Spee-Jahrbuch
7. Jahrgang 2000

Redaktionsleitung
Dr. Theo G. M. van Oorschot, Auf dem Hostert 4,
54552 Mehren

Mitglieder der Redaktion
Bibliotheksdirektor Dr. habil. Michael Embach, Trier
Bibliotheksdirektor Prof. Dr. Heinz Finger, Düsseldorf
Ltd. Bibliotheksdirektor Prof. Dr. Gunther Franz, Trier
Prof. Dr. Eckhard Grunewald, Oldenburg
Studiendirektor i. R. Dr. Peter Keyser, Trier
Studiendirektor Hans Müskens, Ratingen

Alle Rechte vorbehalten
Edition Spee Verlag Trier
© Paulinus Verlag GmbH, Trier

ISSN 0947-0735
ISBN 3-87760-511-7

Vordere Umschlagseite: Unterschrift »Fridericus Spe sst (subscripsit)« in einem Brief an den Ordensgeneral 1617
Hintere Umschlagseite: Aus der Abschrift des zweiten Briefes Spees vom 24. April 1628 an die Schwestern von Stein in Lülsdorf bei Köln
(Joachim-Friedrich Ritter: Friedrich von Spee 1591–1635. Ein Edelmann, Mahner und Dichter. Trier 1977, S. 177 f.)

Bildnachweis
Seite 21, 24 Rheinisches Bildarchiv Köln;
Seite 29, 166 Landesmedienzentrum Rheinland-Pfalz (Harald Goebel);
Seite 30, 94, 96, 98, 144 Stadtbibliothek Trier;
Seite 62 Erika Münster-Schröer;
Seite 195 Hans Müskens

Umschlaggestaltung: Wolfgang Heid
Satz: SatzWeise, Föhren
Herstellung: Paulinus-Druckerei GmbH, Trier

Inhalt

Josef Steinruck
Professor Dr. Helmut Weber 70 Jahre 7

Karl-Jürgen Miesen †
Das Frauenbild Friedrich Spees und sein Kampf gegen die Hexenverfolgung 9

Johannes Dillinger
Friedrich Spee und Adam Tanner:
Zwei Gegner der Hexenprozesse aus dem Jesuitenorden 31

Erika Münster-Schröer
Hexenverfolgungen in Jülich-Berg und der Einfluß Johann Weyers 59

Jens Maierhof
Die Uhrenkapitel im Güldenen Tugend-Buch als Grundmuster für die Frömmigkeit und die seelsorgerlichen Anliegen Friedrich Spees 103

Karl Keller / Theo van Oorschot
»Surrexit Dominus vere, Alleluia«. »Erstanden ist der Heilig Christ«. Das Speelied und andere Varianten im »New Mayntzisch Gesangbuch« von 1628 121

Karl Heinz Weiers
Die Bedeutung von »schweben« in der *Trutz-Nachtigall* 133

Eckhard Grunewald
»Religiöse Minnelieder«. Anmerkungen zu Joseph von Eichendorffs Spee-Rezeption 145

Italo Michele Battafarano
Friedrich Spee im Sog der General-Entschuldigungen am Ende eines Millenniums 161

Karl-Jürgen Miesen †
Leibniz und Spee 167

Arno Letzelter und Karl Heinz Weiers
Zu »Ein Distichon in Friedrich Spees Handschrift?«
(Spee-Jahrbuch 1999) 169

Wolfgang Zahnhausen
Cautio Criminalis. An Friedrich Spee 172

Berichte

Anne Kirspel und Boris Fuge
Alltagsleben und Magie in Hexenprozessen. Tagung vom
19. – 21. Mai 2000 in Trier 173

Hans Müskens
Die Friedrich-Spee-Gesellschaft Düsseldorf im Jahre 1999/2000 185

Hans Müskens
15 Jahre nach Gründung der Friedrich-Spee-Gesellschaft:
»Eine Wohnung für Friedrich Spee« 192

Peter Keyser
Die Friedrich-Spee-Gesellschaft Trier in den Jahren 1999
und 2000 196

Buchbesprechungen

Gisbert Kranz: Zehn Nothelfer. St. Ottilien (EOS Verlag) 1999.
(Hans Müskens) 201

Friedrich Spee: Cautio Criminalis. Paris 2000. Neuausgabe der
französischen Übersetzung, Lyon 1600, hrsg. von
Olivier Maurel. *(Theo van Oorschot)* 204

Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter 207

Professor Dr. Helmut Weber 70 Jahre

Am 27. August 2000 vollendete Professor Dr. Helmut Weber sein 70. Lebensjahr. In Oberwinter am Rhein geboren und in Remagen aufgewachsen, entschied er sich nach dem Abitur im Februar 1951 für den Priesterberuf. Nach einem Semester an der Theologischen Fakultät Trier wurde er von der Leitung des Bistums Trier zur Fortsetzung seiner philosophischen und theologischen Studien an die Päpstliche Universität Gregoriana in Rom geschickt. Dort empfing er 1956 die Priesterweihe und wurde 1960 an der Gregoriana zum Doktor der Theologie promoviert; seine Dissertation »Das neue Gebot im Neuen Testament« wurde von P. Josef Fuchs S.J., einem bedeutenden Lehrer des Naturrechts in der katholischen Moraltheologie, betreut. Nach kurzer Tätigkeit in der Seelsorge als Kaplan in Andernach wurde er 1962 wissenschaftlicher Assistent am Lehrstuhl für Moraltheologie an der Universität Würzburg bei Professor Dr. Alfons Auer. Im Sommersemester 1965 wurde Helmut Weber an der Universität Würzburg für das Fach Moraltheologie habilitiert; seine Habilitationsschrift »Sakrament und Sittlichkeit. Eine moralgeschichtliche Untersuchung zur Bedeutung der Sakramente in der deutschen Moraltheologie der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts« erschien 1966 in Regensburg im Druck.

Mit der naturrechtlich-scholastischen Grundlegung in Rom und der Begegnung mit der stärker auf die Bibel und die Geschichte ausgerichteten deutschen Theologie in Würzburg hatte Helmut Weber eine solide Grundlage für seinen eigenen Weg als Lehrer der Moraltheologie gewonnen. Diese Tätigkeit begann schon im Wintersemester 1965/66 mit der Ernennung zum habilitierten Dozenten für Moraltheologie an der Theologischen Fakultät Trier, wo er zum 1. Oktober 1966 zum ordentlichen Professor für Moraltheologie ernannt wurde. Einen Ruf auf den Lehrstuhl für Moraltheologie an der Ruhr-Universität Bochum im Jahre 1975 gab er zurück; die Bindung an sein Heimatbistum Trier wog für ihn wohl schwerer. Die hohe Wertschätzung innerhalb der Theologischen Fakultät Trier zeigte sich in seiner Wahl zum Rektor der Fakultät im Februar 1979. Durch zwei Amtsperioden, von 1979 bis 1987, hat er die Fakultät als Rektor geführt. In seine Amtszeit fielen die Novellierung der Statuten sowie die Revision beziehungsweise Neuformulierung der Prüfungs- und Studienordnungen. Als Rektor hatte er großen Anteil an der Verlegung des Instituts für Cusanus-Forschung von Mainz nach Trier, wo es als wissenschaftliches Institut an der Universität Trier und an der Theologischen Fakultät Trier errichtet wurde. Wie in dieser Angelegenheit hat er auch bei anderen Anlässen der guten Zusammenarbeit mit der Universität Trier einen hohen Stellenwert eingeräumt. Am 3. September 1985 wurde Helmut Weber von Bischof Dr. Hermann Josef Spital in das Trierer Domkapitel berufen; am

24. November 1986 erfolgte die Berufung in den Technologiebeirat des Landes Rheinland-Pfalz durch den Minister für Wirtschaft und Verkehr. Der Ethik-Kommission der Universität Trier gehörte er seit 1992 an. Zu seinem 65. Geburtstag widmeten ihm seine Schüler und Freunde eine Festschrift unter dem Titel »Aus reichen Quellen leben. Ethische Fragen in Geschichte und Gegenwart«. Was er selbst als Lehrer einer Moraltheologie, die sich der Lehre der Kirche verpflichtet und zugleich den Menschen in ihren Problemen und Gefährdungen zugewandt versteht, zu sagen hat, hat Helmut Weber in zahlreichen Aufsätzen und Vorträgen, vor allem aber in seinen beiden Lehrbüchern zum Ausdruck gebracht; die »Allgemeine Moraltheologie« erschien 1991, die »Spezielle Moraltheologie« 1999. Zwei Jahre vorher, zum Ende des Sommersemesters 1997 hatte er nach über dreißigjähriger Tätigkeit als akademischer Lehrer um die Entpflichtung vom Amt gebeten; bei einem Festakt in der Promotionsaula am 2. Juli 1997 zog er in seiner ihm eigenen humorvollen und geistreichen Art eine kritische Bilanz der Entwicklung seines Faches Moraltheologie.

Die Auffindung der Gebeine Friedrich Spees in der Gruft unter der Jesuitenkirche in Trier, veranlaßt vom damaligen Regens des Trierer Priesterseminars, Dr. Anton Arens, hat Helmut Webers Interesse an der Bedeutung Friedrich Spees als Lehrer der Moraltheologie geweckt und ihn für die Förderung der 1987 gegründeten Trierer Spee-Gesellschaft gewonnen. Als nach dem Tode von Dr. Arens der Direktor der Stadtbibliothek Trier Prof. Dr. Gunther Franz am 24. September 1993 zum Vorsitzenden dieser Gesellschaft gewählt wurde, übernahm Helmut Weber das Amt des Stellvertreters.

Bei seinen Forschungen über Friedrich Spee wurde er 1986 auf eine Handschrift im Historischen Archiv der Stadt Köln aufmerksam, die zu den Beständen des Kölner Jesuitenkollegs gehörte. Auch wenn nicht sicher nachgewiesen werden kann, daß diese »Theologia moralis explicata« die moraltheologischen Vorlesungen Friedrich Spees wiedergibt, hat Helmut Weber mit der Edition dieser Handschrift im Jahre 1996 einen wichtigen Beitrag zur Geschichte der von den Jesuiten im 17. Jahrhundert gelehrten Moraltheologie geliefert und zumindest einen indirekten Zeugen für Spees Moraltheologie ans Licht gebracht.

Die Mitglieder der Friedrich-Spee-Gesellschaft Trier wünschen ihrem Stellvertretenden Vorsitzenden, daß ihm das Interesse an Friedrich Spee und an der Geschichte der Moraltheologie noch viele Jahre geistige Freude und Erfüllung bietet.

Josef Steinruck

KARL-JÜRGEN MIESEN †

Das Frauenbild Friedrich Spees und sein Kampf gegen die Hexenverfolgung*

Friedrich Spees Frauenbild ist von einer Modernität, die uns wohl erst heute, im Zeitalter des Feminismus, recht bewußt wird. Die Grundthese darf gewagt werden: Das ganze Werk des Dichters, Seelsorgers und Hexen-Verteidigers macht sein – in manchem neues – Frauenbild sichtbar. Alle seine Bücher zielen darauf ab; etliche seiner (wenigen) auf uns gekommenen Briefe sind an Frauen adressiert; die *Cautio criminalis* beschäftigt sich gänzlich mit dem schrecklichen Verfahren der Hexenprozesse, die sich hauptsächlich gegen Frauen richteten; das *Güldene Tugend-Buch* ist nach der Forschung von Anton Arens[1] eigens für die Kölner Sankt-Ursula-Devotessen geschrieben; die *Trutz-Nachtigall* schließlich hat als »Hauptperson« die Seele, die *anima*, die »Braut Christi«, die *sponsa*, die sich nach dem Bräutigam sehnt. In manchen Texten übernimmt die Nachtigall die Rolle des Wesens, das sich in Sehnsucht nach dem Liebsten verzehrt. In einem für unser Thema hochwichtigen Text ist es Maria Magdalena, die das Grab des am Kreuz zu Tode gekommenen Jesus in sehnsüchtiger Liebe aufsucht.

Wir wissen nicht ganz genau, wann Friedrich Spee seine Werke geschrieben hat, jedenfalls begleiteten sie seine Arbeit an Schule und Hochschule, in Katechese und Pfarrseelsorge. Gedruckt erschienen

* [Der Text des 1996 in der Katholischen Studenten- und Hochschulgemeinde »Friedrich Spee von Langenfeld« Hannover gehaltenen Vortrags (vgl. Spee-Jahrbuch 6 [1999], S. 177f.) wurde aus dem ursprünglichen Kontext (Seminar zu Leben und Werk Spees) gelöst und für den Druck unter Wahrung des Vortragscharakters behutsam überarbeitet. Ergänzungen der Redaktion sind durch eckige Klammern und den Hinweis »Anm. d. Red.« gekennzeichnet. – Die Redaktion dankt der Katholischen Studenten- und Hochschulgemeinde Hannover für das Bereitstellen des Typoskripts.]

[1] Anton Arens: Friedrich Spee und die ›Jesuitinnen‹ von Köln. Zur Entstehungsgeschichte des ›Güldenen Tugend-Buches‹. In: Karl Hillenbrand und Medard Kehl (Hg.): Du führst mich hinaus ins Weite. Erfahrungen im Glauben – Zugänge zum priesterlichen Dienst. Freundesgabe für Georg Mühlenbrock. Würzburg 1990, S. 405–436.

zuerst in den frühen 20er Jahren des 17. Jahrhunderts jeweils ohne Verfasserangaben etliche Katechismuslieder von Spee: die ersten zwei 1620 in Köln; dann 1621–1622 etwa 60 Lieder in drei Würzburger Bändchen und schließlich in einem ersten Sammelbändchen über 100 Lieder im Jahre 1623 in Köln. Katechetischer Seelsorge diente auch das *Güldene Tugend-Buch*, das als Ganzes zwar erst 1649 postum erschien, von dem Teile jedoch bereits vorher in Einzelveröffentlichungen herausgekommen waren – so die Büchlein *Immerwährendes Lob Gottes* und *Meeßfackel*, die Wilhelm Friessem, Spees Beichtkind und Drucker, in seinen Verlagsanzeigen reklamierte. Von letzterem Bändchen scheint es kein Exemplar mehr zu geben, wie auch nicht von dem Kölner Jesuitengesangbuch von 1623.

Im April 1631 – Spee war inzwischen Professor für Moraltheologie in Paderborn geworden – erschien die erste Auflage seiner *Cautio criminalis* in Rinteln bei Petrus Lucius, im Juni 1632 die zweite Auflage des Werks in Köln bei Johannes Kinckius (auf dem Titelblatt ist hier als Druckort die Buchmessestadt Frankfurt angegeben, als Drucker ein Johannes Gronaeus Austrius erfunden)[2]. Postum erschienen 1649 bei Friessem in Köln zugleich das *Güldene Tugend-Buch* und die *Trutz-Nachtigall*. Vom *Güldenen Tugend-Buch* existieren zwei Abschriften zweiter Hand aus den späten dreißiger, frühen vierziger Jahren in Paris und Düsseldorf; von der *Trutz-Nachtigall* gibt es zwei Autographen Spees: eins in Straßburg und eins in Trier, letzteres als Spees Reinschrift, die den Druck vorbereiten sollte. Beide Handschriften werden von der Forschung auf das Jahr 1634 datiert[3].

Im Folgenden soll aus jeder der genannten Textgattungen – aus den Briefen, den Katechismusliedern, dem *Güldenen Tugend-Buch*, der *Cautio criminalis* und der *Trutz-Nachtigall* – jeweils eine unser Thema beleuchtende und von innen erhellende Probe angeführt werden. Aus der Korrespondenz wähle ich die beiden umfangreichen Briefe an

[2] Über die Entstehungsgeschichte dieser zweiten Auflage habe ich die Erzählung *Kink* (Düsseldorf 1996) verfaßt.

[3] Vgl. Gerhard Schaub: Die Trutznachtigall – Friedrich Spee: Volksdichter, Minnesänger, Naturlyriker oder poeta doctus? In: Gunther Franz (Hg.): Friedrich Spee. Dichter, Seelsorger, Bekämpfer des Hexenwahns. Kaiserswerth 1591 – Trier 1635. Katalog der Ausstellung in Düsseldorf 1991. Trier 1991 (Ausstellungskataloge Trierer Bibliotheken 10 A), S. 204–210, Nr. 115–117.

die drei adligen, protestantischen Schwestern von Stein zu Lülsdorf, Jakobe, Gertrud und Marie Elisabeth, die Friedrich Spee 1628 von Köln aus für den Übertritt zum Katholizismus zu gewinnen suchte.

Dem Herausgeber der Werke Leibnizens, Onno Klopp, verdankte im vorigen Jahrhundert der Jesuit Johann Baptist Diel[4] drei Briefe Spees, die er 1874 in der Ordenszeitschrift *Stimmen aus Maria Laach* (heute *Stimmen der Zeit*) veröffentlichte. In einem kurzen Vorwort erläuterte Diel das große Interesse Leibnizens an Friedrich Spee und erklärte dessen Besitz der Briefe des Jesuiten mit der These: »Der Kurfürst von Mainz, Johann Philipp von Schönborn, der als Jüngling in innigem Verkehre mit Spee gestanden hatte, lenkte zuerst Leibnitzens Aufmerksamkeit auf den Jesuiten hin. Diese Aufmerksamkeit steigerte sich zu einer solchen Hochachtung, daß Leibnitz aller Wahrscheinlichkeit nach zu dem Entschlusse kam, eine Biographie des Hexenvertheidigers zu schreiben und die hiezu nöthigen Documente zu sammeln. So mögen die vorliegenden Briefe in seinen Besitz gelangt sein.«[5]

Zu Berühmtheit gelangt ist der Briefwechsel des hl. Ignatius von Loyola mit Frauen.[6] Vor genau 40 Jahren gab ihn Hugo Rahner, der ältere Bruder von Karl Rahner, auf Deutsch heraus. Rahner berücksichtigte bei der Ordnung der Briefe des Ordensgründers auch den Stand der Empfängerinnen: Fürstinnen, adlige Damen, Wohltäterinnen, geistliche Töchter, Mütter von Mitbrüdern, befreundete Frauen. Der Herausgeber des Briefwechsels wird nicht müde zu betonen, wie schwer es dem scheuen, spröden und steifen Spanier gefallen sei, Briefe zu schreiben, zumal solche an Frauen. Wie ein Leitmotiv[7] ziehe sich ein Wort des Ignatius durch den Briefwechsel: »Wir müssen uns sehr in Acht nehmen und dürfen uns in kein geistliches Gespräch mit Frauen einlassen, es sei denn mit Damen von vornehmem Stand.«[8]

[4] Vgl. Karl-Jürgen Miesen: Wie eines Heil'gen freundlich Bild. Pater J. B. Diels S.J. Gedicht auf Friedrich Spee. In: Spee-Jahrbuch 2 (1995), S. 137–145.

[5] J[ohann] B[aptist] Diel: Drei Briefe des P. Friedrich von Spee aus der Gesellschaft Jesu. In: Stimmen aus Maria Laach 6 (1874), S. 177–187, 268–276, hier S. 177. Wieder abgedruckt in: Joachim-Friedrich Ritter: Friedrich von Spee 1591–1635. Ein Edelmann, Mahner, Dichter. Trier 1977, S. 171–181.

[6] Hugo Rahner: Ignatius von Loyola – Briefwechsel mit Frauen. Freiburg i. Br. 1956.

[7] Vgl. ebd., S. 16.

[8] Ebd.

An Damen von Stand schreibt auch Spee; aber man spürt bei ihm im Gegensatz zu Ignatius aus jeder Zeile etwas von der Lust des wortgewandten Rheinländers am Schreiben, Formulieren, Fabulieren. Seelsorgerbriefe, wie sie Spee 1628 an die Schwestern von Stein schickt, hätte der trockene Ignatius niemals schreiben können. Spee nämlich erzählt, ohne seine rheinische Mundart zu verleugnen, eine Parabel, ein Gleichnis, und spitzt dieses dadurch zu, daß er in der Auflösung die Schwestern und sich selbst in die erzählte Geschichte einbringt.[9]

Ein hoher Adliger ist in die Ungnade seines Landesfürsten gefallen; recht- und besitzlos gründet er eine Bande von Mördern, lockt Herren von Stand und Geld auf sein Schloß und bietet ihnen zum Schein eine gute Herberge. Er hat eine Schlafkammer mit mehr als zwanzig Betten eingerichtet. Nachts, wenn die Gäste schlafen, öffnen sich die Betten nach unten, die Gäste stürzen in einen finsteren Keller, in dem ihnen die Mordbuben an die Gurgeln gehen. Ein einziges von den über zwanzig Betten ist eine normale Liegestatt. »Mochte nun jemant das glück haben, daß er sich in die einzig rechte bettladen hineinlegte, der bliebe sicher liegen, Und behilte daß leben. Und dise greuliche Mörderei haben sie vill jahr getrieben [...].«

Nun reisen auch drei junge Damen an diesem Schloß vorbei. Weil die Dämmerung angebrochen ist, kehren auch sie ahnungslos ein, um dort zu übernachten. »Die tractation [die Aufwartung] wahre gutt, man redet über dieß von allerhant Kurtzweilen, man spielt auff der Karten, man danzete auch nach der tafel [...].« Dann führt man die drei jungen Damen in die gefährliche Schlafstube. Sie wollen sich ahnungslos zu Bett legen. Aber: Kürzlich war ein Pilger an diesem Mordschloß vorbeigekommen, der seine Geheimnisse enträtselt hatte. Und dieser Pilger, »auß recht Christlichen Mitleiden angetriben«, warnt die Damen davor, sich zu Bett zu legen. Zitternd, zagend und betend verbringen sie die Nacht, »unter ihnen im keller ein getümmell eben derselben mörder«. Ein Glück, schließt Spee den ersten Brief nach

[9] [Die folgende Wiedergabe des Inhalts – im Vortragstyposkript nicht enthalten – ist hier ergänzt nach Karl-Jürgen Miesen: Friedrich Spee. Pater, Dichter, Hexen-Anwalt. Düsseldorf 1987, S. 168 f. – Anm. d. Red.]

Lülsdorf, daß Gott »ihnen zur zeit der höchsten gefhar einen so treuen helfer und retter unversehenß zugeschickt«.

»In massen ich balt hernacher in außlegung gemelter meiner parabel klerlich an tag setzen will«, schickt Spee seinen zweiten Brief: Der Adlige, der in Ungnade gefallen war, ist Luzifer; sein Schloß ist diese Erde; der Keller, in dem die Mörder lauern, ist die Hölle; die Betten sind die verschiedenen Glaubensrichtungen; welches aber ist das Bett, in dem man sicher schlafen kann? Spee läßt die Grundfrage absichtlich offen. Die drei jungen Damen, die das Schloß aufsuchen, sind niemand anders als Jakobe, Gertrude und Marie Elisabeth. Der christliche Pilger, der die Damen warnt, ist er selbst, Pater Friedrich Spee, Mitglied der Gesellschaft Jesu.

So weit, so gut. Aber Spee begnügt sich nicht mit dieser einfachen Erklärung. Er fährt fort: Alle Menschen, die »sich in einen gewissen glauben zur rhu legen wollen, stehen in großer gefhar, und mögen woll billich sorgen und wider sorgen, daß nit etwan sie sich vergriffen, und durch ein bedrüglich ligerstett in die hant der mörder abgesetzet werden«.

Das sind dichterische Mittel, mit denen Spee hier drei junge Damen seines Standes, die »sich wenich mit den reißgeschäften bekümmeren [...], noch aus den außlendischen frembden neuen Zeitungen Und rapporten vill nachzufragen« pflegen, ermahnt, »auff diese so wichtige sach«, nämlich sich für die richtige Religion zu entscheiden, »darin Euer leib und leben, seel und seelichkeit, ewigß heill und unheill bestehet, so vill fleisseß, so vill auffmercksamkeit, so vill zeit und so vill kosten, so vill arbeit« anzuwenden, »alß ihr angewendet hatt auff schreiben und lesen lehrnen, alß auff neyen und stricken, alß auff speltenwerck und kantenmachen, ja so gar auff spielen, tantzen, lautenschlagen, carten, brettspiel, trichtack und verkehren«.[10]

Gleichsam nebenher liefert Spee hier eine kleine, genau beobachtete, kulturgeschichtlich bedeutsame Zusammenfassung der Tätigkeit adliger Fräulein im 17. Jahrhundert. Danach lernten und übten diese das Schreiben und Lesen, das Nähen und Stricken, das Weben (»Spel-

[10] Diel: Briefe (wie Anm. 5), S. 184 und 274.

te«[11] ist – wie das *Mittelhochdeutsche Handwörterbuch* uns aufklärt – das Handgerät der Weberei) und das Säumen (»Kanten«[12] sind – so das *Rheinische Wörterbuch* – gehäkelte Spitzen oder Borden). Wir lernen auch die Vergnügungen der jungen Adligen kennen, wie sie Spee bei seinen Schwestern erlebt haben mag: den Tanz, das Lauteschlagen, das Karten-, Brett- und Tricktrackspiel.

Spee vermag »dergleichen liderlichen stücken« freilich wenig abzugewinnen, nichts ist ihm wichtiger als das Bemühen um den »eintzige[n] ware[n], rechte[n], allein seligmachende[n] glaub[en]«[13]. Und er geht mit den jungen Damen von Stein, die vom Alter her wohl seine Schwestern hätten sein können, gewiß nicht zu hart um, wenn wir uns das recht kurze Leben in der Zeit von Pest, Krieg und Hexenwahn vergegenwärtigen. Das »Memento mori«, das Mahnwort zum Tod, stand nicht von ungefähr in jeder Kirche und auf jedem öffentlichen Platz, und die Sanduhr auf den Darstellungen des Todes machte jedem augenfällig klar, wie rasch die dem Menschen zugemessene Lebenszeit zerrann. Spees Brief an die Geschwister von Stein gibt uns auch einen aufschlußreichen Einblick in sein Bild von der Frau, zumindest seines Standes: Sie ist gewöhnlich viel mehr mit den Dingen des Alltags beschäftigt als mit der Wesensfrage ihres Lebens; der Frage nach dem rechten Glauben. Aber ihm, dem Priester, scheint es dennoch wichtig, sich mit dieser Frau seelsorgerisch auseinanderzusetzen; sie scheint ihm lernfähig zu sein, ein wichtiger, am Ende lohnender Ansprechpartner.

Friedrich Spee zeigt sich in seinen Briefen alles andere als weltfremd. Selbst wo er ein Ideal aufstellt, denkt er ans Kleine, Alltägliche des Lebens. Wie der Leser von heute sich angesichts der Briefe an die jungen Damen von Lülsdorf an Spees Schwestern erinnert fühlt, so wird er beim nachfolgenden Katechismuslied »Von Sanct. Anna / Der Mutter Mariae« wie von selbst an Spees Mutter denken. Von Bedeutung für unser Thema ist, daß Spee uns hier ausdrücklich einen ›Spiegel der Frau‹ vor Augen stellt.

[11] Matthias Lexer: Mittelhochdeutsches Handwörterbuch. Bd. 2. Stuttgart 1979 (ND der Ausgabe Leipzig 1876), Sp. 1077.

[12] Rheinisches Wörterbuch. Bearb. und hg. von Josef Müller. Bd. IV. Berlin 1938, Sp. 144.

[13] Diel: Briefe (wie Anm. 5), S. 274.

[1.] SAnct. ANN die Edle Fraw /
Sehr hoch gebohren /
Wol außerkoren /
Hie als ein Spiegel schaw.
Jst aller Frawen /
Ein Spiegel von Cristall /
Darinn die Frawen all /
Sich können schawen. /

2. Sie förcht vnd liebte Gott /
War wol erfahren
Von jungen Jahren /
Jn Göttlichem Gebott /
Wol könt sie betten /
Folgt jhrer Eltern Rath /
Den sie mit keiner That /
Nie vbertretten.

3. Jm Ehstand war zu sehn /
Wie sie erzogen /
War zu gewogen /
Wo sie jhr Hertz hat stehn /
Sehr früh am Morgen
Richt sie jhr betten auß /
Darnach das gantze Hauß
Thät sie versorgen.

4. Kein Gut der gantzen Welt /
Mit allen Schätzen /
Mocht sie ergätzen.
Sie hatt kein ligend Gelt /
Ließ sich erbarmen /
Was jhr vermögen war /
Jhr Gut theilt sie all Jahr
Kirchen vnd Armen.

5. Jhr Nam thut sagen wol /
Wer sie gewesen /
Wie außerlesen /
Wie Gnad vnd Tugendt voll /
ANNA gnade heist
Die jhr mit voller Handt
Vom Himmel hat gesandt /
Gott der heylig Geist.

6. Was ist gleich diesem Weib?
Das hoch zu loben /
Den Himmel oben
Getragen hat im Leib /
O Maria schon /
Sanct. ANN dein Mutter ist /
Vnd du der Himmel bist /
O du GottesThron.

7. Ey Mutter / Mutter gut /
Wir Kinder lauffen
Zu dir mit hauffen /
Halt vns in guter Hut.
Jesus Maria /
Sanct. ANNE Schoß ist groß /
Setzt vns zu euch in Schoß /
Jesus Maria. [14]

Spee bemüht in diesem Sankt-Anna-Lied das zu seiner Zeit in Plastiken und auf Gemälden längst geläufige Bild der »Anna Selbdritt«, der Urmutter also, die die Tochter Maria und den Enkel Jesus auf dem Schoß wiegt; und keck bittet er die beiden: »Setzt vns zu euch in Schoß« – Nehmt auch uns (gewöhnliche Menschen) auf in die mütterliche Geborgenheit. Diesem fast mystisch anmutenden Schluß soll unsere Aufmerksamkeit hier freilich weniger gelten als dem Bild der Frau, das Spee in seinem »Spiegel [...] aller Frawen« vorstellt. Sankt Anna zeichnet sich aus durch Gottesfurcht und Gottesliebe, Erfahrenheit in den Zehn Geboten, Kunst des Betens, Folgsamkeit gegenüber den Eltern, Tüchtigkeit in Ehestand und Haushalt, Verachtung irdischen Reichtums, Mildtätigkeit gegenüber Kirche und Armen. Die drittletzte Strophe beschreibt die Auserwähltheit Annas; die letzten beiden Strophen aber gelten ihrer Mütterlichkeit. Anna erscheint als beispielhafte Mutter, nicht nur als Mutter Marias und ihres Sohnes Jesus, sondern als Mutter aller Menschen.

[14] Michael Härting (Hg.) unter Mitarb. von Theo G. M. van Oorschot: Friedrich Spee: Die anonymen geistlichen Lieder vor 1623. Berlin 1979 (Philologische Studien und Quellen 63), S. 85 f.

So traditionell wie das Bild der »Anna Selbdritt«, so althergebracht ist auch das Frauenbild, das Spee hier liebevoll ausmalt. In Spees zu Beginn der zwanziger Jahre des siebzehnten Jahrhunderts entworfenem »Spiegel [...] aller Frawen« zeigt sich nichts ungewöhnlich Neues, ebensowenig wie in dem Frauenbild, das uns 1628 in den Briefen an die Schwestern von Stein entgegentritt. Aber es ist inzwischen etwas geschehen. Spee geht mit besonderer Teilnahme und mit großem Ernst auf die Frauen zu; er traut und mutet ihnen besondere Lernfähigkeit zu. Bezeichnenderweise schreibt er seine Briefe ja nicht an die Brüder von Stein, die genauso des Glaubensunterrichts bedürften, sondern an ihre Schwestern.

Was ist geschehen? Der Hexenkrieg[15], das Ausrottungsprogramm des Kölner Kurfürsten Erzbischof Ferdinand von Bayern-Wittelsbach, ist in seine krasseste Phase getreten. Allenthalben, wo Spee sich auch aufhält, lodern die Scheiterhaufen – im ganzen Regierungsbereich des Kurfürsten, der zeitweilig von Franken und Hessen bis ans Niedersächsische reichte. Über diese Grenzen hinaus hat Spee, obwohl zeitlebens getrieben von nicht endendem Fernweh, die Welt nie gesehen.

Meistens sind Frauen die Opfer dieses unglückseligen Hexenwahns, dem insgesamt im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation wohl an die neunzigtausend Menschen erliegen. Durch die vielen Kriege, den kölnischen, den niederländischen Befreiungs- und den Dreißigjährigen Krieg, ist es seit Generationen zu einem gewaltigen Frauenüberschuß gekommen. Von besonderem Gewicht für den Hexenwahn ist

[15] Vgl. Gerhard Schormann: Der Krieg gegen die Hexen. Das Ausrottungsprogramm des Kurfürsten von Köln. Göttingen 1991 (Sammlung Vandenhoeck).

wohl die sich aus der Ehelosigkeit der Priester und Mönche ergebende Frauenfeindlichkeit und Verachtung alles Weiblichen durch die Kirche. Schließlich aber hat der Mann eine Urfurcht vor der Frau. Dabei umfaßt die Furcht vor Kastration, die Sigmund Freud, der Begründer der Psychoanalyse, ausmachte, noch nicht die ganze Dimension der Angst. Es ist die Frau schlechthin, die böse Verlockung, die trügerische unheilschwangere Lust, die griechische Pandora, die jüdische Eva. Diese hat die Erbsünde begangen und von der verbotenen Frucht gekostet, jene hat die Büchse geöffnet, aus der alles Unheil der Welt quoll. In der Frau glaubte der Mann die Verantwortliche für alle Laster und Leiden, für alles Unglück und Versagen, kurz: für den Verlust des Paradieses gefunden zu haben.

Und in der Zeit des Friedrich Spee hat sich alles Unheil zusammengeballt, das der Menschheit überhaupt widerfahren konnte: Weltuntergangsangst, Glaubensspaltung, Ratlosigkeit angesichts der Entdeckung neuer Erdteile und Himmelskörper, Pestseuchen, Mißernten, Krieg. Die Zeit, die sich anschickte, die Welt neu zu begreifen, die »Neuzeit«, litt unsäglich unter der Unerklärbarkeit von Erscheinungen wie Gewittern und Kometen, Sturmfluten und Erdbeben, Heuschreckenschwärmen und Waldbränden, Sonnen- und Mondfinsternissen, Vulkanausbrüchen und Regenbögen, Dürreperioden und Epidemien.

An all dem Unheil und Schrecken sind nach landläufiger Meinung die Hexen schuld; doch Friedrich Spee beginnt rasch, wohl auch in der Erinnerung an Mutter und Schwestern und alle Frauen, die er bisher kennenlernte, dieser allgemeinen Ansicht zu mißtrauen. Er weist in seinen Vorlesungen als Moral-Professor in Paderborn auf das himmelschreiende Unrecht hin, das den Frauen angetan wird; wahrscheinlich predigt er auch von der Kirchenkanzel dagegen. Er bekommt Schwierigkeiten im Orden, wo die finsteren Ansichten des belgischen Jesuiten Martin Delrio über Hexenfragen wesentlich schwerer wiegen als die abweichenden Meinungen der Tiroler Patres Adam Tanner und Paul Laymann sowie des Rheinländers Friedrich Spee.

Ende 1627 beginnt Spee heimlich, seine Gedanken zur Hexenfrage zu ordnen, er schreibt gleichsam unter der Bank und nur für sich selbst die »Dubia«, die Zweifel an der Berechtigung der Hexenprozesse und an der Gerechtigkeit der Hexenrichter, nieder. Die *Cautio criminalis*

entsteht, die knapp vier Jahre später wie ein Blitz in die von Aberglauben und Fanatismus geschwängerte Welt des Deutschen Reiches einschlagen soll.

Nach Spees Angaben ist das Buch ohne sein Zutun in den Druck gelangt. Es erscheint anonym; wer aber in der Kirche und unter den Bischöfen etwas gilt, der weiß, wer der Verfasser ist. So schreibt am 14. Mai 1631 der Paderborner Weihbischof Johannes Pelking an den Bischof von Osnabrück, Franz Wilhelm von Wartenberg: »Die andere [Neuigkeit] ist die, daß ein von Pater Friedrich Spee verfaßtes, pestverseuchtes Buch (*pestilentissimus liber*) auf seine Veranlassung hin in Rinteln unter dem Titel ›Cautio criminalis‹ gedruckt wurde. Es steckt voller Verleumdungen gegen Fürsten und fürstliche Beamte, gegen Obrigkeiten und Richter. Und nun wird es auf Empfehlung von Dozenten der Hochschule von den Studenten gekauft und ist bereits in so vielen Stücken überall im Land verbreitet worden, daß ich es für sehr schwer halte, daß man den Schaden wiedergutmachen kann.«[16]

An einem prägnanten historischen Beispiel der Hexenverfolgungen im Rheinland soll das Vorgehen Spees in diesem angeblich »pestverseuchten Buch« dargestellt werden, als Exempel für Spees juristisch versierte Vorgehensweise und zur Erhellung seines neuen Bildes der Frau. Die Rede ist vom tragischen Tod der jungen und schönen Patrizierin Katharina Henot in Köln, deren Fall Spee in seiner *Cautio criminalis* nachdrücklich beschreibt; möglicherweise hat er die Dame persönlich gekannt.

Katharina Henot wurde am 19. Mai 1627 auf dem Kölner Richtplatz Melaten (heute einer der großen Stadtfriedhöfe, damals weit westlich vor den Toren der Stadt an der Straße nach Aachen gelegen) verbrannt. Sie war die verwitwete Tochter des gerade im biblischen Alter von 92 Jahren gestorbenen kaiserlichen Postmeisters Jakob Henot und die Schwester des Hartger Henot, eines hochangesehenen Stiftsherrn und Geheimen kaiserlichen Rats. Die »Hexe« war also kein armseliges Bauernweiblein, sondern gehörte zum stolzen Kölner Stadtadel. Katharina wurde der Zauberei angeklagt und mehrere Ma-

[16] Klemens Honselmann: Friedrich von Spee und die Drucklegung seiner Mahnschrift gegen die Hexenprozesse. In: Westfälische Zeitschrift 113 (1963), S. 427–454, hier S. 442. Zit. nach Miesen: Spee (wie Anm. 9), S. 211f.

le gefoltert. Sie erlitt schließlich, trotz beharrlicher Beteuerungen ihrer Unschuld, den Feuertod.

Belastungszeugin war Magdalene Raupach, eine stadtbekannte Hysterikerin. Sie behauptete, Katharina habe den Teufel in sie hineingehext. Ein Glas Wein von der Dame habe in ihrem Leib schmerzhafte Krämpfe ausgelöst. Die Raupach schrieb einen Bericht über ihre »Verhexung« an den Rat der Stadt Köln. Katharina Henot, zunächst beraten von ihrem Bruder Hartger, wandte sich sofort an den Generalvikar und an die für Zauberei-Delikte zuständigen kurfürstlichen Kommissare mit einer Verteidigungsschrift. Aber andere Personen bestätigten die Angaben der Magdalene Raupach.

Die beschuldigte Katharina (ironischerweise heißt dies auf Deutsch »die Reine«) wurde zweimal vom Generalvikar und jenen beauftragten Kommissaren des Erzbischofs Ferdinand verhört. Zweimal reinigte sie sich von jedem Verdacht der Hexerei. Der Erzbischof wusch seine Hände in Unschuld und überwies pflichtgemäß den Fall ans Kölner Stadtgericht. Katharina beteuerte auch hier ihre Schuldlosigkeit; aber sie war in die teuflische Maschinerie des hochnotpeinlichen Verfahrens geraten, aus dem es kein Entrinnen mehr gab. Die Beschuldigte wurde innerhalb von zehn Tagen mehrmals aufs grausamste gefoltert. Man ließ niemanden von ihren Freundinnen und Freunden zu ihr, das waren freilich ohnehin nur noch wenige. Nicht einmal der eigene, so einflußreiche Bruder durfte sie sehen; selbst ein Beichtvater durfte die Zelle nicht betreten.

Schließlich verlasen die Schöffen die Anklage. Danach hatte Katharina Männer vergiftet, war schuld an einer Raupenplage, hatte durch mancherlei Zauberspuk anderen Menschen Schaden zugefügt. Die gequälte Frau fand immer noch die Kraft, ihre Schuldlosigkeit zu beteuern. Gerade das aber war für die Richter der Schuldbeweis. Nur mit dem Teufel im Bund konnte nach solchen Foltern ein Mensch noch Widerstand aufbringen. Die Richter verkündeten Katharina Henot das Todesurteil.

Den Henkerszug nach Melaten begleiteten die beiden Jesuiten, die sich in diesem Prozeß auf seiten der Anklage besonders hervorgetan hatten: die Jesuitenpatres Adrian Horn und Hermann Mohr, finstergläubige Anhänger des Martin Delrio. Mit diesen Mitbrüdern im Kölner Kolleg geriet der spontane Rheinländer Spee gewiß in heftige

Kölner Bürgerstochter (um 1634) – Radierung von Wenzel Hollar (1607–1677). Der Künstler böhmischer Herkunft lebte und arbeitete 1632–1636 in Köln. (Kölnisches Stadtmuseum)

persönliche Auseinandersetzungen. In seiner *Cautio criminalis* gedachte er später des Kölner Trauerspiels: »Erst kürzlich hat man eine Angeklagte zum Flammentode geführt, die drei, vier, ja fünf Male gefoltert worden war. Mit lauter Stimme bestritt sie, schuldig zu sein, hielt das durch alle Folterqualen hindurch bis zum Richtplatz aufrecht und bestieg, nachdem sie es dort auch noch einem Notar erklärt hatte, den Scheiterhaufen.«[17]

Spees Schlußfolgerung aus diesem Fall lautet: »Man darf niemanden verurteilen, dessen Schuld nicht unbedingt feststeht. Bei der Hexe, von der ich eben sprach, war das aber nicht der Fall, folglich durfte sie auch nicht verurteilt werden. [...] Stand es nämlich fest, dann konnte das nur der Fall sein, weil sie sich entweder selbst schuldig bekannt hatte oder sie ordnungsgemäß überführt war. Keines von beiden traf hier zu, es stand also ihre Schuld nicht fest. Daß sie kein Geständnis abgelegt hat, wissen wir ja. Daß sie aber auch nicht überführt war, beweise ich so: Wäre sie überführt gewesen, so wäre sie nicht gefoltert worden; nun hat man sie jedoch gefoltert, folglich war sie auch nicht überführt. [...] Man hat sie drei-, viermal gefoltert, also bedurften die Beweise in ihrem Fall einer Ergänzung. Bedurften sie deren aber, so waren es schlechterdings keine vollen Beweise. Waren sie das nicht, so konnten sie die Angeklagte also auch nicht überführen. Folglich war sie nicht ordnungsmäßig überführt; ihre Schuld war nicht sicher festgestellt; sie hätte nicht verurteilt werden dürfen.«[18]

Die Sprache Spees läßt nichts an Klarheit und Bestimmtheit zu wünschen übrig. In dem angeführten Beispiel setzt er sich mit hellsichtigem Mitleid nachträglich für eine unschuldig Gemarterte und Verbrannte ein. Dieses Mitleid ist freilich immer noch kein Indiz für die Modernität seines Frauenbilds. Um diese in der *Cautio criminalis* zu erkennen, bedarf es eines Umwegs über das *Güldene Tugend-Buch* und die *Trutz-Nachtigall*.

Das *Güldene Tugend-Buch* ist nach Theo van Oorschot folgendermaßen entstanden: »Schon um 1620 und vielleicht noch früher hat Spee begonnen, Lieder, katechetische und andere kleinere geistliche

[17] Friedrich von Spee: Cautio Criminalis oder Rechtliches Bedenken wegen der Hexenprozesse. Aus dem Lateinischen übertr. und eingel. von Joachim-Friedrich Ritter. München 1982 u.ö. (dtv 6122), S. 190.

[18] Ebd., S. 190f.

Schriften zu verfassen. In handschriftlicher Form fanden diese Einzelschriften schon bald unter seinen geistlichen Kindern Verbreitung. Nachdem eine seiner geistlichen Töchter Spee gebeten hatte, ihr Übungen in den drei göttlichen Tugenden zu verschaffen, hat er dieser Bitte Folge geleistet, indem er ihr jede Woche eine der schon fertigen Übungen, oder auch eine neukonzipierte, auf einem Zettel nach Hause mitgab. Darum liest man im GTb so oft: ›nimm disen zettel zu handen‹ (517), oder: ›Examiniere dich [...] auß disem zettel‹ (39), usw. Erst allmählich muß Spee auf den Gedanken gekommen sein, daß all diese Zettel sich zu einem vollständigen Buch über die betreffenden Tugenden zusammenstellen ließen.«[19]

Über die Adressatinnen des *Güldenen Tugend-Buchs* stellt Anne Conrad in ihrem Aufsatz »Hexen und Heilige in Köln« fest: »Als Friedrich Spee 1627 nach Köln kam, traf er hier auf eine [...] Frauenvereinigung, die bereits seit zwanzig Jahren bestand, eng mit den Jesuiten zusammenarbeitete und als geistliche – oder genauer: weltgeistliche – Gemeinschaft ein eigenes Profil gewonnen hatte. Sie war 1606 von der Witwe Ida Schnabels und neun anderen Frauen gegründet worden, hatte sich unter das Patronat der Kölner Stadtheiligen, St. Ursula, gestellt und nannte sich ›Gesellschaft der hl. Ursula‹. Vom Kölner Generalvikar war sie als *Confraternitas* (Bruderschaft) anerkannt worden.«[20]

Diese Frauen, zu Spees Kölner Zeit war ihre Zahl auf 200 angewachsen, lebten allein oder in kleinen Zweier- beziehungsweise Dreier-Gemeinschaften, legten das Gelübde der Keuschheit ab und waren in der Kinderkatechese und in der Frauenseelsorge tätig. Sie suchten unter Anleitung der Jesuiten neue Wege in diesen Bereichen, sangen zeitgenössische deutsche Lieder, veranstalteten Wettbewerbe, setzten katechetische Inhalte in szenische Darstellungen und ganze Theaterstücke um. Die Katechismusschulen entwickelten sich gar allmählich zu Elementarschulen, die Frauen der Ursula-Gesellschaft wurden Lehrerinnen. Die Jesuiten erkannten ihre Kompetenz und ihre Unab-

[19] Theodorus Gerardus Maria van Oorschot: Friedrich Spees »Güldenes Tugend-Buch«. II: Literarhistorische Abhandlung. Nijmegen 1968, S. 36f.

[20] Anne Conrad: Hexen und Heilige in Köln. Zum Entstehungshorizont von Friedrich Spees *Güldenem Tugend-Buch*. In: Spee-Jahrbuch 3 (1996), S. 135–151, hier S. 137.

Kölner verheiratete Dame höheren Standes (um 1634) – Radierung von Wenzel Hollar (1607–1677). (Kölnisches Stadtmuseum)

hängigkeit an, bestärkten sie in ihrer weltgeistlichen Lebensform, sorgten für ihre spirituelle und intellektuelle Begleitung durch Gottesdienst, Predigt, Sakramentenspendung, aber auch durch Exerzitien, Erörterung theologischer Fragen und Lese-Empfehlungen.

»Das *Güldene Tugend-Buch* ist aus einer solchen Beziehung zwischen Spee und der Ursulagesellschaft entstanden als Sammlung von Gesprächsnotizen, theologischen Reflexionen und Anleitungen zum geistlichen Leben in der Welt. Theologisch bemerkenswert ist vor allem die ausgeprägte Christozentrik und die Betonung des Glaubens und des Gottvertrauens als wesentlicher Voraussetzung für die Sündenvergebung. Originell ist auch die Betonung weiblicher Züge im Gottesbild, wenn etwa Gott mit einer liebevollen Mutter verglichen wird.«[21]

Spee nimmt also im *Güldenen Tugend-Buch* das aufsehenerregende Wort des 100-Tage-Papstes Johannes Paul I. und manche als brandneu daherkommende These der feministischen Theologie vorweg. Im *Güldenen Tugend-Buch* erzählt er eine »wundere history« von einer mächtigen Kaiserin, die ein Kind gebar und es über die Maßen liebhatte. Das zeigte sich daran, daß sie das Kind selbst, statt einer Amme, säugte, daß sie eine erwachsene Frau statt eines Kindermädchens mit seiner Aufsicht betraute, daß sie es immer bei sich hatte, daß sie es malen ließ, daß sie alle Haare auf seinem Kopf zählte, so daß am Ende die ganze Welt ausrief, »dise kayserinn were für lauter liebe toll, vnd närrisch worden. [...] Dennoch weiß ich gewiß, vnd glaube festiglich, ja schwere dir [...] vnd verbinde mich in ewigem hellischem fewr [...] zu brennen, wan nicht Gott der Allmechtige, Schöpffer Himmels vnd der Erden, warhafftig eine solche mutter ist. Er, er selbsten, Gott Vatter, Sohn, vnd H. Geist, ist eine solche mutter, vnd wir seind seine kinder.«[22]

Spees kühne Bezeichnung Gottes als Mutter sagt viel über sein Gottes-, aber auch über sein Frauenbild aus. Gott ist für ihn nicht der patriarchalische Herrscher, sondern der liebende, ja der liebestolle Gott, »eine gütige lieb-reiche Mutter«, besitzt ein »zart- vnd mehr

[21] Ebd., S. 140.

[22] Friedrich Spee: Güldenes Tugend-Buch. Hg. von Theo G. M. van Oorschot. München 1968 (F. S.: Sämtliche Schriften. Historisch-kritische Ausgabe. Bd. 2), S. 125.

denn mütterliches hertz«. Und indem Spee von Gott sagt, er sei Mutter, setzt er die Mutter und allgemein die Frau auf die höchste denkbare Ebene. Gott ist für Spee nicht nur Vater, sondern auch Mutter; Mensch ist für ihn nicht mehr nur Mann wie für die allermeisten seiner Zeitgenossen, sondern Mann *und* Frau.

Für die Ursula-Gesellschaft in Köln, deren Mitglieder sich selbst »Gespons Christi«, also Braut Christi, nannten und so auch im *Güldenen Tugend-Buch* bezeichnet wurden, war *eine* Heilige das ganz besondere Vorbild: Maria Magdalena – nicht als die große Sünderin, sondern als die Freundin und Vertraute Jesu, die Frau, die ein besonders enges, persönliches Verhältnis zu Jesus hatte, die Apostelin der Apostel, die das Evangelium predigte und zu den ersten Missionaren des Christentums gehörte. »Das ausdrucksstärkste Zeugnis für die Spiritualität der ›weltgeistlichen‹ Frauen und insbesondere der Ursulagesellschaft ist vor diesem Hintergrund vielleicht Spees Magdalena-Gedicht«[23].

Dieses ergreifende Liebesgedicht ist mit 59 achtzeiligen Strophen so außerordentlich lang geraten, daß Spee gegen Ende selbst mit rheinischem Humor bemerkt: »Die Feder schon sich sencket, / Die dinten drucknet ein«. Das Gedicht steht sowohl im *Güldenen Tugend-Buch* als auch, ein wenig verändert, in der *Trutz-Nachtigall*. Hier heißt es »Spiegel der Liebe. / oder von Maria Magdalena / da sie nach dem Iudischen Osterfest / am großen Sabbath morgens / früh ihren IESVM in dem grab / gesucht. Ioannis am / 20 Capitel«[24]. Die Betrachtung dieses Gedichts soll am Ende meiner Ausführungen über das neue Frauenbild bei Friedrich Spee stehen.

Grundthema der *Trutz-Nachtigall* in ihren drei Zyklen der Lob-, Klage- und Hirtenlieder ist die Suche der Seele nach ihrem geistlichen Bräutigam. Das kommt am innigsten zum Ausdruck, wird gleichsam auf die Spitze getrieben im Lied von Maria Magdalena. Wie in einem Jesuiten-Schauspiel führt der Dichter den Leser in die biblische Szene, in der die schöne Büßerin und Freundin Jesu voll Verzweiflung den Gestorbenen in seinem Grab sucht. In den Legenden des Mittelalters

[23] Conrad: Hexen (wie Anm. 20), S. 141.

[24] Friedrich Spee: Trutz-Nachtigall. Hg. von Theo G. M. van Oorschot. Bern 1985 (F. S.: Sämtliche Schriften. Historisch-kritische Ausgabe. Bd. 1), S. 55.

ist Maria Magdalena als Hure eine die Männer zur Sünde verführende Hexe, die sich erst durch die Begegnung mit Jesus zur Heiligen wandelt. Spee rückt sie in ein anderes Licht. »Die liebe der Freundschafft«, heißt es im *Güldenen Tugend-Buch*, »ist die dritte Göttliche Tugend, welche man schlecht vnd recht ohn zusatz die Liebe nennet, darumb weil sie fürtrefflicher ist als die liebe der begierlichkeit, oder Hoffnung.«[25] Die hoffende oder suchende Liebe wandelt sich zur wahren, zur eigentlichen Liebe. So ist Maria Magdalena nunmehr der »gestaltgewordene Protest gegen alle Verunglimpfung von Frauen in Spees Zeitalter«[26].

Dennoch bleibt Maria Magdalena bei Spee eine ganz normale Frau mit großer erotischer Ausstrahlung und emotionaler Kraft, der »die Lieb durchrissen / Leib, Seel, vnd Marck, vnd Bein«[27]. Sie ist nicht mehr die anämische Heilige des Mittelalters, sondern eine Frau voller Lebens- und Liebesglut: »Verliebt, verwirrt, verworren / Sie leidet Fewr, vnd Pein«[28]. Die Freude der Schönen aus Magdala über die Begegnung mit dem wiedergefundenen Geliebten, dem auferstandenen Jesus, schildert Spee mit erotischer Sprachkraft: »Ihrs Marck in beinen wallet, / Vnd wider lebend blut / Jn süssem sod erprallet, / Vnd farbet hertz, vnd muth.«[29] Spee sieht in ihr nicht nur die Freundin Jesu, die aus Liebe und Glaubensstärke ihren Weg geht, sondern er bejaht – Priester, der er ist – an ihr auch das, vor dem noch heute manchem Priester graut: die weibliche Erotik. Deshalb leidet dieser Friedrich Spee so tief und empört mit den Frauen, die seine Zeit nicht nur verunglimpft, sondern auch auf perverse und sadistische Weise quält.

So schildert er mit Abscheu in der *Cautio criminalis* – und damit kehren wir zu diesem Werk zurück –, welche Ungeheuerlichkeiten Henker und Folterknechte den ihnen ausgelieferten Frauen antun. In der 31. Frage diskutiert er, ob es gut sei, »den Frauen vor der Tortur durch den Henker die Haare abscheren zu lassen«: »Bevor ich antworte, bitte ich den züchtigen Leser, mit Verlaub vor seinen Ohren etwas

[25] Spee: Güldenes Tugend-Buch (wie Anm. 22), S. 29.

[26] Ingrid Maisch: Maria Magdalena. Zwischen Verachtung und Verehrung. Freiburg, Basel, Wien 1996, S. 95.

[27] Spee: Trutz-Nachtigall (wie Anm. 24), S. 70.

[28] Ebd., S. 61.

[29] Ebd., S. 69.

besprechen zu dürfen, was an manchen Orten ohne Rücksicht auf das Schamgefühl nicht bloß besprochen sondern sogar ungehindert getan wird. Soll nämlich eine Angeklagte der Tortur oder Peinlichen Frage unterworfen werden, dann führt sie der verrufene Henker zuerst in einen benachbarten Raum beiseite und schert ihr die Haare vollständig ab [...], und zwar nicht nur auf dem Kopf und unter den Achseln sondern auch dort, wo sie eine Frau ist. Der Zweck ist der, daß kein Zaubermittelchen im Haar versteckt bleibe, das sie gegen die Folter unempfindlich machen könnte. – Ich antworte also: Das ist auf keinen Fall gut«[30]. Im Gegenteil: Das sei ekelhaft und unflätig; es leiste der Sittenlosigkeit der Folterknechte Vorschub; es reize diese Wüstlinge auf; es sei unerträglich für die armen Frauen, die nicht selten lieber sterben möchten, als vor einem verrufenen Taugenichts alle Scham so ungeheuerlich fallen lassen zu müssen. Und mit einem eindringlichen Appell an das (von den Humanisten seiner Zeit neu geweckte) Gefühl nationaler Würde schließt Spee dieses finstere Kapitel: »Schämen sollten wir Deutsche uns«, daß wir unsere »Sittsamkeit«, die selbst die »rücksichtslosen Inquisitoren nicht zu erschüttern wagten«, »nun am Ende der unreinen Gier der liederlichsten Wüstlinge preisgeben« und unseren »althergebrachten Ruf sittlicher Reinheit damit vollkommen verscherzen«[31] – ein Weckruf, der nicht wirkungslos verhallte.[32]

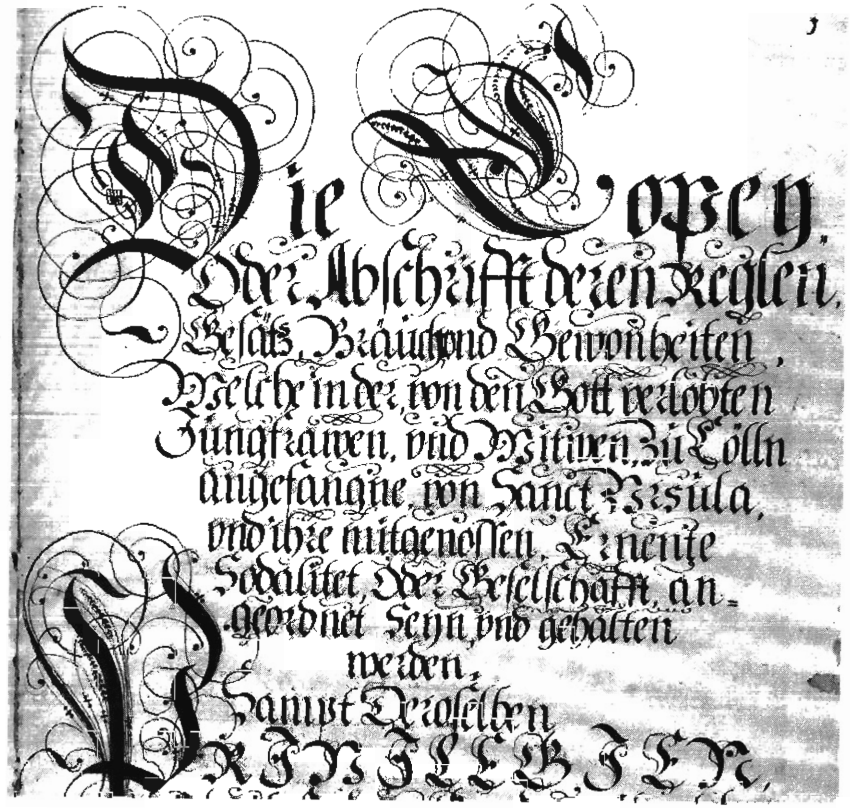
Die Leute damals, nicht nur die Fürsten und Magistrate, nicht nur die Richter und Henker, verstanden Spee und sein Werk richtig als den Aufstand des Einzelnen gegen die Mächte, Worte und Vorstellungen seiner Zeit. Die *Cautio criminalis* war drei Wochen nach ihrem Erscheinen vergriffen; seit Martin Luthers Kampfschriften hundert Jahre zuvor hatte es keinen solchen »Bestseller« mehr gegeben.

Spee entdeckt, bewegt durch die Zartheit seines Herzens, in der *Cautio criminalis*, daß die »Hexe«, die die Henkersknechte foltern, gar keine Hexe sei, sondern eine zu Unrecht geschundene Frau. Dabei kann der Jesuit nicht stehen bleiben, sondern er stellt in der Tapferkeit seines Herzens seiner Zeit in der *Trutz-Nachtigall* jenes kühne Frauen-

[30] Spee: Cautio (wie Anm. 17), S. 154f. [Abweichend von der Übersetzung Ritters verwendet der Verf. im Zitat »Frau« anstelle von »Weib« – Anm. d. Red.]

[31] Ebd., S. 156.

[32] [Die beiden folgenden Absätze ergänzt aus Miesen: Spee (wie Anm. 9), S. 288f. – Anm. d. Red.]



Die Copey, Oder Abschrifft deren Reglen, Gesatz, Bräuch und Gewonheiten, Welche in der von dem Gott verlobten Jungfrawen, und Witiwen zu Cölln Angefangne, von Sanct Ursula, und ihre mitgenossen Ernente Sodalitet, Oder Gesellschafft, angeordnet seyn, und gehalten werden. Sampt derselben PRIVILEGIEN.

Abschrift der Regeln der »Gesellschaft St. Ursula« zu Köln (zwischen 1636 und 1646 geschrieben).

bild der büßenden und liebenden Maria Magdalena gegenüber [...], ein Bild, das in seiner Zartheit zu Spees Zeit abermals alle verstanden: Auch dies als tapfere Tat.

Titelblatt des 1. Bandes von Adam Tanners S. J. Universa Theologia Scholastica, Ingolstadt 1926. Links oben wird der Lehrmeisterin (Magistra) Glaube (Fides) der Theologie von einem Boten des Heiligen Geistes die Hand geführt, während sie von rechts von der Dienerin (Ministra) Vernunft (Ratio) bedient wird. Unten flankieren Abbildungen der Akademie (l.) und des Kollegs der Jesuiten (r.) die Ansicht von Ingolstadt, wo Tanner 1603–1627 – mit nur einer Unterbrechung von 18 Monaten – lehrte. (Stadtbibliothek Trier, Provenienz: Jesuitenkolleg Trier, Sign.: E IV 30)

JOHANNES DILLINGER

Friedrich Spee und Adam Tanner: Zwei Gegner der Hexenprozesse aus dem Jesuitenorden*

In seiner Schrift gegen Hexenprozesse berief sich Friedrich Spee auf einen weiteren Autor aus dem Jesuitenorden: Adam Tanner (1572–1632).[1] Auf ihn verwies Spee, der außerordentlich sparsam zitierte, rund dreißigmal. Noch häufiger setzte er sich nur mit Martin Delrio (1551–1608) auseinander. Seine beiden Ordensbrüder standen für Spee natürlich unter gegensätzlichen Vorzeichen. Während Delrio der Gegner war, gegen den anzuargumentieren er sich bemühte, bewertete Spee Tanners kritische Haltung den Hexenverfolgungen gegenüber sehr positiv.[2] Seine wichtigste Quelle war eindeutig dieser Autor. Einen Teil seiner Zitate aus juristischer Literatur übernahm Spee von ihm – wie einige fehlerhafte Angaben beweisen – ohne weitere Überprüfung.[3] Bereits dieser Befund rechtfertigt den Versuch, Spee und Tanner miteinander zu vergleichen. In der Konstruktion der *Cautio criminalis* hat Battafarano »fiktiv-romanhafte« Züge erkennen wollen.[4] In jedem Fall wird man festhalten können, dass ihr Autor eigenes Erleben, eigene Erfahrung und eigenes Urteil stark in den Vordergrund stellte. Umso dringlicher scheint die Beschäftigung mit demjenigen Autor, dessen Ansichten Spee so bereitwillig zitierte.[5]

* Dieser Text ist eine erweiterte Fassung des Vortrags, den der Autor am 22.10.99 anlässlich der Verleihung des Friedrich – Spee – Förderpreises in der Promotionsaula des Priesterseminars Trier gehalten hat. Am Schluss folgt ein Verzeichnis der in den Fußnoten in verkürzter Form vermerkten Literaturangaben.

[1] Friedrich Spee: Cautio Criminalis (Rinteln 1631). Hrsg. von Theo van Oorschot (= Friedrich Spee: Sämtliche Schriften, Bd. 3. Tübingen 1992), Anhang, S. 625–627.

[2] Vgl. etwa die enthusiastische Häufung von Superlativen in: Spee, Cautio, 9, S. 34.

[3] Ebd., Anhang, S. 627.

[4] Italo Michele Battafarano: Spees Cautio Criminalis. Vernunft und Empirie gegen auctoritates et loci communes. In: Doris Brockmann / Peter Eicher (Hrsg.): Die politische Theologie Friedrich von Spees. München 1991, S. 219–232, hier S. 230–231.

[5] Helmut Weber hat bereits in Zweifel gezogen, dass die Kölner Handschrift »Theo-

Die Forschung hat Tanner bereits den herabgesetzten Ruhm eines ›Vordenkers‹ zuerkannt,[6] wobei die Akzente jedoch durchaus unterschiedlich gesetzt werden können. Wolfgang Behringer deutete das Verhältnis der beiden Autoren in ungewohnt lyrischer Sprache: Tanners mäßige Kritik sei nur bedeutsam geworden, weil Spee sie zitierte und sie so bewahrte »wie die Fliege im Bernstein.«[7] Eugen Drewermann dagegen behauptete, Spees »Gedanken ... [seien] keinesfalls originell, sie stammten im wesentlichen von dem Innsbrucker Jesuiten Adam Tanner.«[8] Ist das ›Wesentliche‹ Spees also schon bei Tanner gesagt und hat Tanner nichts anderes geschrieben als einen ersten Entwurf der *Cautio criminalis*?

Bei dem Versuch, Friedrich Spee und Adam Tanner miteinander zu vergleichen, fällt sofort ein großer Unterschied ins Auge: Spee hat selbst nur eine einzige Monographie veröffentlicht, die anonyme *Cautio criminalis*. Sein ganzes übriges Werk erschien posthum oder ohne Namensnennung in Sammlungen geistlicher Lyrik. Tanner dagegen war ein sehr produktiver und prominenter Autor.

Eine kurze biographische Skizze zu Tanner kann hier genügen: Adam Tanner wurde am 14.4.1572 in Innsbruck geboren. 1590 wurde er Jesuit. Er studierte Rhetorik und Theologie in Dillingen und Ingolstadt. Von 1603 an lehrte er scholastische Theologie in Ingol-

logia moralis explicata« von Friedrich Spee stammt. (Helmut Weber: Was hat Friedrich Spee von Langenfeld in Trier über die Hexerei gelehrt? Der Abschnitt *de sagis* in der Kölner Handschrift *Theologia moralis explicata*. In: Gunther Franz [Hrsg.]: Friedrich Spee. Dichter, Seelsorger, Bekämpfer des Hexenwahns. Trier 1991, S. 123–137, passim). Der unbekannte Verfasser dieses Textes stützte sich bei seiner Behandlung der Hexerei fast ausschließlich auf die dritte Auflage von Paul Laymanns »Theologia moralis«, so dass er sogar Tanner nur nach Laymann zitierte. Diese Distanz zu Tanner steht in krassem Gegensatz zur »Cautio criminalis«; allein schon deshalb kann man fast mit Sicherheit ausschließen, dass die Kölner Handschrift auf Spee zurückgeht.

[6] Verlegen um ein angemessenes Urteil bezeichnete Dürrwächter Tanner als einen »der Erleuchteten (Anton Dürrwächter: Adam Tanner und die Steganographie des Trithemius. In: Max Jansen [Hrsg]: Festgabe Hermann Grauert. Freiburg i.B. 1910, S. 354–376, hier S. 354).

[7] Wolfgang Behringer: Von Adam Tanner zu Friedrich Spee. In: Geist und Leben. Zeitschrift für christliche Spiritualität (Aszese und Mystik) 65 (1992), S. 105–121, hier S. 106.

[8] Eugen Drewermann: Friedrich von Spee – ein Kämpfer um die Menschlichkeit. In: Brockmann / Eicher, S. 34.

stadt. Auf Betreiben des österreichischen Staatsmanns und Kardinals Melchior Khlesls (1552–1630) wurde er 1618 als Dogmatiker an die Universität Wien berufen. Es gelang Tanner jedoch, nach Khlesls Sturz seinem dringenden Wunsch nach Rückversetzung Gehör beim Kaiser zu verschaffen, so dass er schon ein Jahr später wieder in Ingolstadt lehrte. 1627 wurde er vom Ordensgeneral zum Kanzler der Universität Prag ernannt. Bereits 1628 zog Tanner sich aus Gesundheitsgründen von diesem Posten zurück und verbrachte über drei Jahre im Jesuitenkolleg von Hall in Südtirol. Von dort ging er wieder an die Universität Ingolstadt. 1632 versuchte Adam Tanner, wegen der bedrohlichen militärischen Lage in Bayern nach Tirol zu fliehen. Er verstarb auf der Reise am 25.5.1632.[9] Bei seinen Zeitgenossen stand Tanner in höchstem Ansehen, er kann als einer der einflussreichsten Jesuitentheologen des 17. Jahrhunderts angesprochen werden. Die Rezeption des Molinismus in Deutschland ist wesentlich sein Verdienst.[10] Wenige Jahre nach seinem Tod wurde er in besonderer Weise geehrt: Wegen seiner Verdienste um die katholische Erneuerung wurde Tanner 1651 vom Astronomen Johannes Riccioli SJ (1598–1671) in die Mondnomenclatur aufgenommen. Noch heute trägt ein Krater von etwa 29 km Durchmesser in der Nähe des Südpols des Mondes (56,4 S, 22,0 E) den Namen ›Tannerus‹.[11]

[9] Zu Vita und Werk Tanners bietet einen Überblick Bernhard Duhr: Die Stellung der Jesuiten in den deutschen Hexenprozessen, Köln 1900, S. 45–53. Ausführlicher zu seiner Biographie: Wilhelm Lurz: Adam Tanner und die Gnadenstreitigkeiten des 17. Jahrhunderts. (Breslauer Studien zur historischen Theologie. Bd. 21), Breslau 1932, S. 5–22; Ludwig Rapp: Die Hexenprozesse und ihre Gegner aus Tirol. Innsbruck 1874, S. 47–51. Rapp und Lurz erzählen eine erst im 18. Jahrhundert belegte Anekdote, nach der Tanner zunächst auf Betreiben der Dorfbevölkerung ein kirchliches Begräbnis verweigert werden sollte, da in seinem Gepäck eine unter einer vergrößernden Linse eingeschlossene Fliege entdeckt worden war, die man für einen *spiritus familiaris* hielt. (Lurz, S. 22; Rapp, S. 50–51). Denkbar ist, dass hier Traditionsgut, das den Hexereiverdacht gegen Tanner transportierte (vgl. unten S. 44), stark gebrochen und in eine ›aufklärerische‹ Erzählung umgeformt wurde.

[10] Lurz, S. 218–223.

[11] Antonín Rükl: Mondatlas. Hanau 1990, S. 174–175. Mädler versuchte Anfang des 19. Jahrhunderts, Tanners Namen aus der Mondtopographie wieder zu streichen, konnte sich aber nicht durchsetzen, vgl. Wilhelm Beer / Johann Heinrich Mädler: Der Mond nach seinen kosmischen und individuellen Verhältnissen. Berlin 1837, S. 400. Zu Riccoli und Tanner vgl. J. Schreiber: Die Mondnomenklatur Ricciolis

Tanners Bibliographie umfasst nach der Zählung von Lurz 20 Werke, darunter zwei mehrbändige.[12] Die Mehrzahl von Tanners Publikationen waren Polemiken gegen die neuen Konfessionen; Tanner war ein ausgesprochener Kontroverstheologe. Seinen Orden verteidigte er mehrmals gegen Angriffe, beispielsweise anlässlich der Vertreibung der Jesuiten aus Böhmen 1618.[13] Zwei seiner Schriften bemühten sich um ein theologisches Verständnis der Astronomie.[14] Sein Haupt- und Alterswerk war sein Thomaskommentar, die *Theologia scholastica*, veröffentlicht in vier Bänden 1626/27.[15]

Ganz anders als für Spee waren die Hexen für Tanner kein beherrschendes Thema. Allerdings erfolgte der erste Kontakt zur Hexendiskussion schon ganz am Beginn seiner Karriere. Im Jahr 1601 hatte Tanner ab der vierten Sitzung an der Regensburger Religionsdebatte teilgenommen.[16] Er legte später Wert darauf festzustellen, er habe sich keineswegs vorgedrängt, um an diesem Gespräch teilzunehmen. Es sei auch ganz falsch, dass die katholischen Theologen, die dort zunächst gesprochen hatten, völlig versagt hätten. Vielmehr sei Jakob Gretser (1562–1625), Wortführer der Jesuiten an der Universität Ingolstadt, an Grippe erkrankt und Albert Hunger, Vizekanzler dieser Universität, habe sich wegen seiner leisen Stimme gegen die polternden Protestanten kein Gehör verschaffen können.[17] Tanner, der später von sich selbst schrieb, »daß es ... [ihm] doch an Hertz, Gemüt unnd Willen zu disputieren, weil es die sach also erfordern wölle, gantz unnd

und die Grimaldische Mondkarte. In: Stimmen aus Maria Laach 54 (1898), S. 252–272, hier S. 265.

[12] Lurz, S. 7–20.

[13] Adam Tanner: Apologia pro societate Iesu ex Boemiae regno proscripta. Wien 1618; ders.: Amuletum Castrense. Ingolstadt 1621.

[14] Ders.: Astrologia sacra. Ingolstadt 1615 (Disputation 1614); ders.: Dissertatio peripatetico-theologica de coelis. Ingolstadt 1621.

[15] Ders.: Universa theologia scholastica, speculativa, practica. 4 Bde., Ingolstadt 1626/27.

[16] Wolfgang Behringer: Zur Haltung Adam Tanners in der Hexenfrage. In: Hartmut Lehmann / Otto Ulbricht (Hrsg.): ›Vom Unfug des Hexen-Processes‹. Gegner der Hexenverfolgungen von Johann Weyer bis Friedrich Spee (Wolfenbütteler Forschungen Bd. 55). Wiesbaden 1992, S. 170–171. Das Religionsgespräch wurde zwischen dem 28.11. und dem 8.12.1601 im Regensburger Rathaus abgehalten (Lurz, S. 7).

[17] Adam Tanner: Disputatio theologicarum libri quatuor. Ingolstadt 1618, 1, 2, S. 14–16.

gar nicht mangelt«,[18] sprang ein und bewahrte die katholische Seite vor einer Niederlage in der Diskussion. Adam Tanner traf hier erstmals auf Jakob Heilbronner, den Pfalz-Neuburgischen Hofprediger, mit dem er sich in der Folgezeit noch literarisch auseinandersetzen sollte. Im Jahr der Religionsdebatte hatte Heilbronner eine Polemik gegen Johann Pistorius (Niddanus) veröffentlicht. Niddanus, ein vom Protestantismus zum Katholizismus konvertierter Arzt, hatte maßgeblichen Einfluss auf die Rückkehr Jakobs III. von Baden-Durlach zur alten Konfession gehabt. Niddanus gehörte zu den Initiatoren der Regensburger Debatte. Von sich reden gemacht hatte er allerdings auch, indem er sich für die Beschäftigung mit der Kabbala und der Gelehrtenmagie ausgesprochen hatte. Heilbronner identifizierte in seiner Schrift diese Magie entsprechend der harten Haltung der Dämonologie mit Hexerei und bezichtigte Niddanus unverhohlen des Teufelspaktes.[19] Bei der Vorbereitung der Diskussion dürfte Tanner diese neueste Veröffentlichung seines Gegners zur Kenntnis genommen haben. Selbst wenn man annehmen will, dass Tanner zuvor die Dämonologie Gregor von Valentias, eines seiner Lehrer, [20] rezipiert hatte, so stand seine erste nähere Beschäftigung mit der Hexenlehre doch unter dem Vorzeichen einer Abwehrhaltung gegenüber einem verfolgungsfreundlichen Autor. Dies gilt besonders auch deshalb, weil Heilbronner nicht nur Niddanus, sondern auch die diesem nahestehenden Jesuiten als moralisch verkommen und abergläubisch in die Nähe des Teufels gerückt hatte.[21] Tanner selbst scheint übrigens keine Berührungsängste gegenüber der Gelehrtenmagie gehabt zu haben, wenig-

[18] Ebd. 1, 2, S. 14.

[19] Jakob Heilbronner: Daemonomania pistoriana. Lauingen 1601, S. 1–7, 13, 21–24.

[20] Vgl. dazu Duhr, Stellung (wie Anm. 9), S. 35–39; Behringer, Haltung, S. 165; ders.: Hexenverfolgung in Bayern. München ^{3}1997, S. 232–234.

[21] Heilbronner, Daemonomania (wie Anm. 19), S. 24–26. Vgl. zum Hexereiverdacht gegen Angehörige des Jesuitenordens: Spee, Cautio, Anhang, S. 567. Dazu auch Johannes Dillinger: »Böse Leute«. Hexenverfolgungen in Schwäbisch-Österreich und Kurtrier im Vergleich. (Trierer Hexenprozesse. Quellen und Darstellungen. Bd. 5), Trier 1999, S. 176. Möglicherweise schwangen auch Hexereivorwürfen mit, wenn die Jesuiten, wie Tanner notierte, mit den Templern verglichen wurden (Anonym [Adam Tanner]: Billiche und Nothwendige Rettung der Societet Iesu Unschuld. Ingolstadt 1620 = Deutsche Fassung von Tanner, Apologia, S. 70). Vgl. auch Dürrwächter, S. 361–362, 375.

stens ein Werk zur *magia naturalis* hat er gelesen.[22] Ein weiterer Umstand kam hinzu: Zu Jakob Gretser, den er wegen seines Versagens in Regensburg verdrängt hatte, dürfte Tanner unter der Oberfläche der Ordenssolidarität ein gespanntes Verhältnis gehabt haben. Gretser aber hatte versucht, sich als einer der Wortführer der Hexenverfolger in Bayern zu profilieren.[23]

Tanner befand sich somit am Anfang seiner Laufbahn in einer Konstellation, die es ihm nahelegte, kritische Distanz zu Hexenprozessen zu wahren. Dazu mag auch seine Herkunft aus Innsbruck beigetragen haben. Tirol erlebte im 16. Jahrhundert nur eine vergleichsweise geringe Prozesstätigkeit, die dortige Regierung der habsburgischen Erzherzöge verfolgte bezüglich der Bestrafung von Magie von 1532 an konsequent die gemäßigte Haltung der *Carolina*.[24] Aus Tirol kamen neben Tanner mit Laymann und Rochus Pirchinger zwei weitere Jesuiten, die sich kritisch Hexenprozessen gegenüber äußerten. Rapp hat hier eine Tiroler Tradition erkennen wollen, zu der er auch Girolamo Tartarotti und Sterzinger zählte.[25]

Bereits ein Jahr nach der Konfessionsdebatte wurde Tanner von der bayerischen Regierung, deren Aufmerksamkeit er durch sein Engagement in Regensburg nachhaltig auf sich gelenkt hatte, gebeten, ein Gutachten zu Hexenprozessen zu verfassen. In München war man sich zu dieser Zeit unschlüssig, wie mit dem Hexereidelikt umzugehen war, und holte mehrere Gutachten, unter anderen eines aus Kurtrier, ein. Tanners Stellungnahme lässt sich nicht mehr auffinden, er selbst deutete jedoch an, dass die *Quaestio* zu Hexenprozessen in seiner

[22] Ebd., S. 355.

[23] Behringer, Bayern, S. 233–234, 249–250.

[24] Ebd., S. 334; Ulrike Schönleitner: Hexen- und Zaubereiprozesse im Ostalpenraum (ohne Steiermark), 15. bis 18. Jahrhundert. In: Helfried Valentinisch (Hrsg.): Hexen und Zauberer. Die große Verfolgung – ein europäisches Phänomen in der Steiermark. Graz 1987, S. 286–289, passim; Manfred Tschaikner: ›Damit das Böse ausgerottet werde‹. Hexenverfolgung in Vorarlberg im 16. und 17. Jahrhundert (Studien zur Geschichte Vorarlbergs, Bd. 11). Bregenz 1992, S. 230–231. Ganz anders waren die Verhältnisse in den Vorlanden, vgl. Dillinger, Leute, passim, im statistischen Überblick S. 93–105.

[25] Behringer, Bayern, S. 334; Rapp (wie Anm. 9), passim.

Theologia scholastica (vgl. unten) mit dieser frühen Schrift übereinstimme.[26]

Ein weiteres Mal näherte sich Tanner 1614 der Magieproblematik in der Dissertation *Astrologia sacra*. Er legte sich darin die Fragen vor, ob ungewöhnliche Erscheinungen am Sternenhimmel als Wunder oder Vorzeichen anzusehen seien und ob die Planeten das Leben der Menschen beeinflussten. Beide Fragen verneinte er deutlich. Die Astrologie verwarf er als Versuch, sich Gott vorbehaltenes Wissen anzumaßen. Statt dessen forderte er zu astronomischer Forschung auf. Tanner lobte Tycho Brahe (1546–1601) und »Galilaeus illustris mathematicus«, den berühmten Mathematiker Galileus (1564–1642), zwar ein Jahr vor der Verurteilung des letzteren, aber doch vier Jahre nachdem dieser sich mit dem heliozentrischen Weltbild auseinanderzusetzen begonnen hatte.[27] Tanner hielt jedoch *en passant* ganz selbstverständlich fest, dass die Sonne sich bewege. Die Diskussion, die es vor einigen Jahren darüber gab, ob Spee ein Anhänger Galileis gewesen sei, kann also auch in diese Richtung hin abgerundet werden.[28] In der *Astrologia* verteidigte Tanner Johannes Trithemius (1462–1516), der wegen seiner *Steganographia* in Hexereiverdacht geraten war. Tanners erklärtes Ziel bei der Auseinandersetzung mit diesem komplexen Werk, das seit 1609 auf dem Index stand, war es, »innocentem a magia vindicare.«[29], den Unschuldigen vor Zauberei zu behüten. Mit seiner Verteidigung der *Steganographia* hatte sich Tanner gegen Delrio und Bellarmin (1542–1621) sowie wiederum gegen Gretser gestellt, wobei er von letzterem aber bald feststellen konnte, dass dieser seine Meinung geändert hatte.[30]

Im übrigen Werk Tanners herrscht großenteils beredtes Schweigen. Tanner führte gemäß traditioneller dämonologischer Argumentation den ›Wettkampf‹ zwischen Mose und den Magiern des Pharaos nicht nur als Beleg dafür an, dass »ubique Deus fortior est diabolo«, Gott überall stärker als der Teufel ist, sondern bezeichnete diese Magier

[26] Tanner, Theologia, 3, 4, 5, 1, Sp. 981. Vgl. Behringer, Haltung, S. 167–171.

[27] Tanner, Astrologia, passim, vgl. besonders mit wörtlichen Zitaten 5, S. 28, 60–62.

[28] Theo van Oorschot: Sonne läuft um. In: Spee-Post, 2, Heft 2 (1991), S. 40.

[29] Brief Tanners an Karl Stengel 1612, zitiert nach Dürrwächter, S. 366. Zur Indizierung ebd. S. 362–363.

[30] Ebd. S. 362, 366, 370.

auch bedenkenlos als Hexen (»maleficos«).[31] Eine Verbindung zum Hexenwesen seiner Gegenwart zog er bei dieser Gelegenheit allerdings nicht. Der Ingolstädter Jesuit erklärte nicht nur kategorisch, dass es Wunder nur in seiner Kirche gebe, sondern wertete dies als unwiderlegbaren Beweis für die Wahrheit der katholischen Lehre. In polemischer Konsequenz verstieg sich Tanner zu der Behauptung, Wundererscheinungen bei den neuen Konfessionen verdankten sich nur der Anrufung von Dämonen.[32] In einer Darstellung richtiger Gottesverehrung, in der er das erste Gebot ausdeutete, beschränkte Tanner sich auf eine pauschale kurze Ablehnung von Idolatrie, obwohl üblicherweise in diesem Kontext auch Hexerei angesprochen wurde.[33] Auch dass der Klang von Kirchenglocken Unheil abwehre, unterstrich Tanner, ohne auf den verbreiteten Topos einzugehen, dass Hexentänze durch Glockengeläut auseinandergetrieben würden.[34] Selbst einschlägige Verweise auf die Macht von Gebet und Messopfer, Schaden abzuwenden und Dämonen zu vertreiben, kamen bei Tanner ohne die Erwähnung von Hexerei aus.[35] Dieses Schweigen bedeutet mehr, als dass die Hexen für Tanner ›kein Thema‹ waren: Er vermied dieses Thema vielmehr aktiv, er grenzte dämonologische Elemente aus seiner Theologie aus.

Erst in der *Theologia scholastica*, seinem Hauptwerk, abgesichert auf dem Höhepunkt seines Ansehens, kehrte Tanner in ausführlicherer Form zu den Problemen zurück, die sich ihm 1601/02 schon einmal gestellt hatten. Er widmete jeweils ein *Dubium* der Frage nach der Realität des Hexensabbats und dem Problem, dass Gott dämonische Magie zuließ, sowie schließlich eine ganze *Quaestio* den Hexenprozessen.[36] Auf diese *Quaestio* hat sich die Auseinandersetzung mit Tanner in der Folgezeit fast ausschließlich bezogen. Sie wurde von Tanner, der entgegen den Gepflogenheiten der Moraltheologie die Behandlung

[31] Adam Tanner: Ecclesiasticus seu anatomiae confessionis Augustanae pars secunda. Ingolstadt 1614, 2, 9, 1, S. 565.
[32] Ebd. 2, 9, 2, S. 575.
[33] Vgl. Johannes Dillinger: Das magische Gericht. Religion, Magie und Ideologie. In: Hexenprozesse. Bd. 8 (im Druck).
[34] Adam Tanner: Dioptra fidei. Ingolstadt 1617, 2, 20, S. 496–497. Zu den Glocken als Hexenabwehr vgl. Dillinger, Leute, S. 157–159, 173.
[35] Tanner, Dioptra (wie Anm. 34), 2, 20, S. 493.
[36] Ders., Theologia, 3, 4, 5, 1–4, Sp. 981–1022.

des Gerichtswesens auf diese *Quaestio* verengte, an eine prominente Stelle gesetzt und umfasste immerhin 41 Spalten dichter Argumentation.[37] Hier bezog er ausdrücklich zu dämonologischen Problemen Stellung. Die Entwicklung der Hexenprozesse im Jahre 1627, in dem der Teil der *Theologia scholastica* mit der *Quaestio* über Hexenprozesse erschien, ließ eine kritische Auseinandersetzung mit diesem Thema dringend nötig erscheinen. 1626/27 begann die größte Welle von Hexenverfolgungen, der in den fränkischen Hochstiften mehrere Tausend Personen zum Opfer fielen und die auch in Tanners bayerischer Wahlheimat für erhebliche Unruhe sorgte.

Da Spee von Tanners Werken nur die *Theologia scholastica* rezipierte, soll der Vergleich nun in der Form durchgeführt werden, dass Spees Benutzung von Zitaten aus der *Theologia scholastica* systematisch gesichtet und zu Tanners Intentionen in Beziehung gesetzt wird. Neben Übereinstimmungen und Übernahmen werden hier nicht zu überbrückende Gegensätze erkennbar werden, aus denen sich auf wesentliche Unterschiede in der Auffassung des Hexereidelikts schließen lässt.

Zunächst einmal bemühte sich Spee, die Autorität Tanners für sein Anliegen zu nutzen. Spee, der gerne herausstrich, dass Tanner hohes Ansehen genoss,[38] machte diesen zu seinem Gewährsmann. Er sicherte seine Kritik an der Praxis von Hexenprozessen in vielen Punkten durch Tannerzitate ab. Ausgangspunkt der Argumentation beider war der Gedanke, dass Hexenprozesse nicht Unschuldige gefährden dürften, wobei sie sich an das bekannte Gleichnis vom Unkraut im Weizen (Matth. 13) anlehnten.[39] Zentrale Elemente der Prozessführung wurden konkret angesprochen. Dass bei Hexenprozessen der Angeklagten ein Verteidiger nicht verwehrt werden dürfte, begründete Spee in Anlehnung an Tanner.[40] Ebenfalls auf Tanner gestützt forderte Spee, dass es als Reinigung vom Verdacht, ja sogar als Überwindung von Schuldbeweisen anerkannt werden sollte, wenn eine Verdächtige

[37] Vgl. Behringer, Tanner, S. 107.
[38] Spee, Cautio, 9, S. 34.
[39] Tanner, Theologia, 3, 4, 5, 1, Sp. 983–984; Spee, Cautio, 13, S. 43–44; 14, S. 46; 15, S. 49.
[40] Ebd., 18, S. 60; Tanner, Theologia, 3, 4, 5, 1, Sp. 987, 3, 4, 5, 3, Sp. 1006.

die Folter ohne Geständnis überstand.[41] Spee sah sich wie Tanner genötigt zu betonen, dass bei Sammeldelikten wie der Hexerei nicht für jeden Straftatbestand je eine Foltersitzung anberaumt werden dürfe. Ebenso unzulässig sei es, gesondert Namen von Komplizen durch die Folter zu erpressen, wie Peter Binsfeld (1540–1598) und Delrio empfohlen hatten.[42] Es ist bezeichnend für Spees Umgang mit Tanner, dass er sich in seinem rhetorisch durchgestalteten Text hier einen Bruch leistete: Am Ende einer langen aggressiven Passage gegen die exzessive Folterpraxis wirkt ein Zitat aus der *Theologia scholastica* als Antiklimax. Spee sicherte sich mit Tanner ab, er belegte, dass seine emotional vorgetragene Anklage intellektuell redlich und wissenschaftlich vertretbar war.[43]

Den Ermessensspielraum des Richters, den die *Carolina* eingeräumt hatte und den noch zu erweitern gerade Delrio sich bemühte, erkannte Spee deutlicher noch als Tanner als gefährlich groß. In Anlehnung an den Ingolstädter Jesuiten forderte Spee vehement die Fürsten auf, positives Recht an die Stelle des Gutdünkens der in vielen Territorien noch immer nur unzureichend juristisch geschulten Richter zu setzen.[44] Sehr engagiert warnte Spee Beichtväter davor, sich zu Handlangern der Ankläger machen und gegen die Delinquenten einnehmen zu lassen. Auch hier war Spee im Ton weit eindringlicher – anders als Tanner dürfte er selbst Hexen die Beichte abgenommen haben. Inhaltlich stimmte er aber mit dem älteren Autor weitgehend überein. Die Beichtväter hatten, wenn sie zu der Überzeugung kamen, dass die Angeklagten unschuldig seien, entsprechend Einfluss auf die Richter zu nehmen.[45] Gerade in dieser Frage bestand jedoch auch ein gewichtiger Unterschied zwischen den beiden Theologen, auf den noch einzugehen sein wird.

Am stärksten war Spees Rückbeziehung auf Tanner in einer Frage, die in besonderer Weise verdeutlicht, dass der Hexenprozess selbst in

[41] Spee, Cautio, 21, S. 80, 82–83; Tanner, Theologia, 3, 4, 5, 5, Sp. 1020.
[42] Spee, Cautio, 23, S. 86–87; Tanner, Theologia, 3, 4, 5, 3, Sp. 1002.
[43] Spee, Cautio, 21, S. 82–83. Dass der Rhetor und »erfahrene Prediger« Spee, wie Battafarano schrieb, »alle Register des Pathetischen« zog, ist zweifellos richtig, Pathos ist aber nicht notwendigerweise falsch. (Battafarano, wie Anm. 4, S. 229).
[44] Spee, 16, S. 54; 33, 116; Tanner, Theologia, 3, 4, 5, 3, Sp. 1000–1007.
[45] Spee, Cautio, 30, S. 111; Tanner, Theologia, 3, 4, 5, 4, Sp. 1009.

der stark religiös besetzten Justiz der Frühen Neuzeit eine Sonderstellung einnahm. Bereits Henricus Institoris (1430–1505) hatte versichert, Gott würde es nicht zulassen, dass im Hexenprozess – in dem es ja immer um die Ehre Gottes selbst ging – Unschuldige verurteilt würden. Dieses Argument wurde zum *cantus firmus* der Verfolgungsbefürworter: Wer die Gefahr des Justizirrtums bei Hexenprozessen anmahnte, zweifelte an der Allmacht und Güte Gottes. Der Verweis auf die Parabel vom Unkraut im Weizen wurde so ausgehebelt.[46] Gegen dieses Axiom mussten die Gegner der Hexenverfolgung ankämpfen. Tanner formulierte ein kompaktes Bündel von Gegenargumenten, wie es die Hexereidiskussion bis dahin noch nicht gekannt hatte. Gottes Wille sei die letzte Ursache auch des Übels. Er lasse es durchaus etwa zu, dass im Krieg die gerechte Sache unterliege. Gerade auch an der Hexerei, die sich ja mit Gottes Zulassung immer wieder gegen Unschuldige richtete, könne erkannt werden, dass Schuldlose zu Opfern werden konnten. Dazu erregte die praktische Erfahrung mit Hexenprozessen ernste Zweifel. Theologen, die sich mit ihnen befassten, hielten ihr Verfahren für unzuverlässig. Grundsätzlich könne es bei allen Delikten zu Justizirrtümern kommen. Mit Korruption müsse gerechnet werden: Vor einigen Jahren erst seien zwei Hexenrichter in bekannten deutschen Städten exekutiert worden, weil sie die Prozesse unrechtmäßig geführt hatten, so dass Unschuldige in Gefahr gekommen waren.[47] Gemeint waren vermutlich Balthasar Roß und Gottfried Sattler, die die Hexenprozesse in Fulda respektive Wemding geleitet hatten und die 1613 bzw. 1618 hingerichtet worden waren.

[46] Vgl. z. B. Henricus Institoris: Malleus maleficarum. (Straßburg 1487). Hrsg. und übers. v. J. W. R. Schmidt. Berlin 1906, ND München 1986, 2,1,11, S. 122–125; Peter Binsfeld: Tractat von Bekantnuß der Zauberer vnnd Hexen, Trier 1590, (lat. Orig.: Tractatus de confessionibus maleficorum et sagarum. Trier 1589), fol. 144^{v}–148^{r}. Dazu Wolfgang Drechsler: The use of spectral evidence in the Salem witchcraft trials. A miscarriage of justice? In: Winfried Herget (Hrsg.): Die Salemer Hexenverfolgungen. Trier 1994, S. 185–208, passim; Behringer, Haltung, S. 172–177.
[47] Tanner, Theologia, 3, 4, 5, 1, Sp. 986. Vgl. Behringer, Haltung, S. 175. Ob Spee allerdings, wie Behringer vermutete, zunächst über Tanner, dann über andere Mittelsmänner, Beispiele für Missstände in der Prozesspraxis in Süddeutschland suchte, muss dahingestellt bleiben. Direkte Belege hierfür fehlen, die von Behringer angeführte Anekdote bleibt zweifelhaft (Behringer, Tanner, S. 119).

Schon ein pauschaler Hinweis auf die Bedenken Tanners war für Spee »magnum ... pro opinione nostra praeiudicium«[48] (ein maßgebliches Argument für unsere Meinung). Aber er übernahm nicht einfach nur die Argumente des Ingolstädters mit wörtlichen Zitaten. Spee kehrte vielmehr die alte dämonologische Darstellung um und beschrieb so das Paradigma des Hexenprozesses, das die populäre Diskussion heute noch prägt: Der Hexenprozess wurde bei ihm von einem Prozess, der zweifellos Unschuldige schützte, zu einer juristischen Fehlkonstruktion, die *per se* unweigerlich Schuldsprüche produzierte.[49] Hier liegt ein Verdienst Spees, das nicht verkürzt werden darf, so dass es zur Quelle von Missverständnissen wird: Spee führte alle Punkte an, an denen die Sachlage gegen die Interessen der Beklagten manipuliert werden konnte. Dies bedeutet freilich nicht, dass all diese Punkte bei allen Hexenprozessen tatsächlich zum Tragen gekommen wären. Aber gerade seine Erfahrungen mit der Prozesspraxis machten es Spee unmöglich, als unbeteiligter Protokollant zu schreiben, vielmehr war er ein engagierter Polemiker.

Tanner hatte sein Bündel von Argumenten mit einem Gedanken eröffnet, dem Spee große Bedeutung verlieh. Als prominentes Beispiel dafür, dass Gott auch die ungerechte Verurteilung von Unschuldigen zulasse, führte Tanner die Verfolgungen durch Tyrannen an, denen seit der Frühzeit der Kirche unzählige Märtyrer zum Opfer gefallen seien.[50] Tanners Argument erwies sich als sehr fruchtbar. Während er dessen Implikationen und mögliche Konsequenzen aber nur anzudeuten wagte, sprach Spee sie aus: Er verglich die Opfer der Hexenprozesse direkt mit den Christen, die Nero hatte umbringen lassen. Spee scheute sich nicht, Tacitus' Notiz, man habe die Christen schuldig befunden, alle Menschen zu hassen, mit der Glosse zu kommentieren: »Forte hinc Unholden Germanorum« (Daher vielleicht der deutsche

[48] Spee, Cautio, 11 S. 38.

[49] Vgl. zu den Tannerzitaten: Ebd., 10–11, S. 37–39.

[50] Tanner, Theologia, 3, 4, 5, 1, Sp. 985–986. Behringer hat hier die Unterschiede zwischen Tanner und Spee vernachlässigt. Die von Tanner eröffnete Argumentation als »Zwischentöne« im Gegensatz zu den »›starken‹ Argumenten« der Verurteilung zweier Richter wegen unrechtmäßiger Prozessführung zu bezeichnen, verkennt zudem ihre Sprengkraft in der theologischen Diskussion. (Behringer, Haltung, S. 174–176). Zu Flade vgl. unten, S. 46.

Name ›Unholden‹). Dieses Wort war die deutsche Entsprechung von *sagae*, mit der besonders deutlich zum Ausdruck gebracht werden konnte, dass sich der Hass der Hexen gegen die ganze Menschheit richtete. Spee hatte dieses Sprachspiel zuvor ausdrücklich von Tanner übernommen. Er verband es hier aber mit dessen noch unspezifischem Verweis auf die von Gott zugelassenen Martyrien, um ein in dieser Form ganz neues Argument vorzutragen: Mit Gottes Zulassung waren die ersten Christen auf der Folter gezwungen worden, Hass gegen die Menschheit zu gestehen. Mit denselben Mitteln wurde nun von Hexereiverdächtigen dasselbe Geständnis erpresst, obwohl sie ebenso unschuldig waren. Dies bewies weiter, dass die Folter als Mittel der Wahrheitsfindung untauglich war. Spees Vergleich von Hexenverfolgung und Christenverfolgung setzte darüber hinaus die für die Prozesse verantwortlichen Obrigkeiten Nero, dem Typus des gottfeindlichen, anti-christlichen Herrschers, parallel.[51] Tanner hatte den Vergleich der Hexen mit Märtyrern vorbereitet, um zu belegen, dass Gott die Verurteilung Unschuldiger sehr wohl zuließ, und so eine Kette weiterer Argumente zu diesem Problem eingeleitet. Spee machte dagegen diesen Vergleich zum Höhepunkt seiner Beweisführung. Er stellte ihn an das Ende seines Buches, gestaltete ihn durch und erweiterte ihn zur grundsätzlichen Ablehnung der Folter.

Es ist deutlich geworden, wie Spee sich auf Tanner als Gewährsmann bezog. Für seinen anonym gedruckten Angriff auf die Hexenverfolgungen brauchte Spee einen großen Namen, auf den er sich immer wieder berufen konnte. Ein katholischer Autor, der sich zumindest im Rahmen der Diskussion nördlich der Alpen zu dieser Zeit gegen Hexenprozesse äußern wollte, konnte sich tatsächlich nur auf Tanner berufen. Alle anderen Autoritäten hatten der konfessionelle Gegensatz mit seinen kirchlichen Disziplinarmaßnahmen und die Flut dämonologischer Literatur fragwürdig erscheinen lassen. Von der restriktiven Haltung der spanischen Inquisition Hexenprozessen gegenüber scheinen weder Tanner noch Spee gewusst zu haben.[52] Behringer sah »die wichtigste Funktion Tanners«, darin, dass er »das Wagnis auf

[51] Tanner, Theologia 3, 4, 5, 2, S. 996; Spee, Cautio, 10, S. 37–38; 44, S. 155; Appendix, S. 196–198.

[52] Vgl. dazu Julio Caro Baroja: Die Hexen und ihre Welt. Stuttgart 1967, S. 210–222.

sich [nahm], die benötigte Autorität abzugeben.«[53] Damit wird freilich behauptet, dass das Verdienst eines Autors darin besteht, sich zitieren zu lassen. Tanner reagierte auf die Prozessexplosion während der Fertigstellung der *Theologia scholastica* damit, dass er in dieses dogmatische Überblickswerk eine umfassende Kritik an Hexenprozessen integrierte, deren Grundzüge er wohl bereits über zwanzig Jahre vorher entwickelt hatte. Damit hatte er der Opposition gegen die Verfolgungen neues Gewicht verliehen, zugleich aber sein eigenes Ansehen in die Waagschale geworfen. Weil er Hexenprozesse angegriffen hatte, wurde Adam Tanner selbst der Hexerei verdächtigt. Spee gewann sogar noch aus dieser Entwicklung ein Argument für sein Anliegen. Dass man von Seiten der Verfolgungsagenten forderte, Tanner zu verhaften und der Folter zu unterziehen, zeigte, wie leicht Verdächtigungen gegen Unschuldige – und der renommierte Theologe musste doch wohl unschuldig sein – ausgesprochen wurden. Wenn man schon in diesem Fall so rasch zur Folter schreiten wollte, belegte dies nach Spee indirekt, wie wenig Sorgfalt auf die Vielzahl von Verfahren gegen sozial minderprivilegierte Personen verwandt wurde.[54] Dass er sein Werk anonym hatte erscheinen lassen, begründete Spee direkt damit, dass er es nicht wagte, sich solchen Anfeindungen, wie sie gegen Tanner laut geworden waren, auszusetzen.[55] Hier hob Spee das Verhältnis zu seinem Gewährsmann auf eine neue Ebene: Adam Tanner, der hoch angesehene Wissenschaftler, wurde zum Double des Anonymus. Vielleicht der aggressivste Zug von Spees Darstellung gehört hierher. Diejenigen, die Tanner als Magier verleumdeten, führten Fürsten und Gerichtsherren irre. Der Verdacht lag, so Spee, nahe, dass diese Ankläger selbst Hexenmeister seien, die sich durch geheuchelten Verfolgungseifer tarnen wollten.[56]

Auf dem Hintergrund dieser notwendig engen Anlehnung an den älteren Autor vermied Spee es, Tanner offen zu kritisieren. Eine unausgesprochene Abweichung von Tanner betraf einen Bereich, der für beide Autoren zentral war: die Denunziation. Die Denunziation von

[53] Behringer, Haltung, S. 179.
[54] Spee, Cautio, 9, S. 34. Vgl. zum Hintergrund dieser Vorwürfe: Behringer, Haltung, S. 178–179; ders., Tanner, S. 118.
[55] Spee, Cautio, 18, S. 61.
[56] Ebd., 15, S. 49.

Hexen durch ihre Komplizen, die Besagung, beruhte auf dem Glauben an den Hexensabbat. Alle Hexen einer Gegend trafen sich auf geheimen Zusammenkünften, so dass sie sich untereinander kannten. Wurde eine Hexe überführt, konnte sie auf der Folter nach ihren Mittätern gefragt werden. Strittig war allerdings, wie zuverlässig solche Aussagen waren. Die Massenverfolgungen, die in den fränkischen Hochstiften ab 1626 einsetzten, verhalfen dem Indiz der Besagung zu einer Bedeutung, die es vordem in der Regel nicht hatte erreichen können. Vielfach wurde eine geringe Anzahl oder gar nur eine Besagung als ausreichender Grund für die Inhaftierung oder sogar die Folterung angesehen.

Tanner näherte sich diesem Problem in traditioneller Weise. In einem Dubium des ersten Bandes der *Theologia scholastica* hatte er die Realität des Hexensabbats hinterfragt. Dies war *per se* kein Zeichen von Skepsis. Die Frage, ob Hexen tatsächlich, *corporaliter* durch die Luft zum Hexentanz getragen würden, ob sie *spiritualiter* durch eine Seelenausfahrt am Sabbat teilnehmen könnten oder ob der Teufel ihnen den Hexensabbat nur durch Halluzinationen vorgaukelte, gehörte zum Standardrepertoire der Dämonologie. Das Problem bestand hier darin, dass der *Canon Episcopi* des Kirchenrechtes den Glauben an magische Ausfahrten als abergläubisch verurteilt hatte.[57] Tanners Lösung kann hier als gemäßigt gelten: Er erkannte den *Canon Episcopi* als gültig an, interpretierte ihn jedoch so, dass die körperliche Teilnahme am Hexensabbat als Möglichkeit denkbar blieb. Gegen die herrschende Meinung in der Hexenlehre und gegen die Wortführer der Verfolgungswelle seiner Gegenwart beharrte Tanner jedoch darauf, dass solche wirklichen Sabbatversammlungen äußerst selten seien. Darüber hinaus müsse beachtet werden, dass der Teufel sich auf dem Sabbat in der Gestalt Unschuldiger zeigen könne, das heißt, den Hexen vormachte, dass Personen zu ihren Komplizen zählten, die tatsächlich völlig schuldlos waren.[58] Tanner wiederholte dieses Argument in der *Quaestio* zu Hexenprozessen unspezifisch in der Form der einfachen Feststellung, der Teufel könne sich in Gestalt beliebiger

[57] Josef Steinruck: Zauberei, Hexen- und Dämonenglaube im Sendhandbuch des Regino von Prüm. In: Hexenprozesse. Bd. 1, Trier 1995, S. 3–18.
[58] Tanner, Theologia, 1, 5, 5, 3, Sp. 1496–1505; 3, 4, 5, 2, Sp. 995.

Personen auf dem Sabbat zeigen, ohne auf die Frage nach Schuld oder Unschuld der ›Repräsentierten‹ einzugehen. Dies ist insofern wichtig, als er damit die Gegenargumentation der Verfolgungsbefürworter ausklammerte. Diese hatten behauptet, der Teufel könne nur dann auf dem Hexensabbat das Aussehen eines Menschen annehmen, wenn dieser Mensch es ihm erlaubt hatte. Das wiederum hieß *de facto*, dass der Teufel sich nur in der Gestalt von Hexen auf dem Sabbat zeigen konnte: Damit war jeder schuldig, der auf dem Hexentanz gesehen wurde, unabhängig davon, ob er selbst dort gewesen war oder nur ein Dämon in seiner Gestalt.[59] Tanner berief sich hier auf »quod de Doctore Flaet, aliisque Treuirensibus satis constat ex actis iudicialibus«[60] – das, was über Dr. Flade und andere Trierer aus den Gerichtsakten allgemein bekannt ist. Im Fall des 1589 in Trier exekutierten Schultheißen Diederich Flade und in einigen weiteren Prozessen hatte das Argument der dämonischen Repräsentation tatsächlich eine gewisse Rolle gespielt. Tanners Notiz legt nahe, dass ihm – vielleicht eher über die Ingolstädter Juristen als direkt von Trierer Gewährsmännern aus dem Jesuitenorden – zumindest Auszüge aus trierischen Hexenprozessakten vorlagen. Selbstbewusst stellte der Jesuit schließlich fest, das Problem des Hexensabbats besser als alle anderen Autoren vor ihm gelöst zu haben.

Dann erst eröffnete Tanner die genuin juristische Diskussion um den Wert der Zeugenaussage von Hexen. Konnten diese als Schwerstkriminelle überhaupt verlässliche Angaben machen? Oder war man im *crimen exceptum* Hexerei nicht nur autorisiert, sondern sogar aufgefordert, auch Denunziationen von Personen zu akzeptieren, die man bei anderen Delikten als zeugnisunfähig eingestuft hätte? Tanner zitierte hier einen Syllogismus, der in der bayerischen Diskussion zu Beginn des 17. Jahrhunderts entwickelt worden war und den Spee später übernahm: Wenn eine Verdächtige gestand, eine Hexe zu sein, konnte das Geständnis falsch sein oder der Wahrheit entsprechen.

[59] Die ganze Argumentation zu diesem Problem erscheint gesucht und haarspalterisch. So unbefriedigend sie heute erscheinen mag, so wenig darf ihre Bedeutung in der Verfolgungspraxis unterschätzt werden: Letztlich ging es hier immer um die für Hexenprozesse zentrale Frage nach der Zuverlässigkeit von Denunziationen. Vgl. dazu mit dem Fall Flade als Beispiel: Dillinger, Leute, S. 337–339.

[60] Tanner, Theologia, 3, 4, 5, 4, Sp. 1010.

Wenn es falsch war, konnte die Verdächtige selbstverständlich keine Angaben über Mittäter machen. Wenn das Geständnis der Wahrheit entsprach, war die Person eine Hexe, das heißt, sie hatte sich freiwillig dem Teufel angeschlossen, dem Lügengeist. Sie war getrieben von Hass gegen die ganze Menschheit und würde versuchen, gerade den Unschuldigen und Frommen zu schaden. Die Aussagen einer solchen Person über angebliche Komplizen konnte kein Gericht akzeptieren.[61] Die Konsequenz dieses Vernunftschlusses, dass also Denunziationen niemals gerichtsrelevant sein könnten, zog Spee, nicht Tanner. Ausgangspunkt von Tanners Diskussion der Besagungen war nämlich nicht deren Bedeutung im Allgemeinen gewesen, sondern die Frage, ob Denunziationen gegen ansonsten unbescholtene Personen mit gutem Ruf gewertet werden dürften. Diese Einschränkung überwand er nie, er wiederholte sie vielmehr unablässig.[62] Damit machte Tanner freilich das Gerücht, den weit verbreiteten Hexereiverdacht, der den Ruf der Betroffenen bereits geschädigt hatte, indirekt stark. Die Massenverfolgungen der fränkischen Hochstifte übersprangen gesellschaftliche Grenzen, das soziale Profil der Verfolgungsopfer umfasste da auch höhere Schichten. Vielleicht glaubte Tanner, diese Prozesslawinen am ehesten abbremsen zu können, wenn er auf den gesellschaftlichen Grundwert der Ehre verwies, den willkürliche Hexereidenunziationen nicht beschädigen sollten.[63] In Spees grundsätzlicher Ablehnung der Besagung als Indiz war für diese Einschränkung freilich kein Platz mehr.[64]

In der weiteren Diskussion dieses Problems musste Spee in einem wichtigen Punkt Tanner direkt widersprechen. In dessen theologischem Denken nahm die Reue und Gottes Vergebung eine zentrale Position ein.[65] Für die Hexenprozesse zog er daraus zwei Konsequenzen. Tanner riet den weltlichen Obrigkeiten, gegenüber Hexen, die

[61] Ebd. 3, 4, 5, 2, Sp. 993; Spee, Cautio, 44, S. 152–153, Variante in: 15, S. 49. Zur Diskussion in Bayern vgl. Behringer, Haltung, S. 169, 172.

[62] Tanner, Theologia, 3, 4, 5, 2, Sp. 988, 990–991, 993, 995–996, 997–999.

[63] Ob dieser Aspekt bereits in Tanners Gutachten aus dem Jahr 1602 eine solche Rolle gespielt hatte, erscheint zweifelhaft. Vgl. dagegen Behringers Vermutung, der Text der *Theologia* stimme mit diesem Gutachten »ziemlich wörtlich« überein (Behringer, Tanner, S. 112).

[64] Nur als ein Kritikpunkt unter vielen: Spee, Cautio, 44, S. 152.

[65] Vgl. etwa sehr pointiert in der Auseinandersetzung mit Heilbronner: Adam Tanner:

extra iudicium – vor dem Prozess – freiwillig gestanden, sich reuig zeigten und zur Kirche zurückkehren wollten, auf eine Bestrafung zu verzichten. Bedingungen für solche Begnadigungen, etwa dass die Hexen keinen Schadenszauber verübt haben dürften, stellte er nicht. Für einen Strafverzicht der weltlichen Gerichte zugunsten leichter Kirchenbußen für reuige Hexen berief er sich auf die hergebrachte Praxis der Inquisition, die dem reuigen Ketzer einmal Pardon gewährte. Diese Anregung Tanners wurde in Bayern zumindest in der Hexereigesetzgebung aufgegriffen, in habsburgischen Territorien wurde sie konkret in die Praxis überführt. Diese Entwicklung wurde als die ›Pastoralisierung‹ der Hexenprozesse bezeichnet.[66]

Ein weiterer Aspekt kam hinzu. Am Ende seiner Prozesskritik wollte Tanner nur noch folgendes Verfahren gegen Hexereiverdächtige zulassen: Zu ersten geheimzuhaltenden Nachforschungen sollte es nur kommen dürfen, wenn drei Beklagte nach ihrer Verurteilung freiwillig übereinstimmende Besagungen geäußert hatten, die mit materiellen Indizien übereinstimmten, vorausgesetzt, diese Beklagten hatten ihr Vergehen nach der Überzeugung von Beichtvater und Richter ehrlich bereut.[67] Faktisch war hier eine fast unüberwindlich hohe Schranke vor den Prozess gesetzt worden. Dennoch machte Tanner die Reue der Beklagten zur Garantie für zuverlässige Besagungen. Spee begrüßte zunächst einmal die Lösung des älteren Autors. Es müsse aber in der Praxis garantiert werden können, dass Besagungen tatsächlich erst nach dem Geständnis aufgenommen würden. Spee äußerte sich hier sehr skeptisch, jedoch in einer Form, die eine Kritik an Tanner zunächst vermied. Die Obrigkeiten würden Tanners Text nicht lesen oder ihn zumindest nicht beachten. Es sei zu fürchten, dass die Richter weiter auf Besagungen vor Verurteilung und Reue beständen. Die Anerkennung einer echten Reue, der Kernpunkt von Tanners Argumen-

Ketzerisch Luthertumb. Ingolstadt 1608, 2, 3, S. 23–26. Zur *Theologia* vgl. Lurz, S. 196–218.

[66] Dillinger, Leute, S. 411–416. Für Bayern sprach Behringer dieser Neuerung in der Gesetzgebung jede praktische Wirkung ab (Behringer, Bayern, S. 334). Ähnlich, wenn auch freilich nicht von Tanner beeinflusst, die Praxis in Salem, vgl. Paul Boyer / Stephen Nissenbaum: Salem possessed. The social origins of witchcraft. Cambridge 1974, S. 214–216; Richard Godbeer: Der Teufel in absentia. Hexerei in Salem im Jahre 1692. In: Winfried Herget (wie Anm. 46), S. 102–103, 107.

[67] Tanner, Theologia, 3, 4, 5, 5, Sp. 1021, vgl. oben.

tation, würde von verfolgungsfreundlichen Richtern solange verweigert werden, bis die Denunziationen ihren Erwartungen entsprächen. So würde dann nicht die Reue der Maßstab der Denunziation, sondern die Denunziation der Maßstab der Reue.[68] Spee ging noch weiter: Selbst wenn Tanners Anregungen buchstabengetreu realisiert würden, bliebe noch immer ein Rest Unsicherheit. Spee zitierte nun Tanner, um – unausgesprochen – Tanner zu widerlegen: Wenn der Teufel in der Gestalt Unschuldiger sich beim Hexensabbat zeigen konnte, dann waren Denunziationen niemals zuverlässig, auch nicht nach Reue und Beichte. Wieder beseitigte Spee eine Unstimmigkeit bei Tanner, um zu einer radikal ablehnenden Position zu gelangen.[69]

Spees Zurückhaltung bezüglich der Bedeutung persönlicher Reue im Hexenprozess widerspricht Kittsteiners Deutung, der vermutete, der Ausweg aus der Hexenverfolgung, den Spee in mysteriösen Andeutungen zu kennen behauptete, sei die Ersetzung der Folter durch die freie Gewissensbefragung. Ein solcher Verzicht auf gerichtliche Verhöre zugunsten persönlicher Reue hätte eher der Linie Tanners als der Spees entsprochen. Gerade wegen Spees Anlehnung an Tanners Autorität wäre es ihm wohl auch möglich gewesen, einen solchen Plan offen auszusprechen. Jedenfalls ist es unwahrscheinlich, dass sich dieses wenig originelle Konzept hinter Spees wiederholten Andeutungen verbarg.[70]

Bei dieser Diskussion um die Erkennung und Anerkennung der Bußfertigkeit verurteilter Hexen lehnte Spee die Ansicht Tanners, ein engagierter Beichtvater könne mildernd in die Prozesse eingreifen, ver-

[68] Spee, Cautio, 45, S. 160–163.

[69] Ebd., 47, S. 165–167.

[70] Heinz Dieter Kittsteiner: Spee – Thomasius – Bekker: »Cautio Criminalis« und »prinzipielles Argument«. In: Brockmann / Eicher, S. 191–218, S. 201–202. Das von Kittsteiner angeführte Speezitat, »Nam fateri quid attinet, ni contriti sunt? Si contriti autem, iam sponte sequitur confessio«, Spee, Cautio, 30, S. 105 (Denn was für Sinn hat ein Bekenntnis ohne Reue? Bereuen sie aber, so folgt das Geständnis von selbst), kann die Beweislast seiner Argumentation kaum tragen. Es gehört zu einer Reihe von Ratschlägen für Beichtväter; die spezifischen Äußerungen Spees zu Reue und Schuld gehen in eine andere, die oben beschriebene Richtung. Wichtig ist Kittsteiners Hinweis auf die Parallelen zur Kirchenzucht, die allerdings eben weniger bei Spee als vielmehr bei Tanner deutlich werden.

mutlich aus eigener Erfahrung rundheraus ab.[71] Dies war symptomatisch: Während Spee die Rolle von Geistlichen im Hexenprozess scharf kritisierte,[72] versuchte Tanner, den Einfluss des Klerus auf die Prozesspraxis zu stärken. Die, wie oben gezeigt, für das Prozessgeschehen sehr bedeutsame Frage nach der Realität des Sabbats gehörte nach der Auffassung des Ingolstädter Jesuiten überhaupt nicht in die Kompetenz von Juristen, sondern in die von Theologen.[73] In jedem Hexereiverfahren sei dem weltlichen Richter ein Theologe als *inspector sive director* beizuordnen. Gegen die Auffassung der Mehrheit der Autoren seiner Zeit und gegen die längst übliche Praxis behauptete Tanner, Hexerei sei ein Delikt *mixti fori* »imo vero maiorem ex parte spirituale«,[74] das in die Kompetenz des weltlichen wie des geistlichen Gerichtes, ja vornehmlich in die des letzteren fällt. Diese Behauptungen sind nur verständlich, wenn man sie als Teil des Hexereikonzeptes Tanners versteht, das dem Spees völlig unähnlich war.

Laut Adam Tanner gab es zweierlei Mittel, die Hexerei aus der Gesellschaft *(communitas)* zu verbannen, *politica* und *spiritualia*. Zu den *politica* gehörten neben dem Kriminalprozess Präventivmaßnahmen, die den Teufel um die Gelegenheit bringen sollten, Einfluss auf Menschen zu gewinnen. Tanner verstand darunter konkret disziplinierendes und erzieherisches Vorgehen von Staat und Kirche gegen Zusammenkünfte und Feste von Bauern und Dienstpersonal. Zu denken ist wohl an Jugendbrauchtum im Zusammenhang mit der Brautwerbung, die Kunkelstuben und die Fastnacht: Diese seien »strigum seminaria« – Brutstätten der Hexerei. Weiter sei einzuschreiten gegen Spiele, bei denen Männer und Frauen zusammenkämen, gegen das Tanzen und gegen unzureichende Bekleidung in der Öffentlichkeit, etwa bei der Feldarbeit. Dadurch allein sei bereits »pestis illa veneficii magna ex parte breui ... extirpanda«[75], die Pest der Hexerei größtenteils in kurzer Zeit auszutilgen. Die Dämonologie hatte Hexerei als Superverbrechen gezeichnet, schwerer als Inzucht, Mord und Ketzerei, das nur

[71] Spee, Cautio, 45, S. 162–163, vgl. Tanner, Theologia, 3, 4, 5, 4, Sp. 1019–1020.
[72] Vgl. z. B. in direktem, wenn auch unausgesprochenem Widerspruch zu Tanner: Spee, Cautio, 16, S. 51.
[73] Tanner, Theologia, 1, 5, 5, 3, Sp. 1496.
[74] Ebd., 1, 5, 5, 2, Sp. 1501; 3, 4, 5, 5, Sp. 1019 jeweils mit wörtlichem Zitat.
[75] Ebd., 3, 4, 5, 5, Sp. 1018–1019.

durch härteste Maßnahmen der Kriminaljustiz gerade noch daran gehindert wurde, die Gesellschaft zu vernichten. Auf diesem Hintergrund wirkt Tanners Vorschlag zu ihrer Bekämpfung völlig unangemessen. Letztlich war er ja nichts anderes als ein für die Gegenreformation typischer Versuch der Sozialdisziplinierung. Aber Tanner ging noch weiter: Nicht diese *politica*, sondern die *spiritualia* trügen am meisten zur Ausrottung des Hexereiverbrechens bei, denn sie bewirkten weit mehr als menschliche oder natürliche Mittel. Diese *spiritualia* waren Frömmigkeitsübungen, Messen, Prozessionen, öffentliche Glaubensbekenntnisse, das Familiengebet, der Katechismusunterricht. Tanner schlug vor, Formeln festzulegen, mit denen reuige Hexen dem Teufel abschwören sollten, ähnlich denen, wie sie nach dem Bruch der Fastenzeiten üblich waren.[76] Vor dem schädigenden Zauber der Hexen könne sich zudem jeder durch Anrufung der Heiligen, insbesondere Marias und Ignatius' schützen, mit Weihwasser, Reliquien, dem Kreuzzeichen und dem Agnus Dei.[77]

Der Ingolstädter Theologe verfolgte diese Argumentation durchaus nicht nur in der *Quaestio* über Hexenprozesse. Auch in seinem übrigen Werk hatte die Beschreibung der Macht des Kreuzes, der Reliquien und Heiligenbilder, Dämonen zu vertreiben und Zauber zu brechen, stets gleichsam exklusiven Charakter: Andere Maßnahmen gegen Magie, speziell der Hexenprozess, fanden nicht einmal als Möglichkeit Erwähnung. Genauso hielt sich Tanners Tendenz durch, »magica ... veneficia« (Magie und Hexerei) zu relativieren, indem er sie mit »voluptas prauae concupiscentiae« (Wollust der bösen Begierde) auf eine Ebene stellte und Kreuz und Gebet als beste Mittel gegen beide präsentierte.[78]

Natürlich war die Auffassung, dass durch christliche Erziehung und die Verwendung kirchlicher Symbole und Liturgie das Hexenwesen zurückgedrängt und Schadenzauber abgewehrt werden könne, nicht neu. Die katholische Dämonologie hatte sie am Rand des Hexenthemas immer wieder angesprochen.[79] Neu war allerdings, dass Tanner

[76] Ebd., 3, 4, 5, 5, Sp. 1021–1022.
[77] Ebd., 3, 4, 5, 5, Sp. 1016–1017.
[78] Tanner, Luthertumb (wie Anm. 65), 2, 19, S. 465–466; 2, 20, S. 493–497, ders., Ecclesiasticus (wie Anm. 31), 2, 9, 4, S. 588; 2, 9, 6, S. 605–612.
[79] Vgl. Dillinger, Leute, S. 156–183.

diesen *spiritualia* so eindeutig den Vorzug vor Kriminalprozessen einräumte, und zwar nicht nur zur Abwendung unmittelbar drohenden Unheils, sondern sogar zur Überwindung des Hexereiverbrechens insgesamt. Tanner zeigte im Rückgriff auf traditionelle Formen katholischer Frömmigkeit und Seelsorge Alternativen zum Hexenprozess auf, die er nachdrücklich als weniger risikobehaftet und effektiver akzentuierte. Tanner versuchte, Hexerei zu respiritualisieren. Er verwandelte sie zurück zum Glaubensdelikt vergleichbar mit Ketzerei oder populärem Aberglauben. Nur deshalb konnte er behaupten, Hexerei könne durch den Kampf gegen Sittenlosigkeit ausgerottet, Schadenszauber allein mit dem Kreuzzeichen überwunden und der Hexenprozess eher von Theologen als von Juristen geführt werden. Tanner schloss seine Argumentation mit der Grandezza von Eph. 6, 12 brillant ab: »Denn wir haben nicht gegen Menschen aus Fleisch und Blut zu kämpfen, sondern gegen die Fürsten und Gewalten«.[80] Die Hexen sollten in die Sphäre der Kirchenzucht zurückgedrängt werden, aus der sie die Dämonologen des 15. Jahrhunderts herausgeholt hatten, um weltliche Gerichte zur Bestrafung der Teufelsmagie aufzufordern.[81] Nur der Rationalismus des 19. Jahrhunderts – etwa in Gestalt Sigmund Riezlers[82] – konnte verkennen, dass Tanner sich von der vorherrschenden Dämonologie abkehrte und eine genuin theologische Alternative zum strafrechtlichen Vorgehen gegen Hexen vorschlug.

Der rationalistischen Geschichtsschreibung fiel es weit leichter, eine Haltung anzuerkennen, die sie ihrer eigenen für ähnlich hielt: die Friedrich Spees.[83] Die geistlichen Mittel gegen Hexerei sind bei Spee nur insofern ein Thema, als er sie kurz als Aberglauben ablehnte, mit dem unfähige Priester die Hexenangst ausbreiteten und die katholische Kirche lächerlich machten.[84] Davon, dass man die strafrechtliche Verfolgung von Hexen faktisch durch Maßnahmen gegen Sittenlosigkeit ersetzten könne, wollte Spee nichts wissen. Ganz zu Beginn der *Cautio criminalis* schrieb er, sein Ordensbruder Tanner habe gegen

[80] Tanner, Theologia, 3, 4, 5, 5, 134, Sp. 1022.
[81] Dillinger, Leute, S. 170–174, 178–179.
[82] Sigmund Riezler: Geschichte der Hexenprozesse in Bayern. Stuttgart 1896, S. 248–266; vgl. auch Behringer, Haltung, S. 162.
[83] Zu Spee als Vertreter des frühen Rationalismus: Behringer, Tanner, S. 120.
[84] Spee, Cautio, 35, S. 125.

Hexerei bessere Mittel als Strafprozesse aufgeführt. Er nannte davon aber kein einziges und kam mit einem deutlich abgrenzenden »de me quidem ut candide dicam« (um aufrichtig von mir selbst zu reden) zu seiner eigenen Argumentation.[85] Die Konsequenzen von Tanners Respiritualisierung des Hexereidelikts konnte Spee nicht akzeptieren, weil er das Hexenproblem radikal entspiritualisierte. Die Theologie, die Tanner in der Hexendiskussion wieder hatte stärker machen wollen, klammerte Spee fast völlig aus. Anders als Tanner und anders als die früheren Theoretiker der Hexenfrage war Spee kein Dämonologe.[86]

Tanner diskutierte in seiner *Theologia scholastica* über mehrere Seiten das Problem, dass der Teufel für jede seiner Aktivitäten die Erlaubnis Gottes brauchte. Tanners Darstellung war hier durchaus konventionell. Der Teufel hat besonderes Interesse daran, Hexen um sich zu sammeln, da er von Gott die Erlaubnis zu schaden oft nur dann erhält, wenn er Menschen vorweisen kann, die freiwillig bereit sind, ihm bei der Schädigung zu helfen. An anderer Stellte identifizierte Tanner gegen Paracelsus Elementargeister mit Selbstverständlichkeit als Dämonen, riet dringend den Exorzismus von Spukhäusern an und spekulierte über die Wirkung des Höllenfeuers. Obwohl Tanner sich damit auf ein Terrain begeben hatte, von dem Spee sich bewusst fernhielt, fällt immerhin auf, dass er die Problematik der Erlaubnis Gottes mit Verweisen auf die Bibel, antike und mittelalterliche Autoren abhandelte, die einschlägigen Ausführungen der jüngeren Dämonologen jedoch fast völlig ignorierte.[87] Während Tanner die alten Streitfragen der Dämonologie bezüglich Sabbat und Erlaubnis Gottes, die Natur der Dämonen und Spukerscheinungen also noch einer Diskussion für würdig erachtete, ignorierte Spee diese Probleme oder tat sie mit einem Verweis auf Tanner ab.[88] Die *Cautio criminalis* war die erste Monogra-

[85] Ebd., 7, S. 24. Es ist bezeichnend, dass Spee hier einen der Hinweise auf ein geheimes, nur ihm bekanntes Verfahren einflocht, mit dem das Hexereidelikt mit einem Schlag beseitigt werden könnte. Vgl. Kittsteiner, Spee (wie Anm. 70), S. 200.
[86] So bereits Hugo Zwetsloot: Friedrich Spee und die Hexenprozesse, Trier 1954. S. 208–209.
[87] Tanner, Theologia, 1, 5, 6, 7, Sp. 1579–1586; 3, 4, 5, 5, Sp. 1016.
[88] Ebd., 1, 5, 6, 7, Sp. 1579–1586; 3, 4, 5, 5, Sp. 1016. Dagegen Behringer, Tanner, S. 107.

phie ausschließlich über Hexenprozesse.[89] Spee hielt dabei ausdrücklich fest: »Finis meus est, ut innocentibus multis subveniatur«[90] (Mein Ziel ist, vielen Unschuldigen zu helfen) – eine eindeutige Zielsetzung, die in dieser Universalität Tanner trotz allem fremd geblieben war. Spees völliges Desinteresse am Hexendelikt und seine ausschließliche Konzentration auf den Hexenprozess implizierte, dass er die protokriminologischen Überlegungen Tanners zur Verbrechensverhütung – »spiritualia« und sittliche Disziplinierung gegen Hexerei – ignorieren musste. Spee ließ einen innovativen Gedanken, der für seinen großen Gewährsmann Tanner wichtig gewesen war, kommentarlos fallen. Dass Spee so eindringlich über die Opfer von Hexenprozessen sprach, aber noch nicht einmal in so vorsichtiger Form wie Tanner über Dämonen und Hexen, legt den Gedanken nahe, dass Hexen für Spee nicht existierten. Tanners Ausführungen zu Reue und Maßnahmen, mit denen Hexerei verhütet und abgewehrt werden konnte, beruhten selbstverständlich auf der Grundannahme, dass das Hexereiverbrechen, wie es von der spätmittelalterlichen Dämonologie definiert worden war, tatsächlich existierte. Dass Spee diese Anregungen des älteren Autors so vollständig missachtete, ist nur dann erklärbar, wenn akzeptiert wird, dass Spee diese Grundannahme nicht mehr teilte. Selbstverständlich hatte er im ersten Dubium der *Cautio criminalis* festgestellt, dass es Hexen gibt, auch wenn einige Autoren dies leugneten und die Kirche in der Vergangenheit skeptisch gewesen war.[91] Nach diesem Bekenntnis sprach Spee allerdings Fähigkeiten und Existenz von Hexen nie wieder an und tat alles, um Hexenprozesse als ungerecht und sinnlos zu entlarven. Spee führte keinen konkreten Schuldspruch gegen eine Hexe an, den er für gerechtfertigt hielt. Er forderte die Fürsten vielmehr auf, die Hexenverfolgungen einzustellen.[92] Den

[89] Zu Spees wesentlich nicht-theologischer Argumentation vgl. Battafarano (wie Anm. 4), S. 221–223.

[90] Spee, Cautio, 9, S. 34. Wird man dieses »multis« so verstehen können, dass es nicht auf die Bezeichnung eines großen Teils, sondern auf die Gesamtheit zielt? Es ist denkbar, dass Spee, der mit einer solchen Verwendung von »multi« aus der Vulgatafassung der Evangelien natürlich vertraut war, dem Leser zumindest die Möglichkeit eröffnen wollte, aus dem Wortlaut nicht den Sinn »die vielen Unschuldigen«, sondern »die Unschuldigen, d. h. alle« herauszuhören?

[91] Ebd., 1, S. 19.

[92] Ebd., 14, S. 47.

oben zitierten Syllogismus zur Zuverlässigkeit von Besagungen übernahm Spee zwar von Tanner, behandelte ihn aber nur beiläufig als schwaches Argument.[93] Die Voraussetzung des zweiten Satzes des Vernunftschlusses, nämlich, dass es tatsächlich schuldige Personen gab, akzeptierte er nicht und wollte sie nicht indirekt stark machen, indem er dem Syllogismus größere Aufmerksamkeit schenkte. Dass er an der Realität von Hexen zweifle, gab er bereits unumwunden zu.[94] Spee suggerierte darüber hinaus in einer Passage, die er nur obenhin als Gedankenspiel tarnte, überdeutlich, dass das Hexenverbrechen fiktiv sei.[95] Spee sprach immer wieder davon, dass er ein Geheimnis habe, das er allenfalls den Fürsten unter vier Augen mitteilen könne, aber nicht aufzuschreiben wage.[96] Diese Fiktion – wie sollten die verunsicherten Gerichtsherren mit dem Anonymus Kontakt aufnehmen? – kann nur verstanden werden als Hinweis darauf, dass es für den Leser noch etwas zu entdecken gab: Etwas, das dem Duktus der *Cautio criminalis* insgesamt entsprach, sich aus ihm ergab, aber doch nochmals über das hinausging, was dem Leser im Druck vorlag, ja sogar der gedruckten Beweisführung bezüglich des Lippenbekenntnisses des ersten Dubiums widersprach. Insbesondere die bezeichnenden Unterschiede zu Tanner legen nahe, dass Spees Geheimnis nicht nur sein Wissen um die Unschuld aller Prozessopfer war, sondern seine Überzeugung, dass Hexen nicht existieren.[97] Gerade auf der Basis der Lekt-

[93] Ebd., 44, S. 152–153.

[94] Ebd., 16, S. 54–5; 23, S. 86; 48, S. 174–175; 49, S. 185.

[95] Ebd., 30, S. 113. Vgl. weitere Belegstellen zu Spees radikaler Skepsis in: Battafarano (wie Anm. 4), S. 225–230.

[96] Spee, Cautio, 7, S. 24; 11, S. 41; 45, S. 160.

[97] Dagegen Henry Charles Lea: Materials toward a history of witchcraft. 3 Bde., Philadelphia 1939, ND New York 1986, Bd. 2, S. 297–298; Alois Hahn: Die Cautio Criminalis. Einleitung. In: Gunther Franz (Hg.): Friedrich Spee. Dichter, Seelsorger, Bekämpfer des Hexenwahns. Trier 1991, S. 102–106, hier S. 103. Kittsteiner bezweifelte, dass Spee grundsätzliche Zweifel bezüglich der Existenz des Hexereidelikts gekannt hätte, da sich bei ihm keine Abhängigkeit von Reginald Scot, vor Spee dem entschiedensten Skeptiker in der Hexentheorie, nachweisen lässt. In der *Cautio* finde sich kein »prinzipielles« Argument (Kittsteiner – wie Anm. 70 –, S. 201–205); vgl. dazu Brian Easlea: Witch-hunting. Magic and the New Philosophy. Brighton 1980, S. 19–20. Behringer lässt dieses Problem offen: Behringer, Haltung, S. 176. Eine Vermeidung direkter Angriffe auf den Hexenglauben konstatiert Helmut We-

üre Tanners scheint es so, als sei dies Spees letztes Argument, das er nur verschwieg, um den Leser es selbst entdecken zu lassen.

Dass eine solche radikale Ablehnung des Hexenglaubens in der Zeit Spees ›möglich‹ war, kann nicht bestritten werden. Schon vor Spee hatten Autoren die gesamte Hexenlehre grundsätzlich in Frage gestellt. Bereits 1584 hatte der britische Landadelige Reginald Scot (1538–1599) die Existenz von Hexerei rundheraus geleugnet.[98] Indem sie gegen Verfolgungsgegner polemisierten, transportierten die großen Dämonologen selbst deren prozesskritische Gedanken. Delrio, mit dessen Schrift Spee sich ausführlich auseinandergesetzt hatte, gab, wenn auch verkürzt und entstellt, nicht nur Johann Weyers (1516–1588) Argumente wieder, sondern auch Cornelius Loos' (1545–1595) *de-facto*-Absage an den Hexenglauben, die bis dahin radikalste Äußerung eines katholischen Verfolgungsgegners.[99] Ein Blick über die Zeit Spees hinaus bestätigt diesen Befund. Natürlich entstammte die Ablehnung, die der Hexenglaube wenige Jahre nach der *Cautio criminalis* von reformierten niederländischen und britischen Autoren erfuhr, einer anderen theologischen Tradition als der Spees.[100] Dass ihre Kritik notwendig und genuin ›reformiert‹ war, in dem Sinn, dass einem katholischen Autor ähnliche Gedankengänge hätten notwendig verschlossen bleiben müssen, kann nicht ernsthaft behauptet werden. Das gilt nicht nur angesichts der massiven Kritik, die Verfolgungsgegner aus den neuen Konfessionen auch aus dem eigenen theologischen Umfeld erfuhren, sondern auch im Hinblick auf die rege interkonfessionelle Debatte.[101]

ber: Leben und Werk von Friedrich Spee. In: Ders. / Gunther Franz: Friedrich Spee (1591–1635). Trier 1996, S. 9–50, hier S. 32.

98 Reginald Scot: The Discoverie of Witchcraft (London 1584), hrsg. v. Montague Summers. London 1930, ND New York 1989, passim. Vgl. dazu Sydney Anglo: Reginald Scot's ›Discoverie of Witchcraft‹. Scepticism and Sadduceeism. In: Ders. (Hrsg.): The damned Art. London 1977, S. 106–139, passim.

99 Martin Delrio: Disquisitionum magicarum libri sex. (Löwen 1599) Köln 1720; zu Weyer etwa 5, 5, S. 738–741; zu Loos: Appendix, S. 858–860.

100 Clark Stuart: Thinking with demons. The idea of witchcraft in early modern Europe. Oxford 1997, S. 543–545; Martin Pott: Aufklärung und Aberglaube. (Studien zur deutschen Literatur Bd. 119), Tübingen 1992, S. 207–213; Hans de Waardt: Abraham Palingh. Ein holländischer Baptist und die Macht des Teufels. In: Lehmann / Ulbricht, S. 247–268, passim.

101 Vgl. dazu Gunther Franz: Von Weyer zu Pleier. Die interkonfessionelle Bekämpfung

Dennoch bleibt richtig, was oben bereits festgestellt wurde: Frühe grundsätzliche, eher auf die Dämonologie als auf das Prozessverfahren bezogene Kritik, wie etwa die von Loos, war für einen deutschen katholischen Autor um 1630 nicht mehr zitierbar. Spee hätte sich und sein Anliegen in schwersten Misskredit gebracht, hätte er Loos zitiert, der in Trier gezwungen worden war, vor dem päpstlichen Nuntius zu widerrufen.[102] Spee wurde so verwiesen auf die Kritik der Prozesspraxis und (damit) auf einen renommierten Autor, der hierzu bereits Stellung bezogen hatte: Adam Tanner. Spees erstes und wichtigstes Ziel war es, für die Beendigung der praktischen Verfolgungen zu sorgen (»Finis meus est, ut innocentibus multis subveniatur«[103]). Dazu griff er Tanners juristische Skepsis auf. Dennoch konnte Spee selbst doch das verfolgungskritische Potential von Tanners Dämonologie hinter sich gelassen haben und zur grundsätzlichen Ablehnung der Realität des Hexenverbrechens gelangt sein: Andere Autoren vor ihm hatten dies bereits getan. Es gehört zu den Verdiensten Spees, dass er dieses grundlegende Argument nicht aussprach, dämonologische Grundsatzdiskussionen vermied, aber mit der Energie desjenigen, der den Hexenglauben selbst abgelegt hatte, das Hexenwesen an seiner schwächsten und zugleich gefährlichsten Stelle angriff, nämlich der Prozesspraxis. Gerade weil Spee darauf verzichtete, seine Abkehr vom Hexenglaube für alle erkennbar zu vollziehen, konnte die *Cautio criminalis* ihre Wirkung in der Praxis entfalten.[104]

der Hexenprozesse in Deutschland. In: Ders. (Hrsg.) Friedrich Spee in ökumenischer Sicht, im Druck. Herr Franz hat mir seinen Text freundlicherweise vorab überlassen.

102 Vgl. Dillinger, Leute, S. 366–367.

103 Spee, Cautio, 9, 34.

104 Zur Rezeption der *Cautio* vgl. Sönke Lorenz: Die Rezeption der Cautio Criminalis in der Rechtswissenschaft zur Zeit der Hexenverfolgung, in: Theo van Oorschot (Hrsg.): Friedrich Spee. Düsseldorfer Symposion zum 400. Geburtstag. Bielefeld 1993, S. 130–153; Johannes Dillinger: Nemini non ad manus adesse deberet Cautio illa Criminalis. Eine frühe Spee-Rezeption in der dörflichen Prozeßpraxis Südwestdeutschlands. In: Hexenprozesse. Bd. 4, Trier 1998, S. 277–286, jeweils passim.

Verzeichnis der in den Fußnoten in verkürzter Form vermerkten Literaturangaben

Behringer, Bayern	Wolfgang Behringer: Hexenverfolgung in Bayern. München [3]1997.
Behringer, Haltung	Ders.: Zur Haltung Adam Tanners in der Hexenfrage. In: Lehmann / Ulbricht (siehe unten) S. 161–185.
Behringer, Tanner	Ders.: Von Adam Tanner zu Friedrich Spee. In: Geist und Leben. Zeitschrift für christliche Spiritualität (Aszese und Mystik) 65 (1992), S. 105–121.
Brockmann / Eicher	Doris Brockmann / Peter Eicher (Hrsg.): Die politische Theologie Friedrich von Spees. München 1991.
Dillinger, Leute	Johannes Dillinger: »Böse Leute«. Hexenverfolgungen in Schwäbisch-Österreich und Kurtrier im Vergleich (Trierer Hexenprozesse. Quellen und Darstellungen. Bd. 5), Trier 1999.
Dürrwächter	Anton Dürrwächter: Adam Tanner und die Steganographie des Trithemius. In: Max Jansen (Hrsg): Festgabe für Hermann Grauert. Freiburg i. B. 1910, S. 354–376.
Hexenprozesse	Gunther Franz / Franz Irsigler (Hrsg.): Trierer Hexenprozesse. Quellen und Darstellungen. Bd. 1 ff. Trier 1995 ff.
Lehmann / Ulbricht	Hartmut Lehmann / Otto Ulbricht (Hrsg.): ›Vom Unfug des Hexen-Processes‹. Gegner der Hexenverfolgungen von Johann Weyer bis Friedrich Spee (Wolfenbütteler Forschungen Bd. 55). Wiesbaden 1992.
Lurz	Wilhelm Lurz: Adam Tanner und die Gnadenstreitigkeiten des 17. Jahrhunderts. (Breslauer Studien zur historischen Theologie. Bd. 21). Breslau 1932.
Spee, Cautio	Friedrich Spee: Cautio Criminalis (Rinteln 1631). Hrsg. von Theo van Oorschot (= Friedrich Spee: Sämtliche Schriften, Bd. 3. Tübingen 1992). Die Zahl vor der Seitenangabe nennt das Dubium.
Tanner, Apologia	Adam Tanner: Apologia pro societate Iesu ex Boemiae regno proscripta. Wien 1618.
Tanner, Astrologia	Ders.: Astrologia sacra. Ingolstadt 1615 (Disputation 1614).
Tanner, Theologia	Ders.: Universa theologia scholastica, speculativa, practica. 4 Bde. Ingolstadt 1626/27. Die Zahlen vor der Spaltenzahl nennen Band, Disputatio, Quaestio und Dubium.

ERIKA MÜNSTER-SCHRÖER

Hexenverfolgungen in Jülich-Berg und der Einfluß Johann Weyers[1]

1. Einleitung

Der Niederrhein gilt in Zusammenhang mit Hexenprozessen als eine Gegend, die nicht zu den Zentren der Verfolgung zählte. Aus dieser Region stammen mehrere Gelehrte, die gegen den »Hexenwahn« kämpften. Der bekannteste ist Friedrich Spee (1591–1635) mit seiner Schrift *Cautio Criminalis*, jedoch sorgte schon vor ihm Johann Weyer (1516–1588), Leibarzt Herzogs Wilhelms III. (V.) von Jülich-Kleve-Berg (1516–1592), für heftige Auseinandersetzungen zwischen Gegnern und Befürwortern der Verfolgungen.[2]

Das Wirken Weyers am Niederrhein, Religion, Recht, Politik und Gesellschaft dieser Zeit prägten damit gleichsam das Umfeld aus, in welches Spee drei Jahre nach dem Tod Weyers in Kaiserswerth hineingeboren wurde. In Gegensatz zum kurkölnischen Territorium konnten für die benachbarten Herzogtümer Jülich und Berg bisher insgesamt nur wenige Hexenprozesse nachgewiesen werden. Das Ende der Verfolgungen in einer auch schon zuvor »prozeßarmen« Zone, so ein häufiger Schluß, sei insbesondere auf das Wirken Johann Weyers und dessen Buch *De Praestigiis Daemonum*, 1563 veröffentlicht, zurück-

[1] Es handelt sich bei diesem Aufsatz um eine erweiterte Fassung meines Vortrages anläßlich der Jahreshauptversammlung der Spee-Gesellschaft Düsseldorf am 9. 6. 1999.

[2] Zur Biographie Spees vgl. Karl-Jürgen Miesen: Friedrich Spee. Pater, Dichter, Hexen-Anwalt. Düsseldorf 1987. Lizenzausgabe Wiesbaden o. Jahrgang. Ich zitiere hier nach der Lizenzausgabe. Auf S. 138–146 setzt sich Miesen mit den niederrheinischen Gegnern der Hexenverfolgung auseinander. Weyer wiederum war ein Schüler des Humanisten Agrippa von Nettesheim (1486–1535), und der Theologe Cornelius Loos (1545–1595), der eigentlich damit beauftragt worden war, Weyers Buch zu widerlegen, um die Position Peter Binsfelds, des Trierer Weihbischofs, zu untermauern, widerlegte stattdessen nach längerer Beschäftigung mit der Materie Binsfeld selbst. Vgl. auch: Thomas Becker: Hexenverfolgung im Herzogtum Jülich. In: Neue Beiträge zur Jülicher Geschichte 8 (1997), S. 54–75, hier insbes. S. 65 f.

zuführen. Weitere gewichtige Faktoren in Zusammenhang mit der geringen Anzahl an Hexenprozessen seien, so wurde vielfach angeführt, der Einfluß des christlichen Humanismus, insbesondere repräsentiert durch Erasmus von Rotterdam (1469–1536), sowie die Toleranz der Herzöge hinsichtlich des Konfessionsbestimmungsrechts gegenüber den Untertanen gewesen.[3]

Doch schon der durch den Heimatforscher Emil Pauls im Jahr 1898 veröffentlichte Aufsatz mit dem Titel *Zauberwesen und Hexenwahn am Niederrhein* zeigt in einer Übersicht über die Prozesse, die er für diese Region bei seinen Quellenstudien gefunden hatte, neben einigen Fällen im Kurfürstentum Köln, zahlreiche Nennungen von Orten, die zu den vereinigten Herzogtümern Jülich-Kleve-Berg gehörten und somit zu einer Überprüfung dieser Auffassung anregen.[4] Nicht zuletzt fand der letzte Hexenprozeß am Niederrhein im bergischen Gerresheim (heute Düsseldorf) erst im Jahr 1737/38 statt und endete mit der Verbrennung von zwei Frauen.

Selbst wenn man davon ausgehen kann, daß für die Menschen der damaligen Zeit ihre kulturräumliche Zugehörigkeit noch wichtiger war als die zu einem Territorium, soll im folgenden zunächst der Verlauf von Hexenverfolgungen in Jülich-Berg aufgrund vorhandener Quellen nachgezeichnet werden. Ein solches Territorium, das von der

[3] Vgl. Gerhard Schormann: Der Krieg gegen die Hexen. Das Ausrottungsprogramm des Kurfürsten von Köln. Göttingen 1991, S. 134–136 in Anlehnung an W. G. Soldan/H. Heppe: Geschichte der Hexenpozesse. 2 Bde. Stuttgart 1880. Neubearbeitung von G. Ries. Essen 1986. Hier Bd. 1, S. 357–359; Thomas P. Becker: Hexenverfolgung in Kurköln. Kritische Anmerkungen zu Gerhard Schormanns »Krieg gegen die Hexen«. In: Annalen des historischen Vereins für den Niederrhein 195 (1992), S. 204–214. Hinsichtlich der Würdigung Weyers scheint mir maßgeblich die Arbeit von Carl Binz: Doctor Johann Weyer, ein rheinischer Arzt, der erste Bekämpfer des Hexenwahns. Ein Beitrag zur deutschen Kulturgeschichte des 16. Jahrhunderts. In: Zeitschrift des bergischen Geschichtsvereins 21 (1885), S. 1–256, der Weyer im 19. Jahrhundert wieder bekannt machte und für dessen bis heute hin wenig hinterfragte Rezeption verantwortlich ist.

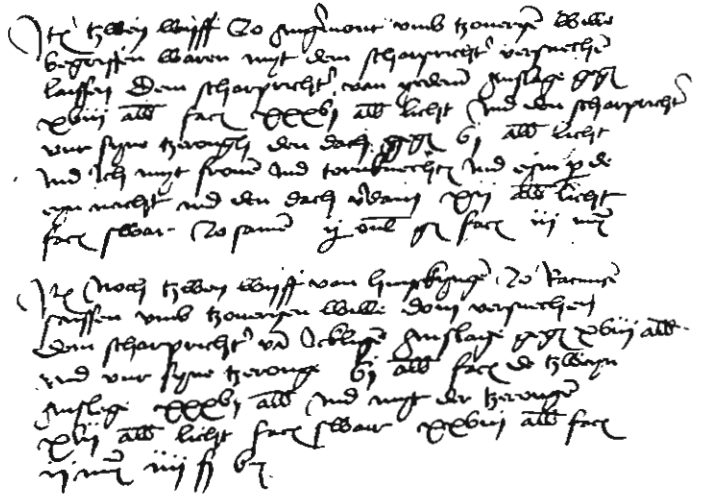
[4] Emil Pauls: Zauberwesen und Hexenwahn am Niederrhein. In: Beiträge zur Geschichte des Niederrheins. Jahrbuch des Düsseldorfer Geschichtsvereins 13 (1898), S. 134–242; Ulrich von Hehl: Die Hexenprozesse der frühen Neuzeit. Rheinische Aspekte eines europäischen Phänomens. In: Harald Dickerhoff (Hrsg.): Festgabe für Heinz Hürten zum 60. Geburtstag. Frankfurt a.M. 1988, S. 243–264; insbes. S. 249–253; auch die Übersichten für Jülich-Kleve-Berg bei Becker (wie Anm. 2), S. 58–60.

Erwartungshaltung her gerade nicht für die Durchführung spektakulärer Hexenprozesse steht, eignet sich als gutes Beispiel, weil es möglicherweise eine »gewisse Normalität« gegenüber dem »Verfolgungswahn« andernorts widerspiegelt.

In Jülich-Berg lassen sich Prozesse für einen Zeitraum von etwa 240 Jahren nachweisen. Daß während eines so langen Zeitraumes vielfache Veränderungen stattgefunden haben müssen, liegt auf der Hand. Welche unterschiedlichen Aspekte dabei, noch dazu in einem als prozeßarm eingestuften Territorium, berücksichtigt werden müssen, soll in diesem Aufsatz untersucht werden.

Mehrere »Phasen« von Prozessen können dabei unterschieden werden: Die erste läßt sich in der Zeit zwischen 1500 und 1530 festmachen, eine zweite etwa zwischen 1580 und 1650 und drittens der Einzelfall von 1737/38. Es soll beispielhaft auf einzelne Prozesse im Kontext volksmagischer, dämonologischer, rechtsgeschichtlicher und »innenpolitischer« Komponenten eingegangen werden. Die lange Untersuchungszeit über drei Jahrhundertwenden hinweg offenbart zahlreiche Umbrüche auf dem Weg in die »Moderne«, der nicht zuletzt auch durch eine »Medienrevolution« gekennzeichnet war: die zunehmende Verbreitung von Druckerzeugnissen für den »Massenkonsum«. Am Beispiel eines Flugblattes, das über massenhafte Hexenhinrichtungen in Jülich berichtet, sollen Auswirkungen dieser Art von Schrifttum, das seit dem Ende des 16. Jahrhunderts hauptsächlich der Unterhaltung und der Befriedigung von Sensationslust diente und viel höhere Auflagen erreichte als die gelehrten Schriften, einbezogen werden.

Abschließend soll zusammenfassend eine kurze Analyse des Werkes *De Praestigiis Daemonum* Johann Weyers, eines gelehrten Buches, das in kurzer Zeit zahlreiche Auflagen in verschiedenen Sprachen erlebte und von der Bedeutung her als wichtiger Vorläufer der *Cautio Criminalis* angesehen werden kann, in Hinblick auf die Rezeption von Verfolgungsbefürwortern und Verfolgungsgegnern erfolgen sowie die Frage der Auswirkung auf die Hexenverfolgungen in Jülich-Berg thematisiert werden.



Auszug aus der Rechnung des Amtes Angermund, 1500. Hier sind die Kosten aufgeführt, die durch den Scharfrichter entstanden waren. Er hatte mehrere Frauen, die unter Zaubereiverdacht standen, peinlich befragt.

Transkription des Textes:
Item tzwey wyff zo Angermont vmb tzoueryen wille begriffen waren, myt dem scharprichter versuechen laissen, dem scharprichter van yederm anslage gegeuen 18 alb. fac. 36 alb. licht. Ind dem scharprichter vur syne tzerongh den dach gegeuen 6 alb. licht, ind ich myt fronen ind tornknechten ind eyme perde eyn nacht ind den dach verdain 12 alb. licht faciunt swar zo samen 1 ½ o. gl. 3 m.

Ind noch tzwey wyff van Huckingen zu Ratingen saissen, vmb tzoueryen wille doin versuechen, dem scharprichter van ickligem anslage gegeuen 18 alb. ind myt der tzeronge 6 alb. faciunt de tzweyn anslege 36 alb. ind myt der tzerongen 42 alb. licht fac. swair 28 alb. 2 m 4 sh. br.

Übertragung:
Sodann zwei Frauen, die in Angermund wegen Zaubereien gefaßt wurden, durch den Scharfrichter versuchen lassen; dem Scharfrichter für jeden Anschlag 18 Albus gegeben, macht 36 Albus leicht. Und dem Scharfrichter für seine Zehrung pro Tag 6 Albus leicht gegeben. Und ich mit Bütteln und Gefängniswärtern und einem Pferd während eines Tages und einer Nacht 12 Albus leicht verbraucht, macht schwer zusammen 1 ½ oberländische Gulden, macht 3 Mark.

Sodann saßen noch zwei Frauen aus Huckingen in Ratingen, die wegen Zaubereien versucht wurden. Dem Scharfrichter für jeden Anschlag 18 Albus gegeben und für seine Zehrung 6 Albus, macht zusammen die zwei Anschläge 36 Albus und mit der Zehrung 42 Albus leicht, macht schwer 28 Albus oder 2 Mark, 4 Schilling brabans.

2a. Prozesse wegen Zauberei im frühen 16. Jahrhundert

Schon Emil Pauls benutzte als eine wichtige Quelle für seine Untersuchung die noch erhaltenen Amtsrechnungen, eine serielle Quelle, daneben einige erhaltene Schöffenurkunden bzw. Gerichtsakten, die sich als einzig verfügbare Überlieferung heranziehen lassen. Bei einer von mir systematisch durchgeführten Auswertung der Rechnungen des Herzogums Jülich in bezug auf sämtliche darin enthaltenen Strafdelikte zwischen 1500 und 1550 konnte ich Einblicke über die Führung von Zauberei- und Hexenprozessen – in Relation zu anderen *criminalia* – erhalten, die zuverlässige quantitative Aussagen ermöglichen.[5] Dabei lassen sich, dies sei hier angemerkt, auch wichtige Schlüsse hinsichtlich des Prozesses der Konfessionsentstehung ziehen, denn über religiöse Delikte geben die Amtsrechnungen ebenfalls Aufschluß. Wenngleich hier die in Jülich-Berg zahlreichen Unterherrschaften nicht einbezogen sind, so lassen sich durch die Auswertung der Rechnungen doch recht verläßliche Schlüsse hinsichtlich der Ausmaße der Verfolgungen wegen Zauberei gewinnen.[6] Zudem soll ein kurzer Blick auf die rechtlichen Grundlagen für die Prozesse geworfen werden. Die meisten Verfahren wegen Zauberei fanden beispielsweise noch vor Inkrafttreten der *Constitutio Criminalis Carolina*, der Peinlichen Halsgerichtsordnung Kaiser Karls V. (1500–1558), erlassen 1532, statt, die hinsichtlich der Entwicklung der Strafrechtspflege eine wichtige Stellung einnimmt.[7]

Eine Erläuterung zu den Begriffen »Zauberei« und »Hexerei« sei

[5] Diese Auswertung wurde durchgeführt im Rahmen einer Untersuchung über die Entwicklungen von Rechtsnormen und die Rechtspraxis im 16. Jahrhundert im Herzogtum Jülich, an der ich gegenwärtig arbeite.

[6] Für das Herzogtum Berg konnte, ebenso wie für Kleve, dieses Verfahren allerdings nicht angewandt werden, da die Rechnungen nicht mehr erhalten sind. Allerdings sind vereinzelt Schöffengerichtsprotokolle und andere Gerichtsakten überliefert, die eine ansatzweise Rekonstruktion ermöglichen. Wie einzelne erhaltene Quellen zeigen, ist davon auszugehen, daß die Befunde, die sich für Jülich ergeben, übertragbar sind. Es ist nicht auszuschließen, daß in der besonderen Überlieferungssituation die Auffassung, Jülich-Kleve-Berg sei ein Territorium ohne nennenswerte Zauberei- und Hexenprozesse, begründet ist.

[7] Zur Carolina vgl. R. Lieberwirth: Carolina. In: Adalbert Erler/Ekkehard Kaufmann (Hrsg.): Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte. Bd. 1, Berlin 1971, Spalte 592–595.

hier noch vorausgeschickt: In den Quellen wurde im 16. Jahrhundert beinahe durchgängig zur Bezeichnung des Delikts oder der Anklage der Begriff »Zauberei« verwendet. Ich verwende die Begriffe im folgenden so, wie sie jeweils in den Quellen verwandt wurden.[8]

Im August 1499 wurden im bergischen Amt Angermund (der Ort gehört heute zu Düsseldorf) drei Frauen wegen des Deliktes der Zauberei gefangengenommen. Da dieser Fall ausnahmsweise recht gut dokumentiert ist, soll er hier beispielhaft angeführt werden, um Einblick in die Anklage und die Verfahrensstruktur zu geben. Während eine der Frauen offensichtlich im Gefängnis starb, heißt es in einer überlieferten Schöffenurkunde über die beiden anderen, daß sie *gefenklich sitzen umb saichen willen, dat sie beheft ind beruchtigt soelden syn, dat sie thoveren konnen.*[9] Sie wurden beschuldigt, einem Bauern namens Slyngerstock sein Pferd verzaubert zu haben. Es wurde eine juristische Prozedur in Gang gesetzt, die sich über ein dreiviertel Jahr hinzog. Die mehrfache Folter der angeklagten Frauen erbrachte jedoch kein Geständnis. Neben den beteiligten Amtsträgern des Landesherrn, den Schöffen der zuständigen Gerichte (hier das Stadtgericht Ratingen sowie das Hauptgericht Kreuzberg) sowie Adeligen aus der Umgebung wurde für die Urteilsfindung auch ein Wahrsager, ein »weißer Magier«, namens »Meister Conrat« hinzugezogen. Dieser flößte den Frauen einen Trank ein.

In einer Schöffenurkunde heißt es: *So hait de obgenante meister Conrat synre künste, eme van Gode verlynt is, an den seluen frauwen gebruicht mit eyme drancke so wanner sy den gedruncken haven, so wes sye dan van bosheit ind thoverien gedain ind begangen haven, moissen sie bekennen werden ...*[10] Schließlich befand er beide für unschuldig; nichts anderes, als daß sie ehrbare Frauen seien, die das Zaubern weder *gewußt, getan noch gekonnt hätten*, war das Ergebnis seiner Untersuchung. Sie kamen offensichtlich frei, obwohl die Folter sicherlich ihre Spuren hinterlassen hatte. Allerdings gerieten kurze Zeit später, wie die hier noch erhaltenen Amtsrechnungen zeigen, weitere Frauen in die Mühlen der Justiz, und zwei von ihnen wurden schließlich, nachdem ihnen wiederum durch die Folter ein Geständnis abgepreßt wurde, zum Tod durch Verbrennen verurteilt. Im März 1500 wurde dieses Urteil in Ratingen vollstreckt.[11]

So außergewöhnlich das Hinzuziehen eines »Wahrsagers« hier erscheint, ist doch davon auszugehen, daß dies in der Region kein Einzelfall war. Für heute zu den Niederlanden gehörende Gebiete konnte dies ebenfalls vielfach belegt werden. Nicht selten waren Geistliche daran beteiligt. Auch in Angermund hatte der Landwirt Slyngerstock, der den Schadenszauber an seinem Pferd konstatiert hatte, offensichtlich zunächst den Ortsgeistlichen Jan Schopen befragt, wie er den Zauber von seinem Vieh nehmen könne.[12] Zahlreiche Hinweise zum Umgang mit »magischen Praktiken« sind für Jülich und Berg auch den Ausführungsbestimmungen der ersten kirchlichen Visitationen von 1533 zu entnehmen, die im Vergleich zu anderen Territorien schon

[8] Vgl. dazu Willem de Blécourt: Van heksenprocessen naar toverij. In: Ders. und Marijke Gijswijt-Hofstra: Kwade mensen. Toverij in Nederland. Amsterdam 1986, S. 2–31, hier insbes. S. 12f. In den Prozessen, von denen hier die Rede ist, kam das Wort »Hexe« explizit nicht vor. In den heutigen Niederlanden prozessierte man gegen Zauberer, Zauberinnen, Wahrsager, Teufelsbanner oder später auch zunehmend gegen Werwölfe, wie de Blécourt gezeigt hat. Dabei wurde auch zwischen »guter« und »böser« Magie unterschieden. Dazu grundlegend: Eva Labouvie: Zauberei und Hexenwerk. Ländlicher Hexenglaube in der frühen Neuzeit. Frankfurt a. Main 1991, insbes. S. 219–250.

[9] Vgl. Erika Münster (Bearb.): Zaubereianklagen in Ratingen und Umgegend. Eine Dokumentation. Ratingen 1991, S. 21; Dies.: Zaubereiverfolgungen in Ratingen und Angermund 1499/1500. In: Ratinger Forum 2 (1991), S. 10–32; Dies.: Zaubereiverfolgungen im niederbergischen Raum um 1500. In: Hildener Museumshefte 5 (1993), S. 71–83; Erika Münster-Schröer: Zauberei- und Hexenprozesse in den Herzogtümern Jülich und Berg. In: Van Hexen und Düvelslüden. Über Hexen, Zauberei und Aberglauben im niederländisch-deutschen Grenzraum. Enschede/Doetinchem/Vreden 1995, S. 49–62. Übertragung des Zitats: »daß sie im Gefängnis sitzen, weil sie behaftet und berüchtigt sein sollen, weil sie zaubern können.«

[10] Münster, Dokumentation (wie Anm. 9), S. 21. Übertragung des Zitats: »So hat der oben genannte Meister Conrat seine Künste, die ihm von Gott verliehen sind, besonders durch einen Trank an selbigen Frauen gebraucht. Wenn sie diesen also getrunken haben, so müssen sie dies bekennen, wenn sie Bosheiten und Zaubereien begangen haben.«

[11] Ebd., S. 33f.

[12] Eine Bittschrift Adolf Slyngerstocks an den Herzog von Jülich-Berg, undatiert, aus der dieses hervorgeht, ist bei Pauls (wie Anm. 4), S. 241, veröffentlicht. Da ich diese im Original im Nordrhein-Westfälischen Hauptstaatsarchiv Düsseldorf (= NWHStA) nicht mehr auffinden konnte, wurde sie von mir nicht in die »Dokumentation« übernommen.

relativ früh durchgeführt wurden. Mehrfach wurden zudem in den Befragungen Pfarrer und Mönche genannt, die ein Zauberbüchlein besaßen oder wahrsagten. Dies sollte von der Obrigkeit unterbunden werden.[13]

In dem Angermunder Prozeß wurde deutlich zwischen »guter« und »böser«, »schwarzer und weißer Magie« unterschieden. [14] Allerdings wurde in diesem Fall kurz nach der Verhaftung der beschuldigten Frauen auch der Rat eines Amtmannes aus dem kurkölnischen, nicht weit entfernten Rheinberg eingeholt. Dort war im Jahr 1499 bereits eine Frau wegen Zauberei *(durch yre zoyfery)* verbrannt worden. Das niedergeschriebene Geständnis der Frau ist erhalten, in welchem es heißt, *dat sy dat toyveren 20 jair gekundt heft ind so lange mittem duvel geboilt, ind sy heb ver capittel gehalden.*[15] Hinter dem Begriff des »Zauberns« konnten sich also, wie das Beispiel zeigt, auch zu diesem Zeitpunkt schon Vorstellungen des voll entwickelten Hexen-

[13] In den Ausführungsbestimmungen – 1533 wurden zunächst Ämter visitiert, in welchen die Täufer eine breite Anhängerschaft hatten – hieß es, »der wichelleri und segen« zu gedenken; in der Instruktion von 1559 wurden »wichelei, warsagen und beschweren« (= beschwören) als »unchristliche hendel« gewertet. Vgl. Otto R. Redlich: Jülich-Bergische Kirchenpolitik am Ausgange des Mittelalters und in der Reformationszeit. 3 Bde. Bonn 1911. Hier Bd. 2/1, S. 3–18. So heißt es beispielsweise in Boslar 1533 über den Pfarrer, er »hait wail die duvel besworen und derhaluen sin buchelgen overgeven«, in Dürwiss habe sich der Kaplan des Wahrsagens angenommen »und etliche, die etwas bezaubert oder verloren haben, zu ime louffe«. Ebd., S. 118 und S. 125.

[14] Vgl. auch de Blécourt (wie Anm. 8), S. 12, sowie: Willem Frijhoff: Beeldvorming over toverij in oostelijk Gelderland, zestiende tot twintigste eeuw. In: Marijke Gijswijt-Hofstra/Willem Frijhoff, Nederland betoverd. Toverij en Hekserij van de veertiende tot in de twintigste eeuw. Amsterdam 1987, S. 232–241; Robin Briggs: Die Hexenmacher. Geschichte der Hexenverfolgungen in Europa und der Neuen Welt. Berlin 1998, S. 229f., subsumiert den oben skizzierten Angermunder Fall irrtümlich unter das Territorium Geldern. Allerdings könnte er sich ebensogut dort abgespielt haben, geht man der Verfolgung von Zaubereidelikten dort nach. Vgl. dazu Hans de Waardt/Willem de Blécourt: De regels van het recht. Aantekeningen over de rol van het Gelderse Hof bij de procesvoering inzake toverij, 1543–1620. In: Bijdragen en Mededelingen. Arnhem 1989, S. 24–51.

[15] Vgl. Münster, Dokumentation (wie Anm. 9), S. 28. Übertragung: »daß sie das Zaubern 20 Jahre lang gekonnt und so lange mit dem Teufel gebuhlt, und sie habe 4 Versammlungen abgehalten.« Vgl. dazu auch das bei Pauls (wie Anm. 4), S. 237f. abgedruckte Dokument. Es bezieht sich auf die Verbrennung zweier Frauen im Jahr 1491.

begriffs verbergen. Zwar war die Schadenszauberei aufgrund alttestamentarischer Rechtsvorstellungen, die in Mesopotamien Vorläufer hatten, von kirchlicher Seite schon immer als Sünde, die den Tod verdiene, kriminalisiert worden, jedoch hatte sie eine organisierte Bekämpfung zauberischer Vergehen zumeist abgelehnt.[16] »Hexerei« als Kumulativdelikt, eine Vorstellung, die sich bereits im 15. Jahrhundert im Bereich der Westalpen ausgebildet hatte und beispielsweise in die Schrift *Der Hexenhammer* von 1484 eingeflossen war, hatte die volkstümlichen Magie- und Zaubereivorstellungen beeinflußt. Neben dem Zaubern war das Hexereidelikt insbesondere gekennzeichnet durch die Teufelsbuhlschaft, die Teilnahme am Hexensabbat sowie die Fähigkeit des Flugs durch die Luft.[17]

Lassen sich frühe Ketzer- und Hexenprozesse um 1430/40 schon in relativ großem Maße für Savoyen festmachen, so waren in Flandern und Brabant im 15. Jahrhundert solche Verfolgungen ebenfalls schon bekannt geworden. Erwähnt sei hier insbesondere der große Prozeß von 1459 in Arras gegen mindestens 34 Personen, die als Waldenser der ketzerischen Zauberei angeklagt waren[18]. Diese Stadt war von den Gebieten des Niederrheins nicht so sehr weit entfernt. Weitere Fälle sind seit den 1460er Jahren aus dem wallonischen Brabant und dem Fürstbistum Lüttich überliefert. Im 16. Jahrhundert setzten sich auch

[16] Hier besonders Exodus 22,18: »Die Zauberer sollst du nicht am Leben lassen.«

[17] Jakob Sprenger/Heinrich Institoris: Der Hexenhammer (Malleus maleficarum). Aus dem Lateinischen übertragen und eingeleitet von J. W. R. Schmidt. München 1982, insbes. S 1–40. Was die »Möglichkeiten« des »Hexenfluges« angeht, gab es im Klerus und unter den Gebildeten starke Kontroversen darüber, ob dieser überhaupt möglich sei. Vgl. Wolfgang Behringer (Hg.): Hexen und Hexenprozesse in Deutschland. München 1988, S. 19f. Neben dem »Hexenhammer« gab es gleichzeitig auch genügend andere Schriften, aus welchen sich Theorien über Zaubereiverfolgungen schöpfen ließen. So hatte beispielsweise ein Theodorus Martinbergus, wie de Blécourt und de Waardt darlegen, für Herzog Karl von Geldern ein Traktat verfaßt, das offenkundig ohne Kenntnis des »Malleus maleficarum« zustande gekommen war. Ein weiteres Werk war »Der Deventer Endechrist«, erschienen 1524. Vgl. Willem de Blécourt/Hans de Waardt: Das Vordringen der Zaubereiverfolgungen in die Niederlande, Rhein, Maas und Schelde entlang. In: Andreas Blauert (Hrsg.): Ketzer, Zauberer, Hexen. Die Anfänge der europäischen Hexenverfolgungen. Frankfurt a. M. 1990, S. 182–216, hier insbes. S. 194–196.

[18] Vgl. Soldan/Heppe (wie Anm. 3), Bd 1, S. 202f.

dort die Verfolgungen fort. Zumeist war auch hier die Anklage »Schadenszauber«, insbesondere der »Milchzauber«; es ist jedoch davon auszugehen, daß eine Umbewertung des Begriffes der Schadenszauberei zugunsten diabolistischer Vorstellungen dort bereits ebenfalls deutlich ausgeprägt wurde.[19]

Seit Ende des 15. Jahrhunderts läßt sich schließlich verstärkt feststellen, daß Menschen wegen der Anklage der Zauberei im Herzogtum Geldern hingerichtet wurden; ebenso in den geldrischen Enklaven Viersen und Erkelenz, wo bis 1525 mehrfach Frauen verurteilt und verbrannt wurden. Es könnte sein, daß die Verbreitung der Informationen über diese Ereignisse über die bedeutenden Handelswege wie z. B. die Flüsse, vor allem den Rhein, die Maas und die Schelde, eine große Rolle gespielt haben und auch die Scharfrichter dazu beitrugen.[20] So wurde z. B. 1499 der Scharfrichter von Essen in Ratingen eingesetzt, 1528 der Scharfrichter von Ratingen in Utrecht.[21] In kurkölnischen Gebieten sind zu diesem Zeitpunkt ebenfalls einzelne Prozesse festzumachen.[22] Neben dem bergischen Angermund sind auch für das klevische Duisburg (zu dieser Zeit noch nicht in Personalunion mit Jülich-Berg) für 1513 und 1514 Verfolgungen überliefert,

[19] Bereits Joseph Hansen hatte diesen differenzierten Hexenbegriff schon für das 15. Jahrhundert auf der Grundlage der von ihm ausgewerteten Quellen herausgearbeitet. Vgl. Joseph Hansen: Inquisition und Hexenverfolgung im Mittelalter. In: Historische Zeitschrift 81 (1898), S. 385–432, hier S. 386. Nach Blauert, in Anlehnung an Hansen, hatten Hexenverfolgungen schon vor 1500 »Konjunkturen«; dies galt nicht erst für das 16. und 17. Jahrhundert. Höhepunkte waren u. a. die Jahre 1440, 1450 oder 1480, 1530 oder 1550. Vgl. Blauert: Die Erforschung der Anfänge der europäischen Hexenverfolgungen, in: Ders.: (wie Anm. 17), S. 11–42, hier S. 14.

[20] So überzeugend de Blécourt/de Waardt (wie Anm. 17), S. 205.

[21] Vgl. Münster, Dokumentation (wie Anm. 9), S. 15 f. In Jülich-Berg war die Anzahl der »hauptamtlichen« Scharfrichter gering, es gab offensichtlich je einen, der für Jülich (wohl in der Stadt Jülich ansässig) sowie einen anderen, der für Berg (in der Stadt Ratingen ansässig) zuständig war. Vgl. auch: Jutta Nowosadtko: Scharfrichter und Abdecker. Der Alltag zweier »unehrlicher Berufe« in der Frühen Neuzeit. Paderborn 1994, S. 78.

[22] Siehe die Aufstellung bei Becker (wie Anm. 2), S. 59. Für Hüls, heute zu Krefeld gehörig und sehr nahe bei Angermund gelegen, fand 1492 ein Prozeß statt, der klar von der voll entwickelten Hexenlehre geprägt ist. Vgl. dazu Frank Deisel: Zur Deutung von Hexenprozessen aus dem Raum Krefeld. In: Die Heimat. Krefelder Jahrbuch 64 (1993), S. 143–165, hier S. 151 f.

nicht weit von Angermund entfernt und in der Nähe des Rheines gelegen.[23]

Für das Herzogtum Jülich geht die Anzahl der Prozesse jedoch, wie die Auswertung der Amtsrechnungen ergab, zumindest für einen gewissen Zeitraum über Einzelfälle hinaus. Zwischen 1502 und 1540 konnte ich nachweisen, daß mindestens 53 Personen, 51 Frauen und zwei Männer, wegen des Vorwurfs der Zauberei hingerichtet wurden. Die meisten Prozesse fanden zwischen 1510 und 1533 statt. Danach konnte ich nur noch drei Fälle feststellen.[24]

Soweit aus den Angaben in den Quellen näheres zu ermitteln ist, beruhten auch in diesen Fällen die Anklagen wegen *toverij*, wie schon im Angermunder Beispiel, in der Hauptsache auf Schadenszauber: Vieh war gestorben oder die Milch war verdorben worden. Gelegentlich wurde in den Rechnungen auch der Begriff *warsegsche* gebraucht, so in Gladbach im Jahr 1511: Eine *Tryn yn koeten* wurde gegriffen *aß vur eynn tzouersse*. Diese besagte *Nailen ther brucken wes des vossen doichter, Neissgen artzetters, greitgen up dem engelbent.* [25] Hier wurde von den *naberen* das böse Gerücht verbreitet, und in der »Besagung«, d. h. Beschuldigung, zeigt sich, daß die Vorstellung eines »He-

[23] Vgl. Arend Mihm (Hrsg.): Die Chronik des Johann Wassenberch. Aufzeichnungen eines Duisburger Geistlichen über lokale und weltweite Ereignisse vor 500 Jahren. Duisburg 1981, S. 128 und 131. Dort heißt es für 1513: »In dem seluen jair woerden veyl toyfuerschen gebrant: By Walshem woerden twe gebrant op den V ten dach Alreheilgen maent ende dair noch VI. Übertragung: »Im selben Jahr wurden viele Zaubersche verbrannt: Bei Walsum wurden am 5. Tag des Allerheiligenmonats zwei verbrannt, am Ende noch sechs.«

[24] Zwischen 1500 und 1550 wurde für mindestens 60 Hinrichtungen, zum Teil durch Verbrennen und andere schwere Strafen wie Rädern, in den Rechnungen der Begriff der »Missetat« verwendet. Darunter befanden sich acht Frauen. Auch hierin können noch – dies war in manchen Fällen nicht zu entscheiden – vereinzelt Zaubereidelikte verborgen sein. NWHStA Düsseldorf, Bestand Jülich-Berg III R. Zum Begriff der »Missetat« vgl. Wolfgang Schild: Justiz in alter Zeit. Rothenburg o. d. Tauber 1989, S. 94 f. Das jülichsche Landrecht, wie es 1537 aufgeschrieben wurde, nennt die Straftat allgemein »mysdait«. Auf diese Problematik kann hier nicht näher eingegangen werden. Vgl. Peter Ropertz: Die Strafrechtspflege am Haupt- und Kriminalgericht zu Jülich von der Karolina bis zur Aufklärung (1540–1744). Ein Beitrag zur Rechtsgeschichte des Niederrheins. In: Zeitschrift des Aachener Geschichtsvereins 61 (1941), S. 1–63 und 62 (1949), S. 1–45, hier 62 (1949), S. 2 f.

[25] In einer weiteren Schreibweise der gleichen Textpassage »arztners«. Siehe NWHStA JB 3 R Grevenbroich 2, Bl. 16a.

xensabbats«, eines Treffens aller Hexen, auch in diesem Fall implizit gegeben ist.[26] Die Folter spielte eine zentrale Rolle, um Geständnisse herauszupressen. So wurden die hier genannten Frauen zwischen zwei und vier Male schwer gefoltert.

Die Zahl der Hinrichtungen wegen Zauberei war zwischen 1500 und 1550 im Herzogtum Jülich zeitlich und räumlich relativ gleichmäßig auf nahezu alle Ämter verteilt, wobei Bergheim, Heinsberg, Düren und Grevenbroich durch eine besondere Häufigkeit auffallen, deren Gründe vermutlich in örtlichen Besonderheiten zu suchen sind.[27] Für die folgenden Jahrzehnte sind in diesem Herzogtum keine Prozesse mit folgenschwerem Ausgang mehr überliefert, allerdings kam es immer wieder zu Injurienklagen (Beleidigungsklagen) wegen Zauberei mit eher »harmlosem« Ausgang.[28] Die geringe Zahl von Zaubereiprozessen nach 1533 ist vermutlich in der intensiven Verfolgung von Täufern in den vereinigten Herzogtümern begründet, die nach Ansicht der Obrigkeit die herrschende Ordnung am stärksten zu gefährden schienen, wohingegen sich der Landesherr im Zuge des Prozesses der Konfessionsentstehung Lutheranern und Reformierten gegenüber zunächst recht tolerant verhielt. Allein für den Zeitraum zwischen 1529 und 1553 ließen sich für das Herzogtum Jülich aus den Rechnungen 59 Personen ermitteln, davon 18 Frauen, die wegen des Vorwurfs des »Wiedertaufens« hingerichtet wurden.[29] Als es 1543

[26] Ebd. Zum Mechanismus der »Besagung« grundlegend: Rainer Walz: Hexenglaube und magische Kommunikation im Dorf der frühen Neuzeit. Paderborn 1993, insbes. S. 306–335.

[27] Gesondert zu betrachten sind auch die Unterherrschaften, die im Herzogtum Jülich zahlreich waren und deren Herren die Gerichtshoheit für sich beanspruchten. Vgl. Ropertz 1941 (wie Anm. 24), S. 25f.: »Das Herzogtum war in 34 Ämter eingeteilt, während das mittelbare landesherrliche Gebiet aus 42 Unterherrschaften bestand, in denen die Unterherren die volle Hochgerichtsbarkeit ausübten.« Örtliche Besonderheiten in Zusammenhang mit einem Zaubereiprozeß werden, neben dem eingangs zitierten Angermunder Fall, auch in Zusammenhang mit einem Dürener Prozeß, der gut überliefert ist, sehr deutlich. Vgl. dazu Münster-Schröer 1995 (wie Anm. 9), S. 55f. sowie: Dies.: »Grave gegen Düren«. Zaubereianklage und Schöffenurteil, Feme und Reichskammergericht im frühen 16. Jahrhundert. In: Andreas Blauert/Gerd Schwerhoff: Kriminalitätsgeschichte. Beiträge zur Sozial- und Kulturgeschichte der Vormoderne. Konstanz 2000, S. 405–422.

[28] Vgl. Münster-Schröer 1995 (wie Anm. 9), S. 52f.

[29] Ermittelt aus dem Bestand NWHStA JB III R. Im Amt Born-Sittard, zum Bistum

zu kriegerischen Auseinandersetzungen mit kaiserlichen Truppen wegen der Erbfolge in Geldern kam und zahlreiche jülichsche Städte, darunter Düren, in Flammen aufgingen, kam die Strafverfolgung insgesamt weitgehend zum Erliegen.

2b. Wie gestaltete sich die Urteilsfindung bei schweren Vergehen, wozu neben Zauberei und religiösen Delikten Mord und schwerer Diebstahl gehörten, in Jülich-Berg im frühen 16. Jahrhundert?

Wie bereits in dem eingangs geschilderten Angermunder Fall ersichtlich, wurde ein Schöffenurteil der Gerichte gefällt, die über die Blutgerichtsbarkeit verfügten. Zur Beratung wurden auch Adelige, Zeugen oder andere für die Prozeßführung wichtige Personen hinzugezogen. Weil der Vertreter des Amtmannes (Kellner oder Schultheiß, häufig noch in Personalunion) als »Beamter« des Landesherrn dabei anwesend war, der sozusagen den Vorsitz in diesem Gericht führte, finden sich die Prozesse überhaupt in den Amtsrechnungen.[30] Maßgeblich in der Strafjustiz des Territoriums sollte zwar immer das Schöffenurteil sein, doch konnte es zu Kraftproben mit dem vorsitzenden Richter kommen. Wenn das Schöffenurteil wegen einer *boesen*

Lüttich gehorend, waren es 1535/36 allein 30 Personen, die als »Wiedertäufer« hingerichtet wurden, und die Zahl dürfte noch höher liegen, da die Rechnungen der Ämter Wasserberg und Heinsberg für diese Zeit teilweise große Lücken aufweisen.

[30] Die Prozesse fanden in der Regel an dem Ort statt, an welchem sich ein Amtssitz des Landesherrn (eine Kellnerei) befand. Dies war in der Regel eine Stadt. Über ein Stadt-Land-Gefälle lassen sich dabei keine Aussagen machen, denn vielfach kamen die Angeklagten aus kleineren Dörfern, in welchen die regelmäßig abgehaltenen Vogtgedinge nicht über die Blutgerichtsbarkeit verfügten. Überhaupt sollte das Stadt-Land-Gefälle unter sozialen Gesichtspunkten in diesem Raum nicht überbewertet werden – die relativ vielen Städte in den vereinigten Herzogtümern waren ja manchmal mit kaum 500 Einwohnern zumeist sehr klein. Düren mit immerhin 3000 Einwohnern war die größte Stadt im Herzogtum Jülich. Vgl. dazu Klaus Flink: Die klevischen Herzöge und ihre Städte (1394–1592). In: Städtisches Museum Haus Koekkoek Kleve/Stadtmuseum Düsseldorf (Hg.): Land im Mittelpunkt der Mächte. Die Herzogtümer Jülich-Kleve-Berg. Kleve 1984, S. 75–98. Vgl. auch: Johannes Dillinger: Hexenverfolgungen in Städten. In: Gunther Franz/Franz Irsigler (Hg.): Methoden und Konzepte der historischen Hexenforschung. Trier 1998 (= Trierer Hexenprozesse – Quellen und Darstellungen Bd. 4), S. 129–168.

mißdait, wie es die Zauberei war, ein Todesurteil war, wurde um Bestätigung durch den Landesherrn nachgesucht, die in der Regel, so ist es den Rechnungen zu entnehmen, auch erfolgte. Der Landesherr war bemüht, die Verfahren auf der Grundlage des alten Rechts, also nach Landrecht und Schöffenurteil, führen zu lassen, vermutlich, um Konflikte mit den Landständen zu vermeiden. Daran wird auch deutlich, daß die Zaubereiverfolgungen in Jülich in der Regel dem gemeindlichen Kontext eng verbunden waren und daß insbesondere der Rolle der Schöffen eine wichtige Bedeutung zukommen konnte, obwohl diese keine gelehrten Juristen, die diese Wissenschaft an der Universität studiert hatten, waren, weil das tradierte Recht dies nicht erforderte. Entscheidend konnte allerdings auch die Bereitschaft der Amtmänner oder ihrer Vertreter sein, Verfolgungen in Gang zu setzen.[31] Die zahlreichen Unterherrschaften stellten ohnehin einen Sonderfall dar, hier gelang es auch nicht, die kirchlichen Visitationen durchzuführen.

Die Rechtsgrundlage für die Prozesse war das jülichsche Landrecht, das jedoch erst 1537 im Zuge von geplanten Rechtsreformen und Gerichtserkundigungen und einer Entwicklung der Verwissenschaftlichung des Rechts schriftlich niedergelegt wurde. Bis dahin war das Landrecht mündlich tradiert worden. Es hatte allerdings zahlreiche schriftliche Erlasse gegeben, die jedoch immer wieder Landrecht und Schöffenurteil bestätigten.[32] Insbesondere zwei Erlasse waren für die Strafverfolgung sowie die Strafpraxis wichtig, zum einen die *ordenonge und besseronge* von 1525, in welcher die Kodifizierung der bereits früher erlassenen Einzelgebote zusammengefaßt wurde, sowie besonders die Kirchenordnung von 1532, die im Grunde auch als Teil einer allgemeinen Polizeigesetzgebung angesehen werden muß, welche die »innere Sicherheit« gewährleisten sollte. Hierin wurde deutlich, welches Anliegen für Johann III. (1490–1539) an erster Stelle stand: Pflicht des »gemeinen Mannes« sei es, der *overichheit, welche van got dem hern verordenet, gehorsam (zu) sin*, für sie zu beten und sich *vur allem ufroir, empoerungen und mortwill zu haellen.*[33] Im Jahr 1558 schließlich wurde für Jülich-Kleve-Berg eine Polizeiordnung erlassen, die in gewisser Weise ein Höhepunkt der gesetzgeberischen Tätigkeit war.

Die Rechtsreformen insbesondere Wilhelms des Reichen, auf die hier nicht näher eingegangen werden kann, waren maßgeblich durch Personen am Hof beeinflußt, die über eine hohe Reputation als Juristen verfügten.[34] Sie setzten fort, was sich schon unter Johann III. – und auch seinem Vorgänger Johann II. (1458–1521) – in Jülich-Berg als Hauptzielsetzung abgezeichnet hatte: die Abwehr von aufruhrfördernden Auseinandersetzungen insbesondere in Hinblick auf die Reli-

[31] Vgl. Rainer Walz: Stände und frühmoderner Staat. Die Landstände von Jülich-Berg im 16. und 17. Jahrhundert. Neustadt a. d. Aisch 1982, S. 165 f., zur Funktion von Amtmännern. Zu Schöffen als Laienrichter: Sie rezipierten eigens für sie geschriebene Rechtsbücher. Ein »Standardwerk« war der von Ulrich Tengler verfaßte, weit verbreitete »Layenspiegel«, der 1511 in der zweiten Auflage erschien und bereits zahlreiche Ideen des »Hexenhammers« aufgegriffen hatte.

[32] Im Erlaß von 1475, der wohl schon weitgehend das jülichsche Landrecht schriftlich aufgreift, wurden diese alten Rechte zunächst bestätigt. Weiter wurde ausgeführt, daß den Untertanen (Eirbar undersassen) des Jülicher Landes weder ihr Leben noch ihr Gut ohne Landrecht und Schöffenurteil angetastet werden dürften mit Ausnahme derjenigen, »die vur boese mißdait billich gebueren an zo gryffen und zo halden«. Vgl. J. J. Scotti: Sammlung der Gesetze und Verordnungen, welche in den ehemaligen Herzogtümern Jülich, Cleve und Berg und in dem vormaligen Großherzogtum Berg ergangen sind. Vom Jahre 1475 bis zu der am 15. April 1818 eingetretenen Königlich Preuß. Landes-Regierung. Bde. 1–3. Hier Bd. 1, Düsseldorf 1871, S. 1–4; Zitat auf S. 3.

[33] Vgl. ebd. Vgl. auch Redlich (wie Anm. 13), Bd. 1, S. 233 und 263. Grundlegend auch: Wilhelm Janssen: Landesherrschaft und Kirche am Niederrhein im späten Mittelalter. In: J. F.G. Goeters/J. Prieur: Der Niederrhein zwischen Mittelalter und Neuzeit. Wesel 1986, S. 9–42, hier insbes. S. 13. Vgl. Heinrich Eschbach: Die Erkundigungen über die Gerichtsverfassung im Herzogtum Jülich 1554 und 1555. In: Beiträge zur Geschichte des Niederrheins 17 (1902), S. 116–131. Dies muß auch auf dem Hintergrund der 1532 auf Reichsebene eingeführten Strafprozeßordnung, der »Constitutio Criminalis Carolina«, die »Peinliche Gerichtsordnung Karls V.«, gesehen werden, wobei die Strafgesetzgebung in den Territorien noch längst nicht mit den dort festgehaltenen Bestimmungen übereinstimmte.

[34] Dazu gehörten der klevische Kanzler Dr. Heinrich Bars (genannt Olisleger), der jülich-bergische Kanzler Dr. Johannes Gogreve sowie dessen Nachfolger Johannes von Vlatten und nicht zuletzt der Gelehrte Konrad Heresbach, der selbst Jurist war. Heinz Finger verweist darauf, daß insbesondere zur Zeit Wilhelms des Reichen die begonnene Romanisierung des Rechtslebens in den Vereinigten Herzogtümern zu Ende geführt werden sollte, ohne den Widerstand der Landstände hervorzurufen. »Die Privilegien des ritterschaftlichen Adels, der vielen sog. Hauptstädte und erst recht der Unterherrschaften wurden weitestgehend, jedenfalls zu weitgehend für eine konsequente Lösung, erhalten«. Vgl. Heinz Finger: Zur Heresbachbibliothek und ihrem Begründer. In: Meinhard Pohl (Hg.): Der Niederrhein im Zeitalter des Humanismus. Konrad Heresbach und sein Kreis. Bielefeld 1997, S. 113–144, hier S. 135.

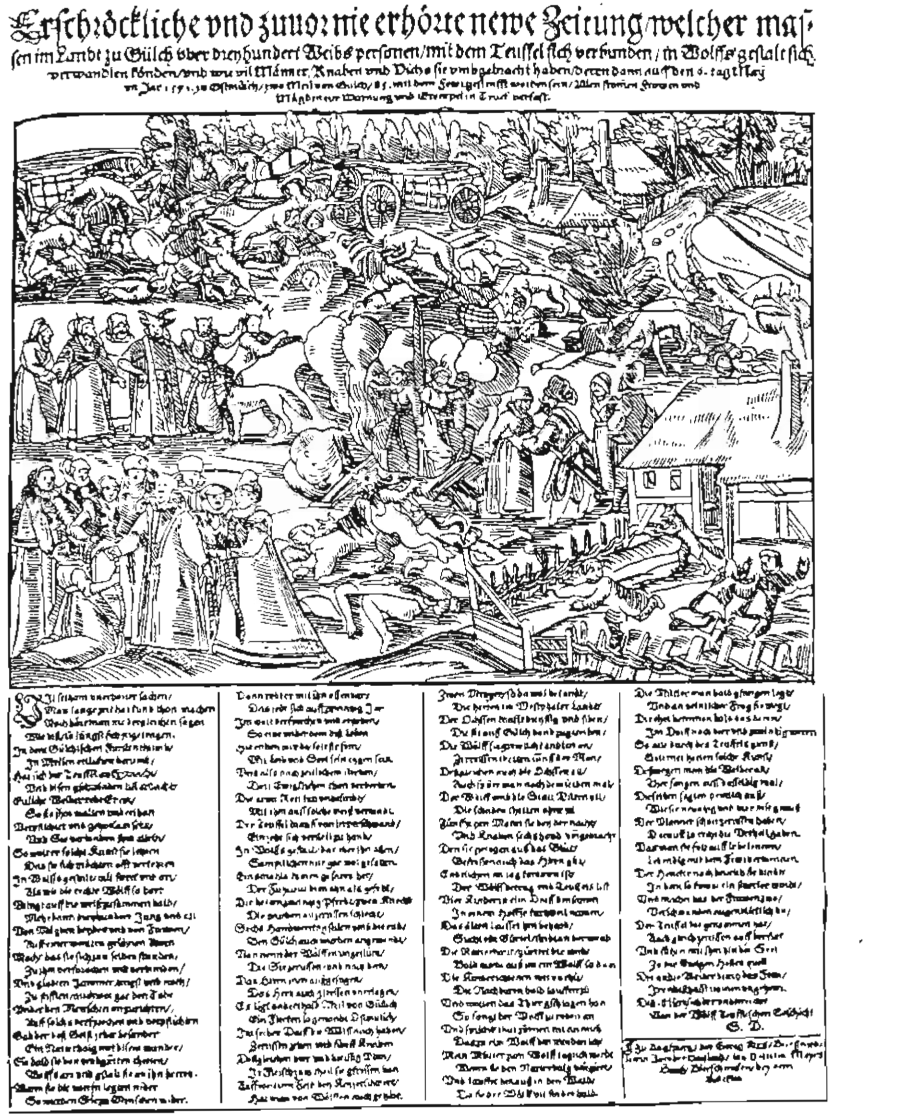
gion. Ein Schritt in diesem Kontext war es, den Volksglauben zurückzudrängen, der zwischen »guter« oder »böser Magie« unterschied. Die recht intensive Verfolgung von Zauberinnen in Jülich in den ersten drei Jahrzehnten des 16. Jahrhunderts wurde sicherlich begünstigt durch die Verbreitung der neuen Hexenlehre im Rhein-Maas-Schelde-Raum. Nach 1533 stand die Verfolgung von Täufern im Mittelpunkt, die als eine wesentlich größere Gefahr angesehen wurden, da sie durch die Obrigkeit verordnete religiöse Regelungen ablehnten.[35] Es bleibt also schon hier festzuhalten, daß es nicht das Wirken Johann Weyers und seiner Schrift *De Praestigiis Daemonum* von 1563 war – ich komme später darauf zu sprechen – welche die Zauberei- und Hexenverfolgungen in Jülich-Berg zum Erliegen brachte, wie so oft behauptet wurde, sondern daß die Verfolgungen aus den hier angeführten Gründen schon eher aufgehört hatten.[36]

3. Hexenprozesse im späten 16. und 17. Jahrhundert

Im Jahr 1591 berichtete ein in Augsburg erschienenes Flugblatt, daß in einem Dorf in der Nähe der Stadt Jülich 85 Frauen verbrannt worden

[35] Die Gelehrten Vlatten, Erasmus und Heresbach hatten auf die Ordnungen von 1525 und 1532 insbesondere, was diesen Aspekt betrifft, einen großen Einfluß. Vlatten, der einer angesehenen adeligen Familie entstammte (Merode), war Kleriker und u. a. Domprobst in Aachen. Er hatte sich mehrere Jahre am Reichskammergericht in Speyer aufgehalten, um spezielle Rechtskenntnisse zu erwerben, vertrat den Landesherrn auf Reichstagen und war auch häufig ins Ausland gereist. Vgl. Anton Gail: Johann von Vlatten und der Einfluß des Erasmus von Rotterdam auf die Kirchenpolitik der vereinigten Herzogtümer. In: Düsseldorfer Jahrbuch 45 (1951), S. 2–110, hier S. 90-92.

[36] Weyers Buch, wie an späterer Stelle gezeigt wird, bestätigt nochmals deutlich, wie stark die Abneigung gegen den Aberglauben war. Und dies wiederum kann man möglicherweise auf die Haltung seines Herrn, Herzog Wilhelm den Reichen, übertragen, nicht aber auf die ausgestaltende Prägung der »Rechtslandschaft« in Jülich –Berg. Auch in Zusammenhang mit Erasmus von Rotterdam wird in der Forschung sein prägender Einfluß auf den Landesherrn und seine Kirchenpolitik in Jülich-Berg hervorgehoben. Darüber urteilt Hansgeorg Molitor: »Johann der Friedfertige und Wilhelm der Reiche haben ihre Kirchenpolitik nach den politischen Notwendigkeiten gestaltet und nicht nach normativen Prämissen«. Ähnliches könnte man in bezug auf das Wirken Weyers formulieren. Vgl. Hansgeorg Molitor: Politik zwischen den Konfessionen. In: Pohl (wie Anm. 34), S. 37–55, hier S. 54.



Dieses Flugblatt erschien 1591 in Augsburg bei Georg Kress. Es berichtet über die Verbrennung von 85 Frauen im Herzogtum Jülich, die sich in Wölfe verwandelt haben sollten.

seien, weil sie, in Wolfsgestalt verwandelt, viele Männer, Knaben und Vieh umgebracht hätten:

»Erschröckliche vnd zuvor nie erhörte newe Zeitung/welcher massen im Landt zu Gülich über dreyhundert Weibspersonen/mit dem Teuffel sich verbunden/in Wolffs gestalt sich verwandlen können/und wie vil Männer/Knaben vnd Vichs sie vmbgebracht haben/dern dann auff den 6. tag May/im Jar 1591 zu Ostmillich/zwo Meil von Gülch/ 85. mit dem Fewer gestrafft worden sein/Allen fromen Frawen vnd/ Mägden zur Warnung vnd Exempel in Truck verfast.«[37]

Dieses Flugblatt wurde sehr häufig veröffentlicht, um Bücher über Hexenprozesse zu illustrieren, zumeist wurde jedoch nur die bildliche Darstellung abgedruckt und nicht der dazugehörige Text.[38] Es soll hier untersucht werden, wie es um den Wahrheitsgehalt des Flugblattes bestellt ist, denn es wurden nicht selten gerade auch Werke damit illustriert, in welchen davon die Rede ist, daß in Jülich-Berg kaum Hexenverfolgungen stattgefunden hätten. Zunächst ein kurzer Blick auf den Text des Flugblattes: Darin wird berichtet, daß der Teufel im Fürstentum Jülich und *in Weilern ettlichen darumb* sein Unwesen treibe, so daß sich Mädchen und Frauen in Wölfe verwandelten, die schließlich Menschen und Tiere töteten. So seien sechs Männer von Jülich aus unterwegs gewesen, die von den Wölfen, die ihnen das Hirn und Herz ausrissen, getötet wurden. In einem Ort Ostmillich bei Jülich seien ein Ferkel von den Wölfen gerissen und auch Knaben getötet worden; auf weitem Feld bei Kaiserswerth »hat man von Wölfen auch gehört«, und auch im *Westphaler Landt* hätten sie ihre schrecklichen Taten vollbracht. Nach der Beschreibung der Greueltaten wird darüber berichtet, wie die Furcht so lange von den Menschen Besitz ergriffen hatte, bis die Frauen, die sich mit dem Teufel verbündet hatten, endlich ihrer gerechten Strafe, dem Feuertod, zugeführt wurden.

Hier hat man den Typus eines Flugblattes der »Neuen Zeitung« vorliegen. Dies war, gerade, wenn sie bei dem Drucker Georg Kress erschien, eine Art »Sensationspresse« für den Massenkonsum mit besonders reißerischen Inhalten. Es fällt allerdings auf, daß die Ortsangaben zum Teil sehr genau sind.[39] Der Ort Ostmillich existiert tatsächlich unweit von Jülich, er gehört heute zur Stadt Hückelhoven. Allerdings wurden solche detaillierten Angaben häufig gemacht, um die Glaubwürdigkeit einer sensationellen Nachricht zu erhöhen.[40] Betrachtet man das Flugblatt über die Jülicher Hexenverbrennung genauer, so fallen dabei vor allem Ähnlichkeiten zu Flugblättern auf, die über die Hinrichtung Peter Stumps aus Epprath, heute Bedburg, unweit von Jülich gelegen und zu Kurköln gehörend, berichten: Peter Stump hatte sich des Nachts in einen Werwolf verwandelt und dabei Vieh und Menschen getötet. Er soll 1589 hingerichtet worden sein, und im gleichen Jahr waren zwei Flugblätter dazu erschienen: eines in Augsburg, das andere in Nürnberg. 1590 erschien ein weiteres sogar in England.[41] Über die Hinrichtung des Peter Stump liegen keinerlei andere Quellen vor, so daß meines Erachtens sogar gefragt werden muß, ob diese tatsächlich stattgefunden hat.

Was das Flugblatt über die Jülicher Hexenverbrennungen angeht, so findet sich noch eine weitere Spur, die hier angesprochen werden soll: In einem Schreiben vom 23. Juni 1590 bat Hermann von Bürgel, Rentmeister zu Heltorf, an Wilhelm von Scheidt genannt Weschpfennig, Amtmann zu Burg um Verhaltensmaßregeln wegen »Hexennot« und schlug vor, man solle handeln wie die Frau von Rss. (mit welcher

[37] Erschienen in Augsburg bei Georg Kreß, Text vermutlich von Samuel Dilbaum. Vgl. John Roger Paas: Georg Kress – a Briefmaler in Augsburg in the late sixteenth and early seventeenth centuries. In: Gutenberg-Jahrbuch 65 (1990), S. 179–204, insbes. S. 185.

[38] Der Kopf des Flugblattes ziert beispielsweise den Umschlag des Buches von Gerhard Schormann »Der Krieg gegen die Hexen«. Veröffentlichungen des gesamten Flugblattes in neuerer Literatur in: Richard van Dülmen (Hg.): Hexenwelten. Magie und Imagination. Frankfurt am Main 1987, S. 370. Es findet weiter Erwähnung in Karl Schottenloher/Johannes Binkowski: Flugblatt und Zeitung. Ein Wegweiser durch das gedruckte Tagesschrifttum. Bd. 1: Von den Anfängen bis zum Jahre 1848, Berlin 1922. Nachdruck München 1985, S. 190. Vgl. auch: Wolfgang Schild: Hexen-Bilder. In: Franz/Irsigler (wie Anm. 30), S. 329–413, insbes. S. 364–366.

[39] Vgl. Paas (wie Anm. 37), S. 177 f.

[40] Vgl. Schottenloher (wie Anm. 38), S. 152–196. Auf die Problematik von fiktiven und nicht fiktiven Ortsnamen in Flugblättern verweist Wolfgang Harms: Deutsche illustrierte Flugblätter des 16. und 17. Jahrhunderts. Bde. 1–4 und Bd. 7. Tübingen 1985–1997. Hier Bd. 2, S. 260, am Beispiel des Flugblattes »Die schändliche flucht der wolfischen Papisten«. Hier jagen Schafe (= Niederländer) die Wölfe (= Papisten) in die Flucht.

[41] Die englische Version hatte die Überschrift »Truley translated out of the high dutch, Stubbe Peter.« Vgl. Harms (wie Anm. 40), Bd. 4, S. 412.

die Frau von Reuschenberg gemeint sei könnte), die innerhalb kurzer Zeit 12 Personen wegen Zauberei habe hinrichten lassen. Und die von Ossenbrock (zu Hain) hätten 150 Personen derhalben umkommen lassen.[42] Allerdings beruht diese Überlieferung allein auf dem gedruckten, auf Heinrich Ferber zurückgehenden Bericht. Ich halte den Hinweis auf die Hinrichtung von 150 Personen wegen Zauberei für unzutreffend und bin der Ansicht, daß beide Quellen – sowohl das Flugblatt als auch der Ferbersche Bericht – weitgehend erfunden sind. Es könnte sein, daß insbesondere die Rezeption eines weiteren Flugblattes, das in diesem Fall auf reale Vorkommnisse zurückgeht, von Bedeutung ist:

Dieses erschien 1589 in Jena und berichtet über Hexenverbrennungen in Osnabrück mit den Worten: *Die ander Newe Zeytung. Auß dem Land Westualen, von der Statt Osenbruck, allda hat man den 9. Aprill in diesem 1589. Jar, auf einen Tag Hundert und drey und dreissig Zauberin verbrendt, auch was sie bekennt und getriben haben* ...[43] In den achtziger Jahren des 16. Jahrhunderts fanden in Osnabrück tatsächlich mehrere große Hexenbrände statt, denen bis 1590 vermutlich weit über 130 Menschen zum Opfer fielen.[44] Man

[42] Johannes Janssen: Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgange des Mittelalters. 8 Bde. Freiburg 1876–1894, hier Bd. 8, S. 644; vgl auch: Heinrich Ferber: Die Gemarken im Amte Angermund. In: Beiträge zur Geschichte des Niederrheins 7 (1893), S. 67–119, S. 105.

[43] Paul Hohenemser: Die Flugschriftensammlung Gustav Freytag. Frankfurt 1925. Nachdruck Frankfurt 1966, S. 35. Vgl. dazu auch das bei Behringer (wie Anm. 17), auf S. 209 abgedruckte Dokument, das ebenfalls über diese Hexenverfolgungen berichtet sowie ebd., Dokument Nr. 115. Johann Ewich, ein Kritiker der Hexenverfolgung, formuliert: »Im Bischoffthumb und Stifft Ossenbrug ist diselbige *Tragoedia*... mit wenigen gespilet worden/aber also mit der zeit fortgangen und gehandelt/daß es manchen einen Blutigen Catastrophen unnd ende gemacht unnd wann man sich noch nicht weißlicher vorsehen/oder dem Spiel zu lang zusehen will/könnt es geschehen (welches Gott gnediglich abwende) daß diselbe action an die erbaristen möchte gelangen: Dann es hätt der Moloch ein besondere lust an solchen Brandtopffern/ ... Dann es ist gewiß/ so viel der Menschen und Richtern Schuldt belangt/so die sentenz sprechen/daß zu offtmalen nicht wenigen die Straffe ohn Schuldt widerfehret.«

[44] Diese Verfahren lassen sich in der Hauptsache durch drei erhaltene Kammergerichtsakten rekonstruieren. Vgl. dazu Peter Oestmann: Hexenprozesse am Reichskammergericht. Köln-Wien-Weimar 1997, S. 387ff. Oestmann hat auch herausgearbeitet, daß der aus Osnabrück stammende RKG-Advokat Konrad von Anten, der ein Anhänger Weyers war, persönlich in einen dieser Hexenprozesse involviert war, denn

beachte hier den Gleichklang von »Osenbruck« und »Ossenbrock«, dem Adelsgeschlecht aus Jülich. Insbesondere bei einer mündlichen Weiterverbreitung kann es sehr gut möglich gewesen sein, daß es zu solchen Mißverständnissen kam. Sensationsmeldungen regten die Phantasie der Menschen an und trugen dazu bei, sie weiterzuerzählen, vor allem zu einem Zeitpunkt, als in verschiedenen Teilen Deutschlands massive Hexenverfolgungen einsetzten.[45] Im Vest Recklinghausen, nicht sehr weit von Jülich entfernt, hatte ebenfalls 1580 eine erste große Verfolgungswelle begonnen, die mit der Verbrennung von 29 Personen, 23 Frauen und 6 Männern, endete, und eine weitere folgte in den Jahren 1588–1590, wobei mindestens 21 Personen hingerichtet wurden.[46]

Hatten sich bei den frühen Prozessen wegen Zauberei die Nachrichten darüber mündlich über die Wasser- und Handelsstraßen verbreitet, so trugen jetzt die in weit größerem Maße erscheinenden Druckerzeugnisse dazu bei, die sich an breite Kreise der unteren Bevölkerungsschichten richteten und größere und andere Zielgruppen erreichten als die Schriften der Gelehrten. Johann Weyers Buch gegen die Hexenverfolgung hatte sich trotz guter Argumente, die unter Gelehrten eine zahlreiche Anhängerschaft gefunden hatten, nicht durchsetzen können. Allerdings erlebte die dämonologische Literatur in dieser Zeit ebenfalls einen großen Aufschwung. Erstmals hatte nun sogar eine territoriale Gesetzgebung in Deutschland, die kursächische Kri-

seine Braut Anna Schreiber war denunziert worden, an einem »Hexentanz« teilgenommen zu haben. Sie wurde viermal schwerstens gefoltert, ließ sich aber kein Geständnis abpressen und kam nach Ableistung der Urfehde frei. Sie zog später mit ihrem Mann nach Speyer. Vgl. ebd., S. 130f.

[45] Auch über die Trierer Verfolgungen gibt es zahlreiche Berichte in Druckerzeugnissen. In den Fuggerzeitungen hieß es dazu 1589: »Wir haben alhie gründtliches Wissen, das Im Bisthumb Trier Auff die 300 Personen wegen der Zauberei verbrändt worden. In ainem Dorff habe man alle weiber verbrändt, Außgenommen zwei ...«. Zitiert nach: Behringer (wie Anm. 17), S. 204. Diese Verfolgungen haben reale Hintergründe, die noch durch andere Quellen belegt sind.

[46] Vgl. Gudrun Gersmann: »Toverie halber ...« Zur Geschichte der Hexenverfolgungen im Vest Recklinghausen. Ein Überblick. In: Vestische Zeitschrift 92/93 (1993/94), S. 7–42, hier insbes. S. 14ff. Gersmann verweist darauf, daß hier, ähnlich wie im Fall Osnabrück, »die Stadtväter demonstrativ auf ihrem Recht zur Durchführung von Hexenprozessen beharrten«, gleichzeitig jedoch jeden landesherrlichen Eingriff in die Gerichtsbarkeit ablehnten. Ebd., S. 18.

minalordnung von 1572, nicht nur den Schadenszauber unter die Todesstrafe gestellt, sondern auch den Teufelspakt.[47]

Das Ende des 16. Jahrhunderts war für die niederrheinischen Gebiete eine schwere Zeit. Der »Truchseß'sche Krieg«, bedingt durch die Säkularisierungsversuche des Erzstifts Köln durch Gebhard Truchseß von Waldburg (1547–1601), der spanisch-niederländische Konflikt, schließlich der jülich-klevische Erbfolgestreit, der bereits Konfliktlagen des dreißigjährigen Krieges vorwegnahm, die Zuspitzung des Glaubenskonflikts, der auch durch die Haltung Wilhelms des Reichen in Jülich-Kleve-Berg nicht aufzuhalten gewesen war, sorgten für Unruhen. Durchzüge spanischer Truppen, die Verwüstung des Landes durch die kriegführenden Parteien, Hungersnot und die Pest waren Übel, denen die Menschen hilflos ausgeliefert waren.[48] Man kann sich vorstellen, daß viele Menschen durch diese Erschütterungen der konfessionellen und politischen Verhältnisse sehr verunsichert waren. Dazu kam, daß in dieser Zeit dramatische Wetterverschlechterungen zu beobachten waren, die häufig mit dem Begriff »kleine Eiszeit« beschrieben werden. Damit verbunden war ein gravierender Rückgang an Nahrungsmitteln, da die Ernten schlecht waren. Insbesondere das Herzogtum Berg, das in vielen Gebieten in Hinblick auf gute Bodenerträge nicht gerade gesegnet war und auf den Zukauf von Getreide aus Jülich, das über weit fruchtbarere Böden verfügte, angewiesen war, ist davon getroffen worden.[49]

Seit der Zeit um etwa 1580 können auch für Jülich-Berg wieder Hexenprozesse nachgewiesen werden. So sollen um etwa 1581 in Homberg bei Ratingen zwei Frauen als Hexen verbrannt worden

[47] Auszüge daraus abgedruckt bei Behringer (wie Anm. 17), S. 157.

[48] Vgl. den Überblick bei Jörg Engelbrecht: Landesgeschichte Nordrhein-Westfalen. Stuttgart 1994, S. 132f.

[49] Über die Auswirkungen der »kleinen Eiszeit« vgl. Paul Münch: Das Jahrhundert des Zwiespalts. Deutsche Geschichte 1600–1700. Stuttgart 1999, S. 26–33.»Die Kleine Eiszeit zeitigte auch kulturelle Wirkungen. In den Niederlanden entwickelte sich die Winterlandschaft zu einem zeittypischen Modesujet in der Malerei. Als indirekter ästhetischer Reflex auf die Verschlechterung der klimatischen Bedingungen läßt sich die Tatsache werten, daß etwa zwischen 1550 und 1700 in holländischen Landschaftsbildern der Himmel kaum sonnig und lichtdurchflutet, sondern überwiegend bewölkt dargestellt wurde«. Ebd., S. 32.

sein,[50] 1587 gab es einen Prozeß in der Unterherrschaft Hardenberg-Neviges [51], 1590 im Amt Kaster, 1591 und 1592 wiederum im Amt Bergheim. In Bensberg gab es 1602 und 1612/13 Prozesse, in denen neun Frauen wegen Schadenszaubers verbrannt wurden – diese Prozesse hingen aufgrund verwandtschaftlicher Beziehungen einzelner Frauen zusammen.[52] Zwischen 1620 und 1631 sind mehrere Prozesse für das bergische Amt Windeck an der Sieg, das als sehr arm galt, überliefert.[53]

In den einzelnen Ämtern war die Verfolgung gering; hier war der Ausbau der Landeshoheit fortgeschritten und erfolgreich. Der ständische Einfluß insgesamt hatte dort mehr und mehr eingedämmt werden können. In den Unterherrschaften war dies anders. Die Unterherren beanspruchten noch immer die Gerichtsgewalt für sich oder versuchten, sie zu ihren Gunsten zu nutzen, sofern sie strittig war. In den jülichschen Unterherrschaften kam es daher zu teilweise exzessiven Hexenverfolgungen. In der Herrschaft Wildenburg im jülichschen Amt Münstereifel wurden beispielsweise allein zwischen 1574 und 1621 75 Personen wegen Hexerei hingerichtet, 28 Männer und 47 Frauen. Hier waren die Herren die Ritter von Palandt, die jedoch die Gerichtsgewalt mit den Grafen Salm-Reifferscheidt zu teilen hatten, die dem kurkölnischen Landstand zugehörten. 1628 wurde im Streit um die Gerichtshoheit zwischen Jülich und Kurköln das Reichskammergericht angerufen, das eher der Rechtsauffassung der Reifferscheidtschen Seite zuneigte. Dies wiederum war gerade ein Grund für die Düsseldorfer Regierung, darauf zu beharren, daß Wildenburg ein

[50] Vgl. dazu Ferber (wie Anm. 42), S. 118. Hintergrund war hier ganz offensichtlich ein Rechtsstreit zwischen dem Abt von Werden und den Herzögen von Jülich-Berg wegen der Jurisdiktion zu Oeft, einem Adelssitz im Einzugsbereich beider Territorien. Im kurkölnischen Uerdingen, nahe bei Ratingen und Velbert gelegen, fand 1589 ein Hexenprozeß statt, in welchem zwei Frauen angeklagt waren, die aber offensichtlich frei kamen. Der kurkölnische Hofrat ergriff Partei für die beiden Frauen. Vgl. Deisel (wie Anm. 22), S. 152f.

[51] Staatsarchiv Münster, Dep. Crassenstein, Kriminalakten 1587–1803, darunter Hexenprozeß 1587. Diesen Hinweis verdanke ich Peter Arnold Heuser.

[52] Vgl. Peter Opladen: Die Geschichte der Pfarre Bensberg. Bergisch-Gladbach 1946, S. 307–309; Kurt Kluxen: Geschichte von Bensberg. Paderborn o. J., S. 161–163.

[53] Vgl. Becker (wie Anm. 3), S. 20–24.

jülichsches Lehen sei.[54] Hier wird wie in anderen Fällen erkennbar, daß Hexenprozesse oftmals dazu benutzt wurden, Kraftproben in Fragen der Gerichtsbarkeit durchzuführen. Im Jahr 1631 ließ der damalige Landesherr Wolfgang Wilhelm durch seine Rechtsgelehrten ein Gutachten erarbeiten, das die Frage klären sollte, inwieweit den Unterherren die Blutgerichtsbarkeit, die sie als tradiertes Recht noch immer für sich in Anspruch nehmen wollten, noch zugestanden werden konnte. Vorausgegangen waren wiederholt Klagen über Beschneidungen in der Kriminalgerichtsbarkeit und der Jurisdiktion.[55]

[54] Vgl. dazu Becker (wie Anm. 2), S. 67; auch NWHStA, Bestand Reichskammergericht (RKG) 207/488. Insbesondere fanden massenhafte Verfolgungen in kurkölnischen Unterherrschaften statt, so z. B. wurden in Schönstein an der Sieg zwischen 1590 und 1660 insgesamt 99 Personen hingerichtet, 49 Männer und 50 Frauen. Vgl. zu Fragen der Gerichtshoheit Becker (wie Anm. 3), S. 207. Auch: Peter Arnold Heuser: Referat zur Tagung: Hexenverfolgung und Magie in geschlechtergeschichtlicher Perspektive. Wissenschaftliche Studientagung Weingarten (Oberschwaben), 13.–17. 9. 1995. Tagungsskript (ungedruckt). Heuser arbeitet an einer Dissertation zu diesem Themenbereich.

[55] Vgl. Friedrich Küch (Hg.): Landtagsakten von Jülich-Berg 1624–1653. Bd. I, Düsseldorf 1925, S. 645–704. Hiervon geben die Protokolle der jülichschen Unterherrentage in der Zeit zwischen 1624 und 1630, deutliches Zeugnis. Vielfach ging es um Akzisen, Holzrechte u. ä., jedoch spielte die Gerichtsbarkeit ebenfalls immer wieder eine große Rolle. So hieß es 1626: »2. Daß etliche unrewige undertainen der underherrn ihre hern und ordentlich gericht praeteriiren, bei f. hove directe sich angeben, mandate erhalten und dadurch dero underhern habende jurisdiciton gegen gebuir wirklich geschwechet werden. 3. Daß auch die furstliche beampten ohne habenden special-furstlichen befehl vor sich selbsten oder durch die boten den underhern in ihrer jursidiction wider altherkommen derogestalt eingreifen, daß unerruicht dero underhern oder daselbst wesenden ordentliche gerichten mit pfenden und sonsten taitlich verfahren, welches ein- und abzustellen were.« S. 659. Im März 1630, in einer Entgegnung der Unterherren von Jülich auf einen Bescheid der fürstlichen Komissare beklagte sich der Herr von Dove, der »zwo weibspersonen zum oftermal und an verscheidenen gerichten des hexenlasters besagt und beruchtigt in haft zeihen lassen«, daß er das Verfahren rechtmäßig gehandhabt habe, aber dennoch sich an die »Herren Räte« wenden mußte. Ebd., S. 675. Im Kontext des Streits um die Gerichtshoheit ist auch das herzogliche Edikt vom 2. Mai 1631 zu sehen, das als ein Gutachten zu verstehen ist, ob es jülichschen Unterherren, die das jus gladii innehaben, gestattet sei, zur Strafverschärfung mit dem Feuer zu strafen. Es geht offensichtlich hier um die Einschränkung der Halsgerichtsbarkeit für die Unterherren, die nicht zugestehen möchten, daß ihre überkommenen Rechte außer Kraft gesetzt werden. Vgl. Gerhard Schormann: Ein Abwehrversuch gegen Hexenprozesse in Jülich-Berg 1631. In: Thomas-Morus-Akademie Bensberg (Hg.): Hexenverfolgung im Rheinland. Ergebnisse neuer Lokal- und Regionalstudien. Bergisch-Gladbach 1996. Bensberger Protokolle 85 (1996), S. 137–147, in Anlehnung an: Johann Diefenbach: Der Hexenwahn in Deutschland. Mainz 1886. Reprint Leipzig 1988, S. 119f.

Wie verlief in dieser Zeit ein Hexenprozeß? Im folgenden möchte ich beispielhaft den Prozeß gegen Wilhelm Kremer in Siegburg im Jahr 1637 skizzieren. Zu diesem Zeitpunkt war die Stadt Siegburg auf bergischem Territorium weitgehend von der zu diesem Zeitpunkt noch reichsunmittelbaren Abtei abhängig, Schultheiß und Schöffen standen unter der Kontrolle des Abts und den Kontrollorganen des Klosters, und man orientierte sich hier an der kurkölnischen Gerichtsbarkeit.[56]

Grundlage für die Hexenverfolgungen im kurkölnischen Territorium war die durch den Kurfürsten, den Kölner Erzbischof Ferdinand von Wittelsbach (1577–1650), erlassene Hexenprozeßordnung, ausgearbeitet im Jahr 1607. Eine solche Verordnung hatte es für Jülich-Berg nicht gegeben, allerdings hätte man es mancherorts gern gesehen. Sie benannte sorgfältig, aufgrund welcher Verdachtsmomente ein Verfahren wegen Hexerei in Gang gesetzt werden sollte. Sollte zwar zum einen genau darauf geachtet werden, daß ein Verfahren nur dann von einem Gericht angenommen wurde, wenn zwei unparteiische Zeugen dies bestätigten und der Kläger selbst gefangengesetzt werden konnte bzw. eine hohe Kaution zu zahlen hatte, wie dies die überlieferten Rechte vorgesehen hatten, so wurde andererseits eingeräumt, daß schon der bloße Verdacht beispielsweise durch die Nachbarn genügen solle. Damit war jeglicher Willkür Tür und Tor geöffnet. Eine weitgehende Einsatzmöglichkeit der Folter, die Betonung der Besagung, also der Denunziation, sowie die große Bedeutung von Hexenmalen, *ungewöhnlichen Stigmata undt Zeichen als wann schon darin gestochen kein blut daruß kommen tut*, waren ebenfalls in dieser Prozeßordnung festgelegt.[57]

Wilhelm Kremer wurde vermutlich aufgrund einer Besagung am

[56] Vgl. Erich Keyser: Rheinisches Städtebuch. Stuttgart 1957, S. 374–379.

[57] J. J. Scotti: Sammlung der Gesetze und Verordnungen, welche in dem vormaligen Churfurstentum Cöln (im rheinischen Erzstifte Cöln, im Herzogthum Westphalen und im Veste Recklinghausen) über Gegenstände der Landeshoheit, Verfassung, Verwaltung und Rechtspflege ergangen sind, vom Jahre 1463 bis zum Eintritt der Königl. Preuß. Regierungen im Jahre 1818, Zweite Abtheilung, Zweiter Theil. Düsseldorf 1831, Nachtrag zur ersten Abtheilung der Haupt-Sammlung der churkölnischen Provinzial-Gesetze und Verordnungen, S. 3–14, Zitat auf S. 11. Auf diesen Themenkomplex kann hier nicht näher eingegegangen werden. Vgl. Thomas P.

27. November 1637 verhaftet.[58] Schon vor ihm waren in Siegburg Menschen als Hexen verbrannt worden. Sechs Tage später wurde er den *commissarii* Dr. Franz Buirmann und Dr. Kaspar Liblar, einem Studienkollegen Buirmanns, sowie den Schöffen zum gütlichen Verhör vorgeführt. Buirmann, Schöffe am Hohen Weltlichen Gericht zu Bonn, war bereits 1636 durch den Gerichtsherrn nach Siegburg geholt worden. Handelte es sich bei den »Hexenkommissaren« in der Regel um Juristen der beiden Hohen kurkölnischen Strafgerichte, so ist bei Buirmann zu berücksichtigen, daß er berüchtigt war, weil er Freude an der Folter von Angeklagten hatte und sich auch persönlich an seinen Opfern bereicherte. Innerhalb kürzester Zeit gelang es ihm offensichtlich, die Schöffengerichte ganz nach seinem Willen umzufunktionieren.[59] Im ersten Verhör wurde Kremer aufgefordert, darzulegen, welche Beziehungen er zum Teufel habe. Er sagte, er wisse davon nicht das geringste und habe von seinen Eltern nichts anderes als sich segnen und beten gelernt. 63 Jahre sei er alt, komme von Bensberg, seine Mutter habe er nicht gekannt, und sein Vater sei an der Brustkrankheit gestorben. Er habe zuerst die Ferkel bei Elstorf geweidet, danach sei er zu Altenvollberg bei einem calvinistischen Junker Lakai gewesen, auch habe er einige Zeit für diesen die Kühe geweidet. Danach habe er sich 12 Wochen lang als Gehilfe bei einem Schneider verdingt, dann sei er wieder zu Wahn Arbeitsknecht gewesen. Von dem Junker sei er auf Anraten seines Vaters fortgelaufen, denn dort habe er eine Krankheit an einem Bein bekommen. Eine Frau aus Zündorf habe ihn »ge-

Becker: Hexenverfolgung im Erzstift Köln, in: Thomas-Morus-Akademie Bensberg (wie Anm. 55), S. 89–136, hier bes. S. 104–107.

[58] Ich stütze mich hier auf die ausführliche Analyse dieses Prozesses bei Karin Hockamp: »... wäre der Böse ihm begegnet in schwarzer Gestalt ...«. Der Hexereiprozeß gegen Wilhelm Kremer (1637). In: Chronik der Gemeinde Rösrath. Bd. 1: Volberg. Von den Anfängen bis zum Ende des 18. Jahrhunderts. Rösrath 1993, S. 311–321. Eine Darstellung findet sich auch bei Peter Gansen: Die Hexenprozesse des 17. Jahrhunderts in Siegburg. In: Heimatblätter des Siegkreises 77 (1959), S. 52–81, insbes. S. 54.

[59] Vgl. Becker (wie Anm. 3), S. 209–210. Davon zeugt auch die Schrift des Hermann Löher: Hochnötige Unterthanige Wemütige Klage Der Frommen Unschültigen. Amsterdam 1676. Faksimile-Reprint Bad Münstereifel 1998. In dieses Buch sind auch Auszüge der *Cautio Criminalis* Friedrich Spees aufgenommen. Einzelheiten sind dem Begleitheft des Reprints zu entnehmen: Thomas Becker: Hermann Löher – Leben und Werk. Vgl auch: Becker (wie Anm. 57), S. 116.

arztet, so ihm solches gesegnet«. Er sei katholisch und habe jederzeit gebeichtet und kommuniziert und habe solches niemals mißbraucht. Daraufhin wurde sein Körper nach *Stygmata* untersucht, und es wurden vier solcher Zeichen gefunden, die sich beim Hineinstechen als unblutig erwiesen. Dies bestärkte das Gericht in seinem Verdacht, einen Hexer vor sich zu haben, so daß nun entschieden wurde, die Tortur anzuwenden. Aus den Verhörprotokollen geht hervor, wie Kremer, bedingt durch die Folter, mehr und mehr in die Enge getrieben wurde. So gestand er, sich vor 22 Jahren mit seiner Halbschwester »fleischlich vermischt« zu haben, was deren Ehemann bemerkt habe, der dann über ihn hergefallen sei. Da auch dieses Geständnis dem Gericht noch zu wenig war, gestand er nach weiterer Folterung (Aufziehen), daß er, als er nach Vollberg auf den Markt gehen wollte, von etlichen Soldaten gequält worden sei. Er habe ihnen Geld geben müssen (10 rheinische Thaler, vermutlich sein ganzes Vermögen), damit sie ihn in Ruhe ließen. Darüber habe er sich mehreren Personen gegenüber beklagt, und einmal sei jemand gekommen, der ihm geraten habe, er solle solches »frechen«, wenn ihm Unrecht geschehen sei. Und er, Kremer, habe zur Antwort gegeben, »er wolle es auch frechen oder wollte des Teufels Leib und Seele sein.« 14 Tage später, so sagte er dann, sei er dem Leibhaftigen wiederbegegnet, und zwar zwischen Lohmar und Aldenrath, und am letzen Donnerstag sei der Teufel sogar auf einem Pferd angeritten gekommen, und sie hätten an der Straße nach Bernsau »lustig und fröhlich gemacht, getanzt und gesprungen, hätten auch Wein und Bier aus irdenen Bechern getrunken.« Nach dieser Schilderung ließ das Gericht durch einen Pater Antonius einen Exorzismus durchführen. Danach machte Kremer weitere Angaben: Der Böse sei in Gestalt seines Vaters zu ihm gekommen und habe ihn überredet, seiner Stiefmutter Tochter zur Ehefrau zu nehmen, die ihm zwar viel versprochen, aber wenig gegeben habe. Sie hätten daher zusammen ein böses Leben gehabt, und deshalb habe er dem bösen Feind im Hause zugesagt. Er sagte noch weiter, daß er auch an mehreren Hexentänzen teilgenommen habe, und er besagte dann mehrere Teilnehmer am Teufelstanz auf dem Siegburger Markt, die dann ebenfalls in die Prozeßmaschinerie gerieten. Unter dem Druck der Folter gestand er alles, was das Gericht hören wollte. Er habe ein Kind verzaubert; der Teufel habe ihm Samen gegeben, den er in die Weiden streuen

sollte, damit das Vieh krank werden solle; er habe mehrere Frauen und Männer angeblasen, damit auch sie dem Teufel angehören sollten. Schon eine gute Woche nach seiner Verhaftung am 5. Dezember 1637 wurde das Urteil gefällt: Tod durch den Strang, anschließende Verbrennung durch das Feuer zu Asche. Am dritten Verhandlungstag war also das Verfahren bereits beendet, und die Hinrichtung erfolgte unmittelbar danach. Insgesamt fielen in Siegburg in den Jahren 1636–1638 21 Menschen, 19 Frauen und 2 Männer, der Hexenverfolgung zum Opfer. Auch Wilhelm Kremers Frau Agnes war darunter.

Für viele Hexenprozesse kann Vergleichbares festgestellt werden: Unter der Folter gestanden die »Delinquenten« alles, was ihnen durch die Fragen in den Mund gelegt wurde. Die Vorstellungen des »gelehrten Hexenbegriffs«, Teufelsbuhlschaft und Hexensabbat, sind, neben dem Schadenszauber, in dem Geständnis Kremers deutlich zu erkennen. Es ist nicht auszuschließen, daß er schließlich selbst glaubte, er sei vom Teufel besessen, zumal auch noch ein Geistlicher einen Exorzismus an ihm durchführte. Welche Wirkungen mag dies bei einem einfachen Mann, der lange Jahre seines Lebens als Hirt oder Tagelöhner das Elend kennengelernt hatte wie viele Menschen seiner Gesellschaftsschicht, gehabt haben, neben dem sadistisch geführten »Verhör«? Zwar waren der größte Teil der als »Hexen« verfolgten Menschen Frauen, allerdings finden sich, vor allem in den Prozessen im 17. Jahrhundert, etwa 25 % Männer. Nicht selten wurden sie als »Werwölfe« verfolgt.[60] Häufig kam es aber auch nur zu Anklagen wegen Injurien.[61]

In den Jahren zwischen 1628 und 1632, in der Zeit also, in welcher der Prozeß gegen Wilhelm Kremer in Siegburg geführt wurde, fanden

[60] Vgl. Johanna Koppenhöfer: Die mitleidlose Gesellschaft. Studien zu Verdachtsgenese, Ausgrenzungsverhalten und Prozeßproblematik im frühneuzeitlichen Hexenprozeß in der alten Grafschaft Nassau unter Johann VI. und der späteren Teilgrafschaft Nassau-Dillenburg (1559–1687). Frankfurt a. M. 1995, S. 175–203. Im Jahr 1629 wurde von den Bewohnern einiger Ortschaften die Hinrichtung zweier Männer, die Werwölfe sein sollten, gefordet. Das Geständnis des Hirten Heinrich Schäfers ist abgedruckt bei Elmar M. Lorey: Heinrich der Werwolf. Eine Geschichte aus der Zeit der Hexenprozesse mit Dokumenten und Analysen. Frankfurt a. M. 1998, S. 316–341.

[61] Für Jülich wies mich freundlicherweise Horst Dinstühler darauf hin, der mehrere solcher Beispiele in den Rechnungen der Stadt Jülich fand.

in Kurköln so massive Hexenverfolgungen statt, daß sich mit Recht von einer »Verfolgungswelle« sprechen läßt. Das Drängen nach Verfolgungen kam nicht selten von den Bürgern selbst. Ganze Gemeinden forderten auch andernorts von ihren Obrigkeiten, gegen das Laster der Zauberei vorzugehen. In manchen Gegenden, so z. B. im Trierischen, waren regelrechte Hexenausschüsse tätig, dörfliche Gruppierungen, die versuchten, Hexenverfolgungen zu initiieren und voranzutreiben und dabei, wenn die Obrigkeiten sich als wenig durchsetzungsfähig gestalteten, durchaus erfolgreich waren.[62] Selbst in der Reichsstadt Köln, die bis dahin kaum solche Verfahren erlebt hatte, setzte zu dieser Zeit mit dem Prozeß gegen die Patrizierin Katharina Henot eine Welle von Hexenprozessen ein.[63]

4. Der letzte Hexenprozeß am Niederrhein im bergischen Gerresheim 1737/38

1737 wurde in Gerresheim, damals vor den Toren Düsseldorfs gelegen (heute ein Stadtteil der Landeshauptstadt), zwei Frauen vorgeworfen, mit dem Teufel im Bunde zu sein, mit welchem sie sich fleischlich vermischt hätten. Auch habe die eine, ein junges Mädchen, Zeichen in Tücher gebrannt, welche sie zuvor auf einer Wallfahrt nach Kevelar bekommen habe. Diese Angeklagte habe am »Gipfel« ihres Hauses geschwebt, ohne daß sie irgendwo festgemacht gewesen sei. Zahlreiche Dorfbewohner wollten dies gesehen haben und waren auch bereit, es zu bezeugen. Die andere Frau, Agnes Olmans – sie war über 50 Jahre alt – hatte einen »schlechten Ruf«, gegen sie war bereits der Verdacht laut geworden, eines ihrer Kinder getötet zu haben. Eine ihrer Töchter war ebenfalls zunächst wegen des Hexereiverdachts inhaftiert. Die andere, Mechthild Curtens, erst 15 Jahre alt, war mögli-

[62] Vgl. den Überblick bei Gerd Schwerhoff: Die Erdichtung der weisen Männer. In: Sönke Lorenz/Dieter Bauer: Hexenverfolgung. Beiträge zur Forschung – unter besonderer Berücksichtigung des südwestdeutschen Raumes. Würzburg 1995, S. 392–419, S. 406 ff.

[63] Vgl. Gerd Schwerhoff: Hexenverfolgung in einer frühneuzeitlichen Großstadt am Beispiel der Reichsstadt Köln. In: Thomas-Morus-Akademie (wie Anm. 55), S. 13–56, insbes. S. 28–30.

cherweise Epileptikerin und scheint sexuell und körperlich schlimm mißhandelt worden zu sein, schenkt man den während ihrer Haft protokollierten Äußerungen Glauben, die sie ohne Anwendung der Folter tat. Schon im Dorf hatte sie mehrfach erzählt, daß sie von der älteren Frau zur Teufelsbuhlschaft angeleitet worden sei, und sie beschrieb den Mann, der mehrfach bei ihr gelegen habe, als *den Schwartzen.* Agnes Olmans, die ältere Frau, stammte offensichtlich aus einer armen Tagelöhnerfamilie, die in Gerresheim fremd war. Mechthild Curtens war auf einem Hof in der Nähe von Gerresheim ansässig, ihr Vater war insgesamt dreimal verheiratet; aus diesen Ehen gingen insgesamt 17 Kinder hervor, von denen vier gestorben waren. Mechthild Curtens Mutter war bei der Geburt ihres siebenten Kindes gestorben, zwei Monate später heiratete der Vater jedoch bereits wieder.[64] Nach über einjähriger Untersuchung wurden die beiden Frauen wegen Hexerei zum Tod auf dem Scheiterhaufen verurteilt. Sie wurden »wegen eines mit dem Teufel eingegangenen Bundes zum Feuer verurtheilt ..., welche Strafe an denselben unweit Gerresheim, an der Landstraße nach Elberfeld, an dem sogenannten Gallberg, vollzogen worden ist.«[65]

Der Kriminalreferent Gregor Eckarth trug die Untersuchungsergebnisse dem Düsseldorfer Hauptgericht und dem jülich-bergischen Hofrat vor. Seine Beweisführung lehnte die Auffassungen Weyers »und mehr andere dieses Lasters selbst suspecte Hexenpatronen« ab – Friedrich Spee wurde von ihm erst gar nicht explizit erwähnt. In der Hauptsache berief er sich auf den Juristen Benedict Carpzov (1595–1666), einen bedeutenden Gelehrten des deutschen Strafrechts. Carpzov vertrat entschieden die Ansicht, daß Zauberei und Teufelsbuhlschaft Realität seien. Er schlug sich damit auf die Seite der bekannten Hexenverfolger wie z. B. Martin Delrio (1551–1608), dessen dämonologisches Werk 1599/1600 erschienen war und der zu seiner Zeit den Ruhm eines großen Gelehrten genoß.[66] Neben Carpzov wurde

[64] Vgl. zu dem Fall Münster-Schröer 1995 (wie Anm. 9) S. 58–62; auch: Heinrich Wilhelm Zimmermann: Der Gerresheimer Hexenbrand. Anmerkungen und Materialien zu einem Justizmord. Düsseldorf 1998 (Selbstverlag des Autors). Hierin sind sämtliche Aktenstücke, diesen Hexenprozeß betreffend, veröffentlicht.

[65] NWHStA, Jülich-Berg Hofrath B VII 235b, Bl. 1a.

[66] Zu Carpzov vgl. Wolfgang Sellert: Benedict Carpzov – Ein fanatischer Strafjurist und

Delrio mindestens ebenso häufig in den umfangreichen Akten des Gerresheimer Hexenprozesses zitiert, um die Anklage zu untermauern.[67] Die Grundlage der jülich-bergischen Gesetzgebung war zu diesem Zeitpunkt der *Inquisitionsprozeß in Criminalibus* von 1695 – seit der Polizeiordnung von 1558 hatte es in Jülich-Berg kein Gesetzeswerk zur Strafrechtspflege mehr gegeben.[68] In Düsseldorf waren noch bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts neben dem geschilderten Hexenprozeß auch in anderen Fällen (Totschlag, Mord und Raub) schwere Körper- und auch Todesstrafen verhängt worden, die ganz offensichtlich eine abschreckende Wirkung haben sollten. In dieser Zeit wurde zunehmend über das »Vagantentum« geklagt, dem man u. a. durch die Einrichtung von Zucht- und Arbeitshäusern beikommen wollte. An die Stelle der körperlichen Bestrafung, die für das 16. und 17. Jahrhundert überwiegend gegolten hatte, trat nun mehr und mehr eine andere Form: die Freiheitsstrafe, verbunden mit Um- und Arbeitserziehung. 1737 schlugen die bergischen Hauptstädte denn auch den Bau eines Zuchthauses zur *außrottung deren vagabunden* vor.[69]

Richter Schwarz aus Mettmann, der als Initiator des Hexenprozesses angesehen werden kann, wurde im Jahr 1739 zum »Wirklichen Geheimen Rat« befördert.[70] Karl Philipp, seit 1716 Herzog von Jülich-Berg, war bis zu diesem Zeitpunkt Statthalter von Innsbruck gewesen. In Südostdeutschland hatte es zwischen 1680 und 1730 noch zahlreiche Hexenprozesse gegen zumeist Kinder, junge Frauen und Männer gegeben – mehrere Verfahren weisen Parallelen zu dem Gerresheimer Fall auf – und auch für die Zeit von 1749 bis 1775 wurden

Hexenverfolger? In: Hartmut Lehmann/Otto Ulbricht (Hg.): Vom Unfug des Hexen-Prozesses. Wiesbaden 1992, S. 324–430, insbes. S. 131–134.

[67] Zu Delrio vgl. Behringer (wie Anm. 17), S. 184f. Auf S. 230–232 ist Delrios Beschreibung eines Hexensabbats abgedruckt, die bald darauf die Prozeßführungen maßgeblich beeinflußte und auf diese Weise möglicherweise auch Eingang in die Vorstellungswelt der »einfachen« Menschen damals fand.

[68] Vgl. Ropertz 1941 (wie Anm. 24), S. 13.

[69] Vgl. Klaus Müller: Unter pfalz-neuburgischer und pfalz-bayrischer Herrschaft (1614–1806). In: Hugo Weidenhaupt (Hg.): Düsseldorf. Geschichte von den Ursprüngen bis ins 20. Jahrhundert. Bd. 2, Düsseldorf 1988, S. 131.

[70] Vgl. zur Stellung der Räte Franz J. Burghardt: Die Geheimen Räte der Herzogtümer Jülich und Berg 1692–1742. Ein Beitrag zur niederrheinischen Gesellschaftsstruktur im Zeitalter des Absolutismus. Meschede 1992, S. 137–142.

dort noch etliche Verfahren durchgeführt, die mit Hinrichtungen endeten.[71] Herzog Karl Philipp verlegte 1720 seine Residenz von Düsseldorf nach Mannheim, und es ist möglich, daß er mit Hexenprozessen im Süden in Berührung gekommen war.

Das Gerresheimer Beispiel zeigt, daß, zumal direkt vor den Toren der größten Stadt, in welcher es bis dahin noch gar keine Hexenhinrichtungen gegeben hatte, dies sogar noch im 18. Jahrhundert, schon zu Zeiten der Aufklärung, geschehen konnte. In protestantischen Territorien, so läßt sich feststellen, hatten bald nach 1700 die Hinrichtungen aufgehört. Die von der Frühaufklärung abgeschnittenen und gesellschaftlich immer rückständiger werdenden katholischen Gebiete vor allem im Südosten Deutschlands waren in dieser Hinsicht jedoch weiterhin anfällig – 1775 fand die letzte Hexenhinrichtung in Deutschland in der Fürstabtei Kempten statt.

Zwar waren die späten Hexenverfolger in fast allen Gegenden Deutschlands unter Legitimationsdruck geraten. Die großen Prozeßwellen waren lange vor der Aufklärung abgeklungen. Auch wurde die Gesetzgebung in Sachen Hexerei deutlich vorsichtiger. Doch hielt man praktisch überall prinzipiell an den Sanktionsdrohungen gegen Hexerei fest, ein deutliches Zeichen für die Stärke der rückwärtsgewandten Kräfte. Dies war übrigens in ganz Europa so, mit Ausnahme Englands – dort wurde 1736 die Hexengesetzgebung formell aufgehoben. In Paris wurde dagegen noch 1745 ein Mann als Zauberer hingerichtet.[72] Angstverkrampfter Volksglauben, dämonologische Theorien, die Herausbildung des frühmodernen Staates – dies alles hatte trotz bedeutender Gegner der Hexenverfolgung wie Weyer und Spee den entsetzlichen Verfahren und Exekutionen keinen Einhalt gebieten können, ja, vielfach wurden sie gerade, indem man sich auf Ergebnisse damaliger Wissenschaften wie der Theologie, des Rechts oder der Medizin berief, begünstigt.

[71] Vgl. Wolfgang Behringer: Hexenverfolgung in Bayern. Volksmagie, Glaubenseifer und Staatsräson. München 1988, S. 341–363.

[72] Behringer (wie Anm. 17), S. 355 und 404 f.

5a. Johann Weyer und seine Schrift *De Praestigiis Daemonum* von 1563

Abschließend soll die Position des Arztes Johann Weyer, eines frommen Mannes, der stark humanistisch geprägt war, wie seine Schriften erkennen lassen, hinsichtlich seiner Auffassung des Hexenglaubens kurz skizziert werden. Vorangeschickt wird eine kurze Biographie, da Weyer noch wenig bekannt ist. Sie zeigt, daß er ein weitgereister Mann war. Zeitlich befinden wir uns damit wieder in dem Kontext, der zu Beginn des Aufsatzes ausführlich dargelegt wurde.

Johann Weyer wurde 1515 oder 1516 – das genaue Geburtsdatum läßt sich nicht bestimmen – in Grave an der Maas, in der Nähe Arnheims, geboren. Seine angesehene Familie war offensichtlich schon länger im Gebiet an der Maas ansässig. Weyer erhielt zunächst eine gute schulische Ausbildung an der damals berühmten Schule Jan Hendrik Coolens in 's-Hertogenbosch sowie in Löwen. Anschließend studierte er bei Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim (1486–1535), zu der Zeit in Antwerpen tätig, von wo aus er mit Weyer 1532 nach Bonn ging. Die nächste Station des Studiums war für Johann Weyer zunächst Paris, wo er sich nachweisbar bereits 1535 aufhielt, und bald darauf Orléans, wo er 1537 zum Doktor der Medizin promoviert wurde. Danach ging er offensichtlich in seine Heimat zurück und ließ sich in der Nähe der Stadt Grave nieder, um dort als Arzt zu wirken. Etwa um 1545 wurde er dann Stadtarzt von Arnheim. Diese Stelle und sein fundiertes Fachwissen trugen vermutlich dazu bei, daß er im Gebiet des unteren Niederrheins recht bekannt wurde. Um 1550 wurde er zum Leibarzt Wilhelms III. (V.) von Jülich-Kleve-Berg berufen. Etwa um 1560 heiratete er Judith Wintgens, die 1572 starb, worauf er eine weitere Ehe mit Henriette Holt einging. Weyers fester Wohnsitz scheint schon recht früh Kleve gewesen sein, wenn er nicht mit dem Herzog als Leibarzt auf Reisen war. In den letzten Jahren seines Lebens beschäftigte sich Weyer mit der Analyse und Aufzeichnung bisher unbekannter Krankheiten. Etwa zu dieser Zeit war er auch Hausarzt der Gräfin Anna von Tecklenburg. Von seiner letzten Reise dorthin im Jahr 1588 kehrte er nicht mehr zurück, sondern er starb dort plötzlich am 24. Februar 1588. [73]

[73] Die Darstellung des Lebenslaufes stützt sich hier auf die gute kurze Zusammenfas-

Johann Weyer, Leibarzt Wilhelms III. von Jülich-Kleve-Berg und Verfasser der Schrift *De Praestigiis Daemonum* von 1563
(Düsseldorfer Universitäts- und Landesbibliothek)

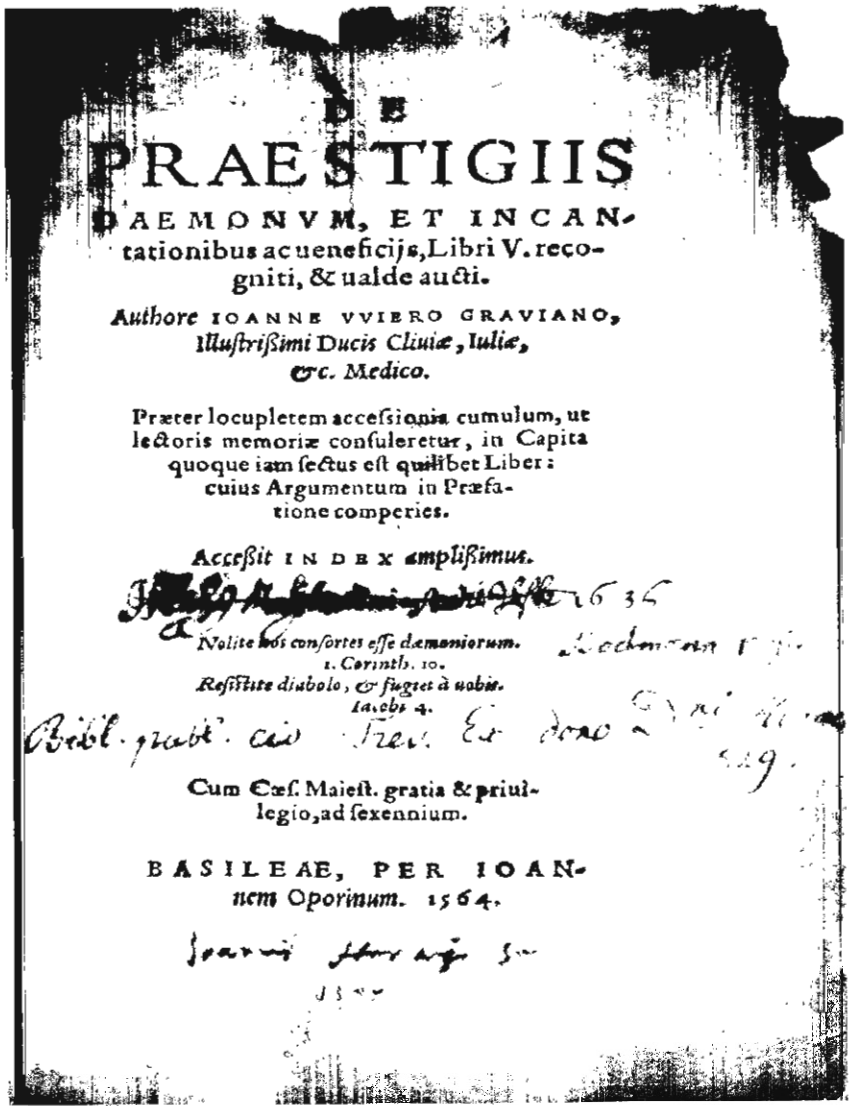
Wenn Herzog Wilhelm III. unterwegs war, reiste Weyer, davon können wir ausgehen, mit ihm und hatte wohl so auch die Gelegenheit, Kontakte zu der Bevölkerung in den ausgedehnten Herrschaftsgebieten der Vereinigten Herzogtümer zu erhalten. Nicht zuletzt konnte er eine Entwicklung wahrnehmen, die sich als »Konfessionsentstehung« bezeichnen läßt. Diese war zum einen geprägt durch einen Reformkatholizismus erasmischer Prägung, dem auch Herzog Wilhelm zuzuordnen war, zum anderen hatten sich auch die Lehren von Luther und Calvin durchgesetzt und wurden geduldet. Einzig die Täufer wurden, wie bereits ausgeführt, hart verfolgt. Zur Zeit der Geburt Weyers war im Rheinland eine religiöse Bewegung verbreitet, die ihm vermutlich ebenfalls bekannt war: die *devotio moderna*, eine Frömmigkeitsbewegung, die auch Erasmus von Rotterdam stark beeinflußt hatte.[74] In diesem Zusammenhang stellt sich die Frage, welcher konfessionellen Richtung Weyer selbst zuneigte. Es ist nicht belegbar, daß Weyer sich eindeutig einer der neuen Lehren anschloß, allerdings widmete er die deutsche Ausgabe von *De Praestigiis Daemonum* 1567 dem Rat der protestantischen Stadt Bremen.[75]

Neben den ärztlichen Aufgaben, die er wahrzunehmen hatte, erhielt er am Hof die Gelegenheit, ein Buch gegen den Aberglauben seiner Zeit zu schreiben. So entstand das Werk *De Praestigiis Daemonum*, wohl überwiegend geschrieben im herzoglichen Schloß Hambach zwischen Köln und Jülich, erstmals erschienen 1563 in lateinischer Sprache. Neben verschiedenen deutschsprachigen Ausgaben, so z. B. 1565, 1567 und 1586, waren zwei von Weyer selbst besorgt worden, da er an den anderen vielfache Kritik, z. B. wegen Ungenauigkeiten, geübt hatte. Insgesamt erreichte dieses Buch Weyers noch zu seinen Lebzei-

sung historisch nachweisbarer Fakten bei Rudolf van Nahl: Zauberglaube und Hexenwahn im Gebiet von Rhein und Maas. Spätmittelalterlicher Volksglaube im Werk Johan Weyers (1515–1588). Bonn 1983, S. 37–42. Sein Wissen über die Krankheiten veröffentlichte Weyer in seinem »Artzney Buch«. Vgl. ebd., S. 41.

[74] Vgl. Heinz Finger: Reformation und Katholische Reform im Rheinland. Begleitheft zur Ausstellung der Universitäts- und Landesbibliothek. Düsseldorf 1996, S. 16–20.

[75] Vgl. van Nahl (wie Anm. 73), S. 49 f. Behringer (wie Anm. 17), S. 135, hält Weyer für einen Calvinisten, Eric Midelfort für einen von Erasmus stark geprägten Lutheraner. Vgl. H. C. Eric Midelfort: Johann Weyer in medizinischer, theologischer und rechtsgeschichtlicher Hinsicht. In: Lehmann/Ulbricht (wie Anm. 66), S. 53–64, hier S. 58.



DE
PRAESTIGIIS
DAEMONVM, ET INCAN-
tationibus ac ueneficijs, Libri V. reco-
gniti, & ualde aucti.

Authore IOANNE VVIERO GRAVIANO,
Illustrißimi Ducis Cliuiæ, Iuliæ,
&c. Medico.

Præter locupletem accessionis cumulum, ut
lectoris memoriæ consuleretur, in Capita
quoque iam sectus est quilibet Liber:
cuius Argumentum in Præfa-
tione comperies.

Accessit INDEX amplißimus.

1635

Nolite bos consortes esse dæmoniorum.
1. Corinth. 10.
Resistite diabolo, & fugiet à uobis.
Iacobi 4.

Cum Cæs. Maiest. gratia & priui-
legio, ad sexennium.

BASILEAE, PER IOAN-
nem Oporinum. 1564.

Titelblatt von Johann Weyer: *De Praestigiis Daemonum* (Über das Blendwerk der bösen Geister), Basel 1564. (Stadtbibliothek Trier, Sign.: N 15 / 135)

ten sechs lateinische, fünf deutsche und zwei französische Ausgaben.[76] Im 16. Jahrhundert erschien Weyers Werk sechsmal auf dem Index.[77]

Auf Inhalte und Rezeption des Weyerschen Werkes kann hier nicht ausführlich eingegangen werden, allerdings seien einige für den Kontext des Aufsatzes bedeutende Aspekte hier kurz angesprochen. Sich mit dem »Zauberglauben« und »Hexen« zu befassen, war Weyer schon durch seinen Lehrer Agrippa vorgegeben. Zum einen hatte sich Agrippa bereits 1519 als Hexenverteidiger hervorgetan, und man kann davon ausgehen, daß er später mit seinem Schüler darüber sprach. Zum anderen hatte Agrippa mit dem von ihm verfaßten Werk *De occulta philosophia* selbst ein Buch verfaßt, das durchaus als »Zauberbuch« angesehen werden kann. Weyer lehnte solche Zauberbücher ab.[78] Hieran wird jedoch deutlich, daß Gegner und Anhänger des Zauberglaubens sehr wohl nebeneinander existierten, und dies war sicherlich auch schon in weiter zurückliegenden Zeiten so.

Schon in seiner Stelle als Stadtarzt in Arnheim war Weyer mit Fällen von Zauberei und angeblichen »Hexen« in Berührung gekommen: Er berichtet, daß 1548 vier Frauen dort ins Gefängnis gebracht wurden, die von einem Wahrsager – oder Lügensager, so nennt ihn Weyer – namens Joachim als Zauberinnen verdächtigt worden seien. Weyer hatte diese Frauen offensichtlich verteidigt und konnte ihre Verurteilung als »Hexen« verhindern.[79] Mehrfach werden Arnheim und die umliegenden Orte in Zusammenhang mit Zauberei erwähnt.[80] Weyer ist darum wiederum als ein weiterer Beleg zu den im ersten Teil des Aufsatzes ausgeführten Überlegungen anzusehen. Bezeichnenderweise

[76] Einen Überblick über die verschiedenen lateinischen und deutschen Ausgaben gibt van Nahl (wie Anm. 73), Zauberglaube, S. 57ff., zu den einzelnen Auflagen vgl. S. 65f.

[77] Ebd. S. 72. Der »Novus Index Librorum Prohibitorum, Vrbano Papa VIII. publicatum, Romae 4. Febr. 1627.«, enthält den Namen »Wierus« nicht mehr.

[78] Vgl. die ausführliche Darstellung bei van Nahl (wie Anm. 73), S. 43f.

[79] Johann Weyer: De Praestigiis Daemonum. O. Ort. 1567, Bl. 90f.

[80] van Nahl (wie Anm. 73), S. 135, stellt heraus, daß Weyer offensichtlich nicht zwischen den Begriffen »Zauberin/Touersche« und »Hexe und Unholden« unterschied. Allerdings sagt er auf S. 155, daß Weyer immer wieder versucht habe, mit Nachdruck deutlich zu machen, daß es einen zu seiner Zeit nicht gesehenen Unterschied zwischen Zauberern auf der einen und Hexen auf der anderen Seite gebe. Möglicherweise hat Weyer in den einzelnen Ausgaben seine Ansichten dazu modifiziert oder variiert.

DE PRAESTIGIIS.

Von den Teuf-

felen / Zaubrern / Schwarz-

künstlern / Teuffels beschwerern/

Hexen oder Vnholden vnd Gifft-

bereitern.

Erstlich durch D. Johan Weier in

Latein beschrieben / nachmalen ver-

teutscht von Johanne Füglino/ vnd jetzt wider-

umb nach dem letzten Lateinischen Original im 66. jar

außgangen vbersehen/ an vielen orten merklich

gebessert/ vnd mit einem nützlichen Re-

gister gemehret.

Titelblatt des ersten Bandes der deutschen Übersetzung des Buches *De Praestigiis Daemonum* durch Johann Fuglinius, Frankfurt am Main 1575. Diese Übersetzung wurde von Weyer nicht gebilligt, weil sie seiner Ansicht nach zu viele Unrichtigkeiten enthielt. (Stadtbibliothek Trier, Sign.: Z II 62)

widmete er sich auch ausführlich den männlichen Zauberern, die als Wahrsager oder Teufelsbanner tätig waren. Hierzu zählt er auch Geistliche und »Heiler«, worin die Parallelen zu eingangs zitierten Fällen wie Angermund, den Visitationen oder auch Bestimmungen in der jülich-bergischen Polizeiordnung ersichtlich sind.[81] Insgesamt ist Weyers Buch eine Fundgrube, um Aufschluß über jegliche Form magischer Praktiken zwischen Rhein und Maas zu erhalten.[82]

Was »Hexen« nach Auffassung der Zeit können sollten und wofür man sie als Urheber ansah, zeichnet Weyer in seinem dritten Buch der *Praestigiis Daemonum*, »Von den Hexen und Unholden«, nach.[83] Hexen seien nach dieser Auffassung Weiber,

> »die einer vermeinter betrüglicher oder eingebildter bundnuß halben mit dem Teuffel allerley bös/ das sonst den menschen mit natürlichen krefften Vnmöglich/nach jren gefallen/durch des Sathans eingeben oder hilff/nur mit jren gedanken oder wünschen/oder andere närrische/so zu der sachen vndienliche materien vermeinen außzurichten. Denselben wirt auch zugeschrieben/was sie auch meinen/das sie thun können/dz sie allerley vngewitter in der lufft erwecken/ vnd den Acker mit vngewönlichen Plitzen/Donner/Hagel/ vnd das korn von dem Acker beschedigen vnd verfüren/die baum und fruchten verderben/den menschen vnd allerley vihe im leib vnwissendt/vnd on gefülen gleich ... bezauberen:/ Vermeinen auch in geringer zeit durch die lufft etliche viel meil von einem ort zu dem andern zufaren/ mit dem Teuffel/vnd guten gesellen zu tantzen/frölich zu sein/ zu Prassen vnd zu bulieren/auch gar baldt widerum zu Hauß zu erscheinen/ die menschen in wölff/vnd andere vnuernünfftige thier zu veränderen/vnd alsbaldt wider in jr vorige gehabte gestalt zu reformieren.«[84]

[81] Ebd., S. 110f. van Nahl widmet sich in Kapitel III, S. 79–152, ausführlich dem Zauberglauben.

[82] Midelfort, (wie Anm. 75), stellt auf S. 53, Fußnote 1, eine eindrucksvolle Liste solcher Werke zusammen, in welchen Weyer als wichtige Quelle für Fallberichte ausgewertet wird.

[83] Weyer (wie Anm. 79), Bl. 35,2–84,1.

[84] Ebd., Bl. 35 r.

DE PRAESTIGIIS.
Der ander Theil.
Von den bezau-
berten verunreinigten vñ verblend-
ten/wie jhnen zu rahten / Item wie man die
Zauberer vnd Giffebereiter ſtraffen/wie
man auch mit den Hexen oder Vn-
holden handlen ſol.
Erſtlich durch D. Johannem Weier
in Latein beſchrieben / nachmalen
verteutſcht von Johanne Fäglino/ vnd jetzt wider-
umb nach dem Original vberſehen vnnd
mit einem nützlichen Regiſter
gemehret.
M. D. LXXV.

Titelblatt des zweiten Bandes der deutschen Übersetzung des Buches *De Praestigiis Daemonum* durch Johann Fuglinius, Frankfurt am Main 1575. Diese Übersetzung wurde von Weyer nicht gebilligt, weil sie seiner Ansicht nach zu viele Unrichtigkeiten enthielt. (Stadtbibliothek Trier, Sign.: D 1406)

Diese Auffassung war aber nicht die Weyers, sondern er stand ihr ganz entgegen: Er sah das »aktive Zaubern der Hexen« nur als ein passives Gerede alter, melancholischer Weiber an, denn *diese arbeitsäligen Vetteln/so man Hexen oder Vnholde nennet/in der Melnacholey biß vber die ohrn stecken.*[85] Jeder Mensch mit gesundem Menschenverstand könne ein solches altes Weib nicht für eine Hexe halten, sondern müsse Mitleid mit ihr haben: *derhalben hat auch meins erachtens das offermelt elend weib von des Teuffels fatzwercks/vnd hiedurch jres verruckten sparrens im kopff/mit keinem fug von dem leben zu dem tod verurtheilt sollen werden.*[86]

5b. Was läßt sich über den Einfluß Weyers auf die Eindämmung der Hexenverfolgungen sagen?

In Jülich-Berg waren die Verfolgungen schon zum Erliegen gekommen, bevor Weyers Buch erschien. Es wurde gezeigt, daß theoretische Überlegungen Gelehrter nur im Zusammenspiel mit anderen Faktoren entsprechende Auswirkungen haben konnten. Dies wird u. a. sehr deutlich, wenn man Kontakten Weyers zu Juristen des Reichskammergerichts nachgeht. Lehnte dieses höchste deutsche Gericht zwar generell die Argumente Weyers ab, so gab es aufgrund persönlicher Betroffenheit einzelner Juristen wie des Konrad von Anten, dessen Braut in Osnabrück angeklagt worden war, eine Hexe zu sein, einzelne Verteidiger seiner Lehren.[87] Die Wirkung Weyers wird heute in der historischen Forschung, soweit er überhaupt Erwähnung findet, dahingehend gedeutet, daß er im Grunde nichts anderes getan habe, als die Ressentiments der ersten Jahrhunderthälfte gegen die Hexenprozesse zur Zeit des Neubeginns der Verfolgungen in Deutschland um 1560 zusammenzufassen.[88] Der amerikanische Historiker Eric Midelfort deutet die Auffassung Weyers, daß die »Hexen« alte, schwache, hal-

[85] Weyer, Bl. 190.
[86] Ebd., Bl.185 r.
[87] Oestmann (wie Anm. 44), S. 123–147. Aufschlußreich auch die Verbindung Spees zum Reichskammergericht. Vgl. Peter Oestmann: Friedrich Spee und das Reichskammergericht. In: Spee-Jahrbuch 5 (1998), S. 9–58.
[88] So z. B. Behringer (wie Anm. 17), S. 134 f.

luzinierende Frauen seien, überzeugend als eine auch in rechtlichem Sinne »vollkommen logische und radikale Aussage«: Sie bringe zum Ausdruck, »daß die Hexerei einen schwachsinnigen oder geisteskranken Versuch darstelle, das Unmögliche zu tun.«[89] Midelfort stellt heraus, daß es eine sehr schwierige Frage sei, zu beurteilen, inwieweit Weyer erfolgreich gewesen sei, da die schlimmsten Hexenverfolgungen erst nach seinem Tod eingesetzt hätten. Sein Fachwissen in den Bereichen der damaligen Medizin, Theologie und Rechtswissenschaft habe aber den Zweifel an Wirklichkeit und Wirksamkeit von Zauberei und Teufelspakt befördert.[90]

Waren offensichtlich direkte Auswirkungen Weyers auf die Hexenprozesse ausgeblieben, so setzten sich jedoch die Verfolgungsbefürworter mit seiner Position auseinander und waren bemüht, seine Theorien zu widerlegen. Eine der wichtigsten Schriften, das *Hexentraktat* des Trierer Weihbischofs Peter Binsfeld (1546–1598), griff Weyer direkt an. Nachdem Binsfeld die »Realität« der Zauberei und des »Teufelspaktes« dargelegt hatte, heißt es, auf Weyer gemünzt, weiter, dies

> »woellen etliche fuer alte Weiber Traeum vnd Phantasey halten/ vnd derowegen das solcher Laster schuldige keins wegs gestrafft sollen werden. Andere aber/dieweil vil ding die nur von solchen boesen Weibern gesagt vnd geschehen sein/in erfahrung haben/ die sie mit jrer Vernunfft nit begreiffen moegen/fuer vnmoeglich halten ... Alle Werck der Zauberer haben jhre Krafft vnd Wuerckung/auß dem außtruecklichen oder stillschweigenden Versprechen mit dem laidigen Teuffel/daß der Zauberer allzeit/ wann er wil etwas wuercken oder thun/den Teuffel außtruecklich oder stillschweigend zu huelff anrufe/daß er jhme zu solchem seinem Versprechen verholffen sey«.[91]

[89] Midelfort (wie Anm. 75), S. 62f. Midelfort legt dar, daß Weyer aus medizinischer Sicht die Idee, daß teuflische Angriffe und Besessenheitsfälle von Menschen verursacht werden können, grundsätzlich verworfen hat (S. 57). Aus theologischer Sicht war er überzeugt, daß die Bibel, richtig verstanden, alle Argumente für die Hexenjagd zerstöre (S. 59). In rechtlicher Hinsicht hob er die Vorstellung des verbindlichen Paktes zwischen Menschen und Dämonen, den Teufelspakt, hervor und wollte beweisen, daß der Teufel so mächtig und so böse sei, daß ein mit ihm abgeschlossener Pakt niemals Gültigkeit haben könne (S. 61f.).

[90] Midelfort (wie Anm. 75), S. 64. Midelfort stellt zudem heraus, daß Weyer durch seine Thesen maßgeblich dazu beigetragen habe, daß in Verhören ein Arzt hinzugezogen werden mußte, wenn der Verdacht bestand, daß ein Anklagter zur Tatzeit vielleicht nicht bei Sinnen gewesen sei und somit die Medizin Eingang in zuvor als rein rechtlich betrachtete Angelegenheiten fand. Midelfort hat sich unter medizinhistorischen Aspekten auch mit Wilhelm dem Reichen und dessen Sohn Johann Wilhelm, der 1609 kinderlos starb, befaßt. Vgl. H. C. Erik Midelfort: Verrückte Hoheit. Wahn und Kummer in deutschen Herrscherhäusern. Stuttgart 1996, S. 132–170.

6. Fazit

Waren ohne Zweifel die Erfolge der gelehrten Verfolgungsbefürworter deutlich größer als die der Gegner, so waren diese letztlich diejenigen, die mit Hilfe ihrer Wissenschaft ihre Stimme zugunsten der Menschlichkeit erhoben. Nicht selten gefährdeten sie sich selbst, wie es für Friedrich Spee bekannt ist, der sich als Jesuit mit seiner *Cautio Criminalis* aus gutem Grund nicht primär gegen die dämonologischen Theoretiker richtete, sondern die Kritik an der Prozeßpraxis in den Mittelpunkt stellte. Die vielfältigen Aspekte, die in Zusammenhang mit der Ursache von Hexenprozessen zu berücksichtigen sind, machen eine generelle Antwort auf die Frage, warum sie geführt wurden, schwer. Meiner Ansicht nach hat Friedrich Spee eine Antwort gegeben, die treffend ist und auch heute noch aktuell sein könnte. In der 2. Frage der *Cautio Criminalis* heißt es:

> »Ob es in Deutschland mehr Hexen und Unholde als andernorts gibt? ... Man weiß ja, daß es besonders in Deutschland allerorts von Scheiterhaufen raucht, die diese Pest vertilgen sollen, und das ist doch gewiß ein überzeugender Beweis dafür, wie sehr man alles für verseucht hält ... Dieser Glaube an eine Unmenge von Hexen in unserem Lande wird aus zwei wichtigen Quellen genährt. Deren erste heißt Unwissenheit und Aberglauben des Volkes. Alle Naturforscher lehren, daß auch solche Erscheinungen auf ganz natürlichen Ursachen beruhen, die bisweilen ein wenig vom gewöhnlichen Lauf der Natur abweichen, und die man als außerordentlich bezeichnet, wie beispielsweise ein

[91] Abgedruckt bei Behringer (wie Anm 17), S. 205–209, hier S. 205f.

übermäßiger Platzregen, besonders starker Hagel und Frost, ein übergewaltiger Donnerschlag und Ähnliches ... Aber laß einmal irgend so etwas in Deutschland, besonders unter der Landbevölkerung, sich zeigen ... schon ... denkt [man] nur an Hexenwerk und schiebt die Schuld auf die Zauberer ... Sah man sodann vielleicht jemanden unterdes vorbeigehen, ... der dies oder das sagte oder tat ..., so legt man alles übel aus, erklärt ihn für den Schuldigen und trägt in seiner Nichtswürdigkeit die Verdächtigungen in der ganzen Nachbarschaft umher. Da ist es denn kein Wunder, wenn das immer mehr um sich greifende Gerede uns in wenig Jahren Hexen in so reichlicher Anzahl schafft, zumal Prediger und Geistliche nichts hiergegen unternehmen, sondern eher noch selbst mit schuld daran sind, und sich, soviel ich weiß, noch keine Obrigkeit in Deutschland gefunden hat, die ihr Augenmerk auf diese unseligen Klatschereien gerichtet hätte ... Die zweite Quelle des Glaubens an die unzähligen Hexen heißt Neid und Mißgunst des Volkes. In jedem anderen Land wird man zugeben, daß es immer wieder Leute gibt, die der Herrgott ein wenig reichlicher mit irdischen Gütern gesegnet hat, die ihre Waren rascher absetzen, mit mehr Glück einkaufen, kurz, eher zu Einfluß und Reichtum kommen als andere. Geschieht dies aber einmal im deutschen Volk, so stecken gleich ein paar Nachbarn, denen das Glück weniger hold ist, die Köpfe zusammen und setzen, von Hexerei raunend, haltlose Verdächtigungen in die Welt ...«[92]

Treffender läßt sich ein Mechanismus, bestehend aus Mißtrauen, Denunziation und Neid, der nach einem »Sündenbock« ruft, auch heute wohl kaum beschreiben.

[92] Friedrich von Spee: Cautio Criminalis oder Rechtliches Bedenken wegen der Hexenprozesse. München 1982, S. 2–5. (Unveränderter Nachdruck der ersten vollständigen deutschen Übersetzung von Joachim Ritter. Weimar 1939).

JENS MAIERHOF

Die Uhrenkapitel im Güldenen Tugend-Buch als Grundmuster für die Frömmigkeit und die seelsorgerlichen Anliegen Friedrich Spees

Friedrich Spee gehört zu den Menschen, die sich aufgrund ihres Lebenszeugnisses jeder fertigen Portraitierung und jeglicher Kategorisierung sperren. Daher beschränke ich mich in meinen nachfolgenden Ausführungen auf einen Bereich seines Wirkens und richte mein besonderes Augenmerk auf den *Seelsorger* und *Jesuiten* Friedrich Spee sowie auf seine Frömmigkeit. Mein Ziel ist es, anhand des *Güldenen Tugend-Buches*[1], speziell der Uhrenkapitel[2] seine Spiritualität und seine seelsorgerlichen Anliegen herauszuarbeiten. Folgende Fragen leiten mich bei meinen Ausführungen: Inwieweit findet durch Friedrich Spee eine *Pädagogisierung* der Frömmigkeit statt? Welchen *disziplinierenden* Einfluss üben seine geistlichen Betrachtungen auf die Adressatinnen aus? Wodurch manifestiert sich in den Uhrenkapiteln der *ganzheitliche* Ansatz seiner Spiritualität? Einige Vorbemerkungen zum *Tugend-Buch* und dessen Adressatinnen wollen in das Thema einführen und das Gesamtverständnis erleichtern.

Das *Güldene Tugend-Buch* und seine Adressatinnen

Der gelehrte Theologe Friedrich Spee schrieb keine theoretischen Abhandlungen, sondern alle seine Schriften sind Gelegenheitsschriften, d. h., sie sind aus der Praxis, aus seinen ganz persönlichen Erfahrungen

[1] Friedrich Spee: Güldenes Tugend-Buch. Hrsg. von Theo G. M. van Oorschot (Friedrich Spee: Sämtliche Schriften, Bd. 2). München 1968. Im Folgenden gebe ich die Zitate mit GTB und der entsprechenden Seitenzahl an.

[2] Kapitel 19–24 des 3. Teils: GTB 427–449; zu den Uhrenkapiteln vgl. Jörg Jochen Berns: »Vergleichung eines Vhrwercks, vnd eines frommen Menschens«. Zum Vergleich von Mystik und Mechanik bei Spee. In: Italo Michele Battafarano (Hrsg.): Friedrich von Spee, Trento 1988, S. 101–194.

als engagierter Seelsorger entstanden. So dichtete er zur Förderung und Vertiefung des Glaubens viele Lieder. Sein berühmtes Werk *Cautio Criminalis* verfasste Spee als Reaktion auf wahrgenommene Rechtsmissstände, auf die er in seiner Funktion als gefragter Beichtvater aufmerksam wurde.

Seine geistlichen Betrachtungen im *Güldenen Tugend-Buch* schrieb er auf Wunsch für eine ganz konkrete Frauengemeinschaft, die Kölner ›Gesellschaft der hl. Ursula‹[3] nieder. In den Jahren seines Kölner Aufenthaltes (1627/28) begleitete er seelsorgerlich diese Gemeinschaft von Devotessen, die Teil einer apostolischen Frauenbewegung in der Frühen Neuzeit war und die wir heute am ehesten mit den Säkularinstituten vergleichen können. Die Frauen verbanden ein intensives religiöses Leben mit vielfältigen Formen des Apostolates. Sie kümmerten sich neben der Fürsorge für Kranke und Arme zusammen mit den Jesuiten um die Glaubensunterweisung der Jugend. Es gab bei ihnen – wie bei den Jesuiten – weder eine Klausur, feierliche Ordensgelübde, Ordenstracht noch gemeinsames Chorgebet, also weder äußere Zeichen noch oft einengende Rahmenbedingungen. Dennoch kennzeichnete diese Gemeinschaft eine straffe Organisation und Disziplin. Sie waren jeweils in Gruppen von um die zehn Frauen an einem der katechetischen Zentren der Stadt tätig, an denen versucht wurde, Kinder und Jugendliche durch Lieder, Wallfahrten, Wettbewerbe und Theateraufführungen mit dem Katechismus vertraut zu machen. Da für die Mädchen der Katechismusunterricht die einzige Bildungsmöglichkeit war, dehnten die Devotessen den Unterricht sukzessive auf Lesen, Schreiben und Nähen aus. Ab 1625 übernahmen sie die Leitung und den Unterricht an neu gegründeten Mädchenschulen. Für diese in Schule und Katechese tätigen Frauen verfasste Spee seine Betrachtungen.

Er entfaltet in seinen geistlichen Übungen die biblische Tugend-Trias Glaube, Hoffnung, Liebe (1 Kor 13,13) für den alltäglichen Glaubensvollzug und unterstreicht ihren Vorrang, »weil sie gestracks ohne mittel, auff Gott gerichtet seind: dan durch den Glauben glaube ich in Gott; durch die Hoffnung, hoffe ich auff Gott; durch die Liebe, lieb ich Gott.«[4] Diese Trias bestimmt auch die Gliederung des *Tugend-Buches*: es umfasst insgesamt 70 Kapitel; 12 Kapitel mit Betrachtungen über den Glauben, 23 Kapitel über die Hoffnung und 35 Kapitel über die Liebe. Den drei Teilen ist eine Einleitung vorangestellt, die für das Verständnis des Buches wichtig ist: Es ist ein *Übungs*buch, ein Buch zum »*Gebrauchen*« und kein Lese- oder Lehrbuch[5].

Die Methode, die sich durch das ganze Buch hindurchzieht, ist die Form des Dialogs, von Frage und Antwort[6], oder in der Formulierung der ignatianischen Exerzitien das Prinzip von »Ruf und Antwort«: Es nimmt den Exerzitanten in einen Wahl- und Entscheidungsprozess hinein. Er wird konfrontiert mit dem göttlichen Ruf, der einer Antwort und Entscheidung zur Nachfolge bedarf[7]. Für Spee handelt es sich bei diesem Frage-Antwort-Muster nicht nur um eine Methode, die das Üben erleichtert, sondern es ist eine Weise, die den Menschen als Einheit aus Ratio und Affekt anspricht. Sie ist in Christus grundgelegt, der durch eine Frage die Menschen herausforderte, sie zur Entscheidung und Nachfolge provozierte und so ihren Glauben vertiefte.

Die sogenannten Uhrenkapitel gehören zum dritten Teil des Buches, in dem die Betrachtungen zur Tugend Liebe zusammengefasst sind. Für Spee ist die Liebe die einzige Tugend, die den Menschen rechtfertigt und die Wirkung hat, auch schwerste Sünden zu tilgen[8]. In einer Vielzahl von Übungen und in sehr ausführlichen und überschwänglichen Anweisungen führt er seinen Adressatinnen vor, wie sie Gott lieben können.

In den Uhrenkapiteln greift Spee eine im 17. Jahrhundert bekannte Metapher auf, die den Menschen mit dem komplexen Mechanismus einer Uhr verglich. Der Reiz dieser Analogie lag jedoch nicht in der

[3] Zur Ursula-Gesellschaft zuletzt: Anne Conrad: Hexen und Heilige in Köln. Zum Entstehungshorizont von Friedrich Spees *Güldenem Tugend-Buch*. In: Spee-Jahrbuch 3 (1996), S. 135–151.

[4] GTB 20.

[5] Vgl. GTB 15.

[6] Diese Methode stammt bereits aus der Antike und war in der mittelalterlichen Philosophie, in der Humanistendichtung und in der geistlichen Literatur beliebt.

[7] Vgl. die Betrachtung vom »Ruf des Königs« (Exerzitien-Buch 91–99): Ignatius von Loyola: Exerzitien. Übertragen von Hans Urs von Balthasar. Einsiedeln – Freiburg [11]1993, S. 37–39.

[8] GTB 31 f.

Miniatur aus einer Abschrift (um 1450) von Heinrich Seuses (um 1295–1366) *Horologium Sapientiae* (1333/1334). Sie zeigt gebräuchliche Zeitmesser aus der Zeit der Abschrift. Dem Dominikanerbruder (Seuse?) wird anhand der Uhr die göttliche Ordnung und Weisheit erläutert. (Bibliotheque Royale, Brüssel: Ms. IV 111 fol. 13v)

Uhr an sich, sondern in ihrem ›mystischen Charakter‹: »Die Uhr verkörperte, was die Wirklichkeit nicht enthielt: Sie war Demonstration einer zentral organisierten, unabänderlich funktionierenden rationalen Ordnung [...] Das Verhältnis zwischen Gott und Schöpfung wurde dem zwischen Uhrmacher und Uhr vergleichbar, die Harmonie der Welt wurde erklärt durch die Gesetzlichkeit der Uhr.«[9]

[9] Klaus Maurice – Otto Mayer: Einleitung. In: Dies. (Hrsg.): Die Welt als Uhr. Deutsche Uhren und Automaten 1550–1650. München, Berlin 1980, S. XV.

Pädagogisierung der Frömmigkeit

Als Jesuit ist Friedrich Spee von der Spiritualität der ignatianischen Exerzitien geprägt. Ausgangspunkt und Fundament seiner geistlichen Betrachtungen ist die Lebensorientierung des Ignatius, die der Ordensgründer in seinem Exerzitienbuch unter »Prinzip und Fundament« formuliert: die Ausrichtung des Menschen auf ein übernatürliches Du und damit in Konsequenz auf das Lob und die Ehre Gottes. Spee übernimmt hier die Formulierung des Ignatius: »Dan er [der Mensch] ist zu deme Ende geschaffen daß er Gott lobe.«[10]

Diese Orientierung zieht sich wie ein roter Faden durch das ganze *Tugend-Buch*. Die überwiegende Zahl der Betrachtungen über die Tugend »Liebe« im 3. Teil des Werkes ist von Übungen durchzogen, wie man auf »eine schöne weiß« Gott loben kann: vom hymnenartigen Lob des Schöpfers in der Natur (v. a. Kapitel 7 und 8), über die aufrichtige und vollkommene Reue (Kapitel 9), bis hin zur höchsten Form des Gotteslobes in der Meßfeier (Kapitel 27–29) und im Kommunionempfang (Kapitel 31–35). Darüber hinaus reiht Spee zahlreiche Übungen zur Nächsten- und Feindesliebe (v. a. Kapitel 30) in die Betrachtungen zum Gotteslob ein. Er platziert sie nach den Betrachtungen zur Messfeier, um damit einer rein auf Innerlichkeit ausgerichteten Frömmigkeit entgegenzuwirken. Für ihn gehört beides untrennbar zusammen: »die Wort vnd Werck müssen zusammen gehen, so ist es recht.«[11] Auch hier zeigt sich sein Inspiriertsein durch Ignatius und die daraus erwachsende Verbindung von Mystik und Tat.

Im ersten der sechs Uhrenkapitel (Kapitel 19) greift Spee das Ideal des regelmäßigen Gotteslobes auf. Er will die andächtige Seele lehren, Gott *alle* Stunden zu loben, was vor allem in den Klöstern gepflegt wurde. Spee eröffnet durch seine Übungen die Möglichkeit, dass auch Gläubige außerhalb der Klostermauern das Stundengebet verrichten können. Er nimmt hierbei den Ausdruck ›Stunden-Gebet‹ wörtlich und schlägt anhand der Uhrenanalogie vor, jedes akustische Zeichen der Uhr mit einem kurzen Gebet zu verbinden. Am Morgen ist beim

[10] GTB 430 im Vergleich zu EB (Exerzitienbuch) 23: »Der Mensch ist geschaffen dazu hin, Gott, Unseren Herrn zu loben, Ihn zu verehren und Ihm zu dienen, und so seine Seele zu retten.«: Exerzitien (wie Anm. 7), S. 19.

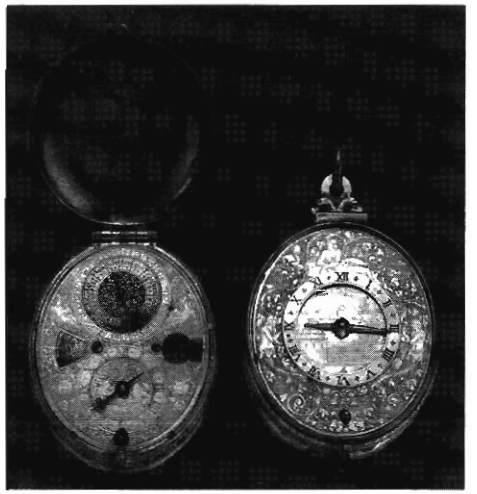
[11] GTB 431.

Aufziehen der Uhr als Einstimmung in das regelmäßige Gotteslob ein Gebet zu verrichten, das den Entschluss zum Ausdruck bringt, »so offt nun mir mein vhrwercklein am halß schlagen wird, so offt will ich auch dir die vhren deines lobs schlagen und sprechen: *Gelobt sey Gott in ewigkeit! Amen. Gelobt sey Gott in Ewigkeit! Amen. Gelobt sey Gott in ewigkeit! Amen*: darnach der stunden vill oder wenig seind.«[12]

Die Exerzitantin wird so zu einem regelmäßigen Beten angeregt. Der große Vorteil dieser Übung besteht darin, dass dieser Aufforderung prinzipiell auch die Gläubigen nachkommen können, die arbeiten müssen und sich nicht jede Stunde zum Gebet zurückziehen können: »Solches kanstu auch also still in deinem hertzen thun, wan du schon bey den leuten bist, das es niemand mercke.«[13] Spee konzipiert seine geistlichen Übungen ganz bewusst im Hinblick auf die Lebensumstände und unter Berücksichtigung der zeitlichen Möglichkeiten seiner Adressatinnen, die kein rein kontemplatives und weltabgewandtes Leben führten. Schon die Angaben für den zeitlichen Rahmen der Betrachtungen wirken mutmachend und realistisch. Spee formuliert sie wohl ganz bewusst im Diminutiv: Er spricht von einem »viertel oder halben stündlein«.[14] Er will seine Adressatinnen nicht überfordern, sondern zum Meditieren verlocken.

Die große pädagogische Leistung Friedrich Spees ist sein Wahrnehmen des Alltags. Er hat einen Blick für die Alltagserfahrungen der Menschen, die er nutzt, indem er ihnen eine geistliche Dimension auflegt. Als wacher Zeitgeist greift er eine bekannte Alltagserfahrung auf und belegt sie geistlich: Der fromme Mensch hängt an der Brust seines Bräutigams Christi wie die Uhr um den Hals des Menschen. Eine alltägliche Routine-Handlung wird geistlich gedeutet: So wie er morgens seine Uhr aufziehen und stellen muss, so soll er sein Herz stellen und auf Christus hin ausrichten. So wie die Uhr schlägt, so soll sein Herz für Christus schlagen. Damit wird die Uhr zu einem Erinnerungszeichen, das zum regelmäßigen Gotteslob aufruft und anregt. Was äußerlich wahrnehmbar ist, soll als Herzenssache gelebt werden. Einfache routinemäßige Handlungen erlangen auf diese Weise eine religiöse Be-

[12] GTB 428.
[13] GTB 429.
[14] GTB 14.



»... am halß ein schönes vbergultes vhrwercklein, so ihr auff der brust hinge, vnd alle stunden mit sampt den vierteln gar eigentlich schlüge; daß mans vber tisch hören köndte ...« (GTB, III. Teil, 19. Cap.).
Ovale, tragbare Uhr mit graviertem Gehäuse, französische Arbeit, Anfang 17. Jahrhundert

deutung und verschaffen die Gelegenheit zu kurzen frommen Momenten im Alltag. Mit großer Kreativität legt Spee wenig geistlichen Handlungen und banalen Gegenständen einen geistlichen Sinn bei und mildert damit die große Diskrepanz zwischen dem Erleben alltäglicher Banalität und dem Praktizieren einer abgehobenen Frömmigkeit. Ihm geht es dabei um die Verbindung von Leben und Glauben, von Frömmigkeit und Alltag. Alle geschaffenen Dinge, alles, was uns widerfährt, und alle Begegnungen können so gemäß dem ignatianischen Prinzip zu einem Zeichen für die Liebe Gottes werden.

In barockem Überschwang formt Spee in Kapitel 21 den Gedanken des Zeichens und den Vergleich des menschlichen Herzens mit einem Uhrwerk noch weiter aus. Er verweist auf die innere Uhr, auf das kontinuierliche Pulsieren unseres Herzens und belegt den Pulsschlag mit einer geistlichen Bedeutung: Jedes Pulsieren in den Adern soll in den Lobgesang des Engelchores einstimmen. Mit einem Gebet am Morgen soll man sich die Bedeutung der Herzschläge bewusst machen, dass

ein jeder von ihnen ein engelgleiches Lob Gottes darstellt. Somit findet das Ideal des immerwährenden Gebetes Eingang in die individuell ausgerichtete Laienfrömmigkeit, in eine Frömmigkeit, die Kontemplation und Aktion verbinden will. D. h., man muss sich nicht erst in die Abgeschiedenheit eines Klosters begeben, um das urkirchliche Ideal des »Betens ohne Unterlaß« (1 Thess 5,17) verwirklichen zu können. Frömmigkeit wird somit für jeden möglich und praktizierbar.

Spee hatte beim Verfassen der Übungen nicht nur die einzelne fromme Seele als Adressatin vor sich, sondern auch die Frauen als Katechetinnen, Seelsorgerinnen und Multiplikatorinnen. Die ignatianische Frömmigkeit kann auf diesem Wege – so vermutlich das Ziel Spees – auch nicht-gebildeten Menschen zugänglich gemacht werden und Hilfe für eine christliche Lebenshaltung sein.

Disziplinierung des Lebens

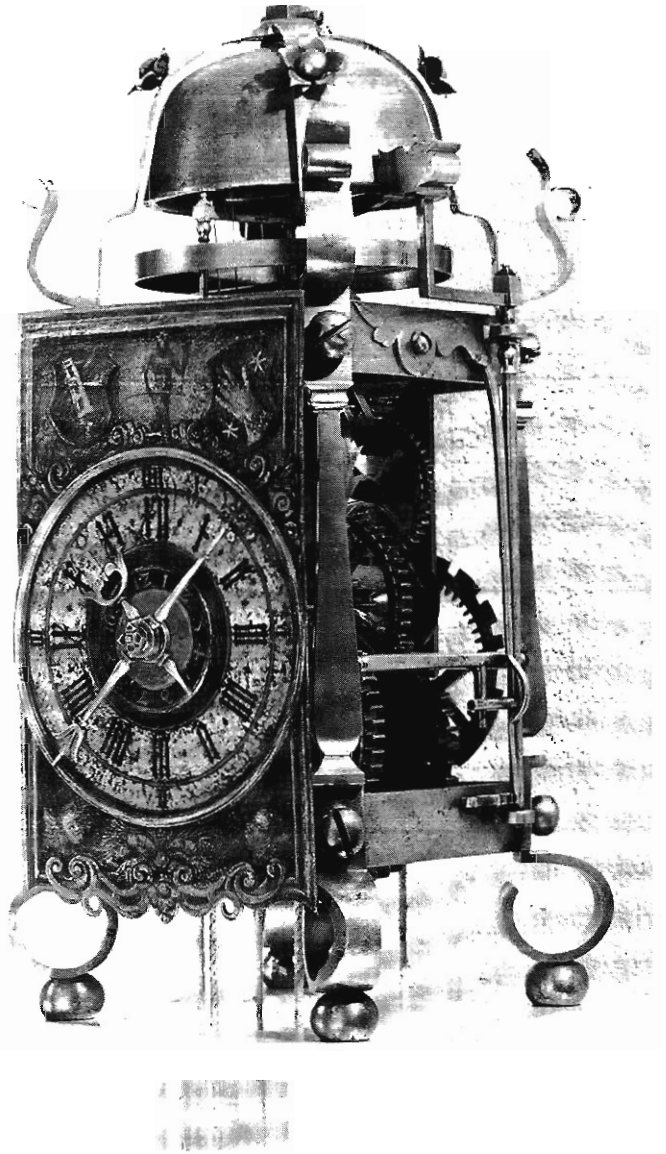
Das *Güldene Tugend-Buch* gehört im weiteren Sinn zur sogenannten katechetischen Literatur. Es hat noch vor der Belehrung die Anleitung zu einem christlichen Leben als Ziel. Spee will mit seinen Betrachtungen das alltägliche Leben seiner Adressatinnen christlich durchdringen und so disziplinieren.

Zur Methodik der Katechese von Friedrich Spee gehört es, dass ein Lied die Betrachtungen abschließt, die wesentlichen Inhalte der Übungen nochmal zusammenfasst und vordergründig eine Möglichkeit bietet, sich in Versform das dargelegte Thema besser anzueignen. Das Lied fungiert hier aber nicht nur als Gedächtnisstütze oder pädagogischer Trick, um das *Be*greifen zu erleichtern, vielmehr ist das Singen der Lieder bei Spee Ausdruck dafür, dass sich der Mensch auch über den affektiven Bereich von der Botschaft *er*greifen lassen kann. Singen ist Vollzug des Glaubens. Durch die Methode des Liedes nimmt er Verstand und Gemüt gleichermaßen in Anspruch, um Botschaft und Leben in einer Art Gebet zu verbinden. Spee geht es hier nicht zunächst um die Vermittlung von Glaubenswahrheiten. Ihm ist daran gelegen, seine Adressatinnen zu einer tieferen Beziehung mit Gott zu führen, die sich auch im Singen des Liedes ausdrückt.

In den Uhrenkapiteln wird dies an dem Zwölf-Stundenlied[15] (III,19) deutlich. Als Vorlage für dieses Lied diente Spee ein Lied aus dem Gesangbuch des Jesuiten Konrad Vetter (1548–1622) und die bekannte Zahlensymbolik aus dem Katechismus des Petrus Canisius (1521–1597). Im Rahmen dieses Liedes ordnet Spee den verschiedenen Stunden des Tages bzw. den Stundenschlägen der Uhr unterschiedliche Glaubens- oder Sittenwahrheiten zu, wodurch eine Unterweisung im Glauben stattfindet, die sich in der dichterischen Form natürlich besonders für die Katechese eignet. Bei einem Vergleich mit dem Katechismus des Petrus Canisius, werden mehrere Dinge deutlich:

Spee übernimmt nicht sklavisch alle Glaubensinhalte aus dem damals geläufigen Katechismuswerk. Er verändert und ergänzt ganz im Sinne seiner Frömmigkeit und seiner seelsorgerlichen Anliegen im Kapitel III,19 einige Inhalte. Prosatext und Lied sind stärker orientiert an einer biblisch ausgerichteten Christus-Frömmigkeit (z. B. die fünf Wunden Christi, sechs Wasserkrüge bei der Hochzeit zu Kanaan, die letzten sieben Worte Jesu), zu der weitere Beispiele im *Güldenen Tugend-Buch* zu finden sind. Spee geht es um die individuelle Bedeutung der Glaubensaussagen. Einige Beispiele sollen dies belegen. In der Strophe zwei greift Spee in Anlehnung an den Katechismus die zwei Tafeln und die zwei Testamente auf, erweitert aber seine Aussage in Bezug auf die Bedeutung für das Leben, die diese und das Studieren darin für die Gläubigen haben: »Will drin studieren biß zum end, Zum Himmel sie mich leiten.«[16] Diese Ergänzung entspricht durchaus auch anderen Übungen im *Güldenen Tugend-Buch*, in denen Spee seine Adressatinnen zum Bibellesen anregt[17]. Strophe vier spricht von der Anklage der Sünden beim viermaligen Glockenschlag und von der damit verbundenen Erinnerung an die letzten vier Dinge (Tod, Gericht, Himmel, Hölle). Spee verbleibt nicht bei der inhaltlichen Erinnerung an die letzten vier Dinge, sondern nutzt sie als Mahnung zu einem gottgefälligen und tugendhaften Leben. Der Zahlensymbolik der Strophe acht liegen die acht Seligpreisungen Jesu zugrunde. Spee zählt sie

[15] GTB 433–434.
[16] GTB 433.
[17] Z. B. in GTB 75: »Täglich zu gewöhnlichem viertelstündlein setze dich auff die knie oder anders wie es dir gefällig, mache das Creutz, vnd lese auß der Bibel alle mahl eine history oder zwo«.



»... in deinem kämmerlein ein vhrwerck ...« (GTB, III. Teil, 22. Cap.). Renaissance-Zimmeruhr, holländische Arbeit, 1580–1600

nicht lehrhaft auf, sondern will zum Guten und zu einem freudvollen Leben verlocken, indem man nach den Seligpreisungen strebend lebt.

Zusammenfassend kann gesagt werden: Bei Spee ist der Glaubende als *Subjekt* gefragt und herausgefordert, zu klären, was ihm *mehr* hilft, sein Leben an Christus zu orientieren und damit Christus ähnlich zu werden. Er richtet nicht in rein lehrhafter Form die den einzelnen Strophen zugeordneten Glaubensinhalte an seine Adressatinnen. Es geht ihm bei diesem Glaubensakt nicht um ein Auswendiglernen und Für-Wahr-Halten von Glaubenssätzen aus dem Katechismus, sondern um das Einüben in eine Glaubenshaltung, um ein an Christus orientiertes Leben in Kirche und Alltag. Das Leben soll geprägt sein durch ein gläubiges und zuverlässiges Verrichten des Tagewerkes im Angesicht Gottes.

Die Uhr als Zeichen der Disziplinierung

Im 19. Kapitel entfaltet Spee anhand der vertrauten Uhrenanalogie sein Bild von einem gläubigen Menschen und sein seelsorgerliches Anliegen. Er möchte die Menschen zu einem von Gott durchdrungenen und geordneten Leben führen.

Spee sieht den Menschen als ein wunderbares Kunstwerk Gottes, das wie die Uhr zu einem ganz bestimmten Zweck geschaffen ist: »Dan er ist zu deme End erschaffen daß er Gott lobe; daß lob Gottes sein seine stunden.«[18] Damit ist die Grundordnung eines frommen Lebens vorgegeben. Aber wie jeder Erfindung haftet auch dem ›Wunderwerk Mensch‹ ein Makel an. Der Mensch geht wie die Uhr »oft vnrecht«, und sein Leben verläuft in ungeordneten und gottlosen Bahnen. Er ist nachlässig und missachtet die Grundordnung seines Lebens. Spee glaubt, dass der Mensch sich durch diese Übung selbst disziplinieren kann: »nime dein vbergüldtes Vhrwercklein, vnd stelle es wie sichs gebürt. Im stellen aber soltu auch zugleich dein hertz stellen.«[19] Das alltägliche Aufziehen der Uhr wird zu einem eindringlichen Erinnerungszeichen, sein Leben auf Gott hin auszurichten.

[18] GTB 430.
[19] GTB 428.

Darüber hinaus bedarf es auch der regelmäßigen Erneuerung durch die Beichte.[20] Hier sieht Spee seine Aufgabe als Seelsorger der Kirche, den Gläubigen auf dem Weg der Intensivierung seines religiösen Lebens zu begleiten.

Auch die Praxis des Ordenslebens thematisiert Spee und kommt damit auf die Menschen zu sprechen, die sich in die klösterliche Abgeschiedenheit zurückziehen, um Gott regelmäßig zu loben. Das Ordensleben zeichnet sich gerade durch eine stundenmäßig genaue Gliederung des Tages aus. Diese göttliche Ordnung, dieses regelmäßige Beten gibt dem Tag einen Rhythmus, der ihn prägt und so dem Menschen hilft, all sein Tun auf Gott hin zu ordnen. Aber so wichtig Spee das regelmäßige Gebet auch ist, er verweist sehr eindringlich darauf, dass die guten Werke ebenso konstitutiv für ein christliches Leben sind und dass sich das fromme Tun im konkreten Leben zu bewähren hat: »Dan wie du die vhren des lobs Gottes schlägst, also soltu auch zeigen. Das aber geschicht durch die gute werck. Die zeigen was es bey dir geschlagen habe, ob das lob Gottes in deinem hertzen klinge, vnd ob die räder gehen. Wan der zeiger stehet, so stehet auch das Vhrwerck.«[21]

Spee verwendet somit den Vergleich mit der Uhr nicht nur, um die Menschen zu einem regelmäßigen Beten und Loben aufzufordern, sondern auch, um sie zu einem geordneten, christlichen Leben zu motivieren.

Mechanisierte Frömmigkeit im Pulsschlag der Zeit

Die Zeit spielt in den Uhrenkapiteln eine wichtige Rolle. Ein Zeitbewußtsein wird von Spee in die Herzen seiner Adressatinnen eingepflanzt. Hilfsmittel zur Zeitmessung und Rhythmisierung des Tages ist die Uhr. Sie zeigt die Vergänglichkeit der Zeit an und mahnt zu einem Leben vor Gottes Angesicht: »so offt du den tag durch dein vhrwercklein am halß schlagen hörest, alßbald gedenckest: O mein

[20] Ebd.
[21] GTB 430/431.

hertz! die stund ist verloffen, schlage du nun auch deinem Gott seine Vhren.«[22]

Spee weitet jedoch die Uhren-Metapher aus: Der Pulsschlag als innere Uhr wird zum Träger des Gotteslobes: »so seind alle die schläg deiner Pulßadern, den gantzen tag vnd nacht, lautere kräfftige zeichen deß lobs Gottes.«[23] Nach Spee bringt der unermüdliche Puls wie von selbst Gott das Lob und die Ehre des Menschen dar. Dies erscheint vor allem dem modernen Menschen zunächst sehr fromm-mechanisch, doch Spee selbst wehrt diesen Einwurf in Kapitel 21 ab: Die Pulsschläge geschehen zwar unwillkürlich, aber es liegt ganz im Willen des Menschen, ob sie Lobzeichen sind oder nicht. Und dies bringt der Mensch in seinem Beten am Morgen zum Ausdruck, so dass »Gott weiß, das du es auffgesetzt hast, vnd ist auch dessen allzeit eingedenck! vnd derohalben muß er nothwendig den gantzen tag vnd nacht, in deinem leib, so vill tausend vnd tausendmahl das lobgesang *Heyligh, Heilig, Heilig* lesen, vnd anschawen, vnd sich darin belustigen.«[24].

Spee nimmt Gott in die Pflicht und entlastet den Menschen, den ganzen Tag, d. h. all sein Tun, ganz bewusst auf Gott hin auszurichten. Er teilt sehr rationalistisch den Gebetsakt in eine willentliche Leistung (bewusstes Gebet der Zeichenauflegung) und in eine mechanisierbare Leistung (unwillkürliches Pulsieren als Lob Gottes) auf.[25] Somit kann sich der fromme Mensch ruhigen Gewissens der alltäglichen Arbeit zuwenden, ohne dadurch das regelmäßige Gotteslob zu vernachlässigen. Dennoch entbindet das Beten nicht von einem gottgemäßen Leben im Alltag. Aktion und Kontemplation sind nicht voneinander zu trennen, gemäß der Mystik des Ignatius: »in actione contemplativus«.

Ganzheitliche Ausrichtung der Betrachtungen Friedrich Spees

Alle Betrachtungen im *Güldenen Tugend-Buch* lassen sich auf eine Grundübung zurückführen: »Setze dich nider auff deine knie in das

[22] GTB 428.
[23] GTB 439.
[24] Ebd.
[25] Vgl. Berns (wie Anm. 2), S. 132.

angesicht Gottes; mache das Creutz«[26]. Durch die vertraute Gebärde und eine rituelle Handlung soll sich die Exerzitantin vor Gott einstimmen und vorbereiten. Bereits in der Grundstruktur der Übungen wird der leiblich-seelische Charakter der Betrachtungen und des Betens im *Güldenen Tugend-Buch* deutlich.

In den Uhrenkapiteln kommt der ganzheitliche Ansatz Spees besonders zum Tragen. Grundlage der Übungen in den Kapiteln III,21 bis 24 ist die Sensibilität für den eigenen Körper und für die anatomischen Vorgänge, die den Menschen existieren lassen. Das Fühlen und Tasten eröffnet die Übungen: »Solches [das Herzschlagen] kan man fühlen an den pulßadern an beiden armen: dan gleich wie daß hertz schlägt, also schlagen auch alle pulßadern im gantzen leib.«[27] Spee regt seine Adressatinnen an, auf ihren Pulsschlag zu achten, sich bewußt zu machen, wie unaufhörlich das Herz als eine Art ›Seismograph des Lebens‹ schlägt: »so höret es doch nie auff zu schlagen, als lang der mensch das leben hat.«[28] Durch die Belegung des rhythmischen Puls- und Herzschlages mit einer spirituellen Bedeutung bezieht Spee den ganzen Körper in das Beten mit ein. Jeder Pulsschlag verweist auf Gott und bringt ihm in einem sinnenhaften Akt des Glaubens Lob und Ehre.

In den letzten beiden Kapiteln variiert Spee phantasievoll die Übungen des Lobens. In Kapitel 23 verbindet er verschiedene Herzens- und Stoßgebete mit dem Pulsschlag am linken Arm, während die anderen Pulsadern weiter *Heilig, Heilig, Heilig* schlagen. Der Körper wird zum Instrument eines vielstimmigen Gotteslobes.

In barockem Überschwang weitet Spee in Kapitel 24 die Bedeutung der Pulsschläge noch auf andere Sinnesbereiche aus. Er verbindet sinnenhafte Vorstellungen mit dem Pulsieren des Herzens: das Springen vor Freude, das Tanzen Gott zu Ehren, das Begleiten von Hymnen, Psalmen und anderen Gesängen durch ein tremulo-artiges Pulsieren der Pulsadern, das Trommeln und Gottloben wie Miriam, das Pulsieren als bittender Seufzer für die Verstorbenen, als Schläge eines Bettlers an die Tür des reichen Gottes, als Hammerschläge am Kreuz Christi und als trauerndes Seufzen Marias um ihren gekreuzigten

[26] GTB 35.
[27] GTB 438.
[28] Ebd.

Sohn.[29] Spee führt auf diese Weise die Betrachtenden mit ihrer ganzen menschlichen Existenz vom äußeren Fühlen und Tasten zum inneren Betrachten einer geistlichen Wirklichkeit. Er ermöglicht so ein sinnenhaftes Vordringen in eine intensive Gottesbegegnung, denn »je enger die sinnen- und leibhafte Wirklichkeit des Menschen ins Beten hineinbezogen ist, umso tiefer kann das Beten [und damit Gott] in den Menschen einsinken.«[30]

Spee verbindet diese sinnenhaften Vorstellungen mit Begebenheiten aus der biblischen Tradition (z. B. das Tanzen Davids zu Ehren Gottes oder das Springen des Johannes im Mutterleib vor Freude, als seine Mutter der Mutter Jesu begegnet). Aber auch hier steht letztendlich die Konfrontation mit der eigenen Lebensgeschichte im Mittelpunkt. Durch das Spüren des eigenen Pulses kann der Meditierende dieses sinnenhafte Erfahren der Heilswirklichkeit mit seinem Leben verbinden. Es geht um *seine* Freude, *sein* Loben, *sein* Beten für die Verstorbenen, *seine* Bitte, *seine* Ehrfurcht vor dem Allerheiligsten, *sein* Gedenken an das qualvolle Sterben Jesu und *seine* Verbundenheit mit der trauernden Mutter Gottes. Dieses ganzheitliche Betrachten und Beten führt zu einem Glauben, der den *ganzen* Menschen anspricht und erfüllt.

Der Seufzer als Ausdruck für ein ganzheitliches Beten

Das *Güldene Tugend-Buch* ist durchzogen von der spirituellen Methode des Seufzens. Diese Gebets-Seufzer sind kein »seufzerlicher Gefühlsüberschwang«[31], wie ihm oft vorgeworfen wurde, sondern eine Art Atemholen der Seele, und dies hat eine große Tradition vor allem in der Mystik. Die Seufzer umfassen die ganze Bandbreite des menschlichen Gemüts.[32] Sie haben ganz unterschiedliche Funktionen (z. B. Reue, Trauer, Freude, Bedrängnis u. ä.) und sind zuerst Pausen

[29] Vgl. GTB 447–449.
[30] Josef Sudbrack: Mystik und Methode. Ganzheitliches Beten bei Friedrich Spee von Langenfeld (1591–1635). In: Geist und Leben 58 (1985), S. 88–97, hier S. 96.
[31] Friedrich Zoepfl: Die Frömmigkeit Friedrichs von Spe. In: Geist und Leben 20 (1947), S. 36–53, hier: 47.
[32] Eine kleine Auswahl der Bandbreite: GTB 128, 428–429, 168.

und Ruhepunkte in den einzelnen Übungen, die der Besinnung des soeben Gelesenen dienen. Sie laden ein zum Verweilen und zum Atemholen: »Dan thue darauff einen Seufftzer, halt etwas still, vnd schreite zum andern articul.«[33].

Darüber hinaus dienen sie in den Uhrenkapiteln der emotionalen Vertiefung der Übungen, d. h., was zunächst der Verstand vernommen hat, soll nun eingesenkt werden in die ganze menschliche Existenz. Der Mensch soll in seinem Wollen und Fühlen, in seinem Denken und Spüren sich in die Begegnung mit Gott hineingeben: »Du sollest die augen auffheben, vnd mit einem tieffen seufftzer zu Christo JESU also bey dir sprechen oder gedenken.«[34]

Für Spee ist das Seufzen Ausdruck des Verlangens nach Gott, das direkt aus dem Herzen aufsteigt: »Durch die Hoffnung seind wir Gottes begierig; wir warten, verlangen, seufftzen nach ihm.« [35] Wie wir beim Atmen erst die Luft einziehen, so nehmen wir zunächst das Verlangen nach Gott in unser Herz auf, um es dann ausatmend und aufschwingend zu Gott ihm ergeben anzuvertrauen. Als Beispiel sei das Gebet in Kapitel 21 genannt, in dem die Exerzitantin am Morgen zunächst bekennt, dass sie von der Liebe und Begierde angetrieben ist, Gott zu loben (Einatmen). Im weiteren Verlauf folgt das Versprechen, »dich meinen Schöpffer tag vnd nacht etlicher massen zu loben, vnd so vill tausend vnd tausent newe zeichen deines lobs, vor die augen deiner Göttlichen Majestät vnauffhörlich vorzustellen«[36] (Ausatmen).

Es ist jedoch nicht nötig, jeden Morgen dieses Gebet zu sprechen. Es reicht auch, sein Herz mit einem Seufzer zu Gott zu erheben, d. h. sich ganz Gott hinzugeben, sich ihm zu opfern und sich bewusst zu machen, dass alle Atemzüge und Pulsschläge den Tag über Zeichen des Gotteslobes sind. Diese Übung soll das ganze Wesen des Menschen erfüllen, wie das seufzende Ein- und Ausatmen den menschlichen Körper erfüllt. Sie öffnet den Menschen für eine Transzendenz-Erfahrung, für ein ›Sich-Übersteigen‹ in die Wirklichkeit Gottes. Ziel dieser Methode ist nach Josef Sudbrack, »daß man sich nämlich durch körperliches Üben für die betende Begegnung mit Gott öffnen

[33] GTB 40.
[34] GTB 428.
[35] Vgl. GTB 20.
[36] GTB 439.

könne.«[37] So kann durch diese bewusst nachvollziehbare Lebensäußerung des Atmens das alltägliche Leben mit einem seufzend-betenden Rhythmus durchdrungen werden.

Zum Abschluss: Wie sieht das Leben eines gläubigen Menschen in der Idealvorstellung der Uhrenkapitel aus?

Dreh- und Angelpunkt eines geistlichen Lebens im Sinne Friedrich Spees ist die tägliche halbstündige Meditation. Durch sie soll sich der gläubige Mensch einüben, seinen Tag auf Gott hin auszurichten. Gebetshaltung und Ort der Meditation sind wichtig für Spee, er gibt aber den Exerzitantinnen einen großen Freiraum, was die äußeren Rahmenbedingungen betrifft.

Spee gliedert seine geistlichen Betrachtungen durch eine leicht nachvollziehbare Struktur, die sich immer wiederholt und so das Üben erleichtern soll: das Kreuzzeichen zu Beginn, das Lesen des theoretischen Fundaments, die Seufzer als Ruhepausen zum bewussten Atmen, dann die Übung selbst und schließlich die andachtsfördernden Seufzer, um Gemüt und Herz zu Gott zu erheben. Diese gleichbleibende Struktur der Meditation schafft im Sinne einer guten Gewöhnung eine Vertrautheit und stellt ein innerliches Gegengewicht zum unruhigen Alltag und zu den ungewissen Anforderungen des Lebens dar. Die tägliche Betrachtung ist ein regelmäßiger geistlicher Ruhepunkt im Alltag des frommen Menschen. So wie die Gebetszeit von einer klaren Struktur geprägt ist, so teilt Spee den Tag in überschaubare Zeiteinheiten ein. Die Stunden bilden hierbei eine Art ›Tages-Skelett‹. Ein wichtiges Hilfsmittel dafür ist die Uhr. Sie dient als Messinstrument und mahnt zu einem bewussten, disziplinierten und gottgefälligen Umgang mit der Zeit. Darüber hinaus wird der fromme Mensch vom Stundenschlag der Uhr angeregt, Gott zu loben: »So offt du schlagen hörst die stund, So lobe Gott mit hertz vnd mund.«[38]

Ziel ist es, der erlebten Vergänglichkeit von Zeit durch die Meditation einen sinnerfüllten Augenblick der Verinnerlichung entgegen-

[37] Sudbrack (wie Anm. 30), S. 93.
[38] GTB 429.

zusetzen: »Ich verspreche dir, wan du dich hieran gewehnen wirst, wird dich Gott der Allmechtig sonderlich lieb gewinnen vnd wird in ewigkeit nicht zulaßen, daß du von seinem hertzen weggerißen werdest.«[39] Durch das regelmäßige Gebet erhält der Tag einen Rhythmus und gibt dem Menschen gerade im Angesicht der schnellen Vergänglichkeit der Zeit ein vertrautes und wohltuendes Gefühl: »Das elementare Erlebnis der Rhythmen ist seelisch wohltuend, weil zwar auch hier die Zeit verfließt, aber nicht ins Unbekannte und Grenzenlose davoneilt, sondern in gewisser Weise zugleich auf der Stelle tritt, Bekanntes sich ständig wiederholt.«[40] Ein stets wiederkehrendes Element beim stündlichen Gotteslob ist das Seufzen, das bewusst vollzogene Ein- und Ausatmen, das Beten im Rhythmus des Lebens. Dieser Lebensrhythmus zeigt sich auch im Pulsieren des Herzens, für das Spee den Gläubigen sensibilisiert und das von ihm geistlich gedeutet wird. So wie das Herz regelmäßig und unwillkürlich schlägt, so kann der Mensch – wenn er will – sich Gott ganz überlassen. Eine sinnenhaft wahrnehmbare Wirklichkeit der menschlichen Existenz (der Pulsschlag oder das Atmen) wird durch Gebet zum Zeichen und Vollzug einer inneren Wahrheit, die das geistliche Leben im Alltag ohne großen Aufwand prägt.

Letzten Endes geht es Spee um die Prägung des Lebens durch eine lebendige Beziehung zu Christus, um eine Glaubenshaltung, die sich im Alltagsleben bewährt. Seine Vision ist ein harmonischer Gleichklang von meditativer Verinnerlichung und äußerlich sichtbaren Werken, ein Zusammenspiel von geistlicher Besinnung und zeugnishaftem Leben. Vor allem in den Uhrenkapiteln verdichtet sich die Grundintention des *Güldenen Tugend-Buches*: Spee schreibt die geistlichen Betrachtungen gerade für Menschen, die »in der Welt« leben und die in ihrem Alltag Leben und Glauben zusammenbringen wollen. Dazu will er seine Adressatinnen mit seinen Übungen ermutigen und verlocken.

[39] Ebd.
[40] Rudolf Wendorff: Der Mensch und die Zeit. Opladen 1988, S. 148.

KARL KELLER / THEO VAN OORSCHOT

»Surrexit Dominus vere, Alleluia«

»Erstanden ist der Heilig Christ«. Das Speelied und andere Varianten im »New Mayntzisch Gesangbuch« von 1628

Im *Invitatorium* zum *Dominica Resurrectionis* (Osterfest) erklingt der Freudenruf *Surrexit Dominus vere, Alleluia*[1] (Der Herr ist wahrhaft auferstanden, Alleluja), der während der gesamten Osterfestzeit immer wieder gesungen wurde und gesungen wird und im Kommuniongesang zum 4. Sonntag nach Ostern erweitert ist zu *Christus resurgens ex mortuis, jam non moritur, Alleluia*[2] (Christus, von den Toten auferstanden, stirbt nicht mehr, Alleluja). Zum lateinischen Osterlied »Surrexit Christus hodie« ausgestaltet, kommt dieser Freudenruf seit dem 14. Jahrhundert in vielen Variationen vor.[3] Die deutsche Übersetzung »Erstanden ist der heilig Christ« datiert spätestens aus dem Ende des 15. Jahrhunderts[4] und kennt ebenfalls mehrere Varianten, von denen das Mainzer Gesangbuch 1628 sechs, darunter auch das Speelied, aufnahm.

Eine Gesangbuchreform im Erzbistum Mainz 1628

Aus dem Text des in barocker Manier gestalteten Titelblattes sowie aus der Vorrede des Druckers »an den günstigen Leser« ergeben sich die näheren Umstände, die zur Edition dieser *Himmlischen Harmony* führten. Deshalb bringen wir die beiden im Original:

»Himmlische Harmony | Von vielerley lieblich zusammen-lstimmenden Frewd-Leid-Trost- | vnd Klagvöglein/ | Das ist/ | New Maynt-

[1] Liber Usualis Missae et Officii. Tournai 1934, S. 765.
[2] Ebd., S. 795.
[3] Vgl. Wilhelm Bäumker: Das katholische deutsche Kirchenlied in seinen Singweisen. Bd. I, Freiburg 1886, S. 516–518. Im Folgenden als Kürzel z. B.: B I 244 II = Bäumker, Bd. I, Lied Nr. 244, Variante II.
[4] Ebd., S. 518–520.

zisch | Gesangbuch/ | Darinn die außerlesenste/ thils alte | theils newe Catholische Kirchengesäng/ | mit sonderem fleiß in ein Ordnung gezogen/ vnd | sampt dem *Basso generali ad Organum*, | auff alle vnd jede Gesäng/ in | Truck verfertigt. | Aus sonderm Befelch/ | Deß Hochwürdigsten in Gott Für-lsten vnd Herrn/ Herrn/ | GEORGII FRIDERICI, Ertzbischoffen zu Mayntz/ Bischoffen zu | Wormbs/ deß Heil. Röm. Reichs durch | Germanien ErtzCantzlers vnd | Churfürsten/ etc. | *Cum Priuil. Princ. Mog. & permissu superiorum.* | Gedruckt zu Meyntz bey Antonio | Stroheckern| ANNO M DC XXVIII«.

»Vorred an den günstigen Leser. Demnach in dieser Churfürstlichen Stadt Maintz in nechsten Jahren [sehr][5] mercklich vnd augenscheinlich gespührt worden, daß zur fortsetzung eines Christlichen Eyffers, vnd gottgefelliger Andacht, nicht allein in der lieben Jugend, sondern auch in beydes Geschlechts Bürgern vnd Jnnwohnern gemeldter Stadt, vnder anderen die Teutsche Catholische Kirchengesäng gantz nütz- vnd beförderlich seyn; Als hatt es etliche liebhaber deß Gottesdienst für gut angesehen solche Gesäng aus den bewerthsten bißhero in vmbligenden Städten, als in Cölln, Speyr, Wirtzburg, Bamberg, etc. Getruckten Gesangbüchern in ein bessere Ordnung zu verfassen, auch mit etlichen newen, jnsonderheit vnsere der Stadt vnd Ertzstiffts Patronen betreffenden Lobgesängen zuvermehren, vnd vber daß ein *Bassum generalem* deren jedem beyzufügen. Welche dann von jhnen bestes fleisses beschehen.« Seine Edition sei auf ausdrücklichen Wunsch des Mainzer Erzbischofs Georg Friedrich erfolgt, betont dann Antonius Strohecker, der Drucker des Gesangbuchs. Es sei in erster Linie bestimmt für alle Einwohner des Erzbistums Mainz, insonderheit aber für die Pfarrherrn, Katechisten und Schulmeister. Die Vorrede ist Pfingsten 1628 datiert.[6]

Aus dieser Vorrede geht hervor, daß das zuletzt im Jahre 1625 bei Arnold Quentel in Köln gedruckte Speyrer Gesangbuch und die 1625 bis 1628 in Köln, Würzburg und Bamberg herausgekommenen Gesangbücher[7] dem als letztes in dieser Reihe erschienenen Mainzer Gesangbuch als Quellen gedient haben. Wie der Vermerk *permissu superiorum* auf dem Titelblatt nahelegt, sind alle diese Ausgaben unter der mehr oder weniger starken Mitarbeit von – anonym gebliebenen – Jesuiten zustande gekommen. Möglicherweise sind mit den vom Drucker A. Strohecker genannten »liebhaber deß Gottesdienst« u. a. auch sie gemeint.

[5] Konjektur; im Original: »her«.

[6] In seiner Monographie *Die Melodien Mainzer Gesangbücher in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts*. Mainz 1975, XII + 382 S., handelt Herbert Heine ausführlich über diesen Druck.

Die sechs Fassungen in Mainz 1628

1. Den altüberlieferten Text druckte Mainz 1628 auf S. 282–284 wie folgt ab; für die Melodie sei auf B I 244 II verwiesen.

Erstanden ist der heilig Christ/ Alleluia/ Alleluia/
Der aller Welt ein Tröster ist/ Alle/ Alleluia/

Den Todt er nun gelitten hat/ Alleluia/ Alleluia.
Vmb aller Menschen Missethat/ Allel.

Die Frawen namen Specerey/ all.all.
Vnd giengen zu dem Grab ohn schew/ Alleluia.

Sie suchten den HERRN JEsum Christ/ allel.
Der aller Welt ein Heyland ist/ allel.

Ein Engel sahens weiß gekleid/ Allel. Allel.
Der jhn verkündigt grosse Frewd/ Alle.

Jhr Weiber solt ewer weinen lan/ All.
Jn Galileam solt jhr gahn/ Alleluia.

Den Jüngern sagt zu dieser Frist/ Alle.
Daß er vom todt erstanden ist/ Alleluia.

[7] Das ebenfalls aus 1628 datierende Paderborner Gesangbuch wird in der Vorrede nicht erwähnt.

Am Ostertag Petro erschein/ All.all.
Vnd auch den andern Jüngern sein/ all.

Zu dieser Osterlichen zeit/ All.alle.
Sey Gott der HERR gebenedeyt/ alle.

Lob/ Preiß sey dir HERR Jesu Christ/ Allel. All.
Der du vom Todt erstanden bist/ Alle.

Lob der H. Dreyfaltigkeit/ Alle. Alle.
Von nun an biß in Ewigkeit/ All.all.

Ganz ähnlich findet sich dieser deutschsprachige Text zusammen mit dem in Einzelheiten entsprechenden lateinischen Text zum ersten Mal in dem 1599 von Arnold Quentel in Köln gedruckten Speyrer Gesangbuch *Alte Catholische Geistliche Kirchengeseng*. Die älteste sechsstrophige lateinische Fassung und die erste kaum jüngere siebenstrophige deutsche, die im Verlauf der Jahrhunderte immer wieder variiert und weiterentwickelt wurden, datieren aber bereits aus dem 14. Jahrhundert.

2. Wie auch sonst mehrmals hat Spee nur den Anfang dieses älteren Lieds genommen, um daran eine völlige Neudichtung anzuhängen. In Mainz 1628 findet sich der Text auf S. 284–285, die Melodie ist abgedruckt in B I 258 II.

Erstanden ist der heilig Christ/ Alleluia/ Alleluia/ Alleluia/
Der aller Welt ein Tröster ist/ Alleluja. *Varianten im nächstfolgenden Lied*

Der todte Leib ist nimmer todt/ Alle.
Jetzt O wie schön die Wunden roth/ All. Jetzt sih wie

Sie glantzen vber Sonn vnd Mon/ all.
Die streich wie stern da glantzen schon/ all.

Wer wil/ schaw die fünff wunden an/ all. hie fünff
Fünff Sonnen er hie schawen kan/ allel.

Die wunden voll des thewren bluts/ all. Fünff wunden
Fünff brunnen seyn voll alles guts/ allel.

Die Mahl der Nägel alle seyn/ alle.
Rubin/ Demant/ Carfunckelstein/ allel.

Die seitenwund vom sper durchbort/ al. seiten mit eim sper
Zum Himmel ist die rechte Pfort/ allel.

Hie geh hindurch O Christenheit/ all.
Das ist die Pfort zur Seligkeit/ Alleluia.

Dies ist allerdings nicht genau der Text, den Spee im Jahre 1623 veröffentlichte. Bei ihm lautet die zweite Zeile der ersten Strophe »All Creutz vnd pein für über ist«. Seine bis auf die erste Zeile völlig neue Version des alten Osterliedes wurde im 17. Jahrhundert etwa zwanzigmal gedruckt, aber fast immer wie hier in Mainz 1628 mit der alten zweiten Zeile »Der aller Welt ein Tröster ist«. Spees Version der ersten Strophe konnte sich also nicht durchsetzen.

3. Einen seltsamen Mischtext bringt Mainz 1628 auf S. 286–287; die Melodie ist wie in Nr. 2.

Erstanden ist der heilig Christ/
Alleluia/ Alleluia/ Alleluia/
Der aller Welt ein Tröster ist/
Alleluia
Vnd wann er nicht wer erstanden/ allel all.all.
So wer die Welt bald vergangen/ allel.
Dieweil er nun erstanden ist/ all.all.
So loben wir den Herren Christ/ all.
Es gingen drey Marien hinab/ all.all.
Die wolten jn salben in dem Grab/ all.
Wen funden sie beym Grabe stahn/ all.
Ein Engel hatt weiß Kleider an/ alle.
Der Engel sprach in kurtzer frist/ all.all.
Erstanden ist der heilig Christ/ all.

Er ist erstanden ist nit hier/ all.all.
Das solt jhr frölich glauben mir/ all.
Er ist erstanden aus dem Grab/ all.all.
Wol an dem heiligen Ostertag/ alle.
Der todte Leib ... *Es folgt das vorstehende Lied ab der zweiten Strophe mit den dort in der zweiten Spalte vermerkten Varianten.*
Wir loben dich H. Dreyfaltigkeit/ all.
Gott Vater/ Sohn/ Gott heiliger Geist/
Alleluia.

Der Text ohne das Speelied geht über das Mainzer »Cantual« von 1605 auf Speyer 1599 zurück, wo es von der unten zu der Fassung Nr. 5 erwähnten Melodie begleitet wurde. Die ersten Strophen sind noch älter, wie allein schon die starken ›Tonbeugungen‹ beweisen. Georg Voglers *Catechismus* hatte bereits 1625 ein regelmäßigeres Metrum.

4. Die folgende, in Mainz 1628 auf S. 287–288 enthaltene Fassung findet sich zum ersten Mal in dem *Catechismus* des Würzburger P. Georg Vogler SJ.[8] Die Melodie zum Lied *Diei solemnia* (B I 138) stammt aus Konstanz 1613 und wurde von Vogler, von Spee und in Mainz 1628 auch vielen anderen Liedtexten unterlegt.

ERstanden ist der heilig Christ/ Allel.
Der aller Welt ein Tröster ist/ All.
Der Schlangenkopff zertretten ist/ all.
Zerknirscht hat jn Herr Jesus Christ/ all.
Der fromme Vatter Abraham/ all.
Dem feind mit macht groß gut abnam/ all.
Joseph der in dem Kercker lag/ alle.
Sitzt prächtig vff sein Ehrenwag/ Alle.
Jm roten Meer wird tieff versenckt/ all.
Der todt/ der teuffel ist ertrenckt/ allel.
Samson ist von dem schlaf erwacht/ al.

[8] Georg Vogler: Catechismus Jn ausserlesenen Exempeln. Würzburg 1625, S. 554 f.

Zerreist die thor der höll mit macht/ alle.
Dauid mit seinem Hirtenstab/ alle.
Vnd fünff stein stürtzt den Goliath/ all.
Daniel springt aus der Löwengrub/ all.
Sein eigne krafft jhn rausser hub/ allel.
Jonas steigt wieder auff das land/ all.
Auß Walfischs bauch zu vns gesand/ al.
Das leben hat den todt erwürgt/ alle.
Für vns hat Gott sich selbst verbürgt/ all.
Wo ist/ O todt dein sichel schnitt/ alle.
Dein schwerdt ist stumpff/ vnd schneit mehr nit/ alle.
Der Löw von Juda vberwund/ alle.
Es muß weichen der höllisch Hund/ alle.

Anton Arens betrachtete Spee als Verfasser dieses Liedes.[9]

5. Mainz 1628, S. 288–289: Text Nr. 3, von dem hier nur die erste Strophe mit der ursprünglichen Melodie von Speyer 1599 / Mainz 1605 (B I 257) abgedruckt wurde.

6. Mainz 1628, S. 295: Nach dem Lied »Frew dich du Himmelkönigin« findet sich der Hinweis, daß Text Nr. 4 auch auf die Melodie dieses Liedes (B II 10) gesungen werden kann mit folgenden Änderungen in den Alleluia-Zeilen:

Erstanden ist der heilig Christ/
Io triumfe.
Der aller Welt ein Tröster ist/
Alleluia/ Sieg Fried/ Io triumfe.

[9] Anton Arens: Unbekannte Lieder von Friedrich Spee im Geistlichen Psalter von 1638 (1637). In: Friedrich Spee im Licht der Wissenschaften. Hrsg. von Anton Arens. Mainz 1984, S. 83–94, hier S. 88–90.

Spees Anteil an den »Erstanden ist«-Liedern in Mainz 1628.

Mit der Fassung Nr. 1 hat Spee nichts zu tun; der Text läßt sich in dieser Form auf Speyer 1599, die Melodie bis ins 15. Jahrhundert zurückdatieren. Dagegen sind alle Forscher sich einig, daß der Text der Fassung Nr. 2 von Spee verfaßt wurde, während er für die Melodie auf das Gesangbuch Dillingen 1589 zurückgriff; nur die Alleluia-Zeilen hat man in genau dieser Form vor 1623 noch nicht gefunden. Mainz 1628 weicht, wie gesagt, nur in der zweiten Textzeile von Spee ab.

Die in Nr. 3 vorgeführte ungeschickte Kombination eines Teilstücks einer alten Fassung mit Spees eigener dürfte kaum auf ihn zurückgehen. Auch wenn er einmal »zwey alte Gesänglein in jhren einfältigen, vngereyhmbten Reyhmen gelassen« habe (B I S. 609), ist es unwahrscheinlich, daß die genannte Kombination auf seine Rechnung geht. Sie findet sich denn auch schon in Voglers *Catechismus*, wo allerdings der alte Teil metrisch viel besser ist als in Mainz 1628.

Auch Fassung Nr. 4, die »Schlangenkopf«-Fassung, begegnet zum ersten Mal in Voglers *Catechismus*. Arens hielt, wie gesagt, Spee für den Verfasser. Er bezog sich allerdings auf die metrisch geglättete Fassung im *Geistlichen Psalter* 1638 und hat nicht gewußt, daß das Lied schon bei Vogler zu finden ist. Überdies dürfte die größtenteils nach der Bibel geordnete Aufzählung der Bilder vom Sieg über den Tod für Spee zu undifferenziert sein; er ordnet eher logisch, nach einer inneren Entfaltung der einzelnen Aspekte. Und es fehlt das für die meisten Speelieder so charakteristische spielerische Moment. Das Lied ist eher eine der »Höchstleistungen« Voglers, das unter seinen Reimereien deutlich hervorsticht.

In Fassung Nr. 5 verbindet sich in Mainz 1628 der Mischtext Nr. 3 mit der aus Speyer 1599 stammenden Melodie B I 257. Nichts läßt vermuten, Spee könne irgendwie an dieser Verbindung beteiligt sein. Schließlich Fassung Nr. 6. Die Herausgeber von Mainz 1628 entnahmen ihren Hinweis auf die Melodie des Liedes »Frew dich« wiederum aus Voglers *Catechismus*. Darin findet sich auf S. 556 f. die erste Strophe der »Schlangenkopf«-Fassung mit dieser Melodie und den geänderten Alleluia-Zeilen.

So besehen, scheint sich Spees Anteil an der *Himmlischen Harmony*, zumindest was das Lied »Erstanden ist der heilig Christ« betrifft, darauf zu beschränken, daß die Herausgeber seine Umdichtung zweimal abgedruckt haben. Bei den anderen Fassungen handelt es sich entweder um ältere oder in Nr. 3 (erste Hälfte), 4 und 6 um solche, für die Voglers *Catechismus* erste Quelle ist. Nun hat allerdings die Forschung noch nicht die Frage beantworten können, ob und inwieweit Spee an der Entstehung von Voglers Werk beteiligt gewesen sein könnte. Vogler war ab 1605 während seiner Ausbildungszeit und ab 1611 als Priester in Würzburg katechetisch tätig. 1625 war er Stadtkatechet, also Koordinator und Leiter aller »Kinderlehren« in der Stadt. Aus dieser langjährigen Erfahrung heraus entstand sein Katechismuswerk, 1035 Seiten stark mit 183 Liedtexten. Spee studierte 1612–1615 Philosophie in Würzburg, hat dort höchstwahrscheinlich Vogler kennengelernt oder gar unter dessen Anleitung in den Katechismusschulen der Stadt und des umliegenden Landes unterrichtet, wie es für alle Jesuitenstudenten Pflicht war. 1620–1622 kamen in Würzburg bei demselben Buchdrucker Johann Volmar, bei dem 1625 Voglers Buch erschien, vier Heftchen heraus, die etwa sechzig von Spees Katechismusliedern enthielten. In Peter von Brachels Kölner Verlag »vnder Gülden Wagen« erschien 1623 die vollständige, 119 Lieder umfassende Edition. Es ist immer noch rätselhaft, wieso Vogler, der, wenn nicht die vollständige Ausgabe, dann immerhin die vier Heftchen gekannt haben muß, nur vier dieser 119 Lieder in seinen Katechismus hineingenommen hat. Sie gehörten zum Besten, was es damals an Katechismusliedern gab. Das beweist die Tatsache, daß etwa die Hälfte sofort zum eisernen Bestand aller Gesangbücher gehörte. Sollte Vogler, was nicht unwahrscheinlich ist, die Herausgabe der vier Heftchen sogar gefördert haben, so muß er nachträglich von Spees Liedern aus den frühen zwanziger Jahren enttäuscht gewesen sein. Er hatte ihn wahrscheinlich seit 1615 nicht mehr gesehen und seine dichterische Entwicklung nicht verfolgt. Die Lieder eignen sich tatsächlich nicht allzusehr als Unterstützung für das Auswendiglernen des Katechismuswissens, auf das Voglers eigene Lieder zielen. Spees Lieder wollen den Kindern helfen, daß sie »lustig lernen«, so daß ihnen »das Hertz

im Leibe lacht«[10]. Nach dieser Hypothese hätte also der junge Spee während seines Philosophiestudiums in Würzburg schon Katechismusdichtung verfaßt, zwar weniger poetisch als später, aber Vogler wohlgefälliger. Spee wird ja nicht um 1620 plötzlich zu dichten angefangen haben. Solch frühe Dichtung mag sogar in Voglers *Catechismus* hineingeraten sein. In dem Fall könnten selbst der Mischtext Nr. 3 und die »Schlangenkopf«-Fassung doch noch aus Spees Feder stammen. Das ist reine, aber nicht ganz unbegründete Hypothese. Der seltsame Mischtext harrt einer Erklärung, und Anton Arens besaß ein gutes Gespür für die Echtheit von Spees Liedern.

Ein weiterer Einfluß Spees auf das Erscheinen des sechsfachen »Erstanden ist der heilig Christ« in Mainz 1628 könnte sich ergeben, wenn man dieses Gesangbuch in einem größeren Zusammenhang betrachtet. Am Anfang dieses Beitrags wurde darauf hingewiesen, daß es mit mehreren anderen im Jahre 1628 erschienen ist. Es steht in einer Abfolge von Gesangbüchern, die, kurz skizziert, mit dem 1599 von Arnold Quentel für das Bistum Speyer in Köln gedruckten Gesangbuch anfängt. Dieses Gesangbuch erlebte bis 1625 weitere, des öfteren um Anhänge vermehrte Auflagen. Daneben kam ab 1608 bei dem Kölner Verlag Brachel ebenfalls ein Reihengesangbuch heraus. Das Quentelsche Gesangbuch erschien 1621 mit einem weiteren Anhang, der die älteste bekannte Fassung von elf Speeliedern bringt. Mit dem – verschollenen – Heftchen Würzburg 1620 und den erhaltenen Würzburger Heftchen 1621/22 gehen diese elf Lieder in die von Peter von Brachel gedruckte Sammlung des Jahres 1623 ein, die aber *außerhalb* des Brachelschen Reihengesangbuchs erscheint. Erst in der 1625er Auflage wird die Sammlung in dieses Gesangbuch integriert. Und dann geht es Schlag auf Schlag. Am 24. Dezember 1626 befiehlt »Philips Adolph von Gottes Gnaden Bischoff zu Wirtzburg vnd Hertzog zu Francken« für sein Bistum die Herausgabe eines Gesangbuchs, das innerhalb weniger Jahre mehrere Neudrucke erlebte. Die Vorrede des Bamberger Gesangbuchs unterschrieb der *Sacellanus* Johann Degen am 2. November 1627. Auf der Titelseite heißt es:

[10] Vorrede zum *Bell'Vedére*, abgedruckt in: Michael Härting: Friedrich Spee. Die anonymen Lieder vor 1623. Berlin 1979, S. 63.

»Catholisches Gesangbuch Auß vnterschiedlichen, von der Römischen Catholischen approbierten Gesangbüchern ... colligirt«. Im Vorwort des 1628 herausgekommenen Paderborner Gesangbuchs schreibt der Drucker Heidenricus Pontanus am 1. Dezember 1627, die seit 1609 in Paderborn erschienenen Gesangbücher seien jetzt »nicht allein an vielen Orthen verbessert/ sondern auch mit *gar vielen*/ lieblichen vnnd andächtigen Gesängern vermehret«. Die Mainzer Vorrede ist vom Pfingstabend 1628 datiert. Das Werk enthält ebenfalls viele neue Lieder, darunter 60 Speelieder. In Münster erschienen 1629 und in Erfurt (mit der Datierung »6. Augusti Anno 1630«) Gesangbücher, die ebenfalls in diesen Zusammenhang gehören. Nur Heidelberg 1629, das vornehmlich alte Lieder enthält, und das *Groß Catolisch Gesangbuch* (1625/1631) des Benediktinerpriors David Gregorius Corner aus der Abtei Göttweig (Niederösterreich) stehen abseits von den aufgezählten Gesangbüchern, obwohl Corner aus ihnen viele Lieder übernahm.

Die Dichte und der enge Zusammenhang der um 1628 vor allem im Rheinland erscheinenden Gesangbücher deutet auf ein gut geplantes Unternehmen. Die fast in allen Vorreden erwähnten »Gottliebende[n] Männer« haben in der zweiten Hälfte der zwanziger Jahre, als die katholische Partei allmählich politisch und militärisch erstarkte, offensichtlich die günstigen Umstände für eine innere Konsolidierung der katholischen Kirche mittels einer besseren Glaubensunterrichtung und wohl auch für die Rückgewinnung verlorener Positionen mittels Liedpropaganda nutzen wollen. Wie aus der mehrfachen Erwähnung *permissu superiorum* hervorgeht, waren diese Männer Jesuiten. Michael Härting ist der gleichen Ansicht: Es können »mit der Umschreibung der *vnterschiedliche vornehme Leuth vnd besonderen Patronen*, auf deren *Antrieb vnd Geheiß*« das Gesangbuch Erfurt 1630 herausgegeben wurde, »nur die Jesuiten gemeint sein«.[11] Das Unternehmen kam 1637 zu einem gewissen Abschluss mit dem Kölner *Geistlichen Psälterlein*, das fast zwei Jahrhunderte lang unzählige Auflagen erleben sollte. Zunächst waren nur zur Hälfte der Lieder die Melodien ausgedruckt. Dieser letzte Mangel wurde behoben durch das Büchlein *Me-*

[11] Michael Härting: Das Erfurter Gesangbuch von 1630. In: Musica Sacra 86 (1966), S. 250–252, hier: 252.

lodeyen Vber die Gesäng vnd Psalmen deß Cöllnischen Psälterleins. PP. Soc. Iesu, im Jahr 1650 in Köln bei Peter Metternich gedruckt. Daneben lief für die Gymnasiasten und weitere Lateinkundige eine Gesangbuchreihe in lateinischer Sprache. Das bekannteste Werk daraus ist das deutsch-lateinische *Psalteriolum Harmonicum Sacrarum Cantilenarum* (Köln 1642) von P. Jakob Gippenbusch, das eine umfangreiche Auswahl aus dem *Psälterlein* in vierstimmigem Satz bringt.[12]

Die hier interessierende Frage lautet: War Friedrich Spee irgendwie in dieses Unternehmen einbezogen? Man kann sich dem Eindruck nicht entziehen, daß seine Sammlung aus dem Jahr 1623 mit über 100 neuen Liedern gerade rechtzeitig erschien, um eine Welle neuer Gesangbücher zumindest mit auszulösen. Ob der Zeitpunkt geplant oder Zufall war, ob er das Unternehmen aktiv (mit)gesteuert oder zeitweise gar die Leitung innegehabt hat, das wird sich kaum klären lassen. Jedenfalls gibt es Forscher[13], die ihn sogar noch an der Planung und ersten Ausarbeitung des *Psälterleins* beteiligt wissen wollen. Er starb 1635 in Trier; die Vorrede der Ausgabe des *Geistlichen Psälterleins* aus dem Jahre 1649 berichtet: »GEgenwertiges Psälterlein ist ... im Cöllischen Collegio auff diese form gebracht/ vmb das Jahr Christi 1636«. Es könne jedoch »einer Person nicht zu geeygnet werden.« Das schließt Vorarbeiten Spees nicht aus. Wie dem allem auch sei, auch von dieser übergreifenden kirchenpolitischen Perspektive her ist ein gewisser indirekter Einfluß Spees auf das Mainzer Gesangbuch 1628 und damit sogar ein ganz klein wenig auf die darin enthaltenen sechs Fassungen des Liedes »Erstanden ist der heilig Christ« nicht unmöglich.

[12] Mainz 1628 und gewissermaßen auch die Würzburger Gesangbücher hatten bereits den damals modernen *Basso continuo* eingeführt. Eine photomechanische Neuauflage des *Psalteriolums* mit einem Nachwort von Rudolf Ewerhart erschien im Selbstverlag der Friedrich-Spee-Gesellschaft Trier, Trier o. J. Derselbe ließ 1991 in demselben Selbstverlag die 72 deutschen Gesänge des *Psalteriolums* mit dem vierstimmigen Satz in einer separaten Publikation *»Mein ganze Seel dem Herren sing«* erscheinen; allerdings mit der modernen Textübertragung von Walter Lipphardt, was etwa für Spees Lied »Erstanden ist« eine weitere, modern umgearbeitete, von seinem Text sehr abweichende Variation ergab.

[13] Zum Beispiel Anton Arens im »Zum Geleit« zu der in Anm. 12 genannten Ausgabe »Mein ganze Seel«: »Das ›Geistliche Psälterlein‹, ... an dessen Vorbereitung Spee noch beteiligt war.«

KARL HEINZ WEIERS

Die Bedeutung von »schweben« in der *Trutz-Nachtigall*

Das Verb *schweben* kommt in Spees *Trutz-Nachtigall* (TN) in verschiedenen Zusammenhängen vor. Spee verwendet es, wenn er von Vögeln, von den Bienen, wenn er von sich selbst als ›Trutz-Nachtigall‹, von Gottvater, von Christus, den Engeln, Maria Magdalena, wenn er von der Sponsa, den Blumen, von der gesamten Natur und sogar von der Sonne spricht; dieser Ausdruck erscheint außerdem in feststehenden Sprachwendungen. Bei dem Wort *schweben* handelt es sich um eine Bezeichnung, deren voller Sinn sich nicht in jedem Fall leicht erschließt. Deshalb werde ich die Stellen, an denen dieses Wort in der TN auftritt, nacheinander einzeln deuten.

Das erste Vorkommen des Wortes *schweben* findet sich im Eingangslied (1,68)[1]. Spee verwendet das Wort hier für die Trutz-Nachtigall. Sie *schwebt* »auff den Waiden / Vnd wil beyn Hirten sein«. Das Wort scheint hier kein Hinfliegen aus weiter Ferne zu der Schar der Hirten zu bedeuten, denn sonst würde »*zu* den Waiden«, nicht »*auff* den Waiden« stehen. Viel eher weist das Prädikat *schwebt* an dieser Stelle auf ein Hin- und Herfliegen der Trutz-Nachtigall zu einzelnen Hirten hin, ein Schweben jeweils an den Ort, wo diese Hirten im Augenblick ihre Herden weiden. Es deutet aber ebenso ein Fliegen in nur geringer Höhe und ein längeres Bleiben bei den Hirten an. Den Leser sollen die Verse 68 f. darauf aufmerksam machen, daß innerhalb der TN eine größere Anzahl von Hirtenliedern folgt, die in ihrem Inhalt, aber auch in ihrer Form recht verschieden sind.

In der Schlußstrophe des Eingangsliedes kommt im Zusammenhang mit der Trutz-Nachtigall als Vogel der Ausdruck *schweben* noch einmal als *schwebend ob* (= darüber schwebend) vor: »Mitt Jhm will

[1] Die Zahlen beziehen sich hier wie im Folgenden auf die Lied- und Verszählung in den Editionen: Friedrich Spee: Trutz-Nachtigall (Sämtliche Schriften, Bd. 1),Bern 1985, und ders.: Trvtz-Nachtigall, Stuttgart Reclam 1985. Die erste Zahl bezeichnet die Nummer des Liedes, die zweite die Nummer des jeweiligen Verses innerhalb dieses Liedes.

mich erschwingen, / Vnd manchem schwebend ob, / Den Lorber-Crantz ersingen / Jn Teutschem GottesLob«(1,84–87). Hier bedeutet das Wort *schweben* so viel wie *über etwas stehen, über anderen darüber schweben*. Mit seinen Liedern möchte der Dichter sich über andere Dichter emporschwingen. Indem er auf eine neue Weise wohlklingendere Verse dichtet, fühlt er sich nämlich seinen Mitstreitern im Lobpreis Gottes überlegen. Spee denkt hier, wenn er von einem *Darüberschweben* spricht, allerdings weniger an seine Person als an seine Dichtung, er denkt an den im Gegensatz zu anderen Dichtern wohltönenden Klang seiner Verse. Anders als bei den meisten anderen Dichtern zu Spees Zeit war seinen Versen ein schöner, reiner Klang eigen. Denn der Dichter legte in der Regel in seinen Liedern den Akzent nur auf solche Silben, die auch außerhalb der Dichtung einen Akzent trugen. Auf diese Weise gestaltete er seine Verse ebenso wohltönend wie die der Dichter anderer Völker und Sprachen. Was seine Leistung als Dichter angeht, so zeigt Spee in den oben zitierten Versen zwar ein gesundes Selbstbewußtsein, jedoch keine Überheblichkeit, wie man vielleicht ohne die nähere Kenntnis der Umstände annehmen könnte; denn mit seinen Gesängen geht es ihm nicht um den persönlichen Ruhm, sondern um einen würdigen Lobpreis Gottes auch in deutscher Sprache.

Die nächste Stelle, an der das Wort *schweben* in der TN anzutreffen ist, findet sich in Vers 2,58. Die innige Liebesbeziehung mit Gott entspricht für die Sponsa einem Zustand, den sie als »tod im Leben schweben« beschreibt. Zwei Zustände in ihrer Seele verbinden sich hier miteinander und heben sie über alles hinaus, was sie bisher erlebt hat. Selig, ganz ihrem Gefühl des Glückes sich hingebend, ent*schwebt* sie allen irdischen Eindrücken, da sie sich hier ein einziges Mal ganz eng mit Jesus verbunden fühlt. An dieser Stelle benennt das Wort *schweben* einen Zustand der Euphorie, der hier zu einer Selbstsuggestion wird; er bezeichnet ein inneres Hochgefühl, ähnlich wie es in der Redensart »in den Wolken« oder auch »im siebten Himmel *schweben*« zum Ausdruck kommt.

In Vers 3,57 erscheint das Wort *schweben* innerhalb einer weitgehend festen Sprachwendung: »In lauter lust ich schwebe«. Hier spricht die Sponsa erneut. Sie empfindet nur noch Freude und ist der Welt völlig entrückt. Alles, was sie an die Welt erinnert, will sie verachten, ganz will sie sich von der Welt und ihrem Treiben zurückziehen.

In Vers 8,48 am Beginn des Frühlings *schwebt* »alles fast in lüsten«, das heißt, der Mensch und die Natur erfreuen sich nun uneingeschränkt (»fast« = sehr) eines neuen Lebens. Alles scherzt und lacht, nur die Sponsa bleibt traurig, da sie Christus, ihren Geliebten, nicht finden kann. Auch hier beschreibt das Wort *schweben* innerhalb einer festen Wendung ein Hochgefühl.

In Vers 11,139 beschreibt das Wort *schweben* die Situation der Maria Magdalena, als sie den Leichnam Christi nicht finden kann. Ihrer Sinne kaum mächtig, wankt sie wie betäubt einher. Sie weiß nicht mehr, wo sie sich im Augenblick befindet. Das Wort meint hier tatsächlich konkret ein Hin- und Herschwanken (»Geht schweben allerwertz«) und damit zugleich einen Zustand inneren Benommenseins. Das Wort *schweben* ist hier nur teilweise metaphorisch gemeint. Neben dem Schwanken wird ein gewisses Entrücktsein aus der Welt, in der Maria Magdalena gelebt und die sie umgeben hat, ausgedrückt. Daß hier die Bedeutung *sich hin und her bewegen, hin und her wanken* hauptsächlich zutrifft, geht unter anderem aus dem Parallelismus, aus der inhaltlichen Übereinstimmung mit dem vorangehenden Vers hervor, wo es heißt: »Bald hinn, bald her geht wancken«.

Im gleichen Lied 11, Vers 362 taucht das Wort *schweben* im Zusammenhang mit den Engeln als Geistwesen im Partizip Präsens als »vberall durchschwebend« auf. Da die Engel keinen Körper besitzen, durch*schweben* sie alles, selbst alle Gegenstände ohne jeden Widerstand, können so ohne jede Behinderung den Ort wechseln und unerwartet überall erscheinen. Das Verb *durchschweben* drückt hier also neben der Schwerelosigkeit auch das Körperlose der Engel aus und weist darauf hin, daß für sie als Geister nicht die Gesetze für Lebewesen und Gegenstände auf der Erde gelten.

In Lied 13 wird uns berichtet, daß ein »Blümlein« als »Conterfey des Menschlichen Lebens«[2] auf seinem dünnen Stengel im Wind *schwebt*, daß es lebensfroh hin und her schwankt. Der Dichter ver-

[2] Wenn Spee in anderen Zusammenhängen von »Blumen« spricht, dann kann er mit diesem Wort auch *die Blüten, die Köpfe der Blumen* meinen. Es schwanken die Blumen im ganzen, besonders stark aber bewegen sich ihre Köpfe im Wind hin und her.

gleicht dies mit einem kleinen Vogel, der an einer Schnur festgebunden eifrig hin und her fliegt. Dadurch soll dem Leser das Hin- und Herschwanken der Blume im Wind recht anschaulich vor Augen geführt werden. Hier drückt das Wort *schweben* ein Schwingen aus, das sich hin und her um einen festen Punkt bewegt und in so manchem einem freien Schweben gleicht, wie es bei den Vögeln in der Luft beobachtet werden kann. Dennoch ist diese Freiheit, wie Spee treffend feststellt, nur die eines kleinen Vogels, der an einer Schnur angebunden ist und sich ausschließlich in einem sehr kleinen Raum frei bewegen kann. Dies hat in dem Gedicht Nr. 13 – einem *Memento mori*! – einen symbolischen Sinn, denn die kleine Blume erfreut sich ihrer Freiheit nur für eine kurze Dauer, dann welkt sie sterbend in der Sonne dahin.

Eine ähnliche Bedeutung wie in Lied Nr. 13 hat das Wort *schweben* auch in den Versen 21,46 und 23,64. Auch hier schwanken die Blumen auf ihren dünnen Stengeln »frewdig« im Wind hin und her, erfreuen sich so ihres Daseins. Sie tun dies in Lied 23, obwohl sie von den Bienen beraubt und ausgeplündert worden sind. Trotz allem halten sie ihre Köpfe hoch und bleiben genauso frisch und schön wie vorher.

In Lied 23 ist dann vom Flug der Bienen die Rede. Spee bewundert auch diese kleinen Lebewesen, die in der Luft ähnlich wie die Vögel *schweben* (Z. 124); dies meint auch hier: der Schwerkraft der Erde enthoben. Er glaubt, daß die kleinen Tiere sich, wenn ein starker Wind aufkommt und sie davonzutragen droht, mit winzigen Steinchen beladen und so stärker belastet durch die »Lufft« dahinfliegen. So *schweben* sie, ganz ohne Schaden zu nehmen (»ohne schaden«), durch die Luft.

Im gleichen Lied, Vers 265, *schweben* die Bienen auch dann, wenn sie schwärmen und sich ein neues Heim suchen. Dann fliegen sie hoch in die Luft empor, als ob ihnen dies gar keine Mühe bereite. Als Schwarm wie ein »schön geputzter Hauff« sich recht übermütig gebärdend, streben sie bis in die Wolken hinauf. Das Prädikat *schwebet* wird hier durch eine Richtungsangabe »Zun wolcken ... auff« ergänzt. Dieses Fliegen der kleinen Bienen ist wie das Fliegen der Vögel für Spee ein Wunder der Schöpfung.

Die Zedern (das »Cederholtz«) krönen in Lied 26,55 die Spitzen der Berge. Dort *schweben* sie; sie stehen hoch oben auf den Bergen, ragen

»gleich den Wolcken« der Erde ganz entrückt in den Himmel hinein. Es ist nicht klar, ob das Wort *schweben* hier den Sinn von *hoch in den Himmel hinein* hat, also eine Bewegung ausdrückt, oder aber darauf hindeutet, daß die Zedern, von unten, vom Tal her gesehen, den Anschein erwecken, als *schwebten* sie oben auf den Bergen so schwerelos wie die Wolken und der Erde gänzlich enthoben.

Wenn Spee in Lied 28 in den Versen 67 und 233 den Ausdruck *schweben* in Verbindung mit den Vögeln verwendet, dann bedeutet es ein Fliegen, das der Erde entrückt ganz mühelos vor sich zu gehen scheint. Dabei handelt es sich meistens nicht um einen Gleitflug, wie man dies nach dem heute üblichen Verständnis dieses Wortes vermuten könnte, sondern um eine schnelle Fortbewegung der kleinen Vögel, die Spee besonders in sein Herz geschlossen hat. Leicht, ganz ohne größere Anstrengung *schweben* die »vil tausend Vögelein / Mitt frewd, vnd jubel« (28,66 f.) »im Lufft«[3] (28,36) frei und ungehindert umher und versammeln sich zum Gesang. Und 28,233 heißt es, daß die Vögel »so [= welche] dort, vnd hie / Bald hoch, bald nider« *schweben*, – was ebenfalls besagt, daß die Vögel sich überall frei und ungebunden im Bereich der »Lufft« bewegen – dort schnell hin und her fliegen. In der Luft über der Erde fliegend müssen sie keinem Gegenstand ausweichen. Spee bewundert dies in dem Ausdruck *schweben*. Damals sahen die Menschen im Fliegen ein Freisein von der Schwerkraft, von aller Bindung an die Erde, wonach sie sich des öfteren gesehnt haben mögen. Ihnen kam das Fliegen, das *Schweben* in der Luft, einem wahren Wunder gleich. Noch konnten sie nicht, wie wir dies heute ganz leicht und fast selbstverständlich vermögen, von einem Flugzeug oder noch gemächlicher von einem dahinschwebenden Ballon aus die Erde betrachten. Auch stieg man damals selten auf hohe Berge, um von dort aus die tiefer liegende Landschaft zu bewundern.

Gottvater und Christus *schweben* in Vers 29,170 ganz »Jn Lust, vnd Frewden«, nachdem der Vater den Sohn in lauter Liebe gezeugt hat. Das Wort *schweben* steht hier im Zusammenhang mit dem Ausdruck

[3] Spee gebraucht das Wort »Lufft« stets männlich. Das Reich der »Lufft« stellt einen eigenen Bereich des Weltalls dar. Dieser erstreckt sich zwischen dem Reich des Feuers, das sich nach oben hin ausdehnt (ihm gehören die Sonne, der Mond und die Sterne an), und der Erde, die unterhalb des Reichs der »Lufft« zu finden ist. Die Erde stellt bei Spee den Mittelpunkt des Weltalls dar.

»Jn Lust, vnd Frewden« und beschreibt somit ein Hochgefühl der Beglückung. Darüber hinaus meint dieser Ausdruck hier auch, daß beide, Vater und Sohn, indem sie sich in Liebe *völlig selbstvergessen* einander schenken, sich ständig gegenseitig anziehen (und auch wieder abstoßen). Sie schwingen aufeinander zu, indem sie sich laufend in einem Hin und Her aufeinander zu- und wieder fortbewegen. Von einander entzückt bilden sie so eine unzertrennbare Einheit. Dieses *Schweben*, ein ständiges erregtes Schwingen, führt zu einem fortwährenden Ausstrahlen von Flammen der Liebe (29, 173 f.).[4] Neben dem völligen Entrücktsein wird das Wort *schweben* hier auch in einem alten, noch häufig im Mittelhochdeutschen gebrauchten Sinn für *ein sich ständiges Hin- und Herbewegen*, als eine Art *gegen einander gerichtetes Schwingen* gebraucht.

In Vers 33,104 wird berichtet, daß die Sonne oben am Himmel »Ohn Vndergang« *schwebt*. Sie unterliegt im neuen, dem »Goldenen Zeitalter« nicht mehr dem Zwang zur Bewegung, nun bleibt sie am Himmel stehen. Sie ruht sich von ihrem anstrengenden und ermüdenden Lauf aus und spendet der Erde – diese ist in diesem Zusammenhang noch als eine begrenzte Scheibe gedacht – so stets Licht: es gibt keine Nacht mehr. Dieses neue Goldene Zeitalter bricht an, weil Christus in der Christnacht geboren wurde und, wie es in der Verheißung steht, alles neu und vollkommen macht. Er ist der Friedensfürst, der alles, was vorher miteinander im Streit lag, versöhnt (33,76–83).[5]

Auch in Vers 34,106 drückt das Verb *schwebet* eine schwerelose Bewegung der Sonne weit jenseits der Erde aus. Langsam *schwebt* die Sonne am Himmel hinab und geht in weiter Ferne im Westen unter. Für Spee, der von den Anziehungskräften der Himmelskörper noch nichts weiß, bewegt sich die Sonne von der Erde völlig unbeeinflußt, auf der ihr vorgeschriebenen Bahn. Wie die übrigen Gestirne gehört sie einem anderen Reich als die Erde an, dem Reich des Feuers. In diesem Reich herrschen ewige Gesetze, die von der Erde und ihrem

[4] Aus dieser Liebe von Vater und Sohn zueinander entsteht, wie Spee später in diesem Lied weiter ausführt, der Hl. Geist. Die Zweiheit wird zu einer Dreiheit, der Dreiheit der göttlichen Personen als Einheit im Wesen.

[5] Spee greift mit dem Bild von Christus als Friedensfürst und Erneuerer der Welt auf alte Vorstellungen in der Bibel zurück, wie sie von Jesaja 11,6 und 65,25 sowie Ezechiel 34,23–31 u. a. m. verheißen werden.

wechselhaften Treiben nicht berührt werden. Dieses *schwebet* schildert ein Niedersinken der Sonne am Horizont, das sich als Bewegung kontinuierlich, jedoch nicht schnell ereignet; von der Erde aus gesehen, vollzieht es sich nicht rasch wie die Bewegung der Vögel.

In Vers 38,44 spricht Christus in seiner Todesangst davon, daß ihm ein Kreuz vor den Augen *schwebt*, ein Kreuz ähnlich dem, an das er gekreuzigt werden soll. Das Bild des Kreuzes und die Leiden, die ihm bevorstehen, erscheinen dem Gottessohn im Garten von Gethsemane deutlich vor Augen. Der Gegensatz von Gegenwart und Zukunft ist hier weitgehend verwischt. Das Kreuz ist nicht als Wirklichkeit vorhanden, existiert nur in der Vorstellung des zu Tode Geängstigten: es ist nicht mit den äußeren Sinnen faßbar, es erscheint ihm in Gedanken und verschwindet dort auch wieder. Dies will das Wort *schweben* in der festen Sprachverbindung »vor den augen schwebt« ausdrücken. In dieser Bedeutung des Wortes *schweben* ist, wie bereits in Vers 29,170, innerhalb einer bestimmten Redensart noch die alte Grundbedeutung einer *Hin- und Herbewegung, eines ständigen Hin- und Herflackerns* erhalten geblieben, wie sie bei der bloßen Vorstellung eines Gegenstandes oder eines Ereignisses ja vorhanden ist.

In Zeile 7 von »Ein Trawriges Gespräch so Christus an dem Creutz führet«, dem Lied Nr. 43, *schwebt* Christus am Kreuz hängend über der Erde. In diesem Vers »That an seinem Balcken schweben« umfaßt *schweben* auch, daß der Gottessohn sich durch sein Leiden selbst *erhöht*.[6] Dieses Erheben über die Erde, über alles Irdische hat hier symbolische Bedeutung. Sterbend bereits über alles Irdische erhoben, vollbringt er, von den Menschen größtenteils verlassen und verachtet, das Werk der Erlösung. Als Gott thront er hier über der Erde, seiner Schöpfung, seinem Werk. Im Sterben weilt er in Gedanken schon bei seinem Vater im Himmel. Ausgedrückt ist das in dem *Schweben* im Bereich der »Lufft«, der sich über der Erde und näher dem Himmel erstreckt.[7] Spee vergleicht später in Lied 48, Zeilen 153 bis 161, Christus am Kreuz mit einem Falken, der hoch in den Wolken die Flügel breit ausgestreckt dahinfliegt. Das Wort *schweben* benutzte

[6] Vgl. dazu Joh. 3,14 f.

[7] Die »Lufft« ist bei Spee, wie bereits erwähnt, ein eigener Bereich, der über der Erde, aber noch unter dem Reich der Sterne und dem Himmel liegt.

Spee da zwar nicht, doch ist mit dem genannten Bild dem Sinne nach etwas ähnliches gemeint: Christus thront als Herr der Schöpfung über der Erde, im Sterben läßt er das Irdische hinter sich; sein Geist löst sich von der Erde und ihrer Schwerkraft und wendet sich dem Vater im Jenseits zu. In dem gleichen Lied 48, Zeile 173, ist die Rede davon, daß man Christus oben in der »Lufft« ans Kreuz geschlagen hat: »im Lufft genäglet auff«. Auch das »genäglet auff« weist darauf hin, daß Christus über die Erde hinaus gehoben am Kreuz hängt und so als Herr der Erde über ihr thront.

Über dies hinaus erinnert das »schweben« in Lied 43, Zeile 7, ebenfalls an das Bild in der *Pia Desideria* des Herman Hugo, der Vorlage zur Titelzeichnung der TN im Straßburger Autograph, sowie an die Titelzeichnung im Straßburger Autograph selbst, wo Christus gleichfalls an einen Baum gekreuzigt als liebender Gott Amor mit ausgebreiteten Flügeln hängt. So *schwebt* er über dem vor ihm sitzenden Pilger, wünscht ihn liebend mit seinen Fittichen zu umfangen und zu beschützen. Selbst leidend spricht er dem ermatteten Pilger noch Trost zu.

Im gleichen Lied spricht Gottvater in den Versen 355–372 davon, daß Christus stets den Wunsch gehegt hat, unbedingt Mensch zu werden und die Menschen zu erlösen. Immer wieder hat er vom Himmel, seiner eigentlichen Heimat, zur Erde hinabgestrebt, schwankte unentschieden in seinen Gefühlen hin und her und verlor dabei den Sinn für das, was ihn auf der Erde erwartete. Diese beiden Gegebenheiten drückt in Vers 358 das Wort *schweben* aus, die letztere vielleicht nur nebenbei.

In Vers 49,125 beschreibt Spee mit dem Verb *schweben* den Sonnenuntergang wie schon in Vers 34,106.[8]

In Vers 50,25 bewegt sich die Sonne ständig, sie ruht nie: sie »webet, schwebet vberall«. Dadurch ermöglicht sie den Menschen auf der Erde das Erleben von Tag und Nacht, das Erleben der verschiedenen Jahreszeiten, ebenfalls das Messen der Zeit nach Tagen und Jahren.

[8] Zwar erweckt Spee gelegentlich den Eindruck, so im *Güldenen Tugend-Buch* S. 300, Zeile 19–26 und im TN Vers 28,25, als seien die Himmelskörper an kristallene Kugeln angeheftet, doch scheint diese Vorstellung bei der Schilderung von Bewegungen der Sonne selten eine Rolle zu spielen.

Völlig unbeeinflußt von den Ereignissen auf der Erde zieht die Sonne am Himmel ihre Bahnen. Dies möchte das Wort *schweben* hier im Zusammenhang mit dem Wort *weben* ausdrücken.

In Vers 106 dieses Liedes kommt der Ausdruck *schweben* zum letzten Mal vor. Bei seiner Himmelfahrt *schwebt* Christus hoch »zur Sonnen« empor. Hier soll *schweben* wieder das Mühelose ausdrücken, mit dem Christus sich von der Erde emporhebt, es soll frei von jeder irdischen Schwerkraft auf eine völlig schwerelose Bewegung in eine bestimmte Richtung »hinauff zur Sonnen« hinweisen. Das Wort *schweben* drückt hier eine sehr schnelle und mächtige Bewegung nach oben hin aus.

Fassen wir die gefundenen Belegstellen des Verbs *schweben* noch einmal ins Auge und suchen nach einer oder mehreren Grundbedeutungen, die Spees Gebrauch des Wortes zugrunde liegen, ergibt sich folgendes Bild:

Mit diesem Wort drückt Spee erst einmal die Vorstellung aus, daß sich etwas (a) schwerelos oberhalb der Erde (b) mehr oder weniger stark in eine Richtung bewegt oder aber (c) am Himmel ruht:

(a) 1,68; 11,362; 23,124; 23,265; 26,55; 28,67; 28,233; 33,104; 34,106; 49,125; 50,25; 50,106
(b) 23,265; 28,233; 49,125; 50,106
(c) 26,55; 33,104; [43,7]

Ins Seelische übertragen hat *schweben* eine vergleichbare Bedeutung: eine Person ist wie im Zustand der Schwerelosigkeit *dem Einfluß des Irdischen entrückt*. In den meisten Fällen meint dies *gänzlich der Freude hingegeben* entweder *selig in sich selbst* oder *selig zusammen mit einem Partner*:

1,85; 2,58; 3,57; 8,48; 29,170; 38,44; 43,7

In einer anderen, von dieser abweichenden Verwendung bezeichnet das Wort *schweben* eine Bewegung, die ständig hin und her schwankt oder auf und ab schwingt. Dieser Sinn des Wortes ist besonders dann greifbar, wenn in Vers 11,139 von Maria Magdalena die Rede ist, die vor Schmerz hin und her wankt, aber auch, wenn das Hin- und Herschwingen der Blumen im Wind als *Schweben* bezeichnet wird:

11,139; 13,25; 21,46; 23,64; [29,170]; 38,44; 43,358

Ins Geistige übertragen findet man diese Bedeutung des Begriffs, wenn

Christus den Wunsch hegt, zur Erde hinabzusteigen und er zwischen seinen und den Wünschen seines Vaters hin und her gerissen wird:

43,358

In dem Ausdruck »vor den Augen schwebt« (38,44) ist ein zeitliches Immer-Wieder enthalten, wenn Christus am Ölberg große Angst erleidet und das Bild des Kreuzes ihm als inneres Bild stets erneut vor Augen tritt.

Daneben tritt das Wort *schweben* auch noch in festen Verbindungen auf:

3,57; 8,48; 28,67; 29,170; 38,44

Spee weicht damit in seiner Verwendung des Wortes *schweben* nicht vom Sprachgebrauch seiner Zeit ab.[9] Es gilt dies für das freie, schwerelose schnelle oder langsame Bewegen oder Dahingleiten von Christus, von den Engeln, der Trutz-Nachtigall, den Tieren und der Sonne, es gilt dies aber auch für das bewegungslose Schweben der Trutz-Nachtigall (1,85), der Sonne (33,104), und das Emporrecken der Zedern auf den Höhen der Berge (26,55), auch für das fast bewegungslose Hängen von Christus am Kreuz (43,7). Mit der Tradition und einem in der älteren Sprache üblichen Gebrauch des Wortes verbunden (dieser Gebrauch kommt heute nur noch in festen Redewendungen vor) zeigt sich Spee, wenn er das Wort *schweben* in der Bedeutung *sich hin und her bewegen, schwanken, taumeln* benutzt. Auch diese übertragenen Bedeutungen des Wortes fallen nicht aus dem Rahmen des Sprachgebrauchs heraus, wie er damals und auch heute noch weithin üblich ist.

Es fehlen die Bedeutungen dieses Verbs, die sich auf das Wasser beziehen, Bedeutungen, wie sie mit diesem Wortsinn im Mittelhochdeutschen häufiger vorkommen, im Neuhochdeutschen aber mehr und mehr zurücktreten. Spee verwendet das Wort »schweben« ebenfalls nicht in einer Bedeutung, die sich auf eine ungewisse Zukunft hin richtet, wie sie zum Beispiel in Redewendung »das schwebt noch im Ungewissen« oder »das bleibt noch bis in eine ferne Zukunft in der Schwebe«. Über das Zukünftige dieser Welt macht Spee sich kaum

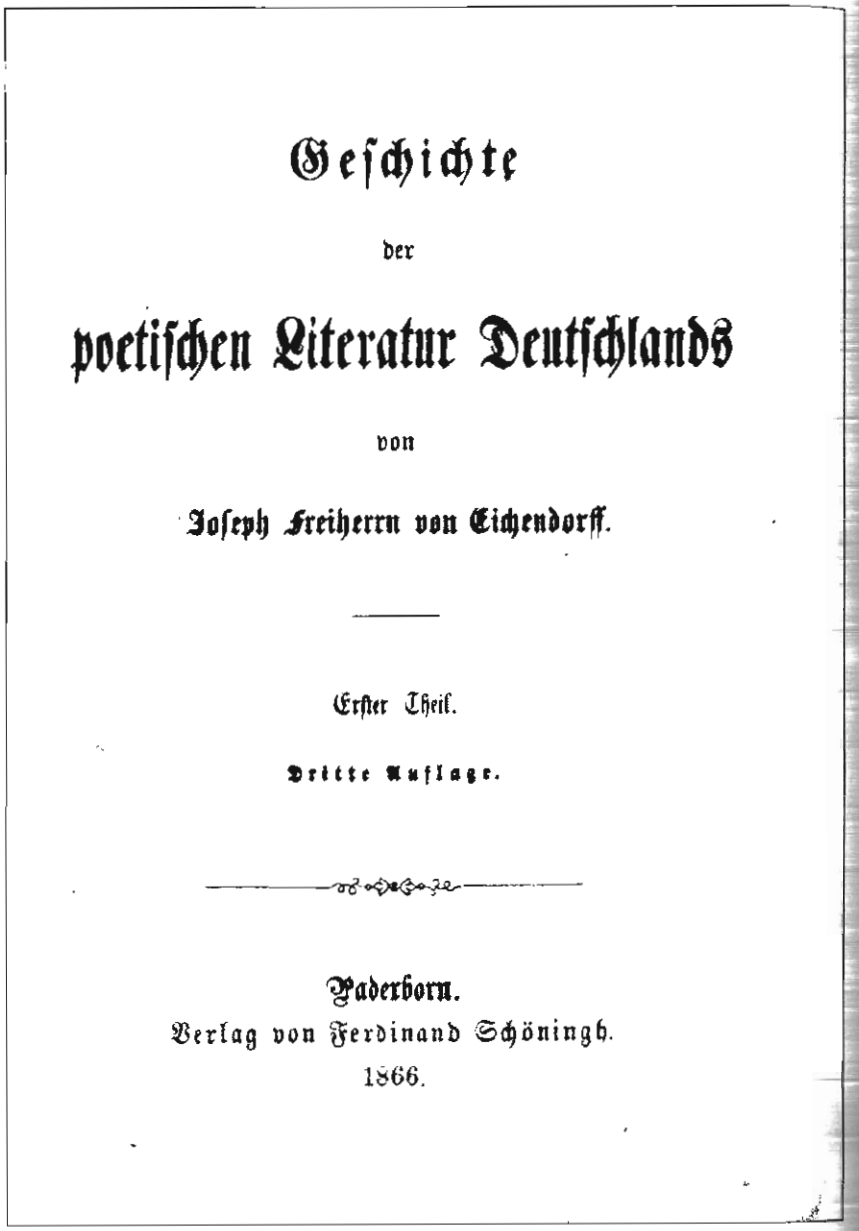
[9] Vgl. dazu u. a. die Bedeutungen in: *Deutsches Wörterbuch* von Jacob und Wilhelm Grimm. Bd. 9 (Nachdruck Bd. 15). Leipzig 1899, Sp. 2366–2380.

Sorgen; er weiß: alles, was auf dieser Welt vorhanden ist, ist vergänglich und hat in der Ewigkeit keinen Bestand. Was seine Zukunft dort anbelangt, so weiß Spee sich in Gott geborgen. Für das ewige Heil seiner Mitmenschen bewirkt Spee, was in seinen Kräften steht. Vom heute üblichen Sprachgebrauch des Wortes *schweben* weicht Spee in der Hinsicht ab, daß er das Taumeln der Maria Magdalena, das Hin- und Herschwingen der Blumen im Wind und auch ein schnelles Fortbewegen in der Luft *schweben* nennt. Das letztere, die schnelle, kraftvolle Fortbewegung, ist charakteristisch für die Menschen im Barock, die in allem Geschehen das Kraftvolle, Dynamische liebten.

Der Gebrauch des Wortes *schweben* bei Spee

Personen, Tiere oder Gegenstände, zu denen das Wort *schweben* gehört

Gottvater u. Sohn	29,170			
Christus	38,44	43,7	43,358	50,106
Engel	11,362			
Maria Magdalena	11,139			
Sponsa	2,58	3,57		
Natur	8,48			
Trutz-Nachtigall	1,68	1,85		
Vögel	28,67	28,233		
Bienen	23,124	23,265		
Pflanzen	13,25	21,46	23,64	26,55
Sonne	33,104	34,106	49,125	50,25



Geſchichte

der

poetiſchen Literatur Deutſchlands

von

Joſeph Freiherrn von Eichendorff.

Erſter Theil.

Dritte Auflage.

Paderborn.
Verlag von Ferdinand Schöningh.
1866.

ECKHARD GRUNEWALD

»Religiöse Minnelieder«

Anmerkungen zu Joseph von Eichendorffs Spee-Rezeption

»Ein Dichter mehr als mancher Minnesänger« lautet der Titel von Gerhard Schaubs wegweisender Studie zur Rezeption Friedrich Spees in der Romantik;[1] er zitiert das Urteil, mit dem Clemens Brentano die Eindrücke seiner ersten *Trutz-Nachtigall*-Lektüre im Brief an Achim von Arnim vom 2. April 1805 zusammengefaßt hatte: »[...] dieser Mann ist ein Dichter mehr als mancher Minnesänger, du wirst über diese Lieder staunen [...], er soll uns vieles zu den Volksliedern bieten.«[2] (Es waren schließlich sechs Spee-Lieder, die 1805–1808 den Weg in die »Volkslieder«-Sammlung *Des Knaben Wunderhorn* fanden.)[3] Vier Jahrzehnte später (1847) charakterisierte Joseph von Eichendorff in seiner Abhandlung über *Die geistliche Poesie in Deutschland* die Lieder der *Trutz-Nachtigall* als »religiöse Minnelieder«, in denen es Spee gelungen sei, theologischen »Tiefsinn« in religiöse (Volks-)Poesie umzugießen:

> Diesen Tiefsinn hatte *Friedrich von Spee*, vorzüglich in »Trutznachtigall«, mit aller Innigkeit eines wahrhaft dichterischen Gefühls durchdrungen, und durch seine herzlichen Klänge das

[1] Gerhard Schaub: Friedrich Spee: ›Ein Dichter mehr als mancher Minnesänger‹. Zur Wirkungsgeschichte der *Trutznachtigall* in der Romantik. In: Georg Droege / Wolfgang Frühwald / Ferdinand Pauly (Hg.): Verführung zur Geschichte. Festschrift zum 500. Jahrestag der Eröffnung einer Universität in Trier. 1473–1973. Trier 1973, S. 323–346.

[2] Achim von Arnim und Clemens Brentano. Freundschaftsbriefe I/II. Vollständige kritische Edition von Hartwig Schultz. Frankfurt/M. 1998, Bd. I, S. 277.

[3] Zu den Spee-Liedern im *Wunderhorn* vgl. Gerhard Schaub: Die Spee-Rezeption Clemens Brentanos. In: Literaturwissenschaftliches Jahrbuch 13 (1972), S. 151–179, hier S. 156–163; Heinz Rölleke (Hg.): Des Knaben Wunderhorn. Alte deutsche Lieder. Gesammelt von L. A. v. Arnim und Clemens Brentano. Stuttgart 1975–1978 (Clemens Brentano: Sämtliche Werke und Briefe. Historisch-kritische Ausgabe. Hg. von Jürgen Behrens, Wolfgang Frühwald und Detlev Lüders. Bd. 6–9,3), Bd. 9,3 (1978), S. 767–769.

> Volkslied dem kirchlichen Gebiete wieder erobert. Es sind religiöse Minnelieder; und gleich wie man dem weltlichen Minnegesang, als das demselben zugrunde liegende edle und schöne Zartgefühl nicht mehr empfunden und verstanden ward, den Vorwurf spielender Tändelei zu machen begann, so hört man wohl auch jetzt, nachdem der alte Glaube ausgegangen, denselben Tadel gegen die Speeschen Dichtungen erheben. Mit gleichem Rechte freilich könnte die moderne Blasiertheit auch den jährlichen Frühlingsblumenflor eine Tändelei der Natur nennen. [...] Nun sollte man meinen, so große Dichter müßten auch auf die außerkirchlichen Poeten einen bedeutenden Einfluß geübt haben. Dem ist aber nicht so, aus dem einfachen Grunde, der noch heute gilt. – Spee und Balde waren Jesuiten, und Scheffler, von lutherischen Eltern geboren, war zur Kirche zurückgekehrt. Ja, viele Protestanten haben vielleicht noch heute keine Ahnung davon, daß [...] wir dem unermüdlichen Eifer Spees vorzüglich die Abschaffung der grausamen Hexenprozesse zu verdanken haben. (III, 141 f.)[4]

Wiederum ein Jahrzehnt später (1857) heißt es in Eichendorffs *Geschichte der poetischen Literatur Deutschlands*:

> Hoch über ihnen [den Lyrikern der Opitznachfolge], wie Meister über schülerhaften Stümpern, stehen dagegen die gleichzeitigen *katholischen* Mystiker: Balde, Scheffler und Friedrich von Spee, sie alle an Gehalt und Form weit überragend. [...] Bei *Friedrich von Spee* [...] wird die pietistische Liebelei zum wahrhaften Minnegesang, in dessen tiefster und schönster Bedeutung. Kein Dichter hat wohl so innig, wie Spee im »güldenen Tugendbuch« und in seiner »Trutz-Nachtigall«, die verborgenen Stimmen der Natur belauscht und verstanden: wie die Ströme und Wälder und Bächlein emsig zu Gottes Lobe rauschen und die Vögel von Ihm singen und die geheimnisvolle Sommernacht von Ihm träumt; als ob der Finger Gottes leise über die unsichtbaren Saiten der Schöpfung glitte. Es ist daher nur durch Mangel an lebendigem Naturgefühl erklärlich, daß diese herzlichen Naturlaute jemals mit der faden Lämmelei, das Kindliche mit dem Kindischen der Pietisten verwechselt werden konnte. Und dieselbe Liebe, die in seinen Liedern in der Tat trotz Nachtigallen tönt, hat der Dichter auch durch sein Leben bewährt. Er war der erste, der mit seiner »Cautio criminalis« mutig die grausamen Hexenprozesse bekämpfte, und starb 1635 in Folge der geistlichen und leiblichen Pflege, welche er den verwundeten Soldaten in Trier menschenfreundlich zugewendet. (III, 675 f.)

> Überhaupt haben die Protestanten, mit der schon damals beliebten Taktik, alle diese bedeutenden Dichter fast gänzlich ignoriert; denn Spee und Balde waren Jesuiten, Abraham [a Santa Clara] gar Kapuziner, und Scheffler war zur Kirche zurückgekehrt. Nur in neuester Zeit erst ist Spees Trutznachtigall durch Clemens Brentano der Vergessenheit entrissen [...] worden. (III, 677)

Eichendorffs Charakterisierung der Gedichte Spees als »religiöse Minnelieder« (1847) und »wahrhaften Minnegesang, in dessen tiefster und schönster Bedeutung« (1857) erinnert an die Formulierung in Brentanos Brief an Arnim aus dem Jahre 1805 und legt den Gedanken an ein indirektes Zitat nahe. In der Tat kannte Eichendorff Brentano und Arnim persönlich, freilich nicht vor 1809, und er gehörte auch nie zu deren engerem Freundeskreis. Die briefliche Äußerung Brentanos dürfte ihm daher nicht geläufig gewesen sein. Wenn Brentano und Eichendorff unabhängig voneinander Spee als »Minnesänger« bzw. dessen Lieder als »Minnelieder« bezeichnen, so ist der Grund hierfür in der während der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts stereotypen Einschätzung sowohl des Minnesangs als auch Spees zu suchen. Es spricht vieles dafür, daß Eichendorff – wie Schaub nahelegt[5] – zu der Gleichung Spee = Minnesänger letztlich von Georg Gottfried Gervinus angeregt wurde, in dessen Literaturgeschichte es 1838 heißt:

[4] Joseph von Eichendorff: Werke. 5 Bde. Textredaktion: Jost Perfahl u. a. München 1970–1988, Bd. 3, S. 141 f. (Sämtliche Eichendorff-Texte sind nach dieser Ausgabe unter Angabe der Band- [römische Ziffer] und Seitenzahl [arabische Ziffer] zitiert.)

[5] Vgl. Schaub (wie Anm. 1), S. 345, Anm. 102.

»Spee ist unter den protestantischen Dichtern weit mehr ignorirt, als Balde, weil er als deutscher Dichter, der mit den Lateinern ausdrücklich in der Vulgarsprache wetteifern wollte, gefährlicher war, als jener. [...] Es ist wahr, er ist vielleicht an Sprachfluß und zierlicher Geschmeidigkeit allen Dichtern des Jahrhunderts so überlegen, wie Gottfried von Straßburg seinen Zeitgenossen; kein Dichter der Zeit erinnert auch so an die Minnesänger, weil seine Andacht sich wie die Liebe der Rittersleute in der Mitte von Spiel und Empfindung bewegt, und weil er einen Ton der Naivetät anschlägt, die nur nicht ächt und rein ist.«[6]

Eichendorff, der Gervinus' *Geschichte der poetischen National-Literatur der Deutschen* gründlich gelesen und sorgfältig exzerpiert hatte,[7] konnte seinem literarhistorischen Vorgänger an dieser Stelle nur in der Parallelisierung von Spee und den Minnesängern und in der Beurteilung der protestantischen Vorbehalte gegen den katholischen Dichter folgen; der panegyrische Vergleich mit Gottfried von Straßburg kam für ihn nicht in Frage, hatte er diesem Dichter doch in seinem literaturgeschichtlichen Längsschnitt eine Rolle zugewiesen, die eine Gleichsetzung mit Spee grundsätzlich ausschloß.

Die Weltgeschichte stellte sich Eichendorff als ein steter Kampf zwischen zentripetalen (geistlichen) und zentrifugalen (weltlichen) Kräften, »zwischen himmlischer Ahnung und irdischer Schwere« (III, 544) dar: »Es walten im Leben der Menschen seit dem Sündenfalle zwei geheimnisvolle Kräfte, die beständig einander abstoßen und in entgegengesetzten Richtungen feindlich auseinandergehen. Man könnte sie die Zentripetal- und die Zentrifugalkraft der Geisterwelt nennen. [...] Der Kampf dieser beiden Grundkräfte, je nachdem im Wechsel der Zeiten die eine oder die andere die Oberhand gewinnt, bildet die Weltgeschichte, deren große Aufgabe eben der endliche Sieg jener göttlichen Grundkraft ist.« (V, 392)

Im Mittelalter, vornehmlich im frühen Mittelalter, dominierte nach Eichendorffs Einschätzung das zentripetale Prinzip. Es fand seinen

[6] G[eorg] G[ottfried] Gervinus: Geschichte der poetischen National-Literatur der Deutschen. 3. Theil: Vom Ende der Reformation bis zu Gottsched's Zeiten. Leipzig 1838, S. 339.

[7] Die Exzerpte – leider ohne die Spee betreffenden Passagen – befinden sich im Freien Deutschen Hochstift (Frankfurter Goethe-Museum), Sign.: FDH 23437.

prägnantesten lyrischen Ausdruck im ›hohen‹ Minnesang (»Dieser Minnegesang aber war [...] der Widerklang und poetische Ausdruck des damaligen Lebens, seinen Gegenstand bildeten fast ausschließlich dieselben geistigen Elemente, die auch das Rittertum in seiner schönsten Blüte umfaßte: Gottesdienst, unverbrüchliche Treue im Herren- und Frauendienst und endlich dieser Frauendienst selbst.« – III, 582) und seine epische Vollendung in Wolframs *Parzival*, der »mit seinem streng architektonischen Bau [...] wie ein Münster, der von der breiten Grundlage irdischen Treibens zwischen sehnsüchtig emporrankenden Reben- und Blumengewinden allmählich in die feierliche Einsamkeit der höheren Luftschicht aufsteigt, wo über dem vertosenden Leben der Tiefe nur noch steinerne Heiligenbilder mahnend stehen, bis zuletzt alles sonnentrunken im Kreuze gipfelt.« (III, 54)[8] – Doch schon bald, bereits im ersten Jahrzehnt des 13. Jahrhunderts, schlug das weltgeschichtliche Pendel in die Gegenrichtung aus, begannen sich mit den späten Formen des Minnesangs und vor allem mit Gottfrieds Tristan-Roman die zentrifugalen Kräfte zu formieren und durchzusetzen: »In seinem berühmten Gedichte *Tristan und Isolde* kehrt er [Gottfried] geradezu den Parzival um, mit offenbar feindseliger Absichtlichkeit geschäftig, den hehren Bau, den Wolfram aufgeführt, zu untergraben und niederzureißen, um über dem Schutte zwischen kräftigen Giftblumen für die irdische Genußseligkeit der emanzipierten menschlichen Natur einen bequem gemütlichen Lustgarten anzulegen.« (III, 591) Unbestreitbar zeichne sich das Gottfriedsche Werk durch künstlerische Qualitäten und einen hohen ästhetischen Reiz aus, doch seien alle »bewundernswerte Gewandtheit und Anmut« (III, 592) an das »absolut Häßliche verschwendet« (III, 592). Gottfried erscheint bei Eichendorff als »Führer und Meister« einer neuen »antikirchlichen Kunst« (III, 591), die sich der Verkündigung einer »in moralischer Beziehung [...] vollkommen verkehrte[n] Welt« (III, 592) verschrieben habe: »[...] hier handelt es sich nicht mehr um Moral,

[8] Zum Motiv des Münsters bei Eichendorff vgl. Andreas Lorenczuk: »Münsterbau«. Zu Quellen und Funktion eines Motivs in Eichendorffs literarhistorischen Schriften. In: Aurora. Jahrbuch der Eichendorff-Gesellschaft für die klassisch-romantische Zeit 55 (1995), S. 123–136.

sondern um Vernichtung von Religion, Tugend, Ehre und allem, was das Leben groß und edel macht.« (III, 591)

Und wenn Eichendorff dann den männlichen Protagonisten des Tristan-Romans als »artige[n], sich vor den Damen niedlich machende[n] Fant, wie wir ihm wohl allezeit unter den eleganten Pariser Pflastertretern begegnen« (III, 591), charakterisiert, dann wird deutlich, worauf seine Kritik an Gottfried und seinem Werk eigentlich zielt – nämlich auf die in Paris lebenden und wirkenden Autoren des 19. Jahrhunderts (namentlich Heinrich Heine)[9], die sich als späte Nachkömmlinge des frivolen Straßburgers die ›Emanzipation des Fleisches‹ aufs Panier geschrieben haben: »[...] zu ihrer größeren Bequemlichkeit und Erleichterung soll fortan die Materie Gott, nur der Sinnengenuß heilig und das ganze Leben ein allgemeiner Karneval auf Erden sein.« (III, 922) – »Diese antichristliche Dichtung hat [...] nicht etwa Neues erfunden, sondern nur dem Längstvorbereiteten poetischen Ausdruck und somit allerdings eine verschärfte und allgemeinere Wirksamkeit gegeben. Es ist eben nur der farbigschillernde Gisch der Brandung, die seit mehreren Menschenaltern unwillig an den Fels der Kirche sich emporbäumt [...].« (III, 148)

Keine Frage: Eine Gleichsetzung Friedrich Spees mit Gottfried von Straßburg, dem Urheber jener Literaturrichtung, die »späterhin im Garten der Poesie alle Blumen aufgefressen« (III, 183), kam für Eichendorff nicht in Betracht. Spee sollte seinen Platz vielmehr unter den Vertretern des zentripetalen Prinzips finden – als Nachfolger Wolframs von Eschenbach und als Vorläufer der Romantik.

Wir wissen nicht, ob Eichendorff Texte Spees im ›Original‹ kannte. Mit Sicherheit kann jedoch davon ausgegangen werden, daß ihm die Bearbeitungen der Spee-Lieder in Friedrich Schlegels *Poetischem Taschenbuch für das Jahr 1806*[10] und in *Des Knaben Wunderhorn*[11] vertraut waren. Eine direkte Einwirkung Spees auf Eichendorff läßt sich – hierauf machte bereits 1925 Ilse Märtens[12] aufmerksam – in dem Gedicht »Herbst« (aus dem Jahre 1834) nachweisen, das sich in seiner zweiten Strophe sehr eng an »Zedron's Klage« (im ersten Band des *Wunderhorns* 1805) anlehnt:

Eichendorff: »Herbst« (I, 270)

[2.] Durch die Felder sieht man fahren
Eine wunderschöne Frau,
Und von ihren langen Haaren
Goldne Fäden auf der Au
Spinnet sie und singt im Gehen:
Eia, meine Blümelein,
Nicht nach andern immer sehen,
Eia, schlafet, schlafet ein.

Spee: »Cedron's Klage«[13]

[...]
Eya, meine Wässer schlafet,
Schlafet meine Wässerlein,
Nicht mit Augen immer gaffet,
Eya, schlafet, schlafet ein.

[9] Vgl. Alfred Riemen: Heines und Eichendorffs literarhistorische Schriften. Zum geistesgeschichtlichen Denken in der Restaurationszeit. In: Zeitschrift für deutsche Philologie 99 (1980), S. 532–559.

[10] Trutznachtigall. Eine Auswahl geistlicher Volkslieder nach Friedrich Spee und einigen andern. In: Poetisches Taschenbuch für das Jahr 1806 von Friedrich Schlegel. Berlin 1806, S. 125–256; erneut in: Friedrich Schlegel: Dichtungen. Hg. und eingel. von Hans Eichner. München u.a. 1962 (Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe. Hg. von Ernst Behler u.a. 5), S. 431–481. – Zu Friedrich Schlegels Spee-Rezeption vgl. Rudolf Schlögl: Friedrich Schlegel, Friedrich Spee und das katholische Köln um 1800. Zum Verhältnis von Romantik und katholischer Religiosität. In: Eckhard Grunewald / Nikolaus Gussone (Hg.): Von Spee zu Eichendorff. Zur Wirkungsgeschichte eines rheinischen Barockdichters. Berlin 1991 (Schriften der Stiftung Haus Oberschlesien. Literaturwissenschaftliche Reihe 3), S. 61–82.

[11] S.o. Anm. 3. Hinzu kommt die in der Geschichte der poetischen Literatur Deutschlands (III,677) angeführte Spee-Ausgabe Clemens Brentanos: *Trutz Nachtigal ein geistlich poetisches Lustwäldlein, desgleichen noch nie zuvor in deutscher Sprache gesehen worden. Durch den ehrwürdigen Pater Friedrich Spee Priester der Gesellschaft Jesu.* Wörtlich treue Ausgabe vermehrt mit den Liedern aus dem güldenen Tugendbuch desselben Dichters. Berlin 1817.

[12] Ilse Märtens: Die Darstellung der Natur in den Dichtungen Friedrichs von Spee. In: Euphorion 26 (1925), S. 564–592, hier S. 589; vgl. auch Richard Faber: Friedrich Spee – Joseph von Eichendorff – Friedrich von Hardenberg. Zur Metamorphose geistlicher Dichtung. In: Italo Michele Battafarano (Hg.): Friedrich von Spee. Dichter, Theologe und Bekämpfer der Hexenprozesse. Gardolo di Trento 1988 (Apollo. Studi e testi di germanistica e di comparatistica 1), S. 343–385, hier S. 345–363.

[13] »Cedron's Klage«. In: Brentano (wie Anm. 3), Bd. 6 (1975), S. 157–162, hier S. 158, und Bd. 9,1 (1975), S. 322–326.

Das Zitat der recht entlegenen Spee-Verse zeugt von einer sehr genauen Textkenntnis Eichendorffs. Auf eine intensivere Beschäftigung mit dem rheinischen Barockdichter deutet auch das handschriftliche Konvolut »Truznachtigall« (vielleicht mit Abschriften aus Schlegels *Poetischem Taschenbuch*), das sich im Nachlaß des Dichters im Deutschen Eichendorff-Museum in Neisse/Oberschlesien befand,[14] aber im Jahre 1945 verlorenging, bevor es wissenschaftlich ausgewertet werden konnte.

Das in Eichendorffs literaturgeschichtlichen Schriften gespiegelte Spee-Bild läßt nur einige wenige Züge des vielschichtigen Autors und seiner facettenreichen Dichtung hervortreten. Spee erscheint bei Eichendorff – ebenso wie zuvor bei Schlegel, Arnim und Brentano – nicht als der gelehrte, petrarkistisch geschulte Verfasser manieristisch-frühbarocker Gedichte (wie er etwa von Gervinus gesehen wird)[15], sondern ausschließlich als Dichter religiöser *Volks*lieder. Hierzu mag die romantische Vorstellung beigetragen haben, daß sich nach Ausklang des Mittelalters der ursprüngliche Charakter des Minnesangs nur im Volkslied bewahrt habe: »Hier nur allein erhielt und wiederholte sich lebendig mancher alter Minnegesang [...] bis auf unsere Zeit, und nur diese Sänger dichteten noch wahrhaft in den älteren schönen Weisen«[16] – »Die *Lyrik*, nachdem sie das Rittertum überwunden, ging, ihrem unverwüstlichen *Geiste* nach, zum Volke, d.i. zum Landvolk, unter Hirten, Jäger, wandernde Handwerksburschen und alle frischen Gesellen, die unter freiem Himmel hantieren.« (III, 641) Und so kann es nicht verwundern, daß Eichendorff – durchaus im Sinne der romantischen Theorie – eine Zeitlang ernsthaft mit dem Gedanken spielte, seiner Erzählung vom wandernden, liederreichen Müllerburschen den Titel »Der neue Troubadour« oder »Der moderne Troubadour« zu geben, bevor er sich schließlich für die Formulierung »Aus dem Leben eines Taugenichts« entschied.[17]

[14] Vgl. Karl Willi Moser: Die Eichendorff-Handschriftensammlungen. In: Neisser Heimatblatt 1980, Nr. 153, S. 8 (H 110). Zur Geschichte des Eichendorff-Nachlasses vgl. Sibylle von Steinsdorff: Zur Veröffentlichung nicht geeignet ... Die Überlieferungsgeschichte des handschriftlichen Nachlasses Joseph von Eichendorffs. In: Aurora (wie Anm. 8), 54 (1994), S. 36–52.

[15] Gervinus (wie Anm. 6), S. 339–341.

[16] Friedrich Heinrich von der Hagen: Minnelied und Meistergesang. In: Neuer Literarischer Anzeiger 1808, Nr. 6, Sp. 81–88; Nr. 7, Sp. 97–102, hier Sp. 99.

Es tritt noch ein zweites Moment hinzu: Das von Eichendorff beschriebene Themen- und Motivrepertoire stellt zwar eine Verkürzung des poetischen Spektrums der Speeschen Dichtung dar, bedeutet jedoch zugleich eine programmatische Zuspitzung. Die Spee zugewiesenen Motive (»wie die Ströme und Wälder und Bächlein emsig zu Gottes Lobe rauschen und die Vögel von Ihm singen und die geheimnisvolle Sommernacht von Ihm träumt; als ob der Finger Gottes leise über die unsichtbaren Saiten der Schöpfung glitte«) sind nicht willkürlich ausgewählt, sondern sind identisch mit den Grundthemen der Lyrik Eichendorffs selbst. Wenn Eichendorff in Gottfried von Straßburg und Heinrich Heine seine Gegner im Jahrhunderte überdauernden Kampf zwischen den zentripetalen und zentrifugalen Kräften der Geschichte ausgemacht zu haben glaubte, so war er ebenso fest davon überzeugt, in Friedrich Spee, der wie keiner vor ihm »die verborgenen Stimmen der Natur belauscht und verstanden« hatte, einen poetischen Mitstreiter und geistig-geistlichen Bundesgenossen gefunden zu haben.

*

Eichendorffs Literaturgeschichte ist – hierin besteht Einmütigkeit unter den Historiographen – alles andere als ein *sine ira et studio* verfaßtes Werk, vielmehr eine über weite Strecken polemische Streitschrift, deren konfessionelle Ausrichtung sich aus der bildungspolitischen Kampfposition des Katholiken in einer preußisch-protestantisch dominierten und als erdrückend empfundenen Umwelt erklärt.[18]

Das konfessionspolitische Gerangel mit den diversen Erscheinungs-

[17] Zum Verständnis des Minnesangs bei Eichendorff und seinem romantischen Umfeld vgl. Karl Polheim † und Karl Konrad Polheim: Text und Textgeschichte des ›Taugenichts‹. Eichendorffs Novelle von der Entstehung bis zum Ende der Schutzfrist. 2 Bde. Tübingen 1989, Bd. 2: Textgeschichte, S. 81–89.

[18] Zur damaligen Situation der katholischen Literatur in Deutschland vgl. Jutta Osinski: Katholizismus und deutsche Literatur im 19. Jahrhundert. Paderborn u.a. 1993; Susanna Schmidt: »Handlanger der Vergänglichkeit«. Zur Literatur des katholischen Milieus 1800–1950. Paderborn u.a. 1994.

formen des »Kulturprotestantismus«[19] konzentrierte sich bei Eichendorff mehr und mehr auf den »bei den Protestanten wiedererwachten Pietismus«, den er als Fehlentwicklung und »Symptom der neuesten Zeit« attackierte: »Man könnte ihn, da er wesentlich auf der subjektiven Gefühlsauffassung beruht, füglich die Sentimentalität der Religion nennen. [...] Der weichliche, sanft einschmeichelnde Pietismus [...], zumal wenn er Mode wird und zeitliche Vorteile in Aussicht stellt, erzeugt gar leicht heuchlerische Tartüffe, oder, wo er tiefer gegriffen, einen geistlichen Dünkel und Fanatismus, der das ganze folgende Leben vergiftet.« (I, 948)[20] Aus diesem Vorbehalt erklärt sich auch die vehemente Verteidigung Spees gegen jeglichen Verdacht der »Tändelei«[21], der »faden Lämmelei« oder des »Kindischen der Pietisten« des 17./18. Jahrhunderts (III, 676). Wie schon bei der Polemik gegen Gottfried von Straßburg sind es wiederum vor allem aktuelle Gesichtspunkte, die Eichendorff dazu bewegen, seinen poetischen Vorgänger und geistlichen Mitstreiter Spee vor jeder Kontamination mit dem Pietismus – als der virulenten Erscheinungsform des modernen Protestantismus – zu schützen.

Der Protestantismus stellt für Eichendorff ein überzeitliches Phänomen dar, das in verschiedenen Epochen in verschiedenen Formen ans Licht tritt – unerquicklich, aber unumgänglich wie die Krise am Wendepunkt einer Krankheit: »Der Protestantismus der menschlichen Natur ist bei weitem älter als die Reformation; er hatte [...] schon längst die beiden Pfeiler der alten Poesie, die Kirche und das auf ihr aufgebaute Rittertum, heimlich zerfressen und gelockert. Die Reformation hat diesen Protestantismus nur vollendet und zum allgemeinen Volksbewußtsein gebracht und ihm dadurch allerdings eine unberechenbare Kraft verliehen. Und eben darin liegt die Größe und welthistorische Bedeutung dieser geistigen Revolution, daß sie in der allgemeinen Verwirrung die ungewissen Zustände klarmachte und jeden nach seiner Farbe keck auf seine rechte Stelle wies; denn jede heimlich

[19] Vgl. hierzu Wilhelm Gössmann: Kulturchristentum. Die Verquickung von Religion und Literatur in der deutschen Geistesgeschichte. Düsseldorf 1990.

[20] Zum »wiedererwachten Pietismus« vgl. Ansgar Hillach: Anmerkungen zu Eichendorff (wie Anm. 4), Bd. 1, S. 1044 f.

[21] Gervinus (wie Anm. 6) spricht von »tändelnde[r] und klingende[r] Poesie« (S. 341) und »Tändeleien« (S. 342).

zehrende Krankheit kann nur, nachdem sie offen erkannt worden, durch eine entscheidende Krise geheilt werden.« (III, 608)

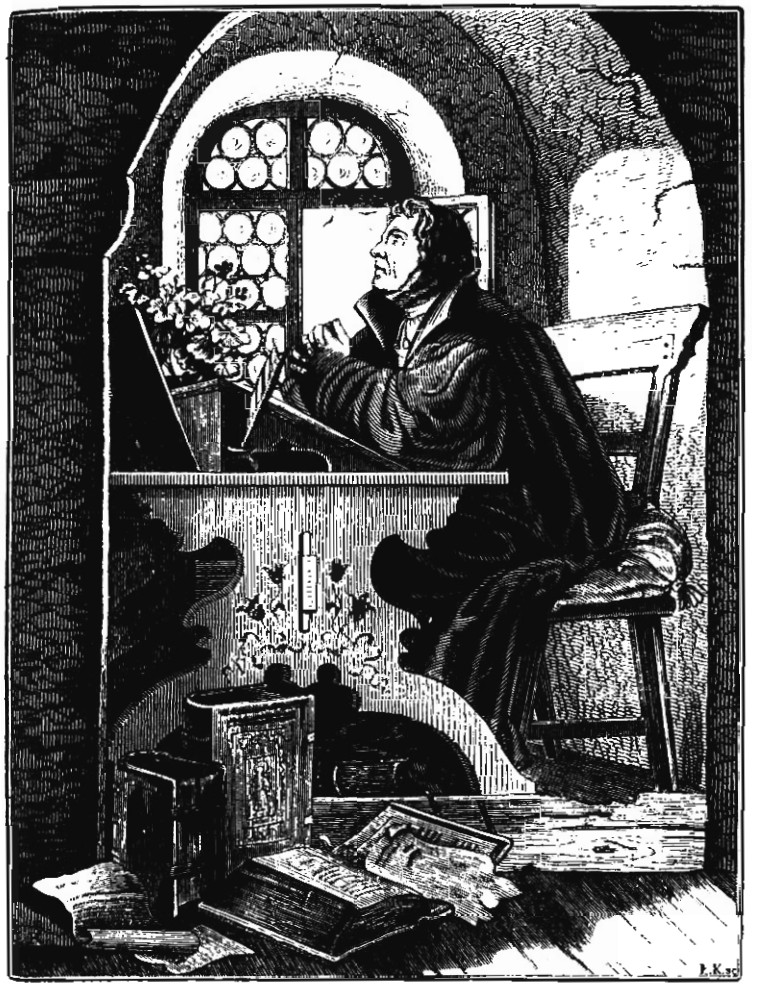
Unter diesem Aspekt ist Eichendorff durchaus willens und auch in der Lage, zwischen dem protestantischen Prinzip und der protestantischen Kirche, zwischen der protestantischen Kirche und dem einzelnen Christen protestantischer Konfession zu unterscheiden. Ja er geht so weit, einen protestantischen Dichter, nämlich Achim von Arnim, als genuinen Vertreter (katholisch-)romantischer Dichtungsideale zu propagieren, indem er auf die paradox anmutende Erscheinung verweist, daß die Dichtungen Achim von Arnims, »obgleich er Protestant war und blieb, dennoch wesentlich katholischer sind als die der meisten seiner katholizisierenden Zeit- und Kunstgenossen. [...] Katholischer aber als die der andern nannten wir seine Poesie, weil sie mit der Kirche durchaus auf demselben christlichen Boden steht, weil sie von unedlem Leichtsinn sowie von dem modern-philosophischen Vornehmtun gegen Gott nichts weiß, und daher den Katholizismus weder willkürlich umdeutet, noch phantastisch überschmückt.« (III, 793)

Katholizismus im Sinne eines allgemeinen Christentums, fern von »unedlem Leichtsinn« und allem »modern-philosophischen Vornehmtun gegen Gott«, ist für Eichendorff nicht an Konfessionsgrenzen gebunden. Unter diesem Aspekt erscheint es denn auch nicht erstaunlich, daß in den literarhistorischen Schriften dem frühen Protestantismus und sogar dem Reformator Martin Luther[22] selbst Respekt und Anerkennung gezollt werden: »Die ersten protestantischen Kirchenlieder sind schöne Kriegslieder, mitten im Getümmel der Geisterschlacht oder in Zeiten der Not auf nächtlicher Runde und Feldwacht erfunden, voll männlicher Zuversicht im Glück und Unglück, und alle ohne Gesang kaum denkbar. Auch hier hat *Luthers* heldenhafte, durchaus volksmäßige Persönlichkeit und hinreißende Sprachgewalt mit seinem: ›Ein feste Burg ist unser Gott‹ die Bahn gebrochen.« (III, 671)

Diese alle konfessionellen Grenzen überwindende Haltung ist bei

[22] Zur Lutherrezeption in der deutschen Literatur der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts vgl. Norbert Mecklenburg: Durch politische Brille und Butzenscheibe. Literarische Lutherbilder in der Heine-Zeit. In: Hartmut Kircher / Maria Kaska (Hg.): Literatur und Politik in der Heine-Zeit. Die 48er Revolution in Texten zwischen Vormärz und Nachmärz. Köln u. a. 1998, S. 1–15.

Ludwig Richter (1803–1884): Friedrich Spee. Holzschnitt aus Eduard Duller: *Die Geschichte des deutschen Volkes*. Leipzig 1840



Ludwig Richter (1803–1884): Martin Luther. Holzschnitt aus Eduard Duller: *Die Geschichte des deutschen Volkes*. Leipzig 1840

Eichendorff nicht erst das Ergebnis der Einsichten des Alters, sondern findet sich bereits in seiner Jugend ausgeprägt. Ihren poetisch sicherlich originellsten Ausdruck hat sie in dem 1810 entstandenen (1815 im Roman *Ahnung und Gegenwart* veröffentlichten) Lied »Der Tiroler Nachtwache« gefunden, das dem Freiheitskampf der Tiroler im Jahre 1809 ein Denkmal setzt und damit zugleich einen eindringlichen Appell an die Zeitgenossen richtet:[23]

In stiller Bucht, bei finstrer Nacht,
Schläft tief die Welt im Grunde,
Die Berge rings stehn auf der Wacht,
Der Himmel macht die Runde,
Geht um und um,
Ums Land herum
Mit seinen goldnen Scharen
Die Frommen zu bewahren.

Kommt nur heran mit eurer List,
Mit Leitern, Strick und Banden,
Der Herr doch noch viel stärker ist,
Macht euren Witz zuschanden.
Wie wart ihr klug! –
Nun schwindelt Trug
Hinab vom Felsenrande –
Wie seid ihr dumm! o Schande!

Gleichwie die Stämme in dem Wald
Wolln wir zusammenhalten,
Ein' feste Burg, Trutz der Gewalt,
Verbleiben treu die alten.
Steig, Sonne, schön!
Wirf von den Höhn
Nacht und die mit ihr kamen,
Hinab in Gottes Namen! (I, 150 f.)

[23] Vgl. Susanna Schmidt: Katholischer »Minnegesang«, ein protestantisches ›Kriegslied‹ und der Aufstand der Tiroler. Spee- und Luther-Reminiszenzen in Eichendorffs Gedicht »Der Tiroler Nachtwache«. In: Grunewald/Gussone (wie Anm. 10), S. 83–99.

Unüberhörbar klingen in diesen Versen Friedrich Spees »In stiller Nacht« und Martin Luthers »Ein feste Burg« zusammen zum Hohenlied des Kampfes gegen »List«, »Witz« und »Trug« der Welt. Die Kompassio des barocken »Traur-Gesangs von der Not Christi am Ölberg in dem Garten« (TN Nr. 38) [24] und die kämpferische Zuversicht des lutherischen »Kriegslieds des Glaubens«[25] verbinden sich zu einem Trost- und Kampflied für das Ringen zwischen den zentripetalen und zentrifugalen Kräften der Geschichte, von dem Eichendorff im Schlußkapitel seines Romans *Ahnung und Gegenwart* mit prophetisch anmutenden Worten ein eindringliches Bild entwirft:

> Licht und Schatten ringen noch ungeschieden in wunderbaren Massen gewaltig miteinander, dunkle Wolken ziehn verhängnisschwer dazwischen, ungewiß, ob sie Tod oder Segen führen, die Welt liegt unten in weiter, dumpfstiller Erwartung. Kometen und wunderbare Himmelszeichen zeigen sich wieder, Gespenster wandeln wieder durch unsre Nächte, [...] alles weist wie mit blutigem Finger warnend auf ein großes, unvermeidliches Unglück hin. [...] Im Kampfe sind wir geboren, und im Kampfe werden wir, überwunden oder triumphierend, untergehn. [...] Verloren ist, wen die Zeit unvorbereitet und unbewaffnet trifft; [...] Denn aus ihren Fugen wird sie [die Welt] noch einmal kommen, ein unerhörter Kampf zwischen Altem und Neuem beginnen, die Leidenschaften, die jetzt verkappt schleichen, werden die Larven wegwerfen, und flammender Wahnsinn sich mit Brandfackeln in die Verwirrung stürzen, als wäre die Hölle losgelassen, Recht und Unrecht, beide Parteien, in blinder Wut einander verwechseln – Wunder werden zuletzt geschehen, um der Gerechten willen, bis endlich die neue und doch ewig alte Sonne durch die Greuel bricht, die Donner rollen nur noch fernab an den Bergen, die weiße Taube kommt durch die blaue Luft geflogen, und die Erde hebt sich verweint, wie eine befreite Schöne, in neuer Glorie empor. (II, 291 f.)

[24] Unter dem Titel »Christus im Garten« in: Schlegel 1806 (wie Anm. 10), S. 165–168; Schlegel 1962 (wie Anm. 10), S. 447 f.

[25] »Kriegslied des Glaubens«. In: Brentano (wie Anm. 3), Bd. 6 (1975), S. 105–107, und Bd. 9,1 (1975), S. 241–250.

Vor dem Hintergrund dieses eschatologischen Szenarios wird in Eichendorffs Gedicht (mit seinen Spee-Luther-Reminiszenzen) der Freiheitskampf der Tiroler – über den historischen Anlaß hinausweisend – zur Präfiguration der letzten großen Auseinandersetzung zwischen dem »geistlichen« und dem »weltlichen« Prinzip, zur Vorschau auf den apokalyptischen Kampf, in dem sich Katholiken und Protestanten nicht mehr in feindlichen Lagern gegenüberstehen, sondern als Christen gemeinsam dem Ziel der »Weltgeschichte«, »deren große Aufgabe eben der endliche Sieg jener göttlichen Grundkraft ist« (V, 392), entgegengehen. Es ist dies eine Auseinandersetzung, in der – aller kleinlichen und zeitbedingten Konfessionspolemik zum Trotz – schließlich doch »Wittenbergisch Nachtigall« und »Trutznachtigall« zusammenfinden, Martin Luther und Friedrich Spee im Blick auf das gleiche heilsgeschichtliche Ziel einträchtig zusammenstehen: »Nicht katholisch oder protestantisch daher gilt es vor der Hand, sondern Christentum oder Heidentum. – Katholiken und Protestanten bildeten einst einträchtig gegen Napoleon *ein* Brudervolk um ihrer politischen Freiheit willen. Sollten wir nicht dasselbe tun für unsre höchsten Güter um Gottes willen, nicht mit dem Schwerte, aber in besonnener Wachsamkeit und unerschütterlicher Treue?« (V, 422 f.)

ITALO MICHELE BATTAFARANO

Friedrich Spee im Sog der General-Entschuldigungen am Ende eines Millenniums

Mag auch die apokalyptische Stimmung eines zuendegehenden Milleniums oder das aufrichtige Bedürfnis nach Läuterung der Auslöser sein, es beeindruckt jedenfalls den durchschnittlichen Zeitungsleser und den neugierigen Fernsehzuschauer, daß so viele wichtige Personen des öffentlichen Lebens ungefähr zum gleichen Zeitpunkt um Entschuldigung bitten:

Papst Johannes Paul II. bekannte sich vor aller Welt reuig zu vergangener Schuld, welche Männer der Kirche *in puncto* Ketzern, vermeinten Hexen und Andersdenkenden, ferner wegen der Kreuzzüge, der Beteiligung an und der Absegnung von Kriegen, der Unterstützung von Tyrannen und schließlich auch wegen des Schweigens während des Genozyds der Juden auf sich geladen hatten.

Der Präsident der USA Bill Clinton bat die Nation um Entschuldigung wegen seiner Kontakte zu einer Monika.

Altbundeskanzler Helmut Kohl reuten schwarze Spendenkassen der CDU.

Der Pensionär Oskar Lafontaine entschuldigte sich, weil er mit seiner Demittierung als Finanzminister und als Memoirenautor der SPD geschadet hatte.

Der CDU-Ministerpräsident von Hessen weiß nicht, woher einige Millionen in seiner Parteikasse stammen und bat deswegen um Entschuldigung. Trotz versprochener Aufklärung konnte er allerdings über den Verbleib der Gelder nicht viel sagen, da diese mittlerweile wieder verschwunden sind, ohne Spuren in Liechtenstein zu hinterlassen.

Es ist wohl besser, hier mit der Auflistung der Abbitte leistenden (quasi-)welthistorischen Individuen aufzuhören, denn man kann nicht umhin, einen Imitationsdrang zu konstatieren, der eine umgekehrte *climax* offenbart. Die Haltung läuft Gefahr, Mode zu werden, zumal

einerseits nicht klar ist, ob für die Entschuldiger die Entschuldigung automatisch auch eine Streichung der Buße impliziert, und andererseits sich immer wieder Unzufriedene zu Wort melden, die genauso pedantisch wie hartnäckig nach noch mehr Eingeständnissen verlangen.

Die historische und ethische Relevanz solcher so unterschiedlicher Entschuldigungen *urbe et orbi* wäre nicht Objekt unserer Überlegungen, wenn sich nicht die anschließende Diskussion in den Medien Autoren bedient hätte, die man als Germanist unbedingt vor unlauteren Umfunktionierungen schützen möchte. Es geht diesmal um Spee und dessen *Cautio Criminalis*, eine wahrlich nicht geläufige Schrift der deutschen und internationalen Tagespresse.

In der Sonntagsbeilage der meistgekauften italienischen Tageszeitung »Corriere della Sera« vom 5. März 2000 wurde in einem Artikel auch Friedrich Spee herangezogen. Es handelte sich um eine kleine Debatte über das Wirken des Teufels in der heutigen Welt. Anlaß waren das öffentliche Schuldeingeständnis des Papstes sowie die Publikation eines Buches, das die außerordentliche Präsenz Satans in der modernen Welt unterstrich. Dies wurde vom gelehrten Rezensenten zum Anlaß genommen, um zu behaupten, daß die Kirche den Teufel in vergangenen Epochen zu sehr und zu oft herangezogen habe, während sie in der Gegenwart dazu neige, Satan einfach zu ignorieren.

Der Artikel löste eine Diskussion aus, die die Journalisten von Woche zu Woche mit Interviews gezielt belebten. Es wurde auch ein »teologo gesuita«, also ein jesuitischer Theologe befragt, der als »Erfolgsautor« vorgestellt wurde. Dieser entgegnete, die Kirche spräche zwar weiterhin vom Teufel, nur täte sie es anders als früher, »z. B. anders als im 17. Jahrhundert, zur Zeit der Hexenjagd. Und zum Glück! 1631 sagte Friedrich von Spee, ein Jesuit, in einem sehr schönen Buch, *Cautio Criminalis* betitelt, daß die wahre Leistung des Teufels gerade die Hexenjagd sei, mit jenen Geständnissen, die durch die Folter erzwungen und von angesehenen Theologen bestätigt wurden.« (Corriere della Sera, 5. 3. 2000, S. 32.)

Das Zitat verdient aus mehrfachen Gründen unsere Aufmerksamkeit. Zum einen bezeugt es die anhaltende übernationale Rezeption von Spees mutiger Hexen-Schrift. Sie wurde und wird unter Gelehrten durch das Latein und durch die Vermittlung eines ordensinternen Wegs gefördert. Zum andern verlangt die behauptete These der *Cautio Criminalis* nach kritischer Überprüfung, obwohl es sich hier nur um eine Zeitungsdiskussion handelt, die kaum den Tag überlebt.

Spees Traktat gegen die Hexenprozesse ist als wirkungsorientierte Streitschrift bewußt rhetorisch gestaltet. Seine Aussage über Satan als den Artifex der Hexenverfolgung darf daher nicht im Sinne der Theoretiker der Hexenlehre und der frühneuzeitlichen Befürworter der Hexenprozesse konkret verstanden werden, sondern als Paradoxon. Der Jesuitenpater aus Kaiserswerth behauptet wohlgemerkt nie, Satan habe die Richter verblendet, die Prediger verwirrt, die Dämonologen vernebelt und die Henker bzw. Gefängniswärter bei der Durchführung der Folter korrumpiert. Noch weniger behauptet Spee, die bösen Zungen, welche unschuldige Frauen verdächtigten und üble Nachrede über sie in Gang setzten, seien von Satan, Luzifer, Belial oder Astarott mit dem Gift der Verleumdung infiziert worden. Spee stellt vielmehr folgendes fest: Eine Reihe von Micro-Widersprüchen, Fehlern und Schwächen einzelner bei der Entstehung von Gerüchten, Verdächtigungen, Anzeigen, bei der Ermittlung und Durchführung eines Hexenprozesses verwandeln sich schließlich in einen Macro-Unsinn, welcher Unlogik zelebriert und Unrecht juristisch absegnet.

Wenn man die literarische Konstruktion der *Cautio Criminalis* nicht genau berücksichtigt, besteht die Gefahr der Verkürzung, wenn nicht sogar eines eklatanten Kurzschlusses, welcher lautet: *Allein* Satan sei Urheber der Hexenverfolgung. Daraus folgte aber, daß die Täter wie die Opfer in gleicher Weise Marionetten im irdischen Kampf des Bösen gegen das Gute seien. Spee wäre sicherlich entsetzt vor der Auslegung zurückgeschreckt, einen Satan hypostasiert zu haben, welcher Korrupte (Richter und Henker), Dumm-Naive (Prediger, Beichtiger und Dämonologen), Verantwortungslose (Fürsten und deren Ratgeber, dann feige Advokaten und dergleichen mehr) und Böswillige (alle anderen) banal entlastet.

Die sorgfältige Gestaltung des Speeschen Textes mit der präzisen Auflistung aller Mitverantwortlichen, von den ersten Gerüchten über die Durchführung der Ermittlung bis zum Scheiterhaufen und der Verbrennung schuldloser Frauen verhindert eine solche alles und alle rechtfertigende Sicht. Mehrmals betont Spee auch explizit die individuelle Verantwortung, um Satan als metaphysischer Größe nicht eine kollektive Entlastungsfunktion zukommen zu lassen. Wie Gott *nicht*

eingreift, um die Fehler der Richter wiedergutzumachen, so kann – nach Spees Ansicht – auch Satan *nicht* herangezogen werden, um die bösen Taten freiwillig handelnder Menschen auf sich zu nehmen.

Da die Ursachen der Hexenverfolgung der Neuzeit, die auf den ersten Blick gerade wegen ihrer unchristlichen und unmenschlichen Enormität schmerzlich hervorsticht, nicht leicht und eindeutig zu benennen sind, greift man auch heute noch vorschnell zu abstrakten oder metaphysischen Begründungen. Anders Spee, der uns gerade deswegen überzeugt, weil er alles Ungeheuerliche in den Hexenprozessen *physisch* begründet, nämlich als das Resultat vieler kleiner und großer Unzulänglichkeiten der *menschlichen* Natur. Er erklärt somit die Hexenprozesse als Folge des Nachgebens gegenüber Charakterschwächen. Die Vernichtung des Bösen im Nächsten enthob in den Augen Spees die Hexenverfolger aller Schattierungen von der schwierigen, anstrengenden Aufgabe der Selbstverbesserung, ja Neid und Mißgunst, Korruption und sexuelle Perversität, Anpassungsgeist und Geldgier der Hexenverfolger würden geradezu mit der Bedrohung des Teufels gerechtfertigt. Von christlicher Nächstenliebe sei keine Spur mehr, alles sei vielmehr durch und durch unchristlich, also teuflisch. Mit anderen Worten: Nicht der Teufel ist Anstifter und Urheber der Hexenverfolgung, sondern diesem wird erst durch das menschliche Fehlverhalten Raum gegeben. In der präzisen Differenzierung von Ursache und Wirkung stellt Spees *Cautio Criminalis* eine kompakte, konsequente und rücksichtslose Auseinandersetzung mit menschlichen Schwächen und dem Versagen einzelner Individuen dar, das – zusammenkommend – eine Gesamtnegativität erzeugte, die unschuldige Frauen auf den Scheiterhaufen brachte. Damit aber hat Spees Hexenschrift ganz spezifische Implikationen, und zwar damals wie heute.

Wenn man sich heute von jesuitischer Seite den Verfasser der *Cautio Criminalis* als Gewährsmann aussucht, dann bezeugt dies eine Anerkennung, die vergangene Ungerechtigkeit ausgleicht. 1631–32 stand Spee nämlich mit seiner Schrift gegen die Hexenprozesse ziemlich allein da, unter anderem weil er eine damalige Größe des Jesuitenordens sachlich widerlegte. In seiner Schrift griff er den hispano-brabantinischen Juristen und Theologen Antonio Martino Delrio, Verfasser der berühmt-berüchtigten *Disquisitiones Magicae* (1599 u. öfter)

mehrmals und konsequent als einen Autor an, der gefährliche Ammenmärchen bedenkenlos durch sein humanistisches Wissen nobilitierte.

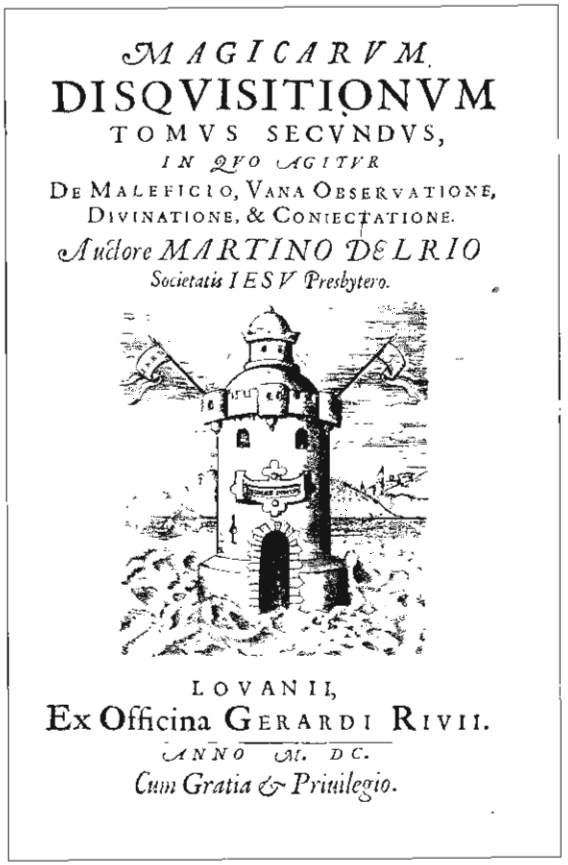
Hätte Spee nicht genau differenziert, was er in Wirklichkeit stringent tat, sondern, wie der Artikel in der italienischen Zeitung vom letzten März behauptet, die These vertreten, daß die Hexenverfolgung Satans Werk sei, dann müßte man demnach schlußfolgern, daß Satan auch den gelehrten und frommen Delrio besessen und ihn in raffinierter Form gegen die Christenheit verwendet hätte, indem er ihn die Theologie als Dämonologie auslegen und die Hexenlehre als deren juristisch komprimierte Hilfswissenschaft erarbeiten ließ. In diesem Fall hätte Spee aber grundsätzlich nicht anders als der von ihm kritisierte Delrio argumentiert, was nicht sein kann. Außerdem hätte Spee gleichzeitig Satan als *spiritus rector* des Jesuitenordens im frühen 17. Jahrhundert betrachtet. Auch das ist ein Unding, denn Spee, der aufgrund seiner Überzeugungen *in puncto* Hexenprozessen von Köln ins Trierer Exil geschickt und dessen Hexenschrift verkannt und angegriffen wurde, verließ den Orden nicht.

Die vielleicht vom Journalisten komprimiert und daher leicht verfälscht wiedergegebene Argumentation des heutigen Jesuiten folgt im Grunde Delrio, nur daß nun die damaligen Ankläger und Verfolger als Handlanger des Teufels verklagt werden. Der Zeitungsargumentation zufolge hätten außerdem nicht einzelne Männer der Kirche tragische Fehler begangen, sondern der Jesuitenorden, ja die Kirche selbst sei damals, als die Hexenprozesse zwischen 1570 und 1640 auf ihr Antreiben hin wüteten, von Satan regiert gewesen. Diese an die Grenze des Verbalextremismus eines in apokalyptischen Zeiten sich wähnenden Luther gehende Schlußfolgerung ist jedoch von Spee weder offen behauptet noch irgendwie suggeriert worden. Für ihn sind anno 1631–1632 die Menschen schuldig, die falsch handelten, unlogisch dachten oder aus Feigheit und Opportunismus ihre kritische Stimme nicht erhoben. Das aber trennt die Täter, die sich verwirren ließen und im Namen Christi unchristlich handelten, klar von den Opfern und verhindert damit jedwede plumpe Verwischung der Verantwortung und der Schuld.

So betrachtet, ist Spee immer noch nicht von jenen unseren Zeitgenossen erreicht worden, die wiederum eine metaphysische Größe ein-

führen, um eine scheinbar Totalität beanspruchende Erklärung zu liefern, während die diesjährige Entschuldigung des Papstes ganz im Sinne Spees zu verstehen ist. Auch Johannes Paul II. hat nicht gewollt, daß die Institution Kirche in der Geschichte zur Schuldigen für das in ihrem Namen angerichtete Böse erklärt wird, weil dies die individuelle Schuld der einzelnen Christen, die im Namen der Kirche unchristlich handelten und viel Unheil anrichteten, gemildert hätte.

Wie das Zitat im Mailänder »Corriere della sera« vom 5. März 2000 zeigt, ist Spees *Cautio Criminalis* lebendiger denn je. An ihr können sich noch heute Theologen – nicht nur des Jesuitenordens – die Zähne ausbeißen.


MAGICARVM
DISQVISITIONVM
TOMVS SECVNDVS,
IN QVO AGITVR
DE MALEFICIO, VANA OBSERVATIONE,
DIVINATIONE, & CONIECTATIONE.
Auctore MARTINO DELRIO
Societatis IESV Presbytero.
LOVANII,
Ex Officina GERARDI RIVII.
ANNO M. DC.
Cum Gratia & Priuilegio.

Titelblatt zu Martin Delrio: Magicarum disquisitionum, Louvain 1600.
Stadtbibliothek Trier, Sign.: D 1375 8°.

KARL-JÜRGEN MIESEN †

Leibniz und Spee*

Kaum eine Größe des deutschen Geisteslebens hat mehr zum frühen Nachruhm Friedrich Spees beigetragen als Leibniz. Über dreißigmal hat der hannoverische Philosoph und Jurist, Historiograph und Mathematiker in seinen Werken und Briefen Friedrich Spee lobend erwähnt; er soll gar eine ausführliche Würdigung Spees vorgehabt haben, aber nicht dazu gekommen sein; gewiß aber hat er ein vierseitiges *Elogium Patris Friderici Spee SJ*[1], eine Lobrede also, auf Pater Friedrich Spee gehalten, dessen Werk gegen die Hexenverfolgungen *Cautio criminalis* er hier preist und dessen asketische Schrift »Gülden-tugend-Kleinod« er sich »in den Händen aller Christen«[2] wünscht. »Blühend schön ist hier der Gedankenfluß und gleichsam himmlischen Atem ausströmend«, rühmt Leibniz das Spee-Werk, »die Aussagen sind großartig, die Ausführungen einsichtig und naturgemäß, die Einfälle geistvoll und wohltuend.«[3]

Die Liebe des *Genius loci* Leibniz zu Friedrich Spee wird der Studenten- und Hochschulgemeinde wohlbekannt gewesen sein, als sie sich anschickte, für sich einen passenden Namen zu finden, und es dürfte sie kaum in Verwirrung gestürzt haben, von Leibniz in gleichem Atemzug die *Trutz-Nachtigall* des Friedrich Spee minder gerühmt zu hören: »Wenn er freilich«, sagt der Philosoph vom Dichter, »die feinen Gesetzmäßigkeiten der deutschen Poesie gekannt hätte, die just damals unter protestantischen Schriftstellern aufkamen, die aber zu den Katholiken zu spät und eigentlich auch jetzt noch nicht ganz durchgedrungen sind, könnte das Büchlein unseres Autors, das er ›Trutz-Nachtigall‹ nennt, in die Schmuckstücke unserer Sprache eingereiht werden.«[4] Hier freilich

* Als Einleitung zu dem Vortrag vor der Katholischen Studenten- und Hochschulgemeinde Hannover »Friedrich Spee von Langenfeld« (siehe S. 9–29) widmete Dr. Karl Jürgen Miesen dem Verhältnis des Hannoveraner Philosophen Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716) zu Friedrich Spee einige Worte.

[1] Siehe Karl Keller: Frühes Lob für Friedrich Spee. In: SPEE-POST 1, Heft 2 (Düsseldorf 1990), S. 1–11.

[2] Ebd. S. 7.

[3] Ebd.

[4] Ebd.

melden wir heute entschieden Widerspruch gegen Leibnizens Urteil an: Wir wollen ganz gewiß nicht die Großartigkeit von *Cautio criminalis* und *Güldenem Tugend-Buch* in Zweifel ziehen, aber Einzigartiges leistete Friedrich Spee denn doch nur in der *Trutz-Nachtigall*. Leibniz scheint die einleitende Vorrede Spees, die in wenigen Worten seine ganze Poetik beinhaltet, nicht gelesen zu haben; sonst hätte er nimmer behaupten können, der Dichter habe die feinen Gesetzmäßigkeiten nicht gekannt, die just damals unter protestantischen Schriftstellern, von Martin Opitz formuliert, aufkamen.

Friedrich Spee fordert in seiner Poetik vom Dichter nichts anderes als Opitz. Im Gegensatz aber zu allem, was der Schlesier gedichtet hat, wird heute allgemein die *Trutz-Nachtigall* des Rheinländers als die grandiose Ouvertüre der barocken Dichtung angesehen und damit sehr wohl »in die Schmuckstücke unserer Sprache eingereiht«; dem rheinischen Dichter des Barock ist, was poetische Qualität angeht, aus heutiger Sicht allenfalls der Poet Andreas Gryphius, der Landsmann des Martin Opitz, an die Seite zu stellen.

Über Gründe des Leibnizschen Fehlurteils, das ja gar nicht einmal vernichtend klingt, ließe sich trefflich streiten, ließe sich trefflich weiter spekulieren, wenn wir nur genau wüßten, was er denn für die feinen Gesetzmäßigkeiten der deutschne Poesie hielt, die er bei Spee vermißte. Das Ineinsfallen von Wortakzent und Versakzent, von Spee gleichermaßen wie von Opitz gefordert, aber nur von Spee (wie später von Gryphius) brillant gemeistert, kann es nicht gewesen sein. War es der rheinische Sprachschatz Spees mit mancher altertümlicher Wendung des Deutschen, der dem gebürtigen Sachsen antiquiert erschien? Waren es die seit der Antike tradierten Bilder, die er benutzte? Waren es die aus der griechischen und römischen Dichtung stammenden Figuren der Nachtigall und der Hirten? War es die Idee der Seele als Braut Christi, die ihn abstieß? War es vielleicht das ihn befremdende Frauenbild Spees, das ihm etwa im Magdalenen-Lied entgegentrat?

Wenn es dies Letztere war, dann hat Leibniz den Dichter Spee völlig verkannt; denn gerade das Frauenbild Friedrich Spees ist von einer Modernität, die uns wohl erst heute, im Zeitalter des Feminismus, recht bewußt wird.

ARNO LETZELTER UND KARL HEINZ WEIERS

Zu »Ein Distichon in Friedrich Spees Handschrift?« (Spee-Jahrbuch 1999)

Das Distichon Spees

[S]pe sum dum spero, spe nunquam lactar inani
Dum spiro spero, spes mea Christus erit.

wurde im Spee-Jahrbuch 1999 vom Interpreten und Kommentator dieses Distichons in

Spee sum dum spero / spe nunquam laetor inani.
Dum spiro spero / spes mea Christus erit.

abgeändert. Die Konjektur an zwei Stellen des Wortes »lactar« scheint uns gewagt zu sein. Deshalb regen wir an, im Gegensatz zu dem Vorschlag im Jahrbuch 1999 das Wort »lactar« als »lactor« oder »lacter« zu lesen. Es gibt im Lateinischen das Verb »lactare« = *verlocken, verführen*. Das geänderte »lactar« heißt als »lactor« dann *ich werde verführt (verlockt)* oder *ich lasse mich verführen (verlocken)* (1. Person Indikativ Präsens Passiv) oder als »lacter« *ich möge verführt (verlockt) werden, ich möchte mich verführen (verlocken) lassen* (1. Person Konjunktiv Präsens Passiv; Optativ innerhalb eines Wunschsatzes). Daraufhin würde der Satz »spe nunquam lactar inani« mit der Form »lactor« ins Deutsche übersetzt lauten: *Nie werde ich durch eine eitle Hoffnung verführt (verlockt), Nie lasse ich mich durch eine eitle Hoffnung verführen (verlocken)* oder mit der Form »lacter«: *Nie möchte ich durch eine nichtige Hoffnung verführt (verlockt) werden* oder: *Nie möge ich mich durch eitle Hoffnung verführen (verlocken) lassen.*

Im Gegensatz zu der im *Spee-Jahrbuch* 1999 angeführten Konjektur ist es in den beiden oben genannten Fällen nicht mehr nötig, das *c* in »lactar« als *e* zu lesen. Es bleibt jedoch auch hier die falsche Endung *-ar*, die korrigiert werden muß. Sie wäre richtig, gäbe es im klassischen oder im späteren Latein ein Verb »lactere« (»lacto«); doch ein solches Verb erscheint weder im klassischen noch im späteren Latein des Mittelalters, der Renaissance oder des Barock. Die von uns vorgenommene Konjektur innerhalb der Endung des Verbs ist im Gegensatz zu der

im Jahrbuch 1999 vorgeschlagenen von »lactar« in »laetor«, nicht mehr so weitgehend; sie bezieht sich außerdem nicht auf den Stamm, sondern nur auf die Endung des Wortes, ist, da sie sich auf die Konjugationsendung bezieht, eher anzunehmen als ein Fehler im Stamm des Wortes, das hier in Frage kommt. Die Form »lactor« würde besser zu der Unterschrift *Fridericus Spe. / Caesaris insulanus* passen; sie zeigt viel Stolz und Selbstbewußtsein, wie sie vielleicht dem jungen Spee eigen war. Der Wunschsatz mit der Form »lacter« (mit Änderung des *a* zum kurzen *e*) wirkt bescheidener.

Auch eine andere Lesart scheint möglich, wenn auch nicht wahrscheinlich zu sein. Sie hat keine Konjektur nötig. Man kann das »lactar« als »lactari« lesen und das *i* am Ende des Wortes wegen des folgenden *i* in »inani« nicht erst beim Lesen der Verse, sondern bereits im geschriebenen Text als elidiert ansehen – ähnliches kommt auch sonst in lateinischen Texten (und nicht nur in solchen des 16. und 17. Jahrhunderts) vor. Diese Lesart krankt jedoch daran, daß der Hexameter nicht mehr korrekt ist, da im vorletzten Takt mit den Silben »-tar(i) in-« auf die Länge »lac-« eine Länge und eine Kürze folgen, wodurch der Hexameter fehlerhaft wird. Außerdem müßte der verkürzte *accusativus cum infinitivo* grammatisch korrekt im Futur und nicht im Präsens stehen.

Darum schlagen wir die Lesart »lactor« oder »lacter« vor. Die Verse ins Deutsche übersetzt lauten in diesen beiden Fällen:

> Ich bin Spee; währenddessen hoffe ich. Niemals lasse ich mich durch eine eitle Hoffnung verführen.
> Ich hoffe, solange ich atme, [stets] wird meine Hoffnung Christus sein.

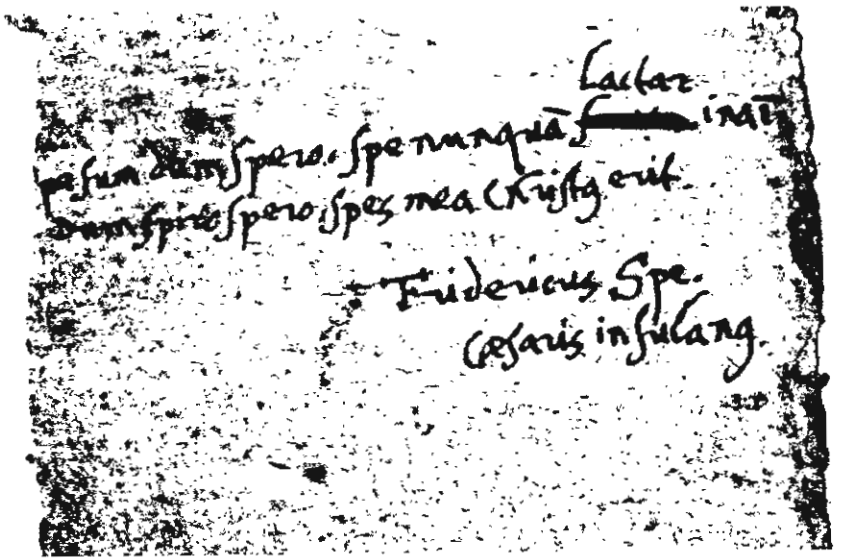
oder aber (mit der Form »lacter«):

> Ich bin Spee; unterdessen hoffe ich. Möchte ich mich doch nie durch eine eitle Hoffnung verführen lassen.
> Ich hoffe, solange ich atme, meine Hoffnung wird [stets] Christus sein.

Das Sprichwort »Dum spiro spero« – es geht auf eine ähnliche Wendung bei Cicero in einem Brief *Ad Atticum*[1] zurück – dürfte der junge

[1] *Cicero : Ad Atticum Buch 9, Kapitel 11, §10.*

Spee bereits als Schüler gekannt haben; auch heute werden Schüler, die die lateinische Sprache erlernen, in der Regel schon früh mit diesem Sprichwort bekannt gemacht. Dieses gleichsam geflügelte Wort kann nicht als Argument dafür herangezogen werden, daß der Dichter der Verse ein guter Kenner der lateinischen Literatur gewesen ist. Vielleicht stammt das Distichon tatsächlich von dem jungen Spee, wie im Jahrbuch 1999 vermutet wird. Ob die oben angeführten Verse ein Autograph des Dichters Spee darstellen, läßt sich überzeugend nur durch einen sorgfältigen Vergleich mit anderen Handschriften Spees beweisen.



Handschriftliches Distichon auf einem Zettel, der in den 1890er Jahren in Kaiserswerth in einem Brevier gefunden wurde (vgl. Spee-Jahrbuch 6, 1999, S. 53f.).

WOLFGANG ZAHNHAUSEN

Cautio Criminalis. An Friedrich Spee*

Den unbeugsamen Streiter laßt uns loben,
laut rühmen ihn, den wahren Gottgesandten,
der den Gequälten tröstend beigestanden,
prophetisch seine Stimme hat erhoben.

Für Recht und Wahrheit, als die Funken stoben,
wenn lichterloh die Scheiterhaufen brannten,
die Glut entfacht von roher Henker Banden,
Verderbtheit schritt einher in Sammetroben.

Gefährlich war, ein off'nes Wort zu wagen.
Als scharfes Schwert hast du die Schrift vollendet,
zu neuer Hoffnung aller, die geknechtet.

Ich denke deiner, wenn in unsern Tagen
das Bild der Schöpfung tausendfach geschändet,
der Mensch von Anfang an verplant, entrechtet.

* Wolfgang Zahnhausen trug sich mit diesem Sonett im September 1998 in das Gästebuch der Friedrich-Spee-Ausstellung ein, die damals (vom 14.8. bis 16.9.1998) in Trier in der Basilika, der evangel. Kirche zum Erlöser, stand. Der Autor (geb. 1937) ist Organist an der katholischen St. Michaelskirche in Trier. Er schrieb das Gedicht 1988 und nahm es in die zweite privat veröffentlichte Sammlung seiner Gedichte von 1986 bis 1991 *Ich mache weiter* auf. Der Titel *Vorwiegend heiter* seiner ersten Sammlung von Gelegenheitsdichtung beschreibt den Tonfall von Zahnhausens Gedichten in unterschiedlichen Gedicht- und Versformen, bis hin zum Schüttelreim. Anlässe seiner Dichtungen sind Erlebnisse, Tagesereignisse, auch politische Vorgänge, häufig auch musikalische Themen, musikgeschichtliche Zusammenhänge. Letztere sind Gegenstand der Prosatexte seines jüngsten Sammelbändchens *Himmlische Geschichten* (1998), die augenzwinkernd – in den Himmel versetzt, beispielsweise in die »Halle Luja«, – durch verschiedene Kapitel der Musikgeschichte führen, Komponisten von Bach oder Beethoven über Schostakowitsch oder Puccini bis zu Gershwin oder Armstrong zusammenbringen.

Berichte

Alltagsleben und Magie in Hexenprozessen

Tagung vom 19. – 21. Mai 2000 in Trier

Seuchen, Tod von Mensch und Tier, Unwetter und Mißernten – in Krisenzeiten warf man vermeintlichen Hexen und Hexern vor, solche Katastrophen durch Schadenszauber verursacht zu haben. Wie sah der Alltag in einem Dorf aus, in dem Menschen wegen des Vorwurfs der Zauberei verbrannt wurden? Was nährte den weit verbreiteten Glauben an magische Kräfte? Auf ihnen ruhten einerseits Hoffnungen, es wurden Heilkräfte oder Liebeszauber erwartet, andererseits fürchtete man, durch Magie geschädigt zu werden.

Das reichhaltige Aktenmaterial des 16. und 17. Jahrhunderts zu Hexenprozessen gibt Aufschluß über magische Imaginationen und läßt gleichzeitig Rückschlüsse zu auf die realen Konflikte im dörflichen und familiären Milieu, soziale Abhängigkeiten, Tabus und den starken Einfluß der Natur auf die Lebensgrundlagen der Menschen.

Aktuelle Untersuchungen zu diesen Aspekten wurden auf der Studientagung »Alltagsleben und Magie in Hexenprozessen« vorgestellt und diskutiert.

In einem Grußwort dankte Prof. Dr. Gunther Franz als Vorsitzender der Spee-Gesellschaft Trier den Geldgebern (Projekt der Deutschen Forschungsgemeinschaft »Zaubereiund Hexenprozesse« an der Universität Trier, Katholische Akademie Trier und Friedrich-Spee-Gesellschaft) und den Organisatoren der Tagung, der Projektmitarbeiterin Dr. Rita Voltmer und dem Akademiedozenten Günther Gehl.

Prof. Dr. Franz Irsigler (Trier) erläuterte im ersten Vortrag *Information oder Fiktion: Vom Lesen zwischen den Zeilen* die Interpretationsarbeit, die bei der Analyse von Quellen besonders im Hinblick auf Sprache und Intention der Aussagen erforderlich ist. Zwei Typen von Dokumenten sind hauptsächlich erhalten: die seltener überlieferten Schriftstücke der Voruntersuchung, die von lokalen Amtsträgern oder Hexenausschüssen geführt wurden, und die eigentlichen Prozeßakten mit der protokollierten gütlichen und peinlichen Befragung sowie dem Urteil. Nur sehr selten kann man davon ausgehen, daß sich in den Prozeßakten wörtliche Aussagen wiederfinden. Fast immer sind die Protokolle durch Notare und Gerichtsschreiber stilisiert, und sie enthalten schon aus diesem Grund viele

die eigentlichen Aussagen verzerrende Elemente; der ursprüngliche Sprachduktus ist meist nur noch zu ahnen. Auch in den noch eher realitätsnahen Voruntersuchungsakten sind schon fiktive Elemente enthalten – allerdings erkennt man gerade in Zeiten großer Verfolgungswellen Hinweise auf eine Popularisierung dämonologischer Vorstellungen. Die Unterscheidung zwischen Realität und Fiktion ist nicht einfach: Haben Ängste oder Angstträume die Aussagen geprägt? Gab es Zeugenabsprachen?

An zwei Beispielfällen demonstrierte Irsigler, wie aus einem fast unentwirrbaren Aussagenknäuel dennoch Rückschlüsse auf reale Zustände im Dorf gezogen werden können. So im Prozeß gegen Marie Schmitz aus Franzenheim von 1590, dessen Ausgang unklar ist. Hier gingen wohl Nachbarschaftsstreitigkeiten voraus, kleine Diebstähle und mißglückte Heilungsversuche, die in Zeiten der Hexenverfolgung gefährlich werden konnten. Der Verdacht, Krankheiten durch Fluch herbeigezaubert zu haben, mischte sich mit anderen Vorwürfen, die insgesamt von einer nervösen Spannung in krisenhafter Zeit zeugen. Ein anderer Prozeß, das Verfahren gegen Eva Zeihen aus Kenn, begann 1572 als Kriminalprozeß wegen des Verdachts auf Abtreibung und wurde durch allmähliche Eingeständnisse unter der Folter zum Kindstötungsprozeß. Während man zunächst noch ein reales Delikt vermutete, wurde der Prozeß schließlich durch erpreßte Aussagen immer näher an die Anwendung der »Schwarzen Kunst« und die Mitwirkung des Teufels am Kindsmord gerückt und ging fast nahtlos in einen Hexenprozeß über. Liebeszauber, Schadenszauber und Teilnahme am Hexensabbat – die Angeklagte gestand immer mehr. Noch weitere Personen wurden in den Prozeß hineingezogen und verbrannt. Die Frage »Was ist Wahrheit?« bzw. »Wann hört die Wahrheit auf?« könne in solchen Fällen nicht sicher beantwortet werden, schloß Irsigler. Fragenkataloge während der Folter, bei der die Vorschriften der *Carolina* meist nicht eingehalten wurden, produzierten Stereotypen. Auch erpreßte Aussagen mußten aber für die Justiz stimmig sein, das heißt, Ausdeutungen durch Juristen seien wahrscheinlich. Trotzdem besäßen Aussagen manchmal noch individuelle Noten, die herausgelesen werden können und dann, wenngleich verzerrt, das damalige Alltagsleben beschreiben. Zu erkennen sei eine regionale Ausprägung der dämonologischen Elemente in den Aussagen bzw. Fragen, die noch weiter erforscht werden müsse.

Dr. Herbert Eiden (Trier) analysierte ein seit dem Ende der 70er Jahre verbreitetes Deutungsmuster des komplexen Phänomens der Hexenverfolgung. In seinem Vortrag *Elitenkultur contra Volkskultur – Zur Kritik an Robert Muchembled* setzte er sich mit diesem französischen Kulturhistoriker auseinander. Dessen apodiktisch formulierte These von der Unterdrückung der Volkskultur war lange Zeit als Paradigma akzeptiert, und seine Schlagworte werden bis heute in der Hexenforschung – meist unkommentiert – verwendet.

Nach einer Einordnung in den forschungsgeschichtlichen Kontext beleuchtete Eiden einige Prämissen Muchembleds kritisch und hinterfragte seine Schlußfolgerungen für die Hexenverfolgung.

Als zentrale These Muchembleds referierte Eiden, Lebensbewältigung sei im 15. und 16. Jahrhundert vor allem Angstbewältigung gewesen – angesichts von Hunger, Kälte, Krieg, Krankheiten und angsteinflößenden Phantasien über die Natur und den menschlichen Körper. Die laut Muchembled hauptsächlich von Frauen tradierte »Volkskultur«, die dem Körper und der Sexualität besondere Bedeutung zumaß, war durchdrungen von magischen Vorstellungen, wurde bestimmt von Zeichen und Tabus. Muchembled spricht von einem »Unterwerfungsfeldzug der Elite« (gemeint sind der absolutistisch disziplinierende Staat und die Kirche) gegenüber der Volkskultur. Diese Unterwerfung von Körper und Seele der ländlichen Bevölkerung betraf angeblich deren magisch-animistisches Weltbild, ihr Sexualverhalten, ihre Feste und Riten – Hexenverfolgung sei ein wichtiger Teil dieser »zivilisatorischen Offensive« gewesen, Hexenprozesse sowohl Produkt dieser Akkulturation als auch Träger derselben. Dabei hätte sich das Hexenbild der »Elite« radikal unterschieden von volkstümlichen Vorstellungen, soziale und religiöse Ängste hätten sich in ihm kristallisiert.

Eidens wesentliche Kritikpunkte waren:

1. Die Angst vor Gefahren wird von Muchembled nicht im historischen Kontext bewertet; Ängste des heutigen Betrachters können sich bei seiner Interpretation auswirken.

2. Die von Muchembled gebildeten idealtypischen Begriffe »Volkskultur« und »Elitenkultur« sind in der von ihm postulierten strengen Gegensätzlichkeit nicht zu belegen. Es existierten sowohl im »Volk« als auch bei »Eliten« eine Vielzahl von Wertvorstellungen, Interessen und Glaubensinhalten.

3. Eine scharfe Trennung von Glaube, Aberglaube und Magie verkennt die Realitäten der mittelalterlichen Glaubenspraktiken. Die mittelalterliche Kirche stand als sozial verfaßte Heilsgemeinschaft in enger Wechselbeziehung zur Gesellschaft, das heißt, sie vertrat durchaus magische Vorstellungen – wenn auch christlich gefärbt. Für Muchembleds These spricht allenfalls eine gewisse Entmaterialisierung der Glaubensinhalte in der Frühen Neuzeit, bei gleichzeitiger Hinwendung zu religiöser Innerlichkeit.

4. Der Begriff der »Elite« bleibt bei Muchembled unkonkret. Im Widerspruch zu seiner These von der Initialisierung der Hexenverfolgung in den Dörfern durch Eliten steht der Quellenbefund, daß gerade in den Randgebieten Frankreichs, in

denen eine staatliche Kontrolle der Gerichte fehlte, besondere Auswüchse der Hexenverfolgung zu beobachten sind.

5. Entgegen Muchembleds zugespitzter Betrachtungsweise der Frauen als Opfer der Hexenverfolgung steht fest: Die Verfolgung betraf zwar auffallend mehr, aber nicht ausschließlich Frauen. Quellenbefunde, die Prozesse gegen Männer beschreiben, läßt Muchembled jedoch außer acht. Die von Muchembled geprägten Schlagworte wie »Klima der Angst«, »Frau als Trägerin der Volkskultur« oder »die Elite unterdrückte das Volk« verdienten Skepsis, so faßte Eiden abschließend zusammen. Der Versuch, die Hexenverfolgung in ein Schema: »Elitenkultur contra Volkskultur« zu pressen, müsse als gescheitert betrachtet werden.

Dr. Rita Voltmer (Trier) analysierte den fatal engen Konnex, in dem die Kategorie Geschlecht unbestreitbar mit der Hexenverfolgung stand: *Konflikt, Streit, Gewalt: Alltag und Geschlechterverhältnis in den Dörfern des Luxemburger, Eifeler und Trierer Landes zur Zeit der Hexenverfolgungen.* 80 % aller Opfer der Hexenverfolgung waren Frauen – noch frappanter wird die Zahl, vergleicht man das imaginäre Delikt mit der Präsenz von Frauen vor Gericht wegen realer Vergehen. So verzeichnet etwa das Pfalzeler Bruchtenregister aus dem Jahr 1572, daß nur 16 % der gerügten und mit Geldstrafen belegten Delikte von Frauen begangen wurden. Statt nun von einer »Männerverschwörung« auszugehen, sei es aufschlußreicher, das geschlechtsspezifische Magieverständnis und den besonderen Zuschnitt der Hexenlehre zu untersuchen, betonte Voltmer. Aufgrund der weiblichen Aufgaben der Geburtshilfe, Nahrungszubereitung, Kindererziehung, Krankenpflege und Versorgung des Viehs wurden Todesfälle in diesem Bereich eher Frauen zugeschrieben. Ausschließlich Männer organisierten dann die gerichtliche Verfolgung der Hexen, als Ausschußmitglieder, Schöffen, Notare, Richter und Henker. Fast 70 % männliche Zeugen sagten gegen Hexereiverdächtigte aus, was auch darauf zurückzuführen ist, daß ihre Aussagen vor Gericht mehr Gewicht besaßen als die von Frauen. Geprägt waren Hexereianklagen aber vor allem von alltäglichen Geschlechterkonflikten, nicht selten ist eine Instrumentalisierung der Hexereibezichtigungen aus persönlichen Gründen zu beobachten, etwa um sich eines ungeliebten Ehepartners zu entledigen. Konflikte zwischen Männern und Frauen, die in Hexenprozessen immer wieder auch als Auslöser für Schwermut und die Verführbarkeit durch den Teufel angegeben wurden, mußten in einer von Überlebensangst geprägten, krisenhaften Zeit zwangsläufig zunehmen. Als Beipiele nannte Voltmer: Gewalttätigkeiten der Ehemänner gegen Frauen und Kinder, oft in Verbindung mit Trunksucht, Streit über Haushalt und Finanzen, Bigamie und Ehebruch. Gerade in der Unterschicht, deren Angehörige häufig aus finanziellen Gründen nicht heiraten konnten, finden sich viele Fälle von ungewollten Schwangerschaften, Abtreibungen, nicht eingelösten Eheversprechen und Vergewaltigungen, z. B. von Mägden durch ihre Dienstherren.

Einen engen Zusammenhang zeigte Voltmer zwischen den Reformbeschlüssen des Tridentinums (1545–1563) und der Hexenverfolgung. Der Trierer Kurfürst Johann VII. von Schönenberg, unter dessen Regierung (1581–1599) die schweren Hexenverfolgungen in Kurtrier stattfanden, zählte zu den eifrigsten Verfechtern der Trienter Konzilsbeschlüsse, die neben der Festlegung bestimmter sexueller Normen die strenge Abschaffung des Klerikerkonkubinats forderten und ein neues Eherecht festlegten. Die Kriminalisierung und strengere Verfolgung sexueller Normabweichungen sollte auch durch dörfliche Sendschöffen durchgesetzt werden, die nicht selten gleichzeitig ein lokales Gerichtsamt innehatten. Die Disziplinierungsversuche gegenüber der Bevölkerung stießen in der Praxis jedoch auf Widerstand: Immer wieder versuchten besonders Frauen durch eine bereits vollzogene klandestine Ehe, die durch die Reformbeschlüsse verboten worden war, vollendete Tatsachen gegen den Willen von Eltern oder Vormund zu schaffen. Es gibt zudem ausführliche Berichte über stark frequentierte, inoffizielle Bordelle, und zeitweise soll das bischöfliche Gefängnis von verhafteten Ehebrechern geradezu übergequollen sein. Den Sendschöffen sollte jede beobachtete sexuelle Verfehlung, aber auch Zauberei und Wahrsagerei gemeldet werden. Es ist festzustellen, daß diese Personengruppe in allen Gebieten des Erzbistums intensiv an der Hexenverfolgung beteiligt war. Da die Sendgerichtsbarkeit auch von der Bevölkerung eine stärkere soziale Kontrolle forderte, trug sie zur Einübung von Denunziationen bei, die obrigkeitlichen Normsetzungen lieferten den Hexenverfolgern Material für die Verdachtsgenese. Klerikerkonkubinate, Inzest und Sodomie rückten deshalb schnell in die Nähe zum Hexereiverdacht; Kindstötungs-, Kuppelei- und Ehebruchsprozesse konnten sich gerade in der Anfangsphase der Hexenverfolgung leicht in Hexenprozesse wandeln.

Dr. Elisabeth Biesel (Trier) ging der Frage nach, inwieweit geschlechtsspezifische Zuschreibungen von Verhaltensmustern die Hexenverfolgung prägten: *»Die oberste sei ein kostlichs weyb wie ein edell frauw gewessen«: Imaginationen des Weiblichen und des Männlichen im Spiegel lothringischer und maximinischer Hexenprozeßakten.* Zwei Ebenen sind hierbei zu untersuchen: erstens die Gerüchte um mutmaßliche Hexen, die Zusammenstellung der Anklagepunkte und die vor Gericht gemachten Zeugenaussagen, zweitens die Geständnisse der Beschuldigten und die Stereotypen in der zeitgenössischen dämonologischen Literatur. An Beispielfällen aus zwei der Abtei St. Maximin un-

terstehenden Dörfern, Longuich und Kirsch, sowie dem lothringischen Amt Dieuze demonstrierte Biesel, daß es zwar geschlechtsspezifische Vorwürfe gegenüber Hexereibeschuldigten gab, daß diese jedoch selten waren und nicht konsequent duchgehalten wurden.

Während den Frauen oft verheimlichte Schwangerschaften und Kindsmord unterstellt wurden, waren es bei Männern die (selten erwähnte) magische Schatzsuche und die Verwandlung in einen Werwolf. Interessant ist die Tatsache, daß die Geschlechtsneutralität des Werwolfbildes zunahm, je enger die Werwolfvorstellung mit der Hexenverfolgung verknüpft wurde: auch Frauen warf man vor, sich in Werwölfe zu verwandeln.

In den meist unter der Folter erpreßten Geständnissen lassen sich geschlechtsspezifische Vorstellungen vor allem an den imaginären Delikten der Verführung durch den Teufel, der Teilnahme am Hexensabbat und dem Schadenszauber feststellen: Frauen erschien der Teufel angeblich als stattlicher Mann, Männern als hübsche Frau, wobei hier regionale Unterschiede in den Aussagen zu konstatieren sind. Teufel wie Teufelinnen sowie Hexen und Zauberer konnten sich angeblich in Tiere, z. B. Hunde oder Katzen, verwandeln.

Ein Element des Schadenszaubers, das überwiegend Frauen vorgeworfen wurde, war das Ausgraben und Verbrennen von ungetauften Kindern, um aus deren Asche Salben und Pulver herzustellen. Von 14 solcher imaginären Fälle aus Longuich und Kirsch betraf dieser Vorwurf nur einmal einen Mann. Die übrigen Schadens- und Wetterzauberdelikte wurden Männern wie Frauen gleichermaßen vorgeworfen, wobei Männer häufiger als Anstifter galten. Als »Oberste« auf dem Hexentanzplatz wurden oft Frauen genannt, während die »Pfeifer« stets als männlich beschrieben wurden.

Da Frauen viel zahlreicher verfolgt wurden, betreffen sie, absolut gesehen, alle Formen von Hexereivorwürfen häufiger. Im Gegensatz zu Untersuchungen anderer Regionen sind jedoch für die hier betrachteten Gebiete, relativ gesehen, geschlechtsstereotype Muster auch im Bereich volksmagischer Praktiken seltener vorhanden und nicht konsequent durchgehalten. Diese Beobachtung deckt sich mit den Aussagen von Dämonologen wie Nicolas Rémy und Petrus Binsfeld, Frauen seien zwar anfälliger für die Verführung durch den Teufel, es handele sich beim Hexereidelikt jedoch um ein »übergeschlechtliches Verbrechen«.

Prof. Dr. Gunther Franz (Trier) deutete im Titel seines Vortrages augenzwinkernd an, daß das von ihm vorgestellte Thema seit langem auf populäres Interesse stößt – *Hexensalben: was sie schon immer über Herstellung und Gebrauch wissen wollten.* Wissenschaftlich ist die Erforschung der überlieferten Rezepturen u. a. deshalb interessant, weil die Ingredienzen zum Teil tatsächlich pharmakologische Wirkungen haben.

Franz nannte zunächst die häufigsten Zwecke, die Hexensalben zugeschrieben wurden, und diskutierte anschließend eventuelle Bezugspunkte zur damaligen Realität. Zur Zeit der Hexenverfolgung glaubte man, Salben würden den Flug zum Hexensabbat ermöglichen. Der Vorwurf gegenüber vermeintlichen Hexen lautete oft, sie hätten durch Salben Menschen und Tiere vergiftet, sich Mut zur Teufelsbuhlschaft gemacht und sich in Tiere, z. B. Katzen, Eulen oder Werwölfe, verwandelt. Außerdem vermutete man, daß Angeklagte durch narkotisierende Salben die Folter überstehen könnten.

Einige Anwendungen von Salben sind historisch überliefert, zum Teil können sie in Verbindung mit Hexereivorwürfen gebracht worden sein: Heilkunst und Verhütungsmethoden durch Kräuter wurden oft zusammen mit Segensformeln angewandt. Wenn Heilungsversuche fehlschlugen, konnten sie als Hexerei und Schadenszauber ausgelegt werden. Magische Praktiken, die Schutzwirkung haben sollten, sind ebenfalls überliefert, auch Versuche, einen Pakt mit dem Satan zu schließen, zum Beispiel durch Mißbrauch von Hostien. Es gibt zahlreiche frühneuzeitliche Berichte von Ärzten und Gelehrten über halluzinogene, narkotisierende oder aphrodisierende Wirkungen von Pflanzen, die zum Teil pharmakologisch bestätigt wurden. Halluzinogene Drogen, die als Trank oder Salbe verabreicht wurden, können sexuelle Illusionen und Flughalluzinationen verursachen, auch das Gefühl, daß ein Pelz aus der Haut emporwachse, kann durch bestimmte Nervengifte erzeugt werden.

Als Beispiele für halluzinogene Drogen erwähnte Franz u. a. Pappelkraut, Bilsenkraut und Stechapfel. Wahrscheinlich hätten den damals schlechter ernährten Menschen relativ geringe Dosen genügt. Möglicherweise habe es eine Drogenkultur im Volk gegeben, in der bestimmte Pflanzen verwendet wurden – dennoch dürfe man nicht annehmen, daß Hexenprozessen solche Drogenfälle zugrunde gelegen hätten. Fragen zur Legendenbildung um Hexen blieben offen, betonte Franz abschließend – halluzinogene Pflanzen könnten nur ein Teilaspekt in den Erklärungsversuchen zum Thema Hexenverfolgung sein.

Das bis heute faszinierende Thema der Werwolf-Verwandlungen stellte Elmar M. Lorey (Walluf) vor: *Vom Wolfs-Segner zum Werwolf: Hexereiprozesse im Nassauer Land.* Im Bereich der Nassauer Grafschaften kam es vor dem Hintergrund eines großen Viehsterbens Ende des 17. Jahrhunderts zu einer ganzen Reihe von Werwolf-Prozessen. Die Bevölkerung drängte den Grafen Johann VI. zur Hexenverfolgung; daraufhin wurden zahlreiche Kuhhirten dieses Deliktes bezichtigt.

Zu deren als niedrig und teilweise unehrenhaft angesehenem Beruf gehörte auch die Aufgabe, kranke Tiere mit Kräutersalben und magischen Segen zu versorgen. Die von alters her bekannte heilerische Erfah-

rung von Hirten wurde oft weiter interpretiert: Den Viehhütern wurden hellseherische Fähigkeiten zugeschrieben, und man glaubte, sie könnten Schutzsegen gegen Wölfe aussprechen. Gerade solche magischen Praktiken, obwohl zum Teil christlich gefärbt, kamen mit zunehmender Verbreitung der Hexenlehre in den Verdacht des Teufelsbündnerischen und wurden seitens der Obrigkeit verfolgt. Zunächst wurde das Delikt mit Kirchenbußen oder Landesverweis bestraft. Da die Segnungen der Hirten in der Bevölkerung aber weiterhin stark nachgefragt wurden, arbeiteten sie in einer riskanten Grauzone zwischen traditionellem Handeln und strafbarem Delikt.

Lorey schilderte spannend das psychologische Dilemma, in dem Dorfbewohner stecken konnten. Man kann nachweisen, daß ein hoher Prozentsatz der Bevölkerung die Magie der Hirten in Anspruch nehmen wollte, sie fürchtete sie aber gleichzeitig und ließ sich von den oft armen Außenseitern zum Teil finanziell erpressen, denn Magie konnte ja auch zum Schadenszauber benutzt werden. Die Denunziation der Hirten als Hexer und Werwölfe läßt sich auch aus dieser Angst heraus erklären. Außerdem führten mißglückte Heilungs- oder Segensversuche zu Verdächtigungen. Der Vorwurf kam auf, daß die gegen Wölfe segnenden Hirten selbst Werwölfe seien. Ob ein Verfahren wegen abergläubischer Praktiken einen Werwolf-Vorwurf nach sich zog, hing in hohem Maße von dem Ruf ab, in dem der Hirte stand. Sein Außenseitertum bot nämlich ohnehin einen Stein des Anstoßes. Während die Bevölkerung in ihren Denunziationen öfter auf den vermeintlichen Schadenszauber abhob, verlagerte die Obrigkeit den Schwerpunkt der Prozesse immer mehr auf einen angeblich »unsittlichen Lebenswandel«. Ganz offensichtlich waren die Richter dabei durch sexuelle Vorstellungen aus der dämonologischen Literatur geprägt; vorgeworfen wurde den Hirten z. B.: Ehebruch, Päderastie und Sodomie, etwa Unzucht mit Wölfinnen. In der Gelehrtenliteratur des 16. Jahrhunderts spiegelt sich eine große Attraktivität des Werwolf-Themas.

Die Werwolf-Bezichtigungen im Gebiet der nassauischen Grafschaften sind auffallend häufig, denn insgesamt hat sich der Werwolfprozeß in den deutschen Herrschaften nicht zu einer verbreiteten Verfahrensvariante der Hexenprozesse entwickelt. Es gibt Beispiele für Werwolf-Bezichtigungen gegen Angehörige der Oberschicht, die sich erfolgreich wehrten. In einigen Herrschaften wurde der Werwolf-Vorwurf nur als Injurie verhandelt – allerdings war es ratsam, sich gegen eine solche Beleidigung umgehend juristisch zu wehren, sonst konnte ein Stillschweigen später als Indiz gelten. Vergleiche mit anderen Territorien zeigen, daß Werwolf-Vorwürfe nicht nur im Zusammenhang mit Tierschädigungen aufkamen, sondern auch mit anderen vermeintlichen Zaubern, z. B. mit dem finan-

zieller Manipulationen, in Verbindung stehen konnten.

In seinem Vortrag »*Weise« Frauen und »weise« Männer: Die volkstümliche Abwehr von Hexerei* wandte sich Dr. Walter Rummel (Koblenz) entschieden gegen die zu verschiedenen Zeiten unterschiedlich ausgeprägten Verschwörungstheorien, die das Thema Hexenverfolgung in Klischees pressen wollen. Explizit lehnte er die Thesen der populären Autoren Heinsohn und Steiger ab, die die Hexenverfolgung in den 80er Jahren als Feldzug der Obrigkeit gegen das Wissen der »Weisen Frauen«, der Hebammen, über Geburtenkontrolle und Abtreibung darstellten. Rummel betonte, daß im Gegenteil Wahrsager zu Zeiten der Hexenverfolgung »Hochkonjunktur« gehabt hätten. Ihr Rat sei stark beachtet, und sie seien nicht verfolgt worden. Nur wenigen Angeklagten sei in den von ihm untersuchten sponheimischen und kurtrierischen Prozessen rituelle Magie vorgeworfen worden, in den Verhören habe sie fast keine Rolle gespielt.

In vielen Bereichen des dörflichen Alltags waren magische Praktiken verbreitet, bestimmten Berufsgruppen unterstellte man magische Fähigkeiten: Katholische Pfarrer verwendeten Sakralmagie als Heilmittel; meist männliche »Wahrsager« sollten Gegenzauber gegen Verhexungen ausführen; von Kuhhirten wurde bisweilen erwartet, daß sie die Zukunft voraussagten. Ärzte, aber auch Soldaten wurden oft befragt, wer schuld an bestimmten Krankheiten sei, manchmal »diagnostizierten« sie Verhexungen. Auch im Falle von Tiersterben wurden nicht nur tierärztliche, sondern bisweilen auch hellseherische Fähigkeiten gesucht: Abdecker und Wasenmeister sollten den Grund für den Tod der Tiere nennen. Zwar sind verschiedene obrigkeitliche Verordnungen gegen Wahrsagerei und magische Praktiken (z. B. für die Spanischen Niederlande 1592) überliefert, es finden sich aber viele Beispiele für Wahrsager, die im Zuge von Hexereiprozessen konsultiert wurden, um vermeintliche Täter zu identifizieren. Dabei wurden wahrscheinlich deren intime Kenntnisse der dörflichen Gegebenheiten ausgenutzt. »Weise« Frauen und Männer sind hier auf seiten der Ankläger zu finden, nicht auf seiten der Verfolgten.

Dr. Gudrun Gersmann (München) stellte in ihrem Vortrag *Die Wasserprobe als soziale Praxis, Reinigungsritual und Instrument adliger Hexenpolitik – Das Beispiel des Fürstbistums Münster* eine besonders im 17. Jahrhundert verbreitete Praxis in Hexereiprozessen vor.

Anhand eines außergewöhnlich gut dokumentierten Falls der Wasserprobe an einem als Werwolf beschuldigten Mann erläuterte sie das Verfahren: Eine der Hexerei beschuldigte Person wurde ins Wasser geworfen. Ging sie unter, galt sie als unschuldig, tauchte sie auf und schwamm an der Oberfläche, so wurde dies als Schuldindiz für das Teufelsbündnis aufgefaßt. Die Praxis der Wasserprobe, deren ältestes

Zeugnis sich im assyrischen *Codex Hammurabi* findet, ist auf die Tradition der Gottesurteile zurückzuführen, die 1215 kirchlich untersagt wurden. Die im frühneuzeitlichen Hexerei-Prozeß angewendete Wasserprobe ist hingegen eine neue Erscheinung: Sie gilt nicht mehr als Gottesurteil, sondern wird genutzt, um vor einem eventuellen Prozeßbeginn ein Indiz für die Folter zu haben. Die Wasserprobe war von der landesherrlichen Obrigkeit verboten, aber gerade in kleinen Adelsherrschaften wie im Münsterland sehr populär, was auf Profilierungsabsichten dieser gegenüber dem Landesherrn schließen läßt. Die Hexenverfolgung bot sich damit als Instrument zur Demonstration politischer Eigenständigkeit an.

Anschaulich schilderte Gersmann das groteske Szenario einer »Wasserproben-Industrie«, es waren regelrechte Großereignisse. Gegen 15 Taler Gebühr wurden die Wasserproben, die nur im Sommer stattfanden, durchgeführt, es gab Öfen zum Trocknen und diverse Verkaufsstände. In vielen Fällen wollten sich der Hexerei Bezichtigte selbst der Wasserprobe unterziehen, um sich vom Verdacht zu reinigen. Auch prophylaktisch war eine solche Reinigung möglich. Die Wasserprobe arbeitete mit einer theatralischen Inszenierung des Körpers, die ins kollektive Gedächtnis der Öffentlichkeit einging: Dem Entblößen des Körpers folgte der Wurf auf das Wasser, schwamm der Körper oben, konnte es zu Massenhysterien kommen. Auch wettbewerbsähnliche »Kampf-Wasserproben« zwischen Personen oder ganzen Familien sind überliefert, wobei manchmal heimliche Vorproben vorausgegangen waren. Bei den Wasserproben waren Manipulationen möglich, beispielsweise mittels der Leine, die der Scharfrichter hielt. Da keine genauen Kriterien zur Durchführung der Wasserproben festgelegt waren, blieb immer ein Interpretationsspielraum, so war z. B. nicht geregelt, wie lange ein Körper unter Wasser bleiben mußte, um den Test zu bestehen.

Ein umfangreicher Gelehrten-Diskurs, u. a. geführt von zeitgenössischen Theologen und Ärzten wie Johann Weyer, begleitete das Thema Wasserprobe. Um die gemachten Beobachtungen zu deuten, bediente man sich des zeitgenössischen naturwissenschaftlichen Instrumentariums, anatomische und physikalische Erkenntnisse mischten sich mit dämonologischen und abergläubischen Vorstellungen. So vertrat Wilhelm Adolf Scribonius die Ansicht, durch die Teufelsbuhlschaft verändere sich das Innere der Frauen, sie hätten den leichten Teufelsgeist im Leib und würden dadurch nach oben treiben. Der Osnabrücker Pastor Graven verfaßte um die Mitte des 17. Jahrhunderts eine Schrift gegen die Wasserproben, in der er erklärte, die Lunge und die Brüste der Frau seien der Grund für das Auftreiben der Körper. Der Gelehrte Gödelmann führte eine Wasserprobe an einer bereits als Hexe verurteilten Frau durch und vertrat nach deren Mißlingen die Ansicht, diese Methode sei unsinnig. Bemerkenswert scheint heute, daß das Instrument der Wasserprobe in Münster letztlich die Hexenverfolgungen bremste, bot es doch innerhalb der Hexereilogik noch im Vorstadium eines Prozesses die Chance, vor einer Folterung einen »Unschuldsbeweis« zu erbringen.

Die häufig düsteren familiären Hintergründe bei Hexerei-Denunziationen diskutierte Katrin Moeller, M.A. (Rostock): *Vom Umgang mit »schwarzen Schafen«. Verhaltensstrategien Angehöriger auf Hexereibezichtigungen in der Familie.* Ein Drittel von insgesamt 4000 der Hexerei beschuldigten Personen in Mecklenburg, wo Verfolgungswellen vor allem in den Jahren 1660/70 auftraten, wurde denunziert, weil Verwandte bereits im Gerücht der Hexerei standen bzw. verurteilt worden waren. Gerade in der Dorfgemeinschaft war eine solche Familienorientiertheit der Hexereibeschuldigungen stark verbreitet; es herrschte die Ansicht, Zauberei müsse erlernt werden, werde also zum Beispiel von Eltern an die Kinder weitergegeben.

Die Frage, wie Ehepartner oder Verwandte zu ihren entehrten Angehörigen standen, ist in mehrfacher Hinsicht brisant. Moeller beschrieb verschiedene Verhaltensstrategien von Familien, von denen ein Mitglied beschuldigt worden war. Unabhängig von der Schichtzugehörigkeit ist das Verhalten der Flucht zu beobachten, häufig warteten Familienmitglieder aber einfach stillschweigend ab. Zahlreiche Quellen lassen folgenden Schluß zu: Die Männer mußten als Rechtsvorstände ihrer Familien vor Gericht Stellung zu den Vorwürfen nehmen; nur selten ist ein aktives Bemühen um Defension erkennbar. Sehr häufig traten in Prozessen familiäre Konflikte und gravierende Eheprobleme zutage. Bisweilen folgte auf Hexereibezichtigungen die Forderung nach Scheidung.

Das Familienklima wurde durch Hexereibeschuldigungen stark belastet, die Aussagen von Verwandten spielten in Prozessen häufig eine wichtige Rolle in der Beweisführung. Es sind Forderungen von Familienmitgliedern nach Verschärfung der Folter überliefert. Zahlreicher sind jedoch die verschiedenen Versuche von Verwandten, Beschuldigungen zu unterdrücken, u. a. durch Verhandeln, Bestechung oder Gewalt. Offensichtlich ist: Beschuldigte, die über einen Rückhalt in der Familie verfügten, haben eine größere Widerstandskraft bei Folterungen gezeigt.

Anhand von Statistiken zeigte Moeller, wie entscheidend sich auswirkte, ob Beschuldigte juristische Verteidigung in Anspruch nehmen konnten, was vor allem von ihren finanziellen Möglichkeiten abhing und deshalb schichtspezifisch stark differiert: Bei Beschuldigten, die verteidigt wurden, lag die Quote der Freilassungen bei 59 %, bei denen ohne Verteidigung nur bei 27 %. Relativ häufig ist das Verlangen nach »Wiedergutmachung« nach dem Tod eines Familienmitglieds zu beobachten, das heißt, die Forderung

nach Schadensersatz und Ersatz der Kosten für das Verfahren und die Hinrichtung.

Ronald Füssel, M.A. (Marburg) referierte über *Die Hexenprozesse im Thüringer Raum und ihre Anklagepunkte.* Aus der Zeit zwischen 1526 und 1731 können im Thüringer Raum über 1500 Fälle von Hexenverfolgung konstatiert werden. Etwa 87 % der Opfer waren Frauen; 75 % der Prozesse endeten tödlich. Die Verfolgungen verliefen in Phasen von unterschiedlicher Intensität mit einem Höhepunkt um 1629. Das Henneberger und das Coburger Land im Süden und Südwesten waren Zentren der Verfolgungen.

Im gesamten Untersuchungsraum verlief das Inquisitionsverfahren relativ einheitlich – man folgte dem in der *Carolina* vorgezeichneten Modus. Im Vergleich zu anderen Territorien fällt auf, daß die thüringischen Verfahren nach § 219 der *Carolina* konsequent über Spruchkörper liefen, deren verbindliche Rechtsbelehrungen in Zwischen- und Endurteilen von dem jeweiligen Landesherrn bestätigt werden mußten.

Die von Denunzianten vorgebrachten Beschuldigungen betrafen meist Schäden an Mensch und Vieh, die unterschiedlich weit zurückliegen konnten. Fast ausschließlich wurden bezichtigte Hexen in Thüringen für Schäden an Besitz und Gesundheit einzelner verantwortlich gemacht – es gibt keine Quellen, die ihnen kollektive Schäden, z. B. Wetterzauber, vorwerfen. Die einzige Ausnahme ist der Fall einer 1658 in Langensalza des »Mäusemachens« beschuldigten Frau, im genannten Jahr verzeichnet die Chronik eine Mäuseplage.

Ein oft genanntes Delikt im Thüringer Raum war neben dem Hostienfrevel, der als Schmähung Gottes und Dienst am Teufel betrachtet wurde, der »Milchdiebstahl«. Spätestens Ende des 16. Jahrhunderts wurde der Begriff der »Milchdiebin« mit dem der »Hexe« gleichgesetzt, und man sprach statt vom »Hexentanz« vom »Millich-diebin tanz«. Am Beispiel von Liebeszauber und Schatzsucherei erläuterte Füssel, daß die Definition von Hexerei bisweilen fließende Übergänge zu volksmagischen Praktiken aufwies.

In Thüringen lassen sich bei Hexenprozessen deutliche regionale Unterschiede festmachen. Typisch für den Norden war der Vorwurf des Zaubers mit »Elben« und »bösen Dingern«, die als eine Art Parasiten angeblich in den Körper des Menschen eindrangen. Im südlichen Thüringen belegen Quellen die Vorstellung von hexischen Drachen, die durch den Schlot in Häuser ein- und ausfuhren und mit Blitzen und Dachstuhlbränden in Zusammenhang gebracht wurden.

Die meist unter der Folter erzwungenen Besagungen zeugen von allgemein verbreiteten Vorstellungen der Hexenlehre, wobei die Trennung zwischen den durch Suggestivfragen erpreßten Geständnissen und den von Angeklagten selbst erdachten Aussagen fast unmöglich ist. Füssel betonte, daß sich durch die öffentlich verlesenen Geständnisse auf den

Endlichen Rechtstagen, nach denen Verurteilte hingerichtet wurden, detaillierte Vorstellungen von Hexen und Hexensabbat verbreiteten.

Die zehn Vorträge der Tagung *Alltagsleben und Magie in Hexenprozessen* zeigten einmal mehr, welche vielfältigen Einsichten die Detailuntersuchung der Hexenprozeßakten gestattet: in das gesellschaftliche Klima des Hexenwahns, in seine Begleitumstände, Abläufe und Wirkungen, Zusammenhänge und Vorgänge. Entsprechend lebhaft waren die jeweils anschließenden Diskussionen der Teilnehmerinnen und Teilnehmer. Die Vorträge werden als Band der Reihe *Historie und Politik* im Auftrag der katholischen Akademie Trier von Rita Voltmer, Gunther Franz, Günter Gehl und Franz Irsigler herausgegeben.

Anne Kierspel
und Boris Fuge

Die Friedrich-Spee-Gesellschaft Düsseldorf im Jahre 1999/2000

Die Jahreshauptversammlung am 9. Juni 1999 bildet den Auftakt über den Zeitraum 1999/2000. Ort dieser Veranstaltung war der Sitzungssaal des Lambertus-Hauses in der Düsseldorfer Altstadt. Der Vorsitzende konnte hierbei über eine Reihe von Aktivitäten berichten (vgl. *Spee-Jahrbuch* 1999). Die Schatzmeisterin, Frau Ingrid Hamm, gab einen detaillierten Kassenbericht, der von den Rechnungsprüfern anschließend in allen Teilen bestätigt wurde. Somit konnte dem Vorstand Entlastung erteilt werden.

Im Anschluß an die Mitgliederversammlung sprach Frau Dr. Erika Münster, Leiterin des Stadtarchivs Ratingen, über das Thema *Zauberei und Hexenverfolgungen in den Herzogtümern Jülich und Berg im 16. und 17. Jahrhundert* (vgl. den Aufsatz von Frau Dr. Münster in diesem Jahrbuch). Die Resonanz auf ihren kenntnisreichen Vortrag war groß, und es kam zu einer lebhaften Aussprache.

In Kooperation mit anderen Veranstaltern haben wir im Laufe des Jahres mehrere wichtige Veranstaltungen durchgeführt:

Am 20. Oktober 1999 fand in Meerbusch-Lank-Latum in Zusammenarbeit mit dem dortigen Heimatverein eine Vortragsveranstaltung statt. Der Berichterstatter sprach über das Thema *Auf dem Weg zu einer gerechteren Welt – Über Friedrich Spee: Dichter, Seelsorger, Kämpfer gegen den Hexenwahn.* Die Veranstaltung fand im stilvollen Rahmen der Teloy-Mühle in Lank-Latum statt, eine ehemalige Windmühle, in welcher der Verein seine Veranstaltungen durchführt. Die Ausführungen hatten eine rege Dis-

kussion zur Folge. Auch bestand großes Interesse an Literatur über Friedrich Spee.

Eine Veranstaltung besonderer Art war das Konzert und die Textlesung im Rahmen der Willicher Kirchenmusikwoche 1999. Diese Kirchenmusikwoche ist zu einem festen Bestandteil im Kulturleben der Stadt und der Region geworden und findet alle zwei Jahre statt. Unter einem jeweils anderen Themenschwerpunkt sucht sie den Dialog zwischen Musik, bildender und darstellender Kunst, Literatur und Theologie. Kurz vor dem Wechsel ins dritte Jahrtausend hieß das Thema in diesem Jahr *Zeitenwende*. Markante Punkte dieser *Zeitenwende* waren u.a. Telemanns oratorisches Singgedicht *Tag des Gerichts*, die Lesung des jungen Schriftstellers Frank Schablewsi mit seinen eigenwilligen und unverwechselbaren Texten zur Apokalypse, ein Orgelkonzert in Verbindung mit Gedichten von Goethe, Rilke, Hesse u.a., die Gegenüberstellung von zwei Orgelmessen, das Liedoratorium von Mathias Nagel und Dieter Storck über den Widerstandskämpfer Dietrich Bonhoeffer und das Kindermusical von Peter Janssen *Kurs Gottes Erde – Funksignale im Weltraum*. Das Thema der Woche veranlaßte die Veranstalter auch zu einem Rückblick auf die entferntere Kirchengeschichte, wie der Kreiskantor Klaus Peter Pfeifer im sorgfältig gestalteten Programmheft anmerkte. Friedrich Spee war der 21. November gewidmet. In der Friedenskirche in Neersen sang das Vokalensemble *Trutznachtigall* aus Düsseldorf. Unter Leitung der Kantorin Ulrike von Weiß (Sopran und Cembalo) wirkten mit Nadia Birkenstock (Alt), Elisabeth Adrian (Alt und Cembalo), Michael Schlupkothen (Tenor) und Claus von Weiß (Baß). Das Ensemble sang folgende Lieder von Spee: *Wan Morgenröt sich zieret; Oft morgens in der Kühle; Die reine Stirn der Morgenröt; Wohlauf, wohlauf, du schönes Blut; In grünem Wald ich neulich saß; Oh, wie scheinbar Trost von oben.* Angemessene Ergänzung fanden die Speelieder durch Lieder seiner Zeitgenossen Johann Rosenmüller (1619–1684) und William Byrd (1543–1623). In die Liedauswahl waren Texte aus der *Trutz-Nachtigall*, dem *Güldenen Tugend-Buch* und der *Cautio Criminalis* eingeflochten. Auswahl und Vortrag hatte der Berichterstatter übernommen. Die Textauswahl orientierte sich an vier Themenschwerpunkten: 1. Innensicht *(Bildnisse entstehen in uns; Vom Pulsschlag; Am Beginn des Tages)*, 2. Die Welt ins Gebet nehmen *(Ich darf die Augen nicht verschließen; Von der Barmherzigkeit Gottes)*, 3. Das Bild von einem guten Hirten *(Parabel vom Hirtenknaben; Die Kranken in der Welt)*, 4. Zeit der Umkehr *(Ich will kein stummer Hund sein; Christus spricht zum Menschen; Glaube mir, Christus hat kein steinernes Herz)*. Beeindruckenden, fast provokativen Rahmen für diese Veranstaltung in der Neersener Friedenskirche, die gleichzeitig die Finissage der ganzen Veranstaltungsreihe war, bildete die Ausstellung des Malers Jacques Gassmann mit Zeichnungen zur Apokalypse und die Gruppenausstellung zum Thema *Zeitenwende* mit Künstlern der Region. Die Bilder wirkten zum Teil wie eine Aktualisierung der über 350 Jahre alten Texte Spees. Es war das gewünschte *Zwiegespräch* (Titel eines Bildes von Klaus Hartfiel, Willich, aus der Ausstellung) zwischen Musik, dichterischem Wort, darstellender Kunst und dem Publikum.

Am 25. Februar 2000 feierten wir zusammen mit dem Heimat- und Bürgerverein Kaiserswerth im Altenzentrum Stammhaus den 409. Geburtstag von Friedrich Spee. Den Festvortrag hielt an diesem Abend Dr. jur. Hans Rädle aus Alfter bei Bonn. *Recht und Wahn – Eine rechtshistorische Animation über Friedrich Spees Kampf gegen den Hexenwahn und das Bild des ungerechten Richters,* so lautete der umfangreiche Titel des Referates. Die *Rheinische Post* kommentierte die Veranstaltung unter der Schlagzeile: *Recht und Wahn zu Zeiten Spees.* Sie schrieb:

Ob rundes oder krummes Datum – die Friedrich-Spee-Gesellschaft und der Kaiserswerther Heimat- und Bürgerverein gedenken alljährlich des berühmten Mitbürgers Friedrich Spee mit einem Festvortrag; diesmal am 409. Geburtstag des Jesuitenpaters, barocken Dichters und Streiters wider die Hexenprozesse. Er wurde am 25. Februar 1591 in Kaiserswerth geboren und starb an der Pest nach aufopfernder Pflege von Pestkranken in Trier.

Um »Recht und Wahn« ging es beim Besuch in einem imaginären Spee-Museum mit Dr. jur. Hans Rädle, Bonn. Er hat in der Kultusministerkonferenz der Länder das Fach Rechtsgeschichte vertreten. In seinem imaginären Museum finden sich die Portäts von Fürsten, Kirchenfürsten, Gelehrten, Streitern für und wider den Hexenwahn, außerdem wunderbare alte Buchdeckel. Zwischen diesen Buchdeckeln wieder finden sich kluge, doch auch uns Heutigen das Haar sträubende Thesen; die Schilderung des Verlaufs eines Hexenprozesses vor dem jetzt 500 Jahre alten Reichskammergericht; Bilder von »Gottesurteilen«, von Gehenkten, Henkern und immer wieder vom »ungerechten Richter«.

Rädle belegt, dass Hexenverfolgung und dazu gehörende Prozesse nicht etwa aufs damalige Kirchenrecht beschränkt waren, sondern bald schon Eingang in die weltliche Rechtsprechung fanden. Auch ein anderes, tief verankertes Vorurteil ist aufzugeben: Nicht nur Menschen römisch-katholischer Konfession glaubten an Hexen und Zauberer. Auch Anhängern der jungen lutherischen Konfession war dieser Glaube selbstverständlich.

Solcher Einblick in damalige Alltagsvorstellungen macht vielleicht verständlicher, dass ein aufgeklärter Fürst, Gastgeber des französischen Philosophen Voltaire, nämlich der Kurfürst Carl Theodor (er ließ das Benrather Schloss bauen) über 100 Jahre nach Spees Tod die Hexenver-

folgung noch bestätigte und grausam verschärfte.

Um so größer der Mut Friedrich Spees, der als Jesuitenpater zunächst anonym unter Lebensgefahr in seiner Darstellung »Cautio Criminalis« gegen die Wahnvorstellungen des »Hexenhammers« ankämpfte. Wobei es dem Rechtsgelehrten Rädle darauf ankommt, die Nähe des streitbaren Paters zum Alltag seiner Zeit zu betonen.

Dazu gehörte eben, die Existenz von Hexen nicht zu leugnen. Spee kämpfte vielmehr gegen die »Schweinerei« der Prozesse, gegen die Art, wie sie von ungerechten Richtern geführt und durch entsprechende Urteile beendet wurden.

»Klingt das befremdlich, formalistisch?« Willkür, so Rädle, wie sie in der Rechtsprechung damals zu finden ist – es gibt sie bis heute. Wir brauchen nicht bloß an den Volksgerichtshof der Nationalsozialisten, an staatliche Kunstzensur von rechts oder links, an Brutalitäten im Namen des Rechts zu denken. (Gerda Kaltwasser in *Rheinische Post*, Nr. 52 vom 2. März 2000).

In Zusammenarbeit mit der evangelischen Kirchengemeinde Urdenbach fand am 12. April 2000 unter Leitung von Frau Pastorin Nieland eine Passionsandacht statt. Der Berichterstatter trug *Das Gespräch des gekreuzigten Christus* von Friedrich Spee vor. Kantorin Ulrike von Weiss umrahmte den Gottesdienst an der Orgel.

Die *Friedrich-Spee-Akademie* in Mönchengladbach versteht sich als *Akademie der zweiten Lebenshälfte* und hat unter diesem Aspekt ein ausgewähltes Programm in einem attraktiven Programmheft zusammengestellt. Die Verantwortlichen möchten aber auch den Namensgeber bekannt machen. So entstand in Zusammenarbeit mit unserer Gesellschaft eine Veranstaltung von hohem Niveau in einer höchst ansprechenden Atmosphäre. Für den 2. Mai 2000 hatten beide Veranstalter in die Münsterbasilika Mönchengladbach eingeladen. *Auf dem Weg zu einer gerechteren Welt – Über das Leben und Werk des Friedrich Spee von Langenfeld S.J.*, so das Thema des umfangreichen Programms. Nach einer Einführung in Spees Leben gab es Gesangsdarbietungen, Textlesungen aus den Werken Spees, Musik aus der Zeit (Georg Philipp Telemann und Antonio Vivaldi) und als Rahmen jeweils ein Orgelwerk von Johann Sebastian Bach (*Präludium und Fuge h-Moll* sowie *Präludium und Fuge c-Moll*) zu Anfang und zum Schluß. Mitwirkende waren Reinhard Kluth aus Düsseldorf an der Orgel, Vocalsolisten (aus der Friedrich-Spee-Akademie) unter Leitung von Hilde Beilharz, das Parnaß Ensemble (Cembalo, Querflöte, Cello) unter Leitung von Reinhard Kluth. Die Textauswahl, die Einführung und den Vortrag der Texte besorgte der Berichterstatter. Der Mönchengladbacher Künstler Friedhelm Beilharz hatte im Seitenschiff der Kirche *malerische Impressionen zum Thema Friedrich Spee* ausgestellt. Bekannte Motive hat der Künstler durch Zusätze in einen neuen Zusammenhang gebracht.

Unsere Konzert- und Vortragsveranstaltung soll Ihnen Leben und Wirken des hervorragenden Menschen und Theologen Friedrich Spee näher bringen, so hatte es Dieter Janzen, der 1. Vorsitzende der Friedrich-Spee-Akademie Mönchengladbach, in seinen Begrüßungsworten formuliert. Für die zahlreichen Zuhörer in der altehrwürdigen Basilika war diese Veranstaltung zweifellos ein starkes Erlebnis.

Es gibt Veranstaltungen zu Friedrich Spee, die ohne unser Mittun stattfinden, aber über die wir gerne berichten:

Am 29. August 2000 stellte das Ensemble *Trutznachtigall* sein Programm in der Linneper Waldkirche in Ratingen-Breitscheid vor (vgl. auch die Veranstaltungshinweise oben und in früheren Jahrbüchern).

Die Friedrich-Spee-Akademie Düsseldorf hat im Berichtszeitraum ebenfalls ein Thema im weiteren Zusammenhang zu ihrem Namenspatron angeboten: *Die Hexen und ihre Welt*. Der Vortrag mit Aussprache unter der Leitung von Bernhard Corvin fand am 14. März 2000 statt.

Im Rahmen der zahlreichen Feiern zum Jubiläumsjahr *1200 Jahre Bistum Paderborn (799–1999)* fand auch eine Veranstaltung zu Friedrich Spee in Dortmund statt. Die Kommende, das Sozialinstitut des Erzbistums Paderborn in Dortmund hatte zu seiner Reihe *Kamingespräche Lebensentwürfe* eingeladen. Am 6. Mai 1999 stand das Thema *»Die Wahrheit ans Licht bringen« – Friedrich Spee von Langenfeld* auf dem Programm. Zu dieser Veranstaltung schrieb uns Dipl. Theol. Hartwig Trinn, Bildungsreferent an der Kommende u.a.: *... Die Kamingespräche waren eine Reihe von Gesprächsabenden, die im Rahmen des Bistumsjubiläums bedeutende Personen der Paderborner Bistumsgeschichte in den Blick genommen haben.*

Diese Gesprächsabende fanden in bewußt lockerer und fast schon privat anmutender Atmosphäre, was Absicht war, tatsächlich vor einem Kamin statt (allerdings ohne ihn zu feuern). Wir haben versucht, jeweils nach einem kurzen Impulsreferat, Bezüge zur heutigen Zeit herzustellen. Inhaltlich habe ich mich u.a. durch das Kapitel über Friedrich Spee in der zum Jubiläum erschienen illustrierten Bistumsgeschichte vorbereitet ... Die Veranstaltung über Friedrich Spee war recht gut besucht, ca. 15 Personen, und es ging um das eigene Verhalten gegenüber Unrecht und Unwahrheiten, aber auch um die eigene Frömmigkeit, die ja Friedrich Spee so wunderbar in seinen Liedern ausdrückt. Es ist gelungen, die Teilnehmerinnen und Teilnehmer mit der Person Friedrich Spees und seinem Wirken vertraut zu machen.

Organisatorisch fanden die Gesprächsabende jeweils am ersten Donnerstag im Monat von 19.30 Uhr bis 21.00 Uhr statt. Die Kontinuität war wichtig, da viele an allen Gesprächsabenden teilgenommen haben. Zukünftig könnte ich mir vorstellen, in Zusammenarbeit mit

der Friedrich-Spee-Gesellschaft einmal eine gemeinsame Veranstaltung anzubieten ... (Brief vom 21.8. 2000; der Schreiber bezieht sich auf die ansprechend gemachte Reihe *Die Kirche von Paderborn, Heft 3 (Reformation und Katholische Reform), Strasbourg 1997).*

An dieser Stelle kann bereits über die diesjährige Jahreshauptversammlung am 26. Juni 2000 knapp berichtet werden:

Zu Beginn des Treffens im Sitzungssaal des Lambertus-Hauses hielt Professor Schormann (Universität Düsseldorf) einen Vortrag über *Neuere Forschungen zu Hexenprozessen*. Der Referent bot ein sehr differenziertes Bild seines Arbeitsgebietes, das manche durch die Medien publikumswirksam verbreitete Vorstellungen korrigierte. Die Ausführungen regten zu vielen Fragen und Diskussionbeiträgen an, auf die Professor Schormann vertiefend einging.

Bei der sich anschließenden Jahreshauptversammlung wurden zunächst die allgemein üblichen Regularien erledigt. Dann konnte der Vorsitzende über Aktivitäten berichten, die in den nächsten Wochen und Monaten anstehen:

– Die Suche nach Archivräumen für unsere Gesellschaft in Kaiserswerth wurde erfolgreich abgeschlossen. Der Vorstand und anschließend auch die Jahreshauptversammlung haben dem Abschluß eines Mietvertrages mit der Pfarrgemeinde St. Suitbertus zugestimmt (vgl. den Bericht in diesem Jahrbuch *Eine Wohnung für Friedrich Spee*).

– Universitätsbibliothek Düsseldorf: Ausstellung zum Thema *Friedrich Spee und das nördliche Rheinland* vom 11.9. bis 13.10.2000. Initiator der Ausstellung ist Professor Dr. Heinz Finger. Eine entsprechende Publikation ist vorgesehen.

– Oberschlesisches Landesmuseum in Ratingen Hösel: Ausstellung zum 350. Geburtstag von Joachim Neander (Beginn: 17. November 2000). In Zusammenarbeit mit dem Museum bereiten wir für den 17./18.11.2000 eine Tagung zum Thema *Gottes Lob am Niederrhein* vor, bei der u.a. Caspar Ulenberg, Friedrich Spee, Ambrosius Lobwasser, Joachim Neander, Gerhard Tersteegen zur Sprache kommen sollen. Ein entsprechendes Begleitprogramm ist in Vorbereitung.

Der Vorsitzende konnte der Versammlung weiterhin von einem Sachverhalt berichten, der bei den Teilnehmern und darüber hinaus bei manchem Düsseldorfer auf großes Interesse stieß. *Ist in der St. Vinzenz Kirche in Düsseldorf ein Speebild?* Das war die Frage, die Herrn Manfred Engelhardt (Mitglied unserer Gesellschaft) bewog, vor einigen Wochen beim Vorsitzenden anzurufen mit der Bitte, der Sache doch einmal nachzugehen. Es gäbe in der Pfarrgemeinde eine Tradition, die besage, daß der Kirchenmaler Peter Hecker bei der Ausmalung der Kirche im Jahre 1942 Friedrich Spee in das Bildprogramm hineingenommen habe. Inzwischen haben wir uns

mehrfach bemüht, nähere Informationen zu bekommen, und auch mit dem Werk Heckers beschäftigt. Ein Spee-Bild aus den frühen 40iger Jahren in einer Düsseldorfer Kirche wäre eine kleine Sensation.

Wenden wir unseren Blick zu einem anderen Maler. Hannes Esser, Maler, Zeichner, Bildhauer, Keramiker aus Kaiserswerth, hat am 8. April 2000 mit vielen Freunden und Bekannten seinen 80. Geburtstag gefeiert. Er hat Friedrich Spee mehrmals mit seinen künstlerischen Mitteln dargestellt. Das war ihm ein wichtiges Anliegen. Wir gratulieren an dieser Stelle noch einmal ganz herzlich.

Am 5. August 2000 ist Gregor Menges in Düsseldorf gestorben. Vor 15 Jahren, am Geburtstag von Friedrich Spee war er einer der Begründer der Friedrich-Spee-Gesellschaft. Schon seit Jahren hatte der Heimat- und Bürgerverein Kaiserswerth das Andenken an Friedrich Spee gepflegt. Die Idee lag mit dem 350. Geburtstag in der Luft, eine eigene Gesellschaft zu gründen, um dem Ganzen ein stärkeres Gewicht zu verleihen. Äußerer Anlaß war damals der Vortrag von Professor Helmut Weber aus Trier zum »runden« Geburtstag von Friedrich Spee im Rahmen der Düsseldorfer Mittwochsgespräche. Ehrenmitglied Günter Dengel hatte es nach dem Abend spontan formuliert: »Wir müssen eine Spee-Gesellschaft gründen«, und die Kaiserswerther mit Gregor Menges an der Spitze hatten den Vorschlag aufgegriffen, zusammen mit allen Spee-Freunden eine Gesellschaft zu gründen. Viele waren am Geburtstag von Spee ins Suitbertushaus nach Kaiserswerth gekommen. Gregor Menges hat von dem Tag an die Arbeit der Spee-Gesellschaften in Düsseldorf und Trier mit Rat und Tat begleitet. Zahlreiche Gespräche haben in seinem gastfreundlichen Haus an der Kittelbachstraße in Kaiserswerth stattgefunden. Gregor Menges: ein wichtiger Begleiter in dem Auf und Ab von 15 Jahren; ein guter Freund bei dem gemeinsamen Anliegen, Friedrich Spee unserer Zeit und den Menschen heute näher zu bringen.

Nim vollends hinn
All meine Sinn,
Nim alles weg zur stunden,
Bin lauter dein,
Vnd gar nitt mein,
Geb gantz mich vberwunden.

(Friedrich Spee, *Trutz-Nachtigall* Strophe 23 des Gedichtes *Anders Liebgesang der gespons JESV, darinn die Eigenschaften einer vollkommen Begierlichen Liebe abgemahlet seind.* Stuttgart 1985, S. 39)

Hans Müskens

15 Jahre nach Gründung der Friedrich-Spee-Gesellschaft: »Eine Wohnung für Friedrich Spee«

Was wir lange gewünscht haben, ist nun endlich in Erfüllung gegangen: Wir haben für Friedrich Spee eine »Wohnung« gefunden und zwar in Kaiserswerth, ganz in der Nähe, wo er geboren wurde.

Schon bald, nachdem an seinem Geburtstag vor 15 Jahren in Düsseldorf-Kaiserswerth unsere Gesellschaft gegründet wurde, entstand auch der Wunsch, an seinem Geburtsort eine räumliche Bleibe zu finden, was sich aber aus sehr unterschiedlichen und verständlichen Gründen als nicht so einfach erwies. Immer wieder hat es im Laufe der Jahre Kontakte gegeben u.a. zur Stadt Düsseldorf und vor allem zur Pfarrgemeinde St. Suitbertus, hier besonders zu Pfarrer Engelbert Ippendorf und in den letzten Jahren zu Pfarrer Hermann Josef Schmitz.

Einer von vielen Briefen bringt den Stein ins Rollen

Ein entscheidender Schritt nach vorne war unser Schreiben vom 23.11. 1998 an Pfarrer Hermann Josef Schmitz. Ich darf den Brief in seinen wesentlichen Teilen zitieren:

Lieber Hermann Josef!

Friedrich Spee läßt grüßen! Wir suchen einen Raum für ihn. Ich darf Dir das Anliegen kurz erklären.

Wir haben in diesem Jahr die Arbeitsbibliothek und sämtliche Manuskriptordner von Dr. Karl-Jürgen Miesen, der Anfang des Jahres verstorben ist und – wie Du weißt – ein bedeutender Düsseldorfer Speeforscher und Initiator mancher Aktivitäten zu Friedrich Spee war, als Nachlaß bekommen. Hierfür suchen wir einen geeigneten Aufbewahrungsort. Ergänzt wird die Sammlung durch weitere Bücher und Utensilien, die sich im Besitz unserer Gesellschaft befinden. Hiermit besitzen wir die Werke von Friedrich Spee und die aktuelle Literatur zu diesem bedeutenden Barockdichter, Theologen und »Hexenanwalt« aus Kaiserswerth. Der Plan besteht, diesen Bestand auszubauen zu einer umfassenden Dokumentation.

Du verstehst, daß wir geeignete Räumlichkeiten suchen, um den Bestand zu sichern und einer größeren Öffentlichkeit zugänglich zu machen. Unser Traum wäre Kaiserswerth. Und vielleicht kannst Du mir helfen. Vielleicht läßt sich der Kirchenvorstand von St. Suitbertus auf ein solches »Abenteuer« ein. Schön wäre es, wenn Friedrich Spee in seiner »Heimatpfarre« auch auf diese Weise präsent wäre.

Der »Traum« geht noch weiter. Ich stelle mir vor, daß das literarische Archiv zu Friedrich Spee eine Erweiterung erfahren könnte. Denkbar wäre ein »Studienort« zu Friedrich Spee. Denkbar wäre auch ein literarisches, künstlerisches, kulturelles Zentrum im Düsseldorfer Norden mit Blick auf Friedrich Spee. Darstellungen von Literatur, Kunst und Musik, Studium und Weiterbildung mit Blick auf Friedrich Spee könnten hier ihren Platz haben. Nur ein Anfang einer Ideenschmiede!

Ich bitte Dich, diesen Brief als Anfrage zu verstehen und ihn wohlwollend im Sinne einer »Wohnungssuche für Friedrich Spee« zu prüfen. Gleichzeitig bitte ich Dich, die angesprochenen Überlegungen weiterzugeben, damit sie bei den Beratungen in den Gremien des Pfarrgemeinderates und des Kirchenvorstandes einbezogen werden.

Vielleicht siehst Du eine Möglichkeit, die Idee in Kaiserswerth zu realisieren, um »nahe« bei Friedrich Spee zu sein.

Stiftsplatz 11 in Kaiserswerth – das Geburtshaus von Friedrich Spee?

Die Antwort auf diesen Brief ließ einige Zeit auf sich warten. Aber dann kam Anfang des Jahres 1999 ein Anruf aus Kaiserwerth. Frau Annemarie Kraus (Mitglied des Kirchenvorstands und unserer Gesellschaft) teilte mir mit, dass der Kirchenvorstand bei der »Wohnungssuche für Friedrich Spee« behilflich sein wollte. *Stiftsplatz 11 in Kaiserswerth* sei die mögliche Anschrift, wenn wir Interesse hätten.

Und ob wir Interesse hatten. Stiftsplatz 11 ist die Anschrift des St.-Marien-Stifts, eines Altenheimes, das in seiner bisherigen baulichen Form nicht mehr im ursprünglichen Sinne genutzt werden kann. Die Häuser am Kaiserswerther Markt, die zu diesem Stift gehören, werden in naher Zukunft zu altengerechten Wohnungen umgebaut. Das Haus am Stiftsplatz mit den entsprechenden Anbauten im Hof möchte die Pfarrgemeinde selbst nutzen.

Stiftsplatz 11 ist aber auch – einer alten Kaierswerther Tradition nach – das Haus, in dem Friedrich Spee geboren worden sein soll. In älteren Schriften zu Kaiserswerth kann man noch entsprechendes nachlesen.

So kam es zu dem Angebot, uns zwei Zimmer im Anbau des Hauses zur Verfügung zu stellen Ein großzügiges Angebot. Nach Vorstandsbeschluss und entsprechender Bestätigung durch die Jahreshauptversammlung im Juni 2000 haben wir inzwischen den Mietvertrag unterschrieben.

Ein kleines Spee-Zentrum

Die angemietete Wohnung besteht aus zwei Zimmern, etwa 27 qm groß, im Erdgeschoss des Anbaus, der durch eine große Toreinfahrt vom Stiftsplatz aus zu erreichen ist. Vier Fenster schauen auf einen wunderschönen Innenhof mit einer riesigen Rotbuche in der Mitte. Der Rhein ist ganz nahe. Es ist Platz genug, um hier einige Aktivitäten in die Tat umsetzen zu können, ein *»kleines Spee-Zentrum«* in und für Düssel-

dorf aufzubauen, von denen in dem oben zitierten Brief bereits gesprochen wurde. Eine weitere kleine Einraumwohnung in diesem Anbau steht der Ökumenischen Hospizbewegung zur Verfügung. (Der Vollständigkeit halber sei erwähnt, dass zu den beiden Wohnungen im Parterre ein Badezimmer mit Toilette gehört). Über die Nutzung der Räume auf der ersten Etage ist noch nicht entschieden worden.

Wie wollen wir die Räume nutzen?

1. Zunächst bekommt unser *Archiv* einen angemessenen Rahmen.
2. Das Archiv wollen wir mit der Zeit zu einer *Arbeitsbibliothek zu Friedrich Spee* ausbauen. Einen Grundstock haben wir ja bereits, indem Frau Hilke Miesen uns einen Teil der Bücher und Manuskripte ihres Mannes überlassen hat. Weitere Literatur ist inzwischen noch hinzugekommen (zum Teil als Dauerleihgabe).
3. Die Räume eignen sich auch als *Tagungsort* für kleinere Veranstaltungen. Wir denken z. B. an regelmäßige Lesungen aus den Werken Spees. Die Nähe zur Stiftskirche St. Suitbertus und zu anderen Institutionen in diesem Stadtteil Düsseldorfs machen es möglich, dieses Veranstaltungsprogramm entsprechend zu erweitern (einige Zusagen und Angebote liegen schon vor).
4. Die Räume werden selbstverständlich auch *zum Arbeiten* zur Verfügung stehen. Studenten, Speeforscher, Speefreunde können sich hierhin zurückziehen. Sie finden hier möglicherweise auch entsprechendes Material oder Anregungen.
5. Nach Absprache sollten die Räume selbstverständlich auch *von den Mitgliedern benutzt* werden. Ein Ausflug nach Kaiserswerth lohnt sich immer. Im Hinblick auf Friedrich Spee gäbe es somit *eine weitere Anlaufstelle in Kaiserswerth*: neben dem Spee-Epitaph, der Suitbertusbasilika, der Kaiserpfalz oder dem Museum Kaiserswerth käme jetzt das Archiv mit Bibliothek noch hinzu.
6. *Kabinettausstellungen* (Bilder, Druckerzeugnisse) wären hier auch denkbar (ein erstes Angebot liegt bereits vor).

Es ergeben sich eine Reihe von Möglichkeiten. Auf der Jahreshauptversammlung haben wir weitere Einzelheiten besprochen. Hilfe und Unterstützung ist uns von mehreren Damen und Herren der Gesellschaft zugesagt worden. An dieser Stelle sagen wir auch, dass wir für weitere Vorschläge sehr dankbar sind.

Ohne finanzielle Hilfe geht es nicht

Das Projekt muss natürlich bezahlt werden *und* finanzierbar bleiben. Da wäre zunächst der monatliche Unkostenbeitrag an die Pfarrgemeinde. Hinzu kommen die Kosten für die Renovierung und die Einrichtung. In Zukunft kämen dann noch

Düsseldorf-Kaiserswerth – Stiftsplatz Nr. 11: Das St. Marien-Stift mit dem Durchgang zum Innenhof

Blick auf den Anbau im Innenhof des St. Marien-Stifts, die drei äußeren rechten Fenster im Erdgeschoß gehören zum Spee-Archiv.

u. U. die Beträge hinzu, um das Archiv weiter auszubauen bzw. die Bibliothek auf den neuesten Stand zu bringen.

Dabei brauchen wir möglichst viel Unterstützung:

- Wir suchen *Paten*, die bereit sind, einen regelmäßigen Beitrag zu leisten.
- Wir suchen *Sponsoren*, die durch eine großzügige Spende das Unternehmen unterstützen.
- Wir freuen uns aber auch über *jede kleine Spende*, die uns weiterhilft.
- *Bücher, Archivalien* zum Thema Spee suchen wir ebenfalls. Vielleicht wollen oder können Sie das eine oder andere aus Ihren Beständen unserem neuen Archiv zur Verfügung stellen.

Wir hoffen auf zahlreiche Tipps und Hinweise, die das Projekt voran bringen.

Wir suchen weiterhin auch Damen und Herren, die bereit sind, sich ein bis zwei Stunden im Monat im »Spee-Archiv« aufzuhalten, damit wir auch eine *regelmäßige Öffnungszeit* für eine breitere Öffentlichkeit anbieten können. (Auch hierzu ist schon mehrfach Bereitschaft signalisiert worden.) Von den zahlreichen Besuchern, die nach Kaiserswerth kommen, wird sich bestimmt der eine oder andere gerne in den schönen Innenhof mit der riesigen Rotbuche verirren, um dann in den Spee-Zimmern ein wenig Ruhe zu finden.

Ein Fest zur Eröffnung

Die ersten Schritte sind getan. Wenn Sie diesen Bericht lesen, dann sind die Räume inzwischen renoviert und weitgehend eingerichtet. *Auch hat dann bereits ein kleines Fest stattgefunden, bei dem die Räume der Öffentlichkeit vorstellt wurden. Friedrich Spee hat seine Wohnung bezogen.*

Im nächsten Spee-Jahrbuch zum Jahre 2001 können wir hoffentlich weitere Einzelheiten berichten.

Hans Müskens

Die Friedrich-Spee-Gesellschaft Trier in den Jahren 1999 und 2000

Veranstaltungen von Juli 1999 bis Juni 2000

Am 7. *August 1999* gedachten etwa 80 Besucher in einer Messe mit Prof. Franz Ronig in der Jesuitenkirche des Todestages von Friedrich Spee.

Aus Anlaß des 250. Geburtstags Goethes folgten am *28. August 1999* 30 Interessierte der Spee-Gesellschaft und der Gesellschaft der Freunde und Förderer der Stadtbibliothek Trier e. V. Dr. Gunther Franz auf Goethes Spuren durch Trier, von St. Maximin zur Stadtbibliothek, wo Dr. Franz noch Goethe-Schätze aus der Bibliothek zeigte und Herr Dieter Hechler zu einem Glas Sekt einlud.

Zum Lichtbildervortrag von Prof. Robert Fuchs (Köln) »*Secreta colorum*. Geheimnisse der Herstellung der berühmten Trierer Handschriften Ada-Evangeliar und Codex Egberti« am *18. Oktober 1999* vor den Freunden und Förderern der Stadtbibliothek Trier e. V. in der Schalterhalle der Sparkasse Trier waren die Mitglieder der Spee-Gesellschaft eingeladen.

Die Jahres-Mitgliederversammlung am *22. Oktober 1999* in der Stadtbibliothek Trier, in der im wesentlichen die vergangene und zukünftige Arbeit sowie der Kassenstand besprochen wurden, war von zwei Veranstaltungen umrahmt.

Zuvor berichteten in einer Veranstaltung des Sonderforschungsbereichs »Zwischen Maas und Rhein« an der Universität Trier die Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen an der Ausstellung »Incubi Succubi. Hexen und ihre Henker bis heute« (im Museum zur Geschichte der Stadt Luxemburg vom 4. Mai bis 29. Oktober 2000) und an dem Begleitband mit dem gleichen Titel. Es waren Volker Geissler als professioneller Ausstellungsgestalter, Prof. Franz Irsigler, Marie-Paule Jungbluth, Guy Thewes und Dr. Rita Voltmer. Von der Ausstellung, an der neben dem Projekt »Hexerei und Zaubereidelikte« im genannten Sonderforschungsbereich auch die Stadtbibliothek Trier mitarbeitete, wurden vor allem die Planungen zu Gestaltungsformen (z. B. die Klanginstallationen des Komponisten Peter Kiefer aus Köln), der Aufbau und die Struktur angesprochen. Sehr lebhaft und anregend referierte Prof. Wolfgang Schild (Bielefeld) – ausgehend von einer Hexenausstellung im Kriminalgeschichtlichen Museum Rothenburg (1997) – über die Frage »Wie inszeniert man eine Hexenausstellung? Probleme und Erfahrungen«.

Am Abend fand in der Promotionsaula des Bischöflichen Priesterseminars die Festveranstaltung zur Verleihung des fünften Friedrich-Spee-Förderpreises (gestiftet von der Volksbank Saarburg e. G.) an Dr. Johannes Dillinger mit dem Vortrag des Preisträgers »Friedrich Spee und Adam Tanner, zwei Jesuitenprofessoren im Kampf gegen Hexenprozesse« statt, über die im *Spee-Jahrbuch* 6, 1999, S. 170, berichtet wurde; die bearbeitete Fassung des Vortrags ist im vorliegenden *Spee-Jahrbuch*, S. 31–58, veröffentlicht. Zum Abschluß hatte die Spee-Gesellschaft zu einem Weinempfang eingeladen, vorbereitet vom Ökonomen des Priesterseminars Gerhard Biewer.

Am *24. Oktober 1999* hielt Dr. Gunther Franz in der Promotionsaula des Priesterseminars Trier die Festrede »Friedrich Spee – ein Mann von Wort und Tat« zum 135-jährigen Jubiläum des Katholischen Bürgervereins 1864 e. V. Trier.

Ein Höhepunkt der Veranstaltungen der Spee-Gesellschaft – diesmal zusammen mit der evangelischen Kirchengemeinde in Trier – war am *3. Dezember 1999* der Vortrag von Dr. Theo van Oorschot: »›Singt auf, lobt Gott, weil Gottes Sohn Mensch werden will.‹ Die Adventslieder Friedrich Spees« im Caspar-Olevian-Saal. Die besprochenen Spee-Lieder wurden von Domkapellmeister Klaus Fischbach und dem Gesangssolisten Thomas Reichert auch zu Gehör gebracht.

Sehr engagiert – und mit Dias veranschaulicht – stellte am *18. Februar 2000* Herr Wilhelm Mayer, der Vorsitzende des Heimat- und Bürgervereins Kaiserswerth, Spees Geburtsstadt im Vortragssaal der Stadtbibliothek vor.

Vom *19. bis 21. Mai 2000* fand die Studientagung »Alltagsleben und Magie in Hexenprozessen« der Katholischen Akademie in Kooperation mit dem Sonderforschungsbereich »Zwischen Maas und Rhein« an der Universität Trier und der Spee-Gesellschaft im Robert-Schuman-Haus statt, mit zehn Referenten aus Trier, Walluf, Koblenz, München, Rostock, Marburg. (Vgl. den Bericht in diesem *Spee-Jahrbuch*, S. 173–185.)

Dabei wurde am *21. Mai 2000* eine Fahrt zu einer Führung in der erwähnten Luxemburger Sonderausstellung »Incubi Succubi. Hexen und ihre Henker bis heute« in der Stadt Luxemburg angeboten.

Außerdem war unsere Gesellschaft noch bei Veranstaltungen vertreten, so bei der Jahrestagung und Mitgliederversammlung der Arbeitsgemeinschaft Literarischer Gesellschaften und Gedenkstätten e. V. in Sulzbach-Rosenberg vom *17. bis 19. September 1999*.

Vom *1. bis 3. Oktober 1999* nahmen Dr. Michael Embach und Dr. Peter Keyser an den »8. Bad Bertricher Literaturtagen« teil. Dabei wurden u. a. die zehn besten Autorinnen und Autoren im Schülerwettbewerb »SchrittMacher 2000« ausgezeichnet, den unsere Gesellschaft im Rahmen der Landesarbeitsgemeinschaft Literarischer Gesellschaften in Rheinland-Pfalz auch weiterhin aktiv unterstützt. In einer Pressemappe konnte sich dabei auch unsere Gesellschaft vorstellen.

Bei der dreitägigen Herbsttagung der Initiative Maria Magdala e. V. (in Kooperation mit der Kath. Akademie Trier) im Robert-Schuman-Haus Trier erläuterte Dr. Peter Keyser am *12. November 1999* als »thematischen Einstieg« Spees Haltung zu Frauen an einigen seiner Texte.

Veröffentlichungen

Johannes Dillinger: *»Böse Leute«. Hexenverfolgungen in Schwäbisch-Österreich und Kurtrier im Vergleich*. Paulinus-Verlag Trier 2000. Diese Dissertation, für die der Autor den Spee-Förderpreis erhielt und die in der Reihe »Trierer Hexenprozesse. Quellen und Darstellungen« als Bd. 5 erschien, konnte bei der Preisverleihung vorgestellt werden.

Für Bd. 9 der *Geschichte des Christentums* hat Dr. Bernhard Schneider einige Zeilen zu Friedrich Spee verfaßt.

Dr. Gunther Franz schrieb zur erwähnten Luxemburger Sonderausstellung *Incubi Succubi. Hexen und ihre Henker bis heute* den Beitrag »Prominente Gegner der Hexenprozesse in Luxemburg und Kurtrier« für den Begleitband (Hrsg.: Rita Voltmer und Franz Irsigler, Luxemburg 2000, S. 143–154), das »historische Lesebuch«, das auch in französischer Übersetzung erschien.

Schließlich wurde die Friedrich-Spee-Gesellschaft Trier e. V. im Anhang des Bändchens *SchrittMacher 2000*, Rhein-Mosel-Verlag Briedel 1999 (S. 107), vorgestellt. Dieses »Literatur-Jahrbuch von jungen Leuten für junge Leute in Rheinland-Pfalz« enthält ausgewählte Texte des oben genannten Schülerwettbewerbs 1999.

Ausstellung

Nach der Aufstellung in Rülzheim (in der Rheinpfalz bei Germersheim) *(bis 12. Juli 1999)* wurde die Foto-Ausstellung an sechs Orten in Rheinland-Pfalz, Niedersachsen und Nordrhein-Westfalen gezeigt, und zwar in Lorscheid vom *9. bis 11. September 1999* in der Familienferienstätte der Diözese Mainz zum Tag der offenen Tür, in Bitburg vom *13. September bis 1. Oktober 1999* in der Bischöfl. Hauptschule St. Matthias, in Göttingen vom *23. Oktober bis 14. November 1999* in der Kirche St. Michael der Gesellschaft Jesu. In Detmold stand sie, dank der Vermittlung durch den Vorsitzenden der Grabbe-Gesellschaft Dr. Fritz U. Krause, vom *24. Januar bis 25. Februar 2000* im Foyer der Lippischen Landesbibliothek, erweitert durch Vitrinen mit bibliophilen Schätzen aus Beständen der Detmolder und Paderborner Bibliothek und begleitet von umfangreicher Öffentlichkeitsarbeit. In Bielefeld war die Ausstellung vom *2. bis 19. März 2000* im Ceciliengymnasium und in der Süsterkirche zu sehen, im Zusammenhang mit einer Aufführung von Jutta Schuberts *Hexenbrennen* durch Schüler eines Literaturkurses, danach im Ev. Landeskirchenamt, *bis 30. März 2000*, in Verbindung mit dem Friedrich-Spee-Fenster (= eins von 4 Fenstern zu Kirchenliedern, Motiv: O Heiland, reiß den Himmel auf). Nach Dortmund wurde die Ausstellung, wo sie vom *14. Juni bis 12. Juli 2000* in der Kathol. Hochschulgemeinde ausgestellt war, von Dr. Bernhard Schneider geholt, in Verbindung mit seiner Lehrstuhlvertretung an der Universität. Er hielt auch den Eröffnungsvortrag.

Damit leistete die Ausstellung in diesem Berichtsjahr wieder einen beachtlichen Beitrag zur kontinuierlichen und überregionalen Verbreitung von Spee-Kenntnissen und zur Beschäftigung mit ihm; denn meistens wurde sie von Vorträgen begleitet (vor Gemeindemitgliedern in Göttingen, vor Studenten in Dortmund, vor Schülern in Bitburg und

Bielefeld). Regelmäßig löste sie in der regionalen Presse eine Würdigung von Spees Leben und Werk aus, die über die Nachricht hinausging und nicht auf kirchliche Medien beschränkt war.

Mitglieder

Herrn Professor Dr. Andreas Heinz, 2. Vorsitzender und Leiter der Wissenschaftlichen Abteilung am Deutschen Liturgischen Institut, konnten wir im Oktober 1999 zur Verleihung des Bundesverdienstkreuzes am Bande gratulieren.

Frau Beatriz Hilgers (Kenn) wurde Anfang des Jahres 2000 von der Ministerin für Kultur, Jugend, Familie und Frauen, Frau Dr. Rose Götte, in Vertretung von Ministerpräsident Kurt Beck, die Verdienstmedaille des Landes Rheinland-Pfalz verliehen. Damit wurden ihr vielfältiges ehrenamtliches Engagement besonders im kulturellen Bereich und ihre ehrenamtlichen Dienste anerkannt. Wir verbinden unsere Gratulation mit dem Dank für ihre bleibenden Verdienste beim Aufbau und in der Anfangsphase der Spee-Gesellschaft.

Gleich zweimal konnte die Gesellschaft zur Verleihung des Professorentitels gratulieren:

Im November 1999 wurde Dr. Gunther Franz, Leitender Direktor der Stadtbibliothek und Vorsitzender der Spee-Gesellschaft Trier, zum Honorarprofessor für Geschichte an der Universität Trier ernannt.

Im Mai 2000 wurde unserem Vorstandsmitglied Klaus Fischbach, nach 27 Jahren als Domkapellmeister in Trier und seit April 2000 im Ruhestand, vom Saarland der Professorentitel ehrenhalber verliehen für »besondere Verdienste um die Entwicklung der saarländischen Kultur«. Sein Buch *Trierer Domchor – 25 Jahre Chormusik nach der Wiedereröffnung des Trierer Domes 1974 bis 1999*, dem die CD »Mit Jesus Christus auf dem Weg« mit geistlicher Musik zur Heilig-Rock-Wallfahrt von 1996 beigefügt ist, war im Frühjahr 2000 erschienen.

Am 25. November 1999 verstarb unser Mitglied Prälat Johannes Wagner, 1954–1975 Leiter des Liturgischen Instituts, der unter anderem als Konzilstheologe die Arbeitsgruppe »Meßfeier« leitete.

Peter Keyser

Buchbesprechungen

Gisbert Kranz: Zehn Nothelfer.
Band III der Werke in Einzelausgaben / Biographien.
St. Ottilien (EOS Verlag) 1999.

Wer den Buchtitel *Zehn Nothelfer* liest, denkt zunächst nicht an eine Biographie Friedrich Spees. Nothelfer wird mit der Zahl 14 verbunden. Es sind Heilige, deren Verehrung im 14. Jahrhundert aufkam, bedingt durch Pestseuchen und soziale Nöte. Dabei denken wir an Achaz – dargestellt mit Dornstrauch und Kreuzbalken; Barbara mit Turm, Hostienkelch und Palme; Bischof Blasius mit zwei brennenden Kerzen; Cyriakus als Diakon mit gefesseltem Drachen und Palme; Bischof Dionysius mit abgehauenem Kopf in der Hand; Bischof Erasmus mit aufgewickelten Ankertauen auf einer Schiffswinde; Eustachius als Jäger mit Hirsch; Georg als Ritter mit weißer Fahne; Katharina von Alexandrien mit zerbrochenem Rad und Schwert; Margareta von Antiochien mit Drachen und Kreuzstab; Pantaleon mit langem Mantel und den Händen aufs Haupt genagelt; Vitus als Jüngling, in einem Ölkessel gesotten; Ägidius, der einzige Nichtmärtyrer unter den 14 Nothelfern, als Abt mit Hirschkuh.
Oft wird einer von diesen 14 durch einen anderen, örtlich verehrten Heiligen ersetzt oder ein 15. Heiliger beigefügt, z. B. Leonard, Bischof Nikolaus, König Oswald, Quirinus, Rochus oder Bischof Wolfgang (nach: Otto Wimmer: *Kennzeichen und Attribute der Heiligen.* Innsbruck, Wien 1987).

Gisbert Kranz hat nun in seinem Werk zehn »neue« Nothelfer biographisch dargestellt. Es sind

1. Klaus von der Flue (1417–1487), der *Ratgeber, Nothelfer und Friedensstifter* der Schweiz;
2. Vinzenz von Paul (1581–1660), der französische Geistliche, der nach *abenteuerlichen Irrfahrten ein hohes soziales und missionarisches Engagement* entwickelte und dabei maßgeblichen Einfluss auf die damalige Politik in Frankreich nahm;
3. Friedrich Spee (1591–1635);
4. Heinrich Hahn (1800–1882), ein *sozialer Arzt*, ein *sozialer Politiker* und *Förderer der Missionen;*
5. Johann Heinrich Wichern (1808–1881), für den die Stichworte *Erziehungskunst im Rauhen Haus, Evangelisierung durch Innere Mission* oder *Ökumenische Brüderlichkeit* stehen;
6. Wilhelm Emmanuel von Ketteler (1811–1877), ein Bischof, der sein Bistum reformierte, sich für die *Rechte der Fabrikarbeiter* einsetzte, der eine aktive Kirchenpolitik betrieb, maßgeblich am ersten Vatikanischen Konzil mitwirkte und den Kulturkampf in *schneidigen Broschüren* beleuchtete;
7. Frederic Ozanam (1813–1853), ein in Frankreich *begeisternder Jugendführer,* ein *bahnbrechender Gelehrter,* ein *Vorkämpfer der christli-*

chen Demokratie und *Wortführer der Arbeiterklasse* sowie ein großer *Organisator tätiger Nächstenliebe;*

8. Giovanni Bosco (1815–1888), der *Vater der Verwahrlosten,* der *erfolgreichste Erzieher des 19. Jahrhunderts,* für den Erziehung *nur durch Liebe* möglich war, *ein Weiser und ein Heiliger.*

9. Friedrich von Bodelschwingh (1831–1910). Stichworte, die ihn kennzeichnen: *Für die Straßenkehrer und Lumpensammler, für die Epileptiker und Behinderten, für die Tippelbrüder, für die Proletarier, für die Obdachlosen, für die Una Sancta;*

10. Damian de Veuster (1840–1889), der als Missionspriester unter unvorstellbaren Bedingungen in einem Lepralager hauste, das Vertrauen der Kranken errang und schließlich selbst am Aussatz erkrankte, ein Mann, auf dessen Vorbild hin in der ganzen Welt seitdem der Kampf gegen die Lepra geführt wird.

Die zehn Nothelfer des Gisbert Kranz sind *Heilige,* ohne dass sie alle ausdrücklich durch einen Heiligsprechungsprozess der katholischen Kirche dazu ernannt wurden. Einige hätten es sich sicherlich aufgrund ihrer Herkunft auch verbeten.

Gemeinsam ist ihnen allen der tiefe Glaube, der sie zu ihrem Tun motivierte. Es sind Männer, die sich für Randgruppen einsetzten, die im eigenen Land oder in der Fremde aus Überzeugung missionierten, die sich *politisch und sozial* engagierten. Zu diesem Kreis der Zehn gehört nach Meinung des Autors auch Friedrich Spee, auf dessen Biographie die Besprechung hier näher eingehen möchte.

Auf rund 30 Seiten zeichnet Gisbert Kranz ein Bild Spees, in dem verschiedene Aspekte aus seinem Leben angesprochen werden. Er nennt zunächst seinen *missionarischen Drang* nach dem Vorbild des Jesuitenheiligen Franz Xaver. In einem weiteren Abschnitt kennzeichnet er Spee als Lehrer und *Frauenseelsorger,* eine Tätigkeit, die ihn dazu gebracht habe, das *Güldene Tugend-Buch* zu verfassen, ein Buch *nicht nur zum Lesen,* sondern auch *zum Gebrauchen.* Als Seelsorger und Pädagogen stellt Kranz Friedrich Spee in seinem nächsten Kapitel vor: Der gesungene Katechismus. Katechetische Unterweisung der Kinder, lebendigere Gestaltung des Religionsunterrichtes und Training des Gedächtnisses nennt er als Gründe, dass Spee die Dichtung in den Dienst der Seelsorge nahm. Kranz spart auch die besondere Rolle Spees in Peine nicht aus. *Peinliches in Peine.* Spee erwies sich hier als Kind seiner Zeit, führte aber auch dazu, dass ein Attentat auf ihn verübt wurde, auf das der Biograph ausführlich und mit Quellen belegt eingeht. Das längste Kapitel behandelt die Rolle Spees *gegen den Hexenwahn.* In Kürze geht der Autor auf die Ursprünge der Hexenverfolgung ein und dann auf die Zunahme des Problems *zu Beginn der Neuzeit.* Wichtig ist ihm, darzustellen, wie Spee *es als seine Pflicht ansah, auch unbequeme Wahrheiten zu verkünden und das Gewissen aufzurütteln.* Kranz lässt Spee in einer längeren

Passage aus der *Cautio Criminalis* zu Wort kommen. Anschaulich stellt der Autor auch den Ärger dar, den Spee sich durch die Veröffentlichung seines Buches einhandelte.

In dem kurzen Kapitel *Krieg, Pest, Gesang* stellt der Biograph die wenigen Lebenjahre Spees ab 1632 bis zu seinem Tod 1635 vor. In diesem Zusammenhang findet auch die *Trutz-Nachtigall* eine Erwähnung, deren Manuskript die Ordensbrüder im Zimmer des Toten gefunden hätten. In einem letzten Kapitel verweist Kranz auf die *posthume Wirksamkeit* Spees und vor allem die seiner Schriften. Der Bogen spannt sich über die Rezeption der *Cautio Criminalis* in den nachfolgenden Jahrzehnten, die Wirkung des *Güldenen Tugend-Buchs* und der *Trutz-Nachtigall* bis in unsere Zeit. Erwähnung findet Spees Nachwirken auch in einer umfangreichen Fußnote, in der Kranz auf Dramen und Erzählungen, Gemälde und Skulpturen, Filme und Musik hinweist.

Gisbert Kranz hat in einer anschaulichen und sehr gut lesbaren Weise den Lebensweg Spees beschrieben und seine Werke skizziert. Es ist offenkundig, dass er sich viele Jahre lang mit der Gestalt Spees beschäftigt hat, was auch mehrfach seinen schriftlichen Niederschlag gefunden hat. Der erste *Versuch,* Spees Leben darzustellen erschien 1959 in dem Buch *Politische Heilige und Katholische Reformatoren* (Augsburg 1959), der zweite 1991 in *Kafkas Lachen und andere Schriften zur Literatur* (Köln, Wien 1991). Der jetzige Versuch aus dem Jahre 1999 verarbeitet fast die gesamte aktuelle Literatur zu Spee und damit die neueren Forschungsergebnisse. Zahlreiche Fußnoten zeigen die Aktualität der Biographie und verweisen den Leser auf die weiterführende Literatur.

Wünschenswert wäre es gewesen, wenn die *Trutz-Nachtigall* umfassender dargestellt worden wäre. Es gibt den allgemeinen Hinweis, dass der Dichter einen *festen Platz in allen Literaturgeschichten* habe. Ein konkretes Beispiel wäre die angemessene Ergänzung zu dem umfangreichen Zitat aus der *Cautio Criminalis.* Von den zahlreichen Kirchenliedern Spees erwähnt Kranz die, die sich heute noch in den evangelischen und katholischen Gesangbüchern finden lassen. Ein gute Information.

Insgesamt ist Kranz ein Lebensbild eines *tapferen und frommen Mannes* gelungen, *der aus Liebe zu Gott, Armen und Kranken, Verwundeten und Gefangenen, Bedrückten und Verirrten, Ausländern und Verfolgten ein Nothelfer war.* Damit reiht er Friedrich Spee konsequent in die Reihe der *zehn Nothelfer* ein, die die traditionellen 14 Nothelfer nicht verdrängen, sondern auf ihre Weise Nöte der Menschen und die Anliegen der jeweiligen Zeit zur Sprache bringen und ihren Teil dazu beitragen, *was dem Menschen an Leib und Seele zum Heile dient.*

Hans Müskens

Friedrich Spee von Langenfeld. Allemagne 1660: un confesseur de sorcières parle. CAUTIO CRIMINALIS. Réquisitoire contre les procès de sorcières par un prêtre allemand du dix-septième siècle. Première réédition en français depuis le XVIIe siècle avec une introduction, des notes, une chronologie et un index par Olivier Maurel professeur agrégé. Paris/Montréal 2000. 304 S.

Dieses ist die Titelseite, worauf in etwas verschlüsselter Form vermerkt ist, daß die erste 1660 von Ferdinand Bouvot gelieferte französische Übersetzung der *Cautio* die Grundlage dieser nach fast 350 Jahren erscheinenden zweiten Übertragung bildet. Um aber anzugeben, daß der Erstdruck 1631 in Deutschland erschien, heißt es in der Einbandtitulatur statt »Allemagne 1660«: »Allemagne 1631«. Modernisiert sind jetzt Syntax, Vokabular, Zeichensetzung und Stil; überlange Sätze und Paragraphen wurden in mehrere kürzere zerteilt und Ungenauigkeiten verbessert. Auch sind von Bouvot in Spees Text eingefügte Sätze und Abschnitte wieder gestrichen. Um das Buch für den modernen Leser noch leichter lesbar zu gestalten, ließ der neue Übersetzer alles zu Ausführliche und zu Einteilungssüchtige in Spees Werk aus, angeblich ohne dem Sinn und der Wirkung des Textes zu schaden. Die Ergänzungen, die Spee 1632 in den Text einfügte, stehen, nach voranstehendem »1632:«, in Klammern in dem französischen Text selbst.

Der Übersetzung geht eine längere, lesenwerte *introduction* voran. Ein erster Paragraph beschreibt – auf der Höhe der neueren Forschungen – die Hexenjagd in Deutschland. Es folgt eine Übersicht über Spees Leben, in der man auf einmal verwundert auf die Datierung von Spees ›Indien-Brief‹ (»novembre 1616«) und der Antwort des Ordensgenerals (»avril 1617«) stößt. Beide Schreiben hat Maurel also um ein Jahr vordatiert. Dann fallen mehrere kleine Fehler in der Biographie auf, wofür die Erklärung mitgeliefert wird. Es handelt sich um »une incertitude que les éléments biographiques publiés en français ne permettent pas de combler« (S. 16). Widersprüchliche Angaben in der ausschließlich(!) benutzten französischsprachigen Sekundärliteratur konnte Maurel nicht in Einklang bringen. Schlimmeres dürfte Anton Arens' auf Französisch geschriebener Spee-Artikel im *Dictionnaire de Spiritualité* (Bd. 14, Sp. 1117ff.; 1986) verhindert haben. Anstatt des lateinischen Drucks 1645 in Poznan wird eine in keiner Bibliographie erwähnte polnische Übersetzung aus dem Jahre 1680 erwähnt. Es fehlt in der Bibliographie ebenfalls die vollständige deutsche Übersetzung von Hermann Schmidt (1649), während die weniger gute Teilübersetzung von Johan Seifert (1647) einen Platz erhielt.

Einige Stichproben ergaben auch in der Übersetzung in nicht wenigen Fällen Ungenauigkeiten oder gar Fehler. In Dub. XXXVI schreibt Spee: »promptiorem ac faciliorem

debere esse Iudicem« (Friedrich Spee: Cautio Criminalis. Tübingen/Basel 1992; S. 127). Statt »der Richter muß rascher und leichter vorgehen« lautet es in der französischen Übersetzung: »les indices sont plus rapides et plus faciles à trouver«. Das ist ein Lesefehler: *indices* für *Iudicem*. – Im Titel des Dub. XXV (S. 124) fragt Spee, ob die Obrigkeit *ultro* (von sich aus) eingreifen soll. Die Übersetzung »sérieuse enquête« setzt einen ganz anderen Akzent. – Spee rät den Beichtvätern, sanftmütig und väterlich mit den Angeklagten umzugehen, »ob sie sich schuldig bekannt haben oder nicht« (»seu reas se fassae sint, seu non sint«, Dub. XXX, S. 103) und meint: ob sie sich vor dem Gericht schuldig erklärt haben oder nicht. Maurel jedoch bezieht mit seiner Übersetzung »les accusés, qu'ils les aient confessés ou non« den Satz zu Unrecht auf das Sündenbekenntnis in der Beichte und unterschlägt überdies die weiblichen Wortformen. – Und warum Spees Aussage, daß Gefangene »annos integros« (Dub. IX, S. 31), jahrelang in Frost und Hitze sitzen, durch das weniger aussagekräftige »longtemps« übersetzen?

Obwohl diese Liste sich mühelos um viele Seiten verlängern ließe, schmälert das keinesfalls das Verdienst des Versuchs, in etwas modernisierter Form französische Leser auf die *Cautio* aufmerksam zu machen, und vor allem nicht das Verdienst der vorzüglichen *introduction*. Es sei auch hier nur auf einige Punkte hingewiesen. 1. Spee hat seine Sprache und die Art seiner Empfehlungen angepaßt an die Personen, an die er sich richtete; Richter, Beichtväter der Angeklagten und die Oberen dieser Beichtväter, Magistrat, Fürsten und den Kaiser spricht er jeweils anders an und gibt ihnen andere Ratschläge. 2. Spee deckte den perversen Mechanismus auf, der gleichsam im Selbstlauf Hexen ›produzierte‹. Er analysierte die psychologische ›Sprungfeder‹, die diesen Mechanismus ankurbelte und in Bewegung hielt, nämlich ein Gemisch aus Unkenntnis, Aberglaube, Glaubenseifer, Unverantwortlichkeit, Selbstsucht, Dummheit, Naivität, Grausamkeit, Gleichgültigkeit und Gefühllosigkeit. Damit entlarvte Spee das ganze System von Lüge, Wegschauen und ungerechter ›Legalität‹, das nötig war, um das perfide System der Hexenverfolgung wachsen und lange fortdauern zu lassen. Maurel fußt bei über Spee hinausgehenden Ausführungen auf René Girards Sündenbock-Theorie, der zufolge tiefverwurzelte, archaische, aber noch immer unterbewußt wirksame Angstgefühle vor furchtbaren Erscheinungen Menschen und Massen dazu bringen, die Schuld auf einen Sündenbock abzuwälzen, durch dessen Vernichtung die alte Ordnung wiederhergestellt werden soll. 3. Obwohl Spee die Gefahr, daß Unschuldige in die Fänge der Hexenverfolger gerieten, mit rationalen Argumenten nachwies, stand dies nicht im geringsten der Äußerung seiner Gefühle der entrüsteten Empörung im Wege. 4. Maurel hebt besonders

Spees Analyse der verdeckenden, ja beschönigenden Sprache hervor, womit Beamte den Fürsten Sand in die Augen streuten (Dub. IX ff.).

Zusammenfassend entwirft Maurel in kurzen Zügen ein treffendes Bild von Spees Persönlichkeit. Er hebt als Charakterzüge die echte Menschlichkeit hervor; sein Mitleiden, wodurch ihm die Qualen anderer unerträglich waren, ihn verzweifeln ließen, weil er dahinter Teuflisches, Satanisches erkannte. Weiter die Rolle der *ratio* und des gesunden Menschenverstandes und Spees strenge Rationalität, die dennoch sein Gefühl und seine Sensibilität nicht austrocknete. Seine starken Emotionen und sein Zorn, daß man nicht auf ihn hörte. Seine Zweifel an der Überlegenheit der katholischen Kirche. Kurzum: Spees Empfindlichkeit, Mut, Gerechtigkeit und vom kollektiven Wahnsinn unabhängige Urteilsfähigkeit.

Am Schluß des Buches finden sich einige sachdienliche Anmerkungen und Worterklärungen, einige Angaben der von Spee zitierten Bibelstellen und Literaturangaben zu den von Spee zitierten Autoren, überdies noch eine Chronologie der Hexenjagd in Europa, reichend von 1435 (Hans Niders *Formicarius* erscheint) bis 1782 (die letzte Hinrichtung einer Hexe, im schweizerischen Glarus). Es folgt noch einmal eine Chronologie von Spees Leben. Ein wenig unübersichtlich wirken diese letzten Seiten schon. Aber, es sei noch einmal gesagt: Es ist bewundernswürdig, daß sich auf einer so schmalen Basis eine so gediegene *introduction* erstellen ließ.

Theo van Oorschot

Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter

Battafarano, Prof. Dr. Italo Michele; Trient; Germanist an der Universität Trient/Trento (Italien)

Dillinger, Dr. Johannes; z. Z. Washington D.C. (USA); Stipendiat des Emmy Noether-Programms der Deutschen Forschungsgemeinschaft

Fuge, Boris; Trier; Mitarbeiter am Projekt »Zauberei- und Hexenprozesse« an der Universität Trier

Grunewald, Prof. Dr. Eckhard; Oldenburg; Germanist am Bundesinstitut für ostdeutsche Kultur und Geschichte und an der Universität Oldenburg

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

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

Kierspel, Anne; Trier; Mitarbeiterin am Projekt »Zauberei- und Hexenprozesse« an der Universität Trier

Letzelter, Arno; Trier; Oberstudienrat i. R.

Maierhof, Jens; Freiburg; Student der katholischen Theologie

Miesen †, Dr. Karl-Jürgen; vormals Düsseldorf; Redakteur der *Rheinischen Post*

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

Münster-Schröer, Dr. Erika; Essen; Leiterin des Stadtarchivs Ratingen

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

Steinruck, Prof. Dr. Josef; Trier; em. Kirchenhistoriker der Theologischen Fakultät Trier

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

Zahnhausen, Wolfgang; Trier; Organist an der St. Michaelskirche, Trier