

Spee-Jahrbuch

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

4. Jahrgang

1997

spee

Redaktionsleitung

Dr. Theo G. M. van Oorschot, Gartenstraße 7, D-54570 Niederstadtfeld,
Telefon (0 65 96) 71 61, Fax (0 65 96) 13 66

Mitglieder der Redaktion

Bibliotheksdirektor Dr. Michael Embach, Trier, Ltd. Bibliotheksdirektor
Dr. Gunther Franz, Trier, Prof. Dr. Eckhard Grunewald, Oldenburg,
Studiendirektor i. R. Dr. Peter Keyser, Trier, Studiendirektor Hans Müskens,
Ratingen

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung
der Provinzial-Versicherung Düsseldorf

Alle Rechte vorbehalten
© Spee-Buchverlag GmbH Trier

ISSN 0947-0735

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

Hinterere Umschlagseite: Güldenenes Tugend-Buch, Teil III, Kap. 7, Frage 5
(Erstdruck Köln 1649, S. 403)

Bildnachweis

S. 28: Stadtbibliothek Trier

S. 74, 82: Landesmedienzentrum Rheinland-Pfalz, Foto Harald Goebel

S. 113: Dia-Dienst Redaktion, München

Umschlaggestaltung: Wolfgang Heid

Satz: SatzWeise, Trier

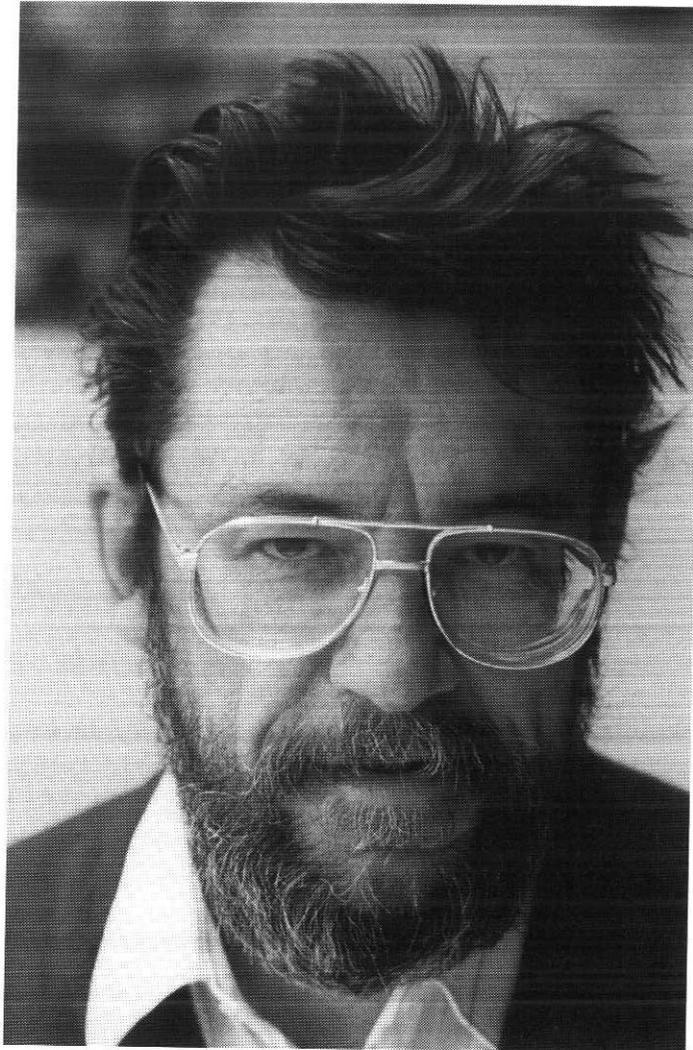
Gesamtherstellung: Paulinus-Druckerei GmbH, Trier

Inhalt

Nachruf auf Dr. Karl-Jürgen Miesen	9
<i>Joachim Sobotta</i> In memoriam Karl-Jürgen Miesen	10
<i>Wilhelm Gössmann</i> Der trauernde Christus. Zu dem Spee-Gedicht »Bey stiller Nacht«	13
<i>Karl Keller</i> »Utinam disrumperes coelos et descenderes«. Beitrag zur Entstehung, Intention und zu Interpretationen des Speeliedes »O Heiland reiß die Himmel auf«	39
<i>Karl Heinz Weiers</i> Hat Spee die Titelzeichnung im Straßburger Autograph selbst gezeichnet?	53
<i>Peter Schallenberg</i> »O Lust in Lustes Brunnen!«. Zur reinen Gottesliebe in Friedrich Spees <i>Güldenem Tugend-Buch</i>	61
<i>Heribert Tommek</i> Das »Werck« des Güldenenes Tugend-Buches von Friedrich Spee. Eine Unterscheidung der Kommunikationsebenen, ausgehend von den <i>Exercitia spiritualia</i> des Ignatius von Loyola	83
<i>Theo van Oorschot</i> Petrus Canisius und Friedrich Spee	109
<i>Hans Müskens</i> Friedrich Spee als literarische Gestalt	117

Inhalt	
<i>Karl Keller</i> Zum Beitrag über Friedrich Spee und das kopernikanische Weltbild – ein Nachtrag	125
Berichte	
<i>Bernhard Schneider</i> Friedrich Spee als Theologe. Eine Tagung der Friedrich-Spee-Gesellschaft Trier und der Katholischen Akademie Trier vom 3. bis 5. Oktober 1996 in Trier	127
<i>Peter Keyser</i> Friedrich Spee in ökumenischer Sicht. Tagung vom 30. Mai bis 1. Juni 1997 in Düsseldorf-Kaiserswerth	133
<i>Hans Müskens</i> Die Friedrich-Spee-Gesellschaft Düsseldorf im Jahr 1996/1997	141
<i>Gunther Franz</i> Die Friedrich-Spee-Gesellschaft Trier in den Jahren 1996 und 1997. Veranstaltungen in der 2. Jahreshälfte 1996	143
<i>Gunther Franz</i> Die Arbeitsgemeinschaft der Friedrich-Spee-Gesellschaften in den Jahren 1996 und 1997	150
<i>Annelore Butzmann</i> Bruder und Hoffnung mißhandelter Frauen. Mein Weg zu Friedrich Spee von Langenfeld	152

	Inhalt
Besprechungen	
John W. O'Malley: Die ersten Jesuiten (First Jesuits) (Balthasar Fischer)	156
Helmut Weber (Hrsg.): Theologia moralis explicata. Ein Friedrich Spee zugeschriebenes Werk aus der Zeit des Dreißigjährigen Krieges (Karl Heinz Kleber)	157
Kaiserswerther Vorträge zu Friedrich Spee – 1985–1993. Hg.: N. Henrichs, W. Mayer, G. Menges (Peter Keyser)	162
Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter	167



Nachruf auf Dr. Karl-Jürgen Miesen

Durch den Tod von Dr. Karl-Jürgen Miesen (17.6.1939–9.2.1997) verliert unsere Redaktion viel zu früh jenes Mitglied, das durch die Herausgabe der *Spee-Post* überhaupt den Anstoß zur Gründung des *Spee-Jahrbuchs* gegeben hat. Erst die mit viel journalistischem Geschick gestalteten vier Hefte dieser in den Jahren 1990 und 1991 erschienenen Zeitschrift ließen die Erkenntnis reifen, daß die Spee-Forschung daneben auch ein stärker wissenschaftlich ausgerichtetes Publikationsorgan brauchte. Aus mehreren Gründen verzichtete Dr. Miesen dann auf „seine“ Zeitschrift und trat der Redaktion des *Spee-Jahrbuchs* bei, dem er die Spuren seiner journalistischen Erfahrung deutlich aufgedrückt hat.

Die vier Lieferungen der *Spee-Post* füllte er zu einem großen Teil selbst, mit vielen kleinen Beiträgen, aber vor allem mit vier Folgen der Reihe „Das Spee-Bildnis im Lauf der Jahrhunderte“, die er im Jahrbuch leider nur noch mit zwei kleineren Beiträgen ergänzen konnte. Seine schon früh, in der Gymnasialzeit am Kölner Tricoronatum geweckte Liebe zu Spee legte er in der Biographie *Friedrich Spee. Priester, Dichter, Hexen-Anwalt* nieder. Sein wissenschaftlich-publizistisches Können zeigte sich in der von ihm organisierten Düsseldorfer Spee-Ausstellung (1991) und dem dazu von seiner Hand erschienenen Katalog *Friedrich Spee von Langenfeld. Ein Dichter und Aufklärer vom Niederrhein*. Eine weltanschauliche Interpretation von Spees Wirken vermittelt sein Hörspiel *Lamm und Löwe*. Und seinem Witz konnte er in der Erzählung *Kink*, die liebevoll Sorgen und Ängste des Druckers der 2. Auflage der *Cautio criminalis* schildert, freien Lauf lassen.

Das Jahrbuch verliert in Miesen ein begeistertes, kenntnisreiches und vorantreibendes Redaktionsmitglied, aber vor allem einen Spee-Freund, einen großherzigen Menschen, der der Größe Spees gewachsen war und noch wesentliche Erkenntnisse über diesen hätte beitragen können. Seine Publikationen über Spee stellen jedoch nur einen kleinen Teil seiner vielfältigen Tätigkeiten dar. An erster Stelle war er Redakteur der *Rheinischen Post* und ein Mensch mit vielen Beziehungen in der Düsseldorfer Kulturwelt.

JOACHIM SOBOTTA

In memoriam Karl-Jürgen Miesen*

Er hat ab und an, journalistisch gesehen, ganz gern laut gelebt, aber er ist sehr still von uns gegangen. Die meisten von uns – und ich spreche hier für die Männer und Frauen der *Rheinischen Post* – haben ihn am letzten Tag des vergangenen Monats gesehen, als wir Abschied vom aktiven Redaktorsdienst Helmut Möllers feierten. Da war Dr. Karl-Jürgen Miesen noch einmal dabei, blaß und sehr schmal und schon vom nahen Tode gekennzeichnet. Die Schmerzen seines irdischen Daseins mochten für ein, zwei Stunden durch die innere Freude betäubt worden sein, noch einmal dort weilen zu dürfen, wo er so gern war, in der Redaktion der *Rheinischen Post*.

Wäre er Ihnen, der Familie, und uns, der Redaktion der *Rheinischen Post*, erhalten geblieben, dann hätten wir ihm Mitte dieses Jahres zum Silberjubiläum, zur 25jährigen Tätigkeit als RP-Redakteur, gratulieren können. Und im Scheine der Adventskerzen wäre er vom Verlag, wie andere auch, mit Urkunde, Buch und Dinner geehrt worden. Da ich als Chefredakteur ihn die gesamte Zeit seiner Tätigkeit in unserer Mitte begleitet und auch manchmal sanft in eine andere Richtung geleitet habe, möchte ich diesen liebenswürdigen, originellen Kopf im Rückblick würdigen.

Karl-Jürgen Miesen war ein Bildungsbürger voller Wissen und, wo nötig, wissenschaftlicher Neugier auf ihm nicht Bekanntes; der aktuelle Heinrich Heine »So ein bißchen Bildung ziert den ganzen Menschen«, fällt einem da ein. Und unser Mann besaß viel Bildung! Den journalistischen Pfad war er übrigens nicht über die übliche Ochsentour des Volontariats gegangen, er hat nie im Lokalen, im Umbruch oder Layout oder in anderen Ressorts systematisch gelernt, sondern war durch glückliche Umstände direkt vom freien Mitarbeiter der *Kölnischen Rundschau* ans Blattmachen im Feuilleton dieser kleine-

* Ansprache beim Trauergottesdienst am 20.2.1997 in der Pfarrkirche St. Paulus, Düsseldorf.

ren Kölner Zeitung gelangt, weil der alte Verleger Heinen ihn einfach brauchte und kurzerhand – learning by doing – als Redakteur einstellte.

Es waren zwei protestantische Führungsleute der RP – der aus Lübeck stammende und inzwischen leider auch verstorbene Verlagsgeschäftsführer Dr. Max Nitzsche – und meine Person, die Dr. Miesen baten, sich besonders um die journalistische Darstellung der Theologie, insonderheit der katholischen, zu kümmern. Und er tat es gern, leidenschaftlich, mitunter mit einem Verständnis von Ökumene, das andere katholische Christen so (noch) nicht teilten. Die bei Karl-Jürgen Miesen übliche Zusammenfassung von Reformationsfest am 31. Oktober und Feiertag Allerheiligen am 1. November, bei denen es ja einen tatsächlichen Zusammenhang gibt, schmeckte manchem niederrheinischen Stadtdechanten nicht so recht. Das galt zumal dann, wenn er – ganz ein kölscher Jong mit verschmitztem Lächeln – für Karnevalsumzug und Fronleichnamzug denselben Ursprung orte ... Wie oft mußte ich, der rheinische Protestant schlesischer Provenienz, unseren listig und lustig blinzelnden Kölschen Katholiken in Schutz nehmen. Wenn es ganz dicke kam, hatte ich ein probates Mittel: Ich sagte oder schrieb, daß der Mißbrauch eines Eigennamens als Akjektiv oder Adverb – die Eingeweihten kennen das – höchst unchristlich sei. Dann war auch Ruhe.

Karl-Jürgen Miesen war, davon bin ich überzeugt, ein gläubiger Mensch, ein intellektueller Katholik, der zeit seines Lebens seiner Kirche verbunden war, aber eben aus seinem besonderen Verständnis heraus manches Kritische äußerte und schrieb. Aber er war auch *das* Redaktionsmitglied unseres Hauses, das liebevoll die kirchlichen Feiertage und deren Bedeutung erklärte, das neue religiös orientierte Kunstwerke und Bücher vorstellte und damit einer breiteren Öffentlichkeit darstellte. Welche Tageszeitung tut das heute schon noch?

Kraftquelle war da für unseren verstorbenen Kollegen das hillige Köln, *sein* hilliges Köln. Er pflegte mit Hochgenuß in Düsseldorfs größter und gewiß auch bester Tageszeitung den berühmten Dualismus zur größeren Nachbarin im Süden. Legion der Anzahl nach und Legende dem Inhalt nach sind die Geschichten in der *Rheinischen Post*, die in einem Vierteljahrhundert des Wirkens von Karl-Jürgen Miesen darauf Bezug nahmen. Das wird uns, das wird vielen Lesern fehlen.

Er besaß und pflegte Fixpunkte seines Lebens. Dazu zählten der ihm wenige Wochen in die Ewigkeit vorangegangene Monsignore Klinkhammer aus der uns in Heerdt benachbarten Bunkerkirche, dazu gehörte vor allem auch die »Nachtigall von Kaiserswerth«, gehörte Friedrich Spee. Miesens Werk über den aufgeklärten Gegner der Hexenverbrennung wird den Autor überleben.

So war es denn doch ein volles, wenn auch leider zu kurzes, unvollendetes Leben. Bei allen narzißtischen Neigungen des Journalisten, die auch ihm nicht fremd waren, sollten wir doch beim Abschied von Karl-Jürgen Miesen erkennen, daß unsere Arbeit für andere da ist, nämlich für die Leserinnen und Leser. Darum will ich zum Schluß aus Briefen zitieren, die mich nach der traurigen Rosenmontagausgabe mit der Nachricht über den Tod Karl-Jürgen Miesens erreichten:

1. Frau Elisabeth Linke, die in einem Altersheim in Freckenhorst bei Münster, also außerhalb des Vertretungsgebietes der RP, die täglich einen Tag nach Druck eintreffende Zeitung genießt, schreibt: »Mit welcher Begeisterung las ich seine religiösen Berichte und stimmte fast immer mit seiner Meinung überein und hätte mich gerne mit ihm über manche sehr aktuelle und kritische Meinungen unterhalten. Ich habe viele Berichte aus der RP an hiesige Geistliche und andere Bekannte weitergegeben, denn wie vieles brennt uns auf der Zunge, was die Kirche ändern muß.« So weit die sicher über 86jährige Frau Linke.

2. Frau Annette Mertens aus Düsseldorf: »Wie viele Leser auch hat mich die unerwartete und traurige Nachricht vom Tode des Herrn Dr. Miesen erschüttert. Man mußte und konnte nicht immer seiner Meinung sein, doch er überraschte mich durch tiefen religiösen Ernst. Ganz ergreifend, was er vier Wochen vor seinem Tode über Dr. Klinkhammer geschrieben hatte.«

3. Schließlich Frau Agnes Rupp aus Düsseldorf: »Ich habe ihn sehr geschätzt, über 15 Jahre habe ich viele seiner Artikel ausgeschnitten und aufgehoben. Die RP ist ärmer geworden durch seinen Tod.«

Ja, das stimmt.

REQUIESCE IN PACE

Der trauernde Christus

Zu dem Spee-Gedicht »Bey stiller Nacht«*

Das Gedicht aus der *Trutz-Nachtigall* »Bey stiller Nacht« gehört zu den bekanntesten Liedern Spees.¹ Nach der poetischen Intention Spees ist es ein »Trawrgesang«, eine literarische Gattung, die es in dieser Form nicht mehr gibt, wengleich Trauer, Trauern und Traurigkeit in umgewandelter Form auch in modernen Gedichten wiederkehren. Man denke an die lyrische Gattung der Elegie, die jedoch anderen poetischen Gesetzmäßigkeiten folgt.

Bekannt ist der Ausspruch von Alexander und Margarete Mitscherlich von der »Unfähigkeit zu trauern«, der viel Zustimmung, aber auch Betroffenheit auslöste. Das Spee-Lied kann dazu beitragen, daß Trauern und Traurigkeit als religiös-christliche Welt- und Lebenserfahrung nicht verloren gehen, zumindest literarisch wieder nacherlebt werden können. Es bleibt der biblische Rückverweis. Zu den Glücklichgepriesenen der Bergpredigt gehören auch die Trauernden, die nicht nur wie bei Matthäus Trost erlangen, sondern – wie beim Evangelisten Lukas – lachen werden.

Ich selbst habe aus der Tradition des Christus-Antlitzes auf dem Schweißstuch der Veronika vom trauernden Christus geschrieben:

Im Schweißstuch
das Veronika ihm
am Kreuzweg reichte
das trauernde
Antlitz Christi
Trauer – die trauern läßt
und tröstet.²

* Vortrag an Spees Geburtstag am 25. Februar 1997 anlässlich des zehnjährigen Bestehens der Friedrich-Spee-Gesellschaft Trier.

¹ Vgl. hierzu die ganz auf den Text bezogene Meditation von Joseph A. Kruse: Spees Trawvrgesang von der noth Christi am Oelberg in dem Garten. In: Spee-Jahrbuch, 3 (1996), S. 193–201.

Von einer solchen Fragestellung aus wollen wir uns dem Gedicht von Friedrich Spee »Bey stiller Nacht« nähern, um es aus seiner Zeit und mit den darin gelegenen dichterischen Umsetzungen zu verstehen.

*

Mich interessierte immer der Dichter Spee, die Artistik seiner lyrischen Sprache, das Ineinander von weltlicher und geistlicher Erfahrung.³ Die Thematik des Beitrags bezieht sich auch diesmal wiederum darauf. Im Mittelpunkt steht das Gedicht aus der *Trutz-Nachtigall*, das sich auch schon im *Gülden Tugend-Buch* findet und mit gewissen Abwandlungen noch zum festen Bestand heutiger Kirchenlieder gehört. Ich möchte es in seiner hohen dichterischen Qualität zu verstehen suchen. Als Abschluß soll es mit dem Gedicht Annette von Droste-Hülshoffs »Gethsemane« kontrastiert werden, wobei nicht uninteressant ist, daß zwischen ihnen beiden die Romantik liegt, die den Spee wiederentdeckt und konsumiert hat und von der sich die Droste absetzt. Es sollen Leseübungen und literarische Lesehilfen sein, denn wichtiger als alles Wissen muß das literarische Verstehen einzelner Gedichte und ihrer Zusammenhänge bleiben.

Das lyrische Grundwerk Friedrich Spees, die TN ist nicht leicht jedem zugänglich. Die sprachliche Artistik, das Spiel mit Metaphern und Themen ist zwar Ausdruck einer Person von hoher Ich-Sensibilität, aber ein unmittelbarer direkter Zugang öffnet sich nur selten spontan. Ich selbst konnte am Anfang meiner Beschäftigung mit diesem singular für sich stehenden Barockdichter, wenn es um die TN ging, nur wenig anfangen. Anders war es mit den Kirchenliedern, die einen Gemeindebezug wachrufen, von einem Wir-Ton getragen sind, der mit seiner inneren Geräumigkeit Raum für Identifikation und gei-

² Dieser kurze lyrische Text erschien zuerst in der Zeitschrift: Christ in der Gegenwart, Herder-Verlag, Freiburg 30. 3. 1996.

³ Vgl. hierzu meinen Essay: Die Bedeutung des poetischen Ich in der Lyrik Friedrich Spees. In: Friedrich Spee von Langenfeld (1591–1635). Ein Dichter und Aufklärer vom Niederrhein. Hrsg. von Karl Jürgen Miesen. Düsseldorf 1991, S. 203–213.

stige Übereinstimmung bewirkt. Spees Kirchenlieder fordern nicht heraus, geben sogar das Gefühl, sie immer schon zu kennen.⁴

Die Lieder der TN sind dagegen ein erratic Block, den man in der Literaturwissenschaft gern bewundert, ähnlich wie beim *Geistlichen Jahr* der Droste, sonst aber für sich gelten läßt. Und doch liegt gerade hier die *potentia spiritualis*, die geistige und poetische Kraft des Dichters Friedrich Spee. Mit der TN sich auseinanderzusetzen, verlangt einen besonderen Kunstsinn und literaturgeschichtliches Verständnis, das viele Epochen zurück überspringen muß. Sonst bleibt es bei bloßen Anempfindungen und nachempfundenem Gerede. Hinzu kommt, daß geistliche Dichtung, nicht die weitere Form der religiösen Dichtung, heute schwer vermittelbar ist im profanen Raum.

Nehmen wir die erste Strophe des Gedichts:

Bey stiller Nacht
Zur ersten Wacht
Ein Stimm sich gund zu klagen.
Ich nahm in acht,
Was die dan sagt;
That hinn mit augen schlagen.

Diese Strophe ist als heutiges Kirchenlied abgewandelt, nicht nur dem heutigen Sprachgebrauch angeglichen, sondern auch in der letzten Zeile der artistischen Denkstruktur beraubt:

Bei stiller Nacht
zur ersten Wacht
ein Stimm begann zu klagen;
ich nahm in acht,
was sie da sagt,
voll Angst und voll Verzagen.⁵

Für »That hinn mit augen schlagen« steht die Gemütsbezeichnung »voll Angst und voll Verzagen«. Auch sei hier angemerkt, daß es zur

⁴ Vgl. Wilhelm Gössmann: Gibt es einen eigenen Kirchenliedton? In: Spee-Jahrbuch 3 (1996), S. 231–235.

⁵ Gotteslob. Katholisches Gebet- und Gesangbuch, hrsg. von den Bischöfen Deutschlands und Österreichs und der Bistümer Bozen-Brixen und Lüttich. Köln 1975, Nr. 859, S. 975.

ersten Zeile die Variante gibt: »Bey finster Nacht«.⁶ Bei der nachfolgenden Interpretation wird sich herausstellen, daß »Bey stiller Nacht« der Klangwelt des Gedichtes allein adäquat entspricht.

Lange Zeit habe ich das Gedicht »Bey stiller Nacht« als reines Kirchenlied gelesen und es dementsprechend problemlos verstanden: Einstimmung in die Ölbergszene, Mitleid und Trauer, eine Traurigkeit, die zu Herzen geht. So wurde mir das Lied zum Zeugnis nachmittelalterlicher, barocker Frömmigkeit. Will man dieses Gedicht jedoch aus dem Zusammenhang der TN verstehen und interpretieren, so darf der Kunstcharakter nicht übersehen werden, die artistische Spielart, wodurch der Text nicht nur für fromme Leser belangvoll ist, religiöses, menschliches Mitgefühl bestätigt, sondern auch für literarisch Interessierte, für eine profane Öffentlichkeit. Gerade dieser Gesichtspunkt wird in der heutigen Spee-Rezeption, nicht so sehr in der Forschung, viel zu sehr vernachlässigt. Es kommt auf einen offenen kulturchristlichen Horizont an.

*

Bei Texten von Spee, insbesondere bei Gedichten der TN muß man sich klar darüber sein, daß sie dreieinhalb Jahrhunderte schon zurückliegen, daß zwischen der Zeit des Barock und heute epochale Veränderungen erfolgt sind, daß zwischen damals und heute nicht nur die Aufklärung und die Romantik liegen, darüber hinaus das realistische Denken des 19. Jahrhunderts und die Kunstvorstellungen der Moderne. Ohne ein gewisses historisches Wissen, also ein literaturgeschichtliches Bewußtsein, bekommt man nur schwer einen Zugang oder projiziert problemlos heutiges Empfinden in die Gedichte hinein. Dennoch darf man bei einem solchen wissenschaftlichen Wissen nicht stehen bleiben, sondern muß mit Hilfe philologischer Kenntnisse zurückfinden in die Unmittelbarkeit des Literarischen.

Der Dichtung des Barock ging eine sprachliche Neuorientierung voraus, angeregt von Sprachakademien und darüber hinaus von lite-

⁶ Vgl. die frühe Fassung. In: Friedrich Spee: *Güldenes Tugend-Buch*. Hrsg. von Theo G. M. van Oorschot, 2. Band der Historisch-kritischen Ausgabe. München 1968, S. 171.

rarischen Programmatikern, die die Poetik neu konzipierten. Dazu gehört auch das Büchlein *Von der deutschen Poeterey* (1624) von Martin Opitz, das die Dichtkunst zur gepflegten Ausdrucksweise erklärt und die Mundart für die Dichtung ablehnt. Es hat großen Einfluß ausgeübt, wenn auch weniger auf Spee, der eine eigene Poetik in Ansätzen für seine TN entwarf, ganz auf seine Dichtung abgestimmt. Ich meine die »Merckpünctlein für den Leser«⁷. Darin kommt es ihm darauf an, deutsche Gedichte zu schreiben, gerade auch geistliche, die sich bei den lateinischen Poeten sehen und hören lassen können. Seine poetischen Neuerungen sind beachtlich, zeigen ein sensibles Sprach- und Versgefühl.

Man kann Spee unter die geistlichen Dichter des Barock rechnen. Auf protestantischer Seite wären dort zu nennen Paul Gerhardt und Paul Fleming, auf katholischer Seite noch Angelus Silesius. Paul Gerhardt ist bekanntlich ein Markstein in der protestantischen Kirchenliedtradition. Sein Lied »O Haupt voll Blut und Wunden« entspricht in seiner Leidenstheologie dem Lied von Spee »Bey stiller Nacht«. Darüber hinaus aber möchte ich, und das ist auch angebracht, Spee mit Andreas Gryphius auf gleichem Niveau sehen. Man sollte ihn nicht mit ihm vergleichen, wohl aber kontrastiv gegenüberstellen.

Dennoch ist Spee schwer in die deutsche Barocklyrik einzuordnen. Er spielt weitgehend eine Sonderrolle. Die deutsche Barockdichtung ist vorwiegend protestantisch geprägt, kommt aus den ostdeutschen Sprachgebieten, sucht den Kontakt zu Holland. Spee steht eher in einem europäischen Kontext, besitzt eine Nähe zu Johannes vom Kreuz, vor allem, wenn man die TN im Auge hat. Hinzu kommt die in der europäischen Barockdichtung breit rezipierte dichterische Formensprache Petrarca's. Man hat vom Petrarcismus gesprochen, gerade auch bei Spee.⁸

Es ist erforderlich, die TN, ihre verschiedenen Zyklen und einzelnen Gedichte, im Zusammenhang mit der europäischen Dichtungstradition zu sehen, zugleich aber muß man die Voraussetzungen kennen,

⁷ Friedrich Spee: *Trvtz-Nachtigal*. Kritische Ausgabe nach der Trierer Handschrift. Hrsg. von Theo C. M. van Oorschot. Stuttgart (Reclam Ausgabe) 1985, S. 5 f.

⁸ Vgl. Manfred Windfuhr: *Die barocke Bildlichkeit und ihre Kritiker*. Stilhaltungen in der deutschen Literatur des 17. und 18. Jahrhunderts. Stuttgart 1966.

die sich aus der Geschichte der Frömmigkeit und Mystik ergeben. Hier liegt ein Spannungsverhältnis vor, bei dem es zwei Positionen gibt, eine mehr pastorale und eine stärker dichterische. Die letztere wird, wie wohl schon deutlich wurde, von mir vertreten.

Der Herausgeber der Historisch-kritischen Ausgabe Theo G. M. van Oorschot sieht das Kunstvolle und Artifizielle dieser Dichtung, macht dann jedoch eine Rückwendung: »Dennoch ist daran festzuhalten, daß Spee die ›Trutz-Nachtigal‹ nicht als lyrische Anthologie, sondern als Erbauungsbuch gemeint hat.«⁹ Er betont auch stärker die pastorale und verkündigende Zielsetzung, unter direkter Berufung auf Spee. Das dürften aber bei Spee vorausgegangene Reflexionen oder nachträgliche Rechtfertigungen vor der Kirche und dem Orden sein.

Die Dichtung beansprucht in der TN ihr eigenes, nicht von außen gesteuertes Recht. Wer sich derart engagiert hat wie Spee, braucht dies nicht mehr bei der Innenschrift der Poesie zu tun. Sie richtet sich auf die Tiefenschicht der Person, gerade auch spielerisch, was der geistigen Stabilisierung durchaus nicht im Wege stehen muß.

Friedrich Spee steht mit seinem GTB in der Tradition einer Frömmigkeit, die mit den Franziskanern im Spätmittelalter entstanden war und bei den Jesuiten eine neue radikale Zielsetzung fand, ausgelöst durch die *Exercitia Spiritualia* des Ignatius von Loyola. Solche Gedanken sind allerdings – und das ist die Leistung von Spee – literarisch, sogar lyrisch umgesetzt, haben einen ausgesprochen poetischen Charakter angenommen.

In der franziskanischen Theologie, der noch die Unmittelbarkeit der religiösen Erfahrung des Franz von Assisi anhaftet, bilden Spekulation und Emotion, intellektuelle Einsicht und affektiv gewonnene Weisheit eine Einheit. Diese Spannungseinheit, bei der alle menschlichen Kräfte gleichermaßen gefordert sind, macht es möglich, daß theologische Aussage geistliches Wort ist. Wo die theologische Ausdrucksweise zugleich Sprache der Spiritualität und Frömmigkeit sein kann, weil religiöse Erfahrung und Form einander bedingen, da ist das Problem einer verselbständigten Frömmigkeit noch gar nicht existent, sondern im Gelingen der theologischen Aufgabe mitgelöst.

⁹ So im Nachwort zur: »Trvtz-Nachtigal« (wie Anm. 7), S. 343.

Erst das Spätmittelalter führte zu einer oft beklagten, aber notwendig gewordenen Zweigleisigkeit: Der Frömmigkeitsbereich fällt weitgehend aus der theologischen Wissenschaft heraus, wird theologiefremd und dogmatisch unsauber, die Theologie dagegen frömmigkeitsfremd und abstrakt. Es ist also ein Prozeß mit wechselseitigen Folgen. Wenn der Frömmigkeitsbereich sich von der spekulativen Seite entfernt, wird diese wiederum zu lebensfremden Vereinseitigungen und Verengungen getrieben. Beide führen eine verschiedene Sprache. Spee kennt in seinen theologischen Schriften die rationale Abstraktion, im GTB die Sprache der Frömmigkeit. In der TN ist die Sprache aber dichterisch.

Während die spätmittelalterlichen Traktate und Sentenzenkommentare mit immer diffizileren Distinktionen arbeiten, mit einer abstrakten Begrifflichkeit nur noch dasjenige vom Glaubensgeheimnis erfassen, was das eigentliche Innere unbeteiligt läßt, kann die gleichzeitige Volksfrömmigkeit sich nicht genug tun in anschaulicher Rede, bildhafter Ausschmückung und im Erzählen von biblischen Geschichten und frommen Legenden.

Die Sprache der jetzt entstehenden Gebete, Andachten und Betrachtungsbücher bewegt sich auf der Ebene einer poetisierten Alltagssprache. Sie will nicht zuerst Wahrheitserkenntnis vermitteln, sondern Erbauung und Trost. Eine heute nicht mehr nachvollziehbare allegorische Sprechweise dient einer asketisch-praktischen Intention. In der Geschichte der Frömmigkeit greift die breite kirchliche Öffentlichkeit das Erbauungsbuch der »Devotio moderna« auf, die *Nachfolge Christi* des Thomas von Kempen. Die priesterliche Elite, unter dem Einfluß der Jesuiten, und damit auch gebildete Adelskreise, bevorzugen die Ignatianischen Exerzitien. Vor allem der erste Teil der TN mit seinen Bußgesängen ist inhaltlich davon geprägt.

Das Büchlein von Ignatius von Loyola stellt Regeln und Anleitungen für die Hand eines geistlichen Erziehers zur Verfügung. Als Vorbild dient ein strenges Jesus-Bild, insbesondere des Gekreuzigten, der auch den Zyklus bestimmt, zu dem das Gedicht »Bey stiller Nacht« gehört. Bei Ignatius geht es darum, und dementsprechend auch bei Spee, die eigenen Leidenschaften zu überwinden, das innere Bewußtseinsleben zu ordnen, um sich so dem Willen Gottes unterzuordnen. Prinzip und Fundament ist der Satz: »Der Mensch ist geschaffen dazu

hin, Gott Unseren Herrn zu loben, Ihn zu verehren und Ihm zu dienen, und so seine Seele zu retten.« Hierdurch werden seelische, vor allem voluntative Kräfte frei. Der Text der Exerzitien selbst ist karg und unpoetisch. Eine rational begründete Spiritualität bedarf der Sublimierung durch Kunst und Dichtung, einer Dichtung, die nicht bloß Gebrauchs- und Andachtsdichtung bleibt.

Einen solchen Anspruch hat vor Spee keiner mit so hohem Niveau für sich gestellt wie Johannes vom Kreuz (1542–1591). Statt Frömmigkeit spricht man bei ihm zutreffender und richtiger von Mystik. Seine Lyrik besitzt einen einmaligen literarischen Rang. Johannes vom Kreuz gilt als der Ästhet unter den Mystikern. Bei ihm haben wir uns also zu fragen, wie religiöse Erfahrung und dichterische Umsetzung sich entsprechen: Mystik als Dichtung und Dichtung als Mystik.¹⁰

In seinen ausführlichen Kommentaren werden seine Gedichte in den Mittelpunkt religiöser Überlegungen gerückt. Seine rationale Auslegung hütet sich aber bewußt vor einer Reduzierung ins allgemein Verständliche. Wenn die Gedichte so zentral stehen, den Bezugspunkt für die Erklärung mystischer Erfahrungen bilden, dann kann man sicherlich von der Annahme ausgehen, daß der mystische Akt und der dichterische Akt sozusagen identisch sind, das Gedicht keineswegs nur eine nachträgliche Beschreibung ist. Die Gedichte sind mystische Primärtexte, hinter die nicht mehr zurückgegangen werden kann. Dies sind auch wichtige Vorbedingungen für den Umgang mit den Gedichten Spees in der TN. Das bekannteste Gedicht von Johannes vom Kreuz beginnt:

In einer dunklen Nacht,
entflammt von Liebesehnen,
o seliges Geschick!
entfloh ich unbemerkt,
da nun mein Haus in Ruhe lag.

¹⁰ Zur Geschichte der Frömmigkeit, den Ignatianischen Exerzitien, der geistlichen Dichtung bei Johannes vom Kreuz und Friedrich Spee, vgl. Wilhelm Gössmann: *Kulturchristentum. Die Verquickung von Religion und Literatur in der deutschen Geistesgeschichte*. Düsseldorf 1990, S. 92–125.

Ich verweise auf Johannes vom Kreuz wegen der von ihm erreichten Identität von Gebet und Gedicht. Aber darüber hinaus gibt es noch weitere Ähnlichkeiten zu Spee. Johannes vom Kreuz ist sozusagen der erste gewesen, der, anders als in der mittelalterlichen geistlichen Dichtung, weltliches Denken, weltliche literarische Formen, dem geistlichen Sprechen einverwandelt hat. Dies war von großem Einfluß, positiv bei den Mystikern und Dichtern von Format, auch bei Spee.

Ich zitiere Martina Eicheldinger: »Eine Synthese mystisch-allegorischer Elemente aus dem Umkreis des Hohenliedes mit Motiven des weltlichen Schäferspiels nahm zum ersten Mal der spanische Mystiker Johannes vom Kreuz [...] vor. In seinem Gedicht ›El pastorcico‹ überträgt er die schäferliche Liebesklage der weltlichen Dichtung auf die Figur des gekreuzigten pastor bonus [des guten Hirten], die er mit dem sponsus, dem Bräutigam des Hohenliedes identifiziert. Wie E. Eikel¹¹ nachgewiesen hat, begründete er damit die Gattung der religiösen Schäferdichtung, die mit ihrer charakteristischen Wechselbeziehung zwischen arkadischem Schäfertum und christlicher Glaubenshaltung die Gedichte der ›Trutznachtigall‹ prägt.«¹²

Man muß sich fragen, wie Spee mit der Schäferdichtung umgegangen ist. Ist sie bloße Dekoration geblieben, wie einige meinen, oder artistisches Spiel geworden, das zu einer eigenen, besonders poetischen Überhöhung führt und gleichzeitig zu einer geistigen Distanz verhilft gegenüber der Realität des Leidens und Sterbens Christi.

*

In der TN finden sich zwei poetische Sprachhaltungen, die sich kontrastiv gegenüberstehen: das Loben und das Trauern. In der Spee-Forschung hat man insbesondere immer wieder das Loben, den Lobgesang hervorgehoben. Spee gehört zu den Dichtern, die das Gotteslob zum Hauptthema ihres Dichtens gemacht haben. Er steht damit in einer langen Tradition, von den Psalmen und kirchlichen Hymnen, den Laudes bis hin zur Frömmigkeit des Barock. Schon bei Ignatius

¹¹ Elfriede Eikel: *Die Entstehung der religiösen Schäferlyrik. Von Petrarca bis Spee*. Diss. (Masch.). Heidelberg 1956, S. 74–91.

¹² Martina Eicheldinger: *Friedrich Spee – Seelsorger und poeta doctus. Die Tradition des Hohenliedes und Einflüsse der ignatianischen Andacht in seinem Werk*. Tübingen 1991, S. 288 f.

war das Gotteslob aus der Schöpfung Zielpunkt der geistigen und geistlichen Bemühungen. Das Loben ist eine Form der Steigerung nach oben, es kommt auf die Erreichung des Höheren an.

Urs von Balthasar hat diese Haltung folgendermaßen charakterisiert: »Der Komparativ ist als die nach oben offene Steigerung der eigentliche Lebens- und Denkrhythmus des Gründers der Gesellschaft Jesu, der, jedem statischen Positiv und Superlativ abhold, in der Unabgeschlossenheit des Mehr das unterscheidend Göttliche, aber auch das unterscheidend Geschöpfliche Gott gegenüber ausgedrückt sieht.«¹³ Die Gedichte 20 bis 32 sind ausgesprochene Gotteslob-Lieder. Meist sind sie ein Lobgesang aus den Werken Gottes, und damit erscheint die Natur als Gottes Schöpfung: Die Natur wird neben der Bibel zum zweiten Buch der Offenbarung. Gott ist nicht nur das Kausalprinzip der Welt. Er durchdringt Natur und Welt mit seiner Kraft und Nähe.

Diese theologische Betrachtungsweise führte Spee zur Naturmystik: die Poesie als Weg und Medium dazu. Die Welt ist auf Gott hin geschaffen, muß sich zu ihm hinbewegen. Der Lobgesang ist der adäquate Ausdruck dafür. Aus einer solchen universalen Grundhaltung muß das Loben bei Spee verstanden werden.

Das Trauern, das Traurigkeit ist das Gegenteil davon, das Verharren, das nicht Aufschwingen-können, hervorgerufen durch die menschliche Schuld, durch das Leid, durch ein inneres Unerfülltsein. Zu den eindrucksvollsten Strophen bei Spee gehören jene, in denen der Zustand der Traurigkeit sich in den der Freude verwandelt. Das Gedicht 18 ist überschrieben: »Jubel einer Christlichen Seelen nach vberwundener Traurigkeit«:

Warlich war ich gar zerschlagen,
 War von lauter trawren matt:
 Nunmehr bin in frewdentagen,
 Bin von lauter Lüsten satt.¹⁴

Beim Gotteslob in den Spee-Liedern ist darauf zu achten, mit wieviel poetischen Bemühungen und Anstrengungen bei aller sprach-

¹³ Hans Urs von Balthasar: Ignatius von Loyola. Die Exerzitien. Einsiedeln 1986, 9. Aufl., Nachwort, S. 95.

¹⁴ Trvtz-Nachtigal (wie Anm. 7), S. 97.

lichen Leichtigkeit dies erfolgt. Bei Eichendorff finden wir ein ähnliches Gotteslob wieder. Wenn man aber die weitere Geschichte des Gotteslobes in der Literatur verfolgt, dann kann man zu dem Schluß kommen, daß das Gotteslob zu leicht von unserer Zunge ging.¹⁵ So ist es nicht verwunderlich, daß seit dem 19. Jahrhundert das Gotteslob aus der Literatur, nicht aus der Andachtsliteratur, nahezu verschwunden ist. Man braucht dies nicht unbedingt als einen Religionsverlust anzusehen, da andere Erfahrungen an die Stelle getreten sind. So gibt es bei Annette von Droste-Hülshoff kaum noch das Gotteslob, wohl aber neue und intensive Formen des Dankens. Das spricht nicht gegen Spee, wohl aber muß man bei seinen Lobgesängen das barocke Lebensgefühl berücksichtigen.

*

Weniger Aufmerksamkeit als das Loben, fand das Trauern, der Traueresang, wofür unser Gedicht »Bey stiller Nacht« eines der wichtigsten Beispiele ist. Es gibt die alte Tradition der Totenklage, berühmt sind die Klagelieder des Propheten Jeremias. In der TN bezieht sich das Trauern auf eine intensive Form der Buße, in der Sprache der damaligen Frömmigkeit ausgedrückt, auf die Sündenzerknirschung. Im GTB finden sich ausführliche Äußerungen über den Seufzer. Die meisten Traueresänge in der TN besingen die Trauer und Traurigkeit über den Leidensweg Christi, die *compassio*, das Mitleid mit dem Gekreuzigten. Die Literarizität dieser Gedichte kommt aber erst dadurch zustande, daß religiöse Erfahrungen als menschliche Bedrückungen und Stimmungen wahrgenommen werden. Unterhalb der dichterischen Aussageweise schlägt dann ein trauriges Herz. Es ist noch nicht Erlebnisdichtung im Sinne der Goethe-Zeit, aber dennoch eine subjektive Verinnerlichung.

Die Traurigkeit in den Traueresängen Spees hat eine eigene seelisch-geistige Qualität, psychologisch nicht leicht zu eruieren. Sie ist abzugrenzen von ausgesprochen negativen Erfahrungen. Im Mittelalter, das in dieser Hinsicht metaphysisch dachte, rechnete man die

¹⁵ Zu dieser Thematik vgl. Andrea Roesler: Vom Gotteslob zum Gottesdank. Bedeutungswandel in der Lyrik von Friedrich Spee zu Joseph von Eichendorff und Annette von Droste-Hülshoff. Paderborn 1997.

Traurigkeit, die *tristitia*, zu den acht oder neun Hauptsünden, aus denen die Verschuldungen im einzelnen erst hervorgehen. Traurigkeit als eine Unglück stiftende Geistes- und Seelenverfassung. Heute müßte man diese als Sünde bezeichnete Traurigkeit im Unterschied zu der von Spee gemeinten Traurigkeit als Verzweiflung, als einen innerseelischen Verzweiflungszustand beschreiben, als eine eisige, erstarrte, hoffnungslose Gefühlslosigkeit, also genau das Gegenteil der von intensiven Gefühlen ausgelösten Traurigkeit, wie sie in der TN anzutreffen ist. Deshalb argumentieren auch die mittelalterlichen Theologen in dem Sinne, daß Jesus bei seiner Kreuzigung nicht einer solchen Traurigkeit verfallen sein konnte.

Die Traurigkeit der Speeschen Lieder ist auch abzugrenzen von der in der Antike und der im Humanismus, der Geistesepoche von Spee, so geschätzten und gleichzeitig gefürchteten Melancholie. Die Texte bei Spee haben keinen melancholischen Grundton, bieten keine philosophische Selbstbespiegelung, sind weder Resignation noch innerer Rückzug. Dennoch dringt die Traurigkeit der TN bis in die emotionalen Bereiche hinein, wo man selbst nichts mehr tun kann, nur noch leiden. Die Traurigkeit ermöglicht es, daß man sich vor dem Leid, woher es auch rühren mag, nicht zu verschließen braucht.

Spätmittelalterliche Kreuzesdarstellungen zeigen, wie die Mutter Jesu, der Jünger Johannes und Maria Magdalena in Trauer erstarrt sein können, ohne wie Tote zu wirken, sondern durchaus lebendig. Die vielen Pietà-Bilder sind ein weiteres Dokument hierfür. Als ein literarisches Beispiel von grenzenloser Traurigkeit ist das Ende des Romans *Der Idiot* von Dostojewski zu nennen. Fürst Myschkin verbringt in Totenwache die Nacht bei der ermordeten Geliebten und dem Mörder: Eine unendliche Schwermut, eine in den Wahnsinn hinabreichende Reglosigkeit und Güte. Trost wäre lächerlich, und doch liegt auf dieser Traurigkeit ein nicht mehr irdischer Glanz.

Sicherlich dürfte auch die Realität der Zeit Spees mit ihren unheimlichen Herausforderungen und Erschütterungen, Krieg und Hexenfolter, auf die Erfahrung von Schmerz, Leid und Traurigkeit eingewirkt haben. Die *Cautio Criminalis* kann man nur mit größter Traurigkeit lesen.

Wir können festhalten: Das Gedicht »Bey stiller Nacht« als Trauer- gesang steht kontrastiv zu den Lobgesängen der TN. Kein Auf-

schwingen, sondern ein Zustand der Trostlosigkeit, der Trostsuche, der Trosterwartung. Die Traurigkeit, nicht ein Dauerzustand, eher ein Übergang, wenn auch kein voreiliger. Sie muß durchstanden werden.

*

In welchen textlichen Zusammenhang gehört nun unser Trauer- gesang »Bey stiller Nacht«? Die Lieder der TN stehen nur bedingt für sich. Sie sind eingeordnet in größere zyklische Abläufe, aus denen sie deshalb auch zu begreifen sind. Die TN ist nicht bloß eine Ansammlung und Zusammenstellung von geistlichen Liedern. Die Disposition der Texte, die mehrere kleinere Zyklen umschließt, sucht die Summe geistlicher Erfahrungen zu ordnen. Dadurch gelangen die Gedichte in einen vielfältigen Verweisungszusammenhang. Nach einem Eingangslied stehen die sogenannten Sponsa-Lieder (2–11), geistliche Liebesgedichte, die mit dem langen Magdalenenlied abschließen. Es folgt eine Gruppe von Liedern mit der Thematik von Buße und Überwindung der Trauer (12–18). Das Zentrum bilden die Lieder vom Gotteslob (20–32). Den Abschluß bilden die Eklogenlieder, die das Leben Jesu und besonders seine Passion in der Metaphernwelt der sogenannten geistlichen Schäferie deuten (33–51).

Am Anfang von diesem Zyklus steht unser Lied »Bey stiller Nacht«. Der Zyklus schließt mit zwei österlichen Gesängen, greift damit das Ende des Magdalenenliedes auf. Spee hat sie, um sie kurz zu charakterisieren, in seinem Titelverzeichnis wie folgt überschrieben: »Hirtengesang, Vber daß Creutz, vnd aufferstehung Christi ...«, »Ander hirtengesang darin der hirt Damon, die schöne Oesterliche Sommerzeit, vnd die Vrstend Christi gar Poetisch bereymet.« Dadurch wird schon deutlich, daß die Traurigkeit der Ölbergsszene, wie eindringlich sie auch für den Leser immer wieder wird, keine endgültige ist.

Unmittelbar vor dem Ölberg-Gedicht findet sich das Pastor-bonus-Gedicht, das Gedicht vom Guten Hirten: »Der Euangelisch Guter Hirt sucht das Verlohren Schäfflein«. Das biblische Motiv ist hier so abgewandelt, daß die Suche zum Kreuzweg wird. Für die Gesamtgestaltung des Zyklus ist aufschlußreich, daß das Gedicht »Bey stiller Nacht« das Hirtenmotiv auf sich beruhen läßt. Es ist in dieser Hinsicht nackt an Metaphorik, bar jeder schäferdichterischen Überformung.

Die nachfolgenden Gedichte dagegen spielen die Motive der Schäferdichtung durch. Der Gute Hirt ist zunächst identisch geworden mit dem Mond, der in den nachfolgenden Gedichten diese Rolle an den Hirten Daphnis-Jesus übergibt. Zur Verdeutlichung die Einführung zu Lied 45: »Ein kläglicher Hirtengesang darin zween Hirten, Damon, vnd Halton den tod Christi vnder der Person des Hirten Daphnis, weitleuffig betrawren.« Dies alles näher zu erläutern, würde zu weit führen. Auf die Problematik der Umsetzung in die Schäferwelt ist oft, wenn auch meist zu negativ, hingewiesen worden. Ich bringe ein längeres Zitat:

»Ein Blick in die Forschungsliteratur zur ›Trutznachtigall‹ zeigt, daß die Interpreten des Liederbuchs zumeist ganz im Bann des älteren Ölbergliedes stehen, dessen ›herzandringende Einsinnigkeit‹ und ›Seelentiefe‹ ausgiebig gewürdigt werden. Demgegenüber wird Spee für seine Mondekloge zuweilen herbe Kritik zuteil. Man erblickt in dem Gedicht eine fast schon würdelose ›Konzession an den Zeitgeschmack‹ oder bescheinigt dem Dichter gar ›zuckersüße Kindereien und schmachtende Geschmacklosigkeiten der verschiedensten Art‹. Solche ablehnenden Urteile basieren auf der problematischen Auffassung, die Umformung und Erweiterung der Gethsemaneszene zu einer Passionsekloge verunstalte und verzerrte lediglich die schlicht gefaßte Aussage des älteren Gedichts durch ›Pastoral verschnörkeltes Beiwerk‹.«¹⁶

So viel muß zur Verteidigung der geistlichen Schäferdichtung gesagt werden: Es handelt sich um Dichtung, und man muß sich grundsätzlich fragen, ob das Passionsgeschehen überhaupt dichterisch behandelt werden kann. Wenn aber, dann muß man immer auch das Zeitbedingte von Dichtung berücksichtigen, das Ineinander von weltlichem und geistlichem Verstehen. Ob eine allegorisch-metaphorische Umsetzung angebracht ist oder nicht, liegt dabei zuerst im Dichterschen, in der artistischen Handhabe. Unter den Allegorien und metaphorischen Aussagen der Schäferdichtung spielt sich ein Geschehen ab, das nachdenklich macht und zugleich dafür sorgt, daß der Leser nicht in frommer Nachdenklichkeit versinkt. Er ist literarisch beansprucht. Das Rollenspiel der Hirten besitzt etwas Faszinatives, ruft

¹⁶ Martina Eicheldinger, S. 317.

Identifikationen hervor, die noch reden lassen, wenn man, religiös gesehen, im Grunde schweigen müßte.

*

Kommen wir nun zu dem Gedicht »Bey stiller Nacht«. Es sind vor allem drei lyrische Gestaltungsprinzipien zu beachten, die schon deshalb wichtig sind, weil das Gedicht so einfach scheint, fast sogar naiv, was aber keineswegs zutrifft. Als erstes ist hinzuweisen auf die poetische Sprechweise, die von einem lyrischen Ich ausgeht, sich abwandelt ins Dialogische. Man weiß nicht immer genau, ist es die Sprechweise des Dichters in eigener Instanz oder ein durchgespieltes Rollen-Ich. Das zweite sind die Bilder und Schauungen, gekoppelt mit den Requisiten der Passion, untermalt mit düsteren Naturmetaphern. Die dritte Ebene ist der Stimmungsgehalt des Gedichts, die durchgehaltene melodische Gestimmtheit, worin das Gesprochene widerhallt.

Trawrgesang von der Noth Christi
am Oelberg in dem Garten

1. Bey stiller Nacht
Zur ersten Wacht
 Ein Stimm sich gund zu klagen.
Ich nahm in acht,
Was die dan sagt;
 That hinn mitt augen schlagen.
2. Ein junges Blut
Von Sitten gut
 Alleinig ohn geferdten
In grosser noth
Fast halber tod
 Im Garten lag auff Erden.
3. Es war der liebe Gottes Sohn
 Sein Haupt er hatt in Armen,
Vil weiß, vnd bleicher als der Mon,
 Ein Stein es mögt erbarmen.



Tristis est anima mea usque ad mortem.

*Christus im garten von judas verrathen,
in blutigem schweis, und todt angst gerathen.
also vorich vor gott sein gabelt.
Mit mein will o vater! dem willt selb geschehen,
und von diesem vorfah will niemant abgelen. sehen
wan ich selber nicht vom todt ward errät.*

›Meine Seele ist betrübt bis an den Tod‹. Seite 38v der Handschrift *Explicatio imaginum vitae Iesu Christi*.

4. Ach Vatter, liebster Vatter mein,
Vnd muß den Kelch ich trincken?
Vnd mags dan ja nitt anders sein?
Mein Seel nitt laß versincken.
5. Ach liebes kind,
Trinck auß geschwind;
Dirs laß in trewen sagen:
Sey wol gesinnt,
Bald vberwind,
Den handel mustu wagen.
6. Ach Vatter mein,
Vnd kans nitt sein?
Vnd muß ichs ie dan wagen?
Wil trincken rein
Den Kelch allein
Kan Dirs ia nitt versagen.
7. Doch Sinn, vnd mut
Erschrecken thut,
Sol Ich mein leben lassen?
O bitter Tod!
Mein angst, vnd noth
Ist vber alle massen.
8. Maria zart,
Jungfrewlich art,
Solt Du mein schmerzen wissen;
Mein Leyden hart,
Zu diser fahrt,
Dein Hertz wär schon gerissen.
9. Ach Mutter mein,
Bin ja kein Stein;
Das Hertz mir dörrft zerspringen:
Sehr grosse pein,
Muß nehmen ein,
Mit Tod, vnd Marter ringen.

10. Adè, adè zu guter Nacht,
Maria Mutter mildte.
Ist niemand der dan mitt mir wacht,
In diser Wüsten wilde?
11. Ein Creutz mir vor den augen schwebt,
O wee der Pein, vnd Schmertzten!
Dran soll ich Morgen wern erhebt,
Das greiffet mir zum Hertzen.
12. Vil Ruten, Geissel, Scorpion
In meinen Ohren sausen:
Auch kompt mir vor ein dörnen Cron,
O Gott wen wolt nitt grausen!
13. Zu Gott ich hab geruffen zwar,
Auß tieffen todtes banden:
Dennoch ich bleib verlassen gar.
Ist hilff, noch trost verhanden.
14. Der schöne Mon
Wil vndergohn,
Für Leyd nitt mehr mag scheinen:
Die Sternen lan
Ihr glitzen stahn,
Mitt Mir sie wollen weinen.
15. Kein Vogelsang
Noch Frewdenklang
Man höret in den Lufften;
Die wilden Thier,
Auch trawren mitt mir,
In Steinen, vnd in Klufften.¹⁷

¹⁷ Trvtz-Nachtigal (wie Anm. 7), S. 200–203. Der Text ist identisch mit dem der Historisch-kritischen Ausgabe.

Versuchen wir zunächst, anhand des Bewegungsgangs des Gedichtes seine Struktur zu erfassen. Die erste Strophe und die beiden letzten bilden zusammen ein ungemein transparentes Naturgedicht. Bezeichnend ist also, daß die Bildwelt vom Anfang am Ende wiederkehrt, ein poetischer Rahmen, der das Ölberg szenarium umschließt.

Die folgenden zwei Strophen werfen den Blick auf den am Boden ausgestreckt liegenden Christus, in seinem Alleinsein, im Angewiesen sein auf sich selbst. Sein Angesicht ist bleich wie der Mond. Die Christusgestalt im Garten Gethsemane ruft das Mitleid wach: »Ein Stein es mögt erbarmen.« Der lyrische Ton der ersten Strophe ist übergegangen in einen Erzählton.

Dann folgt der Dialog des Gottessohns mit dem Vater: Bitte und himmlischer Zuspruch. Alle Aussagen sammeln sich im biblischen Bild des Leidenskelchs. In diesem Symbol wird der Sinngehalt der gesamten Leidensgeschichte präsent gesetzt. Hat Jesus die Kraft, ihn zu trinken? So fragt sich Jesus, so läßt der Dichter Jesus fragen.

Der Zuspruch Gottvaters klingt zaghaft, keineswegs fordernd, sanft überredend. Ehrlich gesagt, könnte man zunächst den Eindruck haben, diese Strophe gehöre zu den schwächeren. Sie holt zwar eine andere, die transzendente Dimension herein, die aber auch schon durch den Gesamtzusammenhang anwesend ist. Als Stimme von oben könnte sie ruhig fehlen. Wichtig allein erscheint die Zustimmung, das Bewußtsein Jesu, daß er sich dem Leiden nicht entziehen will. Hier kommt die schon im Spätmittelalter oft anzutreffende theologische Überzeugung zum Vorschein, daß Jesus selbst in seiner Präexistenz sich aus Liebe zu den Menschen entschlossen hat, für sie den Leidensweg zu gehen, für die Menschen zu sterben. In dem Gedicht 43 der TN, wo nach der Ursache für den Tod Jesu die Folterwerkzeuge, die Obrigkeit, seine Mutter, der Engel Gabriel und Gottvater befragt werden, lautet schließlich die Antwort des himmlischen Vaters an Jesus:

Du mitt süsser Flamm gezündet
Selber woltest auff die Welt ...

Du die Menschen hast geliebet
 Ohne massen vil, zu vil.
 Schaw die Liebe dir nun gibet
 Solchen Lohn, in solchem Spiel.
 Deinen Menschen, deiner Liebe,
 Dir es selber schreibe zu;
 Keine schulden Mir nitt gibe,
 So man dirs bezahlet nu.

Schließlich spricht Jesus selbst zu sich:

Mir ich selbest hab zu klagen
 Meine Schmerzen, meine Pein:
 Mir nur wollets helffen tragen,
 O geliebte Menschen mein.¹⁸

Gottvater übernimmt in dem Gedicht »Bey stiller Nacht« die Rolle des stärkenden Ölbergengels, aber eher tröstend: Da du es gewollt hast, mußt du es auch erdulden und aushalten. Eine solche Haltung trifft für alle zu, für alle Menschen, die einen Auftrag übernommen haben.

Die Strophe sieben bekommt aus all diesen Gründen ein besonderes Gewicht. Sie macht deutlich, daß mit der Zustimmung keineswegs die Todesnot gewichen ist:

Sol Ich mein leben lassen?
 O bitter Tod!
 Mein angst, vnd noth
 Ist vber alle massen.

Dieser innere seelische Zustand ist der Grund dafür, daß Jesus sich an seine Mutter Maria wendet, eine Marienklage, aber nicht als Klage Marias, sondern so, wie trostbedürftige Christen sich an Maria wenden. Die Klage bringt sicherlich Erleichterung, überwindet aber dennoch nicht die Einsamkeit und Verlassenheit:

Ist niemand der dan mitt mir wacht,
 In diser Wüsten wilde?

¹⁸ Trvtz-Nachtigal (wie Anm. 7), S. 236f.

Vor den beiden naturmystischen Schlußstrophen steht die Schau von Kreuz und Kreuzigung, von Geißelung und Dornenkrönung. Der Grundtenor bleibt.

Dennoch ich bleib verlassen gar.
 Ist hilff, noch trost verhanden.

Diese kurze Analyse von Struktur und Bewegungsgang des Gedichts dürfte bewußt gemacht haben, wie differenziert der Ablauf der einzelnen Strophen und Strophengruppen konzipiert ist, kein eintöniges Abspulen gleichförmiger Verse und Strophen. Das Gedicht ist geräumig, läßt einen geistigen Raum offen für die verschiedenen Eindrücke und Vorgänge.

Der Bewegungsgang des Gedichtes ist gebunden an das poetische Ich. Es verhindert Brüche und verbindet die unterschiedlichen Aspekte. Dies vermag das poetische Ich nur, weil es bei aller Kontinuität sich wandelt. Hier zeigt sich ein hohes artistisches Können wie in allen Spee-Gedichten, in denen das poetische Ich bestimmend ist oder sogar zum Thema selbst gemacht wird, wie in den Nachtigall- bzw. Echoliedern. Prinzipiell gehört zu jedem Spee-Gedicht ein so oder so wirksam werdendes Autor-Ich, wodurch die eigene Subjektivität des Dichters in den Text eindringt. Bei der heutigen Aneignung der lyrischen Texte Spees, nicht zuletzt von Theologen, wird das Ich in seinen Gedichten allerdings meist viel zu biographisch gesehen. Person und lyrischer Text gehen dabei unproblematisch ineinander über.

Schon in der ersten Strophe schafft Spee mit Hilfe des poetischen Ichs eine melodische Stimmung, eine visionäre Schau. Es ist ein wissendes Ich, das auch sagt, was es tut. Es hört zunächst eine klagende Stimme und hat dann den leidenden Gottessohn vor Augen. Das lyrische Ich wird zu einem dialogischen Ich. Der leidende Jesus spricht selbst, und es bleibt offen, ob er in der Rolle des Ölberg-Jesus spricht oder ob der Autor in die Jesus-Rolle eingeht. Jedenfalls übernimmt das lyrische Ich dann auch die Rolle Gottes des Vaters, also eine Dialogrolle, die in die Einsamkeit der Jesus-Rolle zurückschwingt. Aber noch einmal tritt ein Wandel ein, wenn Jesus seine Mutter Maria anruft. Zuletzt ist der sprechende Jesus gegenüber dem bevorstehenden Leiden total allein.

In den letzten beiden Strophen ist das Ich nur noch latent vorhan-

den. In den Vordergrund tritt die Natur, eine traurige, still gewordene Naturkulisse.

Kein Vogelsang
Noch Frewdenklang
Man höret in den Lufften.

Die Identität des dichterischen Ich mit seinen Abwandlungen und Rollen trägt dazu bei, daß ein ästhetischer Gesamteindruck entsteht. Der Leser kann auf den Fährten des dichterischen Ichs den Text sich sehr persönlich aneignen. Hier liegt auch der Grund, weshalb dieses Lied gesungen, gesprochen, gebetet, so unmittelbar überspringt.

Kommen wir nun zu einem letzten Eindruck, den das Gedicht vermitteln kann. Er betrifft seine Musikalität und seine traurige Seelenstimmung. Zuvor ein Rückblick auf Johannes vom Kreuz. In seinem »Geistlichen Gesang« stehen die Verse:

la música callada,
la soledad sonora.

die lautlose Musik,
die klingende Einsamkeit.

Man hat bei ihm auch von verschwiegener Musik gesprochen. Lautlose Musik und klingende Einsamkeit sind fast das gleiche. Die Musikalität der Verse kann höchste Ruhe und Stille vermitteln.¹⁹ Damit sind wir direkt beim Anfang des Spee-Gedichts, das in der eingangs angeschlagenen Melodie ruhig und traurig weiterklingt. Wenn man an Gedichte von Eichendorff denkt, in denen Religion, Natur und Kunst sich derart gegenseitig ästhetisch vermitteln, daß man von Poesie pur sprechen kann, so ist der Begriff Poesie pur auf dieses Gedicht sicherlich zurecht übertragbar. Man kann bei allem Ernst der biblischen Vorlage von schön sprechen, von einem durch und durch schönen Gedicht, das deshalb auch ästhetisch wahrgenommen werden sollte.

Eng verknüpft mit dem Melodischen dieses Gedichtes ist die seelische Stimmung, die Stimmung einer einsamen Traurigkeit, einer trau-

¹⁹ Vgl. Erika Lorenz: Auf der Jakobsleiter. Der mystische Weg des Johannes vom Kreuz. Freiburg 1991, S. 81–107.

rigen Einsamkeit. Vor allem die Naturstimmung von Dunkelheit und Stille bleibt für alle Strophen bestimmend, eine Stille, in der man im Grunde nur die im poetischen Ich verankerte Stimme Christi hört, in der Verlassenheit des Gartens Gethsemane.

Das Gedicht »Bey stiller Nacht« ist nicht nur ein eindrucksvolles und trotz der vermittelten Traurigkeit ein schönes Gedicht. Man darf sogar davon ausgehen, daß durch dieses Lied, in der Passionszeit gesungen, die für uns bis heute typische Ölbergstimmung am Gründonnerstag dichterisch erst geschaffen wurde. Es hat diesen Tag in besonderer Weise literarisiert. Hierin liegt die große Wirkungsgeschichte des Textes.

*

Zum Abschluß meiner Überlegungen noch ein Blick auf das Gedicht »Gethsemane« von Annette von Droste-Hülshoff. Nach dem *Geistlichen Jahr* hat die Dichterin noch einige geistliche Meditationen geschrieben, wozu auch die Ölbergsszene gehört. Noch ganz in der Tradition von Spee, sogar mit erstaunlichen Ähnlichkeiten, ist die Natur, die Schöpfung Gottes, auch hier Spiegelung und Mitvollzug der Klage und Trauer. Die Droste greift auf Bilder und Erfahrungen zurück, die sie in ihren Naturgedichten und auch im *Geistlichen Jahr* immer wieder ausgesprochen hat. Der Natur scheint gleichsam das Leben entzogen zu sein. Sie erscheint öde, leer und tot. Ich zitiere einige Verse aus dem Gedicht »Gethsemane«:

Als Christus lag im Hain Gethsemane
Auf seinem Antlitz, mit geschloßnen Augen,
– Die Lüfte schienen Seufzer nur zu saugen,
Und eine Quelle murmelte ihr Weh. ...

Und dunkel ward die Luft, im grauen Meer
Schwamm eine tote Sonne, kaum zu schauen
War noch des dorngekrönten Hauptes Grauen,
Im Todeskampfe schwankend hin und her. ...

Die Sonnenleiche schwand, – nur schwarzer Rauch,
 Und drin versunken Kreuz und Seufzerhauch –
 Ein Schweigen, grausiger als Sturmes Toben,
 Schwamm durch des Raumes sternleere Gassen,
 Kein Lebenshauch auf weiter Erde mehr,
 Ringsum ein Krater, ausgebrannt und leer.²⁰

Das Gedicht »Gethsemane« ist eine poetisch umgesetzte Schau, eine visionäre Darstellung. Die Dichterin sieht, was mit Christus auf dem Ölberg geschieht. Diese Vision, gestaltet aus biblischem Wissen und poetischen Eingebungen, beschwört den Schöpfungsraum, verwandelt sich zur Innenschau Christi, des Heilands. Er sieht, was an Leid und Marter auf ihn zukommt. Zunächst eine Zukunftsschau des kommenden Tags, auf Kreuz und Kreuzigung. Er erfährt vorweg die Schmerzen und Qualen. Es ist der Christus des Lukas-Evangeliums:

Da seufzte Christus, und aus allen Poren
 Drang ihm der Schweiß.

Bei ihren biblischen Annäherungen steht die Droste in der Tradition der zu ihrer Zeit noch berühmten Malerschule der Nazarener.²¹ Aber die Droste bleibt bei der biblischen Wiedergabe nicht stehen, sondern gestaltet eine nahezu apokalyptische Zukunftsschau: wie die künftigen, noch ungeborenen Generationen von Christus Erlösung erwarten:

Ein Blitz durchfuhr die Nacht! – in Lichte schwamm
 Das Kreuz, erstrahlend mit den Marterzeichen,
 Und Millionen Hände sah er reichen,
 Sich angstvoll klammernd an des Kreuzes Stamm.
 O Händ' und Händchen aus den fernsten Zonen!
 Und um die Krone schwebten Millionen
 Noch ungeborner Seelen, Funken gleichend,
 Ein leiser Nebelrauch, dem Grund entschleichend,
 Drang aus den Gräbern der Verstorbnen Flehn.

²⁰ Annette von Droste-Hülshoff: Sämtliche Werke. Hrsg. von Günter Weydt und Winfried Woesler. München 1978. Bd. 2, S. 25–27.

²¹ Vgl. hierzu ebd. die Anmerkungen S. 703 f.

Mit einer kaum nachahmbaren Intensitätssteigerung setzt sie die Jesusworte in Kontrast zueinander:

Und eine hohle Stimme rief von oben:
 »Mein Gott, mein Gott, wie hast du mich verlassen!« ...

Und zitternd quoll es aus des Dulders Munde:
 »Herr, ist es möglich, so laß diese Stunde
 An mir vorüber gehn!« ...

Da hob sich Christus in der Liebe Fülle,
 Und: »Vater, Vater!« rief er, »nicht mein Wille,
 Der deine mag geschehn!«

Die Worte sind an den Vater gerichtet, hallen aber weiter in den Weltenraum, vergleichbar mit der »Rede des toten Christus vom Weltgebäude herab« von Jean Paul. Entscheidend sind die Schlußverse der gesamten Meditation. Sinnbild für die im Tode Christi offenbar werdende Liebesfülle, die der ganzen Welt zuteil werden soll, ist der zum Lilienkelch umgewandelte Leidenskelch. Der Engel, der die Leidensbotschaft überbrachte, wird zum Engel der Stärkung und eines absoluten Gottvertrauens:

Still schwamm der Mond im Blau, ein Lilienstengel
 Stand vor dem Heiland im betauten Grün,
 Und aus dem Lilienkelche trat der Engel
 Und stärkte ihn.

Die Droste verwendet in diesem Schlußbild in metaphorischer Weise den theologischen Begriff der Umwandlung, einer Verwandlung, die tiefer reicht als die der Metamorphose, wie sie aus dem Werk Goethes bekannt ist. Die Metamorphose bleibt der Natur immanent, während es hier um eine heilsame Umwandlung der verschuldeten Menschheit geht, mit der auch die durch den Menschen schuldhaft gewordene Schöpfung wieder umgewandelt und erlöst wird, ein Problem, dem die Droste in ihrem Gedicht »Die ächzende Kreatur« eingehend nachgegangen ist.²²

²² Zu den späten Meditationsgedichten der Droste vgl. Wilhelm Gössmann: Das Schuldproblem im Werk Annette von Droste-Hülshoffs. München 1956, S. 65–70.

In der letzten Strophe zeigen die beiden Metaphern des ruhigen Mondes im Blau des Himmels und des betauten Grüns, wie Kosmos und Natur an der Umwandlung teilhaben. Der Engel verkörpert den göttlichen Bereich, der neu aufscheint. Die Vision der Dichterin und die Innenschau des Erlösers sind ineinander übergegangen. Die dunkle, bedrückende Ölbergszene hat sich ins Verheißungsvolle verwandelt.

Das Gedicht »Gethsemane« ist trotz einiger Nazarenischer Passagen ein bedeutsames Beispiel dafür, wie Dichtung zu einer gültigen religiösen Aussage werden kann. Dasselbe gilt von dem Gedicht Friedrich Spees »Bey stiller Nacht«. Das Lied Friedrich Spees und das Meditationsgedicht der Droste ergänzen sich und verdeutlichen sich gegenseitig. Biblisch Bezeugtes ist beidemale poetisch geworden, eine Poesie, die religiöse Erfahrung offenlegt, nachvollziehbar noch für unsere moderne Zeit, wenn man für eine literaturgeschichtliche Anstrengung und Vermittlung offen ist.

KARL KELLER

»Utinam disrumperes coelos et descenderes«*

**Beitrag zur Entstehung, Intention und zu Interpretationen des
Speeliedes »O Heiland reiß die Himmel auf«**

Ursprünglich meinerseits eigentlich nur als eine Widerlegung der Behauptung geplant, Friedrich Spees Lied sei kein Adventslied, gewann dieser Essay, vor allem durch die quellenanalytischen Untersuchungen hinsichtlich der Genesis und Intention des Liedes und durch Einbeziehung verschiedenartiger Interpretationsaspekte sowie durch eigene »neue« Interpretationsansätze, mehr und mehr an Inhalt und Umfang. Er besteht aus drei Teilen:

- I. Aus der Widerlegung der Behauptung, Spees Lied sei kein Adventslied,
- II. aus Hinweisen auf verschiedenartige Interpretationsaspekte hinsichtlich des Adventsliedes,
- III. aus bisher noch nicht oder noch nicht genügend beachteten Deutungsaspekten.

Dieser Beitrag könnte zugleich, wie ich meine, angesichts der bevorstehenden Adventszeit für eine erneute meditative Liedinterpretation nützlich sein.

Obwohl der Liedtext allgemein bekannt ist, soll er dennoch, zum besseren Verständnis meiner fortlaufenden Bezugnahme auf ihn, in der »Urfassung« von 1622 wiedergegeben werden¹:

1. O Heylandt reiß die Himmel auff/
Herab/ herab vom Himmel lauff/
Reiß ab vom Himmel Thor und Thür/
Reiß ab was Schloß vnd Riegel für.

* »O daß du doch die Himmel auseinanderreißen und herabkommen würdest«.

¹ Michael Härting: Friedrich Spee. Die anonymen geistlichen Lieder vor 1623. Unter Mitarbeit von Th. G. M. van Oorschot. Berlin 1979, S. 161/162, (Philologische Studien und Quellen 63).

2. O Gott! Ein Thaw vom Himmel gieß/
 Jm Thaw herab O Heylandt fließ/
 Jhr Wolcken brecht vnd regnet auß/
 Den König vber Jacobs Hauß.
3. O Erdt schlag auß/ schlag auß O Erdt!
 Daß Berg vnd Thal grün alles werdt.
 O Erdt herfür diß Blümle bring/
 O Heylandt auß der Erden spring.
4. Wo bleibstu Trost der gantzen Welt/
 Darauff die Welt all Hoffnung stelt/
 O kom! ach kom! vom höchsten Sal/
 Kom tröst vns hie im Jammerthal.
5. O klare Sonn/ du schöner Stern/
 Dich wolten wir anschawen gern.
 O Sonn geh auff: ohn deinen Schein
 Jm Finsternuß wir alle sein.
6. Hie leyden wir die gröste Noth/
 Vor Augen steht der ewig todt.
 Ach kom/ führ vns mit starcker Handt/
 Vom Elend/ zu dem Vatterlandt.

Im evangelischen Gesangbuch steht noch eine siebte Strophe, die nicht von Friedrich Spee (1591–1635) stammt, sondern später hinzugeschrieben wurde: Sie gibt dem originalen Speetext eine vom Verfasser nicht beabsichtigte Wendung, indem die affektive Sehnsucht erfüllt ist und damit erlischt. Es ist aber charakteristisch für Spee, daß die volle Spannung bis zum Schluß beibehalten wird. Deswegen ist diese siebte Strophe »unspeeisch«:

Da wollen wir all danken dir,
 Unserm Erlöser, für und für;
 Da wollen wir all loben dich
 Zu aller Zeit und ewiglich.

In der dritten Strophe des originalen Speeliedes fällt »Blümle« statt des gewohnten »Blümlein« auf. Friedrich Spee hatte es sich, wie er in der Einleitung zur *Trutz-Nachtigall* schrieb, vorbehalten, auch dialektische Wörter in seiner Dichtung zu gebrauchen. Der im süddeutschen Raum gebräuchliche Ausdruck »Blümle« als Diminutivum von »Blume« könnte auf den Entstehungsort hinweisen, nämlich auf Speyer oder Mainz oder Würzburg.

I. Das Speelied kein Adventslied?

Dieser Teil meines Beitrages enthält Informationen über die Begründung der Behauptung, das Lied sein kein Adventslied, und die Widerlegung dieser Behauptung an Hand von Spees eigenen Quellenangaben. Susanne Kramer-Friedrich, Zürich, Redaktorin des Kirchenboten Kanton Zürich stellte 1991 in einem Beitrag zum Spee-Gedenkjahr fest², »Daß ›O Heiland reiß die Himmel auf‹ unter die Adventslieder geraten konnte, ist ein ... Widerspruch, der kaum verständlich ist« und »Nein, ein Weihnachtslied ist dieses nicht, schon eher ein Ruf nach dem wiederkehrenden Christus am Ende der Tage«. Diese »Feststellung« erscheint mir schon deshalb unerklärlich, weil die Autorin in der Anmerkung Michael Härtings Buch mit dem Speelied zwar zitiert, aber das Vorwort zu diesem Lied im Würzburger Gesangbuch von 1622 nicht erwähnt und das Lied selbst auf 1623 datiert. Worauf nun stützt Susanne Kramer-Friedrich ihre Argumentationen? Sie bemüht sich, dem Wortschatz des Liedes mit Genauigkeit nachzugehen, ihn »zum Nennwert und nicht nur im übertragenen Sinn« zu nehmen, wobei, wie sie meint, deutlich wird, daß es sich bei diesem Lied um alles andere als ein Lied zur seligen Weihnachtszeit handelt. Ihre Liedinterpretation, die Strophe um Strophe erfolgt, kann hier nur sehr verkürzt wiedergegeben werden: In der 1. Strophe sind die Vokabeln »aufreißen, laufen, Schloß und Riegel abreißen« Ausdrücke einer Befreiungsaktion, einer Gefängnisrevolte, gerichtet an den Heiland im Himmel, den nachösterlichen kosmischen Christus. Befreiungstheologische Ansätze sind zur Zeit des 30jährigen Krieges verständlich. Die

² Orientierung, (Schweizer Jesuiten-Zeitschrift), Nr. 3 vom 15. 2. 1991, S. 31–33.

Nähe zu »Es ist ein Ros entsprungen« in Strophe 2 und 3 führte zu dem Mißverständnis des Liedes als Weihnachtslied. Da in diesen beiden Strophen eine fast pantheistische Theologie zum Ausdruck kommt, wurden sie im evangelischen Gesangbuch weggelassen, allerdings in das ökumenische Frauenliederbuch, das 1990 in Zürich erschien, aufgenommen. Offensichtlich, meint die Autorin, leiht hier Friedrich Spee den verfolgten Frauen seiner Zeit, die sprach- und rechtlos in Kerkern schmachten, seine Stimme. In Str. 4–6 wird mit dem Pronomen »uns« die menschliche Schicksalsgemeinschaft ausgedrückt, nämlich der Menschen, die durch pauschale Ungerechtigkeit und strukturelle Gewalt, denen sie ausgesetzt sind, miteinander verbunden sind. Das Wort »Elend« drückt die Ausgrenzung aus dem »Vaterland«, der Heimat, aus, damals wie heute.

Die Autorin bezeichnet Friedrich Spee als eine außergewöhnliche Gestalt der Geistesgeschichte, der die Liebe nicht nur predigte, sondern auch lebte. So macht gewiß ihre »aktualisierende« Interpretation betroffen und regt zum Nachdenken an. Daß sie jedoch die Intention Spees durch die Behauptung, es sei kein Adventslied, nicht trifft, soll nunmehr nachgewiesen werden.

Das »Basismaterial« für Spees Adventslied

Dem Priester Friedrich Spee stand gewiß der Text zum Introitus der Messe des vierten Adventssonntages zur Verfügung: *Rorate coeli desuper et nubes pluant iustum, aperiatur terra et germinet salvatorem*³ (Tauet Himmel von oben, und die Wolken mögen den Gerechten herabregnen ...). Damit dieser von ihm bei seiner Adventskatechese gewiß verwendete Text als Dichtung und mit entsprechender Melodie eingängiger werde, legte er ihn als Grundstock für seine Lied-Dichtung zugrunde.

Standen ihm noch weitere Quellen zur Verfügung? Bei Michael Härting finden wir die von Friedrich Spee selbst in lateinischer Sprache benannten Quellen als »Not. in primam cant. tract. 1«⁴ (Anmerkungen zum ersten Lied im ersten Traktätlein). Sie lauten in Übertra-

³ Liber Usualis Missae et Officii. Rom 1936, S. 333.

⁴ (Wie Anm. 1), S. 169 und 272 f.

gung »O daß du die Himmel zerreißen und herabsteigen würdest (Jesaja 64)«. Und Jesaja Kap. 45: »Tauet Himmel von oben und die Wolken mögen den Gerechten herabregnen, die Erde möge sich öffnen und den Erlöser (Heiland) hervorsprießen lassen«.⁵ In Spees Quellenangabe heißt es dazu: »Tau und Regen, die vom Himmel kommen«, bezeichnen gemäß Concilium Hispalense Canon 3 die Göttlichkeit Christi, »Sproß der Erde« seine Menschlichkeit. Und zu Aggäus 2: »Den von allen Völkern Ersehnten« (Rabbi Akiba liest: »Die Sehnsucht aller Völker«) bemerkt Spee: Alle Völker bedurften des Erlösers, von Natur her aber strebt jedes Wesen nach dem, was es bedarf. Siehe Ribera in Aggäus. c. 2.

Theo van Oorschot⁶ konnte nachweisen, daß Friedrich Spee seine Lied-Quellen sorgfältig angegeben hat, daß er sich nicht nur mit den oben in deutscher Sprache zitierten, ihm in lateinischer Sprache zur Verfügung stehenden Jesajastellen begnügte, sondern auch zeitgenössische Kommentare zu diesen Texten gewissenhaft hinzuzog, wie z. B. das Konzilium Hispalense II vom Jahr 657, die Kommentare des Franziskus Ribera (Riber. in Aggaeum), die in Köln 1610 erschienen waren (S. 619 Nr. 31 und S. 620 Nr. 33), und des Caspar Sanctius (Sanchez) zum Propheten Jesaja, in Mainz 1616 erschienen, (S. 95 Nr. 24), ferner die des Seb. Barradas zur Evangelienharmonie (Band 1), in Mainz 1618 gedruckt, und andere. Es ist mir nicht bekannt, ob Spee außerdem noch einen entsprechenden lateinischen Hymnus zugrunde legte oder ein deutschsprachiges Kirchenlied, wie z. B. das 1525 entstandene

Aus hartem Weh die Menschheit klagt,
Sie steht in großen Sorgen,
Wann kommt, der uns ist zugesagt,
Wie lang bleibt er verborgen?
O Herr und Gott, sieh an die Not,
Zerreiß des Himmels Ringe ...⁷,

das dem Speetext »Reiß ab, reiß ab ...« vorausging.

⁵ Die Heilige Schrift des Alten und Neuen Testamentes. Herrsching 1977, S. 136. Den ersten von Spee zitierten Text findet man dort am Ende von Kap. 63; Spee zitierte nämlich nach der Vulgata.

⁶ Van Oorschot als Mitarbeiter Michael Härtings (wie Anm. 1), S. 272–274.

Die Zuordnung als Adventslied durch Friedrich Spee selbst

Diese ergibt sich eindeutig auch aus dem Vorspruch, den Spee seinem Büchlein vorausschickte: »Wer Christus sey/ lern junger Christ/ | Zur Seligkeit es nöthig ist/ | Wer Christus sey/ hie fleissig such/ | Kurtz alles steht in diesem Buch«. ⁸ Und in der darauffolgenden Vorrede an den günstigen Leser heißt es: »Im ersten [Traktätlein] hastu/ wie hefftig die Heylige Patriarchen vnnnd Propheten nach Christo verlangt: was Isaias dauon pro[p]heceyete: was im alten Testament durch Figuren dauon vorgebildt ... Im 2. Tractätl. hastu die execution oder Vollziehung der Menschwerdung«. Das »erste Traktätlein« enthält vier Adventslieder und beginnt mit »O Heiland reiß die Himmel auff«. Damit ist, meine ich, der definitive Nachweis erbracht, daß Friedrich Spee dieses Lied als Adventslied intendierte.

Das Adventslied im Kontext

Friedrich Spee legte eindeutig die Reihenfolge der Lieder im »ersten Traktätlein« fest. Daher ist es verwunderlich, daß Dieter Kunze⁹ die Reihenfolge der ersten beiden Lieder im Würzburger Gebetbüchlein von 1622 umstellte und das von Spee an die erste Stelle gesetzte Lied »O Heiland reiß ...« an die zweite Stelle rückte, was sicherlich unangemessen ist und Spees Intention widerspricht: denn das von Kunze an die erste Stelle gesetzte Lied: »Singt auff, lobt Gott/ Schweig niemand still/ Weil Gottes Sohn Mensch werden will« enthält die Erfüllung der Prophezeiung, d. h. die Antwort auf den Sehnsuchtsruf von »O Heiland reiß die Himmel auf«.

II. Kurze Hinweise auf verschiedenartige Interpretationen des Adventsliedes

In einer Schulfunksendung des Hessischen Rundfunks vom 9. 6. 1962, gestaltet von Walther Lipphardt († 1981)¹⁰, ist vom Drängen und vom Ungestüm, von der rhetorischen Kraft des Adventsliedes die Rede, mit dem es der »Feuerseele eines großen Dichters« gelang, sich in Herz und Mund des Volkes zu singen und darüber hinaus bis in unsere Zeit darin zu bleiben. Die besonderen Stilmerkmale des Ungestümen sind vor allem die rhetorischen Wiederholungen »herab, herab, reiß ab, reiß ab« usw. Es sind ferner die gewaltigen Bilder, in denen der Adventus, das Kommen des Herrn, erlebt wird, es ist aber auch der ganze Wohllaut einer bis dahin in Deutschland nicht gehörten melodischen Dichtersprache.

Die Kirchenmusikerin Johanna Schell aus Potsdam referierte im Spee-Jahrbuch 1994 über »die vier Speelieder im neuen evangelischen Gesangbuch«¹¹ und stellt u. a. fest, daß dieses beliebte Adventslied, ein Meisterstück des katholischen Barockdichters Spee, die Gefühlslage des auf den Messias wartenden Volkes Israel ausdrücke, und zwar insbesondere einen Affekt, der als Sehnsucht bezeichnet werden kann, nämlich als Heilssehnsucht, die sich am Ende des Liedes in eine eschatologische Erwartung verwandelt, ohne an affektiver Kraft zu verlieren. Ein latenter Zeitbezug, schreibt sie vorsichtig, ist bezüglich der Entstehung im 30jährigen Krieg nicht ausgeschlossen.¹²

In der Spee-Dokumentation von 1988 ist der Artikel von Winfried Pilz aus den katechetischen Blättern 1985 mit der Interpretation des Liedes als »Alter Ruf für eine bedrängte Gegenwart«¹³ von Bedeutung. Doch auch darin ergibt sich eine eindeutige Zuweisung des Liedes als Adventslied.

Hans Müskens brachte in der Spee-Post eine Adventsmeditation

⁷ Gotteslob (wie Anm. 23), Nr. 109.

⁸ (Wie Anm. 1), A. 159.

⁹ Dieter Kunze: Kirchenlieder. In: Friedrich Spee von Langenfeld (1591–1635). Lesebuch. Langwaden 1991, S. 189–201.

¹⁰ Friedrich von Spee und das Kirchenlied. In: Friedrich Spee-Gedächtnis. Dokumentation anlässlich des 350. Todesjahres. Trier 1988, S. 540–543.

¹¹ Spee-Jahrbuch 1, S. 69–86.

¹² Ebenda S. 71–74.

¹³ Dokumentation (wie Anm. 10), S. 567–569.

des, wie er mit Recht schreibt, immer aktuellen Liedes.¹⁴ Er zeigt dabei auf, daß Friedrich Spee die Bitte, der Heiland möge kommen, durch Bilder und Vergleiche, die alle aus Bibel, Frömmigkeitsliteratur und weltlicher Dichtung stammen, eindringlich vorträgt. Hans Müskens interpretiert das Lied vornehmlich unter dem Aspekt, daß die Bewegung im Lied entsprechend dem alten Weltbild »von oben« komme und mit der Umkehrung der Bewegung »von unten nach oben« in der 3. Strophe weltumfassend sei.

Eine »Variante« des Adventsliedes im *Geistlichen Psalter* der Kölner Jesuiten von 1638 (1637)

Im unmittelbaren Anschluß an das Speelied »O Heiland reiß die Himmel auf« steht als dritter Adventsbesung im Psalter von 1638 das Lied: »Gleich wie der Hirsch zur Wasserquell«, das Anton Arens 1984 Friedrich Spee als Autor zuwies.¹⁵ Allerdings sprach sich Theo van Oorschot für den Jesuiten Georg Vogler aus, der lange Zeit als Katechet in Würzburg tätig war und der 1625 einen Katechismus mit Liedern herausgab.¹⁶ Anton Arens brachte den vollständigen Text des 11strophigen Liedes, von dem wegen ihrer besonderen Nähe zum Text »O Heiland reiß die Himmel auf« die ersten drei zitiert werden sollen, wobei die erste Strophe eigentlich eine das Lied eröffnende Strophe ist:

1. Gleich als der Hirsch zur wasserquell/
Wann er geschossen/ eylet schnell:
Also der lieben Vätter brunst/
Von alters her rufft nit umbsunst:
Es woll doch kommen Jesus Christ/
Der ihr und unser Heyland ist.

¹⁴ Spee-Post. Zeitschrift der Friedrich-Spee-Gesellschaft Jahrgang 2, Heft 2, Düsseldorf 1991, S. 1f.

¹⁵ Anton Arens: Unbekannte Lieder von Friedrich Spee im Geistlichen Psalter von 1638 (1637). In: Anton Arens (Hrg.): Friedrich Spee im Licht der Wissenschaften. Mainz 1984, S. 83–94, hier S. 84–88.

¹⁶ Siehe Theo van Oorschot: Katechismusunterricht und Kirchenlied der Jesuiten (1590–1640). In: Literatur und Volk im 17. Jahrhundert. Probleme populärer Kunst in Deutschland. Hg. von Wolfgang Brückner u. a. Teil II. Wiesbaden 1985, S. 543–558.

2. Ihr Himmel triefft geschwind herab/
Die längst von Gott versprochne gab/
Ihr wolcken regnet allbereit
Den Lehrer der gerechtigkeit
O erdreich grüne/ thu dich auff/
Daß ich zu meinem Heyland lauff.
3. Ach Gott/ zerreiß noch diesen tag/
Die Himmel/ steig zu uns herab:
O Herr/ send doch das Lämblein werth/
Das herrschen soll auff dieser erd:
Durch dessen Blut die sünd der Welt
Hinweg zu nehmen dir gefelt.

Hier werden fast alle auf Jesaja zurückgehenden Bilder – Spee nennt sie Figuren – des Liedes »O Heiland reiß ...«, allerdings um das Motiv des Erlöser-Lammes erweitert und teilweise in Neugestaltung aufgegriffen.

Exkurs: Zum Speelied im evangelischen Kirchengesangbuch

Hans-Dieter Ueltzen stellte fest: »Durch seine zahlreichen plastischen und eindrucksvollen Bilder ist dieses ursprünglich katholische Lied auch einem evangelischen Christen wert ..., ist [es] zum überkonfessionellen Gemeingut der Christen geworden. Melodie und Rhythmus bilden mit dem kräftigen Text eine so vollkommene Harmonie, daß das Lied eine Perle des deutschsprachigen Kirchenliedgutes ist. Viele evangelische Gesangbücher hüten es schon lange als kostbaren Fund.«¹⁷ In Anmerkung 5 auf Seite 310 führt Ueltzen zahlreiche evangelische Liederbücher mit diesem Speelied auf und erwähnt auch eine niederländische Version und eine englische Übertragung.

¹⁷ Hans-Dieter Ueltzen: Friedrich Spee in evangelischen Gesang- und Liederbüchern. In: Eckard Grunewald und Nikolaus Gussone (Hg.): Von Spee zu Eichendorff. Zur Wirkungsgeschichte eines rheinischen Barockdichters. Berlin 1991, S. 309–313, hier S. 310.

Gunther Franz bringt neben dem originalen Text von 1622 und der Liedfassung im evangelischen Kirchengesangbuch (erste Strophe) auch den vollständigen Text (mit Melodie) einer plattdeutschen Übersetzung in 5 Strophen von 1991, einer niederländischen Übertragung in 4 Strophen von 1973 und einer englischen Version in 6 Strophen von 1982.¹⁸ Er schreibt dazu S. 362 und 367: »Wohl wegen seiner ungewöhnlichen biblischen Bilder [...] wurde das Lied durch die Singebewegung in diesem Jahrhundert auch in der evangelischen Christenheit sehr geschätzt«. Gunther Franz zählt ebenso wie Ueltzen zahlreiche evangelische Gesangbücher auf, in denen dieses Lied enthalten ist. Er weist auch darauf hin, daß die 7. Strophe »Da wollen wir all danken dir« aus dem *Groß Catholisch Gesangbuch* von David Gregor Corner, Nürnberg 1631, stammt, das für das evangelische Kirchengesangbuch von 1950 die für dieses Lied maßgebliche Quelle ist. Das Lied ist auch vertreten in den Gesangbüchern für die deutschsprachige Schweiz, für Elsaß-Lothringen, für die Brüdergemeinde und für die Methodistische Kirche.

III. Neue Interpretationsaspekte

»Utinam coelos disrumperes et descenderes«

Dieser Ruf, den Friedrich Spee selbst als eine seiner Quellen für sein Adventslied zitierte und der übertragen lautet: »O daß du doch die Himmel auseinanderreißen und herabkommen würdest«, wurde bei den bisherigen Interpretationen des Adventsliedes, nicht genügend berücksichtigt, auch bei meiner eigenen nicht.¹⁹ Dieser Adventsruf steht im Konjunktiv Imperfekt. Die Interjektion »Utinam« mit Konj. Imperfekt bezeichnet (vermutlich auch im Spätlatein) einen zwar

¹⁸ Gunther Franz: Speelieder in evangelischen Gesangbüchern. In: ders. (Hg.): Friedrich Spee zum 400. Geburtstag. Kolloquium der Friedrich-Spee-Gesellschaft Trier. Paderborn 1995, S. 349–376, hier S. 362 ff.

¹⁹ Karl Keller: Friedrich Spee von Langenfeld (1591–1635). Leben und Werk des Seelorgers und Dichters. Geldern 1990, S. 82 f.

drängenden, aber unerfüllbaren Wunsch. Dagegen erscheinen alle weiteren Bitten aus den Jesajastellen entweder als direkte Bitten »Tauet Himmel« oder als erfüllbarer Wunsch im Konj. Präsens: »Die Wolken mögen regnen, die Erde möge sich auftun« usw. Warum dieser Modusunterschied?

Um auf diese Frage eine Antwort geben zu können, ist es erforderlich, die von Spee zitierten alttestamentlichen Stellen im Kontext nachzuprüfen: Im 45. Kapitel bei Jesaja spricht Gott, der Herr, zu seinem Gesalbten, dem Perserkönig Cyrus: Ich, der Herr, bin es, der alles wirkt. Träufelt, ihr Himmel, von oben, Wolken mögen Gerechtigkeit rieseln lassen ... Ich, der Herr, habe das erschaffen. Sämtliche Aussagen erscheinen also im erfüllbaren Wunschmodus. Aber in Kapitel 63 und 65 bei Jesaja erfolgt ein Aufschrei des Propheten (des Volkes Israel, des Menschen aller Zeiten) im Elend zum Herrn: Blicke vom Himmel herab ... Wo bleiben dein Eifer und deine Kraft ... und dein Erbarmen mit mir? und in dieser anscheinenden Aussichtslosigkeit, Hoffnungslosigkeit, ertönt der Aufschrei: Ach, wenn du doch die Himmel zerreißen und herabsteigen würdest, daß Berge wanken vor dir, ach wärest du doch wie Feuer, das Reisig entzündet ... Tätest du doch Furchtbares, das wir nicht erwarten, stiegst du doch hernieder. Der zum Herrn aufschreiende Prophet wird sich schließlich der realen Unerfüllbarkeit dieser kühnen Metaphern bewußt, unerfüllbar deshalb, weil er selbst (und das Volk) daran Schuld ist, daß Gott sein Antlitz verbarg und ihn (es) preisgab in die Hand der Schuld. Daher spricht er schließlich die bescheidene Bitte aus: Nun aber, o Herr, unser Vater ... zürne doch nicht allzu sehr und nicht für ewig gedenke der Schuld.

Auf den ersten Blick nun scheint Friedrich Spee mit der direkten Ansprache »O Heiland ... O Gott ...« die verschiedenen Modi nicht zum Ausdruck gebracht zu haben, nämlich das Schwanken zwischen unerfüllbarer und erfüllbarer Bitte; dennoch meine ich, daß dieses zum Ausdruck kommt mit dem Beginn der 3. Strophe, mit dem angstvollen Ruf: »Wo bleibst du, Trost der ganzen Welt?« Darin ist Ungewißheit enthalten und Klage zugleich, ja fast eine Anklage wie beim Propheten: Wo bleibst du? Die kühnen Metaphern verschwinden und weichen der flehentlichen Bitte: »Ach komm, o komm«, die schließlich im zweiten »Traktätlein« bei Spee als erfüllt zum Ausdruck ge-

bracht wird: Der Tröster ist da! Also ist der subjektiv zunächst als unerfüllbar empfundene Wunsch in Erfüllung gegangen.

Die Interjektionen O (oh), ach, utinam

Johanna Schell konnte feststellen, daß Interjektionen wie »oh« und »ach« als Stöhn- und Klagelaute, als elementarer Ausdruck schmerzlicher Entbehrung, sich fast in jeder Strophe des Adventsliedes finden.²⁰ Auch dieser Interpretationsaspekt scheint mir bisher nicht genügend berücksichtigt worden zu sein; denn Friedrich Spee hatte, wie oben erwähnt, die Interjektion »Utinam« (o daß doch, o wenn doch) in die deutsche Dichtung poetisch »einzuschmelzen«. Die deutsche Interjektion »ach« bringt bekanntlich eine Überraschung im Sinn eines Bedauerns zum Ausdruck. Im Speeliederverzeichnis bei Theo van Oorschot²¹ sind 5 Liedanfänge aufgeführt, bei denen diese Affektion zum Ausdruck kommt, unter denen der bekannteste Liedanfang mit zweimaligem »ach« ist: »Ach Jesu, ach unschuldigs Blut«. Diese Affektion als Stöhn- und Klagelaut kommt bis zum Extrem gesteigert zum Ausdruck im Liedanfang: »Ach, ach, och, och, o Pein, o Schmerz«.

Zweimal erscheint in Spees Adventslied in der 4. Strophe die Bitte: »Ach komm«, aber nicht, wie ich meine, als Stöhn- und Klagelaut, sondern im Kontext »O komm, ach komm, ... komm« und »ach komm« als flehentliche Bitte um das Kommen des Erlösers. Von diesen gefühlsbetonten, nuanzierten Interjektionen beim Barockdichter Friedrich Spee erscheint am häufigsten »o (oh)«, nämlich neunmal im Adventslied. Das gedehnte »O (oh)« (griechisch Omega) als letzter Buchstabe im griechischen Alphabet ist in erster Linie ein Ausruf des Verwunders, der freudigen Überraschung, aber auch der Klage, des Unwillens, des Schmerzes, des Mitleids. Es ist integriert in die griechische, lateinische und deutsche Sprache. Spee fand es im Titel bei vielen lateinischen Hymnen vor und wandte es in nuanzierter Bedeutung

²⁰ (Wie Anm. 11), S. 72.

²¹ Theo G. M. van Oorschot: Verzeichnis der anonymen Lieder von Friedrich Spee. In: Friedrich Spee im Licht der Wissenschaften (wie Anm. 15), S. 75 Nr. 1–5.

sehr oft in seiner deutschsprachlichen Dichtung an, wie die drei Titelanfänge von Speeliedern bei van Oorschot erkennen lassen.²² Das »o (oh)« bringt psychologisch eine seelische Grundstimmung zum Ausdruck, oft eine Gemütsbewegung des ansprechenden Liedsängers zur angesprochenen Person oder Sache, eine Befindlichkeit, die gleichsam als Brücke zwischen beiden fungiert. Mit dem Verstand allein ist dieser Ausdruck seelischer Gestimmtheit vielfach nicht zu fassen und somit auch oft kaum zu beschreiben, höchstens mit-zu-empfinden. Beispielshalber zitiere ich einige diesbezügliche Anfänge Speescher Kirchenlieder: »O Christ hie merk, den Glauben stärk«, wo dem Anfang »O« eine andere Empfindung zugrunde liegt als in »O du gestrenger Richter mein« oder in »O Königin, gnädigste Frau« oder in »O Lieb, wie groß« oder in »O Traurigkeit, o Herzeleid«²³. In dem Lied »In dulci júbilo« erfolgt mit der dreimaligen, freudigen Anrede »O« des Liedsängers eine sich steigernde Zuwendung zum göttlichen Kind »O Jesu parvule« (O Jesuskind) – »O puer optime« (O bestes Kind) – »O princeps gloriae« (O Fürst der Herrlichkeit). In die Skala solcher oder ähnlicher Empfindungsvarianten ist also auch Spees Adventslied einzureihen; denn es ist aus den angeführten Beispielen klar ersichtlich, daß die Interjektion »O (oh)« in der Lieddichtung Friedrich Spees nicht nur ein rhetorisches, literarisch-typologisches, poetisches Stilmittel formaler Art, sondern ein integrativer, für das eigentliche Verstehen notwendiger Bestandteil ist.

Lediglich an Hand eines einzigen Beispiels soll durch Vergleich von Spees Adventslied mit einem anderen melodisch völlig kontrastierenden, textlich teils fast konformen Adventslied, der Versuch gestattet sein zu zeigen, wie solches Verstehen erfolgen könnte, nämlich durch einen Vergleich mit dem in den allgemeinen Teil des *Gotteslob* von 1975 nicht mehr aufgenommenen, im Eigenteil Münster jedoch noch erscheinenden Lied:

²² Ebenda Nr. 102–133.

²³ Im katholischen Gebet- und Gesangbuch »Gotteslob«, Ausgabe Münster 1975, sind S. 1049/50 insgesamt 44 Liedanfänge mit »O« enthalten.

O komm, o komm, Emanuel

1. O komm, o komm, Emanuel, mach frei dein armes Israel!
In hartem Elend liegt es hier, in Tränen seufzt es auf zu dir.
Bald kommt dein Heil: Emanuel! Frohlock und jauchze, Israel!
2. O komm, o komm, du Licht der Welt, das alle Finsternis erhellt!
O komm und führ aus Trug und Wahn dein Israel auf rechte
Bahn! Bald ...
3. O komm, o komm, du Gottessohn, zur Erde steig vom Him-
melsthron!
Gott, Herr und Heiland tritt hervor, o komm, schließ auf des
Himmels Tor. Bald ...

Zwar steht dieses mit der Quellenangabe »T. und M.: Münster (Ver-
spoel) 1830« gekennzeichnete Lied im gleichen iambischen Rhythmus
wie das Speesche und könnte durch die mehrmalige Wiederholung
von »O komm, o komm«, vermuten lassen, daß Spees Lied dabei
»Pate stand«. Aber schon die völlig andersartige Melodie, bei Spee
zupackend, hier jedoch schwebend – weich, wenn auch nicht weich-
lich, weist auf eine verschiedenartige seelische Sensibilität hin. Auch
die textlichen Figuren wirken ebenso »weich«, z. B. in Strophe 3
»Gott, ... tritt hervor ... schließ auf des Himmels Tor«, wo Spee
schrieb: »Reiß ab, reiß ab, wo Schloß und Riegel für« usw. Auch der
Gesamtaufbau des »Emanuelliedes« ist weniger »dichterisch« als
Spees »Heiland-Lied«. Auch fehlt ersterem die innere Spannung, weil
schon der erste Refrain das Ergebnis des Hilferufes vorwegnimmt.

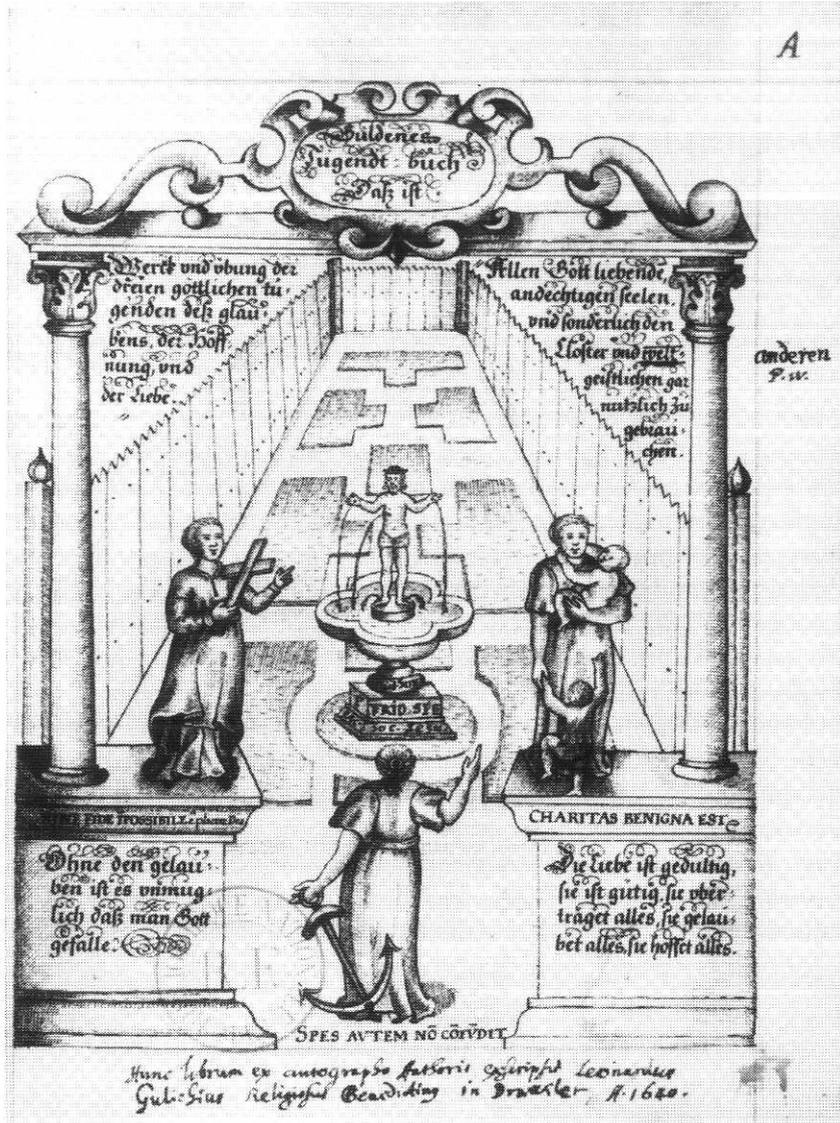
Hat Spee die Titelzeichnung im Straßburger Autograph selbst gezeichnet?

Fast allgemein wird heute angenommen, daß Friedrich Spee selbst der
Zeichner der Titelzeichnung im Straßburger Autograph der *Trutz-
Nachtigall* ist, es bleibt jedoch nur bei der Wahrscheinlichkeit dieser
Annahme, Begründungen für die Vermutung, Spee sei Zeichner der
Titelzeichnung im Straßburger Autograph, werden nicht beigebracht.
Um Argumente für eine Beantwortung der oben gestellten Frage zu
finden, scheint es notwendig zu sein, neben der Titelzeichnung im
Straßburger Autograph noch eine zweite Zeichnung heranzuziehen,
die in der Pariser Handschrift als Nachzeichnung des Titelblatts der
Erstfassung des *Gülden Tugend-Buches* zu finden ist.¹ Beide Bilder
müssen miteinander verglichen werden, allerdings weniger im Hin-
blick auf ihren Inhalt als auf die Art der zeichnerischen Darstellung,
da sich wegen der recht unterschiedlichen Zielsetzungen in den beiden
Werken Spees nur im Stil der Zeichnung, nicht im Inhalt des Bildes
Vergleichbares zeigen kann. Die Strichführung, die Art der Tinten
und Beschaffenheit des Papiers kann ebenfalls für diesen Vergleich
nicht herangezogen werden, da es sich bei der Zeichnung im GTB
nicht um das Original des ursprünglichen Zeichners, sondern um eine
Nachzeichnung handelt. Es kommen deshalb, um festzustellen, ob
beide Bilder in ihrer ursprünglichen Fassung vom gleichen Zeichner
stammen, nur Merkmale in Frage, die die Perspektive, die Form der
dargestellten Gegenstände und die Komposition des Bildes betreffen.

Was die Perspektive angeht, werden die Gegenstände in den beiden

¹ Siehe dazu die Abbildung der Titelblattzeichnung im Straßburger Autograph der TN
in: Spee-Jahrbuch. Hrsg. von der Arbeitsgemeinschaft der Friedrich-Spee-Gesell-
schaften Düsseldorf und Trier. 3 (1996), S. 174. – Abgebildet auch in: Friedrich Spee.
Dichter, Seelsorger, Bekämpfer des Hexenwahns. Kaiserswerth 1591 – Trier 1635.
Katalog der Ausstellung in Düsseldorf 1991. Hrsg. von Gunther Franz. Stadtbiblio-
thek Trier 1991, S. 207.

Vergl. dazu dann auch das Titelblatt der Pariser Handschrift des GTB in: Friedrich
Spee: Güldenes Tugend-Buch. Hrsg. von Theo G. M. van Oorschot. München 1968,
nach S. 568. Beschreibung des Titelblattes S. 566 f. Siehe auch Katalog, 1991, S. 174.

Titelzeichnung der Pariser Handschrift des *Guldenen Tugend-Buchs* (1640)

Bildern, die in Frage stehen, fast vom gleichen Blickpunkt, fast aus der gleichen Vogelperspektive von oben aus gesehen. Die Fluchtpunkte, in denen sich die Linien der Begrenzung des nach hinten führenden Gartens oder Weges schneiden, liegen in beiden Fällen weit hinten, es steigen darum beidemale die nach hinten zu verlaufenden Linien im Bild stark an. In dem Titelblatt des GTB liegt der Fluchtpunkt der senkrecht zur Bildebene in die Tiefe des Bildes sich erstreckenden Geraden außerhalb des oberen Bildrandes. Er ist an der Stelle zu finden, wo das *i* innerhalb der beiden Wörter »Das ist« in dem ganz oben sich befindenden Text »Guldenes Tugend-Buch Das ist« steht. Im Titelbild der TN liegt der Fluchtpunkt der Wegbegrenzung dort, wo sich im Geäst der hinteren Bäume ein Loch auftut, das dem Betrachter des Bildes den Blick in die Ferne und zum Himmel hin freigibt. In beiden Bildern führt eine gedachte Gerade mitten durch das Bild nach hinten und trifft genau auf die oben genannten Schnittpunkte. Diese deuten auf Wichtiges im Bild hin: Im GTB lenkt der Punkt den Blick auf die Schrift in dem oberen Schild im Torbogen, und hier wieder auf die Worte »Das ist«. Als Blickfang fordern sie den Betrachter zum Lesen des ganzen Schildes und dann zum Weiterlesen auf, zum Lesen auch der Texte, die in den beiden von anderen Bildelementen ausgesparten dreieckigen Flächen stehen, die seitwärts rechts und links unter dem oberen Schild und unter dem das Tor oben begrenzenden Balken zu finden sind. In dem Bild im Straßburger Autograph der TN zieht der Schnittpunkt der drei genannten Geraden den Blick zu einem für die Zeichnung ähnlich bedeutsamen Punkt hin. Dieser deutet auf die Ferne und auf den Himmel, das Ziel, das zu erreichen sich der auf dem Bild gezeichnete Pilger sehnt; dieser, der auf der Erde lebt, hat noch eine lange und mühsame Pilgerreise vor sich, die er durchwandern muß. Die Rundungen der Becken der beiden Brunnen werden in den beiden Zeichnungen in der Tiefe nicht genügend verkürzt, damit werden beide Brunnen noch stärker als das Übrige der beiden Bilder von oben her geschaut. Dieser Mangel geht wahrscheinlich auf zeichnerisches Unvermögen des gleichen Zeichners beider Bilder zurück, der die Verkürzungen nicht richtig zu zeichnen vermochte. Der Sockel des Brunnens im GTB ist so verzeichnet, so vom Betrachter aus nach rechts hin verdreht, daß man fast annehmen möchte, er könne nicht von demselben Zeichner stammen, der das Übrige im Bild dargestellt

hat. Es ist darum nicht auszuschließen, daß die Schale des Brunnens ursprünglich vorne auf dem viereckigen Rasenstück aufgesessen hat, das die Verbindung zwischen den ersten und zweiten Figuren des Rasens herstellt. Der Einwand, daß dieses Becken dann nicht auf das ovale Rasenstück weiter vorne zu stehen kommt, wird dadurch entkräftet, daß es nur so zu einer in sich geschlossenen Einheit der vier Figuren im Vorder- und Mittelgrund kommt. Gerade auf diesen Eindruck, daß die vier Figuren ein in sich geschlossenes Rund bilden, aber scheint der Zeichner Wert gelegt zu haben. Die einzelnen Gruppen der Rasenstücke sind gleichfalls nicht perspektivisch in der richtigen Weise verkürzt, wenn sie, wie es wohl der Anlage des Gartens nach beabsichtigt ist, gleich lang sein sollen. Die Oberfläche des linken Podests sowie auch das obere Brett über den beiden Säulen des torähnlichen Aufbaus im Vordergrund sind wie das Brunnenbecken und verschiedene Rasenstücke in der Tiefe zu lang bzw. zu breit gezeichnet, die Säulendeckplatten auf den beiden Kapitelen nicht perspektivisch gerundet worden. Die beiden Podeste, auf denen rechts und links die zwei das Bild begrenzenden Säulen und die Figuren des Glaubens und der Hoffnung stehen, lassen in Hinsicht auf die perspektivische Darstellung gleichfalls Fehlerhaftes erkennen: anstatt nach innen schrägen sie nach außen hin ab. Durch diesen Fehler wird jedoch erreicht, daß im Vordergrund nicht zu viel von dem parkähnlichen Garten verdeckt und die Öffnung zum Garten hin so nicht zu sehr verengt wird. Auch die Linie, die in der Federzeichnung der TN die Schlag Schatten der Bäume an der linken Seite des Weges begrenzt, verläuft nicht auf den gemeinsamen Fluchtpunkt der Geraden des Alleenweges zu, auch sie endet im Gegensatz zu den anderen senkrecht zur Bildfläche verlaufenden Geraden im Fuß des letzten Baumes der linken Baumreihe. Hierdurch erreicht der Zeichner Ähnliches: er bewirkt mit diesem Fehler in der Perspektive, daß kein zu großer Teil der Baumallee, die den langen und mühsamen Weg zum ewigen Heil darstellt, zugedeckt wird und dieser Weg dem Betrachter des Bildes deutlich vor Augen ist. Dies bezweckt der Zeichner mit seiner Darstellung. Außerdem erscheint im GTB, weil die Schrägungen der Oberflächen der beiden Podeste nicht nach innen, sondern nach außen verlaufen, die Figur der Hoffnung weiter in den Vordergrund hinein gerückt, als dies dem Standpunkt der Füße nach zu urteilen eigentlich der Fall sein

dürfte. Wir werden weiter unten noch näher auf diesen Gesichtspunkt eingehen.

Eine weitere Ähnlichkeit in den beiden Bildern liegt in folgendem: Die zwei Figuren auf den beiden Podesten rechts und links, die den Glauben und die Hoffnung darstellen, erwecken den Eindruck, als ob sie nach Vorlagen gezeichnet sind. Man kann mit Recht daran zweifeln, ob der Zeichner des Bildes diese recht schwierig zu zeichnenden Figuren in allem so, wie sie sich jetzt darstellen, selbst gezeichnet hat. Vielleicht gilt dies sogar auch noch für die beiden anderen Figuren, die Figur des auf dem Brunnen stehenden Christus und die vom Rücken aus gesehene Figur der Hoffnung vorne zwischen den beiden Podesten. In der TN ist die Gruppe rechts im Vordergrund des Bildes, der Baum mit dem gekreuzigten Christus und der links seitlich davor sitzende Pilger, von einem Stich des Blancus in den *Pia Desideria* abgezeichnet worden.² Nur das Gesicht des Pilgers und seine Kleidung hat der Zeichner beim Abzeichnen verändert.

Eine weitere Übereinstimmung in beiden Bildern, die die Ähnlichkeit in der Form der dargestellten Gegenstände betrifft, läßt sich darin finden, daß im GTB der einem kleinen Park ähnliche Garten – das Bild als Ganzes gleicht allerdings mehr einer Theaterdekoration als einem Park oder Garten³ – in seiner Form dem Alleenweg im Bild der TN gleicht: beide bilden ein nach hinten sich verengendes Trapez. Auch die Bretterwände rechts und links im Bild des GTB und die beiden Reihen der Baumstämme im Bild der TN stellen jeweils ein langgezogenes sich nach hinten verengendes Trapez dar und sind sich so sehr ähnlich. In dem Bild der TN wird allerdings die obere Begrenzung der Baumstämme auf den beiden Seiten der Baumallee anders als die Bretterwand auf der Zeichnung im GTB durch die im Bild vorhandenen Baumäste und deren Laub verdeckt. Auf beiden Bildern ziehen sowohl der Bretterzaun an beiden Seiten des Gartens wie auch die beiden Rei-

² Vergl. dazu die Abbildung der genannten Bildvorlage für die Titelblattzeichnung im Straßburger Autograph. Sie ist abgebildet in: (wie Anm. 1) 3 (1996), S. 170.

Siehe dazu auch Gerhard Schaub: Die Bildvorlage für Spees Titelblattzeichnung. In: Friedrich Spee. Dichter, Seelsorger, Bekämpfer des Hexenwahns. Kaiserswerth 1591 – Trier 1635 (wie Anmerkung 1), S. 205–208.

³ Der Garten selbst erinnert an ein Renaissancegärtchen, der torähnliche Aufbau im Vordergrund allerdings weist bereits barocke Formen auf.

hen der Baumstämme an den Seiten der Baumallee in gleicher Weise den Blick des Betrachters nach hinten. Dies sind ebenfalls auffallende Übereinstimmungen, die in den beiden Bildern anzutreffen sind.

Eine Ähnlichkeit in der Komposition der zwei Bilder liegt darin, daß sie am rechten und linken Rand durch Gegenstände eingefasst sind: in der Zeichnung des GTB sind dies zwei Säulen, in der Zeichnung der TN die Stämme der zwei ersten Bäume der beiden Baumreihen. Am oberen Bildrand werden die Bäume in dem Bild der TN durch den Rand des Bildes abgeschnitten; so wird eine gewisse Offenheit des Bildes nach oben hin hergestellt. Im GTB wirken die auf das Brett aufgesetzte Verzierung und die in diese eingeschlossene Inschrift gleichfalls so, daß der Rahmen des Bildes oben aufgelockert erscheint. Am unteren Bildrand sind beide Bilder auf eine wirkliche oder gedachte, das Bild begrenzende Linie aufgesetzt. In beiden Zeichnungen sind Texte eingestreut: in der TN ist dieser Text zwar nur kurz und lautet: »Meine Lieb ist gekreuzigt«; im GTB umfaßt er mehrere Texte von größerer Länge. Alle Texte im GTB zusammen enthalten den ganzen Titel des Buches und zusätzlich noch Erläuterungen zu den drei Figuren im Vordergrund des Bildes. Der Name des Verfassers des Buches ist erst von einer späteren Hand in den Sockel des Brunnens eingetragen worden. In der Titelzeichnung der TN steht der Titel des Buches handgeschrieben unter dem Bild, da im Bild selbst dafür kein Platz gefunden werden konnte. Sich selbst hat Spee weder auf der Titelzeichnung des GTB noch in der Titelzeichnung im Straßburger Autograph oder in dem darunter geschriebenen Text genannt. Ihm ging es nicht um den persönlichen Ruhm.

Eine weitere Ähnlichkeit, was die Komposition des Bildes betrifft, ist auch in der Anordnung der Figuren zu finden. In der TN bilden der später hinzugefügte Brunnen zusammen mit dem Pilger im Vordergrund und Christus, der gekreuzigt am Baum hängt, eine in sich geschlossene Einheit, dies sowohl was den wahrgenommenen Anblick als auch die inhaltliche Aussage des Bildes betrifft. Das gleiche gilt von den vier Figuren im GTB, sie stellen zusammen einen in sich geschlossenen Kreis dar. In der Federzeichnung der TN wird die Vorstellung geweckt, daß die Figur des Pilgers weiter in den Vordergrund gerückt zu sein scheint, als dies vom Fußpunkt des Baumes und der Sitzfläche des Pilgers her gesehen eigentlich der Fall sein müßte, beide

liegen auf der gleichen waagerechten Linie. Dies wird dadurch hervorgerufen, daß Christus und der seitlich von ihm sitzende Pilger sich unmittelbar ins Gesicht schauen, obwohl Christus ganz vorne im Bild hängend im Halbprofil gezeichnet ist und den Kopf eigentlich dafür nicht genügend zur Seite wendet. Im GTB rückt die Figur der Hoffnung dadurch weiter in den Vordergrund, daß die beiden Podeste rechts und links nicht perspektivisch korrekt gezeichnet sind, sondern sich zu den Seiten hin öffnen. Vom Standpunkt der Füße dieser Figur her betrachtet, müßte die Figur in etwa in der gleichen Bildtiefe wie die beiden Figuren auf den zwei Podesten stehen. Auch dies sind weitere Ähnlichkeiten in den Bildern, die zeigen, daß der Zeichner der beiden Titelbilder von gleichen Kompositionsprinzipien ausgeht.

Die hier aufgezeigten Übereinstimmungen in den beiden Zeichnungen sind auffallend. Die wesentlichen Merkmale der Zeichnung in der Erstfassung des GTB sind, so darf man annehmen, im großen und ganzen unverändert vom Original in die Nachzeichnung übernommen worden.⁴ Die mannigfachen Übereinstimmungen, die zwischen den beiden Bildern auftreten, lassen mit großer Wahrscheinlichkeit darauf schließen, daß das Bild im Straßburger Autograph und die Originalzeichnung in der Erstfassung des GTB von ein und demselben Zeichner gezeichnet worden sind. Sind aber diese beide Zeichnungen von dem gleichen Zeichner angefertigt worden, dann muß dieser Spee sein. Denn die erste Fassung des GTB ist, wie angenommen werden darf, zum großen Teil schon 1627/28 in Köln im Zusammenhang mit der Betreuung einer Gruppe von Devotessen um die Witwe Ida Dülmans (genannt Schnabels) entstanden, und noch vor der Zeit, als Spee zum zweiten Mal 1632 nach Trier kam und dort bis zum Ende seines Lebens an der dortigen Universität lehrte, ist das GTB in der frühen Pariser Fassung höchstwahrscheinlich beendet und damit verbunden auch die Titelzeichnung zu dieser Fassung ausgeführt worden. Die Federzeichnung im Straßburger Autograph entstand aber wohl erst 1634 in Trier, denn die Vorlage zu diesem Bild erschien zum ersten

⁴ Vergl. hierzu die Nachzeichnung des Titelbildes des Straßburger Autographs der TN in der Pariser Handschrift in: Friedrich Spee: Trutz-Nachtigall. Hrsg. von Theo G. M. van Oorschot. Bern 1985, S. 287. Hier ist die Titelzeichnung des Straßburger Autographs, obwohl die Nachzeichnung nicht fertig wurde, in ihren wesentlichen Zügen exakt wiedergegeben worden.

Mal in der Ausgabe der *Pia desideria* von 1634 (das Erscheinungsdatum dieser Ausgabe des damals allseits bekannten Buches, dort mit 1634 angegeben, ist unter Umständen aber auf das Ende des Jahres 1633 zurückzulegen). Wenn beide Bilder dennoch auf den gleichen Zeichner zurückgehen, dann ist es sehr unwahrscheinlich, daß sich dieser, ausgenommen es ist dies Spee selbst, jeweils zu der gleichen Zeit, als die erste Fassung des GTB und das Straßburger Autograph der TN entstand, am selben Ort wie Spee befunden und die Bilder dort gezeichnet hat. Beide Zeichnungen, die Vorlage zu dem Bild, das sich in der Pariser Handschrift des GTB befindet, und die Zeichnung im Straßburger Autograph müssen demnach von Friedrich Spee selbst stammen. Spee war deshalb auch der Zeichner der Federzeichnung im Straßburger Autograph der TN.

»O Lust in Lustes Brunnen!«

Zur reinen Gottesliebe in Friedrich Spees *Güldenem Tugend-Buch*

1. Hinführung

»Die höchsten Ruhmesworte« widmete Leibniz »eigenartigerweise dem am wenigsten spektakulären Werk, dem *Güldenem Tugend-Buch*.«¹

»Güldene Tugenden« nennt der bedeutende Jesuit, Moralthologe und Poet² der Barockzeit Friedrich Spee (1591–1635) die drei göttlichen oder übernatürlichen Tugenden Glaube, Hoffnung und Liebe, die traditionell die Vollendung der klassischen Kardinaltugenden Klugheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit, Maß bilden. Neben der *Cautio Criminalis* und der *Trutz-Nachtigall* stellt Friedrich Spees *Güldenem Tugend-Buch* das Hauptwerk des Jesuiten dar. Es entstand in enger Anlehnung an das Exerzitienbüchlein des Jesuitengründers Ignatius von Loyola³ und interessanterweise ähnlich wie dieses als »Gelegenheitsschrift«, auf Anfrage eines Kreises frommer Kölner Damen an St. Ursula.⁴ Als Hilfe zur Betrachtung im Alltag und zum geistlichen Leben möchte das Buch Glaube, Hoffnung und Liebe einüben lassen, um so zu einer immer größeren und intensiveren Gottesliebe zu füh-

¹ Anton Arens: Friedrich Spee und die »Jesuitinnen« von Köln. Zur Entstehungsgeschichte des »Güldenem Tugend-Buches«. In: Karl Hillenbrand/ Medard Kehl (Hgg.): Du führst mich hinaus ins Weite. Würzburg 1991, S. 405–454, hier S. 406.

² Vgl. Anton Arens: Friedrich Spee als Dichter im Dienst der Seelsorge. In: Ders. (Hg.): Friedrich Spee im Licht der Wissenschaften. Mainz 1984, 95–133.

³ Vgl. ders.: Einführung. In: Friedrich Spee: *Güldenem Tugend-Buch*, Einsiedeln 1991, S. 26: »Nach neuesten Untersuchungen hat Ignatius schon als Student Exerzitien dieser Art erteilt, so daß man sie sogar als die »Urform der Exerzitien« bezeichnen kann,« wie es Andreas Falkner tat: Die »Leichten Exerzitien« in der frühen Praxis von Ignatius und Peter Faber. In: Korrespondenz zur Spiritualität der Exerzitien 39 (1989), S. 41–57.

⁴ Vgl. näherhin Anton Arens: Friedrich Spee und die »Jesuitinnen« von Köln (wie Anm. 1).

ren. Der Begriff Gottesliebe darf dabei durchaus in des Wortes doppelte Bedeutung verstanden werden: Zuerst ist es Gott, der den Menschen in seinem Sohn Jesus Christus unendlich liebt. Die Antwort des Menschen auf diese ungeschuldete und vergebende Gottesliebe ist wiederum eine Gottesliebe besonderer Art, nämlich das Bemühen (*exercitium*), Gott in reiner, uneigennütziger Liebe zu begegnen. Diese Liebe ist gereinigt von eigennützligen Motiven ungeordneter Selbstliebe; sie schaut dann auch nicht mehr wie die Hoffnung auf den erhofften Lohn, näherhin den Himmel, als Ziel irdischer Bemühung. Solche Liebe tritt vielmehr heraus aus der Hoffnung (als Liebe der Begierde auf Lohn) hin zur Liebe als wohlwollende Freundschaft mit Gott. Friedrich Spee benutzt mehrfach das Wort Lust, um die Eigenart jener vollkommenen Gottesliebe zu kennzeichnen: Es ist eine Art von liebender Vereinigung, wie sie die Mystik beschreibt und etwa Bernini bildhauerisch in der »Verzückung der hl. Theresia« in S. Maria della Vittoria zu Rom wenige Jahre nach dem Tod Spees dargestellt hat. Insofern ist der Kontext barocker Frömmigkeit, die dem Empfinden des modernen Menschen oftmals fremdartig anmutet, nicht leichtfertig zu übersehen. Dennoch reiht sich Friedrich Spee und seine »Spee-Mystik« als »quälende, ungestüme Sehnsucht nach Gottes Nähe«⁵ mühelos ein in die große Linie christlicher Mystik, die eine reine Liebe des Menschen zu Gott jenseits bloßer Diesseitserfüllung meditiert und beschreibt. Autoren wie Augustinus, Bernhard von Clairvaux, Katharina von Siena, Heinrich Seuse, Meister Eckart, Franz von Sales, Pascal und Fénelon stehen für diese Form geistlichen Lebens. Aber auch der hl. Ignatius von Loyola selbst, der Ordensvater Friedrich Spees, versucht in seinen Exerzitien und insbesondere mit seinem berühmten Begriff der »Indifferenz« als Loslassen eigensüchtiger Beweggründe, die reine Freundschaft und Liebe des Menschen zu Gott einzuüben. Es ist typisch für die jesuitische Frömmigkeit, daß als Fundament solcher Exerzitien die feste Überzeugung steht, zwar sei auch eine solche Liebe des Menschen zu Gott zuletzt noch einmal Geschenk und Gnade Gottes, zugleich aber könne der Mensch sich selbst und seine Natur so disponieren, vorbereiten, daß die göttliche Gnade leicht und ungehin-

⁵ Christian Feldmann: Friedrich Spee. Hexenanwalt und Prophet. Freiburg 1993, S. 63.



Giovanni Lorenzo Bernini: Die Verzückung der hl. Theresa (Rom, S. Maria della Vittoria, um 1650)

dert wirken könne. Bis heute ist die Faszination dieser Spiritualität ungebrochen. Schon protestantische Denker wie Leibniz in seinem *Elogium Patris Friderici Spee S.J.* und Matthias Claudius in seinen Fénelon-Betrachtungen⁶ ließen sich davon inspirieren. Und wenn der Christ der Zukunft nach dem berühmten Wort Karl Rahners Mystiker sein muß, um überleben zu können, dann scheint es lohnenswert, Spuren moderner Mystik und ihrer Gottesliebe im *Tugend-Buch* Spees aufzufinden.

2. Anliegen und Eigenart des *Tugend-Buches*

Eingangswort war schon die Rede von der Entstehung dieses Buches. Es ist durchaus bedeutsam zu sehen, wie wenig Friedrich Spee von Anfang an ein Gesamtentwurf zu den drei göttlichen oder goldenen Tugenden vor Augen stand, wie zufällig vielmehr aus den allwöchentlichen Anleitungen zur Betrachtung in den Jahren 1627/28 erst einige Jahre später das heute vorliegende Buch entstand. Ja, vielleicht war es angesichts der teilweise unbegreiflichen Engstirnigkeit jener Zeit in Fragen der Frömmigkeit und Lebensführung⁷ sogar »ein Glück für Spee, daß das stellenweise recht unorthodoxe ›Guldene Tugend-Buch‹ mit seinen sinnenfrohen Liedern und manchmal gewagten Formulierungen zu seinen Lebzeiten nur in Handschriften kursierte und erst nach seinem Tod, 1649, gedruckt herauskam.«⁸

In dem oben erwähnten Kreis Kölner Frauen fanden sich höchst unterschiedliche Lebenswelten zusammen. Viele blieben in ihren Familien, andere wohnten in kleinen Gruppen beisammen. Allen gemeinsam aber war die caritative Tätigkeit, insbesondere im Bemühen um eine angemessene Mädchenschularbeit.⁹ »In diesen sozial en-

⁶ Matthias Claudius: *Sämtliche Werke*. Wiesbaden o. J., S. 596: »Auch war Fénelon auf gewisse Weise im achtzehnten Jahrhundert, was der heilige Bernhard im zwölften gewesen ist...«.

⁷ Dies stellt am Beispiel der apostolischen Frauenbewegungen und Frauenkongregationen der Neuzeit sehr deutlich dar Anton Arens: *Friedrich Spee und die »Jesuitinnen« von Köln* (wie Anm. 1).

⁸ Christian Feldmann: *Friedrich Spee* (wie Anm. 5), S. 110.

⁹ Vgl. Joseph Kuckhoff: *Das Mädchenschulwesen am Rhein im 17. und 18. Jahrhun-*

gagierten Frauengruppen müssen die Ursprünge der Zettelsammlung liegen, die später als ›Guldene Tugend-Buch‹ in die klassische geistliche Literatur eingehen sollte.«¹⁰

Von Anfang an also bildet der innere Zusammenhang von sozialem Engagement und Gebetsleben, von Nächstenliebe und Gottesliebe den Kernpunkt, um den die Meditationen und Gebete des *Tugend-Buches* kreisen. Nicht bloß der vertrautere Gedanke, jede Gottesliebe müsse sich in praktischer Nächstenliebe vollenden, sondern ebenso der traditionell weniger stark betonte Aspekt einer Vollendung der Menschenliebe in der Liebe zum Schöpfer selbst, bilden gleichsam zwei Punkte einer spannungsgeladenen Ellipse, zwischen denen das Leben des Christen ausgespannt bleibt. Zugleich steht im Hintergrund die Versuchung, ja die reelle Gefahr einer geistlichen Wüstenerfahrung, eines Gefühls innerer Leere und Verlassenheit, die sich etwa in der dunklen Nacht der Seele beim hl. Johannes vom Kreuz¹¹ ausspricht. Das *Tugend-Buch* möchte die Liebe zum Nächsten aus der Sehnsucht nach Gott auch in solcher Wüstenzeit des konkreten und mühsamen Alltags lebendig halten: »Keine religiöse Sonderwelt, sondern eine Sehnsucht nach Gott, die dem Dasein Feuer und dem menschlichen Miteinander Wärme gibt. Leidenschaftliche Hingabe an Christus, der immer da ist, auch wenn er zu schweigen scheint.«¹²

Als »Exerzitien im Alltag«¹³ wollen die Anleitungen des *Tugend-Buches* nicht nur gelesen sondern auch gebraucht werden. Betrachtungen, Lieder und Dialoge wechseln einander ab. Insbesondere die zuletzt genannte literarische Form geistlicher Literatur wird dem Anliegen Friedrich Spees einer intensiveren Freundschaft zwischen Gott und Mensch in besonderer Weise gerecht. Diese Dialogform erscheint

dert. In: *Zeitschrift für Geschichte der Erziehung und des Unterrichts* 22 (1932), S. 1–35.

¹⁰ Christian Feldmann: *Friedrich Spee* (wie Anm. 5), S. 112.

¹¹ Vgl. Johannes vom Kreuz: *Die dunkle Nacht*. Freiburg 1995; Erika Lorenz: *Wozu Kontemplation? Die Antwort des Johannes vom Kreuz*. Hamburg 1993, S. 15: »Johannes vom Kreuz nennt die beginnende Kontemplation auch ›Nacht der Trockenheiten‹, ›Nacht des Sinnes‹, wobei ›Sinn‹ die Sinne, aber auch das Vorstellungsvermögen, die Phantasie und die Ausrichtung des Begehrens meint.«

¹² Christian Feldmann: *Friedrich Spee* (wie Anm. 5), S. 110.

¹³ Davon spricht auch Anton Arens: *Friedrich Spee und die »Jesuitinnen« von Köln* (wie Anm. 1), S. 428, Anm. 80.

auf drei Ebenen: als Gespräch zwischen dem Beichtvater und der »Tochter«, als Gespräch der Seele mit sich selbst, schließlich als Gespräch zwischen Christus und der Seele. In ungewöhnlich intimer Atmosphäre sprechen Gott und Mensch miteinander, meist im Frage-Antwort-Schema. Im Hintergrund steht die »Methode Christi, der seine Jünger oft durch Fragen zu einer bewußten und klaren Stellungnahme herausfordert.«¹⁴ Die reine Liebe zu Gott als lebendiger Person erscheint so weniger als ein geschuldeter Akt der Gottesverehrung, als vielmehr spontan aus der Betrachtung der Liebe Gottes zur Welt und zum Menschen erwachsende Begeisterung, als Überschwang liebender Gotteskindschaft. Dieser Überschwang drängt wie von selbst danach, »die Beziehung zwischen Gott und der Seele zu überschreiten und den Mitmenschen in aufmerksamem Wohl-Wollen und in konkreter Tat in das Gottesverhältnis einzubeziehen.«¹⁵

3. Zum Gottesbild im *Tugend-Buch*¹⁶

Eine personale Gottesbeziehung setzt einen personalen Gott voraus, einen Gott, der als lebendige Person erfahren und empfunden wird. Diese Erfahrung vermittelt das *Tugend-Buch* zunächst sehr eindringlich durch die Form der Dialoge, die an bedeutenden Stellen Gott zum Menschen in fast intimer geistlicher Redeführung sprechen lassen. Um die Intimität, ja die Zärtlichkeit¹⁷ des Gottesverhältnisses noch zu steigern, läßt Friedrich Spee die Seele des Menschen als Braut erscheinen, wenn es etwa heißt: »Christus Jesus fragt seine Braut vom Kreuze her: Mein Kind, was denkst du von der Mutter, wie sie oben beschrieben wurde?«¹⁸

¹⁴ Anton Arens: Einführung (wie Anm. 3), S. 31.

¹⁵ Ebd. S. 29 f.

¹⁶ Vgl. Michael Sievernich: Auf der Suche nach dem »schönen Gott«. Zum Gottesbild Friedrich Spees. In: Gunther Franz/Hans-Gerd Wirtz (Hgg.): Friedrich Spee als Theologe. Trier 1997, S. 31–56.

¹⁷ Vgl. Theo G. M. van Oorschot: Friedrich Spee von Langenfeld. Zwischen Zorn und Zärtlichkeit. Göttingen 1992.

¹⁸ Friedrich Spee: *Güldenes Tugend-Buch* (wie Anm. 3), S. 100.

Auch das berühmte Zwiegespräch des Gekreuzigten mit den Leidenswerkzeugen, ein ganz außergewöhnliches Zeugnis christozentrischer Barockfrömmigkeit, endet typischerweise wieder mit einem Dialog zwischen Jesus und dem Menschen. Hier allerdings spricht der Gekreuzigte nicht mehr allein zu einer Seele, sondern wendet sich in leidenschaftlicher Klage an alle Menschen: »O ihr Menschenkinder, ihr seid es, die mich töten!« Und die »andächtige Seele« antwortet: »Selig ist das Kreuz, das dich getragen hat...!«¹⁹

Nicht minder ungewöhnlich, für die damalige Zeit geradezu im Verdacht der Häresie stehend und ungemein modern klingend, ist die Rede vom mütterlichen Gott.²⁰ Heißt es zunächst noch fast zögerlich, Gott habe ein »väterliches und mütterliches Herz«²¹, so antwortet im Dialog mit Jesus die Seele in deutlicher Anlehnung an Jesaja 49,15: »Ja, Herr, ich glaube es mit festem Vertrauen: denn du liebst mich mit einer unendlichen Liebe. Du bist meine Mutter und ich bin dein Kind, du kannst mich in Ewigkeit nicht vergessen!«²² Und womöglich noch deutlicher und voll leidenschaftlicher Zuneigung ruft die Seele etwas später, die ganze Welt solle erkennen, »eine wie gütige, liebevolle Mutter« Gott ist.²³

Vom Überschwang der reinen Liebe Gottes zum Menschen, die sich für Friedrich Spee in vornehmster und vorzüglichster Weise am Kreuz offenbart, war schon die Rede. Die Dialoge steigern diese Betrachtung Gottes in einem sehr typischen Bild der Barockfrömmigkeit: Gott und die Seele werden als Liebespaar dargestellt. Heißt es zunächst ganz allgemein von Gott, er sei »Liebhaber aller christlichen Seelen«²⁴, so führt wiederum das Zwiegespräch des Gekreuzigten mit den Leidenswerkzeugen zu einer letzten Vervollständigung des Bildes. Jetzt ist es Gottvater, der gleichsam das Liebesverhältnis seines Sohnes zum Menschen wie von außen betrachtet und in Abwehr aller eigenen Schuld am Kreuzestod zum Sohn spricht: »Ja, du selbst und deine unaus-

¹⁹ Ebd. S. 190 f.

²⁰ Vgl. Balthasar Fischer: Weibliche Züge in Spees Gottesbild. In: Gunther Franz/Hans-Gerd Wirtz (Hgg.): Friedrich Spee als Theologe. Trier 1997, S. 57–74.

²¹ Friedrich Spee: *Güldenes Tugend-Buch* (wie Anm. 3), S. 92.

²² Ebd. S. 100.

²³ Ebd. S. 101.

²⁴ Ebd. S. 102.

sprechliche Liebe zum Menschen hat dich ans Kreuz geschlagen. Ich sagte es dir zuvor, da du von hier in die Welt reisen wolltest, es würde dir so ergehen. Da wolltest du nichts hören. Die Liebe hielt dich gefangen. O mein Schatz, mein frommes Kind, so brich nun am Baum des Kreuzes die Frucht der Liebe! Du hast es selber so haben wollen. Da danke es nur selber dir und deiner Liebe, denn ich bin an deinem Blut unschuldig. Gehe hin, mein liebes Kind, und klage es dem Menschen, den du so sehr geliebt hast.«²⁵

Mit diesem literarischen Kunstgriff gelingt es Spee, wenngleich in einer streng dogmatisch durchaus anfechtbaren Form, das Liebesverhältnis zwischen Gott und dem Menschen ganz in der menschgewordenen zweiten Person Gottes zu verankern und zugleich in unüberbietbarer Weise die Intensität dieser Liebe hervortreten zu lassen durch die objektivierende Betrachtergestalt des Vaters.

Schließlich erscheint Gott dem Menschen als allein und über alle Geschöpfe hinaus liebenswert, der allein alle Sehnsucht des menschlichen Herzens stillen kann, dessen ewige Schau dereinst geradezu wie ein unausschöpflicher Brunnen alle Liebessehnsucht des Menschen ertränken wird: »O Lust in Lustes Brunnen!«²⁶ Gott als der Schöpfer des Menschen hat diesem eine tiefe Begierde nach Liebe und Erfüllung ins Herz gelegt, und dieses Streben nach Glück und Vollendung kann letztlich niemals durch ein Geschöpf, sondern immer nur durch den Schöpfer selbst erfüllt werden. Ja, das Wesen der Sünde besteht in Anlehnung an die Definition des hl. Thomas von Aquin gerade in der Verkehrung, der Perversion der Beziehungspunkte: Sünde ist zuletzt und wesentlich immer *aversio a deo et conversio ad creaturam*: Abkehr von Gott in Zuwendung zum Geschaffenen. Um Gott aber zu finden bedarf es dessen, was Fénelon später *abandon* (Verlassenheit) nennen wird²⁷, ein endgültiges Verlassen der Schöpfung hin zum

²⁵ Ebd. S. 190.

²⁶ Ebd. S. 133.

²⁷ Vgl. Johannes Kraus: Fénelons moraltheologisches Leitbild der Seelenführung nach den *Lettres Spirituelles*. In: Ders./Joseph Calvet (Hgg.): *Fénelon – Persönlichkeit und Werk*, Baden-Baden 1953, S. 155–233: »Das Sich-selbst-Sterben findet seine vollkommenste Ausprägung und Erfüllung zugleich in dem *abandon*, das ich am besten mit dem Sich-Lassen der deutschen Mystiker glaube wiedergeben zu können... *Abandon* ist völlige Hingabe in dem doppelten Sinne des Aufgebens von etwas und des Hineingebens oder Hingebens an jemanden.« (S. 168).

Schöpfer: »Verlasse das Geschöpf, und du findest den Schöpfer. Er allein ist aller Liebe wert, er allein kann dein Herz sättigen und erfüllen. Er allein ist es, der dich redlich liebt und nach dir verlangt; liebe auch du ihn und verlange nach ihm allein: denn in ihm allein ist alle Lust, Freude und Lieblichkeit, die du je erdenken und erfahren kannst.«²⁸

4. Die Hoffnung als Liebe der Begierde

Dieser Weg des Hinausgehens aus der Liebe zum Geschöpf hin zur Liebe zum Schöpfer ist nun genau der Weg hin zur reinen Liebe. Denn wenn es von Gott heißt, daß nur er allein redlich liebt, nur er allein das Herz sättigen kann und nur er allein aller Liebe wert ist, so heißt dies folgerichtig im Umkehrschluß: kein Geschöpf und kein Mensch liebt ganz redlich, kann ein Menschenherz ganz sättigen und ist ganz der Liebe wert. Der Mensch ist von Anbeginn an auf Gott hin geschaffen und wird in der Ewigkeit in ihm allein sein Glück finden. Alle menschliche Gemeinschaft verbleibt auf der Ebene der Vermittlung und dient zur Verherrlichung der Liebe Gottes einerseits und zur Erfahrung dieser Liebe andererseits, obschon auch der ehelose Priester- und Ordensstand beständig Zeugnis von der eschatologischen Vollendung dieser Vermittlung in der unvermittelten Erfahrung der Liebe Gottes gibt. Insofern allerdings erscheint der Weg zur reinen Liebe schon in diesem Leben immer nur als Versuch und zugleich als gewagter, geradezu existentieller Sprung des Geistes, der freilich notwendig ist, um die in der Ewigkeit vorbestimmte Gemeinschaft mit Gott bereits in dieser Zeit mit Erkenntnis und Willen vorzubereiten: »Ade, ade alle Kreaturen, es muß einmal gewagt sein! Es muß einmal geschieden sein, damit ich nicht vielleicht in Ewigkeit von Gott geschieden werde.«²⁹

Das Bild von Scheidung und Entscheidung wird später ein anderer großer christlicher Denker der Gottesliebe, C. S. Lewis, wieder aufgreifen und genau daran den Unterschied zwischen Himmel und Hölle, zwischen endgültiger Gottesliebe und endgültiger Selbstliebe deut-

²⁸ Friedrich Spee: *Güldenes Tugend-Buch* (wie Anm. 3), S. 109.

²⁹ Ebd.

lich machen: »Aber einer muß im allgemeinen aussprechen, was unter euch so manches Jahr unausgesprochen geblieben ist: daß Liebe, wie Sterbliche das Wort verstehen, nicht genug ist. Jede natürliche Liebe wird auferstehen und für immer leben in diesem Land; aber keine wird auferstehen, es sei denn, daß sie zuvor begraben worden ist.«³⁰

Dieser geistliche Sprung als Auferstehung der Natur in der Gnade vollzieht sich nach Spee von der Hoffnung hin zur Liebe. Er bestimmt die Hoffnung als noch geschöpflich verhaftete Liebe der Begierde, die zunächst nach irdischen Gütern verlangt, die freilich je schon hingordnet sind auf Gott: »Wer die Liebe der Begierde oder Hoffnung zu Gott hat, der liebt, begehrt und hofft auch alles, was zum Erlangen des geliebten Gottes helfen kann, nämlich alle Güter des Leibes und der Seele...«³¹

Dennoch verbleibt die Hoffnung zunächst auf der Ebene menschlicher Sehnsucht nach Vollendung, eben der Begierde nach irdischem Glück und folgerichtig der Verewigung dieses Glücks als Glückseligkeit. Um diese Hoffnung allmählich zu läutern hin zur Liebe Gottes als Person, benutzt Friedrich Spee wiederum einen Dialog mit einer Reihe von höchst suggestiven Bildern, die schrittweise und höchst dramatisch mehr und mehr das Elend und die Verworfenheit des Menschen in der Sünde der Liebe des bloßen Selbstbezugs zeigen. Obgleich immer deutlicher und drängender wird, wie wenig der Mensch Gottes Liebe verdient hat, ja, wie wenig Hoffnung ist, Gott habe den Menschen nicht verdammt, so bleibt doch der solchermaßen geistlich bedrängte Mensch voll Hoffnung wider alle Hoffnung. Lautet zunächst noch die sechste Frage des Dialoges: »Wenn du nun in dieser Lage zu allen Heiligen Gottes rufen würdest, und sie würden dir mit einhelliger Stimme antworten, sie könnten dir nicht mehr helfen, es sei zu spät. Gott hätte dich schon in Ewigkeit verworfen. Wolltest du noch nicht verzweifeln?«, so gipfelt das geistliche Drama in der achten Frage: »Gesetzt aber der Fall, daß Christus selbst dir erscheinen und sagen würde, sein himmlischer Vater wolle sein heiliges Blut nicht mehr ansehen, du müsstest verdammt sein. Würdest du dennoch hoffen?«, um schließlich in der geradezu Descartes vorwegnehmenden Aporie

³⁰ C. S. Lewis: Die große Scheidung. Einsiedeln 1984.

³¹ Friedrich Spee: Goldenes Tugend-Buch, (wie Anm. 3), S. 122.

der neunten Frage zu enden: »Wie, du wolltest Christus nicht glauben? Sollte er denn lügen können? Dann müsstest du aber doch gewiß verzweifeln.« Statt die letzte verbleibende Sicherheit des *Cogito ergo sum* bei Descartes wählt Spee hier in der Antwort des bedrängten Menschen die letzte Sicherheit der Logik Gottes, der sein eigenes Geschöpf nicht willkürlich verdammen kann: »Denn selbst wenn Gott selber sagen würde, er wolle mich verdammen, so wäre das doch nur zu verstehen für den Fall, daß ich mich nicht zu Lebzeiten zu ihm bekehren wollte.«³²

Die Betonung der Antwort liegt gleichermaßen auf »verstehen« und »wollen«: Gottes Urteile sind grundsätzlich logisch und vernünftig, und als Basis der Hoffnung auf Vollendung genügt der Wille des Menschen zur Bekehrung, der gerade in seiner sündhaften Armseligkeit eine »allein taugliche Materie der Erbarmung« ist: »Ja, je größer und zahlreicher die Sünden sind, desto tauglicher wird der Mensch für das Erbarmen.«³³

Mit dem aussagestarken Bild von der Hoffnung in der Verdammnis greift Friedrich Spee auf ein altes Zeugnis der geistlichen Tradition zurück, das wiederum in der Stoa wurzelt. Es geht um den unmöglichen Fall, Gott wolle die Seele eines Gerechten der Verdammnis überlassen: so müßten die Verdammten Gott doch weiter lieben. Die Metapher findet sich schon bei Augustinus: »Aber wenn wir keine Hoffnung hätten auf dieses hohe Gut (ich spreche in der reinen Unwirklichkeitsform), so müßten wir lieber in der Beschweris dieses Ringens verharren, als den Leidenschaften widerstandslos die Herrschaft über uns einräumen.«³⁴

Das Bild wird später in unterschiedlicher Weise bei Luther und Johannes vom Kreuz aufgenommen, im Anschluß an diesen besonders eindrucksvoll und als Herzstück seiner Theologie bei Fénelon im Streit um die reine Liebe mit Bossuet.³⁵ Spee benutzt das Bild nicht in dog-

³² Ebd. S. 91 f.

³³ Ebd. S. 94.

³⁴ Aurelius Augustinus: De civitate dei XXI, 16 (Bibliothek der Kirchenväter, Band 3, München 1916, S. 391).

³⁵ Vgl. Robert Leuenberger: »Gott in der Hölle lieben«. Bedeutungswandel einer Metapher im Streit Fénelons mit Bossuet um den Begriff des »pur amour«. In: Zeitschrift für Theologie und Kirche 82 (1985), S. 153–172.

matischer, sondern in psychologischer Absicht, um das Motiv der Hoffnung, der Liebe und der Begierde des Menschen zu erkennen und zu reinigen. Hierin folgt er nicht nur seinem Ordensvater Ignatius und dessen Exerzitien zur Ordnung aller Neigungen, sondern er erweist sich auch als Zeitgenosse Descartes' und als Mensch der Moderne: Im Zentrum steht die Frage Luthers und der Neuzeit nach dem gnädigen Gott, die Frage nach den Motiven meiner Hoffnung und Liebe, die Frage zuletzt nach der Sicherheit meiner Existenz überhaupt.

5. Die Liebe als wohlwollende Freundschaft

Ohne Zweifel bildet das Buch von der göttlichen Liebe den Schwerpunkt des *Gülden Tugend-Buches*. Spee unterscheidet die Liebe der Begierde von der Liebe des Wohlwollens oder der Freundschaft. Schon in den Anregungen zum Gebrauch des Buches unterscheidet Friedrich Spee deutlich die sehnsüchtige und zunächst eigenbezogene Liebe der Hoffnung von der gottbezogenen Liebe als Freude an Gott:

»Durch die Hoffnung sehnen wir uns nach Gott... Wir sehnen uns nach Lust. In Gott ist alle Lust. Wir sehnen uns nach Freude. In Gott ist alle Freude... Durch die Liebe wollen und wünschen wir ihm alles Gute aus einer herzlichen Zuneigung zu ihm. Wir freuen uns, daß er ein solcher Gott und Herr ist. Wir wollten gern, daß alle Kreaturen ihn doch recht lieben und loben möchten. Und dies wünschen wir ihm nicht deshalb, weil er uns viele Wohltaten erwiesen hat (wiewohl wir hierdurch auch zu dieser Liebe angelockt werden), sondern weil er ein solch hoher und vortrefflicher Gott und aller Liebe wert ist.«³⁶

Genau diese reine uneigennütige Liebe, die nicht mehr auf den eigenen Vorteil, die Sehnsucht nach Lust und Freude blickt, sondern allein auf Gott als das höchste Gut schlechthin, als die liebenswerte Person überhaupt, genau diese reine Liebe steht am Ende der Dialoge über die Hoffnung selbst in der Hölle: Gott bleibt liebenswert und die Hoffnung auf Vollendung reinigt sich zur Liebe der Freundschaft mit Gott. Spee ordnet näherhin die Hoffnung der natürlichen Liebe zu,

³⁶ Friedrich Spee: *Gülden Tugend-Buch* (wie Anm. 3), S. 49.

dagegen die reine Liebe der Freundschaft der übernatürlichen Liebe: die Natur blickt immer noch, gemäß der Schöpfungsordnung und des Strebens nach Vollendung der eigenen Person, auf den eigenen Vorteil, die Übernatur aber freut sich rein am Glück des Geliebten, obgleich diese übernatürliche Liebe nicht notwendig personaler Art sein muß.³⁷

Diese letzte reine Liebe zu Gott oder Gottesfreundschaft freilich ist nicht mehr vom Menschen herzustellen. Er kann allein die rechte Disposition der göttlichen Gnade zur Verfügung stellen, durch Gebet und Gewissenerforschung seine Motive und Neigungen reinigen und Gott um das Geschenk der reinen Gottesliebe bitten. Diese Liebe ist insofern immer Gnade, »da sie ja zuletzt nicht auf dem Menschen ruht und gründet, sondern hindurchgeht und sich auf Gott erstreckt und so wahrhaftig und eigentlich eine rechte Gottesliebe ist.«³⁸

6. Gottesliebe – Nächstenliebe – Feindesliebe

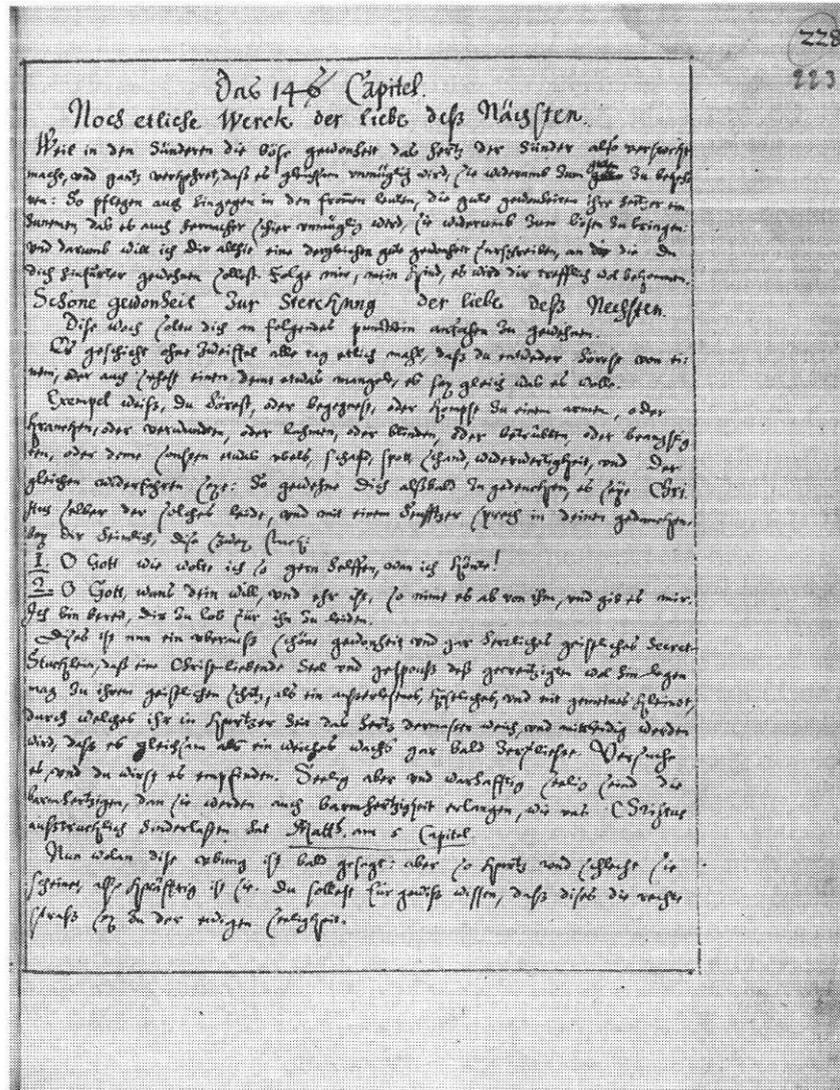
Die reine Gottesliebe vollendet sich aber notwendig in der sichtbaren Nächsten- und Feindesliebe, wobei die Nächstenliebe mehr der Liebe der Begierde, die Feindesliebe ohne sichere Hoffnung auf Gegenliebe mehr der reinen Liebe entspricht. Zuvor war schon die Rede vom sozial-caritativen Adressatenkreis der Kölner »Jesuitessen«, an den sich Spees *Gülden Tugend-Buch* richtet. Von daher wird leicht ersichtlich, wie sehr für ihn die Gottesliebe notwendigerweise gleichzeitig Fundament wie Ziel der praktizierten Nächstenliebe sein muß. Auf zweierlei Weise legt das *Tugend-Buch* die Nächstenliebe dar: »Einmal auf natürliche Weise, das heißt, aus einem natürlichen Grunde mein- oder seinetwegen... Zum anderen auf übernatürliche Weise allein Gottes wegen, weil ich nämlich Gott, dem Herrn, wohlwill und sehe, daß der Mensch von diesem meinem geliebten Herrn herrührt.«³⁹

Erst die Erkenntnis des Ebenbildes Gottes im Mitmenschen führt

³⁷ Vgl. dazu Robert Spaemann: *Reflexion und Spontaneität. Studien über Fénelon*, Stuttgart 1990, S. 94, der von der »Analogie von Gottesliebe und Liebe zur res publica« spricht, »die von Thomas bis zu Friedrich von Spee und Fénelon so beliebt ist.«

³⁸ Friedrich Spee: *Gülden Tugend-Buch* (wie Anm. 3), S. 159.

³⁹ Ebd. S. 158 f.



Güldenes Tugend-Buch, Teil III, Kap. 14 (Düsseldorfer Handschrift, S. 223)

zur übernatürlichen reinen Liebe der Freundschaft zum Nächsten, ein Gedanke übrigens, der sich sehr ähnlich auch in der Mystik des hl. Johannes vom Kreuz findet.⁴⁰ Dementsprechend kommt auch der natürlichen Liebe noch kein übernatürliches Verdienst zu: »Wer aber seinem Mitmenschen aus übernatürlicher Liebe zu Gott Gutes tut oder wünscht und also durch den Menschen Gott selbst Gutes tun will, der hat ein übernatürliches Verdienst und übt ein Werk der dritten Göttlichen Tugend.«⁴¹ Weit davon entfernt, den Menschen um der Gottesliebe willen zu instrumentalisieren, sieht Friedrich Spee doch gerade die Nächstenliebe erst vollendet, wenn sie geschieht, um Gott zu lieben. Erst dann wächst auch die Bereitschaft, »für ihn zu leiden«⁴², Gott sogar zu bitten, Leid oder Krankheit dem Nächsten zu nehmen und der eigenen Person aufzuladen.

Ihre letzte Vollendung, aber auch ihre ethische Zuspitzung erfährt die Nächstenliebe zweifelsohne in der Feindesliebe. Wie in der Liebe, so unterscheidet Spee auch beim Haß zwischen einem Haß der natürlichen Abscheu aus eigensüchtigen Gründen, wie persönlicher Beleidigung, Unfreundlichkeit oder Streitsucht, und einem eigentlichen Haß, der von Herzen alles Böse wünscht. Letztere Form des Hasses ist stets als Todsünde verboten. Jene erste Form des Hasses aber entstammt dem unteren Teil des Menschen, der sinnlichen Neigung, und diese gilt es zunächst zu ertragen und dann durch den oberen Teil, die Vernunft, zu bezähmen: »So kann es geschehen, daß der untere Teil des Menschen etwas liebt oder haßt, was oder wie es Gott nicht haben will; dann ist der obere Teil des Menschen verpflichtet, nicht darin einzuwilligen, sondern dem sinnlichen Strebevermögen gleichsam einen Zaum anzulegen und ihm ernstlich zu widersprechen. Auf diese Weise sündigt der Mensch nicht, ja, er hat vielmehr ein großes Verdienst, weil er so tapfer nach der Anleitung des Verstandes und des Gebotes Gottes mit dem vernünftigen Appetit gegen den sinnlichen Appetit

⁴⁰ Vgl. Erika Lorenz: Wozu Kontemplation? (wie Anm. 11), S. 19: »Johannes vom Kreuz, getreu der biblischen Aussagen von der Gottebenbildlichkeit des Menschen, zeigt Gott als Maler, der aus der Seele das Gemälde machen möchte, das er in seinem Innern von ihr trägt.«

⁴¹ Friedrich Spee: Güldenes Tugend-Buch (wie Anm. 3), S. 159.

⁴² Ebd. S. 171.

kämpft.«⁴³ Erst wenn der vernünftige Wille der sinnlichen Neigung zustimmt, entsteht die Sünde. Im Falle solcher Gefahr rät Friedrich Spee, die »wütende Bestie« der sinnlichen Empfindung »weiter toben zu lassen«⁴⁴: sofern man nicht mit dem Geist Ja sagt, kann die sündhafte Regung der Natur überwunden werden.

7. Friedrich Spees »Liebe des Wohlwollens« im Kontext christlicher Spiritualität

Vielfältig sind die Zeugen der Geschichte christlicher Spiritualität und Frömmigkeit, deren Nachdenken um die Formen menschlicher Liebe, ihrer Motive und Ziele, und insbesondere um die Eigenart echter Gottesliebe kreist. Spee greift insofern einen klassischen Gedanken der Ethik und Spiritualität in durchaus origineller Weise auf. Direkte Abhängigkeiten und Einflüsse sind im *Tugend-Buch* kaum nachzuweisen. Ohne Zweifel aber steht im Hintergrund des Jesuiten Spee die Lehre von der Indifferenz der Seele seines Ordensvaters Ignatius von Loyola, mit der dieser im Exerzitienbüchlein die ungeordneten Neigungen und Motive des Menschen in rechter Weise für die göttliche Gnade disponieren will⁴⁵ und der mit solcher Annäherung an die Gottesliebe gewissermaßen in der Mitte zwischen Johannes vom Kreuz und Franz von Sales steht.⁴⁶ Daneben sind die Erkenntnisse der geistlichen Schriftsteller zur Gottesliebe Spee sicherlich bekannt gewesen. Zu denken ist hier an Augustinus und Johannes Chrysostomus, insbesondere aber an Bernhard von Clairvaux und sein *Buch über die Gottesliebe*.⁴⁷ Bernhard nennt die Gottesebenbildlichkeit als Voraus-

⁴³ Ebd. S. 179.

⁴⁴ Ebd. S. 180.

⁴⁵ Vgl. Willi Lambert: Aus Liebe zur Wirklichkeit. Grundworte ignatianischer Spiritualität. Mainz 1991, S. 59–61; Erich Przywara: Deus semper maior. Theologie der Exerzitien. Freiburg 1938, S. 126–138.

⁴⁶ Vgl. dazu auch Erich Przywara: Ignatianisch. Memmingen 1956, S. 48–50, mit Bezug auf die Spiritualität des Karmel überhaupt.

⁴⁷ Bernardin Schellenberger (Hg.): Der Weg der Liebe. Aus der geistlichen Lehre des Bernhard von Clairvaux. Leipzig 1990; Ders.: Bernhard von Clairvaux. Mystik der Liebe. In: Josef Sudbrack (Hg.): Zeugen christlicher Gotteserfahrung. Mainz 1981, S. 64–94.

setzung der Liebe und unterscheidet sodann verschiedene Stufen der Liebe von der Selbstliebe als Grundlage über die Liebe des Sklaven und des Lohndieners hin zur Liebe des Sohnes und schließlich zur Liebe der Braut. Eben das Bild der Braut, das Spee im *Tugend-Buch* zur Kennzeichnung der Gottesbeziehung verwendet, dient auch bei Bernhard als Höhepunkt der Liebesbeziehung zwischen Gott und Mensch: »Auf der vierten Stufe der Liebe liebt der Mensch sich selbst nur mehr um Gottes willen.«⁴⁸ Die Liebe der Braut hat alle Berechnung vergessen und alle Hoffnung überschritten: »Etwas Großes ist es um die Liebe. Doch gibt es in ihr Stufen. Die Braut steht auf der höchsten. Es lieben nämlich auch die Söhne. Aber sie denken noch an die Erbschaft... Reine Liebe schöpft ihre Kraft nicht aus der Hoffnung und empfindet trotzdem nicht den Schaden des Mißtrauens. Sie eignet der Braut.«⁴⁹ Erst in der reinen Liebe ohne Berechnung wird auch der reine Lohn der Freude erreicht, gleichsam ohne innere Absicht, als reine Gnade: »Jede wahre Liebe ist ohne Berechnung und hat dennoch zugleich ihren Lohn; sie kann ihren Lohn sogar nur dann empfangen, wenn sie ohne Berechnung ist... Wer in der Liebe als Lohn nur die Freude der Liebe sucht, der empfängt die Freude der Liebe. Wer aber in der Liebe etwas anderes sucht als die Liebe, der verliert die Liebe und die Freude der Liebe zugleich.«⁵⁰ Das Brautmotiv der reinen uneigennütigen Liebe, die jedwede Erwartung auf Lohn und damit den engeren Kreis der Selbstliebe überschreitet, gehört von nun an zum Standardrepertoire der geistlichen Literatur: »Bernhards Brautmystik gehört zu den großen Innovationen des 12. Jahrhunderts.«⁵¹

In der Folge wird die rheinische Mystik, aber auch Martin Luther den Gedanken der Gottesfreundschaft immer wieder aufgreifen. Auch

⁴⁸ Bernhard von Clairvaux, De diligendo Deo, 26. Zitiert nach M. Assumpta Schenkl: Bernhard und die Entdeckung der Liebe. In: Dieter R. Bauer/ Gotthard Fuchs (Hgg.): Bernhard von Clairvaux und der Beginn der Moderne. Innsbruck 1996, S. 151–179, hier S. 167.

⁴⁹ Bernhard von Clairvaux, Predigt über das Hohelied, 83,5.

⁵⁰ Zitiert nach Josef Pieper: Alles Glück ist Liebesglück. Hamburg 1992, S. 23.

⁵¹ Kurt Ruh: Geistliche Liebeslehren des XII. Jahrhunderts. In: Festschrift Joachim Bumke. Hrsg. von Ursula Peters und Joachim Heinzle. Tübingen 1989, S. 163. Zum ganzen auch Peter Dinzelsbacher: Über die Entdeckung der Liebe im Hochmittelalter. Freiburg 1982; Anders Nygren: Eros und Agape. Gestaltwandlungen der christlichen Liebe, Gütersloh 1930, S. 430–488.

Meister Eckarts Begriff der Gottesminne zeigt ohne Zweifel eine tiefe Verwandtschaft zu Friedrich Spees Gottesliebe des Wohlwollens, auch wenn eine direkte Abhängigkeit kaum nachweisbar ist: »Spee hat sich wohl nie Rechenschaft gegeben über sein Verhältnis zur deutschen Mystik, die er vielleicht nur in wenigen Proben gekannt hat. Von den besonderen Gnaden mystischer Schau, von Visionen und Ekstasen war er ganz weit entfernt.«⁵² Franz von Sales schließlich verbindet den ignatianischen Begriff der Gleichmut mit der Liebe zu Gott: »Ein Mensch, der zum heiligen Gleichmut gelangt ist, liebt nicht die Dinge, die Gott will, sondern Gott selber, der sie will. Was mehr dem göttlichen Wohlgefallen entspricht, das ist der einzige Gegenstand seines Strebens.«⁵³ Die geistige Verwandtschaft der Zeitgenossen Franz von Sales und Friedrich Spee ist in der Tat erstaunlich: »Wie der hl. Franz von Sales (1567–1622) unterscheidet Spee zwei Arten der Liebe, die Liebe der Begierlichkeit oder des Wünschens und Begehrens, die man *amor concupiscentiae* nennt, und demgegenüber die Liebe des guten Wollens oder der Freundschaft, die man *amor benevolentiae* oder *amicitiae* nennt.«⁵⁴

Schließlich führt Fénelon zu Ende des 17. Jahrhunderts in deutlichem Anschluß an Bernhard von Clairvaux und seine Stufen der Liebe⁵⁵ und in deutlicher geistiger Verwandtschaft zu Friedrich Spee⁵⁶ den Gedanken der reinen Gottesliebe in der Auseinandersetzung mit Bossuet zur letzten Vollendung, aber auch in eine geistesgeschichtliche Sackgasse: Nicht mehr das im Sein verankerte Gottesebenbild des Menschen als Grundlage der Gottesfreundschaft steht im Mittelpunkt

⁵² Ludwig M. Kuckhoff: Friedrich Spees *Güldenes Tugend-Buch*. In: Gunther Franz (Hg.): Friedrich Spee zum 400. Geburtstag. Paderborn 1995, S. 159–179, hier S. 170.

⁵³ Franz von Sales: Über die Gottesliebe. Einsiedeln 1958, S. 145.

⁵⁴ Ludwig M. Kuckhoff: Friedrich Spees *Güldenes Tugend-Buch* (wie Anm. 52), S. 162.

⁵⁵ Vgl. dazu Eberhard Schockenhoff: Das Glück der Liebe. Zum theologisch-ethischen Verständnis der Gottesliebe. In: Hans-Gerd Angel/ Johannes Reiter/ Hans-Gerd Wirtz (Hgg.): Aus reichen Quellen leben. Ethische Fragen in Geschichte und Gegenwart. Trier 1995, S. 285–306.

⁵⁶ Vgl. Robert Spaemann: Reflexion und Spontaneität (wie Anm. 37), S. 103: »Reine Liebe ist für Fénelon – darin unterscheidet er sich nicht von Leibniz oder Spee, der die Liebe der Freundschaft und der ›Gutwilligkeit‹ identifiziert – gleichbedeutend mit reinem ›Wohlwollen‹.«

des Interesses, sondern die Sicherheit des Denkens und Wollens, die Suche nach dem gereinigten Motiv der Liebe, die selbst noch in der Hölle liebt.⁵⁷ Freilich ist diese Denkbewegung schon ganz von einer nach Descartes einsetzenden Säkularisierung bestimmt, denn die reine »uninteressierte Liebe« emanzipiert sich in letzter Konsequenz und paradoxerweise von Gott, insofern sie nicht mehr im Sein, sondern nur noch im Willen mit ihm verbunden bleibt: sie gilt *etsi deus non daretur* – auch wenn es Gott nicht gäbe – und ist damit der Beginn der Autonomie der Ethik, die später Kant zu Ende denken wird. Dies durchaus scharfsichtig erkannt zu haben, ist das unbestreitbare Verdienst Bossuets.⁵⁸

Aus der reichen Wirkungsgeschichte des *Tugend-Buches* sei nur stellvertretend Leibniz erwähnt.⁵⁹ Dieser erhielt es geschenkt vom Kurfürsten von Mainz und Fürstbischof von Würzburg, Johann Philipp von Schönborn, und schenkte es seinerseits der Kurfürstin Sophie Charlotte von Preußen, der Königin Elisabeth Christina von Spanien und Herzog Rudolf von Braunschweig-Lüneburg. Leibniz sah in Spees reiner Gottesliebe eine bedeutende Übereinstimmung mit der protestantischen Auffassung der Liebe, die allein aus Glauben tätig wird: »Wunderbar ergriffen wurde ich, sooft ich seine Gedanken über die Natur und Wirksamkeit der göttlichen Liebe las. Ich weiß nicht, ob je ein Schriftsteller, der für das Volk geschrieben, diese wichtige Materie so nach ihrem Wert behandelt hat mit Ausnahme dieses Autors.«⁶⁰ Wie Friedrich Spee sieht auch Leibniz die Notwendigkeit einer Ausweitung uneigennütziger Gottesliebe auf die Nächstenliebe: »Die rechte Frucht und wahres Kennzeichen der Liebe Gottes ist die rechte Liebe des Nebenmenschen oder ein ungefärbter Eifer zu Beförderung des allgemeinen Besten. Es ist eine Nachahmung Gottes, so viel an uns; weil Gott alles wohl und aufs beste gemacht, wollen wir auch,

⁵⁷ Vgl. ebd., S. 26: »Einen ›Lehrer der Verzweiflung‹ hat Bossuet Fénelon genannt. Aber diese Verzweiflung selbst ist für Fénelon die äußerste Gestalt des Kreuzes.«

⁵⁸ Vgl. ebd., S. 44 mit Bezug auf Bossuet: »Die Untrennbarkeit von Glücksverlangen und Gottesliebe ist für ihn wesentlich. Ohne die Kette seiner Bedürftigkeit würde der Mensch sich von Gott emanzipieren.«

⁵⁹ Norbert Conrads: Magie und Vernunft. Das Bild Friedrich von Spees bei Leibniz. In: Das Andere wahrnehmen. Beiträge zur europäischen Geschichte. Köln 1991, S. 497–508.

⁶⁰ Zitiert nach Anton Arens: Einführung (wie Anm. 3), S. 36.

so viel wir können, alles bestmöglichst (sic!) einrichten.«⁶¹ Deutlich wird hier Leibniz' Lehre von der »prästabilierten Harmonie« und sein Optimismus bezüglich der »besten aller möglichen Welten«, ein Gedanke, der sich »wesentlich der optimistischen Grundhaltung seines großen Vorbildes Spee« verdankt.⁶² In der Tat durchzieht die Spannung von realistischer Wahrnehmung der Wirklichkeit, etwa der Greuel der Hexenverfolgung, und optimistischer Hoffnung auf Vollendung in der Gottesliebe das gesamte Werk Friedrich Spees. Er »träumte zwar von einer besseren Welt«, übersetzte jedoch diese scheinbare Utopie zugleich literarisch-geistlich in die Wirklichkeit: »Aber er schuf sich auch diese bessere Welt.«⁶³

Diese Spannung zwischen erhoffter jenseitiger Glückseligkeit und erlittenem diesseitigem »Glück im Unglück«⁶⁴ bleibt ohne Zweifel ein aktuelles Thema der Theologie und der Ethik. Der Begriff der reinen Liebe trägt diese Spannungseinheit, insofern Gott selbst als Garant der geglückten Auflösung dieser Spannung für das Leben des Menschen erscheint, als Garant geglückter Selbstliebe, die sich überschreitet hin zur Nächsten- und Gottesliebe: »Die Hinwendung Gottes zum Menschen geht allein aus seiner ungeschuldeten Liebe hervor, so daß man mit guten Gründen zum Prinzip jener wissenschaftlichen Reflexion dieses Heilshandelns, der Theologie, die Liebe erheben kann.«⁶⁵ Wenn daher in der theologischen Ethik vom »vergeistigten Glück« die Rede ist, dann wird damit auch jener Impuls Friedrich Spees aufgegriffen, den Weg des Menschen von der hoffenden zur reinen Liebe zu beschreiben, und dies als zuerst von Gott geschenkter Weg, also der übernatürlichen Tugend. Die Gottesliebe ist in dieser

⁶¹ Gottfried Wilhelm Leibniz: Von der Glückseligkeit. In: Leibniz. Ausgewählt von Thomas Leinkauf. München 1996, S. 275.

⁶² Christian Feldmann: Friedrich Spee (wie Anm. 5), S. 119.

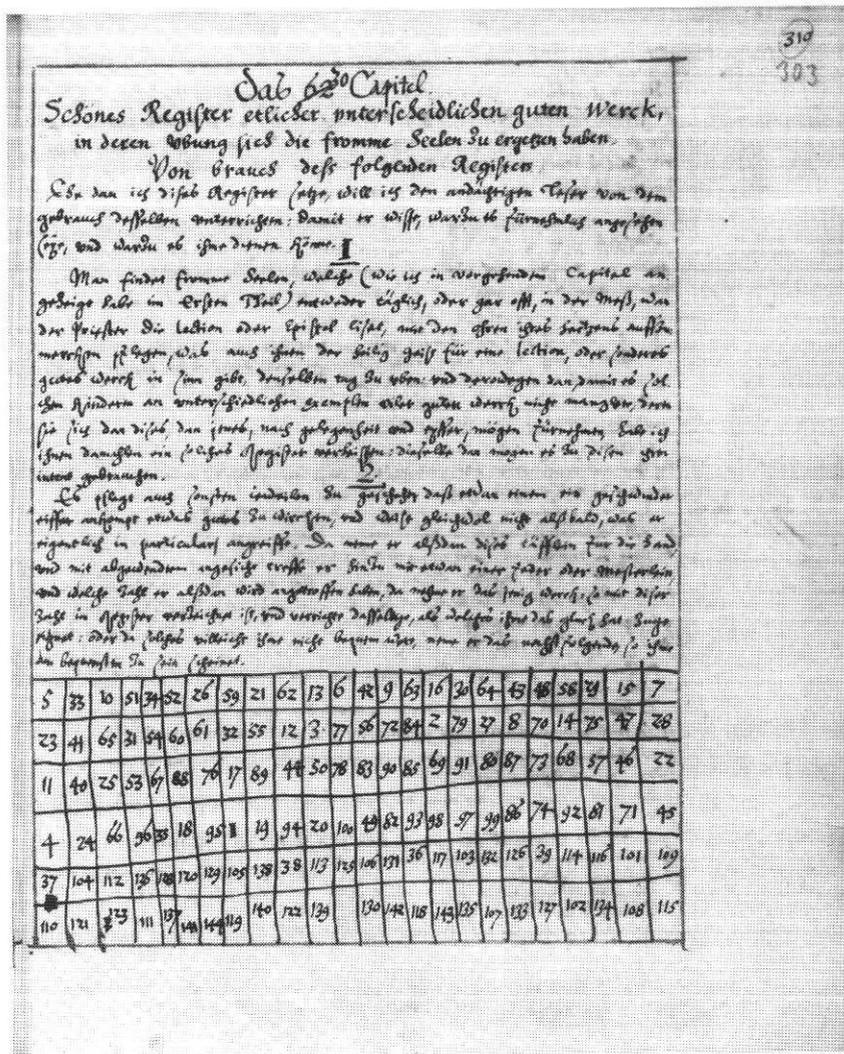
⁶³ Karl-Jürgen Miesen: Kämpfer für eine Überzeugung – Thomas More und Friedrich Spee. In: *Renovatio* 53 (1997), S. 31–38, hier S. 38.

⁶⁴ Vgl. Odo Marquard: Glück im Unglück. Zur Theorie des indirekten Glücks zwischen Theodizee und Geschichtsphilosophie. In: Ders., *Glück im Unglück*. München 1995, S. 11–38: »Relativiert werden muß also diese Welt selber mit ihren Unglücksbefunden und ihrer zentralen Unglücksursache, der Sünde, zugunsten jener Welt des Heils, die der göttliche Erlöser verheißt.« (S. 14).

⁶⁵ Peter Fonk: Die Annahme seiner selbst als Thema der Moraltheologie. In: *Geist und Leben* 68 (1995), S. 179–195, hier S. 195.

Sicht Fundament und Ziel zugleich: »Das Bewußtsein, von Gott geliebt zu sein, steht an der Wurzel christlicher Selbstliebe, der Christ findet sein Glück in der Erfahrung Gottes.«⁶⁶

⁶⁶ Klaus Demmer: Das vergeistigte Glück. Gedanken zum christlichen Eudämonieverständnis. In: *Gregorianum* 72 (1991), S. 99–115, hier S. 100.



Güldenes Tugend-Buch, Teil III, Anfangsseite des Kap. 30 (Düsseldorfer Handschrift, S. 303)

HERIBERT TOMMEK

Das ›Werck‹ des Güldenen Tugend-Buches von Friedrich Spee

Eine Unterscheidung der Kommunikationsebenen, ausgehend von den *Exercitia spiritualia* des Ignatius von Loyola*

Die Diskussionen auf der Spee-Tagung im Mai 1996 in Bensberg bestätigten erneut, daß die Rezeption von Spees Werk gerne um das *Güldene Tugend-Buch* (GTB) einen zwar ehrfurchtsvollen, aber im wesentlichen doch von Unverständnis und Unzugänglichkeit geprägten Bogen macht. Die Gründe dafür sind klar zu benennen: Während den anderen Werken »der Dichter« und »der Hexenanwalt« zugeordnet wird, herrscht Konsens darüber, daß im GTB »der Seelsorger« spricht. Dieser spricht aber eine historische Sprache, die uns zu einem großen Teil unverständlich und unangenehm ist, weil sie dem modernen Denken und Sprechen nicht so zugänglich ist wie die Lyrik der *Trutz-Nachtigall* (TN) oder die juristische Argumentation der *Cautio Criminalis*. Denn was soll man heutzutage anfangen mit einem katechetischen Werk aus der Zeit der Gegenreformation, das sich eindeutig auf die katholische Dogmatik stützt?

Das gegenwärtige Interesse am GTB ist hauptsächlich historisch-wissenschaftlich motiviert. Das Faszinierende für den Literaturwissenschaftler läßt sich vielleicht auf drei Punkte bringen: 1. Hier handelt es sich um Literatur, die einen nicht loszulösenden Bezug zur Praxis hat. Erst die Frage nach der Gebrauchsfunktion eröffnet der Wissenschaft eine für das GTB nicht zu vernachlässigende Perspektive. 2. Der Leser trifft auf eine Vielfalt der Genres, die die ganze Breite seines hermeneutischen Könnens herausfordert. 3. Die Formen, die ihm hier begegnen, sind wesentlich diskontinuierlich. Die barocke

* Der folgende Aufsatz stellt eine Zusammenfassung der Magisterarbeit des Verfassers dar, die im April 1996 dem Institut für Germanistik an der Humboldt-Universität zu Berlin eingereicht wurde.

Schreibweise Spees ist eine stets unterschiedene, unterteilte und gegliederte. Darin liegt ein besonderer Reiz für den heutigen Leser.

Zwei Probleme, die zusammenhängen, stellen sich: Zum einen, wie man sich einem katholischen Erbauungsbuch eines Jesuiten aus der Zeit der Gegenreformation annähern soll, wie es vermittelbar wird, zum anderen die Kernfrage nach der Ordnung des Werks, mit der die Frage nach seiner Eigenart verbunden ist.

Das Problem der Ordnung wird schon in Spees Vorbemerkungen greifbar, wo es von der ›auftheilung dises Buchs‹ heißt, es sei eigentlich zum *Brauchen* und nicht nur zum *Lesen* gemacht (11)¹. Das GTB ist also in dem Spannungsbereich zwischen *Gebrauch* und *Lektüre* zu sehen und auch nicht aus diesem herauslösbar. Wenn im folgenden Beitrag vom ›Werck‹ des GTB die Rede ist, so soll damit immer diese Grundambivalenz betont werden: ›Werck‹ zum einen im Sinne von ›Praxis‹, ›Übung‹, ›Handlung‹, zum anderen im Sinne von ›Kunstwerk‹, ›Buch‹, d. h. im Sinne einer literarischen Einheit. Die Ordnung des *Gebrauchs* läßt sich als eine diskontinuierliche und zufällige ›Zettelordnung‹ bezeichnen, die am besten das Zahlenkästchen in der ›2. Erinnerung‹ illustriert (17). Die Ordnung der *Lektüre* ist eine kontinuierliche ›Buchordnung‹, die sich am Inhaltsverzeichnis ablesen läßt. Der folgende Aufsatz widmet sich also der eigentümlichen, ambivalenten Ordnung des GTB. Die grundlegende These lautet, daß diese Ordnung nur einsehbar ist, wenn von der Struktur und Methode der *Exercitia spiritualia* ausgegangen wird.

Die Genese und der praktische Ursprung des GTB in der Seelsorge und Katechese der Schwesternschaft St. Ursula zu Köln ist in der Forschung weitgehend thematisiert². In diesem praktischen Ursprung liegt der historische Grund für die Gestaltung des Textes zum Zwecke seiner Anwendung ›Zettel für Zettel‹ bzw. Kapitel für Kapitel je nach

¹ Die Seitenzahlen beziehen sich auf: Friedrich Spee: Sämtliche Schriften. Historisch-kritische Ausgabe (= HKA). Bd. 2: Güldenes Tugend-Buch. Hrsg. von Theo G. M. van Oorschot. München 1968.

² Siehe dazu vor allem Anton Arens' Aufsatz: Friedrich Spee und die ›Jesuitinnen‹ von Köln. Zur Entstehungsgeschichte des ›Güldenen Tugend-Buches‹, in: Du führst mich hinaus ins Weite. Freundesgabe für Georg Mühlenbrock, hg. v. K. Hillenbrand und M. Kehl. Würzburg 1991, S. 405–436, und das Nachwort zum GTB von Th. G. M. van Oorschot, (wie Anm. 1), bes. S. 687–696.

Befinden des Lesers, der in diesem Fall treffender als ›Benutzer‹ zu bezeichnen ist. Die Buchform dagegen ist eine sukzessiv und hierarchisch sich aufbauende Form: Sie ist gegliedert in die drei Bücher ›Glaube‹, ›Hoffnung‹ und ›Liebe‹, die als theologische Tugenden einer klaren hierarchischen Ordnung gehorchen, welche zur Zeit Spees durch die auf dem Konzil von Trient formulierte Lehre von der Rechtfertigung der Sünden besondere Aktualität besaß. Jedoch: Weder die zufällige ›Zettelordnung‹, noch die theologische Ordnung der Bücher trägt die eigentümliche Ordnung des GTB, die stets dazwischen liegt, an beiden teil hat, da zum einen aufeinanderfolgende Kapitel Zusammenhänge zeigen, zum anderen aber die theologische Ordnung meistens unterlaufen wird, indem zum Beispiel Übungen zum Glauben auch gleichzeitig Werke der Liebe beinhalten (vgl. z. B. GTB I, Kap. 7).

Als wichtigste Quelle für das GTB lassen sich, was den Bereich des *Gebrauchs*, des angewendeten Glaubens angeht, Zeugnisse der *Devotio moderna* nennen, allen voran das *Buch von der Nachfolge Christi* des Thomas von Kempen. Für den Bereich der *Lektüre* nach einer theologischen Ordnung muß wieder auf die Beschlüsse des Konzils zu Trient hingewiesen werden, die sich für Deutschland vor allem im Katechismuswerk des Petrus Canisius niederschlugen. Nicht aber auf diese Quellen, sondern auf den zweifellos zentralen Einfluß soll im folgenden Bezug genommen werden: auf die Exerzitien des Ignatius von Loyola.

In der Forschung ragt die Arbeit von Martina Eicheldinger hervor, die sich dieser Problematik widmet³. Sie deckt Einflüsse und Reminiszenzen der ignatianischen Andacht auf, ohne die der geistige Grundgehalt und die grundlegenden Übungstechniken des GTB nicht ausreichend zu erfassen sind. Darüber hinaus weist sie zahlreiche weitere Einflüsse der geistlichen Literatur nach und zeigt so die historische Verwurzelung des Werks. Sie erkennt zwar den zentralen Wert der Exerzitien für das GTB und weist ihn aus. Da sie aber nicht nach der Ordnung des GTB im Ganzen fragt (auch bezieht sie in ihrer Unter-

³ Martina Eicheldinger. Friedrich Spee – Seelsorger und poeta doctus. Die Tradition des Hohenliedes und Einflüsse der ignatianischen Andacht in seinem Werk. Tübingen 1991. (Studien zur dt. Literatur, Bd. 110).

suchung die TN mit ein), kann sie nur jeweils partielle ignatianische Einflüsse ausmachen, die zwar von zentraler Bedeutung sind, die aber neben vielen anderen stehen. Zwar ist dies der grundlegend richtige Befund einer historischen Analyse. Dieser Befund trifft aber nicht die spezifische Ordnung des GTB, die gleichwohl nur über die Analyse des tiefgehenden Einflusses der ignatianischen Exerzitien zu erfassen ist, jedoch nicht vermittels eines direkten Vergleichs der Techniken und Motive. Denn in dieser Richtung kommt man hinsichtlich der Frage nach dem ›Werck‹ nicht weiter.

Im folgenden wird eine Darstellung der spezifischen Ordnung und Methodik des GTB versucht, die auch und ausschließlich von den Exerzitien ausgeht, jedoch aus einer anderen Perspektive. Die Blickverschiebung verdankt sich Roland Barthes' Beobachtungen zu den Exerzitien⁴. Grundlegend ist, daß er die Exerzitien als einen ›multiplen Text‹ versteht. Indem er seine Aufmerksamkeit auf die während der Übungen sich verändernden Kommunikationsteilnehmer, -situationen und -akte richtet, kann er vier ›Texte‹ unterscheiden, die sich als Kommunikationsebenen verstehen lassen:

1. Ignatius – Exerzitienggeber; diesen Text bezeichnet er als einen *wörtlichen*.
2. Exerzitienggeber – Exerzitant; ein *semantischer* Text.
3. Exerzitant – Gott; ein *allegorischer* Text.
4. Gott – Exerzitant; ein *anagogischer* (d. h. ein nur durch eine besondere Einweisung zu deutender, göttlich-geheimer) Text⁵.

Zu 1.: Die *wörtlich*-historische Kommunikationsebene geht den vier Wochen der eigentlichen geistlichen Übungen voraus. Sie umfaßt die vorangestellten Anweisungen und macht deutlich, daß das Exerzitienbuch ein Methodenbuch ist, in erster Linie für den Exerzitienggeber geschrieben und nicht für den Exerzitanten selbst.

Zu 2.: Diese Ebene wird insofern als eine *semantische* bezeichnet, als sie den Inhalt der vier Wochen systematisch als Prozeß umfaßt. Dessen Semantik ist aufgeteilt in einzelne Punkte und Stationen; der

⁴ R. Barthes: Sade, Fourier, Loyola. Frankfurt am Main 1974, bes. S. 49–88.

⁵ Vgl. ebd., S. 51–54.

Prozeß ist gegliedert und spitzt sich zu auf den Punkt der Wahl (der existentiellen Entscheidung).

Zu 3.: Die *allegorische* Ebene betrifft die Ausübung der Exerzitien. Diese ist historisch nicht befriedigend rekonstruierbar (es gibt keine Aufzeichnungen wie etwa bei einer psychoanalytischen Behandlung), jedoch sind die Varianten im methodischen System darstellbar (Zusätze, Anmerkungen etc.), die auf mögliche individuelle Anwendungen verweisen. ›Allegorisch‹ nennt Barthes diese Ebene, weil er feststellt, daß die Ausübung hauptsächlich aus Bildern (= Sinnbildern) und Nachahmungen (= mimetischen Bildern) besteht⁶. Der Begriff des »Allegorischen« ist insofern tauglich, die Ausübung zu fassen, zum einen, als diese (analog zu dem allegorischen Bild) aus *verschiedenen Elementen* zusammengesetzt ist: aus Gebeten, Betrachtungen, bestimmten Körperhaltungen, bestimmten Tageszeiten etc. Zum anderen sind die ignatianischen Übungen von einer Ordnung durchzogen, es gibt einen *argumentativen Zusammenhang*: In diesem Sinne kann man diese 3. Ebene als eine angewandte *Sprache* verstehen, als eine Rede bzw. *Anrede* an Gott. Ein drittes Merkmal des allegorischen Textes ist an diesem Charakter der Anrede ablesbar: Das allegorische Sprechen ist stets defizitär, hat in sich keinen Bestand. Es bedarf zu seiner Vollendung stets der Allegorese eines anderen. Hier, in diesem Fall, ist die Anrede nach der Methode der Exerzitien auf Gott hin gerichtet, auf sein Hören angewiesen. So gesehen läßt sich dann die 1. Ebene als »Diskurs« verstehen, der die Grammatik liefert. Die 2. Ebene bildet das »Argument« mit der entsprechenden Semantik⁷.

Zu 4.: Die *anagogische* Ebene ist die Ebene der Antwort Gottes, sie geht über den Horizont des Exerzitienbuches hinaus: Hier finden sich nur die ›Regeln zur Unterscheidung der Geister‹, die auf diese Ebene hinweisen. Der uns greifbare Niederschlag der Antwort Gottes findet sich, was Ignatius anbelangt, in seinem Tagebuch mit seinen nicht zur Veröffentlichung gedachten mystischen Zeugnissen.

Es gilt festzuhalten: Es gibt eine geschlossene *Struktur der Anrede*, da die beteiligten Personen auf den verschiedenen Ebenen zugleich Empfänger und Absender einer Botschaft sind: Diese Beobachtung

⁶ Vgl. ebd., S. 52.

⁷ Vgl. ebd., S. 51 ff.

deckt den praktischen Ursprung der Exerzitien in der persönlichen Begegnung auf. Es wird sich zeigen, daß diese strukturelle Geschlossenheit der persönlichen Anrede für das GTB nicht mehr zutrifft. Anzumerken ist noch, daß diese Geschlossenheit in hermeneutischer Hinsicht ein Pendant hat: Die Struktur der Anrede geht durch alle vier Schriftsinne, sie deckt also alle Bereiche wie eine Rasterstruktur ab⁸: Kein Sinn wird übergangen, die Nachfolge Christi erstreckt sich ins Totale. Die zweite wichtige Beobachtung betrifft die Art und Weise der Nachfolge Christi während dieser Übungen. Sie erfolgt über die Methode der Unterscheidung und Gliederung, wie Barthes ausführte:

›[...] unterscheiden, das ist: trennen, auseinanderhalten, begrenzen, aufzählen, einschätzen, die grundlegende Funktion der Differenz erkennen. Die *discretio* [...] begründet eine jede Sprache, denn alles Sprachliche ist gegliedert [...]. Diese Vielzahl von Unterscheidungen (deren Modell natürlich das scholastische ist) kommt [...] von der Notwendigkeit, die Totalität des geistigen Bereichs einzunehmen und damit bis ins Äußerste die Kanäle zu verfeinern, durch die die Sprechenergie die Anfrage des Exerzitanten abdecken und ihr eine Tönung geben soll.⁹

Die spezifische Einübung in die Nachfolge Christi während der Exerzitien zeigt sich aus Barthes Perspektive als ein Erlernen einer Sprache, einer Anrede, deren kleinste Einheit das *Bild* ist:

›Was über dieses vielfältige Netz der *distinguo* transportiert werden soll, ist eine einzige Materie: das Bild. Das Bild ist genau genommen eine Imitationseinheit. Man zerteilt die nachzuahmende Materie (vor allem das Leben Christi) so, daß sie in einem Rahmen enthalten sein und ihn ganz einnehmen kann. Die brennenden Körper der Hölle, die Schreie der Verdammten, der bittere Geschmack der Tränen, die Personen der Geburtsszene [... usw.], das sind alles Bildeinheiten (oder ›Punkte‹). [...] Das Bild des Ignatius ist nur in dem Maße abgetrennt, wie es gegliedert ist: was es konstituiert, ist, daß es zugleich in einem Abstand und in einer Nachbarschaft (narrativer Art) steht. Es ist

⁸ Vgl. ebd., S. 52 f.

⁹ Ebd., S. 63 ff.

somit der ›Vision‹ entgegengesetzt (Ignatius hat sie gekannt und in seinem *Tagebuch* darüber berichtet), die undeutlich, elementar und vor allem erratisch ist.¹⁰

Mit diesen ausgewählten Thesen von Barthes kann ein neuer Blick auf das GTB erfolgen. Zusammenfassend läßt sich sagen, daß die grundlegenden, sich freilich ergänzenden Stichworte, die den Übergang zur Untersuchung der Methode des GTB ermöglichen, folgende sind: ›Sprache‹, ›Bildeinheiten‹ und ›narrative Struktur‹ (im Gegensatz zu einer erratisch-anekdoteschen). Am anschaulichsten zeigt sich die grundlegende Methode der *distinguo* im vorletzten Kapitel (Buch III, Kap. 34): in der gliedernden Ansicht und Anbetung des gemarterten Körpers Christi. ›Abstand‹ und ›Nachbarschaft‹ der Bilder, der gerahmten Einheiten (Punkt für Punkt, Glied für Glied) sind gegeben durch den Körper des gekreuzigten Herrn: Haupt, Mund, Augen etc. stehen für Spee nicht als mystische Visionen erratisch da, sondern sie bilden einen ›sprachlichen‹, d. h. einen gegliederten und geordneten Zusammenhang: das fleischgewordene Wort Gottes. Weil aber Spee nicht nur im strukturellen, sondern auch im wörtlichen, d. h. im poetischen Sinn Sprache anwendet, läßt sich anhand dieses Kapitels auch schon ein grundlegender Unterschied zu Ignatius ausmachen: Während dieser der konkreten Sprache keinen Wert beikommen läßt und sie ganz als Werkzeug für die Andacht und den Kontakt zu Gott ansieht, läßt sich bei jenem – das ist augenfällig – die Lust des Dichters an der Sprache bemerken: Die einzelnen Wunden des Körpers werden durch die poetische Sprache ausgekostet.

Nachdem nun, ausgehend von den *Exercitia spiritualia*, allgemeine Bemerkungen zur grundlegenden Methode Spees im GTB gemacht worden sind, soll nun der tragende Aufbau vorgestellt werden in Analogie zu den eben unterschiedenen vier ›Texten‹ oder Kommunikationsebenen, die sich hier, parallel zum bereits erwähnten Unterschied hinsichtlich der Lust an der Sprache, verschieben zu *Textabschnitten*:

¹⁰ Ebd., S. 65

1. Spee – der Leser / Benutzer. Die ›gemeine Vnterrichtung‹
2. Beichtvater – Beichttochter (Leser / Benutzer). Das ›Werck des Glaubens‹
3. Beichttochter (Leser / Benutzer) – Gott. Das ›Werck der Hoffnung‹
4. Gott – Mensch. Das ›Werck der Liebe‹.

Zu 1.: Die ›gemeine Vnterrichtung‹ ist weitgehend zeitgenössisch bestimmt, allgemein durch die Beschlüsse des Trienter Konzils und konkreter durch die alltägliche Praxis des katholischen Glaubens (Bedeutung des Sonntags, der Beichte, der Kommunion etc.). Schließlich wird hier die Fassung des GTB in einer Fragestruktur begründet (vgl. 2. Erinnerung, S. 15 f.). Zu diesem Zweck führt Spee die Figuren des Beichtvaters und der Beichttochter ein: Das Verhältnis zwischen ihnen ist im ersten Buch über das ›Werck des Glaubens‹ ein anderes als das zwischen einem Exerzitiengeber und -empfänger. Hier herrscht eine klare Unterordnung; der Beichtvater unterweist die Tochter in Glaubensfragen und fragt nach ihrem Bekenntnis. Ihm kommt die Frage im Namen der Kirche zu (mehr als dem Exerzitiengeber), ihr die Antwort des der Kirche treu ergebenden Gläubigen. Daß diese eine Bestätigung der Unterweisung sein soll, wird in dem eindringlichen Bild des »Hammerschlags« deutlich: Das interrogative Verfahren soll folgendermaßen funktionieren: Nachdem die Frage gelesen und verstanden ist, soll die Tochter ein wenig still halten und für sich im Herzen antworten. Erst dann soll sie fortschreiten und die *vorgeschriebene* Antwort lesen. Stimmen innere und äußere Antwort überein, so wird

›deine antwort desto mehr bevestiget, vnd gleichsam wie mit einem widerholten hammerschlag desto tieffer ins hertz hinein getrieben‹ (15.33–35).

Angesprochen ist nicht nur eine fiktive »Tochter«, sondern zugleich ein »passiver« und ein »aktiver« Leser (Benutzer). Das wiederholte *Umkippen* der Anrede erklärt sich aus didaktischen Gründen: Der Leser soll sich mit der Tochter identifizieren. Das Umschlagen des passiven zum aktiven Leser (Benutzer) wird in dem vorgesehenen Verfahren der angeleiteten Lektüre deutlich, es hat seinen genauen Ort in einem Innehalten in Stille, in einer Pause. Dieses Aussetzen ist besonders im ersten Teil über das ›Werck des Glaubens‹ geregelt: Das Glau-

bensbekenntnis wird, wie noch zu sehen sein wird, in einzelne Teile gegliedert, zu denen sich der Leser verhalten soll, indem er erst für sich (bejahend) antwortet und dann allgemein zustimmt durch die Lektüre (vgl. z. B. 40.3 f.). Das ›Werck‹ der Tugend erfolgt hier in dem übereinstimmenden Austausch, in dem Oszillieren zwischen einer »passiven« und »aktiven« Lektüre. An anderer Stelle (vgl. 36.9 ff.) wird der Beichtvater dieses Verfahren durch die Methode des *Seufzers*¹¹ ergänzen. Bezieht sich die erste Pause mehr auf den Verstand, da der Übe über die zu treffende Antwort nachdenken soll, so richtet sich dieser zweite, abschließende Akzent an das fühlende Herz, an die Seele. Die Ausgestaltung dieser Akzent-Setzung wird besonders im zweiten Teil des GTB von der Hoffnung, der ›begierlichen Liebe‹, zu beobachten sein. Festzuhalten bleibt, daß beide Leerstellen in der Frage-Struktur gleichsam eine »Shifter«-Funktion haben: Die dreifache potentielle Aufladung (Beichttochter, Leser, Benutzer), die den schon herausgestellten Status des GTB zwischen dem *Gebrauch* und der *Lektüre* markiert, wird gerade an den Übergängen dieser Stellen zum laufenden Text konkretisiert. Daß diese Übergänge in der jeweiligen Tugendübung einem zunehmend vertiefenden Prozeß dienen sollen, illustriert das Bild des eindringenden Hammerschlags, das sich auf das Vorbild der Marter Christi am Kreuz hin deuten läßt. Die das Innerste durchbohrenden Fragen und Antworten werden mit Seufzern beendet, die sich als Sehnen nach der Teilhabe an der Dreifaltigkeit Gottes durch den Hl. Geist deuten lassen¹². Die Deutung läßt sich zu Ende führen, indem sie zurückgeführt wird auf das Vorbild, wie es das Evangelium berichtet, auf die letzte Marter Christi, das Aushauchen seines Geistes und die darauf folgende Durchbohrung seiner Seite (Joh. 19,30.34 ff., vgl. GTB 525.3 f.). Auch die innere Strukturierung der Übung der göttlichen Tugenden in Fragen und Antworten ist also auf die Nachfolge Christi ausgerichtet, die sich an ihrer radikalsten Form, an der Selbstopferung Christi zum Heil der Menschen orientiert.

Zu 2.: Diese Kommunikationsebene zwischen dem Beichtvater und der Beichttochter bzw. dem Leser, die das ›Werck des Glaubens‹ zum

¹¹ Vgl. Oorschot im Nachwort, (wie Anm. 2), S. 711 ff.

¹² Vgl. ebd., S. 712 ff.

Gegenstand hat, betrifft die poetische Ausarbeitung der dogmatischen Semantik durch eine dramatische Darstellung des Glaubensbekenntnisses (Punkt für Punkt, Bild für Bild). Sowohl in dem Exerzitienbuch als auch in dem »Glaubens«-Teil des GTB wird die *vorbildliche* Materie in einem Rahmen gefaßt, der das Wesentliche (das Konstitutive) als Einheit bewahrt, sei es als Imitationseinheit des Vorbilds Christi, sei es als Artikel des Glaubensbekenntnisses. Jene gehört zu der umfassenden Einheit der Geschichten, von denen die Evangelien berichten, dieser zu der umfassenden Einheit der katholischen Dogmatik, die vor allem das Katechismuswerk des Canisius formuliert. Jene strebt nach identifizierender Teilhabe und Nachfolge, dieser nach konfessioneller Bestätigung.

Das Verhältnis von Glaubensordnung und Dramatik erreicht einen poetischen Höhepunkt in der Darstellung dramatischer Bilder (Szenen) der sich im Glauben aufopfernden zwölf Apostel (GTB I, Kap. 10/11). Mit einem Kunstgriff wird die Inszenierung der Übung eingeleitet: Der Beichtvater erzählt, daß er bei der Erwägung der Standhaftigkeit der heiligen Apostel plötzlich die Vision ihrer räumlichen Vereinigung vor Augen hatte, indem er einen nach dem anderen auf einen »offenen grossen Schawplatz« auftreten sah im Kampf um »die schöne Cron« des ewigen Lebens (81.34 f.). Denn dort sollte »in angesicht einer vnzähllichen mänge aller vnghlaubigen Völcker ein offentliches halßgericht gehemet werden« (82.3 ff.). In Form einer Anklage gegen die Apostel werden die einzelnen Glaubensartikel vorgebracht. Diese Auftritte in einem Schauprozeß bilden also den von Spee gewählten Rahmen, der es ermöglicht, das Glaubensbekenntnis Punkt für Punkt in eine dramatische Anschaulichkeit zu bringen.

Meistens wiederholt und verstärkt der Beichtvater nochmals die Anklagepunkte des falschen, irdischen Gerichts, die beim wahren Jüngsten Gericht diametral der Rechtfertigung dienen werden. Die Zerlegung, Wiederholung und Verstärkung unterstützt die Kontrastierung der diametral entgegengesetzten Gerichte: *Jetzt*, unter dem verblendeten Urteil der ungläubigen Menschen, bleibt dem wahren Christen nur die Standhaftigkeit seines Glaubens, der jeweils ein Werk der Liebe verrichten kann, wenn er sich für den jeweiligen Artikel (mit dem sicheren Beistand Gottes und der Heiligen) aufopfert (vgl. 41.17 ff.), *dann* aber beim Jüngsten Gericht wird er auf der Seite der

Gerechten stehen. Eine direkte Spannung wird durch die Mitteilungen des Erzählers (des Beichtvaters) erzeugt: Seine *narratio* dient der Vorbereitung der umfassenden dogmatischen *argumentatio*. Er vermag nüchtern und mitreißend zugleich zu berichten, so zum Beispiel im Fall des hl. Andreas, wo der Spannungsbogen des Berichts durch das Bekunden des sprachlichen Unvermögens aufgespannt und dann durch das verzögerte, erst am Schluß aller Aufzählungen stehende Hilfsverb kunstvoll zu Ende geführt wird:

»Nit mit worten mag ichs nimmer außsprechen, wie mit großem jubel seines hertzens, als er des Creutzes ansichtig worden ist, er demselben zugesprochen, dafür niedergefallen, es vmbfasset, es vmbhälset, an die wangen angedruckt, gezärtlet, geliebkoset, vnd geküßet hat: biß man ihn daran gebunden« (87.11 ff.).

Über diese kunstvolle Vermittlung des Beichtvaters, über die ansatzweise narrative Ausschmückung der Szenen, die die innige Verbindung mit dem Kreuz zum Lob Gottes hier selbst zum Gegenstand hat, wird nun die Anklage und die Entscheidungsfrage auf die bis jetzt außerhalb des Geschehens stehende Tochter gelenkt. Dabei überträgt sich mit dem zunehmenden Akzent auf die einzelnen Details der Marter die dramatische Bildlichkeit des Berichts auf die Frage, zum Beispiel bei der Schilderung des Schicksals des St. Jacob Alphaei, der von einem Turm heruntergestoßen wurde:

»Eja bilde dir es vor, wie dir zu mut sein wurde, wan von einer solchen höhe du hinunder schawen, vnd ietzt, ietzt abgeweltzet werden soltest. Bilde dir es recht vor, vnd gib mir antwort« (94.29–32).

Die ausformulierte rechte, d.h. konfessionelle Antwort ist keine spontan menschliche des Schauderns und der Trauer, sondern eine, die die »Dramaturgie des Glaubens« verstanden hat. Nur so, im Glauben an die göttliche Gerechtigkeit und an das verheißene jenseitige Heil, kann die Tochter von einem erfreuten Herzen sprechen angesichts der Bereitschaft zum Leiden, die sie zum Lob der göttlichen Wahrheit schließlich von der ganzen Welt fordert (83.12 ff.).

Die Inszenierung des Leidens, die gerne den Akzent auf das grausige Detail des Martyriums legt, fordert also die innere Bereitschaft zur

Aufopferung. Im Zusammenhang mit der Befremdlichkeit dieses geforderten *Martyriums in voto*¹³, des fließenden Übergangs zwischen Wille und Tat bzw. zwischen Imagination und Wirklichkeit, lassen sich übergreifende Aufschlüsse über die Poetik Spees gewinnen. Es kann hier nur angedeutet werden, daß das enge Verhältnis erstens auf einer theologisch konsequenten Umkehrung von Christi Wort basiert, daß schon der Wille zum Bösen der realen bösen Tat gleichwertig sei (vgl. Math. 5.28). Zweitens gründet sich der fließende und von Spee nicht problematisierte Übergang auf der theologischen Vorstellung des aufgehobenen Zeit- und Kausalabstandes zwischen Wille und Tat bei Gott¹⁴. Schließlich, drittens, muß man auf Spees Lehre von den inneren Bildern hinweisen, die auf Aristoteles zurückgeht (vgl. 450 ff.). Nach ihr schlägt sich die Erfahrung in zwei inneren Abbildern nieder: 1. in dem *Phantasma*, das das Bild der Einbildungskraft ist und der Phantasie zugehört und 2. in den *Species intelligibiles*, die als *Concepte* dem Verstand zuzurechnen sind. Beide Arten der inneren Bilder sind von Dauer, sie können nicht zerstört werden, aber sie können unerweckt in der Phantasie verbleiben, »auß etwan mangel, indisposition, oder schwachheit des gehirns« (vgl. 452.9–19).

Auf dem Fundament der gegebenen und bleibenden inneren Bilder der Einbildungskraft, die Spee im aristotelischen Sinne als eine erinnernde Vorstellung begreift¹⁵ und deren Bilder auf die Seele eine genauso »formende« Einwirkung ausüben wie die sinnliche Erfassung der realen Gegenstände selber, kann dann die Idee des ewigen Lobes Gottes aufbauen:

»dan was ist dein innerlicher Sinn vnd deine Seel anders, als ein schöner Saal, voller göttlichen gemähl? was seind sie anders, als helle Spiegel oder Crystalline kuglen, darin du alle Göttliche wolthaten vnd wunderwerck abgebildet hast, zu dem end, auff das, weil sie allezeit vor den augen Gottes bleiben müssen, Gott

¹³ Siehe dazu auch Oorschot, (wie Anm. 1), S. 683 f.

¹⁴ Vgl. die folgende Zeile aus einem Lobgesang im Liebes-Teil, 313.16 f.: »Sein will vnd werck im selben schritt, im selben glid passiren«.

¹⁵ Vgl. Hans-Georg Kemper: Dämonie der Einbildungskraft. Das Werk Friedrich Spees zwischen Christumystik und Hexenwahn. In: Wege der Literaturwissenschaft. Hg. v. Jutta Kolkenbrock-Netz, H. J. Schimpf, u. a. Bonn 1985, S. 46.

allezeit seine herrlichkeit in dir abgemahlet sehe, vnd also gelobet werde« (458.29–35).

Die Einbildungskraft im »Spiegelsaal« der Seele ist aber nicht nur reproduktiv, sondern sie besitzt auch ein kombinatorisches Vermögen. Von hier aus gelangt man zur Grundlegung der poetischen Praxis. Denn die Phantasie sammelt nicht nur ein Leben lang im Innern die »gemähl«, sondern sie vermag auch Gott »etwan allerhand schöne lüstige Spectacul oder auffzüg in ihrem innerlichen Sinn vnd Seelen« (462.20–22) aufzuführen, indem sie durch Zertrennung und Zusammenfügung, durch Veränderung und Vermehrung mannigfaltige Bilder produzieren kann, die wiederum zur erneuten Spiegelung und Abbildung bereit stehen durch eine poetische Anordnung (vgl. 462.24–29).

Deutlich ist, daß diese Poetik sich an Horaz' Diktum des »ut pictura poesis« orientiert: Die Poesie hat eine abbildende, eine anordnende und eine affizierende Funktion. Hinzu kommt hier die Idee ihrer potentiell unendlichen Kraft zur spiegelnden Neuordnung der Materie. Diese Neuordnung läßt sich ebenso wie die ignatianische Technik der Distinktion, der »Rahmung« der imitierenden Bilder während des betrachtenden Gebets in der Nachfolge Christi als ein willentliches Produkt einer Codierung verstehen¹⁶. Ganz parallel zu den Andachtspunkten, zu den Bildeinheiten während der Exerzitien, fordert Spee dazu auf, sich einzelne Stationen aus dem Leben, Leiden und Sterben Christi vorzustellen (vgl. 454,15 ff)¹⁷. Die distinguierende »Rahmung« durch die jeweilige sinnliche Wahrnehmung führt Spee in der Beispielgebung für die Lehre der inneren Bilder zwar noch an:

»Siehe da dises buch, besehe es wol.

Rieche da an die rosen.

Schmecke da disen zucker.

Fühle da dieses Ofen hitz.

Höre an disen lauten-klang.« (450.23 ff)

¹⁶ Vgl. den bereits angeführten Text von Roland Barthes, auf den Fußnote 10 verweist.

¹⁷ Siehe dazu Eicheldingers Auflistung der Entsprechungen, (wie Anm. 3), S. 149, Fußnote 39.

Doch dadurch, daß die Übung des GTB durch die Lektüre vermittelt ist, paßt sich die innere sinnliche »Einrahmung« den narrativen und dramatischen Möglichkeiten an, sie reduziert sich vornehmlich auf das Sehen und Hören in der Einbildungskraft (vermittelt durch den Erzähler) und vermengt sie schließlich – im Gegensatz zu der ignatianischen Distinktion der inneren Sinne – wie bei einer Theaterszene. Dieser Befund bestätigt erneut die schon angeführte Verschiebung: weg von der intensiven Erfahrung und Begegnung durch die unterschiedenen inneren Sinne bei Ignatius hin zur poetischen (hier: dramatischen) Anschaulichkeit bei Spee.

Zu 3., zur Kommunikationsebene zwischen der Beichttochter (dem Leser) und Gott im ›Werck der Hoffnung‹: Als Grundlage der begierlichen, bittenden Rede der Hoffnung ist ein zentrales Gebet der Kirche, das Vater Unser, gegeben, das im GTB Punkt für Punkt, Bitte für Bitte (nachzulesen bei Canisius) zur praktischen, seelsorgerischen Anwendung variiert wird.

Die religiöse Anrede kann aber stets nur als *Antwort* auf das gegebene, offenbarte Wort Gottes verstanden werden. Im GTB ist dieser väterliche Ruf zur Weckung des Gottvertrauens dargestellt in der Parabel vom guten Hirtenknaben, der ein Königssohn ist, auf der Suche nach dem verlorenen Schaf. Eicheldinger hat diese Parabel ausführlich untersucht¹⁸, so daß nur auf die hier interessierende Quintessenz hingewiesen sei, auf den kindlichen, hilflosen Ruf des Knaben: ›Kehr wider‹, den Eicheldinger auf ein Motiv des Hohenliedes zurückführt¹⁹. Das Hören dieses ›Kehr wider‹-Rufes ist der erste Schritt des Menschen in der Nachfolge Christi; das Pendant zu diesem permanenten Weckruf Gottes ist das permanente Sich-Verhalten zum Herrn im Lob Gottes des Menschen zu allen Zeiten. Die Idee des permanenten Gotteslobes wird noch im »Liebes«-Teil (GTB III) anzuführen sein. Wichtig ist, daß erst auf diesen gegebenen Grundruf hin die »begierliche Rede« des Menschen, das ›Werck der Hoffnung‹ reifen kann.

Die Genese der Rede, die hier nicht ausgeführt werden kann, geht

¹⁸ Siehe ebd., S. 84–90, Kap. 3: ›Der Ruf Christi und die menschliche Entscheidung zur Nachfolge‹, Punkt 2: ›Die Parabel vom Guten Hirtenknaben‹.

¹⁹ Ebd., S. 84, Fußnote 10, vgl. Cant. 6.12.

von der zweiten Leerstelle, von den Seufzern aus, die sich als Stoßgebete (›schußgebetlein‹) zu ›schöne liebspruch oder guldine pfeil der liebe‹ (199.34) wandeln. Es folgt eine Übung der rhythmisierten (Liebes-) Zeichen-Setzung, die sich aus elementaren Zeichen zusammensetzt: liebliche Anblicke, langsame Seufzer, kurze ›liebsprüch‹, worauf eine Pause und eine Wiederholung folgen (vgl. Einleitung zu GTB II, Kap. 12, S. 199 f.). Hervorzuheben bleibt noch, daß Spee hier das Muster für die Jesus-Minne aus der weltlichen Minne zwischen zwei *Menschen* nimmt.

Als exemplarisches Abschlußzeugnis eines Reifungsprozesses der »begierlichen Rede«, der sich vom Seufzer bis zur lyrischen Formung erstreckt, sei das ›Seufftzen einer Gottliebenden seel zu Gott, darin die eigenschafften einer vollkommenen begierlichen liebe eigentlich abgemahlet seind‹ (GTB II, Kap. 16, S. 220 ff.) angeführt. Dieses Lied ist ganz von einem *Rufen auf der Schwelle* bestimmt. Es sei exemplarisch die 1. Strophe zitiert:

›Wan morgen röth : die nacht ertödt,
Mit ihren gülden stralen,
Wach ich zu Gott : zu meinem Gott:
Ruff ihm zun offermahlen‹ (220.10–13).

Der Liebesgesang, der von der ›gespons Jesu‹ (vgl. Titel in der TN, Nr. 7) ausgeht, ist durchgehend in Jamben verfaßt, die sich jeweils in der 1. und 3. Zeile zu einem Dimeter zusammenschließen. Die Zäsur zwischen den beiden Kola, die zum einen durch einen Binnenreim untereinander, zum anderen durch ihr analoges Metrum mit denen der 3. Zeile verbunden sind, läßt drei Momente hervortreten, die für das ›Seufftzen einer Gottliebenden seel‹ charakteristisch sind: Antithetik, Ruf und Nachdruck. Eine klare Symmetrik kennzeichnet durchgängig den Strophenbau, die mehrere Spiegelachsen beinhaltet: Erstens die zwischen den beiden Teilen der Strophe, zwischen dem 2. und 3. Vers; zweitens die Binnenachse der Zäsur in dem 1. und 3. Vers und drittens die chiasmatischen Achsen zwischen den Kola, die keine Reim-, sondern eine Sinnverbindung herstellen.

Die »Sinneinheiten«, die durch diese gleichmäßige Architektur in vielfältig spiegelbare Verbindungen zueinander gebracht werden, entstammen biblischen Zitaten oder Motiven. Zwei Hauptbereiche sind

auszumachen: Zum einen – maßgebend für das Rufen – die Quelle der Psalmen, zum anderen die Passionsgeschichte. Als dritter, nicht biblischer Bereich kommt eine petrarkistische Grundsituation hinzu, die geistlich gewendet wird: Statt der vergeblichen, weltlichen Liebesbekundung und -sehnsucht nach einer unerreichbaren, abwesenden und abweisenden Frau, verlangt die Seele nach dem himmlischen Geliebten, der hier ebensfalls *noch* abwesend und *noch* schweigend ist.

Die monologische Prägung ist offenkundig, quasi alle Strophen sind von einem unerwiderten Rufen, Klagen und Bitten erfüllt. Die zeitliche Bestimmung eines möglichen Umschlagens des Monologs in einen Dialog ist eine ambivalente, eine »schwebende«, deren Pole, wie sie in der ersten und letzten Strophe besonders deutlich werden, mit einem »Bald« oder »Nie« bezeichnet werden können. In der ersten Strophe ist das »Bald« durch den anbrechenden Tag angezeigt, durch die Morgenröte, die sich anschickt, mit ihren aufsteigenden goldenen Strahlen die Nacht zu überwinden. Der Ruf scheint durch diese Erwartung motiviert zu sein. In der letzten Strophe scheint dagegen ein verzweifelndes »Nie« alle Aussicht auf eine Erfüllung der Sehnsucht nach einer anwesenden, antwortenden Person zu zerstören: Die Strophe kommt einem Abbruch und einer Aufgabe des Anrufes gleich, Schmerz und Verzweiflung scheinen überhand genommen zu haben.

›Ach, ach, wie geh : wird mir so weh,
Kein verß ich mehr kan dichten.
Die sprach besteht : vnd krafft vergeht;
Begird mich hin will richten« (223.4–7).

Genau genommen ist aber noch nichts entschieden, die Begierde *will* nur die Seele zugrunde richten, die Kraft vergeht momentan, und die Sprache ›besteht‹, d. h. sie schwankt zwischen einem Stocken, einem Verbleiben im gleichen Zustand und einem Aussetzen²⁰.

Die zentralen Wörter der ersten Strophe sind in der hier verfolgten Perspektive das ›Wachen‹ (220.3) und das ›Rufen‹ (Z.5). Es klingen Motive aus der Passionsgeschichte Christi und aus den Auferstehungsberichten an: Von der Auferstehung handelt der erste Teil, insofern

²⁰ Vgl. Anmerkung zu TN Lied 6, Vers 25 u. Lied 7, Vers 100. HKA, Bd. I, S. 474 und 476.

sich ›nacht‹ (Z.10) als »Tod« lesen läßt, der ›ertödtet‹, also überwunden und überstiegen wird hin zum ewigen Leben. Auch in der zeitlichen Bestimmung läßt sich der neue Tag, an dem Christus das Reich des Todes verlassen hat, erkennen, denn es wird bei Johannes berichtet (Kap. 20), daß in aller Herrgottsfrühe sich eine Frau aufgemacht hatte, um nach dem Grab des Gekreuzigten zu sehen²¹. Die ›güldenen stralen‹ sind traditionell Zeichen des kommenden, österlichen Triumphes Gottes, die ›morgenröth‹ Zeichen des Ursprungs dieses Triumphes in der unschuldigen Blut vergießenden Opferung Christi.

Wenn also der erste Teil auf die Stimmung der sich in der Morgendämmerung aufmachenden Frau anspielt, so läßt sich für den zweiten Teil eine bestimmte Situation aus der Passionsgeschichte ausmachen: Das »Wachen« und »Rufen« verdichtet sich in dem Bericht von dem Gebet in Gethsemani (Math. 26.36–46)²². Christus wacht alleine die Nacht vor seinem Tod und ruft ›zu Gott : zu meinem Gott‹ (220.12)²³, während seine Jünger schlafen.

Durch diese Kontaminierung zweier Geschehen aus der Heilsgeschichte, die sich beide auf der den Tod umgebenden Schwelle befinden, schafft Spee eine ganz eigentümliche *Schwellen*-Stimmung zwischen Verzweiflung und Erwartung. Der wachende Ruf des Gebets in Gethsemani ist der Ruf des verzweifelten *Menschen* Jesus Christus, die Morgendämmerung ist aber die Zeit, in der einer Frau (Maria Magdalena) die Botschaft von der Auferstehung und die Erscheinung des sie beim Namen nennenden Herrn kurz bevorsteht. Es ist dieser ebenso eigentümliche wie ergreifende Hintergrund, auf dem das ›Seufftzen einer Gottliebenden seel zu Gott‹ stattfindet. Das einseitige Rufen der sehnsuchtsvollen ›lieb-vers‹ formuliert die Spannung zwischen dem

²¹ Diese Frau ist nach katholischer Überlieferung Maria Magdalena. Wie sehr Spee diese »Sünderin« verehrte, die erste, der Jesus nach seinem Tod erschien, zeigt der in der Pariser Handschrift noch dieses 16. Kapitel beendende »lieb-gesang«, der in der TN (Nr. 11) den Titel trägt: ›Spiegel der Liebe. oder von Maria Magdalena da sie nach dem Iudischen Osterfest am grossen Sabbath morgens fruh ihren IESVM in dem grab gesucht. Ioannis am 20 Capitel‹, vgl. HKA, Bd. 2, S. 535.

²² Spee hat diese Situation der tiefen Angst und Einsamkeit mehrfach in seinen Liedern thematisiert, z. B. GTB 171 ff. (= TN Nr. 38, vgl. Nr. 9).

²³ Wachen und Rufen sind hier ganz durchdrungen, ansonsten der 3. Vers keinen Sinn machte: ›Wach ich zu Gott [...].‹

Zeitpunkt kurz vor dem überwältigenden Tod und dem Zeitpunkt kurz vor der Überwältigung des Todes, ohne sie aufzulösen.

Die größtenteils sinnbildliche Rede im ›Werck der Hoffnung‹ erfährt dann einen Abbruch bzw. eine Reduktion, die den Übergang zur 3. Kommunikationsebene bildet: eine Reduktion auf ein reines Anzeigen, einem Signal vergleichbar, ohne einen ausformulierten semantischen Inhalt.

Grundlage für den Abbruch der sinnbildlichen und abbildenden Rede ist die von Spee angeführte *Theorie der willkürlichen Zeichensetzung*, die in einem Zusammenhang steht mit dem schon angesprochenen, von Spee nicht problematisierten fließenden Übergang zwischen Wille und Tat bzw. zwischen Imagination und Wirklichkeit. Die Lehre von dem willkürlichen Zeichen setzt sich zusammen 1. aus einer ›Auffsetzung‹ des Zeichens (vgl. 436.22–24), d. h. aus seiner *Codierung*, und 2. aus der ›Wissenschaft‹ von dieser ›Auffsetzung‹, d. h. von seiner *Decodierung* (vgl. 436.25–28). Daraus, daß Spee diese Theorie im Zusammenhang mit der Möglichkeit eines immerwährenden Lobes Gottes anführt, läßt sich ersehen, daß es allein um ein reines Signalisieren, um das »Daß« des Zeichens geht.

Zum Beleg für diese These einer Reduzierung der Rede des Gläubigen auf ein reines Anzeigen läßt sich auf die Beispiele der ›Auffsetzung‹ des Pulsschlags verweisen, der die reinen ›Heilig, heilig Gott Sabaoth‹-Rufe der Seraphine nachahmen soll: Hier geht es nicht mehr um irgendeine semantische Botschaft, sondern hier zählt allein die permanente Anzeige und Bekräftigung des ewigen Bundes, der sich schließlich auf der 4. Kommunikationsebene in einer traditionellen Metaphorik einer Vermählung mit Gott niederschlagen wird. Festzuhalten bleibt, daß in der Rücknahme der Stimme und Begierde der ›gespons Jesu‹ der Übergang zum gegenseitigen Austausch in Liebe liegt. Das ignatianische Vorbild zu dieser rein signalisierenden Rede, dies kann hier ebenfalls nur angedeutet werden, findet sich in der Haltung des Exerzitanten in Indifferenz während der *Wahl*, so wie die ›Betrachtung zur Erlangung der Liebe‹ während der Exerzitien das Vorbild darstellt für die nun vorzustellende ›Mitteilung von beiden Seiten her‹ auf der 4. Kommunikationsebene, der der Liebe, die die ›Betrachtung zur Erlangung der Liebe‹ während der Exerzitien darstellt.

Zu 4.: Diese Kommunikationsebene zwischen Gott und dem Menschen ist von einem zentralen Problem geprägt: Wie redet, wie antwortet Gott? Die Antwort Gottes im GTB ist die fiktive des Beichtvaters bzw. Spees. Die direkten Antworten im Vollzug der Tugendübungen sind der Analyse nicht zugänglich. Sie kann aber – indirekt – eine Veränderung bzw. einen *Wechsel der Töne* feststellen, einen grundsätzlich veränderten Ton in der Rede des Gläubigen: In den Lobgesängen des »Liebes«-Teils ist die zentrale Stellung der Sponsa bzw. des Dichters und seiner »Begierden« zurückgenommen. Die Rede ist nicht mehr monologisch und von der Abwesenheit geprägt, sondern von der Erfahrung der Gegenwart und vom Austausch mit der ganzen, von Gott kündenden Schöpfung. Der tendenzielle Wechsel, den Eicheldinger für die jüngeren Sponsalieder in der TN herausgearbeitet hat, läßt sich auch hier feststellen: Der ›lieb-gesang‹ orientiert sich hier nicht mehr wesentlich an einer petrarkistischen, von Abwesenheit und einseitigem Ruf geprägten Dichtung, sondern an den Lobpsalmen und an dem gegenseitigen Liebeszeugnis des Hohenliedes²⁴. In Hinsicht auf die Exerzitien liegt das maßgebende Vorbild in der ›Betrachtung zur Erlangung der Liebe‹, die auf den Grundsätzen fußt, daß zum einen die Bekundung der Liebe mehr in Werken als in Worten liegt (von hier aus müssen die Kapitel zu den Werken der Nächstenliebe im Buch der Liebe betrachtet werden) und zum anderen, daß die Liebe sich in einer ›Mitteilung von beiden Seiten her‹ zeigt (Exerzitienbuch 230 f.)²⁵. In den folgenden Betrachtungspunkten der Exerzitien wird deutlich, daß diese Mitteilung in einem gegenseitigen Geben und Nehmen besteht, von Gottes Seite in den Gaben der Schöpfung, von des Menschen Seite her in einer Haltung und Bekundung des Dankes und

²⁴ Vgl. Eicheldinger, (wie Anm. 3), Kap. 8.3.: ›Die Funktion der Hohelied-Motivik bei der Darstellung der unio‹, 8.3.1: ›Die Überwindung des petrarkistischen Rollenschemas in den jüngeren Sponsaliedern‹, S. 247 f. (wobei sie die allgemeine These vertritt, daß alle älteren Sponsalieder des GTB in ›selbstquälerischer Klage‹ befangen bleiben, S. 248).

²⁵ Absatzzählung bezieht sich auf: Ignatius von Loyola: Geistliche Übungen. Übertragen und Erklärungen v. Adolf Haas. Freiburg im Breisgau 1967.

Lobes (vgl. ebd., 232 ff.). Diese ignatianische Betrachtung bildet eine Grundlage im GTB für die Werke der primären Form der Liebe, der Liebe Gott gegenüber (auf die Übungen der sekundären, der Nächstenliebe, soll hier nicht eigens eingegangen werden, so wichtig sie auch für Spee und für den Anwender des GTB sind).

Nur kurz sei auf einen exemplarischen Gesang hingewiesen, bei dem der *Wechsel der Töne* sich formell (die dargestellte Spiegelstruktur der Antithetik des ›begierlichen lieb-vers‹ fällt weg) und vor allem inhaltlich vernehmen läßt: Im Lobgesang ›Oftt morgens in der küle‹ (314 ff.) wird das alte, d. h. das einseitige, sehnsüchtig verlangende Lied eingetauscht gegen einen allgemeinen Lobgesang der Natur (siehe 314.10–13), in dem der sonst ausgezeichnete Gesang der Nachtigall (des Dichters) sich ganz zurücknimmt und einstimmt (vgl. den Übergang in Strophe 6). Die Lobgesänge sind als Reaktion auf die erfahrene Gegenwart Gottes zu hören. Diese selbst aber hat für Spee ihren anschaulichen Ort im Rahmen der Kirche, im Sakrament der Eucharistie.

Die Mitteilungen von des Menschen Seite her durch das Gottes- bzw. Schöpfungslob und durch die Werke der Nächstenliebe müssen, in Anlehnung an die Befunde der Betrachtung der verschiedenen Kommunikationsebenen während der Exerzitien, von den Anrufungen im Teil der Hoffnung (GTB II) unterschieden werden. Diese sind wesentlich monologisch, während die Stimme der Sponsa im ›Werck‹ der Liebe (GTB III) ihrer Partikularität (nicht ihrer Individualität) und Eigennützlichkeits enthoben und allgemein wird. Sie ist in dem Sinn »dialogisch«, als sie in ihrem Umfeld vernommen und verstanden werden muß. Doch kommt die Analyse hier stets zu spät: Das Lob Gottes und das Werk am Nächsten ist prinzipiell immer Antwort: Gott hat jeweils immer schon gesprochen. Nur indirekt läßt sich also von einem »Dialog« sprechen, weil von einem jeweils vorausgehenden Sprechen Gottes ausgegangen werden muß. Medien dieses Sprechens sind vor allem die Hl. Schrift und die Schöpfung (Mensch und Natur), aber auch der Kult und in besonderer Weise die Sakramente.

Bei der zeitgenössischen Feier der hl. Messe war deutlich zu unterscheiden zwischen den Priesterhandlungen zum einen und den begleitenden Handlungen der Gläubigen, den Gebeten und Betrachtungen parallel zum Aufbau der Messe und der Heilsgeschichte zum

anderen²⁶. Im GTB werden Teile der Messe in eine allegorische Parallele zu den Ereignissen des Lebens Jesu gebracht: So fordert Spee auf, sich zum *Kyrie eleison*-Ruf des Priesters vorzustellen,

›daß Seufftzen vnd verlangen der HH. Altvätter in der vorhel-
len, wie sie nach der geburt des künfftigen Heylants tag vnd
nacht verlanget haben‹ (487.3–5).

Zur Elevation schließlich,

›wan der Priester die Heilige Hostien auffhebt, magstu geden-
cken, als wan ietzund der Sohn Gottes auff das Creutz angenäg-
let, mit demselben in die höhe erhoben werde‹ (493.19–21).

Mit der Elevation ist das Zentrum der Meßfeier bei Spee, ist der geistliche Höhepunkt in der ›schöne[n] Weiß andächtig zu Communi-
zieren‹ (vgl. 511.23) erreicht. Das folgende Gebet bringt den Glauben an die reale Gegenwart Christi im Sakrament des Altars zum Ausdruck (vgl. 493.22–26). Von hier aus gesehen scheint die ganze Messe nur dazu zu dienen, diese Gegenwart im Sakrament »herzustellen«.

Der Höhepunkt liegt also in der Elevation der Hostie. Hier ist nun von besonderem Interesse, daß die Gegenwart Christi mit poetischen Bildern illuminiert wird: Die isolierte Betrachtung der Hostie, in der das ganze Heil der Welt liegt, findet im 33. Kapitel vermittle verschiedener Allegorisierungen statt²⁷. Exemplarisch ist das Bild der alles überstrahlenden Sonne: Die in den angeführten Liedern am Anfang begegnende aufgehende Sonne ist hier auf ihrem höchsten Stand (ihr Aufgang geht ja in eins mit der die Elevation begleitenden Vorstellung von der Aufrichtung von Christi Kreuz auf dem Kalvarienberg). Mit geschlossenen Augen soll für die Dauer von einem oder zwei Vater Unser das ›Spectacul‹ vorgestellt werden,

²⁶ Siehe dazu Balthasar Fischer: Friedrich Spees Anleitung zu »andächtiger Beywohung der Messe«, in: Friedrich Spee im Licht der Wissenschaften. Beiträge und Untersuchungen. Hg. v. Anton Arens. Mainz 1984, S. 205–216.

²⁷ Vgl. dazu ausführlicher den Aufsatz von Andreas Heinz: Die Sonne des Sakraments. Ein Zugang zu Friedrich Spees Eucharistiefrömmigkeit (ebd., S. 217–241), der seine Darstellung auf das TN-Lied Nr. 51 ausweitet.

›wie sie ihre gantz güldine stralen weit vnd breit vber den gantzen Erdkreiß außgiesse, also daß alle welt, menschen, vnd vieh, berg, vnd thall, flecken, vnd Stätt, Meer, vnd Erde vberall beschienen werden‹ (517.37–518.4).

In einem zweiten Schritt wird dieses Bild auf das ›heylig hochwürdig Sacrament‹ übertragen, das wie die Sonne

›aller menschen hertzen mit dem liecht der gnaden zubescheinen fertig sey, wan man nur sich nicht vor ihren stralen verbergen will‹ (518.7–10).

Das Bild ist stimmig, man braucht nur an die noch heute üblichen Strahlenmonstranzen zu denken.

Im Angesicht des ausgesetzten oder erhobenen Allerheiligsten kann das geistliche Kommunizieren direkt stattfinden, kann Gott direkt und in Gegenwart angesprochen werden. Eine unterschwellig höfisch-barocke Metaphorik ist anwesend, wenn mit den Konsekrationsworten des Priesters der himmlische König Einzug hält, wie Heinz feststellt:

›Wie ein Fürst des Barockzeitalters in prächtigem Thronsaal Audienz gewährt, um seinen Untertanen Gelegenheit zu bieten, ihm ihre Aufwartung zu machen und vor ihm ihre Bitten auszubringen, so hat die Majestät des Gottessohnes in der Mitte der Messe ihren Thron aufgeschlagen auf dem Altar‹²⁸.

Entsprechend schlägt Spee im 31. Kapitel vor, um auf ›eine schöne Weiß andächtig zu Communizieren‹, solle man ›auff ein kleines zettlein‹ die ›meiste gebrech vnd anligen‹ aufschreiben und diese *Bittschrift* zur Kommunionbank mitnehmen, um sie gleichsam dem Christuskönig vorzulegen (vgl. 511.32 f. / 513.17–29). Die Gegenwart des Herrn wird hier also als Möglichkeit genutzt, ganz konkrete, sogar aufschreibbare Anliegen vorzubringen.

Zur Darlegung einer besonderen Art der direkten Kontaktaufnahme im Angesicht der erhobenen Hostie fügt Spee schließlich ein ›Tractätlein‹ ein (vgl. 493.27–495.11), das den Kreis der Beziehungen zu

²⁸ Ebd., S. 232.

den Exerzitien schließt: Es handelt von der Darbringung der Wahlmöglichkeiten in Gottes Gegenwart, von der Frage nach dem göttlichen Willen hinsichtlich der Grundbestimmung des eigenen Lebens, die im Exerzitienbuch als ›Standeswahl‹ begegnet.

* * *

Von den *Exercitia spiritualia* wurde in erster Linie nicht ausgegangen, um einzelne Reminiszenzen im GTB nachzuweisen, sondern um eine grundlegende Ordnung aufzuzeigen, die hier als ein kommunikativer Prozeß verstanden wurde.

In den ignatianischen Geistlichen Übungen wurden mit Barthes vier Kommunikationsebenen unterschieden, die den verschiedenen Ausrichtungen der Kommunikation, dem wechselnden Sender und Empfänger, der wechselnden Codierung und Decodierung und dem wechselnden Umfeld der Mitteilungen Rechnung tragen. Mit dieser Unterscheidung wird über das »Buch« hinausgegangen und der praktische Vollzug der Exerzitien berücksichtigt.

Da auch der Jesuit Spee sein Buch ›eigentlich zum *Brauchen*, vnd nicht nur zum *Lesen* gemacht hat‹ (11.23 f.), wurde versucht, diese Unterscheidung auch hier anzuwenden, um die jeweilige Anwendung des Textes adäquat und differenziert in die Analyse einfließen zu lassen. Eine literaturwissenschaftliche Betrachtung, die von der Gebrauchsfunktion absieht oder nur äußerlich auf sie hinweist, wird dem GTB nicht gerecht.

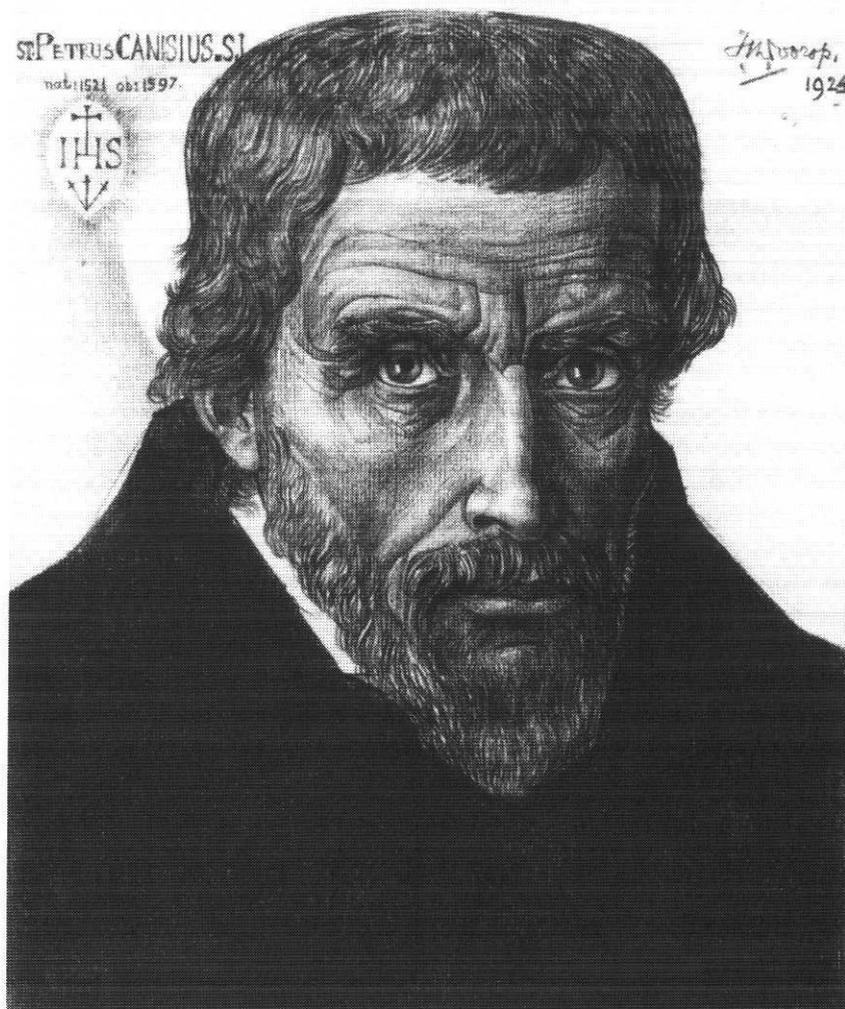
Und doch zeigt sich mit der Anwendung der aus den Exerzitien stammenden Unterscheidung der Kommunikationsebenen sofort ein signifikanter Unterschied: Während dort die Ebenen sowohl auf den »Text« (hauptsächlich 1. und 2. Kommunikationsebene) als auch auf den außertextuellen Vollzug (hauptsächlich 3. und 4. Ebene) referieren, lassen sie sich hier bestimmten *Textabschnitten*, den einzelnen Teilen des GTB zuordnen. Daraus ist abzulesen, daß sich eine – augenfällige – historische Verschiebung ereignet hat: Während die Exerzitien ganz einer Frömmigkeitsbewegung angehören, die von der Praktizierung und von der lebendigen Begegnung geprägt ist, zeugt das GTB von einer zugenommenen »Domestikation« und Vereinzelung der Frömmigkeitsübung durch die Lektüre. Die »Domestikation«

zeigt sich vor allem darin, daß Spee in seiner vorangestellten Unterweisung sich direkt an den Leser wendet, der zugleich der Übende ist. Die angeführte geschlossene *Struktur der Anrede* während der Exerziten erhält dadurch einen Sprung. Einen *Sprung* direkt in das »Domicil« des Lesers, der dann durch die fiktive Gestaltung des Beichtgesprächs kaschiert wird. Durch diese Verschiebung hin zur Lektüre und dadurch, daß sich die Kommunikationsebenen auf Textabschnitte zurückführen lassen, läßt sich das GTB hermeneutisch untersuchen.

Weder eine zufällige, sich der devotionalen Praxis überlassende »Zettelordnung«, noch eine sukzessive, (moral-)theologische Ordnung durch die Hierarchie der drei göttlichen Tugenden, die sich einer sukzessiven Lektüre wie bei einem Katechismus erschließen müßte, trägt das ›Werck‹ des GTB. Vorgestellt wurde ein »Sprachprozeß«, der durch die dramatische Darstellung des dogmatischen Fundaments grundgelegt, von der parabolischen Einkleidung des göttlichen Rufs initiiert, bis hin zur lyrischen Gestaltung des monologisch, sehnsüchtig-begehrenden Rufes vorangetrieben, dann zum reinen Gott lobenden Signal reduziert wird und schließlich in einem sich gewandelten, von Lob und Preis geprägten Gesang mündet. Die Lücke zwischen dem von der Abwesenheit des Geliebten geprägten lyrischen Ruf der »Hoffnung« und dem von Anwesenheit und Erfahrung kündenden, reaktiven Gesang des Dankes und Lobes füllt die für Spee so zentrale Stellung des Sakraments der Eucharistie als Sakrament der Gegenwart Christi.

Doch muß man betonen, daß die hier herausgearbeitete Ordnung eines »Sprachprozesses« eine heuristische ist, die erst durch die Unterscheidung der Kommunikationsebenen bei den Exerziten und durch deren Vergleich mit dem Aufbau des GTB möglich wurde. Die heuristische Einordnung bzw. die Gliederung nach den verschiedenen Kommunikationsebenen legitimiert sich hinsichtlich ihrer Fähigkeit, das Eigentümliche des ›Werckes‹ aufzudecken. Dieses wurde in der jeweiligen Unterscheidung der Reden (vor allem der ästhetischen) zu Tage gefördert, mit der die Unterscheidung sich wechselnder kommunikativer Verhältnisse einhergeht. So verliert das Verhältnis zwischen Beichtvater und Tochter zunehmend an Bedeutung. Die 4. Kommunikationsebene wurde als Austausch zwischen Gott und dem *Menschen* bezeichnet, weil hier nicht mehr in erster Linie die Beichttochter, son-

dern der Mensch als Geschöpf Gottes spricht. Schließlich konnte zum Beispiel die von Spee zu Beginn so stolz als ›herrlicher Schatz‹ apostrophierte Idee einer Trennung von Hoffnung und Liebe kommunikationsästhetisch gestützt und einsichtig gemacht werden (vgl. 26.1–21): Denn die sich an den Klagepsalmen und an einer petrarkistischen Dichtung orientierende einseitige, von der Abwesenheit des Angesprochenen geprägte und daher sich selbst spiegelnde »begierliche« Rede ist zu unterscheiden von einem reagierenden, gewandelten Gesang, von dem harmonischen, allgemeinen Wechselgesang im Lob der Schöpfung.



Jan Toorop (1858-1928): St. Petrus Canisius SJ (entstanden 1926), Privatbesitz

THEO VAN OORSCHOT

Petrus Canisius und Friedrich Spee

Berührungspunkte zwischen den beiden gibt es in dreifacher Art. Von der gemeinsamen Heimat, von der gemeinsamen Ordenszugehörigkeit und von den Schriften des Canisius her.

Die gemeinsame Heimat

Der Niederrhein teilt sich kurz nach der deutsch-niederländischen Grenze in drei Arme: Waal, Nederrijn und IJssel. Folgt man der Waal, jenem Arm, durch den zwei Drittel des Rheinwassers in Richtung Nordsee strömt, taucht nach einiger Zeit die Stadt Nijmegen auf, in der Peter Kanis am 8. Mai 1521 als ältester Sohn eines langjährigen Bürgermeisters geboren wurde. Als er kurz vor Weihnachten 1597 in dem weit entfernten Fribourg starb, war der ebenfalls am Niederrhein geborene Friedrich Spee noch nicht ganz sieben Jahre alt. Die beiden Jesuiten sind sich nie begegnet, aber einige übereinstimmende Persönlichkeitszüge dürften sich durch die gemeinsame Heimat erklären lassen, wie beider Begabung für eine eher praktische als spekulative Theologie oder ihre nüchterne Frömmigkeit, die bei beiden trotzdem mystische Züge angenommen hat. Denn beide wurden beeinflusst von der *Devotio moderna*, jener geistlichen Erneuerungsbewegung, deren konkrete Spiritualität auf Jesus und auf die Menschen ausgerichtet war. Sie hatte ihr Zentrum nicht weit von Nijmegen entfernt, und ihr Höhepunkt lag nicht lange vor Peters Jugendzeit. Canisius lernte sie in dem heimatlichen Gregoriushaus der »Brüder vom gemeinsamen Leben« kennen. Auch Spee wuchs nicht weit vom Kernland der *Devotio moderna* auf. Kaiserswerth liegt nahe bei Kempen, Vaterstadt des Thomas a Kempis, der die *Nachfolge Christi*, das maßgebende Buch der *Devotio* verfaßte. Sollte Spee es trotzdem in seiner Jugend nicht in Händen gehabt haben, so lernte er es gründlich im Jesuitenorden kennen; denn Ignatius von Loyola schätzte es so sehr, daß bis in unser Jahrhundert die Novizen täglich darin lasen/lesen(?).

Die gemeinsame Ordenszugehörigkeit

Nach seinem Eintritt in den Jesuitenorden lebte Spee in einer Ordensprovinz, die entscheidend von Canisius geprägt worden war. Erst 15 Jahre alt zog dieser aus den Niederlanden nach Deutschland, studierte an der Universität von Köln, dann noch einige Zeit in Löwen. Aber 1540 kehrte er nach Köln zurück, um sich dem Theologiestudium zu widmen. Nach einer Begegnung mit Petrus Faber, einem der Mitbegründer der Gesellschaft Jesu, vollbrachte er unter dessen Leitung die 30-tägigen Geistlichen Übungen und trat anschließend als erstes Mitglied aus dem deutschen Sprachgebiet in den Orden ein. Bald arbeitete er als Schriftsteller, als Berater des Kaisers und beim Trienter Konzil. Nach Rom gerufen, gehörte er 1548 zur Gründungsmannschaft des allerersten Jesuitenkollegs in Messina auf Sizilien. Für eine Professur in Ingolstadt schickte Ignatius ihn 1549 nach Deutschland zurück, wo er persönlich acht weitere Kollegien errichtete und an der Gründung bzw. Reform von nochmals zwölf Schulen und Hochschulen in ganz Europa, u. a. in Wien, Prag, München und Innsbruck maßgeblich beteiligt war. Von 1556 bis 1578 war er der erste Provinzial der oberdeutschen Provinz, die sich damals vom Elsaß über Süddeutschland, die Schweiz und Österreich bis nach Böhmen und Südpolen erstreckte. Da zeigte sich, daß Canisius tatsächlich eher ein höflich vornehmer Vorsteher als ein tiefeschürfender Denker und Theologe war, der aber von seiner Familientradition her mehr Gespür für die von einer leitenden Person getragene Verantwortung für das Gemeinwohl in den jungen Orden hineingetragen hat als welcher der ersten Gesellen auch immer. In diesen zwanzig Jahren hat er nicht nur der oberdeutschen, sondern auch der nördlicheren deutschen Provinz seinen Stempel aufgedrückt. So ist Spee in seinem Leben fortwährend auf Spuren der canisianischen Tätigkeit gestoßen.

Spee und die Schriften von Petrus Canisius

Die Stellen, wo Spee aus Canisius' Werken zitiert oder ersichtlich unmittelbar von ihm beeinflusst wurde, sind nicht sehr zahlreich. Es ließen sich die folgenden finden:

In dem »Von den eigenschafften aller dreyen Göttlichen Tugenden« überschriebenen dritten Teil der Einführung ins *Guldene Tugend-Buch*¹ verweist Spee auf Andreas Vegas *De iustificacione doctrina universa*, lib. VI, cap. XXXIII. Das Werk erschien 1572 in Köln und wurde von Canisius herausgegeben.

Auf S. 209 des GTB lehnte Spee sich zwanzig Zeilen lang sehr eng an einen Abschnitt aus dem *Opus Catechisticum sive De Summa Doctrinae christianae*² an, in denen Canisius Hugo von St. Viktor und Augustinus zitierte. Eine kleine Kostprobe. Hugo schrieb: »In ea caelesti patria est vita sine morte, Iuuentus sine senectute, Sanitas sine infirmitate, Requies sine labore, Gaudium sine tristitia, Pax sine discordia, Delectatio sine fastidio, Lux sine tenebris, Pulchritudo sine turpitudine, Agilitas sine ponderositate, Fortitudo sine imbecillitate, Libertas sine seruitute, Voluptas sine anxietate, Longaevitas sine vitae termino, Sapientia sine insipientia, Amicitia sine inimicitia, Concordia sine discordia, Honor sine dedecore, Securitas sine timore.«

Spee übersetzte: »Da wird sein ein leben ohne tod, ein gesundheit ohne krankheit, eine jugent ohne alter, ein gnügen ohne verdruß, eine freyheit ohne dienstbarkeit, eine schönheit ohne mackel, ein vberfluß ohne mangel, eine liebe ohne bitterkeit, ein fried ohne vnruh, eine sicherheit ohne forcht, ein erkantnuß ohne zweiffelmuth, ein ehr ohne schmach, ein frewd ohn trawren, ein liecht ohne finsternuß, alles gutes ohne vermischung einiges bösen.«

Spee blieb also sehr nahe beim von Canisius herausgegebenen Text.

Auf S. 256 des GTB rät Spee, sich »deß leydens Christi, vnd seiner sieben blutstürzungen wider die 7 haupt-sünd« zu erinnern. Das ist ein fast wörtlicher Hinweis auf die damals allgemein verbreitete Andachtsübung im Katechismus des Petrus Canisius »Siben Dancksagung für die heiligsten siben Blutvergiessungen Christi, wider die siben Todtsünd nutzbarlich zusprechen.«³

Auf S. 405 zählt Spee die leiblichen Werke der Barmherzigkeit auf mit dem Hinweis »im Catechismus«. Bis in den Wortlaut stimmt seine

¹ Friedrich Spee: *Güldenes Tugend-Buch*. Historisch-kritische Ausgabe, hg. von Theo G. M. van Oorschot. München 1968, S. 23 und 585 f. (= GTB, HKA).

² Köln 1587, S. 708 f.

³ S. Petri Canisii *Catechismi latini et germanici*. Hg. von Fr. Streicher SJ. Rom-München 1936, Bd. II, S. 180 f. Vgl. auch GTB, HKA, S. 505, 507 und 607 f.

Reihung mit jener des Canisius überein.⁴ Für Spee war – nicht anders als für seine Mitbrüder – »der Catechismus« einfachhin der Canisianische.

Das beweist auch Spees Frage: »was liseſt du in deinem kleinen Catechismus? wie macht man ſich der frembden ſünden ... theilhaftig, vnd ... ſtraffwürdig?«⁵. Da alle Drucke des kleinen Katechismus kleine Unterschiede aufweiſen, kann man ſogar erkennen, welche Edition Spee gebraucht haben muß. Canisius' Werk kennt drei Stufen: den kleinen, den mittleren und den großen Katechismus.

Wenn Spee empfiehlt, während des Confiteors der Meſſe »die allgemeine beicht [zu] ſprechen, wie ſie in der Predigt pflegt geſeſen zu werden, oder wie du ſie ſonſten am beſten gelehret haſt«, meint er mit Sicherheit das Gebet »Ein gemeyne Chriſtliche Beycht oft zugebrauchen«, das in den Katechiſmen des Petrus Canisius abgedruckt war.⁶

Daß im erſten Teil des GTB, der von dem Glauben handelt, dieſer teilweise anhand der zwölf Artikel des Glaubensbekenntniſſes erörtert wird, ſo wie im zweiten Teil die Hoffnung mit dem Vaterunſer und im dritten Teil die Liebe mit den zehn Geboten verbunden wird, war damals allgemeiner katechetiſcher Brauch. Für die Jeſuiten war auch hier Canisius ſicherlich beipielfhaft.

Viele der Lieder, die Spee zur Belebung ſeiner Katecheſe verfaßte, verſah er mit minuziöſen Anmerkungen. Auf Canisius verweiſt er jedoch nur ein einziges Mal.⁷ Das beweist jedoch gerade, daß der Canisius-Katechismus in den Liedern allgegenwärtig war; denn Spee hatte von Kind an in einer katholiſchen Umwelt gelebt, die ſo ſehr von den Katechiſmen des Canisius geprägt war, daß alle Schriften Spees und ſein Katechiſmusunterricht davon durchtränkt waren. Im einzelnen auf Canisius zu verweiſen, wäre unmöglich und ſinnlos geſeſen.

⁴ Streicher (wie vorige Anm.), S. 73 f. Vgl. GTB, HKA, S. 618.

⁵ GTB, HKA, S. 478. Vgl. ebd. S. 623 f.

⁶ Vgl. Streicher (wie Anm. 3), z. B. S. 173.

⁷ Friedrich Spee. Die anonymen geiſtlichen Lieder vor 1623. Hg. von Michael Härtig. Berlin 1979, S. 197. Siehe auch S. 276.



Der junge Peter Kanis, Ausschnitt aus einem Triptychon im Nijmeegs Museum

Zu den zwei beigefügten Canisius-Porträts

Aus den etwa einhundertfünfzig im 19. und 20. Jahrhundert in den Niederlanden entstandenen Abbildungen, Büsten und Statuen des Canisius sind diese zwei hier ausgewählt, weil sie je mit einer Geschichte verbunden sind, die auch den Speeforschern Mut machen könnte. Es gab bisher nur ein einziges authentisches, kurz vor seinem Tod angefertigtes Porträt, das Canisius als abgelebten, in einen Schlafrock gehüllten, düster dreinblickenden Mann darstellt. Im Jahre 1925 wurde Petrus Canisius heiliggesprochen und zum Kirchenlehrer ausgerufen. Als der bekannte niederländische Zeichner und Maler Jan Toorop (1858–1928) sich aus diesem Anlaß an die Arbeit machte, behielt er zwar das strenge Aussehen bei, versuchte aber die Vorstellung, die er sich von Canisius' Person gebildet hatte, aus dessen Augen strahlen zu lassen. Fünfzig Jahre lang war dieses Porträt verschollen, bis Pater Paul Begheyn SJ es nach langem, nicht ablassendem Suchen wieder fand, auf einem Dachboden in Rom. So sollte die Speeforschung die Hoffnung nicht aufgeben, daß Spees seit einem Jahrhundert nicht mehr auffindbare Liedersammlung *Außerlesene, Catholische, Geistliche Kirchengesäng* aus dem Jahr 1623 irgendwo auftaucht, in Rußland etwa, das dürfte nicht ganz unmöglich sein.

Jetzt die zweite Geschichte. In einem Nijmegener Museum hängt ein Gemälde der Familie Canisius, auf dem der älteste Sohn Peter fehlt, obwohl es gemalt wurde, bevor dieser die Stadt verließ. Bei einer genaueren Untersuchung stellte sich heraus, daß der Kopf des jüngsten Sohns auf einer übermalten Stelle abgebildet war. Röntgenstrahlen zeigten, daß sich darunter ein anderer Jungenskopf, und zwar der Peters befand. Als Peter längst endgültig von zu Hause weg war, wollte die Familie ihren Jüngsten nicht auf dem Bild fehlen lassen und nahm dafür die Übermalung des Gesichts des Ältesten in Kauf. So besitzen wir nun ein zweites Porträt von Canisius im Alter von sechs oder sieben Jahren. Wer weiß, ob nicht auch von Spee noch Unbekanntes aufgefunden wird, wenn aufmerksam und »kreativ« weitergesucht wird.

Wesensähnlichkeit

Zusammenfassend ein Wort, das der Ordensgeneral Peter-Hans Kolvenbach, selber gebürtiger Nijmegener und wohl nicht von ungefähr Peter geheißen, zur Gelegenheit der Gedenkfeier zu Canisius' 400. Todestag in der Stevenskerk zu Nijmegen sprach: »Jesuiten geben sich nie zufrieden mit dem Status quo, dem Bekannten, dem bereits Ausprobieren, dem schon Bestehenden. Es lebt in ihnen der Trieb zum Entdecken, zum Neuformulieren, zum Reichen nach dem *magis* (dem ›Mehr‹). Für sie sind Grenzen und Einschränkungen nicht Hindernis oder Ende, sondern eine zu bewältigende Herausforderung, eine zu benutzende neue Chance. Eine heilige Beherzheit, eine gewisse apostolische Angriffslust sind charakteristisch für ihr Auftreten.« Dieses Bild, das der General auf Canisius anwandte, dürfte auch für Spee Gültigkeit besitzen.

Friedrich Spee als literarische Gestalt

1. Karl-Jürgen Miesen: Lamm und Löwe

Karl-Jürgen Miesen, der am 9. Februar dieses Jahres so plötzlich verstorbene Autor einer viel gelesenen Speebiographie¹, hat in zahlreichen Vorträgen und Aufsätzen versucht, ein anschauliches und lebendiges Bild von Friedrich Spee zu zeichnen. Die eher spärlichen Daten aus seiner Biographie sind die eine Quelle, hinzu kommt eine sehr persönliche Art, die Texte Spees im Sinne einer »inneren Biographie« zu lesen. Ein weiteres Element ist die Zeitgeschichte mit ihren vielfältigen Erscheinungsformen. Für Miesen ist Spee auch ein »Kind seiner Zeit«, dessen »Lebensspuren« man aus historischen Ereignissen und größeren Zusammenhängen, aus dem umfangreichen Bild- und Textmaterial oder aus dem Vergleich mit seinen Zeitgenossen aus dem 17. Jahrhundert »rekonstruieren« kann: eine »spannende Entdeckungsreise«. Daß ein solcher Zugang auch spekulative Züge bekommen kann, war dem Autor immer bewußt. Trotzdem hat er dieser Methode ein hohes Maß an Interesse und Freude entgegengebracht, was seine Darstellungsweise so anschaulich macht und die Zuhörer bzw. Leser immer wieder faszinierte.

Als Beispiel für die Art der »Personenbeschreibung« sei aus seiner Spee-Biographie zitiert und zwar die Stelle, in der deutlich wird, wie der Autor sich die Kindheit Spees vorstellt: »Kein Bild aber bezauberte den Knaben mehr als das, welches tausendfältig die Sonne malte. Früh morgens, noch vor der Dämmerung, stand Friedrich auf den Zinnen des Kaiserswerther Schlosses, den Blick auf die auslaufenden Hügel des Bergischen Landes gewandt, Sehnsucht und voll Entzücken im Anblick der Morgenröte. In den ersten Sonnenstrahlen weitete sich das Herz des Knaben in die Unendlichkeit. Oft brach er tief erschüttert in

¹ Karl-Jürgen Miesen: Friedrich Spee. Pater, Dichter, Hexen-Anwalt, Düsseldorf 1987

Tränen aus. Abends saß Friedrich stundenlang am Ufer des Rheins. Er blickte über den Strom. Bevor die Sonne hinter den jenseitigen Büschen und Bäumen unterging, übergieß sie die Wellen mit ihrem tiefroten Glanz. Die Fische schnellten hoch, es schien, als seien sie von Gold. Überwältigt von solchem Schauspiel konnte der Knabe sich kaum zur Heimkehr entschließen.«²

Friedrich Spee kann solche Erfahrungen in seiner Kindheit am Rhein gemacht haben. Seine Liebe zur Natur, seine emotionale Hinwendung zu den vielseitigen Erscheinungsformen der Schöpfung bringt er in zahlreichen Gedichten zum Ausdruck. Nur die Herkunft solcher dichterischen Bilder aus seiner kindlichen Erfahrung läßt sich nicht beweisen. Sie läßt sich allenfalls erahnen. Möglicherweise war es aber auch in Kaiserswerth ganz anders. Wir wissen es nicht. Trotzdem ist der Weg, den Miesen wählt, höchst anschaulich und »einleuchtend«. Die trockenen biographischen Angaben bekommen so erst »Leben eingehaucht«. Vor uns steht aufgrund dieses methodischen Vorgehens ein konkreter, »erlebbarer« Friedrich Spee, den man »mit Händen greifen« kann.

Das Anliegen, biographische Lücken zu schließen und spröde Daten mit Leben zu erfüllen, verfolgt Karl-Jürgen Miesen auch in dem Hörspiel *Lamm und Löwe*³.

Die Rollen, die der Autor hier besetzt, sind historische Personen: Pater Friedrich Spee, Marie-Elisabeth von Stein und die große Gruppe der Kölner Jesuiten: der Provinzial Goswin Nickel, Pater Adam Kasen, Pater Petrus Roest, Spees Schüler Frater Jakob Masen, um nur einige zu nennen. Die Spannungen zwischen dem Lehrer Spee einerseits und seinen Mitbrüdern andererseits ist zu dem Zeitpunkt, an dem das Hörspiel einsetzt, nachweislich groß. Spee stößt in seinem eigenen Orden mit seiner Schrift gegen das Unwesen der Hexenverfolgung auf Widerstand. Nur der Abend vor seiner Abreise nach Trier, zu seinem eigenen Schutz angeordnet, ist fiktiv. Das macht aber den besonderen Reiz des Hörspiels aus, weil sich wie in einem Brennglas das bisherige Leben mit seinen Höhen und Tiefen konzentriert darstellt.

² Ebd., S. 34.

³ Karl-Jürgen Miesen: *Lamm und Löwe*. WDR Hörspielgalerie, Köln 1991.

Der Titel *Lamm und Löwe* assoziiert die Vision des Propheten Jesaja vom kommenden »Reich Gottes«: »Da werden die Wölfe bei den Lämmern wohnen und die Panther bei den Böcken lagern« (Jes 11,6). Ich vermute, daß der Autor deutlich machen will, wie diese Vision in der Person des Friedrich Spee Wirklichkeit geworden ist.

Die Anlage des Hörspiels stellt einen Spee vor, der den Ausgleich zwischen Lamm und Löwe herstellt und die Zukunftsaussage vom Reich Gottes in seiner Person real erfahrbar macht. Spee ist somit einer von denen, die nicht einen fernen, unnahbaren Gott predigen, sondern einen ganz nahen, der in den Herzen der Menschen wohnt. Sinngemäß äußert sich Marie-Elisabeth von Stein: Wenn das alle erfahren könnten, da wäre die Welt eine andere. Aber die Welt, in der Spee und alle die anderen leben, ist eine Welt voller Widersprüche, Ängste, Nöte. Schließlich ist es eine Welt, in der immer wieder Abschied aus Sicherheiten und Glücksmomenten genommen werden muß.

Einen solchen Abschied erlebt Spee am (fiktiven) 23. Oktober 1632, nachdem der Provinzial seine Versetzung nach Trier angeordnet hat, damit in Köln wieder »Friede« und »Ruhe« herrsche.

Spees letzter Abend in Köln ist innerhalb des Hörspiels der Angelpunkt der Einheit von Ort und Zeit. Sein Leben, sein Denken, Arbeiten, Fühlen, Wünschen und Hoffen konzentrieren sich an diesem Abend auf einen Punkt: Spee selbst im Zwiegespräch mit sich, aber auch in Gesprächen mit seinen Mitbrüdern, in der Diskussion seiner Schüler und seiner Gegner im Orden und schließlich in der Begegnung mit Marie-Elisabeth von Stein, mit deren Familie er Jahre zuvor im Briefwechsel stand. Diese junge Frau, die sich heimlich in den Kreuzgang des Kollegs geschlichen hat, um Spee, ihren früheren Seelsorger, zu treffen und um Hilfe zu bitten, bringt ihn damit in äußerste Verlegenheit.

In den Dialogen und Monologen kommen die Spannungen der Zeit zum Ausdruck: Krieg, Pest, Heimatlosigkeit, Verfolgung, Hexenwahn. Spees Kampf gegen den »Zeitgeist« scheint aussichtslos zu sein – erneut ein Abschied? Es ist ein weiteres Abschiednehmen aus einer gewohnten Umgebung. Trotz der Unsicherheit im Hinblick auf das Kommende hat er eine »innere Sicherheit«, die ihn trägt: Gott ist trotzdem da – in der Schöpfung, im Gebet, in der Dichtung, im Wissen

daß es auch Menschen gibt, die sein Anliegen verstehen, und schließlich in der Hoffnung auf einen guten Neuanfang.

Das Hörspiel bietet mehrere Ansätze für grundsätzliche Überlegungen, welche Motive für Spees Denken und Handeln bestimmend waren. Es »reizt« aber auch dazu, seine Lebensentscheidung in seinen Schriften zu suchen und nachzuvollziehen. Der Autor zeichnet ein Bild Spees, in dem Lamm und Löwe sich vereinigen. Ein und dieselbe Person vermag geduldig zu warten, wenn es erforderlich ist, aber auch einen kämpferischen Einsatz zu leisten, wenn dazu die Notwendigkeit besteht.

Lamm und Löwe zugleich sind aber auch die Ordensmitglieder, die jeweils für oder gegen Spee und seine Haltung Stellung beziehen. Seine Unruhe verbreitende Rolle im Kölner Jesuitenkolleg wird auf diese Weise glaubwürdig illustriert.

Das Bild Spees, das der Autor zeichnet, geht deutlich über die knappen Daten hinaus, die aus seinem Leben und aus seinen Werken überliefert sind. Die Liebesfähigkeit des Menschen, die in seinen Schriften eine theologische Begründung findet, demnach eine Beziehung zwischen Mensch und Gott ist, erfährt in diesem Hörspiel eine angedeutete Konkretisierung im zwischenmenschlichen Bereich, nämlich zwischen Spee und Marie-Elisabeth. Auch hier am Ende des Abends in Köln ein Abschied!

Das Zeitkolorit liefert zusätzlich die notwendige Anschaulichkeit. 1632 mag es im Haus der Jesuiten in Köln so zugegangen sein, wie der Autor es schildert. Es wird auch die sehr unterschiedlichen Charaktere gegeben haben mit ihren Krankheits-, Freundschafts-, Glücksgefühlen. Die einfachen Menschen in Köln werden sicherlich »kölsch« gesprochen, gedacht und gefühlt haben.

Miesen bedient sich in seinem Hörspiel dieser Mittel, um das Anliegen Spees, seine intensive Glaubenshaltung, sein Zugehen auf den Menschen, seine Fähigkeit zum sicheren Urteil zu verdeutlichen. Vor allem aber soll Spee nicht auf einem Podest fern vom Alltag stehen, sondern der Autor will einen Menschen zeigen, der die christliche Botschaft von der »Gottes- und Menschenliebe« konsequent und konkret in seiner Zeit lebt: »Die Zeit ist erfüllt, das Reich Gottes ist nahe. Kehrt um und glaubt an das Evangelium.« (Mk 11, 15). Reich Gottes: eine existentielle Nähe von Lamm und Löwe, die das Abschiedneh-

men in ein »neues Licht« taucht und eine »Hoffnung wider alle Hoffnung« aussagt.

2. Zu einem Gedicht von Karl Heinrich Brokerhoff

»Disen schatz aber kanstu hernacher also brauchen, wie folget.«
Friedrich Spee, *Güldenes Tugendbuch*

Düsseldorfer Schutzpatrone

In Bonapartes Klein-Paris seid Ihr zu Haus:
Du, Friedrich Spee,
verstehst das Lied der Nachtigall als Lobgesang.
Der Harry Heine aus der Bolkerstraße
sieht den Napoleon auf seinem Schimmel reiten.
Und Klärchen schließlich, meine Mutter,
trägt nebenan im Zinterklöske
das bittere Altbier in die Stammtischrunde.

Du, Friedrich, weinst mit den Gefolterten
vor ihrem Scheiterhaufen.
Der Harry träumt davon,
dem Preußenadler seine Krallen abzuhacken.
Und Klärchen schließlich, meine Mutter,
schimpft mit den Zechern auf den Preis des Biers,
der doch wahrhaftig einen Groschen übersteigt!

So knüpfen Menschenliebe, Rebellion und Bier
für Klaras Sohn sich fest an Eure Namen.
Ihr seid für mich die Schutzpatrone meiner Stadt.
Lob Euch in Ewigkeit!
Amen.

Aus: Karl Heinrich Brokerhoff: *Ein Traum muß bleiben zuletzt*. Erzählgedichte mit Zeichnungen von Beate Nowak und Kompositionen von Klaus Gutjahr. Berlin (Apaia Verlag) 1995.

Ein Traum muß bleiben zuletzt, so der Titel des jüngsten Buches von Karl Heinrich Brokerhoff*, in dem er Erzählgedichte zusammenfaßt. Er thematisiert Erfahrungen ganz persönlicher Art, Erfahrungen, die aber für jeden nachvollziehbar sind. Der Autor bringt das zum Ausdruck, was mancher genauso oder ähnlich empfindet.

Das Spektrum seiner Gedichte ist weit. Es ist eine »Reise« nach »Weimar«, »Madrid« und »Maria Laach«. Es ist »wetterfühlig« wie ein »Apriltag in Soest«. Es ist »Hausmannskost« und »Fahnenflucht«. Das Spektrum umfaßt »Judas«, »Nicole« und »Pan«. Es umfaßt 66 »Flotte Sprüche« und »Nachfolge Christi«. Ganz zum Schluß als Schlußpunkt, als Höhepunkt, als »Amen« die »Düsseldorfer Schutzpatrone«.

An Düsseldorf, »meiner Stadt«, werden drei Persönlichkeiten festgemacht, die in enger, aber höchst unterschiedlicher Verbindung zur Stadt am Rhein stehen: Es sind Friedrich Spee, Heinrich Heine und Klärchen, »meine Mutter«.

Von Friedrich Spee werden drei Dinge genannt, die ihn kennzeichnen. Er versteht »das Lied der Nachtigall als Lobgesang« – die Natur als Schöpfung Gottes und sein Gedichtband *Trutz-Nachtigall* sind gemeint. Er ist auch derjenige, der »mit den Gefolterten vor ihrem Scheiterhaufen« weint. Damit ist er derjenige, der sich mit den Frauen, die als Hexen angeklagt und verurteilt wurden, solidarisiert.

Harry (Heinrich) Heine, der zweite aus der Stadt am Rhein, ist der, der »Napoleon auf seinem Schimmel« durch Düsseldorf reiten sieht und der davon träumt, zum autoritären Preußischen Staat in Widerstand zu treten, »dem Preußenadler seine Krallen abzuhacken«.

Die dritte Person aus der Stadt ist schließlich die Mutter des Autors,

* Über den Autor:

Karl Heinrich Brokerhoff ist am Niederrhein geboren. Er wohnt am Rande der Stadt Düsseldorf. In Köln studierte er Philosophie und Germanistik, arbeitete 10 Jahre an einem Düsseldorfer Gymnasium und baute dann für den Ruhrbischof in Essen eine alternative Schule auf: Nordrhein-Westfalens erstes Tagesheimgymnasium. Neben umfassender Herausgebertätigkeit (u. a. als früher Entdecker der DDR-Literatur) veröffentlichte er lyrische Texte und Prosaarbeiten: u. a. eine Ruhrgebietsreportage (*Fahrt ins Revier*, 1975), ein Buch mit radikal aktualisierten biblischen Geschichten (*Komm, ich zeig dir Albanien*, 1985) und gesellschaftskritische Prosa (*Der hölzerne Vogel*, 1988). 1995 erschienen seine »sanften Satiren« (*Wir vom Niederrhein*) und im gleichen Jahr die Erzählgedichte »Ein Traum muß bleiben zuletzt«.

Klärchen, die das »bittere Altbier an die Stammtischrunde« im »Zinterklöske« bringt, die aber auch »mit den Zechern« schimpft, daß der Preis des Bieres »einen Groschen übersteigt«.

Drei Menschen aus Düsseldorf, aus »Bonapartes Klein-Paris«, aus der »Bolkerstraße«, aus dem »Zinterklöske« – einer Altstadtwirtschaft ganz in der Nähe von Heinrich Heines Geburtshaus in der Bolkerstraße, und aus Kaiserswerth (heute ein Stadtteil von Düsseldorf). Diese drei Menschen stehen für unterschiedliche Werte und Verhaltensweisen: Friedrich Spee für Menschenliebe, Heinrich Heine für Rebellion, Klärchen für die kleinen Alltagsfreuden, das Bier. Das ganze in einem Atemzuge!

Bier in einem Atemzug mit Menschenliebe und Rebellion? Äußeres Vergnügen im engen Verbund mit hoher ethischer Forderung und aktivem politischem Tun? Spee, der Dichter und Anwalt der Hexen, Heine der Dichter und politisch agierende Bürger in einer Beziehung zu Klärchen, die Bierkrüge austrägt?

Diese drei kommen in dieser Stadt zusammen. So ist das Leben! Zusammengeführt werden sie über das Wort »Schutzpatron«. Für ihn, den Dichter, sind sie – Spee, Heine und Klara – »Schutzpatrone meiner Stadt«. In dieser Kette ist Klara mehr als irgendeine Wirtin. Sie hat einen Namen wie Friedrich Spee, wie Harry Heine.

Sie ist Klara, seine Mutter. Nicht anonym und unbekannt. Die Beziehung zu ihr ist eigentlich noch enger, noch herzlicher als zu den beiden anderen: Klara ist nämlich »Klärchen«.

Klara ist wie Spee und Heine vor dem Vergessen bewahrt. In Klara sind auch Menschenliebe und Rebellion wie bei Spee und Heine. Ihr Beruf bedeutet Nähe und Solidarität zu den Menschen auf ihre eigene Weise, bedeutet Menschlichkeit und Rebellion in einer Kneipe in Düsseldorf, in der Nähe zur Bolkerstraße, in der Nähe zu Kaiserswerth.

Ihre Nähe ist da, wo der Geist Heines und Spees auch heute noch präsent ist: »Menschenliebe, Rebellion und Bier«, was so weit auseinander zu liegen scheint, steht hier – fast absurd – nebeneinander. »Menschenliebe, Rebellion und Bier« ist – man kann es kaum glauben – eine Botschaft an die Stadt und zwar »in Ewigkeit«.

»Amen« – das liturgische Bestätigungswort nach dem Vorgebet: »Ja, so sei es!« ist die Besiegelung, daß der »Traum« von den drei Patronen trägt.

»Ein Traum muß bleiben zuletzt« – Karl Heinrich Brokerhoff beendet manche Lesung mit diesem Text, mit diesem »Amen«. Es ist der Traum, der Wunsch, die Hoffnung, das Patronat möge halten und etwas bewirken: Friedrich Spee, Heinrich Heine, Klärchen – »Lob Euch in Ewigkeit!«

KARL KELLER

Zum Beitrag über Friedrich Spee und das kopernikanische Weltbild – ein Nachtrag*

Nach dem Druck des Spee-Jahrbuches 1995 mit meinem Beitrag erreichte mich die briefliche Mitteilung Theo G. M. van Oorschots vom 16. Oktober 1995, er habe in der achten Strophe der frühesten Fassung des Liedes »Als Gottes Sohn vom Himmel kam« aus dem Jahr 1621 folgende Zeilen gefunden:

»Jetzt ist die Sonn gestiegen auff/
Den Erdkraiß vmb vnd vmbgelauff.«¹

Theo van Oorschot meinte dazu, dies beweise doch wohl, daß Spee um 1620 glaubte, daß die Sonne um die Erde kreise. Es sage natürlich nichts darüber aus, ob er vielleicht später seine Ansicht geändert oder zumindest relativiert habe.

Nachträglich ist auch hinzuweisen auf die kritischen Ausführungen van Oorschots zu dem »spärlichen Rest« des ursprünglichen Speeliedes »Ist das der Leib, Herr Jesu Christ« im heutigen *Gotteslob* gegenüber der originalen Fassung im Mainzer Gesangbuch von 1628², die 1987 in Kaiserswerth vorgetragen und jetzt im Druck erschienen sind.³

Ebensowenig konnte ich den Beitrag von Norbert Henrichs in diesen *Kaiserswerther Vorträgen* über »Geistige Umbrüche zur Zeit Friedrich Spees« berücksichtigen.⁴ Er betrifft jedoch diese Problema-

* Karl Keller: Das Auferstehungslied »Ist das der Leib, Herr Jesu Christ« und das kopernikanische Weltbild. In: Spee-Jahrbuch 2 (1995), S. 89–104.

¹ Friedrich Spee: Die anonymen geistlichen Lieder von 1623. Hrsg. von Michael Härtling unter Mitarb. v. Theo G. M. van Oorschot. Berlin 1979 (Philologische Studien und Quellen 63), S. 193.

² Himmlische Harmony. Mainz 1628, S. 316.

³ Theo G. M. van Oorschot: Friedrich Spee – vom Katechismuslied zum Kunstlied. In: Kaiserswerther Vorträge zu Friedrich Spee 1985–1993, hrsg. von Norbert Henrichs u. a. Düsseldorf-Kaiserswerth 1995 (Kaiserswerther Beiträge Bd. 1), S. 51–70, darin S. 55–57.

⁴ Norbert Henrichs: Kopernikanische Wende. Geistige Umbrüche zur Zeit Friedrich

tik so grundlegend, daß wenigstens in Kürze darauf hingewiesen werden soll. Henrichs erklärte, daß ihm keine Stelle in Spees Werk bekannt sei, an der dieser theoretisch in den Streit um das neue Weltbild eingegriffen habe. Eine flüchtige Durchsicht habe ihn allerdings etwa ein Dutzend Stellen finden lassen, an denen Spee ganz klar noch das alte Weltbild zugrunde lege. Beispielshalber belegt dies Henrichs an vier Zitaten aus dem *Gülden Tugend-Buch*, nicht jedoch an entsprechenden Stellen aus Spees katechetischen Liedern. Henrichs kommt zu der Schlußfolgerung: »Es ist überdeutlich, Spee vertritt das klassische Weltbild.«⁵ Schließlich versucht Henrichs auch eine Antwort zu geben auf die Frage: »Aber warum hören wir von ihm selbst kein Sterbenswörtchen über die Weltbildauseinandersetzungen?« Es sei undenkbar, daß Spee die Diskussionen um das neue Weltbild nicht gekannt habe.

Wahrscheinlich habe sein bedingungsloser Gehorsam seinem Orden und der kirchlichen Lehre gegenüber das alte Weltbild unbezweifelbar gemacht.

Spees. Vortrag ... am 25. Februar 1989. In: Kaiserswerther Vorträge (wie Anm. 3), S. 91–113, besonders S. 97 ff.

⁵ Ebd. S. 99.

Berichte

Friedrich Spee als Theologe

Eine Tagung der Friedrich-Spee-Gesellschaft Trier und der Katholischen Akademie Trier vom 3.–5. Oktober 1996 in Trier

I. Themenstellung

Seit der Wiederauffindung des Grabes Friedrich Spees in Trier im Jahr 1980 hat sich so etwas wie eine Spee-Renaissance eingestellt, die in der 1987 gegründeten Trierer Spee-Gesellschaft und ihrer Schwestergesellschaft in Düsseldorf eine institutionelle Absicherung erhalten hat. Mehrere Ausstellungen (samt Katalogen) und Tagungen haben sich zwischenzeitlich mit der Person und dem Werk des rheinischen Jesuiten beschäftigt. Im Mittelpunkt stand dabei regelmäßig der Dichter und Bekämpfer der Hexenprozesse, während der Seelsorger und Theologe Spee eher cursorisch abgehandelt wurde. Das mag im Blick auf den Nachruhm Spees angemessen erscheinen, ein Blick auf die Biographie Spees zeigt jedoch, wie ergänzungsbedürftig diese Perspektive ist. Spee war als Jesuit eben auch studierter Theologe und wirkte nach seinem Studium kontinuierlich als Seelsorger und Theologe. Diesem Mangel in der bisherigen Beschäftigung mit Friedrich Spee abzuhelfen, war die Zielsetzung der von Dr. Gunther Franz und Dr. Hans-Gerd Wirtz geleiteten Tagung. Den sieben Referenten stellte

sich entsprechend die Aufgabe, aus verschiedenen Perspektiven ein »Bild des Theologen Spee aufzuzeigen«, »Motive seiner Theologie« zu bestimmen und ein erste Bilanz seiner Leistung als Theologe im Kontext der Zeit zu ziehen.

Im Zusammenhang der Tagung wurde Dr. Theo G. M. van Oorschot, der Bearbeiter und Herausgeber der historisch-kritischen Edition der Werke Spees und rührige Schriftleiter des Spee-Jahrbuchs, aus Anlaß seines 70. Geburtstages von den beiden Spee-Gesellschaften geehrt. Ihm ist das Spee-Jahrbuch 1996 als Festschrift gewidmet.

II. Vorträge

Heribert Smolinsky, Professor für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte an der Universität Freiburg i.Br., eröffnete den Reigen der Vorträge mit einem Versuch, »Friedrich Spee und die geistigen Strömungen seiner Zeit« zu beschreiben. Smolinsky ging hier von der These aus, Spees Werk sei unmittelbar von der Zeit beeinflusst und habe von daher auch Resonanz in seiner Zeit finden können, ohne jedoch vollständig aus den

geistigen Impulsen der Umwelt abgeleitet werden zu können. Genau dieser »Überschuß« sei es, der Spees Schaffen Bedeutung für die Nachwelt verlieh. Der erste Teil des Vortrags ging auf die Institutionalisierung der Bildung, auf die Aufwertung volkssprachlicher religiöser Literatur und die Bemühungen um eine organisierte Religiosität ein. Ein weiterer Abschnitt war den geistigen Strömungen gewidmet: dem Krieg als permanentem Lebenshorizont Spees, den Umbrüchen in den Weltbildern und dem Aufkommen der neuen Naturwissenschaft, der Mathematisierung der Welt und dem Hang zum Artifizialen. Schließlich entwarf Smolinsky ein Bild der zeitgenössischen Theologie, die noch immer eine hohe gesellschaftliche Bedeutung besaß. Vor diesem Hintergrund wagte er die gewollt provokative Feststellung, Spee sei kein Theologe gewesen, zumindest kein typischer »Schultheologe« der Zeit, und sei in eher unsystematischer Weise mit der Theologie umgegangen. Was ihn vor den Zeitgenossen auszeichne und für die Nachwelt bedeutsam mache, sei nicht eine Theologie, sondern eine im Interesse an den Menschen eingesetzte »Sprache als Medium der Freiheit«.

Michael Sievernich, Professor für Pastoraltheologie und Religionspädagogik an der Philosophisch-Theologischen Hochschule der Jesuiten in St. Georgen (Frankfurt am Main), näherte sich am zweiten Tag dem Theologen Spee unter dem Thema »Die Suche nach dem schönen Gott.

Das Gottesbild Friedrich Spees«. Aus einer Rückfrage an die Biographie Spees glaubte er die Kennzeichnung Spees als eines »praktischen Theologen« ableiten zu können, weil dessen Œuvre aus der pastoralen Praxis erwachsen und deren theologische Durchdringung sei. Im Durchgang durch das Tryptichon der Werke Spees entfaltete Sievernich dessen Gottesbild als des schönen (*Trutz-Nachtigall*), des barmherzigen (*Cautio Criminalis*) und des gegenwärtigen Gottes (*Güldenes Tugend-Buch*). Im Mittelpunkt steht für ihn bei Spee die mystische Suche und Betrachtung Gottes (TN) auf dem Weg über die Schöpfung und die Person Christi. Ihr zur Seite tritt die Aktion, und zwar im Eintreten für die Gerechtigkeit (CC) und in der frommen Praxis (GTB). Selbst ein vorderhand juristisches Werk wie die *Cautio* gewinnt auf diese Weise für Sievernich auch eine theologische Qualität, wie auch die TN nicht nur als Poesie, sondern auch als »implizite Theologie« zu lesen sei.

Dem Gottesbild Spees war auch der Vortrag des emeritierten Trierer Ordinarius für Liturgiewissenschaft, Balthasar Fischer, gewidmet. Er stellte »Weibliche Züge in Spees Gottesbild« vor, auf die bereits in früheren Studien hingewiesen worden war. Sie finden sich vor allem im GTB. Sowohl der dreifaltige Gott wie die Person Christi werden mit dem Bild der Mutter belegt. Diese Sprechweise sieht Fischer von einer deutlichen Stoßrichtung gegen ein hypermännliches Denken in den Hexenprozessen

bestimmt. Deutlich markierte er aber auch die Grenzen dieses Aspekts, wobei er besonders auf die lange jüdisch-christliche Tradition einer Rede vom mütterlichen Gott hinwies, so daß sie kaum als Beleg einer eigenen Spiritualität Spees gewertet werden könne. Wie wenig sensationell derartige Aussagen auch in der Zeit Spees waren, erhellt schon aus der Tatsache, daß sie bei den überaus strengen Zensoren ohne Beanstandung blieben. Insofern sollte man auch die Frage, ob Spee in dieser Sache ein Lehrmeister für unsere Zeit sein könne, nicht uneingeschränkt bejahen. Immerhin korrespondiere Spees Redeweise aber mit heutigen Versuchen, eine inklusive Sprache auch in Theologie und Gottesdienst zu pflegen und Gottes weibliche Züge nicht zu vernachlässigen.

Hatte schon Sievernich von Spees mystischer Theologie gesprochen, so unternahm es Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, Professorin für Philosophie an der Universität Dresden, noch einmal ausdrücklich, »Zur Mystik von Friedrich Spee« zu referieren. Sie wählte dabei einen systematisch-komparatistischen Ansatz und entwickelte im Ausgang von Erscheinungsformen der Mystik in den verschiedenen Religionen zunächst ein Raster zur phänomenologischen Bestimmung von Mystik. In einem zweiten Schritt wurde dieses Raster Punkt für Punkt auf Spees TN abgetragen, um mit Hilfe dieses Instrumentariums festzulegen, ob Spee ein Mystiker war und welche Elemente der Mystik im einzelnen bei ihm be-

gegenen. Nach einem Überblick über die Quellen für Spees Mystik (Bellarmine, Ignatius von Loyola, zisterziensische Hohelied-Mystik) ordnete sie Spees TN jenem Typ der Mystik zu, der einen personalen Gott in der Vermittlung (Schöpfung; Jesus; Sakramente) sucht und findet (»via positiva«), der nicht von einer plötzlichen Annäherung Gottes und einer Ekstase des gotterfahrenden Menschen bestimmt ist und im Ergebnis des mystischen Erlebens von Vereinigung an einer Unterscheidung der beiden personalen Größen Gott und Mensch festhält. Schien damit die Frage, »War Spee ein Mystiker« im Sinne einer klaren Bejahung entschieden, so überraschte die Referentin mit einer unüberhörbaren Relativierung des Befundes. Wenn auch der persönliche Ton in Spees Werk auf einer unmittelbaren Erfahrung aufbauen könnte, die sich in der Gewalt seiner Sprache äußere, so seien doch der hochartifizielle Charakter der TN, die rhetorische Stilisierung und die Elemente der Wissensvermittlung und dogmatischen Absicherung so stark, daß die TN keine Wiedergabe unmittelbarer Gottesbegegnung sei.

Mit dem Vortrag von Alex Stock, Professor für Theologie und ihre Didaktik an der Universität Köln, über das Thema »Glanz der Gottheit. Zu Spees Lied ›Ist das der Leib, Herr Jesu Christ‹« trat auch die Lieddichtung Spees jenseits der »Kunstlieder« der TN in den Blickpunkt der Trierer Tagung. Der Referent erläuterte zunächst knapp die lange und intensive Nachwirkung dieses

stark theologisch geprägten und inhaltlich nicht leicht zugänglichen Liedes, um dann detailliert den Liedtext selbst zu analysieren. Er erweise Spee als genauen Kenner der scholastischen Theologie, denn Spee habe sein Lied den Beschreibungen des Auferstehungsleibes nachgebildet, wie sie von den scholastischen Theologen in Anknüpfung an 1 Kor 15 entwickelt wurden. Spee stehe aber auch in der Tradition des vom Hochmittelalter so sehr geschätzten Hohenliedes (vgl. bes. Hld 5,10–16), in dem sich der Typus des »Beschreibungsliedes« bereits klassisch ausgebildet finde. Stock konnte ferner deutlich machen, wie Spees Lieddichtung mit ikonographischen Entwicklungen korrespondierte (»Auferstehungsbilder«), ohne daß sich zur Zeit genauer bestimmen ließe, ob Spee unmittelbar Anregungen aus der zeitgenössischen Ikonographie erhalten habe.

Die letzte Einheit der Trierer Spee-Tagung stand ganz im Zeichen von neueren Forschungen zur Bedeutung Spees für die damalige Moraltheologie. Helmut Weber, Professor für Moraltheologie an der Theologischen Fakultät Trier, thematisierte die Frage »Friedrich Spee als Moraltheologe« direkt, während Theo G. M. van Oorschot sich mit dem Beichtspiegel *Industria spiritualis* auseinandersetzte, einem sehr häufig aufgelegten Werk, das möglicherweise Spee zum Verfasser hat.

Weber ging bei seinen Ausführungen von einem Hinweis in der *Medula theologiae moralis* des Her-

mann Busenbaum, eines Schülers Spees, aus, der im Vorwort zu seiner äußerst erfolgreichen Schrift ausdrücklich festhält, Spee habe eine von ihm selbst ausgiebig benutzte moraltheologische Summe verfaßt. Die zwischenzeitlich in Köln aufgefundene Handschrift einer *Theologia moralis explicata*,¹ deren Edition durch Weber Ende vergangenen Jahres erschienen ist, erlangt vor diesem Hintergrund besondere Aufmerksamkeit. Dieser geht davon aus, daß die Kölner Handschrift zwar nicht unmittelbar auf Spee zurückgeht, jedoch wenigstens teilweise auf Spees moraltheologischem Werk basiert. Ein Vergleich mit moraltheologischen Werken jesuitischer Provenienz läßt erkennen, daß die *Theologia moralis explicata* in der Gesamtanlage wie in einzelnen Inhalten viele Gemeinsamkeiten mit diesen aufweist (Bezogenheit auf das Bußsakrament, Probabilismus als Grundprinzip, Kasuistik, hohe Bedeutung des Gewissens und des Rechtlichen). Daneben ergeben sich für Weber aber doch auch einige Besonderheiten, die im Vergleich zu Spees Werken die Annahme erhärten können, diese Moraltheologie fuße mehr oder weniger auf Spees ansonsten unbekannt gebliebenem Text (Ordnung, Genauigkeit, Aktualität, Kurzweiligkeit). Unabhängig von der konkreten Bedeutung Spees für die Kölner Handschrift ergibt sich aus Busenbaums Hinweis eindeutig die Feststellung, daß Spee sehr wohl Theologe gewesen sei und sogar ein theologisches Werk verfaßt habe.

Daß die Forschung künftig wohl noch ein weiteres Werk mit dem Namen Spees wird verbinden müssen, war der Ertrag des Referates von Theo G. M. van Oorschot. Ihm gelang der überzeugende Nachweis, daß der 1634 erstmals in Köln aufgelegte Beichtspiegel *Industria spiritualis* (eine nicht erhaltene deutsche Ausgabe datiert eventuell in das Jahr 1631) mit hoher Wahrscheinlichkeit Spee zum Verfasser hat. Spee hätte in diesem Fall einen wahren Bestseller geschrieben, denn bislang konnten bereits mehr als 50 Auflagen (inkl. Übersetzungen) ermittelt werden. Wichtig ist in diesem Zusammenhang, daß sich die Zuschreibung zu Spee nicht nur auf textimmanente Indizien stützen kann, sondern auch auf Kölner jesuitische Quellen, die Spee schon 1642 mit einem derartigen Beichtspiegel in Verbindung bringen. Da das lateinische Büchlein allerdings nach Ausweis des Impri-maturs von einem Kölner Minoriten zum Druck vorbereitet wurde, ist der exakte Textbestand, für den Spee als Autor verantwortlich sein dürfte, nicht mehr zweifelsfrei zu ermitteln.

III. Fazit, Perspektiven, Fragen

Das Leitthema der Trierer Spee-Tagung verhielt Sicherheit: »Friedrich Spee als Theologe«. Kein Fragezeichen ließ in der Einladung einen Zweifel erkennen. Sicherheit verhielt auch die Frage, was denn nun die »tragenden Gedanken und Motive seiner [Spees] Theologie gewesen«

seien. Mit dem Verlauf der Tagung wuchsen die Zweifel, die vor allen Dingen Smolinsky mit seinen Ausführungen genährt hat. Nach der Tagung würden vermutlich auch die Organisatoren ihre Einladung mit einem Fragezeichen versehen haben. Vermutlich würden sie auch nicht mehr nach der Theologie Spees fragen, ganz so, als ob es nur noch darum gehen könne, die Konturen der Theologie Spees nachzuzeichnen. Stattdessen würden sie wohl eher fragen, ob sich Konturen einer Theologie Spees aus seinem Werk erheben ließen. Es ist dabei sehr leicht einsichtig, daß im Verlauf der Trierer Tagung ganz offensichtlich auch dadurch kontroverse Meinungsbildungen aufkamen, daß mit unterschiedlichen Interpretationen des Leitthemas gearbeitet wurde. Will die Kennzeichnung Spees als Theologe nichts weiter besagen, als daß er Theologie studiert hatte und über theologische Kenntnisse verfügte, die sich auch in seinem schriftlichen Werk niederschlugen? Oder will sie im Gegenteil besagen, Spee habe kreativ in der Theologie gewirkt, diese weitergeführt und eine eigene Theologie entwickelt? Ersteres wird auch Smolinsky nicht in Abrede stellen, letzteres werden auch diejenigen nur schwer nachweisen können, die Spees Wirken als Theologe höher bewerten. Unstrittig hat Spee sich in den theologischen Traditionen versiert und kenntnisreich bewegt, ganz so wie man es von einem Zögling der Gesellschaft Jesu erwarten durfte. Die Beiträge haben in allen seinen

Werken deutliche Spuren dieser Tradition nachgewiesen. Insoweit ist Spee auch in der TN und in der CC stets Theologe geblieben, hat er »implizite Theologie« betrieben, wie Sievernich meint. Daß Spee mit dieser theologischen Tradition gearbeitet hat, sie für seine Zwecke auch bearbeitete, dürfte ebenfalls deutlich geworden sein (vgl. etwa Spees Lied »Ist das der Leib«, das über weite Strecken poetisch umgeformte scholastische Theologie darstellt). Zugleich haben die Referenten immer wieder darauf hinweisen können, wie frei Spee auch mit der theologischen Tradition umgehen konnte (im erwähnten Lied »Ist das der Leib« geht beispielsweise das durchgängige Sonnenmotiv in der Beschreibung des Auferstehungsleibes über die scholastische Tradition hinaus). Macht das Spee aber schon zu einem kreativen Theologen? Sind das die Konturen *seiner* Theologie? Bricht hier nicht vielleicht die dichterische Gewalt Spees durch, so daß er dort, wo er die theologischen Traditionen sprengt (oder sehr frei interpretiert), mehr als Dichter denn als Theologe spricht? Nicht von ungefähr haben alle Referenten besonderes Gewicht auf Spees Sprache als Ausweis seiner genuinen Qualität gelegt.

Man täte sich mit der Beantwortung dieser Fragen leichter, wenn die Quellenbasis breiter wäre. Sieht man einmal von der vielleicht auf Spee aufbauenden *Theologia moralis explicata* ab, verfügen wir eben über kein spezifisch theologisches Werk Spees. Daß er imstande war, solche

zu schreiben und sie vielleicht auch noch geschrieben hätte, wäre ihm ein längeres Leben vergönnt gewesen, wird kein Kenner der Materie leichtfertig negieren wollen. Würde sich über diese Werke aber nicht das sagen lassen, was Weber auch für die Moraltheologie der Kölner Handschrift festgehalten hat: Das, worin sie sich von der vergleichbaren Literatur der Zeit abhob, war weniger die Grundausrichtung, waren auch nicht die Inhalte oder die Methode, es war in erster Linie die geschickte Ordnung und Präsentation des Stoffs und seine gelungene sprachliche Durchdringung. Ähnlich lautet im übrigen auch der Befund von Oorschots für die *Industria spiritualis*.

Nimmt man die bisherigen Forschungen und die nun in Trier präsentierten Ergebnisse zusammen, dann drängt sich der Eindruck auf, Spee sei bislang vielleicht doch nicht zu Unrecht in erster Linie als Dichter und Gegner der Hexenprozesse gewürdigt worden. Zugleich dürfte aber deutlich sein, daß man stets seine Fundierung in der Theologie und sein seelsorgerisches Anliegen im Blick behalten muß, ohne die weder der Dichter noch der »Hexenanwalt« Spee angemessen zu verstehen ist. Es spricht manches dafür, daß Anton Arens, der unermüdliche Antrieber der jüngeren Spee-Forschung, Spee in besonders gelungener Weise charakterisiert hat, als er ihn in einem 1984 erschienenen Beitrag als »Dichter im Dienst der Seelsorge« vorstellte.

Sicherlich ist in diesem Zusam-

menhang noch nicht das letzte Wort gesprochen. Die weitere Forschung wird noch genauer den theologischen Gehalt der opera Spees zu erheben und den bisher erst in Ansätzen erforschten Zusammenhang von Verankerung in der traditionellen Theologie und schöpferischem Umgang mit ihr zu ergründen haben. Zudem hat sich als unverkennbarer Impuls aus der Trierer Tagung die Notwendigkeit ergeben, auch die Kirchenlieder Spees unter dieser Perspektive zu erforschen, die allein vom literarischen Genus her schon eine Brücke zwischen Theologie und Dichtung schlagen. Schließlich dürfte vor dem Hintergrund der Trierer Tagung auch die Frage nach der Re-

zeption Spees noch an Aktualität gewinnen, ein Aspekt, der in Trier fast gar nicht berührt wurde. Man darf auf das Erscheinen der Beiträge der Trierer Tagung und auf den Fortgang der Spee-Forschung gespannt sein. Noch bleibt einiges zu tun.

Anmerkung

- ¹ Helmut Weber (Hg.): *Theologia moralis explicata*. Ein Friedrich Spee zugeschriebenes Werk aus der Zeit des Dreißigjährigen Krieges. Trier 1996, LI + 521 Seiten (= Quelleneditionen der Friedrich-Spee-Gesellschaft, Band 2).

Bernhard Schneider

Friedrich Spee in ökumenischer Sicht

Tagung vom 30. Mai bis 1. Juni 1997 in Düsseldorf-Kaiserswerth

Der Verein für Rheinische Kirchengeschichte richtete zusammen mit der Arbeitsgemeinschaft der Friedrich-Spee-Gesellschaften und dem Heimat- und Bürgerverein Kaiserswerth die Tagung aus. Sie sollte als ergänzende Fortsetzung der Trierer Tagung »Friedrich Spee als Theologe« vom Oktober 1966 (vgl. vorstehenden Bericht) verstanden werden, da sich bei deren Vorbereitung gezeigt hatte, daß die Erörterung auch »ökumenischer Gesichtspunkte« den zeitlichen Rahmen der damaligen Tagung gesprengt hätte. Die Bezeich-

nung »ökumenisch« im Zusammenhang mit Spees Leben und Werk wurde übrigens während der Tagung noch mehrmals diskutiert.

Manfred Kock, Präses der Evangelischen Kirche im Rheinland, hatte »Ökumene« als Stichwort schon in seiner Ansprache zur Begrüßung der etwa 60 Teilnehmerinnen und Teilnehmer gewählt. Er erinnerte an Spees volksliedhaftes »O Heiland, reiße die Himmel auf«, dessen bildhafte Sinnlichkeit und Sehnsuchtsprache (»wo bleibst du Trost der ganzen Welt«) auch für evangelische

Christen formend war, und sprach von einer »Ökumene gemeinsamer Schuld« bei den Hexenprozessen. In ihrer Bekämpfung sei Spee seinen Weg in der »Nachfolge Christi« gegangen, womit er nicht nur historisch, sondern in den Gefahren unserer Zeit, in den modernen »Hexenjagden«, z. B. gegen Ausländer und andere Sündenböcke, auch bleibend von Bedeutung ist.

Nach den Begrüßungsworten von Pfarrer Dr. Bauer, dem Hausherrn der Tagungsräume, und Dr. Rudolf Mohr, dem Vorsitzenden des Vereins für Rheinische Kirchengeschichte, dankte Dr. Franz, Geschäftsführer der Arbeitsgemeinschaft der Friedrich-Spee-Gesellschaften, für die reibungslose Zusammenarbeit und insbesondere Herrn Dr. Meyer vom Landeskirchenamt der Evangelischen Kirche im Rheinland für sein Engagement bei der Vorbereitung.

Die Vorträge

Theo G. M. van Oorschot (Niederstadtfeld) übernahm es mit seinem Eröffnungsreferat »FS im Dienst der katholischen Reform und Gegenreformation«, in Bezug zum Tagungsthema die richtige Gewichtung bei der Beurteilung von Spee vorzunehmen.

Er untersuchte sein Werk und sein Leben nach gegenreformatorischen Elementen vor dem Hintergrund der Tätigkeit des Jesuitenordens. Bei den Liedern ergab sich, daß gegenreformatorische Passagen *nach* den für

die Katechese bestimmten Liedern (in den ersten Sammlungen bis 1623) weniger wurden, nach 1625 überhaupt nicht mehr vorkamen. Nur wenig fand sich im GTB; Wo Spee von Ketzerei schreibt, da meint er meist die der ersten christlichen Jahrhunderte. Unter 144 Werken der Barmherzigkeit sind es gerade einmal zwei, die sich gegen konfessionelle Gegner richten. Gar nichts fand sich in der CC; und selbst die Spee zugeschriebene *Theologia moralis explicata* kämpft nicht gegen den Protestantismus. Sie fragt – innerkatholisch denkend – was erlaubt ist, was nicht erlaubt ist, wenn Katholiken mit der evangelischen Lehre in Berührung kommen oder mit Protestanten Umgang pflegen (müssen). Die Antworten sind aufgrund der von den Jesuiten gehuldigten Probabilismuslehre nicht rigoristisch.

Spee hat also seinem Orden entsprechend für die katholische Reform gewirkt, und zwar ganz im Sinne der jesuitischen Seelsorge, die alle Menschen zu einem spirituellen Leben führen wollte. Deshalb ist in den Liedern zur Katechese Gegenreformatorisches am deutlichsten. Und das GTB wirkte mit seiner Einführung in die katholische Sozialisation selbstverständlich gegenreformatorisch. Doch ist in Spees Werk insgesamt der Anteil des direkt Gegenreformatorischen eher noch geringer als das für den gesamten Orden geschätzte Zehntel seiner Tätigkeit. Van Oorschot verdeutlichte, daß das so erstaunlich für den Jesuiten nicht ist, weil das Bild der Gesellschaft Je-

su als des eigentlichen Ordens der Gegenreformation wohl unter dem Einfluß des Kulturkampfes verzeichnet wurde.

Umso erstaunlicher erscheint dann die Peiner Episode 1628/29, wo Spee mit Härte die gängigen Repressionsmethoden zur Rekatholisierung anwendet – »salubris terror«, »heilsame Einschüchterung«, nennt er es, ganz im Unterschied zu seinem sonst in seinen Briefen und in Berichten bezugten Vorgehen, wenn er in Familien seines Standes durchaus erfolgreich missionierte.

So zeigte van Oorschot den Jesuiten Spee als einen Menschen seiner Zeit, der natürlich kein »ökumenischer Christ« war, aber dessen Liebe zu Gott und seiner Schöpfung, dessen Achtung der Menschen auch in ihrem Alltag, dessen Sorge um ihre Seelen eine ökumenische Beachtung verdient.

Daran konnte Gunther Franz (Trier) anknüpfen. Er stellte »Ökumenische Bezüge im Werk von FS« vor, wie sie sich in der protestantischen Rezeption zeigen. Zuerst ging er der zunehmenden Anerkennung von Spees Lieddichtung am Beispiel der vier Lieder nach, die heute in den Gesangbüchern beider Konfessionen stehen, und ergänzte dies durch Hinweise auf weitere evangelische Bemühungen um Spee-Lieder durch die Aufnahme in regionale Anhänge und die Übersetzungen ins Niederländische und Englische (USA, Kanada) sowie durch die sehr frühe Aufnahme des Liedes von 1623 »O

Ewigkeit, o Ewigkeit, wie lang bist du, o Ewigkeit« in Nürnberg und dann in evangelischen Gesangbüchern.¹

Franz zeigte weiter, wie sich Harsdörffer gleich nach dem Erscheinen der Erstdrucke von GTB und TN (1649) mehrfach von Spee anregen ließ, ihn als Musterautor ansah und ihn sogar ausschrieb: Nämlich im 2. Teil seiner *Herzbeueglichen Sonntagsandachten* (1652) und im 3. Teil des *Poetischen Trichters* (1653) mit Zitaten und Paraphrasierungen von Liedern und Strophen aus der TN, u. a. des Bienenlieds (TN 23). Es belegt die Aufmerksamkeit und Achtung, die Spee in den Nürnberger Literatur-Kreisen, bei den »Pegnitzschäfern« genoß. Bekannte doch auch Catharina von Greiffenberg in einem Brief an Sigmund von Birken, daß sie von der TN angeregt worden sei.

Wieder eine andere Perspektive brachte der Blick auf das GTB, genauer auf die vom Zensor beanstandeten Teile, in denen Spee in der Frage des Gottvertrauens von der Schultheologie anscheinend abgewichen war, was dann wiederum zu Leibniz' Hochachtung für Spee hinführt, worauf Franz in einem 4. Zugang einging: Hatte Leibniz aus der zensierten Fassung des GTB doch genau den Tenor herausgelesen, der mit seinen Gedanken in der *Theodizee* zur Harmonie der Welt, zum Wesen der Liebe und zum Vertrauen auf Gottes Güte bis zur Vergebung der Sünden korrespondierte. Diesem Einfluß

Spees auf die moderne Theologie, so endete Franz sein Referat, müsse die Spee-Forschung noch weiter nachgehen.

Im zweiten Referat von Gunther Franz, »Von Weyer zu Pleyer. Die interkonfessionelle Bekämpfung der Hexenprozesse in Deutschland«, stand Spee zwar nicht im Mittelpunkt, aber die Übersicht über die vielfältigen konfessionellen »Grenzüberschreitungen« trägt zum Verständnis für seine Haltung bei. Höchst notwendig ist eine solche Erinnerung aber auch, weil sich offenbar noch nicht überall die Erkenntnis durchgesetzt hat, daß *beide* Konfessionen an Hexenwahn und -verfolgung teil hatten, was Franz anhand eines Lexikon-Eintrags von 1994 zeigte.

Wie leicht Gegner der Hexenverfolgung über die Konfessionsgrenzen in beiden Richtungen hinweggehen konnten, zeigten dann die Beispiele. Gegenseitige bzw. gemeinsame Benutzung von Argumenten, gegenseitige Anerkennung oder sogar Berufung auf Autoren der jeweils anderen Konfession waren bei Protestanten (z. B. bei Weyer, Wittekind, Anton Praetorius, Pleyer, der sich im Titel seines Buches gar als Katholik tarnte) und Katholiken (z. B. bei dem Echternacher Abt Hovaeus, dem Theologen Cornelius Loos) Zeichen für die Dringlichkeit ihres Anliegen, der konfessionelle Parteilichkeit nur schaden konnte. Der Hinweis auf den konfessionellen Gegner sollte gelegentlich sogar als

zusätzliches Argument die Durchschlagskraft erhöhen. Was sich bei den Autoren erkennen läßt, gilt in entsprechender Weise z. B. auch für Drucker und Übersetzer der CC (die Protestanten Peter Lucius sowie die Übersetzer Johann Seifert und Nikolaes Borremans) und andere an der Verbreitung von Spees Argumenten Beteiligte.

Guillaume van Gemert (Nijmegen) führte mit seinem Vortrag – im Programm angekündigt mit dem Titel »Balthasar Bekkers *De betoverde Weereld* (1691–93) und Spees *Cautio Criminalis*« – auch in einem Punkt Franz' Referat weiter: Der Protestant Bekker benutzte nämlich den Katholiken Spee, um seinen Mit-Protestanten ins Gewissen zu reden, etwa im Sinne: Wenn schon ein Katholik die Prozesse ablehnt, wie erst sollten Protestanten das tun, besonders Niederländer sollten da Vorbild sein!

Im deutschen Sprachraum hatte Bekkers Werk mehr Brisanz als im Nordniederländischen, wo der Streit darum mit dem Tod Bekkers 1698 endete und danach nur noch in Gelehrtenzeitschriften vorkam, während sich in Deutschland noch Thomasius mit ihm befaßte und in Leipzig noch 1782 eine bearbeitete Fassung erschien. Dahinter steht der unterschiedliche politische Stellenwert der Diskussion in den Niederlanden, wo es keine Todesstrafe für Hexen gab – hingegen Beleidigungsprozesse wegen einschlägiger Verdächtigungen – und wo man eigent-

lich um die Wirksamkeit des Teufels stritt. Rund 170 Schriften setzten sich mit Bekker auseinander. Die Kritik entzündete sich hauptsächlich an 1. seinem philosophischen Standpunkt, daß Geister nicht auf Körperlichkeit wirken können, an 2. seinem radikal vernunftgelenkten exegetischen Verfahren, daß das Verständnisniveau der Entstehungszeit biblischer Aussagen einbezog, und dann insgesamt daran, daß er die Vernunft »vor die Bibel« gestellt habe. Die Suspendierung vom Amt und Ausschließung vom Abendmahl waren für ihn die Folgen.

Mit Spee, dessen CC Bekker durch Borremans' Übersetzung kannte, verbinden ihn der Aufbau und die Anlage (besonders in seinem 4. Band), die Prüfung der vermeintlichen Faktizität, die Argumentationsweise und die Akzentsetzung bei seiner systematisch-methodischen Abrechnung mit Hexenwahn und Aberglaube, mit allem was Vernunft und Bibel widerspricht.

Van Gemert referierte dann den Inhalt der vier Bände detailliert:

Nach einer Bestandsaufnahme der Diskussion über Gott und Geister im 1. Band unternimmt Bekker im 2. Band ihre kritische Sichtung mit der strikten Trennung von Geist und Leib, wonach der Mensch ein Mischwesen ist und sich für den Teufel nur eine beschränkte Macht ergibt. Bekker hielt die folgenden Bände für weniger kontrovers: Den 3. Band, wo er den Teufelspakt schlicht ablehnt und am Schluß an Richter, Seelsorger, Obrigkeiten – mit Hinweis auf ihr

Gewissen – appelliert, Hexenprozesse einzustellen. Den 4. Band, in dem er die Auswirkungen des Hexenglaubens, einzelne Vorfälle, im 24. Kap. schließlich das Verfahren der Hexenprozesse analysiert – dabei Spees Dub. 51 der CC zusammenfaßt und im 1. Punkt erweitert um den Vorwurf, daß der Aberglaube von Geistlichen *beider* Konfessionen geschürt werde.

Während Bekker gegen jede Art von Aberglauben theologisch-philosophisch vorging, konnte Spee der Vernunft diese umfassende Rolle nicht einräumen, sondern beschränkte sie auf die juristische Argumentation und verband sie mit seiner Erfahrung als Hexenbeichtvater. Für Spee war – deutlich in den Appellen an die Obrigkeiten – das Gewissen wichtiger als die Vernunft.

Rudolf Mohr (Düsseldorf) konzentrierte sich auf »Frömmigkeitsmotive bei FS, Gerhard Tersteegen, Johann Matthäus Meyfart und Paul Gerhardt« in der Gegenüberstellung Spees mit seinen protestantischen Dichter-Kollegen.

Nach dem Hinweis, daß trotz der Konfessionalisierung z. B. Gebetsformen in beiden Richtungen übernommen wurden, veranschaulichte Mohr die vielen Gemeinsamkeiten in den Motiven der Kirchenlieder. An TN-Liedern stellte er zuerst die Vielfalt der Motive vor. Die Naturbeschreibung, die im Schöpferlob mündet, Trinitäts- und Passionsverständnis, die Seele als Braut Christi waren Beispiele. Manche ihrer Ursprünge rei-

chen bekanntlich bis in die Antike zurück, wie etwa das Bienen-Motiv. Mit dem hundert Jahre späteren Tersteegen, für den die Liebe zu Jesus wie für Spee die eigentliche Kraftquelle ist, verbindet Spee noch besonders, daß auch dessen Naturwahrnehmung dem Schöpferlob dient. Bei Tersteegen machte Mohr noch auf die Anklänge – auch wörtliche – an Mystisches aufmerksam und beschäftigte sich dann eingehend mit dem Motiv »Kind« als vielschichtigem Emblem für einen Christen: Es zeichnet sich nicht durch Verstandeschärfe und Klugheit aus, handelt aus dem Herzen, nicht aus dem Kopf, muß nicht für sich sorgen usw. Von Meyfart, den der Kampf gegen die Hexenverfolgung mit Spee enger verbindet, gehört das Lied »Jerusalem, du hochgebaute Stadt« in diesen Zusammenhang gemeinsamer Motive. Bei Gerhardt haben die Motive wiederum die gleichen Wurzeln: das Leben in der Not der Zeit und im Gegensatz zur Weltlichkeit, schließlich der feste Glaube an Gottes Verheißung, die sein Lied »Befiehl du deine Wege« weitergibt.

Am Ende der Vortragsreihe setzte Siegfried Wollgast (Dresden) mit einer Tour d'horizon »FS in der philosophischen Geisteswelt seiner Zeit« noch einmal einen Höhepunkt. Indem er zahlreiche Zusammenhänge aufzeigte, anstehende Fragen herausarbeitete, aber noch keine Antworten anbieten konnte, mahnte er die von der Spee-Forschung bislang

ziemlich vernachlässigte Behandlung philosophischer Fragestellungen an.

Zunächst skizzierte er zentrale Themen jener Zeit: die Methode des Eklektizismus', die Definition des Naturrechts, die Diskussion um die Freiheit des menschlichen Willens und die Abgrenzung zur Mystik. Ein Schwerpunkt seiner Ausführungen war die Frage des Willens, die den Menschen »in quälender Weise beschäftigt«. Seit Paulus im Römerbrief rangen Augustinus, Thomas von Aquin, Luther und Erasmus mit dieser Frage, bei der es nicht um die Freiheit der einzelnen menschlichen Handlung ging, sondern um die Freiheit des Menschen gegenüber Gott. Das war dann auch Teil des Streits zwischen Jesuiten (Molina) und Dominikanern (Bañez): Wieso kann menschlicher Wille frei sein, wenn Gottes Wille absolut ist? Auch die Spannweite dieses Themas wurde deutlich: Die Jesuiten verstanden sich als christliche Humanisten, richteten sich folglich einerseits an dem Menschenideal der Antike aus, nämlich der höchsten erreichbaren Entwicklung des Individuums, andererseits war Jesus die Verkörperung dieser höchsten Stufe. Kommen dazu die Tugend der Liebe und die Suche nach der Harmonie zwischen Willen und Glauben hinzu, dann wird der Umriß der geistigen Welt deutlich, in der Spee erzogen wurde.

Ausführlicher setzte sich Wollgast noch mit der Frage auseinander, wo Spee in der Vorgeschichte der Frühaufklärung einzuordnen wäre. Seiner Meinung nach hat die Forschung den

Beitrag der Katholiken zur Entwicklung der Aufklärung bislang unterschätzt – er verwies auf Athanasius Kircher als Beispiel. Schließlich war die Theologie jener Zeit die höchste Fakultät, da müsse die weltliche Aufklärung dort mit vorbereitet worden sein, zumal Jansenismus, Probabilismus und Kasuistik zusammen auch einiges auf den Weg zur Aufklärung gebracht habe.

Die intensive Diskussion nach dem Vortrag nutzte Wollgast gern zu weiteren Ausführungen, z. B. zur Bedeutung Spees für Leibniz: Spees Einfluß sei schon erkennbar im erstem Plan zur Berliner Akademie (1671), in dem Leibniz bei seiner Begründung »um des allgemeinen Besten willen« neben Richelieu nur noch Spee beim Namen nannte. Und Leibniz' *Theodizee* »triefe« von Spee, obwohl er ihn nur auf zwei Seiten nennt.

Als Erkenntnis aus den Vorträgen läßt sich vielleicht zusammenfassen: In keinem Vortrag wurde Spee ökumenisch »vereinnahmt«, aber genau es Hinsehen ließ erkennen, daß es zu Spees Zeit und schon gar nicht für Spee selbst eine totale Verweigerung der Wahrnehmung der anderen Konfession gab, somit unser ökumenisches Mühen durchaus Anknüpfungspunkte in jener Zeit hat. Das ist für die rechte Sicht auf den Jesuiten Spee schon wichtig genug und kann das Tagungsthema rechtfertigen. Und daß er *beiden* Konfessionen mit seinem Werk etwas zu sagen hat, bestätigte sich. Die ökumenische Sicht rückte aber auch Themen (wie

die Frömmigkeitsmotive der Kirchenlieder) und Aufgaben (wie die Untersuchung der Position Spees zur Problematik der Willensfreiheit oder des Nachlebens seiner Gedanken in Theologie und Philosophie) in den Vordergrund, die sich nur ohne konfessionelle Einschränkung behandeln lassen.

Die begleitenden Veranstaltungen

Ökumene prägte auch hier wesentliche Teile: Die Predigt hielten in der Vesper in der St. Suitbertus-Basilika der evangelische Pfarrer Dr. Hermann Bauer, im evangel. Sonntagsgottesdienst in der Stadtkirche der katholische Religionspädagoge Hans Müskens.

Den ersten Tag beschloß eine Abendmusik in der evangel. Kirche. Das Ensemble »Trutz Nachtigall« unter der Leitung von Ulrike von Weiß sang Lieder von Spee im Wechsel mit Liedern seiner Zeit (Monteverdi, Rosenmüller, Morley und Purcell) und einem Tanz-Stück von Louis Couperin (Cemballo).

Der Nachmittag des zweiten Tages begann mit einem Gang durch Kaiserswerth, auf den Wilhelm Mayer, der Vorsitzende des Kaiserswerther Heimat- und Bürgervereins, am Stadtmodell temperamentvoll vorbereitet hatte. Er und Müskens führten zum Gerresheim-Epitaph, in die Basilika, zum St. Suitbertus-Schrein. (Die Spee-Ausstellung stand im Seitenschiff.) Danach brachte eine Fahrt zum Haus Linnep und seinem Kirch-

lein, wo Müskens und Dr. Bauer von der Geschichte des Hauses mit der dort ansässigen gräflichen Spee-Linie und der Kirche berichteten. Nach der erwähnten Vesper in der Basilika mit einem Solo-Vortrag von zwei Spee-Liedern, hatte die Rheinische Kirche noch zu einem abendlichen Empfang am Tagungsort eingeladen.

Der Sonntagsgottesdienst in der Stadtkirche stand natürlich auch im Zeichen Spees, und zwar sowohl durch die Aufführung des *Chanson spirituel* auf den TN-Text »Zu stiller Nacht« von Oskar Gottlieb Blarr als auch durch Müskens Predigt, der die Neuwieder Spee-Gedenkmauer zum Ausgang nahm, um im Geiste Spees aufzurufen zu helfen und zu handeln, wo es not ist.

Hans Müskens hatte auch die Spee-Texte zusammengestellt, die der Schauspieler Jan Hüttenrott zum Ausklang der Tagung vortrug, mit der Flöte begleitet von Hedel-Maria Windeck. Die Texte aus der CC, dem GTB und der TN (z. T. »alte Bekannte«, auf die keine Lesung verzichten will und kann) wirkten durch den künstlerischen Vortrag und ganz sparsame Mittel bei der klugen Zusammenstellung äußerst beeindruckend und frisch: das Neben- und Gegeneinander von Lyrik, lyrischer Prosa, Andachts- und Meditationsprosa und der CC-Präzision, Kürzungen und eine behutsam modernisierte Sprache. Zu fühlen war, daß mancher Text auch Predigttext ist und – vor allem – daß der Jesuit Spee die Kunst der Gefühlsbewegung be-

herrschte und seine Sprache noch heute in ihren Bann ziehen kann.

Dr. Mohr dankte deshalb zuerst den Künstlern, die in den Kirchen und zuletzt in der Lesung über die Hemmschwelle zur Barocksprache geführt haben, dann den Referenten und Organisatoren, dem Gastgeber und ganz besonders auch der Küsterin.

Damit ging die Tagung zu Ende, in der die Ziele der Spee-Gesellschaften in mehrfacher Hinsicht verwirklicht wurden. Spee war nicht nur Gegenstand wissenschaftlicher Beschäftigung gewesen, sondern konnte durch sein Werk auch direkt erlebt werden. Die gut geplanten und anspruchsvollen Veranstaltungen und die vielen Gelegenheiten zum Gespräch – z. B. mit Prof. Wollgast sozusagen als Fortsetzung der an sich schon ausgiebigen Diskussion nach seinem Vortrag – hatten eine Atmosphäre persönlicher Gemeinsamkeit geschaffen, die bereicherte und Spee gewiß angemessen war.

Anmerkung

¹ Der Referent verwies hierzu auf seine frühere Veröffentlichung: »Spee-Lieder in evangelischen Gesangbüchern«. – In: G. Franz (Hg.): Friedrich Spee zum 400. Geburtstag. Paderborn 1995, S. 349–376.

Peter Keyser

Die Friedrich-Spee-Gesellschaft Düsseldorf im Jahr 1996/1997

Zwei Todesfälle haben am Anfang des Jahres 1997 unsere Gesellschaft besonders hart getroffen. Kurz vor seinem 94. Geburtstag ist Anfang Januar Prälat Dr. Carl Klinkhammer gestorben und am 9. Februar folgte ihm nach schwerer Krankheit Dr. Karl-Jürgen Miesen. Obwohl beide verschiedenen Generationen angehörten, waren sie eng miteinander befreundet. Für beide war Friedrich Spee ein Leitbild, das ihr Leben wesentlich bestimmt hat, was sich an zahlreichen Beispielen unschwer nachweisen läßt. Von daher lag es für sie nahe, die Arbeit der Gesellschaft von der Gründung an zu begleiten, durch konkretes Mittun zu gestalten sowie durch zahlreiche Anregungen und Ideen zu prägen. Am 9. Januar schrieb Karl-Jürgen Miesen in der *Rheinischen Post* den Nachruf für Carl Klinkhammer. Es ist auch ein Wort über sich selbst: »So wurde auch ich sein Freund. Als Journalist mit der Aufgabe der kritischen Beobachtung der kirchlichen und theologischen Ereignisse der Zeit setzte ich mich vielfach eigenem Irrtum, aber auch dem Mißverstehen der Leser aus. Klinkhammer aber spürte vom ersten Augenblick unseres Kennenlernens an, daß ich wie er ein bei aller Kritik leidenschaftlicher rheinischer Katholik bleiben wollte.« Auf dieser Ebene haben sie sich getroffen und Freundschaft geschlossen: *Zwei leidenschaftliche rheinische Katholiken*. Zwei Menschen, die viele Freunde hatten.

Wir wissen, wie unendlich viel die Spee-Gesellschaft ihnen zu verdanken hat.

Am 28. Februar – in der traditionellen Feierstunde zu Spees Geburtstag – wurde Karl-Jürgen Miesen postum mit der Spee-Medaille, die der Heimat- und Bürgerverein Kaiserswerth für besondere Verdienste in der Speeforschung verleiht, ausgezeichnet. In der gleichen Veranstaltung hielt Prof. Helmut Weber einen Vortrag zum Thema »Friedrich Spee als Moraltheologe«. Zum Geburtstag von Friedrich Spee am 25. Februar hatten Wilhelm Mayer für den Heimat- und Bürgerverein und der Berichterstatter für die Spee-Gesellschaft Düsseldorf Blumengebinde am Spee-Epithaph vor der St. Suitbertus-Basilika niedergelegt.

Mitglieder der Gesellschaft konnten an den Tagungen »Friedrich Spee als Theologe« vom 3. bis 5. 10. 1996 in Trier und an der Tagung »Friedrich Spee in ökumenischer Sicht« vom 30. 5. bis 1. 6. 1997 in Düsseldorf-Kaiserswerth teilnehmen.

Ein Höhepunkt im Laufe des Berichtszeitraumes war zweifellos die Schauspiel-Matinée am Sonntag, dem 24. 11. 1996 in den Kammerspielen in Düsseldorf, die auch in der Öffentlichkeit viel Beachtung fand. Auf dem Programm stand das Stück von Jutta Schubert *Hexenbrennen*. Drei Schauspieler der Trierer Uraufführung (Dirk Waanders, Peter Singer und Sandra Schmitz) führten *Hexenbrennen* in

einer beeindruckenden szenischen Lesung vor. Anschließend hatten die Zuschauer die Möglichkeit, mit den Schauspielern und einigen Speeforschern ins Gespräch zu kommen, was zu einem intensiven Gedankenaustausch führte.

Eine originelle und damit nachahmenswerte Veranstaltung war die Reise von Frau Dr. Annelore Butzmann mit Mitgliedern der Studenten- und Hochschulgemeinde »Friedrich Spee von Langenfeld« aus Hannover unter dem Thema »Auf den Spuren von Friedrich Spee«. Am 21. Februar 1997 besuchte die Gruppe zunächst Kaiserswerth. Anschließend ging die Reise weiter nach Trier. Und am Sonntag, den 23. Februar stand Köln auf dem Programm. Der Berichterstatter konnte in Kaiserswerth und in Köln die Gruppe begleiten und ein vorbereitetes Programm anbieten.

Am 5. September 1996 veranstaltete die Pfarrgemeinde St. Suitbertus in Kaiserswerth unter Leitung von Organist und Chorleiter Winfried Kannenbießer ein Konzert mit Liedern von Friedrich Spee.

Der Heimatverein »Ratinger Jonges« hatte den Berichterstatter für den 28. Januar 1997 eingeladen. Hier stand ein Vortrag auf dem Programm: »Friedrich Spee – Keine Hexerei!«

Am 4. März 1997 wurde in St. Augustin eine Fortbildungsveranstaltung für Lehrer angeboten zum Thema: »Friedrich Spee von Langenfeld – Ein Unruhestifter, ein Seelsorger und Poet, ein Prophet und Frauenrechtler, ein Anwalt der Armen und ein Menschenfreund, eine bleibende Provokation.«

(vgl. Inschrift an der Spee-Gedenkmauer in Neuwied).

Für den 19. Juni 1997 hatte der Berichterstatter das Thema vorbereitet: »Friedrich Spee: Ein katholischer Dichter im neuen evangelischen Gesangbuch.« Interessierte und motivierte Zuhörer waren die Mitglieder eines Ökumenischen Gesprächskreises in Ratingen.

Der Vorstand der Gesellschaft hat sich mehrfach im Laufe des Jahres getroffen, um grundsätzliche Probleme zu erörtern, zu planen bzw. an konkreten Vorhaben mitzuwirken.

Am 10. Juni 1997 war die diesjährige Jahreshauptversammlung. Auf ihr wurde ein neuer Vorstand gewählt. Professor Dr. Walter Scheele als 1. Vorsitzender und Dr. Bernd Kortländer als Geschäftsführer wollten nach ihrer langjährigen und erfolgreichen Tätigkeit auf eigenen Wunsch nicht mehr kandidieren. Frau Ingrid Hamm aus Düsseldorf wurde in ihrem Amt als Schatzmeisterin bestätigt, ebenso Dr. Theo G. M. van Oorschot aus Niederstadtfeld als Beisitzer. Zum neuen 1. Vorsitzenden wählte die Versammlung Hans Müskens aus Ratingen (bisher stellvertretender Vorsitzender). Zum stellvertretenden Vorsitzenden wurde Professor Dr. Heinz Finger (Universität Düsseldorf) aus Neuss und zum Geschäftsführer Horst Becker aus Monheim gewählt. Schließlich konnte Prof. Dr. Eckhard Grunewald für die Redaktion des Spee-Jahrbuchs als Nachfolger von Dr. Miesen gewonnen werden.

Hans Müskens

Die Friedrich-Spee-Gesellschaft Trier in den Jahren 1996 und 1997

Veranstaltungen in der 2. Jahreshälfte 1996

Anlässlich des Todestages von Spee fand am 7. August 1996 ein Gedenkgottesdienst in der Trierer Jesuitenkirche (der Kirche des Bischöflichen Priesterseminars) statt. Nach der Messe bot Diözesankonservator Prof. Dr. Dr. Franz Ronig eine Führung durch das renovierte Gotteshaus, unter dem Friedrich Spee begraben liegt, an.

Am 13. September 1996 besuchte die befreundete Stefan-Andres-Gesellschaft mit Sitz in Schweich die Stadtbibliothek Trier, wo das Autograph von Spees *Trutz-Nachtigall* gezeigt wurde, und das Grab von Spee.

Zu einer landeskundlichen Exkursion zusammen mit der Arbeitsgemeinschaft »Hexenprozesse im Trierer Land« am 14. September waren die Mitglieder der Spee-Gesellschaft eingeladen. Nach der Besichtigung der vorrömischen Befestigungsanlage Hunnenring und des Industriedenkmal Züscher Hammer besuchte man die wiederaufgebaute kurfürstlich-trierische Landesburg Grimburg mit Informationen über die Hexenprozesse auf der Grimburg und musikalischem Vortrag von Walter Liederschmitt.

Anlässlich des 12. Trierer Kolloquiums zum Umwelt- und Technikrecht (veranstaltet vom Institut für Umwelt- und Technikrecht der Universität Trier) fand am 23. September ein Konzert in der Jesuitenkirche

statt. Dazu gab Dr. Gunther Franz eine Einführung in Leben und Werk von Friedrich Spee.

Die jährliche Mitgliederversammlung mit Vorstandswahl (s. u.) wurde am 3. Oktober in der Katholischen Akademie Trier abgehalten. Dabei konnte mitgeteilt werden, daß die Trierer Spee-Gesellschaft mehr als 300 Mitglieder hat. Zusammen mit der Düsseldorfer Gesellschaft, mit der eine Arbeitsgemeinschaft besteht, ist die Spee-Gesellschaft damit die zweitgrößte literarische Gesellschaft (nach der Grimmelshausen-Gesellschaft), die einem Barockautor gewidmet ist. Die interdisziplinäre Arbeit der Spee-Gesellschaften ist aber keineswegs auf die Literatur beschränkt.

Vom 3. bis 5. Oktober 1997 fand in der Katholischen Akademie die Tagung »Friedrich Spee als Theologe« statt. Sie wurde von der Akademie und der Friedrich-Spee-Gesellschaft gemeinsam veranstaltet und von Dr. Gunther Franz und Dr. Hans-Gerd Wirtz geleitet (siehe den Bericht von Dr. Bernhard Schneider)¹. Am Abend des 3. Oktober fand als öffentliche Veranstaltung in der Jesuitenkirche ein »Konzert und eine Lesung zu Friedrich Spee« statt.² Der letzte Tag wurde durch einen Ökumenischen Gottesdienst mit Pater Dr. Jean van

Osch (Katholische Akademie) und Pfarrer Manfred Henke (Ökumene-Beauftragter der Evangelischen Kirchengemeinde Trier) eröffnet. Die Vorträge lagen bereits ein halbes Jahr später im Druck vor.³

Am 17. Oktober wurde in der Spee-Gruft unter der Jesuitenkirche anlässlich des 70. Geburtstages des dort begrabenen Dr. Anton Arens (1926–1993) gedacht. Er hat maßgebliche Verdienste für die Spee-Renaissance der letzten Jahre.

Am 21. November wurde zusammen mit dem Spee-Verlag im Lesesaal der Bibliothek des Bischöflichen Priesterseminars die Neuerscheinung *Theologia moralis explicata*, herausgegeben von Helmut Weber, vorgestellt.⁴

Am 4. Dezember präsentierten in der Stadtbibliothek Trier der Spee-Verlag und die Arbeitsgemeinschaft »Hexenprozesse im Trierer Land« das Buch *Das Hexenregister des Claudius Musiel. Ein Verzeichnis von hingerichteten und besagten Personen aus dem Trierer Land (1586–1594)*, bearbeitet von Rita Voltmer und Karl Weisenstein.

Veranstaltungen in der 1. Jahreshälfte 1997

Die Friedrich-Spee-Gesellschaft Trier ist am Vorabend von Spees Geburtstag, am 24. Februar 1987, gegründet worden. Sie ist aus dem Spee-Arbeitskreis hervorgegangen, der sich im Anschluß an die Ausstellung anlässlich Spees 350. Todesjahr 1985 in der

Stadtbibliothek Trier gebildet hat.⁵ Zum zehnjährigen Jubiläum am 25. Februar 1997 fand eine Veranstaltung in der Promotionsaula des Bischöflichen Priesterseminars statt. Der Germanist Prof. Dr. Wilhelm Gössmann (Düsseldorf) hielt den Vortrag »Der trauernde Christus. Zu dem Spee-Gedicht »Bey stiller Nacht«⁶ – Dieses Lied aus der 1634 in Trier (im selben Gebäudekomplex!) vollendeten Sammlung *Trutz-Nachtigall* wurde zusammen mit drei anderen zur Passionszeit passenden Spee-Liedern von Thomas Reichert vorgetragen. Er wurde von Domkapellmeister Klaus Fischbach begleitet.

Am 28. Februar 1997 hielt Prof. Dr. Helmut Weber auf Einladung des Heimat- und Bürgervereins Kaiserswerth in der dortigen Rheinhauskapelle einen Vortrag über »Friedrich Spee als Moraltheologe«. Im Anschluß wurde dem am 9. Februar 1997 verstorbenen Düsseldorfer Kulturredakteur und Spee-Autor Dr. Karl-Jürgen Miesen postum die Friedrich-Spee-Plakette verliehen.

Am 21. März 1997 sprach Prof. Dr. Weber als Vertreter der Spee-Gesellschaft ein Grußwort bei der Segnung des »Friedrich-Spee-Hauses« in Würzburg. In diesem Haus für psychosoziale Dienste der Caritas sind verschiedene Beratungsstellen der Caritas untergebracht.⁷

Anlässlich des zehnjährigen Bestehens der Städtepartnerschaft zwischen Trier und Weimar fuhr am 13./14. Juni eine Gruppe von 25 Trierern, Mitglieder der Friedrich-Spee-Gesellschaft, Angehörige der Kulturinstitut-

te und der Universität in die Partnerstadt. Im Sitzungszimmer des Weimarer Schlosses fand ein Gespräch der Spee-Gesellschaft mit der Goethe-Gesellschaft (Prof. Dr. Lothar Ehrlich, Geschäftsführer Dr. Gunter Rentzsch) und der Shakespeare-Gesellschaft (Dr. Michael Knoche) statt. Im großen Ratssaal wurden in Gegenwart des Weimarer Oberbürgermeisters Dr. Volkhardt Germer und des Trierer Kulturdezernenten, Bürgermeister Dr. Jürgen Grabbe, Neuerscheinungen zur Trierer Geschichte vorgestellt, darunter die Publikationen der Spee-Gesellschaft und die Reihe »Trierer Hexenprozesse«. Dazu haben die Stadtbibliothek Trier und der Trierer Spee-Verlag eine Broschüre zusammengestellt.⁸

Vorstandswahl

Nach vierjähriger Amtszeit war in der Mitgliederversammlung am 3. Oktober 1996 die Neuwahl des Vorstandes erforderlich. Da Oberstudiendirektor i.R. Valentin Probst altershalber nicht wieder kandidierte, würdigte der Vorsitzende seine Verdienste durch die von ihm durchgesetzte Benennung des Friedrich-Spee-Gymnasiums in Trier, die Veranstaltung im Jubiläumsjahr 1985 und die Bearbeitung des umfangreichen Bandes *Friedrich-Spee-Gedächtnis. Dokumentation anlässlich des 350. Todesjahres*. Zehn Jahre lang seit der Gründung der Trierer Gesellschaft war V. Probst Vorstandsmitglied, zu-

nächst als Schatzmeister und dann als Protokollführer.

Als Beisitzer neu in den Vorstand gewählt wurden Domkapellmeister Klaus Fischbach, der Sätze zu Spee-Liedern veröffentlicht hat, und Dr. Hans-Gerd Wirtz, der als Theologe Dozent an der Katholischen Akademie Trier ist. Der Vorstand besteht damit aus folgenden Mitgliedern:

1. Vorsitzender Ltd. Bibliotheksdirektor Dr. Gunther Franz,
2. Vorsitzender Domkapitular Prof. Dr. Helmut Weber,
- Schatzmeister Sparkassendirektor Gerd Burscheid,

Beisitzer: Bibliotheksdirektor Dr. Michael Embach (Leiter der Spee-Dokumentation), Domkapellmeister Klaus Fischbach (zuständig für Musik), Dr. Maria Gehlen, Studiendirektor i.R. Dr. Peter Keyser (Protokollführer und zuständig für die Ausstellung), Akademiedozent Dr. Hans-Gerd Wirtz, alle Trier mit Ausnahme von Frau Dr. Gehlen in Düsseldorf-Kaiserswerth.

Der Vorsitzende dankte den bisherigen Rechnungsprüfern Ltd. Bibliotheksdirektor Dr. Laurenz Bösing und Ökonom i.R. Roman Stroh, die diese Aufgabe seit Gründung der Gesellschaft wahrgenommen haben. Zu neuen Rechnungsprüfern wurden gewählt: Gerhard Biewer, Ökonom des Bischöflichen Priesterseminars, und Domkapitular Richard Feichtner, als Ordinariatsdirektor i.R. bisher Leiter der Finanzabteilung des Bistums Trier.

Veröffentlichungen

Theologia moralis explicata. Ein Friedrich Spee zugeschriebenes Werk aus der Zeit des Dreißigjährigen Krieges. Hrsg. von Helmut Weber. Trier: Spee-Verl. 1996, 576 Seiten (Quelleneditionen der Friedrich-Spee-Gesellschaft 2).⁹ Nach fast zehnjähriger Beschäftigung mit der im Historischen Archiv der Stadt Köln erhaltenen Handschrift hat Professor Weber dieses wichtige Dokument mit einer ausführlichen Einleitung vorgelegt. Druckkostenzuschüsse kamen von den Erzbistümern Köln und Paderborn und dem Bistum Trier, den drei Städten, an deren Universitäten Spee Moraltheologie gelehrt hat.

Hexenglaube und Hexenprozesse im Raum Rhein-Mosel-Saar. Hrsg. von Gunther Franz und Franz Irsigler. Redaktion: Elisabeth Biesel. 2. Aufl. Trier: Spee-Verlag 1996 (Trierer Hexenprozesse. Quellen und Darstellungen Bd. 1). 545 S. und X Farbtaf. Dieser von der Friedrich-Spee-Gesellschaft Trier unterstützte Sammelband ist nach einem Jahr bereits in 2. Auflage erschienen. – *Das Hexenregister des Claudius Musiel. Ein Verzeichnis von hingerichteten und besagten Personen aus dem Trierer Land (1586–1594).* Bearb. von Rita Voltmer und Karl Weisenstein. Trier: Spee-Verlag 1996 (Trierer Hexenprozesse Bd. 2). 110*, 400 S., 134 ungez. S., 1 Farbkarte. Diese mit einer umfangreichen Einleitung versehene Quellenedition ist ohne direkte Beteiligung der Spee-Gesellschaft erschienen. – Elisabeth Biesel: *Hexenjustiz, Volksmagie und*

soziale Konflikte im lothringischen Raum. Trier: Spee-Verlag 1997 (Trierer Hexenprozesse Bd. 3). 520 S., 13 Karten. Diese Trierer Dissertation hat am 25. Februar 1996 den Friedrich-Spee-Förderpreis erhalten, der als Druckkostenzuschuß verwendet wurde.

Gunther Franz, Günter Gehl, Franz Irsigler (Hrsg.): *Hexenprozesse und deren Gegner im trierisch-lothringischen Raum.* Hrsg. im Auftrag der Katholischen Akademie Trier, der Friedrich-Spee-Gesellschaft Trier und der Arbeitsgemeinschaft Hexenprozesse im Trierer Land an Stadtarchiv/ Stadtbibliothek Trier und Universität Trier. Weimar: Verlag Dadder 1997, 143 S. (Historie und Politik 7). Es enthält die Vorträge der Tagung in Wallerfangen vom 10. bis 12. Mai 1996.¹⁰

Friedrich Spee als Theologe. Hrsg. von Gunther Franz und Hans-Gerd Wirtz. Trier: Spee-Verl. 1997, 144 S. Enthält die Vorträge der Trierer Tagung vom 3.–5. Oktober 1996.¹¹

Ausstellung

Die aus 24 Tafeln bestehende Fotoausstellung »Friedrich Spee – Dichter, Seelsorger, Bekämpfer des Hexenwahns« wurde von Dr. Peter Keyser zusammen mit Hans Kiefer vom Landesmedienzentrum Rheinland-Pfalz in Koblenz erarbeitet (Fotos: Harald Goebel). Sie wurde von der Friedrich-Spee-Gesellschaft Trier mit Unterstützung der Heinz-Nixdorf-Stiftung München finanziert. Zur

Erläuterung dient ein Faltblatt. Nach der Eröffnung am 15. April 1996 anlässlich der Heilig-Rock-Wallfahrt in der Städtischen Bücherei Trier am Domfreihof wurde sie dort bis 3. Juni 1996 im Friedrich-Spee-Gymnasium Trier. Vom 18. August bis 18. September zeigte sie das Landesmedienzentrum in Koblenz und vom 19. August bis 31. Oktober die Katholische Akademie Trier in Zusammenhang mit der dort stattfindenden Spee-Tagung.¹² Es folgten das Hilda-Gymnasium in Koblenz vom 18. November bis 6. Dezember 1996 und die Marienschule in Saarbrücken vom 9. Dezember 1996 bis 31. Januar 1997. Dort hat am 10. Januar Dr. Eva Labouvie (Universität Saarbrücken) einen Vortrag gehalten: »Die Geburt einer Hexe. Hexenglaube und Hexenverfolgung in den Dorfgemeinschaften des Saarlandes.« Vom 12. bis 23. Februar 1997 zeigte die Ortsgemeinde Mehren, Kreis Daun, die Ausstellung im Bürgerhaus. Es folgte vom 25. Februar bis 1. März Daun (Medienzentrum und Thomas-Morus-Gymnasium). Das Katholische Kreisbildungswerk Neumarkt in der Oberpfalz zeigte die Spee-Ausstellung im historischen Reitstadel vom 10. bis 21. März. Zur Eröffnung sprach Prof. Dr. Robert Ebner (Universität Bayreuth) über »Hexenwahn – Die Geschichte der Hexenprozesse«. Dort wurde die Ausstellung von 450 Personen, darunter 150 Gymnasiasten, besucht. In der Stadtbibliothek Schwabach (11. April bis 4. Mai) waren das Katholische Bildungswerk im Land-

kreis Roth und in der Stadt Schwabach sowie die Volkshochschule Schwabach Veranstalter. Zur Eröffnung sprach Eugen Schöler (Schwabach). Aus Anlaß der Tagung »Friedrich Spee in ökumenischer Sicht« in Düsseldorf-Kaiserswerth¹³ wurde die Ausstellung vom 20. bis 29. Mai im Landeskirchenamt der Evangelischen Kirche im Rheinland in Düsseldorf und vom 30. Mai bis 20. Juni 1997 an Spees Geburtsort in der St. Suitbertus-Basilika in Kaiserswerth präsentiert.

Die mühsame Organisation lag in den Händen von Dr. Peter Keyser, der auch an vier Orten Eröffnungsvorträge gehalten hat. Die Ausstellung war etwa Zweidrittel des ersten Jahres aufgestellt und hat in einem großen geographischen Raum in Westdeutschland und Bayern ganz unterschiedliche Gruppen angesprochen.

Verstorbene Mitglieder

Am 24. Februar 1997 ist kurz vor seinem 90. Geburtstag der Archivar Dr. jur. Max Holthausen in Neuss gestorben. Am 13. Juni 1997 ist im 80. Lebensjahr Universitätsprofessor Dr. jur. utr. Heribert Ottomar Waider in Köln verstorben. Der Strafrechtler hat über Spees Bedeutung für die Rechtsgeschichte veröffentlicht.¹⁴

Namensfindung für die Katholische Akademie Trier

1968 wurde die Katholische Akademie Trier in einem Haus, das vorher der Ausbildung der Priesteramtskandidaten gedient hatte, gegründet. Das »Rudolfinum« war nach dem Gründer Erzbischof Dr. Franz Rudolf Bornwasser benannt. Der erste Direktor der Akademie, Dr. Jürgen Wichmann, hatte sich bereits für eine Benennung nach Friedrich Spee eingesetzt. 1992 wurde stattdessen durch Betreiben des Regionaldekans Werner Rössel (heute Bischöflicher Generalvikar in Trier) das »Haus der Begegnung« in Neuwied am Rhein als »Friedrich-Spee-Haus« eingeweiht.¹⁵ Nach gründlicher Restaurierung und dem Bau einer neuen Aula sollte die Akademie, die zugleich Tagungshaus des Bistums ist, mit der Wiedereröffnung einen Namen erhalten. Der neue Direktor Dr. Herbert Hoffmann wollte mit der Namensfindung eine Diskussion über die Aufgaben der Akademie heute und in Zukunft verbinden. Im Januar 1997 erschien im Trierer Bistumsblatt »Paulinus« ein Aufruf an die Leser. Die Akademie solle ein Ort der »Begegnung zwischen Menschen, die aus unterschiedlichen Antrieben mitwirken wollen an der Gestaltung einer menschenwürdigen Zukunft«, sein. Der Namenspatron solle auch einen Bezug zum Bistum Trier haben.

Im Namen der Friedrich-Spee-Gesellschaft hat der Vorsitzende die Bedeutung von Spee für die heutige Akademiearbeit herausgestellt und folgende Stichworte erläutert: Forum

für das interdisziplinäre Gespräch, Forum für den Dialog zwischen Kirche und Gesellschaft, zwischen Theologie und Politik, Ort der Begegnung mit Literatur, Musik und bildender Kunst, Ort an dem Frauen besonders angesprochen werden, Ort ökumenischer Diskussion. Mit seinem Einsatz für die Menschenrechte und den Einsatz für Verfolgte und Kranke wird Spee heute als Vorbild angenommen. Auch für das andere große Thema der Gegenwart und Zukunft, die Bewahrung der Schöpfung, habe er etwas zu sagen. Es gab 16 weitere Zuschriften zu Spee bei insgesamt 108 Schreiben mit 42 verschiedenen Namensvorschlägen.¹⁶

Bistumsleitung und Akademie haben vier Persönlichkeiten in die enge Wahl genommen, die am 19. Juli 1997 auf einem ganztägigen Forum zur Namensgebung unter dem Motto »Nomen est omen« vorgestellt wurden. Die Bedeutung Hildegards von Bingen wurde von Edeltrud Maus, Rektorin an der Bischöflichen Alfred-Delp-Schule in Hargesheim, vortragen. Oswald von Nell-Breuning, der aus Trier stammende Hauptvertreter der katholischen Soziallehre, wurde von Arthur Bielsalski, dem Bildungsreferenten der KAB im Saarland, präsentiert. Für Robert Schuman sprachen Dr. Karl Heinz Debus, der Direktor des Landesarchivs Speyer, und Hans-August Lückner vom Komitee für die Seligsprechung von Schuman. Friedrich Spee schließlich wurde von Dr. Gunther Franz, dem Vorsitzenden der Friedrich-Spee-Gesellschaft Trier gewürdigt. In

Gesprächsrunden wurden Thesen zu den einzelnen Persönlichkeiten formuliert. Die Veranstaltung war von Ausstellungen begleitet und wurde auf Video aufgenommen.

Am 14. September 1997 wurde mitgeteilt, daß Bischof Dr. Hermann Josef Spital sich für den Namen »Robert-Schuman-Haus« entschieden hat.¹⁷ Schuman wurde 1886 in Luxemburg/Clausen geboren und starb 1963 in Scy-Chazelles in Lothringen. Neben seiner Bedeutung als Staatsmann und »Vater Europas« sieht der Bischof in Schuman »zunächst den zeitnahen, überzeugten und überzeugenden Christen, der in seiner politischen Verantwortung die Zeichen der Zeit erkannt und im Geist des Evangeliums beantwortet hat.« Die Namensgebung erfolgte im Rahmen des Festakts zur Wiedereröffnung am 20. September 1997. Auch die Bedeutung der anderen drei Persönlichkeiten für die Akademiearbeit soll in einem Raum durch Porträts festgehalten werden.

Anmerkungen

- ¹ Spee-Jahrbuch 1997, S. 127–133.
- ² Mitwirkende waren Kammerschauspieler Günther Reim, Domorganist Josef Still, Thomas Reichert (Solo-Gesang), Bläser des Städtischen Orchesters Trier und der Trierer Domchor unter Leitung von Domkapellmeister Klaus Fischbach. Vorgetragen wurden »Chorsätze zu Liedern von Friedrich Spee von Langenfeld« in der Bearbeitung von Klaus Fischbach, Trier 1991 (Musica Trevirensis 7).
- ³ Friedrich Spee als Theologe. Hrsg. von

Gunther Franz und Hans-Gerd Wirtz. Trier 1997.

- ⁴ Musikalische Begleitung durch Domorganist Thomas Still (Cembalo).
- ⁵ Siehe Friedrich-Spee-Gedächtnis. Dokumentation anlässlich des 350. Todesjahres. Bearb. von Valentin Probst. Trier 1988, S. 417–420.
- ⁶ Abdruck in Spee-Jahrbuch 1997, S. 13–38.
- ⁷ Röntgenring 3, 97070 Würzburg. Ein Bericht ist für das nächste Spee-Jahrbuch vorgesehen.
- ⁸ Bei der Veranstaltung sang Walter Liederschmitt Trierer »Chansons« in Begleitung von Ulrike Jochums (Kontrabaß). Bericht von Gunther Franz: Neuerscheinungen zur Trierer Geschichte. In: Unijournal. Zeitschrift der Universität Trier 23, 1997, Nr. 3, S. 28.
- ⁹ Als Band 1 wurde nachträglich gezählt (Jakob Gippenbusch): Psalterium harmonicum Sacrarum Cantilenarum. Kommentar von Rudolf Ewerhart. Trier: Friedrich-Spee-Gesellschaft 1991.
- ¹⁰ Spee-Jb. 1996, S. 279 f.
- ¹¹ Siehe den Bericht von Bernhard Schneider in Spee-Jb. 1997, S. 127–133.
- ¹² Am 9./10.10.1996 wurde die Ausstellung bei der Tagung der Leiter und Leiterinnen der Bildstellen und Medienzentren in Rheinland-Pfalz, veranstaltet vom Landesmedienzentrum, in Trier präsentiert.
- ¹³ Siehe Spee-Jb. 1997, S. 133–140.
- ¹⁴ Siehe Friedrich-Spee-Gedächtnis (wie Anm. 5), Register.
- ¹⁵ Siehe den Bericht von Bernhard Schmitt in Spee-Jb. 1995, S. 167–170, und die Beiträge von Hans Müskens in Spee-Jb. 1996, S. 249–270.
- ¹⁶ Auf die Befragungsaktion folgt der Beratungsprozeß. In: »Paulinus« vom 18. Mai 1997.
- ¹⁷ Der neue Name: Robert-Schuman-Haus. Prozeß der Namensgebung für die Katholische Akademie ist abgeschlossen. In: Paulinus vom 14. 9. 1997, S. 14.

Gunther Franz

Die Arbeitsgemeinschaft der Friedrich-Spee-Gesellschaften in den Jahren 1996 und 1997

Zu Beginn der Tagung »Friedrich Spee als Theologe« in der Katholischen Akademie Trier am 3. Oktober 1996 wurde das Spee-Jahrbuch 1996 als »Festschrift für Theo G. M. van Oorschot zum 70. Geburtstag« überreicht.

Vom 21. bis 23. Februar 1997 fuhr eine Gruppe von zehn Mitgliedern der Katholischen Studenten- und Hochschulgemeinde »Friedrich Spee

von Langenfeld« in Hannover unter Leitung von Dr. Annemarie Butzmann auf den Spuren Spees nach Kaiserswerth, Trier und Köln. Sie wurde geführt von Hans Müskens, Dr. Michael Embach, Dr. Gunther Franz und Dr. Peter Keyser.

Vom 30. Mai bis 1. Juni 1997 war in Düsseldorf-Kaiserswerth die Tagung »Friedrich Spee in ökumenischer Sicht«, veranstaltet von der Ar-

beitsgemeinschaft der Friedrich-Spee-Gesellschaften, dem Verein für rheinische Kirchengeschichte und dem Heimat- und Bürgerverein Kaiserswerth (siehe den Bericht von Peter Keyser)¹. Der evangelische Verein für rheinische Kirchengeschichte hat diese erste ökumenische Tagung in seiner Geschichte sehr begrüßt. Die

Veröffentlichung der Vorträge ist für 1998 geplant.

Anmerkung

¹ Spee-Jahrbuch 1997, S. 133–140.

Gunther Franz



Überreichung der Festschrift (v.l.): H. Müskens, Dr. van Oorschot mit Ehefrau Dr. M. Gentner, Dr. Franz (Foto: Thomas Mollen)

Bruder und Hoffnung mißhandelter Frauen

Mein Weg zu Friedrich Spee von Langenfeld

Obwohl ich nicht einmal seinen Namen kannte, weiß ich heute, daß mein Weg zu Friedrich Spee von Langenfeld im März 1977 begann. In Hannover versammelten sich in dieser Zeit Frauen und Männer aus Frauenverbänden, Wohlfahrtsverbänden, Sozialverwaltungen, Politik und weiteren Gremien, einberufen von Frauen eines Aktionskomitees zur Gründung eines Frauenhauses als Zufluchtstätte für mißhandelte Frauen und ihre Kinder.

1976 war das Buch von Erin Pizzey, *Schrei leise – Mißhandlungen in der Familie*¹, das sie 1974 geschrieben hatte, in deutscher Übersetzung erschienen und hatte zur Folge, daß die Medien das Thema »Gewalt gegen Frauen« in großem Umfang aufgriffen. Erin Pizzey war die Begründerin des ersten Frauenhauses in England und beschrieb in ihrem Buch die Entstehung dieses Hauses aus einem Treffpunkt für Hausfrauen im Londoner Vorort Chiswick. Was sie aus dem Leben der Frauen an grausamer Realität erfahren mußte, hat sich bestätigt in den Erfahrungen von allen, die sich der Hilfe für mißhandelte Frauen und ihrer Kinder gestellt haben.

In Berlin entstand 1976 das erste Frauenhaus in Deutschland. Nach eingehender Prüfung der Situation in Hannover gründeten wir mit neun

Frauen, zwei Männern und zwei juristischen Personen am 21. April 1977 den »Verein zum Schutz mißhandelter Frauen und Kinder Niedersachsen e. V.« und eröffneten am 1. Juni 1978 das Frauen- und Kinderschutzhaus, das 15 Frauen mit ihren Kindern Schutz und beratende Hilfe bieten kann. 1985 folgte die Einrichtung der externen Frauenberatung für Betroffene von Gewalt, um dem großen ambulanten Beratungsbedarf von Frauen, die sich an uns wandten, gerecht werden zu können.

In nunmehr zwanzig Jahren der Arbeit für mißhandelte Frauen und ihre Kinder mußte ich erfahren, daß das Ausmaß der körperlichen und seelischen Gewalt gegen Frauen und ihre Kinder weitaus umfangreicher, brutaler und seelisch tötender ist, als wir es 1977 gehant haben. Bei der Frage nach den Ursachen der Gewalt gegen Frauen mußte ich erkennen, daß Gewalt gegen Frauen gesehen werden muß im gesellschaftlichen Zusammenhang, in einer Gesellschaft, die Gewalt gegen Frauen bewirkt durch ihre – historisch gewachsenen – patriarchalischen Strukturen. Patriarchalische Strukturen der Gesellschaft beeinflussen das Bewußtsein der Menschen und dokumentieren sich im Rollenverständnis von Männern und Frauen.

Schmerzlich wurde mir bewußt, daß die 1994 so früh verstorbene Universitätsprofessorin und – weltweit – erste Dekanin einer katholisch-theologischen Fakultät (Innsbruck), Frau Prof. Dr. Herlinde Pissarek-Hudelist, recht hat mit ihrer Aussage, daß die Kirche »sich mitschuldig macht durch eine Theologie der Unterwerfung« an den Leiden geschlagener Frauen, der »Hinausgedrängten«.²

1987 – nach 10 Jahren Arbeit in diesem bedrückenden Ehrenamt, von Herren in Wirtshäusern, Behörden und Parteien zu Beginn oft schräg angesehen und belästert, mit politischen Auseinandersetzungen, mit ständigem Kampf um die Finanzen zur Sicherung einer qualifizierten Arbeit, mit ständig neuen gesellschaftlichen Herausforderungen, die eine Antwort in der konzeptionellen Entwicklung unserer Arbeit erforderten, schien eine schwere Operation meine Kraft für diese Arbeit zu erschöpfen. Jedoch im Zeitraum meiner Rekonvaleszenz erhielt ich die Einladung der Katholischen Studenten- und Hochschulgemeinde Hannover zu einem Vortrag zum Thema »Gewalt gegen Frauen und die Arbeit im Frauen- und Kinderschutzhaus«. Ich nahm an, weil ich glaubte, es sei ein guter Abschluß meiner Arbeit und vielfältigen Vortragsveranstaltungen, junge Menschen für die Problematik der Gewalt gegen Frauen zu sensibilisieren und zu versuchen, diese Arbeit an sie weiterzugeben. So sollte die Veranstaltung – im Advent 1988 – meine letzte werden.

Die Gespräche endeten erst um Mitternacht!

Die Gemeinde und ihr Seelsorger nahmen die Not der Frauen und ihrer Kinder ernst. Sie nahmen sie auf in ihre Gedanken und ihr *Handeln*. Der Seelsorger und später auch die Gemeinde unterstützten spontan die Arbeit für mißhandelte Frauen und ihre Kinder durch ihre Mitgliedschaft im »Verein zum Schutz mißhandelter Frauen und Kinder Niedersachsens e. V.« und dann auch im praktischen Dienst. In der Begegnung mit dieser Gemeinde erfuhr ich, was A. M. Klaus Müller in seinem Buch *Die präparierte Zeit*³ formuliert: »Wo ist der Ort, an dem wir aus den – weithin unbewußten – Klischees heraus und zu einem radikal offenen Lebensvollzug hinfinden können? ... These: Allein die lösende Liebe, die wir in einer lebendigen Gemeinde im Geiste der hebräisch-christlichen Tradition erfahren, kann in uns so radikale schöpferische Prozesse freisetzen, daß wir geistig-seelisch gesunden ... Am Anfang jeder Begegnung mit einer lebendigen Gemeinde steht die Zuwendung von Liebe, von Verständnis, von Solidarität mit der Situation.«

Durch diese Gemeinde begegnete ich Friedrich Spee von Langenfeld.

Schon im August 1985 hatte die Gemeinde seiner gedacht und vielleicht das Lied »Oh Heiland, reiß die Himmel auf« zum ersten Mal außerhalb der Zeit des Advents gesungen. Und dieses Lied ist der Gemeinde zum Gebet geworden – bewußt in der Not auch unserer Zeit.

Im Januar 1991 führte ein Wochenendseminar zu »Friedrich Spee von Langenfeld, Denker, Dichter und Seelsorger in dürftiger Zeit«. Im März 1991 erschien im *Friesenbrief*⁴ unter dem gleichen Titel, »Friedrich Spee von Langenfeld, Denker, Dichter und Seelsorger in dürftiger Zeit«, ein Aufsatz von Hermann Josef Repplinger, Studenten- und Hochschulseelsorger von Hannover, der in seiner Aussage für mich der einfühlbarste und mich zutiefst berührende Zugang zu Friedrich Spee wurde.

Die Begegnung setzte sich fort im großen Gedenkgottesdienst zum 400. Geburtstag von Friedrich Spee im Februar 1991. Zu Beginn – im Bußakt – stand eine historische Rekonstruktion, die der Gemeinde das Schicksal der Katharina Henot nahe brachte. Die Predigt hielt Hermann Josef Repplinger S.J.: »Friedrich Spee von Langenfeld – Aufschrei der Vernunft – Aufstand des Gewissens – Licht in der Finsternis«. In diesem Gottesdienst hielt die Gemeinde die Kollekte für den »Verein zum Schutz mißhandelter Frauen und Kinder Niedersachsens e. V.«, die ich als Vorsitzende dieses Vereins entgegennehmen durfte. Aus meinem ausführlichen Dankschreiben an die Gemeinde zwei kurze Absätze:

»Durch diese Kollekte am 400. Geburtstag von Friedrich Spee ist eine Brücke geschlagen in unsere Zeit und ins Bewußtsein gerufen die Tatsache, daß Gewalt gegen Frauen in unserem Zeitalter der Gleichberechtigung weiter vorhanden ist.

200 Frauenhäuser in Deutschland, in denen jährlich 25000 Frauen mit ihren Kindern Schutz suchen, spricht eine deutliche Sprache«.

»Trotzdem habe ich *Hoffnung*: Sie geht aus von Männern der Geschichte, wie Friedrich Spee von Langenfeld und von Männern, die heute unter uns sind, die die Sache der Frauen mutig vortragen, obwohl sie deshalb oft angegriffen und isoliert werden«.

Wir haben viel nachgedacht über Friedrich Spee. Er wurde am 30. Juni 1991 durch den Willen der demokratisch gewählten Gemeindegremien zum Namenspatron der Gemeinde und damit zum Programm.

Im März 1991 erhielt ich den Auftrag zur Predigt im Gedenkgottesdienst am Sonntag vor dem Todestag von Friedrich Spee, dem 4. August 1991. Für die Wochen und Monate der Vorbereitung und des Nachdenkens bin ich sehr dankbar. Ich begegnete einem Menschen – einem Mann – der mitempfunden hat die Demütigung der weiblichen Würde durch ein »schamloses ekelhaftes Verfahren und die rechtswidrige, unvorstellbare und grausame Gewalt gegen Frauen, die im Namen der (seiner!) Kirche von den weltlichen Behörden ausgeübt wurde. Ich begegnete einem Menschen, der aus seiner mitleidenden Identifikation mit den Opfern den Einsatz seines ganzen Lebens wagte. Ich begegnete einem Menschen, der aus seiner geistigen Tiefe die Hoffnung lebte »gegen alle Hoffnung« (Röm 4,18) – dennoch!

Mein Predigtthema wurde:

»Friedrich Spee von Langenfeld – Bruder und Hoffnung mißhandelter Frauen«, das Ergebnis einer Begegnung aus Frauenerfahrung. In unserer Gemeinde wurde gewagt, sie zu Gehör (und nicht zum Schweigen) zu bringen. Die Vorankündigung weckte das Interesse des Norddeutschen Rundfunks, Redaktion »Religion und Gesellschaft«. Die Dokumentation von Peter Hertel war mehrfach im NDR zu hören unter dem Thema: »Tränen und Zorn – Eine katholische Frauenpredigt«.⁵

In vielfältiger Weise lebte und lebt Friedrich Spee in dieser Gemeinde fort. Für mich ist die Gemeinde, in der ich als Christin lebe und mit der ich im Glauben, Hoffen und Lieben unterwegs bin in dieser Stadt und in unserer Zeit, ein Ort der konkreten (= wachsenden) Hoffnung geworden. Das Denken, Fühlen und Nachdenken über Gott von Friedrich Spee von Langenfeld, das uns Wegweiser ist, stellt vieles in Frage in unserer Kirche, aber es führt uns immer wieder zurück auf das Zentrum unseres Glaubens, auf Gott.

Ein Geschenk – das *Spee-Jahrbuch* 1994 der Arbeitsgemeinschaft der Friedrich-Spee-Gesellschaften Düsseldorf und Trier – wies mich auf die Friedrich-Spee-Gesellschaften hin, in denen ich Mitglied wurde. Die Teilnahme an den Tagungen zu Friedrich Spee in den Katholischen Akademien Bensberg (4.–5. Mai 1996) und Trier (3.–5. Oktober 1996), führte mich zu Gleichgesinnten. Ich bin dankbar, daß ich Dr. Karl-Jürgen

Miesen für ein Seminar in der Katholischen Studenten- und Hochschulgemeinde Hannover »Friedrich Spee von Langenfeld« am 16. November 1996 gewinnen konnte. Sein Thema lautete: »Das Frauenbild Spees und sein Kampf gegen die Hexenverfolgung«. Alle Teilnehmer des Seminars waren sehr beeindruckt. Mir wurde die Frage beantwortet, die ich am 4. Oktober 1996 bei der Tagung in der Katholischen Akademie Trier aufgeworfen hatte.

Friedrich Spee von Langenfeld kann Orientierung geben und Hoffnung sein für viele Menschen. Darum ist es mein Anliegen, sein Andenken – insbesondere auch für Frauen – wach zu halten.

Anmerkungen

- ¹ Pizzev, Erin: Schrei leise – Mißhandlungen in der Familie. Frankfurt am Main, Neuauf. 1989.
- ² Pissarek-Hudelist, Herlinde: Gerade wir dürfen nicht schweigen. In: Walter, Karin (Hrsg): Frauen entdecken die Bibel. Freiburg im Breisgau 1986, S. 165.
- ³ Müller, Klaus: Die präparierte Zeit. Stuttgart 1972, S. 460.
- ⁴ Friesenbrief Heft 65, herausgegeben von der Akademischen Verbindung Frisia im CV Hannover.
- ⁵ Die Dokumentation ist erhältlich in der Katholischen Studenten- und Hochschulgemeinde Hannover »Friedrich Spee von Langenfeld«, Schuhstr. 4, D-30159 Hannover.

Annelore Butzmann

Besprechungen

John W. O'Malley: Die ersten Jesuiten (First Jesuits). Deutsch von Klaus Mertes. Würzburg: Echter 1995, 504 S.

Eine zeitgenössische Nachricht aus dem 1568 eingerichteten Trierer Noviziat der Rheinischen Provinz des Jesuitenordens ist geeignet, die Relevanz einer detaillierten wissenschaftlichen Untersuchung wie der hier anzugehenden – der Verfasser ist amerikanischer Kirchenhistoriker – deutlich zu machen. Sie stammt aus dem Jahre 1578 und berichtet, in diesem Jahre habe man 27 Novizen in das zweijährige Trierer Noviziat aufgenommen, 70 abgewiesen. Wenn man die unerbitliche Strenge, von der diese ersten Jesuitennoviziate geprägt waren – ein Trierer Zeugnis aus dem Jahre 1579 besagt, daß die Novizen sich Tag für Tag ihr Abendessen in der Stadt mit Teller und Löffel in der Hand erbetteln mußten – wird man doppelt neugierig auf die Impulse, die in einem von religiösen Kontroversen aufgewühlten Zeitalter hinter solch einem ungewöhnlichen Zulauf gestanden haben. Der Spee-Forscher ist hier besonders interessiert; denn schließlich war es diese immer noch machtvolle Welle, die den jungen 19jährigen Kaiserswerther Adligen Friedrich Spee im Jahre 1610 in dieses Trierer Jesuiten-Noviziat und damit auf die entschei-

dende Bahn seines Lebens getrieben hat.

Die Antwort, die der Verf. auf diese Frage aus souveräner Kenntnis der Quellen heraus gibt, heißt »Primat der Seelsorge« (S. 71). Die Leidenschaft, von der diese ersten Jesuiten so wie ihr Stifter getrieben waren, war die Leidenschaft für das geistliche Wohl der Menschen dieser Weltstunde, die Leidenschaft »den Seelen zu helfen«, wie es »ein Ur-Wort der jesuitischen Sprache« ausdrückt (S. 9). Sie war so stark, daß man um ihretwillen auf das bis dahin für alles Ordensleben charakteristische täglich gesungene Chorgebet verzichtete (S. 188–191). Noch nie hat eine Ordensgemeinschaft der katholischen Kirche so unabdingbar die Seelsorge allen anderen Aufgaben vorgezogen.

Es ist imponierend, an Hand unseres Autors (der in Klaus Mertes einen kongenialen Übersetzer gefunden hat) die Bereiche an sich vorüberziehen zu lassen, in die diese jungen Jesuiten sich von ihrem Seelsorgsauftrag führen ließen. Kinderkatechese (es gab ein spezielles Versprechen jedes Jesuiten, sich um den Unterricht der Kinder zu bemühen: ein Dienst, den der Stifter ganz selbstverständlich auch ausgeübt hatte); Predigt (S. 113–127); Veröffentlichungen und Gespräche (S. 134–140); Christenlehre (S. 140–151); Volksmissio-

nen (S. 151–153); Praxis der Geistlichen Übungen, wie sie der Stifter als großartiges Instrument der Bekehrung geschaffen hatte (S. 153–160); Seelsorge in den Hospitälern und Gefängnissen (S. 201–205); Sterbebegleitung, vor allem auf den Richtplätzen (S. 205–209); Seelsorge für Prostituierte, ihre Waisen und Töchter: vielleicht der erstaunlichste Akzent (S. 217–220); Bruderschaften und Marianische Kongregationen (S. 225–232); dazu von Anfang an der Dienst am Wort in den Missionen, zunächst in Indien, Japan und Brasilien (S. 96–100).

Man wird rasch erkennen, daß es dieser neuartige Primat der Seelsorge war, der Friedrich Spee in die noch junge Gesellschaft Jesu getrieben hat. John W. O'Malley beschränkt sich nicht auf die Darstellung des Grundimpulses, der die ersten Jesuiten beflügelte. Er beantwortet eine Menge von Fragen zu den Anfängen des Jesuitenordens. Hier ist zunächst das langsame Hineinwachsen in die Seelsorgsaufgabe »Schule« zu nennen, die in den allerersten Anfängen nicht im Blick war, aber dann später alle anderen Dienste an Breiten- und Tiefenwirkung übertraf (S. 233–82; man beachte die große bibliographische Fußnote 118 auf S. 471 zum Jesuitentheater). Auch dieser Sektor hat ein Stück Lebensschicksal von Friedrich Spee bedeutet.

Wichtig ist – um aus der Fülle des Gebotenen nur noch ein Thema zu nennen – die Klarstellung zum Thema des Verhältnisses der ersten Jesuiten zur Renaissance. Hier kann der

Verfasser zeigen, daß das Pauschalurteil von der Urfeindschaft der Jesuiten gegenüber Erasmus falsch ist (302–305). Auch die landläufige Meinung, die Jesuiten hätten von Anfang an auf das Pferd der spätscholastischen Schultheologie gesetzt, läßt sich nicht halten. Ignatius selber weiß durchaus vom Reichtum der Vätertheologie (301 f.); es ist richtig, daß erst mit den Jesuitentheologen unseres Jahrhunderts (Daniélou, de Lubac) diese Wertung nach einer langen spätscholastischen Periode wiederaufgewacht ist.

Mit dem hier besprochenen Werk von John W. O'Malley zusammen mit der klassischen, 1986 erschienenen (1991 vorzüglich von Georg Eickhoff ins Deutsche übersetzten) jüngsten Ignatiusbiographie des basikanischen Jesuiten J. Tellechea ist neues helles Licht auf diesen so wichtigen und folgenreichen Anfang in der Geschichte der katholischen Kirche gefallen.

Balthasar Fischer

Helmut Weber (Hrsg.): Theologia moralis explicata. Ein Friedrich Spee zugeschriebenes Werk aus der Zeit des Dreißigjährigen Krieges (Quelleneditionen der Friedrich-Spee-Gesellschaft, Bd. 2) Trier 1996.

Der Trierer Moraltheologe Helmut Weber ist seit langem durch eine Reihe interessanter Publikationen als

Kenner Friedrich Spees und seiner Werke ausgewiesen. Neuerdings hat er ein Friedrich Spee zugeschriebenes Werk aus der Zeit des Dreißigjährigen Krieges ediert: *Theologia moralis explicata* (Quelleneditionen der Friedrich-Spee-Gesellschaft, Bd. 2. Trier 1996). Man weiß aus der Vorrede zur *Medulla* von 1650, daß Hermann Busenbaum sich einer *Casuum summa* Spees bedient hat. Doch war diese Kasus-Sammlung verschollen. Da wurde Weber Ende 1986 durch Dr. J. Vennebusch vom Historischen Archiv der Stadt Köln darüber informiert, daß sich dort eine Handschrift befinde, deren Einbandrücken den Vermerk trägt: *Casus conscientiae ... Frid ... Spee*. Sollte es sich dabei um die Moraltheologie Friedrich Spees handeln? Weber ging dieser Frage mit wissenschaftlicher Sorgfalt nach und hat diese Handschrift selbst nun ediert.

In einer interessanten Einführung stellt er sie inhaltlich vor und untersucht das Problem der Verfälschung sowie der damit verbundenen Datierung. Nach Weber handelt es sich um eine »abgerundete und mehr oder weniger vollständige Moraltheologie«. Die meisten und wichtigsten traditionellen Kapitel sind behandelt. Seltsamerweise finden darin manche Themen, wie etwa das Sonntagsgesetz mit der Verpflichtung zu Meßbesuch und Arbeitsruhe keine Erwähnung. Gravierend ist, daß die Behandlung der Kardinaltugend der Klugheit nicht für erforderlich gehalten wird, da gegen sie, wie die Handschrift bemerkt, kaum eine spezielle

Sünde begangen werde (HS 61r). Das verrate eine verengte Konzeption des Faches, wonach Moraltheologie einer Sündenlehre gleichgesetzt wird. Allerdings sei die starke Betonung des Sündenaspekts zeitbedingt, urteilt Weber. Daß gerade die Behandlung der Lüge einen außerordentlich breiten Raum einnimmt, könnte übrigens nach Weber eine gewisse Spur zu Spee als Verfasser der Handschrift sein, wenn man an die Bedeutung dieser Frage vor Gericht aus der Sicht der Hexenprozesse denke. Nicht nur in dieser Hinsicht zeige das Werk eine unverkennbare Aktualität. Sie zeige stets einen deutlichen Zug zur Thematisierung zeitgenössischer Probleme.

Die hier vertretene Moraltheologie verstand sich als pastorale Hilfe für die Beichtväter, weshalb sie als Beichtstuhl-moral bezeichnet werden kann. Darum verwundert nicht, daß mit der Kasuistik, die damals eine übliche Methode war, auch der Probabilismus in dieser Handschrift besonders ausgeprägt war. Das war, wie Weber festhält, keineswegs eine Eigentümlichkeit des Kölner Büchleins, vielmehr ein Merkmal der seinerzeit von den Jesuiten vertretenen Moraltheologie, was bekanntlich zu erbitterten Angriffen gegen sie geführt hat. In diesen Zusammenhang gehört die große Bedeutung, die der Verfasser der Kölner Handschrift dem Gewissen zumißt. Allerdings müßte eigentlich bei ihrem von Weber so herausgestrichenen logischen Aufbau m.E. die Anordnung Gewis-

sen, Sünde, Handlung in einer anderen Reihenfolge erscheinen.

Als Quelle hat die Handschrift vor allem die *Theologia moralis* von Paul Laymann benutzt. Weber hat 1600 Stellen gezählt, an denen dieser zitiert wird (mittels EDV läßt sich derlei heutzutage gut erarbeiten). Weber findet, das Kölner Manuskript könne auf den ersten Blick geradezu als eine Kurzfassung des Laymannschen Werkes gelten. Dessen recht umfangreiche und gewichtige *Theologia moralis* wird auf ein handliches Maß reduziert. Dabei hat der Verfasser Laymann nicht einfach nur übernommen und zitiert, sondern selbstständig behandelt, bzw. durchaus seine eigene Auffassung zum Ausdruck gebracht. Noch andere Autoren werden in der *Theologia moralis explicata*, wenn auch meist nur mit einem kurzen Hinweis, angeführt, wie z.B. Lessius, Azor, Suarez. Weber hat sie mit großer Sorgfalt in einem eigenen Anhang aufgelistet. Dabei fällt auf, daß die Gewährsmänner bis auf wenige Ausnahmen Jesuiten sind. Verwunderlicherweise wird kein Kirchenvater zitiert, abgesehen von Augustinus, der aber auch nur zweimal am Rande erwähnt wird. Aus der Tatsache, daß fast nur Werke von Autoren des 16. und 17. Jahrhunderts herangezogen wurden, folgert Weber auf eine gewisse Zeitnähe des Autors. Eine Gruppe fehlt allerdings völlig, nämlich die der protestantischen Theologen. Gerade in dieser Hinsicht erscheint das Kölner Werk als eine typische Schrift der Gegenreformation, sagt Weber.

Ein weiteres Merkmal, »das ohne Zweifel zu den hervorstechendsten gehört und das Ganze betrifft, ist die starke juristische Prägung«. Auf weite Strecken hin könne man im Zweifel sein, ob die Handschrift eine Abhandlung der Moraltheologie sei oder ein juristisches Werk, urteilt Weber. Bei den offiziellen kirchlichen Dokumenten handelt es sich um Entscheidungen fast nur des IV. Laterankonzils, der Konzilien von Konstanz und Florenz, dann aber vor allem des Konzils von Trient, das mit über sechzig Nennungen vertreten ist, weshalb diese Moraltheologie nach Weber geradezu als eine tridentinische zu gelten hat. »Der rechtliche Akzent war charakteristisch für die kirchliche Ethik seit den Tagen der frühmittelalterlichen Bußbücher. Er hat in der Barockzeit und nicht zuletzt durch die Theologen des Jesuitenordens eine nachdrückliche Förderung erfahren. Für Laymann war es unverzichtbar, daß ein Moraltheologe auch Kenntnisse des Rechts besitzen müsse und in der Moraltheologie juristische Stoffe und Fragen zu behandeln seien«, erläutert Weber.

Ganz dürtig fällt dagegen in der Kölner Handschrift der Bezug zur Heiligen Schrift aus. Das Fazit Webers dazu lautet: »Man wird der Kölner Handschrift somit auch bei größtem Wohlwollen nicht das Prädikat einer biblischen oder biblisch inspirierten Moraltheologie geben können; es war vielmehr eine unverkennbar bibelferne«.

Von den Quellen her ergibt sich

kein Hinweis auf Spee als Verfasser des Kölner Textes. Charakteristisch findet Weber die außerordentliche Neigung zu Ordnung und Gliederung der Schrift. Bemerkenswert für die Übersicht des Verfassers über seinen Stoff seien die zahlreichen Rückverweise innerhalb des Buches, wie auch die Hinweise auf noch kommende Stellen. Noch ein Weiteres hebt Weber hervor, nämlich die Bedeutung, die in der Handschrift der menschlichen Vernunft, zumal bei der Lösung von Gewissensfragen, eingeräumt wird. Der Intellekt sei es danach, der die Urteile des Gewissens fällt und der zuständig für dessen Prüfung sei. Nach ihm als der übergeordneten Instanz habe sich der Wille zu richten. Die Sündhaftigkeit seiner Handlung hänge allein von der intellektuellen Einsicht ab.

Nicht von ungefähr weist Weber auf die eigenartigen poetischen Momente dieser *Theologia moralis explicata* hin. Im Gegensatz etwa zu der viel nüchterneren Darlegung H. Busenbaums in seiner *Medulla* stellt dieser Theologe den Stoff doch in einer mitunter sehr bildhaften Sprache dar. Weber wörtlich: »In der Kölner Handschrift ist eine größere Neigung zu spüren, spannend und anschaulich zu schildern«, was für eine Verfasserschaft Spees oder wenigstens Affinität zu ihm spräche.

Womit die Frage der Verfasserschaft angesprochen wäre. Hierin allerdings kommt Weber auf Grund seiner sorgfältigen Recherchen zu

dem Ergebnis, »daß die Frage nach der sachlichen Herkunft des Textes sich nicht mit letzter Sicherheit beantworten läßt. Daß er zumindest in Teilen noch auf Spee zurückgeht, ist alles andere als unwahrscheinlich, doch kann es weder behauptet noch als hinreichend geklärt angesehen werden«.

Als Schreiber der *Theologia moralis explicata* hat Weber den aus Köln stammenden Cornelius Luttringhausen ausfindig gemacht. Dieser hat die Kasusvorlesungen im Schuljahr 1634/35 gehört. Weber ist der Auffassung, daß der Schreiber den zweiten Faszikel zuerst geschrieben und den ersten nachgeliefert hat. Er belegt das mit sorgfältigen Textuntersuchungen, die sich nicht zuletzt auf die Schreibweise des Verfassers beziehen. Zudem gibt es eine Reihe sachlicher Indizien, insbesondere die Art und Weise, wie er zitiert. Jedenfalls stellt Weber fest: »Da Luttringhausen der Schreiber beider Faszikel ist, und das zweite als erstes geschrieben wurde, legt sich somit begründet das Ergebnis nahe, daß der Text des Kölner Manuskripts die Vorlesung wiedergibt, die Johannes Schücking in den Jahren 1633/34 und 1634/35 in Köln gehalten hat«. Damit schließt Spee als direkter Verfasser des Kölner Textes ohne jeden Zweifel aus, findet Weber. In dieser Überzeugung wird Weber nicht zuletzt noch dadurch bestärkt, daß der Schreiber eigens notiert hat, er habe aus persönlichem Grund am 20.8.1635 nicht weiterschreiben können. Spee aber war schon zwei

Wochen zuvor, nämlich am 7.8.1635, in Trier gestorben.

Interessant sind auch Webers Untersuchungen zur Frage, ob es sich bei der Kölner Schrift um ein Manuskript oder ein Diktat handelt, sowie der, ob vielleicht Busenbaum eigene Aufzeichnungen von Vorlesungen hatte, die er mit großer Wahrscheinlichkeit bei Spee in Paderborn gehört hat als Student des ersten und zweiten theologischen Jahres, den Jahren des moraltheologischen Studiums. Dann könnten die Ähnlichkeiten zwischen seiner *Medulla* und der *Theologia moralis explicata* belegen, daß Johannes Schücking kein eigenes Konzept vorgetragen hat, sondern den zum Teil abgeänderten Text seines Vorgängers Spee, der in Köln den Lehrstoff wohl ähnlich doziert haben dürfte wie zuvor in Paderborn. Zum Verständnis dieser Zusammenhänge sind hilfreich die von Weber in den Anhängen I und II aufgeführten Angaben zur Biographie und Lehrtätigkeit dieser Theologen.

Weber resümiert: »Rückblickend legt sich für das Kölner Büchlein insgesamt eine durchaus positive Bewertung nahe. Es wird in ihm ein Text von erstaunlichem Niveau und gediegener Qualität geboten. Die Zeitbedingtheit ist nicht zu übersehen, aber nicht weniger auch eine überraschend lebendige und formal überzeugende Darbietung. Wenn Busenbaum in der Vorrede zur *Medulla* gemeint hat, daß Spees Kasus-Summe des Druckens wert gewesen sei, dürfte dies ebenso gelten für die »Theologia moralis explicata« in der

Kölner Handschrift«. Weber kommt das Verdienst zu, dieses schwierige Unternehmen bewerkstelligt zu haben. Er hat mit außerordentlicher Sorgfalt und Sachkunde den Text eingerichtet und die Edition besorgt. Sehr behutsam ging er zu Werke, wobei auch seine Bescheidenheit erwähnt werden soll. Schwierigkeiten, die ihm gelegentlich Text und auch Quellenlage bereitet haben, verschweigt er nicht und geht ausführlich auf andere Auffassungen ein, wie etwa die teilweise konträr laufenden von J. Vennebusch, mit dem er trotzdem stets verbunden blieb. In den Kapiteln zu Einfluß und Weiterwirkung der Kölner Handschrift zeigt sich besonders deutlich Webers umfassende Kenntnis der Geschichte der Moraltheologie. Wie akribisch er gearbeitet hat, läßt sich an Hand seiner Überprüfung der Angabe einer Rechtsregel beweisen, die angeblich ein Zitat aus dem *Corpus juris canonici* sein sollte, von Weber aber als ein Text aus den Pandekten verifiziert wurde (vgl. S. XXXII und Anhang Vb, S. 521).

Anzuerkennen ist auch der Fleiß, mit dem Weber den mühsamen Vergleich der *Theologia moralis explicata* nicht nur – wie schon erwähnt – mit der Moraltheologie Laymanns angestellt hat, sondern auch mit Busenbaums *Medulla*, wodurch er belegen konnte, daß dessen Entlehnung primär von dem Lehrstoff aus dem zweiten Jahr des moraltheologischen Bienniums stammen.

Es bleibt dem Rezensenten nur noch der Hinweis auf die hervorra-

gende Ausstattung der Edition der Friedrich-Spee-Gesellschaft.

Karl-Heinz Kleber

Kaiserswerther Vorträge zu Friedrich Spee – 1985–1993. Hg.: N. Henrichs, W. Mayer, G. Menges (Kaiserswerther Beiträge zur Geschichte und Kultur am Niederrhein. Bd. 1), Heimat- und Bürgerverein Kaiserswerth e.V. 1995, 8 Abb., 160 S.

Dieser Sammelband dokumentiert einen Teil der Aktivitäten, mit denen der Heimat- und Bürgerverein Kaiserswerth das Andenken Spees stets lebendig gehalten hat. Die beigegebenen Abb. künstlerischer Spee-Darstellungen zwischen 1953 und 1991 illustrieren das. Ihre Entstehung geht fast ausnahmslos auch auf Initiativen des Vereins zurück, insbesondere Hannes Essers Zeichnung und Linolschnitt und Bert Gerresheims Spee-Plakette und Bronze-Epitaph an der St. Suitbertus-Basilika. Auf die Verbindung des Vereins mit der Spee-Gesellschaft Düsseldorf verweisen das Vorwort und die Herausgabe im 10. Jahr nach deren Gründung in Kaiserwerth.

In den elf Beiträgen kommen Geistliche, Literaturwissenschaftler, Schriftsteller, Politiker zu Wort; zu meist wurden mit ihnen die jährlichen Feiern zum Geburtstag Spees begangen; van Oorschot, Lohmeyer, Arens und Keller konnten sich zugleich für die Verleihung der Spee-

Plakette des Vereins bedanken. Alle Beiträge bezeugen die lebendige Teilnahme an der allgemeinen Spee-Renaissance seit den 80er Jahren. Sie setzen sich mit dem Speebild auseinander, das die Forschung bereitstellt, wie zum Beispiel B. Gertz, wenn er sich gegen H.-G. Kemper wendet, der die Magie als »eigentlichen Schlüssel zum Verständnis des auseinanderstrebenden Werkes« Spees sehe, oder entstellende Bearbeitungen Speescher Lieder beklagt. Oder sie fügen – wie etwa A. Arens und van Oorschot – neue Züge hinzu. Immer wieder lenken sie die Aufmerksamkeit auf das, was Spees Bedeutung für heute ausmachen kann oder sollte, worum es besonders D. Posser geht. An eine alte Aufgabe erinnert Miesen, der wieder auffordert, Spees Sprache, gerade auch das Verhältnis zum lutherischen Hochdeutsch, zu untersuchen. Neue Aufgaben stellen Arens, van Oorschot, Henrichs durch ihre Fragestellungen, sie sprechen aber auch Aspekte an, die noch Vertiefung brauchen, bisher am Rande der Aufmerksamkeit lagen – wie etwa Henrichs, der im GTB auf bislang kaum angeführte Stellen hinweist, oder wie Windfuhr durch die Thematik seines Vortrags.

Der Anlaß gab aber auch Gelegenheit zu sehr persönlichen Bekenntnissen zu Spee: Kruse war beispielsweise schon als Schüler beeindruckt von R. Huchs Darstellung Spees »als Symbol einer beginnenden Ökumene und ... als Märtyrer für ein neues Ideal der Menschlichkeit«. Für Lohmeyer war es Spees »erstaunlicher

Mut, ... auch seine Fähigkeit, die von ihm erkannte Wahrheit mit viel Geschick und List ... unter die Leute zu bringen«, was ihn zuerst fesselte. Die chronologische Ordnung der Texte macht diese weite Spanne der Sichtweisen und Formen recht deutlich, in denen Spees Persönlichkeit und Leistung gewürdigt wurden: Es sind Vorträge im weitesten Sinne – Predigt, Gedenkrede, Forschungsreferat einschließlich –, die den Dichter oder den Hexenanwalt und – natürlich – immer wieder den Seelsorger in den Mittelpunkt stellen.

So ist die Gedenkrede des Pfarrers B. Gertz auf den Seelsorger Spee der passende Beginn des Bandes. Im Lob Gottes findet er das Prinzip nicht nur der TN, sondern auch des GTB und der CC. Den Seelsorger habe die Leiderfahrung als Augenzeuge getrieben, mit seiner CC dem Unheil an die Wurzel zu gehen, statt sich nur mit den Opfern zu befassen. Deshalb gehöre die politische Dimension zum charismatischen Tröster und Propheten, »der zur rechten Stunde das rechte Wort gewagt und mit seinem Leben und Sterben besiegelt hat.«

Kardinal Meisner hebt in seiner Festpredigt »FS – ein Mann voll des Heiligen Geistes« die Wirkungen der drei Gaben der »Unterscheidung der Geister«, der »Tapferkeit« und des »Rates« hervor, die Spee zu einem »großen Glaubenszeugen« machten, dessen Glaubensweg »dem Kern nach auch für uns möglich und für unsere Mitwelt nötig« ist.

Der Domkapitular und verdiente

Spee-Forscher A. Arens stellte in seiner »Festrede« Beobachtungen über den Seelsorger Spee am GTB und an den geistlichen Liedern unter den Titel »ein glaubensfroher Seelsorger in dunkler Zeit«. Die Natur sei für Spee Quelle der Kraft und des Trostes gewesen. Und in seiner Seelsorge lasse er drei Leitgedanken erkennen: Er habe zum Guten verlocken und einladen wollen, zum persönlichen Weg mit Gott ermutigen wollen und sich von der Wirklichkeit herausfordern lassen, vor allem von der Wirklichkeit der Menschen in Not.

Den »Dichter Friedrich Spee« betrachtet der Literaturwissenschaftler Joseph A. Kruse. Für ihn beruht Spees Größe »auf der Intensität [seines Lebens] und auf einem Glauben, der sich mit dichterischen Mitteln anderen mitteilen konnte.« Mit ausgiebigen Zitaten von Cervantes bis Grimmelshausen – und von R. Huch nähert er sich Spee und seiner Zeit. Dem Seelsorger habe seine über barocke Vanitas-Gedanken hinausgehende Glaubensgewißheit die sinnstiftende Existenzbewältigung mit der »epochemachende Zivilcourage« und dem »sozialkritischer Einsatz« als Hexenanwalt ermöglicht, wodurch er »für die Emanzipationsgeschichte Europas unentbehrlich« geworden sei. Und vom Dichter werde der »Literatur und Musik eine Rolle zugemessen, die neben der amtlichen Liturgie die eigentliche Privatgeschichte der Seele mit ihrem Herrn darstellt.«

Auch van Oorschot beschäftigte sich mit dem Dichter, und zwar auf

dessen Weg ›vom Katechismuslied zum Kunstlied‹. An zwölf Liedern erarbeitet er zuerst Charakteristika der Katechismuslieder, z.B. in Gegenüberstellung zur Dichtung von Spees Zeitgenossen Georg Vogler oder zur modernen Bearbeitung im ›Gotteslob‹. Dann zeigt er im Vergleich der TN-Lieder mit früheren Fassungen die Entwicklung zum Kunstlied, für das sich Spee die ›rhetorische, petrarkistische sprachliche und stilistische Formgebung‹ bewußt anzueignen versucht habe. Zu diesen neuesten poetischen Formen komme Spees sensibles Gespür für die poetischen Möglichkeiten eines Stoffes hinzu, hinter dem seine wachsende Fähigkeit stehe, in die Tiefe zu gehen. Der formalen Entwicklung entspreche also eine inhaltliche, wie es z.B. Spees Interesse an Maria Magdalenas innerer Verfassung bezeuge. Im Kunstlied der TN widmet er dieser Perspektive 7/10 der 59 Strophen. Die Interpretation des Echolieds TN 4 will zeigen, daß die ›Einfalt des Herzens‹ Spee gegen Verzweiflung gefeit hat. Mit einem späten Lied führt van Oorschot schließlich noch an die Frage heran, die nicht nur ihn als Herausgeber der Werkausgabe bedrängt: Ist es wirklich ein Spee-Lied? So fesseln die klar aufgebauten, vorbildlich anschaulichen Ausführungen der Lyrik-Interpretation bis zum Ende.

Besinnliche Akzente setzte der jüngst zu früh verstorbene K.-J. Miesen in seinen Gedanken zu ›Weihnachten bei FS und Ludwig Soumagne‹. Er läßt Mundartgedichte von Soumagne (* 1927) zu Themen und

Motiven von Spees Liedern führen: von der Nachtigall bis zum ›nahezu mystischen Schritt‹ der ›Aufnahme des Kinds von Bethlehem ins menschliche Herz‹ und zum Stern von Bethlehem. Er führt damit vor, wie sich Spee auch neben moderner Dichtung behaupten kann.

Der Minister Diether Posser behandelt unter der Überschrift ›FS und seine geschichtliche Bedeutung in Vergangenheit und Gegenwart‹ Spees Kampf gegen die Unmenschlichkeit der Hexenprozesse. Einführend skizziert er die Zeitsituation und betont Spees Mut, sich mit der CC gegen den Kölner Bischof und seinen Provinzial – beide forderten die Verfolgung der Hexen – zu stellen. Der Jurist Posser erläutert Spees wichtigste Argumente gegen die Prozesse bis zur Forderung nach Abschaffung der Folter. Und nach einigen Hinweisen auf die historische Wirkung der CC unterstreicht der Politiker ihre Aktualität mit dem Rahner-Wort, ›daß die Menschen auch in sogenannten christlichen Gegenden ... einem Massenwahn verfallen können‹.

Wolfgang Lohmeyer beschreibt seinen ›Weg zu Friedrich Spee – die Arbeit an den Spee-Romanen‹, seine dramatischen Arbeiten zu Spee streift er nur. Ihm erschließt sich die Person Spees z.B. beim Nachdenken über den Trost, mit dem Spee ›die Qual der Verurteilten ein wenig zu lindern vermochte‹. Wegen der fehlenden Überlieferung dazu greift er eine Stelle im GTB auf und erlaubt sich mit dem Privileg des Schriftstel-

lers, Spee zu dem ›kühnen Schluß‹ kommen zu lassen, daß ›die zum Tode verurteilten Hexen spätestens im Augenblick der Hinrichtung zu christlichen Märtyrern würden‹.

Karl Keller rekapituliert in seinem Referat ›Name und Herkunft‹ Spees noch einmal, warum die Namensform ohne ›von‹ gelten sollte, und faßt die Ergebnisse seiner langjährigen Bemühungen um die Erforschung der Familienzusammenhänge zusammen, zuletzt als genealogische Übersichten zum väterlichen und zum mütterlichen Zweig von Spees Eltern.

Im Vortrag ›Kopernikanische Wende – Geistige Umbrüche zur Zeit FSs‹ stellte Norbert Henrichs die spannende Frage, ob Spee neben dem tiefgreifenden Erleben der Glaubensspaltung auch die subtilen Umorientierungen seiner Zeit bewußt wahrgenommen hat, wie er davon berührt wurde und wie er darauf reagierte. Henrichs hält es für höchst unwahrscheinlich, daß Spee vom Wandel des Weltbildes unberührt blieb, auch wenn er sicher noch dem vorkopernikanischen Weltbild anhing. Spuren der neuen Wissenschaftsauffassung mit dem Aufkommen mechanistischen Denkens sieht er z.B. in Spees Faszination von der Uhrenmetapher und in seiner Wertschätzung der Naturbeobachtung. Die mit der neuen Wissenschaftsauffassung einhergehende Preisgabe des teleologischen Denkens habe Spee als Sinnverlust bei Zeitgenossen erlebt. Der neuen Philosophie, dem Rationalismus, dem sich Gott in der

Naturkausalität offenbart, entspreche ›Spees Empfehlung, durch das Lesen im Buch der Natur zu Gott zu finden‹, da er diese im GTB ausgeprägter formuliere, als den dort natürlich vorkommenden Rat, Bibelkapitel zu lesen. Schließlich sieht Henrichs Anzeichen neuen Denkens auch in einer Psychologisierung und Subjektivierung des Verhältnisses zu Natur und Gott. Zur Frage, ob Spees Haltung und Einstellung Brauchbares für heute bietet, und zwar nicht nur für ein besseres Verstehen, fordert er, ›daß der Blick auf diese Synthese (von praktischem Aufklärer und Mystiker) nicht nur den Schlüssel bietet zu einem besseren Spee-Verständnis, sondern zumal für die Spee-Rezeption in unseren Tagen genutzt werden muß‹. Henrichs kann nur in groben Umrissen Antworten versuchen, die Fragen bleiben als Aufgaben und Ansätze der Spee-Forschung.

Am Ende des Bandes greift Manfred Windfuhr mit seinem Vortrag ›Hexe, Heilige oder Hure? Zum Frauenbild von Spee, Lessing und Wedekind‹ ein ›zeitgemäßes Thema‹ auf. Er stellt die Gaja aus der CC (Dub. 51) neben Lessings Minna und Wedekinds Lulu. Während Lessing in Minna ein Modell entwerfe, ›das auch unter heutigen Bedingungen praktikabel erscheint‹, nämlich den intellektuell, ökonomisch gleichgewichtigen Partner des Mannes in einer vernunftbestimmten Beziehung, ziele Wedekinds einseitiges Frauenbild ›weiblicher Triebhaftigkeit‹ in einem Verhältnis gegenseitig-

ger Ausbeutung auf Zeit- und Bürgerkritik. Neben diesen beiden Frauen muß Gaja ›als beklagenswertes Opfer und Objekt‹ erscheinen, repräsentiert allerdings nicht Spees Frauenbild; denn es beschränkt sich auf die als Hexe verfolgte Frau. Auch wenn er ihr Spees Erhöhung einzelner heiliger Frauen gegenüberstellt und Spee sie wegen ihres Märtyriums in manchen Fällen als Heilige erscheinen läßt, faßt Windfuhr mit ihr allein ›Spees Frauenbild‹ nur unvollkommen, aber er weist damit auf dieses Thema nachdrücklich hin, dessen Behandlung wohl vom GTB ausgehen müßte.

Wie hier sind die Beiträge immer anregend, auch wenn kein ›neuer Spee‹ kennenzulernen ist – die ältesten Vorträge wurden auch schon früher einmal veröffentlicht. Sie sind gerade auch als Sammlung eine lohnende Lektüre, weil sie eben durch

das Nebeneinander ihrer unterschiedlichen Sehweisen unser Verständnis vertiefen. Deshalb dürfen wir den sorgfältigen Herausgebern für die gute Aufmachung des Bandes danken. Nur wenig ist ihnen entgangen: ein mißratener Seitenumbruch (S. 152 f.), die z. T. sinnwidrigen Abschnitte in Possers Text, einige wenige Druckfehler, sinntestellend nur drei (S. 16, 151, 32), wo ›in‹ respektive ›nicht‹ ausgefallen sind, und wo ›Dichtung‹ zu falschem ›Richtung‹ wurde; schließlich noch die Verschreibung des Namens Windfuhr im Autoren-Verzeichnis und kleine Ungenauigkeiten: Im Gesangbuch ›Gotteslob‹ ist natürlich nicht ein Großteil der TN-Lieder enthalten (S. 116), und Loos starb nicht in St. Maximin (S. 46).

Peter Keyser

Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter

Butzmann, Dr. Annelore; Hannover; Dipl.-Volkswirtin, 1. Vorsitzende des Vereins zum Schutz mißhandelter Frauen und Kinder, Niedersachsen, e. V.

Fischer, Prof. Dr. Dr. h. c. Balthasar; Trier; em. Liturgiewissenschaftler der Theologischen Fakultät Trier

Franz, Dr. Gunther; Trier; Ltd. Direktor der Stadtbibliothek Trier, Vorsitzender der Friedrich-Spee-Gesellschaft Trier

Gössmann, Prof. Dr. Wilhelm; Düsseldorf; em. Germanist der Universität Düsseldorf

Keller, Dr. Karl; Geldern; Oberstudiendirektor i. R.

Keyser, Dr. Peter; Trier; Studiendirektor i. R.

Kleber, Prof. Dr. Karl-Heinz; Ludwigshafen; em. Moraltheologe der Universität Passau

Müskens, Hans; Ratingen; Studiendirektor, Vorsitzender der Friedrich-Spee-Gesellschaft Düsseldorf

van Oorschot, Dr. Theo G. M.; Niederstadtfeld; Germanist i. R. der Katholischen Universität Nijmegen (Niederlande)

Schallenberg, Dr. Peter; Dortmund; Direktor der Kommende Dortmund

Schneider, Dr. habil. Bernhard; Trier; Lehrbeauftragter für Kirchengeschichte der Theolog. Fakultät Trier

Sobotta, Dr. Joachim; Düsseldorf; Chefredakteur der ›Rheinischen Post‹

Tommek M. A., Heribert; Berlin; Doktorand an der Freien Universität Berlin

Weiers, Karl Heinz; Trier; Oberstudienrat i. R.