag von Hellmuth, o. J. Die Tafel der beweglichen Feste geht von 1838 bis 1860. Titelholzschnitt mit der Sponsa vor dem Gekreuzigten.
2. Ein Gebetbuch, vermutlich aus der Rhön, in der gleichen Druckweise und äußeren Aufmachung wie Geistlicher Baumgarten, also vermutlich auch um 1838. Das Titelblatt und die ersten 20 Seiten fehlen. In dem Gebetbuch steht ein Gebet »zu den H. H. vierzehn Nothelfern, welche in dem Frankenthal zwischen Lichtenfels und Staffelstein ob Bamberg sonderlich verehrt werden«. Es ist auch von der Wallfahrt nach Dettelbach die Rede. Diese Hinweise und die Hinterlassenschaft des Buches aus dem Besitz einer Rhönbäuerin lassen auf die Herkunft aus der Rhön oder aus Oberfranken schließen.
3. Katholisches Gesang- und Gebetbuch für das Fürstentum Eichsfeld. Mit einem Anhang von älteren im Eichsfelde und in Erfurt üblichen Gesängen.

Heiligenstadt, Druck und Verlag von C. Brunn und Sohn. O. J. Reimprimatur, Heiligenstadii die 17. Maji 1861. Auf dem folgenden Blatt steht: Reimprimatur, Decembris 1822 und 25. April 1860.

4. Lob und Preis Gottes durch Gebet und Gesang für katholische Christen. – »Mit Rücksicht auf die im Bisthume Würzburg eingeföhrten Andachten und Lieder gesammelt und herausgegeben von Fr. Mich. Wolf, zur Zeit Pfarrer in Weyer bei Schweinfurt.« Würzburg, Druck und Verlag von F. C. Thein, 1850.
5. Ave Maria. – Gebet- und Gesangbuch für das Bistum Würzburg. 6., unveränderte Auflage. Würzburg, Druck und Verlag von Friedrich Pustet, 1885.
6. Ave Maria – Gebet- und Gesangbuch für das Bistum Würzburg. 3. Auflage. Verlag des Ordinariates der Diözese Würzburg, 1940.
7. Ave Maria – Gebet- und Gesangbuch für das Bistum Würzburg. Auf oberhirtliche Anordnung. Verlag des Ordinariates der Diözese Würzburg, Neuausgabe 1949, Kommissionsverlag: Echter-Verlag Würzburg.



Geistlicher Baumgarten,

oder
Christkatholisches Gebetbuch,
worin die auserlesenen
Morgens- Abends- Mess- Beicht- Commu-
nion- und Vespergebete;

wie auch zur
H. Dreifaltigkeit, Sakrament des
Altars, und dem bittern Leiden Christi;

zu
Jesus, Maria, Joseph, hl. Antonius von Padua,
und vielen andern Heiligen;
für Kranke, Sterbende und Abgestorbene;
in schweren Angewittern;

auf alle
Jahresfeste nach der Kirchenordnung;
in allerhand Anliegen und
vielen andern Andachten und Bitnissen zu
finden sind.

Verfaßt von
P. Severus von Bingen,
Kapuz.-Ordens, der rheinischen Provinz Prediger.

Mit Erlaubnis des Ober-

Würzburg

Druck und Verlag von Hellmuth, Erzgasse No. 10

Titelholzschnitt und -blatt von: P. Severus von Bingen: Geistlicher Baumgarten. Würzburg o. J. (Privatbesitz G. Dengel).

8. Ave Maria – Gebet- und Gesangbuch für das Bistum Würzburg. Verlag des Ordinariates der Diözese Würzburg, Neuausgabe 1959, Kommissionsverlag: Echter-Verlag Würzburg.

Manchmal (z. B. in Nr. 1 und 3) wird zu Beginn der monatlichen Bruderschaftsandacht auch das Lied von Spee: »Mein Zung' klinge, fröhlich singe« gesungen. Nach einem Gebet wird dann die Andacht mit »O Christ hie merck« fortgesetzt.

Wie weit in anderen deutschen Diözesen eine Corporis-Christi-Bruderschaft bestand und welche Rolle bei deren Andachten »O Christ hie merck« spielte, wäre zu untersuchen. Das *Gesang- und Gebetbuch für das Erzbistum Paderborn – Sursum corda* (1948) beispielsweise bietet wohl als dritte Sakramentsandacht eine Andacht zu Ehren der fünf Wunden unseres Herrn Jesus Christus im allerheiligsten Sakramente, integriert aber »O Christ hie merck« nicht in diese von Würzburg her bekannte Andacht, sondern bringt dieses Lied an anderer Stelle unter den Sakramentsliedern. Am Schluß der genannten Andacht steht: »Vorstehende Gebete entstammen einer im sechzehnten Jahrhundert zur Sühne eingeführten Sakramentsbruderschaft.«²⁹ In der Ausgabe von 1932 ist das Lied »O Christ hie merck« als eines der Abteilung »Sakramentslieder« auch mit dieser Andacht verbunden. Es wird angefügt, wie verfahren werden soll, wenn sie als »monatliche Bruderschaft« gehalten wird. Wegen der engen Beziehungen der Diözesen Paderborn und Würzburg vom Mittelalter her ist das ein interessanter Hinweis.

Auch *Cantate! Katholisches Gesangbuch nebst einem vollständigen Gebet- und Andachtsbuche*. Herausgegeben von Heinrich Bone. (1. Auflage, Paderborn 1847) sieht vor, daß »O Christ hie merck« während der monatlichen Andacht der »Bruderschaft vom allerh. Altarsakramente« zu Ehren der fünf Wunden »Jesus Christi im allerh. Sakrament« gesungen wird.

IV. Bearbeitungen von »O Christ hie merck« im Laufe der Zeit

Es genügt nicht, einfach vom Lied »O Christ hie merck« zu reden; manchmal hat man eigentlich ein ganz anderes Lied vor sich, das mit dem Text von 1623/1638 nicht mehr viel zu tun hat. Prof. Hermann

²⁹ Sursum corda. Gesang- und Gebetbuch für das Erzbistum Paderborn. Paderborn 1948, S. 453.

Müller, Paderborn, der profunde Kenner des Kirchenliedes und Herausgeber des *Kyrioleis. Kleiner Psalter geistlicher Lieder dem jungen Deutschland dargereicht*, Verlag Deutsches Quickbornhaus, Burg Rothfels a. M. 1923, hat schon 1917 aus Anlaß der Einheitsliedfassung von »O Christ hie merck« (1916) dazu heute noch Lesenswertes ausgeführt. Nach der Beschreibung einiger stark veränderter Neufassungen (Speyer 1783, Turin/Mainz 1787, Bones *Cantate* 1847) spricht er abschließend von einer Leidensgeschichte unseres Liedes. Ausgehend von dem Grundsatz, daß die älteste erreichbare Form eines Liedes in den weitaus meisten Fällen zugleich die beste sei³⁰, bedauert er, daß Gestrüpp den ursprünglichen Wortlaut vielfach überwuchert habe, und lobt die Einheitsliedfassung von 1916, weil sie – wie ihr Vorbild im Mainzer Gesangbuch von 1916 – wieder fast ganz an das Original dieses schönen Sakramentsliedes mit seinem frischen und poetischen Klang herankomme³¹.

1. O Christ, hie merck, den Glauben stärk und schau dies Werk! Das höchste Gut, Gott selbst, hier ruht mit Fleisch und Blut! Ave Jesu, wahres Manhu, Christe Jesu! Dich, Jesum süß, ich herzlich grüß, o Jesu süß.
2. In der Monstranz ist Christus ganz, kein Brotschubstanz; vom Brot allein Gestalt und Schein sieht's Auge dein. Ave Jesu...³²
3. Kein Brot ist da, nicht bei noch nah in Hostia; das, was da ist, Herr Jesu Christ, du selber bist. Ave Jesu...
4. Nun beug die Knie, Gott selbst ist hie, weißt du nicht wie? Dem Sinn entflieht, wie das geschieht, der Glaub es sieht. Ave Jesu...
5. Mit Cherubim und Seraphim erhebt die Stimm und preiset Gott, Gott Sabaoth, für dieses Brot! Ave Jesu...
6. Vor meinem Tod, zur letzten Not, mein Herr und Gott, gib diese Speis mir auf die Reis zum Paradeis! Ave Jesu...³²

In Ergänzung und Fortführung von Hermann Müller will ich noch kurz auf die »O Christ hie merck«- Fassungen der von mir herangezogenen Bücher aus dem Würzburger Bereich und einiger anderer Gesangbücher nach 1945 eingehen. Die Gebet- und Gesangbücher *Gewöhnliche Andachtsbücher der Heil. Ertz-Bruderschaft Corporis Christi*

³⁰ Vgl. Anm. 19.

³¹ Hermann Müller: Das Einheitslied »O Christ, hie merck«. In: Cäcilienvereinsorgan, 52 (1917), S. 1–11.

³² Einheitsliedfassung von 1916 und 1947. In: Einheitslieder der deutschen Bistümer. Authentische Gesamtausgabe. 1947, Nr. 49, S. 43 f.

(1738), *Geistlicher Baumgarten, oder christkatholisches Gebetbuch*. Verfaßt von P. Severus von Bingen (um 1838), ein vermutlich aus der Rhön stammendes Gebetbuch (um 1838) und *Katholisches Gesang- und Gebetbuch für das Fürstentum Eichsfeld* (1822/1861) bringen den Text aus dem Kölner Psalter 1638. *Lob und Preis Gottes durch Gebet und Gesang für katholische Christen*. Mit Rücksicht auf die im Bisthume Würzburg eingeführten Andachten und Lieder (Würzburg 1850) bietet einen stark veränderten Text. Neben den üblichen Strophen 2, 5 und 6 hat es ganz neue Texte in den Strophen 1, 3 und 4. Auch der Refrain ist ein ganz anderer. Die Fassung ist ähnlich verändernd wie die der von Müller untersuchten Lieder Speyer 1783 und Turin/Mainz 1787. Die Ausgaben des *Ave Maria. Gebet- und Gesangbuch für das Bistum Würzburg* von 1885, 1940, 1949 und 1959 bringen kontinuierlich eine Fassung mit folgendem Wortlaut:

1. O Christ hie merk, den Glauben stärk und schau dies Werk. Sieh, alles Gut, Gott selbst hier ruht mit Fleisch und Blut. Ave, Jesu, wahres Manhu, Christe Jesu. Dich, Jesu süß, ich herzlich grüß, o Jesu süß.
2. In der Monstranz ist Christus ganz, nicht Brots substanz; – von Brot und Wein bleibt nur allein Gestalt und Schein. – Ave, Jesu.
3. Nun beug die Knie, Gott selbst ist hie, weißt du nicht wie? – O zage nicht, des Glaubens Licht gibt Zuversicht. – Ave, Jesu.
4. Mit Cherubim und Seraphim erhebt die Stimm' – und preiset Gott, Gott Sabaoth, für dieses Brot! – Ave, Jesu.
5. Der Heiland nennt dies Sakrament sein Testament; – gebeugt vor dir lobpreisen wir dich, Herr, dafür. – Ave, Jesu.
6. O Jesu Christ! Glückselig ist, wer dich genießt, – von Sünden rein, mit dir allein vereint zu sein. – Ave, Jesu.
7. Vor meinem Tod in letzter Not, o Mensch und Gott, – komm dann zu mir, daß ich in dir, Herr, scheid von hier. – Ave, Jesu.

Die Fassung von 1994 im Beiheft zum *Gotteslob* (erweiterter Eigenteil des Bistums Würzburg) bietet eine neuerliche Bearbeitung:

1. O Christ, hie merk, dein Glauben stärk und schau dies Werk. Sieh, alles Gut, Gott selbst hier ruht mit Fleisch und Blut. 1.–6. Ave, Jesu, wahres Manhu*, Christe Jesu. Dich, Jesu süß, ich herzlich grüß, o Jesu süß.

* Manhu = Manna = Wustebrot (Ex 16, 31)

T: Friedrich von Spee / Helmut Bauer M: Köln (Brachel) 1623

2. O Christ, schau an, und bete an, was Gott getan. / O Zeichen klar auf dem Altar so wunderbar. / Ave Jesu.
3. Kommt all herein, eßt Brot, trinkt Wein, er schenkt Verzeihn. / Die Nacht entflieht, der Glaube sieht im Jubellied: / Ave Jesu.
4. Mit Cherubim und Seraphim erhebt die Stimm / und preiset Gott, Gott Zebaoth, für dieses Brot! / Ave Jesu.
5. Der Heiland nennt dies Sakrament sein Testament; / gebeugt vor dir lobpreisen wir dich, Herr, dafür. / Ave Jesu.
6. Vor meinem Tod in letzter Not, o Mensch und Gott, / komm dann zu mir, daß ich in dir, Herr, scheid von hier. / Ave Jesu.

Die Strophen 1, 4, 5 und 6 entsprechen den Strophen 1, 4, 5 und 7 der Ausgaben 1885 bis 1959. Die früheren Strophen 2, 3 und 6 sind gestrichen. Die neuen Strophen 2 und 3 sind in Anlehnung an die Strophen 3 und 2 der von M. L. Mumelter verdeutschten Kongreßhymne des Eucharistischen Weltkongresses 1960 *Laetamini* verfaßt.

Eine Beurteilung dieser Fassung ist abhängig davon, ob man den möglichst originalen Spee-Text wünscht oder ihn im Blick auf heutige Gemeinden und unser Eucharistieverständnis erneut bearbeiten zu müssen glaubt. Gegenüber der Auffassung Spees, der – gegenreformatorisch/zeitbedingt – mehr die statischen Elemente des Altarsakramentes (Transsubstantiation, wirkliche Gegenwart Jesu Christi und ihre Anbetung) akzentuiert, betonen die zwei neuen Strophen der Würzburger Fassung den dynamischen Charakter der Eucharistie (Eucharistie als Geschehen, Gedächtnis-Feier). Auf Grund des eben Gesagten plädiere ich dafür, für eucharistische Andachten den nach wie vor tragbaren möglichst originalen Text Spees zu belassen und bei der eucharistischen Gedächtnisfeier entsprechend andere Lieder zu singen. Nicht jedes Lied muß alle wichtigen Gesichtspunkte beinhalten.

Bezüglich einiger anderer Neuausgaben von Diözesangesangbüchern nach 1945 ist festzustellen, daß »O Christ hie merk« wohl auf Grund der Bemühungen um die ursprüngliche Form der Kirchenlieder (*Kyrioleis*, 1924; *Kirchenlied*, 1938; Einheitsliedbestrebungen 1916 und 1947) ziemlich nah an der Fassung Köln 1638 wiedergegeben wurde: Es ist die Einheitsliedfassung von 1916 und 1947. Ich nenne beispielsweise: *Sursum corda. Gesang- und Gebetbuch für das Erzbistum Paderborn* (1948). *Oremus. Gebetbuch und Gesangbuch für das Bistum Aachen* (1949). *Gebet- und Gesangbuch für das Erzbistum Köln* (1949). *Laudate. Gebetbuch und Gesangbuch für das Bistum*

Münster (1950). *Lobet den Herrn. Diözesan-Gesang- und Gebetbuch, Görlitz (1950)*¹¹.

Das Hildesheimer *Gotteslob*, das neben Passau von Anfang an »O Christ hie merk« in den Anhang aufgenommen hatte, druckt aus der Einheitsliederfassung vier Strophen ab. Die Strophen 2 und 3 dieser Fassung sind gestrichen. Der zweite Teil des Refrains allerdings ist ganz geändert. Er lautet: »Sei uns begrüßt, der du hier bist, o Herre Christ.«

Auch die *Gotteslob*-Ausgaben von Regensburg und Passau bieten in ihren Eigenteilen vier Strophen der Einheitsliederfassung. Die Strophen 3 und 4 sind gestrichen. Der Refrain ist nicht geändert.

Ein Vergleich des Kirchenliedes »O Christ hie merk« mit dem 51. Lied der Trutz-Nachtigall, dem 20strophigen Lied von Fronleichnam, vom Allerheiligsten Altarsakrament, wäre eine schöne Aufgabe.

¹¹ Eine interessante Feststellung am Rande: Dieses Gesangbuch bringt von S. 155 bis 190 alle 74 Einheitslieder der deutschen Bistümer mit der Begründung: »... sollen sie doch ein Band um die Gläubigen aller deutschen Bistümer schlingen.« Eine wahrhaft einheitsstiftende Absicht!

WILHELM GÖSSMANN

Gibt es einen eigenen Kirchenliedton?*

Kirchenlieder, sofern man sie nicht philologisch untersucht, hört und singt man in der Kirche, in einer katholischen oder auch evangelischen Kirche. Man muß allerdings auch sonntags in eine Kirche gehen. Kirchengang und Kirchenliedgesang verbinden sich miteinander. Keine andere Art von Lyrik ist so oft hörbar wie die von Kirchenliedern. Das gilt auch von den Liedern Spees. Lyrik aus so lange vergangener Zeit scheint lebendig zu bleiben, ist kontinuierlich lebendig geblieben. Jeder kennt diese Lieder mit dem ihnen eigenen Ton, mit einer Summe von Frömmigkeitswörtern. Kirchenlieder, fast noch bekannter als Volkslieder. Die Weihnachtszeit nur holt sie aus der Kirche ins Haus, in die Öffentlichkeit.

So ist es eigentlich unsinnig, nach einem eigenen Kirchenliedton zu fragen. Man hat ihn im Ohr. Ich liebe diesen Ton, und doch stellt er für mich ein schier unlösbares Problem dar. Er hat sich in meiner Jugendzeit derart eingesungen, daß ich vor ihm flüchte, mich wehren muß, wenn ich selbst literarisch schreiben will, besonders bei einer religiösen Thematik. Ich gehe selbst noch weiter als Brecht, der aus poetischem Einklang Gedichte im Kirchenliedton im Stile eines Dankchorals schreiben wollte und konnte, dann aber ihn verfremdete, um authentisch zu bleiben. Sie kennen seine Art, die im »Großen Dankchoral« in der letzten Strophe sogar zur Parodie wird:

Lobet von Herzen das schlechte Gedächtnis des Himmels!
 Und daß es nicht
 weiß euren Nam' noch Gesicht
 Niemand weiß, daß ihr noch da seid.
 Lobet die Kälte, die Finsternis und das Verderben!
 Schauet hinan:
 Es kommt nicht auf euch an
 Und ihr könnt unbesorgt sterben.¹

* Kurzvortrag bei der Friedrich-Spee-Marinee aus Anlaß des 70. Geburtstages von Theo van Oorschot in Düsseldorf-Kaiserswerth am 15. 6. 1996.

¹ Bertolt Brecht: Gedichte 1918–1929. Frankfurt 1960, S. 75; vgl. hierzu eine schon länger zurückliegende Veröffentlichung von mir: Glaubwürdigkeit im Sprachgebrauch. München 1970, insbesondere S. 93.

Ich selbst benutze bei meinem literarischen Schreiben konsequent nicht mehr den Kirchenliedton. So brauche ich nicht zu parodieren. Nicht für den Gebrauch – hier ist er sogar unentbehrlich – wohl aber für Formen des Neuformulierens ist der Kirchenliedton unbrauchbar geworden. Die Jugendbewegung versuchte sich noch daran, ebenfalls historisch orientierte Dichter wie Jochen Klepper und Rudolf Alexander Schröder.

In der Tradition flaute der Kirchenliedton zum ersten Mal in der Aufklärung ab, verlor seine Poesie zugunsten moralischer Aussagen. Allerdings, Pietismus und Romantik fanden den poetischen Kirchenliedton wieder, gefühlsbetont, emotional, undogmatisch, oder auch als eigenständiges geistliches Gedicht, brauchbar zudem für die Gemeindepraxis. Das religiöse Gedicht, wenn es nicht mehr auf den Kirchenliedton zurückgreift, überdauert, vor allem durch die Impulse des Expressionismus. Blockiert der Kirchenliedton neue Kreativität? Verdeckt er in unserer Zeit die moderne kirchliche Sprachlosigkeit?

Der Kirchenliedton hat viele fruchtbare Elemente in sich aufgenommen. Zunächst war es das Sprachfluidum der Psalmen, in ihrer Latinität und später im Sprachduktus der Lutherübersetzung. Von hier kommt für das Kirchenlied die Hinwendung zum personalen Gott, die direkte oder implizite Du-Anrede, ebenso die durchgängigen Themen des Lobes, des Dankes, der Buße, auch schon eine erste Widerspiegelung des Gemeindebewußtseins, einer Nähe zur Liturgie und zu freieren gottesdienstlichen Formen. Die Welt erscheint als Schöpfungs- und Gotteswelt.

Nach den Psalmen kommen sogleich die lateinischen kirchlichen Hymnen. Viele Kirchenlieder sind variierte Übersetzungen aus dem Lateinischen. Die Strophenform ist hier grundgelegt und ein metrischer, nicht allzu freier Rhythmus. Als neues wichtiges Thema rührt aus den Hymnen die christliche Heilsgeschichte mit den Festen des Kirchenjahres, im Zentrum die Person Christi mit ihren heilsgeschichtlichen Funktionen und Titeln. Hinzu kommen die Heiligen, besonders auch Anleihen aus der Mariendichtung, wie sie über die Hymnendichtung hinaus in der mittelhochdeutschen geistlichen Lyrik vorgegeben waren.

Eine dritte Komponente ist das Volkslied mit seiner liedhaften Poesie und Melodie. Übergänge sind hier fließend. Die ersten Kirchenlieder sind Pilger- und Wallfahrtslieder, gehören noch nicht zum Bestand der Liturgie, in die sie erst in der Zeit der Reformation eindringen.

Gregorianik und die aufkommende polyphone Kirchenmusik beherrschten die Meßfeiern. Unter dem Einfluß von Thomas Münzer, Luther und dem Hugenotten-Psalter wurde das Kirchenlied zu einem revolutionären Bestandteil gottesdienstlicher Veranstaltungen. Was das Kirchenliedsingen bewirken konnte, wurde mir selbst noch vor einiger Zeit bewußt, als in der Benediktinerabtei in Meschede nach dem gregorianischen Weihnachtsamt am Schluß das Spee-Lied gesungen wurde: »Zu Bethlehem geboren«. Jetzt war auf einmal die gesamte Kirche lebendig und voll Weihnachtsstimmung.

Der Kirchenliedton ist eine glückliche Amalgamierung. Er hat sich langsam herausgebildet, literarisch abgeklärt, ein gesungener und zersungener Sprachton. Eine immer wiederkehrende Metaphernflut hat sich angesammelt, beliebte Reimwörter sind bevorzugt, Einfachheit und Allgemeinverständlichkeit in Syntax und Redeweise. Aus der alten Kyrieleis-Tradition enden viele dementsprechend oder mit einem Alleluja-Vers. Fragen wir nach dem Hauptunterschied zum allgemeinen geistlichen Gedicht, so ist es die Gemeindlichkeit. Die Gemeinde, wie zur Lutherzeit begriffen, trägt und bestimmt dieses Singen.

Von den drei Kennzeichen der sakralen Sprache, radikal, analog, gemeindlich überwiegt das letzte und drängt die beiden anderen zurück: keine Absurdität des Glaubens und keine hart gesetzte Bildlichkeit, wie man dies in den entscheidenden biblischen Texten findet. Die Sprache des Kirchenliedes bedarf der Gemeinde, für die und in der gesungen wird. Die Gemeinde bedarf, um es altmodisch auszudrücken, der Auf-erbauung durch das Lied. Die Sprachhaltung steht in der Spannung von individueller Erfahrung und einem Aufgehobensein in einem größeren Wir. Sie ist geräumig, läßt Raum für eine Summe von individuellen Möglichkeiten.

Je mehr eine Kirchengemeinde mit einem Dorf oder einer Stadt identisch war, desto leichter bot sich übereinstimmendes Verstehen an. Es ist erst ein modernes Phänomen, daß der Einzelne mit seinen Erfahrungen und Erwartungen herausfällt. Katholische Kirchenlieder schließen allzu leicht wegen theologischer Vorstellungen protestantische Christen aus. Gottseidank ist der ästhetische Sinn so weit ausgebildet, daß er ökumenisch partizipieren lassen kann.

Alle Spee-Lieder, ob von Spee geschrieben oder ihm zugeschrieben, haben eine bewußt gesetzte Gemeindlichkeit, stehen in der Spannung von Belehren und Erfreuen. Unser Jubilar, Theo van Oorschot, hat an den Katechismus-Liedern den dogmatischen Gehalt herausgestellt,

dann aber auch – so bei der Tagung in Bensberg² – den Prozeß einer allmählichen Durchdringung von mystischen Erfahrungen an den Speeschen Kirchenliedern aufgezeigt. Ich möchte seine Gedanken im einzelnen nicht wiederholen. Entscheidend ist bei den Speeschen Liedern eine eigene Poetizität. Je mehr sie geistliche Gedichte sind – mit dem Vor- und Abglanz der Poesie der *Trutz-Nachtigall* – desto überzeugender klingen sie.

Die Wirkung des Kirchenliedtons ist nur vergleichbar mit dem Ton der Erlebnisdichtung, wie sie in den Goetheschen Liedern zum Vorschein kommt. Poesie ist übertragbar. So ist es auch verständlich, daß Novalis, der sensibelste romantische Lyriker, nicht umhin kam, geistliche Lieder im Kirchenliedton zu dichten. In ihnen wird noch einmal dieser geistliche Liedton im Rahmen einer profanen, säkularisierten kirchlich-gesellschaftlichen Öffentlichkeit existent. Viele Wörter stammen aus dem Pietismus, andere aus einem säkularisierten oder neu sakralisierten Sprachgebrauch. Über die Lieder von Lavater äußert sich Novalis folgendermaßen:

»In den meisten Lavaterschen Liedern ist noch viel zu Irdisches – und zu viel Moral und Asketik – zu wenig Wesentliches, zu wenig Mystik. Die Lieder müssen weit lebendiger, inniger, allgemeiner, mystischer sein. Die Predigten müssen auch schlechthin nicht dogmatisch, sondern unmittelbar zur Erregung des heiligen Intuitionssinnes – zur Belebung der Herzenstätigkeit sein ... Einfach müssen Lieder und Predigten sein und doch hochpoetisch.«³

Das Zitat macht die Intention von Novalis deutlich. Seine vierzehn geistlichen Lieder schweben zwischen hergebrachter Kirchlichkeit und einer subjektiven Religiosität, wie sie zu seiner Zeit aufkam. In dem bekannten Lied »Wenn alle untreu werden« geht es nicht um deutsche Treue, sondern: Untreu meint die negativ besetzte unverbindliche Sä-

² »Wir aber singen, daß einem, der es hört, das Herz im Leibe lacht.« Die Kirchen- und Katechismuslieder Friedrich Spees. Vortrag am 5. Mai 1996 bei der Tagung »Rationalität und Mystik. Friedrich Spee in der Kultur des Barocks« in Bensberg, veranstaltet von der Thomas-Morus-Akademie in Zusammenarbeit mit der Spee-Gesellschaft Düsseldorf.

³ Novalis: Schriften. Die Werke Friedrich von Hardenbergs, hrsg. von Paul Kluckhohn und Richard Samuel. Paralipomena zu den Geistlichen Liedern. Bd. 1. Stuttgart 1960-77, S. 178.

kularisierung und Liberalisierung. Dagegen setzt er die Dankbarkeit religiösen Erlebens, eine neue Treue zu Christus und zu einer brüderlichen Gemeinschaft. Das erste geistliche Lied ist in das *Deutsche Evangelische Gesangbuch*⁴ eingegangen. Man hat es gewöhnlich auf drei Strophen reduziert, die Strophen umgestellt und auch überarbeitet. Man ertrug nicht den offenen Kirchenliedton und ersetzte ihn durch eine direkte Du-Ansprache:

Du kamst, ein Heiland, ein Befreier,
ein Menschensohn, voll Lieb und Macht,
und hast ein allbelebend Feuer
in unsern Herzen angefacht.
Nun sehn wir erst den Himmel offen
als unser altes Vaterland,
wir können glauben, lieben, hoffen
und fühlen uns mit Gott verwandt.

Da kam ein Heiland, ein Befreyer,
Ein Menschensohn, voll Lieb' und Macht;
Und hat ein allbelebend Feuer
In unserm Innern angefacht.
Nun sahn wir erst den Himmel offen
Als unser altes Vaterland,
Wir konnten glauben nun und hoffen,
Und fühlten uns mit Gott verwandt.⁵

Das narrative Element, wie es viele Kirchenlieder kennen, gerade auch die Speeschen, ist zur Rhetorik geworden. Das Erzählen kann voller Poesie sein. Der Gebrauchswert hat den poetischen Kirchenliedton letztlich aus dem Rang der religiösen Dichtung der Gegenwartsliteratur verdrängt. Der Kirchenliedton hatte seine Zeit. Bei allem Verlust bleibt ein pietätvolles Nachdenken und historisches Gegenwärtigsetzen, wofür Theo van Oorschot die philologische Grundlagenforschung geleistet hat. Dafür mein, unser Dank.

⁴ Im Auftrag des Deutschen Evangelischen Kirchenausschusses 1915 veröffentlicht.

⁵ Novalis: Geistliche Lieder (wie Anm. 3), S. 160 f.

MICHAEL EMBACH

Moritz Bachmann (1783–1872), Verfasser der Spee-Novelle *Bertrade*

1. Vorbemerkung

Im Jahre 1833 veröffentlichte Moritz Bachmann, ein angesehener Paderborner Jurist, der sich in seinen Mußestunden der Schriftstellerei widmete, die Novelle *Bertrade*.¹ Wie der Untertitel zum Ausdruck bringt, wollte der Autor mit seiner Dichtung eine »Erzählung aus den Zeiten der Hexenverfolgung um Friedrich von Spee« schaffen. Der Text ist kürzlich in einer von Wilhelm Freund besorgten Edition neu zugänglich gemacht und mit einem instruktiven Nachwort versehen worden.²

¹ Über die Frage, welcher literarischen Gattung der Text zuzuordnen ist, existiert keine einheitliche Meinung. Bachmann selbst spricht von einer »Erzählung«, Wilhelm Deimann von einer »Novelle«. Ders.: Der westfälische Dichter Moritz Bachmann. (Der Urgroßvater von Hermann Löns). Ein Bild seines literarischen Schaffens. In: Markwart. Blätter für die Verwirklichung des deutschen Volksliteratur-Gedankens (1931), S. 65–74. Da es sich bei Bachmanns Text um Trivial- oder zumindest doch um Zweckliteratur handelt, sollte man dieser Frage aber auch keine allzu große Bedeutung beimessen.

² Moritz Bachmann: *Bertrade*. Eine Erzählung aus den Zeiten der Hexenverfolgung um Friedrich von Spee. Mit einem Nachwort hrsg. von Winfried Freund. (Schöninghs Kleine Westfälische Bibliothek). Paderborn (u. a.) 1991. Der vorliegende Beitrag verdankt sich in erster Linie den grundlegenden Forschungen Winfried Freunds, auf die hier dankbar verwiesen werden soll. Zu Person und Werk Bachmanns vgl. außerdem: J. P. Rosenmeyer: *Biblioteca Paderbornensis*, 1815, S. 65 f. (HS im Archiv des Altertumsvereins Paderborn). – Das gelehrte Teutschland ... Hrsg. von Georg Christoph Hamberger, Johann Georg Meusel. 5. Aufl. Bd. 22, I. 1829, S. 96. – Paul Casser: Ein Beitrag zur Paderborner Kulturgeschichte. Moritz Bachmanns *Gunloda* 1832–1833. In: *Westfälische Volksblätter* 92 (1928). – Theodor Uhlenhut: Geschichte der Paderborner Presse. In: *Heimatborn* 1928, Nr. 1–3. – Wilhelm Deimann: Der westfälische Dichter Moritz Bachmann (wie Anm. 1). – Älterer Dichterfreund und Förderer Freiligraths. Zu Bachmanns 150. Geburtstag. In: *Vaterländische Blätter*. Lippisches Magazin Nr. 8 (1933), S. 29–30. – Heinrich Leonhard: Moritz Bachmann und das »Nordlicht«. Ein Beitrag zur Presse- und Kulturgeschichte Paderborns. In: *Heimatborn*. Beilage zu den *Westfälischen Volksblättern* 14 (1934), S. 21–23. – Karl Goedeke: *Grundriß zur Geschichte der deutschen Dichtungen*. 2. Aufl. Bd. 13, Dres-

Wir möchten im folgenden versuchen, Autor und Werk in groben Zügen vorzustellen und eine literarhistorische Einordnung der Dichtung zu wagen. Im Gegensatz zur jüngst vorgelegten Interpretation Hans Müskens, die primär textexegetischen Charakter besitzt, sollen an dieser Stelle jedoch Person und Gesamtwerk des Verfassers im Vordergrund stehen.³ Ohne deren Kenntnis ist, so meinen wir, die Intention von Bachmanns Spee-Novelle kaum adäquat zu erfassen.

2. Der Text

Moritz Bachmanns Novelle *Bertrade* erschien im zweiten Band der vom Autor selbst herausgegebenen Zeitschrift *Gunloda*. Der Verfasser verschweigt seinen tatsächlichen Namen. An Stelle dessen taucht das Pseudonym »Peregrin« auf. Dieser Begriff stammt aus dem Bereich der römischen Rechtspflege. Er bezeichnet einen Fremden, der keine Bürgerrechte besitzt. Winfried Freund vertritt die Meinung, bereits die Verwendung dieses Pseudonyms könne als Hinweis auf eine zeitkritische Intention des Autors verstanden werden:⁴ Nach der gescheiterten Juli-Revolution von 1830, in der sich – vereinfachend gesprochen – das monarchisch-feudale System gegenüber dem aufstrebenden Bürgertum behauptet hatte, sei letzteres in eine defensive Rolle hineingeraten. Der Kampf zwischen Liberalismus und Reaktion habe mit einem Sieg der antidemokratischen Fraktion geendet. Der »Bürger« hingegen sei zunehmend entmündigt worden und habe sich wie ein Ausgestoßener im eigenen Lande gefühlt. Gegen diese antidemokratische Tendenz artikuliere Bachmanns Text seinen – literarisch verfremdeten – Protest.

den 1938, S. 451–454. – Klemens Honselmann: Bachmann, Moritz. In: Neue Deutsche Biographie. Bd. 1. Berlin 1969, S. 499–500. – Walter Gödden u. Iris Nölle-Hornkamp: Bachmann, Moritz. In: Westfälisches Autorenlexikon. Bd. 1: 1750–1800. Paderborn, S. 30–32. – Heiner Schmidt: Quellenlexikon zur deutschen Literaturgeschichte. Bd. 1. Duisburg 1994, S. 384. – Deutsche Biographische Enzyklopädie. Bd. 1. München (u. a.) 1995, S. 246.

³ Hans Müskens: Friedrich Spee als literarische Gestalt. In: Spee-Jahrbuch 1 (1994), S. 117–128.

⁴ Winfried Freund: Friedrich Spee oder die Macht der Liebe, Annäherung an eine vergessene Dichtung aus Westfalen. In: Moritz Bachmann: *Bertrade* (wie Anm. 2), S. 61–74; hier: S. 64.

Neben der zeitkritisch-politischen Intention besitzt die Novelle eine historische Bezugsebene. Der Titel *Bertrade* rekuriert auf eine Tochter Karls des Großen.⁵ Sie wurde vor allem dadurch bekannt, daß sie die Beziehung zu ihrem Geliebten aufrecht erhielt, obwohl sie bereits einem anderen versprochen war. Bertrade folgte der Stimme des Herzens, nicht dem Zwang gesellschaftlicher Konvention. – Historische Rückblende und sinnbildliche Vorausdeutung auf den Gang von Bachmanns eigener Erzählung. Auch in deren Zentrum steht das Motiv der Liebe zwischen Mann und Frau.

Die Tatsache nun, daß Bachmann am Scheitelpunkt seines Textes ausgerechnet die Gestalt Friedrich Spees auftreten läßt, hat wohl dreierlei Gründe: Zum einen zählt der Autor den »würdigen Pater ... Spee (zu den) besten Dichtern seiner Zeit«.⁶ Zum andern habe Spee, so Bachmann, »schon früher als Thomasius Licht in die Nacht des Aberglaubens«⁷ gebracht. Schließlich kommt hinzu, daß Spee von 1623 bis 1626 sowie von 1629 bis 1631 in Paderborn lebte und sich dort mit Fragen der Rechtsprechung auseinandersetzte. Gerade den Juristen Bachmann mußte dieser Aspekt von Spees Schaffen aufs höchste interessieren. Er erkannte in ihm wohl so etwas wie einen älteren Bruder im Geiste. Wie Spee gegen den Despotismus eines menschenverachtenden Justizsystems und die Dunkelheit des Aberglaubens ankämpfte, so wollte offensichtlich Bachmann für die Rechte eines durch den Fürstenstaat geknechteten Bürgertums eintreten. Innerhalb dieses Anliegens wurde ihm Friedrich Spee, an dessen Seite er Gestalten wie Arminius (Hermann der Cherusker), Gustav Adolf oder Gottfried Heinrich Graf zu Pappenheim (1594–1632) stellt, zu einer Art historischer Symbolfigur für die wahre Freiheit des Geistes.

Bachmanns Novelle setzt ein im Sommer 1627. Der erste thematische Strang ist der unerfüllt gebliebenen, tragisch verlaufenden Liebe zwischen Bertrade von Twiste und Albrecht von Padberg gewidmet. Ort der Eingangsszene ist das Augustinessenkloster Störmede bei Gesseke. Die junge Nonne Bertrade trauert um ihren verstorbenen geglaubten Geliebten, dem sie, bevor er in einen Krieg gegen die Türken zog, versprochen wurde. Nachdem Bertrade die Nachricht vom vermeintli-

⁵ Auch die Mutter Karls des Großen trug den Namen »Bertrade« (Berta). Eine Anspielung auf sie scheint aus motivischen Gründen in diesem Zusammenhang jedoch weniger wahrscheinlich.

⁶ Wie Anm. 4.

⁷ Ebd.

chen Tode Albrechts erhalten hat, nimmt sie ihre Zuflucht ins Kloster. Hier möchte sie »abgeschiedener von allem Weltgeräusche, dem Andenken an ihren Geliebten ... leben« (S. 22/23). Doch in Wirklichkeit hat Albrecht überlebt. Gemeinsam mit seinem Freund Kurt von Bredenoll wird er als Sklave verkauft. Nach harten Jahren elenden Frondienstes werden beide von der schönen Griechin Irene, die Kurt von Bredenoll liebt, befreit. Es gelingt Albrecht, Bertrade heimlich im Kloster zu besuchen. Dort legt er ihr seinen Plan dar, in Rom eine Aufhebung der Klostergelübde zu erreichen. Dann bricht er nach Trier auf, um seine Schwester Concordia zu treffen.

An dieser Stelle tritt der zweite Motivkomplex in die Handlung ein: das Thema des Hexenwahns und dessen siegreicher Überwindung. Bertrade äußert sich so freimütig über die Hexenverfolgungen in Störmede, daß sie selbst in den Verdacht gerät, »vielleicht mit bösen Geistern im Bunde« (S. 42) zu stehen. Außerdem hatte die Äbtissin, an ihrer Zelle lauschend, »Kußgispel und Liebesgespräche vernommen« (S. 43). Ein anderes Mal ertappt sie Bertrade beim Lesen eines geheimnisvollen Buches. In der Tat wird Bertrade mit der Begründung, sie habe mit dem Teufel gebuhlt, als Hexe verhaftet und in die Pönitentzkammer des Klosters gesteckt. Hexenrichter und Folterknechte gewähren ihr acht Tage Aufschub, um die Vorwürfe gegen sie zu entkräften. Gerade in dem Augenblick, als die Folter beginnen soll, vernimmt man ein lautes Pochen an der Kerkertür: Pater Friedrich Spee tritt ein. Spee wird von Bachmann zur idealischen Retterfigur stilisiert. Er erscheint als »hohe edle Gestalt ... mit blonden Locken und einer hohen freien Stirn«; aus seinen feurigen Augen leuchtet »eine Brust voll warmer Empfindungen der Liebe und Anteilnahme« (S. 52). Spee, ein Freund von Bertrades verstorbenem Vater, berichtet den Anwesenden, er habe in Trier Albrecht und Concordia getroffen.⁸ Gemeinsam mit beiden sei er nach Störmede zurückgekehrt. Im Kerker macht sich Spee sofort zum klugen Verteidiger der als Hexe inkriminierten Bertrade. Dabei gibt er sich als Exponent einer humanistisch geprägten Aufklärung zu erkennen. Es ist »der besonnene Pater Spee« (S. 54), der auftritt. Die Anklagepunkte gegen Bertrade beleuchtet er »mit der Fackel der Vernunft« (S. 55). Seine Besonnenheit geht so weit, daß er sich nach der

⁸ Wie frei Bachmann mit den historischen Fakten umgeht, beweist auch seine Bemerkung, Spee habe sich 1627 in Trier aufgehalten. In Wirklichkeit war Spee im Jahre 1627 von seinem Orden zum Schuldienst an das Kölner Gymnasium Tricornatum abgeordnet worden.

erfolgten Befreiung Bertrades Sorgen macht, der abrupte Wechsel der »Gemütsbewegungen könne ihrer Gesundheit Gefahr bringen«. (S. 59). Spees Argumente sind im übrigen eher schwach: Er beruft sich auf seine Erfahrung als Begleiter der zum Tode verurteilten »Hexen« und verweist (im Jahre 1627!) auf seinen Traktat *Cautio criminalis*, den er demnächst dem Drucke übergeben werde. Des weiteren fährt er fort, nur »ein ungebildeter, mit den Freiheiten der Dichter ganz unbekannter Mensch« (S. 57) könne daran Anstoß nehmen, daß Bertrade in einem Liede den Geist des verstorben geglaubten Albrecht angerufen habe. Völlig unglaubwürdig ist schließlich Spees Bemerkung, ein mit fremdartigen Symbolen versehenes Buch, das Bertrade gelesen habe, sei nichts anderes gewesen, als die Schrift des geheimen Freimaurerordens, zu dessen Mitgliedern auch Bertrades Vater gehört habe. Diese »achtungswerte Verbrüderung« (S. 57) sei, so legt Spee in seiner Verteidigungsrede dar, über die ganze Welt verbreitet; auch Päpste, Kardinäle, Könige und Fürsten würden ihr angehören. – Friedrich Spee hier als Verteidiger des Freimaurerordens anzutreffen, dies hat nun, einmal ganz abgesehen von den damit verbundenen Anachronismen, doch etwas Eigenartiges. Viel eher wird man annehmen dürfen, daß Bachmann selbst Mitglied oder wenigstens Sympathisant einer Freimaurer-Loge war.⁹ Im übrigen gipfelt Spees Apologie Bertrades in einer temperamentvollen Lobrede auf die Macht »nicht nur der göttlichen, sondern auch der menschlichen Liebe« (S. 58). Diese menschliche Liebe, Kulminationspunkt und Zentralmotiv der gesamten Erzählung, triumphiert über alle unseligen Verwirrungen. So kann es nicht verwundern, daß unmittelbar nach Spees Rede Kurt von Bredenoll hereinstürmt und den päpstlichen Lösebrief für Bertrade in der Hand schwenkt. Nachdem durch Spees Intervention die Probleme auf der rein menschlichen Ebene überwunden sind, bringt dieser Brief nun auch die juristische Bereinigung der Situation. Der Rest ist eitel Sonnenschein: »Bertrade drückte allen die Hand, denn kein Groll regte sich in ihrem Herzen, und Gottes Engel haben wohl nie auf eine schönere Szene in den Mauern des nun schon verfallenen Augustinesenklosters zu Störmede herabgesehen.« (S. 60).

⁹ Ein definitiver Beweis für diese Annahme konnte bislang allerdings nicht erbracht werden. Der Name Bachmanns taucht z. B. nicht auf bei: Eugen Lennhof u. Oskar Posner: Internationales Freimaurerlexikon. Unverändert. Nachdr. der Ausg. 1932. München 1980.

3. Der Autor

Moritz Bachmann kam am 2. November 1783 in Paderborn zur Welt. Sein Vater Alex Bachmann (1748–1822) wirkte als Friedensrichter und Departementsrat, zuletzt als Kriminalrichter in Paderborn. Seine Mutter Therese (1751–1828) war eine Tochter des Paderborner Bürgermeisters Josef Malberg (1703–1777). Auch sein Großvater väterlicherseits, Adolf Bachmann (1726–1751), übte als Notar eine juristische Tätigkeit aus. Ein Urenkel Moritz Bachmanns war der westfälische Dichter Hermann Löns (1866–1914).¹⁰

Nach Abschluß seines Jura-Studiums wurde Bachmann zunächst Referendar am Reichskammergericht in Wetzlar, später am Oberlandesgericht in Paderborn. Es folgten Tätigkeiten als Land- und Stadtrichter in Lügde, jenem Ort, zu dem heute auch Falkenhagen gehört. In Falkenhagen erholte sich Spee nach dem auf ihn verübten Attentat. 1809 erhielt Bachmann die Stelle eines Friedensrichters in Neuhaus bei Paderborn. Es folgte die Ernennung zum Königlich-Preußischen Oberlandesgerichtsrat in Paderborn.

Zeit seines Lebens war Bachmann als Schriftsteller und Herausgeber dichterischer Almanache tätig. Bis heute steht er im Ruf, der bedeutendste Herausgeber westfälischer Taschenbücher zu sein. Als Autor lieferte Bachmann unter anderem Beiträge zu den Zeitschriften *Eos*, *Mimigardia* (1810/11), *Th. Hell's Agrionien*, *Thusnelda*, *Rassmann's Taschenbuch für 1814*, *Der literarische Merkur* oder *Rassmanns Rheinisch-westfälischer Musenalmanach* (1821/22). Zwischen 1827 und 1832 schrieb er darüber hinaus für das *Mindener Sonntagsblatt*, in dem sich die geistigen und politischen Entwicklungen der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts besonders deutlich widerspiegelten.

In den Jahren 1832/33 gab Bachmann das Taschenbuch *Gunloda* heraus, an dem unter anderem der junge Ferdinand Freiligrath (1810–1876) mitarbeitete. Es beinhaltete neben Übersetzungen von Gedichten Byrons oder Thomas Moores vor allem »romantisch untermalte Heimatpoesie«. ¹¹ Der Name *Gunloda* ist aus der nordischen Edda übernommen. Dort trägt eine Riesentochter, die nordische Göttin

¹⁰ Bachmann war der Urgroßvater mütterlicherseits von Löns. Vgl. Franz Honselmann: Mütterliche Ahnen des Dichters Hermann Löns. In: Beiträge zur westfälischen Familien-Forschung 3 (1941), S. 86–95; hier: S. 87.

¹¹ Wilhelm Deimann (wie Anm. 1), S. 67.

der Sangeskunst, diesen Namen. Sie haust in einer Felsengrotte und bewacht den Skaldenmet, der Begeisterung weckt und göttliche Weisheit schenkt. Die Hinwendung Bachmanns zur germanischen Mythenwelt kann als eine Art Flucht vor den politischen Realitäten der Jahre unmittelbar nach dem Hambacher Fest (1832) interpretiert werden. 1834 veröffentlichte er die Anthologie *Die Kränze*. Einziger Mitarbeiter war Ferdinand Freiligrath, der zwölf Gedichte und Übersetzungen beisteuerte. Bachmann selbst schrieb für diese Anthologie unter anderem: *Else, eine romantische Erzählung nach einer Volkssage*, die die legendarische Entstehung des Volksbades Eilsen berichtet, weiterhin die in Hexametern abgefaßte Idylle *Der ästhetische Tee oder Goethes Geburtstag*, eine Satire auf die schönggeistige Frauenkultur der Zeit, sowie verschiedene Gedichte, die in das Fach der »Gedankenlyrik« fallen. Alles in allem stellt die Anthologie ein Spiegelbild des deutschen Bürgertums zur Zeit des Vormärz dar.

1836 gab Bachmann die allwöchentlich erscheinende Zeitschrift *Das Nordlicht* heraus, die allerdings bereits ein Jahr später wieder einging. Immerhin kommt diesem Blatt das Verdienst zu, die ersten Arbeiten Friedrich Wilhelm Webers (1813–1894) veröffentlicht zu haben.¹² Dessen berühmtes Versepos *Dreizehnlinden* (1878) gehörte lange Zeit zum obligaten Bildungsgut ganzer Generationen bürgerlicher Leser, insbesondere katholischer Provenienz. Im übrigen enthielt das *Nordlicht* Romane, Novellen, Gedichte, belehrende Aufsätze und Reisebeschreibungen. Die Autoren, zu denen Wilhelm Angelstern, F. Förster, F. Honkamp, W. Langewiesche oder G. von Vincke gehörten, sind heute meist in Vergessenheit geraten. Von bleibendem Wert waren lediglich die formvollendeten Übersetzungen, die Ferdinand Freiligrath aus Victor Hugos *Herbstblätter*[n] und *Dämmerungsgesänge*[n] beisteuerte. Auch Bachmann selbst schrieb für das *Nordlicht* eine große Anzahl von »Gnomen und Bagatellen«. ¹³

1842 veröffentlichte Bachmann das *Hermannstaschenbuch*; dieses Organ verfolgte das Ziel, einen finanziellen Beitrag zur Errichtung des

¹² In Nummer 17 vom 27. April 1836 erschienen beispielsweise die Gedichte »Drang«, »Non plus ultra« und »Edelaar«. Zwei weitere Gedichte Webers, unterzeichnet mit dem Pseudonym »Friedel« finden sich in Nr. 19 vom 11. Mai 1836. Weitere Stücke aus seiner Feder folgten in den Ausgaben Nr. 22 und Nr. 26 vom 1. bzw. 29. Juni 1836. Vgl. hierzu: Heinrich Leonhard: Moritz Bachmann und das »Nordlicht« (wie Anm. 2), S. 22.

¹³ Ebd.

Detmolder Hermannsdenkmals zu leisten.¹⁴ Allerdings sollte das Taschenbuch, wie Bachmann in der Vorrede betont, weit mehr sein als die Ausgeburt einer denkmalsüchtigen Zeit. Vielmehr wollte es die Fürsten daran erinnern, die wahre Freiheit der Bürger zu achten. 1857 schloß sich das Taschenbuch *Arminia, Geschichtliches und Gedichtes zur Feier des 25jährigen Bestehens der Arminiusquelle zu Lipp-springe* an. Dort findet sich Bachmanns Novelle *Mandragora*, die das Motiv vom goldvermehrenden Sparkästchen gestaltet. In dem umfangreichen Gedicht *Die Burgruine* erzählt der Autor die Geschichte der Templer und ihrer Burg bei Lipp-springe. Den Abschluß all dieser Tätigkeiten bildet das Taschenbuch *Der Heidedichter*. Moritz Bachmann erscheint hier in der Rolle eines westfälischen Heimatdichters und Vorläufer seines Urenkels Hermann Löns. Genannt seien in diesem Zusammenhang nur seine Gedichte »Heideblumen und Heidebilder«. Gemeinsames Ziel dieser letztgenannten Publikationen war es, eine Art von Florilegium der schöngestigen Dichtung Westfalens zu schaffen. Dadurch wollte Bachmann »dem seit Voltaire verbreiteten abfälligen Urteil über alles Westfälische«¹⁵ entgegenwirken.

Bleibt zu ergänzen, daß viele von Moritz Bachmanns Veröffentlichungen unter wechselnden Pseudonymen erschienen; bekannt sind die Namen »Freimund Waller«, »F. W. Phylidor«, oder »Peregrin«. Am 12. Juni 1872 verstarb Bachmann in Paderborn, hoch geachtet und reich geehrt aufgrund seiner juristischen und schriftstellerischen Wirksamkeit.

Was Bachmanns politische Standpunkte anbetrifft, so wird er, ähnlich wie Ludwig Uhland (1787–1862), dem liberalkonservativen Lager zugerechnet. Bachmann versuchte stets, »die uneingeschränkte Macht des Fürsten zu beschneiden, ohne ihn selbst vom Thron zu stürzen.«¹⁶ Seine Dichtungen, deren Ton sich mit zunehmender Reaktion radikalisierte, hatten immer die Stärkung des Bürgertums im Auge. Hinzu kommen deutsch-nationale Ambitionen. Das epische Gedicht »Die Erscheinung auf dem Winnfelde« beispielsweise zeigt ihn als leidenschaftlichen Kämpfer für deutsche Einheit und Freiheit. Es beschreibt in wohlklingenden Terzinen die Heldentaten des Freiheitskämpfers Ar-

¹⁴ Das *Hermannstaschenbuch* enthielt auch drei Glaubensnovellen Bachmanns: »Maria, der Ägypterin Liebes- und Bußfahrten«, »Die Schlacht bei Lutzen« sowie »Schmerzen der Zeit«.

¹⁵ Winfried Freund (wie Anm. 4), S. 61.

¹⁶ Ebd., S. 63.

minius. In Ton und Tendenz reiht sich Bachmann hier in den Chor der deutschen Freiheitskämpfer aus der Gruppe des »Jungen Deutschland« ein. Dabei verbindet sein Schaffen Stilelemente einer epigonalen Romantik mit den Forderungen des politischen Vormärz. Wie Freiligrath, so war auch Bachmann letztendlich ein Repräsentant des kritischen, ja des oppositionellen Denkens in Westfalen. Das Historische seiner Erzählungen ist daher nie Selbstzweck, sondern immer nur Vehikel zum Transport politischer Botschaften, die, gewissermaßen kryptographisch, in das bunte Kleid der Literatur gesteckt werden. Geradezu programmatisch klar hat Bachmann die politische Funktion seiner Dichtungen in den Worten umschrieben: »Die Literatur kann und wird die einzige Waffe werden, welche die vielen Absurditäten und Widersprüche der Zeit löst und hebt. Ihre große Aufgabe ist die möglichste Idealisierung des bürgerlichen Lebens und die Lösung seiner Dissonanzen in Geist und Gefühl, Wissen und Gesellschaft, Staat und Glauben. Dahin wirkt sie, dafür arbeitet sie. Darum greift sie ihre Gestalten aus unserer Umgebung und macht sich das wirkliche Leben und seine Zustände zum Vorwurf anstatt eine idealisierte Vergangenheit. Die Zeiten des Epos sind vorüber, an seinem eigenen Spiegelbilde soll der Mensch seine Schwächen und die Gebrechen seiner Gesellschaft erkennen lernen und sie läutern und veredeln.«¹⁷

4. Zur literarhistorischen Einordnung des Textes

Aus den bisherigen Bemerkungen ist deutlich geworden, daß Bachmanns Text recht unterschiedliche literaturgeschichtliche Perioden streift. Es lassen sich Einflüsse der Aufklärung, der Romantik sowie der bürgerlichen Literatur des Vormärz dingfest machen.

Die Aufklärung schimmert vor allem in der Figurenzeichnung Friedrich Spees durch. In seiner abgeklärten, sanften, irenisch-vernunftbetonten Art avanciert Spee zur Symbolfigur einer gemäßigt aufgeklärten Lebensart. Ganz offensichtlich geht es Bachmann dabei nicht um den »historischen« Spee. Dieser findet nur insoweit Beachtung, als er sich zum Ideenträger von Bachmanns persönlicher Weltanschauung eignet. Die holzschnittartige Zeichnung von Spees Charakter läßt ihn kaum wie eine Gestalt aus Fleisch und Blut erscheinen; weit eher schon wie

¹⁷ Zit. nach Wilhelm Deimann (wie Anm. 1), S. 72.

die Inkarnation von Bachmanns subjektiven Tugendidealen. Erfüllt vom Glauben an die Möglichkeit zur Überwindung des Bösen durch Vernunft und Humanität, gelingt es ihm, seine Umgebung durch die Macht des Wortes zu überzeugen. Diese Vernunft, diese Humanität sind es letztendlich, die alle soziologischen Schranken und juristischen Hindernisse siegreich überwinden.

Bestandteile einer romantischen Literaturform lassen sich insbesondere in der Dominanz des Motivs der reinen Liebe erkennen, wie sie zwischen Bertrade und Albrecht besteht. Die äußere Handlung der Erzählung entfaltet lediglich die inneren Implikationen dieser dramatischen Liebesbeziehung. In einer Zeit, in der der einzelne kaum noch Möglichkeiten zum gesellschaftlich-politischen Handeln besitzt, erhöht sich die Bedeutung dieser zwischenmenschlichen Erfahrung fast in den Bereich des Metaphysischen hinein. Eine innere Gesundung der (politisch) kranken Gesellschaft kann, so die Aussage des Textes, unter den gegebenen Verhältnissen nicht auf der gesamtgesellschaftlichen, sondern nur auf der privaten Ebene zustande kommen. Stilistische Anklänge an die Poesie der Romantik sind vor allem in den vereinzelt eingeflochtenen Liedern erkennbar, die Bertrade zur Laute singt. Solche Liedteile, die über ihre rein ästhetische Funktion hinaus die Bedeutung besitzen, das spirituelle Handlungsgerüst der Erzählung zu reflektieren, finden sich ganz charakteristisch auch in den Dichtungen Brentanos oder Eichendorffs.¹⁸ Auffällig bei den von Bachmann vorgenommenen Zitationen originaler Spee-Lieder ist dabei, daß diese im Sinne von Kontrafaktionen vorgenommen werden. Ihre ursprünglich transzendente, christozentrische Bedeutungsebene wird auf einen sozialen Bereich transponiert: immer geht es um die rein menschliche Liebe zwischen Twiste und Albrecht.

Eher zurückhaltend weist Bachmanns Erzählung schließlich Elemente einer Zeitkritik auf, wie sie für die bürgerlich geprägte Literatur

¹⁸ Neben dem von Winfried Freund genannten Text Clemens Brentanos (1778–1842) *Godwi*, in dem Fiametta zur Laute singt, wäre beispielsweise auf Eichendorffs (1788–1857) Roman *Ahnung und Gegenwart* zu verweisen. Dort ist es der junge Graf Friedrich, der immer wieder zur Laute greift. Im übrigen nimmt die Handlung des letztgenannten Romans exakt den umgekehrten Verlauf wie die Erzählung Bachmanns: Friedrich wendet sich, enttäuscht von den Erfahrungen zwischenmenschlicher Liebe, ins Kloster, das er als Ort seiner eigentlichen Bestimmung erkennt. Der Grundtenor von Eichendorffs Werk, das 1811 vollendet wurde und 1815 erschien, ist resignativ-melancholisch, wobei auch Eichendorff sich intensiv und kritisch mit der gesellschaftspolitischen Realität seiner Zeit auseinandersetzt.

des Vormärz typisch ist. Allerdings gilt diese Kritik, die zudem poetisch und historisch verfremdet wird, nicht in erster Linie dem Staate. Bachmanns *Bertrade* ist sicher kein politisches Manifest, das auf direkte Agitation abzielt. Viel eher greift der Autor Mißstände im Bereich der Kirche und der Rechtsprechung auf. Die Ordensmitglieder – männliche wie weibliche – werden in der Regel als borniert, ungebildet und roh dargestellt. Dies gilt nicht nur für die beiden »wohlgenährten Franziskanermönche« (S. 46), die, ein Kreuzifix tragend, die Prozession der Hexenrichter anführen. Auch die Nonnen von Störmede besitzen schwere Charaktermängel: sie hoffen auf den letztendlichen Erhalt von Bertrades »nicht unbedeutenden Kapitalien« (S. 23); die Äbtissin tritt »mit einer sehr affektierten Würde« (S. 40) auf. Die übrigen Ordensmitglieder fühlen sich durch Bertrades geistige Überlegenheit zurückgesetzt und sinnen daher »auf empfindliche Kränkungen« (S. 42). Das Kloster wird zu einem Ort, an dem die menschliche Liebe gerade nicht existiert und die Liebe zu Gott sich in ausgehöhlte Formeln verflüchtigt.

Auch das Rechtssystem wird in seiner ganzen Unmenschlichkeit dargestellt. In diesen zum Teil etwas klischeehaft wirkenden Szenarien trägt der Autor die schwärzesten Farben auf: »Bertrade hörte mit Schrecken und Erstaunen, welche Verleumdungen, Dummheit, Aberglauben und Bosheit sie gegen sie zusammengesponnen hatten« (S. 47). Von jeder Rechtsstaatlichkeit ist dieses System der Diffamierung weit entfernt. So muß vor diesem Hintergrund Friedrich Spee in der Tat wirken wie eine Lichtgestalt aus himmlischen Sphären.

5. Zusammenfassung

Moritz Bachmanns 1833 erschienene Erzählung *Bertrade* kann als publizistisches Zeugnis aus einer Zeit gelten, in der das öffentliche, un-mittelbare Wirken »bürgerlich« orientierter Schriftsteller nur schwer möglich war. Die restaurativen Tendenzen der Zeit zwangen den Autor, im Gewand poetischer und historischer Verfremdung zu sprechen. Dabei griff er immer wieder auf historische Figuren der westfälischen Geschichte zurück, die zu Ideenträgern der eigenen Weltanschauung gemacht wurden. Auch die Gestalt Friedrich Spees avancierte so zu einer Symbolfigur von Bachmanns persönlichem Weltbild. Dieses

pendelte sich in einem Synkretismus von Spätaufklärung, epigonaler Romantik und frühbürgerlicher Emanzipation ein, im ganzen eine Geisteshaltung, die Bachmanns eigener Gegenwart nur im Spiegel einer verklärten Vergangenheit nahegebracht werden konnte. So wird der historische Spee gleich mehrfach projiziert: in die Zukunft, in das Ideal und schließlich: in die Phantasiewelt der Poesie hinaus.

HANS MÜSKENS

Friedrich Spee – Illusion oder Hoffnung?*

Eines können wir bereits am Anfang unserer Überlegungen feststellen und damit eine erste Antwort auf die Frage geben: Friedrich Spee will nicht zu den »stummen Hunden« gehören. Was damit gemeint ist, lesen wir am Schluß der *Cautio criminalis*, seinem heute wohl bekanntesten Buch. Nachdem er in 51 Fragen die »rechtmäßige« Durchführung der Prozesse gegen die Frauen, die der Hexerei beschuldigt worden waren, behandelt hat, schreibt er:

»Um dies eine endlich beschwöre ich alle gebildeten, frommen, klugen und besonnenen Beurteiler (denn die übrigen sind mir gleichgültig) um des Gerichts des allmächtigen Richters willen, daß sie das, was wir in diesem Buch niedergeschrieben haben, recht aufmerksam studieren und bedenken. Das Seelenheil aller Obrigkeit ... ist in großer Gefahr, wenn sie nicht sehr aufmerksam sein wollen. Sie mögen sich nicht wundern, wenn ich sie zuweilen heftig und leidenschaftlich ermahne; es gebührt mir nicht unter denen zu sein, die der Prophet stumme Hunde heißt, die nicht zu bellen wissen. Sie mögen auf sich und ihre ganze Herde achtgeben, die GOTT einstmals strenge aus ihrer Hand zurückfordern wird.«¹

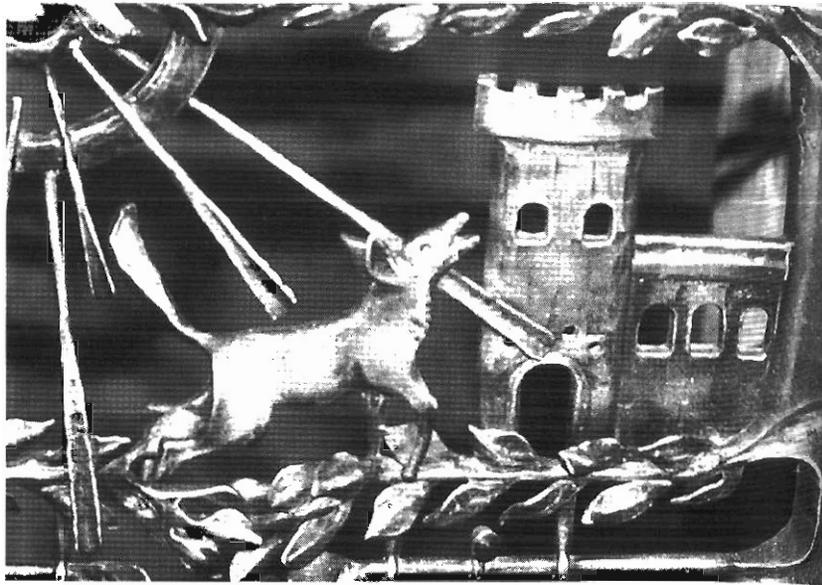
Manch einer wird das Grab von Friedrich Spee in der kleinen Krypta der ehemaligen Jesuitenkirche in Trier kennen. In der Kirche selbst kann man durch einen *oculus* im Boden (durch ein »Auge«, d. h. ein Bodenfester) auf den Sarkophag schauen, in dem die sterblichen Reste ruhen.

Der äußere Zugang ist durch eine schmiedeeiserne Gittertür abgeschlossen, auf der der Künstler² eine Reihe von Hinweisen auf das Leben und Werk Friedrich Spees gibt: das Kreuz, das Blätter treibt; die

* Festvortrag zur Einweihung der Gedenkmauer für den Namenspatron des Friedrich-Spee-Hauses in Neuwied am 2. Dezember 1994.

¹ Friedrich Spee: *Cautio criminalis*, aus dem Lateinischen übertragen und eingeleitet von Joachim-Friedrich Ritter. München 1982, S. 289.

² Äußere Zugangstüre, gestaltet von Klaus Apel, Trier.



Klaus Apel: Gitter vor der Spee-Gruft unter der Trierer Jesuitenkirche.
Fotos: Hans Müskens.

Sonnenstrahlen als Zeichen der guten Schöpfung Gottes; die junge Frau (»Braut Christi«), die sich der Botschaft Gottes ganz öffnet; die Nachtigall als Symbol des Dichters; der Hund, der einen Turm anbellt; die Schnecke, die langsam aus dem Türrahmen hinauszukriechen scheint.

Auf zwei Bildzeichen möchte ich besonders den Blick lenken: auf Hund und Schnecke. Beides sind Zeichen, die auf Friedrich Spees Einstellung und sein Handeln verweisen. Sie lenken den Blick auf die Hoffnung, die er zu leben versucht hat.

Ich behaupte, daß Friedrich Spee mit seiner Lebensentscheidung und seiner Handlungsweise das »Prinzip Hoffnung« vertritt, obwohl er mehr die Erfahrung von Hoffnungslosigkeit machen mußte oder allenfalls die Hoffnung als Illusion erlebte.

Friedrich Spee lebte in einer Zeit – er ist vor mehr als 400 Jahren (am 25. Februar 1591) in Düsseldorf-Kaiserswerth geboren worden –, als sich die Menschen wegen Streitigkeiten im Glauben, aus Gründen der Ideologie und der Macht bekämpften; als die Menschen zum Krieg ge-

zwungen wurden, weil die Mächtigen es so wollten oder nicht anders konnten. Es ist die Zeit des 30-jährigen Krieges. Der Mensch erfährt sich infolge des Krieges als Heimatloser, als Flüchtling, als Verfolgter, als Geschundener. Die Pest reißt in dieser Zeit Riesenlücken in die Bevölkerung der Dörfer und Städte. Viele Menschen suchen – wie sie es so oft in Notzeiten tun – Schuldige, die für all das Unheil Verantwortung tragen sollen. Und sie finden Schuldige. Es beginnt ein unbeschreiblicher Wahn: die Verfolgung von Frauen und Männern, die man beschuldigt, ein Bündnis mit dem Teufel zu pflegen und die darum Hexen und Hexer seien. Und die Mächtigen? Die meisten tun nichts dagegen. Im Gegenteil: Sie schüren noch den Haß, belassen die Leute in ihrer Unwissenheit und bereichern sich an den armen Geschöpfen.

All das erlebt Friedrich Spee mit wachen Augen und mit geschärftem Bewußtsein, weil er bereit ist, die Not der Zeit und die Not der Menschen zu erkennen. Hören wir ihn selbst:

»Stelle dir vor,
wie in der ganzen Welt
viele arme Gefangene,
Schuldige und Unschuldige,
bei Christen und Nichtchristen
in schweren Banden und in Kerkern liegen.
Gar viele,
ja unzählbar viele,
werden unschuldig gefoltert,
gepeinigt,
gereckt,
gegeißelt,
geschraubt
und mit neuen, grausamen, unmenschlichen Martern gepeinigt.
Wenn sie auch tausendmal vor Gott unschuldig sind,
man will es ihnen doch nicht glauben.
Was die armen Menschen sagen oder klagen,
ist alles nichts,
so lange sie sich nicht schuldig bekennen.
Sie müssen mit Gewalt und Zwang,
mit Recht und Unrecht
schuldig sein,
es gehe, wie es wolle, sonst will man sie nicht hören.

Es hilft da kein Heulen,
kein Weinen,
kein Entschuldigen
noch Ausreden.
Weder dies oder das.
Sie müssen schuldig sein.
Da peinigt man sie
dreimal, viermal, fünfmal,
bis sie endlich
entweder sterben
oder bekennen.
Wenn sie noch am Leben bleiben,
so spricht man,
der Teufel stärke sie und halte ihnen die Zunge,
daß sie nicht bekennen können.
Sie müssen alsdann schuldig sein
und als Unbußfertige und Verstockte noch greulicher als sonst
hingerichtet werden.
O Gott,
was ist das für ein Greuel?
Was ist das für eine Gerechtigkeit?
Da ist niemand,
der die betrübten und bedrängten Herzen tröstet,
der sie aufmuntert und ermahnt.
Ja, wer das tun möchte,
der wird nicht zugelassen.
Er muß die armen, elenden Kreaturen,
für die Christus am Kreuz gestorben ist,
in ihrem Kot und Gestank,
Leib und Seele voll von Schmerzen,
ganz allein und verlassen
liegen und verschmachten lassen.
Man soll sich nicht wundern,
wenn viele von ihnen verzweifeln,
sich selbst umbringen
oder sich dem Teufel übergeben.«³

³ Friedrich Spee: *Güldenes Tugend-Buch*, hrsg. von Theo G. M. van Oorschot. München 1968, S. 354, in heutige Sprache übertragen von Hans Müskens.

Die Zeit, in der Spee lebt, ist die Zeit, in der das alte Weltbild, die Vorstellung von der Erde als Mittelpunkt der ganzen Welt infrage gestellt wird. (Der Prozeß gegen Galileo Galilei findet 1632 statt.) Es ist die Zeit, in der neue Nachrichten aus Übersee, aus Indien, Japan, Süd- und Nordamerika die Leute in Spannung versetzen, aber auch neue Hoffnungen bei ihnen wecken, indem sie dort in der Ferne eine »neue Welt« aufbauen wollen, um die »alte« hinter sich zu lassen.

Spee selbst möchte gern als junger Mann in den Fernen Osten, um hier in der Mission den Menschen das Evangelium zu predigen. Sein Platz ist und bleibt aber Deutschland. So wollen es die Ordensoberen. Darum sagt er den Menschen seiner Zeit, daß es einen guten Gott gibt, und er hat für diese Behauptung eine ganz einfache Lösung, indem er nämlich wünscht, alle Menschen möchten doch die Erkenntnis aufbringen, Gottes Schöpfung zu achten und sich selbst als Mensch und Mit-Mensch. In einem seiner Gedichte aus der *Trutz-Nachtigall* hört sich das so an:

»Das Maisterstück mitt sorgen (Sorgfalt)
Wer nur wilt schawen an,
Ihm freylich nitt verborgen
Der Maister bleiben kan:
Drum wer nun heut, vnd morgen
Erd, Himmel schawet frey,
Denck nach mitt gleichen sorgen,
Wer je der Maister sey?
O Mensch ermeß im hertzen dein,
Wie wunder muß der Schöpfer sein.«⁴

Über 18 Strophen lang beschreibt er die gute Schöpfung Gottes und faßt in der letzten Strophe zusammen:

»O schönheit der Naturen!
O wunder lieblichkeit!
O zahl der Creaturen!
Wie streckest dich so weit?

⁴ Friedrich Spee: *Trutz-Nachtigall*, hrsg. von Theo G. M. van Oorschot. Bern 1985, S. 98 f.

Vnd wer dann wolt nitt mercken
 Des Schöpfers herrlichkeit?
 Vnd Jhn in seinen Wercken
 erspüren jederzeit?
 O Mensch ermeß im hertzen dein,
 Wie wunder muß er Selber sein!⁵

Dieser Friedrich Spee, der an das Gute in der Welt glaubt, schreibt auch das Buch für die Frauen, die als Hexen angeklagt wurden: *Cautio criminalis – Rechtliche Bedenken gegen die Hexenprozesse*. In diesem Buch redet er denjenigen, die die Macht haben, vehement ins Gewissen. Das Buch bekommt über die damalige Zeit hinaus für die kommende Rechtsprechung eine große Bedeutung. Obwohl die öffentliche Meinung seiner Zeit anders denkt, fordert Spee z. B., daß einer so lange für unschuldig zu gelten habe, bis das Gegenteil erwiesen sei. Er fordert den Freispruch, wenn die Schuld nicht eindeutig zu belegen ist. Er fordert die Abschaffung der Folter: Jeder – auch der Papst selbst – würde unter der Folter alles bekennen. Jeder wäre demnach eine Hexe oder ein Hexer. Er fordert für den Angeklagten den unabhängigen Rechtsbeistand, ohne daß dieser Gefahr laufe, selbst in den Verdacht der Hexerei zu geraten.

Man erkennt jetzt, warum der Künstler auf der Türe in Trier einen Hund darstellt, der einen Turm anbellt. Der Hund ist der Wächter in der dunklen Nacht. Was nützt es, einen Hund zu besitzen, der nicht bellt und damit auch nicht das Haus bewacht. Spee beruft sich, indem er dieses Bild benutzt, auf das alte Testament: »Es gebührt mir nicht, unter denen zu sein, die der Prophet stumme Hunde heißt, die nicht zu bellen wissen.«⁶ Er fordert damit jeden einzelnen auf, der verantwortlich handeln will, kein »stummer Hund« zu sein. Letztlich fordert er durch diesen Satz dazu auf, für Menschenrechte und Menschenwürde einzutreten. Er tut es in der Hoffnung, daß er und alle, die mit ihm »bellen«, auch gehört werden.

Und die Schnecke? Es wird 70 Jahre und mehr dauern, bis sich die Prinzipien der *Cautio criminalis* durchzusetzen beginnen. Der deutsche Jurist und Philosoph Christian Thomasius ist der erste, der am Anfang des 18.(!) Jahrhunderts die Änderung im Rechtsempfinden formuliert und durchsetzt. Er beruft sich dabei ausdrücklich auf Friedrich Spee.

⁵ Ebd., S. 103.

⁶ *Cautio criminalis* (wie Anm. 1), ebd.



Klaus Apel: Gitter vor der Spee-Gruft unter der Trierer Jesuitenkirche.

Immerhin werden 1738 in meiner näheren Heimat, in Düsseldorf-Gerresheim, noch zwei Frauen als Hexen verbrannt. Von Friedrich Spee und den »Rechtlichen Bedenken« scheint man zu dem Zeitpunkt dort noch nichts gehört zu haben. Seine Forderungen, die sich auf die Menschenwürde und das Naturrecht berufen, setzen sich im vollen Umfang erst im Laufe des 19. Jahrhunderts durch. Wahrlich eine Schneckenpost.

Aufgrund dieser Erfahrungen könnte man resignieren. Es passiert ja doch nichts. Das »Bellen« verhallt im Dunkel der Zeit, und es fehlt die Fähigkeit, Einsichten zu gewinnen. Die Biographie Spees scheint hierfür ein Beleg zu sein – und wiederum auch nicht!

Er stirbt 1635 (am 7. August), nachdem er sich bei der Pflege und Betreuung von Pestkranken infiziert hat. Vorher erreicht er aber noch, daß französische Kriegsgefangene in Trier in ihre Heimat entlassen werden. Er hat kompromißlos das getan, von dem er auch in der Parabel vom guten Hirtenknaben berichtet. Es ist der Gute Hirt des Neuen Testaments, Christus selbst, den Spee hier erzählerisch darstellt und dem er selbst mit seiner ganzen Person nachgefolgt ist.

»Einstmals im kalten Winter mitten in der Nacht sah ich im Mondschein an einer armen Hütte ein schönes Knäblein, das hatte in seiner Hand einen Hirtenstecken und weinte bitterlich. ...«⁷ So beginnt Spee im *Güldenem Tugend-Buch* die Parabel vom Hirtenknaben zu erzählen, der sich als Sohn des reichen und mächtigen Königs aufmacht, das verlorene Schaf in der Wüste zu suchen. Die Liebe des Vaters zu dem Schäflein macht es so wichtig, so »wertvoll und kostbar«, daß er seinen »allerliebsten Sohn« losschickt, es zu suchen, »damit alle Welt erkennen könne, eine wie überschwengliche Liebe er zu seinem Schäflein hat«. Der Sohn sucht es Tag und Nacht »über Berg und Tal«: »Kehr wieder, kehr wieder! Ich selbst will dich zu meinem Vater bringen«, heißt es im Text. Die Menschen sollen sehen und hören, wie lieb der Vater dieses Schäflein hat. Zum Schluß überkommt den jungen Hirten die Angst, wilde Tiere könnten das Schäflein zerreißen:

»Ich weiß«, so sagt der Hirtenknabe, »in dieser Wüste einen Berg, genannt Kalvaria. Darauf steht ein hohler Baum des Kreuzes. In diesem Baum will ich geschwind mein Schäflein verbergen und mich davorstellen. So würden sie über mich herfallen

⁷ Friedrich Spee: *Güldenem Tugend-Buch*, Auswahl, Bearbeitung und Einführung von Anton Arens. Einsiedeln 1991, S. 105–107.

und das Schäflein vergessen. Dann wollte ich ihnen zurufen: Ach, kommt her zu mir, ihr wilden Tiere der Wüste, fallt über mich her und vergießt mein junges Blut. Es soll euch alles preisgegeben sein, wenn nur mein allerliebstes Schäflein leben kann!«

Spee hat sich selbst schützend vor den Menschen gestellt. Er hat »gebellt«, wo die Welt, die Mächtigen, die öffentliche Meinung aufgeweckt werden mußten, weil sie die Wahrheit nicht erkannt hatten, nicht erkennen wollten. Er war bei den Menschen, die in Not waren, ob es die Frauen waren, die Pestkranken oder die Kriegsgefangenen. Für die war er keine Illusion, sondern er war wirklich da. Für sie war er ein Zeichen der Hoffnung.

Hoffnung wider alle Hoffnung! So könnte man meinen. Auch wenn dieses Leben eher hoffnungslos wirkt, möchte ich mit diesem Lebensbild eigentlich das Gegenteil aufzeigen: Der Einsatz für die Kranken hat einigen das Leben gerettet. Der Einsatz für die Gefangenen hat ihnen neuen Perspektiven eröffnet. Der Einsatz für die Frauen – zunächst wenig erfolgversprechend – hat zur Veränderung der Prozeßordnung geführt und schließlich zur Erklärung der Menschenrechte. Er hat sein Lebensziel darin gesehen, über den Menschen neu nachzudenken, um daraus das eigene Handeln zu bestimmen.

»Rechtliche Bedenken« im Sinne der *Cautio criminalis* gibt es auch heute. Trotz der Erklärung der Menschenrechte gibt es Folter und Unterdrückung. Trotz der Erklärung der Menschenrechte gibt es Kriege. Trotz der Erklärung der Menschenrechte gibt es Unmenschlichkeiten z. B. im Verhalten Kindern gegenüber. Trotz Abriß der Mauern gibt es noch Mauern in unseren Herzen, in unserem Geist und Verstand. »Eine große Sünde unserer Tage ist, zu wenig Hoffnung zu haben.« So hat einer gesagt. Hoffnung hat etwas von einem bellenden Hund an sich, der die Schlafenden aufweckt. Hoffnung hat aber auch etwas von der Schnecke an sich. Sie bewegt sich, wenn auch sehr langsam, so daß wir unduldsam werden, weil es nicht voranzugehen scheint. Beide Zeichen zusammen – der bellende Hund und die kriechende Schnecke – machen bei Friedrich Spee das Zeichen seiner Hoffnung aus: Aktives Eingreifen und Geduld.

In dem eindrucksvollen »Gespräch des gekreuzigten Christus«⁸ hat Spee die Frage aufgegriffen, warum Christus überhaupt gekreuzigt

⁸ Friedrich Spee: *Güldenem Tugend-Buch* (wie Anm. 3), S. 408 ff.

wurde. Es ist auch die grundsätzliche und immer wieder gestellte Frage, warum es Schuld, Versagen, Sünde in der Welt gibt. Das Gespräch deutet zunächst an, daß die Verantwortung für den Tod Christi weitergereicht wird: vom Nagel, der Christus am Kreuzesbalken festhält, zum Hammer, der die Nägel eingeschlagen hat, zum Zimmermann, der den Hammer geführt hat usw. bis die Verantwortung schließlich bei Gott selbst ankommt. Der aber sieht in der übergroßen Liebe seines Sohnes zum Menschen und in der Verfaßtheit des Menschen selbst die Lösung des Problems. Darum wendet sich Christus vom Kreuz direkt an den Menschen:

»Du, Mensch!
 Du kannst mich auf diese Weise umbringen,
 Du kannst mich töten,
 Indem du mich ans Kreuz schlägst?
 Seht doch zu,
 Ihr Menschen,
 Ihr Völker,
 Wenn ihr an meinem Kreuz vorübergeht:
 Gibt es auf der ganzen Erde
 Einen Schmerz,
 Der meinen Schmerzen gleicht?
 Kinder!
 Kinder dieser Welt,
 Ihr seid es,
 Die mich töten.
 Weil ihr vielfältige Schuld
 Auf euch ladet,
 Muß ich sterben,
 Damit ihr lebt.
 Ich habe euch zu sehr geliebt.
 Hört auf das,
 Was ich euch zurufe!
 Hört auf,
 Euch schuldig zu machen:
 An euch selbst,
 An anderen Menschen!
 Hört auf,
 Denn ich muß sterben.

Kehrt um!
 Seht das Kreuz an!
 Eure Hoffart
 Hat mich gekrönt;
 Euer Geiz,
 Euer Denken an euch selbst
 Haben mich ans Kreuz genagelt.
 Eure Lieblosigkeit
 Hat mich gezeißelt.
 Euer Zorn,
 Euer Haß
 Haben mich durchstochen.
 Eure Gier
 Hat mich mit Galle getränkt.
 Eure Trägheit,
 Eure Uneinsichtigkeit
 Nehmen mir das Leben.
 Schaut das Kreuz an.
 Dann kehrt um!
 So sehr liebe ich euch!«⁹

Wenn Friedrich Spee nach 400 Jahren uns Heutigen noch etwas zu sagen hat, dann dieses: zu ›bellen‹, um der Gerechtigkeit, der Menschenwürde, der Liebe mehr Platz in unserer Welt zu verschaffen; zu warten – und das in Geduld –, wenn gute und richtige Einsichten sich nicht sofort durchsetzen lassen.

Friedrich Spee war im Denken seiner Zeit weit voraus. Durch seine Art, Hoffnung zu vermitteln, Menschen wachzurütteln, Wahrheiten beim Namen zu nennen, ist er für uns alle ein Leitbild, wie wir selbst Hoffnung für uns und unsere Zeit entwickeln und weitergeben können.

Friedrich Spee: ein Unruhestifter, ein Seelsorger und Poet, ein Prophet und Frauenrechtler, ein Anwalt der Armen und ein Menschenfreund, eine bleibende Provokation – wie die Gedenkmauer in Neuwied es zum Ausdruck bringt.¹⁰

⁹ Friedrich Spee: *Guldenes Tugend-Buch*, in heutige Sprache übertragen von Hans Müskens. Ratingen 1984.

¹⁰ Friedrich-Spee-Gedenkmauer in Neuwied (1994), gestaltet von Helmut Moos, vgl. hierzu den Beitrag auf S. 261.



Tuffstein-Säule der Friedrich-Spee-Gedenkmauer in Neuwied von Bildhauer Helmut Moos. Foto: Hans Müskens.

HANS MÜSKENS

Friedrich-Spee-Gedenkmauer in Neuwied

Hinführung zu einem Kunstwerk von Helmut Moos

1. Das Bildwerk

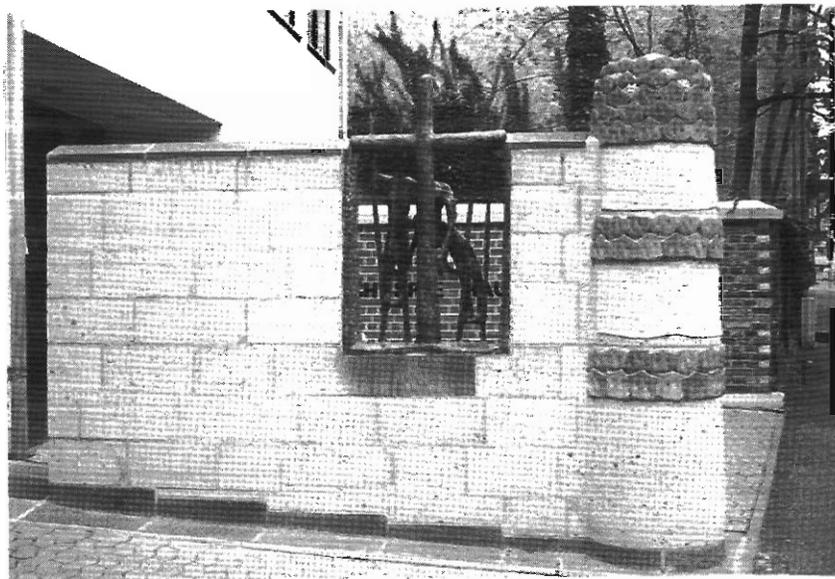
Direkt am Straßenrand vor dem Haupteingang zum Friedrich-Spee-Haus in Neuwied¹ erhebt sich eine Säule, aus Tuffstein gehauen; nicht zu übersehen für den, der ins Haus will, aber auch nicht für den, der vorbeigeht. Dem Betrachter fallen beim näheren Hinsehen zwei breite Notenbänder mit den dazugehörigen Textzeilen auf. Im oberen Band ist es der Anfang der 5. Strophe aus dem Adventslied »O Heiland, reiße die Himmel auf«². Hier auf der Säule ist die Zeile zu lesen: »O Sonn' geh auf; ohn' deinen Schein in Finsternis wir alle sein.« Darunter, durch einen doppelten Blätterkranz abgetrennt, liest man den Anfang der letzten Strophe von »Bei stiller Nacht«³ – einer Betrachtung über das Ölberggeschehen am Tag vor dem Leiden und Sterben Christi. Die letzte Strophe dieses Liedes beginnt mit der Zeile: »Der schöne Mond will untergehn, vor Leid nicht mehr mag scheinen.« Nach unten hin ist diese Liedzeile wiederum durch einen doppelten Blätterkranz abgetrennt.

Die Spitze der Säule bilden fünf Reihen stilisierter Blätter, dazwischen stilisierte Frucht- oder Blütendolden. Auffällig an dieser »Baumkrone« ist: in ihr sitzt ein großer Vogel mit menschlichem Gesicht, der sich in die Blätter krallt.

¹ Die Friedrich-Spee-Gedenkmauer in Neuwied wurde am 2. Dezember 1994 eingeweiht. Vgl. hierzu auch den Beitrag »Friedrich Spee – Illusion oder Hoffnung?« in diesem Spee-Jb., S. 249–259.

² Gotteslob – Katholisches Gebet- und Gesangbuch (Ausgabe für das Erzbistum Köln). Stuttgart-Köln 1975, Lied-Nr. 105; Antwort finden in alten und neuen Liedern, in Worten zum Nachdenken und Beten – Evangelisches Gesangbuch (Ausgabe für die Evangelisch-Lutherischen Kirchen in Bayern und Thüringen). München-Weimar 1994, Lied-Nr. 7.

³ Gotteslob (wie vorige Anm.), Lied-Nr. 859.



Friedrich-Spee-Gedenkmauer in Neuwied von Helmut Moos. Foto: Hans Müskens.

Die Gedichtzeilen verweisen auf den Dichter der beiden Lieder: Friedrich Spee. Das Adventslied ist 1623 entstanden; diese Information ist ebenfalls dem Schriftband zu entnehmen, ebenso wie die Jahreszahl 1649 bei dem zweiten Lied und das Werk, in dem dieses Lied zu finden ist, nämlich in der *Trutz-Nachtigall*, dem Gedichtband von Friedrich Spee, der erst 14 Jahre nach seinem Tod gedruckt wurde.⁴

Die Gesichtszüge des geflügelten Wesens in der ›Baumkrone‹ sind eindeutig auf Spee zu beziehen, wenn man sie mit dem Bild vergleicht, das wahrscheinlich zu seinen Lebzeiten⁵ entstanden ist und an dem sich fast alle nachfolgenden Darstellungen orientieren.

An die Säule schließt sich direkt und nahtlos eine Mauer an, die fast bis in den Haupteingang des Friedrich-Spee-Hauses reicht. Die Mauer ist in der vorderen Hälfte durch ein großes ›Fenster‹ durchbrochen.

⁴ Nach dem heutigen Stand der Forschung wurde das Adventslied zum ersten Mal 1622 gedruckt und ›Bei stiller Nacht‹ 1632.

⁵ Friedrich Spee, Kölner Ölgemälde aus dem 17. Jahrhundert, heute im Friedrich-Spee Kolleg in Neuss.

Der aufragende Balken des ›Fensterkreuzes‹ führt über die Mauer hinaus und erreicht fast die Höhe der Säule.

In dem Mauerdurchbruch ist eine Kreuzabnahme dargestellt. Zwei Männer stehen auf Leitern, die aber eher wie an den Querbalken angelehnte Latten wirken, und nehmen einen Menschen vom Kreuz herunter. Die Arme des Gekreuzigten sind bereits vom Querholz gelöst. Der Oberkörper ist weit heruntergebogen und wird von einem der ›Helfer‹ aufgefangen und von dem anderen in der Hüfte gehalten.

Man kann durch diesen Mauerdurchbruch wie durch ein Fenster mit Fensterkreuz hindurchsehen und erkennt Straßen und Häuser der Stadt, Menschen, die vorübergehen, und Autos, die vorbeifahren.

Zwischen Mauerende und Hauswand kann man hindurchgehen. Jetzt erst liest man auf einer kleinen Kupfertafel die ›Widmung‹: »Friedrich Spee 25. 3. 1591 — 7. 8. 1635 – Ein Unruhestifter – Seelsorger und Poet – Prophet und Frauenrechtler – Anwalt der Armen und Menschenfreund – Friedrich Spee. Eine bleibende Provokation.«

Geht man die Mauer auf der Rückseite zurück bis zur Säule, kommt man wieder an dem ›Fenster‹ vorbei und liest jetzt auf der gegenüberliegenden Wand den Namenszug: Friedrich-Spee-Haus.

Die Gedenkmauer steht im direkten Bezug zum Haus; das ist die ausdrückliche Absicht des Künstlers, der ›Kunst am Bau‹ schaffen wollte. Sie steht aber auch im Bezug zur Mauer als Abgrenzung zum Nachbargrundstück. So entsteht eine Gasse, durch die man hindurchgehen muß, wenn man zum Haupteingang will. Im direkten ›Kontext‹ zur ›Baumsäule‹ stehen wenige Schritte entfernt hart an der Fahrbahnkante ein Straßenbaum von geringem Umfang und große Bäume mit weitausgreifenden Kronen im Park auf der anderen Seite der Straße.

2. Der Künstler

Die Friedrich-Spee-Gedenkmauer ist ein Werk des Bildhauers Helmut Moos aus Urmersbach in der Eifel. Er wurde am 20. 2. 1931 in Bonn-Beuel geboren. In den Jahren 1949 bis 1958 war er Schüler von Josef Jaeckel in Köln, Hans Wimmer in Nürnberg und Gerhard Marcks wiederum in Köln. Seit 1959 hat er ein Atelier in Bensberg-Lustheide und seit 1975 ein weiteres Atelier in der Eifel. 1991 zog er von Bensberg nach Beuel um.

Eine Reihe von öffentlichen Aufträgen und Ankäufen ist zu nennen. So stiftete die Landesregierung von Nordrhein-Westfalen das Portal

der Herz-Jesu-Kirche in Euskirchen. Im Besitz des Landes Nordrhein-Westfalen befinden sich die Plastiken »Engelchen frei nach Raffael« und das Doppelporträt von Gerhard und Maria Marcks. Das Museum Ludwig in Köln besitzt das Porträt von Kardinal Frings und die Kunsthalle Recklinghausen das von Georg Leber. Eine Kreuzabnahme ist im Besitz des Bischöflichen Dom- und Diözesanmuseums Trier. Von der Domgemeinde Braunschweig und der katholischen Kirchengemeinde Königsdorf wurde jeweils eine »Kreuzabnahme als Straßengeschehen lebensgroßer Figuren« angekauft. In der Fußgängerzone von Osterrode/Harz befindet sich der »Eselstreiber«, eine lebensgroße Bronzegruppe und ebendort der Wassermannbrunnen. Helmut Moos schuf weiterhin die Judengedenkstätten in Much (Bergisches Land) und Münstereifel, ebenso vier Porträtfiguren für den Kölner Rathausurm, nämlich die von Karl Marx, Hermann Becker, Papst Urban VI. und Kaiser Friedrich III.

Zu diesen Arbeiten kommt eine Reihe weiterer kirchlicher Aufträge hinzu. Unter anderem schuf Helmut Moos für die Pfarrkirche St. Cäcilia in Düsseldorf-Benrath das Portal; die Gesamtausstattung für Maria Königin in Essen-Haarzopf, für Herz-Jesu in Wuppertal-Elberfeld, für St. Augustinus, St. Georg und St. Barbara in Gelsenkirchen; für Maria Himmelfahrt in Hückeswagen; für St. Katharina in Wiehagen und für St. Nikolaus in Bensberg. In Steinfeld/Eifel gestaltete er für die dortige Basilika die Bronzetüren im Westwerk.

Die Werke von Helmut Moos sind demnach an vielen Orten in Deutschland vertreten. Neben diesen Aufträgen für den öffentlichen und kirchlichen Raum ist er auch für eine Reihe privater Auftraggeber tätig.⁶

3. Deutung und Weiterführung

Für die Deutung des Kunstwerks von Helmut Moos kann der Betrachter sich auf eine Reihe von Aspekten einlassen.

Es ist wichtig, daß die Säule am Straßenrand einen »Glaubensbaum« darstellt, wie der Künstler es selbst sagt. Sie ist damit »Zeichen des

⁶ Die Angaben zum künstlerischen Werk von Helmut Moos aus: »heilen« – Ärzte, Apotheker, Pflegeberufe, Seelsorger im Gespräch. Bonn 1994 (Edition heilen, hrsg. von der Niels-Stensen-Gemeinschaft e.V.).



Detail der Friedrich-Spee-Gedenkmauer in Neuwied von Helmut Moos.
Foto: Hans Müskens.

Glaubens«. Derjenige, der abgebildet ist, und zwar auf mehrfache Weise – einmal durch sein direktes Abbild, dann durch die Symbole Baum und Vogel (sie stehen für die Schöpfung Gottes, die Friedrich Spee in vielen Liedern thematisiert; der Vogel darüber hinaus für seine Gedichtsammlung *Trutz-Nachtigall*) und schließlich durch die beiden Gedichtzeilen. Friedrich Spee ist damit als Zeuge des Glaubens bildlich gekennzeichnet. Die Widmung auf der rückwärtigen Schmalseite der Mauer sagt das ausdrücklich und weitet den Interpretationsansatz der Person Spees deutlich aus, daß er nämlich eine »bleibende Provokation« sei; und das ist im Kontext des Glaubenszeugnisses zu sehen, das er durch sein Leben und sein Werk gegeben hat.

Der »Glaubensbaum« – die runde Säule – steht im direkten Zusammenhang zur sich nahtlos anschließenden Mauer, die von dem »Fensterbild« mit der Kreuzabnahme durchbrochen wird.

Rund die Säule – eckig, kantig die Mauer. Zwei Extreme, die aufeinanderstoßen. Das Runde als Zeichen der Vollkommenheit stößt auf das Eckige als Zeichen der Unvollkommenheit, der Diesseitsbezogen-



Kreuzabnahme, Friedrich-Spee-Gedenkmauer Neuwied.

heit. Die Säule ist gleichzeitig Baum, in der Erde verwurzelt, nach oben hin wachsend: ein Zeichen für den Menschen, der zwischen Erde und Himmel lebt. Im Baum haben die Vögel des Himmels ihre Nester – ein biblisches Bild. Die Säule ist in ihrer Rundung ohne Anfang und ohne Ende und damit wie ein Kreis Zeichen der Vollendung, die letztlich nur in Gott ist. Ganz anders die Mauer: sie ist eckig, kantig, hat Anfang und Ende. Ihr Oben und Unten, ihre Ausdehnung nach rechts und links entsprechen der diesseitigen Weltordnung, beispielsweise mit den vier Jahreszeiten oder den Himmelsrichtungen. Damit ist sie Symbol für den Lebensraum des Menschen auf dieser Erde.

Die Mauer ist kantig, eckig, undurchlässig, Hindernis im Zusammenkommen. Trennung zwischen hier und da. Das gilt auch dann, wenn man bedenkt, daß eine Mauer auch ›Schutz-Mauer‹ sein kann. Das Trennende bleibt bestehen. Denn Schutzmauer ist sie nur darum, weil Schutz vor etwas gesucht wird. Draußen vor der Mauer lauert Gefahr, hinter der Mauer oftmals Angst und Unsicherheit.

Diese zwei Bilder der Säule und der Mauer kommen hier zusammen, stoßen aufeinander, bilden als Kunstwerk eine Einheit und sind in der Konzeption so angelegt, daß man die Säule nicht ganz umfassen kann. Die Mauer hindert einen daran. Man muß erst ganz um die Mauer herumgehen, um die Säule weiter umkreisen zu können. Das Unvollendete dieser Welt ›stört‹ die vollendete Bewegung des Kreises. Die Kreisbewegung der Säule bricht aber auch den Block der Mauer auf.

Wichtig für die weitere Betrachtung ist die Unterbrechung in der Mauer: die Kreuzabnahme. Eigentlich ein Bild, das voll und ganz in die eckige und kantige Welt der Mauer hineinpaßt.

Das Bild der Kreuzabnahme kann man zunächst auch für sich betrachten. Es ist nicht eine der vielen »traditionellen« Kreuzesdarstellungen, auf denen Joseph von Arimathäa und Nikodemus den Leichnam Jesus vom Kreuz abnehmen und ihn in den Schoß seiner Mutter legen. Hier sind es zwei Männer von der Straße, die, wie der Künstler sagt, »Jesus nur vom Hörensagen kennen; die einen Menschen sehen, dem am Kreuz Schlimmes widerfahren ist; die spontan und uneigennützig helfen«.⁷

Die Kreuzabnahme geschieht mitten in der Stadt, in ›unserer Stadt‹. Der Blick durch das ›Fensterkreuz‹ geht in die Stadt. Die Nähe zur

⁷ Helmut Moos, zitiert nach »Bischöfliche Pressestelle Trier, Redaktion Koblenz« vom 5. 12. 1994.

Straßenkreuzung ist offensichtlich. Das Geschehen auf Golgota ist von seinem historischen Ursprung losgelöst und in unsere Zeit hineingeholt. Christus stirbt viele Tode, an vielen Kreuzen, auf vielen ›Kreuzungen‹. Ebenso gibt es immer wieder Helfer, die dem Leidenden, dem Sterbenden zur Seite stehen, den Gekreuzigten vom Kreuz abnehmen. Die biblischen Männer Joseph von Arimathäa und Nikodemus finden ihre ›Nachfolger‹.

Helmut Moos hat für die Domgemeinde in Braunschweig⁸ eine »Kreuzabnahme als Straßengeschehen lebensgroßer Figuren« geschaffen. Auch hier handelt es sich um zwei ›Helfer‹, die den Gekreuzigten vom Kreuz herunternehmen.

In der Interpretation dieses Kunstwerks heißt es: »Der dargestellte Tote könnte durchaus ein ganz normaler Mensch sein, den plötzlich und unerwartet an einer Kreuzung der Tod überraschte. Die Rettungsmannschaft ist schnell da, wie gewohnt in unserer Zeit, zu retten, zu helfen, birgt die Leiche, wenn Hilfe nicht mehr möglich ist. Die Helfer sind gut geschult, leisten freiwillig oder berufsmäßig ihren Dienst, wirken dennoch nicht teilnahmslos, sondern fürsorglich, behutsam, mitfühlend.«⁹ Die Charakterisierung trifft sicherlich auch auf die mehr stilisierten ›Helfer‹ auf der Neuwieder »Kreuzabnahme« zu. Bei der »Kreuzabnahme« in Braunschweig kommen noch drei weitere Menschentypen hinzu, wie sie immer wieder an Orten anzutreffen sind, wo etwas passiert: 1. Der von dem Geschehen schockierte Mensch, der etwas passiert: 1. Der von dem Geschehen schockierte Mensch, der aber froh ist, daß er nicht helfen muß, weil er auch nicht helfen kann; ein Mensch, der das Geschehen auf der Straße – auch den Tod – verdrängt und darum vorbeigeht. 2. Ein Beobachter der Szene, der starr vor Schreck ist. Der Künstler hat diese Gestalt von hinten ausgehöhlt. Sein Gesicht ist augenlos, eine Maske. »Er ist Abbild eines Menschen, der nur ein neugieriger sensationslustiger Zuschauer ist.«¹⁰ 3. An seiner Hand ist eine weitere Person, ein Junge, der mit weitgeöffneten Augen spontan zum Geschehen hinlaufen will und helfen möchte. Für ihn sind Verletzung und Tod eine neue Erfahrung.

Diese drei Figuren fehlen in der Neuwieder »Kreuzabnahme«. Dieser dreifache Umgang mit dem Tod auf irgendeiner Kreuzung ist aber

⁸ Vgl. St.-E. Szydzik: »Ein ganz normaler Mensch« – Zur »Kreuzabnahme als Straßengeschehen lebensgroßer Figuren« in: »heilen« (wie Anm. 5), S. 57 ff.

⁹ Ebd. S. 57.

¹⁰ Ebd. S. 57.

durch den an diesem Bild Vorübergehenden vorgezeichnet. Jeder einzelne wird auf dieses Kreuz und die ›Helfer‹ auf eigene Weise antworten, den konkreten Bezug für sich selbst herstellen (müssen). Die beiden Menschen mögen aus Mitleid oder aus ›Profession‹ bei der »Kreuzabnahme« so handeln. Für den, der vorübergeht, sind sie eine Aufforderung, das eigene Verhalten zu überprüfen.

Das Zusammentreffen von Säule (Baum) und Mauer (mit dem ›Fensterkreuz‹) ist im Hinblick auf Friedrich Spee nicht zufällig, an den mit diesem ›Denkmal‹ erinnert werden soll. Friedrich Spee ist einer, der zu seiner Zeit, das Kreuz gesehen hat und ›Gekreuzigte‹ von ihrem Kreuz heruntergenommen hat. Es sind zum Beispiel die Frauen, die ungerechterweise als vermeintliche Hexen zum Tode verurteilt wurden. Spee hat dieses ›Kreuz‹ nicht übersehen, nicht als sensationell empfunden, sondern als Provokation. Er nimmt die ›gekreuzigte‹ Frau in seinen Arm.

Der Düsseldorfer Bildhauer Bert Gerresheim hat diesen Sachverhalt auf andere Weise dargestellt, als er für die Kaiserswerther St.-Suitbertus-Basilika ein Spee-Epitaph gestaltete. Spee hat hier die Frau im Arm, wie Maria als ›Pieta‹ ihren toten Sohn Jesus nach der Kreuzabnahme auf Golgotha in den Armen hält.¹¹

Der Sachverhalt ist hier wie dort derselbe: Es ist Mit-Leid, was Spee bewegt, die *Cautio criminalis* zu schreiben. Es ist aber vor allem die Bereitschaft zur aktiven Hilfe und die Fähigkeit, ein neues Denken über den Menschen in Gang zu bringen.

Friedrich Spee hat in seiner Zeit die ›Rolle‹ übernommen, die die ›Helfer‹ bei der »Kreuzabnahme« ausüben. Für den Vorübergehenden ist er somit eine Anfrage an das eigene Tun und Denken. Hintergründig wird dieser Zusammenhang noch durch die beiden Zeilen aus Liedern von Spee dokumentiert. Es sind Lieder aus der Advents- bzw. Passionszeit; Zeiten, in denen sich der gläubige Mensch auf wichtige Festtage im Jahresverlauf vorbereitet: Weihnachten und Ostern. Beide Feste sind Ausdruck für das Woher und Wohin, für Geburt und Tod des eigenen Lebens. In beiden Liedstrophen wird gesagt, daß sich Sonne und Mond verdunkeln. Der Betrachter erinnert sich an den Tod Christi: »Und von der sechsten Stunde an kam eine Finsternis über das ganze Land.« (Mt. 27, 45)

¹¹ Vgl. Beate Köster (Text), Dr. Thomas Köster (Bild): Spee-Bild in Düsseldorf-Kaiserswerth. Düsseldorf 1992 (hrsg. v. der Kath. Kirchengemeinde St. Suitbertus). Vgl. Werner Roemer: Bert Gerresheim – Retrospektive 1960–1995. Kevelaer 1995, hier »Das Epitaph in Kaiserswerth«, S. 170–175.

Die 5. Strophe von »O Heiland, reiß die Himmel auf«, deren Schlußzeile auf der Säule zitiert wird, heißt vollständig: »O klare Sonn, du schöner Stern, dich wollen wir anschauen gern / o Sonn, geh auf, ohn deinen Schein, in Finsternis wir alle sein.« Ohne das Kommen Christi im Bild der Sonne und des Sternes ist nach Auffassung des Dichters kein menschliches Leben möglich. Finsternis ist aus der Sicht Spees auch reale Finsternis des Krieges, der Gefängnisse, der Heimatlosigkeit, des Hungers, der Einsamkeit, der Krankheit. Im Lied vom Tod Christi am Kreuz wird dieses Bewußtsein noch verstärkt: »Der schöne Mond will untergehn, vor Leid nicht mehr mag scheinen, / die Stern ohn Glanz am Himmel stehn, mit mir sie wollen weinen.« Hier kommt zu der Leiderfahrung die endgültige Erfahrung der Todesfinsternis noch hinzu. Auch hier kann man den Text auf die konkrete Zeitsituation des 17. Jahrhunderts übertragen, die der Mensch über weite Strecken selbst in Händen hält. Es gäbe keine Kriege, wenn der Mensch sie nicht beginnen würde. Es gäbe keine Verfolgung und kein Verbrennen von Frauen (weil sie angeblich Hexen sind), wenn sich die Menschen einem gerechten Denken öffnen würden. Der Mensch kann selbst »Helfer« bei Kreuzabnahmen sein. Auch wenn der Tod schon eingetreten sein sollte, ist es doch noch nicht zu spät. Denn das Kreuz von Golgota steht auch für die »Kreuze« der Spee-Zeit und für die auf unseren »Kreuzungen«, wie sie das »Fensterkreuz« von Helmut Moos für den, der gelegentlich oder täglich vorbeigeht, deutlich macht.

Dennoch ist kein Grund zur Resignation. Der »andere« Spee signalisiert diese Erfahrung – der Spee der »Trutz-Nachtigall« im »Glaubensbaum«. Gott hat – trotz aller Kreuzeserfahrungen – eine gute Welt gewollt. Zahlreiche Gedichte und Texte von Spee geben für diese seine Glaubensgewißheit Zeugnis. Gerade auch darum ist er »Unruhestifter« und eine »bleibende Provokation«, wie die Gedenkmauer es »formuliert«.

Die Mauer ist »lang« und für den Augenblick »gewichtig«. Aber sie hat einen »Sprung«, ein »Fenster«, und ganz entscheidend ist: sie endet in der Säule, im Runden, im Vollendeten. So sieht es zumindest der, der aus dem Haus tritt und an der Gedenkmauer vorbei muß. Derjenige, der von der Straße auf die Gedenkmauer stößt, sieht zunächst die Säule (vielleicht nur die Säule) und dann erst die Mauer, die sich hinter der Säule »verbirgt«. Trotzdem ist sie da mit ihrer Eckigkeit. Entscheidend ist aber das »gerundete« Erleben. Die Erfahrung der Säule, des Baumes mit seiner Richtung nach oben: ein Weg, auf dem man mehrfach Friedrich Spee begegnen kann.

HANS MÜSKENS

Die Friedrich-Spee-Gesellschaft Düsseldorf im Jahr 1995/1996

Der Bericht für den Zeitraum 1995/1996 beginnt mit einem traurigen Ereignis, das alle sehr betroffen gemacht hat. Am 13. Oktober 1995 verstarb plötzlich und völlig unerwartet Frau Helga Mayer-Blumberg, die langjährige Schatzmeisterin der Spee-Gesellschaft in Düsseldorf. Mit großem Engagement und guten Ideen hatte sie die Arbeit mitgetragen, so daß ihr Tod nicht nur einen großen menschlichen Verlust bedeutete, sondern in dem Augenblick auch deutlich machte, wie sehr sie in einer ganz konkreten Aufgabe fehlen würde. Über viele Jahre war Kaiserswerth der Ort, an dem sie in besonderem Maße hing und wo sie immer wieder die ihr befreundeten Menschen treffen konnte. Das alles kam in ihrem großen Einsatz vor allem für den Heimat- und Bürgerverein zum Ausdruck. Hier in Kaiserswerth hat sie ihre letzte Ruhe gefunden.

1995

Die eigentliche Arbeit in der Düsseldorfer Spee-Gesellschaft begann mit einem »Highlight«: Karl-Jürgen Miesen las vor einem großen Auditorium *Kink*, seine neueste Erzählung – eine

Geschichte um die aufregende Drucklegung der zweiten Auflage der *Cautio criminalis*. »So könnte es gewesen sein«, meinte der Autor vor den hochmotivierten Zuhörern der Heinrich-Heine-Gesellschaft und der Friedrich-Spee-Gesellschaft. Dieser Lesung aus dem »Urkin« folgte im April 1996 die Herausgabe des bibliophilen Bändchens im Biograph-Verlag in Düsseldorf.

Am 21. November luden das Katholische und das Evangelische Schullehrerforum Düsseldorf zusammen mit der Spee-Gesellschaft zu einer Veranstaltung mit Prof. Dr. Rudolf W. Keck aus Hildesheim ein. Das Thema lautete: »Friedrich Spee von Langenfeld – Priester, Seelsorger, Dichter, Anwalt der Frauen. Sein Leben und Wirken.« Der Abend hatte zwei Schwerpunkte: 1. Vortrag mit Lichtbildern, 2. Behandlung Spees im Unterricht. (Prof. Keck hat bereits 1985 ein wichtiges didaktisches Werk zum Thema herausgegeben: *Friedrich Spee von Langenfeld – Sieben didaktische Versuche zu einem dramatischen Leben*, Bernward-Verlag, Hildesheim.)

Am 17. Dezember stellte das Düsseldorfer Vokalensemble »Trutznachtigall« frühe Vokalmusik zur Weihnacht vor, unter anderem Lieder von

Friedrich Spee, Michael Praetorius und Heinrich Schütz. Dabei wirkten in der Evangelischen Kirche in Urdenbach (bei Düsseldorf) mit: Ulrike von Weiß (Sopran, Cembalo), Nadia Birkenstock (Alt), Ria Nagel (Alt, Cembalo), Dirk Winn (Tenor), Claus von Weiß (Baß).

1996

Das neue Jahr begann mit einer weiteren Lesung von *Kink* am 24. Januar in der VHS Ratingen. Diese Veranstaltung fand in Zusammenarbeit mit der Interessengemeinschaft Ratinger Geschichte auf Initiative von Dr. Kurt Holzapfel (Mitglied der Spee-Gesellschaft) statt, der schon häufiger das Thema »Spee« nach Ratingen geholt hat.

Am 25. Februar wurde der 405. Geburtstag von Friedrich Spee festlich in der Rheinhauskapelle in Kaiserswerth gefeiert. Eingeladen zu dieser Gedenkfeier hatte – wie jedes Jahr – der Heimat- und Bürgerverein Kaiserswerth unter seinem Vorsitzenden Wilhelm Mayer. Im Mittelpunkt stand das »Gespräch des gekreuzigten Christus« von Friedrich Spee. Einführung und Lesung hatte Hans Müskens übernommen. Die musikalische Begleitung lag bei Johannes Adams, Hilden (Flöte, Horn, Trompete) und Jitka Kusova, Prag (Piano). Eine Zeitung schrieb: »Insgesamt eine wirklich stimmungsreiche Matinee in feierlichem Rahmen, die viel Anklang und große Zustimmung fand« (G. Schreckenber). Am selben

Tag hatten Wilhelm Mayer für den Heimat- und Bürgerverein und Hans Müskens für die Spee-Gesellschaft Blumengebinde am Spee-Epitaph vor der St. Suitbertus-Basilika niedergelegt. Ebenfalls an diesem Sonntag wurde Pfarrer Hermann-Josef Schmitz als neuer Pastor der Pfarrkirche St. Suitbertus in Kaiserswerth eingeführt. Nach eigenem Bekunden hatte er für die Amtseinführung bewußt den 25. Februar gewählt, um so seine »innere Nähe zu Friedrich Spee« zum Ausdruck zu bringen.

Am Samstag, den 2. März, hatte die Gemeinde der Evangelischen Dankeskirche in Düsseldorf-Benrath im Rahmen ihrer musikalischen Vespere Friedrich Spee auf dem Programm. Auch hier wurde das »Gespräch des gekreuzigten Christus« vorgetragen. Neben Hans Müskens (Texte) und Johannes Adams (Flöte, Horn, Trompete) wirkte die Kantorin der Gemeinde – Hiltrud Hübner – am Cembalo und Klavier mit.

Am 15. März lud der Heimat- und Bürgerverein Kaiserswerth aus Anlaß des 60. Geburtstages von Bert Gerresheim zu einem Dia-Vortrag ein. Referent war Werner Roemer, subtiler Kenner des Düsseldorfer Künstlers, der auf diese Weise den Entstehungsprozeß zahlreicher Kunstwerke von Gerresheim dokumentieren und erklären konnte; darunter auch das Spee-Epitaph an der Außenwand der St.-Suitbertus-Basilika.

Die katholische Gemeinde Herz-Jesu in Ratingen hatte am 24. März zu einer Vesper in der vorösterlichen Zeit eingeladen. Aus diesem Anlaß wurde

das »Gespräch des gekreuzigten Christus« vorgetragen. Ausführende waren auch hier (wie in Kaiserswerth) Jitka Kusova, Johannes Adams und Hans Müskens.

Das ASG-Bildungsforum hatte am Samstag, den 30. März, in Verbindung mit der Katholischen Blindengruppe Düsseldorf einen Nachmittag zu dem Thema »Leben und Werk von Friedrich Spee« vorbereitet. Referent war Hans Müskens. Die Veranstaltung begann mit einer Eucharistiefeier in der Pfarrkirche St. Elisabeth in Düsseldorf-Flingern. In diesem Gottesdienst wurden Speetexte und -lieder mit in die Liturgie hineingenommen.

Am 23. April veranstaltete das Bürgerforum des Angermunder Kulturkreises einen Abend zur *Cautio criminalis*. Der Referent (Hans Müskens) hatte das Zitat aus dem *Gülden Tugend-Buch* als Thema gewählt: »O Gott, was ist das für ein Greuel!«, um Spees Kampf gegen die Praxis der Hexenprozesse zu verdeutlichen.

Auf Anregung von Dr. Kurt Holzapfel (Ratingen) führte der Westdeutsche Rundfunk (WDR) in Zusammenarbeit mit der VHS Ratingen und der Katholischen Gemeinde St. Josef Ratingen West das Hörspiel *Lamm und Löwe* von Karl-Jürgen Miesen auf. Einer großen Zuhörerschaft stellte sich der Autor zur Diskussion.

Dr. Holzapfel hatte der Pfarrgemeinde St. Josef das Hörspiel als Vorbereitung auf die jährlich stattfindende Wallfahrt nach Kaiserswerth emp-

fohlen. Die Wallfahrt selbst fand am Sonntag, den 30. Juni, statt, und eine der Stationen auf dem Weg war Friedrich Spee gewidmet. *Lamm und Löwe* war auch schon zu einem früheren Zeitpunkt aufgrund einer Initiative von Dr. Holzapfel in Ratingen-Homburg mit Erfolg vorgestellt worden.

Vom 4. bis 5. Mai veranstaltete die Thomas-Morus-Akademie in Zusammenarbeit mit der Friedrich-Spee-Gesellschaft eine offene Akademietagung im Kardinal-Schultheus-Haus in Bensberg. Das Thema hieß: »Rationalität und Mystik – Friedrich Spee in der Kultur des Barock.« Prof. Dr. Wilhelm Gössmann hielt das Eingangreferat: »Kopf und Herz – Zur Barocklyrik Friedrich Spees«. Es folgte Dr. Karl-Jürgen Miesen mit »Kämpfer für eine Überzeugung – Thomas Morus und Friedrich Spee«. Am Abend las Karl-Jürgen Miesen seine Erzählung *Kink*. Der Sonntag begann mit einer Eucharistiefeier mit Texten und Liedern von Spee – ausgewählt und vorgetragen von Hans Müskens. Es folgte ein Vortrag von Dr. Theo G. M. van Oorschot: »Wir aber singen, daß einem, der es hört, das Herz im Leibe lacht.« Thema dieses Referates waren die Kirchen- und Katechismuslieder Friedrich Spees. Zum Abschluß der Tagung gab es noch »Statements« und ein Rundgespräch zu »Friedrich Spee – Person, Werk, Resonanz«. Die Leitung der Tagung hatte Andreas Würbel, Bensberg. Die über 50 Teilnehmer nahmen mit großem Interesse an den einzelnen Programmpunkten teil, was

URKUNDE

Hiermit ernennen wir
Herrn Dr. Theo G. M. van Oorschoot
zum Ehrenmitglied
der Friedrich-Spee-Gesellschaft, Düsseldorf.

Herr Dr. van Oorschoot
hat sich durch seine langjährige Forschungsarbeit
am Leben und Werk von Friedrich Spee
in hohem Maße verdient gemacht.

Herr Dr. van Oorschoot
hat die Spee-Gesellschaft mitbegründet
und ihr als Vorstandsmitglied
wichtige Impulse
für viele Aktivitäten gegeben.

Herrn Dr. van Oorschoot,
wollen wir zu seinem 70. Geburtstag
von Herzen Glück und Segen wünschen

Düsseldorf-Kaiserswerth, den 14. Juni 1996

Für den Vorstand
der Friedrich-Spee-Gesellschaft

durch die gepflegte Atmosphäre des Hauses und viele Gesprächsmöglichkeiten außerhalb des Tagungsprogramms gefördert wurde. Die Berichtszeit endet mit dem 15. Juni. An diesem Tag fand zunächst die Jahreshauptversammlung 1996 in Kaiserswerth statt. Hier wurden die satzungsgemäßen Regularien behandelt. Für die verstorbene Schatzmeisterin – Frau Helga Mayer-Blumberg war – zwischenzeitlich durch den Vorstand Frau Ingrid Hamm als kommissarische Schatzmeisterin berufen worden. Dieser Vorstandsbeschluss wurde durch die Versammlung bestätigt, und Frau Hamm wurde als neue Schatzmeisterin für die laufende Amtszeit des Vorstandes

einstimmig gewählt. Der Vorstand bekam nach Aussprache Entlastung. Wichtiger Tagesordnungspunkt war dann, Herrn Dr. Theo G. M. van Oorschoot aus Anlaß seines 70. Geburtstages – am 17. Mai – für seine großen Verdienste um die Speeforschung die Ehrenmitgliedschaft der Friedrich-Spee-Gesellschaft Düsseldorf zu verleihen. Der entsprechende Antrag wurde einstimmig angenommen. Professor Dr. Walter Scheele konnte ihm dann in der sich anschließenden Matinee die Urkunde überreichen. Die Matinee war das entscheidende Ereignis des Tages. Das Programm beinhaltete zu Ehren von Dr. Theo G. M. van Oorschoot »Vier Petitessen und ein Intermezzo«. (Siehe den folgenden Bericht der Arbeitsgemeinschaft der Friedrich-Spee-Gesellschaften.) Nach der Begrüßung durch den Vorsitzenden der Düsseldorfer Spee-Gesellschaft, Prof. Scheele, hielten Dr. Gunther Franz, Prof. Dr. Hans Waldenfels, Prof. Dr. Wilhelm Gössmann und Prof. Dr. Joseph Kruse Kurzvorträge. Die vier »Petitessen« wurden durch eine Textcollage (das »Intermezzo«) mit Musik unterbrochen. Die Textauswahl aus der *Trutz-Nachtigall* und dem *Guldenen Tugend-Buch* und ihren Vortrag hatte Hans Müskens übernommen. Begleitet wurde er von der Flötistin Schwester Hedel-Maria Windeck (Düsseldorf-Angermund). Das Schlußwort sprach Wilhelm Mayer als Vorsitzender des Heimat- und Bürgervereins Kaiserswerth.

GUNTHER FRANZ

Die Friedrich-Spee-Gesellschaft Trier in den Jahren 1995 und 1996

Veranstaltungen 1995

Der folgende Bericht behandelt den Zeitraum vom Januar 1995 bis Juni 1996 und enthält auch Aktivitäten unserer Mitglieder, soweit sie uns bekannt geworden sind.

Am 25. Januar 1995 hielt Dittmar Lauer einen Vortrag »Friedrich Spee – Seelsorger, Lyriker und Kämpfer gegen Hexenwahn« vor den Katholischen Landfrauen Saar auf Schloß Münchweiler.

Am 27. März 1995 sprach Valentin Probst vor dem Kath. Deutschen Frauenbund in Trier über »Friedrich Spee – Streiter für Gott und die Menschen«.

Am 11. Mai hielt Prof. Dr. Helmut Weber einen Vortrag vor der Union-Stiftung e.V. in Saarbürcken über »Leben und Werk des Friedrich Spee«.

Eine besondere Kostbarkeit der – aus der Jesuitenbibliothek hervorgegangenen – Gymnasialbibliothek Bad Münstereifel ist das Buch von Hermann Löher *Hochnötige Unterthanige Wemütige Klage Der Frommen Unschültigen, Worin alle Hohe und Nidrige Obrigkeit, sampt ihren*

Unterthanen Klärlich, Augenscheinlich zu sehen und zu lesen haben, gedruckt in Amsterdam 1676. Diese Kritik an den Hexenprozessen in der Nachfolge von Spee beruht auf Löhers Erfahrungen als Schöffe und Bürgermeister von Rheinbach. Es ist nur noch ein zweites Exemplar in Amsterdam bekannt. Aus Anlaß der erfolgten Restaurierung durch die Abteilung Restaurierung und Konservierung der Fachhochschule Köln unter Leitung von Prof. Dr. Robert Fuchs fand am 26. Juni 1995 im Gymnasium eine Feier mit einem Kolloquium statt, an der mehrere Mitglieder der Spee-Gesellschaft teilnahmen. Dr. Gunther Franz sprach mit Lichtbildern über »Die »Bilder-Cautio« und die Tradition der Kupferstiche zur *Wemütigen Klage* von Hermann Löher«. Am 29. Juni hielt er den Vortrag vor der Arbeitsgemeinschaft »Hexenprozesse im Trierer Land« in der Stadtbibliothek Trier.¹

Prof. Dr. Helmut Weber, Inhaber des Lehrstuhls für Moraltheologie an der Theologischen Fakultät in Trier, Domkapitular und stellvertretender

Vorsitzender der Spee-Gesellschaft, konnte am 27. August seinen 65. Geburtstag feiern. Am Vorabend erhielt er in Anwesenheit von Bischof Dr. Spital eine Festschrift mit dem Titel *Aus reichen Quellen leben* überreicht, deren Erscheinen von der Spee-Gesellschaft unterstützt worden ist. Dabei wurden auch seine Verdienste um die Spee-Forschung hervorgehoben.²

Am Sonntag, 6. August, dem Tag vor Spees Todestag, lud die Spee-Gesellschaft zu einer Messe in der Trierer Jesuitenkirche mit Prof. Weber ein.

Am 29. September fand im Friedrich-Spee-Haus der Kath. Erwachsenenbildung Neuwied die Vernissage der Ausstellung »Glücklichpreisungen« mit Texten von Prof. Dr. Wilhelm Gössmann (Düsseldorf) und Bildern, Farbtafeln und Projektionen zu den Texten sowie zu Friedrich Spee von Theresia Schüllner statt. Am 24. Oktober sprach in Neuwied Dr. Theo van Oorschot (Niederstadtfeld) zum Thema »Friedrich Spee: ein Unruhestifter und eine bleibende Provokation für die Kirche«.³

Vom 26. bis 28. Oktober 1995 wurde in der ehemaligen Synagoge Wittlich, die als Kultur- und Tagungszentrum dient, und in der Stadtbibliothek Trier die internationale Tagung »Methoden und Konzepte der historischen Hexenforschung« von der Friedrich-Spee-Gesellschaft Trier und der Arbeitsgemeinschaft »Hexenprozesse im Trierer Land« unter Leitung von Dr. Gunther Franz und Prof. Dr. Franz

Irsigler veranstaltet. Sie wurde unterstützt von der Heinz-Nixdorf-Stiftung (früher Friedrich-Spee-Stiftung, Dr. Gerhard Schmidt) und der Stiftung Stadt Wittlich (Bürgermeister Helmut Hagedorn). (Siehe den folgenden Bericht von Herbert Eiden.)⁴ Bei der Mitgliederversammlung der Trierer Spee-Gesellschaft am 27. Oktober in Wittlich wurde neben den üblichen Regularien und der Besprechung der Pläne und Vorschläge für die zukünftige Arbeit die Kooption von Sparkassendirektor Gert Burscheid als Schatzmeister bestätigt. Als Werbung für das Andenken Friedrich Spees und die Arbeit der Gesellschaft dient ein farbiges Falblatt, das in großzügiger Weise von einem Mitglied gestiftet worden ist (Text: G. Franz, Gestaltung: Wolfgang Wehrend, Düsseldorf). Es lag 1996 bei der Trierer Heilig-Rock-Wallfahrt für die Besucher des Spee-Grabes, der Ausstellung oder des Theaterstücks bereit.

Am 14. November 1995 las Christian Feldmann (Regensburg) in der Akademischen Buchhandlung »Interbook« in Trier aus seinem 1993 im Herder-Verlag Freiburg erschienenen Buch *Friedrich Spee, Hexenanwalt und Prophet*. Diese Lesung, der sich eine lebhaft Diskussionsanschluß, war zusammen mit der Spee-Gesellschaft veranstaltet.⁵

Veranstaltungen 1996

Spees 405. Geburtstag am 25. Februar fiel auf einen Sonntag und wurde festlich begangen. Ein ökumenischer

Gottesdienst in der (ehemaligen) Jesuitenkirche wurde von Generalvikar Werner Rössel und Pfarrer Manfred Henke gestaltet. Nachdem der »Friedrich-Spee-Förderpreis« für herausragende Dissertationen über Friedrich Spee und seine Zeit in Höhe von 3 000 DM erstmals 1993 an die Germanistin Martina Eichel-dinger verliehen worden war,⁶ konnten jetzt in der Promotionsaula des Priesterseminars zwei Preise überreicht werden, gestiftet von der Provinzial-Versicherung Düsseldorf (Vorsitzender des Vorstandes Bernd Michaels) und der Volksbank Saarburg e. G. (Direktor Manfred Hol-

bach). Ausgezeichnet wurden die Dissertationen von Anne Conrad (Universität Saarbrücken bei Prof. Dr. Karl-Heinz Ohlig, jetzt Hamburg/Köln) *Zwischen Kloster und Welt. Ursulinen und Jesuitinnen in der katholischen Reformbewegung des 16./17. Jahrhunderts*⁷ und von Elisabeth Biesel (Universität Trier bei Prof. Dr. Franz Irsigler) *Hexenverfolgung und Hexenprozesse in Lothringen*.⁸ Laudatoren waren Prof. Ohlig und Prof. Dr. Josef Steinruck (Trier). Anne Conrad hielt einen Vortrag »Hexen und Heilige in Köln – Zum Entstehungshorizont von Friedrich Spees »Güldenem Tugend-Buch««,



Verleihung der Friedrich-Spee-Förderpreise am 25. Februar 1996. Prof. Dr. Karl-Heinz Ohlig, Dr. Gunther Franz, Dr. Anne Conrad, Prof. Dr. Josef Steinruck, Dr. Elisabeth Biesel und Prof. Dr. Franz Irsigler (von links).

Foto: T. Geisen für den Trierischen Volksfreund

der im Spee-Jahrbuch veröffentlicht wird.⁹ Im Anschluß referierte Vikar Andreas H. Temme (Medelon bei Winterberg) über »Die römische Instruktion gegen die Hexenprozesse und Friedrich Spees ›Cautio Criminalis‹«. Es spielte das Consortium Trevirense pro musica rara, eine Vereinigung zur Pflege selten gespielter Musikwerke.

Am 27. April zeigte das Fernsehen (Südwestfunk) eine halbstündige Sendung über »Hexen und Hexenforscher«, in der auf das Spee-Grab, das Spee-Stück »Hexenbrennen« und die Arbeitsgemeinschaft »Hexenprozesse im Trierer Land« eingegangen wurde.

Am 1. Mai 1996 war im Studio des Theaters Trier die Uraufführung des Spee-Stückes »Hexenbrennen« von Jutta Schubert (Kornwestheim). Es handelte sich um einen Auftrag des Theaters anlässlich der vom 19. April bis 23. Mai stattfindenden Heilig-Rock-Wallfahrt an die mit verschiedenen Arbeiten hervorgetretene Autorin und Regisseurin. Die Entstehung und Aufführung des Stückes wurde von der Friedrich-Spee-Gesellschaft Trier unterstützt.¹⁰ Zur Vorbereitung fand am 14. April ein »Theater-Café« unter dem Titel »Von Hexen, Zaubern und ihren Jägern« mit Mitgliedern des Musiktheater- und Schauspielensembles und Kurzvorträgen von Gunther Franz »Das Geheimnis um den Druck der Cautio Criminalis in Köln 1632«¹¹ und Helmut Weber »Friedrich Spee als Moralthologe« statt.¹² Am 4. Mai folgte ein Ge-



Intendant Heinz Lukas-Kindermann

5. OBER VON JUTTA SCHUBERT ZUM LEHEN UND WERK DES JESUITEN UND HEILIG-ROCK-WALLFARTSHEFTS
HEXENBRENNEN

spräch mit Autorin, Intendant Prof. Heinz Lukas-Kindermann, Regisseur Klaus-Dieter Köhler, Dramaturg Walter Weyers und den Schauspielern Dirk Waanders, Peter Singer und Sandra Schmitz.¹³ Das Stück spielt in Paderborn und Köln in den Jahren 1630–32. Das Spee-Stück hat wegen seiner historischen Treue und eindringlichen Gestaltung allgemein Anerkennung gefunden, so daß nach zehn Vorstellungen zusätzliche Aufführungen im Studio des Theaters und im Audimax der Universität Trier angesetzt werden mußten¹⁴ und eine Aufführung in Düsseldorf geplant ist.

Am 15. April war die Eröffnung der Fotoausstellung »Friedrich Spee (1591–1635) – Dichter, Seelsorger,

Bekämpfer des Hexenwahns« in der Städtischen Bücherei Trier. Diese Ausstellung wurde von der Trierer Spee-Gesellschaft (Dr. Peter Keyser) in Zusammenarbeit mit dem Landesmedienzentrum Rheinland-Pfalz Koblenz (Direktor: Erich Strunk, Projektleitung: Hans Kiefer, Fotos: Harald Goebel) erarbeitet. Als ein Vorbild diente die Nikolaus-Cusanus-Ausstellung, die in dessen Geburtshaus in Bernkastel-Kues zu sehen ist. Auf 24 Tafeln werden Leben und Zeit von Friedrich Spee, sein vielfältiges Werk und schließlich die Wiederentdeckung und sein Gedenken in Trier und Kaiserswerth veranschaulicht. Am 4. Mai führte Peter Keyser die Mitglieder der Spee-Gesellschaft durch die Ausstellung. Sie war (ergänzt durch zwei originale Spee-Bilder und Literatur) bis zum 31. Mai in der Städtischen Bücherei Trier und vom 3. Juni bis 17. Juli 1996 im Friedrich-Spee-Gymnasium Trier zu sehen. Sie soll an interessierte Institutionen verliehen werden.¹⁵ Zur weiteren Information der Besucher des Theaterstücks, der Spee-Ausstellung und des Grabes unter der Jesuitenkirche erschien ein kleines Buch von Helmut Weber und Gunther Franz *Friedrich Spee (1591–1635). Leben und Werk und sein Andenken in Trier*.

Während der Heilig-Rock-Wallfahrt unter dem Motto »Mit Jesus Christus auf dem Weg« fand das täglich um 21 Uhr angebotene musikalische »Abendlob im Dom« einen gewaltigen Zuspruch. Am Dienstag, 7. Mai erklangen unter dem Titel

»Meiner Seele Freud und Korn« Lieder von Friedrich Spee in Chorsätzen des Domkapellmeisters Klaus Fischbach, unter dessen Leitung verschiedene Instrumentalisten, Thomas Reichert (Gesang), Klaus-Ewald Fischbach (Orgel), Mitglieder des Trierer Domchores und des Madrigalchores Klaus Fischbach Saarbrücken teilnahmen.¹⁶

Vom 10. bis 12. Mai veranstalteten die Spee-Gesellschaft Trier, die Katholische Akademie und die Arbeitsgemeinschaft »Hexenprozesse im Trierer Land« an Stadtbibliothek/Stadtrarchiv und Universität Trier im Haus Sonnentäl in Wallerfangen bei Saarlouis eine Studientagung »Hexenprozesse und deren Gegner im trierisch-lothringischen Raum«. Die Leitung hatten Dr. Gunther Franz, Günter Gehl (Kath. Akademie) und Prof. Dr. Franz Irsigler (alle Trier). Das Herzogtum Lothringen, das Kurfürstentum Trier und angrenzende Territorien waren besondere Schwerpunkte der blutigen Hexenprozesse mit zahlreichen Verbrennungen am Beginn der Neuzeit im 16./17. Jahrhundert. Der neue »Hexenhammer« des Trierer Weihbischofs Petrus Binsfeld fand eine weite Verbreitung. Andererseits wirkten hier, das heißt in Echternach und Trier, neben Spee zwei weitere bedeutende Gegner des Hexenwahns.

Auf den Einführungsvortrag von Prof. Irsigler »Die Hexenprozesse im 16./17. Jahrhundert« folgte am 11. Mai ein territorialer Vergleich. Es referierten: Dr. Elisabeth Biesel (Trier)

über »Hexenprozesse in Lothringen«, Dr. Eva Labouvie (Saarbrücken) über den Saarraum, Dittmar Lauer (Kell bei Trier) über die Prozesse im Hochwald und Adolf Kettel (Trier) über diejenigen in der Eifel. Abends folgte eine Fahrt nach Trier mit einem »Dämonologischen Gang« auf den Spuren der Hexenprozesse¹⁷ und einem Besuch der Spee-Ausstellung in der Bücherei (G. Franz). Am 12. Mai sprachen Prof. Othon Scholer (Diekirch / Lux.) über »Die Trierer und Luxemburger Hexenprozesse in der dämonologischen Literatur« und G. Franz über »Antonius Hovaeus, Cornelius Loos, Friedrich Spee – drei Gegner der Hexenprozesse in Echternach und Trier«. Die Tagung wurde von der Stiftung Stadt Wittlich unterstützt. Die Veröffentlichung der Referate ist vorgesehen.¹⁸

Ergänzend wurde von denselben Veranstaltern kurzfristig eine Studientagung am 3./4. Juni 1996 in der Katholischen Akademie Trier angeboten: »Hexenbrennen«. Historische Hintergründe und dramaturgische Umsetzung«. Peter-Arnold Heuser, M.A. (Bonn) sprach über »Frauen und Männer in kurkölnischen Hexenprozessen im 16. und 17. Jahrhundert«. Auf den Besuch des Spee-Stückes »Hexenbrennen« von Jutta Schubert referierten am folgenden Tag Prof. DDr. Balthasar Fischer (Trier) und Klaus-Dieter Köhler (Dramaturg am Theater Trier). Die Leitung hatte Günter Gehl.

Am Dienstag, 18. Juni 1996, las im Romanischen Saal im Dom-

kreuzgang Dr. Karl-Jürgen Miesen (Düsseldorf) seine Spee-Erzählung »Kink«, in deren Zentrum der Druck der 2. Auflage der *Cautio Criminalis* 1632 in Köln steht.¹⁹

Veröffentlichungen

Im Herbst 1995 sind zwei bereits seit längerer Zeit angekündigte Sammelbände erschienen.

Friedrich Spee zum 400. Geburtstag. Kolloquium der Friedrich-Spee-Gesellschaft Trier. Hrsg. Gunther Franz. Paderborn: Bonifatius-Verlag 1995, 396 Seiten. Dieser Band, der Anton Arens zum Gedächtnis gewidmet ist, enthält die Vorträge des Kolloquiums vom 11./12. bis 14. September 1991 und ergänzende Beiträge.²⁰

Hexenglaube und Hexenprozesse im Raum Rhein-Mosel-Saar. Hrsg. Gunther Franz und Franz Irsigler. Redaktion: Elisabeth Biesel. Trier: Spee-Verl. 1995 (Trierer Hexenprozesse. Quellen und Darstellungen. Bd.1), 545 S. und X Farbtaf. Den Kernbestand bilden Beiträge des Kolloquiums »Hexenprozesse im Raum Rhein-Mosel-Saar«, das am 20./21. November 1987 in der Stadtbibliothek Trier in Verbindung mit der Universität und der Friedrich-Spee-Gesellschaft stattfand. Das Erscheinen des Bandes wurde von der Spee-Gesellschaft (aus Mitteln der Heinz-Nixdorf-Stiftung und der Volksbank Saarburg) und der Stiftung Stadt Wittlich unterstützt.

Er bildet den Beginn einer Reihe, in der Editionen der Prozesse und an-

derer Quellen aus dem Trierer Land und dem Herzogtum Luxemburg, Tagungsbände und Darstellungen erscheinen sollen. Als Band 2 erscheint im Herbst 1996 *Das Hexenregister des Claudius Musiel. Ein Verzeichnis von hingerichteten und besagten Personen aus dem Trierer Land (1586–1594)*. Bearb. von Rita Volmer und Karl Weisenstein.

Im April 1996 erschien: Helmut Weber / Gunther Franz: *Friedrich Spee (1591–1635). Leben und Werk und sein Andenken in Trier*. Hrsg. von der Friedrich-Spee-Gesellschaft Trier. Trier: Spee-Verl. 1996. 66 Seiten. Die Abbildungen sind vom Landesmedienzentrum Koblenz für die Spee-Ausstellung gefertigt worden.²¹

Im Herbst 1996 soll erscheinen: *Theologia moralis explicata. Edition eines Friedrich Spee zugeschriebenen Werkes* von Helmut Weber. Trier: Spee-Verl. 1996 (Quelleneditionen der Friedrich-Spee-Gesellschaft 2).²²

Anmerkungen

¹ Vgl. Friedrich Spee. Dichter, Seelsorger, Bekämpfer des Hexenwahns. Hrsg. von Gunther Franz. Trier 1991, S.87–92, 113–115; eine Veröffentlichung ist geplant im Kommentar zur Edition des Buches von Hermann Löher, hrsg. von Thomas Becker für die Gesellschaft für Rheinische Geschichtskunde. Mitarbeiter: Theresia Becker, Hans de Waardt, Peter Heuser, Walter Rummel, Rainer Decker, Gunther Franz. Daneben hat Robert Fuchs eine preiswerte Faksimileausgabe des Münstereifeler Exemplars geplant.

² Aus reichen Quellen leben. Ethische Fragen in Geschichte und Gegenwart. Hrsg. von Johannes Reiter, Hans-Gerd Angel, Hans-Gerd Wirtz. Trier 1995. Die Mitglieder erhielten daraus den Sonderdruck von Gunther Franz: *Friedrich Spee als Professor an der Trierer Universität* zugesandt.

³ Veröffentlicht unter dem Titel *Spee als Provokateur* im Spee-Jb. 1995, S. 7–22.

⁴ Eine Veröffentlichung der Vorträge in der Reihe *Trierer Hexenprozesse* ist 1997 geplant.

⁵ Vgl. die Besprechung im Spee-Jb. 1994, S. 219–222. Feldmann hatte im Sommer 1994 bereits vor der Kath. Hochschulgemeinde Trier gelesen.

⁶ Siehe Spee-Jb. 1994, S. 203f.

⁷ Mainz 1991 (Veröff. d. Insituts f. Europäische Geschichte, Mainz, Abt. Abendländische Religionsgeschichte 142).

⁸ Hexenverfolgung und Hexenprozesse in Lothringen unter besonderer Berücksichtigung des lothringischen Amtes Dieuze (Baillage d'Allemagne) und der Bischofsstadt Toul. Der Druck ist in der Reihe »Trierer Hexenprozesse – Quellen und Darstellungen«, hrsg. Gunther Franz und Franz Irsigler, Bd. 4, 1997 vorgesehen. Spee-Jb. 1996, S. 135–151.

⁹ Siehe Gunther Franz: Der Druck der *Cautio Criminalis* in Köln und dessen Behandlung in der neuesten Literatur, in diesem Jb. 1996, S. 127–133.

¹⁰ Druck im Theaterprogramm.

¹¹ Leitung Klaus-Dieter Köhler, Musikalische Leitung: Christoph Slowinski.

¹² Dirk Waanders, *Friedrich Spee*; Peter Singer, *Goswin Nickel*, Jesuitenpater, später Pater Provinzial; Sandra Schmitz, *Dorothea von Stein, Adlige*. Bühnenbild und Kostüme: Ingeborga Rosenbusch und Christian Baumgärtel.

¹³ 1., 4., 5., 9., 11., 14., 17., 18., 19., 21. Mai 1996 im Studio, 3. und 11. Juni

im Audimax der Universität, 27. und 29. Juni im Studio.

- ¹⁵ Dafür stehen ein Informationsmerkblatt und ein Faltblatt für die Besucher zur Verfügung. Interessenten wenden sich an Studiendirektor i. R. Dr. Peter Keyser, Unterm Pulsberg 4, 54294 Trier.
- ¹⁶ Vgl. Klaus Fischbach: Chorsätze zu Liedern von Friedrich Spee von Langenfeld. Chorhefte; 20 Lieder in 36 Sätzen meist vierstimmig gemischt, auch in zwei- und dreistimmigen Bearbeitungen für gleiche Stimmen. Trier: Paulinus 1991 (Musica Trevirensis 7).
- ¹⁷ Gunther Franz: Ein »Dämonologischer Gang« durch Trier. In: Hexenglaube und Hexenprozesse im Raum Rhein-Mosel-Saar. Hrsg. Gunther Franz und Franz Irsigler. Trier 1995 (Trierer Hexenprozesse 1), S. 485–517.
- ¹⁸ Im Verlag Rita Dadder, Weimar. Einzelne Referate sollen auch in den Band »Methoden und Konzepte der historischen Hexenforschung« im Trierer Spee-Verlag aufgenommen werden.
- ¹⁹ Erschienen 1996 in der Edition Biograph in Düsseldorf. Vgl. Franz (wie Anm. 10).
- ²⁰ Vgl. die Rezension in diesem Spee-Jb., S. 295–298.
- ²¹ Vgl. die Rezension in diesem Spee-Jb., S. 298 f.
- ²² Als erster Band dieser Reihe gilt: (Jakob Gippenbusch:) Psalterium harmonicum Sacrarum Cantilenarum. Coloniae Agrippinae 1642. Trier 1991.

GUNTHER FRANZ

Die Arbeitsgemeinschaft der Friedrich-Spee-Gesellschaften in den Jahren 1995 und 1996

Das 2. Spee-Jahrbuch 1995 wurde am 26. Oktober 1996 zu Beginn der Tagung »Methoden und Konzepte der historischen Hexenforschung« in der ehemaligen Synagoge Wittlich der Öffentlichkeit vorgestellt.

Anläßlich des 100. Jubiläums der Schiller-Gesellschaft fand die Jahrestagung und Mitgliederversammlung der Arbeitsgemeinschaft Literarischer Gesellschaften e.V. am 15./16. September 1995 in Marbach am Neckar statt (Schiller-Nationalmuseum und Deutsches Literaturarchiv). G. Franz nahm als Geschäftsführer der Arbeitsgemeinschaft der Friedrich-Spee-Gesellschaften daran teil. Nachdem 13 Gesellschaften neu aufgenommen worden sind, umfaßt die Arbeitsgemeinschaft literarischer Gesellschaften 118 Mitglieder.

Vom Ministerium für Kultur, Jugend, Familie und Frauen Rheinland-Pfalz (Literaturreferent Dr. Sigfrid Gauch) wurden am 10. November 1995 15 literarische Gesellschaften in Rheinland-Pfalz zu einer Gesprächsrunde eingeladen. Es wurde eine Landesarbeitsgemeinschaft gebildet für gegenseitige Information, gemeinsame Öff-

fentlichkeitsarbeit und gelegentlich gemeinsame Veranstaltungen, beispielsweise bei der Tagung der deutschen Arbeitsgemeinschaft auf Einladung der Clara-Viebig-Gesellschaft in Bad Bertrich 1997.

Aus Anlaß des 70. Geburtstages von Theo G. M. van Oorschot am 17. Mai 1996 haben für den 15. Juni 1996 die Arbeitsgemeinschaft der Friedrich-Spee-Gesellschaften, der Heimat- und Bürgerverein Kaiserswerth und die ASG Düsseldorf (eine Einrichtung der Erwachsenenbildung) zu einer »Friedrich-Spee-Matinee« nach Düsseldorf-Kaiserswerth (Evang. Gemeindesaal) eingeladen. Vier Kurzvorträge sollten Schlaglichter auf das vielfältige Werk von Spee und dessen Edition durch van Oorschot werfen. Gunther Franz (Trier): Der Druck der *Cautio Criminalis* und dessen Behandlung in der jüngsten Literatur. – Hans Waldenfels (Bonn): Das Uhrwerk am Hals und Gottes Uhrwerk; des Menschen Herz. Anregungen aus dem *Gülden Tugend-Buch* Friedrich Spees. – Wilhelm Gössmann (Düsseldorf): Gibt es einen eigenen Kirchenlied-

ton? – Joseph A. Kruse (Düsseldorf): Spees »Trauergesang«. Geistliche Betrachtung als sprachliches Kunstwerk. Die Vorträge, die in diesem Spee-Jahrbuch veröffentlicht werden, wurden unterbrochen durch eine Textcollage mit Musik. Hans Müskens trug ausgewählte Texte aus der *Trutz-Nachtigall* und dem *Gülden Tugend-Buch* vor und wurde von der Flötistin Schwester Hedel-Maria Windeck (Düsseldorf-Angermund) begleitet.

Als Ergänzung der Tagung »Friedrich Spee als Theologe« vom 3. bis 5. Oktober 1996 in der Katholischen Akademie Trier plant die Arbeitsgemeinschaft der Friedrich-Spee-Gesellschaften zusammen mit dem (evangelischen) Verein für Rheinische Kirchengeschichte und dem Heimat- und Bürgerverein Kaiserswerth vom 30. Mai bis 1. Juni 1997 eine Tagung »Friedrich Spee in ökumenischer Sicht«, die in Düsseldorf-Kaiserswerth stattfinden soll.

HERBERT EIDEN

Methoden und Konzepte der historischen Hexenforschung

Kolloquium vom 26. bis 28. Oktober 1995
in Wittlich und Trier

In der Zeit vom 26. bis 28. Oktober 1995 fand in Wittlich und Trier unter Leitung von Dr. Gunther Franz und Prof. Dr. Franz Irsigler eine Tagung zum Thema »Methoden und Konzepte der historischen Hexenforschung« statt. Veranstalter waren die Arbeitsgemeinschaft »Hexenprozesse im Trierer Land« an Stadtarchiv/Stadtbibliothek Trier und Universität Trier sowie die Friedrich-Spee-Gesellschaft Trier.

An den ersten beiden Kolloquiumstagen fanden die Vorträge und Diskussionen in der »Kultur- und Tagungsstätte Synagoge« in Wittlich statt. Nach einigen Worten der Begrüßung durch den Bürgermeister der Stadt Wittlich, Herrn Hagedorn, den Bürgermeister und Kulturreferenten der Stadt Trier, Herrn Dr. Grabbe, den Vizepräsidenten der Universität Trier, Herrn Prof. Dr. Schwenkmeizer, sowie Prof. Dr. Irsigler namens der Veranstalter hielt Dr. Gunther Franz den Einführungsvortrag mit dem Thema *Die Arbeitsgemeinschaft »Hexenprozesse im Trierer Land« und die Friedrich-Spee-Gesellschaft Trier*. Darin schilderte Franz die Ent-

wicklung der Arbeitsgemeinschaft, die im Anschluß an ein Seminar an der Universität Trier im Wintersemester 1986/87 über die *Hexenverfolgung im Kurfürstentum Trier* gegründet wurde und sich seit dieser Zeit regelmäßig zu Quellenaufbereitung und Auswertung, Arbeitsgesprächen und Exkursionen trifft. Hauptziel der Arbeitsgemeinschaft ist, das für den Trierer Raum in so erstaunlicher Fülle vorhandene Quellenmaterial systematisch zu bearbeiten und in aufbereiteter Form zu edieren. So wurden bisher über 200 Prozeßakten gelesen, transkribiert und für die weitere Verarbeitung mit EDV vorbereitet. Durch interdisziplinäre Zusammenarbeit, den Einbezug sozialgeschichtlicher und kartographischer Methoden sowie volks-, landes- und heimatkundlicher Spezialkenntnisse wird versucht, die Hexenforschung für das Trierer Land und benachbarte Regionen auf eine solide wissenschaftliche Basis zu stellen. Die etwa 20 Mitglieder der Arbeitsgemeinschaft setzen sich aus Historikern, Theologen, Archivaren, Seniorenstudenten und Heimatfor-

schern zusammen. Als besonders fruchtbar hat sich gerade die Zusammenarbeit mit Heimatforschern erwiesen, die mit ihren Kenntnissen von Flurnamen, Brauchtümern, »Hexentanzplätzen« usw. wichtige Hinweise liefern. Eine Verbindung besteht zu der im Jahre 1987 gegründeten Friedrich-Spee-Gesellschaft Trier. Im Anschluß an den Vortrag von Dr. Franz wurde der Sammelband *Hexenglaube und Hexenprozesse im Raum Rhein-Mosel-Saar*. Hrsg. von Gunther Franz und Franz Irsigler, Trier Spee Verlag 1995 (572 Seiten), als erster Band der auf etwa 13 Bände angelegten Reihe *Trierer Hexenprozesse – Quellen und Darstellungen* vorgestellt. Den Kern der dort abgedruckten Aufsätze bilden neun der elf Beiträge des am 20./21. November 1987 in der Stadtbibliothek Trier veranstalteten Kolloquiums »Hexenprozesse im Raum Rhein-Mosel-Saar«. Insgesamt finden sich 25 Aufsätze zu drei Teilbereichen: I.: Hexenglaube vom frühen Mittelalter bis zur Gegenwart; II: Hexenprozesse im Raum Rhein-Mosel-Saar; III: Trierer Aspekte von Zauberglaube und Hexenverfolgung. Besonders hervorgehoben wurde, daß im zweiten Hauptteil erstmalig ein territorialer Vergleich von Köln und Mainz bis hin nach Belgien (Stavelot), Luxemburg und Lothringen geboten wird. Volkskundliche und rechtsgeschichtliche Beiträge gehen über das Thema der Hexenprozesse hinaus.

Rita Voltmer, M. A. (Trier) eröffnete mit ihrem Vortrag »Zur befriederung der justitien und gerechtigkeit«. Der

Amtmann Claudius Musiel oder die Registratur als Mittel der Hexenverfolgung den Themenbereich, der sich mit der *Auswertung der Hexenprozesse aus dem Trierer Raum* befaßte und von Mitgliedern der Trierer Arbeitsgemeinschaft gestaltet wurde. Frau Voltmer zeichnete die Karriere eines sogenannten »Hexenrichters« nach, ausgehend von einer aus dem Ende des 16. Jahrhunderts überlieferten Handschrift, die die Namen von über 300 hingerichteten Personen, zumeist aus dem Amt St. Maximin bei Trier, zusammen mit über 6 000 Namen ihrer unter der Folter preisgegebenen angeblichen Komplizen enthält. Dieses Verzeichnis wird 1996 als zweiter Band der Reihe *Trierer Hexenprozesse – Quellen und Darstellungen* erscheinen. Die Erstellung des Musiel-Registers sowie weiterer Listen, welche die Namen von tatsächlichen und potentiellen Opfern der Hexenverfolgung neben den Unkosten der Prozesse verzeichnen, wurde wahrscheinlich von dem Schultheißen und späteren Amtmann von St. Maximin, Claudius Musiel, in Auftrag gegeben. Die Hexenprozesse boten Musiel, der im Jahre 1574 als Trierer Schöffe zum ersten Mal in Erscheinung trat, die Chance, sein verwaltungspolitisches Know-How unter Beweis zu stellen, Prestige und Einfluß zu gewinnen, in der Ämterhierarchie aufzusteigen und nicht zuletzt eine profitable Einnahmequelle zu finden. Gestützt auf eine kluge Heiratspolitik und die Einbindung seiner Familie in eine einflußreiche Klientel gelang ihm der

soziale Aufstieg und die Konsolidierung seiner Adelherrschaft in Thorn und Berg (Obermosel), die er nach seiner Erhebung in den Adelsstand im Jahre 1580 durch Kauf und Heirat erworben hatte.

Adolf Kettel (Trier) beschäftigte sich in seinem Vortrag *Zufall oder Absicht? Die Entstehung der Prozeßfolgen, dargestellt an den Prozessen im Hochgericht Detzem* mit der Frage, welche Faktoren und Strukturen für die Ausweitung der Hexenverfolgung von Einzelprozessen zu ganzen Prozeßfolgen verantwortlich zeichneten. Als Beispiel wählte er eine Reihe von Prozessen, die im Jahre 1589 im St. Maximiner Hochgericht Detzem stattfanden. Er kam zu dem Ergebnis, daß für die Einleitung neuer Prozesse die Besagungen, also die Bezeichnung weiterer Personen als Hexen durch den oder die Angeklagte(n), kaum eine Rolle spielen. Allerdings wertete er Besagungen von Personen, die unmittelbar zu Beginn der Prozeßfolge als vermeintliche Komplizen benannt und noch im Verlauf derselben Prozeßreihe ebenfalls angeklagt wurden, nicht als konstitutiv für die Eröffnung des Verfahrens. Ob sich diese Beobachtungen und Überlegungen auch auf die übrigen Hochgerichte des Amtes St. Maximin (St. Maximin, Fell, Oberemmel) übertragen lassen, müssen weitere Forschungen zeigen; denn bislang wird in der Forschung von der Annahme ausgegangen, daß gerade die Besagung einen entscheidenden Faktor für die Ausweitung der Prozesse, d. h. für die Eigendynamik darstellt,

die zunächst einzelne Anklagen zu einer Prozeßwelle anschwellen ließen. Im Anschluß an Herrn Kettel untersuchte Prof. Dr. Franz Irsigler (Trier) die *Räumlichen Aspekte historischer Hexenforschung*. Irsigler betonte, wie wichtig die räumliche Erfassung von Hexenprozessen mittels einer auf der Auswertung regionaler Arbeiten beruhenden kartographischen Darstellung ist. Zur Illustration dieses raumbildenden Elements der Prozesse befaßte er sich eingehender mit der örtlichen Verteilung der Besagungen auf der Basis des Musiel-Registers. Aus den Besagungen der Familie Meisenbein aus Ruwer wurde eine Karte erstellt. Es zeigte sich, daß die besagten Personen in aller Regel aus einem Umkreis von 3-5 Kilometern um den Wohnort des(r) Angeklagten stammten. Irsigler führte weiter aus, daß die Vergleiche zwischen einzelnen Regionen, besonders aber Fragen nach der Auswirkung zentralörtlicher Funktionen, nach Intensität und Verlauf der Prozesse und nach einem möglichen Stadt-Land Gegensatz mit der Raumforschung und ihren Darstellungsmethoden entschieden besser zu klären sind. Besonders das Material der Trierer Hexenprozesse läßt viele Rückschlüsse auf das Stadt-Umland-Verhältnis zu. Neben dem bekannten Fall des im Jahre 1589 als Hexer hingerichteten Dr. Dietrich Flade benutzte er zur Veranschaulichung den außergewöhnlichen Fall der Familie Meisenbein aus Ruwer. Hans Jacob Meisenbein denunzierte in den Jahren 1590 bis 1592, in denen er in Trier im Ge-

fangnis saß, nicht nur seine Mutter Anna und seine Geschwister, sondern über 140 weitere Personen der Hexerei. Unter den Besagten befanden sich auffallend viele Trierer Bürger. Hierin sieht Irsigler einen möglichen Hinweis auf einen Stadt (Trier) – Land (Ruwer) – Gegensatz, der sich in den Besagungen widerspiegelt. Im Laufe seines Vortrags wies Irsigler mehrmals auf die Notwendigkeit hin, die gemachten Ergebnisse, dort wo möglich, in Karten umzusetzen. Er plädierte daher – neben der exakten Aufarbeitung der Chronologie – für eine Verfeinerung des Raumbezuges. Die kartographische Methode stellt für Irsigler ein wichtiges heuristisches Mittel zur Veranschaulichung der Zusammenhänge zwischen dem Beginn einzelner Hexenprozesse und der Ausweitung zu Prozesswellen dar.

Den Abschluß des ersten Tages bildete der öffentliche Vortrag von Prof. Dr. Wolfgang Schild (Bielefeld) mit dem Thema *Hexenbilder und Hexenbegriff. Die wissenschaftliche Auswertung von bildlichen Darstellungen*. In dem nach eigenem Bekunden »spekulativen Vortrag« zeigte Schild annähernd 100 bildliche Darstellungen von Hexen aus der Zeit vom ausgehenden Mittelalter bis zum 19. Jahrhundert. Hexenbilder stellen für ihn weder Männer- noch Frauenphantasie dar, sondern Menschenphantasien, sie sind »Bilder der Einbildungskraft«. Bilder illustrieren nicht nur Texte im Sinne einer ästhetischen Aufwertung, sondern vermitteln ein besseres Verständnis des dar-

gestellten Sachverhaltes. Durch die von Zeitgenossen, aber auch von heutigen Forschern gegebenen Definitionen der Hexen entwickelten sich bestimmte Begriffe, die ein »Hexenbegreifen« ermöglichen sollten. Insofern stehen Hexenbilder und -begriffe in einem engen und wechselseitigen Verhältnis zueinander. Während in den bildlichen Darstellungen zunächst Hexenvorstellungen unterschiedlichster Art zum Ausdruck kamen (Hexen als Luftfahrerinnen, Hexen als Schandzauberinnen, Hexentanz auf dem Sabbat, Teufel, die Frauen verführen etc.), trat in der »Hochphase« des Hexenglaubens im 16. und 17. Jahrhundert das Bild der »sexgierigen, sadomasochistischen (alten) Frau« immer mehr in den Vordergrund. Der Teufel verschwand allmählich aus dem Hexenbild, seine Stelle übernahm die »teufelisch verführerische Frau«, die Frau selbst wurde zum Teufel. Diese Hexenbilder, die eine Ästhetik des Häßlichen oder Bösen konstituieren, löste bei Männern Impotenz- und Kastrationsängste aus. Die Angst ließ sich am ehesten durch die Zerstörung des Frauenbildes besiegen. Bilder dienten im Hexenprozeß zur Begründung des Urteils, sie konnten zu juristischen Argumenten werden. Im 18. und 19. Jahrhundert war die Frau weitestgehend aus dem bürgerlichen Leben ausgeschlossen, man brauchte sie nicht mehr zu fürchten. So sind die Hexenbilder jener Epoche Scheinhexenbilder, ein Produkt der Schönen Kunst, die dem Betrachter lediglich einen wohligen Schauer bereiten sollen.

Der zweite Tag des Kolloquiums begann mit dem Vortrag »*Die Pfeifer seint alle uff den baumen gesessen ...*« *Der Hexensabbat in der Vorstellungswelt einer ländlichen Bevölkerung* von Dr. Elisabeth Biesel (Trier). Dazu hat sie die Hexenprozesse aus den beiden Moseldörfern Longuich und Kirsch, die zum Hochgericht Fell der Abtei St. Maximin gehörten, ausgewertet. In den Jahren zwischen 1580 und 1640 wurden in beiden Orten mindestens 88 Personen als Hexen oder Zauberer angeklagt. Überliefert sind insgesamt 35 Geständnisse, die in bezug auf die erste Begegnung mit dem Teufel, den Teufelspakt, die Teufelsbuhlschaft, den Hexenflug und den Besuch des Sabbats detaillierte Aussagen erlauben. Die Angeklagten entwarfen ein recht homogenes Bild des imaginären Hexensabbats, der in weiten Zügen einem dörflichen Fest ähnelte: Dem Tanz folgte ein großes Mahl, die Pfeifer saßen in den Bäumen und wurden mit gängigen Münzen entlohnt. Die Teufelsbuhlschaft auf dem Sabbat oder gar orgiastische Szenen zwischen Hexen und Zauberern fehlen weitgehend. Das Homagium an den Teufel wurde durch das »Blasen« in den Hintern der Obersten ersetzt. Besonders ausführlich wurden auf dem Höhepunkt der ersten großen Verfolgungswelle (1589-1592) Konflikte zwischen armer und reicher Bevölkerung auf dem Hexentanzplatz sowie zwischen den »Trierischen« und den Bewohnern der umliegenden Dörfer in den Sabbatbeschreibungen thematisiert. Dies ist kein Zufall; denn zwi-

schen 1589 und 1592 standen mehrere Vertreter der Trierer Oberschicht als mutmaßliche Zauberer vor Gericht. Zum Vergleich der Vorstellungswelt der ländlichen Bevölkerung über den Hexensabbat mit anderen verfolgungsintensiven Regionen konnte E. Biesel interessante Ergebnisse ihrer im Jahre 1994 abgeschlossenen Dissertation über die Hexenprozesse im lothringischen Amt Dieuze und der Stadt Toul einbringen.

Mit den Vorträgen von Prof. Dr. Heide Dienst (Wien) und ihrem Mitarbeiter Martin Scheutz, M.A., begannen die Referate zum Themenbereich *Methoden und Aspekte historischer Hexenforschung*, der von auswärtigen Referenten gestaltet wurde. Frau Dienst und Herr Scheutz sprachen zum Thema *Entwicklung, Stand und Probleme der Textaufnahme von österreichischen Zaubereiprozessen*. Zunächst gab H. Dienst einen Überblick über das von ihr geleitete Projekt, das sich die Aufarbeitung, Auswertung und Publikation der österreichischen Hexenprozesse zum Ziel gesetzt hat. Die räumliche Abgrenzung bildet das heutige österreichische Staatsgebiet, allerdings unter Einbeziehung Südtirols sowie des Salzburger Landes, das früher nicht zum österreichischen Territorium gehörte. Den Beginn der Hexenprozesse in dieser Region bildete der Innsbrucker Hexenprozeß von 1485; den Höhepunkt erreichte die Verfolgung in der Steiermark und in Salzburg in der Zeit zwischen 1650 und 1680. Frau Dienst schilderte die

zahlreichen methodischen und organisatorischen Schwierigkeiten, vor die ein solches Projekt gestellt ist. Sie verwies insbesondere auf die disparate Quellenlage, die mit dem Stichwort der »Zufälligkeit der Überlieferung« zu umschreiben ist: Während Prozeßakten geistlicher Institutionen relativ gut erhalten sind, fehlen häufig die relevanten Archivalien weltlicher Herrschaften. Vor der Aufnahme der Prozeßtexte auf EDV mußten einheitliche Transkriptions- und Editionsrichtlinien erstellt werden, wobei oftmals Kompromisse zwischen den Forderungen der Sprachhistoriker nach absoluter Textgenauigkeit und den Erfordernissen der Lesbarkeit und des Verstehens eingegangen werden mußten. So hat man sich darauf verständigt, nur Satzanfänge, Eigennamen und Monatsnamen groß zu schreiben; das scharfe »ß« wird beibehalten und eine moderne Interpunktion hinzugefügt, um nur einige der Richtlinien zu nennen. Als Ergebnis des Forschungsprojektes ist eine zweibändige Buchpublikation geplant. In einem Darstellungsband sollen neben einem Überblick über die österreichische Hexenverfolgung auch theoretisch/methodische Fragen behandelt werden. Der Editionsband umfaßt ausgewählte Prozeßakten aus allen Landesteilen; ein umfassendes Namens-, Orts- und Sachregister soll die schnelle Erschließung der Texte ermöglichen.

Im Anschluß an den Vortrag von Prof. Dienst zeigte Scheutz an einem konkreten Textbeispiel, wie die methodischen Überlegungen und die

Transkriptionsrichtlinien umgesetzt werden. Er wählte dazu einen Schatzgräberprozeß aus dem oberösterreichischen Städtchen Freistadt aus dem Jahre 1729, der über seine »Qualität« als Zaubereiprozeß hinaus interessante Einblicke in die Kommunikationsstrukturen der Zeit sowie in individuelle ökonomische Hoffnungen und Sehnsüchte vermittelt. Formale Schwierigkeiten bei der Textfassung ergaben sich bei der Auswahl der Software. Schließlich fand man mit EUROSCRIPT ein Textverarbeitungssystem, das zwei Fußnotenebenen verwalten kann, so daß Sach- und textkritische Anmerkungen problemlos voneinander getrennt werden können. Um den Publikationsrahmen nicht zu sprengen, hat man sich dazu entschlossen, die Verhörprotokolle ganz, zum Prozeß gehörende Briefe jedoch nur in Form von Regesten wiederzugeben. Als besonders schwieriges und nicht immer befriedigend zu lösendes Problem erweist sich die Unterscheidung von Vornamen, Nachnamen und Personenangaben – eine auch den Mitgliedern des Trierer Arbeitskreises keineswegs fremde Problematik. Es wurde ein weiterer Informationsaustausch zwischen den Arbeitsgruppen in Wien und Trier – den einzigen in Europa, die größere, flächendeckende Editionsprojekte unternommen haben – vereinbart.

Dr. Robin Briggs (Oxford) befaßte sich in seinem Vortrag *Defence Strategies of the Accused in Lorraine Witch-Trials* mit der Hexenverfolgung im Herzogtum Lothringen und

speziell mit dem Aspekt der Verteidigungsstrategien, die der Hexerei angeklagte Personen entwickelten. Für Lothringen ist, ähnlich wie in anderen Regionen, von einem großen Verlust an Prozeßakten auszugehen. Dr. Briggs schätzt die Zahl der Angeklagten im Herzogtum auf 2000 bis 3000 Personen, von denen 75 % bis 80 % hingerichtet wurden. Im Gegensatz zu Trier und den umliegenden Dörfern – wie Lothringen eine Grenzregion mit vergleichbaren Strukturen –, wo es zu bestimmten Zeiten zu großen Prozeßwellen kam, bezeichnete Dr. Briggs die Hexenverfolgung im Herzogtum in der Zeit vom späten 16. bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts als endemisch. Eine besondere Rolle kam hier dem sogenannten *cunning folk*, den Hexenbannern und Segenssprechern als Vertretern der »Weißen Magie«, zu. Da Unglück immer als die Wirkung des Bösen interpretiert wurde, versuchten die Betroffenen, sich vom Fluch des Teufels durch die Dienste der Hexenbanner, deren wichtigste Aufgabe die Identifizierung des Teufels/der Hexe war, zu befreien. Damit rückten die Hexenbanner jedoch selbst gefährlich nahe an den Dunstkreis der Zauberer. Hexen und Hexenbanner bildeten die zwei Seiten des Zauberglaubens in Lothringen. Briggs konnte feststellen, daß sich »Hexenopfer« eher an Hexenbanner wandten als an die Gerichte. Kam es dennoch zu einer Anklage, so wurde diese oft nur sehr zögerlich vorgebracht. Opfer und Täter kannten einander sehr gut, waren meist mitein-

ander verwandt. Die Ankläger zeigten mitunter sehr schnell Reue und mußten auch damit rechnen, von dem Beklagten selbst als Hexe(r) denunziert zu werden. Vielfach wurde im Vorfeld eines Prozesses versucht, durch Bitten, Drohungen oder Geldzahlungen eine Anzeige abzuwenden. Diese Strategie war in Lothringen weit verbreitet und hatte vor allem deshalb Erfolg, weil in den Dörfern jener Zeit ein Klima der Angst, eine Psychologie der Drohung und Gegendrohung herrschte.

Das Wirken des Alltags in Hexenprozessen war das Thema des Vortrags *Historische Hexenforschung und Alltagsgeschichte* von Dr. Walter Rummel (Koblenz). Nach einigen einführenden Bemerkungen zu Umfang und Aufgabe der Alltagsgeschichte als Gegenentwurf zur historischen Sozialforschung unternahm Rummel eine Einbindung des Phänomens dörflicher Hexenprozesse in den Alltag des dörflichen Lebens. Er konnte sich dabei auf ca. 8 000 Seiten Prozeßmaterial aus der Hinteren Grafschaft Sponheim und einige Fragmente kurtriererischer Hexenprozesse aus Dörfern an Mittelrhein, Mittel- und Untermosel stützen. In diesen Orten wurden die Prozesse nicht vom jeweiligen Landesherrn oder dessen Amtsleuten initiiert, sondern von gemeindlichen Ausschüssen, ein klares Indiz dafür, daß die Gemeinden in der Position waren, ein Vorgehen gegen Hexen gegenüber ihrem Gerichtsherrn durchzusetzen. Bei der Anklageerhebung spielten Besagungen nur eine geringe

Rolle, Erinnerungen an Gerüchte, die zum Teil etliche Jahre zurücklagen, lieferten den Grund für die Beschuldigung. Sehr aufschlußreich ist die Beobachtung, daß viele Angeklagten der dörflichen Oberschicht angehörten, während die Ankläger, also die Ausschußmitglieder, eher aus der Mittelschicht stammten. Da sozialer und wirtschaftlicher Erfolg in den Augen der Beteiligten/Zeitgenossen nur erreicht werden konnte, wenn man hartherzig und böse war, kam es zu einer Gleichsetzung von Erfolg mit Hexerei. Die Ankläger waren also durchaus von der Richtigkeit ihrer Vorstellung und ihres Tuns überzeugt; der Widersacher wurde zur(m) Hexe(r) hochstilisiert und mit der Waffe der Justiz ausgeschaltet; in Zeiten ökonomischer Schwierigkeiten vergrößerte sich das Konfliktpotential. Daß wesentlich mehr Frauen als Männer von der Anklage als Hexe betroffen waren, erklärte Rummel damit, daß die Verfahren eigentlich gegen die (Ehe)männer zielten, die Frauen im Rahmen des Geschlechterdiskurses jedoch leichter zu stigmatisieren waren. Insgesamt beschreiben die Hexenprozesse einen besonderen, veränderten Alltag, der aus der Erfahrung der Konflikthaftigkeit innerhalb der Gemeinden entsprang. Dr. Jutta Nowosadtko (Essen) richtete mit ihrem anschließenden Vortrag über *Berufsbild und Berufsauffassung der Hexenscharfrichter* die Aufmerksamkeit auf eine weitere Gruppe von Spezialisten, die für die Durchführung von Hexenprozessen unverzichtbar waren. Abgesehen von

deren Rolle als »Hexenbanner«, in der sie gegen die Auswirkung von Hexenzauber zur Hilfe gerufen werden konnten, war das Spezialwissen der Henker in zweierlei Hinsicht gefragt: Mit Nadel- und Wasserproben konnten sie angebliche Hexen »aufspüren« und mit gezielter Folter Geständnisse erpressen. Damit verband sich für die Henker auch ein besonderes Berufsverständnis; denn sie waren stolz darauf, einerseits jedem noch so halsstarrigen Delinquenten ein Geständnis zu entlocken; andererseits aber durfte ihnen niemand durch schlampiges und zu brutales Vorgehen unter der Folter sterben. Gerade an letzterem aber entzündete sich die Kritik an den Praktiken der Scharfrichter, besonders seit dem Erscheinen von Spees *Cautio Criminalis*. Die Scharfrichter sahen sich dem Vorwurf der Willkür, der unangemessenen Grausamkeit und des zu großen Einflusses auf den Fortgang der Verfahren ausgesetzt. Frau Nowosadtko illustrierte ihre Darstellung am Beispiel der Karriere des Johann Georg Abriell, der gegen Ende des 16. Jahrhunderts großen Anteil an den bayrischen Hexenprozessen hatte.

Am letzten Tag des Kolloquiums wurden die Vorträge in den Räumlichkeiten der Stadtbibliothek in Trier zum Themenbereich *Gegner der Hexenprozesse* fortgesetzt. Prof. Dr. Sönke Lorenz (Tübingen) referierte über den *Einfluß von Spee und anderen Gegnern der Hexenprozesse auf das Ende der Prozesse*. Im Mittelpunkt stand die Rezeptionsgeschich-

te der *Cautio Criminalis* von Friedrich Spee. Bereits unmittelbar nach der ersten Drucklegung im April 1631 nahm der Kölner Kurfürst von der Arbeit des Jesuiten Notiz. Der Einfluß auf evangelische Territorien scheint jedoch ungleich größer gewesen zu sein. Als Beispiel führte Lorenz den fünf Mitglieder umfassenden Coburger Schöppenstuhl an. Dieses Gremium befand sich zu Beginn des 17. Jahrhunderts in Auseinandersetzung mit einigen Geistlichen und dem Landesherrn Johann Casimir, da seine Rechtsprechung in Hexensachen als »nicht eifrig genug« betrachtet wurde. Der Rektor des fürstlichen Gymnasiums zu Coburg, der Theologe Dr. Johann Matthäus Meyfart, ein ausgewiesener Gegner des Hexenwahns, verfaßte 1631/32 (Druck: Erfurt 1635) eine deutschsprachige Schrift, die in weiten Passagen auf die *Cautio Criminalis* Bezug nahm. Bereits im August 1632 stützte der Coburger Schöppenstuhl die Ablehnung eines Verfahrens wegen Hexerei auf die Arbeit Spees. Trotz der Beispiele aus Köln und Coburg scheinen die unmittelbaren Auswirkungen der *Cautio* eher gering und lokal begrenzt gewesen zu sein. Bei dem gegenwärtigen Stand der Forschung lassen sich jedenfalls keine genaueren Aussagen machen. Hier sieht Lorenz noch ein großes Forschungsdesiderat. Mit der dritten, im Jahre 1647 in Posen erschienenen Auflage und der zwei Jahre später erfolgten deutschen Übersetzung durch Hermann Schmidt erlebte Spees Werk jedoch eine verstärkte

Rezeption. In der Folgezeit fanden die Argumente des Jesuiten Eingang in Verteidigungsschriften von Rechtsbeiständen in Hexenprozessen. Im Jahre 1661 verwarf das Tübinger Spruchkollegium mit Hinweis auf Spee die Möglichkeit von Schandzauber und Teufelspakt. Der bedeutende Jurist und Philosoph Christian Thomasius, der noch im Jahre 1694 in einem *Avis* für einen Hexenprozeß auf mäßige Tortur entschied, wurde durch die Lektüre der *Cautio* spätestens seit 1701 ein Gegner der Hexenprozesse. Neben Thomasius stützten sich noch andere Hallenser Juristen, so beispielsweise Heinrich Bode, auf die Schrift Spees, die schließlich im Jahre 1712 Grundlage für die rechtsgeschichtliche Abhandlung des Christian Thomasius über Hexenprozesse wurde.

Mit dem rhetorisch brillanten Vortrag von Prof. Othon Scholer (Diekirch, Luxemburg) »O *Kehricht des Aberglaubens, o leerer Wahn der Täuschungen und Gespenster der Nacht!*« *Der Angriff des Cornelius Loos auf Petrus Binsfeld* wurde die Reihe der Kolloquiumsreferate abgeschlossen. Scholer behandelte den um 1590 in Trier in sehr polemischer Form ausgetragenen Gelehrtenstreit zwischen dem hexengläubigen Weihbischof Petrus Binsfeld und seinem Gegner, dem aus den Niederlanden stammenden Theologen Cornelius Loos. Ihm gelang der Nachweis, daß die in der Trierer Handschrift *De vera et falsa magia* des Cornelius Loos unterstrichenen Passagen, die im Kölner Druck kursiv gesetzt wur-

den, Zitate aus Binsfelds *De confessionibus maleficorum et sagarum* darstellen, ohne als solche gekennzeichnet zu sein. Loos leitete diese Textstellen aus Binsfelds Traktat jeweils mit nichtssagenden Formeln wie: »es wird untersucht«, »gefragt« etc. ein, um sie dann mit beißendem Spott zu widerlegen. Obwohl die bereits gedruckten Exemplare des Werkes von Loos in Köln konfisziert und der Autor selbst zum Widerruf gezwungen wurde, fand eine Rezeption durch zeitgenössische Autoren, allen voran Martin Delrio, statt. Pikanterweise lehrte Loos zur gleichen Zeit an der Trierer Universität, in der Binsfeld als Vizekanzler in Vertretung des Kurfürsten die Aufsicht hatte. Ein großer Teil der Auseinandersetzung wird sich, so vermutet Scholer, in diesem Kreis von Gelehrten abgespielt haben; möglicherweise zirkulierten Abschriften des Loosschen Manuskripts. Die tief empfundene Kränkung des »studierten« Weihbischofs ist durchaus nachvollziehbar, zumal es Loos gelang, Binsfeld die peinliche Verwechslung des Märtyrers Cyprianus von Karthago mit dem Magier Cyprianus von Antiochien nachzuweisen. Diesen Fehler mußte Binsfeld bei der erneuten Auflage seines Werkes im Jahre 1596 korrigieren. An dieser Stelle erfolgte auch Binsfelds Abrechnung mit seinem Widersacher. Möglicherweise

war Binsfeld die treibende Kraft hinter der Konfiskation der Schrift des Cornelius Loos. Scholer beendete seinen Vortrag mit dem Hinweis, daß eine umfassende Rezeption der Schrift *De vera et falsa magia* durch die Forschung noch aussteht, eine kritische Edition des lateinischen Originals mithin ein Desiderat ist. Zum Ausklang des Kolloquiums fand am Nachmittag der bereits im Rahmen einer früheren Tagung durchgeführte und schon fast »legendäre« *Dämonologische Gang durch Trier* unter Leitung von Gunther Franz statt. Er führte zu Stätten, die im Zusammenhang mit den Trierer Hexenprozessen von Bedeutung waren: Markuskloster und kurfürstlicher Palast, ehemaliges Jesuitenkolleg mit dem Grab Friedrich Spees, der Platz des Hauses des St. Maximiner Amtmannes Claudius Musiel in der Fahrstraße, Pranger und ehemaliges Hochgericht in der Grabenstraße, Hauptmarkt mit Petrusbrunnen, Dom, Simeonstift, ehemalige Abtei St. Maximin, St. Paulin und schließlich die eindrucksvolle Besteigung des angeblichen Hexentanzplatzes »Franzens Knüppchen« oberhalb Triers bei einbrechender Dunkelheit. Dieser Gang ist in dem Band *Hexenglaube und Hexenprozesse* beschrieben. Eine Veröffentlichung der Vorträge ist in der Reihe *Trierer Hexenprozesse* geplant.

Besprechungen

Gunther Franz (Hrsg.): Friedrich Spee zum 400. Geburtstag. Kolloquium der Friedrich-Spee-Gesellschaft Trier. Paderborn (Bonifatius Verlag) 1995. 394 S.

Im Spee-Gedenkjahr 1991 lud die Spee-Gesellschaft Trier eine erlesene Schar ausgewiesener Spee-Kenner zu einem Kolloquium über Leben, Werk und Wirkung des Dichters in die dortige Stadtbibliothek und die Promotionsaula des Priesterseminars ein. Die Vorträge, die damals gehalten wurden, sind im vorliegenden stattlichen Sammelband vereint. Er ist reich illustriert, besticht aber vor allem durch den interdisziplinären Ansatz: nicht nur Germanisten befassen sich hier mit Spee, sondern auch Theologen, Historiker, Soziologen und Juristen. Sieht man einmal ab von einem Nachruf auf den verdienten Trierer Spee-Forscher Anton Arens, den Wiederentdecker von Spees Grabstätte, sowie von einem bibliographischen Anhang, der die wichtigste Spee-Literatur seit 1991 verzeichnet, so lassen sich die Beiträge auf vier Schwerpunktbereiche verteilen: Im ersten werden zentrale Aspekte des geistigen und historischen Kontexts, in dem Spee funktionierte, herausgearbeitet, der zweite ist Spees Stellung in der zeitgenössischen Auseinandersetzung um das Hexenwesen, und somit besonders der *Cautio*, gewidmet,

während die beiden letzten sich den geistlichen Dichtungen zuwenden, der *Trutz-Nachtigall* sowie dem *Gülden Tugend-Buch* zum einen, dem anonym veröffentlichten Liedgut und seiner Rezeption zum andern.

Klaus Schatz ordnet in der Kategorie der Beiträge zum geistigen und historischen Hintergrund von Spees Leben und Wirken dessen seelsorgerisches Engagement bei der Rekatholisierung Norddeutschlands und im Kampf gegen die Hexenverfolgung ein vor dem Hintergrund der Konfessionalisierung als Grundzug der Zeit. Eine solche Einordnung läßt Spees Bekehrungseifer sowie die *Cautio* in einem neuen Licht erscheinen: Spee erweise sich durchaus als Kind seiner Zeit und sei gerade auch im Kampf gegen die Hexenprozesse weniger der herausragende Einzelgänger, als der er gelegentlich angesehen werde. Die Leistung von Schatz' Beitrag liegt nicht so sehr darin, daß er neue Fakten beibrächte, sondern vielmehr in der neuen Perspektive, die hier geboten wird. Ähnliches gilt für den Aufsatz des Liturgikers Balthasar Fischer zu Spees Schöpfungsfrömmigkeit; er bewegt sich vor allem im motivlichen Bereich und fragt am Schluß nach der Aktualität von Spees Spiritualität in einer Zeit der Umweltzerstörung. Eine handfeste Einordnung Spees in das Geistesleben seiner Zeit nehmen Helmut Weber und Gunther Franz

vor: Ersterer weist nach, daß Spee in seinen Schriften, einschließlich der nicht einwandfrei für ihn gesicherten *Theologia moralis explicata*, die damals im Jesuitenorden übliche Auffassung vom Gewissen als einem Organ der moralischen Erkenntnis, das im Umfeld von Ratio und Intellekt anzusiedeln sei, teile, daß er darüber hinaus jedoch sehr viel stärker als seine Mitbrüder die psychische Realität des Gewissens betone; letzterer exemplifiziert die ordensinterne Zensurpraxis am Fall Spee und weiß in diesem Zusammenhang auch weitere Argumente beizubringen für den von ihm schon früher (so im Anhang zu van Oorschots *Cautio-Edition*) erbrachten Nachweis, daß die zweite *Cautio*-Ausgabe (1632) nicht, wie das Titelblatt angibt, in Frankfurt, sondern in Köln, somit in Spees unmittelbarer Umgebung, herausgebracht wurde.

Die Reihe der spezifischen Beiträge zur *Cautio* eröffnet Alois Hahn, der einleitend zwar etwas provokativ eine Brücke schlägt von *Hexenwahn* zum *Wahnsinn* – und damit den Herausgeber des Bandes zum Widerspruch nötigt –, ansonsten aber, indem er seinen Ausführungen die Differenzierung zwischen dem Glauben an die »ontische Existenz« (S. 109) von Hexen und dem Problem der faktisch-empirischen Feststellbarkeit von Hexerei zugrunde legt, Spee als einen frühen Vertreter der »labeling«-Theorie hinstellt und dessen Betonung der Vernunft apostrophiert. Daß Spee implizit die »labeling«-Theorie vertreten habe, tut

ebenfalls Günter Jerouschek dar, der Spees systematische Justizkritik als methodisches Verfahren zu präzisieren versucht: Dieser habe eben deswegen auf die *Canon-episcopi*-Tradition zurückgegriffen, sich fromme Lügen wie die der langjährigen Tätigkeit als Hexenbeichtiger, die ihn mit Autorität bekleidete, zuschulden kommen lassen und sich für die Argumentation in der *Cautio* des formalrechtlichen, prozessualen Ansatzes bedient, indem er etwa die Hintansetzung der Unschuldsvermutung anprangerte. Die Autorität des anonymen Ich entlarvt Italo Michele Battafarano schließlich als die zentrale Mitte eines subtilen rhetorischen Konstrukts, das die Wirkung der *Cautio* entscheidend mit konstituiert habe. Daß das Werk zudem noch Spees persönlichen Weg vom Glauben an die Existenz von Hexen weg »zum totalen Skeptizismus« (146) hin nachzeichne, müßte meines Erachtens noch etwas überzeugender herausgearbeitet werden.

Die Kategorie der Beiträge zur *Trutz-Nachtigall* und zum *Tugend-Buch* kennzeichnet sich durch eine reiche thematische Vielfalt. Von der jesuitischen Emblemtradition sowie vom emblematischen Aufbau des *Tugend-Buchs* her versucht G. Richard Dimler den Charakter der Embleme zu erschließen, die Spee vermutlich der *Trutz-Nachtigall* beizugeben beabsichtigte. Bei der Bildkomponente der *Trutz-Nachtigall* setzt auch Hans-Georg Kemper an, der ausgehend von der auffälligen motivlichen Parallelität im Titelbild des Straß-

burger *Trutz-Nachtigall*-Autographs und in einer Radierung aus Goyas »Caprichos« dem Verhältnis von Mystik und Magie in Spees Schrift nachgehen will. Da er aber mit einem diffusen und nicht unbedingt zeitgemäßen Magie-Begriff operiert (Spee habe versucht, »der schwarzen Magie [...] nicht nur den Scharfsinn der *Cautio Criminalis*, sondern auch die weiße Magie und Mystik seiner *Trutz-Nachtigall* entgegenzusetzen« heißt es beispielsweise auf S. 200), wirken seine Darlegungen bei allen interessanten Einzelbeobachtungen nicht ganz überzeugend. Eher im allgemeinen Sinn befassen sich mit Spees geistlichen Schriften die Beiträge von Ludwig M. Kuckhoff, über Anlage, Aufbau, Frömmigkeit und anvisierte Leserschaft des *Tugend-Buchs*, wofür dieser sich auf ein Manuskript aus dem Nachlaß seines Vaters, des Spee-Forschers Joseph Kuckhoff, stützt, und von Kurt Küppers, über Wilhelm Nakatenus, der, so tut Küppers dar, nicht der Herausgeber von Spees hinterlassenen Schriften war, wohl aber das Widmungsgedicht zur Erstausgabe der *Trutz-Nachtigall* beisteuerte. Konkreten Einzelthemen in den genannten Werken Spees wenden sich die beiden letzten Beiträge dieser Kategorie zu: Dieter Breuer zeigt anhand des immerwährenden Gotteslobs im 25. Kapitel die ingeniose, d. h. auf das Ingenium ausgerichtete Poesieauffassung Spees auf, und Franz Günter Sieveke stellt anhand der Paternoster-Paraphrase in der *Trutz-Nachtigall* Spees theologischen Argumenta-

tionsstil heraus, wobei dessen Anwendung des Prinzips der *abundantia verborum* von der Ignatianischen Exerzitienpraxis her erklärt wird.

Von den Beiträgen zu Spees Liedern bildet der von Bernhard Schneider, allein schon vom Umfang her, das Kernstück: Auf über 80 Seiten wird hier in einer sehr detaillierten und materialreichen Untersuchung die Wirkungsgeschichte Speescher Lieder in katholischen deutschsprachigen Gesangbüchern vom Barock bis zum *Gotteslob* nachgezeichnet; die gewaltige Materialfülle wird zahlenmäßig genauestens ausgewertet; man hätte sich allerdings gewünscht, daß die Flut der statistischen Ergebnisse, die sich in vielen hilfreichen Tabellen und Graphiken niedergeschlagen hat, etwas mehr hinterfragt worden wäre. Eine ebenfalls recht verdienstvolle Materialsammlung, die sich zudem gewissermaßen als Gegenstück zu Schneiders Darstellung verstehen läßt, trägt Gunther Franz zusammen, indem er nach dem Vorkommen von Spees Liedern in jüngeren evangelischen Gesangbüchern fragt, wobei er sich an den vier Liedern orientiert, die im *Evangelischen Gesangbuch* von 1993 anzutreffen sind. Er faßt seine Aufgabe aber nicht allzu eng, denn er geht nicht nur auf die Vorgeschichte der Lieder ein, sondern zieht auch deren Wirkung außerhalb des deutschen Sprachraums, in den USA und in den Niederlanden, mit in Betracht. Mit grundsätzlichen Fragen stilistischer, struktureller und inhaltlicher Art in bezug auf die Lieddichtungen befaßt sich schließlich Theo

van Oorschot, der, aus der Arbeit am Liedband der Gesamtausgabe heraus, neue zusätzliche Kriterien entwickelt, um die Autorschaft Spees im Falle der ja anonym veröffentlichten Lieder zu erhärten; er sieht als solche u. a. die strenge Logik der Gedanken- und Bilderfolge, die einheitliche Perspektive, den konzisen Stil, der sich mit einem spielerischen Grundzug paart, sowie den direkten meditativen Bezug zur Realität an, und er zeigt zudem im einzelnen überzeugend auf, wie sinnvoll sich diese Kriterien anwenden lassen.

Alles in allem vermittelt der vorliegende Band nicht nur einen guten Gesamteindruck vom heutigen Stand der Spee-Forschung, er setzt darüber hinaus neue Akzente und vermag zu weiteren Forschungen anzuregen. Allein schon deshalb ist er jedem, der sich mit Spee beschäftigt, zu empfehlen; der Preis, der ja für ein solches Werk besonders günstig ist, braucht niemanden davon abzuhalten, sich den liebevoll ausgestatteten Band zuzulegen. *Guillaume van Gemert*

Helmut Weber/Gunther Franz: Friedrich Spee (1591–1635). Leben und Werk und sein Andenken in Trier. Trier 1996, 66 S.

Wer sich eingehender mit Friedrich Spee beschäftigt, verfaßt irgendwann eine größere oder kleinere Biographie über ihn. Das hat sich in den letzten Jahren anscheinend zu einem

fast unwiderrufflichen Gesetz entwickelt. Wer dem Menschen Spee begegnet, kann sich ihm nicht entziehen, will ihn näher kennenlernen und das Erkannte weitergeben. Prof. Weber bildet da keine Ausnahme. Er arbeitete in der letzten Zeit an der (bald erscheinenden oder, wenn diese Rezension gedruckt ist, vielleicht bereits herausgekommenen) Edition einer moraltheologischen Handschrift aus dem 17. Jahrhundert, an deren Entstehen höchstwahrscheinlich auch Spee beteiligt war. Auf nur vierzig Seiten stellt Helmut Weber jetzt dar, welchen Eindruck Spee auf ihn gemacht hat. – Er bringt keine bisher unbekanntenen Lebensdaten Spees bei, aber hat die Werke Spees und frühere Biographien über ihn sehr sorgfältig studiert, sie achtsam, mit dem Herzen gelesen. Das überraschende Ergebnis sind nicht wenige kleine, bisher übersehene Verbindungslinien zwischen Spees Lebensdaten, seinem Charakter und den Geschehnissen um ihn herum. Das Speebild gewinnt durch dieses im Heidegger'schen Sinn »Verstehen« von Spees Taten und Reaktionen klarere Konturen. Helmut Weber hat Spee gleichsam mit einem feineren Raster fotografiert, als dieses bisher der Fall war. – Als Hauptzüge dieses Bildes treten hervor: Spees Redlichkeit, seine Fröhlichkeit sowie seine Menschlichkeit, die sich zeigte in seinem Verhalten, in seiner Sorge um Menschen, in seinen Erwartungen und Forderungen an Menschen, in seinen hohen Zielen. Gunther Franz führt an den »Spee-Gedenkstätten« in Trier entlang; er

weist hin auf zwei Spee-Gedenktafeln und auf das Spee-Denkmal in der vormaligen Jesuitenkirche; in der Gruft darunter entdeckte Anton Arens 1980 Spees sterbliche Überreste, die er nach einer Neugestaltung der Gruft in einem römischen Sarg beisetzen ließ. Der Autor erwähnt überdies die Bibliothek des Priesterseminars und die Stadtbibliothek, die sich ebenso wie die Spee-Gesellschaft Trier um die Spee-Forschung und Spees Andenken kümmern.

Theo van Oorschot

Max Ott: Eine folgenschwere Frankenfahrt. Graf von Spees erste Begegnung mit dem Hexenwahn. Novelle, illustriert von Isolde Grözinger. Frankfurt a. M. 1996, 110 S.

Dieses kleine epische Werk erfüllt alle Normen, welche die Literaturwissenschaft für eine Novelle festgesetzt hat, vor allem die Forderung nach einem Ereignis, welches das Leben eines Menschen oder einer Menschengruppe plötzlich umkrepelt, was Goethe als »unerhörte Begebenheit« bezeichnet hat. Es bricht über Spee herein, als die Oberen ihn nach seiner Priesterweihe im letzten Ausbildungsjahr zu einer Volksmission nach Würzburg beordern. Der bis dahin in Sachen Hexenprozesse unbedarfte Spee wird innerhalb weniger Tage mit allen Personengruppen und Erscheinungen, die er später in der *Cautio* beschreiben wird, massiv

konfrontiert. Er begegnet einem fanatischen Dominikanermönch, der als Inquisitor wütet; stärkt einen Mitbruder in der Todesstunde, der sich als Hexenbeichtvater aufgerieben hatte; disputiert mit Gelehrten und Amtspersonen, unter anderen dem späteren Würzburger Fürstbischof Johann Philipp von Schönborn, der in seinem Land die Hexenprozesse beenden sollte; besucht Angeklagte und Verurteilte im Kerker; lernt die Methoden der Henker und Henkersknechte kennen; begleitet zwei »Hexen« auf den Scheiterhaufen; gerät in Konflikt mit dem Würzburger Jesuitenoberrichter und begegnet im Würzburger Fürstbischof einem Hexenjäger, der von ihm verlangt, in den Missionspredigten gegen das »Hexenunwesen« zu wettern und den »Hexen« im Beichtgespräch »die Hölle heiß zu machen«. Nach diesen geballten Erfahrungen beschließt Spee »eine so fundierte Darstellung« zu verfassen, »daß sie auch in ererbten Vorurteilen Befangene zu überzeugen vermag« (S. 108). Der *Cautio*-Plan ist geboren! Wie Max Ott auf der Rückseite des Umschlages schreibt, »soll die Novelle mahnen, Herz und Verstand gegen Fanatismus und kurzsichtigen Egoismus einzusetzen«. Niemand, der mit dem Autor Spee begleitet hat, wird sich dieser Mahnung entziehen können. Nur schade, daß die neuere Speeforschung gar nicht berücksichtigt wurde. Einen Kenner stören falsche Angaben und Ungenauigkeiten. Und warum muß im Untertitel »Graf von Spee« stehen? *Margret Gentner*

Christian Möller (Hrsg.): Die Geschichte der Seelsorge in Einzelporträts. Band 2: Von Martin Luther bis Matthias Claudius. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1995. 430 S.

Das Werk des Heidelberger Professors für angewandte Theologie umfaßt an sich drei Bände, die auch inzwischen erschienen sind. Die Besprechung bezieht sich auf den 2. Band und hier vor allem auf den Beitrag von Michael Sievernich: »Friedrich Spee« (S. 194–212). Spee steht in dieser Versammlung von 22 Seelsorgern aus der Zeit vom 16. bis 18. Jahrhundert an der Nahtstelle zwischen *Seelsorge im Zeitalter der Reformation* (1. Teil) und *Seelsorge im Zeitalter von Orthodoxie, Pietismus und Aufklärung* (2. Teil).

Michael Sievernich – Mitglied des Jesuitenordens und Professor für Pastoraltheologie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule »Sankt Georgen« in Frankfurt am Main – stellt in gebotener Kürze auf rund 17 Druckseiten seinen Ordensbruder vor. Dabei kann er nicht eine umfassende Darstellung von Person und Werk Spees geben, sondern er tut es im Sinne des Exemplarischen – ein Grundanliegen des ganzen Buches. Denn aus der Vielzahl an möglichen und wichtigen Seelsorgern kann und muß eine Auswahl getroffen werden, wenn das Werk mehr sein soll als ein Lexikon. Jeder einzelne, der vorgestellt wird, kann auch nur in wesentlichen Zügen und Aussagen gekennzeichnet werden. Sievernich macht das mit Spee auf folgende Weise (und

die anderen Autoren tun das in ihren Porträts auf ähnliche Weise): Er legt eine kurze, informative Biographie Spees vor (I). Sie ist durch zwei entscheidende Faktoren gekennzeichnet und vom Autor überzeugend begründet: 1. Spee lebt »gegen den Zeitgeist« und 2. er hat einen »ruhlosen Lebenslauf«. Das Außergewöhnliche an Spee sieht er beispielsweise darin, daß dieser einerseits Lieder auf den »schönen Gott« singt und sich gleichermaßen – auf das Gewissen berufend – für den geschundenen Menschen einsetzt. Die Ruhelosigkeit im Lebenslauf des Jesuiten begründet er zu Recht mit der Zeit des frühen 17. Jahrhunderts (Krieg, Krankheit, Hexenjagd), aber auch mit der »Treue zu seiner Berufung« als Mitglied des Ordens.

Im II. Kapitel bringt Sievernich exemplarische Texte aus Spees Werk und zwar als Beispiel für seine Kirchenlieder »O Heyland reiß die Himmel auf«; aus der *Trutz-Nachtigall* »Wan morgenröth sich zieret« (4 Strophen), »Wolauff, wolauff, du schönes Blut« (1 Strophe), »Jetzt wickelt sich der himmel auf« (1 Strophe). Aus der *Cautio Criminalis* stellt er die 11. und die 29. Frage vor. Hierbei handelt es sich um grundsätzliche Textpassagen, ob Unschuldige hinge richtet werden und ob die Tortur (Folter) nicht abgeschafft werden soll. Aus dem *Guldenen Tugend-Buch* wird zunächst eine kurze Kreuzesbetrachtung vorgestellt, dann folgt der Text, wie das Vater unser zu beten wäre, und schließlich einige Beispiele aus dem Register *unter-*

schiedlicher guten werck. Insgesamt neun Textbeispiele: Im Hinblick auf das vielschichtige Gesamtwerk sehr wenige. Unter Berücksichtigung des Exemplarischen und im Hinblick auf den knappen Platz gut ausgewählt und im nachfolgenden III. Kapitel einleuchtend begründet. Die Begründung liegt für Sievernich einmal in den drei Hauptwerken, die sich wie ein »Triptychon« aufschlagen ließen: das poetische Werk in der Mitte und die beiden Prosawerke als die Seitentafeln. Diese drei Tafeln entsprechen dem »Gotteslob«, der »Gerechtigkeit« und der »Frömmigkeit« im Werk und Leben Spees.

In diesen drei Begriffen wird das eigentliche Anliegen des Autors und damit auch das des Herausgebers deutlich: Seelsorge und Seelsorger nicht nur als geschichtliche und damit vergangene Größe abzuhandeln, sondern die Wirkung festzustellen und festzuhalten. Gotteslob, Gerechtigkeit und Frömmigkeit sind Begriffe bei Spee, zeigen aber auch seine Aktualität und überschreiten die konfessionellen Grenzen. Spees Werke »bilden so einen ökumenischen Schatz aller um Spiritualität und Verkündigung, Seelsorge und Diakonie bemühten Christen« (S. 211). Dieser Satz – auf Spee gemünzt – wird in der Darstellung Sievernichs deutlich. Hier liegt wahrscheinlich auch der eigentliche Grund, warum Spee in die Liste der Seelsorger aufgenommen wurde. Denn es ist ja nicht selbstverständlich, daß er in einem Zuge mit Martin Luther, Johannes Calvin oder Franz von Sales genannt wird. Aber

nach der Lektüre des Beitrags von Sievernich ist es einleuchtend. Christian Möller gibt in den »Einführenden Bemerkungen zur Seelsorge im 16., 17. und 18. Jahrhundert« einen weiteren Grund, daß es zum Beispiel Ignatius von Loyola besonders darum ging, »die Seelsorge der katholischen Kirche zu reformieren und neu in Gang zu bringen«. Spee sei dann das Beispiel dafür, »wie konkret und hilfreich Seelsorge werden kann« (S. 15).

Ein nicht zu unterschätzender Ansatz des gesamten Bandes ist, daß neben evangelischen Seelsorgern wie Martin Luther, Martin Bucer, Huldrych Zwingli, Johannes Calvin auch vorreformatorische und katholische Seelsorger stehen wie Johann von Staupitz, Ignatius von Loyola, Johannes vom Kreuz, Franz von Sales, Teresa von Avila und eben Friedrich Spee. Im 2. Teil setzt sich die Reihe fort: Johann Arndt, Heinrich Müller, Christian Scriver, Philipp Jakob Spener, Gerhard Tersteegen, Nikolaus Ludwig von Zinzendorf, John Wesley, Johann Heinrich Jung-Stilling, Johann Friedrich Oberlin, Johann Michael Sailer, Klemens Maria Hofbauer, Matthias Claudius. Der Herausgeber verläßt für den 1. Teil ganz bewußt die traditionelle Epochenaufteilung: Reformation und Gegenreformation. Denn gerade im Hinblick auf die Seelsorge würde deutlich, daß es der katholischen Reform »zuerst um den Schaden im eigenen Haus und nicht bloß um ein »Gegen« ging« (S. 7). Ähnliches gilt wohl auch für die Seelsorge der nachfolgenden Zeit von Orthodoxie, Pie-

rismus und Aufklärung. Seelsorge erscheint in ihrer Grenzziehung oftmals fließend. Spee ist auch dafür ein überzeugendes Beispiel.

Geschichte der Seelsorge: ein wichtiges, ein in allen Teilen gut lesbares Buch, das dem Fachkundigen neue Sehweisen vermittelt, dem allgemein Interessierten wichtige Infor-

mationen ermöglicht und auch dazu auffordert weiterzustudieren (Literaturhinweise geben hierzu die Möglichkeit). Dem heutigen Seelsorger bietet das Werk zahlreiche Ansätze, das eigene Tun vor den Erfahrungen der Geschichte auch immer wieder einmal in Frage zu stellen.

Hans Müskens

Verzeichnis der Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter

- Battafarano, Prof. Dr. Italo Michele; Trient; Germanist an der Universität Trient (Trento)/Italien
 Conrad, Dr. Anne; Köln; Historikerin an der Universität Hamburg
 Decker, Dr. Rainer; Paderborn; Studiendirektor
 Dengel, Günter; Düsseldorf; Oberstudienrat i. R.
 Eiden, Dr. Herbert; Trier; Historiker an der Universität Trier
 Embach, Dr. Michael; Trier; Direktor der Bibliothek des Bischöflichen Priesterseminars
 Franz, Dr. Gunther; Trier; Ltd. Direktor der Stadtbibliothek Trier; Vorsitzender der Friedrich-Spee-Gesellschaft Trier
 van Gemert, Prof. Dr. Guillaume; St. Anthonis; Germanist an der Katholischen Universität Nijmegen (Niederlande)
 Gentner, Dr. Margarethe; Niederstadtfeld; Germanistin
 Gössmann, Prof. Dr. Wilhelm; Düsseldorf; Germanist an der Universität Düsseldorf
 Keller, Dr. Karl; Geldern; Oberstudiendirektor i. R.
 Kruse, Prof. Dr. Joseph A.; Düsseldorf; Direktor des Heinrich-Heine-Instituts Düsseldorf
 Kurzke, Prof. Dr. Hermann; Mainz; Germanist an der Universität Mainz
 Mauermann, Dr. Gerd; Ratingen; Redakteur
 Müskens, Hans; Ratingen; Studiendirektor
 van Oorschot, Dr. Theo; Niederstadtfeld; Germanist i. R. der Katholischen Universität Nijmegen (Niederlande)
 Schaub, Prof. Dr. Gerhard; Trier; Germanist an der Universität Trier
 Scheele, Prof. Dr. Walter; Düsseldorf; Marketingberater; Vorsitzender der Friedrich-Spee-Gesellschaft Düsseldorf
 Waldenfels, Prof. DDr. Dr. h.c. Hans S.J.; Düsseldorf; Fundamentaltheologe an der Universität Bonn
 Weber, Prof. Dr. Helmut; Trier; Moraltheologe an der Theologischen Fakultät Trier
 Weiers, Karl Heinz; Trier; Oberstudienrat i. R.