

Spee-Jahrbuch

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

10. Jahrgang

2003

spee

Redaktionsleitung
Bibliotheksdirektor Dr. habil. Michael Embach,
Bibliothek des Bischöflichen Priesterseminars,
Jesuitenstraße 13, 54290 Trier
E-mail: embachm@uni-trier.de

Mitglieder der Redaktion
Bibliotheksdirektor Prof. Dr. Heinz Finger, Köln
Ltd. Bibliotheksdirektor Prof. Dr. Gunther Franz, Trier
Prof. Dr. Eckhard Grunewald, Oldenburg
Studiendirektor i. R. Dr. Peter Keyser, Trier
Studiendirektor Hans Müskens, Ratingen
Dr. Theo G. M. van Oorschot, Mehren

Manuskriptbearbeitung: Martina Wallner, M. A.

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung der Kulturstiftung Sparkasse Trier

Alle Rechte vorbehalten
© Paulinus Verlag GmbH, Trier
– Buch & Media –

ISSN 0947-0735
ISBN 3-87760-514-1

Vordere Umschlagseite: Unterschrift »Fridericus Spe sst (subscripsit)«
in einem Brief an den Ordensgeneral 1617
Hintere Umschlagseite: Aus Friedrich Spee: *Cautio Criminalis*,
Dubium XXXVII, Ratio V, in der Übersetzung von
Joachim-Friedrich Ritter: Friedrich von Spee:
Cautio Criminalis oder Rechtliches Bedenken
wegen der Hexenprozesse.
6. erw. Aufl. München 2000, 37 Frage, V. Grund, S.184.

Bildnachweis: S. 93 Franz Günter Sieveke, S. 152 Alfons Schäfer

Satz: SatzWeise, Föhren
Druck: repa druck gmbh, Saarbrücken

Inhalt

| | |
|---|-----|
| <i>Michael Embach und Peter Keyser</i> Das Spee-Jahrbuch – Zum 10. Jahrgang | 9 |
| <i>Siegfried Wollgast</i> Friedrich Spee in der philosophischen Geisteswelt seiner und unserer Zeit | 13 |
| <i>Franz Günter Sieveke</i> ... ich war nur mit der Gestalt ein Mensch / und mit dem Nahmen ein Christenkind / im übrigen aber nur ein Bestia! Zur literarischen Gestaltung der Identitätsproblematik in der barocken Literatur | 71 |
| <i>Stephan Christoph Müller</i> Sie da fechten, schlagen, balgen Toben ohn verstand, und Sinn Der Dreißigjährige Krieg im Werk Friedrich Spees | 103 |
| <i>Rita Voltmer</i> Hexereiverfahren und höhere Rechtsprechung Einführung und Tagungsbericht | 129 |
| <i>Jan Zopfs</i> Juristische Überzeugungskunst am Beispiel der <i>Cautio Criminalis</i> | 153 |
| <i>Karl Heinz Weiers</i> »Zu Bethlehem geboren ist uns ein Kindelein« Kirchenlied von Friedrich Spee | 179 |
| <i>Guillaume van Gemert</i> Spuren und Nachwirkungen Spees im niederländischen Sprachraum | 205 |

| | | | |
|--|-----|--|-----|
| Berichte | | | |
| <i>Hans Müskens</i> Die Friedrich-Spee-Gesellschaft Düsseldorf im Jahr 2002/2003 | 221 | | |
| <i>Peter Keyser</i> Die Friedrich-Spee-Gesellschaft Trier im Jahre 2002/2003 | 228 | | |
| <i>Erika Münster-Schröer</i> Tagungsbericht: »Unkraut unter dem Weizen«. Humanismus, Toleranz und Hexenverfolgung im Rheinland und in den Nie- derlanden. Tagung der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart mit dem Arbeitskreis Interdisziplinäre Hexenforschung vom 28. Februar bis 2. März in Stuttgart. | 233 | | |
| Besprechungen | | | |
| Dirk Niefanger: Barock. (Lehrbuch Germanistik). Weimar 1998. Stuttgart / Weimar: Metzler 2000, 275 S. (<i>Michael Embach</i>) | 237 | | |
| Johannes Meier (Hrsg.): »... usque ad ultimum terrae«. Die Jesuiten und die transkontinentale Ausbreitung des Christen- tums 1540–1773. (Studien zur außereuropäischen Christen- tumsgeschichte. Bd. 3). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2000, 211 S. (<i>Franz Günter Sieveke</i>) | 239 | | |
| Georg Schwaiger (Hrsg.): Teufelsglaube und Hexenprozesse. München: Beck 1999, 202 S. (<i>Franz Günter Sieveke</i>) | 242 | | |
| | | Birgit Boge u. Ralf Georg Bogner (Hrsg.): Oratio funebris. Die katholische Leichenpredigt der frühen Neuzeit. Zwölf Studien. Mit einem Katalog deutschsprachiger katholischer Leichenpredigten in Einzeldrucken 1576–1799 aus Beständen der Stiftsbibliothek Klosterneuburg und der Univer- sitätsbibliothek Eichstätt. (Chloe. Bd. 30). Amsterdam u. a: Rodopi 1999, XI u. 844 S. (<i>Franz Günter Sieveke</i>) | 244 |
| | | Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter | 247 |

Das Spee-Jahrbuch – Zum 10. Jahrgang

Der 10. Jahrgang des *Spee-Jahrbuches* ist uns Anlass zu einer kleinen Rückschau auf die Entwicklung der Zeitschrift.

Bereits kurz nach Gründung der Spee-Gesellschaften in Düsseldorf und Trier in den Jahren 1985 und 1987 wurden Stimmen laut, die nach einem festen Publikationsorgan für die Speeforschung riefen. Insbesondere der erste Vorsitzende der Trierer Spee-Gesellschaft, Domkapitular Dr. Anton Arens († 10. 5. 1993), war ein eifriger Befürworter eines solchen Vorhabens. Leider hat er das Erscheinen des *Spee-Jahrbuches* nicht mehr erleben können. Prof. Dr. Balthasar Fischer (Trier) hat an symbolträchtiger Stelle, nämlich im ersten Band der Zeitschrift, die vielfältigen Verdienste von Anton Arens für die Speeforschung in einem sehr persönlichen Nachruf angemessen gewürdigt. Anton Arens' Engagement für eine Spee-Zeitschrift wurde von Prof. Dr. Gunther Franz, seinem Nachfolger als Vorsitzendem der Spee-Gesellschaft Trier, mit gleicher Energie weitergeführt.

Neben Anton Arens war es der unvergessene, für die Sache Spees unermüdlich wirkende Dr. Karl-Jürgen Miesen († 9. 2. 1997), der sich dem Gedanken an eine Spee-Zeitschrift verschrieben hatte. Dr. Miesen, als Kulturredakteur der ›Rheinischen Post‹ ein erfahrener Publizist, schuf mit der von ihm begründeten ›Spee-Post‹ einen verdienstvollen Beginn. Von dieser ›Spee-Post‹, dem kleinen Bruder und Vorläufer des *Spee-Jahrbuches*, erschienen zwischen Mai 1990 und Dezember 1991 insgesamt vier Hefte.

Für K.-J. Miesen war es selbstverständlich, dass er seine Erfahrung dann bis zu seinem frühen Tod in der Redaktion des *Spee-Jahrbuches* einsetzte. Dr. Joachim Sobotta, sein Chef-Redakteur bei der ›Rheinischen Post‹, nannte darum in seiner Traueransprache (abgedruckt: *Spee-Jahrbuch* 4 [1997]) Friedrich Spee als einen der Fixpunkte im Leben von Karl-Jürgen Miesen.

Dr. Miesen war auch dabei, als im November 1993 die Arbeitsgemeinschaft der Spee-Gesellschaften Düsseldorf und Trier, eine Gesellschaft bürgerlichen Rechts, von den Vorsitzenden der beiden Gesellschaften, Hans Müskens und Prof. Dr. Franz gegründet wurde.

Ein wichtiger Auftrag der Arbeitsgemeinschaft bestand und besteht

in der Herausgabe der gemeinsam bestrittenen Zeitschrift, des *Spee-Jahrbuches*. Zu seinem ersten Redaktionsleiter wurde Dr. Theo van Oorschot, der Nestor der Speeforschung, gewählt. Ihm gelang es, das *Spee-Jahrbuch* im Spektrum der vergleichbaren Periodica zu etablieren und zum zentralen Organ der Speeforschung zu machen. Von 1994 bis 1998 (mit Unterbrechung 1996) und dann noch einmal 2000 nahm Theo van Oorschot die Aufgabe des Schriftleiters wahr. Die Unterbrechung im Jahr 1996 hatte einen besonders erfreulichen Grund: dieser Jahrgang wurde Theo van Oorschot als Festschrift zum 70. Geburtstag gewidmet. Seine Redaktion lag in Händen von Prof. Dr. Gunther Franz. Nach den erfolgreichen Aufbaujahren zog sich Theo van Oorschot im Jahr 1999 von der Redaktionsleitung zurück, um seine ganze Kraft dem vierten Band der historisch-kritischen Ausgabe der Schriften Friedrich Spees widmen zu können. Prof. Dr. Eckhard Grunewald (Oldenburg) übernahm dankenswerter Weise die Schriftleitung. Ein nochmaliger Wechsel im Amt des Schriftleiters trat mit dem 8. Jahrgang der Zeitschrift im Jahre 2001 ein. Priv.-Doz. Dr. Michael Embach erhielt den Staffelstab. Vorteile der neuen, bis heute fortdauernden Lösung sind die Verknüpfung mit der Spee-Dokumentation der Bibliothek des Bischöflichen Priesterseminars in Trier sowie die Nähe zum Sitz des herausgebenden Verlages (Edition Spee im Paulinus-Verlag Trier). Die Verlagsanbindung ist noch effizienter, seit die elektronische Manuskriptbearbeitung, beginnend mit dem 8. Jahrgang, in den Händen von Frau Wallner M.A. liegt.

Zwar haben sich die Schriftleiter in der Redaktion abgelöst, doch ist die Redaktion weitgehend dieselbe geblieben, die den ersten Jahrgang betreute. Auch die Ziele sind geblieben, die bei der Gründung der Arbeitsgemeinschaft vorgegeben und ›Zum Geleit‹ des ersten Jahrgangs formuliert wurden:

1.) Das *Spee-Jahrbuch* möchte ein Forum der Speeforschung sein und Impulse der Forschung vermitteln. Ausdrücklich ist dabei auch an einen interdisziplinären Dialog gedacht.

2.) Das *Spee-Jahrbuch* möchte sich über den engen Kreis der Fachwissenschaftler hinaus an eine nicht exklusiv wissenschaftlich orientierte Klientel wenden. Das Ziel, Person und Werk Friedrich Spees einer breiten Öffentlichkeit nahe zu bringen, bleibt ein wichtiges Anliegen der Zeitschrift.

3.) Das *Spee-Jahrbuch* möchte fortlaufend über die aktuellen Neuerscheinungen zu Person und Werk Friedrich Spees berichten.

Dieses Versprechen konnte endlich in den Jahren 1999 und 2001 mit retrospektiven bibliographischen Berichten eingelöst werden. Die von Dr. Bernhard Schmitt erarbeiteten Literaturzusammenstellungen erstrecken sich über die Berichtszeiträume 1994–1997 (ca. 100 Titel) und 1998–2000 (ca. 50 Titel). Sie enthalten außerdem Nachträge aus früheren Jahren.

Begrüßt wurde das *Spee-Jahrbuch* bei seinem ersten Erscheinen durch eine Rezension von Prof. Dr. Guillaume van Gemert in der Zeitschrift ›Morgen-Glantz‹ (Jg. 5 [1995], S. 255–258). Der Tenor dieser Rezension war ermutigend: Wie jede Zeitschrift einer Dichtergesellschaft, zumal wenn sie auch als Forum der Vereinsarbeit dient, stehe gewiss auch das *Spee-Jahrbuch* in der Gefahr, zum Hausorgan einer devoten Dichter-Gemeinde herabzusinken. Das hohe wissenschaftliche Niveau, das die Mehrzahl der erschienenen Beiträge zu wahren wisse, der objektiv kritische Gehalt der Rezensionen sowie die sorgfältige Aufmachung der Zeitschrift, so van Gemert, hätten diese Gefahr überzeugend gebannt. So bleibe zu hoffen, dass das *Spee-Jahrbuch* auch in Zukunft seinen eigenen und den Ansprüchen der Speeforschung gerecht werde.

Im Ansatz lässt ein summarischer Blick auf die Inhalte der zehn Jahrgänge erkennen, was erreicht werden konnte. Das lyrische Werk Spees nahm bei den publizierten Beiträgen mit rund 25 % den ersten Rang ein – sicherlich ein überraschender Befund. Erst danach folgte mit knapp 10 % Umfang die *Cautio Criminalis*. Am Ende rangiert mit ca. 5 % das *Güldene Tugend-Buch*, was das allgemein eher zurückhaltende Interesse der Speeforschung an diesem Werk widerspiegelt. Die Durchsicht einer einschlägigen Fachbibliographie, der ›Bibliographie zur deutschen Sprach- und Literaturwissenschaft‹ zeigt, dass seit 1991 jährlich eine etwa gleich bleibende Anzahl von Aufsätzen zu Spee erschienen ist. Seit dem Erscheinen des 1. Jahrgangs des *Spee-Jahrbuchs* wurden etwa Dreiviertel bis Vierfünftel aller Spee-Beiträge in dieser Zeitschrift veröffentlicht. Der Kreis der Autoren rekrutiert sich zum einen aus ausgewiesenen Spee-Forschern und -Freunden, zum anderen aus Wissenschaftler/Innen, die vereinzelte Publikationen beisteuern. Im Ganzen sind in den zehn Jahrgängen der Zeitschrift 74 Autoren

zu Wort gekommen. Insgesamt hat demnach, so glauben wir sagen zu dürfen, das *Spee-Jahrbuch* die erhoffte Entwicklung nehmen können. Die Zeitschrift hat sich in der Speeforschung einen zentralen Platz erworben.

Die in der ursprünglichen Vereinbarung der Arbeitsgemeinschaft für einen Jahrgang vorgesehene Begrenzung auf 160 Seiten Umfang ließ sich allerdings nicht einhalten, vielmehr wurden es durchschnittlich 190 Seiten. Damit entwickelte sich das Problem der Finanzierung zu einem ungeliebten aber umso dringenderen Dauerthema von Redaktionsarbeit und Vorstandssitzungen.

Mitgeholfen, das Erscheinen des *Spee-Jahrbuches* – bislang ohne die Aufnahme von Anzeigen-Seiten – zu ermöglichen, haben folgende Institutionen: Die Heinrich-Nixdorf-Stiftung, München (Jg. 1 [1994]), die Anton-Betz-Stiftung der ›Rheinischen Post‹, Düsseldorf (Jg. 2 [1995]), die Provinzial-Versicherung, Düsseldorf (Jg. 4 [1997]), das Ministerium für Kultur, Jugend, Familie und Frauen bzw. für Wissenschaft, Weiterbildung, Forschung und Kultur des Landes Rheinland-Pfalz (Jg. 5 [1998] bzw. Jg. 8 [2001]) sowie die Kulturstiftung der Sparkasse Trier (Jg. 10 [2003]).

Ihnen gilt unser herzlicher Dank ebenso wie den Autoren und Mitherausgebern für die gute und fruchtbare Zusammenarbeit und ihr anhaltendes Engagement. Mit ihrer weiteren Unterstützung sollte es gelingen, den bisher verfolgten Kurs des *Spee-Jahrbuches* erfolgreich fortzusetzen und mit ihm eine zahlreiche Leserschaft zu finden.

Michael Embach und Peter Keyser

Friedrich Spee in der philosophischen Geisteswelt seiner und unserer Zeit¹

Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831) faßt die Tradition nicht als Standbild, sondern als bewegt: ›Dieß Erben ist zugleich Empfangen und Antreten der Erbschaft. Diese macht die Seele jeder folgenden Generation, deren geistige Substanz als ein Angewöhntes, deren Grundsätze, Vorurtheile und Reichtum aus, und zugleich wird diese empfangene Verlassenschaft zu einem vorliegenden Stoffe herabgesetzt, der vom Geiste metamorphosirt wird. Das Empfangene ist auf diese Weise verändert und der verarbeitete Stoff eben damit bereichert worden, und zugleich erhalten.‹²

So wir uns mit Geschichte der Philosophie befassen, geht es also stets auch um ein Antreten des Erbes. Dies wird aber jede Generation anders tun. Wir sollten uns jedenfalls bewußt sein, daß wir heute Philosophie wie Theologie anders sehen als das 17. Jahrhundert seine Zeitgenossen. Und bewußt sein sollen wir uns zudem, daß die Zahl der Sachwissenschaften seit Entstehen von Wissenschaft immer größer geworden ist. Gleich geblieben ist aber die Zahl der Sinnwissenschaften! Es sind zwei: Theologie und Philosophie! Und als Philosoph kann man auch Theologe sein, ist es zumeist, wie ebenso der Theologe auch Philosoph ist, sein muß, sein muß. Damit kommen wir auch zum Ausdruck *Philosophische Theologie*.³ Er scheint dem Laien ob seiner bei-

¹ Dieser Aufsatz fußt auf dem Vortrag, der am 31. Mai 1997 in Düsseldorf-Kaiserswerth auf der Tagung ›Friedrich Spee in ökumenischer Sicht‹ gehalten wurde. Sie wurde von der Arbeitsgemeinschaft der Friedrich-Spee-Gesellschaften, dem Verein für Rheinische Kirchengeschichte und dem Heimat- und Bürgerverein Kaiserswerth veranstaltet.

² Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Bd. 1. Mit einem Vorw. von Karl Ludwig Michelet. 3. Aufl. d. Jubiläumsausgabe. In: Ders.: Sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe in 20 Bänden, Hrsg. von Hermann Glockner, Bd. 17. Stuttgart 1959, S. 30.

³ Vgl. zum folgenden Wilhelm Weischedel: Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus. Bd. 1: Wesen, Aufstieg und Verfall der philosophischen Theologie. Darmstadt 1971, S. 1f.

den Komponenten *Theologie* und *philosophisch* so in Widerstreit zu stehen, daß er als sinnlos zutage tritt. Betrachten wir dies aus dem Blickpunkt der Theologie wie der Philosophie.

Zunächst ergibt sich diese scheinbare Überflüssigkeit, wenn man den Begriff der Theologie in dem Sinne nimmt, in dem er sich innerhalb der Welt des Christentums seit 2000 Jahren herausgebildet hat. In der christlichen Selbstinterpretation lebt die Theologie aus dem Gehorsam gegen die sich in den Heiligen Schriften und in der Überlieferung der Kirche äußernde Offenbarung Gottes, deren Auslegung ihr anvertraut und anbefohlen ist und deren Wahrheit sie im Glauben gewiß ist. Von daher betrachtet erscheint die Philosophie als ein Denken, das sich der Bindung an eine solche Autorität widersetzt und das sich allein sich selbst in der Freiheit seines Fragens verpflichtet weiß, also als ein autonomes Denken. Im Ausdruck *Philosophische Theologie* verbinden sich somit zwei einander schroff entgegengesetzte Momente zu einer widerspruchsvollen Einheit: vorgegebene Autorität und voraussetzungslose Freiheit. Demgemäß erscheint die Philosophische Theologie als ein bedenkliches Unterfangen, voll von Widerstreit und, soll sie Gegenstand ernstlichen denkerischen Bemühens sein, offenbar schon im Ansatz zum Scheitern verurteilt.

Zum gleichen Ergebnis führt es, wenn man den Begriff *Philosophische Theologie* vom Philosophischen her betrachtet: Zur Philosophie gehört wesentlich ein kritisches Moment, das eigentliche Element, in dem sie sich bewegt. Philosophie ist zudem radikales, sich auf sich selber stellendes Fragen. Sie ist der Entschluß, sich allein an die Wahrheit zu binden, die der Radikalität ihres Fragens standzuhalten vermag. Daher sucht die Philosophie alles hinterfragbar zu machen. Wo aber bleibt dann Raum für eine Lehre beziehungsweise eine Religion, die mit dem Anspruch auf eine allen Fragen zuvorkommende Autorität, also auf einen Gott, ihr entgegentritt? Muß eine Philosophie mit dem ihr hier beigelegten Anspruch nicht die Möglichkeit einer Theologie aus sich selbst heraus abweisen? Tatsächlich ist das Verhältnis der Philosophie zur Theologie jahrhundertlang weitgehend so verstanden worden. Auch unter diesem Gesichtspunkt wird also der Versuch, Philosophische Theologie zu treiben, zu einem bedenklichen Unterfangen. Auch hier erscheint der Begriff *Philosophische Theologie* als zwiespältig. Auch hier scheint diese schon im Beginn scheitern zu müssen.

Muß aber die Spannung im Begriff *Philosophische Theologie* unausweichlich dazu führen, daß diese von innen her gesprengt wird? Muß sie wegen ihrer Widersprüchlichkeit gar von vornherein aufgegeben werden? Oder könnte ihr jener Widerstreit vielleicht gerade ihre fruchtbare Lebendigkeit geben? Könnte sie nicht eben aus ihrer inneren Spannung heraus ihr eigentümliches Wesen erhalten? Solange sich diese Möglichkeit nicht ausdrücklich als unmöglich erwiesen hat, kann der Hinweis auf die Widersprüchlichkeit der beiden miteinander verkoppelten und dennoch gegeneinander widersprüchlichen Momente *Theologie* und *philosophisch* nicht bedeuten, die Frage nach der Möglichkeit einer Philosophischen Theologie müsse von vornherein als ergebnislos oder gar als sinnlos abgebrochen werden. Wohl aber ergibt sich daraus die Aufgabe, die beiden widersprüchlichen Momente erst einmal in ihrem Wesen genau zu bestimmen. Vielleicht zeigt sich dabei, daß diese eine Verwandlung durchmachen müssen, um sich so zueinander fügen zu können, wie es in einer Philosophischen Theologie allein geschehen könnte.

Gemach, ich weiche keineswegs vom Thema ab, ich bin auf dem Wege zu F. Spee. Oder schon bei ihm? Jedenfalls: es reicht meines Erachtens nicht, ihn bloß als Theologen zu fassen. Er war auch Philosoph, ein eigenständiger dazu. Für mich ist es unverständlich, wie wenig man sich aus philosophischer Sicht mit Spee beschäftigt hat! Dabei war er selbst auch Professor für Philosophie, nicht ein gelehrter Mann allein! Zu solchen des 17. Jahrhunderts im protestantischen Bereich hat man jeweils ganze Bibliotheken zusammengeschrieben: zu Andreas Gryphius (1616–1664) wie Martin Opitz (1597–1639), zu Abraham von Franckenberg (1593–1652) wie Daniel Czepko (1605–1660), zu Heinrich Schütz (1585–1672) und dann auch zu Johann Sebastian Bach (1685–1750). Doch auch im katholischen Bereich gibt es im vielfach vernachlässigten 17. Jahrhundert Keime des Neuen, neue Interpretationen des Gewesenen, neue Verflechtungen.

Von den Dissertationen über Spee, die ihm philosophisch gerecht werden wollen, sei auf P. Zeller (geb. 1927)⁴, S. Bankl (geb. 1936)⁵

⁴ Paul Zeller: Friedrich von Spee und seine Weltanschauung. Phil. Diss. Freiburg/Schweiz 1956.

⁵ Susanne Bankl: Friedrich Spee von I angelfeld und die europäische Mystik. Phil. Diss. Wien 1960.

und M. Eicheldinger⁶ verwiesen. Zeller geht auch auf den Einfluß Spees auf Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716) ein und betont dabei: ›Hat sich die Theodizee (von Leibniz – S. W.) einen wichtigen Platz im Geistesleben des 18. Jahrhunderts erobert, so wird zugleich auch Spee in die Reihe derjenigen gestellt, die Geist und Lebensbewußtsein des 18. Jahrhunderts vorbereitet und mitgeschaffen haben.‹⁷ Er meint zudem: ›Der Urgrund der *Cautio* ist die *charitas christiana*, die christliche Nächstenliebe um Gottes willen. Sie ist auch der letzte, oberste Maßstab, an dem Spee Recht und Unrecht abmißt ... Daneben treten als weitere Maßstäbe das *jus naturale* und die *recta ratio*.‹⁸ Wird es nicht negativ gefaßt, so stimme ich P. Zeller durchaus zu: ›Friedrich Spee ist mit Angelus Silesius der Hauptvertreter dieser katholisch-gegenreformatorischen Mystik, ... die ihren Ursprung im nachwirkenden Erneuerungsgeist des Konzils von Trient und in der asketisch-mystischen Durchschlagskraft der *Exercitia spiritualia* des Gründers des Jesuitenordens hat.‹⁹ Hingegen ist S. Bankls Arbeit weit-schweifig und schulmäßig angelegt. Das Referieren nimmt darin den ersten Platz ein; A. M. Haas (geb. 1934) wertet Bankls Arbeit hinsichtlich der *Trutz-Nachtigall* als *freie Nacherzählung*.¹⁰ Diese Wertung beziehe sich auf die ganze, 398 Seiten umfassende Arbeit, in der Fußnoten beziehungsweise andere Belege über zig Seiten fehlen! Eine Hauptquelle sind für S. Bankl immerhin die Arbeiten Josef Bernharts (1881–1969).

M. Eicheldinger geht, ihrem Titel entsprechend, auch von der Tradition des *Hohenliedes* aus, behandelt ausführlich des Ignatius' von Loyola (1491–1556) sowie des Petrus Canisius' (1521–1597) Einfluß

⁶ Martina Eicheldinger: Friedrich Spee – Seelsorger und poeta doctus. Die Tradition des Hohenliedes und Einflüsse der ignatianischen Andacht in seinem Werk. Tübingen 1991 (Studien zur deutschen Literatur, Bd. 110). Zugleich Phil. Diss. Heidelberg. Auf die Ergebnisse der Arbeit von Anja Meinke: ›In Gott ist alle Wollust.‹ Zur Mystik Friedrich Spees. Frankfurt am Main – Düsseldorf 1994 (Europäische Hochschulschriften, Reihe. 1, 1456 – zugl. Diss. Univ. Düsseldorf 1993) und ihre Vorarbeiten gehe ich weiter unten ein.

⁷ Zeller (wie Anm. 4), S. 45.

⁸ Ebd., S. 38.

⁹ Ebd., S. 117.

¹⁰ Alois M. Haas: *Sermo mysticus*. Studien zu Theologie und Sprache der deutschen Mystik. 2. Aufl. Freiburg Schweiz 1989, S. 346.

auf Spees *Güldenes Tugend-Buch*. Sie schlußfolgert dabei unter anderem: ›Spee nimmt sehr genau die sozialen Mißstände seiner Zeit wahr, die Bedrängnis der Armen, denen niemand zu ihrem Recht verhilft ... den (religiösen) Bildungsnotstand der Jugend ... oder das Elend in den Spitälern und Gefängnissen.‹ Insgesamt gehöre ›der aktive Einsatz für den Nächsten, zur größeren Ehre Gottes zu den wesentlichen Anliegen des *Tugendbuchs*, in dem Spees weltzugewandte Frömmigkeit ignatianischer Prägung ihre Modernität erweist.‹¹¹ Und: ›Im engen Kontakt mit dem Bildungsgedanken des Humanismus entstand in der *Societas Jesu* ein humanistisch getönter Frömmigkeitstyp, als dessen hervorragende Merkmale seine Ausrichtung auf den einzelnen Gläubigen, eine positive Einstellung zu den natürlichen Fähigkeiten des Menschen und eine insgesamt weltbejahende Haltung auffallen. Schon die ersten Humanisten hatten sich um eine Versöhnung des antiken Denkens mit dem Christentum bemüht. Die Jesuiten überbrücken den Gegensatz, der diese beiden Geisteswelten trennt, durch eine konsequente Instrumentalisierung des antiken Erbes. Der pragmatischen Ausrichtung seiner Pädagogik entsprechend stellt der Jesuitenorden das Bildungsgut des Humanismus bewußt in den Dienst der religiösen Erziehung.‹¹²

Ich habe hier keine Dissertation vorzutragen, die ja stets – jedenfalls zumeist – an neuen Ergebnissen gemessen wird. Neue Ergebnisse hier vortragen zu wollen, würde ich als Hybris ansehen. Ich möchte lediglich auf einige philosophische Zentralprobleme verweisen, die meines Erachtens auch und gerade F. Spee betreffen. So: Eklektizismus, Naturrecht, Freiheit, Mystik, Aufklärung in ihrer Frühperiode, G. W. Leibniz dabei, Forderungen an die Aufklärung heute.

Ich beginne mit dem Eklektizismus. Seit dem 19. Jahrhundert wird er belächelt, häufig auch verächtlich gemacht. Aber schon Horaz wandte sich dagegen *In verba magistri iurare* (Ep. I, 1, 14). Tut man dies, so kommt letztlich Dogmatismus heraus. Grundlage für ein rechtes Eklektizismus-Verständnis ist 1. Thess. 5, 21(22): *Omnia autem probate: quod bonum est tenete*. Problematisch ist über die Jahrhunderte lediglich, was man als *das Gute* faßt. Eklektizismus hat bei Hie-

¹¹ Eicheldinger (wie Anm. 6), S. 51 f.

¹² Ebd., S. 56.

ronymus (347–419/20), bei Clemens von Alexandria (um 150 – vor 215), Origenes (185–254) und Lactantius (250/60 – nach 317) schon einen hohen Stellenwert. In der Renaissance zog wohl erstmalig Giovanni Francesco Pico della Mirandola (1470–1533) diese Bibelstelle zur Rechtfertigung philosophischen Auswählens heran, ebenso die bei Diogenes Laertius (1. Hälfte des 3. Jhs.) benutzte Fabel, wonach die Bienen aus allem wählen, was ihnen gefällt, den Honig aber durch eigene Mühe und Arbeit zustande bringen. Jacopo Mazzoni (1548–1598), unter anderem Lehrer Galileo Galileis (1564–1642), ist wohl der erste Philosoph, der sich als Eklektiker bezeichnet. Justus Lipsius (1547–1606) prägt die Übersetzung *electiva*, nach 1650 bekennen sich viele Philosophen offen zum Eklektizismus, so Johann Christoph Sturm (1635–1703) und Christian Thomasius (1655–1728). Im 18. Jahrhundert setzt der Verfallsprozeß der Eklektik ein. Bei den Jesuiten des 16. und 17. Jahrhunderts ist sie jedenfalls positiv präsent. Also auch bei F. Spee. Auch hier wohl im Sinne von *Unparteilichkeit*, von Urteilsfreiheit. Nach Bernhard Jansen (1877–1942), dem hervorragenden Erforscher der katholischen Philosophie im Deutschland des 16. bis 18. Jahrhunderts gilt für Francisco Suárez' (1548–1617) *Disputationes metaphysicae*: ›fast ausnahmslos bezeichnet man sie als Eklektizismus, wobei freilich die eine Reihe von Historikern und Systematikern, die gründlichen, von einem gesunden, logisch-metaphysisch geformten, persönlich durchdachten, die andere Reihe von einem schwächlichen, ungefügten Eklektizismus spricht.‹¹³

So ist es kein beleidigender Vorwurf, wenn man F. Spee als Eklektiker faßt! Sein Orden verstand sich in jener Zeit durchaus so. Auch darin folgte man F. Suárez. Dessen *Disputationes metaphysicae* folgen durchweg traditioneller Metaphysik. Insofern weisen sie nichts Neues, Schöpferisches auf. Beleg: die stets wiederkehrenden philosophiehistorischen Einführungen, ständige Berufung auf Thomas von Aquino (1224–1274), Aristoteles (384–322 v. Chr.) und andere Denker, die den *Disputationes metaphysicae* vorangestellten ausführlichen Inhaltsangaben der *Metaphysik* des Aristoteles, die am Schluß beigefüg-

¹³ Bernhard Jansen S.J.: Die Wesensart der Metaphysik des Suárez. In: Scholastik 15 (1940), S. 161–185; hier S. 163. Vgl. Siegfried Wollgast: Eklektizismus. In: Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus. Hrsg. von Wolfgang Fritz Haug. Bd. 3, 2. Aufl., Hamburg 1998, Sp. 226–237.

te Inhaltsangabe einiger Werke des Aquinaten und anderes. ›Völlig einzig ist Suárez auch mit dem hergebrachten, noch lange nach ihm herrschenden Wissenschaftsbegriff, der auf das Organon und die Metaphysik des Aristoteles, auf Platons Begriffsdialektik zurückgeht: wissenschaftliches Erkennen zielt auf allgemeines, notwendiges Wissen hin, es bedient sich ständig des Syllogismus, der Deduktion, also eines allgemeinen Mittelbegriffs und allgemeiner abstrakter Prinzipien ... Und doch weht durch das ganze Werk zugleich ein anderer Zug. Er macht die charakteristische Wesensart der Metaphysik, des Philosophierens von Suárez aus. *Er bedeutet, wenn nicht einen Gegensatz, so doch eine Ergänzung der Antike und des Mittelalters. Er besagt Geist vom Geist der Neuzeit, Geist vom Geist, also nur streckenweise; denn die letzte Haltung ist antimodern, ist antik-scholastisch.* Dieser Zug macht vollen, restlosen Ernst mit der Metaphysik, mit der Lehre vom Sein. Er meint ausschließlich Sachverhalte. Weil Sein, Realität zuletzt oder zuerst Aktualität, Akt besagt, in dem alle Möglichkeit gründet, *so geht Suárez stets vom Aktuellen, Existenziellen aus.* Existenz, Existentielles aber ist nur das allseitig Bestimmte, individuell Einmalige. Darum geht Suarez von unten, vom Konkreten aus, nimmt es ... in seiner schlichten, urwüchsigen Gegebenheit hin. *Deshalb hütet er sich mit einer Art Ehrfurcht und Scheu, es durch logische Konstruktionen, vorhergefaßte Gedankendinge, konstruierte Systemformen zu sichten.* Er läßt es in sorgfältiger, scharfsinniger Analyse vor dem Leser entstehen.¹⁴ Letztlich ergibt sich aus dieser Spezifik von Suárez' Methode des Philosophierens und seiner Metaphysik, ›aus dem ausgeprägten kritischen Sinn für Sachverhalte und aus der eindringenden Analyse des Existenziellen, daß er den Grundsatz ausspricht und oft anwendet: *entia non sunt multiplicanda sine ratione.* Darum ist ihm schon das Überflüssigsein eines Hinzutretenden, eines Realunterschiedes ein Beweismoment ihres Nichtvorhandenseins.‹¹⁵ Daß Suárez vom Einzelnen, Existenziellen ausgeht, sich um dessen Analyse so prinzipiell bemüht, daß er die logische und reale Ordnung so klar und maßvoll trennt, darin scheint uns *auch* ein Hauptgrund dafür zu liegen, daß er so große Wirkung auf das 17./18. Jahrhundert ausgeübt

¹⁴ Ebd., S. 165.

¹⁵ Ebd., S. 167.

hat. Die Neuzeit ist in großem Maße ›durch ihr leidenschaftliches Angehen gegen die Logik, die Abstraktionen, die Autoritätsgebundenheit, das Bücherwissen der Vorzeit, mit ihrem faustischen Ringen nach induktiv erarbeiteter, mathematisch-gesetzmäßig formulierbarer Naturerschließung, mit ihrem Individualismus in Dingen der Religion, mit ihrem Kritizismus, auf das Existenzielle, Konkrete, Bestimmte gerichtet.‹ In Suárez' *Disputationes metaphysicae* ›lag die genialste Leistung vor, aus deren Schätzen sie Material für ihre Art heben konnte: Descartes, vor allem Leibniz und Wolff, Spinoza zehrten davon.‹¹⁶ Also auch die Aufklärung, dabei auch die nichtkatholische Philosophie, man vergleiche meine Ausführungen dazu.¹⁷

Jedenfalls waren auch in der katholischen Kirche bereits im 17. Jahrhundert in nuce alle Tendenzen der Aufklärung vorhanden.¹⁸ Aber sie entwickelte sich primär im protestantischen Deutschland und wirkte ›seit der Mitte des 18. Jahrhunderts, stärker noch nach etwa 1763, ... vom protestantischen Norden und Osten her auf die katholischen Länder Deutschlands ... ein und traf hier auf innerkatholische Strömungen und aufklärerische Impulse, die aus den romanischen Ländern kamen. Daraus ging im katholischen Deutschland das hervor, was als *katholische Aufklärung* bezeichnet wird.‹¹⁹ Kamen diese *aufklärerischen Impulse* aber bloß *aus den romanischen Ländern*?

¹⁶ Ebd., S. 168 f.

¹⁷ Siegfried Wollgast: *Philosophie in Deutschland zwischen Reformation und Aufklärung 1550–1650*. 2. Aufl., Berlin 1993, S. 146 f., 158 f., 181–188 u. ö. – Ders.: *Die Philosophie zwischen Reformation und Aufklärung*. In: Michael Benedikt, Reinhold Knoll, Josef Rupitz (Hrsg.): *Verdrängter Humanismus – verzögerte Aufklärung*. Bd. I, 2. Teilband: *Die Philosophie in Österreich zwischen Barock und Aufklärung (1650–1750)*. Die Stärke des Barock, Klausen-Leopoldsdorf 1997, S. 39–42, S. 48–51. Ders.: *Pietismus zweier Generationen und Katholizismus als Exponenten der Frühaufklärung*. In: *Würzburger medizinhistorische Mitteilungen* 14 (1996), S. 403–419.

¹⁸ So Helmut Zander: *Tagungsbericht*. In: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 100 (1989), S. 236.

¹⁹ Harm Klueting: ›Der Genius der Zeit hat sie unbrauchbar gemacht.‹ Zum Thema *Katholische Aufklärung* – oder: *Aufklärung und Katholizismus im Deutschland des 18. Jahrhunderts*. Eine Einleitung. In: *Katholische Aufklärung – Aufklärung im katholischen Deutschland*. Hrsg. von Harm Klueting in Zusammenarbeit mit Norbert Hinske und Karl Hengst. Hamburg 1993 (Studien zum 18. Jahrhundert, 15), S. 5, 13–15, 34 f.

Sind Aufklärung und Katholizismus zwei verschiedene Welten? Norbert Hinske (geb. 1931) verneint dies, dabei betonend, die alte katholische Tradition des *lumen naturale* habe dem Rationalismus der Aufklärung *geradezu den Boden bereiten* können.²⁰ Und meines Erachtens ist diese Idee den Jesuiten des 17. Jahrhunderts, gerade auch F. Spee, wesentlich eigen. Jedenfalls schreibt noch Ende 1861 Wilhelm E. Freiherr von Ketteler (1811–1871): ›Die Worte Fortschritt, Aufklärung, Freiheit, Brüderlichkeit, Gleichheit haben einen erhabenen, himmlischen, göttlichen Sinn. Sie enthalten eine große Wahrheit, eine von Gott den Menschen gegebene hohe Aufgabe.‹²¹ Deshalb spricht man ja auch von christlicher Aufklärung – meine ich. Und soll man die entsprechenden Auffassungen von Joseph Kleutgen (1811–1883; *Theologie der Vorzeit* verteidigt, 3 Bde., Münster 1860–1874) nicht neu bedenken, der unter anderem auf die Verdienste von F. Suárez im Vorfeld der Aufklärung verweist? Ebenso die Erklärungen S. Merkle?

Sebastian Merkle (1862–1945), 1887 zum katholischen Priester geweiht, war seit 1888 Repetent der Philosophie im Wilhelmsstift zu Tübingen, wo er 1892 den philosophischen Doktorgrad erwarb. Ab Mai 1894 beteiligte er sich im Auftrag der Görres-Gesellschaft an der Vorbereitung der Edition der Quellen zur Geschichte des Konzils zu Trient. Im Mai 1898 wurde ihm von der katholisch-theologischen Fakultät der Universität Tübingen die Würde eines Doktors der Theologie verliehen. Und seit dem 16. 10. 1898 war S. Merkle ordentlicher Professor für Kirchengeschichte, christliche Dogmengeschichte und Archäologie in Würzburg. Er war ein hervorragender Lehrer, ein gediegener, gründlicher Forscher zudem. Er wagte neue, bislang noch nicht bearbeitete Probleme anzugehen. Sein Vortrag über die katholische Beurteilung des Aufklärungszeitalters auf dem Internationalen Kongreß für historische Wissenschaften zu Berlin am 12. 08. 1908 wurde wegweisend für *progressive* Kräfte innerhalb der katholischen Kirche.²² Hier betont er bereits einleitend, es sei falsch, ›die dunklen

²⁰ Norbert Hinske: *Katholische Aufklärung – Aufklärung im katholischen Deutschland?* In: ebd., S. 39.

²¹ Zit. nach Horst Stuke: *Aufklärung*. In: *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politischen Sprache in Deutschland*. Hrsg. von Otto Brunner, Werner Conze, Reinhart Koselleck. Bd. 1: A–D, Stuttgart 1972, S. 322.

²² Sebastian Merkle: *Die katholische Beurteilung des Aufklärungszeitalters*. In: Sebas-

Schatten im Bilde der Aufklärungsepoche« zu verabsolutieren oder überzubewerten. Dabei rechnet er mit der bisherigen katholischen Geschichtsschreibung der Aufklärungsära ab, unter anderem mit einseitig negativen Darstellungen des Aufklärungszeitalters. Doch auch Merkle läßt die Aufklärung in dieser grundlegenden Arbeit erst mit dem 18. Jahrhundert, mit seiner Mitte etwa, beginnen. In seinem Aufsatz zur Aufklärungszeit von 1936 schreibt Merkle dann: »Die Aufklärung ist in kirchengeschichtlicher Hinsicht oft allzu schematisch beurteilt worden; daher kam man weithin zu ungerechten, verallgemeinernden Urteilen. Man beschäftigte sich vor allem zu wenig mit der Frage, ob jener Zustand, gegen den die Aufklärung sich erhob, nicht vielleicht Fehler und Mängel in sich barg, aus denen die Aufklärung wenigstens ein scheinbares Daseinsrecht zog; ob nicht Unterlassungen der verantwortlichen Führung mit schuld gewesen sind an jener Bewegung, die zu einer Übertragung kirchlicher Rechte an die weltliche Macht, einer Zurückdrängung des Übernatürlichen zugunsten des Natürlichen, zur Geringschätzung des Geistigen und Überschätzung des Profanen in verschiedenen Abstufungen führte. Wenn diese Fragen bejaht werden müssen, so gilt es, vielerlei für die Gegenwart zu lernen.«²³

Und: »Leider wurden die unleugbaren Fortschritte und Verbesserungen der »neuen Richtung« auf den verschiedensten Gebieten von einer halsstarrigen und weltfremden Rückständigkeit nicht anerkannt. Und doch: Die *maßvolle* katholische Aufklärung, die entschieden an der Offenbarung festhielt, daneben aber die durch menschliche Leidenschaft oder Kurzsichtigkeit entstandenen Schlacken abstieß, hat der Kirche die in weiten Kreisen abhanden gekommenen Sympathien zurückgewonnen und ihrer gesegneten Wirksamkeit neue Möglichkeiten eröffnet. ... Es ist zu untersuchen, ob in neuen, sich vielleicht allzu stürmisch und radikal gebenden Bewegungen nicht doch da und dort ein berechtigter Kern steckt; wenn ja, ist dieses Berechtigte in entsprechender Form in das eigene Programm zu übernehmen. Das christliche Ideal wird auf Erden nie voll verwirklicht; die Unvollkommenheit

tian Merkle: Ausgewählte Reden und Aufsätze. Hrsg. von Theobald Freudenberger. Würzburg 1965 (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Bistums und Hochstifts Würzburg, 17), S. 361–413.

²³ Sebastian Merkle: Um die rechtliche Beurteilung der sogenannten Aufklärungszeit. In: Merkle (wie Anm. 22), S. 414.

der Menschen macht sich immer geltend, jetzt so, jetzt anders, bald mehr, bald weniger. Daher sind zu allen Zeiten echte Verbesserungsbemühungen am Platz. Wer wollte für die neue und neueste Zeit, für die letzten Jahrzehnte manche Übel, manche Abgleitungen und Entgleisungen im katholischen Leben leugnen? ... Wurde nicht von manchen Kreisen das Religiös-Kirchliche und die wissenschaftliche, literarische, kulturelle Arbeit im Dienste der Kirche zu sehr geringgeschätzt gegenüber der Parteipolitik? ... gab es in der Presse nicht zuviel Tagespolitik statt umfassender Berichte über die Dauerwerte, über die großen Fragen, Sorgen und Leistungen der Weltkirche? ... Alle diese Fragen sind ebensoviel Anregungen zur Gewissenserforschung.«²⁴

Weiter sei zu beachten: »Ordenstraditionen und Ordensrivalitäten – das Gegeneinander von Jesuiten, Benediktinern, Franziskanern, von Regular- und Säkularklerus – sind selbst aus einer Skizze der katholischen Aufklärung nicht wegzudenken.«²⁵ Und ebenso: »Wenn wir uns ... von dem negativen Urteil befreien, das heute gewöhnlich mit den Begriffen *Eklektik* und *Eklektizismus* in Zusammenhang gebracht wird – ein Vorurteil, das seit dem deutschen Idealismus die übliche Geschichtsschreibung sozusagen verdorben hat –, so wird es nicht schwer, im Eklektizismus ... auch *eine zentrale intellektuelle Tugend der Aufklärung* zu erkennen. Eklektizismus und Eklektik sind nämlich schon in der Zeit der Frühaufklärung ein Synonym für Urteilsfreiheit, für *Unparteilichkeit*; ganz anders als die ordnungslose und akritische Häufung von Tatsachen und Lehren (das ist für die Aufklärer eher der »Synkretismus«) stellen sie sich als *philosophia electiva* der *philosophia sectaria* entgegen, die den Autoritätsglauben zu ihrer einzig gültigen Regel gemacht hatte. In diesem Sinne kann man richtig sagen, daß *Eklektizismus*, *Selbstdenken*, *Mündigkeit* das Wesen der deutschen Aufklärungsphilosophie zum Ausdruck bringen, und daß ein roter Faden die bedeutungsvollsten Vertreter des 18. Jahrhunderts (von Thomasius über Brucker bis Kant) verbindet.«²⁶

²⁴ Ebd., S. 419 f.

²⁵ Heribert Raab (†): Die *katholische Ideenrevolution* des 18. Jahrhunderts (!). Der Einbruch der Geschichte in die Kanonik und die Auswirkungen in Kirche und Reich bis zum Emser Kongreß. In: Klüeting (wie Anm. 19), S. 112.

²⁶ Bruno Bianco: Wolffianismus und katholische Aufklärung, Storchenaus' Lehre vom Menschen. In: ebd., S. 100 f.

Theo van Oorschot (geb. 1926) hat in seinem Nachwort zur wissenschaftlichen Ausgabe der *Cautio Criminalis* seine feste Überzeugung dargetan, daß Spee bereits auf die heute *Unschuldsvermutung* genannte Rechtssicherheit, Rechtsgarantie zielt, die sich bei ihm in mehreren Formulierungen findet. Und er zitiert dazu Spee: ›Es ist ein dem Naturrecht selbst entnommener, bei Theologen und Juristen gleichmäßig anerkannter Grundsatz, daß man jeden solange für gut zu halten hat, bis hinreichend bewiesen wird, er sei schlecht.‹²⁷ Dies ist nur ein Wort von Spee zu diesem Problem! Es steht aber in einer breiten theoretischen Linie. Naturrecht findet sich das ganze Mittelalter hindurch, schon bei Augustinus (354–430). Der naturrechtliche Komplex wurde bei Thomas von Aquino in zwei Bereiche aufgespalten, was zu einem Auseinandertreten von *ius naturale* und *ius divinum positivum*, welches die rechtlich relevanten Gebote Gottes im Alten und Neuen Testament enthält, führte. Damit wurde das Naturrecht als auf allgemeinen, in der Natur des Menschen liegenden Prinzipien beruhend verstanden. Jedes menschliche Recht wurde verstanden als dem Natur- wie dem göttlich-positiven Recht untergeordnet. Probleme ergaben sich dabei über Jahrhunderte aus der Aufspaltung von *ius naturale* und *ius divinum positivum*. Spee steht im Anfang dieser Entwicklung. Und schon Kaiser Gratian (375–383) hatte das Naturrecht zwischen das menschliche und das göttliche Recht gestellt. Auch insofern, als für ihn Naturrecht bereits im Alten wie im Neuen Testament enthalten ist. Dabei ging es in der Theologie vornehmlich um das Verhältnis von Gnade und Freiheit. Doch auch die Dichotomie von *geistlich* und *weltlich* schwingt dabei mit, zeitweise übergreifend. Das Naturrecht ist von F. Suárez nicht nur in seinen *Disputationes metaphysicae*, sondern auch in seiner Schrift *De legibus ac Deo legislatore* (1613) gepflegt worden. In letzterer untersucht er, ob das Gesetz ein Akt des Intellekts oder des Willens sei, und stellt (ebd., 1, c. 5) die Auffassungen des jesuitischen Theoretikers Gabriel Vázquez (1549–1604) und des Dominikaners Wilhelm von Ockham (um 1295–1349) gegenüber.

²⁷ Vgl. Nachwort von Theo G. M. van Oorschot zu: Friedrich Spee: *Cautio Criminalis*. Hrsg. von Theo G. M. van Oorschot mit einem Beitrag von Gunther Franz. Tübingen und Basel 1992 (= Friedrich Spee: *Sämtliche Schriften. Historisch-kritische Ausgabe*. Bd. 3), S. 606.

Beide lehnt er ab.²⁸ Nach Vázquez muß die menschliche Natur autonom sein, da ja kein Zusammenhang mit dem überindividuell-göttlichen Gesetz bestehe. Wohl sei die menschliche Natur das Fundament des natürlichen Sittengesetzes, aber die Vernunft habe zu entscheiden, was ihr entspricht und was nicht. Eine Vernunftseinsicht ist nun auch, daß ich erkenne, das natürliche Sittengesetz sei Gottes Wille. ›Erkenne ich nämlich die Konvenienz einer Handlung mit der vernünftigen Natur, so erkenne ich auch, daß der Urheber der vernünftigen Natur sie *will*, sie mir als Gesetz vorschreibt. Nach Suárez ist also das natürliche Gesetz ein Urteil der Vernunft, welches mir Handlungen als vom Schöpfer der vernünftigen Natur geboten oder verboten vorstellt. Das Licht der natürlichen Vernunft, daß die Konvenienz oder Diskonvenienz einer Handlung in sich anzeigt (Vasquez), ist noch nicht das natürliche Sittengesetz. Es muß noch die Vernunftseinsicht (*recta ratio*), daß dies auch dem Willen Gottes entspricht, hinzukommen. Somit glaubt Suárez einen Mittelweg (*media via*) zwischen den beiden Extremen gefunden zu haben. ... Der Umfang des Naturgesetzes wird ... bei ihm bedeutend erweitert. Er rechnet ... dazu drei Klassen: 1. die obersten Sittennormen, die allen Menschen evident sind; 2. die weniger bestimmten und allgemeinen, aber auch noch einleuchtenden, wie z. B. *justitia est servanda*, und 3. die unmittelbaren Konklusionen aus diesen Prinzipien.‹

Nach Suárez umfaßt die *lex naturalis* ›... alle in der Vernunftnatur des Menschen begründeten Rechte und Pflichten, das *ius naturale* dagegen hat es wesentlich mit dem Verhältnis des Menschen zu seinen Nebenmenschen zu tun. Seine Domäne ist also das soziale Leben, die *Socialitas*. Endlich hat Suárez den verschwommenen Begriff des *ius gentium* bereinigt. In zielsicherer Untersuchung legt er diesen Begriff fest: 1. für das internationale Privatrecht und vor allem 2. für das, was wir heute *Völkerrecht* nennen (*ius gentium propriissime dictum*). Gleichzeitig unterscheidet er beim Völkerrecht seine ethische, das

²⁸ Francesco Suárez: *Abhandlung über die Gesetze und Gott den Gesetzgeber*. Übers., hrsg. und mit einem Anhang versehen von Norbert Brieskorn; Freiburg – Berlin (u. a.) 2002. S. 94–119, (I, 5). – Vgl. Johann Sauter: *Die philosophischen Grundlagen des Naturrechts. Untersuchungen zur Geschichte der Rechts- und Staatslehre*. Wien 1932, S. 88 f. Harold J. Berman: *Recht und Revolution. Die Bildung der westlichen Rechtstradition*. Frankfurt am Main 1995, S. 32 f., S. 234–240 u. ö.

heißt naturrechtliche Wurzel und seinen positiv gesetzten Inhalt. Solch positiv-rechtliche Quellen sind – *instigante natura* – die Gewohnheit (*usus*) und der Konsens (*consensus*, auch: *pactum tacitum*).²⁹ Auch G. W. Leibniz wird von Suárez stark geprägt. Als Rechtsphilosoph stellt er den Willen in Gott gleichberechtigt neben den Intellekt und versöhnt so die zwei Gegensätze: *Intellectus est nobilior potentia* (Thomas und Suárez) – *Voluntas est nobilior potentia* (Ockham) in der These: *iuris et aequi elementa sind decreta aeternae veritatis*. Also nicht Gottes Willkür (*liberum decretum*), wie Ockham meinte, sondern die seinem Intellekt vorgesetzten ewigen Wahrheiten (*aeternae veritates intellectui objectae*) sind die Quelle des Rechtes.³⁰ Die Gerechtigkeit ... wäre kein Wesensattribut Gottes, wenn er sie erst durch seinen Willensentschluß ins Dasein setzte. Ja, bei solcher Annahme würde Gottes Existenz überhaupt von seiner Willkür abhängen.³¹ F. Spee faßt Naturrecht positiv. Und es wird für die heraufziehende

²⁹ Sauter (wie Anm. 28), S. 89f. – Vgl. Suárez (wie Anm. 28), S. 27 (t. 1, c. 1, 2), S. 457–471 (t. 2, c. 7), S. 542–547 (t. 2, c. 14, 5–8). – Brieskorn (wie Anm. 28), S. 565–573.

³⁰ Vgl. Gottfried Wilhelm Leibniz: *Juris et aequi elementa*, in: Rechtsphilosophisches aus Leibnizens ungedruckten Schriften. Hrsg. von Georg Mollat, Leipzig 1885, S. 22–35. *Neque ipsa norma actionum aut natura justi i, a libero eius decreto, sed ab aeternis veritatibus divino intellectui objectis pendet: quae ipsa, ut sic dicam, divina essentia constituuntur ... Neque enim iustitia essentiale Dei attributum erit, si ipse jus & iustitiam arbitrio suo condidit. Et vero iustitia servat quasdam aequalitatis proportionalitatisque leges, non minus in natura rerum immutabili divinisque fundatis ideis, quam sunt principia Arithmeticae et Geometriae. Neque adeo iustitiam aut bonitatem quosquam divini arbitrii esse defendit, nisi qui veritatem*. Gottfried Wilhelm Leibniz: *Monita quaedam ad Samuelis Puffendorfi Principia*, Gerh. Wolth. Molano directa. In: Gottfried Wilhelm Leibniz: *Opera omnia*. Hrsg. von Ludovico Durens. Bd. IV, p. 3, Genf 1768, S. 275–283, hier S. 280. – Nach Detlef Döring (geb. 1952): Leibniz als Verfasser der *Epistola ad amicum super exercitationes posthumas Samuelis Puffendorfi de consensu et dissensu protestantium*. In: Zeitschrift für Kirchengeschichte 104 (1993), S. 177 fehlt es an einer historisch-kritischen Edition des Textes. Alle Arbeiten darüber stützen sich auf die Edition von L. Dutens.

³¹ Sauter (wie Anm. 28), S. 101. – Vgl. Carl von Rotteck: *Naturrecht*. In: Rechtsphilosophie bei Rotteck/Welcker. Texte aus dem Staats-Lexikon 1834–1847. Hrsg. und mit ein. Anhang versehen von Hermann Klenner, Freiburg-Berlin 1994, S. 62–147; *Naturrecht*. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Hrsg. v. Joachim Ritter (†) und Karlfried Gründer, Bd. 6, Basel-Stuttgart 1984, Sp. 560–623.

Zeit der Aufklärung und des Bürgertums unverzichtbar, weitgehend dann als Vernunftrecht verstanden.

Freiheit gehört zu jenen Begriffen, die höchst unterschiedlich gedeutet wurden und werden.³² Das Freiheitsproblem in der Antike³³ ist hier nicht von Bedeutung. Beim Apostel Paulus, vor allem im Römerbrief (wohl zwischen 54 und 58 n. Chr. entstanden) haben wir, ausgehend vom Gegensatz von Gutem und Bösem, von Gesetz und Sünde im menschlichen Bewußtsein, bereits das Problem der Willensfreiheit angedeutet. Paulus löst es letztlich durch die Gnade. Bei ihm spielt – das sei hier nur angedeutet – das Innere des Menschen eine bedeutend größere Rolle denn zuvor. Der erste Philosoph des Willens war Aurelius Augustinus. Das entscheidendste seiner immer wiederkehrenden philosophischen Themen war wohl die *Wahlfreiheit des Willens* (*liberum arbitrium libertatis*). Für ihn ist die Spaltung im Willen ein Konflikt, unabhängig vom Inhalt des Gewollten. Der Wille als Befehlshaber des Körpers ist ein Organ des Geistes, der Körper gehorcht dem Geist. Da es im Wesen des Willens liegt, zu befehlen und Gehorsam zu verlangen, liegt es auch in seinem Wesen, daß er Widerstand erfährt. Wie der Wille, gegen sich selbst entzweit, schließlich *ganz, eins* wird, bleibt bei Augustinus letztlich unbegreiflich. In dieser Gestalt werden die Diskussionen um das Freiheitsproblem im Mittelalter fortgeführt. Sie bewegen sich immer innerhalb der theologischen Fixpunkte. Dazu gehört die letztlich unübersteigbare Bindung des Denkens an die *auctoritas*.

Während die Hochscholastik, auch J. Duns Scotus (um 1270–1308), das Schöpfer-Geschöpf-Verhältnis und also den Primat Gottes in der Selbstursächlichkeit des Willens als Spielraum geschöpflicher Freiheit voraussetzt, versteht der Humanismus Freiheit als die Selbstursächlichkeit des Menschen in bezug auf eben dieses Verhältnis zu Gott. Diese Vorstellung wird von Erasmus von Rotterdam (1466/69–1536) klassisch ausgesprochen: ›Unter freiem Willen verstehen wir ... das Vermögen des menschlichen Willens, mit dem der Mensch sich

³² Vgl. zum folgenden: Siegfried Wollgast: *Kausalität und Willensfreiheit*. Erasmus von Rotterdam und Martin Luther (im Druck), S. 12–16, 20.

³³ Vgl. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Hrsg. von Joachim Ritter. Bd. 2, Basel – Stuttgart 1972, Sp. 1064–1074.

dem, was zur ewigen Seligkeit führt, zuwenden oder von ihm abwenden kann.³⁴

Generell haben wir in der christlichen Theologie des Mittelalters und darüber hinaus folgende Fragestellungen hinsichtlich des Freiheitsproblems: ›1. Was ist das Wesen des Bösen, wenn alles Seiende gut erschaffen und in seiner Güte von Gott bewahrt wird? 2. Was ist die Ursache des Bösen, wenn alles Wirken von Gottes Macht und Wille abhängt, der nur Gutes wollen kann und das Böse verabscheut? 3. Warum ließ Gott das Böse zu, wenn es seinem Willen widerspricht und er die Macht hatte, seine Geschöpfe in der Gnade zu bewahren? 4. Ist die Freiheit um des Falles und des Bösen willen nicht eine gefährliche und verderbliche Mitgift? Wäre es nicht besser, wenn es keine Freiheit gäbe, da sie ins Böse führt? 5. Wenn der Mensch über sein Heil und seinen Fall frei entscheidet, wie bleibt Gott wirkend, wissend, vorsehend, richtend und begnadend der Herr aller Geister und ihrer Geschichte? 6. Wie sind Allwirksamkeit, Vorsehung und Allwissenheit Gottes mit der Freiheit des Menschen vereinbar? 7. Hebt die Gnade oder die Sünde die Freiheit auf und wie ist es möglich, daß der Mensch aus Gnade und Freiheit zugleich sein Heil wirkt?‹³⁵

Die Fragen führen in unauf lösliche Probleme. Weder die Erhellung des Ratschlusses Gottes noch die Durchdringung der freien Wahl durch die vom Wandelbaren her nicht meßbare ewige Erkenntnis Gottes, die keine Zukunft kennt, ist dem Menschen möglich. Origenes' glatte Lösung, daß sich die freie Wahl *in der Ewigkeit* ereignet und alles Zeitliche wieder in den Urstand einmündet, wird vom mittelalterlichen christlichen Denken als den Heilslehren zuwider verworfen. So bleibt nur die Bescheidung vor dem Geheimnis. Gott ist nach der christlichen Theologie der Schöpfer aller Wirklichkeit und heilig in seinem Ratschluß. Um so unheimlicher und rätselvoller hebt sich der freie Mensch von diesem Grunde ab: in seiner Ebenbildlichkeit *ein geschaffener Gott*, in seiner Nichtigkeit der schwankende Schatten, der im seinslosen Bösen mehr *nichtet* als *wirkt*, in seiner Selbst-

³⁴ Erasmus von Rotterdam: Vom freien Willen. Verdeutschte von Otto Schuhmacher. Göttingen 1940 (3. Aufl. Göttingen 1969), S. 24.

³⁵ Gustav Siewerth: Einleitung zu: Thomas von Aquin: Die menschliche Willensfreiheit. Texte zur thomistischen Freiheitslehre. Ausgew. u. mit einer Einl. versehen von Gustav Siewerth. Übersetzung von P. Placidus Wehrbrink. Dusseldorf 1954, S. 15.

mächtigkeit und Freiheit aber doch zugleich *Schöpfer des Bösen* und *Urheber seiner Schuld und seines Guten*, den Gott in Gerechtigkeit straft oder belohnt.

Im Streit zwischen Erasmus und Martin Luther (1483–1546) geht es eigentlich nicht so sehr um die Freiheit des Menschen als um die Allmacht Gottes. Erasmus nahm an, Luther mache den Menschen zu einem Automaten. Aber Luther sprach dem natürlichen Menschen in allen Dingen des täglichen Lebens durchaus Freiheit zu; selbst Juden und Türken können gute Eltern und gute Obrigkeiten sein, vielleicht sogar bessere als die Christen. Der Punkt, an dem der Mensch nicht frei ist, ist sein Unvermögen, die Forderungen Gottes gänzlich zu erfüllen. Gott verlangt Reinheit des Herzens, Selbstverleugnung, völligen Gehorsam gegen den göttlichen Willen. Dessen ist der Mensch nicht fähig. Sein Wille ist nicht gezwungen, aber seine Natur ist verderbt. Er ist nicht vorbestimmt, eine besondere Sünde zu tun, aber er wird an irgendeinem Punkt Gottes Herrlichkeit nicht erreichen. Was er an Gutem tut, das wirkt Gott in ihm. Erasmus fragte, was denn dann der Sinn all der Ermahnungen in der Heiligen Schrift sei, die den Menschen aufrufen, vollkommen wie Gott zu sein. Luther antwortete, es gehe darum, den Menschen von seiner Unwürdigkeit zu überzeugen.

Bei seiner Beweisführung verschmäht auch Luther keineswegs die Hilfe der ratio. In seiner Bestimmung des freien Willens faßt er das der Freiheitsfrage zugrunde liegende Problem als Machtkampf zwischen Gott und Widergott um den Menschen. Der Mensch erscheint dabei wie das Reittier, von dem Ps 73,22 (nach der Übersetzung der Vulgata) sagt: ›Ich bin zu nichts vor dir geworden und wußte nichts; zum Reittier bin ich vor dir geworden.‹ Aus dem Bild des Menschen als Reittier folgert Luther: ›Wenn Gott ihn reitet, geht er, wohin Gott will ... Wenn Satan ihn reitet, geht er, wohin Satan will. Es steht nicht in seinem Belieben, den einen oder den andern zu wählen und zu ihm zu laufen. Die beiden kämpfen vielmehr darum, wem er gehören soll.‹³⁶ Luther will nicht ein allgemeines Kausalprinzip für den anthro-

³⁶ Martin Luther: Vom unfreien Willen. Eine Kampfschrift gegen den Mythos aller Zeiten aus dem Jahre 1525. Nach dem Urtext neuerdeutschte von Otto Schuhmacher. Göttingen 1937 (4. Aufl. Göttingen 1979), S. 54.

pologischen Bereich verfechten, sondern die allmächtige Herrschaft Gottes über die von ihm geschaffene Welt. Insofern ist der in der Philosophie traditionelle Gegensatz zwischen Determinismus und Indeterminismus nur sehr bedingt auf den Streit zwischen Luther und Erasmus anwendbar.

Erasmus sollte in den jesuitischen Kollegien nach Ignatius und dem *Index librorum prohibitorum* nicht gelesen werden.³⁷ Verständlich, da er ja faktisch exkommuniziert war. Dabei kommen auch die Jesuiten vom Humanismus her, wozu noch zu sprechen sein wird. Und gleich Erasmus haben sich führende Jesuiten wie Robert Bellarmin (1542–1621), Luis de Molina (1530–1600) und dessen Lehrer Pedro da Fonseca (1528–1599), *der portugiesische Aristoteles*, in Deutschland dann auch Maximilian Sandaeus (1578–1651), mit dem freien Willen des Menschen beschäftigt.

Gegen Ende des 16. Jahrhunderts waren die Jesuiten in eine Kontroverse – vornehmlich mit Dominikanern – über den freien Willen des Menschen verwickelt. Die beiden Hauptgegner waren dabei der Dominikaner Dominicus Banez (1528–1604) und der Jesuit L. de Molina. Diese Debatte wurde 1607 durch Eingreifen von Papst Paul V. (1605–1621) beendet. Er verbot jede gegenseitige Zensurierung und Polemik und legitimierte damit die Möglichkeit, verschiedene Lehrmeinungen nebeneinander bestehen zu lassen, solange sie auf dem Boden des gemeinsamen Glaubensinhaltes blieben. Molina wollte gleich seinen Ordensbrüdern Suárez, Bellarmin und anderen den Glauben an den freien Willen des Menschen verteidigen. Dies zu einer Zeit, da Luther und Johannes Calvin (1509–1564) die Unfreiheit des menschlichen Willens theologisch und philosophisch begründeten. Nach Molina neigte Banez in die gleiche Richtung. Molina selbst wollte das Gegenteil beweisen, gerade auch in seinem Hauptwerk *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis* (1588). Er wich in verschiedenen Punkten auch von Thomas von Aquino ab, da dieser, nach Meinung Molinas, einen Kompromiß zwischen der Freiheit des Wil-

³⁷ Vgl. Mabel Lundberg: Jesuitische Anthropologie und Erziehungslehre in der Frühzeit des Ordens (ca. 1540 – ca. 1650). Uppsala 1966, S. 74. – Vgl. zum folgenden ebd., S. 229–235 und: Franz Heinrich Reusch: Der Index der verbotenen Bücher. Ein Beitrag zur Kirchen- und Literaturgeschichte. Bd. I, Bonn 1883 (Reprint Aalen 1967), S. 347–355.

lens und einem beschränkten Determinismus geschlossen hatte. Molina wandte sich entschieden gegen jeglichen Determinismus. Letztlich ging der Streit zwischen den Dominikanern und den Jesuiten jedoch nicht darum, inwieweit der Mensch einen freien Willen besitze und Herr über seine Handlungen sei, sondern wieso der menschliche Wille die Wahlfreiheit haben könne, wenn der göttliche Wille unabänderlich sei und stets walte. Molina suchte daher das Verhältnis des menschlichen Willens zum Allwalten Gottes klarzulegen.

Im Jahre 1584 begannen Banez' Kommentare zu Thomas' *Summa theologica* in Salamanca zu erscheinen. Molina fand sie voller deterministischer Gedanken.³⁸ Nach Banez bestimme Gott die Tätigkeit eines jeden geschaffenen Willens im voraus und wisse daher die Zukunft durch seinen eigenen Willen. Gott habe die Natur geschaffen und könne sie daher so in Bewegung setzen, daß ihr eigener *modus operandi* erhalten bleibe.³⁹ Diese Lösung des Verhältnisses zwischen *causa prima* und *causae secundae* findet Molina nicht zufriedenstellend. Nach Banez kennt also Gott alle kontingenten Handlungen, da er sie verursacht hat.⁴⁰ Molina akzeptiert die Auffassung, Gott kenne zukünftige Dinge *außerhalb ihrer Ursachen* im Sein seiner Existenz⁴¹ nicht und widersetzt sich der Annahme, Gott kenne die Dinge, weil sie in der göttlichen Kausalität miteingeschlossen seien. Eine sol-

³⁸ *Sane errat Banez in fide cum Lutheranis, eorumque errores typis habet mandatos in suis commentariis atque in Hispania introductos* (Luis Molina: *Summa haeresium minor*. In: Geschichte des Molinismus. Bd. I: Neue Molinaschriften. Hrsg. von Friedrich Stegmüller. Münster i. W. 1935, S. 445). *Banez affirmat. Deum determinare voluntatem omnem creatam atque influxu etiam naturali ex se efficaci ad omnem suum actum non malum ... cognoscere certo et infallibiliter omnes actus in singulari non malos atque effectus cuiuscumque voluntatis creatae futuros* (ebd., S. 402).

³⁹ *concursum primae causae ita est efficax ad determinandum causas secundas, quod simul est suavis conformans se cum naturis secundarum causarum, ita ut cum causa necessaria necessitatem efficiat et cum contingenti contingentiam ... Deus est autor totius naturae et idcirco potest mouere naturam quamlibet iuxta modum eius, ita quod simul saluetur efficacia primae causae et modus operandi proprius causae secundae* (ebd., S. 405 f.).

⁴⁰ *Etiam si Deus non cognosceret futura contingentia tamquam praesentia in sua aeternitate sed solum in causis ipsorum, eius cognitio esset certa et infallibilis* (ebd., S. 403).

⁴¹ *opinio tamen d. Thomae hoc loco, quatenus asserit futura contingentia neque a Deo optimo maximo cognosci certo in suis atque ex suis causis, sed cognosci certo qua-*

che Auffassung hält Molina für rein deterministisch oder necessitarianistisch. Denn man müsse dann behaupten, dem Willen des Menschen fehle jeglicher Verdienst und Wert, und es gäbe dann keinen Grund, menschliche Handlungen zu loben oder zu tadeln.⁴²

Auch Molina glaubt, daß nichts ohne Gottes Einfluß zustande kommen könne, doch könne dieser Einfluß keine *determinatio ad unum* sein, da dann der Mensch keine Freiheit der Wahl mehr besitze. Freie Wahl setze jedoch Freiheit von Zwang (*coercitio*) und Notwendigkeit (*necessitas*) voraus. Verursache Gott im voraus alles, was geschehe, geschehe dies aus Notwendigkeit. Molina setzt so eine zeitlich zuerst liegende *causalitas* mit *necessitas* gleich. Auch Duns Scotus betrachtet nach Molina den menschlichen Willen nur als Instrument des Willens Gottes⁴³, da er die Wurzel der Kontingenz aller Dinge im göttlichen Willen erblicke, obwohl dieser nicht *ex necessitate* wirke. Die Lösung des Problems findet Molina im *concursum simultaneum*. *Causa secunda* wirkt zusammen mit dem gleichzeitigen Einfluß Gottes, um ein Ergebnis zu erreichen; sie wird nicht von Gott in einem allgemeinen *concursum* dazu gebracht, eine Tätigkeit auszuführen.⁴⁴ Gottes Wirken und der geschaffene Wille sind voneinander unabhängig, aber arbeiten zusammen. Damit rettet Molina den menschlichen Willen von allem Zwang und aller Notwendigkeit (*necessitas*). Die Abhängigkeit der *causae secundae* von Gott, der ersten Ursache, wird jedoch in seinem

tenus in sua aeternitate sunt extra suas causas in suo esse existantiae, numquam mihi placuit (Luis Molina: De scientia Dei. In: Stegmüller (wie Anm. 38), S. 226).

⁴² *Non video qua ratione, data hac doctrina, meritum aut demeritum in voluntate creaturae relinquatur, dignaque sit laude aut vituperio propter ea quae agit* (Luis Molina: Summa Haeresium Maior. In: Stegmüller (wie Anm. 38), S. 410).

⁴³ *Quod si fundamenta haec vera essent, plane radix et causa tota contingentiae rerum esset sola libertas voluntatis divinae ad operandum ... Posito praeterea quod Deus necessitate naturae concurreret cum causis secundis, ... tolleretur contingentia rerum, ut Scotus affirmat. ... Unde plusquam periculosam existimo sententiam hanc Scoti ita explicatam* (Ludovicus Molina: Liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praesentia, praedestinatione et reprobatione concordia. Editionem criticam curavit Johannes Rabeneck S.J. Oniae 1953, S. 219f).

⁴⁴ *Quare causa secunda non prius mota a Deo concursu generali producit effectum sed influente simul Deo cum ipsa in effectum per concursum generalem* (ebd., S. 220). *concursum Dei universalis nihil aliud est quam influxus Dei immediatus in omnes effectus* (Luis Molina: De concursu Generali. In: Stegmüller (wie Anm. 38), S. 199).

System nicht sichtbar. Er war aber der Ansicht, Gott habe den *secundae causae* ihre Freiheit verliehen.

Suárez erwoh die Möglichkeit einer Übereinstimmung zwischen der untergeordneten *causa secunda* und der übergeordneten *causa prima*. Wenn Gott wolle, trete die *causa secunda* in Gehorsam gegenüber Gott in Tätigkeit. Der von der *prima causa* ausgehende *concursum* wirke auf die *causa secunda* nicht ein, doch bewirke die Übereinstimmung (*sympathia*) die Tätigkeit der *causa secunda*. Diese handle selbständig und nicht nach den Anweisungen der *prima causa*.⁴⁵ Dieser Gedankengang findet sich auch in Suárez' Anthropologie. Er fügt hinzu, dies sei eine schwierige Frage.

Molina stimmte in seiner Auffassung von der Willensfreiheit insoweit mit Duns Scotus überein, als auch für ihn die Freiheit des Willens im Willen selbst begründet war. Weder Gottes noch des Menschen Wille brauche seinen eigenen Bereich zu verlassen, um die Ursache ihrer Freiheit zu finden. Molina sieht diese Freiheit als eine *Freiheit der Indifferenz*. Hier lag für ihn der Schwerpunkt, nicht bei der Selbstdetermination – wie für Thomas von Aquino – denn ohne diese Unvorherbestimmtheit des Handelns sei die Freiheit keine Freiheit mehr. Suárez betrachtete den Willen als eine *actio vitalis*, die sich selbst in Bewegung setzt.

Aus der geschilderten Auffassung bildete sich Molinas bekannte Doktrin von der *scientia media* heraus, die die menschliche Willensfreiheit verteidigen und erklären möchte, weshalb Gottes Vorauswissen trotz der menschlichen Freiheit dennoch unfehlbar sei.

Molina unterscheidet drei Arten göttlichen Wissens: 1. ein *natürliches* Wissen aller Dinge, die vorhanden sein können (*scientia natura-*

⁴⁵ *Dicere vero quis potest, reperiri inter causam primam secundam, quandam sympathiam ortam ... ex essentiali subiectione causae secundae ad primam, et supremo dominio primae in secundam. Consistere autem potest huiusmodi sympathia in hoc, quod volente Deo ut causa secunda operetur, statim necessaria consecutione causa secunda agit, non quia in se aliquid recipiat ex vi illius voluntatis, sed quia statim illi obedit agendo ... Ergo eo modo, quo nunc disputamus, nulla excitatio fit in causa secunda ex vi solius concursus causae primae* (Francisco Suárez: *Metaphysicarum disputationum*, in quibus et universa naturalis Theologia ordinate traditur, et quaestiones ad omnes duodecim Aristotelis libros pertinentes, accurate disputantur. Tomi duo. Moguntiae 1614 (Reprint Hildesheim 1965), S. 513 (Disput. XXII, Sect. II, n. XXX).

lis). 2. ein freies Wissen, durch das Gott alles Zukünfrige und das, was er mit seinem freien Willen beschließt, weiß (*scientia libera*). 3. ein Wissen all dessen, das unter all den Umständen, die Gott schaffen kann oder will, werden könnte (*scientia media*). Gott weiß eine unendliche Anzahl Dinge: die, die sind, waren und sein werden, wie die, die sein würden, wenn er eine andere Ordnung der Dinge schüfe oder die Umstände der bestehenden Ordnung ändern würde (*futuribilia*).⁴⁶ Als Gott eine bestimmte Ordnung der Dinge wählte, wußte er in seinem freien Wissen alles, was geschehen würde, ohne daß der freie Wille der Engel oder der Menschen gehemmt wurde. Wie der Mensch auch immer als freies Wesen handelt, weiß dies Gott dennoch im voraus. Nach Molina würde diese Lehre auch den Intellekt zufriedenstellen.⁴⁷ Wie Gott im voraus die freie Wahl des menschlichen Willens kennen könne, sei uns jedoch in diesem Leben nicht zu durchschauen möglich. Dies gehöre zu den Mysterien Gottes.⁴⁸

Philosophisch gesehen wendet sich Molina also gegen den Determinismus, das heißt, daß der Mensch aus Notwendigkeit handle. Auch in seiner theologischen Stellungnahme zur Prädestination setzt er zwischen *causalitas* und *necessitas* Gleichheitszeichen und lehnte daher Bannez' Prädestinationslehre ab. Nach Bannez ergießt sich Gottes Gnade unfehlbar auf diejenigen, die er zur Seligkeit prädestiniert habe. Molinas Gedanken über die Prädestination sind eigentlich nur die Anwendung seiner Lehre von der *scientia media*. Gottes Vorauswissen des Verhältnisses der Menschen zur Gnade, das heißt die *scientia media*, liegt vor den Beschlüssen seines freien Willens und ist aufgrund von Gottes Vollkommenheit vollkommen.⁴⁹ *Scientia media* bedeutet

⁴⁶ *Cognoscitque non solum ea, quae de facto sunt, fuerunt aut erunt, sed etiam infinita alia, quae essent, si alium ordinem statueret aut si in hoc ordine statueret alias circumstantias* (Luis Molina: De scientia Dei. In: Stegmüller (wie Anm. 38), S. 239 f.).

⁴⁷ *Nulli adimens libertatem arbitrii, sed ipsum relinquens potentem ut de facto possit facere oppositum. ... Unde praescientia aut electio voluntatis divinae nulli necessitatem imponit aut adimit libertatem ... In hacque sola sententia videtur quiescere intellectus* (ebd., S. 240).

⁴⁸ *Modus, quo Deus in tali causa cognoscat praedictam determinationem, forte in hac vita non valet explicari* (ebd., S. 241).

⁴⁹ *Quare scientia illa est de re in se et ex natura sua incerta, certissime tamen cognita ex perfectione cognoscentis* (Luis Molina: Epitome de Praedestinatione. In: Stegmüller (wie Anm. 38), S. 336 f.).

also ein sicheres Wissen des an sich unsicheren. Die *Futuribilia* sind vor Gottes Willensbeschluß vorhanden. Wie auch immer die freie Wahl des Menschen ausfalle, Gott wisse das Ergebnis im voraus. Sein Wissen ist sicher, aber hinsichtlich der freien Wahl des Menschen von dessen Willen in gewisser Weise abhängig. Hier liegt also ein Moment vor, das seinen Ursprung nicht in Gott hat, das er aber kennt. Molina lehrte über die Gnade, *gratia sufficiens* und *gratia efficax* seien eigentlich das gleiche. Erstere sende Gott als eine Anregung noch vor der Zustimmung des Menschen und ermögliche durch sie das Heil. Gebe der Mensch seine Zustimmung, vergrößere sich die Gnade und ihre Wirkung und werde zur *gratia efficax*. Das Ergebnis des Gnadenwerks sei von der Zustimmung des menschlichen Willens abhängig. Molina folgte hier dem Geheiß des Ignatius, die Gnade nur insoweit zu betonen, als die Freiheit des Menschen nicht in Gefahr war.⁵⁰

Viele Jesuiten folgten Molina, doch einige fanden, Gott sei in dessen System zu sehr vom menschlichen Willen abhängig. So entstand eine langwierige und heftige Debatte nicht nur im Orden, sondern in der ganzen katholischen Kirche. Suárez und Bellarmin bekannten sich zu einem modifizierten Molinismus. *Scientia media* faßten sie in der Hauptsache wie Molina auf, doch Suárez verwies auch auf den Epheserbrief, der die Prädestination zur Seligkeit erwähnt; und wo es heißt, daß Christus uns *vor Erschaffung der Welt* ausgewählt habe. Der Mensch könne die Erlösung mit seinem Willen nicht begrenzen.⁵¹ Suárez wie Bellarmin betonten die Vorherbestimmung des Menschen zur Seligkeit vor aller Voraussicht der Verdienste (*ante praevisa merita*). Suárez wollte Gottes volle Initiative und Macht bei der Erlösung des Menschen erhalten wissen. Bellarmin wie Suárez meinten, daß sich die *gratia efficax* von Anfang an (*in actu primo*), nicht erst nach der Zustimmung des Willens (*in actu secundo*) unterschied. Die *gratia efficax*

⁵⁰ *Item non debemus loqui tam copiose insistendo tantopere gratiae, ut generetur venenum, quo tollatur libertas* (Ignatius v. Loyola: Exercitia spiritualia ... Versio litteralis ex autographo hispanico. Notis illustrata R. P. Joanne Roothan. Appendix: Directorium 1911, S. 326).

⁵¹ *Paulus loquatur de omnibus, qui ultimam salutem consequuntur ... quam non possumus nos proprio arbitrio limitare ... Francisco Suárez: Commentaria & disputationes in primam partem divi Thomae: De Deo uno et trino. Mainz 1607, S. 197 (I, c. 8, n. 35).*

sei jedem einzelnen Menschen und den besonderen Verhältnissen angepaßt (*congrua*) im Gegensatz zur *gratia sufficiens*, die *incongrua* sei, das heißt, immer in gleicher Weise wirke, aber für die sittliche Wiedergeburt ausreiche. Suárez betont: Gott sende *gratia congrua* in Übereinstimmung mit seiner *scientia media*, doch erfolge sie nicht aufgrund der Zustimmung des menschlichen Willens, sondern um Christi willen. Diese Lehre Suárez' und Bellarmins wurde *Kongruismus* genannt. 1613 verkündete der Jesuitengeneral Claudius Aquaviva (1543–1615) den Kongruismus als die offizielle Lehre des Ordens von der Vorherbestimmung und Gnade. Dennoch hielten auch später noch viele Jesuiten an Molinas Auffassung fest.

Ist es nicht an der Zeit näher zu untersuchen, welche Position F. Spee zur Willensproblematik vertritt? Jedenfalls waren die Jesuiten zu seiner Zeit auch *christliche Humanisten*. Als solche hielten sie die antike Kultur für die höchste von Menschen geschaffene, die von der Vorsehung die Aufgabe zugeteilt bekommen habe, Christi *Wiege* zu sein, das heißt Anknüpfungspunkt für den christlichen Glauben. Das in der Antike entwickelte Menschenideal hatte bei ihnen ein sehr hohes Ansehen. Deshalb betrachteten auch die Jesuiten die klassischen Tugenden als allzeit gültige Ideale. Christus war ihnen die vollendete Personifikation aller menschlichen Tugenden, weshalb das klassische und das christliche Bildungsideal hinsichtlich der Persönlichkeitsentwicklung übereinstimmte. Bei Christus trat zum klassischen Ideal noch die übernatürliche Liebe hinzu, die zu Demut, Gehorsam und Selbstaufopferung führte. P. Canisius, der erste deutsche Jesuit, vorwiegend durch seine praktische Wirkung bedeutend, betont dabei die Notwendigkeit, Christus nachzueifern.⁵²

Nach der jesuitischen Erziehung sollten Kultur und Christentum miteinander harmonieren. Die christliche Offenbarung war über das Feld der natürlichen Vernunft erhaben, doch wünschte man ein harmonisches Verhältnis zwischen Wissen und Glauben, zwischen Philosophie und Theologie. In christlich-humanistischer Weise war man der Ansicht, die Theologie solle auf der Philosophie, wie die theologischen Tugenden des Menschen auf den natürlichen Tugenden, aufbauen. Die Offenbarung stand zwar über der Vernunft, doch stritt sie

⁵² Vgl. Eicheldinger (wie Anm. 6), S. 161–165.

nicht gegen sie. Denn Gott sei die gemeinsame Quelle beider *Wahrheitsströme*, der Wissenschaft und der Religion, meinten die Jesuiten mit den Thomisten. Sie räumten zwar durchaus der Wissenschaft ihr eigenes Feld ein, erkannten ihr einen eigenen Wert und Wahrheitsgehalt zu. Wie Thomas von Aquino meinten die Jesuiten aber, das Denken selbst fordere im christlichen Raum die Religion als Überbau der Wissenschaft. Sie suchten die christlich-humanistische Linie zu verfolgen und an der thomistischen Harmonie von Kultur und Christentum festzuhalten, zeigten aber gleichzeitig reges Interesse an der beginnenden empirischen Forschung der Neuzeit. Die empirische Wirklichkeit sollte jedoch nicht als die einzige Wirklichkeit betont, andererseits aber auch nicht der Intellekt unterschätzt werden, dem ja ungeahnte Bereiche zugänglich waren. Denn er könne sogar Mitteilungen von Gott selbst erhalten.

Für den Studiengang der Jesuiten hatte schon Ignatius von Loyola, dem Pariser Studium generale folgend, eine Dreiteilung festgelegt: Unterricht in Sprachen (*facultas linguarum*), in Philosophie (*facultas artium*) und Theologie. Für die Theologie wurden vier, für die Philosophie drei Jahre festgelegt. Großen Wert hat Ignatius dabei den Disputationen beigemessen. Ebenso auch der Praxis des niederländischen christlichen Humanismus, er, der in Salamanca selbst beschuldigt worden war, ein Erasmianer zu sein.⁵³ Die endgültige Studienordnung der Jesuiten – *Ratio atque Institutio Studiorum Societatis Jesu* (Neapoli 1599) – erwuchs aus langjährigen gründlichen Vorbereitungen und Entwürfen.⁵⁴ Sie setzt für die Erziehung als primären und sekundären Zweck: ›Erziehung für das jenseitige Ziel vermittelt einer diesem Ziele möglichst entsprechenden Erziehung für den Lebensberuf in der Welt.‹⁵⁵ Von den Schülern wird besonders Fleiß, Bescheidenheit, Gehorsam, Frömmigkeit und Sittenreinheit gefordert. Der

⁵³ Die Studienordnung der Gesellschaft Jesu. Mit einer Einleitung von Bernhard Duhr S.J. Freiburg im Breisgau 1896, S. 9–16. – Vgl. Karl Hengst: Jesuiten an Universitäten und Jesuitenuniversitäten. Paderborn – München – Wien – Zürich 1981, S. 54 f., 70 f. – Alain Guillerrou: Ignatius von Loyola in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten. Reinbek bei Hamburg 1981, S. 35, Anm. 36.

⁵⁴ Text der Studienordnung von 1599 und 1832 in deutscher Sprache. In: ebd., S. 178–280.

⁵⁵ Ebd., S. 25.

Gang der Schulausbildung wie auch die Vorbereitung der Lehrer sei hier nicht referiert. Jedenfalls wird in den Gymnasien eine solide Kenntnis der alten Sprachen zugrunde gelegt, fußend auf den antiken Oratoren, Historikern und Dichtern.

In Philosophie⁵⁶ behandelte man im ersten Jahr die Logik des Aristoteles, redigiert beziehungsweise bearbeitet von Francisco de Toledo (1532/1596) oder Pedro da Fonseca. Im zweiten Jahr – Überschrift des Jahres: Physik und Naturkenntnisse – wurden dessen acht Bücher der *Physik*, die vier Bücher *Vom Himmel*, das erste Buch von *Vom Entstehen und Vergehen* und auch die *Meteorologie* gelesen. Im dritten Jahr studierte man Metaphysik und praktische Philosophie nach Aristoteles, konkret: das zweite Buch von *Vom Entstehen und Vergehen*, die drei Bücher *Von der Seele* (außer dem anatomischen und medizinischen Abschnitt im zweiten Buch), die 14 Bücher der *Metaphysik*. Dazu in der Ethik die 10 Bücher der sogenannten *Nikomachischen Ethik*. Manche der aristotelischen Schriften wurden nur cursorisch, andere mit genauen Erklärungen, Thesen und Beweisen durchgenommen. Grundlage des Unterrichts waren die entsprechenden Aristoteleskommentare von F. de Toledo, P. da Fonseca, die Conimbricenses, das heißt die gewaltigen Aristoteles-Kommentare von Coimbra, die Kommentare von F. Suárez u. a. Die Lehrer der Philosophie waren angewiesen, in wichtigen Punkten nicht von Aristoteles abzuweichen, ausgenommen, wenn er etwas dem Christentum Widersprechendes oder gar etwas gegen den geoffenbarten Glauben vorbringe. Die widerchristlichen (arabisch-spanischen) Erklärer des Aristoteles, etwa Averroës (ibn Ruschd; 1126–1198), durften nur mit sorglicher Auswahl gelesen werden. Thomas von Aquino hingegen war ehrfurchtsvoll zu behandeln, selbst, wenn seine Meinung nicht haltbar erschien. Und für den Lehrer der Moraltheologie gilt nach der *Ratio studiorum* ...: ›Mit Aufbietung all seiner Kraft und Betriebsamkeit strebe er dahin, tüchtige Pfarrer oder Verwalter der Sakramente heranzubilden ... Wenngleich jene theologischen Gegenstände, die kaum einen wesentlichen Zusammenhang mit der Kasuistik haben, ganz beiseite zu lassen sind, so ist es doch bisweilen angezeigt, einige theologische Gegenstände, auf welchen die Gewissensfälle fußen, in kürzester

⁵⁶ Ebd., S. 156–159, S. 214f.

Form vorzubringen; z. B. was und wie vielfach der Charakter, was eine Todsünde oder eine läßliche Sünde, was die Einwilligung sei u. dgl.⁵⁷

In dieser Geisteshaltung wurde auch Spee erzogen. Wie hat er diese Erziehung verinnerlicht, wie sie weiter vermittelt? Einiges ist in der Literatur angedeutet. Vieles ist aber noch offen. Dabei hat F. Spee ja auch selbst als Professor für Logik (1624), der Physik (1625) und der Metaphysik (1626) in Paderborn gewirkt, vertrat 1627/28 eine Philosophieprofessur in Köln. Dazu vertrat er 1629/30 in Paderborn, 1631 in Köln eine *Theologia moralis*, was ebenso mit der Philosophie in enger Verbindung steht, wie die 1632 und 1633 in Köln und Trier vertretene Professur *casuum*, also der *Moral*.⁵⁸ Jedenfalls lasse ich die Aspekte von *Vanitas*, *memento mori* und *contemptus mundi* hier für Spee offen, wenngleich es wahrlich höchst philosophisch ist.⁵⁹ Ebenso die Angst und ihre Wurzeln bei Spee⁶⁰, die Toleranz usw.

Wenn wir aber wissen⁶¹, daß es zwischen der *Imitatio Christi* des Thomas a Kempis (1379/80–1471), den *Exerzitien* des Ignatius von Loyola und Spees *Güldenem Tugend-Buch* Übereinstimmungen gibt,

⁵⁷ Ebd., S. 210.

⁵⁸ Vgl. Johannes Diel S.J.: Friedrich Spee. Zweite umgearb. Aufl. von Bernhard Duhr S.J. Freiburg im Breisgau 1901, S. 12f. – Karl-Jürgen Miesen: Friedrich Spee. Pater, Dichter, Hexen-Anwalt. Wiesbaden 1996, S. 39f. – Helmut Weber (Hrsg.): *Theologia moralis explicata*. Ein Friedrich Spee zugeschriebenes Werk aus der Zeit des Dreißigjährigen Krieges (Quelleneditionen der Friedrich-Spee-Gesellschaft, Bd. 2), Trier 1996, S. 505.

⁵⁹ Vgl. Emmy Rosenfeld: Friedrich Spee von Langenfeld. Eine Stimme in der Wüste. Berlin 1958 (Quellen und Forschungen zur Sprach- und Kulturgeschichte der germanischen Völker, NF 2, 126), S. 83f. – Karl Keller: Friedrich Spee von Langenfeld (1591–1635). Leben und Werk des Seelsorgers und Dichters. Geldern 1990, S. 122–124. – Siegfried Wollgast: Zum Tod im späten Mittelalter und in der Frühen Neuzeit. Berlin 1992 (Sitzungsber. d. Sächsischen Akad. d. Wissenschaften zu Leipzig, Phil.-hist. Klasse, Bd. 132, H. 1). – Andreas Heinz: Die Sonne des Sakramentes. Ein Zugang zu Friedrich Spees Eucharistieförmigkeit. In: Friedrich Spee im Licht der Wissenschaften. Beiträge und Untersuchungen. Hrsg. von Anton Arens. Mainz 1994 (Quellen und Abhandlungen zur niederrheinischen Kirchengeschichte, Bd. 49), S. 217–241.

⁶⁰ Eugen Drewermann: Friedrich von Spee – ein Kämpfer um die Menschlichkeit. In: Die politische Theologie Friedrich von Spees. Hrsg. von Doris Brockmann und Peter Eicher. München 1991, S. 20–27.

⁶¹ Vgl. u. a. Günter Dengel: Einübung ins christliche Leben. In: Friedrich Spee von Langenfeld (1591–1635). Ein Dichter und Aufklärer vom Niederrhein. Hrsg. von Karl-Jürgen Miesen, Düsseldorf 1991, S. 243–255.

so steht damit die Mystik im Blickpunkt, vornehmlich auch die *Devotio Moderna*, in deren Tradition schon Thomas a Kempis steht.

Es gibt heute wieder einen Trend zur Mystik. Er ist keineswegs homogen. ›Einerseits ist an die vielen unterschiedlichen, z. T. auch recht vagen und diffusen Bedeutungen der Vokabel ›Mystik‹ zu erinnern, die ein stringentes und einheitliches Verständnis nicht zulassen. Die Bedeutungspalette reicht von affirmativ-religiöser (*heilig, geheimnisvoll, hyperreal*) bis zu aufklärerisch-polemischer Semantik (*irrational, dunkel, obskurantistisch*), von religiös-inhaltlicher Konkretion (*Vereinigung mit Gott*) über ästhetische All-Einheits- und Authentizitäts-Gefühle bis zur Sammelbezeichnung für all das der Theorie Entzogene, aber praktisch vielleicht doch Bedeutsame im Leben, worüber nicht ›sinnvoll‹ zu reden sei (Wittgenstein). Es sind aber auch die offenkundigen intellektuellen Niveauunterschiede derer, die von Mystik reden, zu berücksichtigen. Was Mauthner und Musil zur Jahrhundertwende als *Mystik des dummen Kerls* und als *Schleudermystik* bezeichnet haben, feiert in der rezenten *Esoterikwelle* fröhliche Urständ. Doch gibt es ... bei allen diesen Gestalten von Mystik einen untergründigen Sachzusammenhang: Mystik ist stets das *Andere* (oder zumindest *ein Anderes*) zur – wie auch immer näher zu bestimmenden – Vernunft.⁶² Jedenfalls: was die Mystik von allen anderen Gebieten der Philosophie abhebt, ist nicht ein anderes Thema, sondern ein ganz anderer Ausgangspunkt für das gleiche Thema. Es wäre eine unverzeihliche intellektuelle Blindheit, zu denken – wie es selbst Philosophen häufig tun – die wissenschaftliche Haltung zur Natur und zur Geschichte sei die einzige von intellektuellem Wert. Bei Mystik schwingt auch stets unverzichtbar das Gefühl mit, auch in der Dichtung. Es gehört zudem zur Eigenart mystischen Denkens, synthetisch und intuitiv zu verfahren. Dies Denken verfährt auch nicht abstrahierend, sondern wesentlich konkretisierend. Die Mystik sucht in das Innere des Wirklichen

⁶² Reinhard Margreiter: *Mystik und Philosophie*. In: *Philosophische Rundschau* 39 (1992), S. 162. Vgl. zum folgenden auch: Alois M. Haas: *Was ist Mystik?* In: *Abendländische Mystik im Mittelalter*. Symposium Kloster Engelberg 1984. Hrsg. von Kurt Ruh. Stuttgart 1986, S. 319–341. – Reinhard Margreiter: *Erfahrung und Mystik. Grenzen der Symbolisierung*. Berlin 1997 (Literaturverzeichnis S. 607–635). – Wollgast (wie Anm. 17), S. 621–630. – Siegfried Wollgast: *Mystik*. In: *Enzyklopädie Philosophie*. Hrsg. von Hans Jürgen Sandkühler. Bd. 1 Hamburg 1999, S. 885–887.

einzudringen und mit ihm, in ihm, zu leben oder sich sogar mit ihm mitfühlend und einführend gleichzusetzen. Gnosis und Episteme unterscheiden sich wesentlich. Beide schleppen über die Jahrhunderte viel geistigen Unrat mit sich. Doch sie sind damit nicht zu identifizieren! Im Gegensatz zur Wissenschaft ›scheut sich der Mystiker keinesweges (gleich dem Dichter) vor paradoxen oder sogar widersprüchlichen Aussagen. Im Gegenteil, in der poetischen Bildersprache, deren sich der Mystiker bedient, erscheinen sogar mit Vorliebe solche erstaunlichen Paradoxa wie *ein Nichts, das ein unaussprechlicher Überfluß an Gutem ist*; oder jene *nüchterne Trunkenheit*, die Philo für jegliches mystische Denken bezeichnend fand. Kurzum: die Sprache des Mystikers ist nicht diejenige des gefühlsfernen rationalistischen Beobachters; sie ist diejenige des emotional bewegten Künstlers, der in dichterischen Bildern spricht, in Metaphern, in Anspielungen, in oft weit ausholenden Vergleichen, in Gleichnissen, Analogien, Mythen, Parabeln und Allegorien.⁶³ Mystik ist kein Ersatz für Wissenschaft und umgekehrt. Aber beide ergänzen sich in unserem ganzen Geistesleben. Beide verzichten nicht auf das Denken.

In der Bibel kommt *Mystik* letztlich nicht vor, seit den Kirchenvätern ist sie in den christlichen Kirchen unverzichtbar. Dabei tritt seit dem 12. Jahrhundert eine Verbindung mit dem Neuplatonismus ein. Ein weiter Weg noch bis zum 17. Jahrhundert! Vielfältig ist im Ansatz gezeigt worden, daß jedenfalls Spees *Trutz-Nachtigall* Naturmystik atmet.⁶⁴ In einer konfessionell lutherisch gefärbten Darstellung dazu sagt W. Flückiger, in Spees *Trutz-Nachtigall* äußere sich ›eben jene Linie, die vom Thomismus über den Jesuitismus in die Aufklärung

⁶³ David Baumgardt: *Mystik und Wissenschaft. Ihr Ort im abendländischen Denken*. Witten 1963, S. 15 f.

⁶⁴ Vgl. Hans-Georg Kemper: *Friedrich von Spee*. In: *Deutsche Dichter des 17. Jahrhunderts. Ihr Leben und Werk*. Unter Mitarb. zahlreicher Fachgelehrter. Hrsg. von Harald Steinhagen und Benno von Wiese. Berlin 1984, S. 90–115, hier S. 101–105. – Hans-Georg Kemper: *Dämonie der Einbildungskraft. Das Werk Friedrich von Spees (1591–1635) zwischen Christumystik und Hexenwahn*. In: *Wege der Literaturwissenschaft*. Hrsg. von Jutta Kolkenbrock-Netz, Gerhard Plumpe, Hans Joachim Schrimpf. Bonn 1985, S. 48–60. Anja Meinke: *Friedrich Spees Naturmystik*. In: *Friedrich Spee von Langenfeld (1591–1635). Ein Dichter und Aufklärer vom Niederrhein* (wie Anm. 61), S. 177–189.

führt.⁶⁵ Dafür spreche auch, daß F. Spee stets die *christliche Seele*, den einzelnen Gläubigen, anspreche, nicht, wie die Protestanten zu jener Zeit, die Gemeinde, die *werteste Christenheit*. Spee empfindet also danach als Individualität, nachgerade als Persönlichkeit. Anders natürlich als Clemens Brentano (1778–1842) oder Joseph von Eichendorff (1788–1857), die ja bereits mit der, gegen die und in der Aufklärung leben, gelehrt haben. Generell haben die Jesuiten, im Gegensatz etwa zum Jansenismus, ›mehr die neuzeitliche Auffassung des Subjekts betont, indem sie, dem Pelagianismus nahe, eine echte Freiheit des Menschen vertraten und ihn für fähig hielten, gute Werke zu tun.⁶⁶ Und F. Spee ›gelang es offensichtlich, den (praktischen) Aufklärer mit dem Mystiker zur Synthese zu bringen‹, wobei ›der Blick auf diese Synthese nicht nur den Schlüssel bietet zu einem besseren Spee-Verständnis, sondern zumal für die Spee-Rezeption in unseren Tagen genutzt werden muß.⁶⁷

A. Meinke sucht Spees Naturmystik zusammenhängend zu fassen. Der von ihr unternommene ›Nachweis eines emanatistischen Pantheismus aus der Synthese von scholastischer Überlieferung und wiedererstarkendem Neuplatonismus (Neo-Neuplatonismus) für die Natur-/Schöpfungsvorstellung Spees‹ sei bisher noch nicht vorgenommen worden.⁶⁸ Jedenfalls sei das Charakteristische der Emanation die Erhaltung des ursprünglichen Wesens, wie etwa Thomas von Aquino belegte.⁶⁹ Weisheit / Verstand, Licht und Wasser sind Gott und der

⁶⁵ Wilhelm Fluckiger: Natur und Gnade bei Friedrich von Spee. In: *Reformatio. Evangelische Zeitschrift für Kultur und Politik* 10 (1961), S. 376–373, S. 433–444, hier S. 442, S. 444.

⁶⁶ Janez Juhant: Jesuiten und ihre Opponenten. In: *Verdrangter Humanismus – verzögerte Aufklärung* (wie Anm. 17), Bd. I, 2, S. 456.

⁶⁷ Norbert Henrichs: Kopernikanische Wende. Geistige Umbrüche zur Zeit Friedrich Spees. In: *Kaiserswerther Vorträge zu Friedrich Spee 1985–1993*. Hrsg. von Norbert Henrichs, Wilhelm Meyer, Gregor Menges, Düsseldorf – Kaiserswerth 1995 (Kaiserswerther Beiträge zur Geschichte und Kultur am Niederrhein, Bd. 1), S. 111.

⁶⁸ Meinke. In: *Miesen* (wie Anm. 61), S. 177.; Meinke (wie Anm. 6).

⁶⁹ Thomas von Aquin: *Summa theologiae*. Vollständige, ungekürzte dtsh.-lat. Ausg. Übers. von Dominikanern und Benediktinern Deutschlands und Österreichs. Hrsg. vom Katholischen Akademikerverband. Bd. I, Salzburg – Leipzig 1934, S. 126f. (Qu. 7, 1), S. 374f.; Bd. 3, Schrittleitung: P. Heinrich Maria Christmann O.P., Salzburg – Leipzig 1939, S. 6f. (Qu. 27,1); vgl. ebd., Qu. 34 a 2.

Schöpfung analoge Begriffe. Der wesensgleiche Gottessohn sei Abglanz von Gottvaters Herrlichkeit. Bei Spee heißt es:

›Ein Stern, von eben seinem Stern,
Die Sonn, von seiner Sonnen,
Der wahre Kern von seinem Kern,
Der Brunn, von seinem Brunnen,
Der Schein, von eben seinem Schein,
Der Straal von seinem stralen,
Die Weisheit, von der Weisheit sein,
kan besser dirs nit mahlen.‹⁷⁰

Zwischen Verweis auf die Autorität des Thomas von Aquino und dem Einfluß neuplatonischer Emanationslehren bewegt sich dieses Preislied auf *Das geheimnuß der hochheyligen Dreyfaltigkeit*. Für die hier interessierende Thematik sind an charakteristischen Stellen sprachliche Parallelen, die über ein innertrinitarisches Wirken der drei göttlichen Personen nach Art der Emanation hinausdeuten, sichtbar. Explizit als Gegenstand außermenschlichen Seins aufgefaßt verlegt die aus göttlichem Ursprung hervorgehende Natur ihren Fortbestand nicht in einen außerweltlichen Gott, sondern in sich selbst als erzeugende, mit schöpferischer Geisteskraft beseelte Natur:

›Wer mag nun ie gebohren sein,
So reich von scharffen Sinnen,
Der auch das mindest pflänzelein,
Nur schlechthin dörrft beginnen?
Die wahrheit sag ich rund, vnd platt,
Dan wurd all Sinn zerrinnen,
Wer nur auch dächt ein eintzig Blatt
Auß Menschenkunst erspinnen.
O Gott ich sing von hertzen mein,
Gelobet muß der Schöpffer sein.‹⁷¹

Spee definiert – gemäß der Auffassung des Naturbegriffs im 17. Jahr-

⁷⁰ Friedrich Spee: Ein gar hohes Lobgesang darinn das Geheymnuß der Hochheyligen Dreyfaltigkeit so wol Theologisch als Poëtisch, wie vil geschehen können entworfen wird. In: *Friedrich Spee: Trutz-Nachtigall*. Hrsg. von Theo G. M. van Oorschot. Bern 1985, S. 185.

⁷¹ Friedrich Spee: Lob Gottes auß einer weitleuffigen Poëtischen beschreibung der frölichen Sommer Zeit. In: ebd., S. 107.

hundert – die Natur als *natura naturans* im Gegensatz zur *natura naturata*. Die Formel von der wirkenden oder handelnden Natur ist nach ihrem Herkommen aristotelisch und platonisch zugleich.⁷² Bei Aristoteles ist der Begriff der Natur nicht auf eine Theorie der Natur, sondern auf eine Theorie des natürlichen Dinges gerichtet. Die Unterscheidung von *natura naturans* und *natura naturata* geht auf Averroës zurück. Hier ist sie stets *natura naturans*. ›Entscheidend für die mittelalterliche und frühneuzeitliche Entwicklung des Naturbegriffs ist ... daß (1) in der neuplatonischen Rezeption der Platonischen Philosophie aus dem ideengeschichtlichen Ansatz Platons der Begriff einer intelligiblen Welt ... entsteht, die ihren ›Sitz‹ in einem hypostasierten, mit dem Demiurgen identifizierten Nus (Geist) hat, und (2) auf dem Umweg über den Neuplatonismus bei Augustin (Vorläufer Philon von Alexandrien) die Platonischen Ideen zu den Gedanken eines die Welt nach diesen Ideen schaffenden Gottes werden.‹⁷³ In der Folge bleibt die Physik aristotelisch, die *naturphilosophische* Begrifflichkeit paßt sich zunehmend platonistischen Distinktionen an. *Natura universalis* und *natura particularis* werden unterschieden. Im Begriff der *natura universalis* findet sich der Begriff einer Weltseele wieder. Bei Spee durchzieht Gott als geistiges Sein die Natur und ist in ihr wirksam:

›Nun lobet Gott von Himmel ab
Ihr Gottes Edelknaben,
Euch Er den Geist vnd wesen gab,
O wol der schönen gaben!
Euch Er mit lauter Frewden flamm,
Mitt lüsten thät vmbgeben;
Für frewden groß ihr allesamm
Ohn vnterlaß thut beben.‹⁷⁴

⁷² Vgl. Jürgen Mittelstraß: Das Wirken der Natur. Materialien zur Geschichte des Naturbegriffs. In: Naturverständnis und Naturbeherrschung. Hrsg. von Friedrich Rapp. München 1981, S. 36–69. – Kurt Hübner: Der Begriff des Naturgesetzes in der Antike und in der Renaissance. In: Die Antike – Rezeption in den Wissenschaften während der Renaissance. Hrsg. von August Buck und Klaus Heitmann, Weinheim 1983, S. 7–28. Heribert M. Nobis: Frühneuzeitliche Verständnisweisen der Natur und ihr Wandel bis zum 18. Jahrhundert. In: Archiv für Begriffsgeschichte 11 (1967), S. 37–58.

⁷³ Ebd., S. 40 f.

⁷⁴ Spee: Trutz-Nachtigall (wie Anm. 70) S. 121.

Als selbständig belebte Welt des Kosmos ist Natur für Spee nicht denkbar. Ihre Eigenwirkkraft verdankt sie erst der Einwohnung der ewig schaffenden göttlichen Substanz (*concursum divinum*).

Die Brautmystik, die auch bei F. Spee eine zentrale Rolle spielt⁷⁵, kann hier nicht untersucht werden. Erforderlich wären vergleichende Untersuchungen zu den bedeutendsten christlichen Brautmystikern seit dem Mittelalter: zu Bernhard von Clairvaux (1090–1153), Heinrich Seuse (Suso, 1293/1303–1366), Jacopone von Todi (1236–1306), Johannes vom Kreuz (1542–1591) und Teresa von Avila (1515–1582).

Schon K. Reinhardt meinte 1925 ›Aller überheblichen Aufklärungs-ideologie fern, hat Friedrich Spee doch mit seiner reichen Persönlichkeit die ganze Größe und Weite des neuen Weltbildes umfaßt und steht im Glauben, Leben und Dichten vorbildlich und wegweisend am Eingang einer neuen Zeit.‹⁷⁶ I. M. Battafarano ergänzt: ›Spee war in seinem ganzen Leben ein engagierter Seelsorger, aber auch ein Mystiker, einer der größten der deutschen Kulturgeschichte.‹⁷⁷ Warum ist Spee dazu nicht gründlich untersucht worden? Zum Verhältnis von Mystik und Utopie beziehungsweise Chiliasmus wird hier nicht Stellung genommen.⁷⁸

Jedenfalls ist Spees Haltung zur Aufklärung mehrfach in jüngerer Zeit erörtert worden. K. Schatz (geb. 1938) sagt zu recht, Spee sei gegen jeden Fanatismus und dafür, das eigene Denken zu gebrauchen. Und nach K. Rahner (1904–1984) war Spee ›ein unerschrockener Kämpfer gegen die Unmenschlichkeit seiner Zeit, gegen Dummheit und Aberglaube, gegen Neid und einen Sadismus, der bei hoch und

⁷⁵ Vgl. u. a. Rosenfeld (wie Anm. 59), S. 104 f. – Hans Georg Pott: Friedrich Spee und die Mystik. In: Friedrich Spee (1591–1635). Düsseldorfer Symposium zum 400. Geburtstag; neue Ergebnisse der Spee-Forschung. Hrsg. von Theo G. M. van Oorschot. Unter Mitarb. von Martin Gerlach. Bielefeld 1993, S. 30–50. – Kurt Reinhardt: Mystik und Pietismus. München 1925 (Der katholische Gedanke, Bd. 9), S. 102. – Margreiter: Erfahrung und Mystik (wie Anm. 62), S. 78.

⁷⁶ Reinhardt (wie Anm. 75), S. 116.

⁷⁷ Italo Michele Battafarano: Hexen, Richter und Dämonologen im Urteil des Jesuiten Friedrich von Spee. In: Bildungsexklusivität und volkssprachliche Literatur. Literatur vor Lessing – nur für Experten? Hrsg. von Klaus Grubmüller und Günter Hess. Tübingen 1986 (Kontroversen, alte und neue, Bd. 7), S. 176–184, hier S. 176.

⁷⁸ Vgl. u. a. Pott (wie Anm. 75), S. 31 f.

niedrig in der Mentalität seiner Zeit sein furchtbares Unwesen trieb. In dieser Hinsicht nimmt er meines Erachtens I. Kants Definition von Aufklärung vorweg.⁷⁹ A. Hahn (geb. 1941) vermerkt: ›Mit seiner Betonung der Vernunft berührt sich Spee bereits mit seinen aufklärerischen Nachfolgern, andererseits ist seine religiöse Einbindung in vor-moderne Überzeugungen auch jene subjektive Quelle, aus der sein Erbarmen hervorkam. Wir sind durch historische Katastrophen belehrt worden, daß Unmenschlichkeit nicht nur im Namen des Aberglaubens, sondern auch unter dem Banner der Vernunft gräßliche Ausmaße annehmen kann. Die Dialektik der Aufklärung wird erst am Ende des Prozesses sichtbar, an dessen Anfang Spee stand.‹⁸⁰

Norbert Henrichs (geb. 1935) faßt meines Erachtens den Forschungsstand zu diesem Aspekt gut zusammen. Er gibt zu bedenken, ›daß Spee kein Philosoph, Rechts- oder Wissenschaftstheoretiker von Profession war (der Akzent liegt auf dem Theoretiker). Wenn man Spee, bei all seiner Verbundenheit mit dem überkommenen traditionellen Denken (man darf wohl die Nachwirkungen seiner scholastischen Bildung nicht unterschätzen und übersehen), ... dennoch auch zu den Vorboten der Aufklärung zählen will – und es gibt meines Erachtens durchaus Belege dafür – dann muß er aber wohl in erster Linie als ein Praktiker der Aufklärung gelten. Man darf nämlich nicht außer acht lassen, daß das gesamte Werk Spees – auch die *Cautio Criminalis* – von pastoralen Intentionen getragen ist.‹⁸¹ Geht in der Aufklärung die Praxis der Theorie voraus? Gehen sie parallel? Folgt die Praxis der Theorie? Das wäre gerade für die Frühaufklärung beziehungsweise die »Vorboten der Aufklärung« zusammenfassend genauer zu untersuchen. Jedenfalls gab es zu dieser Zeit – wie später wohl auch – kaum reine Aufklärer. Zudem war ja bis ins 18. Jahrhundert hinein die Ausbildung an den europäischen Universitäten generell mit Neoscholastik

⁷⁹ Klaus Schatz S.J.: Friedrich Spees Kampf gegen den Hexenwahn. In: Friedrich von Spee, Priester – Poet – Prophet. Hrsg. von Michael Sievernich S.J. Frankfurt am Main 1986, S. 44–50. – Karl Rahner S.J.: Was hat Friedrich Spee uns heute zu sagen? In: ebd., S. 133.

⁸⁰ Alois Hahn: Die *Cautio Criminalis* IVa. Einleitung. In: Friedrich Spee – Dichter, Seelsorger, Bekämpfer des Hexenwahns. Kaiserwerth 1591 – Trier 1635. Katalog der Ausstellung in Düsseldorf 1991. Hrsg. von Gunther Franz. Trier 1991, S. 102–106, hier S. 105.

⁸¹ Henrichs (wie Anm. 67), S. 111.

verbunden, der eigentlich letzten gemeinsamen Bildung des europäischen Menschen.

Immer wieder wird bei Aussagen zu Spees Aufklärungsdenken allein oder primär seine *Cautio Criminalis* zur Grundlage genommen. So verweist auch Theo van Oorschot auf den wichtigen Platz, den die *ratio recta* (einmal sogar: *rectissima ratio*, ...) in Spees Argumentation einnimmt. Gesund ist die Vernunft, wenn sie in Übereinstimmung mit der Stimme des Gewissens und in Verbindung mit der Realität steht, wenn sie in ihren Überlegungen und Beweisführungen logisch folgerichtig vorgeht. Sowohl die eigenen Analysen, (Vor-)Urteile, Triebe und Handlungen als auch die der anderen befragt Spee und unterwirft sie immer aufs neue diesen normativen Instanzen. ... Was ihn selber betrifft, ist Spee überzeugt, daß er sich alle nur erdenkliche Mühe gegeben hat, den objektiven Tatsachen gerecht zu werden. Dessen ungeachtet versichert er wiederholt, nicht zu wissen, ob ihm das gelungen sei; auch er könne sich irren ... Mit redlichem Gewissen und menschenmöglicher Sicherheit der Vernunft jedoch könne er beteuern, daß die abscheuliche deutsche Wirklichkeit so sei, wie er sie beschreibt.⁸² All dies ist in der Tat an Spees *Cautio Criminalis* nachweisbar. Denn: *Grob betrachtet* fallen das Ende der Hexenverfolgung und der Beginn der Aufklärung zusammen. Kein Wunder, denn die Aufklärung – nach I. Kant (1724–1804) eine *Revolution der Denkungsart* – steht kontrovers zum Aberglauben, damit auch zum Hexenglauben. Aufklärung ist – jedenfalls im 17. und 18. Jahrhundert in Deutschland – eine Kampfidée. Und jede Kampfidée ist – im Gegensatz zu einer Programmidee – vor allem gegen die Vergangenheit gerichtet, beziehungsweise gegen deren Hypotheken für die Gegenwart. Gerade die deutsche Frühaufklärung ist zudem eine Kampfgemeinschaft, eine höchst widersprüchliche allerdings. Als Kampfgemeinschaft gewinnt sie ihre Geschlossenheit eben durch Feindbilder. Wenn I. Kant 1790, seine Aufklärungsdefinition von 1784 ergänzend, formuliert *Befreiung vom Aberglauben heißt Aufklärung*⁸³, so erhellt hieraus der Stellenwert auch des Kampfes gegen den Hexenglauben für die gesamte

⁸² Nachwort Theo van Oorschots (wie Anm. 27), S. 618.

⁸³ Immanuel Kant: Kritik der Urteilskraft. In: Ders.: Gesammelte Schriften. Hrsg. von J. Preuß. Akad. d. Wissenschaften. Bd. V, 1. Abt., Berlin 1908, S. 294. – vgl. zum Gesamtproblem: Martin Pott: Aufklärung und Aberglaube. Tübingen 1992.

Aufklärung. Und F. Spee steht an der Schwelle dieser Bewegung und nimmt in ihr eine gewichtige Rolle ein, nicht selbst, doch durch die Wirkung seiner *Cautio Criminalis* allein auf Chr. Thomasius, der durchgängig der deutschen Frühaufklärung als führender Vertreter zugeordnet wird. Nebenbei: auch Chr. Thomasius war zeitlebens von der Existenz und einer gewissen Macht des Satans überzeugt!⁸⁴

Doch ich möchte das Problem weiterfassen, dabei auch an D. Kittsteiner (geb. 1942) anknüpfend: ›Das, was wir gemeinhin als ›Aufklärung des 18. Jahrhunderts‹ bezeichnen, ist kein einheitliches Gebilde, sondern ein breiter Strom, in den viele Flüsse und Bäche eingemündet sind. Der Begriff der *Aufklärung* würde sich bereichern, wenn man genauer die Herkunft ihrer Bestandteile untersuchte, denn in der Sicht des 19. und 20. Jahrhunderts mit ihrer – zumeist in aufklärungskritischer Absicht – eindeutigen Betonung des Fortschrittsparadigmas ist vieles an Intentionen und Problemlagen verlorengegangen, was den Zeitgenossen noch präsent war.⁸⁵

Alles Entstehen ist prozeßhaft.⁸⁶ Das Neue ist, so es entsteht, nie fertig. Das ist bei der Herausbildung gesellschaftlicher Epochen oder Perioden, bei der Formierung neuer Denkstile oder Weltanschauungen deutlich zu sehen und gilt also auch für das Werden der deutschen Aufklärung im letzten Drittel des 17. Jahrhunderts. Ihr Entstehungsprozeß ist äußerst widersprüchlich und weist zugleich ein enormes Spektrum auf. Zwischen Reformation und Aufklärung besteht ein enger Zusammenhang von Philosophie und Theologie. Letztere hat dabei das absolute Übergewicht, sie ist der Quellpunkt. Und es handelt sich um sehr unterschiedliche, auch sich wechselseitig verketzernde Strömungen. Dieses Verhältnis wird im Verlauf der Aufklärungsbewegung durch die Dominanz der Philosophie ersetzt. Aber auch noch in

⁸⁴ Vgl. Martin Pott: Aufklärung und Hexenaberglaube. Philosophische Ansätze zur Überwindung der Teufelspakttheorie in der deutschen Frühaufklärung. In: Das Ende der Hexenverfolgung. Hrsg. von Sonke Lorenz und Dieter R. Bauer. Stuttgart 1995, S. 183–202, hier S. 195.

⁸⁵ Dieter Kittsteiner: Spee – Thomasius – Bekker: ›Cautio Criminalis und prinzipielles Argument‹. In: Brockmann/Eicher (wie Anm. 60), S. 214–217f.

⁸⁶ Vgl. zum folgenden: Wollgast: Pictismus (wie Anm. 17), S. 403–419. Siegfried Wollgast: Der Sozinianismus und die deutsche Frühaufklärung. In: Würzburger medizinisch-historischer Nachrichten 21 (2002), S. 397–404.

der Frühaufklärung dominiert weitgehend die Theologie gegenüber der Philosophie, im katholischen wie im protestantischen Bereich.

Frühaufklärung ist ein in der Forschung noch nicht völlig dechiffrierter Begriff. Zudem ist die katholische wie die protestantische Kirche mit der Einschätzung der Zeit zwischen Reformation und Aufklärung noch immer nicht fertig. In Ergänzung zu dem zu S. Merkle Gesagten: War es eine *Zeit der Gegenreformation* (Leopold von Ranke; 1795–1886), eine *Zeit der Glaubenskämpfe* (Moritz Ritter; 1840–1924, Ernst Walter Zeeden; geb. 1916), ein *Zeitalter der katholischen Reformation und der Gegenreformation* (Hubert Jedin; 1900–1980), ein *konfessionelles Zeitalter* (Martin Heckel; geb. 1929)? Mir scheinen alle diese Termini einseitig zu sein, weil sie – rein geistesgeschichtlich geprägt – nur an ideologischen Erscheinungen der sozialgeschichtlichen Entwicklung orientiert sind. Man hat dabei den Eindruck, daß die theoretische Kluft zwischen Protestantismus und Katholizismus seither noch nicht überwunden ist. Aber die historische Aufarbeitung vergangener Jahrhunderte sollte doch eigentlich möglich sein. Lange wurde jedenfalls im protestantischen Bereich *vergessen*, beziehungsweise ist noch vergessen: ›Wo immer eine Stichprobe in die philosophische Literatur und in den philosophischen Schulbetrieb an den deutschen Universitäten gemacht wird, jedesmal bestätigt und festigt sich das Urteil, daß die Metaphysik der Suarezschule ungefähr seit 1620 bis 1690 die Gang-und-Gäbe-Philosophie gewesen ist. Das Neue hat sich wenigstens in Deutschland und Holland nur heimlich oder mit viel akademischem Geräusch über die rezipierte Suarez-Scholastik fortentwickeln können.‹⁸⁷ Kurzgefaßt: auch die Metaphysik der Protestanten dieser Zeit *lebt* letztlich von den vom Jesuiten F. Suárez vornehmlich in seinen *Metaphysischen Disputationen* (erste Auflage in Deutschland Mainz 1600) dargelegten Prinzipien. Auch die Aufklärer G. W. Leibniz und Chr. Wolff (1679–1754) schätzten Suárez, und noch A. Schopenhauer (1788–1860), der die *Disputationes Metaphysicae* oft und kenntnisreich zitiert, spricht von

⁸⁷ Karl Eschweiler: Die Philosophie der spanischen Spätscholastik auf den deutschen Universitäten des siebzehnten Jahrhunderts. In: Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens. Hrsg. von Heinrich Finke. Bd. 1, München 1928 (Spanische Forschungen der Görresgesellschaft, Rh. 1,1), S. 251–325, hier S. 297: – Wollgast: Philosophie (wie Anm. 17), S. 183–186.

ihnen als ›diesem ächten Compendio der ganzen Scholastischen Weisheit, woselbst man ihre Bekanntschaft zu suchen hat, nicht aber in dem breiten Gesträuche deutscher Philosophieprofessoren ...⁸⁸. Bei Suárez wird durchaus Denken geboten. Was ist Aufklärung ohne selbiges? Und was weiß man bei der Bestimmung der Frühaufklärung im protestantischen Bereich vom Wirken des Jansenismus, was vom Kapuziner Maximilian (Valerianus) Magni (1586–1661)? Oder vom Jesuitenschüler und Mediziner Jan Marcus Marci (1595–1662)? Überhaupt: Aufklärung ist Reaktion auf Barock, Orthodoxie, Gegenreformation! Gibt es aber eine sinnvolle Reaktion, die sich nicht auch mit den abgelehnten Werken und Zuständen auseinandersetzt? Bloßes agitatorisches Gewäsch ist zu keiner Zeit tief. Und das Lösen von einer vertrauten Denkweise oder Glaubenshaltung ist prozeßhaft, nicht selten schmerzhaft. Man sucht auch, das *Alte* mit der Aureole des Neuen zu schmücken.

Übrigens sollte man in diesem Zusammenhang betonen: auch katholische Gelehrte kamen im 17. Jahrhundert zu beachtlichen wissenschaftlichen Leistungen. Der Galilei-Prozeß und sein Ausgang scheinen gegen echte Forschungsergebnisse im katholischen Lager zu sprechen. Aber die katholische Schulphilosophie war im 16. und 17. Jahrhundert durchaus bereit, modernste Wissenschaftsthesen zu rezipieren, solange sie mit Autoritäten gedeckt werden konnten. In Salamanca wurde zum Beispiel Nicolaus Copernicus (1473–1543) in Coimbra Tycho de Brahe (1546–1601) rezipiert. Innovationen konnten so weit gehen, wie die Kunst der Interpretation den Nachweis der Traditionalität neuer Lehren gestattete. Innerhalb dieses Bereichs – und seine Breite sollte man nicht unterschätzen – kam man zu beachtlichen Leistungen. Ein Beispiel dafür gibt gerade der aus Geisa in Thüringen stammende Polyhistor des 17. Jahrhunderts Athanasius Kircher (1602–1680). Er lebte und forschte ab 1633 in Rom, nachdem er bereits 1618 in den Jesuitenorden eingetreten war, 1628 in Mainz die Priesterweihe erhalten hatte. Wie im Jesuitenorden üblich, hat er das Jahrzehnt zwischen 1618 und 1628 an verschiedenen Universitäten und Kollegien verbracht – in Köln, Koblenz, Heiligenstadt,

⁸⁸ Arthur Schopenhauer: *Parerga und Paralipomena*, Bd. 1: In: Ders.: *Sämtliche Werke*, neu bearb. und hrsg. von Arthur Hübscher. Bd. 5, 2. Aufl., Wiesbaden 1946, S. 57.

Aschaffenburg und Mainz. In dieser Zeit dürfte er auch Spee kennengelernt haben. Kircher betonte die Bedeutung der Einheit von *ratio* und *experientia* für die Wahrheitsfindung und experimentierte selbst. Vor Robert Boyle (1627–1691) und Otto von Guericke (1602–1686) lieferte er experimentell den Nachweis für die Notwendigkeit eines Mediums für die Schallausbreitung. Er experimentierte in der Optik, Akustik, Mechanik, Elektrodynamik (Magnetismus) und in der Musik, erforschte hypnotische Phänomene, erfand eine Zeilenschrift für Taubstumme und hat Vorleistungen für die wissenschaftliche Bakteriologie erbracht. Darüber hinaus erforschte er als erster die koptische Sprache.⁸⁹ Kircher schrieb 32 lateinisch verfaßte Bücher mit 14000 Druckseiten. Neben der Theologie stellte für ihn die Mathematik die Grundlage aller Wissenschaften dar. Er sah in der Zahl die Voraussetzung zur Erkenntnis der Wahrheit schlechthin. Davon ausgehend erforschte und deutete Kircher die Natur. Er betrachtete sie als eine Einheit, die sich – in sich nach göttlichen Gesetzen geordnet – dem Beschauer unveränderlich und klar offenbart. Ihre Schönheit entspringe der Vollkommenheit ihrer kosmischen Struktur. Aus dem Glauben an die Einheit der Natur leitete Kircher seine Überzeugung von der Einheit der Wissenschaftsstruktur ab. Wissenschaftliches Streben richtete sich auf die Summe aller Einzelheiten, der gegenüber diese selbst zurücktreten. Alle Qualitäten werden auf Größe, Maß und Bewegung – sie gelten als Synonyme für Ordnung – reduziert. Zahl, Ordnung, Deutlichkeit und Vollkommenheit sind für Kircher verschiedene Begriffe gleichen Inhalts; sie alle gelten als Kriterien der Wahrheit. Nach Kircher – das ist übrigens eine der Grundaussagen des *Barock* – nimmt die Klarheit der Erkenntnis mit der Vereinfachung der Qualitäten zu.

Findet sich nun die Aufklärung im katholischen Deutschland später als im protestantischen? Es ist leider Tatsache, daß ›der katholischen

⁸⁹ Vgl. Conor Reilly SJ.: *Athanasius Kircher. Master of a hundred Arts 1602–1680*. Wiesbaden – Rom 1974; Thomas Leinkauf: *Athanasius Kircher und Aristoteles. Ein Beispiel für das Fortleben aristotelischen Denkens in fremden Kontexten*. In: *Aristotelismus und Renaissance*. In memoriam Charles B. Schmitt. Hrsg. von Eckhard Keßler, Charles H. Lohr und Walter Sparr, Wiesbaden 1988 (Wolfenbütteler Forschungen, Bd. 40), S. 193–216. – Thomas Leinkauf: *Mundus combinatus. Studien zur Struktur der barocken Universalwissenschaft am Beispiel Athanasius Kirchers SJ (1602–1680)*. Berlin 1993.

Aufklärung – einem nahezu ausschließlich von katholischen Historikern und katholischen Theologen behandelten Thema ..., von den Nichtkatholischen unter den an der Aufklärung interessierten Geistes- und Sozialwissenschaftlern zumeist nur geringe Aufmerksamkeit geschenkt wird.⁹⁰ Dabei hat schon K. Scholder (1930–1985) für die Aufklärung im protestantischen Deutschland zwischen *Aufklärung gegen Theologie und Kirche* sowie *mit ihr* und *durch sie* unterschieden.⁹¹ Aufklärung läßt sich nicht mit Kants Definition von 1784 identifizieren und sie hat nicht allein weltliche Wurzeln! Nur in Deutschland und der Schweiz gab es zur Zeit der Aufklärung eine große konfessionelle Spaltung. Dabei gab es trotz aller Gegensätze auch ein enges Netz wechselseitiger Beeinflussungen der beiden – auch in sich gespaltenen – Konfessionen und Versuche zu ihrer Wiedervereinigung. Allein letzteres verlangte auch theoretische Überlegungen und Zugeständnisse. Sicher waren die intellektuellen Einflüsse des protestantischen Nord- und Mitteldeutschland auf den katholischen Raum stärker als die Einflüsse des katholischen Südens und Westens auf den protestantischen Norden und Osten. Harm Klueting (geb. 1941) selbst sieht eine Wurzel der katholischen Aufklärung ›im Jansenismus, der zwar noch nicht katholische Aufklärung war, aber vergleichbar mit dem Pietismus im protestantischen Bereich – den Durchbruch des religiösen Individualismus förderte. Er besaß damit wichtige Affinitäten mit der Aufklärung und mit ihrem von der Autonomie der *vernünftigen* Einzelpersönlichkeit geprägten Menschenbild und traf sich darüber hinaus mit der Aufklärung im Antijesuitismus.⁹² Wenn der Pietismus Frühaufklärung ist – warum nicht auch der Jansenismus? Und man sollte nicht auch noch heute eine Progressivität des Jansenismus verabsolutieren, seine Gegner, die Jesuiten, mit ihrem Probabilismus und ihrer Kasuistik hingegen völlig ablehnen! Auch der Probabilismus hat als System des Fortschritts gewirkt! Sollte es nicht auch weitere theoretische (philosophische) Anregungen gegeben haben? Zur Toleranz etwa? Ich möchte auch F. Schnabel (1887–1966) bei-

⁹⁰ Klueting (wie Anm. 19), S. 2.

⁹¹ Klaus Scholder: Grundzüge der theologischen Aufklärung in Deutschland. In: Aufklärung, Absolutismus und Bürgertum in Deutschland. Zwölf Aufsätze. Hrsg. von Franklin Kopitzsch. München 1976, S. 259.

⁹² Klueting (wie Anm. 19), S. 10.

pflichten: ›Man wird sich hüten müssen, in der *katholischen Aufklärung* lediglich einen dunklen Hintergrund zu sehen, von dem sich die Erneuerung des katholischen Bewußtseins im 19. Jahrhundert um so lichtvoller abhebt. Die Aufnahme jener Ideen durch die kirchliche Welt geschah in ganz verschiedenem Geiste und in sehr wechselnder Stärke, je nach der persönlichen Art des einzelnen Geistlichen. Es gab Professoren der Theologie, die als Rationalisten alles preisgaben, was als christliche Glaubens- und Sittenlehre gelten mußte: es gab andere, die sich sehr weit vom Dogma entfernten, deren persönliche Lebensführung und priesterliche Würde jedoch fleckenlos waren; und es gab wieder andere, die überhaupt nur Reformen der äußern Kultur übernahmen, um Mißstände ... zu beseitigen und in Verwaltung und Schule, in der Ordnung des kirchlichen, staatlichen und gesellschaftlichen Lebens Sachlichkeit und Strenge zur Geltung zu bringen. Das vielfältig schillernde Bild der *katholischen Aufklärung* ist daher nur biographisch und auf Grund weitverzweigter Einzelforschungen zu erfassen.⁹³ Dabei ist auch sehr an F. Spees ganzes Werk zu denken.

Völlig richtig ist zudem: ›Man wird die Probleme der katholischen Aufklärung ohne engen Schulterschuß von Philosophie, Theologie, Historie, Sozial- und Literaturwissenschaft kaum lösen können.⁹⁴ Wo macht man das aber bisher? Richtig ist auch: ›Überhaupt wird man sich davor hüten müssen, den Aufklärungsbegriff von Troeltsch ohne weiteres auf die geistlichen Territorien anzuwenden. Gerade dort ist Aufklärung nicht einfach mit den Kategorien ›antisupranatural‹, ›offenbarungsfeindlich‹, ›antikirchlich‹ in schnellem Zugriff zu erfassen, sondern nur in ihrer verwirrenden Mannigfaltigkeit von administrativen Maßnahmen, von Lehren und Streitigkeiten vorsichtig zu umschreiben oder erst noch zu erforschen.⁹⁵ Aber auch für den Protestantismus gilt Ernst Troeltsch (1865–1923) nicht gänzlich. So nicht für einige Fraktionen der Frühaufklärung!

Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft sind prozeßhaft verbunden, zu jeder Zeit! Man versteht auch Frühaufklärung letztlich nicht,

⁹³ Franz Schnabel: Deutsche Geschichte im neunzehnten Jahrhundert. Bd. IV: Die religiösen Kräfte. Freiburg im Breisgau 1937, S. 10f.

⁹⁴ Hans Maier: Die Katholiken und die Aufklärung. Ein Gang durch die Forschungsgeschichte. In: Klueting (wie Anm. 19), S. 51.

⁹⁵ Raab (wie Anm. 25), S. 105.

wenn man nicht ihre Voraussetzungen besieht. Die Voraussetzungen der *deutschen* Frühaufklärung liegen nun einmal vorwiegend in Deutschland! Hemmend für die Erfassung dieser Tatsache ist, daß die deutsche Philosophie zwischen Ph. Melanchthon (1497–1560) G. W. Leibniz oder M. Luther und Chr. Wolff – J. Böhme (1575–1624) ausgenommen – lange sträflichst vernachlässigt wurde. Daß eine von der lutherischen Reformation und ihren Folgen, Wirkungen, Wertungen herkommende Linie direkt in die Aufklärung und dann in die klassische deutsche Philosophie mündet, tritt stark in den Hintergrund. Die Entwicklung im katholischen Deutschland zu dieser Zeit ist erst recht vergessen. Nochmals sei wiederholt: auch der Katholizismus liefert hinreichende Anknüpfungspunkte für die deutsche Frühaufklärung! Wer das Entstehen der deutschen Frühaufklärung begreifen will, kann an M. Luthers Wirken und seinen Wirkungen nicht vorbei, ebenso nicht an Erasmus von Rotterdam, den *Radikalen der Reformation* inklusive Thomas Müntzer.

Ein *Strang* des deutschen Philosophierens zwischen Reformation und Aufklärung, der ganz wesentlich auch auf die Frühaufklärung wirkt, ist die deutsche Mystik. Sie hat in dieser Zeit eine andere Gestalt, als die des Meister Eckhart (um 1260–1327), des J. Tauler (um 1300–1361) des H. Seuse. Denn: 1. Es ist, sozialökonomisch gesehen, eine völlig neue Zeit. Der Kapitalismus entsteht auch in Deutschland, die Reformation hat stattgefunden, der Katholizismus macht mit dem Tridentinischen Konzil wesentliche Wandlungen durch, neue Kontinente sind entdeckt, der deutsche Humanismus entsteht und währt wohl bis zum Ende des 16. Jahrhunderts, die Formierung der Nationalstaaten, die Entwicklung der Feuerwaffen, damit der Kriege, auch der Produktivkräfte bewirken eine neue Realität. Mit ihr hat sich der Mensch auseinanderzusetzen. Und er hat jetzt das geschriebene Wort – auch wenn die Masse der Menschen noch nicht zu lesen vermag, seine propagandistische Wirkung ist davon unbenommen. 2. Durch die Rezeption der spätmittelalterlichen Mystik im Bereich der seit 1555 formal gleichberechtigten lutherischen und katholischen Konfessionen trug die Mystik des 16. und 17. Jahrhunderts in vielen Aspekten überkonfessionelle Züge. Diese Überkonfessionalität setzt sich auch in der Schulphilosophie des Protestantismus durch, für die Cornelius Martini (1568–1621), Christoph Scheibler (1589–1653)

und andere zwar leitbildend sind, aber ihre Abstammung vom Katholiken F. Suárez keineswegs verleugnen können und brauchen oder wollen. Jedenfalls reicht der Einfluß Bernhards von Clairvaux über H. Seuse und Thomas a Kempis bis zu Johann Arndts (1555–1621) *Wahrem Christentum* und bei ihm zusammen mit dem starken Einfluß J. Taulers zu einem an der *Imitatio Christi* orientierten Frömmigkeitsideal. Arndt ist meilenweit von Tauler und Seuse entfernt; doch er *erweckt* wesentlich Philipp Jakob Spener (1635–1705), damit den Pietismus. Andererseits wirkt die individualistisch-psychologische spanische Christumystik der Teresa von Avila, des Johannes vom Kreuz und später Miguel de Molinos (1640–1697), und sie hat einerseits bei Bernhard von Clairvaux Quellen, wirkt aber vornehmlich durch Molinos auf die Entwicklung des reformierten und des lutherischen Pietismus. Zudem hat die lutherische, die reformierte wie die katholische Orthodoxie das Werden der Mystik im 16. und 17. Jahrhundert mit all ihren eigenständigen anderen Komponenten – wie weiße Magie, Eschatologie, Apokalyptik, Kabbala usw. – mit erbittertem Haß verfolgt. Nur wenige der Mystiker dieses Jahrhunderts bleiben von Verfolgung, von theoretischen Angriffen, Lehrverbot, Amtsenthebung etc. verschont. Im Luthertum versuchte die Reformorthodoxie die Mystik zu vereinnahmen und mit ihrer Hilfe die Krise der Orthodoxie zu überwinden. Die überkonfessionelle Form der Mystik des 16. und 17. Jahrhunderts führt zu ersten Formen der Toleranz, setzt auch in dieser Hinsicht Wegmarken.

Etwa seit den zwanziger Jahren des 20. Jahrhunderts gelangte die Forschung zunehmend zu der Einsicht, daß Pietismus und Aufklärung sich nicht nur entgegen-, sondern auch einander zugearbeitet haben.⁹⁶ Der Kern gemeinsamer Intentionen wird in der Selbstbestimmung des menschlichen Subjekts gesehen. Der Pietismus gilt als Wegbereiter des neuzeitlichen Individualismus. Seither wurde auch mit wechselnder Akzentuierung die Säkularisationsleistung des Pietismus betont, die Hand in Hand gegangen sei mit einer zunehmenden Orientierung an Problemen des praktischen Lebens. Sie zu lösen habe weltlichen Frühaufklärern wie Pietisten gleichermaßen am Herzen gelegen. Beide hät-

⁹⁶ So Peter Pütz: Die deutsche Aufklärung, 4. überarb. und erweit. Aufl., Darmstadt 1991 (Erträge der Forschung, 81), S. 55.

ten trotz aller Unterschiede in der Geschichtsauffassung Schulter an Schulter gegen die Mächte des Alten gekämpft, sich ein neues Verständnis über die Funktionen der Kirche, das soziale Leben und das darauf bezogene tätige Christentum erarbeitet.⁹⁷ Ich meine, *der Pietismus* der ersten zwei Generationen ist nicht *Vorläufer* oder *Bundesgenosse* der Frühaufklärung, er ist selbst Frühaufklärung! *Den* Pietismus hat es zudem nie gegeben; er war stets nur ein höchst vager Oberbegriff, dessen genauere Untersuchung verschiedenste Strömungen ergibt.⁹⁸

Ich möchte die Frühaufklärung in Deutschland von 1672 bis 1718 beziehungsweise 1723 datieren. 1672 erscheint Samuel Pufendorfs (1632–1694) Hauptwerk *De jure naturae et gentium* und 1675 die *Pia desideria* von Ph. J. Spener, die Geburtsurkunde des Pietismus. Der leider bereits 1635 verstorbene Spee arbeitet, denkt zwar auf die Frühaufklärung zu, gehört ihr aber noch nicht an. Der bereits 1621 verstorbene J. Arndt auf protestantischer Seite ebenfalls nicht. Spener und sein Schüler August Hermann Francke (1663–1727), der Begründer des Halleschen Pietismus, repräsentieren vorrangig *den* Pietismus, der etwa zwei Generationen hindurch aufklärerisch wirkt. Seine theologischen Grundprämissen sind unverkennbar. Aber gleiches findet sich in der Frühaufklärung Englands oder Frankreichs, es ist kein deutsches Spezifikum. Bei den Pietisten müssen *rechte* und *linke*, heterodoxe beziehungsweise radikale und orthodoxe Pietisten unterschieden werden. Auch hier ist der Übergang oft fließend. Zwischen Mystik beziehungsweise mystischem Pantheismus und Pietismus bestehen von vornherein Bezüge.

Auf die ökonomische Bedeutung des Pietismus, primär des Halleschen sei hier nur hingewiesen.

Die *radikalen* Pietisten wurden selbst von ihren orthodoxen Gesin-

⁹⁷ Vgl.: Martin Schmidt: Pietismus. 3. unveränd. Aufl., Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz 1983, S. 161. – Tadeusz Namowicz: Pietismus in der deutschen Kultur des 18. Jahrhunderts. In: Weimarer Beiträge 13 (1967), S. 469–480. – Hermann Böbenacker: Pietismus und Aufklärung. Ihre Begegnung im deutschen Geistesleben des 17. und 18. Jahrhunderts. Phil. Diss. Würzburg 1958. – Franklin Kopitzsch: Einleitung. Die Sozialgeschichte der deutschen Aufklärung als Forschungsaufgabe. In: Kopitzsch (wie Anm. 91), S. 44.

⁹⁸ Vgl. Wollgast (wie Anm. 17), S. 413.

nungsgenossen scharf angegriffen und verfolgt. Sie antworteten mit gleicher Schärfe in Wort und Schrift. Auch hinsichtlich des radikalen Pietismus besteht ein Forschungsdefizit. Selbst die begriffliche Fassung ist nicht einheitlich.⁹⁹ Jedenfalls tritt beim radikalen Pietismus an die Stelle der kirchlichen Vermittlung des Christentums die unmittelbare mystische Verbindung von Christus und Mensch. Das Christentum, Christus, muß im Menschen geboren und lebendig werden. Es reicht weder das Bekenntnis des Dogmas, noch das Bekenntnis der Historie von Christus. Der innere Christus ist an keine Konfession, an kein kirchliches Medium, auch nicht an die Bibel gebunden. Wo sich tätige Menschenliebe zeigt, da ist Christus. Die Früchte der inneren Wiedergeburt zeigen sich unter Vertretern aller Konfessionen. Deshalb ist der *äußere* Christus, der von *Gottlosen* wie *Frommen* bekannt werden kann, unnütz. Im radikalen Pietismus wird die Sozialkritik bis zu urchristlichen Gleichheitsvorstellungen gesteigert. Versuche zu ihrer Realisierung werden unternommen. Damit verbindet sich radikaler Chiliasmus. Zu den hervorragendsten Vertretern des radikalen Pietismus gehören Gottfried Arnold (1666–1714), Johann Georg Gichtel (1638–1710), Johann Conrad Dippel (1673–1734), das Ehepaar Johanna Eleonora (1644–1724) und Johann Wilhelm Petersen (1649–1726/27) sowie andere. René Descartes (1596–1650) hat mit seinem Denksystem einen enormen Einfluß auf den radikalen Pietismus ausgeübt. So berühren sich in Gottfried Arnolds Theologie die Gegensätze der radikalen Mystik und des extremen Rationalismus. Die Innerlichkeit, die jede Symbolik und alles kultische Wesen von sich weist, wird schließlich auf die bloße Erkenntnis des außer ihr Seienden, das heißt auf den Ausgangspunkt der cartesianischen Cogitatio, zurückgeworfen.¹⁰⁰ Bedenken wir: der Jesuitenzögling Descartes ist ein Zeitgenosse Spees; allerdings erschienen seine Hauptwerke erst nach Spees Tod.

Neben der pietistischen Linie der deutschen Frühaufklärung gibt es

⁹⁹ Hans Schneider: Der radikale Pietismus in der neueren Forschung. In: Pietismus und Neuzeit. Ein Jahrbuch zur Geschichte des neueren Protestantismus. Hrsg. von Martin Brecht u. a. Göttingen 8 (1982), S. 15–42.

¹⁰⁰ Werner Krauss: Über die Konstellation der deutschen Aufklärung. In: Werner Krauss: Studien zur deutschen und französischen Aufklärung. Berlin 1963, S. 309–399, hier S. 370.

die sogenannte weltliche Linie. Auch sie bildet sich in den 70er und 80er Jahren des 17. Jahrhunderts heraus. Als ihre Hauptakteure seien stellvertretend genannt: Ehrenfried Walther von Tschirnhaus (1651–1708), S. von Pufendorf, Chr. Thomasius, G. W. Leibniz und Chr. Wolff. Auch die weltlichen Frühaufklärer gehen von unterschiedlichen Quellen aus, befehlen sich untereinander, wie das Beispiel der Kontroverse zwischen Tschirnhaus und Thomasius belegt. Einige Anliegen und Merkmale sind ihnen aber gemeinsam.¹⁰¹

Auch in der weltlichen deutschen Frühaufklärung bildete sich ein radikaler Flügel heraus. Seine Vertreter gehörten zumeist nicht der Schulphilosophie an, gewisse Beziehungen bestehen auch zu Ideen beziehungsweise Vertretern des radikalen Pietismus. In diesem Flügel finden sich bis zum Atheismus und Materialismus gehende Tendenzen. Es wäre einseitig, und ich bin lange dieser Einseitigkeit gefolgt, diese Gruppierung ausschließlich oder vornehmlich auf das Wirken B. de Spinozas (1632–1677) zu reduzieren. Zum einen würde damit das von der Reformationszeit herkommende große Erbe unterschlagen. Zum anderen ist in der Frühaufklärung nicht jeder Freigeist Spinozist, der Deismus prägt auch in dieser Zeit entscheidend. Zu dieser *Linken* der weltlichen Frühaufklärung in Deutschland zählen unter anderem Matthias Knutzen (1646 – nach 1676), Gabriel Wagner (Realis de Vienna; um 1660 – um 1717), Jakob Wittich (1671–1739), Friedrich Wilhelm Stosch (1648–1704), Theodor Ludwig Lau (1670–1740) und Johann Georg Wachter (1673–1757).

Sicher war Spee, wie etwa Theo van Oorschot mehrfach sagt, auch ein Kind seiner Zeit. Doch er ging auch in seinen Schriften über diese hinaus! Auf Einzelheiten gehe ich nicht ein. Doch ich halte für bedenkenswert: ›Anscheinend gehörten auch die mathematisch-mechanistische Denkart eines Descartes oder erfinderische Tätigkeit wie die der Pendeluhr durch Christiaan Huygens zu seiner Spiritualität.‹¹⁰² Zu-

¹⁰¹ Vgl. Siegfried Wollgast: Ehrenfried Walther von Tschirnhaus und die deutsche Frühaufklärung. In: Ders.: Vergessene und Verkannte. Zur Philosophie und Geistesentwicklung zwischen Reformation und Frühaufklärung. Berlin 1993, S. 298–308. – Vgl. Wollgast: Pietismus (wie Anm. 17), S. 414 f.

¹⁰² Theo G. M. van Oorschot: Friedrich Spee von Langenfeld. Zwischen Zorn und Zärtlichkeit. Göttingen – Zürich 1992 (Personallichkeit und Geschichte; Bd. 140), S. 41. – vgl. Henrichs (wie Anm. 67), S. 102–104.

dem vertritt Spee in seinen Schriften durchaus die ganzheitliche Methode! Doch eine Einheit ›von Geist, Seele und Leib war den dualistisch denkenden Menschen der Barockzeit etwas Unvorstellbares. Auch Spee konnte sie nicht denken, obwohl er sie in den Gedichten der *Trutz-Nachtigall* erfahren haben mag. In Spees Theologie wie in der katholischen Theologie des 17. Jahrhunderts überhaupt (und noch bis in unsere Zeit hinein) bildete die Intention, die gute Absicht, einen sehr wesentlichen Punkt. Sie war es, die im Grunde den moralischen Wert einer Handlung bestimmte. Als zumindest subjektiv gut wurde eine Tat betrachtet, wenn Gutes damit beabsichtigt war. Für Spee war bereits der Wunsch, etwas Gutes zu tun, der vollführten Tat ebenbürtig.‹¹⁰³

Gerade in Spees *Cautio Criminalis* nimmt die *recta ratio*, die gesunde Vernunft, – dies sei wiederholt – einen großen Platz ein. ›Grund ist die Vernunft, wenn sie in Übereinstimmung mit der Stimme des Gewissens und in Verbindung mit der Wirklichkeit steht, wenn sie überdies logisch folgerichtig vorgeht. Eigene und fremde Analysen, Urteile, Vorurteile, Triebe und Handlungen maß Spee immer neu an diesen Normen: können sie bestehen vor dem gesunden Menschenverstand? Befassen sie sich mit Phantasien oder Tatsachen? Rühren sie her aus Angst, Leidenschaft und Untugend, oder aus einem unvoreingenommenen Blick auf die Wirklichkeit? Können sie sich vor dem Urteil Gottes und des eigenen Gewissens behaupten?‹¹⁰⁴ Spee glaubte von sich selbst, um Objektivität bemüht zu sein. Zugleich betonte er, er wisse nicht, ob er nicht dennoch irre. Er setzte auf die Idee des Naturrechts. ›Im Grunde war er davon überzeugt, daß die gesunde Vernunft und das Naturgesetz einerseits, der Glaube andererseits – *humanitas* und *christianitas* – übereinstimmten und allem Anschein zum Trotz, zusammen die gute Wirklichkeit bildeten.‹¹⁰⁵

Tatsache ist wohl, ›daß seine Spiritualität erheblich von der damals im Jesuitenorden gültigen Spiritualität abwich, was zu nicht geringen Konflikten mit Oberen und anderen Mitbrüdern führte.‹¹⁰⁶ Welches aber war diese seine spezielle Spiritualität? Offenbar auch die Mystik.

¹⁰³ Ebd., S. 45.

¹⁰⁴ Ebd., S. 56.

¹⁰⁵ Ebd., S. 58.

¹⁰⁶ Ebd., S. 80.

Und Spee wollte die Welt verändern – mit einem tätigen Christentum.¹⁰⁷ Ist auch das ein Ausgangs- oder ein Endpunkt bei der theoretischen Spee-Wertung? Geht das nicht auch mit Ignatius von Loyolas Prinzip überein: der Mensch ist geschaffen, um Gott zu loben, ihm Ehrfurcht zu erweisen, ihm zu dienen und damit sein Seelenheil zu erwirken. Alles andere auf dieser Erde ist aber des Menschen wegen geschaffen! Und auch Ignatius setzt ja Mystik mit äußerer Tätigkeit überein!

Sicher hat das Christentum seiner Zeit, sein Jesuitenorden vornehmlich, Spee nicht verstanden. Doch zu jeder Zeit gibt es Menschen, die ihrer Zeit voraus und die ihr hinterher sind! Was Kant *unmündig* nennt, ist, so auch er, etwas gern erlittenes und befolgtes. Denn: ›Es ist so bequem, unmündig zu sein. Habe ich ein Buch, das für mich Verstand hat, einen Seelsorger, der für mich Gewissen hat, einen Arzt, der für mich die Diät beurtheilt, usw., so brauche ich mich ja nicht selbst zu bemühen.¹⁰⁸ Wann und wo muß ich, soll ich ein solches Bemühen aufgeben? Wofür sonst Staat, Kirche, Jesuitenorden? Gilt nicht letztlich zu jeder Zeit Röm 13,1: *Omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit: Non est enim potestas nisi a Deo: quae autem sunt, a Deo ordinatae sunt.* Doch unterliegt nicht auch etwa das Gewissen der Bildung wie den Mächten der Zeit? Und ist nicht auch der Freiheitsbegriff davon geprägt? Doch: zu jeder Zeit gibt es auch im Geistesleben Gruppierungen wie Schattierungen. Nehmen wir als Beispiel den Freiheitsbegriff bei Luther und Erasmus!

Manches atmet eben den Zeitgeist! Von Paul Gerhardt (1607–1676) ist das bis heute bekannte geistliche Volkslied überliefert *Geb aus mein Herz und suche Freud*. Darin heißt es ›... Narzissen und die Tulipan, die ziehen sich viel schöner an, als Salomonis Seide«. In Spees *Trutz-Nachtigall* heißt es:

Die blümlein / schaw / wie trettens an /
Vnd wunder schön sich arten!

¹⁰⁷ Vgl. Balthasar Fischer: Friedrich Spee von Langenfeld SJ (1591–1635). Ein Zugang zu seiner Persönlichkeit. In: Friedrich Spee von Langenfeld. Zur Wiederauffindung seines Grabes im Jahre 1980. Hrsg. von Anton Arens. Trier 1981, S. 46.

¹⁰⁸ Immanuel Kant: Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? 1784. In: Ders.: Gesammelte Schriften. Hrsg. von d. Preuß. Akad. d. Wissenschaften. Bd. VIII, 1. Abt., Berlin 1912, S. 35.

Violen Rosen / tulipan /

All kleinod stoltz in garten ...¹⁰⁹

Und wie oft begegnen wir bei beiden der Nachtigall! Ebenso Lilien, Rosen und Nelken! Nehmen Spee wie P. Gerhardt eine Sonderstellung unter ihren Zeitgenossen ein?

Nach H. Waider (1917–1997) verdankt es Spee seiner *Cautio Criminalis*, ›daß er über Konfession und Fakultäten hinweg von Kennern als Vorläufer der Aufklärung geliebt und verehrt wird, als ein Hort der Menschlichkeit. In der *Cautio* sind Person, Zeit und Werk untrennbar miteinander verschlungen.¹¹⁰ Das gilt auch für die beiden anderen großen Arbeiten Spees. Meines Erachtens ist diese *Vorläuferschaft* Spees zur Aufklärung auch dort eindeutig! Das wird gerade für das *Güldene Tugend-Buch* noch zu zeigen sein. ›Die kürzeste Fassung der *Cautio* lautet: Die Folter ist für den Hexenprozeß kein geeignetes Mittel zur Wahrheitsfindung. Deshalb sind praktisch alle rechtskräftig verurteilten ›Hexen‹ unschuldig. Schuld und Unschuld kann man mit dem 1631 gebräuchlichen Verfahren nicht mehr voneinander trennen. Es muß ein neues Prozeßrecht geschaffen werden. *Spee* bringt ganz konkrete Vorschläge zur Prozeßreform: Freie Wahl eines Rechtsbeistandes für einen Angeschuldigten, Anspruch darauf, einen Pflichtverteidiger zu bestellen. Dafür hat der Richter zu sorgen. Er ist kostenfrei, da der Staat ihn zu besolden hat. Stellt der Richter keinen Verteidiger und foltert er entgegen der Vorschrift, so soll das Urteil nichtig sein, der Richter zum Schadenersatz verpflichtet werden. *Spee* kennt bereits das Gebot der Verhältnismäßigkeit zwischen dem Gewicht der Indizien und dem Erfordernis einer Untersuchungshaft. Der bedeutsamste Satz ist die *Beweislastverteilung* im Strafprozeß. Modern ausgedrückt plädiert *Spee* demnach für das Verbot der Folter und für die Unschuldsvermutung. Zwei Sätze, die wir heute in den Menschenrechtskonventionen finden. Ergänzend verlangt ... *Spee*, auf die Verleumdung, jemand sei eine Hexe, Kriminalstrafen zu setzen. Er fordert weiter, das Kopfgeld für Richter und Hexenbeichtväter abzuschaffen,

¹⁰⁹ Spee: *Trutz-Nachtigall*. Hrsg. von Gustave Otto Arlt, S. 120. Vgl. Gisela Klinkhammer: Die Flora in Friedrich Spees ›*Trutz-Nachtigall*«. In: Miesen (wie Anm. 61), S. 26–34.

¹¹⁰ Heribert Waider: Friedrich Spee von Langenfeld – ein Aufklärer der Aufklärer. Zu seinem 335. Todestag (+ 7. 8. 1635). In: *Juristische Schulung* 10 (1970), S. 377.

die vom Blut der Armen leben. Jeder Richter in Strafsachen soll vor Dienstantritt erst einmal ein halbes Viertelstündchen selbst gefoltert werden, damit er wisse, was er anderen antue!¹¹¹

Schon allein ob seiner *Cautio Criminalis* ist Spee ein *Antecessor* in des Wortes dreifacher Bedeutung: Der Führer einer ›Aufklärungsabteilung‹, ein Vorläufer und Apostel der Menschenliebe und ein Lehrer des Rechts.¹¹² *Vorläufer* ist hierbei lediglich in bezug auf Aufklärung gültig. Und zudem verlangt auch dieser Begriff stets Interpretation. Etwa: praktische oder theoretische Aufklärung?

Noch immer ist die ausführlichste Darstellung der Wirkung, die F. Spee auf G. W. Leibniz ausübte, bei F. W. C. Lieder (1881–1953) zu finden¹¹³, wie sie auch Theo G. M. van Oorschoot darstellt¹¹⁴. Ich möchte hier, bei partieller Wertung beider Autoren, ihre Positionen referieren. Denn es geht zweifellos auch oder gerade um philosophische Auffassungen! Jedenfalls faßt Leibniz primär Spees Ideen im *Gülden Tugend-Buch* philosophisch. An 19 Stellen hat das Universalgenie Leibniz in mehr als 40 Jahren (1669–1711) in seinem Werk über Spee gesprochen oder ihn jedenfalls erwähnt. Und van Oorschoot hat diese Zahl noch erweitert, es dürften aber noch immer nicht alle Stellen sein!

Lieder bringt vornehmlich Spees *Gülden Tugend-Buch* und G. W. Leibniz' *Theodizee* in Verbindung. Ersteres sei der Beleg, daß Leibniz' Sympathie für Thomas von Aquino durch Spee vermittelt werde. In der Tat scheint ihm ein stetes Anliegen gewesen zu sein, die Aufmerksamkeit derjenigen, mit denen er korrespondierte, auf Spee und dessen Werke zu lenken. Er sagt darüber in einem lateinischen Brief an Vin-

¹¹¹ Ebd., S. 379. Vgl. Wollgast: Philosophie (wie Anm. 17), S. 487–492. – Vgl. van Oorschoot (wie Anm. 27).

¹¹² Ebd., S. 380. Vgl. Heribert Waider: Die Bedeutung der Entstehung der *Cautio Criminalis* des Friedrich Spee von Langenfeld († 1635) für die Strafrechtsentwicklung in Deutschland. In: Zeitschrift für die gesamte Strafrechtsentwicklung 21 (1971), H. 3, S. 728.

¹¹³ Vgl. Frederick W. C. Lieder: Friedrich Spee and The *Theodizée* of Leibniz. In: The Journal of English and Germanic Philology 11 (1912) S. 149–172, 329–354. (Reprint New York 1963).

¹¹⁴ Friedrich Spee: *Gülden Tugend-Buch*. Hrsg. von Theo G. M. van Oorschoot. München 1968 (Friedrich Spee: Sämtliche Schriften. Historisch-kritische Ausgabe in drei Bänden, Bd. 2), S. 721–725.

centius Placcius (1642–1699) vom 26. 4. 1697, daß die vorzüglichen aszetischen Werke Spees ihm immer vertraut gewesen seien ... und er sie vielen Freunden empfohlen habe.¹¹⁵ Das erhellt aus Leibniz' Briefen an den Landgrafen Ernst von Hessen-Rheinfels (1623–1693), den Herzog Rudolf August von Braunschweig-Lüneburg (1627–1704), die Kurfürstin Sophie von Hannover (1630–1714) und an den Reichsfreiherrn Rudolf Christian von Imhof (gest. 1717) In der *Theodizée* macht Spees Name nur eine Erwähnung unter Hunderten aus, sie ist aber hochgradig positiv und respektvoll.¹¹⁶

Leider ist Spees *Gülden Tugend-Buch* aus philosophischer Sicht wenig untersucht worden. Lieder schreibt jedenfalls zu recht: ›By far the most important part of the *Tugendbuch* and the one that appealed most to Leibniz is its introduction.‹¹¹⁷ Spee geht hier von den drei göttlichen Tugenden aus, die 1 Kor 13,13 zusammenfassend genannt werden (*Nunc autem manent, fides, spes, charitas: tria haec. maior autem horum est charitas*) Und er erklärt: ›durch den Glauben glaube ich in Gott; durch die Hoffnung, hoffe ich auff Gott; durch die Liebe, lieb ich Gott.‹¹¹⁸ Die Liebe schließt auch bei Spee die anderen beiden Tugenden ein. Verstand und Wille werden mit ihnen verbunden, zudem sind Glaube, Liebe, Hoffnung nicht zwangsläufig im Menschen eine Einheit: ›*Erstlich* stehet der Glaub fürnemlich in dem verstand. Die hoffnung aber vnd liebe stehen eigentlich im Willen. *Zum andern* keiner kan die hoffnung vnd liebe haben, er habe dan zuvor den Glauben: keiner kan auch die liebe haben, er habe dann zuvor den glauben vnd hoffnung. Man kan aber wol den glauben haben ohne die hoffnung vnd liebe, vnd wol den glauben vnd hoffnung ohne die liebe.‹¹¹⁹ Dies ist zum einen wahr, zum anderen *auch* ein weites Feld für philosophische Spekulationen verschiedenster Art. Vollkommenheit macht allein diese Trinität aus – auch im Alltagsleben des Menschen!

¹¹⁵ Lieder (wie Anm. 113), S. 153.

¹¹⁶ Vgl. Gottfried Wilhelm Leibniz: *Theodicee* das ist, Versuch von der Güte Gottes, Freiheit des Menschen, und vom Ursprunge des Bösen. Nach der 1744 erschienenen, mit Zusätzen und Anmerkungen von Johann Christoph Gottsched ergänzten, vierten Ausg. hrsg. kommentiert und mit einem Anhang versehen von Hubert Horstmann, Berlin 1996, S. 159f.

¹¹⁷ Lieder (wie Anm. 113), S. 153.

¹¹⁸ Spee (wie Anm. 114), S. 20.

¹¹⁹ Ebd., S. 22f.

Und Liebe wird bei Spee zu recht hinsichtlich verschiedener Bedeutungen unterschieden. Ein Mangel der Luther-Übersetzung von 1 Kor 13,13 besteht darin, daß er Liebe, die hier lateinisch *charitas*, griechisch *agápe* lautet, nicht näher erklärt. Und Liebe spielt wahrlich auch in der Philosophie aller Zeiten eine entscheidende Rolle!

Die Worte *Glaube, Liebe, Hoffnung* sind nach A. v. Harnack (1851–1930) ›die beste Devise der christlichen Überzeugung und Frömmigkeit ... neben dem Vater-Unser gibt es nichts, was als uraltes gemeinsames Eigentum die zerspaltene Christenheit so innig verbindet wie diese Dreiheit.‹¹²⁰ Harnack bestreitet, daß die Stelle 1 Kor 13,13 letztlich der hellenistischen Mystik entstamme, einem Ende des 3. Jahrhunderts verfaßten Brief des heidnischen neuplatonischen Philosophen Porphyrios (um 233- um 304) an seine Gattin Marcella. Dies ist ja bedeutend später als Paulus. Zudem findet sich das Grundanliegen beziehungsweise diese Formel überhaupt auch in anderen Paulus-Briefen. So 1 Thess 1, 3 und 1 Joh 4,16.¹²¹

Auch die Probleme der Gegenwart zwingen uns zur Besinnung auf die Grundlagen unserer Existenz, die gerade in unserem Jahrhundert bis in ihre letzten Tiefen hinein erschüttert worden sind. Unter den vordringlich gewordenen Problemen nimmt die Frage nach den eigentlichen Triebkräften oder *Motiven* des menschlichen Verhaltens und Handelns einen wichtigen Platz ein; gerade im letzten Jahrhundert ist deutlich geworden, daß die Geschichte – soweit sie Sache der Menschen ist – im Grunde einen Kampf der Motive darstellt. Tatsächlich sehen wir uns heute in den Widerstreit verschiedenartigster Ideologien hineingerissen, die jeweils von mehr oder weniger konkreten, die Funktion ideeller Antriebskräfte übernehmenden Beweggründen beherrscht werden. Deshalb müssen wir uns selbst klare Rechenschaft über die uns bestimmenden Motive geben.

Wer die geistesgeschichtliche Entwicklung seit dem Ausgang des 19. Jahrhunderts verfolgt hat, wird feststellen, daß hier das Motiv der Liebe eine große, wenn auch nicht selten negative Rolle spielt. Dem materialistisch-positivistischen Denken des ausgehenden

¹²⁰ Adolf von Harnack: Über den Ursprung der Formel *Glaube, Liebe, Hoffnung*. In: Ders.: Reden und Aufsätze. Neue Folge, Bd. 3, Gießen 1916, S. 3 f.

¹²¹ Vgl. zum folgenden: Viktor Warnach: Die Liebe als Grundmotiv neutestamentlicher Theologie. Düsseldorf 1951, S. 11–16.

19. und beginnenden 20. Jahrhunderts galt die Liebe primär als ein durch sinnliche Faktoren bedingter und im körperlichen Bereich sich auswirkender Naturtrieb. Wenn man von Liebe sprach, dachte man hauptsächlich an das Geschlechtsleben und ließ die seelisch-geistige Liebe höchstens als ein *Epiphänomen* von zweifelhaftem Wert und Wirklichkeitsgehalt gelten. Fast zwangsläufig kam man zu einem gewissen Pansexualismus, der zwar theoretisch selten, praktisch aber um so häufiger vertreten wurde. So führte Sigmund Freuds (1856–1939) Psychoanalyse den Eros auf die sexuelle Libido zurück, die als alle Lebensgestaltung bestimmende Grundkraft erklärt wurde. Auch in der Dichtung tritt diese Position zutage, etwa bei Frank Wedekind (1864–1918) und Richard Dehmel (1863–1920), überhaupt im Naturalismus bis in die neueste Literatur hinein.

Zudem wirkte noch der besonders in Deutschland beheimatete Idealismus nach, der das Motiv der Liebe bald als abstrakte Wahrheits- oder Wertliebe (Neukantianismus, Wertphilosophie), bald als mystisch-spiritualistische Welt- oder Menschheitsliebe (Theo- und Anthroposophie) begriff. Die idealistische Liebesauffassung beeinflusste nachhaltig die heutigen Soziallehren divergierendster Tendenzen. So propagiert vor allem der ethische Sozialismus eine *Philanthropie*, die aber vornehmlich auf die Befriedigung wirtschaftlicher Bedürfnisse ausgeht, weil hier idealistische und materialistische Tendenzen verquickt werden.

Zwischen diesen Richtungen steht die Lebensphilosophie, die in der Liebe lediglich eine spontane Lebensäußerung, einen gefühlsbestimmten *Elan* erblickt und damit das emotionale Moment, die *Stimmung*, in den Vordergrund rückt (Friedrich Nietzsche 1844–1900; Henri Bergson 1859–1941; Ludwig Klages 1872–1956; Neovitalismus). Der Biologismus gelangt allenfalls zu einer dionysisch-rauschhaften Naturvergötterung, die aber den personalen Werten im Ereignis der Liebe auch nicht gerecht zu werden vermag. Der Existentialismus ist auch in Richtungen manifestiert, in denen die Philosophie der lebens-trunkenen Weltlichkeit schließlich in einem ausweglosen und verkrampften Nihilismus mündet.

Und wenn man das Christentum als *die Religion der Liebe* kennzeichnet, wie etwa Romano Guardini (1885–1968), so wird dabei Liebe in sehr verschiedener Bedeutung gefaßt, sei es in rein religiöser oder

in mystischer, in ethischer oder in sozialer. Man spricht heute viel von *christlicher Liebe* oder *Caritas*, meint aber damit häufig kaum mehr als ein an Sentimentalität grenzendes Gefühl des Mitleids. Daß dies aber nicht das Wesen echt christlicher *Caritas* ausmachen kann, beweisen schon die großen caritativen Einrichtungen der einzelnen katholischen Orden oder das Werk der Inneren Mission (vgl. etwa Friedrich v. Bodelschwingh, 1831–1910).

Angesichts dieser großen Vielfalt der Meinungen zum Wort *Liebe* müssen wir uns fragen, was wir nun eigentlich darunter zu verstehen haben. *Liebe* ist das Zauberwort, das Dichter begeistert, Redner beflügelt, Propheten inspiriert, junge wie alte Menschen beschwingt und verwandelt. Es gibt aber kaum einen Ausdruck in unserer Sprache, der so viel mißbraucht und mißverstanden wird wie das Wort *Liebe*. Es ist wie eine abgegriffene Münze, die ob des allzuhäufigen Gebrauchs weder ihr Gepräge noch ihren Wert erkennen läßt. So spricht man von Vater- und Mutterliebe, von Gatten- und Kindesliebe, von Freunds- und Menschheitsliebe, von Vaterlands- und Naturliebe, von Welt- und Gottesliebe, von Liebe zu Kunst und Wissenschaft, zu Tugenden und zu Lastern, zu Tieren und Pflanzen und zu allen großen und kleinen Dingen dieses Universums. Liebe kann sehr *profan* sein, ein Zeitvertreib oder auch ein Mittel des Erwerbs, ein *Geschäft*; sie kann aber auch eine höhere Weihe besitzen, die Ehrfurcht und Hingabe fordert. Sie kann in einem die geistigste und sinnlichste Wirklichkeit unseres Lebens bedeuten, ideale Begeisterung und niedrigste Gier in uns wecken, zu den edelsten wie auch zu den gemeinsten Taten anregen. Und niemand wird leugnen, daß sie eine Grundkraft darstellt, die nicht allein unser persönliches, sondern auch unser gesellschaftliches Leben gestaltend beherrscht.

Auch F. Spee wußte um die Unterschiede von *Eros*, *Philia*, *Agape*. Er schreibt: ›Es seind zweyerley Liebe: die eine wird genennet *Eine liebe der Begierlichkeit*, die andere wird genennt *Eine liebe der Gutwilligkeit* oder der *Freundschaft*.¹²² Bei Thomas von Aquino, dem er auch hier folgt, ist dies *amor concupiscentiae* und *amor benevolentiae, seu amicitiae*.¹²³ Eingehend erläutert Spee an Beispielen, was er

¹²² Spee (wie Anm. 114), S. 26.

¹²³ Vgl. Thomas von Aquino: *Summa theologica*. Bd. 17 A. Hrsg. von der Albertus-Mag-

unter den beiden Formen versteht. Er warnt davor, beide Formen der Liebe *durcheinander zu werfen*, was auch *etliche geistliche bücher* praktizieren.¹²⁴ Und man sollte, so meine ich, Lieders Behauptung näher nachgehen: ›There can be no doubt, ... that Spee's Tugendbuch is based mainly upon the philosopher upon whom rests the structure of Catholic dogma, the philosopher whose work is looked upon as the main source of Catholic theology – St. Thomas Aquinas.¹²⁵

Thomas war gleich Leibniz auch Philosoph! Und sollte man das Zwischenglied zwischen beiden, Spee also, ausschließlich als Theologen fassen?

Leibniz hat für seine praktische Philosophie dem Begriff der reinen, selbstlosen Liebe zu der Gott uns auffordert, eine zentrale Bedeutung beigemessen. Dafür erscheint ihm F. Spees Einleitung zum *Güldenem Tugend-Buch* grundlegend, er übersetzt sie schon 1685 ins Französische und macht wohl Kurfürstin Sophie von Hannover damit bekannt. In seiner Übersetzung nimmt er auch einige Einschübe vor.¹²⁶

Jedenfalls ergibt sich: ›Spee's *Güldenem Tugendbuch* is a carefully planned work with the prime object of demonstrating to the world that in the power of divine love is to be found all happiness and all salvation. Everything else is subordinated to this guiding principle. This divine love, this ›Liebe der Gutwilligkeit‹, this ›amor dei‹, as we shall see, appealed strongly to Leibniz; upon this principle he built his *Théodicée*.¹²⁷

Es ist hier nicht der Ort, den ganzen philosophischen Gehalt des *Güldenem Tugend-Buches* nachvollziehen zu wollen. Hier sei lediglich

nus-Akademie Walberg bei Köln. Heidelberg – Graz – Wien – Köln 1959, S. 4–8 (Qu. 23,1).

¹²⁴ Spee (wie Anm. 114), S. 29f.

¹²⁵ Lieder (wie Anm. 113), S. 330.

¹²⁶ Gottfried Wilhelm Leibniz an Kurfürstin Sophie, Hannover, Mitte August (?) 1697. In: Ders.: *Sämtliche Schriften und Briefe*. 1. Reihe: Allgemeiner politischer und historischer Briefwechsel. Vierzehnter Band: Mai – Dezember 1697, Berlin 1993, S. 53–60, S. 891–903. – Vgl. Gottfried Wilhelm Leibniz: Aus und zu Friedrich von Spee, *Güldenem Tugend-Buch* [Mai 1677 bis August 1697 (?)]. In: Ders.: *Sämtliche Schriften und Briefe*. Hrsg. von der Berlinisch-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften und der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, 6. Reihe: Philosophische Schriften, Bd. 4: 1677 – Juni 1690, Teil C, Berlin 1999, S. 2514–2529.

¹²⁷ Lieder (wie Anm. 113), S. 158.

– mit Lieder – seiner Bedeutung für Leibniz gefolgt. Leibniz' *Théodicée* dürfte eines der meistgelesenen, aber auch der umstrittensten Bücher des 18. Jahrhunderts gewesen sein. Seine Bewunderer sahen in ihm die uralte Frage nach der Vereinbarkeit der Güte und Gerechtigkeit Gottes mit den Übeln der Welt vorbildlich gelöst. Seine Gegner betrachteten den Lösungsversuch als gescheitert, die eingesetzten Mittel – insbesondere den Gottesbegriff samt den Thesen von der prästabilierten Harmonie und von der bestmöglichen aller Welten – als untauglich, ja sogar als ketzerisch. Die *Théodicée* setzte dem Vernunft-Skeptizismus den Optimismus entgegen und wollte einen Beitrag zur Versöhnung der Konfessionen leisten. Pierre Bayles (1647–1706) *Dictionnaire historique et Critique* (1697) und dessen *Réponse aux Questions d'un Provincial* (Bd. 1, Rotterdam 1704) waren der Ausgangspunkt für Leibniz' Einwände gegen die rationalistische Gotteslehre und den Versuch ihrer Neufundierung. Dabei setzt Leibniz' Verteidigung der Vernunft mit dem Abbau des Gegensatzes von Vernunft und Glauben ein. Mir scheint, Leibniz' Probleme – und ich habe von ihnen nur einige genannt – sind heute sehr aktuell! Dieser Frühaufklärer¹²⁸ ist zugleich gegen eine Verabsolutierung von *ratio*, die der Aufklärung ja, mit Recht oder Unrecht, bis heute nachgesagt wird. Und das *Hohelied der Liebe* (1 Ko 13) ist mit *fides*, *spes* und *charitas* ein Mittel diese *ratio*-Dominanz abzubauen, zu relativieren. Auch schon bei Spee!

Wenn Aufklärung heute noch gültig sein soll, so müssen wir diesen Spuren folgen.

Leibniz ist ja auch der Vater des modernen Akademiegedankens! Sein erster Plan einer Akademie stammt von 1671. Und schon hier ist Spees Einfluß auf ihn erkennbar. Aus drei Gründen solle man eine Akademie errichten: »(1) *Gewißens*, (2) *unsterblichen Ruhms* des

¹²⁸ Vgl. Siegfried Wollgast: Die deutsche Frühaufklärung und Samuel Pufendorf. In: Samuel Pufendorf und die europäische Frühaufklärung. Werk und Einfluß eines deutschen Bürgers der Gelehrtenrepublik nach 300 Jahren (1694–1994). Hrsg. von Fiametta Palladini und Gerald Hartung, Berlin 1996, S. 40–52; Siegfried Wollgast: Zur philosophischen Frühaufklärung in Deutschland. Quellen – Hauptlinien – Vertreter. In: Frühaufklärung in Deutschland und Polen. Hrsg. v. Karol Bał, Siegfried Wollgast und Petra Schellenberger. Berlin 1991, S. 50–59.

Stiftenden wegen, und denn (3) umb *gemeinen bestens* willen.¹²⁹ Auch hier sind bei der Begründung Glaube, Liebe, Hoffnung zentral und Leibniz lobt bei seiner Begründung »die herrlichen Gedancken des *Patris Spee Soc. Ies.* eines trefflichen Mannes, welcher einen vorschlag gethan, wie man sich gewöhnen solle fast nichts, so viel möglich ohne *Reflexion zur Ehre Gottes* vorbeypassiren zu laßen; vielweniger die herrliche Wunder damit ihn die *Creaturen* stilschweigend zeigen und loben.«¹³⁰ Obgleich Spees Name in diesem *Grundriß* neben Kardinal Richelieu (1585–1642), dem Begründer der französischen Akademie, der einzige ist, ist meines Wissens Spees gedanklicher Anteil an Leibniz' Akademieplänen in den Arbeiten zur Geschichte der deutschen Akademien bislang überhaupt nicht gewürdigt beziehungsweise untersucht worden. Zudem verdankt Leibniz Spee viele seiner Ideen zur Liebe. Das erhellt seine Bestimmung von *Caritas* im *Codex juris gentium diplomaticum* (1693). Im Brief an Kurfürstin Sophie verweist er auf diese seine Abhängigkeit.¹³¹ Diese Abhängigkeit, meinetwegen Übereinstimmung, wird auch in den einleitenden Paragraphen der *Théodicée* deutlich. Auch hier ist eine nähere Untersuchung gefragt.

Die anderen Stellen, an denen Leibniz Spee zitiert oder erwähnt, so das *Elogium Patris Friderici Spee. S.J.* oder der Brief an Herzog Rudolf August von Braunschweig-Wolfenbüttel vom 9. Mai 1693¹³², seien hier nicht dargestellt. Man muß auch zweifellos Lieders Ansatz über Spees philosophische Bedeutung noch weiter, tiefer, gründlicher fassen. Auch die Verhältnisse von Spee und Leibniz zu Thomas von Aquino, zur Scholastik überhaupt.¹³³

Einleitend habe ich Hegel genannt. Mir scheint, man ist ihm vielfältig nicht gefolgt. Ist die Aneignung des Erbes – Beispiel Spee – in der Philosophie schon erfolgt? Ist Spee schon Bestandteil der deutschen Philosophie des 17. Jahrhunderts? Ich glaube nein, weiß aber wohl,

¹²⁹ Gottfried Wilhelm Leibniz: Grundriß eines Bedenkens von Aufrichtung einer Societät. In: Ders.: Sämtliche Schriften und Briefe. 4. Reihe: Politische Schriften, Bd. 1: 1667–1676. Dritte, durchges. und erg. Aufl. Berlin 1983, S. 530.

¹³⁰ Ebd., S. 534.

¹³¹ Vgl. Lieder (wie Anm. 113), S. 166. – Leibniz (wie Anm. 126), S. 59.

¹³² Vgl. Karl Keller: Frühes Lob für Friedrich Spee. In: Spee-Post. Zeitschrift der Friedrich-Spee-Gesellschaft 1 (1990), H. 2, S. 5–11.

¹³³ Lieder (wie Anm. 113), S. 329–344.

daß dies durch einen Vortrag allein nicht erfolgen kann. Ich wollte auf einige Probleme lediglich hinweisen. Und habe dabei auch schon vorhandenes Material unter diesem Aspekt geordnet und angeboten. Generell meine ich: Aufklärung verlangt Weiterentwicklung. Sollte man nicht wieder oder überhaupt ratio – das Grundprinzip der Aufklärung – mit *fides*, *spes*, *charitas* verbinden?

... ich war nur mit der Gestalt ein Mensch / und mit dem Namen ein Christenkind / im übrigen aber nur ein Bestia!

Zur literarischen Gestaltung der Identitätsproblematik
in der barocken Literatur¹

Ich bin nicht Stiller, so leugnet die Hauptfigur des gleichnamigen Romans von Max Frisch schon zu Anfang die Übereinstimmung von Name und Person – wenn auch in einer für sie verfänglichen Situation². Diese Problematik, die die Nichtübereinstimmung von Benennung und Sache beziehungsweise von Benennung und Person thematisiert – die Leugnung einer wichtigen erkenntnistheoretischen Voraussetzung also, der Grundlage der *Identifizierbarkeit* von Person beziehungsweise Sache –, radikalisiert Frisch dann noch in dem 1964 erschienenen Roman *Mein Name sei Gantenbein*³, der in der Literaturwissenschaft das Bewußtsein für die Identitätsproblematik bei Frisch und in der Literatur des 20. Jahrhunderts weckte.⁴ Aber die Be-

¹ Die Untersuchung stellt eine erweiterte Fassung eines Vortrags dar, der an der Universität Trier gehalten wurde. Der Vortragscharakter ist weitgehend beibehalten worden. Dem entspricht auch der Verzicht auf die Erörterung der Forschungsliteratur zu Beginn der Untersuchung sowie die Diskussion strittiger Forschungspositionen.

² Max Frisch: *Stiller*. Frankfurt/M. 1954, S. 9. S. auch S. 16 u. 56.

³ Max Frisch: *Mein Name sei Gantenbein*. Frankfurt/M. 1964.

⁴ Doris Merrieffield-Fulda: Max Frisch »Mein Name sei Gantenbein«: Versuch einer Strukturanalyse. – In: Max Frisch – Beiträge zur Wirkungsgeschichte. Hrsg. von Albrecht Schläu. Freiburg 1971, S. 162–177. – Gunda Lusser-Mertelsmann: Max Frisch. Identitätsproblematik in seinem Werk aus psychoanalytischer Sicht. Stuttgart 1976. – Marlis Zeller-Cambon: Max Frischs *Stiller* und Luigi Pirandellos *Mattia Pascal*: Die Odyssee zu sich selbst. – In: Max Frisch – Kritik-Thesen-Analysen. Hrsg. von Manfred Jurgensen. Bern u. München 1977. – Romanita Constantinescu: Selbstvermöglichungsstrategien des Erzählers im modernen Roman. Von ästhetischer

handlung dieses Themas findet sich in der Literatur seit eh und je – und so auch in der Literatur des 17. Jahrhunderts.

Doch wieso handelt es sich bei dem Thema *Identität* eigentlich um ein Problem. A ist gleich A. Keine Aussage scheint in logischer wie in ontologischer Hinsicht, also als Denkprinzip und für die ganze Bereichsebene des Seienden geltend, unproblematischer zu sein als dieser Satz der *Identität*, daß etwas nicht zugleich ein anderes sein kann, sondern nur es selbst – vergleichbar vielleicht nur noch mit dem Satz vom *Widerspruch*, der besagt, daß nichts zugleich und in derselben Hinsicht sein und nicht sein kann. Aber ist diese Aussage in der Weise unproblematisch, daß Nachfragen hinsichtlich ihrer Gültigkeit sich erübrigen und man zur normalen Tagesordnung schreiten kann? Nicht unwidersprochen steht dem Satz der *Identität* der Ausspruch des Heraklit aus Ephesos gegenüber: »In dieselben Flüsse steigen wir und steigen wir nicht, wir sind und wir sind nicht.«⁵ Ohne die Exegese dieses auf seiner Theorie des πάντα ἕῃ basierenden Aphorismus zu vertiefen, zwingt Aristoteles zum Verständnis des Identitätssatzes, drei Aspekte zu beachten: So existiert für ihn das ταὐτόν, die *identitas*, nur hinsichtlich der numerischen Gleichheit (τὸ ταὐτόν ἀριθμῶ), hinsichtlich der Artgleichheit (τὸ ταὐτόν εἶδει) und hinsichtlich der Gattungsgleichheit (τὸ ταὐτόν γένει)⁶. Ohne auf die weiteren Ausführungen zu diesem Thema in der *Topik* näher einzugehen, soll lediglich durch Beispiele das Gemeinte verständlich gemacht werden: So sprechen wir von der Identität hinsichtlich der numerischen Gleichheit, wenn es für die gleiche Sache mehrere Benennungen gibt (Kleid, Gewand); für die Identität in bezug auf die Artgleichheit ist eine Mehrheit artglei-

Selbstaufsplitterung bis zu ethischer Selbstsetzung über mehrfache Rollendistanzen im Erzählen. Robert Musil – Max Frisch – Martin Walser – Alfred Andersch. Frankfurt/M., Berlin, Bern New York, Paris, Wien 1998.

⁵ Zit. nach Hermann Diels: Die Fragmente der Vorsokratiker. Nach der von Walter Kranz hrsg. achten Auflage. Mit Einführungen und Bibliographien von Gert Plamböck. Hamburg (1957), S. 26 (Nr. 49a). – ποταμοῖς τοῖς αὐτοῖς ἐμβαίνομεν τε καὶ οὐκ ἐμβαίνομεν. εἴμεν τε καὶ οὐκ εἴμεν. Zit. nach: Fragmente der Vorsokratiker. Hrsg. von Franz Josef Weber. Paderborn, München, Wien, Zürich 1988, S. 90.

⁶ Vgl. Aristotelis Topica et Sophistici Elenchi. Recensuit ... W. D. Ross. Oxonii 1974, 103^a7–14. – Dort auch Beispiele zum Verständnis der Definition. Siehe auch Aristoteles: Topik (Organon V). Übers. u. m. Anmerkungen versehen von Eugen Rolfes. Hamburg 1968, S. 9f.

cher Exemplare erforderlich (Mensch und Mensch, Pferd und Pferd usw.); Gattungsgleichheit liegt vor, wenn etwas »von mehreren und der Art nach verschiedenen Dingen bei der Angabe ihres Was oder Wesens prädiert« werden kann⁷ (Mensch – Pferd). Durch diese Ausführungen wird der Identitätssatz zwar nicht in Frage gestellt, für seine Gültigkeit aber werden doch Bedingungen oder – besser gesagt – Hinsichten genannt. Gültig ist er im Horizont dieser Hinsichten sowohl logisch wie ontologisch, weil die aristotelische Logik Seinslogik ist, das heißt: *Was ich denken kann, besitzt Sein, existiert also*.⁸

Dem für seine Zeit ungemein belesenen Aristoteles – hierfür sprechen die zahlreichen Zitate in seiner *Rhetorik* – ist die In-Frage-Stellung des *Identitätssatzes*⁹ durch Heraklit im Zusammenhang mit seinen Ausführungen zur *Identität* und seiner Gültigkeit sicherlich präsent gewesen; wie anders sind die weiteren Ausführungen zu verstehen: »Wasser aus derselben Quelle scheint sich, wenn es identisch genannt wird, von den genannten Weisen zu unterscheiden.«¹⁰ Doch spätestens jetzt zeigt sich die Praktikabilität der vorher getroffenen Bedingungen zur Feststellung von *Identität*; denn sie führen zu einer Lösung, die Grundlage bildet für wissenschaftliches Prädiertieren schlechthin: »Alles Wasser wird allem Wasser der Art nach identisch genannt«¹¹, so lautet lapidar die Lösung des scheinbaren Problems.

Aber auch Aristoteles, der seine Philosophie auf Beobachtungen des Seienden gründet, konnte natürlich nicht verborgen bleiben, daß eben alles Seiende sich prozessual manifestiert und damit einem Wechsel, einer Veränderung unterworfen wird. Wie aber in einer solchen Situa-

⁷ Aristoteles: Topik (Organon V), (wie Anm. 6), S. 7 (102^a31). – γένος δ' ἐστὶ τὸ κατὰ πλείονος καὶ διαφερόντων τῶ εἶδει ἐν τῶ τί ἐστὶ κατηγορούμενον.

⁸ Vgl. in diesem Zusammenhang auch die Ausführungen über *dasselbe, verschieden, unterschieden, gleich, ungleich* in: Aristoteles's Metaphysics. A revised Text with Introduction and Commentary by W. D. Ross. Oxford (1975). Vol. I, 9.1017^b25–1018^a19. Siehe auch Aristoteles: Metaphysik. Schriften zur Ersten Philosophie. Übers. u. hrsg. von Franz Schwarz. Stuttgart 1970, S. 128f.

⁹ Siehe das in Anm. 5 erwähnte Zitat.

¹⁰ Aristoteles: Topik (Organon V), (wie Anm. 6), S. 9 (103^a14–16). – δόξειε δ' ἂν τὸ ἀπὸ τῆς αὐτῆς κρήνης ὕδωρ ταῦτόν λεγόμενον ἔχειν τινὰ διαφορὰν παρὰ τοὺς εἰρημένους τρόπους.

¹¹ Aristoteles, (wie Anm. 6), S. 9 (103^a19f.). – πᾶν μὲν γὰρ ὕδωρ παντὶ ταὐτόν τῶ εἶδει λέγεται διὰ τὸ ἔχειν τινὰ ὁμοιότητα.

tion von *Identität* sprechen? Schon zwei Kapitel weiter bringt er daher in seiner *Topik* seine *Kategorienlehre* ins Spiel, die zu einer säuberlichen Trennung von dem, was durchgängig bleibt, und dem, was einem veränderlichen Prozeß unterliegt, verhilft: »Es ist aber selbstverständlich, daß der, der das Was angibt, bald die Substanz angibt, bald die Qualität, bald sonst eine Kategorie.«¹² Dieser Rekurs auf die Kategorienlehre – die Lehre von den Aussagemodi über das Seiende – sollte für die Folgezeit eine wichtige Erklärungsgrundlage oder – wie wir heute gerne sagen – ein nützliches Paradigma sein zum Verständnis von Beständigkeit (Identität) und Wechsel beziehungsweise Veränderung (Identitätslosigkeit). Beispiele aus der Lyrik des Andreas Gryphius können die Frage nach der »Lösung« der Antinomie von Beständigkeit und Wechsel zur Genüge verdeutlichen.

Mit Hilfe dieser Kategorienlehre war es möglich, das völlige Selbst-Gleichbleiben eines Seienden in allen Veränderungen seines zeitlichen Daseins aus dem Grunde seines der Zeit widerstrebenden Wesens zu begreifen, so daß es zu jeder Zeit und an jedem Ort sich *als es selbst* zeigt. Unter Anwendung der Kategorienlehre heißt das: Die *Substanz* ist das Es-selbst-Bleibende, die *Akzidenzien* können dem Wandel, dem Nicht-identisch-Sein unterliegen. Daher rangiert bei allen Äußerungen über Seiendes – also auch bei Äußerungen, die die Identität betreffen – die *Substanz* an erster Stelle, so expressis verbis beispielsweise bei Thomas von Aquin in seiner Schrift *De ente et essentia*: »Aber weil Seiendes ohne Einschränkung und in erster Linie (absolute et primo) von Substanzen, in zweiter Linie und gleichsam in gewisser Hinsicht (per posterius et quasi secundum) von Eigenschaften (de accidentibus) ausgesagt wird, daher kommt es, daß auch Wesen im eigentlichen Sinne und in Wahrheit in Substanzen ist (quod enim essentia proprie et vere est in substantiis), aber in Eigenschaften in gewisser Weise und gewisser Hinsicht ist.«¹³

¹² Aristoteles, a. a. O., S. 11 (103^b27–29). – δὴλον δ' ἐξ αὐτῶν ὅτι ὁ τὸ τί ἐστι σημαίνων ὅτι μὲν οὐσίαν σημαίνει, ὅτι δὲ ποσόν, ὅτι δὲ τῶν ἄλλων τινὰ κατηγοριῶν.

¹³ Thomas von Aquin: *De ente et essentia*. Das Seiende und das Wesen. Lateinisch / deutsch. Übers., komm. u. hrsg. von Franz Leo Beeretz. Stuttgart 1979, S. 9 (lat. Zitat auf S. 8): *Sed quia ens absolute et primo dicitur de substantiis, et per posterius et quasi secundum quid de accidentibus, inde est quod etiam essentia proprie et vere*

Wäre damit also das Identitätsproblem gelöst, als *Scheinproblem* entlarvt, stünde dieser logischen Selbstberuhigung nicht die vom Menschen immer wieder als existentiell bedrohlich empfundene Grunderfahrung der Vergänglichkeit gegenüber. Sie wird auch dem Erzähler der Episode im 2. Buch *Mose* (Exodus 3–4) bewußt gewesen sein, in der die Identitätsthematik zu Erklärung der Andersartigkeit des göttlichen Wesens bemüht wird. Die Geschichte ist bekannt, so daß nur an die für unsere Thematik entscheidende Passage erinnert werden muß. Nach der Erteilung des Auftrages, das Volk Israel aus Ägypten zu führen, fragt Mose, um sich legitimieren zu können, nach dem Namen dessen, der ihn beauftragt und erhält die Auskunft: *Ich bin der Ich Bin* (אֲנִי אֲנִי אֲנִי). *Dann sprach er: Du sollst zu den Söhnen Israels sagen: »Der« »Ich bin hat mich zu euch gesandt«.*¹⁴ Diese Offenbarung betont zwei Fakten:

1. Dieser Gott ist ein personaler Gott. Das verbindet ihn mit dem Menschsein.
2. Dieser Gott ist mit sich in jeder Hinsicht identisch, was ihn der zeitlichen Existenz enthebt, was Johannes in der *Apokalypse* (1,8) mit den Worten ausdrückt: »Gott, der Herr, sagt: Ich bin das Alpha und das Omega, spricht der Herr, Gott, der ist und der war und der

est in substantiis, sed in accidentibus est quodammodo et secundum quid. – Unbeachtet bleibt hier der Erklärungsversuch des hl. Thomas der eucharistischen Wandlung von Brot und Wein in Leib und Blut Christi mit Hilfe der aristotelischen Kategorienlehre, die sogenannte Transsubstantiationstheorie, nach der bei diesem Mysterium die Akzidenzien von Wein und Brot identisch bleiben, die Substanzen jedoch eine Wandlung erfahren, die gerade wegen der Identität der Akzidenzien unserer sinnlichen Wahrnehmung nicht zugänglich ist (komprimiert dargestellt in dem Hymnus des hl. Thomas: *Adoro te devote latens deitas*).

¹⁴ 2 Mose: Exodus 3,14f. – In: Die Heilige Schrift. Aus dem Grundtext übers. Revidierte Eiberfelder Ausgabe. Wuppertal 1987, S. 69. – Die Übersetzung dieser Stelle scheint schon immer Schwierigkeiten bereitet zu haben; hier einige Beispiele: »Dixit Deus ad Moysen: »Ego sum qui sum.« – In: Nova Vulgata Bibliorum Sacrorum Editio. Libreria Editrice Vaticana (1986); Martin Luther: »Ich werde sein, der ich sein werde.« – In: D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe). Die deutsche Bibel. 8. Bd. Weimar – Graz (1972 [Nachdr. d. Ausgabe 1934]), S. 206; »Ich bin der »Ich-bin-da.« – In: Die Bibel. Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift. Altes und Neues Testament. Aschaffenburg (1980); »I Am the One Who Always Is.« – In: World Biblical Commentary. Vol. 3: Exodus. John I Durham. Waco, Texas 1987. Auf die einschlägige theologische Diskussion soll nicht eingegangen werden.

kommt, der Allmächtige«¹⁵. Dieser Aspekt hebt das hervor, was ihn vom Menschsein trennt.

Zur Verdeutlichung dieses zweiten Aspekts erhält Mose diese Offenbarung aus dem *brennenden Dornbusch*, einem Busch der brennt, aber nicht verbrennt. Dies unterstreicht also durch ein für die sinnliche Wahrnehmung bestimmtes Phänomen die Eigenschaft des Sich-gleich-Bleibens des Sprechenden. So macht also die zur Legitimation für den Auftrag geforderte Selbstaussage Jahwes dem Hörenden zugleich den gravierenden Unterschied zwischen ihm, dem dem zeitlichen Wandel Unterworfenen und daher auch stets Gefährdeten, und dem sich immer gleichbleibenden, seine Identität durchhaltenden Auftraggeber, der also mit vollem Recht den Satz der Identität uneingeschränkt und ohne Beachtung gewisser Hinsichten auf sich anwenden kann, schlagartig bewußt. Das Identitätsproblem wurde also nicht nur von philosophischer, sondern auch von theologischer Seite seit jeher angegangen.

II.

Wie aber setzt sich die Barockliteratur mit dem Thema *Identität* auseinander? Zunächst bietet sich ein Blick auf die Lyrik an. Bei wem anders als bei dem polyhistorisch gebildeten Gryphius sollte man beginnen. Schließlich hat er – bedingt durch eigene schmerzhaft Erlebnisse – das Thema *Vergänglichkeit* oft genug angesprochen. Aber stellt er auch die Frage nach dem *Sich-selbst-gleich-Bleibenden*, nach der *Identität*? Betrachten wir aus dem ersten Buch der Sonette das 29. Gedicht:

An Iolinden.

WAs habt ihr das ihr mögt an euch ewr eigen nennen!
Die schminck ists die euch so blutrotte lippen macht:
Die zähne sindt durch kunst in leeren mundt gebracht.
Man weis das meisterstück / wordurch die wangen brennen.
Ewr eingekauftes haar kan auch ein kind' erkennen.

¹⁵ Johannes: Apokalypse, (wie Anm. 14), 305.

Der schlimme schweis entdeckt des halses falsche pracht
Vnd die polirte stirn wird wolverdint verlacht
Wen sich der salben eys will bey den runtzeln trennen.
Gemahlte! sagt mir doch wer seidt ihr / vnd wie alt?
Ihr mein ich / sechzehn jahr / drey stunden die gestalt.
Ihr seidt von haus' vnd sie ist vber See ankommen.
Ihr schätzt euch trefflich hoch / vmbsonst! Der maaler hatt
Noch für ein schöner bild / das feill war in der stadt
Vnd länger wehrt den ihr / drey kronen nur genommen.¹⁶

Ganz der aristotelischen Methode folgend (Kategorienlehre) stellt Gryphius gleich zu Beginn die Frage nach der Substanz, dem *Sich-selbst-gleich-Bleibenden*, der οὐσία (Wesen): »WAs habt ihr das ihr mögt an euch ewr eigen nennen!« Doch bei seiner Suche nach der Antwort verläßt er das Kategorienschema, weil es zu keinen für seine Intention verwertbaren Ergebnissen führen würde. Allenfalls könnte man das, was im folgenden angesprochen wird, unter die Kategorie der *Qualität* subsumieren, aber eine solche Aufzählung von Qualitätsmerkmalen beantwortet nicht die Frage nach der Substanz. Gryphius bedient sich eines methodischen Verfahrens, das seit Agricola¹⁷ die Wissenschaftsmethode der frühen Neuzeit charakterisiert und das seinen Ursprung in der rhetorischen Methode der Stoff- beziehungsweise Argumentsuche hat, in der *Inventio*-Lehre. In unserem Fall greift er sich aus den *loci a persona*, den Abrufschemas »von der Person her«¹⁸, den *locus habitus corporis* (Körperbeschaffenheit) heraus, der nach Quintilian vielfach Aufschluß über den Charakter beziehungsweise die Begehrlichkeiten einer Person gibt¹⁹. Was dieses Gedicht

¹⁶ Andreas Gryphius: Sonette. Hrsg. von Marian Szyrocki. Tübingen 1963, S. 49f. – Übergeschriebenes »e« bei den Buchstaben »a, o, u« wird durch »a, ó, u« wiedergegeben.

¹⁷ Siehe Wilhelm Schmidt-Biggemann: *Topica universalis. Eine Modellgeschichte humanistischer und barocker Wissenschaft*. Hamburg 1983, S. 3–15. Dort auch die Auseinandersetzung mit der in Frage kommenden Forschungsliteratur.

¹⁸ Dieter Breuer: *Einführung in die pragmatische Texttheorie*. München 1974, S. 160. – Siehe ferner Heinrich Lausberg: *Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft*. Bd. I. München 1960, S. 204–206.

¹⁹ Marcus Fabius Quintilianus: *Institutionis Oratoriae Libri XII*. Ausbildung des Redners in zwölf Büchern: Hrsg. u. übers. von Helmut Rahn. Darmstadt 1972, Buch

von ähnlichen Texten, die sich mit dem Aussehen einer Frau beschäftigen, unterscheidet, ist die Tatsache, daß Gryphius auf die im 17. Jahrhundert beliebte *Beschreibung mit Hilfe der Topik von Kopf bis Fuß* verzichtet; er widmet sich vielmehr nur dem Gesicht – ein Tatbestand, der am Ende des Textes seine Erklärung findet.

Im Gegensatz zur Panegyrik, wo der Topos *habitus corporis* ja auch Verwendung findet, geht es hier nicht um das Lob weiblicher Schönheit, sondern – erinnern wir uns an die Fragestellung der ersten Gedichtzeile – um das Herausfinden dessen, was Bestand hat und das Wesen der angesprochenen Dame ausmacht. Dabei greift Gryphius auf eine Fragestellung zurück, die in anderem Verständnis in den Poetiken der Zeit immer wieder auftaucht: *ars an natura*, ob die Fähigkeit zum Poeten auf der natürlichen Begabung oder dem theoretisch Erlernten beruhe. Schon Dyck²⁰ weist darauf hin, daß lapidar die natürliche Begabung als Grundlage für das Verfassen von anspruchsvoller Poesie postuliert wird, daß sich die Poetiker aber dann sehr ausführlich der *ars*, dem Regelwerk für die poetische Textproduktion zuwenden, dessen Kenntnis erst ästhetisch akzeptierbare Werke garantiert.

Gryphius sieht bei seinem weiteren Vorgehen zur Beantwortung der Eingangsfrage in der *natura* ein wesentliches Kriterium für das Wesen der Person. Und indem er nun die einzelnen Partien des Gesichtes *untersucht* oder vielleicht besser gesagt *seziert* – man denke an seine regelmäßige Teilnahme an anatomischen Sitzungen während seiner Studien in den Niederlanden –, kommt er zu dem Ergebnis: *natura* (Wesen, Substanz) gleich Fehlanzeige: Farbe der Lippen, Gebiß, Farbe der Wangen, Haarpracht etc. – alles ist unecht, ist appliziert. Gryphius wäre nicht der von den Zeitgenossen gepriesene Rhetoriker, würde er nicht die *veritas* seiner Aussage durch die *divisio* (Aufgliederung) dem Leser eindringlich vor Augen führen²¹. Der Gedichtform Sonett ent-

V10,26, S. 556f.: [...] *habitus corporis, ducitur enim frequenter in argumentum species libidinis, robur petulantiae, his contraria in diversum: [...] die Körperbeschaffenheit; denn oft läßt sich aus der stattlichen Erscheinung ein Beweis für Liebesverlangen gewinnen, aus körperlicher Stärke für dreistes Benehmen und entsprechend auch umgekehrt.*

²⁰ Jochim Dyck, *Ticht-Kunst. Deutsche Barockpoetik und rhetorische Tradition*. Bad Homburg v. d. Höhe, Berlin, Zürich. ²1969, S. 116–122.

²¹ M. F. Quintilian, (wie Anm. 19), S. 570f. (V.10.63): *divisione autem adiuvari finitio-*

sprechend, nutzt er dafür die beiden Quartette, um dann in der ersten Zeile der Terzette mit der in eine Frage gekleideten *propositio* das Ergebnis seiner Untersuchung auf den Punkt zu bringen: »Gemahlte! sagt mir doch wer seid ihr / und wie alt?«

Das aber ist die Frage nach der Identität, die sich besonders in ihrem zweiten Teil zuspitzt, und sie wird prompt im Sinne der Identitätsproblematik in der zweiten und dritten Zeile des ersten Terzetts beantwortet:

Ihr mein ich / sechzehn jahr / drey stunden die gestalt.

Ihr seid von haus' vnd sie ist vber See ankommen. (10f.)

Ihr Lebensalter, mit dem sich die aufgeputzte Dame nicht identifiziert, ist sechzehn Jahre, ihre äußere, auf gekauften Produkten basierende und mit viel Aufwand hergerichtete Erscheinung weist gerade einmal drei Stunden auf. Die Materialien für ihre Herrichtung mußten von Übersee herbeigeschafft werden, sind also nicht *von haus*, sind wesensfremd, ja sie verhindern nicht einmal die verspottete Auflösung ihres künstlich (*ars*) aufgeputzten Aussehens:

Der schlimme schweis entdeckt des halses falsche pracht

Vnd die polirte stirn wird wolverdint verlacht

Wen sich der salben eys will bei den runtzeln trennen. (6–8)

Im zweiten Terzett – rhetorisch gesehen in der *peroratio* – formuliert Gryphius nun die Antwort auf seine Eingangsfrage nach dem Wesen der angesprochenen Dame, nach dem, was ihr eigen sei und damit ihre Identität ausmache, im Sinne der *vanitas*: »Ihr schätzt euch trefflich hoch / vmbsonst!« (12). Kein Wort vermag das Nichts-Sein trefflicher zum Ausdruck zu bringen als die Formulierung *vmbsonst* (*vanus = leer, nichts in sich enthaltend, eitel, fruchtlos, ohne Wirkung* usw.). Und um dieser Dame die *vanitas* noch niederschmetternder zu verdeutlichen, kontrastiert er ihr Aussehen mit dem zum Verkauf angebotenen Gemälde eines Malers, das ästhetischen Ansprüchen weit mehr genügt, beständiger ist und damit seine Identität wahr und darüber hinaus – Welch eine argut formulierte Hyperbolik der Verachtung – spottbillig ist.

Diese drei Zeilen erklären auch die Nichtverwendung der Beschrei-

nem docet (Auch lehrt er [Cicero: Topik 5,17], die Definition könne in der Aufgliederung eine Hilfe finden).

bungstopik *von Kopf bis Fuß* in diesem Gedicht, die Gryphius an sich nicht fremd ist, wie beispielsweise das Sonett XXII *An Eugenien*²² beweist und an das Hofmann von Hofmannswaldau sich sicherlich bei der Abfassung seines bekannten Sonetts *Vergänglichkeit der Schönheit*²³ erinnerte. Hier geht es nicht um den ganzen Körper einer Dame, sondern um die Abqualifizierung ihres Gesichtes durch ein wertvolles Artefakt, ein Portrait. Das Artefakt ist beständig – vielleicht im Sinne des horazischen *Exegi monumentum aere perennius*²⁴ –, die aufgeputzte Dame – im Bewußtsein des theologisch gebildeten Gryphius – vergänglich. Im Gegensatz zu Hofmannswaldau findet Gryphius nichts, was Bestand hat, an der Beschriebenen. Hofmannswaldau vermag am Schluß des genannten Gedichtes, in dem auch er bei der *descriptio* seiner Angebeteten ihren perfekten Jetzt-Zustand mit dem desolaten Endzustand kontrastiert und damit den Beweis für die Vergänglichkeit ihrer Erscheinung erbringt, etwas Substanzhaftes und damit etwas Sich-identisch-Bleibendes zu finden:

Dein hertze kann allein zu aller zeit bestehen /

Dieweil es die natur aus diamant gemacht (13f.).

Der Intention des Gedichtes entsprechend, wo die *Memento-mori*-Thematik mit der des *Carpe-diem* verknüpft wird, gelingt dem Verfasser ein bedeutsames Schlußconchetto: drei Vorstellungsbereiche werden miteinander verknüpft, von denen zwei sich als Komplimente, einer als Tadel erweisen:

1. Das Herz als Sitz der Seele ist unsterblich.

2. Der Diamant ist einer der kostbarsten Edelsteine; was mit ihm verglichen wird, ist ebenso kostbar.

²² Andreas Gryphius, (wie Anm. 16), S. 44f.

²³ Benjamin Neukirchs Anthologie. Herrn von Hofmannswaldau und anderer Deutschen auserlesener und bisher ungedruckter Gedichte erster theil. Hrsg. von A. G. de Capua u. E. A. Philippson. Tübingen 1961, S. 46f. – Wegen der allgemeinen Bekanntheit des Gedichtes und seiner Interpretationen erübrigt sich eine eingehende Betrachtung. – Zur rhetorischen Argumentationsstruktur dieses Gedichtes vgl. Franz Günter Sieveke: Argumentation als literaturwissenschaftliches Problem. – In: Argumente – Argumentation. Interdisziplinäre Problemzugänge. Hrsg. von Josef Kopperschmidt / Helmut Schanze. München 1985, S. 138–142. Dort auch Erwähnung wichtiger Interpretationsansätze zu diesem Gedicht (S. 151f.).

²⁴ Carmen III 30,1 in Quintus Horatius Flaccus: Opera. Tertium recognovit Fridericus Klingner. Leipzig 1959, S. 108.

3. Der Diamant ist der härteste Stein; das Herz der Dame ist steinhart²⁵.

Mit Schmeichelei und Drohung versucht der Dichter schon während der vorausgehenden Zeilen die Dame zum *Carpe diem* zu bewegen. Die positive Beantwortung der Identitätsfrage im Schlußconchetto in Verbindung mit dem Tadel ist in diesem Zusammenhang der letzte Versuch, zum Erfolg zu kommen.

III.

Mag es zunächst überraschend erscheinen, das Thema Identitätsfrage und Identitätsthematik in der barocken Lyrik angesprochen zu finden, so bestehen doch keine Zweifel, in barocker Dramatik in dieser Hinsicht fündig zu werden. Selbst der in der Literatur dieses Jahrhunderts nicht so Bewanderte weiß um dramaturgische Tricks wie Rollentausch, Hosenrollen usw. bis hin zu Verfremdungseffekten. Schließlich erinnert er sich an die geniale Lösung des auf Rollenverdopplung basierenden Identitätskonfliktes in Kleists *Amphitryon*. Weiterhin bietet es sich für den Dramatiker an, das Theaterspiel selbst im Drama zu thematisieren – etwa durch das Spiel im Spiel. Alles Möglichkeiten zur Thematisierung der Identitätsfrage, die in der Gattung selbst begründet sind.

Für Autoren des 17. Jahrhunderts – nicht nur für Poeten – verknüpft sich die Frage nach der Identität noch mit der tradierten Vorstellung, daß der Mensch auf dieser Welt eine Rolle zu spielen habe, was das barocke *ordo*-Denken auch als gesellschaftsstabilisierendes Moment akzeptiert. So lesen wir im 13. Traktat des *Gymnasium patientiae oder Kreuzschul genannt* des berühmten Jesuiten Jeremias Drexel (1581–1638) der sich mit dem Sinn des Lebens und des Menschseins befaßt, eine Definition des Lebens, die sich eines Vergleichs bedient, um das Verständnis des vom Autor abzuhandelnden Themas zu erleichtern:

²⁵ Über die Wirkung des Weinstocks auf das versteinerte Herz s. Christoph Gerhardt: Marienpreis und Medizin. Zu Feige und Weinstock in Heinrichs von Mügeln »Tum« (Str. 153 und 154). – In: Vestigia Biblicae. 6 (1984), S. 100–122; hier bes. S. 105–108.

Das Leben ist ein Comedi

Unser Leben ist ein Comedi. Wir seind die Comedianten, einer agiert und vertritt ein König, der ander ein Bettler. Dieser agiert ein Fürsten, jener ein Doktor, ein ander ein Baur. Was einem nun Gott für ein Person gibt, die soll einer nach Gebühr agieren.

So steht auch das Lob nicht auf diesem, daß einer ein Kaiser oder ein Fürst müsse sein. Was dir Gott für ein Person aufgetragen, die wird dir dein Lob wohl geben, wann du sie nur recht und wohl agierest. [...]

So ist demnach nicht auf dies zu merken, was wir jetzt sein, sondern was wir künftig sein werden, wann wir unser Comedikleid werden hinweg gelegt haben.²⁶

Ohne hier in die Tiefe zu gehen, seien lediglich einige für unsere Thematik bedeutsame Vorstellungen angesprochen: Da ist einmal der Begriff *Person* im Sinne des Schauspielers²⁷; sodann die gottgewollte Festlegung des Menschen innerhalb des ebenfalls von Gott gewollten gesellschaftlichen *ordo*. Der Mensch ist sich seiner Identität gewiß, der in der ihm in diesem *ordo* zukommenden Position verbleibt und nicht ausbricht (*recht und wohl agieren*). Dabei gilt aber nicht, wie Cicero dies in *De officiis* tut, die Reduktion von *persona* auf den Begriff *Maske* und die Bestimmung des Menschen auf *vier Masken*²⁸ sowie die Definition der Identität als »eine vom »Stellenplan« der Gesellschaft aus betrachtete Größe«²⁹, vielmehr ist *persona* im christlichen Sinne »metaphysisch begründet: Damit ist in gewisser Weise ein *privates*, verinnerlichtes, vom persönlichen Gewissen bestimmtes Individualitätsbewußtsein gegeben. Gottes Aufmerksamkeit richtet sich auf jeden Einzelnen und verlangt von ihm persönliche Rechtfertigung und Verantwortung all seiner Handlungen. Dieser Umstand fördert eine Haltung ständiger Selbstbeobachtung in dem Sinne, daß eigenes

²⁶ Zit. nach: Bayerische Barockprediger. Ausgewählte Texte und Märlein bisher ziemlich unbekannter Skribenten des siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts. Besorgt von Georg Lohmeier. Vorwort von Abt Hugo Lang O.S.B. München 1961, S. 12.

²⁷ Vgl. Manfred Fuhrmann: *Persona*, ein römischer Rollenbegriff. – In: *Identität*. Hrsg. von Odo Marquard und Karlheinz Stierle. München 1979, S. 83–106.

²⁸ Fuhrmann, (wie Anm. 27), S. 99.

²⁹ Fuhrmann, (wie Anm. 27), S. 101.

Handeln und Empfinden buchstäblich in jeder Lebenssituation mit religiösen Normen verglichen werden.«³⁰ Schließlich wird die häufig benutzte Vorstellung des Kleidertausches angesprochen – wenn auch nur im Zusammenhang mit dem Abtreten von der irdischen Bühne.

Das Motiv des Kleidertausches nutzt Drexels Ordensbruder Jakob Bidermann (1578–1639) in seinem 1618 aufgeführten Drama *Philemon Martyr Comoedia*³¹, um das damals zwischen Dominikanern und Jesuiten höchst strittige dogmatische Problem der Vereinbarkeit von *Gnade* und *Willensfreiheit* in Aktion vor Augen zu führen. Die Gattungsbezeichnung *Comoedia* erklärt sich – trotz des physischen Untergangs des Helden – aus seiner niederen sozialen Stellung³², schließlich führt erst der Kölner Jesuit Jakob Masen (1578–1639) in seiner *Palaestra eloquentiae ligatae* Differenzierungen wie *comico-tragoedia* beziehungsweise *tragicocomoedia* ein, um die inzwischen vorliegenden dramatischen Realisate im barocken Gattungsverständnis korrekter zu charakterisieren³³.

Der Stoff des Dramas ist kurz erzählt: Während der Christenverfolgung unter Diokletian 303 n. Chr. engagiert der Führer der Christen in der Stadt Antinoë (Ägypten), Apollonius, den trinkfreudigen Schauspieler Philemon, für Geld an seiner Stelle den Göttern zu opfern. Beide wechseln ihre Kleider. Doch es bleibt nicht nur beim Kleidertausch: »Während jener [Philemon] den Apollonius in Kleid, Miene und Gebärde nachahmt und die Augen aller und wunderbarerweise ebenso seine eigenen täuscht, spürt er plötzlich, daß er nicht nur das Kleid, sondern auch den Geist eines Christen angezogen hat«³⁴, so charakterisiert kurz und bündig das Argumentum das im Drama ausführlich

³⁰ Norbert Ratz: *Der Identitätsroman*. Eine Strukturanalyse. Tübingen 1988, S. 11.

³¹ Jakob Bidermann: *Philemon Martyr Comoedia*. – In: *Ludi theatralis*. Hrsg. von Rolf Tarot. Bd. II. Tübingen 1967, S. 1–89. – Jakob Bidermann: *Philemon Martyr*. Lateinisch u. deutsch. Hrsg. u. übers. von Max Wehrli. Köln u. Olten 1960.

³² Vgl. Martin Opitz: *Buch von der Deutschen Poeterey* (1624). Nach d. Edition von Wilhelm Braune neu hrsg. von Richard Alewyn. Tübingen 1963, S. 20: *Die Comedie bestehet in schlechtem wesen vnuud personen*.

³³ Jakob Masen: *Palaestra Eloquentiae Ligatae*. Bd. III. Nova Editio. Colon. Agr. 1664, S. 12. [1. Aufl. 1654–1657.]

³⁴ Jakob Bidermann, (wie Anm. 31), hrsg. u. übers. von M. Wehrli, S. [10 f.]: *Ille dum Apollonius veste, vultu gestuque mentibus, omnium oculos, et quod mire, suos adeo fallit, repente advertit, non vestem modo, sed animum etiam Christianum se induisse*.

vor Augen geführte Verhalten des *Helden*. Diese Wandlung läßt ihn dann auch alle Qualen standhaft ertragen, so daß die Zuschauer des Spektakels bei seiner Wiedererkennung in diesem Verhalten die größte schauspielerische Leistung Philemons glauben erkennen zu können: Er hat *den Christen* überzeugend verkörpert. Da er aber auf Grund seiner neu gewonnenen Glaubenshaltung nicht opfert, erleidet er schließlich das Martyrium. Der Vollständigkeit halber sei nur erwähnt, daß der wirkliche Apollonius ebenfalls den Märtyrertod stirbt und daß durch ein Wunder bei der Hinrichtung der beiden der Statthalter Arrianus sich zum Christentum bekehrt.

Die Wahl eines Schauspielers als Helden des Dramas ließ Paul Hankamer das Stück als ein »verwirrendes Spiel zwischen Sein und Schein«, ein »ironisches Verwechseln von Ernst und Scherz, von Maske und Gesicht« erscheinen³⁵ – ein Urteil, das auch Rolf Tarot noch im Nachwort zu seiner Ausgabe der *Ludi teatrales* (1666) tradiert³⁶. Sich auf diese Thematik zu beschränken, dürfte für einen Autor wie Bidermann aber zu dürftig sein. Charlotte Morsbach sieht die Idee des Dramas in einen größeren heilsgeschichtlichen Rahmen eingebettet. Für sie handelt es sich im *Philemon Martyr* um den Kampf zwischen den Mächten Heidentum und Christentum, wobei die einzelnen Personen Träger der Aktion dieser Mächte seien.³⁷ Ziel des Dramas sei es, den Sieg der christlichen Idee zu zeigen »als Wunder der Gnade im Individuum und als Gnade des Wunders in der Allgemeinheit«³⁸. Dies erklärt auch das direkte Wirken von Göttern, Engeln und Allegorien innerhalb der dramatischen Handlung und nicht ihre Verbannung in Reyen beziehungsweise Interludien wie im späteren Barockdrama. Dem liegt natürlich die ignatianische Vorstellung vom Kampf der himmlischen und höllischen Heere um die Seele des Menschen zugrunde, die wir bereits vom *Cenodoxus* her kennen, jedoch ging es hier um den Einzelmenschen, während in diesem Drama sowohl das Einzelschicksal als auch das der christlichen Gemeinde thematisiert

³⁵ Paul Hankamer: Deutsche Gegenreformation und deutsches Barock. Dt. Lit. i. Zeitraum d. 17. Jahrhunderts. Stuttgart 1935 (= Epochen d. dt. Lit. Bd. II,2), S. 287.

³⁶ Jakob Bidermann, (wie Anm. 31), Bd. II, S. 7*.

³⁷ Charlotte Morsbach: Jakob Bidermanns »Philemon Martyr« nach Bau und Gehalt. Diss. Münster 1936, S. 10.

³⁸ Charlotte Morsbach, a. a. O., S. 15.

wird – ja die Wandlung des einzelnen (*Philemon*) ist heilstiftend für die Gemeinde und den Vertreter der römischen Staatsmacht.

Was im Zusammenhang mit der von uns behandelten Thematik aber interessiert, ist die Beantwortung der Frage, wie es zur Wandlung des Philemon kommt, was diese Wandlung bewirkt und welchen Sinn sie hat. Heinz Otto Burger glaubt in seinem Aufsatz *Dasein heißt eine Rolle spielen*³⁹ dieses Drama als eines der vielen Exemplifizierungen zum Thema *Theatrum mundi* sehen zu können. Dies dürfte dem Drama und der Person des Helden in gewisser Weise gerecht werden. Sein Ansatz aber, den Kantischen Begriff des Charakters als Grundbedingung für die Selbstverantwortung und den modernen Begriff der Existenz als Ausdruck des Selbstseins miteinander zu verknüpfen und diese Verknüpfung als Seinsweise einer »weltlosen Innerlichkeit« der »Person in ständiger Wechselbeziehung zu Welt« gegenüber zu stellen⁴⁰, trägt nichts zum Verständnis des Dramas und der Intention des Autors bei. Aufgrund dieses nicht weiterführenden Ansatzes kommt Burger bei der Charakterisierung *Philemons* zu der Widerspruch herausfordernden Feststellung: »Dem Mimen, der, sich und die Welt verfremdend, immerfort aus einer Rolle in die andere überwechselt, fehlt die Identität des Ich.«⁴¹ Selbst den Sinneswandel *Philemons* im vierten Akt kann er sich nur »durch unmittelbares Eingreifen der Transzendenz (Angelus ex machina)« erklären⁴², was diesen zum Spiel einer weiteren, neuen Rolle veranlaßt.

Dem Mimen, von Berufs wegen zum Rollenspiel und zur Annahme fremder Identitäten verpflichtet, existentielle Identität abzusprechen, liegt scheinbar zunächst auf der Hand. Bidermann legt in dieser Hinsicht auch noch nach, indem er uns bis in den dritten Akt einen spiel lustigen und den irdischen Genüssen hingeebenen Komödianten, der im ständigen Identitätswechsel geradezu Glücksgefühle empfindet, präsentiert – ein meisterlicher Kunstgriff, wie wir später erkennen

³⁹ Heinz Otto Burger: Dasein heißt eine Rolle spielen. Barockes Menschentum im Spiegel von Bidermanns »Philemon Martyr« und Weises »Masanello«. – In: Germanisch-romanische Monatsschrift N.F. 11 (1961), S. 365–379.

⁴⁰ H. O. Burger, (wie Anm. 39), S. 375.

⁴¹ H. O. Burger, (wie Anm. 39), S. 366. – Dem widerspricht auch die zitierte Feststellung von Ratz, s. Anm. 30.

⁴² H. O. Burger, (wie Anm. 39), S. 368.

werden und der eine gewisse Nähe zu Ciceros persona-Definition aufweist. So kommt ihm das Angebot des Apollonius zum Kleidertausch äußerst gelegen, zumal auch noch die Kasse stimmt. Der Kleidertausch bedeutet zunächst einmal die Übernahme und Herausforderung einer neuen Rolle. Erst im weiteren Verlauf des Stückes erfährt *Philemon*, daß mit dem Anlegen des neuen Gewandes der Verlust der Schauspieler-Identität verbunden und die Grundlage für einen Identitätswandel vollzogen wurde. Der Kleidertausch gehört zunächst notwendig zum Rollentausch, wird dann aber Grundlage für den Identitätswandel. Der Schriftkundige wird in diesem Zusammenhang an Stellen erinnert wie beispielsweise Epheser 4,24: »Zieht an den neuen Menschen, den Gott nach seinem Bild geschaffen hat und der so lebt, wie Gott es haben will«. In gewisser Weise ist die Konversion des Saulus zum Paulus das Modell für die Christ-Werdung des *Philemon*. Daß der Kleidertausch bei Bidermann ein *signum* ist, das im Zusammenhang mit der Gnade steht, kennen wir beispielsweise auch aus dem *Cenodoxus*. Dort tauscht Bruno von Köln, der Gründer des Kartäuserordens, unter dem Eindruck der erschütternden Ereignisse beim Totenofficium für den Doktor von Paris seine Kleidung gegen das Mönchsgewand.

Erinnern wir uns noch einmal an die Kategorienlehre des Aristoteles und die feinsinnige Unterscheidung von *Substanz* und *Akzidenz*. Auf unseren Text hier bezogen, erfahren wir, daß eine *akzidentelle* Veränderung einen fundamentalen *Substanzwandel* verursachen kann: Ein anderes Gewand ist Anlaß und Zeichen eines *Identitätswandels* oder – besser gesagt – einer *Identitätsfindung*, die Voraussetzung für das Martyrium des Helden wird und damit eine aktive Leistung zur Erlangung des ewigen Heils impliziert. Natürlich ist die neue *Identität* des *Philemon*, die der alten Identitätslosigkeit gegenübersteht, ein Akt der Gnade, worauf schon Charlotte Morsbach hinwies; das Verhalten des *Philemon* manifestiert aber die Zustimmung des Helden zum Gnadenakt. Er hat seine Identität als Christ gefunden und lebt sie fortan: Er ist bei sich selbst. Damit kämpft Bidermann für die Lehre des Luis de Molina (1535–1600)⁴³, der das Zuteilwerden der Gnade von der

⁴³ Luis de Molina: *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione*. (Lissabon 1588).

Zustimmung des *Begnadeten* abhängig macht, selbst wenn sie dieser Zustimmung vorausgeht. Schließlich ist diese Zustimmung dem Vorauswissen (*media scientia*) Gottes bekannt. Dieser Sachverhalt bestimmt die Struktur eines »religiös ausgerichteten theatrum mundi, in dem ein göttlicher Regisseur das innere Drama zur Aufführung ansetzt und die Spielanweisungen gibt«⁴⁴ und »in dem der Mensch zum Schauspielertum gezwungen ist, dabei aber einen gewissen Spielraum in der Wahl und spezifischen Ausfüllung seiner Rolle besitzt«⁴⁵. Unter diesem Aspekt wird schließlich auch die Funktion der Engel einsichtig: als *Regieassistenten des göttlichen Spielleiters*⁴⁶. Dieser von Molina angenommene und von uns kurz charakterisierte Sachverhalt erklärt aber auch in unserem Drama, daß der Held nicht schlagartig Christ ist, sondern eine Entwicklung durchmacht. Das unterscheidet Bidermanns Märtyrerdrama von den Märtyrerdramen des Andreas Gryphius. Die Helden bei Gryphius halten – der *constantia* verpflichtet – ihre Identität durch, wandeln sich also nicht, weshalb es dort auch kaum dramatische Handlung gibt.

So ist der *Philemon Martyr* das korrespondierende Gegenstück zum *Cenodoxus*. *Philemon* findet zu seiner Identität als Christ und akzeptiert sie bis zum Martyrium. Somit erlangt er sein ewiges Heil. *Cenodoxus* gibt seine Identität wegen seiner *inanis gloriae cupido* auf, heuchelt seinen Mitmenschen sein Christ-Sein vor⁴⁷, sucht nur den Ruhm der Nachwelt – so gibt er beispielsweise nur Almosen, wenn es gesehen wird, sonst aber nicht – und wird verdammt.⁴⁸ So mahnt Bidermann seine Zuschauer durch *Exempla ex positivo* und *ex negativo*.

⁴⁴ Jan L. Hagens: *Spielen und Zuschauen in Jakob Bidermanns Philemon Martyr* [Teil I]. »Theatrum Mundi« als dramatisches und pädagogisches Prinzip des Jesuitentheaters. – In: *Daphnis* 29 (2000), S. 156.

⁴⁵ Jan L. Hagens: *Spielen und Zuschauen in Jakob Bidermanns Philemon Martyr* (Teil II). »Theatrum Mundi« als anti-deterministische und anti-humanistische Waffe des Jesuitentheaters. – In: *Daphnis* 30 (2001), S. 695. – In diesem Zusammenhang stellt Hagens die berechtigte Frage: »Welcher Art und welchen Ausmaßes kann der eigene Beitrag des menschlichen Schauspielers sein? Oder andersherum und spezifisch innerhalb des religiösen theatrum mundi gefragt: Wie strikt führt Gott Regie?« (S. 695)

⁴⁶ Jan L. Hagens: *Spielen und Zuschauen* [...] (Teil II), S. 696.

⁴⁷ Vgl. hierzu Jan L. Hagens: *Spielen und Zuschauen* [...] (Teil II), S. 700.

⁴⁸ Zur Gehaltsanalyse des *Cenodoxus* s. Rolf Tarot: *Jakob Bidermanns »CENODOXUS«*. Köln: phil. Diss. 1960, S. 81–116.

IV.

Identitätswandel liefert geradezu das Strukturprinzip für den *pikarischen Roman*. Wenn aber Struktur nicht nur Verpackung eines Inhalts ist, sondern verständnisfördernde Aufbereitung eines Gehaltes, der nur so vermittelt werden kann, dann soll Hans Jakob Christoffel von Grimmelshausens *Abentheurlicher Simplicissimus Teutsch*⁴⁹ im Hinblick auf die Thematik des Vortrags abschließend betrachtet werden. Die Forschungsbemühungen um die Idee des Romans, die wechselseitig »die autobiographische, die kriegshistorische, die volkstümliche, die moraltheologische, die astrologische, die sozialgeschichtliche, die politische oder die poetologisch-satirische Sinnebene«⁵⁰ als die für das Verständnis des Romans entscheidende in den Vordergrund rücken, sind kaum noch zählbar – ihre würdigende Aufzählung soll hier auch unterbleiben. Lediglich auf die Ergebnisse dreier Arbeiten, die sich zum Teil ergänzen, sei verwiesen, weil sie Entwicklungskurven des Helden aufzeigen, die unsere Betrachtung in gewisser Weise stützen, ohne daß wir, bestärkt durch die Bedenken von Alewyn⁵¹, Trunz⁵² und Lugowski⁵³, einer simplifizierenden Auffassung von Charakterentwicklung und einheitlicher Struktur in diesem Werk das Wort reden.

Johannes Alt rückt in seinem 1936 erschienenen Buch *Grimmelshausen und der Simplicissimus*⁵⁴ von der bis dahin häufig vertretenen These von der Entwicklung des Helden ab und vertritt die Anschauung, daß der Autor uns in der Gestalt des *Simplicissimus* eine Abfolge

⁴⁹ Grimmelshausen: Der Abentheurliche Simplicissimus Teutsch und Continuatio des abentheurlichen Simplicissimi. 2. durchges. u. erw. Aufl. Hrsg. von Rolf Tarot. Tübingen 1984. – Zit.: STu. Seitenangabe.

⁵⁰ Dieter Breuer: Grimmelshausen-Handbuch. (München 1999), S. 49f. – Dort auch der Versuch, die Deutungsansätze zum Roman zu systematisieren (S. 49–64). Im folgenden zitiert als *Gr.-Hb.*

⁵¹ Richard Alewyn: Grimmelshausen-Probleme. – In: Zeitschrift für Deutschkunde 44 (1930), S. 89–102.

⁵² Erich Trunz: Die Erforschung der deutschen Barockdichtung – In: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 18 (1940). Referatenheft, S. 1–100; zu Grimmelshausen s. S. 67–78.

⁵³ Clemens Lugowski: Literarische Formen und lebendiger Gehalt im »Simplicissimus«. – In: Zeitschrift für Deutschkunde 48 (1934), S. 622–634.

⁵⁴ Johannes Alt: Grimmelshausen und der Simplicissimus. München 1936.

von Typen vorführe, die jeweils von der Mitte eines Buches bis zur Mitte des nächsten Buches auftreten. Dabei legt er die fünf Bücher umfassende Fassung des Romans zugrunde und glaubt eine steigende Handlung bis zur Mitte des 3. Buches (*Jäger von Soest, Jupiter-Episode*) und dann – beginnend mit den galanten Abenteuern und der nicht ganz freiwillig zustande gekommenen Hochzeit – eine fallende Handlung feststellen zu können, die beendet werde durch die Weltentsagung des Helden am Ende des 5. Buches. Die Beobachtungen sind zum Teil richtig, zum Teil aber auch gewaltsam festgelegt.

Der um die Erforschung der deutschen Barockliteratur im allgemeinen und um die Werke Grimmelshausens im besonderen verdiente niederländische Germanist Jan Hendrik Scholte glaubt ebenfalls, eine bis zur Mitte des 3. Buches steigende und dann fallende Glückskurve erkennen zu können⁵⁵. Dieser stellt er aber eine moralische gegenüber, die darlegt, daß der Romanheld auf dem Höhepunkt seines Erfolgs gleichzeitig seinen moralischen Tiefpunkt erreicht hat und daß er die zu Beginn der Handlung vorhandene moralische Qualität erst wieder am Schluß des 5. Buches mit seiner Weltentsagung wiedererlangt. Aber auch Scholtes Ergebnisse sind, wenn man die Struktur des Romans genauer betrachtet, zu generalisierend und gehen von einem Charakter- und Entwicklungsbegriff aus, der für das 17. Jahrhundert so nicht gilt. Dennoch haben Alt und Scholte im Hinblick auf das von uns behandelte Thema den Blick für den Identitätswechsel des Helden im pikarischen Roman geöffnet.

Den dritten Ansatz für unsere Betrachtung liefert Günther Weydt, der ähnlich wie Scholte mit dem Namen Grimmelshausen verbunden ist. Bei seinem Erklärungsversuch der Romanstruktur nutzt er einen heuristischen Hinweis aus Grimmelshausens *Ewig-währendem Kalender (1670)*⁵⁶: die Astrologie. Der Identitätswechsel des Helden paßt sich ein in die allgemeine barocke Grundauffassung von der *Unbeständigkeit der Welt*. Aber diesem sublunaren Bereich der Unbeständigkeit korrespondiert der kosmische der Gestirne. Und so unterschei-

⁵⁵ Jan Hendrik Scholte: Der Simplicissimus und sein Dichter. Gesammelte Aufsätze. Tübingen 1950, S. 12–14 u. 37f. – Die Aufsätze stammen bereits aus den Jahren 1941 und 1946.

⁵⁶ Als Faksimiledruck der Erstausgabe Nürnberg 1671 mit einem erklärenden Beiheft hrsg. von Klaus Haberkamm. Konstanz 1967.

der sich der *Simplicissimus* – trotz der Vielzahl von Übereinstimmungen – nach Weydts Darlegungen in seinem Buch *Nachahmung und Schöpfung im Barock* vom gängigen pikarischen Roman dadurch, »daß er dem Gedanken an das Sein in dieser unbeständigen Welt in besonderer Weise Gestalt verleiht«⁵⁷: Der Wandel des Helden und der irdischen Ereignisse richte sich nach einer Abfolge von *Planetenkinderbildern*; das heißt Tätigkeiten, Verhaltensweisen, Berufe und gesellschaftliche Positionen des Menschen würden bestimmten Planeten zugeordnet, von deren Einwirkung sie abhängig sind.⁵⁸

Wenn man diesen Erklärungsansatz als tragfähig aufgreift, dann ist der Identitätswandel als Ausdruck der Unbeständigkeit zwar dem Walten der Fortuna unterworfen, dieses Walten der Fortuna ist aber durch die Abfolge der Herrschaft der einzelnen Planeten(gottheiten) determiniert. Insofern *Simplicissimus* in den raschen Wechsel der durch die Planetenkinderbilder bedingten Situationen eingeordnet wird, sind auch das moralische Auf und Ab des Helden und seine Irrwege erklärbar. Nicht ohne Grund läßt Grimmelshausen ihn den Mond als Sinnbild der Wandelbarkeit im Wappen führen. Aber in dem Roman nur die literarische Exemplifizierung des Identitätswandels zu sehen, wäre als Erklärung zu kurz gegriffen. Der *Simplicissimus* thematisiert die Problematik der Identitätsfindung des Helden, wie ihm diese ja der Einsiedel unter anderem als Lebensaufgabe aufgetragen hat:

folge an statt deines unnützen Geschreys meinen letzten Worten / welche seynd / daß du dich je länger je mehr selbst erkennen sollest / und wann du gleich so alt als Mathusalem würdest / so laß solche Übung nicht auß dem Hertzen / dann daß die meiste Menschen verdampft werden / ist die Ursach / daß sie nicht gewust haben / was sie gewesen / und was sie werden können / oder werden müssen. Weiters riethe er mir getreulich / ich solte mich jederzeit vor

⁵⁷ Günther Weydt: *Nachahmung und Schöpfung im Barock*. Studien um Grimmelshausen. Bern u. München 1968, S. 299f.

⁵⁸ Daß Grimmelshausen nicht streng der chaldäischen Ordnung folgt, muß nicht verwundern, hat doch Streller, der den Zusammenhang der simplicianischen Schriften durch die Zahlensymbolik glaubt belegen zu können, nachgewiesen, daß der Autor auch mit der gangigen Zahlenmystik und Zahlenkombinatorik eigenwillig umgeht. Siegfried Streller: *Grimmelshausens Simplicianische Schriften*. Allegorie, Zahl und Wirklichkeitsdarstellung. Berlin (1957). – Der Streit zwischen Weydt und Blake Lee Spahr über die Stichhaltigkeit der astrologischen Deutung sei nur beiläufig erwähnt.

böser Gesellschaft hüten / dann derselben Schädlichkeit wäre unaußsprechlich: Er gab mir dessen ein Exempel / und sagte / wann du einen Tropffen Malvasier in ein Geschirr voll Essig schüttest / so wird er alsobald zu Essig; wirstu aber so viel Essig in Malvasier giessen / so wird es auch unter dem Malvasier hingehen: Liebster Sohn / sagte er / vor allen Dingen bleibe standhaftig / dann wer verharret biß ans End / der wird seelig / geschihet aber wider mein Verhoffen / daß du auß menschlicher Schwachheit fällst / so stehe durch ein rechtschaffene Buß geschwind wieder auff.⁵⁹

Alle drei Verhaltensanweisungen dienen der christlichen Identitätsfindung wie auch dem Identitätsschutz. Welch fundamentale Bedeutung der Selbsterkenntnis zukommt und wie schwierig sie zu erlangen ist und damit ein Gelingen der Identitätsfindung erfolgen kann, bezeugt die Inschrift des berühmten Orakels in Delphi: *Erkenne dich selbst* (Γνωθι σεαυτόν). Nach Tarots Meinung ist die Lehre des Einsiedels »strikt auf die Erlangung des ewigen Heils ausgerichtet und nicht gedacht, dem unerfahrenen Simplicius das Weltleben zu erschließen«⁶⁰, doch ist die Formulierung der Grundsätze – wie Ratz dies feststellt – »nicht spirituell und asketisch, sondern praktisch. Er weiß, daß Simplicius nicht im Wald bleiben wird«⁶¹.

Identitätsfindung kann also nur durch die Begegnung mit der Welt und den damit verbundenen Erlebnissen gelingen, deren Schilderung ja nach Goethe dem Wesen der epischen Dichtung entspricht, heißt es doch in dem aus der Diskussion mit Schiller hervorgegangenen Aufsatz *Ueber epische und dramatische Dichtung*: »Das epische Gedicht stellt vorzüglich persönlich beschränkte Tätigkeit [...] vor; [...] den außer sich wirkenden Menschen: Schlachten, Reisen, jede Art von Unternehmung die eine gewisse sinnliche Breite fordert«⁶². Die erste Begegnung mit der Welt erfolgt bereits im 3. und 4. Kapitel des ersten

⁵⁹ *ST*, S. 35. – Vgl. hierzu auch Rolf Tarot: *Nosce te ipsum*. Lebenslehre und Lebensweg in Grimmelshausens *Simplicissimus Teutsch*. – In: *Daphnis* 5 (1976), S. 499–530.

⁶⁰ Tarot, (wie Anm. 59), 502.

⁶¹ Ratz, (wie Anm. 59), S. 21.

⁶² *Ueber epische und dramatische Dichtung* von Goethe und Schiller. – In: *Schillers Werke*. Nationalausgabe. Bd. 21: *Philosophische Schriften*. 2. Teil. Unter Mitwirk. von Helmut Koopmann hrsg. von Benno von Wiese. Weimar 1963, S. 57–59; hier S. 57.

Buches: und zwar mit der Welt des Krieges, die weithin die Welt des *Simplicissimus* sein wird, der er aber aufgrund seiner bisherigen Existenz mißdeutend gegenübertritt, ist er doch der Meinung, »daß mein Knan / Meüder / ich und das übrige Haußgesind /allein auff Erden seye / weil mir sonst kein Mensch / noch einige andere menschliche Wohnung bekant war«⁶³.

In dieser Situation charakterisiert das gereifte, zu sich selbst gekommene erzählende Ich⁶⁴ den Zustand des am Beginn der Selbstsuche und Auseinandersetzung mit der Welt allein auf sich selbst gestellten kleinen *Simplicissimus*: »Aber bald hernach erfuhr ich die Herkunft der Mensch in diese Welt / und daß sie wieder darauß müsten; ich war nur mit der Gestalt ein Mensch / und mit dem Nahmen ein Christenkind / im übrigen aber nur ein Bestia!«⁶⁵. Die aussehensmäßige Identifikation mit anderen Menschen basiert auf der augenblicklichen Erfahrung des Helden, alle weiteren von ihm ausgesagten und auf die augenblickliche Situation bezogenen Attribute entspringen dem Wissen des Ich-Erzählers. Und nur er kann an dieser Stelle des Romans eine Sinnggebung des weiterhin Erzählten im Sinne unserer Betrachtungsweise geben: »Aber der Allerhöchste sahe meine Unschuld mit barmhertigen Augen an / und wolte mich beydes zu seiner und meiner Erkantnus bringen«⁶⁶.

Die drastische Gleichsetzung des Helden mit einer *Bestia* erinnert an das Titelpuffer des Romans (Abbildung S. 93), das interessanterweise die dreigliedrige Struktur eines Emblems aufweist⁶⁷: »Die Pictu-

⁶³ ST, S. 17.

⁶⁴ Für diese Einschätzung des erzählenden Ichs spricht vor allem seine Kritikfähigkeit hinsichtlich der Handlungsweisen des erzählten Ichs und des Lobs von dessen endgültig erwählter Existenz als Einsiedler. Die Identitätsproblematik zwischen erzählendem Ich und erzähltem Ich, die in der Wiedergabe der gefilterten und zensierten Erinnerung ihren Grund hat, soll nicht näher reflektiert werden.

⁶⁵ ST, S. 17.

⁶⁶ ST, S. 17.

⁶⁷ Der Emblemcharakter wird dem Titelpuffer abgesprochen von Sibylle Penkert: Gimmelshausens Titelpuffer-Fiktionen. Zur Rolle der Emblematis-Rezeption in der Geschichte poetischer Subjektivität. – In: Internationaler Arbeitskreis für deutsche Barockliteratur. Erstes Jahrestreffen i. d. Herzog Augustbibliothek Wolfenbüttel 27.–31. August 1973. Vorträge u. Berichte. Wolfenbüttel 1973, S. 52–75. – Ebenso Hubert Gersch: Dreizehn Thesen zum Titelpuffer des *Simplicissimus*, ebenda., S. 76–81.



Ich wurde durchs Feuer wie Phoenix geboren.
 Ich flog durch die Lüfte! würd doch nit verlorr.
 Ich wandert durchs Wasser, Ich raist über Landt,
 in solchem Umschwermen mach ich mir belandt,
 was mich oft betriebe! und selten ergeht
 was war das! Ich habe in diß Suche geseht,
 damit sich der Leser gleich, wie ich in Thue,
 entfern der Thorheit und lebe in Thue

Titelpuffer zu der Erstausgabe
Der Abentheurliche Simplicissimus Teutsch (1669)

ra würde demnach den inneren Zustand des Romanhelden zeigen, sein geistig-moralisches Abbild ohne beschönigende Masken.«⁶⁸ Seit jeher wurde dieses Bild eines *mixtum compositum* als Lese-Hinweis gesehen. Walter Ernst Schäfer⁶⁹ und Karl-Heinz Habersetzer⁷⁰ sehen in der Darstellung eine stilistische Werkcharakterisierung des Autors als Satire (Schäfer) – abgeleitet von Fingergestus und Gesichtszügen des *mixtum compositum* – beziehungsweise als Grotteske (Habersetzer) – abgeleitet von dem Vergleich mit den Versen 1–5 der Poetik des Horaz⁷¹: »Ein Menschenhaupt mit Pferdes Hals und Nacken: denkt euch, so schüfe es die Laune eines Malers; dann trüge er buntes Gefieder auf, liehe aus allen Arten die Glieder zusammen; zu unterst wär's ein häßlich grauer Fisch, und war doch oben als ein schönes Weib begonnen. Denkt euch, ihr Freunde wärt zur Schau geladen: würdet ihr euch des Lachens erwehren?«⁷² Unserer Ansicht nach spricht mehr für die Erklärung des im Titelkupfer gegebenen Lesehinweises, die Rolf Tarot gibt und die auf die inhaltliche Intention, die Grimmelshausen verfolgt, verweist.⁷³ Unterstützung für seine Deutung findet er durch Vergleich mit den romanischen Gemälden der Kirchendecke von St. Martin in Zillis (Schweiz), die ähnliche *mixta composita* präsentiert wie das Titelkupfer unseres Romans. Den Glauben an die reale Existenz solcher Wesen fördert unter anderem Augustinus in *De civitate Dei* mit einer Beschreibung solcher merkwürdiger

⁶⁸ Breuer: *Gr.-Hb.*, S. 28.

⁶⁹ Walter Ernst Schäfer: Der Satyr und die Satire. Zu Titelkupfern Grimmelshausens und Moscheroschs. – In: *Rezeption und Produktion zwischen 1570 und 1730. Festschrift für Gunther Weydt zum 65. Geburtstag*. Hrsg. von Wolfdieter Rasch, Hans Geulen u. Klaus Haberkamm. München u. Bern 1972, S. 183–232.

⁷⁰ Karl-Heinz Habersetzer: »Ars Poetica Simpliciana«. Zum Titelkupfer des »Simplicissimus Teutsch«. (I. Teil). – In: *Daphnis* 3 (1974), S. 60–82. – (II. Teil). – In: *Daphnis* 4 (1975), S. 51–78.

⁷¹ Ähnlich schon bei Gersch, (wie Anm. 67).

⁷² Horaz: *Sämtliche Werke*. Lateinisch und deutsch. München: Heimeran (1957), *Sermones et Epistulae* übers. u. zus. m. Hans Farber bearb. von Wilhelm Schöne, S. 231. – *Q. Horati Flacci Opera*, (wie Anm. 24), S. 294: *Humano capiti cervicem pictor equinam | iungere si velit et varias inducere plumas | undique conlatis membris, ut turpiter atrum | desinat in piscem mulier formosa superne, | spectatum admissi risum teneatis, amici?*

⁷³ Rolf Tarot: Grimmelshausens *Simplicissimus Teutsch* oder: Die Geschichte einer »scheußlichen Seele«? – In: *Simpliciana* 2 (1980), S. 7–29.

Wesen, die das gesamte Mittelalter überdauert hat.⁷⁴ Das vorläufige Ergebnis dieser Untersuchung untermauert die gängige Definition des Menschen als *animal rationale*, die von Tarot auf den Romanhelden übertragen wird. Die *conclusio*, die er zieht, lautet, daß der Betrachter des Titelkupfers die Geschichte des *Simplicissimus* als *Geschichte einer scheußlichen Seele* zu lesen habe.⁷⁵

Wenn diese *conclusio* auch als Hypothese formuliert wird, so hofft ihr Urheber auf ihre Verifizierung. Wir können uns dieser Deutung des Romans nur bedingt anschließen, sehen aber wie Tarot in dem Lesehinweis, den das *mixtum compositum* des Titelkupfers an die Hand gibt, die bildliche Veranschaulichung der oben genannten Definition des Menschen (*animal rationale*). Die Formulierung *animal rationale* übersetzen wir immer so feinsinnig mit *vernunftbegabtes Lebewesen*. Dabei gerät aus dem Blick, daß *animal* auch *Tier* heißt – so zum Beispiel im Englischen⁷⁶. Damit korrespondiert unser Zitat »... ich war [...] im übrigen aber nur ein Bestia!« Am sinnfälligsten wird diese Akzeptanz des bestialischen Zustands durch *Simplicissimus* in der Verwandlung zum Kalb von Hanau veranschaulicht.⁷⁷ Die animalische Natur des Menschen stellt die ständige Gefährdung auf dem Weg zur Selbstfindung, zur Identitätsfindung dar. Schäfers Deutung des dargestellten Wesens als Satyr erklärt nicht die ganze Figur – wenn auch andererseits der Satyr ebenfalls auf den Bezug zum Animalischen verweist – und sieht in ihr nur den Hinweis auf die formale Darbietung der Geschichte als Satire, ihre Deutung aber nur als *Geschichte einer scheußlichen Seele* (Tarot) verkennt die Bemühungen des Helden nach Selbsterkenntnis. Auch die *subscriptio* des Titelkupfers widerspricht dieser Annahme:

Jch wurde durchs Feuer wie *Phoenix* geboren.

Jch flog durch die Lüffte! würd doch nit verlorn,

⁷⁴ Augustinus: *Vom Gottesstaat*. Eingel. u. übertr. von Wilhelm Timme. 2 Bde. Zürich 1955, S. 297. – Weitere Beispiele von anderen Autoren bei Tarot, (wie Anm. 73), S. 9.

⁷⁵ Rolf Tarot, (wie Anm. 73), S. 21.

⁷⁶ Die Warnschilder am Krüger Nationalpark *All these animals are dangerous* übersetzen wir ja auch nicht mit *Alle diese Lebewesen sind gefährlich*.

⁷⁷ Vgl. Thomas Strässle: »Vom Unverstand zum Verstand durchs Feuer«. Studien zu Grimmelshausens *Simplicissimus Teutsch*. Bern, Berlin, Bruxelles, Frankfurt/M., New York, Oxford, Wien 2001, S. 93.

Jch wandert dürchs Wasser, Jch raißt über Landt,
in solchem Umbchwermen macht ich mir bekindt,
was mich oft betrüebet und selten ergetzt,
was war das? Jch hab's in diß Buche gesetzt,
damit sich der Leser gleich, wie ich itzt thüe,
entferne der Thorheit und lebe in Rhüe.

Allein schon der Selbstvergleich mit dem Vogel Phönix⁷⁸, dem Sinnbild steter Erneuerung und Wiedergeburt, dem unser *mixtum compositum* jedoch sicherlich nicht ähnlich sieht, verbietet eine nur negative Beurteilung des Romanhelden. Weiterhin verweist dieser eigens darauf, daß er – im heilsgeschichtlichen Sinne – nicht verlorenging. Und schließlich, wenn er auch selbstkritisch anmerkt, daß die Art der Weltbegegnung im Sinne der *vanitas* nicht immer positiv zu beurteilen war, so verweist er doch – verknüpft mit dem Hinweis auf die *prodesse*-Funktion des Buches für den Leser –, daß er am Ziel der Selbstfindung angelangt sei (ein Leben fern der Torheit in Ruhe führen). In diesem Sinne läßt sich auch das Mit-Füßen-Treten der Masken, der Sinnbilder für die durchlebten Scheinidentitäten, die das eigentliche Innere verdecken⁷⁹, durch das *mixtum compositum* deuten. Daß der Held nicht verlorenging, ist – wenn wir der von Weydt vorgetragene Strukturklärung des Romans folgen – bei all dem Auf und Ab, bei aller *Unbeständigkeit* erklärbar dadurch, daß das Walten der *fortuna* im sublunaren Bereich der geordneten Folge der Planeten unterworfen ist.

Es wäre nun müßig, die einzelnen Stationen des Identitätswechsels beziehungsweise der Identitätsfindung nachzuzeichnen vom reinen Tor, über die Existenzen als Narr, als Jäger von Soest, als Abenteurer (auch im erotischen Sinne in Paris) bis hin zum Philosophie und Theologie betreibenden Sucher. Dies hat die Forschung zur Genüge getan. Interessant ist in diesem Zusammenhang lediglich die Feststellung,

⁷⁸ Zu Phönix vgl. Heimo Reinitzer: Vom Vogel Phoenix. Über Naturbetrachtung und Naturdeutung. – In: *Natura loquax*. Naturkunde und allegorische Naturdeutung vom Mittelalter bis zur frühen Neuzeit. Hrsg. von Wolfgang Harms / Heimo Reinitzer. Frankfurt/M., Bern, Cirencester/U.K. (1981), S. 17–72; ferner Christoph Gerhardt: Der Phönix auf dem dürren Baum. (»Historia de preliis«, cap. 106), ebd., S. 73–107. – Zur Forschungslage in unserem Falle s. Conny Bauer: Das Phönix-Kupfer von Grimmelshausens »Abentheurlichem Simplicissimus«. Zur Forschungslage. – In: *Text und Kontext* 8 (1980), S. 43–62.

⁷⁹ Thomas Strässle, (wie Anm. 77), S. 84 f.

daß auch bei Grimmelshausen der Kleidertausch als Sinnbild des Identitätswechsels vorkommt und daß ein mit dem Kleidertausch verbundener Identitätswechsel für den *Picaro* oft überlebenswichtig ist.⁸⁰

Widmen wir uns abschließend noch kurz der *Continuatio des abentheurlichen Simplicissimi Oder Der Schluß desselben*. Ob sie dem Roman notwendig zuzuordnen ist oder in überhaupt keinem organischen Zusammenhang mit ihm steht, ist ein bekanntes Streitthema der Grimmelshausen-Forschung.⁸¹ Jedenfalls ist sie in beiden Ostermeßkatalogen von 1669 mit dem Hauptroman angekündigt und vermutlich zusammen mit dem Erstdruck aber auch als Einzeldruck erschienen.⁸² Streller hat unter Berücksichtigung der Zahlenkomposition dargelegt, daß der Roman sowohl als fünf Bücher wie auch als sechs Bücher umfassendes Werk sinnvoll gegliedert ist, somit die *Continuatio* zumindest strukturell sich in den Zyklus einordnet.⁸³

Läßt sich aber auch die Zusammengehörigkeit der sechs Bücher unter dem Aspekt der Identitätsfindung begründen? Angesichts der Verstärkung der bereits in den Büchern I–V angelegten Allegorisierungstendenz und der damit verbundenen Absicht, das hinter dem Geschehen Stehende zu veranschaulichen, beschränken wir uns auf den genannten Aspekt, wiewohl in diesem »VI. Buch« ein weites Spektrum der Weltbetrachtung durch interessante Ergebnisse zu Tage gefördert werden könnte. Hat bisher die Unbeständigkeit die Identitätsfindung des Helden verhindert, so versucht die *Continuatio* gleichsam ein Erklärungsmuster hierfür zu liefern.

Am Ende des XI. Kapitels des fünften Buches beschließt *Simplicissimus*, sein Leben zu ändern und sich der Philosophie zuzuwenden,

⁸⁰ Vgl. hierzu Klaus-Detlef Müller: Die Kleidermetapher in Grimmelshausens »Simplicissimus«. Ein Beitrag zur Struktur des Romans. – In: *Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 44 (1970), S. 20–46.

⁸¹ Z. B. Jan Hendrik Scholte: Die Stellung der »Continuatio« in Grimmelshausens Dichtung. – In: *Trivium* 7 (1949), S. 325–344; Hubert Gersch: Geheimpöetik. Die »Continuatio des abentheurlichen Simplicissimi« interpretiert als Grimmelshausens verschlüsselter Kommentar zu seinem Roman. Tübingen 1973. – Dieter Breuer: Sich verändern, sich verwandeln. Zu *Grimmelshausens Continuatio*. – In: *Literatur in der Gesellschaft*. Hrsg. von Frank Rutger Hausmann. Tübingen 1990, S. 61–72. U. a.

⁸² Zur Entstehungsgeschichte s. Tarot in seiner Ausgabe des Romans, (wie Anm. 49), S. XV–XVII.

⁸³ S. Streller, (wie Anm. 58), S. 77–94; ähnlich Weydt vom Standpunkt der astrologischen Deutung aus (wie Anm. 57), S. 243–301.

um gleich seinem verstorbenen Vater (Einsiedler) »auff die höchste Staffel der Tugenden zu steigen«⁸⁴. Es scheint, als habe er zu sich selbst gefunden. In diesen Zusammenhang gehört auch die Begegnung mit dem Sylphenkönig im Mummelsee. Die Konversion ist aber nur scheinbar erfolgt; denn beim Abschied aus dem Reich der Sylphen erbittet er vom König, der ihm einen Gefallen tun will, »einen rechtschaffenen Medicinalischen Sauerbrunnen«⁸⁵. Dieser erfüllt seinen Wunsch in der irrigen Annahme, Simplicissimus habe statt materieller Güter etwas Ideelles erbeten. Der aber malt sich eine rosige oder besser gesagt eine goldene Zukunft aus: »Da hatte ich allbereit meine Anschläge wegen der ansehnlichen Gebäu / die ich darzu setzen müste / damit die Badgäste auch rechtschaffen accommodirt seyn / und ich hingegen ein grosses Losament=gelt auffheben möchte; ich ersanne schon / durch was vor Schmiralia ich die Medicos persuadiren wolte / daß sie meinen neuen Wunder=Sauerbrunnen allen andern / ja gar dem Schwalbacher vorziehen / und mir einen Hauffen reiche Badgäst zuschaffen solten«⁸⁶. Geldgier und Eigennutz waren also die Ratgeber zu diesem Wunsch. Erst das Mißlingen der Pläne führt Simplicissimus wieder zur *vita contemplativa*, zur Beschäftigung mit den *septem artes liberales*, der Kombinatorik des Raymundus Lullus (1232–1315), der Kabbala, den Hieroglyphen usw. Aber alles befriedigt nicht. Zuletzt ist es die *Theologia*, der er sich zuwendet und deren Lehren sowohl dem Einzelnen als auch der Gesellschaft (Beispiel: Wiedertäufer) von Nutzen sein könnten. Aber auch die Beschäftigung mit ihr ist nicht von Dauer. Erst die Lektüre der Schriften des »Queværa«⁸⁷ [...] bewogen mich dermassen / daß ich die Welt verliesse / und wieder ein Einsidel ward«.⁸⁸ Doch Simplicissimus hat nur scheinbar zu sich gefunden, bewertet er doch seinen Entschluß als durchaus unbeständig: »ob ich aber wie mein Vatter seel. biß an mein End darin (= Einsiedler-Leben) verharren werde / stehet dahin«⁸⁹. Damit spricht der Romanheld das Grundproblem seines Lebens an, das ihn bisher an

⁸⁴ ST, S. 410.

⁸⁵ ST, S. 432.

⁸⁶ ST, S. 433.

⁸⁷ ST, S. 457.

⁸⁸ ST, S. 463.

⁸⁹ ST, S. 463.

der Identitätsfindung gehindert hat: die Unbeständigkeit. Diese aber wird auch in der *Continuatio* thematisiert, wie das Eingangsgedicht auf der Rückseite des Titelblattes belegt, das somit die Zusammengehörigkeit der beiden Romanteile anspricht:

O wunderbares thun! O unbeständig stehen
 Wann einer wähnt er steh / so muß er fürter gehen /
 O schlüpfperigster Standt! Dem vor vermeinte Ruh
 Schnell und zugleich der Fall sich nähert zu
 Gleich wie der Todt selbst thut; was solch hin flüchtig Wesen
 Mir habe zugefügt / wird hierinnen gelesen;
 Worauß zusehen ist daß Unbeständigkeit
 Allein beständig sey / immer in Freud und Leid.⁹⁰

Beachtenswert ist, daß in diesem Gedicht nicht nur die Beständigkeit der Unbeständigkeit als Grunderfahrung des Helden (Grundlage seines Identitätswechsels) und implizit auch des Lesers angesprochen wird, sondern auch das Erlangen der *constantia* nicht als glücklicher Endzustand angesehen werden kann, sondern als ständige Lebensaufgabe (»Wann einer wähnt er steh / so muß er fürter gehen [...] Dem vor vermeinte Ruh | Schnell und zugleich der Fall sich nähert zu«).

Die *Continuatio* zeigt uns dann den Helden zunächst als Einsiedler, der von den Gaben seiner Mitmenschen lebt und sich mit »Betrachtung so schöner Lands=Gegend delectirte«⁹¹, und später als Pilger, der sich wieder in der Welt umhertreibt. Daß darin noch nicht die gesuchte Existenzform des Helden zu sehen ist, belegt die Selbstcharakteristik, die er dem Diener eines Schloßherren kundtut: »Ich antwortet / mein Freund / sagt eurem Herrn widerumb / ich seye ein Ball deß wandelbaren Glücks; ein Exemplar der Veränderung / und ein Spiegel der Unbeständigkeit deß Menschlichen Wesens«.⁹² Diese Selbstaussage korrespondiert mit einem Erlebnis des *Simplicissimus*, das dem Entschluß ein *Wall=Bruder* zu werden, vorausgeht: der Begegnung mit *Baldanders*⁹³. Ähnlich wie im barocken Drama agiert diese Allegorie des

⁹⁰ ST, S. [467].

⁹¹ ST, S. 474.

⁹² ST, S. 534 f.

⁹³ Auch diese Episode ist in der Literatur häufig behandelt worden. Eine nahezu vollständige Würdigung der Forschung hierzu findet sich bei Thomas Strässle, (wie Anm. 77), S. 9–32.

Wechsels und der Veränderung wie ein lebendiges, sein Aussehen permanent änderndes Wesen, das sich als ständiger Begleiter unseres Helden und Verursacher seines Identitätswechsels charakterisiert:

daß ich aber niemahl mit dir mündlich geredt hab [...] / ist die Ursach / daß du meiner niemahlen geachtet hast; unangesehen ich dich mehr als ander Leut bald groß / bald klein / bald arm bald reich / bald hoch bald nider / bald lustig bald traurig bald böß / bald gut / und in summa bald so und bald anders gemacht hab.⁹⁴

Diese Ausführungen zeigen, daß das Identitätsproblem im *Simplicissimus* auch als ein Sich-Wandeln in moralischer Hinsicht bedeutet und damit eine moralische Dimension erhält. In der Fortführung seiner Selbstcharakterisierung definiert *Baldanders* Wechsel und Veränderung als Verhaltensprinzip des einzelnen und Geschehensprinzip in der Welt: »gleich wie mein Ursprung auß dem Paradeiß ist / und mein Thun und Wesen bestehet so lang die Welt bleibt / also werde ich dich auch nimmermehr gar verlassen biß du wieder zur Erden wirst davon du herkommen / es seye dir gleich lieb oder laid« [...] *Ich bin der Anfang und das End / und gelte an allen Orten*⁹⁵. *Baldanders* Existenz ist an die Wandelbarkeit der Welt geknüpft. Die Lehre, die *Simplicissimus* aus dieser Begegnung ziehen kann, ist, sich »in die Unbeständigkeit dieser Welt«⁹⁶ zu schicken und seine augenblickliche Existenzweise zu hinterfragen. Das Ergebnis ist der Entschluß zur Pilgerschaft. Ist die Unterredung mit *Baldanders* eine Erleuchtung oder ist sie eine Versuchungssituation für den Romanhelden? Mit Sicherheit ist sein Einsiedler-Dasein zu Beginn der *Continuatio* nicht die gesuchte Existenzfindung. Doch auch seine Pilgerschaft wird schließlich verworfen; denn schließlich wählt er endgültig das Einsiedler-Leben als neue Existenzweise für sich.⁹⁷ Die Aufzeichnung seines Lebens beschließt er mit Worten, die gleichsam den Bogen zur *subscriptio* des Titelkupfers spannen: »ein ehrlich gesinnter Christlicher Leser / wird sich vilmehr verwundern und die Göttliche Barmhertzigkeit preysen / wann er

⁹⁴ ST, S. 506.

⁹⁵ ST, S. 506 f.

⁹⁶ ST, S. 509.

⁹⁷ Die Aufgabe dieser Existenzweise im *Seltzamen Springinsfeld* bleibt hier unberücksichtigt.

findet / daß so ein schlimer Gesell wie ich gewesen / dennoch die Gnad von GOTT gehabt / der Welt zu resignirn, und in einem solchen Standt zu leben / darinnen er ewigen Glory zu kommen / und die Seelige Ewigkeit nechst dem heiligen Leyden des Erlösers zu erlangen verhofft / durch ein seeliges ENDE«⁹⁸. *Simplicissimus* und *Continuatio* sind also nicht nur als *Geschichte einer scheußlichen Seele* zu lesen – auch nicht als ein »an der Autorität des barock-religiösen Weltbildes gescheiterter Identitätsroman«⁹⁹, sondern als Geschichte eines seine Identität suchenden und findenden, nicht verloren gehenden Menschen, dessen Gewissen bei allem Schuldig-Werden nicht »verschüttet« wird; denn sonst wäre er zur Umkehr nicht fähig.

*

Die Behandlung der Identitätsproblematik in der barocken Literatur hätte man in vertiefender Weise an einem Einzelwerk demonstrieren können. Beispielsweise hätte man die *Continuatio* ausführlicher unter Einbeziehung anderer Episoden im Hinblick auf unser Thema untersuchen können. Um die »Aktualität« dieser Problematik zu verdeutlichen, fiel die Entscheidung für die Vorstellung verschiedener Texte aus verschiedenen Gattungen. Dabei wurde deutlich, daß dieses Thema unter unterschiedlichen Aspekten von den vorgestellten Autoren angegangen wurde: Gryphius rückt den Gedanken der *vanitas*, der bei der geschminkten Schönen zur Verstellung des eigentlichen Seins führt, in den Vordergrund; Bidermann demonstriert die Identitätsfindung als Akt der Gnade in der Christ-Werdung des Helden seines Dramas; Grimmelshausen schließlich gestaltet die Gefährdung der Identitätsfindung seines Romanhelden, die in der Doppelnatur des Menschen als *animal rationale* begründet ist, und ihre Bewältigung. Im übrigen hätte die Brisanz dieser Problematik durch eine Fülle von Beispielen aus dem Bereich des Dramas in unserem Sinne verdeutlicht

⁹⁸ ST, S. 569 f.

⁹⁹ So Ratz, (wie Anm. 30), S. 19. Diese Schlussfolgerung aus dem Vergleich mit dem späteren Bildungs- und Entwicklungsroman zu ziehen, verkennt die historische Andersartigkeit der Barockzeit.

werden können: Gryphius' *Peter Squenz*, Jakob Masens *Rusticus imperans*, Weises *Niederländischer Bauer* oder sein *Masaniello*. Weiterhin dürfte aber auch deutlich geworden sein – und das zeigt die »Aktualität« von Literatur früherer Jahrhunderte –, daß Verhaltensweisen der Menschen des 17. Jahrhunderts uns durchaus nicht fremd und unverständlich sind. Der Vorteil der Barockforschung liegt auf der Hand: Aus Distanz und emotionslos lassen sich menschliche, vielleicht allzu menschliche Verhaltensweisen und gesellschaftliche Bedingungen, in die das menschliche Individuum eingebunden ist, betrachten und analysieren.

STEPHAN CHRISTOPH MÜLLER

Sie da fechten, schlagen, balgen, Toben ohn verstand, vnd Sinn

Der Dreißigjährige Krieg im Werk Friedrich Spees

1. Erste Annäherung

Neben den anderen epochetypischen Verheerungen, seien es die massiv betriebenen Hexenverfolgungen, gegen die Friedrich Spee anzuschreiben versuchte, seien es die Seuchen und Pestepidemien, die ein ums andere Mal ihre Todeskrallen nach ihm ausstreckten und ihn schließlich zu fassen bekommen sollten: neben all diesem Unheil und Düstern seiner Zeit war es nicht zuletzt der Dreißigjährige Krieg, der sein Leben nachhaltig prägte und beeinträchtigte. Von den 44 Jahren, die sein Leben nur währte, fiel immerhin ein Drittel in die Zeit des »Teutschen Krieges«.

Die stärkste Bedrohung durch den Krieg beginnt für Spee freilich erst in den letzten vier Jahren seines Lebens (die Städte, in denen Spee zuvor lebte, blieben während der Zeit seines Aufenthaltes von unmittelbaren kriegerischen Auseinandersetzungen oder Belagerungen verschont).¹ Im Oktober 1631 bedrohen die mit den Schweden verbündeten hessischen Truppen Paderborn und zwingen die Jesuiten zur Flucht nach Köln. Die politisch neutrale, als *Colonia invicta*, unbesiegt Köln, gerühmte Stadt bietet zu diesem Zeitpunkt unzähligen Flüchtlingen Unterschlupf. Der »fast apokalyptische Schrecken des großen Krieges«² in

¹ Zu Spees Leben vgl. Johannes Diel: *Friedrich Spee*. 2. umgearb. Aufl. von Bernhard Duhr. Freiburg im Breisgau 1901. – Joachim Friedrich Ritter: *Friedrich von Spee*. Trier 1977. – Karl-Jürgen Miesen: *Friedrich Spee. Pater, Dichter, Hexen-Anwalt*. Düsseldorf 1987. – Theo G. M. van Oorschot: *Friedrich Spee von Langenfeld. Zwischen Zorn und Zärtlichkeit*. Göttingen/Zürich 1992 (= *Persönlichkeit und Geschichte*, Bd. 140).

² Heinz Finger: *Das Rheinland zu Lebzeiten Friedrich Spees*. In: *Friedrich Spee und das nördliche Rheinland. Eine Ausstellung der Universitäts- und Landesbibliothek Düsseldorf*. Düsseldorf 2000 (= *Schriften der Universitäts- und Landesbibliothek*, Bd. 33), S. 9–44, hier S. 22. Zur Geschichte des Rheinlandes im Dreißigjährigen

Gestalt des unaufhaltsam vordringenden schwedischen Heeres erreicht die frei Reichsstadt nur kurze Zeit nach Spees Ankunft, im Dezember 1631, als General Baudissin Stellung in Deutz bezieht. Dass Köln der Kampf erspart bleibt, verdankt sich allein dem Umstand, dass die zum schwedischen Munitionslager umfunktionierte Deutzer Abteikirche Feuer fängt, in die Luft fliegt und die nunmehr entwaffneten Schweden zum Rückzug zwingt. – Ein weiteres, ein letztes Mal gefährlich für Spee, der seit 1632 in Trier die Professur zunächst für Kasuistik, dann für Exegese innehat, wird es in der Nacht vom 24. auf den 25. März 1635. Zwischen den französischen Besatzern und den spanischen Befreiern entbrennt ein Straßenkampf. Spee begibt sich als Seelsorger mit in das Getümmel. Als Folge dieses Konfliktes bricht im darauf folgenden Sommer in den Hospitälern jenes pestartige Fieber aus, mit dem sich Spee infiziert und dem er am 7. August dann auch erliegt. Die schweren kriegerischen Auseinandersetzungen, die dem Rheinland nach 1635 noch bevorstehen, mußte Spee nicht mehr erleben.

Der Dreißigjährige Krieg indes wurde, wie aus Selbstzeugnissen der Zeit klar hervorgeht³, von den Menschen damals als eine Zeit totaler Zerrüttung wahrgenommen⁴ und galt »als Krieg aller Kriege (...), zumal nach über sechs relativ friedlichen Jahrzehnten. Einen vergleichbaren vollständigen Zusammenbruch hatte es seit Menschengedenken nicht mehr gegeben.«⁵ Die zum Teil dramatische Bevölkerungsverlus-

Krieg vgl. ferner Franz Petri: Im Zeitalter der Glaubenskämpfe (1500–1648). In: Rheinische Geschichte (3 Bde). Hrsg. v. Franz Petri u. Georg Droege, Bd. 2, S. 1–128.

³ Eine Erfassung solcher Quellen bietet: Benigna von Krusenstjern: Selbstzeugnisse der Zeit des Dreißigjährigen Krieges. Beschreibendes Verzeichnis. Berlin 1997 (= Selbstzeugnisse der Neuzeit, Bd. 6). Vgl. auch Hans Jessen (Hrsg.): Der Dreißigjährige Krieg in Augenzeugenberichten. 4. Aufl. München 1980.

⁴ Empfehlenswert zur Alltagswirklichkeit und der zeitgenössischen Wahrnehmung: Horst Lademacher u. Simon Groenveld (Hrsg.): Krieg und Kultur. Die Rezeption von Krieg und Frieden in der Niederländischen Republik und im Deutschen Reich 1568–1648. Münster u. a. 1998. – Benigna von Krusenstjern und Hans Medick (Hrsg.): Zwischen Alltag und Katastrophe. Der Dreißigjährige Krieg aus der Nähe. Göttingen 1999. – Matthias Asche und Anton Schindling (Hrsg.): Das Strafgericht Gottes. Kriegserfahrungen und Religion im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation im Zeitalter des Dreißigjährigen Krieges. 2. durchges. Aufl. Münster 2002.

⁵ Bernd Roeck: Der Dreißigjährige Krieg und die Menschen im Reich. In: Krieg und Frieden. Militär und Gesellschaft in der Frühen Neuzeit. Hrsg. v. Bernhard R. Kroener und Ralf Pröve. Paderborn u. a. 1996, S. 265–280, hier S. 267.

te bewirkenden drei Faktoren Krieg(sgewalt) – auch in Form von Übergriffen und Gewaltexzessen durch Soldaten beziehungsweise sich revanchierende Bauern –, Hunger und Pest brachten ungeheures Unheil, brachten Leid und Tod in die Dörfer und Städte.

Die drei Plagen waren die Faktoren eines tödlich vernetzten Bedrohungssystems, das nicht mehr vom deutschen Kriegsschauplatz verschwand. Denn Kriegsgewalt schuf Hunger, weil sie die Ressourcen selbst in Anspruch nahm, aufzehrte und deren Reproduktion hinderte. Der Hunger aber förderte die Epidemien. Die Kriegsgewalt erhöhte zudem direkt die Seuchengefahr mit der Verbreitung durch die Heere und mit der Lage der vor ihr ausweichenden Flüchtlinge. Der Hunger aber verschärfte den Verteilungskampf zwischen Soldaten und Bevölkerung und produzierte damit neue Gewalt. Die ernährungstechnische Entlastung für die Überlebenden nach den Hungerepidemien aber blieb aus, weil die Soldaten hier erst recht alles, was übrig war, requirierten. So schließt sich in verschiedener Weise der todbringende Kreis zwischen den drei Bedrohungsfaktoren, deren Folgen schon von den zeitgenössischen Beobachtern mit Schrecken wahrgenommen wurden.⁶

In der Literatur der Zeit hat der Dreißigjährige Krieg bekanntermaßen unzählige Spuren hinterlassen,⁷ denen wir freilich hier nicht *en detail* nachgehen können. Die Klage über Elend und Verheerung jedenfalls – immerhin eine grobe Skizzierung sei erlaubt – durchzieht die Dichtung wie ein Trauerflor. Zu den bekanntesten literarischen Zeugnissen in diesem Zusammenhang zählt gewiss Andreas Gryphius' Klagegedicht *Thränen des Vaterlandes/Anno 1636* (Erstfassung unter dem Titel *Trawrklage des verwüsteten Deutschlands* Lissa 1637, überarbeitete Version Leyden 1643), das sich in jeder einschlägigen Anthologie findet. Ein anderer Klassiker der Barockliteratur, der sich weniger auf Klage denn auf die Schilderung des Kriegsgeschehens und den Alltag eines Soldaten konzentriert, ist Hans Jakob Christoph von

⁶ Johannes Burkhardt: ›Ist noch ein Ort, wohin der Krieg nicht kommen sey?‹ Katastrophenerfahrungen und Kriegsstrategien auf dem deutschen Kriegsschauplatz. In: Lademacher/Groenveld (wie Anm. 4), S. 3–19, hier S. 11.

⁷ Vgl. hierzu Ferdinand van Ingen: Der Dreißigjährige Krieg in der Literatur. In: Zwischen Gegenreformation und Frühaufklärung: Späthumanismus, Barock, 1572–1740. Hrsg. v. Harald Steinhausen. Reimbek b. Hamburg 1985 (= Deutsche Literatur. Eine Sozialgeschichte, Bd. 3), S. 237–256. – Ders.: Poesie der Trauer. Zeitgenössische Literatur im Reich. In: Lademacher/Groenveld (wie Anm. 4), S. 347–364.

Grimmelshausens Roman *Abentheuerlicher Simplicissimus* (Nürnberg 1668). Martin Opitz' berühmtes *Trostgedichte in Widerwertigkeit deß Kriegs* (entst. 1621, Erstdruck Breslau, Leipzig 1633) schließlich begreift den Krieg als Zeit von Bewährung und Strafe, als göttliche Züchtigung der Sünder: »Gott, Gott treibt dieses Werck, des grossen Zornes Brunst./Vnd Rache greiff vns an: vnd solches nicht vmbsonst./Wir alle sind befleckt mit Schanden vnd mit Sünden« (Vers 259–261).⁸ Im Rückgriff auf den Neostoizismus, namentlich auf Justus Lipsius, rät Opitz, jedwedes Unglück, vor allem solches, an das sich sowieso nichts ändern lasse, geduldig anzunehmen und mit stoischer Gelassenheit zu ertragen. Für einen Christen sei das Leid ohnehin insgesamt eine Prüfung des Glaubens. Ein wahrhafter Christ habe sich die Passion Jesu vor Augen zu führen. Wahre Gottesliebe zeige sich in der Bereitschaft zur Kreuzesnachfolge, in der bereitwilligen Teilhabe am Leiden Christi: »Wer Christus Ebenbild zu werden nicht begehrt/Wer ihm nicht folgen will/ist seiner auch nicht werth« (Vers 511f.).

Vom Krieg als Strafgericht Gottes spricht nicht nur Martin Opitz; dieser Versuch, die Düsternis der Zeit zu bewältigen und dem Kriegsgräuel einen Sinn abzugewinnen, war unter den Zeitgenossen, über die Konfessionsgrenzen hinweg, der am weitesten verbreitete. Maurus Friesenegger († 1655), Abt von Kloster Andechs, wusste sich für die Tatsache, dass Gott nicht nur allein den Krieg, sondern auch Hunger und Pest als Strafe für die Sünden schickte, keine andere Erklärung als diese: »Da die Menschen sich auf vielfältige Art wider Gott vergehen, sucht Gott dieselben auch auf vielfältige Art wieder zurecht zu weisen.«⁹ Aus dieser Einsicht leitete sich der Ruf nach Buße und Umkehr ab, der die Erbauungsliteratur und die Predigten der Zeit dominiert.¹⁰ Man appellierte an die Menschen, ein von nun an frommes und gottgefälliges Leben zu führen, um Gott wieder gütig zu stimmen.¹¹

⁸ Zitiert nach: Martin Opitz: *Trostgedichte in Widerwertigkeit deß Krieges*, Buch I. In: Martin Opitz, *Gesammelte Werke*, Krit. Ausgabe. Hrsg. von Georg Schulz-Behrend. Bd. 1. Stuttgart 1968 (= *Bibl. des Literarischen Vereins*, Bd. 295), S. 187–208.

⁹ Maurus Friesenegger: *Tagebuch aus dem 30jährigen Krieg*. Nach einer Handschrift im Kloster Andechs. Hrsg. v. P. Willibald Mathäser. München 1974, S. 85.

¹⁰ Vgl. Hartmut Lehmann: *Das Zeitalter des Absolutismus. Gottesgnadentum und Kriegsnot*. Stuttgart u. a. 1980, S. 114–123.

¹¹ Darauf, dass der Bußruf bisweilen auf taube Ohren stieß, weist Udo Sträter hin: *Me-*

Einfluss nahm der Dreißigjährige Krieg auch auf das Liedrepertoire der Gesangbücher; Patrice Veit hat das am Beispiel des Leipziger Gesangbuches 1638 dargestellt.¹² Die Lieder nehmen sich der Sorgen und Nöte der Menschen an, wollen bei der Bewältigung des Leids helfen, wollen Kraft und Trost spenden. Schon allein die Rubrizierungen der Liedgruppen – ›Von Verfolgung‹, ›Von Landplagen in gemein‹, ›Vom Kriege‹, ›Von Thewerung‹, ›Von Krankheiten und anfallenden Seuchen‹ – bezeugen die Bandbreite dessen, worauf die Lieder reagieren. Die Lieder deuten den Krieg, im Einvernehmen mit der zeitüblichen Deutung, als göttliche Strafe für die Sünden, zugleich artikulieren sie uneingeschränktes Vertrauen in die Barmherzigkeit Gottes, verbunden mit der Bitte um ein Ende der Plagen. Das Elend des Krieges wird, so entnimmt Patrice Veit den Liedern, nicht als individuelles Schicksal wahrgenommen, sondern gilt als kollektive Leiderfahrung. »Das Vertrauen auf Gott, der seine Gemeinde nicht verläßt, die Gewißheit, daß er helfen wird, schaffen Trost und Mut.«¹³ Darüber hinaus gewinnt »in den Liedern neben Gott, der einerseits mit Leid und Not straft und sich andererseits gütig und väterlich zeigt, die Person Christi mehr und mehr eine herausragende Rolle.« Der leidende Christus, der Mittler zwischen den Menschen und Gott, vermag »den Zorn des Vaters hier und jetzt noch einmal zu besänftigen.«¹⁴

Die katholischen Gesangbüchern hingegen – dies sei unter Vorbehalt und nur aufgrund eines flüchtigen Durchblicks durch den Bestand des Mainzer Gesangbucharchivs gesagt – geben sich im Vergleich dazu eher zurückhaltend und zollen dem Dreißigjährigen Krieg kaum Beachtung. Es wäre lohnenswert, dies einmal genauer zu untersuchen. In den Liedern jedenfalls begegnet Gott, so mein Ein-

dition und Kirchenreform in der lutherischen Kirche des 17. Jahrhunderts. Tübingen 1995 (= *Beiträge zur historischen Theologie*, 91) im Verweis auf die Notizen des Straßburger Kirchenpräsidenten Johann Schmidt hin. (S. 20–22) Es »erscheinen zumindest weite Teile der stadtbürgerlichen Gesellschaft in Quellen schon der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts als weitgehend resistent gegen den Bußruf und als zunehmend säkularisiert in ihrer Interpretation innerweltlicher Phänomene.« (Zitat S. 21f.)

¹² Patrice Veit: *Musik und Frömmigkeit im Zeichen des Dreißigjährigen Krieges*. In: *Krusenstjern/Medick* (wie Anm. 4), S. 507–528; vor allem S. 513–518.

¹³ Veit (wie Anm. 12), S. 516.

¹⁴ Ebd.

druck, kaum einmal als der Strafende, Züchtigende, sondern als derjenige, an den man sich bittend und vertrauensvoll wendet, auf dass er den Beter/Sänger vor Leid und Elend bewahren möge. Die Heiligen werden um Fürsprache bei Gott angerufen; namentlich der Obhut Mariens vertraut man sich an.¹⁵ Im *Groß-Catolisch Gesangbuch* David Gregor Corners (1585–1648) von 1625¹⁶ finden sich im Bereich der Prozessionslieder derlei typische Bittgebete beziehungsweise -gesänge. Doch auch hier nehmen die Bitten, vor Krieg und Leid behütet zu werden, nur einen geringen Raum ein. Ansonsten scheinen die Gesangbücher, von ein, zwei Strophen hier und dort einmal abgesehen, den Krieg nicht weiter thematisiert zu haben.

Wer sich auf die Suche nach Spuren begibt, die der große Krieg im Werk Friedrich Spees hinterlassen hat – bislang ist in der Forschung dieser Frage so noch nicht nachgegangen worden –, macht eine eher magere Ausbeute. Klagelieder über den Krieg sind von Spee nicht überliefert. Bußrufe finden sich bei ihm zwar zuhauf, jedoch nirgends Bußrufe, die mit dem Strafgericht Gottes, mit dem Krieg in Verbindung gebracht und deshalb als unumgänglich angesehen würden. Taucht das Wort Krieg bei Spee auf – wenn es denn überhaupt bei ihm auftaucht; in Wahrheit handelt es sich dabei um vielleicht eine Handvoll Textstellen im gesamten Œuvre – so wird es in der Regel im übertragenen, uneigentlichen, will sagen: im nicht-aktuellen, nicht auf die tatsächlichen Kriegsereignisse anspielenden Sinne gebraucht.

Wenn wir uns im Nachfolgenden dem Werk Spees widmen, soll es dabei weniger um eine gleichsam pinzettenphilologische Aufstöberung und Auflistung sämtlicher Textstellen gehen, in denen das Wort Krieg begegnet oder irgendwie auf das Elend der Zeit rekurriert wird – dies wäre im gesteckten Rahmen dieses Aufsatzes auch nicht machbar, vom eher geringen Erkenntnisgewinn einmal ganz abgesehen. Wir werfen

¹⁵ Das heute noch viel gesungene Lied *Maria breit den Mantel aus* (GL 595) stammt aus dieser Zeit.

¹⁶ *Groß Catolisch Gesangbuch* Darinen in die vierhundert Andechtige alte vnd newe gesäng vnd rüff, in eine gute vnd richtige ordnung züsam gebracht, so theils zu Hauß theils zu Kirchen auch bey Procesionen vnd Kirchenfesten mit grosen nütz können gesungen werden. Alles mit sonderm fleiß aus dem mehrern bißhero getruckt gesangbüchern züsam getragen: theils auch von newē gestelt durch Dauit Gregorium Cornernum.... Nürnberg 1625.

vielmehr einen nur kurzen Blick auf die *Kirchenlieder*, übergehen die *Cautio Criminalis*, durchstreifen rasch das *Guldene Tugend-Buch* (GTB), um dann die *Trutz-Nachtigall* (TN) in den Mittelpunkt zu rücken. Auf alle TN-Gedichte, die in unserem Zusammenhang zu betrachten wären, können wir freilich auch hier nicht eingehen; befassen wollen wir uns hauptsächlich mit einigen der jüngsten Gedichte der TN, die, wie sich an der martialischen Metaphorik ablesen lässt, deutlich unter dem Eindruck der Kriege stehen. Diese ›aktualisierende‹ Bildersprache erklärt sich zwar *auch*, aber *nicht nur* aus dem poetischen Gestaltungswillen Spees, sondern im Falle der Passionsgedichte auch aus konsolatorischen Intentionen, die Spee mit diesen Gedichten verband; wir wollen diese Lesart an gegebener Stelle begründen. Von den zu besprechenden Passionsgedichten sei abschließend der Blick auf das konsolatorische Absichten einschließende Bemühen des Seelsorgers Spee gelenkt, seinen Leserinnen und Lesern angesichts von Leid und Not Halt und Kraft zu vermitteln und ihnen bei der Bewältigung von Leid mittels seiner Dichtung zur Seite zu stehen.

2. Krieg im Werk Friedrich Spees

2.1 *Kirchenlieder*¹⁷

Viele Lieder, zumal die erstmals zwischen 1621 und 1623 in Würzburg beziehungsweise Köln veröffentlichten, entstanden zum Teil Jahre vor Kriegsbeginn, während der Katechetentätigkeit Spees in Würzburg, Speyer oder Worms. Textstellen, die auf den ersten Blick auf den Krieg oder sonstige Not der Zeit rekurrieren, sind insofern mit Vorsicht zu behandeln. Das Außerachtlassen der Entstehungszeit eines Liedes wie *O Heiland, reiße die Himmel auf* hat so manchen Kommentar zu voreiligen Deutungen verleitet und von der vierten und sechsten Strophe, wo das Lied vom *Jammerthal*, von der *grössten Not*, vom *Elend* spricht, auf die persönlichen, auch vom Krieg beeinträchtigten Lebensumstände Spees schließen lassen. Das Lied eröffnet indes eine

¹⁷ Mit diesem Terminus seien der Einfachheit halber im vorliegenden Aufsatz alle Spee-Lieder, die nicht aus dem GTB oder der TN stammen, gekennzeichnet.

Sammlung mit Advents- und Weihnachtsgesängen mit dem Titel *Allerschönstes Kind in der Welt*, die 1622 in Würzburg erschien. Spee kann es spätestens in diesem Jahr verfasst haben, zu einer Zeit also, wo er in Mainz mit dem Gräuel des Krieges nicht unmittelbar konfrontiert war. Einer theologischen Interpretation des Textes, die *Jammerthal* als Topos begreift, die die biblischen Bezüge sowie die Verortung in der Advents liturgie berücksichtigt, die insgesamt Advent nicht nur im Sinne alttestamentlicher Erwartung des Messias, sondern zugleich als Hoffnung auf die Wiederkunft Christi, auf das Erstehen des himmlischen Jerusalem deutet: einer solchen Interpretation ist in jedem Fall der Vorzug einzuräumen.¹⁸

In unserem Zusammenhang von Interesse sind hingegen nur die folgenden zwei Lieder¹⁹. Das erste ist das bis in unsere Tage hinein rezipierte Marienlied *O Königin! gnädigste Frau*, dessen letzte beiden Strophen lauten:

5.
Bitt daß Gott vns den Frieden geb
O Königin!
Bitt daß Gott Mord vnd Krieg auffheb.
O Königin!
Maria Maria O Königin.

6.
Bitt für das Feld vnd Ackerland
O Königin!
Behüt vns auch für Fewr vnd Brand.
O Königin!
Maria Maria O Königin.²⁰

¹⁸ Eine solche Deutung unternehmen zum Beispiel Irmgard Scheitler: *Das geistliche Lied im Barock*. Berlin 1984 (= *Schriften zur Literaturwissenschaft*, Bd. 3), S. 45, oder Ansgar Franz: *O Heiland, reiß die Himmel auf*. In: *Geistliches Wunderhorn. Große deutsche Kirchenlieder*. Hrsg. v. Hansjakob Becker u.a. München 2001, S. 181–192.

¹⁹ Im Folgenden zitiere ich nach der Ausgabe: Friedrich Spee. *Die anonymen geistlichen Lieder vor 1623*. Hrsg. v. Michael Härtig. Berlin 1979.

²⁰ Spee (wie Anm. 19), S. 101.

Ein wasserdichter Beweis für eine Anspielung oder gar eine Reaktion auf die aktuellen Kriegszeiten liegt in diesen Versen freilich nicht vor, allenfalls ein Indiz. In früheren beziehungsweise späteren Marienliedern der Kirchenliedgeschichte finden sich derlei Standardbitten um Bewahrung vor Krieg und Feuer sowie für Feld und Ackerland zur Genüge, so dass sie die scheinbare Zeitbezogenheit in *O Königin! gnädigste Frau* ein Stück weit relativieren.

Das andere Lied, das einzige, in dem der Krieg als Zeithintergrund sichtbar zu werden scheint, ist *Gelobt sey Gott der Vater in seinem höchsten Thron*. Ähnliche Fürbitten wie im vorangehenden Lied erscheinen auch hier erst gegen Ende. In den auf eine Eingangsdoxologie folgenden Strophen zuvor findet sich die Bitte um Schutz vor allem, was die katholische Christenheit damals als Gefahr ansah. Wir zitieren die Strophen 2, 3 und 5:

2.
O Gott! wöllest außreuten
Jrrthumb vnd Ketzerey
Damit bey allen Leuten
Der Glaub ohn Jrrthumb sey
Den Glauben helff vermehren
Auff Erden weit und breit
Daß alle dich recht ehren
Nun vnd in Ewigkeit. Kyrie/Eleyson.

3.
Helff alle Päß versperren
Türckischer Krafft vnd Macht:
Verley Fürsten vnd Herren
Den Sieg in aller Schlacht.
Dem Keyser triumphieren
Helff in dem gantzen Reich
Glückseliges regieren
Gib allen Fürsten gleich. Kyrie/Eleyson.

(...)

5.
 Gib daß wir selig werden
 Durch deine grosse Gnad
 Gib daß vns nichts auff Erden
 An Leib vnd Seelen schad
 Durch deine grosse Güte
 Kranckheit vnd Krieg auffheb
 Die Frücht im Feld behüte
 Zu letzt dich selber gib. Kyrie/Eleyson.²¹

Eine Bedrohung stellen dar die Protestanten (»Jrrthumb vnd Kerzerey«) ebenso wie die Türken. Auf die Auseinandersetzungen nicht nur an den Grenzen, sondern auch innerhalb des Heiligen Römischen Reiches, auf die Aufstände in Böhmen, vielleicht sogar auf die Verlagerung des Krieges von dort in die Pfalz ab 1620 mag sich die zweite Hälfte der 3. Strophe beziehen. Nicht nur gegen die Türken soll der Kaiser, zusammen »mit Fürsten vnd Herren«, siegreich sein; er soll auch »in dem gantzen Reich triumphieren«, um die durch die protestantischen Landstände torpedierte, gottgegebene Ordnung zu sichern beziehungsweise wiederherzustellen. Die Wahrnehmung des Krieges als »dezidierten« Konfessionskrieg, »wie ihn die Katholiken während der 1620er Jahre«²² verstanden, scheint das Lied, scheint Spee zu teilen. Das Lied schließt sodann mit der vertrauensvollen Bitte, die sich nicht wie im davor besprochenen an Maria, sondern diesmal an Gott selbst richtet, doch möglichst von den Gottesgeißeln Krieg, Hunger und Pest (die von Spee freilich nirgends mit diesem Etikett versehen werden) verschont zu bleiben.²³

²¹ Spee (wie Anm. 19), S. 155.

²² Anton Schindling: Kriegserfahrung und Religion im Reich. In: Asche/Schindling (wie Anm. 4), S. 11–51, hier S. 24.

²³ Von den Gottesgeißeln *Krieg, Hunger, Pest, der Plagen drey* ist noch einmal in dem Lied *Wider die Lüsterungen* (vgl. Spee (wie Anm. 19), S. 152) zu lesen, doch handelt es sich hierbei lediglich um ein, wenn auch leicht abgewandeltes Zitat aus einem einschlagigen Werk des Kirchen- und Zivilrechtes, mit dem Spee sein – ohnehin fast gänzlich aus Zitaten kompiliertes – Lehrgedicht über die Blasphemie angereichert hat. Siehe dazu die Erläuterung von Michael Harting in der Einleitung seiner Edition und die Anmerkungen zum Lied im Anhang dort: Spee (wie Anm. 19), S. 57f. sowie S. 270–272.

Neben diesen wenigen Zeitbezügen findet Krieg ansonsten nur noch auf einer anderen Ebene statt: als ein Krieg der Federn, der in Form bisweilen unerbittlich anmutender Konfessionspolemik ausgefochten wird. Das Michaelslied *O unüberwindlicher Held* beziehungsweise *Schäm dich, schäm dich du fauler Christ* sind dafür die augenfälligsten Beispiele. Die wenig zimperlichen Attacken gegen die Ketzer, das heißt gegen die Protestanten, erklären sich zum Teil freilich aus dem Umfeld der Katechese, in dem Lieder wie diese entstanden. Dort ging die Unterweisung in die Glaubenslehre der katholischen Kirche nicht nur, aber auch in Verteufelung der und in strikter Abgrenzung von den Lehren der anderen Konfessionen vorstatten. In den späteren Kirchenliedern und auch in den anderen Werken Spees ist Polemik in dieser Form kaum noch anzutreffen.

2.2 *Güldenenes Tugend-Buch*

Auch wenn in Spees Erbauungsbuch das Wort Krieg nahezu nicht vorkommt (wir rechnen die Fundstellen in den Sponsaliedern, die später in die *TN* wanderten, nicht mit und kommen auf sie weiter unten erst zu sprechen)²⁴, enthält das *GTB* sehr wohl Passagen, um nicht zu sagen ausgemachte *loci classici*, »klassische« Zitate, in denen Spee auf die ungeheure Not seiner Zeit zu sprechen kommt. So schildert das Kapitel III, 13 »auf ergreifende Weise alles Elend aus Spees Tagen (Not der Witwen und Waisen, der Kranken in den Spitälern, Hexenprozesse) und zeugt davon, wie Spee offenen Sinnes das Leiden seiner Mitmenschen bemerkt und selbst darunter leidet.«²⁵ Wir lesen dort

²⁴ Auf die Textpassagen, in denen Spee sich zum Kaiser äußert und die unter dem Eindruck der für die katholische Seite günstig verlaufenden Kriegereignisse stehen, können wir hier nicht eingehen. Die Stellen finden sich in der 3. Erinnerung sowie im Kapitel III, 25: Friedrich Spee: *Güldenenes Tugend-Buch*. Hrsg. von Theo G. M. van Oorschot. München 1968 (= Friedrich Spee. Sämtliche Schriften, Bd. 2), S. 28 und S. 457f. Die Ruhmesworte – nur soviel –, die Spee im letztgenannten Kapitel für den Kaiser findet, sind vor allem im Hinblick auf die Entstehungszeit des (wenn auch nicht kompletten) *GTB* von Bedeutung. Vgl. dazu Theo G. M. van Oorschot: *Friedrich Spees Güldenenes Tugendbuch. Literarhistorische Abhandlung*. Nijmegen 1968, S. 44.

²⁵ van Oorschot (wie Anm. 24), S. 67.

von den Leidenden, offenbar auch Kriegsverwundeten, in den Krankenanstalten:

»Andere seind iämmerlich verwund, gestochen, gehawen, geschossen, gequetschet, halber todt, halber lebendig, man muß ihnen in die wunden mitt allerhand instrumenten hineinfahren, die kugeln außnehmen, mitt scharppfer matery reinigen, das faule abschneiden, die bein mitt einer sägen absagen, vnd der gleichen. Wen wölte nicht grausen allem diesem ellend zuzuschauwen.«²⁶

Die zahlreichen Bußübungen, die sich im *GTB* finden lassen, die unzähligen Aufrufe zur Umkehr begründet Spee, wir sagten es oben bereits, an keiner Stelle mit dem Krieg. Die Auffassung vom Krieg als Strafgericht Gottes hätte Spees Gottesbild auch nicht entsprochen. Zwar heißt es im ›Muntzius-Kapitel‹ III, 18 einmal: »Jesus sucht die sündler durch vil wolltaten. Jesus sucht die Sünder durch betrubnuß, vngluck, pein, plag vnd straffen, weetag vnd kranckheiten, die er ihnen zugeschickt«²⁷, doch dieser eine Passus verliert viel an Aussagewert angesichts der unzähligen Textstellen des *GTB* und der *TN*, die von einem den Menschen bedingungslos liebenden Gott sprechen. Viel umfassender, ja man möchte fast sagen: abgöttischer als eine Mutter ihr Kind liebt, ist Gott, so Spee, den Menschen zugetan: »Mein Kind, wen hastu auff diser welt«, fragt das *GTB* in Kap. II, 3, »der dich am meisten liebet? ist auch wol iemand der dich mehr liebet als ich? (...) Ist auch jemand, von deme du mehr lieb vnd trew zu gewarten habest als von mir?«²⁸ Zwar bürdet Gott den Menschen Leid auf, doch nicht aus Strafe, sondern als Prüfung des Glaubens beziehungsweise Gottvertrauens.²⁹

In Spees Augen ist es allein der Mensch und seine Sünde, die für das Unheil in der Welt verantwortlich sind, dereinst wird jener dafür zur Rechenschaft gezogen werden. Gott selber braucht gar nicht als diesseitig Strafender aufzutreten; die Strafe erteilt sich der Mensch selbst. So heißt es im Kapitel III, 15 des *GTB*:

»Wan ich die welt betracht, siehe ich was der H. Joannes sagt, daß alles voll sey der hoffarth des lebens, vnd des ehrgeitz. Daher dan

²⁶ Spee (wie Anm. 24), S. 356.

²⁷ Spee (wie Anm. 24), S. 398.

²⁸ Spee (wie Anm. 24), S. 127f.

²⁹ Vgl. dazu etwa Kapitel II, 5: Spee (wie Anm. 24), S. 139–144.

entstehet vneinigkeit, zanck vnd hader, krieg mord vnd todtschlag, ia alle schand vnd laster. Dan wer kann erzehlen was für ein gottloses wesen durch haß vnd neyd, krieg vnd uneinigkeit entsteht. Da ist kein eintziger gedancken von den künfftigen straffen der höllen. Man lebet dahin, alß were so gar kein Gott im himmel. O wee, o wee der blinden sündler! was ein vnbegreifliches ewiges leyd ist ihnen zu bereit! vnd sie wöllens nicht verstehen?«³⁰

Spee verschiebt den Zeitpunkt des Strafgerichtes vom Diesseits ins Jenseits. Trotz der eschatologischen Androhung ewiger Verdammnis bleibt festzuhalten, dass in dem Gottesbild, das Spee verkündigt, die Auffassung von einem liebenden väterlichen Gott, von einem guten Hirten, der sein Leben gibt für die Schafe, diejenige von einem zürnenden, strafenden Gott völlig überwiegt.

2.3 Trutz-Nachtigall

Von einem »schönen krieg« ist im fünften Lied der *TN* (*TN* 5,77) zu lesen.³¹ Eine gewollte *contradictio in adiecto*? Schöner Krieg etwa im Unterschied zu dem blutigen, verheerenden der Speezeit? Diese Deutung wäre wohl übertrieben. Das Gedicht schildert auf der Basis der von Plinius berichteten Fabel, wonach sich Nachtigallen im Wettkampfe zu Tode singen, den Sängerwettstreit einer Nachtigall mit ihrem Echo. Das diesem Kampfe beiwohnende ›lyrische Ich‹ des Gedichtes (das ist die sich vor Sehnsucht nach ihrem Seelenbräutigam Jesu verzehrende Gespons Jesu), deutet den Gesang der Nachtigall als hingebungsvolles, unentwegtes Rufen nach Gott; stellvertretend für sie, so legt die *anima sponsa*, die »Seelenbraut«, es fest, rufe die Nachtigall nach dem Gottessohn. Bereits mit der fünften Strophe ist klar, dass aus dem, was der Titel noch euphemistisch als Spiel bezeichnete, sich das von der Nachtigall für sich selbst gesungene Requiem entwickeln wird. Der ›Krieg‹ entscheidet sich in der zehnten Strophe zugunsten des gefiederten Sängers: »Ey da kracht ihr so mütigs hertz/ Gleich ton, vnd Seel verschwinden:/Da leschet sich die gülden kertz/

³⁰ Spee (wie Anm. 24), S. 362.

³¹ Zitierung der *TN*-Stellen mit Angabe von Gedicht- und Zeilennummer nach der Ausgabe: Friedrich Spee. Trutz-Nachtigall. Hrsg. von Theo G. M. van Oorschot. Bern 1985 (= Friedrich Spee. Sämtliche Schriften, Bd. 1).

Entzuckt von starken winden« (TN 5,78–81). Für das letzte hervorgebrachte Tönlein, »ein Seufftzerlein gar zart« (TN 5,86), das vom Echo nicht mehr simuliert werden konnte, hat sie nach Ansicht der *sponsa* die Siegerehrung, den Lorbeerkrantz, verdient. Zugleich wird ihr die Nachtigall zum Vorbild, an ihrer Sehnsucht nach Gott festzuhalten, auch wenn es das eigene Leben koste, und ihrem Seelenbräutigam, auch wenn sie mit diesem erst im Tode vollends vereint werden kann, treu zu bleiben.

Wenn in diesem Gedicht *Krieg* im übertragenen Sinne gebraucht wird und es unangebracht wäre, darin einen wie auch immer gearteten Zeitbezug zu sehen: wie verhält es sich demgegenüber mit dem folgenden Sponsalied TN 6? Emmy Rosenfeld hat die letzten beiden Strophen auf die Zeitumstände Spees gedeutet. Die Verse lauten:

12.

Ach wan doch wird erscheinen
Der schön, vnd weisser tag?
Wan auch nach stättem weinen,
Jch stät, vnd sicher lach?
Wan schmerzen, krieg, alarman
Wird sein in Fried verzehrt,
Wan Jesv dich mit armen
Jch frölig binden werd?

13.

O wan, vnd wan wird scheinen
Ein rein, vnd liechtes Liecht,
Das alle klag, vnd peinen
Jn mir zumahl vernicht?
O Gott nun laß scheinen,
Laß scheinen vberall,
Daß ewig wir nitt weinen
Jn diesem zähren thal. (TN 6,92–107)

Wer in TN 6 den Zustand des sich von seinem Mordanschlag erholenden Spee widergespiegelt sieht beziehungsweise die 12. Strophe als eine Anspielung auf »das unerwartete Wiederaufflackern des Dreißig-

jährigen Krieges durch Gustav Adolfs Landung und Vormarsch nach Westfalen deutet«, sowie Spuren der »Friedenssehnsucht«³² Spees ausmacht, liest in den Text meines Erachtens mehr hinein, als er ihn selbst zu sprechen kommen lässt. Gewiss: in *schmerzen, krieg, alarman* fasst Spee alles Unheil der Welt zusammen, durchaus das Unheil seiner eigenen Welt und Zeit. Dennoch scheint im Falle von TN 6 eine theologische, genauerhin eschatologische gegenüber einer einseitig-schiefen, unzureichenden biographischen Deutung die zutreffendere zu sein. Wie auch in *O Heiland reiß die Himmel auf* (man beachte die vergleichbare Lichtmetaphorik) artikuliert sich in TN 6 die Hoffnung auf die Wiederkunft Christi als dem Licht der Welt, auf die Vollendung und das Heilwerden der Schöpfung, in der es keinen Tod und keine Sünde mehr gibt und die Liebe über alles Böse triumphiert.

Wenn in TN 6 eine die Zeitumstände berücksichtigende Deutung eher skeptisch betrachtet wurde, so lässt sich in den jüngsten Liedern der TN eine deutlich stärkere Präsenz des Zeitgeschehens feststellen, die auch eine dementsprechende Interpretation erlaubt. Unter unserem Aspekt zu betrachten seien die Bienen-Laudes TN 23 sowie einige Passionslieder.³³ Es sind Lieder, die in Spees letzten Lebensjahren entstanden. In ihnen spiegelt sich durchaus klar die Resignation angesichts eines schier nie enden wollenden Krieges und die (in den 1630er Jahre erfolgte) Zunahme der chaotischen, verheerenden Zustände und Gräueltaten, die Spee auch in seinem näheren Umfeld miterlebte, wider.

In den Liedern der Laudesgruppe ist von der Realität des bellizistischen 17. Jahrhunderts (mit Ausnahme des hier zu besprechenden Liedes) nichts zu spüren. Spee entführt seine Leser und sich in ein wahrhaftes Paradies, in dem, anders als in der Welt »da draußen«, alles seine Ordnung und seinen Sinn hat, in eine Welt, die ihm, in Vorwegnahme des Leibniz-Wortes, als die Beste aller denkbaren Welten gegolten haben mag. Das Augenmerk der Laudes gilt der *creatio Dei*, deren unermessliche Mannigfaltigkeit von den Liedern TN 21–28 u. 30f. enthusiastisch in allen Einzelheiten ausgemalt und in barocker Weit-schweifigkeit und Insistierfreude beschrieben wird. Spee gilt die

³² Emmy Rosenfeld: *Neue Studien zur Lyrik von Friedrich von Spee*. Mailand 1963, S. 126.

³³ Auf das ebenfalls stark von martialischer Metaphorik geprägte Xaverius-Gedicht TN 19 können wir im Rahmen dieses Aufsatzes leider nicht eingehen.

Schöpfung als zweite – nach der Heiligen Schrift als der ersten – Offenbarungsform Gottes. Sie ist für ihn der elementarste Ausdruck der liebenden Fürsorge beziehungsweise, im Sinne der Liebestheologie Spees³⁴, der Ausdruck der *Freundschafts*liebe Gottes, auf die der Mensch, so der immer wiederkehrende, mal explizit, mal implizit formulierte Wunsch oder Appell, in rechter Weise eigentlich nur mit emphatischem Lobpreis und aufrichtiger und uneingeschränkter Gottesliebe antworten kann beziehungsweise sollte. An den Psalmen, namentlich an Ps 148 ebenso wie an der Systematik von Kosmologien, etwa Gen 1, geschult, durchschreitet Spee den Makrokosmos von oben nach unten, erfolgt das Beschreiben, Bestaunen, Bewundern der Schöpfung nach dem immer gleichen Grundmuster. Nur in einem Fall nimmt sich Spee eines Mikrokosmoses an: in TN 23, einem *Lob des Schöpfers darinn ein kleines wercklein seiner Weißheit, nemblich die wunder liebliche Handthirung der Immen oder Bienen Poetisch beschrieben wird*. Dieses Lied, das sich im Gegensatz zu den meisten anderen Liedern der Laudesgruppe noch nicht im GTB findet, ist mit seinen 44 Strophen – nach dem Magdalenenlied TN 11, das es auf satte 59 bringt – das zweitlängste Lied der gesamten Sammlung. Wie Spee in den anderen Laudes mit seinem naturkundlichen Wissen nicht hinter dem Berg hält, so versifiziert er in TN 23, was er sich in puncto bienenkundlicher Kenntnisse angelesen und angeeignet hat.³⁵ Doch um eine Einführung in die Bienenkunde geht es Spee nicht; vom Funktionieren des ›Bienenstaates‹ – der, so könnte man interpretieren, eben

³⁴ Vgl. dazu die liebestheologischen Ausführungen im GTB: Spee (wie Anm. 24), S. 19–31.

³⁵ Vgl. dazu die sich in den Randbemerkungen der Straßburger und Kölner Handschrift findenden Verweise auf Bartholomaeus Anglicus: *De genuis rerum coelestium, terrestrium et inferarum Proprietatibus Libri XVIII*, Frankfurt a. M. 1601. Ein Lob auf die Bienen findet sich auch bei Plinius (11. Buch, Kap. IV–XXIII: *De apibus*; siehe in der Edition: Plinius, *Historiae naturalis/Naturalis*, I lat./Dt. Hrsg. u. übers. von Roderich König in Zusammenarbeit mit Gerhard Winkler. Bd. XI Darmstadt/München 1990, S. 25–57), das Spee bestimmt gekannt hat. Zu TN 23 und seiner Verwurzelung in der ›Naturwissenschaft‹ des 17. Jahrhunderts vgl. Hans Heinrich Bosshard: ›Das Vorbild wolt ich schawen ger.‹ Friedrich Spees Naturbetrachten. In: *Natur-Prinzipien und Dichtung*. Hrsg. v. Hans Heinrich Bosshard. Bonn 1979 (= *Studien zur Germanistik, Anglistik u. Komparatistik*, Bd. 75), S. 36–57. Bosshard nennt auf S. 49, Anm. 54–56 mögliche bienenkundliche Gewährsmänner Spees, übersieht aber die von jenem selbst angegebenen.

nicht aus dem Gleichgewicht geraten und eben *nicht* wie das Heilige Römische Reich Deutscher Nation ins Chaos gestürzt ist – schließt Spee auf die Größe des Schöpfers, den zu preisen er die Bienen auffordert:

44.
Steigt auff, vnd steigt hinvunder
In allen Wercken sein:
Rufft vberall wie wunder
Muß Er doch selber sein!
Rufft vberall wie wunder
Seind alle Wunder sein!
Wie wunder, vnd wie wunder
Muß Er dan Selber sein! (TN 23,350–357)

Der Leser des Gedichtes soll zu der gleichen Erkenntnis gelangen und in den Lobpreis Gottes, zusammen mit den Bienen und dem Dichter einstimmen. So wie in den anderen Gedichten Spee seine Leser mit regelrechten Vorbildern konfrontiert (von der idealtypisch konturierter *anima sponsa*, die ihrem Bräutigam auf Biegen und Brechen die Treue hält, über Franz Xaver hin zu den in den Hirtengestalten und Maria greifbaren Beispielen für mitleidiges Nachvollziehen der Passion Christi), so sollen die Leser auch von den Bienen lernen. Spee stilisiert sie zu einem Beispiel für Gottergebenheit, Gottgefälligkeit und Gottesliebe:

40.
Wer Mensch mags auch erdencken,
Was jährlich ohn verzug
Dem lieben Gott sie schencken
Auß ihrem Blumenflug?
Sie tausend, tausend, tausend
Jhm Lichter zünden an,
So Tag, vnd Nacht in tausend,
Vnd tausend Kirchen stahn.

41.
Dem Schöpffer sie zun Ehren
In lindgewircktem Flachs
Vnzahlbar Fewr ernehen,
Von gelb, vnd weissem Wachs.
Vnzahlbahr ihm Laternen
Erhaltens tag, zu tag;
In wahrheit sie den Sternen
Mitt nichten gebens nach. (TN 23,318–333)

Die Bienen erfüllen den Willen Gottes; doch nicht nur darin sind sie Vorbild. Sie sind es noch in einem weiteren Punkt: in Friedfertigkeit. Die Tätigkeit der Bienen beschreibt Spee als niemanden schädigenden, frei von jedweder Gewalt erfolgenden Raubzug:

5.
Ey da sie schon erbrummen
Zu Feld sich stellens ein,
Starck rühren sie die Trommen
Die gelbe Kriegerlein.
Sie weit, vnd breit mitt sorgen
Erforschen ihren Raub,
So draussen ligt verborgen
In weichem Blumenlaub.

6.
Sich nur vom Raub sich nehmen,
Vnd lebens nur der Beut,
Doch niemand nitt beschweren,
Verderben Land noch Leut.
Sie ziehlen scharpff mitt augen
Zun reichsten Blümlein zart,
Von ihnen Schätz ersaugen
In blättlein eingescharrt.

7.
Sie gleich das best erheben,
Das beste Blumenblut,
Vnd bleibens doch beyneben
Die Blümlein wohlgemuth:
Gar starck vnd immer zahlen
Die Blättlein ihren zohll,
Vnd bleibens allemahlen
Jedoch noch eben voll.

8.
Ob schon die Schätz erhoben,
Ob schon sie plündert auß,
Doch schwebens ie noch oben,
Verbleiben eben krauß.
Jhn zähnlein wollgewetzet
Die Bienlein schlagen an,
Doch alweg vnverletzet
Die Blümlein lassen stahn.

9.
Kein blättlein sie zerbeissen
Kein härlein kränckens nicht.
Kein äderlein zerspleissen
Als wie mans täglich sicht.
O wohl wie friedlichs rauben!
Wie süsser Blumenkrieg!
In Hönig muß ich glauben
Verwendt sich aller Sieg. (TN 23,46–77)

An die Heereszüge, an die Zwangseinquartierungen, an die plündernde, marodierende, drangsalierende, gnadenlos Kontributionen eintreibende, letzte und allerletzte Ressourcen aufzehrende Soldateska und Kriegsfurie mag Spee gedacht haben, als er diese Zeilen dichtete.

Von der immensen Gewaltbereitschaft, die der Krieg hervorrief, bekommt der Leser eine Ahnung in der drastischen Beschreibung der Verhaftung und Peinigung Jesu in den Passionseklogen. Im letzten Zy-

klus der *TN* dreht sich alles um die sich in Christus als dem *pastor bonus*, dem guten Hirten und Schmerzensmann, bekundende agapeförmige Liebe Gottes und die menschliche Antwort darauf. Die Hirtengedichte präsentieren alle Ausdrucksformen dieses *amor divinus*, dieser göttlichen Liebe, in versifizierter Form. Die Hirten machen vor, wie Gottesliebe im Verständnis Friedrich Spees auszusehen hat beziehungsweise ›gelebt‹ werden kann. Sie spiegelt sich im Gotteslob der Hirten (Eklogen *TN* 30–32), im selbstlosen Beschenkenwollen des Kindes (Weihnachtsekloge *TN* 36), des weiteren in der Verehrung, die sie ihrem Gefährten Daphnis (diesen Namen trägt Christus in den wie ein geistliches Schäferspiel inszenierten Eklogen) entgegenbringen. So wie auf der Passion Jesu in den Eklogen das Hauptgewicht liegt, so nehmen auch das Voraugenführen des Leidens und das Bekunden von Mitleid und Trauer als weitere Ausdrucksformen der Gottesliebe eine bedeutende Stellung ein.

Betrachten wir das Gedicht *TN* 40. Dort ist es der Hirt Damon, der einen Klagegesang anstimmt auf seinen Gefährten Daphnis, den seine grenzenlose Liebe zu einem verlorenen Schäflein ins Unglück gestürzt hat. »Daphnis war von Lieb bethöret«, so ist es Damons feste Überzeugung, »Liebe führet Ihn ins Leid« (*TN* 40,33 f.). Die Tiefe, Bedingungslosigkeit und Grenzenlosigkeit der Liebe des Guten Hirten zu seinem verlorenen Schäflein, das Daphnis um jeden Preis wieder heimbringen will, übersteigt jedweden menschlichen Maßstab. So würde Damon das eine Schäfchen, um die große Herde nicht zu gefährden, verloren geben: »Ey laß lauffen, laß nur lauffen/Schaw die sach nitt arger werd./Bleibe bey dem grösten hauffen,/Schöne dein, vnd deiner Heerd./Er doch schleisset seine strassen,/Merckt nitt, was man wendet ein:/Er das Thierlein will nitt lassen,/Lauffet bey Sonn, vnd Monetschein« (*TN* 40,95–102). Die bar jeglicher Vernunft erscheinende Liebe des Guten Hirten, lässt ihn für sein Schäfchen alles über sich ergehen, lässt ihn Verrat (»Judas« Iskariot wird als »falscher Hirt« erwähnt *TN* 40,108), Leiden und enthemmte, gegen ihn gerichtete Gewalt widerstandslos erdulden.

Von dieser Gewalt hören wir bereits in der Mondekloge *TN* 39, wo der Mond als Sternenhirt Augenzeuge der Verhaftung im Garten wird:

16.
Weidet, meine Schäflein, weidet,
Daphnis wird verfolgt starck:
Böß gesinndlein ihn beneydet,
Trachtet Jhm nach blut, vnd marck.
O was dorten! was von Stangen,
Wehr, vnd Waffen nehm ich war?
O vielleicht man ihn kömpt fangen!
Warlich, warlich ist gefar. (*TN* 39,134–141)

Die Schilderung in Damons Gesang, die nicht nur die Verhaftung, sondern auch den weiteren Verlauf der Passion einbezieht, erfolgt, im Gegensatz zu der verhältnismäßig verhaltenen der Mondekloge, nun in deutlich grelleren Farben:

15.
Ach doch aber seind verrhaten
Alle Winckel, Weeg, vnd gaß:
Schon die Schergen, vnd Soldaten
Schliessen ieden Steeg, vnd Paß.
Sie den Knaben greiffen, binden,
Wüten wie die TartarHund.
Jhn in Sail, vnd Ketten winden,
Jhn mitt Stricken machen wund.

16.
Daphnis freundlich in Geberden
Seufftzt mitt gar sanfftem Sinn,
Bald man reisset jhn zur Erden,
Tretten, fallen vber ihn.
O der hart, vnd schwären Bürden!
Nie doch Daphnis klagen thut:
Sail, vnd Ketten schamrot würden,
Schamrot von auch frembdem blut.

17.

Gnug ihr Banden seit gerödet,
 Euch nitt weiter trincket voll;
 Schier die Rott hett ihn getödtet;
 Ach wie blindes wesen doll?
 Ach was hüpfen, jauchtzen, juchtzen!
 Ruffen, schreyen, vberlaut;
 Frewdig schwingens Arm, vnd Uchsen
 Schier auch fahrens auß der Haut.

18.

Sie da fechten, schlagen, balgen,
 Toben ohn verstand, vnd Sinn:
 Je nur pochen Creutz, vnd Galgen
 Führen Jhn zu schlachten hinn.
 O wan deiner ich gedencke
 Daphnis, Daphnis vil zu fromm!
 Satt ich meiner wangen träncke;
 Ruffend, schreyend schaw mich vmb. (TN 40,119–150)

Die durch den Dreißigjährigen Krieg entfesselte Gewalt, die mit dem Krieg einhergehenden Gewaltexzesse hallen in diesen Zeilen nach; so spricht auch das folgende Cedron-Gedicht gar von regelrechter *Kriegßgefahr*, die die Bachidylle im Garten Gethsemane zerstört hat (TN 41,23). Und auch ein früheres Lied, TN 9, in dem die *anima sponsa* im Traum die Verhaftung ihres Bräutigams miterlebt, schildert diese in martialischer Metaphorik:

11.

Drauff band ich ihn in armen,
 Küßt Jhn mitt süßem truck;
 Gleich schallet ein Alarmen;
 Da wand ich mich zurück.
 Alßvil ich kond vmgreiffen
 Mitt meiner augen beyd,
 Jch mörder sah durchstreiffen
 Die Felder weit, vnd breit.

12.

Beyn Fackeln vnd Laternen,
 Ein Rott gewaffnet gantz,
 Von waffen gab von fehrnen
 Gar breites eysenglantz.
 Bald ruckten sie zum garten,
 O wee dem Liebsten mein!
 Mitt Spiessen, Beyl, vnd Barten
 Zur thur sich drangen ein.

13.

Zugleich mit zähnen kirrten,
 Grißgrammten vngeschewt:
 Den halber Todten Hirten
 Sie grieffen an zur beut.
 O wee mir nun geschwindet (= das ist, ich fall in Ohnmacht)
 Mirs hertz in stuck zerbricht;
 Ach nitt, nitt ihn doch bindet,
 Den Jünglein greiffet nicht. (TN 9,84–107).

Damit gestalten die Passionsgedichte die Dimensionen der aufopfernden, geduldigen Liebe Jesu in einer mit den Erfahrungen der damaligen Leserinnen und Leser der TN konvergierenden, ja in einer identifikatorisch wirkenden Weise. Wenn Spee wie in TN 9 oder TN 40 die Leiden Christi so inszeniert, als sei dieser ein Opfer des Dreißigjährigen Krieges, so trägt er auf diese Weise das sich in der Passion Christi ereignende Heilsgeschehen in seine Zeit, transportiert er es in den Verstehens- und Erfahrungshorizont seiner damaligen Leserinnen und Leser. Weniger Spees poetischer Einfallsreichtum zeigt sich darin, sondern vielmehr eine seelsorgerische, genauerhin: *konsolatorische* Intention. Wie ihr, so verkündigt Spee, Leid und Unbill ertragen müsst und sie euren Glauben und euer Gottvertrauen auf eine harte Probe stellen, so hat es auch der Gottessohn auf seinem Weg hin zum und am Kreuze ertragen. Gott zeigt sich für Spee in der Passion als mit den Menschen solidarischer Gott. Nicht nur im Weg des Leidens und Sterbens Jesu, damals auf Golgatha, zeigt sich seine Solidarität. Sie besitzt gleichermaßen *nach wie vor* Gültigkeit. Wer sich in die Passion

Jesu hineindenkt und hinein fühlt, vollzieht für Spee nicht nur das Leiden Jesu nach und wird zur geduldigen Gegenliebe herausgefordert, sondern ermisst die Dimensionen der göttlichen Liebe und weiß, dass Gott den Menschen gerade im Leid nahe ist, sie gerade dann nicht im Stich lässt, ja *mit* ihnen leidet. Allen unschuldigen Opfern mag das Leiden des *pastor bonus* so nicht besonders plastisch vor Augen geführt worden sein, sondern auch angerührt und tröstlich gewirkt haben.

3. Trostspendung und Leidbewältigung aus dem Glauben

Insofern lässt sich in den Versen der Passionsgedichte durchaus auch das Bemühen des Seelsorgers Spee erkennen, seinen Leserinnen und Lesern in Zeiten von Krieg und Chaos Trost zu spenden und ihnen bei der Bewältigung von Leid, Krankheit und Tod mit den Mitteln der Dichtung zur Seite zu stehen. Zwar lassen sich über diese Textstellen hinaus noch weitere konsolatorische Elemente in der *TN* ausmachen: trostspendendes Potential ist in Spees (bereits schon im *GTB* entfalteter) Jenseitsfrömmigkeit zu sehen, aus der heraus er den Blick aus Not und Leid emporlenkt zu den Freuden, die einst im Himmel bereitet werden, die ihn das himmlische Jerusalem in den prächtigsten Farben ausmalen lässt und die sich ferner in der Sehnsucht der *anima sponsa* nach der einstigen Vermählung mit dem himmlischen Bräutigam bekundet. Trotz dieser konsolatorischen Elemente (von denen sich noch weitere nennen ließen) wäre es jedoch sicherlich übertrieben, von der *TN* (oder vom *GTB*) als Trostbüchern in Zeiten von Leid und Elend, in Zeiten des Krieges zu sprechen. Gewiss: sie sind Bücher *auch* konsolatorischen Inhalts, doch ist diese Trostspendung eingebettet in einen größeren Zusammenhang, in eine umfassendere Zielsetzung, die Spee sowohl mit dem *GTB* als auch mit der *TN* verband.

Im *GTB* und in der in vielerlei Hinsicht dazu komplementären *TN* geht es Spee darum, den Glauben an die Liebe Gottes sowie die Gottesliebe des Menschen zu vertiefen, zu einer stärkeren Spiritualisierung des Lebens beizutragen, die Frömmigkeit zu intensivieren und letzten Endes zu einer geistlichen Vervollkommnung und zu einem (aus Sicht des Seelsorgers Spee) Gelingen des Lebens beizutragen.

Das *GTB* strebt dies mittels unzähliger, didaktisch ausgeklügelter und vom Einfallsreichtum Spees Zeugnis ablegender Andachtsübungen, Lieder, Gebete und Meditationen an; die *TN* demgegenüber versucht das gleiche Ziel auf dem Wege der Poesie zu erreichen. Nicht zuletzt heißt es im Titelblatt der *TN*: »Allen geistlichen, gottliebenden Seelen, vnd sonderlich der poetischen Kunst gelehrten Liebhabern *zur Erquickung*.« (Hervorh. von mir.) In dem letzten Begriff steckt das Wörtchen keck, und damit das Wortfeld lebendig, lebhaft, frisch, munter. Um eine Wiederbelebung des Glaubens, um eine Intensivierung der Beziehung des Frommen zu seinem Schöpfer geht es Spee demnach in seinem »geistlichen Lustwäldlein«. Diesem Ziele ordnet sich auch jegliche poetische Innovation unter, die Spee – darin liegt ein zweiter Schwerpunkt der *TN* – mit seiner Liedersammlung verknüpfte. In der *TN* präsentiert sich das Zentrum seiner Theologie und seines Gottesbildes in einem prachtvollen und hochmodernen Gewande: nicht in der althergebrachten Sprache der Kirche und der Gelehrten, in Latein, sondern in der Muttersprache, mit der Spee kreativ, spielerisch und experimentierfreudig umgeht und die er, auf der Grundlage konsequenter Versregulierung, in flüssigen Jamben und Trochäen und im Einklang mit den poetologischen Prinzipien der oberdeutschen Dichtungslehren (lediglich abweichend im Hinblick auf das Puritas-Prinzip und dem Dialekt ein Bleiberecht einräumend) zum Klingen bringt.

Damit liegt eines klar auf der Hand: die Intensivierung des Glaubens, um die es *GTB* und *TN* geht, schließt Trost und Bewältigung von Leid durch den Glauben mit ein. Wer im Glauben an einen liebenden Gott, der niemanden im Tode lässt, wer im Glauben an ein Leben nach dem Tode Halt und Kraft findet, der mag sein Leid *per se* gelassener, vertrauensvoller, zuversichtlicher tragen, das jetzige Leben als transitorisch begreifen und sich mit dem umfassenden Heil, das er nach dem Tode zu erlangen hofft, trösten. Diese starke Hoffnung auf Gott, von der Spee handelt, vermag, sofern Spees Leser diese Hoffnung teilen beziehungsweise sich darin bestärken ließen, somit nicht nur Halt angesichts eines großen Krieges und seiner damit verbundenen Widerwärtigkeiten, sondern vermag Zuversicht und Trost in viel weiterem Sinn angesichts wie auch immer gearteten Leides zu vermitteln.

In der Zeit des Dreißigjährigen Kriegs erreichten Spees *GTB* und *TN* jedoch nur wenige Leserinnen und Leser, genauerhin nur diejeni-

gen, die Abschriften von *GTB* und *TN* in die Hand bekamen. Im Druck und damit einem größeren Leserkreis zugänglich erschienen beide erst ein Jahr nach Abschluss des Westfälischen Friedens und vermochten erst in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts ihre Wirkung zu entfalten.

RITA VOLTMER

Hexereiverfahren und höhere Rechtsprechung

Einführung und Tagungsbericht¹

Zwischen dem 27. Februar und 1. März 2003 wurde die Fachtagung *Hexereiverfahren und höhere Rechtsprechung. Der Einfluss übergeordneter Gerichtsinstanzen und Spruchbehörden (Dikasterien) auf Verlauf und Ende frühneuzeitlicher Hexereiverfahren*. (Leitung: Dieter R. Bauer, Stuttgart; Prof. Dr. Sönke Lorenz, Tübingen, und Dr. Rita Voltmer, Trier) von der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart in Zusammenarbeit mit dem *Arbeitskreis interdisziplinäre Hexenforschung* (AKIH), dem VW-Schwerpunktprojekt *Recht und Verhalten in der Hexenverfolgung* (Universitäten Tübingen / Bielefeld) sowie dem von der Stiftung Stadt Wittlich geförderten Projekt *Herrschaft, Gericht, Alltag. Hexenverfolgung und Kriminaljustiz im Wittlicher Land und in den angrenzenden Eifel- und Moselregionen, 15.–18. Jahrhundert* (Universität Trier) veranstaltet. Innerhalb des Schwerpunktthemas verfolgte sie zwei Ziele: So sollten Ergebnisse aus den genannten Projekten und aus dem zum 31. Dezember 2002 abgeschlossenen, von der DFG geförderten Teilprojekt *Zauberei- und Hexenprozesse im Rhein-Maas-Mosel-Raum, 15.–17. Jahrhundert* (Universität Trier) unter besonderer Berücksichtigung rechtsgeschichtlicher Fragestellungen vorgestellt werden (28. Februar 2003). Im zweiten Teil der Tagung (1. März 2003) konnten Forschungs- und Publikationsvorhaben zu den europäischen Hexenjagden präsentiert werden.

Wie Rita Voltmer in den einführenden Bemerkungen zum Schwerpunktthema erläuterte, war von seiten der Rechtshistorie mehrfach an die Adresse der sozial-, gender- und regionalgeschichtlich orientierten

¹ Für den Bericht konnten Zusammenfassungen und Manuskripte der Vortragenden genutzt werden, dafür sei allen herzlich gedankt.

² Vgl. z. B. die Ausführungen bei Günter Jerouschek: Die Hexenverfolgungen als Problem der Rechtsgeschichte. Anmerkungen zu neueren Veröffentlichungen aus dem Bereich der Hexenforschung. In: *Zeitschrift für neuere Rechtsgeschichte* 15 (1993),

Hexenforschung appelliert worden, Gerichtsnormen, Rechtsalltag, Verfahrensweg und Instanzenzug stärker in den Blick zu nehmen,² eine Forderung, die bezüglich der Hexereiverfahren vor dem Reichskammergericht und vor dem Reichshofrat zumindest teilweise erfüllt wurde.³ Gleichzeitig ist geradezu ein Paradigmenwechsel in der neueren Hexenforschung festzustellen, griffen doch bereits die vom Trierer Projekt *Zauberei- und Hexenprozesse im Rhein-Maas-Mosel-Raum* veranstalteten Tagungen *Hexenprozesse und Gerichtspraxis*⁴ (1999) und *Hexenverfolgung und Herrschaftspraxis*⁵ (2001) sowie die von der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart durchgeführte Studientagung *Staatsbildung und Hexenprozess*⁶ rechtsgeschichtliche Fragestellungen im Kontext von Territorialisierung und frühmoderner Staatlichkeit auf. Immerhin hatte Brian P. Levack bereits 1987 betont, dass es in den Händen der übergeordneten, landesherrlichen beziehungsweise staatlichen Gerichtsinstanzen gelegen habe, Hexenprozesse zu verhindern oder zu fördern.⁷ Die Fragestellung der aktuellen

S. 202–226. – Peter Oestmann: Hexenprozesse am Reichskammergericht. Köln u. a. 1997, S. 1–10. – Günter Jerouschek: Forschungsbericht: Hexenverfolgung. In: Zeitschrift für die gesamte Strafrechtswissenschaft 111 (1999), S. 504–517.

³ Vgl. Oestmann (wie Anm. 2) sowie Britta Gehm: Die Hexenverfolgungen im Hochstift Bamberg und das Eingreifen des Reichshofrates zu ihrer Beendigung. Hildesheim 2000. – Hinzuzuweisen ist hier selbstverständlich auch auf die zahlreichen Arbeiten von Winfried Trusen, Wolfgang Schild und Günter Jerouschek.

⁴ Vgl. Anne Kierspel / Tino Schmitt: Hexenprozesse und Gerichtspraxis. Tagung vom 25.–27. Februar 1999 in Wittlich. In: Spee-Jahrbuch 6 (1999), S. 155–167. – Die Beiträge wurden veröffentlicht in: Hexenprozesse und Gerichtspraxis. Hrsg. v. Herbert Eiden und Rita Voltmer. Trier 2002 (Trierer Hexenprozesse – Quellen und Darstellungen 6).

⁵ Vgl. Alison Rowlands / Rita Voltmer: The Persecution of Witches and the Practice of Lordship (Hexenverfolgung und Herrschaftspraxis) Wittlich, Germany, 11–13 October 2001 (Conference Report). In: German History 20 (2002), S. 221–224. – Rita Voltmer: Hexenverfolgung und Herrschaftspraxis. Internationale Tagung vom 11. bis 13. Oktober 2001 in Wittlich (Tagungsbericht). In: Spee-Jahrbuch 9 (2002), S. 158–168. – Die Beiträge werden 2004 in einem gleichnamigen Band, hrsg. v. Rita Voltmer und Gudrun Gersmann, in der Reihe »Trierer Hexenprozesse – Quellen und Darstellungen« publiziert.

⁶ Die Beiträge werden 2004 in einem gleichnamigen Tagungsband, hrsg. v. Johannes Dillinger und Jürgen-Michael Schmidt, in der Reihe »Hexenforschung« publiziert.

⁷ Brian P. Levack: Hexenjagd. Die Geschichte der Hexenverfolgung in Europa. 2. Aufl. München 1999, S. 96–101 (Orig. 1987).

Tagung *Hexereiverfahren und höhere Rechtsprechung* reihte sich demnach ein in den Diskurs der neueren Hexenforschung.

Als Spezialist für *Aktenversendung und Hexenprozess* gleichermaßen lieferte Prof. Sönke Lorenz (Tübingen) in seinem Vortrag eine Zwischenbilanz der Forschungen zum ausgesprochen heterogenen Rechtsinstitut der Aktenversendung,⁸ dessen Ausbildung er kurz erläuterte: Zum einen beruhte die frühneuzeitliche Aktenversendung auf dem altdeutschen Brauch des Ratsuchens an einem Schöffenstuhl oder an einem Oberhof. Bei diesem anfangs noch mündlich, ab dem 14. Jahrhundert zunehmend schriftlich geführten Rechtszug wurde den ratfragenden Gerichtspersonen eine kurze Rechtsbelehrung erteilt, meist ohne eine juristische Begründung. Zum anderen stützte sich das Institut der Aktenversendung auf die im italienischen Rechtsleben gebräuchlichen, sogenannten Consilien, das heißt in Latein abgefasste, auf kanonisch-römischem Recht fußende Rechtsgutachten zu konkreten oder allgemein formulierten Fällen, ausgefertigt von ausgebildeten Rechtsgelehrten im Rahmen einer wissenschaftlichen Arbeit. Allerdings bezogen sich diese Rechtsauskünfte kaum auf Strafverfahren. In den Territorien und Städten des Reiches verbanden sich parallel zur Rezeption des römischen Rechts die beiden Traditionstränge miteinander und bildeten allmählich das Institut der Aktenversendung heraus. Ungelehrte Schöffen beziehungsweise Schöppenstühle wurden immer stärker zugunsten der mit gelehrten Juristen

⁸ Vgl. beispielsweise Sönke Lorenz: Aktenversendung und Hexenprozesse. Dargestellt am Beispiel der Juristenfakultäten Rostock und Greifswald (1570/82–1630). Bd. I [Darstellung] Frankfurt a. M. 1982; Bd. II/1 Quellen: Die Hexenprozesse in den Rostocker Spruchakten von 1570 bis 1630. Bd. II/2 Quellen: Die Hexenprozesse in den Greifswalder Spruchakten von 1582 bis 1630. Frankfurt a. M. 1983. – Ders.: Die Rechtsgutachten von Johann Fichard in Sachen Hexenprozeß. In: Hexenverfolgung. Beiträge zur Forschung – unter besonderer Berücksichtigung des südwestdeutschen Raumes. Hrsg. v. Sonke Lorenz und Dieter R. Bauer, Würzburg 1995, S. 203–240. – Sönke Lorenz: Die Rechtsauskunftstätigkeit der Tübinger Juristenfakultät in Hexenprozessen (ca. 1552–1602). In: Ebd., S. 241–320. – Ders.: Die letzten Hexenprozesse in den Spruchakten der Juristenfakultäten. Versuch einer Beschreibung. In: Das Ende der Hexenverfolgungen. Hrsg. v. Ders. und Dieter R. Bauer, Stuttgart 1995, S. 227–247; Sönke Lorenz: Zur Spruchpraxis der Juristenfakultät Mainz in Hexenprozessen. Ein Beitrag zur Geschichte von Jurisprudenz und Hexenverfolgung. In: Hexenglaube und Hexenprozesse im Raum Rhein-Mosel-Saar. Hrsg. v. Gunther Franz und Franz Irsigler, 2. Aufl. Trier 1996, S. 73–87.

besetzten oberen Gerichtshöfe sowie Rechtsfakultäten abgedrängt. Durch die 1530/32 publizierte *Carolina* erhielt das Institut der Aktenversendung eine neue Bedeutung, sollte doch mithilfe dieses Instruments die festgestellte Korruption der Rechtsprechung in Deutschland abgestellt werden. In den Artikeln 50 und 219 legte die *Carolina* fest, dass die lokalen, ungelehrten Schöffengremien und Urteiler in Zukunft bei mit Juristen besetzten Oberhöfen und Spruchfakultäten Rat suchen sollten. Nun bezog sich die Aktenversendung ausdrücklich auch auf Strafverfahren. In den kommenden Jahrhunderten wurde sie in Territorien und Städten verbindlich etabliert und blieb bis gegen Ende des 19. Jahrhunderts erhalten. Gleichzeitig mit der stärker werdenden Kontrolle über die ungelehrten Laienrichter ermöglichte die Aktenversendung ebenfalls Ergänzungen des römischen Rechts. Gerade im Hinblick auf die Hexenverfolgung sollte die Auslegung und Fortbildung der Gesetze, die das Delikt der Zauberei betrafen, große Bedeutung gewinnen. Letztendlich – so Lorenz – habe das Institut der Aktenversendung und damit die Kontrolle der lokalen Hexenverfolgungen vielen Menschen das Leben gerettet. Der Referent betonte darüber hinaus auch den wirtschaftlichen Aspekt der Aktenversendung, tat sich doch hier ein neuer Markt für ausgebildete Juristen auf. So habe die Juristenfakultät in Rinteln ihre harte Haltung in Hexereifragen wohl nicht zuletzt auch mit Blick auf ihre Kundschaft, die ratsuchenden lokalen Gerichte, ausgebildet. Immer wieder sei es in diesem Kontext auch zu manipulierten Akten, zu Fälschungen, gekommen.

In einem knappen Überblick resümierte Lorenz die bislang vorliegenden Arbeiten zum Thema Aktenversendung und Hexereiverfahren,⁹ nicht ohne dezidiert darauf hinzuweisen, dass bei weitem noch

⁹ Zu nennen sind zu den Rechtsfakultäten in Tübingen, Helmstedt, Rinteln, Marburg und Gießen, Gerhard Schormann: Hexenverfolgungen in Schaumburg. In: Niedersächsisches Jahrbuch 45 (1973), S. 145–169. – Ders.: Strafrechtspflege in Braunschweig-Wolfenbüttel 1569–1633. In: Braunschweigisches Jahrbuch 55 (1974), S. 90–112. – Ders.: Aus der Frühzeit der Rintelner Juristenfakultät. Bückeburg 1977. – Ders.: Hexenprozesse in Nordwestdeutschland. Hildesheim 1977. – Zur Ingolstädter Fakultät Wolfgang Behringer: Glaube, Verfolgung, Vermarktung. 2. durchges. Aufl. München 2000. – Zur medizinischen Fakultät der Universität Helmstedt Claudia Kauertz: Wissenschaft und Hexenglaube. Die Diskussion des Zaubers und Hexenwesens an der Universität Helmstedt (1576–1626). Bielefeld 2001. – Zur

nicht alle Aspekte dieses vielschichtigen Rechtsinstituts vor dem Hintergrund der großen Hexenverfolgungen beleuchtet worden seien, geschweige denn, dass alle relevanten Aktenbestände erforscht und analysiert seien.

Der vorgesehene Vortrag von Anita Raith (Stuttgart) ... *damit kein Missgriff und niemand unrecht geschehe ... Die württembergische Regierung und der Hexenprozess* musste leider entfallen.

Im Folgenden wurden Ergebnisse aus dem VW-Schwerpunktprojekt *Recht und Verhalten in der Hexenverfolgung* präsentiert. In den Mittelpunkt ihres Vortrages *Folter und Hexenprozess I: Die Spruchpraxis der Tübinger Juristenfakultäten im 17. und beginnenden 18. Jahrhundert* stellte Marianne Sauter (Tübingen) die Überprüfung der verbreiteten These, in Hexenprozessen habe die Folter eine Sonderrolle gespielt. Grundsätzlich galt in der Frühen Neuzeit die Peinliche Frage als rechtlich zugelassenes Beweismittel und als fester, reglementierter Bestandteil im Strafprozess. Mehrere Voraussetzungen mussten erfüllt sein, damit die Tortur rechtmäßig vorgenommen werden konnte: Ein Delikt, das mit einer schweren Leib- oder aber mit der Todesstrafe geahndet wurde, hatte festzustehen, für die Schuldvermutung mussten ausreichende Indizien vorliegen, deren Stärke den Grad der Folter bestimmten. Die Einholung eines Konsiliums bei der Tübinger Juristenfakultät war zwar nicht Pflicht, wurde aber dringend angeraten und auch allgemein angewandt. Aufgrund des relativ strengen Instanzenzuges im Herzogtum war eine Umsetzung der von Tübingen verfassten Urteile in die Praxis auch trotz der fehlenden Verbindlichkeit der Konsilien sehr wahrscheinlich.

Für den Untersuchungszeitraum von 1602 bis 1719 wertete Frau Sauter 2521 Belehrungen in Strafverfahren aus. Dabei verglich sie Gutachten zu Hexenprozessen mit solchen zu anderen Strafprozessen und untersuchte die Häufigkeit der angeordneten Folteranwendung. Um statistische Ungenauigkeiten zu verhindern, wurden nicht die Be-

Juristenfakultät Rostock sowie den Justizkanzleien in Schwerin und Güstrow die kurz vor der Publikation stehende Dissertation von Katrin Moeller zu Hexenverfolgungen in Mecklenburg. – Zu den Schoppenstühlen in Jena, Coburg und Leipzig Ronald Füssel: Hexenverfolgungen im Thüringer Raum. Homburg 2003; sowie zu den Juristenfakultäten in Leipzig und Wittenberg Manfred Wilde: Die Zauberei- und Hexenprozesse in Kursachsen. Köln u. a. 2003.

lehrungen selbst ausgewertet, sondern die darin enthaltenen Urteile, deren Zahl mit 3336 wesentlich höher liegt als die der Belehrungen. So ist zum einen öfters sowohl ein Zwischen- als auch ein Endurteil in einer Belehrung enthalten, zum anderen betraf nicht selten eine Belehrung mehrere angeklagte Personen und enthielt deshalb für jeden einzelnen ein Urteil. Um Doppelungen in der Auswertung zu vermeiden, wurde, sofern ein Delinquent verschiedener Delikte beschuldigt wurde, ein Leitdelikt ausgewählt. Die detaillierte Auswertung der Tübinger Spruchstätigkeit zeigte, dass das Hexereiverbrechen innerhalb der Deliktgruppen mit 8,57 % nach Tötungs- und Sittlichkeitsdelikten, Diebstahl und Kindsmord nur an fünfter Stelle rangierte. Bei der Häufigkeit der Deliktgruppen bei den Zwischenurteilen, in denen zumeist über die Folteranwendung entschieden wurde, stand das Hexereidelikt mit 17,15 % jedoch überrepräsentativ nach den Tötungsdelikten an zweiter Stelle. Noch deutlicher wird dieser Befund, wenn der Anteil der Zwischenurteile an der Gesamtzahl der Urteile bei den jeweiligen Deliktgruppen betrachtet wird. Hier nahm die Hexerei mit 45,45 % den Spitzenplatz ein. Demnach war die Hälfte aller Urteile in Hexenprozessen Zwischenurteile. Frau Sauter betonte, dass diese gestiegene Nachfrage nach Interlokuten bei Hexenprozessen, die auf eine Sonderrolle hinzuweisen schien, grundsätzlich noch nichts über die Haltung der Tübinger Juristen in dieser Frage aussagte. Bei der Analyse der einzelnen Interlokute ließ sich herausarbeiten, dass beim Hexereidelikt im Vergleich zu Tötungsdelikten, Diebstahl und Kindsmord der Anteil der Folterinterlokute (Interlokute, in denen auf wirkliche Folter erkannt wurde) an den Zwischenurteilen mit 23,1 % weit unter dem Durchschnitt (34,3 %) und insgesamt an letzter Stelle stand, während der Anteil der Territionsinterlokute mit 20,7 % etwas über dem Durchschnitt (17,2 %) lag. Bezeichnenderweise rangierte das Hexereidelikt mit 33,1 % bei denjenigen Interlokuten, in denen eine Folterung ausdrücklich abgelehnt wurde, weit über dem Durchschnitt (23,6 %) an erster Stelle.

Als Fazit konnte Frau Sauter festhalten, dass, auch wenn die Nachfrage nach Zwischenurteilen bei Hexenprozessen deutlich höher lag als bei anderen Strafprozessen, die Zahlen doch die vorsichtige Haltung der Tübinger Juristen in der Frage der Folteranwendung bei Hexereiverfahren zeigen. Von der Befürwortung eines Schnellverfahrens

und damit einer exzessiveren Folteranwendung beim Hexereidelikt kann keine Rede sein.

Robert Zagolla (Berlin) vertiefte in seinem Vortrag *Folter und Hexenprozess II: Die Spruchpraxis der Rostocker Juristenfakultäten im 17. Jahrhundert* die Fragestellung, ob tatsächlich von grundsätzlich anderen Verfahrensregeln im Hexenprozess, insbesondere in Bezug auf die Folteranwendung, auszugehen sei. Dabei stellte er nicht das »Idealbild« eines in der juristisch-dämonologischen Literatur entwickelten, genormten Hexereiverfahrens in den Mittelpunkt, sondern die Anwendung dieser Normen in der Gerichtspraxis. Wie bereits M. Sauter bezog auch R. Zagolla die gesamte Strafrechtssprechung in seine Untersuchung mit ein und analysierte Rostocker Rechtsbelehrungen aus drei Stichprobenzeiträumen (SS 1595 bis WS 1609/10, SS 1645 bis WS 1659/60 und SS 1685 bis WS 1699/1700). Insgesamt konnten damit gut 3.200 Belehrungen, ungefähr ein Drittel aller im 17. Jahrhundert erteilten Strafrechtsgutachten, ausgewertet werden. Die Rostocker Juristenfakultät erteilte Belehrungen an Gerichte im ganzen norddeutschen Raum. Mehr als drei Viertel der Konsulenten stammten aus den Herzogtümern Mecklenburg, Pommern, Holstein und dem Kurfürstentum Brandenburg. Bei den von der Rostocker Fakultät vorgeschriebenen Verfahrensabläufen ergaben sich keine nennenswerten Unterschiede zwischen den Hexenprozessen und anderen Strafverfahren. Grundlage von Folterinterlokuten war regelmäßig der Indizienapparat der *Carolina*. An die Gültigkeit solcher Indizien wurden hohe Anforderungen gestellt, wie sich an der unterdurchschnittlichen Folterrate in den Rostocker Hexensprüchen ablesen lässt. Auch dass die Quote der Folterinterlokute in Hexereiverfahren fast immer weit unter dem Durchschnitt (und stets unter den entsprechenden Werten für Kindsmord und Diebstahl) lag, zeigt, welchen heilsamen Einfluss die unparteiische Überprüfung der Indizien durch übergeordnete Gerichtsinstanzen im Hexenprozess haben konnte. Ein Sonderverfahren im Hexenprozess wurde von der Rostocker Juristenfakultät im 17. Jahrhundert weder angewandt noch akzeptiert. Gleichwohl stellte Zagolla zwischen Rechtswissenschaft und Gerichtspraxis erhebliche Divergenzen fest. So blieb die Fakultät stets auf den Willen und die Fähigkeit der Konsulenten zur korrekten Verfahrensführung angewiesen. Eine bewusste Verzerrung von Tatsachen in den Berich-

ten oder gar eine Verfälschung der Verhörprotokolle blieb mangels konkreter Kontrollmöglichkeiten stets möglich. Immerhin traten Verfahrensmängel bei der gerichtlichen Abhandlung sämtlicher Verbrechen auf. Die Verletzung von Verfahrensvorschriften durch Amts-, Stadt- und Patrimonialgerichte scheint der allgemein verbreiteten Tendenz zu einer vereinfachten und formlosen Verfahrensführung im Kriminalprozess entsprochen und zugleich auf der unzureichenden Kenntnis verfahrensrechtlicher Regeln beruht zu haben. Die Folter war offenbar nicht nur die »Seele des Hexenprozesses«, sondern auch die Seele des frühneuzeitlichen Strafprozesses überhaupt. Die Rostocker Juristenfakultät verfügte jedenfalls zu Beginn und auch noch gegen Ende des Jahrhunderts in fast 60 % aller Ermittlungsverfahren eine Folterung oder Territion des Angeklagten. Die ungemindert hohe Bedeutung, die die Folter noch am Ende des 17. Jahrhunderts in der Rostocker und Tübinger Spruchpraxis hatte, deutet übrigens auch darauf hin, dass die von zeitgenössischen Hexenprozessgegnern vehement vorgetragene Kritik an diesem Prozessinstitut keine besondere Rolle für dessen Diskreditierung und spätere Abschaffung gespielt haben kann. Während die Zahl der Hexenprozesse nämlich gegen Null tendierte, wurde gegen andere Delinquenten unvermindert häufig die Folter verhängt.

Den Auswirkungen einer dezidiert protestantischen Interpretation des Hexereiverbrechens, ging Katrin Moeller in ihrem Vortrag *Durch Verfolgung zur Erkenntnis ...? Protestantische Konfessionalisierungspolitik als Voraussetzung intensiver Hexenverfolgungen und ihrer Beendigung am Beispiel der Justizkanzlei Güstrow* nach. Im Zuge des Neuaufbaus des Kirchenwesens nach dem Dreißigjährigen Krieg entwickelte die Güstrower Regierung eine regelrechte Kampagne zur Ausrottung von Magie und sogenanntem Aberglauben, die zu einer erheblichen Forcierung der Hexenverfolgung in Mecklenburg-Güstrow um 1660 führten. Jede Form von volksmagischen Handlungen wurde entsprechend der lutherischen Vorstellungen als Magie definiert und unter Hexerei-Anklage gestellt. Weitgehende Inquisitionsbemühungen durch die Pastoren sollten magisches Volkswissen vor Ort aufdecken und Möglichkeiten zum strafenden beziehungsweise erzieherischen Eingreifen gewährleisten. Denunziationen und Anklagen aus der Bevölkerung wurden jedoch weitgehend ablehnend beur-

teilt, da der Einzelne die Ursache seines Unglücks nicht in einer Malefizperson, sondern in Gott zu erblicken hatte. Stattdessen unterlagen bevorzugt Besagungen einer akribischen Nachverfolgung und Untersuchung durch die lokalen Gerichtsorgane. Anhand einzelner Elemente des Hexenbegriffes konnte K. Moeller den jeweiligen Indizienwert für die Güstrower Kanzlei und ihre Auswirkungen in der Praxis aufzeigen. Korrekturmaßnahmen der Güstrower Beamten führten schnell zu entsprechenden Veränderungen im Verfahrensalltag, bestimmte Elemente des Hexenglaubens wurden in Verhörsituationen nicht mehr thematisiert (zum Beispiel Werwolfzauber, Drachenflug). Gleichzeitig führten die Unterdrückung des Verfolgungsbegehrens aus Teilen der Bevölkerung und die umfassenden landesherrlichen Inquisitionsbemühungen zu einer stark gebremsten Bereitschaft der Gemeinden, die obrigkeitlichen Verfolgungsbemühungen zu unterstützen. Aus Furcht vor Eingriffen in alte Herrschaftsrechte fanden sich auch kaum Adlige bereit, an der Kampagne zur Hexenverfolgung mitzuwirken. Dem Bemühen um Vernichtung des Hexenwesens standen die neu entwickelten prozessualen Anforderungen an den Beweis der Hexerei entgegen. Sie wurden nicht einer erhöhten Verfolgungsbereitschaft angepasst. Im Gegensatz dazu wurde eine zentrale Kontrolle der Verfahren etabliert, die Verteidigung der Angeklagten allmählich zum Prozess-Standard erhoben und eine ausführliche Korrespondenz mit den meinungsführenden ostelbischen Universitäten gepflegt. Die sehr kritische Haltung der Kanzleijuristen mündete in den meisten Fällen in eine mehrjährige Haft der Angeklagten, da die Indizien zur Verurteilung nicht ausreichend erschienen. Die direkte Berührung mit den Hexenprozessen führte insbesondere bei der Güstrower Geistlichkeit zu einer kritischen Auseinandersetzung mit ihnen. Sie forderte daher ab den siebziger Jahren des 17. Jahrhunderts mehrfach den Verzicht auf die Nutzung von Besagungen als Ursprung von Verdächtigungen. Die Erkenntnis der Güstrower Beamten speiste sich aus den praktischen Erfahrungen mit den katastrophalen Folgen der früheren Prozesswellen und dem menschlichen Elend, das daraus entstand. Ihre Argumentation stützte sich auf die Auffassung, dass Aussagen von Hexen als trügerische Einflüsterungen des Satans anzusehen seien. Mittels der radikalen protestantischen Aberglaubenskritik wurden nun schrittweise die – jetzt superstitiös verdächtigen – dämonologischen Be-

standteile des Hexereibegriffs (Sabbat, Hexenflug, Teufelsbuhlschaft) verworfen, damit man nicht weiterhin *magiam per magiam* erforsche. Um 1680 setzte die Güstrower Regierung eine Sonderkommission (*judicium delegatum*) zur Überwachung und Einstellung der Hexenprozesse ein. Diese fand damit in ihrer konfessionell verengten Auslegung des Hexereibegriffes als erste mecklenburgische Instanz nicht nur prozessuale Möglichkeiten zur Einstellung der Verfahren, sondern sie überwand als eine der wenigen Instanzen überhaupt tatsächlich den Hexenglauben.

Alexander Dannenberg (Berlin) informierte in »*Den Lebenden zur Mahnung ...*« *Ein Werkstattbericht über die aktuelle Aktensichtung an der Juristischen Fakultät Greifswald zur Spruchpraxis im 17./18. Jahrhundert* über den Stand seines Promotionsvorhabens und erläuterte einleitend die archivalische Überlieferungslage. Erst 1965/66 kamen die Spruchakten der Juristischen Fakultät wieder zurück nach Greifswald und werden heute dort unter der Bezeichnung »Stettiner Bestände« mit einer laufenden Nummerierung geführt. Dieser bedeutende Bestand erfuhr eine erste wissenschaftliche Untersuchung durch die Dissertation von Sönke Lorenz, der die Spruchakten für den Zeitraum von 1582 bis 1630 analysierte.¹⁰ In Fortsetzung dieser Arbeit steht nun die Auswertung der Akten für den Zeitraum zwischen 1631 und 1720 im Mittelpunkt des Dissertationsvorhabens von A. Dannenberg, der insgesamt aus ca. 3.800 Akten 756 Rechtsbelehrungen in Hexereisachen ermitteln konnte. Die Sichtung und Erschließung dieses Bestandes ist mittlerweile durchgeführt. Herr Dannenberg konnte bereits ein ca. 400-seitiges Konvolut mit Transkriptionen vorlegen. In einem zweiten Schritt soll nun der Wandel der Spruchpraxis des Greifswalder Juristenkollegs bis zum Ende der Hexereiverfahren in den 1720er Jahren untersucht werden. Ein Vergleich mit der Entwicklung an anderen Juristenfakultäten, beispielsweise in Rostock oder Güstrow, wird ebenfalls angestrebt. Damit soll erstmalig ein Einblick in Norm und Praxis der Hexereiverfahren in der Großregion Mecklenburg / Pommern möglich werden, die mit bislang 4.000 namentlich bekannten angeklagten Personen ohne Zweifel ein Zentrum frühneuzeitlicher Hexenverfolgungen gewesen ist.

¹⁰ Vgl. Anm. 8.

In ihrem Vortrag »*Zur Erhaltung landtörfürstlicher Autorithet*«. *Der Einfluss übergeordneter Gerichtsinstanzen auf Verlauf und Ende der Hexenverfolgungen im Rhein-Maas-Mosel-Raum (16.–17. Jahrhundert)* stellte Dr. Rita Voltmer (Trier) das Rechtsinstitut der Aktenversendung als Mittel herrschaftlicher Raumdurchdringung vor. Dabei spielten nicht Juristenfakultäten eine Rolle, sondern vielmehr Regierungsgremien auf landesherrlich-staatlicher Ebene. Immerhin bildete der absolute Besitz der Jurisdiktionsgewalt beim Ausbau frühmoderner Staatlichkeit eine unverzichtbare Komponente. Diesem Anspruch standen jedoch gerade im herrschaftlich stark fragmentierten Rhein-Maas-Mosel-Raum die sich ausbildenden geschlossenen Verfolgungsmilieus in kleinadligen und geistlichen Mikroherrschaften sowie in lokalen Gerichtseinheiten gegenüber, um deren Aufbrechen eine auf Rechtsdurchsetzung und Vereinheitlichung zielende Territorialherrschaft bemüht sein musste. Anhand der Entwicklung im Herzogtum Luxemburg, das als Provinz zu den Habsburgisch-Spanischen Niederlanden zählte und in dem sich die Strafjustiz nicht nach der *Carolina*, sondern nach obrigkeitlichen Kriminalordnungen richtete, konnte R. Voltmer zeigen, wie sich die Zentralregierung in Brüssel und besonders der Provinzialrat als oberste Justiz- und Verwaltungsbehörde in Luxemburg zwischen 1563 und 1629 mit zahlreichen Ordonnanzen und Kriminalordnungen bemühten, am römischen Recht orientierte Verfahrensnormen (Schriftlichkeit, Voruntersuchung, Aktenversendung, obrigkeitliche Kontrolle der Notare und Gerichtsschreiber usw.) in den einzelnen Hochgerichten und Amtsbezirken durchzusetzen und so die Hexereiverfahren zu kontrollieren. Die Anwendung der Rechtsnormen im Verfahrensalltag konnte der Provinzialrat stets durch den Rückfluss eingereicherter Supplikationen und Bittschriften von seiten der Verfolgungsoffer überprüfen. Trotz einem höheren Grad an Kontrolle endeten die Hexereiverfahren in Luxemburg erst mit der französischen Besetzung 1684, hatten doch weder die Zentral- noch die Provinzregierung jemals die Einstellung, sondern lediglich die Durchführung der Hexereiverfahren nach landesfürstlichen Vorgaben angestrebt. Vergleichbar mit der Entwicklung im Herzogtum Luxemburg war diejenige im Herzogtum Lothringen. Auch dort intensivierten die Landesherren ihren Einfluss auf die selbständigen Hochgerichte durch den Zwang zum Instanzenzug und zur Aktenver-

sendung. Dabei hatte auch der lothringische Herzog nicht die Absicht, Hexenverfolgungen zu unterbinden, sondern es ging ihm ganz eindeutig darum, durch die Kontrolle der Hexenprozesse die Rechtsprechung zu vereinheitlichen, die gesamte hochgerichtliche Jurisdiktion zu zentralisieren und damit die landeshoheitliche Obrigkeit zu stärken. In beiden Herzogtümern bedingte die Kontrolle der massenhaften Hexenverfolgungen eine Bürokratisierung und Rationalisierung der gesamten Strafjustiz. Im Territorium der Reichsabtei St. Maximin bei Trier bildete sich dagegen ein durch keine übergeordnete Prärogative durchbrochenes Verfolgungsmilieu heraus. Dies erklärt auch die ausnehmend schweren Hexenjagden zwischen 1586 und 1596, denen nahezu ein Fünftel der Bevölkerung in St. Maximin zum Opfer fielen. In Kurtrier scheint das Ende der ersten Verfolgungswelle gegen 1596 durch Kurfürst Johann VII. von Schönenberg selbst eingeleitet worden zu sein, der deutlich die Partei einiger Verfolgungsoffer ergriff und die Oberhöfe in Trier und Koblenz an ihre Pflicht zur Wahrung landeshoheitlicher Rechtsnormen gemahnte.

Boris Fuge (Luxemburg) befasste sich in seinem Vortrag *Vom Injurienverfahren zum Strafprozess wegen Hexerei. Die Verteidigungsstrategie des Johann Schweistal vor der obersten Gerichtsinstanz der Spanischen Niederlande (Grand Conseil de Malines), 1591–1609* mit der ausgesprochen gut dokumentierten Injurienklage des wohlhabenden Bitburger Schöffen Johann Schweistal, die in letzter Instanz vor dem Großen Rat von Mecheln endete und dort in ein Kriminalverfahren wegen Hexerei gewandelt wurde. B. Fuge erläuterte, wie der Bitburger Schöffe von seinen persönlichen Feinden und Schuldner, darunter der Bitburger Propst und Herr zu Hamm, Gerhard von der Horst, sowie der Graf von Manderscheid-Kail, durch manipulierte Besagungen in Verdacht gebracht wurde und welche verschlungenen Wege das Injurienverfahren seit 1591 nahm, zu dem parallel ein von Schweistal gegen seinen Widersachen von der Horst angestregtes Verfahren wegen Amtsmissbrauchs lief. Beide Verfahren endeten schließlich vor dem *Grand Conseil de Malines*. Die Wende zu Ungunsten Schweistals brachte ausgerechnet das Endurteil im Prozess wegen Amtsmissbrauchs gegen von der Horst: Schweistals Klage wurde abgewiesen und gleichzeitig geurteilt, dass ab sofort der Generalprokurator in Kriminalsachen gegen Schweistal wegen Hexerei vorgehen

sollte. Im August 1606 legte man eine Anklageschrift mit 106 Artikeln gegen ihn vor. Daraufhin reichte Schweistal im Dezember 1606 beim Großen Rat seine *réponse* samt Beweisstücken ein. In Form von 1018 Artikeln auf ca. 400 Seiten versuchte das Dokument, die Hexereivorwürfe zu entkräften und die Unschuld des Angeklagten zu beweisen. Dies geschah zunächst in Form allgemeiner Unschuldsargumente und mündete dann in eine generelle Kritik am Hexen-Ausschusswesen sowie an der Folterpraxis. Verwiesen wurde außerdem auf die illegalen Verfahrensweisen und auf die verdeckten Motivationen der Gegner Schweistals. Schon zu Beginn zog die Schrift zur Stützung einzelner Argumente Zitate aus der gelehrten italienischen Rechtsliteratur des Mittelalters und der frühen Neuzeit heran (insgesamt ca. 70 verschiedene Autoren). Daneben wurde stellenweise auch die »klassische« dämonologische Literatur bemüht: der *Canon episcopi*, Bodins *Démonomanie*, der *Malleus maleficarum* sowie Delrio und Rémy. Der größte Teil der *réponse* (ca. zwei Drittel) setzte sich mit den Anklagepunkten des Generalprokurators auseinander; insbesondere wurden die einzelnen Besagungen gegen Schweistal detailliert miteinander verglichen und die inhärenten Widersprüche in den Geständnissen aufgedeckt. 1609 reißt die Prozessdokumentation zum Fall Schweistal ab, wahrscheinlich wurde er nicht als Hexenmeister, sondern als Verleumder (gegen von der Horst) verurteilt. Insgesamt scheint der *Grand Conseil de Malines* in Hexereifällen zu keiner eindeutigen Stellungnahme gekommen zu sein. Als oberste Gerichtsinstanz hatte er lediglich die prozessrechtliche Seite des Verfahrens (Fristen, Form der Eingabe) zu beurteilen. Schwierigkeiten bereitete offensichtlich die Bewertung der Besagung als allein verdachtsleitendes Indiz. Im Falle des *Grand Conseil* kann deshalb von keiner maßgeblichen Einflussnahme der höchsten (süd-)niederländischen Gerichtsbarkeit auf lokale Hexenverfolgungen gesprochen werden.

Im Abendvortrag *Hexerei als juristisches Thema* erörterte Prof. Dr. Wolfgang Schild (Bielefeld), welchen Einfluss juristisches Denken auf die Konstruktion relevanten Aktenmaterials genommen hat, wie sich überdies die Wandlung des Hexereidelikts vom konkreten Schadensvorwurf hin zur Gesinnungstat der Gotteslästerung und des Teufelpaktes auf die Gestaltung der in den Akten enthaltenen »Geschichtserzählungen« ausgewirkt hat und welche Konsequenzen eine

historische Quellenkritik daraus zu ziehen habe. Bereits einleitend forderte Schild einen sorgfältigen Umgang mit Zeugen- und Folterverhören, verwies aber gleichzeitig auf die bereits in der historischen Forschung diskutierten Interpretationsprobleme bei Ego-Dokumenten und Verhörprotokollen.¹¹ Ergänzend erläuterte Schild, dass es Juristen gemäß ihrer Ausbildung und ihrer Aufgabe in den Verfahren generell nicht darum gegangen sei, Vergangenheit nachzuerzählen, vielmehr habe die aufbereitete Darstellung eines stattgefundenen Sachverhalts und seine Umdeutung in einen Tatbestand im Mittelpunkt gestanden, letztlich mit dem Ziel, dieses Problem argumentativ zu lösen und Gerechtigkeit zu erlangen. Deshalb konzentrierte sich die in den Akten anzutreffende »Geschichtserzählung« auf das juristisch Wesentliche. Sie war ein Konstrukt, das Opfern und Tätern ihre jeweilige Rolle zuschreiben sowie Verfahren, Urteil und die daran beteiligten Gerichtsinstanzen legitimieren sollte. Die im Laufe des 16. und 17. Jahrhunderts sich wandelnde inhaltliche Definition des Hexereideliktes spiegelt sich auch in den »Geschichtserzählungen« wider. So »erzählen« die Akten anfangs von einem durch Zauber herbeigeführ-

ten, konkreten Schaden, das Hexereidelikt wurde gleichwertig anderen Delikten wie Diebstahl, Sachbeschädigung, Tötung mit den üblichen Strafen (Schadensersatz, Lebensentzug, Ausweisung) bestraft. Verstärkt unterstellte man aber den Hexereiverdächtigten den Plan zukünftiger Schädigungen, damit wurde ihr böser Wille – ähnlich wie bei Hochverrätern und heutigen Terroristen – zum Straftatbestand. Nicht mehr die Vergeltung einer konkreten Straftat, sondern der Schutz des Gemeinwesens vor beabsichtigten, aber noch nicht durchgeführten Schädigungen rückte in den Vordergrund. Die Behandlung des Hexereideliktes blieb nicht mehr nur eine Angelegenheit der Strafjustiz, sondern fiel jetzt in die Zuständigkeit der *policey*. Bezogen auf die Bestimmungen der *Carolina* betonte Schild, dass sich die Deliktbeschreibung von einem konkreten *Schadenzauber* zu einem *Schadenzauber* wandelte, in dessen Mittelpunkt die verräterische, böse Gesinnung des Täters stand. Diese Veränderung lasse sich auch an den »Geschichtserzählungen« feststellen: Wurde der reine *Schadenzauber* verfolgt, enthalten die Akten auf der Grundlage der Indizienlehre der *Carolina* auch Hinweise auf die Beweisfindung und ihre Ergebnisse. Außerdem lag in der Vergleichbarkeit mit früheren, anerkannten Verfahren zusätzliche Legitimation, was den »Geschichtserzählungen« zunehmend einheitliche Formen und Inhalte verlieh. Dadurch entstand ein durch die juristische Praxis geschaffenes, einheitliches Bild der Schadenszauberei, das über die »historische Wirklichkeit« jedoch nur sehr wenig aussagen kann. Die »Geschichtserzählungen« wurden stereotyp, dienten nur mehr der Illustration des gesetzlichen Straftatbestandes, unter den der Fall subsumiert wurde. Einen weiteren Wandel erfuhren die »Geschichtserzählungen«, als nicht mehr nur der konkrete Schaden, sondern die Gesinnung der *Schadenszauberer* bestraft werden sollte. Barg die Verdachtsgenese schon immense Schwierigkeiten (immerhin agierten Hexen bekanntlich verdeckt und unerkannt), stellte sich die Beweisführung hier noch komplizierter dar angesichts eines immateriellen, sinnlich nicht wahrnehmbaren Schadens. Die daraus resultierende Beweisnot konnte nur durch das Geständnis des Angeklagten aufgehoben werden. Zunehmend wurde die »Geschichtserzählung« außerdem bemüht, mögliche Indizien für die persönliche Bosheit der verdächtigten Person herauszustellen. Von einer Tatgeschichte (des verübten Schadens) entwickelte sich die

¹¹ Quellenkritische Überlegungen zur Interpretation von Ego-Dokumenten und Verhörprotokollen liefern beispielsweise: Wolfgang Behringer: Gegenreformation als Generationenkonflikt oder: Verhørsprotokolle und andere administrative Quellen zur Mentalitätsgeschichte. In: Ego-Dokumente: Annäherung an den Menschen in der Geschichte. Hrsg. v. Winfried Schulze. Berlin 1996, S. 275–293. – Helga Schnabel-Schule: Ego-Dokumente im frühneuzeitlichen Strafprozeß. In: Ebd., S. 295–317. – Martin Scheutz: *solle Gott die ehre geben*. Wertung von Aussagen vor Gericht in Kriminal- und Magieprozessen in Niederösterreich während des 18. Jahrhunderts. In: Hexenprozesse und Gerichtspraxis (wie Anm. 4), S. 395–422. – Wahrheit, Wissen, Erinnerung. Zeugenverhörprotokolle als Quellen für soziale Wissensbestände in der Frühen Neuzeit. Hrsg. v. Ralf-Peter Fuchs und Winfried Schulze. Münster u. a. 2003. – Mit den Aussagen in Hexenprozessakten und verwandten Quellen setzen sich u. a. quellenkritisch auseinander: Oestmann (wie Anm. 2), S. 524 f. – Rita Voltmer: Hochgerichte und Hexenprozesse. Zur herrschaftlich-politischen Instrumentalisierung von Hexenverfolgungen. In: I Hexenprozesse und Gerichtspraxis (wie Anm. 4), S. 475–525, bes. S. 488 f. – Georg Modestin: Alice hinter den Spiegeln oder von den Schwierigkeiten, über Hexerei zu sprechen. Eine Einführung. In: Hexen, Herren und Richter. Die Verfolgung von Hexern und Hexen auf dem Gebiet der heutigen Schweiz am Ende des Mittelalters. Hrsg. v. Georg Modestin und Kathrin Utz Tremp. Schweizerische Zeitschrift für Geschichte / Revue Suisse d'Histoire / Rivista storica svizzera 52/2 (2002), S. 105–108. – Franz Irsigler: Information oder Fiktion. Vom Lesen zwischen den Zeilen. In: Alltagsleben und Magie in Hexenprozessen. Hrsg. v. Rita Voltmer und Günter Gehl. Weimar 2003, S. 9–19.

»Geschichtserzählung« zu einer Tätergeschichte (des übelgesinnten Zauberers / der übelgesinnten Zauberin), beide jedoch in gleicher Weise juristisch konstruiert. Auch im Hinblick auf die Anwendung der *Carolina* erscheint dieser Wandel von Bedeutung, ist für die Peinliche Halsgerichtsordnung Karls V. die Zauberei eigentlich von sekundärer Bedeutung. Durch neue Regelungen (ausgehend von den Kursächsischen Konstitutionen), durch Kommentatoren, durch Gutachter, durch Gerichtspraxis wurde sie oft überholt. Hier stand zunehmend die Zauberei im Sinne der Gotteslästerung und des Teufelspaktes im Mittelpunkt. Für diese neuen Normen erschien die potentielle Gefährlichkeit der Teufelsdiener als primär strafwürdig; auch deshalb wurde eine neue Folterlehre entwickelt, um an das gerade bei Tätern, deren Schuld primär im bösen Willen gesucht wurde, so wichtige eigene Geständnis zu kommen. Insgesamt plädierte Schild dafür, bei der historischen Interpretation von Prozessakten jene Spezifika juristischen Denkens und den konstruierten Charakter dieser und verwandter Quellen stärker zu beachten.

Zusammenfassend konzentrierten sich die Diskussionen im Anschluss an die Vorträge auf vier Hauptpunkte:¹²

1. Das Institut der Aktenversendung war ein überaus heterogenes Rechtsmittel; eine stärkere Klassifizierung nach potentiell unterschiedlicher Handhabung und Intention an Juristenfakultäten, Justizkanzleien und übergeordneten Gerichtsinstanzen scheint geboten, auch unter Einbeziehung jener Regionen, die sich verfahrensrechtlich zwar nicht nach der *Carolina*, wohl aber nach dem römischen Recht richteten.
2. Die Verpflichtung zur Aktenversendung konnte sich als probates Mittel zentralistischer Raumdurchdringung beim Ausbau frühmoderner Staatlichkeit erweisen.
3. Bei Bewertung und Analyse des bei übergeordneten Gerichtsinstanzen und -höfen eingehenden Aktenmaterials sowie der jeweils erteilten Rechtsgutachten und -belehrungen bleibt zu beachten, dass die Juristen dieser Behörden in der Regel nicht über den materiellrechtlichen

Hintergrund der Hexereiverfahren, sondern lediglich über den korrekt durchgeführten Prozessformalismus zu entscheiden hatten. Zur Debatte standen dabei nicht der Hexenglaube oder die Rechtmäßigkeit der Verfolgung per se. Gleichwohl hatten die Juristen übergeordneter Spruchbehörden und Instanzen stets die Möglichkeit, die ihnen vorgelegten Akten eher verfolgungsfördernd oder eher verfolgungsbremsend zu beurteilen. Insgesamt führte die verstärkte Kontrolle der Verfahren zu einer Verlängerung der Prozessdauer, zum Aufbrechen lokaler Verfolgungsherde und verhalf manchem Delinquenten zum Überleben.

4. Die »juristisch konstruierten«, Zuschreibungen, Wertungen, legitimierende Umdeutungen und auch bewusste Fälschungen enthaltenen Akten von Erst- und Zweitinstanzen müssen eine sorgfältige, quellenkritische Bearbeitung erfahren.

5. Wie in den meisten Vorträgen angesprochen und gefordert, müssen Hexenforschung, Rechtsgeschichte und Historische Kriminalitätsforschung den Blick stärker auf mögliche Gemeinsamkeiten und Zusammenhänge zwischen Hexereiverfahren und übriger Kriminaljustiz lenken. Diesem Sichtwechsel tragen nicht nur die bereits abgehaltenen Tagungen (s. oben), sondern auch das Projekt der Stiftung Stadt Wittlich (s. oben) Rechnung. Auch in neueren, einschlägigen Publikationen findet bereits stillschweigend eine stärkere Zusammenführung von Hexen- und Kriminalitätsforschung statt.¹³ Diese Impulse auf-

¹² »Zauberei bzw. Hexerei [stellt] eine wichtige Form von Kriminalität im frühneuzeitlichen Europa dar ...«; Gerd Schwerhoff: Aktenkundig und gerichtsnotorisch. Einführung in die Historische Kriminalitätsforschung. Tübingen 1999, S. 20, Anm. 6. In Sammelbänden zur Kriminalitätsgeschichte finden sich durchaus Beiträge zur Hexenforschung bzw. umgekehrt; vgl. beispielsweise Gudrun Gersmann: Konflikte, Krisen, Provokationen im Fürstbistum Münster. Kriminalgerichtsbarkeit im Spannungsfeld zwischen adeliger und landesherrlicher Justiz. In: Kriminalitätsforschung. Beiträge zur Sozial- und Kulturgeschichte der Vormoderne. Hrsg. v. Andreas Blauert und Gerd Schwerhoff. Konstanz 2000, S. 423–446; Erika Münster-Schröer: »Grave gegen Duren«. Zaubereianklage und Schöffengericht: Feme und Reichskammergericht im frühen 16. Jahrhundert. In: Ebd., S. 405–422. – Rita Voltmer / Walter Rummel: Die Verfolgung eigener Interessen durch Untertanen, Funktionäre und Herrschaften bei den Hexenjagden im Raum Maas-Rhein-Mosel. In: Unrecht und Recht. Kriminalität und Gesellschaft im Wandel, 1500–2000. Gemeinsame Landesausstellung der rheinland-pfälzischen und saarländischen Archive. Wissenschaftlicher Begleitband. Hrsg. v. Heinz-Günther Borck unter Mitarbeit von Beate Dorfey.

¹² Da die Schlussdiskussion entfallen musste, erlaubt sich die Berichterstatteerin an dieser Stelle, die Ergebnisse der im Anschluss an die Vorträge stattgefundenen Diskussionen zusammenzufassen.

greifend, beabsichtigt die nächste, von Klaus Graf und Gerd Schwerhoff (26. bis 28. Februar 2004) in Stuttgart-Hohenheim veranstaltete Tagung, eine intensivere Verknüpfung der beiden dort ansässigen Arbeitskreise (zur Interdisziplinären Hexenforschung und zur Kriminalitätsgeschichte der Vormoderne).

In der zweiten Sektion der Tagung *Aus der Forschung* (1. März) stellte Constanze Störk in ihrem Vortrag *Hexenverfolgungen in der Reichsabtei Marchtal 1586–1757* Ergebnisse ihrer kurz vor dem Abschluss stehenden Magisterarbeit vor: Während der Marchtaler Hexenjagden wurden im Laufe von 170 Jahren mindestens 60 Todesurteile vollstreckt, drei Prozesswellen sind feststellbar (1586 bis 1596, 1627/1628 und 1745 bis 1757). Beinahe ein Drittel der verfolgten Frauen – vor allem während der ersten und letzten Prozesswelle – stammten aus dem Dorf Alleshausen, das sich durch einen relativ hohen Eigenbesitzanteil der Bauern und eine besondere Rechtsstellung von anderen Dörfern der Herrschaft deutlich abhob. Aufgrund dessen bildete sich hier ein kontinuierlicher Krisenherd innerhalb der Klosterherrschaft heraus, Verdachtsmomente gegen vermeintliche Zauberinnen / Zauberer nahmen oft in Alleshausen ihren Anfang. Die erste Verfahrenswelle der Klosterherrschaft war zugleich auch die intensivste. Allein in den ersten beiden Jahren 1586/87 starben in Kettenprozessen über 30 Frauen und zwei Männer. Verfolgungsimpulse kamen dabei zunächst aus der Bevölkerung Alleshausens, forcierend wirkte im weiteren Verlauf der Marchtaler Vogt Bernhard Bitterlin, unter dessen Amtszeit Marchtal eine Verdichtung und Umsetzung »rechtsstaatlicher« Macht und juristischer Durchsetzungsfähigkeit

Koblenz 2002, S. 297–339. – Gerd Schwerhoff: Strafjustiz und Gerechtigkeit in historischer Perspektive – das Beispiel der Hexenprozesse. In: Justiz und Gerechtigkeit. Historische Beiträge (16.–19. Jahrhundert). Hrsg. v. Andrea Griesebner, Martin Scheutz und Herwig Weigl. Innsbruck u. a. 2002, S. 33–40. – Elisabeth Biesel: Hexerei und andere Verbrechen. Gerichtspraxis in der Stadt Toul um 1570–1630. In: Hexenprozesse und Gerichtspraxis (wie Anm. 4), S. 123–170. – Ulrich Seibert: Gerichtsverfassung und Gerichtspraxis im Fürstbistum Tübingen. Rahmenbedingungen und Verlauf der Hexenverfolgungen unter Ernst und Ferdinand von Bayern (1581–1650). In: Ebd., S. 253–277; Scheutz (wie Anm. 11), Voltmer (wie Anm. 11). – Angeregt von Klaus Graf wurde eine thematische Annäherung von Hexen- und Kriminalitätsforschung auch in der *Mailungliste zur Erforschung der Geschichte der Hexenverfolgungen* diskutiert.

verzeichnete. Dagegen zeigte die geistliche Landesherrschaft in Person des Abtes Konrad Frei (1571–1591) keinen expliziten Verfolgungswillen, tolerierte jedoch die Verfolgungen. Erst unter Abt Johannes Riedgasser (1591–1600) zeigten sich mäßigende Tendenzen. Für die Jahre 1627 und 1628 lassen sich fünf Hexenprozesse rekonstruieren, die Quellenlage für diesen Zeitraum ist allerdings schlecht. In den folgenden 100 Jahren erlebte Marchtal eine verfolgungsfreie Phase unter Abt Konrad Kneer (1637–1660). Die Distributoren von Verdächtigungen wurden nach der Herrschaftsordnung aus dem Jahr 1578 jetzt mit Geld- und Turmstrafen belegt. Zwischen den Jahren 1745 bis 1757 ereignete sich auf dem Klostergebiet eine letzte Prozesswelle mit sechs Todesurteilen und einem Sterbefall im Kerker, vier Frauen entkamen einem tödlichen Schuldspruch. Diese letzte Prozesswelle basierte vor allem auf einem intensiven Verfolgungsbegehren von Seiten der Dorfelite. Verdächtig wurde zunächst eine alleinstehende Heilerin und Bettlerin, die nicht in die dörfliche Ordnung integriert schien. Der juristische Gutachter Sebastian Josef Wunibald von Sattelin aus Biberach sprach die Frau zunächst frei, verurteilte sie und ihre Tochter allerdings eindreiviertel Jahre später aufgrund massiven Drucks aus Alleshausen zum Tode. Vier weiteren Frauen wurde in der Folge der Prozess gemacht. Nachdem sich gegen Ende der 1750er Jahre ein Personalwechsel und auch ein Gesinnungswandel in der Dorfelite Alleshausens vollzogen hatte, wurden die Schadensfälle im Dorf neu gedeutet. Die ehemals verfolgungsfördernde Kraft wirkte nun hemmend auf die Verdächtigungen. Die Skepsis der Dorfelite, aber auch der Gutachter und Richter in Marchtal überwog. Für sämtliche Verfolgungsperioden sowie für die verfolgungsfreie Phase zwischen 1629 und 1745 sind Analogien in der Nachbarherrschaft Dürmentingen-Bussen feststellbar.

Dr. Rainer Decker (Paderborn) stellte unter dem Titel *Päpste und Hexen. Die Quellen im Archiv des Heiligen Offiziums in Rom* neue, gerade auf dem Buchmarkt erschienene Ergebnisse seiner Forschungen vor.¹⁴ Als erstes gab Decker einen kurzen Einblick in die aktuelle Archivsituation: So enthält das Archiv der vatikanischen Kongrega-

¹⁴ Rainer Decker: *Die Päpste und die Hexen*. Aus den geheimen Akten der Inquisition. Darmstadt 2003.

tion für die Glaubenslehre neben Dokumenten der ehemaligen Kongregation für den Index der verbotenen Bücher unter anderem die Archivalien des 1542 gegründeten Heiligen Offiziums. Diese Bestände (zuzüglich des Archivs der Inquisitionsbehörde in Siena) sind seit 1998 der Forschung offiziell zugänglich. Trotz erheblicher Verluste in napoleonischer Zeit sind die noch vorhandenen Dokumente hervorragend geeignet, die Archivalien der über Mittel- und Norditalien verstreuten lokalen Inquisitionstribunale zu ergänzen. Seit ca. 1560 sind die in Latein abgefassten »Decreta«, die Protokolle des Heiligen Offiziums, der oft unter Vorsitz des Papstes abgehaltenen donnerstäglichen Sitzung sowie der vorbereitenden Zusammenkunft der Kardinal-Inquisitoren am Mittwoch, vollständig erhalten. Jeder Jahresband besteht aus mehreren hundert Seiten im Folioformat, die in den meisten Fällen schon von den damaligen Schreibern durch Register erschlossen wurden. Bei Zweifelsfragen oder in wichtigen Fällen ließen sich Papst und Kardinäle die Prozessakten schicken und bestimmten dann das weitere Verfahren, bis hin zu den Strafen, wobei aber nur selten auf Hinrichtung erkannt wurde.

In einem zweiten Abschnitt berichtete Decker unter Einbeziehung der übrigen Kriminaljustiz über die Hinrichtungszahlen in Rom. Sie erreichten im letzten Jahrzehnt des 16. Jahrhunderts mit 625 (bei ca. 1 000 000 Einwohnern) einen Spitzenwert, der dann schnell in den folgenden 50 Jahren auf 170–230 und im 18. Jahrhundert auf 20–40 pro Dezennium zurückging. Die vom Heiligen Offizium ausgesprochenen Todesurteile machten davon nur einen kleinen Teil aus (Höhepunkt: 30 zwischen 1561–1570). Die beiden letzten von der Inquisition in Rom verhängten Todesurteile 1711 beziehungsweise 1761 betrafen Betrüger, die sich als Priester ausgegeben und als solche scheinbar die Sakramente gespendet hatten. Hexenprozesse im klassischen Sinne gab es in Rom nicht, jedoch wurde real praktizierte Magie verfolgt. Die von Männern, insbesondere Priestern ausgeübte gelehrte Magie (Nekromantie, Dämonenbeschwörung) wurde dabei härter geahndet als die vielfach von Frauen betriebenen volkstümlichen Formen von Liebes- und Abwehrzauber. Eine magische Verschwörung, deren Ziel die Ermordung des Papstes mit Hilfe zauberischer Praktiken war, endete 1635 mit der Hinrichtung der drei Haupttäter.

In einem dritten Abschnitt legte Decker anhand eines Beispiels aus

den Jahren 1593/94 dar, dass Päpste und Kardinäle der Vorstellung von Hexenflug und Sabbat relativ skeptisch gegenüberstanden. So drohte in der süditalienischen Bischofsstadt Bitonto die vermeintliche teuflische Besessenheit mehrerer Frauen in eine allgemeine Hexenverfolgung umzuschlagen. Zwei Personen starben in Untersuchungshaft, eine weitere verunglückte tödlich bei einem Fluchtversuch. Die Wende kam durch das Eingreifen des Heiligen Offiziums, die nach Überführung der Besessenen und der von ihnen Beschuldigten nach Rom und nach einer päpstlich angeordneten Untersuchung in einer Bestrafung des Bischofs und seines Archidiakons endete. Beide wurden suspendiert und aus Bitonto verwiesen. Außerdem durften sie nicht mehr als Richter an kirchlichen Strafprozessen mitwirken sowie – im Fall des Archidiakons – Exorzismen durchführen und die Beichte abhalten. 1601 konnten beide zwar nach Bitonto zurückkehren und erhielten ihre Ämter zurück, die übrigen Bestimmungen blieben aber in Kraft. Einer der beteiligten Konsultoren, Dr. Giulio Monterenzi, verfasste im Auftrag seiner Vorgesetzten eine allgemeine Ordnung zur Führung derartiger Prozesse. Sie ging einige Jahrzehnte später in die berühmte, 1625 zum ersten Mal gedruckte Hexenprozessinstruktion der römischen Inquisition ein. Mit ihrer Skepsis gegenüber der Vorstellung vom Hexensabbat und den »Geständnissen« von Besessenen sowie mit der Betonung der Verteidigungsrechte der Angeklagten bewahrte sie Italien vor dem Übergreifen des nördlich der Alpen grassierenden Verfolgungseifers.

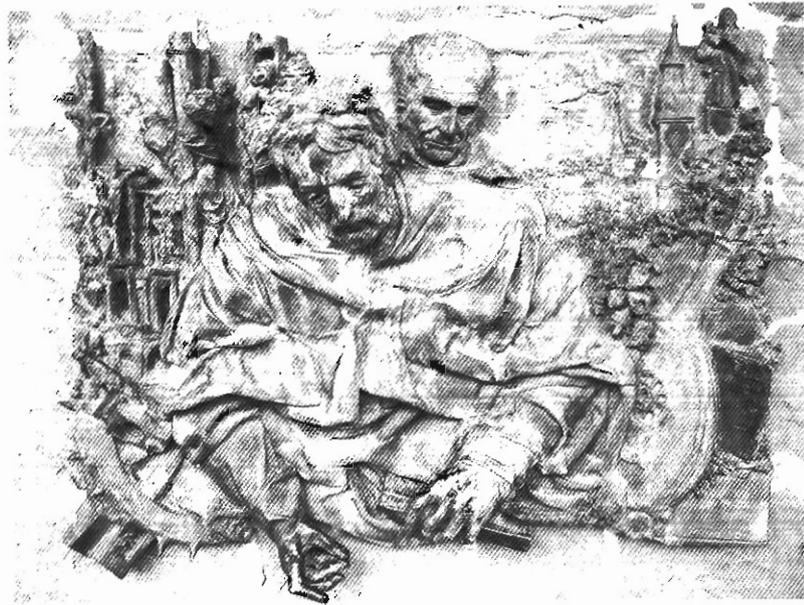
Über ihr Dissertationsvorhaben zu frühen Zauberei- und Hexenprozessen berichtete Laura Stokes (Tübingen) in ihrem Vortrag *Verbannung der Hexe. Stadtfrieden und Zaubereidelikt in Basel, Luzern und Nürnberg, 1430–1530*. Sie konnte trotz schwieriger Quellenlage feststellen, dass sich die inhaltliche Definition des Zaubereideliktes während des späten 15. Jahrhunderts in Basel, Luzern und Nürnberg langsam veränderte. Dabei entwickelte sich aus den mittelalterlichen Wurzeln die frühneuzeitliche Vorstellung vom Hexereiverbrechen mit seinem verschwörerischen und diabolischen Charakter. Sichtbar wurde dieser Bedeutungswandel anhand der Deliktstrafe, wobei allmählich der Feuertod die mittelalterliche Strafe der Verbannung ersetzte. Umgekehrt kann die gewandelte Deliktstrafe als ein Indiz für eine gewandelte Auffassung von Zauberei gelten. So wurde im Basel des frü-

hen 15. Jahrhunderts Zauberei in der Regel mit Verbannung geahndet. Zuerst um 1444 kann Verbrennung als Strafe nachgewiesen werden, jedoch anfänglich nur im Umland von Basel. Erst später hat man in der Stadt diese Strafe für Zauberei übernommen, die sich allerdings im frühen 16. Jahrhundert bereits durchgesetzt hatte. Anhand von Beispielen aus Luzern konnte L. Stokes zeigen, wie die zuerst als Verleumdung aufgefassten Klagen über Zauberei zunehmend ernst genommen wurden und man der Zauberei nun den Charakter verschwörerischer Hexerei zuschrieb. Noch um 1400 betrachtete man Zaubereianklagen als Verleumdung, ein Jahrhundert später nahm man sie sehr ernst, und die Angeklagten wurden oft zum Feuertod verurteilt. In der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts lassen sich bereits Fälle nachweisen, in denen die Verteidigung gegen Zaubereianklagen unternommen wurden, eben weil solche Anklagen inzwischen schon tödlich enden konnten. Auch wurden in diesem Zeitraum Vorstellungen von der gemeinsam mit anderen ausgeübten und von einer Lehrmeisterin vermittelten Magie entwickelt. Im Nürnberg des 15. Jahrhunderts waren die gewöhnlichen Strafen für das Zaubereidelikt neben der Verbannung auch verschiedene Leibesstrafen und rituell-demonstrative Strafen. So mussten zwei »überführte« Zaubereinnen während des Strafvollzuges eine »Teufelsmitra« tragen. In allen drei Städten konnte ein enger Zusammenhang zwischen dem Todesurteil und dem gerichtlichen Vorwurf der Teufelsverehrung festgestellt werden, wobei schon ein Jahrhundert zuvor die Vorstellung entwickelt worden war, dass der Teufel bei der Ausübung der Zauberei anwesend sei.

Im letzten Vortrag der Tagung berichtete Dr. Manfred Tschakner über *Neue Forschungen zu den Hexenverfolgungen in St. Gallen und Vorarlberg*. Im ersten Abschnitt ging der Forschungsbericht auf die Frage ein, wie es dazu kam, dass die Obrigkeit der reformierten Handelsstadt St. Gallen, die der gelehrten Hexenvorstellung traditionell ablehnend gegenüberstand, Hexerei für Einbildung hielt und nicht als materiellrechtlichen Tatbestand akzeptierte, trotzdem sich dem Trend der Zeit anpasste und wenigstens in drei Fällen doch Hexenprozesse führte. Immerhin kam auch aus der Bevölkerung der Ruf nach Verfolgungen. Der Prozess gegen eine Frau, die freiwillig eine Reise in das Reich der Toten gestanden hatte, erhielt dabei große Bedeutung.

Dieses Verfahren bewirkte allerdings nur ein kurzfristiges Abgehen von der kritischen Haltung des Stadtrates gegenüber Hexereivorstellungen und -prozessen. Tschakner erläuterte die wenigen Hexereiverfahren der Stadt St. Gallen vor dem Hintergrund, dass sich St. Gallen vor allen Dingen auf die Verfolgung sogenannter landschädlicher Leute und Mordbrenner konzentrierte. Hier kam es immerhin zu 34 Hinrichtungen. Im zweiten Abschnitt stellte Tschakner dann kurz einige Besonderheiten der Hexenverfolgungen im Bregenzerwald (ca. 1550) vor. In diesen frühen Vorarlberger Hexenprozessprotokollen finden sich seltene Ausführungen über Wölfe und Wolfsreiterinnen sowie Angaben zu einer »Gesellschaft«, die sich angeblich in rituellen Kämpfen und Tänzen mit Hanfstängeln maß, eine eindeutige Parallele zu den norditalienischen »Benandanti«. Der dritte und letzte Abschnitt des Vortrags befasste sich mit dem Zusammenhang zwischen der Zugehörigkeit zu einem größeren Territorialkomplex und einem damit zusammenhängenden früheren Ende der Hexenverfolgungen. Dabei zeigte sich, dass das beinahe idealtypische Modell des Prättigaus vor und nach der Loslösung von der österreichischen Oberherrschaft nicht ohne weiteres auf andere Regionen übertragen werden kann. Zwischen dem hohenemsischen Territorialkomplex und den österreichischen Herrschaften vor dem Arlberg etwa stellten sich die Verhältnisse komplizierter dar, hier gab es eine Vielzahl von abgestuften Herrschaftseinheiten sowie Rechtssystemen und Instanzenzügen. Dies wiederum bedingte mindestens drei Möglichkeiten, Hexereiverfahren zu führen.

Abschließend berichtete Dr. Klaus Graf (Koblenz) über die *Mailingliste Hexenforschung*, wobei er die Mitglieder eindringlich zur Mitarbeit aufrief. Unter dem Punkt AKIH-Internes wiesen Dieter R. Bauer und Prof. Dr. Sönke Lorenz unter anderem auf vor dem Abschluss stehende Publikationen der Reihe *Hexenforschung* hin, des weiteren wurden die anstehenden Tagungen angekündigt, darunter die Frühjahrstagung des AKIH 2004 (s. oben) sowie die Studientagung in Weingarten 2005, die – von Prof. Dr. Wolfgang Behringer (York; jetzt Saarbrücken) organisiert – sich mit Verlauf und Ende der Hexenverfolgungen in katholischen Territorien befassen wird.



Bronzerelief des Düsseldorfer Bildhauers Bert Gerresheim (*1936). Am Hexenturm in Rütten wurde es im Jahre 1991 enthüllt, Mitstifter war Prof. Dr. Wilhelm Gössmann.

Das Relief mit Friedrich Spee in der Mitte versinnbildlicht die Achte Glücklichpreisung der Bergpredigt: Den Verfolgten und Verleumdeten das Himmelreich. Damit soll es an die Hexenverfolgungen in Rütten und den umliegenden Gemeinden erinnern und zugleich Denkmal für die Überwindung des Hexenwahns durch Friedrich Spee sein.

Über die Schulter Spees schaut der Landpfarrer Michael Stappert - geboren etwa 1590 in Rütten, gestorben 1663. Auch er ist gegen die Hexenverfolgung aufgetreten. Seine Berichte - aus christlicher Nächstenliebe und brüderlichem Mitleiden - von seinen Erlebnissen als geistlicher Beistand von Verfolgten in 21 Prozessen erschienen in Hermann Löhers ›Hochnötige Vnterthanige Wemütige Klage Der Frommen Vnschültigen‹, Amsterdam 1676. Ein Porträt des schlichten Landpfarrers ist nicht bekannt, sein Konterfei ist vom Künstler erfunden. (Michael Stappert wird im Folgenden auf S. 161-163 zitiert.)

JAN ZOPFS

Juristische Überzeugungskunst am Beispiel der *Cautio Criminalis*¹

Zu begründen ist, weshalb ich meine strafrechtliche Antrittsvorlesung in Mainz über einen *Theologen* halte, der nicht etwa in Mainz, sondern in der Nähe von Düsseldorf geboren, entscheidende Jahre seines Lebens in Köln verbracht hat und schließlich in Trier gestorben ist.

Mag man den Bezug zum Strafrecht – insbesondere zum Strafprozessrecht und zur Strafrechtsgeschichte – auch unschwer aus der *Cautio Criminalis* ableiten, so bleibt doch die Frage, was Mainz mit alledem zu tun hat. Nun, wir werden sehen, daß bereits vor knapp 400 Jahren kein Weg an Mainz und der Mainzer Universität vorbeigegangen ist. Ich werde aber auch zeigen – und das ist das zentrale Anliegen meiner Vorlesung –, daß die Vorgehensweise Spees in seiner *Cautio Criminalis* geradezu vorbildlich für die juristische Argumentation und Rhetorik ist – insoweit erweist sich Spee wieder einmal seiner Zeit voraus, in diesem Fall den Plänen der Justizminister zur Reform der Juristenausbildung.

I. Zur Person Friedrich Spees

Zunächst einige themenrelevante biographische Angaben zu Friedrich Spee von Langenfeld, der auch Friedrich von Spee genannt wird. Das ist allerdings genealogisch nicht ganz zutreffend, da das Geschlecht Spee erst im 18. Jahrhundert in den Reichsgrafenstand erhoben wurde.

Geboren wurde Friedrich Spee am 25. Februar 1591 in Kaiserswerth bei Düsseldorf. Die Festung Kaiserswerth, die von Spees Vater

¹ Der Verfasser ist Inhaber des Lehrstuhls für Strafrecht und Strafprozessrecht an der Johannes Gutenberg-Universität in Mainz. Der Beitrag ist die um Fußnoten ergänzte Antrittsvorlesung des Lehrstuhlinhabers, die dieser am 29. 5. 2002 nach einjähriger Zugehörigkeit zum Fachbereich gehalten hat; die Vortragsform wurde weitgehend beibehalten.

verwaltet wurde, gehörte damals zum Kurfürstentum Köln. So war es nicht verwunderlich, daß er in Köln das Gymnasium besuchte. Danach hat er zunächst Philosophie studiert – ohne dieses Studium jedoch in Köln abzuschließen. Daß er dort auch rechtswissenschaftliche Vorlesungen besucht hat, wird zwar aus unterschiedlichen Gründen mitunter behauptet,² belegt ist dies jedoch nicht. Friedrich Spee entschließt sich 1½ Jahre später zu einem ganz anderen Lebensweg: Er tritt am 22. September 1610 in das Jesuitenkolleg in Trier ein.

Seine Ausbildungszeit in der Gesellschaft Jesu hat Spee – formal betrachtet – nie abschließen können,³ da ihm bis zu seinem Tod im Jahre 1635 die Ablegung der letzten Gelübde nicht gestattet wurde. Die Ausbildung sollte ihn aber innerhalb Deutschlands weit herumführen. Sie begann in Trier und führte über Fulda nach Würzburg, wo er sein Philosophiestudium wieder aufnahm und abschloß. Es folgten – gemäß dem Gebrauch des Ordens – praktische Jahre als Gymnasiallehrer, die Spee im Jahre 1615 nach Speyer, im Jahr 1617 nach Worms und im Jahr 1618 schließlich nach Mainz führten. Hier blieb er immerhin fünf Jahre, wirkte am Jesuitengymnasium als Lehrer der Rhetorik, wurde 1622 im Mainzer Dom zum Priester geweiht und studierte bis zum Jahre 1623 Theologie an der Mainzer Universität – besuchte seine Vorlesungen also in unserem ältesten Universitätsgebäude, dem im Jahre 1618 von den Jesuiten fertiggestellten *Domus universitatis*.

Anzumerken ist in diesem Zusammenhang, daß damals »alle berühmten Jesuiten-Gelehrten in Deutschland einige Semester Theologie in Mainz zur unabdingbaren, aber auch angenehmen Verpflichtung zählten.«⁴ Spee selbst belegte hier nicht nur die Vorlesungen zur *Summa theologica* bei dem seinerzeit berühmten Professor Martin Becan (1563–1624). Er hörte in Mainz auch Vorlesungen von Professor Contzen; – diese zwar nicht zur Auslegung des BGB, wohl aber in einer durchaus verwandten Disziplin, nämlich den Bibelwissenschaften. Von dem besagten Adam Contzen (1571–1635) ist der Satz über-

liefert, daß »Luthers Lieder mehr Seelen zu Fall gebracht hätten als seine Schriften und Reden«⁵. Wenn Spee also in seiner Mainzer Zeit mehrere in deutscher Sprache verfaßte Liedersammlungen für den Katechismusunterricht veröffentlicht hat, so könnte man vermuten, daß Spee – der Richtung Contzens folgend – Luthers »Vom Himmel hoch, da komm ich her« mit dem – heute auch im evangelischen Gesangbuch⁶ zu findenden Lied – »O Heiland, reiß die Himmel auf«⁷ über treffen wollte.

Die Büchlein mit seinen Katechismusliedern brachten ihm lediglich eine Rüge des Ordensgenerals ein. Denn dieser sprach dem Studenten Spee im Zusammenhang mit den Katechismusliedern die auch heute noch geläufige, wenngleich ebenso nutzlose Ermahnung aus, doch besser »alle Energie aufs Studieren zu verwenden«.⁸

Was ist sonst aus der Mainzer Zeit festzuhalten? Nachgewiesen ist, daß sich Spee durch Petitionen, die er abweichend vom üblichen »Procedere« unmittelbar an den Ordensgeneral richtete, für jüngere Ordensmitglieder einsetzte, die seiner Meinung nach ungerecht von deren Vorgesetzten behandelt worden waren. Die Petitionen blieben zwar erfolglos (wenngleich nicht unbeachtet), zeigten aber den unerschütterlichen Glauben Spees an eine von der Obrigkeit zu gewährende Gerechtigkeit allen Menschen gegenüber. Dieser Glaube ist meines Erachtens ein nicht unmaßgeblicher Beweggrund für die später von ihm verfaßte *Cautio Criminalis*, die sich eben nicht an die Gelehrten oder die unmittelbar am Hexenprozeß beteiligten Personen, sondern an die Gerichtsherren und damit unmittelbar an die Territorialfürsten richtete.

Nach seiner Mainzer Zeit trat Spee eine Professur für Philosophie in Paderborn an, bevor er im Jahre 1626 zur Ableistung seines Tertiats wieder nach Speyer zurück gesandt wurde. Hier vertiefte er seine Kenntnisse im Kirchenrecht. Ob die Nähe zum Reichskammergericht sein Interesse an den Hexenprozessen verstärkte, ist allerdings noch ungeklärt.⁹ Im Dezember 1627 finden wir Spee wieder am Kölner

² Theo G. M. van Oorschot: Friedrich Spee von Langenfeld – zwischen Zorn und Zärtlichkeit. Zürich 1992, S. 13. – Karl-Jürgen Miesen: Friedrich Spee – Priester, Dichter, Hexenanwalt. Düsseldorf 1988, S. 46.

³ van Oorschot (wie Anm. 2), S. 23.

⁴ So Miesen (wie Anm. 2), S. 89.

⁵ Miesen (wie Anm. 2), S. 92 ff.; dort auch das Zitat.

⁶ Nr. 7 des neuen Evangelischen Gesangbuchs.

Dazu siehe z. B. Karl Keller: *Utnam disrumpere coelos et descenderes*. In: Spee-Jahrbuch 4 (1997), S. 39 ff.

⁷ van Oorschot (wie Anm. 2), S. 20.

⁹ Bejahend Miesen (wie Anm. 2), S. 131 ff. – zweifelnd Peter Oestmann: Friedrich

Jesuitengymnasium, wo er Metaphysik lehrte. Vielleicht hat er sich damals schon wegen eines kurz zuvor in Köln durchgeführten spektakulären Hexenprozesses mit seinen Kölner Ordensbrüdern zerstritten. Zumindest kamen später von dort Widerstände gegen seine Zulassung zu den letzten Gelübden und – nach dem Erscheinen der *Cautio Criminalis* – sogar die Drohung, das Werk auf den Index der verbotenen Bücher setzen zu lassen.¹⁰

Im Jahre 1628 wurde Spee zur Rekatholisierung der Bevölkerung nach Peine geschickt. Dort war der Bevölkerung zwar zunächst Religionsfreiheit zugesichert, dann aber doch der Grundsatz *Cuius regio, eius religio* durchgesetzt worden. Spee ging hier offenbar erfolgreich und wohl auch recht rigoros gegen die noch verbliebenen Protestanten vor – ein Umstand, der nicht recht in das Bild des menschenfreundlichen und gerechten Spee passen will.

Ein Jahr später wurde er wieder auf eine Professur – nunmehr für Moraltheologie – nach Paderborn berufen.¹¹ Dort gab es jedoch alsbald Unstimmigkeiten mit dem Rektor der Universität: Spee, dessen Zulassung zu den letzten Gelübden an sich seit dem Jahre 1627 ausstand, sollte absonderliche Meinungen auch zur Lebensweise der Gesellschaft Jesu geäußert und noch anderes getan haben: »was, wenn es wahr ist, in der Gesellschaft Jesu überhaupt nicht toleriert werden kann«. ¹² Gemeint waren damit wohl die meist heimlich von Spee mit anderen Ordensmitgliedern geführten Gespräche über Hexenprozesse.¹³

Zur Erinnerung: Die Hexenverfolgungen hatten nach 1590 in Deutschland um ca. 1630 ihren zweiten Höhepunkt erreicht. Auch das Bistum Paderborn blieb davon nicht verschont. So wird vermutet, daß Spee während dieser Zeit als Beichtvater viele Verurteilte selbst zum Scheiterhaufen begleitet hat.¹⁴

Spee und das Reichskammergericht im Kampf gegen die Hexenprozesse. In: Spee-Jahrbuch 5 (1998), S. 9 und S. 16 ff.

¹⁰ van Oorschot (wie Anm. 2), S. 88 f.

¹¹ Miesen (wie Anm. 2), S. 203.

¹² Theo G. M. van Oorschot: Spee als Provokateur. In: Spee-Jahrbuch 2 (1995), S. 15.

¹³ van Oorschot (wie Anm. 2), S. 83 – dort auch das Zitat.

¹⁴ So Ritter in: Friedrich von Spee: *Cautio Criminalis* oder Rechtliches Bedenken wegen der Hexenprozesse, mit acht Kupferstichen aus der »Bilder-Cautio«, aus dem Lat. übertr. u. eingel. von Joachim-Friedrich Ritter, unver. Nachdr. d. Ausg. Weimar, Böh-

Die Beschwerden über Spees Verhalten und weitere Zwistigkeiten führten nicht nur dazu, daß ihm die Zulassung zu den letzten Gelübden verweigert wurde, er wurde im November 1630 sogar seiner Professur enthoben.

Im April 1631 erschien dann – anonym – die erste Ausgabe der *Cautio Criminalis*. Innerhalb des Ordens bestanden jedoch keine Zweifel über den Verfasser; Spee hatte dieses »pestverseuchte Buch«, *pestilentissimus liber*,¹⁵ geschrieben. Aber war es auch auf seine Veranlassung in den Druck gegeben worden? Davon vermochte sich der Ordensgeneral nicht zu überzeugen, so daß Spee zunächst unbehelligt blieb.

Aufgrund des Vormarsches der schwedischen Truppen zogen sich die Paderborner Jesuiten im Herbst 1631 nach Köln zurück, wo Spee von dem neu berufenen, ihm wohlgesonnenen Provinzial Goswin Nickel (1582–1664) wieder mit einer Professur für Moraltheologie beauftragt wurde. Bei den Kölner Studenten erfreute er sich bald erheblicher Beliebtheit,¹⁶ die Kollegen hingegen standen ihm nach wie vor kritisch gegenüber. Die Situation spitzte sich für Spee nochmals bedrohlich zu, als im Juni 1632 die zweite Ausgabe der *Cautio* gedruckt wurde. Zwar war auch diese Ausgabe anonym veröffentlicht worden, die gegenüber der Erstausgabe vorgenommenen Überarbeitungen ließen aber eine Mitarbeit Spees deutlich erkennen. Die Ordensleitung drängte nun auf seine sofortige Entlassung aus dem Orden,¹⁷ zumindest aber auf ein freiwilliges Ausscheiden. Jedoch stand der Provinzial Nickel nach wie vor zu Spee und versetzte ihn im November 1632 in ein anderes Kolleg. Dabei hat er ihn »nicht strafversetzt ins Mainzer Kolleg«, sondern nach Trier geschickt, wo Spee abermals eine Professur für Moraltheologie übernahm.¹⁸

lau, 1939. 6. Aufl. München 2000, Einleitung S. XVI. – Mit Recht zweifelt aber Günter Jerouschek (Friedrich Spee als Justizkritiker. In: Zeitschrift für die gesamte Strafrechtswissenschaft 108 (1996), S. 243 und S. 251. – auch abgedruckt in: Friedrich Spee zum 400. Geburtstag. Hrsg. von Gunther Franz. Paderborn 1995, S. 115 und S. 122) an einer umfassenden Tätigkeit als Beichtvater in Hexenprozessen, war Spee doch in dieser Hinsicht gerade als »unzuverlässig« aufgefallen.

¹⁵ So urteilte der Paderborner Weihbischof Pelking im Mai 1631 über die *Cautio Criminalis* (s. Miesen (wie Anm. 2), S. 212).

¹⁶ Miesen (wie Anm. 2), S. 219.

¹⁷ van Oorschot (wie Anm. 2), S. 89.

¹⁸ van Oorschot (wie Anm. 2), S. 91 – dort auch das Zitat. Den Strafcharakter der Ver-

Im Hinblick auf Spees »gute Führung« in Trier sprach sich im Jahre 1634 schließlich auch der General in Rom für sein Verbleiben im Orden aus; ihm wurde nunmehr sogar die Professur für Bibelwissenschaften übertragen. Seine Lehrtätigkeit in Trier sollte jedoch nicht mehr lange währen. Denn Spee infizierte sich bei der Betreuung pestkranker Verwundeter und starb am 7. August 1635 in Trier im Alter von 44 Jahren.

II. Die *Cautio Criminalis* als Beispiel einer Überzeugungskunst?

Wirft man einen flüchtigen Blick in die mittlerweile doch recht umfangreiche Literatur über Spee, so ist er nicht nur der bedeutendste deutsche Barockdichter und der meistgenannte Verfasser zahlreicher Kirchenlieder im katholischen Gesangbuch. Als Verfasser der *Cautio Criminalis* ist er auch der Anwalt der Hexen, ein Justizkritiker, der früheste Vertreter des labelling-Ansatzes¹⁹ und schließlich sogar ein »Aufklärer der Aufklärer«. Es finden sich ob all dieses Lobes allerdings schon die ersten mahnenden Stimmen, die darauf hinweisen, daß Spee seine historische Persönlichkeit verliert, wenn er mittlerweile als Geistesverwandter Martin Luther Kings, als Feminist, Pazifist und Umweltschützer bezeichnet und damit zum »Mahner« und »Anwalt« für alles und jeden eingesetzt werde.²¹

Ich will mich im folgenden auf die *Cautio Criminalis* beschränken und der Frage nachgehen, weshalb das Werk so überzeugend ist. Immerhin wird Spee vorgehalten, einschlägige juristische Literatur außer

setzung leitet van Oorschot offenbar daraus ab, daß Spee in Mainz keinen Lehrauftrag erhalten, sondern sich um die Pestkranken kümmern sollte. Unklar bleibt, ob die Versetzung nach Mainz tatsächlich eine Disziplinarmaßnahme gewesen wäre. Denn Ritter (wie Anm. 14, S. VII) spricht davon, daß Spee um die Versetzung nach Mainz gebeten hat.

¹⁹ Jerouschek (wie Anm. 14), S. 243 und S. 256.

²⁰ Heribert Waider: Friedrich Spee von Langenfeld – ein Aufklärer der Aufklärer. In: Juristische Schulung (1970), S. 377 ff.

²¹ Johannes Dillinger: Kritik üben, ohne zuständig zu sein: Zwei Jesuiten und die Hexenprozesse. Unter: <http://www.phil.uni-sb.de/projekte/imprimatur/2000/imp-000404.html>

acht gelassen zu haben,²² ja sogar – juristisch gesehen – grundfalsch zu argumentieren;²³ mehr noch: die *Cautio* sei mit schneller Feder hingeschrieben, sei wenig ausgefeilt und mit vielen stilistisch nicht angezeigten Wiederholungen versehen, auch in der logischen Abfolge ihrer Kapitel sei sie keineswegs stringent.²⁴ Dennoch wird sie zugleich als »meisterliches Werk in juristischer Rhetorik«²⁵ bezeichnet, in dem eine »elegante juristische Beweisführung«²⁶ zu finden ist. Auch Christian Thomasius (1655–1716) hat die *Cautio* bereits im Jahre 1701 als derart überzeugend bewertet, daß »kein verständiger Rechtsgelehrter oder kluger Politicus gefunden werden kan, welcher nach Durchlesung dieses Büchleins noch einigen Zweifel des unbilligen Hexenprocesses haben könnte«²⁷. Thomasius rechnet sich zu den verständigen Rechtsgelehrten, wenn er bekennt, daß ihm nach der Lektüre der *Cautio* der Hexenglaube als Schuppen von den Augen seines Verstandes gefallen sei.²⁸

Der *Cautio Criminalis* scheint daher etwas anzuhafte, das jenseits einer sorgfältigen juristischen Kompilation den Leser dennoch nachhaltig zu überzeugen vermag. Bevor ich auf diese Überzeugungskunst Spees näher eingehen will, sollen der typische Ablauf eines Hexenprozesses dargestellt und die rechtlichen Bedenken Spees kurz zusammengefaßt werden.

III. Die Hexerei als Sonderverbrechen und die Abweichung von den Kautelen des Inquisitionsprozesses

Der Glaube an die Möglichkeit eines heilenden oder schädigenden Zaubers ist keiner menschlichen Kultur fremd. Die magische Kraft

²² Jerouschek (wie Anm. 14), S. 243 und S. 252.

²³ Oestmann (wie Anm. 9), S. 36.

²⁴ So wiederum Jerouschek (wie Anm. 14), S. 243 und S. 252.

²⁵ Auch insoweit: Jerouschek (wie Anm. 14) S. 243 und S. 252.

²⁶ Heribert Waider: Fehlerquellen im Strafverfahren. In: Einheit und Vielfalt des Strafrechts. Festschrift für Karl Peters. Hrsg. von Jürgen Baumann und Klaus Tiedemann. Tübingen 1974, S. 473 und S. 475.

²⁷ Vgl. Christian Thomasius: Vom Laster der Zauberei. Hrsg. von Rolf Lieberwirth. Weimar 1967, unveränderter Nachdruck, 2. Aufl. München 1987, § 4.

²⁸ Vgl. Thomasius (wie Anm. 27) in der Einleitung von Lieberwirth, dort die Fn. 13.

des Zaubers wird dabei aus einer Quelle gespeist, die durch menschliche Fähigkeiten nicht beherrschbar ist. Dies kann zum Beispiel die Natur oder ein übersinnliches Wesen sein.

Im 16. Jahrhundert hatte sich aufgrund der theologischen Dämonologie die Auffassung verfestigt, daß jedem Zauber ein tatsächlich abgeschlossenes Bündnis mit dem Teufel zugrundeliege. Dieser sogenannte Teufelspakt machte nicht nur unterschiedliche Schadens- und Wetterzauber möglich, er gestattete auch eine nächtliche Ausfahrt beziehungsweise einen Ritt auf dem Besen, um an Hexenzusammenkünften teilzunehmen, bei denen dann dem Teufel auf unterschiedliche Art und Weise gehuldigt wurde. Dies ließ den Zauberer aber nicht mehr als singuläre Person innerhalb einer Dorfgemeinschaft, sondern als Teil einer Gemeinschaft erscheinen, die sich insgeheim gegen Gott verschworen hatte und den Gottesstaat bekämpfte. In den Mittelpunkt der Betrachtung war damit der Glaubensabfall, die Ketzerei und damit aus juristischer Sicht das *crimen laesae majestatis divinae*, das Verbrechen der Gotteslästerung gerückt.

Soweit es aus weltlicher Sicht um eine Bestrafung dieses Verhaltens ging, sah man sich durch den Inquisitionsprozeß jedoch eher an einem Vorgehen gehindert. Denn dieser verlangte neben einem Anfangsverdacht (häufig war dies irgendein schädigendes Ereignis in der örtlichen Gemeinschaft) den Beweis des Schadenszaubers und auch den Nachweis des Teufelspaktes. Denn dieser Pakt ermöglichte es ja erst, den Schaden bewirken zu können. War nun bei einem Inquisitionsprozeß der Inquisit nicht geständig, so bedurfte es nach der gesetzlichen Beweistheorie zur Verurteilung der Aussage zweier untadeliger Augenzeugen. Diese Möglichkeit schied selbstverständlich aus, da die untadeligen und unbeteiligten Personen der Gemeinde, etwa der Bürgermeister oder die Ratsmitglieder, eben gerade nicht beim Teufelspakt anwesend waren – und wenn doch, so waren sie selbst Hexenmeister und damit untaugliche Zeugen.

Aber damals blieb ja auch noch die Folter, die gegen den hartnäckig leugnenden Inquisiten zur Wahrheitserforschung eingesetzt werden konnte. Die Folter war allerdings schon im 16. Jahrhundert an den Nachweis belastender Indizien gebunden. Indizien, die der Jurist und Rechtsphilosoph Gustav Radbruch (1878–1949) in ihrer Stärke so beurteilt hat, daß man heute daraufhin ohne Zweifel die Verurteilung

aussprechen würde. Außerdem mußten auch diese Indizien wiederum durch zwei Zeugen bewiesen werden. So ließ die Anwesenheit des Inquisiten auf der Hexenzusammenkunft zwar auf ein zugrundeliegendes Teufelsbündnis schließen, aber welcher untadeliger Zeuge konnte diese Anwesenheit schon bezeugen? Zudem konnte der Inquisit vor der Folterung selbst Beweise für seine Unschuld vorlegen. Und schließlich war – so zum Beispiel in Sachsen – die Entscheidung über die Folter von einer höheren Instanz zu treffen.

Wie behalf man sich nun in den Hexenprozessen? Man rekurrierte auf das Majestätsverbrechen und betonte zudem den Charakter der heimlichen Tat. Dies rechtfertigte es, ein Ausnahmeverbrechen, ein sogenanntes *crimen exceptum* zu bejahen, so daß man in nicht näher bestimmter Form von den Schutzvorkehrungen des Inquisitionsprozesses abweichen konnte. Das Verfahren gegen Hexen war damit zu einem »Drei-Tage-Verfahren« geworden, unterteilt in die Verhaftung, die Folterung und am dritten Tage: die Verbrennung.

Verhaftet wurde die Verdächtige aufgrund eines Gerüchts oder einer Besagung, also der Aussage einer anderen bereits gefolterten Hexe, daß sie die Verdächtige auf dem Hexentanzplatz gesehen habe. Sofern diese Denunziantin überhaupt noch am Leben war, wurde mitunter auch eine Konfrontation durchgeführt, aus Angst vor erneuter Folterung blieben die Denunziantinnen aber bei ihrer Aussage. In der Folge wurde der Verdächtigen eine Ausführung der Unschuld unter Beweis der entlastenden Indizien ebensowenig gestattet, wie eine Verteidigung überhaupt. Die Folterung brachte dann entweder das Geständnis oder aber neue Indizien, um erneut zu foltern. Der Widerruf eines Geständnisses führte ebenfalls auf die Folterbank zurück. Um der Folter zu entgehen, waren die Gemarterten deshalb auch gegenüber ihrem geistlichen Beistand gezwungen, Sünden zu bekennen, die sie nicht begangen hatten.

Zur Verdeutlichung der Praxis in Hexenprozessen sei aus einem zeitgenössischen Dokument zitiert; dem sogenannten *Brillentraktat* des westfälischen Pfarrers Michael Stappert († 1663),²⁹ der dort seine

²⁹ Über Stappert vgl. Rainer Decker unter <http://home.worldonline.de/home/decker/Stappert.html>; Der *Brillentraktat* findet sich unter <http://www.zpr.uni-koeln.de/~nix/hexen/txt/stapbrille.zip>.

Erfahrungen als Beichtvater aus den Jahren 1616–1628 aufgezeichnet hat:

»Zu Hirschberg ist ... eine Frau mit dem Beinamen »die Winter-sche« qualvoll verhört worden. Sie wurde von mir ermahnt, daß sie niemanden zu unrecht beschuldigen sollte, sonst könne sie nicht selig werden. Darauf antwortete mir die Frau mit hochbetrübtem Gemüt, daß sie dazu gezwungen wurde, etliche Leute anzuklagen, von denen sie doch nichts als nur Gutes wisse.

Da fragte ich die Frau, wie sie denn dazu gekommen wäre, fromme Leute zu beschuldigen. Da antwortete sie mir: Der Doktor Schultheiß³⁰ fragte mich oft im Verhör, was ich von solchen Leuten wüßte, die um den Kirchhof herum wohnen. Aus seinen Fragen konnte ich wohl ersehen, wen er gerne angeschuldigt wissen wollte. So habe ich die angeschuldigt, welche um den Kirchhof herum wohnen und in schlechtem Rufe stehen. Aber ihnen geschieht vor Gott und den Menschen Unrecht. Ich ermahnte sie, die zu unrecht Beschuldigten mir bekannt zu machen, aber das wollte sie nicht tun aus Furcht vor der zukünftigen Peinigung. So sind also die fälschlich angeschuldigten Leute im Protokoll verblieben und schließlich verbrannt worden.«

Ähnlich schildert Stappert einen weiteren Fall aus Hirschberg.

»Hier war eine ... Frau mit Namen Agatha Kricks jämmerlich gemartert und gepeinigt worden. In dieser Marter hat sie auch gestehen müssen, daß sie zaubern könne und diesem und jenem Schaden zugefügt habe ... Ich ermahnte sie mit Fleiß, sie sollte sich doch nicht weiter vom Teufel verführen lassen, sondern ihre Sünde bekennen. Sie antwortete und sprach: Ach Gott, ach Gott! Wenn ich schuldig wäre, so wollte und sollte ich es tun. Aber weil ich nicht schuldig bin, müßte ich meinen Beichtvater belügen und sagen, daß ich schuldig bin, obwohl ich es nicht bin ... Ich bat sie eifrig, sie sollte sich wiederum durch eine Folter reinigen und schuldfrei machen und alle anderen zu unrecht Angeschuldigten durch Widerruf aus der Todesgefahr retten. Sie antwortete mir: Lieber Herr Pastor, seht nur mal auf meine Beine. Die wollen sich von qualvoller Hitze

schier wie Feuer entzünden. Ich könnte es nicht aushalten, wenn eine Fliege darauf sitzen würde. Deshalb schweige ich, damit ich mich nicht wieder quälen lassen muß. Ich will hundertmal lieber sterben, als daß ich mich wiederum in solche Qual und Schmerzen begeben. Wie es da zugeht, und was für entsetzliche unerträgliche Schmerzen das sind, kann ich keinem Menschen erzählen.«

IV. Rechtsstaatlichkeit als Gebot – zum Inhalt der Argumentation in der *Cautio Criminalis*

Gegen die Praxis der Hexenprozesse fordert Spee nichts weiter (und damit schon viel zu viel) als die Beachtung solcher Grundsätze, die wir heute zu den rechtsstaatlichen Mindestanforderungen im Strafprozeß zählen: So zum Beispiel die Kontrolle der Gerichte, die Amtshaftung auch für grob fahrlässiges Verhalten,³¹ die Einsetzung von Richtern, die der Vernunft verbunden, also in zweifelhaften Fällen dem Angeklagten eher günstig als ungünstig gesonnen sind,³² ein Beweisverwertungsverbot als Folge rechtswidrigen richterlichen Handelns³³, das Gebot einer effektiven Verteidigung (Akteneinsicht und Pflichtverteidigung eingeschlossen³⁴) und die – leider gegenwärtig wieder schwindende – Erkenntnis, daß eine rechtsstaatliche Verfahrensweise nicht – um es modern auszudrücken – zum »Schnäppchenpreis« zu haben ist.³⁵

1. Tanner, die *recta ratio* und das Gleichnis vom Weizen

Inhaltlich stützt sich Spees Argumentation dabei weniger auf juristische Abhandlungen, die meist ebenso wie die Peinliche Gerichtsordnung (1532) Kaiser Karls V. nur dann zitiert werden, wenn sie seine

³¹ So z. B. *Cautio Criminalis* [CC] – 34. Frage, S. 170; zitiert wird hier und im Folgenden mit der Seitenzahl die Übersetzung von Ritter (wie Anm. 14).

³² CC – 16. Frage, S. 52.

³³ So auch schon Art. 20 der Carolina (1532), den Spee in diesem Zusammenhang aber nicht anführt, siehe CC – 18. Frage, S. 68 bzw. die 25. Frage, S. 114 f.

³⁴ CC – 18. Frage, S. 66 f.

³⁵ CC – 33. Frage, S. 159 ff.

³⁰ Zu Heinrich v. Schultheiß (etwa 1550–1646) siehe Rainer Decker unter <http://home.worldonline.de/home/decker/schulthoheAnm.html>.

Auffassung stützen. Auch die Spruchpraxis des Reichskammergerichts in Nichtigkeitsklagen und Mandatsprozessen führt er nicht an, obwohl diese in vielen Punkten (so zum Beispiel bei der Pflichtverteidigung oder der Indizienlehre) gerade mit den Forderungen Spees übereinstimmt.³⁶ Er folgt vielmehr den Ausführungen seines angesehenen Ingolstädter Ordensbruders Adam Tanner (1572–1632). Dieser hatte bereits im Jahre 1627 im 3. Band seiner *Theologia scholastica*³⁷ eingehend auf die Unrechtmäßigkeit des Hexenprozesses hingewiesen. Spee übernimmt diesen Standpunkt³⁸ und stützt sich in seiner Argumentation auf die *recta ratio*, die gesunde Vernunft, die jenseits jeglicher positiv-gesetzlichen Regelung den Mindeststandard für ein prozessuales Vorgehen festlegt. So fordert Spee bereits am Anfang der *Cautio*: Es muß sich »jeder Richter ... ein für allemal zum Grundsatz und zur unumstößlichen Regel machen, daß bei keiner Straftat, sei sie ein Sonderverbrechen oder nicht, anders verfahren werden darf, als die gesunde Vernunft es zuläßt.«³⁹ Ergänzt wird die *recta ratio* um den Aspekt der Behutsamkeit, den Spee gegen den Verfolgungseifer ins Feld führt. Dazu beruft er sich auf das Gleichnis vom Weizen aus Matthäus, Kap. 13, Vers 24–30,⁴⁰ welches besagt, daß man das Unkraut erst dann aus dem Weizenfeld jäten kann, wenn Unkraut und Weizen deutlich geschieden werden können. Die Anführung dieser Bibelstelle ist damals allerdings keineswegs neu. Bereits andere Verfolgungsgegner hatten dieses Gleichnis zur Stützung ihrer Argumentation angeführt, so Tanner, auf den Spee hier wiederum Bezug nimmt, aber auch Johannes Weyer (1516–1588) in *De praestigiis Daemonum* (1586), Cornelius Pleier (geb. 1595) in seinem *Gesetzeshammer der unbarmherzigen Hexenrichter* (1628) oder Anton Praetorius (1566–

1625) in seinem *Gründlichen Bericht von Zauberey und Zaubern* (erstmalig 1598).⁴¹ Spee betont allerdings, daß das Gleichnis der Gefahr einer Verfolgung Unschuldiger begegnen will,⁴² so daß nicht erst die Bestrafung, sondern schon das Vorgehen an sich unterbleiben muß, wenn dieses Gefahren für Leib, Leben und Ehre unschuldiger Menschen mit sich bringt.⁴³ Sachlich postuliert er damit – seiner Zeit weit voraus – die Geltung der Unschuldsvermutung im heutigen Sinne.

2. Die Demontage der vorgeblichen Rechtmäßigkeit des Hexenprozesses

Ausgerüstet mit der *recta ratio* und dem Gleichnis vom Weizen demontiert Spee Schritt für Schritt die vorgebliche Rechtmäßigkeit der Hexenprozesse und die Argumente ihrer Befürworter. Im Anschluß an Tanner und insbesondere mit dem besagten Gleichnis widerspricht er der Ansicht der Hexenverfolger, daß Gott die Einbeziehung Unschuldiger in den Prozeß nicht zulassen werde. Zum Verfahren bei einem *crimen exceptum* führt er aus, daß dieses zwar nicht an positiv-gesetzliche Regelungen gebunden sei, dennoch aber nicht hinter der *recta ratio* zurückstehen dürfe.⁴⁴ Deshalb sei auch hier eine Verteidigung zu gewähren – gehe es doch um den ehrenrührigsten Vorwurf, den man sich denken könne, so daß, wenn schon bei weniger ehrverletzenden Delikten, so erst recht beim Hexereivorwurf eine Defension gestattet werden müsse.⁴⁵ Nach der gesunden Vernunft müsse man beim *crimen exceptum* auch umfangreichere Indizien für die Tortur aufbieten. Denn der Beweis sei bei diesen Delikten schwieriger zu führen, da

³⁶ Dazu Oestmann (wie Anm. 9), S. 9 und S. 29 ff.

³⁷ Siehe die Nachweise bei Wolfgang Behringer: Zur Haltung Adam Tanners in der Hexenfrage. In: Vom Unfug des Hexen-Processes. Hrsg. von Hartmut Lehmann und Otto Ulbricht. Wiesbaden 1992 (Wolfenbütteler Forschungen, Bd. 55), S. 161 (S. 180 mit Fn. 78 ebd.).

³⁸ Dazu eingehend Johannes Dillinger: Friedrich Spee und Adam Tanner. Zwei Gegner der Hexenprozesse aus dem Jesuitenorden. In: Spee-Jahrbuch 7 (2000), S. 31 und S. 39 ff., dort auch S. 47 ff. zu den Unterschieden in der Argumentation Tanners und Spees.

³⁹ CC – 5. Frage, S. 7.

⁴⁰ CC – 13. Frage und passim, S. 39 ff.

⁴¹ Behringer (wie Anm. 37), S. 172 ff. – Dillinger (wie Anm. 38), S. 39. – Gunther Franz: Der Malleus Judicum ... In: Lehmann (wie Anm. 37), S. 199 und S. 212.

⁴² CC – 13. und 15. Frage, S. 40 und S. 49.

⁴³ CC – 33. Frage, S. 160.

⁴⁴ CC – 5. Frage, S. 6.

⁴⁵ CC – 17. Frage, S. 60, wobei Spee (nicht nur hier) das Naturrecht und die gesunde Vernunft gleichbedeutend verwendet: *Est [...] id plane iuris naturalis (ut nemo hominum negare volet, qui ratione fungatur)*. Friedrich Spee, *Cautio Criminalis*. Hrsg. v. Theo G. M. van Oorschot. Tübingen 1992 (Sämtliche Schriften: Historisch-kritische Ausgabe, 3. Bd.), S. 57 – in der Übersetzung von Ritter (wie Anm. 14), S. 60: Es ist ... (wie kein vernünftiger Mensch bestreiten wird) ganz einfach ein Satz des Naturrechts.

ja alles im Verborgenen liegt.⁴⁶ Ferner verbiete es die *recta ratio*, Suggestivfragen auf der Folter zu stellen – Art. 31 der *Carolina* (1532) sehe dasselbe vor, so daß das Verbot von Suggestivfragen auch bei Sonderverbrechen gelte.⁴⁷ Auf diese Weise macht Spee schließlich klar, daß derjenige, der durch ein Gerücht oder durch eine Denunziation in einen Hexenprozeß geraten ist, dem Verfahren und dem anschließenden Feuertod nicht mehr entgehen kann.⁴⁸ Im letzten Kapitel heißt es deshalb: »Unglückliche, was hast du gehofft? Warum hast du dich nicht gleich beim ersten Betreten des Kerkers für schuldig erklärt? Törichtes, verblendetes Weib, warum willst du den Tod so viele Male erleiden, wo du es nur einmal zu tun brauchtest? Nimm meinen Rat an, erkläre dich noch vor aller Marter für schuldig und stirb. Entrinnen wirst du nicht.«⁴⁹

V. Zur Rhetorik in der *Cautio*

Mit dieser Textstelle sind wir zugleich mitten in der von Spee angewendeten Überzeugungskunst. Denn durch diese Formulierung versucht Spee, beim Leser eine Identifikation mit dem Opfer zu erzielen.⁵⁰ Dies dürfte ihm auch – der Leser befindet sich bereits im Schlußkapitel – regelmäßig gelungen sein; für den heutigen Leser allerdings unter anderen Vorzeichen als für Spees Zeitgenossen. Denkt man gegenwärtig bei der Textstelle sogleich an das Schreckgespenst, als Unschuldiger ohnmächtig den Mühlen der Justiz ausgeliefert zu sein, so war es für den noch dem Gottesstaatsdenken verbundenen Leser der Zwang, sich unschuldig zur schlimmsten aller denkbaren Sünden bekennen zu müssen: dem Teufelsbündnis.

Die Identifikation des Lesers mit dem Opfer eines Hexenprozesses ist das gewagteste der von Spee eingesetzten Stilmittel. Wie konnte er

glauben, daß sich der gebildete, der lateinischen Sprache mächtige Leser, der vermutlich persönlich nie mit Hexenprozessen in Berührung gekommen war, geneigt fühlt, mit einer Person identifiziert zu werden, die allem Anschein nach eine Hexe war? Eine Hexe stand mit dem Teufel im Bunde und huldigte ihm. Sie war zu den verworfensten und unzünftigsten Handlungen in der Lage (man denke hier an die entsprechenden bildlichen Darstellungen des Hexensabbats). Sie konnte auch – und hier nenne ich nur einige der Taten, die der *Hexenhammer* (1487) auflistet – neugeborene Kinder zerreißen, ihr Blut schlürfen, sie im Ofen braten, um sie dann zu einem Pulver zu verarbeiten, oder ihre Glieder kochen, um daraus eine Salbe für die Ausritte herzustellen.

Es dürften zwei Gründe sein, die Spee auf eine Identifikation des Lesers mit der Hexe hoffen ließen. Der erste Grund liegt in dem bei Spee tief verwurzelten Glauben an das Gute und an die christliche Nächstenliebe. Dieselbe Grundhaltung dürfte er bei seinem Leserkreis vorausgesetzt haben (dazu sogleich mehr). Durch das Gleichnis vom Weizen hatte Spee wiederholt deutlich gemacht, daß es sich bei den Verhafteten auch um die – bildlich gesprochen – Weizensaat handeln konnte, daß ihnen also mit menschlicher Wärme und neutestamentarischer Nächstenliebe zu begegnen war. Der zweite Grund liegt in der von ihm eingesetzten Rhetorik. Die perfekte Beherrschung der Rhetorik lernte jeder Jesuitenschüler.⁵¹ Demgemäß setzte er nicht nur eine rein vernunftbezogene Argumentation, sondern auch die Leidenschaft und das rednerische Temperament als Mittel der Überzeugung ein. »Der Mensch in seiner Gesamtheit war das Ziel jeglicher rhetorischer Beeinflussung.«⁵² Spee verfügt über ein ganzes Arsenal rhetorischer Stilmittel, aufgrund deren sich der Leser der *Cautio* einmal einem zornigen Prediger, der mit dem jüngsten Gericht droht, ein andermal einem feinsinnig scholastisch Disputierenden, in der Regel aber einem Kenner der Materie, gegenüber sieht, dessen Reaktion auf die Praxis von ratloser Verzweiflung bis zu bitterem Sarkasmus reicht – auch darauf werde ich sogleich noch einmal zurückkommen.

Im übrigen zeichnet sich das Werk meines Erachtens durch eine

⁴⁶ CC – 36. und 37. Frage, S. 179, 181 ff., vgl. auch die 44. Frage, S. 222 f.

⁴⁷ CC – 20. Frage, S. 87.

⁴⁸ So schon im Zusammenhang mit der Folterung: CC – Frage 20, S. 95.

⁴⁹ CC – 51. Frage, S. 286.

⁵⁰ Vgl. Italo Michele Bataffarano: Die rhetorisch-literarische Konstruktion von Spees *Cautio Criminalis*. In: Friedrich Spee zum 400. Geburtstag. Hrsg. von Gunther Franz. Paderborn 1995, S. 137 und S. 147.

⁵¹ Franz Günther Sieveke: Die Paternoster-Paraphrase der Trutz-Nachtigall. In: Friedrich Spee zum 400. Geburtstag. Hrsg. von Gunther Franz. Paderborn 1995, S. 229 und S. 230.

⁵² Sieveke (wie Anm. 51), S. 229 und S. 230.

klare Strukturierung aus, die das ein oder andere zeitgenössische juristische Werk vermissen läßt: Die *Cautio* ist in 51 Kapitel untergliedert, wobei die Überschrift in Frageform ausgestaltet ist, also ein Dubium vorangestellt wird. Diesem folgt stets die meist eindeutige Antwort Spees, die dann durch mehrere klar voneinander geschiedene und im einzelnen bezifferte Begründungen belegt wird. Diese Argumentationsstruktur wird nochmals dadurch betont, daß die Antwort Spees meist ausdrücklich durch *respondeo* – ich antwortelentgegne – und die Aufzählung der Argumente durch *rationes istae sunt* – dies sind die Gründe – eingeleitet werden. Die streng scholastische Vorgehensweise trägt maßgeblich zur Überzeugungskraft des gesamten Werkes bei.

1. Der Adressatenkreis der *Cautio*

Wer war nun die Zielgruppe der *Cautio*? Schenkt man den Ausführungen Spees Glauben, so wollte er die Schrift nicht veröffentlichen, sondern sie als Manuskript unter Geheimhaltung seines Namens nur wenigen Freunden mitteilen.⁵³ Diese Aussage wird mittlerweile vielfach bezweifelt. Es bleibt zumindest das Geheimnis Spees, wie er seine Schrift einigen wenigen Freunden mitteilen und dabei zugleich seinen Namen geheim halten wollte.⁵⁴

Der Spee-Forscher Theo van Oorschot meint, daß Spee all diejenigen provozieren wollte, die er in dem Titelblatt der *Cautio* anführt: das heißt die Fürsten, deren Ratgeber und Beichtväter, die Inquisitoren, die Richter, die Advokaten, die Beichtväter der Angeklagten und die Prediger.⁵⁵ Provozieren wollte er sie dabei nicht zu unbedachten Handlungen, sondern zum Sehen, zum Nachdenken über ihr bisheriges Tun. Spee versuchte – so van Oorschot – die guten Seiten in ihnen hervorzurufen.⁵⁶

Dem ist zumindest im Ansatz zuzustimmen. Die *Cautio* ist eine

⁵³ CC – Frage 18, S. 67.

⁵⁴ Zumal er diesen Freunden selbst die Nachfragen zum Text beantwortete, vgl. CC – Frage 18, S. 71.

⁵⁵ van Oorschot (wie Anm. 8), S. 7 und S. 21.

⁵⁶ Ebd.

Mahnschrift, eine *Warnungsschrift*, wie Spee sie selbst nennt.⁵⁷ Sie ist darauf ausgerichtet, den Leser aus seiner behaglich eingerichteten, von Vorurteilen und Halbwissen geprägten Fehlvorstellung über den Ablauf der Hexenprozesse herauszuholen, ihn mit den Tatsachen zu konfrontieren und ihn somit zum Nachdenken zu zwingen. Spee will also eine Neuorientierung im Denken über die Hexenprozesse erzielen, damit man es nicht – wie er es selbst im 40. Dubium befürchtet – dahin kommen läßt, daß letzten Endes nicht so sehr die Wahrheit als vielmehr die Scheiterhaufen in Deutschland leuchten.⁵⁸

Derjenige, der es nicht so weit kommen lassen soll, ist der Fürst, der als weltlicher Gerichtsherr die Verantwortung für die Prozesse trägt. An ihn richtet Spee die *Cautio*. Dennoch ist der von ihm ins Auge gefaßte Leser nicht nur der Fürst selbst, sondern es sind vor allem⁵⁹ die fürstlichen Ratgeber, und zwar primär nicht die juristisch geschulten, sondern die Theologen am Fürstenhof. Sie werden im Titelblatt der *Cautio* als Ratgeber und Beichtväter der Fürsten unmittelbar nach diesen genannt. Besonders ihnen gelten die im 9. und 16. Kapitel angeführten Ratschläge und Vorsichtsmaßregeln, die der Fürst bei der Durchführung der Hexenprozesse zu beachten habe. Erst in zweiter Linie richtet sich die *Cautio* auch an die Beichtväter der Angeklagten, denen im 30. Dubium nicht weniger als 19 Anweisungen erteilt werden, insbesondere die Mahnung, sich nicht in die weltliche Justiz zu mischen und die *Cautio* gründlich zu studieren.

Nur diese Zielgruppe ist der von Spee ins Auge gefaßte Leserkreis, den er mit seinem Gewissens-Buch⁶⁰ gleichsam wachrütteln und sehend machen will. Die unmittelbar an den Hexenprozessen beteiligten Inquisitoren, Richter und Justizbeamten zählen hingegen – obwohl in der Überschrift genannt – nicht dazu. Sie werden bereits in den ersten Kapiteln des Buches nicht nur als selbtherrlich und unsorgfältig⁶¹, sondern auch als schamlos, niederträchtig, zügellos, habgierig, grau-

⁵⁷ CC – Frage 9 und Frage 18, S. 24 und S. 67.

⁵⁸ CC – Frage 40, S. 202.

⁵⁹ Ganz deutlich in der 26. Frage der CC, S. 118: »... damit die Ratgeber und Beichtväter der Fürsten sie kennenlernen und das Gelernte weitergeben können«.

⁶⁰ So wird die *Cautio* in der ersten deutschen Übersetzung aus dem Jahre 1647 genannt, vgl. die Anmerkungen von Ritter (wie Anm. 14), S. 298.

⁶¹ CC – Frage 9, S. 18.

sam⁶² und hinterlistig⁶³ entlarvt. Im 40. Dubium werden sie schließlich als schlicht unbelehrbar eingestuft, wenn Spee dort sagt: Wollte es »ein gottesfürchtiger Mann auch nur unternehmen ..., die Richter in diesen und ähnlichen Fragen zu warnen, dann finden sich [sogleich] Leute, die sich entrüsten und ihn anfahren, was uns Geistliche das angehe? Sie kennten ihre Rechte und Gesetze, wir hätten die nicht studiert; gerade so als ob das ganz geheime Heiligtümer wären, in die noch nie jemand einen Blick habe werfen können außer ihnen allein.«⁶⁴ Hier erweist sich eine *Cautio* als von vornherein wirkungslos, da diese Personen aus Habgier oder falschem Stolz gezielt das Recht beugen, zumindest aber vorsätzlich vor dem Unrecht die Augen verschließen. Sie sind einer Warnung nicht mehr zugänglich – ihnen gibt Spee deshalb auch keine Anweisungen, sondern nur den Hinweis, daß sie selbst von den Henkern betrogen werden.⁶⁵

Ganz anders verfährt er mit den Fürsten und deren Ratgebern. Diese handeln – strafrechtlich gesehen – aufgrund fahrlässiger Unkenntnis. Ihnen wirft Spee wiederholt Unwissenheit⁶⁶ und auch Unkenntnis der verwendenen juristischen Floskeln vor,⁶⁷ versieht sie aber darüber hinaus nicht mit abwertenden Attributen. Sie sind in den Augen Spees noch einsichtsfähig und um ihr Desinteresse und ihre Fehlvorstellungen über den Hexenprozeß zu zerstören, setzt er hier seine rhetorischen Stilmittel in ihrer ganzen Bandbreite ein.

2. Die rhetorischen Stilmittel Spees

a. Lob, Drohung und Versuchung

Um seine Zielgruppe zum Umdenken zu bewegen, argumentiert Spee nicht nur rational. Nein, er *schmeichelt* den Fürsten sogar, so zum Beispiel im 9. Dubium, wenn es dort heißt: »Jeder Beamte kann hart und unmenschlich sein, Fürsten können es nicht«; sie sollten uns nicht »die schöne Milde ganz vorenthalten, mit der die Natur sie ausgestattet

⁶² CC – Frage 11, S. 32 f.

⁶³ CC – Frage 15, S. 46 f.

⁶⁴ CC – Frage 40, S. 201. – vgl. auch das 28. Dubium am Ende der 3. Ratio, S. 130 f.

⁶⁵ CC – Frage 31, S. 156; Frage 20, S. 91.

⁶⁶ So z. B. CC – Frage 20 oder 38, S. 89, 189.

⁶⁷ CC – Frage 9, S. 25 f.

hat«. Andererseits macht Spee die Fürsten und Ratgeber auch wiederholt auf die Belastung ihres Gewissens aufmerksam und *droht* mit dem jüngsten Gericht.⁶⁸ So zum Beispiel im 18. Dubium, in dem Spee sagt: »Wenn ich recht bedenke, was ich schon gesagt habe und was ich noch weiter zu sagen habe, dann muß ich wirklich fürchten, daß die Obrigkeiten, die die Hexeninquisition anordnen, sich selbst die ewige Verdammnis aufladen« ... »Und vor allem will ich den Fürsten klar machen, daß das eine Gewissenspflicht ist, um derentwillen nicht nur sie selbst, sondern auch ihre Ratgeber und Beichtväter vor dem höchsten Richter werden Rechenschaft ablegen müssen.«⁶⁹ Neben dem Lob und der Drohung findet sich aber auch die »Versuchung«. Denn Spee deutet mehrmals an, daß er noch etwas wisse, was sich in dieser äußerst schwierigen Sache für die Fürsten als sehr hilfreich erweisen könnte. So heißt es im 29. Dubium: »Ich habe noch ein Argument in der Hand, noch ist es geheim, aber zu seiner Zeit und an seinem Orte wird es einmal offenbar werden. Es gibt mir die felsenfeste Überzeugung, daß unter fünfzig beliebigen, zum Scheiterhaufen verurteilten Hexen kaum fünf oder gar kaum zwei wirklich Schuldige sich finden. Sollte aber eine Obrigkeit Mut haben und sich davon überzeugen wollen, so will ich mir zu gelegener Zeit Mühe geben, ihr dazu zu verhelfen.«⁷⁰ Um welches weiteres Argument Spees es sich hier handelt, ist bisher nicht überzeugend geklärt worden. Wir wollen dem deshalb hier auch nicht näher nachgehen.

b. Die Ich-Form in der *Cautio*

Das zentrale Stilmittel in der *Cautio* ist die von Spee gewählte »Ich-Form« des Verfassers.⁷¹ Daraus resultieren gleich fünf Überzeugungsansätze.

Zum ersten ermöglicht es diese Form des Vortrags, einen fiktiven Dialog mit dem Leser zu führen. So heißt es: »Du wirst nun sagen ...«

⁶⁸ So z. B. CC – Frage 9, 16 oder 26, S. 17, 25, 54, 119. Im 34. Dubium (S. 170) wird darüber hinaus bereits eine diesseitige Verpflichtung zur Genußnahme angedeutet, die auch den Fürsten treffe, da ihm gleichsam ein Organisationsverschulden zugerechnet werden müsse.

⁶⁹ CC – Frage 18, S. 70 f. sowie Frage 29, S. 134.

⁷⁰ CC – Frage 29, S. 135 f.; vgl. auch Frage 7, S. 9 und Frage 11, S. 34.

⁷¹ Vgl. Battafarano (wie Anm. 50), S. 147.

oder »Du wirst einwenden ...« was dann umgehend mit einem »ich entgegne aber« richtiggestellt wird. Durch diese scholastisch anmutende Disputation steht der Autor dem Leser nicht als eine thesenverfechtende Autorität, sondern als ein sorgsam abwägender und umfassend informierter Kenner der Materie gegenüber. Zumindescheinbar wird der Leser zum ebenbürtigen Diskussionspartner erhoben. Außerdem mag der eine oder andere Leser sich geschmeichelt fühlen, da er selbst auf den ihm zugeschriebenen Einwand gar nicht gekommen wäre, insbesondere dann, wenn Spee diesen Einwand auch noch als prinzipiell richtig bezeichnet.⁷² Daß der Einwand gegen Spees Replik letztlich nicht bestehen kann, stört die Überhöhung des Lesers nur unwesentlich, gibt doch der Leser als fiktiver Gesprächspartner nur die *communis opinio*, die verbreitete Meinung, der Gelehrten wieder – bei Spee, der von diesem Stilmittel ab dem 20. Dubium⁷³ zunehmend Gebrauch macht,⁷⁴ vertritt der Leser deshalb häufig die Auffassung der gelehrten Befürworter der Hexenverfolgung, also die von Martin Delrio (1559–1606), Peter Binsfeld (1545–1598) und Hermann Goehausen (1600 – nach 1647).⁷⁵

Zum zweiten ermöglicht diese Vortragsform das Stilmittel der Apokalypse, das heißt die unmittelbare Ansprache an den Leser selbst. Diese fällt bei Spee meist väterlich aus, indem der Leser aufgefordert wird, dem Gedankengang Spees oder seinem Rat zu folgen.⁷⁶ Drückt Spee seine Ratlosigkeit über die Praxis aus, so wird der Leser gebeten, »einmal selbst darüber nachzudenken« oder: »Das möge sich auch der Leser durch den Kopf gehen lassen« und: »Das mag sich der Leser einmal klarmachen«. ⁷⁷ Vermutet Spee noch Skepsis beim Leser, so heißt es: »Der Leser gebe gut acht, so wird er es einsehen« oder noch

⁷² So z. B. im 27. Dubium, IV. Ratio, S. 124.

⁷³ Zuvor heißt es eher distanzierter: »man wird einwenden«, so z. B. CC – Frage 12, S. 37; Frage 14, S. 43.

⁷⁴ Vgl. z. B. CC – Frage 20, S. 96; Frage 21, S. 101; Frage 26, S. 122; Frage 27, S. 124; Frage 33, S. 159 f.; Frage 34, S. 168 f.; Frage 37, S. 183 f.; Frage 39, S. 192; Frage 40, S. 205; Frage 44, S. 220 f.; S. 225 ff., S. 230 f.; Frage 48, S. 252; Frage 49, S. 259 und S. 272; Frage 50, S. 276 ff.

⁷⁵ Vgl. CC – Frage 34, S. 168 f.; Frage 44, S. 220 f. und S. 226 f.; Frage 49, S. 259 und Frage 50, S. 276 ff.

⁷⁶ CC – Frage 1, S. 2; Frage 28, S. 133.

⁷⁷ CC – Frage 34, S. 171; Frage 20, S. 93; Frage 49, S. 273; siehe auch Frage 21, S. 102.

deutlicher: »Der Leser wird das noch aus meinen weiteren Ausführungen einsehen lernen«. ⁷⁸

Zum dritten nimmt der Leser durch die gewählte Ich-Form an dem Gefühlsleben des Autors teil. Spee bringt seine Empfindungen in zweierlei Hinsicht ein: Zum einen als andauerndes Bemühen, der Wahrheit auf den Grund zu kommen und eine gerechte Lösung zu finden. Zum anderen als Erstaunen und Unverständnis über die Ansichten der gelehrten Schriftsteller und als mißbilligendes Kopfschütteln, ja als ohnmächtiger Zorn über die Praxis der Inquisitoren. Exemplarisch dafür seien zwei Textstellen zur Folter zitiert; zunächst allgemein: »Gott weiß es, wie oft ich das unter tiefen Seufzern in durchwachten Nächten überdacht habe und mir doch kein Mittel einfallen wollte, der Wucht der öffentlichen Meinung Einhalt zu gebieten, bis die Menschen unvoreingenommen und von Leidenschaften ungetrübt die Sache gründlicher überdenken könnten«⁷⁹; zur rechtswidrigen Folter schreibt Spee: »Unter diesen Umständen wundert es mich immer wieder, wie viele solches Vergnügen an der Grausamkeit finden, daß sie bei der Folter so gar nicht der fremden Leiber noch des eigenen Gewissens achten. Immerhin, wenn ich sündigen wollte und mir vorgenommen hätte, durchaus in die Hölle zu kommen ..., so würde ich dazu doch keinen so gräßlichen, sondern einen viel erfreulicheren Weg wählen«. ⁸⁰

Zum vierten ermöglicht es die Ich-Form, gemeinsam mit dem Leser in ein kollektives Wir einzutauchen und so eine Identifizierung des Lesers mit dem Autor zu erreichen. So stellt sich Spee zunächst mit dem Leser gemeinsam auf die Stufe der Unwissenden, wenn er sagt: »Wir verfahren unter dem Schein des Rechts leichtfertig«⁸¹ oder »Wir wenden die Folter bei jedem Beliebigen an«. ⁸² In der Mitte des Buches geht das kollektive Wir dann aber deutlich auf Distanz zu der Praxis, wenn es heißt: »Wenn derartig unfähige, kurzsichtige Männer die Gerichtshöfe und Ratskollegien der Fürsten leiten, wer will uns da die berechnete Sorge nehmen, daß es sehr übel um Unschuldige bestellt

⁷⁸ CC – Frage 48, S. 249; Frage 9, S. 26.

⁷⁹ CC – Frage 20, S. 93.

⁸⁰ CC – Frage 21, S. 101.

⁸¹ CC – Frage 8, S. 12.

⁸² CC – Frage 20, S. 86.

ist.«.⁸³ Auf diese Weise wird der Leser aufgrund seiner Unkenntnis zu Beginn nicht düpiert und kann sich in der Mitte des Buches schon zu den klügeren Ratgebern zählen, die aufgrund der Lektüre des Buches eben die Sorge Spees um die Unschuldigen teilen.

Schließlich gibt die gewählte Ich-Form dem Verfasser die Möglichkeit, »mit seinen eigenen Augen und Ohren« gegen die Schriften der Hexenverfolger zu argumentieren.⁸⁴ Die *Cautio* ist voll von Hinweisen auf die persönlichen Erfahrungen Spees, die er selbst mit den Hexenprozessen gemacht hat⁸⁵ oder die ihm soeben mitgeteilt worden sind.⁸⁶ Er bietet darüber hinaus wiederholt an, für den aufgedeckten Mißbrauch den Beweis auch mittels vereidigter Zeugen antreten zu können:⁸⁷ »So ist es überall« – sagt Spee zur Verfahrensweise bei den Besagungen auf der Folter – »und wenn ich nicht die Wahrheit spreche, dann mag der allmächtige Vater mich mit dem Blitzstrahl erschlagen.«⁸⁸ Der stetig wiederholte Hinweis auf seine persönliche Erfahrung findet den Höhepunkt in der Formulierung: »Ich habe persönlich und mit Hilfe heimlich dazu angestellter Personen die Beobachtung gemacht, daß hier der Hauptbetrug und das Kernstück des ganzen Schwindels zu suchen ist.«⁸⁹

Damit wird nicht nur die Authentizität der von Spee berichteten Verfahrensweise gestärkt, zugleich werden auch die Schriften der Hexenverfolger diskreditiert. Denn diese beruhen auf ungeprüften Erzählungen – Spee spricht von »Altweibergeschwätz«⁹⁰ – oder auf dem unwissenden Glauben des Volkes und damit auf trügerischen Fundamenten,⁹¹ während Spee selbst dabei gewesen ist oder sich im direkten Gespräch mit den unmittelbar Beteiligten informiert hat. Hier müssen wir uns in die Ausgangsposition Spees versetzen. Er will als anonymer Autor die Obrigkeiten von der Unrechtmäßigkeit der

Hexenprozesse überzeugen, obwohl in den gelehrten Schriften der Hexenverfolger doch scheinbar rational und widerspruchsfrei das Gegenteil begründet schien. So führt Spee neben der gesunden Vernunft⁹² insbesondere die eigene Erfahrung an, um gegen die Schriften der gelehrten Autoritäten zu überzeugen. Dies macht er unmißverständlich an drei Stellen deutlich. Im 16. *Dubium* spricht sich Spee allgemein dagegen aus, daß den weltlichen Beamten eine gelehrte Autorität zur Seite gestellt wird, denn letztere verfüge nicht über »die für die Hexenprozesse erforderliche praktische Erfahrung«. Im 20. *Dubium* werden die gelehrten Autoritäten beim Namen genannt, wenn Spee ausführt: »Aufrichtig gesprochen, ich weiß schon längst nicht mehr, wieviel ich den Autoren, die ich früher voller Wißbegierde immer wieder eifrig las und hoch schätzte, dem Remigius, Binsfeld, Delrio und den übrigen überhaupt noch glauben kann. Ihre ganze Lehre stützt sich ja nur auf mancherlei Ammenmärchen und mit der Folter herausgepreßte Geändnisse.«⁹³

Im 48. *Dubium* widerspricht er den Hexenverfolgern, die es für unmöglich halten, daß der Teufel Unschuldige auf dem Hexensabbat erscheinen läßt, weil selbst Delrio nichts davon gelesen oder gehört hat. »Dies Argument [so Spee] beweist zuviel und folglich gar nichts. Es beweist nämlich, daß zahllose andere Dinge, die tatsächlich geschehen sind, nicht geschehen [sein dürfen],⁹⁴ weil Delrio nichts davon gelesen und gehört hat«. Schließlich heißt es wenig später im selben *Dubium*: »Wenn Binsfeld in diesen Dingen so wenig Erfahrung und Kenntnis gesammelt hat [...], was soll man da ihm und ähnlichen Gelehrten hierbei trauen? Sie mögen ruhig in ihren Studierstuben sitzenbleiben und, wie sie es bisher so nutzbringend taten, ihre theologischen Tüfteleien auf uns loslassen. Dann aber bitte ich darum, daß Männer, die so große Autorität besitzen, die Prozesse aus dem Spiel lassen, es sei denn, sie neigten ihre Autorität wenigstens irgendeinmal den Gefan-

⁸³ CC – Frage 28, S. 129.

⁸⁴ Darauf hat Battafarano (wie Anm. 49), S. 139 ff. bereits zutreffend hingewiesen.

⁸⁵ Vgl. die Zusammenstellung bei Battafarano (wie Anm. 50), S. 139.

⁸⁶ Beispielhaft sei die 20. Frage angeführt: »Kaum hatte ich das geschrieben, da kam ein Freund von mir dazu ...«, S. 88.

⁸⁷ So z. B. CC – Frage 28, S. 131.

⁸⁸ CC – Frage 49, S. 270.

⁸⁹ CC – Frage 28, S. 130.

⁹⁰ CC – Frage 15, S. 46.

⁹¹ CC – Frage 28, S. 126.

⁹² »Und wir wollen ihre (gemeint ist die Meinung Spees) Richtigkeit lieber mit Vernunftgründen als mit Autoritäten beweisen« (CC – Frage 48, S. 255), vgl. auch CC – Frage 17, S. 60.

⁹³ CC – Frage 20, S. 93.

⁹⁴ In der Übersetzung von Ritter (wie Anm. 14), S. 244, heißt es: »sind«, im Original *quae facta vere sint, facta non esse*. Spee (wie Anm. 45), S. 168.

genen näher zu und bekämen den Schmutz des Kerkers genügend zu spüren, ehe sie davongingen.«⁹⁵

Angemerkt sei, daß Spee das auf Autorität gestützte Argument deshalb nicht grundsätzlich ablehnt und nur mit persönlicher Erfahrung und gesunder Vernunft überzeugen will. Nein, auch Spee stützt sich – und das nicht selten – auf die Autorität des »hervorragenden«⁹⁶ und »hochbedeutenden«⁹⁷ Tanner, bei dem er übrigens nicht nach dessen praktischen Erfahrungen fragt.

c. Bitterer Sarkasmus und Spees Hexenglaube

Ich will nicht verschweigen, daß Spee neben den bereits genannten Stilmitteln auch über bitterbösen Sarkasmus verfügte: So beweist er im 11. Dubium zunächst, daß auch Unschuldige in Hexenprozesse geraten und dort gefoltert werden. Dann fährt er – scheinbar konträr – fort: »So ist es freilich wahr, was manche Gelehrte mit Delrio glauben: wenn Unschuldige verklagt und gefangen seien, dann werde ihre Unschuld durch Gottes Fügung bald offenbar werden.« Spee fügt klärend an: »bald, das heißt, wenn sie längst zur Asche verbrannt sind.«⁹⁸

Zuletzt will ich noch auf einen – besonders unter Juristen beliebten – rhetorischen Kunstgriff eingehen: Die Argumentation auf hypothetischer Grundlage. Die Frage, ob Spee selbst an Hexen geglaubt hat, zählt zu den umstrittenen Fragen in der Spee-Forschung. Im ersten Dubium gibt er dies zwar unumwunden zu, weitere Textstellen legen aber eher das Gegenteil nahe. So wird vermutet, daß Spee vielleicht nur taktisch vorgegangen ist, weil ihm sonst selbst die Hexenverfolgung drohte oder weil er sonst seine Zielgruppe, die Obrigkeiten, nicht zu überzeugen vermochte. Daraus resultiert die weitere Ansicht, daß er sich die Auseinandersetzung mit dem Hexenglauben für ein weiteres Buch vorbehalten hat, auf welches in der *Cautio* mehrmals angespielt wird.⁹⁹ Dagegen steht die Auffassung, daß Spee letztlich doch wie die Mehrzahl seiner Zeitgenossen und Ordensbrüder an die Existenz von Zauberern geglaubt hat.

⁹⁵ CC – Frage 48, S. 247.

⁹⁶ CC – Frage 7 und Frage 9, S. 9 und S. 23.

⁹⁷ CC – Frage 9, S. 23.

⁹⁸ CC – Frage 11, S. 34.

⁹⁹ Siehe dazu auch die Ausführungen unter Punkt V. 2.a dieses Aufsatzes.

Die Antwort darauf wird man in der *Cautio* vergebens suchen. Spee konnte sie dort nicht geben und wollte das auch nicht. Denn hätte er das getan, wäre ein rechtliches Bedenken wegen der Hexenprozesse überflüssig gewesen: Wer ein Übel als nicht existent ansieht, braucht über die Art und Weise, wie gegen das Übel vorzugehen ist, an sich nicht mehr zu diskutieren. Vor allem aber hätte er sich die besten Argumente gegen den Hexenprozeß selbst genommen.¹⁰⁰ Denn nichts legt die Untauglichkeit eines Verfahren überzeugender dar als der Nachweis, daß – modern gesprochen – unabhängig vom Input der Output auf jeden Fall falsch sein muß. So beweist er den fehlenden Beweiswert einer Besagung folgendermaßen: War die Gefolterte unschuldig, so ist die Besagung falsch, da die Unschuldige die besagte Person auf dem Hexentanzplatz nicht gesehen haben kann. Hat es sich hingegen tatsächlich um eine Hexe gehandelt, so wird sie als verlogene Feindin der Menschheit doch niemals eine Mitverschwörerin, sondern vielmehr irgendeine Unschuldige benennen.¹⁰¹ Eben weil Spee den Hexenglauben unangetastet läßt, kann er ihn stets als Argumentationsgrundlage heranziehen und damit den Beweiswert unterschiedlicher Indizien *ad absurdum* führen, so zum Beispiel die vermeintliche Übereinstimmung in den Denunziationen unterschiedlicher Personen¹⁰² oder das Argument, der Schweigezauber¹⁰³ beziehungsweise das Hexenmal¹⁰⁴ liefere ein neues Indiz zur wiederholten Folterung.

VI. Resümee

Abschließend bleibt noch die Frage zu klären, weshalb ich die *Cautio Criminalis* als Beispiel juristischer Überzeugungskunst und Spee – wenn auch beiläufig – als Vorbild für die Juristenausbildung bezeichnet

¹⁰⁰ Darauf hat Alois Hahn treffend hingewiesen, vgl. Die *Cautio Criminalis* aus soziologischer Sicht. In: Friedrich Spee zum 400. Geburtstag. Hrsg. von Gunther Franz. Paderborn 1995, S. 103 und S. 106.

¹⁰¹ So bereits in der 15. Frage CC, S. 48 und deutlicher in der 44. Frage, S. 219 – auch dieses Argument findet sich bei Tanner, dazu sowie zur Herkunft des Arguments: Dillinger (wie Anm. 38), S. 46 f.

¹⁰² CC – Frage 49, S. 263.

¹⁰³ CC – Frage 25, S. 114 f.

¹⁰⁴ CC – Frage 43, S. 213 ff.

habe. Sollen wir etwa dazu übergehen, künftig aus rhetorischen Gründen die Gegenmeinung mit wenig schmeichelhaften Attributen zu versehen oder ihr gar mit dem Jüngsten Gericht zu drohen? Sollen wir unsere eigene Person mehr einbringen und eingestehen, daß wir auf eine – selbstverständlich brillante – Argumentation nicht nach jahrelangen mühevollen Recherchen gekommen sind, sondern uns dies zufällig auf der ermüdenden Abteilungssitzung des Fachbereichs eingefallen ist? Sollen wir etwa künftig aus eigener persönlicher Erfahrung über den Strafprozeß oder gar den Strafvollzug, die Pfändung durch den Gerichtsvollzieher oder Anwendung unmittelbaren Zwangs berichten?

Ich denke, ein wenig davon sollten wir in der Tat übernehmen oder, wenn wir dies schon getan haben, diesen Ansatz nicht verlieren. Sonst tragen auch wir unseren Anteil an der autoritätsgläubigen Formulierung: »Da es sich um die herrschende Meinung handelt, ist ihr zu folgen«.

»Zu Bethlehem geboren ist uns ein Kindelein«

Kirchenlied von Friedrich Spee

Hertzopffer

- 1 Zu Bethlehem geboren
Jst vns ein kindelein
Daß hab ich außerkoren/
Sein eygen will ich sein
Eya/ Eya sein eigen will ich sein.
- 2 Jn seine Lieb versencken
Will ich mich gar hinab;
Mein Hertz will ich ihm schencken/
Vnd alles was ich hab Eya etc.
- 3 O Kindelein von Hertzen
Dich will ich lieben sehr:
Jn frewden vnd in schmerzen
Je länger mehr vnd mehr. Eya etc.
- 4 Darzu dein Gnad mir gebe
Bitt ich auß Hertzen grund/
Daß ich allein dir lebe
Jetzt vnd zu aller stund. Eya etc.
- 5 Dich wahren Gott ich finde
Jn meinem Fleisch vnd Blut/
Darumb ich dann mich binde
An dich mein höchstes Gut Eia etc.
- 6 Laß mich von dir nicht scheiden/
Knüpff zu / knüpff zu das band:
Die Liebe zwischen beyden
Nimbt hin mein Hertz zu pfand. Eia etc.

Zur Zeit Friedrich Spees gab es eine Reihe von Kirchenliedern mit einem ähnlichen Anfang wie in dem voranstehenden Lied.¹ In diesen Liedern wird verkündet, daß ein Kind zu Bethlehem geboren wurde, das der Sohn Gottes ist. Keines der Lieder aber hat auch nur annähernd eine so tiefe Innigkeit, wie sie uns in dem Lied ›Zu Bethlehem geboren‹ begegnet, das Spee zugeschrieben wird.² Ob er es als Kirchenlied oder ähnlich den Gesängen im *Gülden Tugend-Buch (GTB)* und in der *Trutz-Nachtigall (TN)* als persönliche Kundgabe eines Ichs, als eine Art Erbauung für einzelne gedacht hat, läßt sich heute nicht mehr sicher feststellen. Wahrscheinlicher ist, daß er es nicht als Kirchenlied gedichtet hat, denn es bringt Gefühle zum Ausdruck, die sich auf die Person des Sprechenden beziehen, es ist ein zutiefst persönliches Bekenntnis des Dichtenden. Wird es jedoch in der Kirche gesungen, wird das Gelöbnis, das der Dichter dem ›kindelein‹ darbringt, zu einem Gelöbnis der im Gottesdienst anwesenden Kirchengemeinde. Das Ich des Dichters wird dabei zum Ich jedes einzelnen, der in den Gesang mit einstimmt.

Schon die Überschrift ›Hertzopffer‹ paßt nicht zu einem Kirchenlied; denn Kirchenlieder haben im allgemeinen keine Überschriften. Überschriften von dieser Art finden sich auch nicht in Spees Gedichtsammlung *TN* oder bei den Liedern seines *GTB*. So stellt sich die Frage, ob die Überschrift überhaupt von Spee stammt oder von dem späteren Herausgeber herrührt – oder etwa von dem Autor der vor-

¹ Erst nach Spees Tod, nämlich 1637 ist dieses Lied im *Geistlichen Psalterlein* und dann 1638 im *Geistlichen Psalter* gedruckt worden. Da alle Exemplare des *Psalterleins* verloren sind, ist der Text dem *Geistlichen Psalter* von 1638 entnommen (Stadtbibliothek Trier, Sign.: Mu 251 8°, S. 80 f.). – Vgl. zum *Geistlichen Psalter*: Theo van Oorschot: Das Jesuitengesangbuch Geistlicher Psalter (Köln 1638). In: Spee-Jahrbuch 9 (2002), S. 121–137.

Gleich sechs Lieder mit ähnlichem Anfang bietet zum Beispiel das *Psalterium Harmonicum Sacrarum Cantilenarum* von Jakob Gippenbusch, Köln 1642 (Faksimiledruck, hrsg. von Rudolf Ewerhart [Trier 1991]), S. 14–27, neben unserem ›Zu Bethlehem geboren‹.

² Als Vermutung schon von Heinrich Schachner geäußert (Naturbilder und Naturbetrachtung in den Dichtungen Friedrichs von Spee. Beilage zum 56. Jahresbericht des k. k. Obergymnasiums der Benediktiner zu Kremsmünster. Linz 1906, S. 57 f.); allgemein anerkannt ist die Zuweisung seit Josef Gotzens Besprechung (Zu Bethlehem geboren. In: Cäcilien Vereins Organ: Zeitschrift für Kirchenmusik, 69. Jg., 9. H., Dezember 1949, S. 258–262).

letzten und/oder letzten Strophe hinzugefügt worden ist. Dieser Autor der letzten Strophen war wohl nicht Friedrich Spee – wie ich vermute und wie es sich im Laufe der folgenden Besprechung des Liedes erweisen wird.

In der ersten Strophe verkündet der Dichter in den beiden ersten Versen, daß den Menschen (der Dichter sagt ›vns‹) in Bethlehem ein Kind geboren wurde. Das ›vns‹ bezieht sich auf alle Menschen, es steht in Vers 2, noch bevor der Dichter und im Gefolge davon auch der Sänger als Mitglied der Kirchengemeinde sich in den Versen 3 und 4 als handelndes Ich selbst nennen. Der Dichter/Sänger beteuert, daß er sich dieses Kind auserwählt hat, um ihm ganz zu dienen. Der Ausdruck ›jemandes eigen sein‹ besagte zu Spees Zeit mehr, als was wir heute darunter verstehen. Eigenleute waren ihrem Leibherrn zu persönlichem Dienst verpflichtet und als Personen von ihm abhängig. Sie waren nicht frei, konnten darum nicht in jeder Weise über sich selbst verfügen, waren gewissermaßen eine Art Eigentum ihres Herrn. Das Gelöbnis ›sein eigen will ich sein‹ bedeutet deshalb, daß der Dichter/Sänger sich dem Kind ganz zur Verfügung stellt, nicht mehr in allem über sich selbst verfügen will. Dieses Versprechen wird nach dem doppelten Ausruf ›Eya, eya‹ noch einmal wiederholt und damit bekräftigt. Das ›Eya‹ als Ausdruck der Freude war schon im Altertum bei den Griechen und Römern als Ausruf gebräuchlich und verschiedentlich auch in der lateinischen Dichtung des Mittelalters.

Die Betrachtung der ersten Strophe hat erkennen lassen, wieviel Verständnis das Lied voraussetzt: Man muß ›wissen, von wem und zu wem gesprochen wird. Denn der Name Jesu wird nicht genannt; nur der Anfang »Zu Bethlehem geboren« verweist auf die Geburt Jesu. Vorausgesetzt sind auch die Überlieferungen um das Weihnachtsgeschehen [...] Spee hat [...] nicht nur den historischen Hintergrund, sondern auch viele theologische Fragen in diesem Lied beiseite geschoben. [...] Wir hören und singen dieses Lied fast unweigerlich mit allen Fragen und allem Wissen um das Weihnachtstfest.«³

Die zweite Strophe hebt hervor, daß sich das Ich ganz in die Liebe zu

³ Friedrich Soddemann/Johannes Köhler: Die Kirchenlieder von Friedrich Spee. In: Friedrich Spee von Langenfeld (1591–1635). Sieben didaktische Versuche zu einem dramatischen Leben. Hrsg. von Rudolf W. Keck. Hildesheim 1985, S. 192.

dem Kind ›hinein versenken‹ will. ›In seine Lieb‹ spricht hier von der *Liebe zu dem Kind* – weniger von der Liebe des Kindes zum Dichter/Sänger; das ›sein‹ ist an dieser Stelle kaum possessiv gemeint, zeigt vielmehr ein bestimmtes Objekt an. Die Wendung ›sich gar hinab versenken‹ ist in ihrer ursprünglichen Bedeutung als *sich ganz versenken*, *sich ganz in etwas eintauchen* zu verstehen, so daß die Liebe einen ganz umschließt, ja geradezu von oben überflutet. Und ›gar‹ hat noch den alten Sinn von *ganz und gar, vollständig*. In Vers 2 wird das ›will ich‹ aus der ersten Strophe wieder aufgegriffen und im nächsten Vers noch einmal wiederholt. So betont das sprechende Ich, der Dichter wie auch der Sänger, aufs neue seinen festen Willen, sich dem Kind ganz hinzugeben. Der Dichter/Sänger will dem Christkind sein Herz schenken, was meint, sich dem Kind in der Krippe ganz und gar gleichsam als ein Geschenk darbringen. Mit ›was ich hab‹ ist in diesem Zusammenhang weniger an den materiellen Besitz gedacht. So wie es der Ausdruck ›Hertz‹ vorher schon getan hat, schließt ›was ich hab‹ das gesamte Fühlen und Denken, die ganze innere Gesinnung des Sprechenden mit ein, auf die es allein ankommt. Auch die Sänger in der Kirche sollen sich zu diesem Gelöbnis bekennen, wünscht der Dichter. Darum wird am Schluß der Strophe nach ›Eya, eya‹ das ›alles was ich hab‹ bekräftigend wiederholt, ähnlich wie in der ersten Strophe ›sein eygen will ich sein‹.

Wie sehr es sich bei dem Wunsch, die Menschen mögen sich Christus ganz zu eigen geben, um ein persönliches Anliegen Spees handelt, zeigt er unter anderem im Lied Nr. 36 der *TN*⁴, wo die Hirten Damon und Halton eine gleiche Absicht verkünden. Dort haben die beiden vor, dem Kind in der Krippe ihren ganzen Besitz zu bringen und mit ihren Gaben sich selbst dem Kind zu schenken.

In der dritten Strophe von ›Zu Bethlehem geboren‹ wird der Wunsch, dem Kind anzugehören und es immer von ganzem Herzen zu lieben, zum dritten Mal vorgetragen. Der Vorsatz gilt für den Dichter jederzeit, in Zeiten der Freude wie auch in Zeiten großer Leiden, die Gott nicht von sich aus schickt, aber als Prüfung zuläßt. Der Sänger des Liedes verspricht dem Kind in der Krippe, Gott auch dann zu

⁴ ›Ecloga, oder Hirtengesang, darin zween Hirten Damon, vnd Halton ihre Gaben erzählen, so sie dem Christkindlein schenken wollen.‹

vertrauen und ihn selbst dann noch zu lieben, wenn Leiden und Schmerzen stark bedrücken. Die Liebe soll nie enden, sie soll, je länger sie währt, um so stärker werden. Dies wird als fester Wille durch die Wiederholung des vierten Verses bekräftigt.

Am Beginn der Strophe wird das Kind in der Krippe persönlich mit ›O Kindelein‹ angeredet. In den Strophen 1 und 2 war von dem Kind in der dritten Person die Rede, nun kommt es in der dritten Strophe zu einer ganz persönlichen Beziehung des sprechenden Ich zum angesprochenen Partner, zum Du, wenn es heißt: ›Dich will ich lieben sehr‹. Damit tritt das Persönliche dieser Liebesbeziehung hervor. Denn wahre Liebe kann sich nur persönlich zwischen einem Ich und einem Du entwickeln, sie kann nur zwischen zwei Partnern wahr werden, die einander angehören.

Das Finden Gottes und die Liebe zu ihm ist aber nur mit der Gnade des allgütigen Schöpfers und nicht allein durch den Willen des Menschen zu erreichen. Das bekennt der Dichter in der vierten Strophe. Es ist ein sehr persönliches Bekenntnis, ist aber auch allgemein christliches Gedankengut. Dem Singenden soll hier deutlich werden, daß die Christusliebe des Menschen ein gütig gewährtes Geschenk Gottes ist, um das der Mensch Gott bitten muß und das er nicht aufgrund eigenen Verdienstes fordern darf. Doch hat Gott dem Menschen versprochen, daß er ihm allzeit seine Gnade schenkt; darauf muß und darf der Mensch vertrauen. Darum wendet sich der Sänger hier voll Demut, aber auch tief vertrauensvoll an das Kind, daß es ihm als Gnade diese Bitte gewährt, damit er für ›Jetzt vnd zu aller stund‹, für jetzt und in aller Zukunft nur im Dienst Gottes lebe, daß er sein ganzes Tun und Trachten allein in diesen Dienst stellt. Das Wort ›gebe‹ am Ende von Vers 1 ist kein Imperativ, keine Forderung, es ist der Konjunktiv, mit dem bescheiden ein Wunsch geäußert wird. Diese Form ist heute noch in manchen Dialekten für eine Bitte gebräuchlich, wenn man sie höflich vorträgt, ohne das Erbetene ausdrücklich zu fordern.⁵ Auch am Ende dieser Strophe wird nach dem ›Eya, eya‹ der Schlußvers wiederholt, die Bitte also noch einmal bekräftigt.

⁵ Josef Gotzen (wie Anm. 2, S. 260) erkannte in ›gebe‹ (anstatt ›gib‹) den Imperativ, was ›heute als falsche Bildung erscheint. Für Spee und seine Zeit war er das nicht; bei ihm [Spee] sind die Imperativbildungen überhaupt sehr schwankend.‹

Die fünfte Strophe nennt den Grund, warum der Dichter/Sänger wünscht, sich an das Kind in der Krippe zu ›binden‹. Es ist Gott selbst, der als kleiner unscheinbarer Mensch in der Krippe liegt und der mit seiner Geburt Fleisch und Blut der Menschen angenommen hat. Dieses Kind ist das höchste Gut, darum möchte der Dichter/Sänger stets mit ihm in einer engen Verbindung bleiben, sich in seinen Dienst stellen.

Die beiden Wörter ›höchstes Gut‹ erinnern an die Gedankenwelt des Altertums, an Wertvorstellungen der Griechen und Römer. Auch ihre Philosophen trachteten danach, das höchste aller Güter zu erwerben, selbst wenn sie unter diesem Begriff recht Verschiedenes verstanden haben, zum Beispiel Gott, die Glückseligkeit oder den Besitz bestimmter Tugenden. Vieles, was in früheren Zeiten gedacht und erstrebt wurde und woran wir uns heute im allgemeinen nicht mehr erinnern, schwingt also in dem Ausdruck ›höchstes Gut‹ mit, den das Christentum übernommen und auf Gott bezogen hat.

Auch in der fünften Strophe wird nach dem Ausruf ›Eia, eia‹ der vierte Vers ›An dich mein höchstes Gut‹ am Schluß wiederholt und damit noch einmal hervorgehoben, daß Gott das höchste Gut des Menschen ist, an das der Dichter/Sänger bestrebt ist, sich zu binden.

In der Schlußstrophe bittet der Dichter/Sänger das göttliche Kind in der Krippe, nicht zuzulassen, daß er sich von ihm trennt. Das Kind soll das Band fest ›zuknüpfen‹, das die Liebe zwischen ihm und dem Dichter/Sänger umschließt, es soll das Ich des Dichters wie des Sängers unauflöslich an sich binden. Als Pfand für die Gewähr, daß der Dichter/Sänger das Band nicht von sich aus zerschneidet, soll sein Herz dienen, das sich vorher mit dem Kind in der Krippe aufs engste verbunden hat. Denn als Pfand kann das Herz von dem, der sich dem Kind zu eigen gegeben hat, nicht eingelöst werden, ohne daß Gott zustimmt: Es gehört dem Dichter/Sänger nicht mehr, ist demnach kein wirkliches Pfand, sondern das Eigentum Gottes. Somit ist eine Trennung allein vom Menschen aus nicht möglich; der Mensch ist fest an Gott gebunden. Das ist sein Wille.

Daß die beiden letzten Strophen, die uns im *Geistlichen Psalter* überliefert sind, wie die vier ersten Strophen von Spee gedichtet worden sind, erscheint mir – wie schon gesagt – mehr als fraglich. Deutlich bildet Strophe 4 bereits einen sinnvollen Abschluß, wo der Dichter/

Sänger das Kind in der Krippe bittet, es möge ihm die Gnade gewähren, ihm und damit Gott stets zu dienen und ihn zu lieben, ihm sein Leben zu weihen. Weitere Hinweise auf eine fremde Feder bei den Strophen 5 und 6 ergeben sich aus den folgenden Beobachtungen.

In Strophe 5 geht in den beiden ersten Versen die Aussage in eine Art Glaubensbekenntnis über und verläßt das tief Innige, das dem Gedicht vorher eigen ist. Und die beiden Schlußverse wirken so, als ob dort das feste Bündnis der im Lied Sprechenden mit Christus in einem starken Maße logisch begründet werden soll. Auch dies steht im Gegensatz zu dem dichterischen Ziel in den vier vorangehenden Strophen, die die Liebe zu Gott als ein tiefes Empfinden betonen, das aus dem Innersten des Herzens kommt. Sprachlich zeigt sich das in der doppelten Verknüpfung der Verse 3 und 4 an die beiden vorangehenden Verse: ›Darumb ich dann (mich binde)‹; denn das heute nur als Füllwort empfundene ›dann‹, das durch den Rhythmus bedingt zu sein scheint, bedeutet *daraufhin, auf dies (das vorher als sicher Festgestellte) hin*.⁶

Die letzte Strophe paßt ebenfalls nicht zu den übrigen. Sprachlich fällt auf, daß in ihr Wörter und Ausdrücke erscheinen, die bei Spee in anderen Gedichten selten oder überhaupt nicht vorkommen. ›Band‹ verwendet Spee in anderen Gedichten kaum dazu, die Verbindung zwischen Gott und den Menschen auszudrücken; er gebraucht es nie wie hier im Sinn von einem Gott und Mensch fest umschlingenden Band.⁷ Das Wort ›zuknüpfen‹ und die Wendung ›zu Pfand nehmen‹ sind in der *TN* nirgendwo zu finden.

Auffällig ist auch der Vers ›Die Liebe zwischen beiden‹. Er beschreibt die Liebe zwischen Dichter/Sänger zu Gott sehr abstrakt und damit in krassem Gegensatz zu dem so konkreten und innigen Verhältnis zwischen dem Ich der im Lied Sprechenden und dem Gotteskind in der

⁶ ›Dann‹ ist im Text des *Gotteslobs*, des katholischen Gebet- und Gesangbuches für den deutschen Sprachbereich, durch ›fest‹ ersetzt worden.

⁷ Das Wort ›Band‹ erscheint in der *TN* im Sinne von einer unauflöslichen Verbindung zwischen zwei Personen, die sich lieben, in Lied Nr. 7, Strophe 6, Vers 4 (Vers 28) und in Lied Nr. 29, Strophe 28, Vers 5 (Vers 227). Bei der zuletzt genannten Stelle ist von der Liebe von Gottvater zu Gottsohn die Rede; aus dieser Liebe entsteht der Heilige Geist. An beiden genannten Stellen verbindet das Band die einander liebenden Partner allerdings nur, es umschlingt sie nicht fest.

Krippe, wie es sich in den ersten vier Strophen zeigt. Zudem ist in den Strophen 1 bis 5 nirgends von der Liebe des Gotteskindes zu den Menschen die Rede, also von der Liebe, die der Ausdruck »Die Liebe zwischen beiden« ja zugleich mit meint. In den Strophen vorher ist die Liebe Gottes zum Menschen wie auch die Liebe des Menschen zu Gott kein Verhältnis gleichrangiger Partner auf Gegenseitigkeit, wie es der Vers anzudeuten scheint. Die Liebe Gottes zu den Menschen ist ein Geschenk, das Gott den Menschen aus freiem Willen gibt; dessen müssen sie sich bewußt bleiben. Wenn in Strophe 6, Vers 1 und 2, von einem Ich und einem Du gesprochen wird, führt es zum anderen zu einem Stilbruch, wenn anstelle des Ich und des Du unvermittelt das Wort »beide« gebraucht wird. Die Beziehung des Ich zum Du geht damit unerwartet in einer objektivierenden Feststellung in der dritten Person Plural auf. Gleichfalls in einem deutlichen Gegensatz zu der dringenden Bitte in den beiden ersten Versen der Strophe, die sich in dem doppelten, stark fordernden Imperativ »Knüpf zu, knüpf zu« äußert, steht, daß in den beiden letzten Versen die Hingabe des Dichters/Sängers ganz plötzlich und unerwartet als von Gott angenommen gilt, wenn statt des Imperativs »nimm« sich hier »nimbt« findet, die 3. Person Präsens des Aktivs.⁸ Somit ist diese Strophe keine in sich geschlossene Einheit.

Außerdem sind die letzten zwei Verse auch nach mehrmaligem Lesen kaum zu verstehen.⁹ Und schließlich sagt die Schlußstrophe mit anderen Worten nur Ähnliches wie die vierte. Allerdings wird in Strophe 4 nicht gefordert, sondern demütiger als hier darum gebeten, daß Gott dem Dichter/Sänger die Gnade gewähre, ihn für immer innig zu lieben. Die sechste Strophe ist also im Grunde überflüssig.¹⁰

⁸ J. Gotzen (wie Anm. 2, S. 259) sieht in »nimmt« einen Druckfehler für »nimmt«; siehe auch Anm. 9.

⁹ J. Gotzen (wie Anm. 2, S. 259) versuchte die Schwierigkeit so zu lösen: »Die Strophe ist nach meiner Meinung so zu verstehen: knüpf zu das Band [nämlich] die Liebe zwischen [uns] beiden, [und] nimm mein Herz zu[m] Pfand [meiner Liebe und Treue zu dir]! »Die Liebe zwischen beiden« ist grammatisch als erklärende Beifügung zu »Band« zu fassen.«

¹⁰ Im *Gotteslob* (140) ist diese Strophe weggelassen worden. Man hat dort die vierte mit der fünften Strophe vertauscht, so daß die vierte das Lied abschließt. Im *Redaktionsbericht zum Einheitsgesangbuch »Gotteslob«* (Hrsg. von Paul Nordhues und Alois Wagner, Paderborn/Stuttgart 1988, S. 588) wird der Verzicht auf die 6. Strophe

Vielleicht weist auf einen anderen Autor der letzten zwei Strophen auch hin, daß in der fünften und der letzten Strophe das »Eya«, am Anfang des Schlußverses »Eia« geschrieben wird.

Der Umgang mit dem Thema zeigt ebenfalls einen Unterschied zwischen den Strophen 1 bis 4 einerseits und 5, 6 andererseits. Das Thema des Liedes, die Liebe des Dichters/Sängers zum göttlichen Kind, das schon gleich in Strophe 1 in »Sein eygen will ich sein« anklingt, wird in Strophe 2 als »Mein Hertz will ich ihm schencken«, im Wortlaut abgeändert, wiederholt, erscheint erneut als Thema in »Dich will ich lieben sehr« in Strophe 3 und in »Daß ich allein dir lebe« in Strophe 4. Die Beteuerung, daß man Gott dienen und ihn aus ganzem Herzen zu lieben wünscht, wird so nachdrücklich hervorgehoben. Dabei tritt das Ich als die Person, von der alles Sprechen und Handeln ausgeht, in den ersten vier Strophen mit Ausnahme von Strophe 4 in den Hintergrund. Nirgends steht in diesem Lied ein »ich« am Vers- oder Satzanfang. Steht das »Ich« in einer Hebung,¹¹ so ist es dort nicht übermäßig stark betont, weil die vorausgehende Senkung ebenfalls durch die Betonung hervorgehoben wird.¹² Auf diese Weise sind in den vier ersten Strophen mit der Liebe zu dem göttlichen Kind demütige Ehrfurcht und Dankbarkeit verbunden.

Im Gegensatz dazu wird das Ich des Sprechers in der fünften Strophe stärker hervorgehoben.¹³ Vom Kind in der Krippe ist in dieser Strophe nur mehr indirekt die Rede. Das hebt diese Strophe deutlich von den ersten vier Strophen ab, in denen das Christkind im Mittelpunkt der Betrachtung steht. Die demütige Hinwendung zu Gott wird

begründet mit dem Verweis auf »Knüpf zu, knüpf zu das Band – die Liebe zwischen beiden« und damit, daß »Nimm hin mein Herz zum Pfand« ähnlich schon in Strophe 2 ausgesprochen ist.

Im *Evangelischen Gesangbuch* (32) sind die Strophen 5 und 6 weggelassen worden. Als Grund vermutet Johanna Schell (*Die vier Spee-Lieder im neuen Evangelischen Gesangbuch*. In: *Spee-Jahrbuch* 1 (1994), S. 69–86, hier S. 76) »die Frage, inwieweit die im Lied enthaltene radikale Herausforderung dem Christen von heute noch zugemutet werden kann.«

¹¹ In den Versen 2 und 3 der Strophe 2 nach »will« und in den Versen 2 und 3 der Strophe 4 nach »Bitt« und »Daß«.

¹² Es kommt an diesen Stellen fast zu einer schwebenden Betonung.

¹³ In den Versen 1 und 3, obwohl das »ich« dort in einer Senkung steht. Das »ich« in Strophe 5 erhält seine stärkere Betonung, weil es dort dem »dich« (= »wahrem Gott«, »höchstem Gut«) gegenübergestellt wird.

zu einer gegenseitigen Bindung, was sich in der sechsten Strophe noch verstärkt. Auch an diesen Unterschieden ist abzulesen, daß die beiden letzten Strophen einen anderen Stil als die vier ersten besitzen und daß sie mit großer Wahrscheinlichkeit nicht zu dem ursprünglichen Text gehört haben.

Fassen wir die ersten vier Strophen des Weihnachtsliedes allein ins Auge.

Wir erkennen ein geschlossenes Gedicht. Es enthält das tiefe, ganz persönliche Bekenntnis eines Menschen, der Gott von ganzem Herzen liebt. Der innige Ton erinnert an verschiedene Stellen in der *TN* und im *GTB*. Auch deren Gedichte haben zum Teil diesen Ton, besitzen das persönliche Bekenntnis eines Ichs, das für sich spricht und dann stellvertretend auch für die Leser sprechen möchte. Der doch etwas andere Ton in der *TN* und im *GTB* ist durch die achtzeilige Strophe dort bedingt, in der sich nicht eine gleich starke Innigkeit wie in einer vierzeiligen Strophe in der Art eines Volksliedes auszudrücken vermag.

Mit seinem Weihnachtslied ist der Dichter bis an die Grenze dessen gegangen, was ein Kirchenlied als persönliches Bekenntnis aussagen darf, ohne zu einem lyrischen Gedicht, zum ganz persönlichen Bekenntnis eines einzelnen Ichs zu werden. Immerhin klingen in Spees Lied bereits pietistische Töne an, denn jeder einzelne Sänger bekennt für sich selbst dem Kind in der Krippe seine Liebe, weicht sich diesem Kind gewissermaßen persönlich, wenn innerhalb eines Kirchenliedes auch noch immer in Gemeinschaft mit anderen. Aber nur in der Art eines Liedes, wie wir es hier vor uns haben, läßt sich eine so innige Liebe bekunden, die immer die Liebe zum Du des mit dem Ich verbundenen Partners ist und bleibt.

Wenden wir uns nun der näheren Untersuchung des Stils zu.

Das Lied ist streng strophisch gegliedert, was auch ohne die Wiederholung des letzten Verses – wie in diesem Lied – bei Kirchenliedern üblich ist. Alle Strophen sind in sich geschlossen, sehr einfach gebaut und enden mit einem Refrain. Jede Strophe besteht aus vier Versen mit je drei Jamben, die abwechselnd weiblich und männlich reimen, wie es in Volksliedern häufig ist. Rhythmisch handelt es sich jedoch eigentlich um Zeilen mit vier Takten, wie bei dreitaktigen Versen oft. Die ungeraden Verse enden meistens klingend (das heißt auf einer Hebung mit einem starken Akzent und einer schwach betonten Nebenhebung,

also $\acute{x}\grave{x}$). Ist dies aber nicht der Fall, dann schließt der Vers auf einem weiblichen Reim, also mit einer Senkung am Reimende: $\acute{x}x$ und dem gleitenden, gefugten Übergang zum nächsten Vers (mit dem Auftakt am Anfang), fehlt die vierte Hebung, wird sie pausiert. Die geraden Verse schließen auf einer Pause, die sogar eine ganze Taktlänge (eine Hebung und eine Senkung) umfaßt und darum noch länger ist. Somit ergibt sich nicht allein infolge des Satzendes oder eines starken Satzeinschnitts, sondern auch rhythmisch bedingt, nach jedem ungeraden Vers eine kürzere, nach jedem geraden Vers eine längere Pause. Durch die längere Pause und den dadurch bedingten starken rhythmischen Einschnitt nach Vers 2 werden die Strophen allesamt in zwei gleiche Hälften geteilt, wie man es ebenfalls des öfteren in Volksliedern antrifft. Am Schluß jeder Strophe bekräftigt die Wiederholung des vierten Verses die jeweils letzte Aussage. Der Kreuzreim unterstreicht das Einfache und Schlichte, das zum Charakter des Liedes gehört, ohne zu schlicht zu wirken, was bei Paarreimen häufig der Fall ist.

Der Rhythmus steigt in den ungeraden Versen an und fällt regelmäßig in den geraden Versen ab. Er stimmt in den vier ersten Strophen vollkommen mit dem Satzrhythmus überein und markiert damit auch die Zweiteilung der Strophen. Er ist stets alternierend, das heißt Hebung und Senkung wechseln einander ab. Nur in Vers 4 der vierten Strophe in *Jetzt und zu aller stund* und in Vers 1 der Strophe 5 in *Dich wahren Gott ich finde* kommt es zu einer schwebenden Betonung, die deutlich als solche zu hören ist. Hier wird der Auftakt, die erste Silbe des betreffenden Verses, deutlich stärker als die erste Hebung betont.¹⁴ Solch schwebende Betonungen sind bei Spee verschiedentlich auch in den Gedichten der *TN* zu finden, wenn auch nicht häufig. Spee, der darauf achtet, daß die natürlichen Betonungen auch im Vers gewahrt bleiben, lehnt Betonungen, die sich nicht nach der

¹⁴ Fünfmal wird auch sonst der Auftakt neben der ersten Hebung betont, ohne daß es jedoch zu einer echten schwebenden Betonung oder gar Drückung (Vertauschung von Hebung und Senkung) kommt, und zwar am Anfang von Vers 3 der ersten Strophe und am Anfang der zweiten Verse der Strophen 2, 3, 4 (*Daß hab ich außerkoren*; *(versenken) / Will ich mich gar hinab*; *Dich will ich lieben sehr*; *Bitt ich auß Herten grund*) und am Anfang von Vers 3 der Strophe 4 (*Daß ich allein dir lebe*). Unter Umständen geschieht Ähnliches auch noch einmal in der zweiten Strophe im Takt 2 von Vers 3 (*Mein Hertz will ich ihm schencken*).

normalen Betonung im Satz richten, nicht in jedem Fall ab. Er gesteht das in ›Ettliche Merckpünctlein für den Leser‹, die er seiner Gedichtsammlung *TN* voranstellte. Spee läßt schwebende Betonungen dann zu, wenn der Leser die Verschiebungen im Rhythmus kaum merkt und diese Unregelmäßigkeiten in der Betonung eines Taktes den Rhythmus nicht stören.¹⁵

Auch in den Versen der fünften und sechsten Strophe wechseln Hebung und Senkung streng alternierend. Doch wirken die Verse da mehr oder weniger leiernd. Die Hebungen sind in diesen beiden Strophen in Stärke und Höhe fast alle gleichmäßig stark von den Senkungen abgehoben. Insbesondere trifft das für die Strophe 6 zu.

In der sechsten Strophe wirkt sich zudem die Länge der Wörter auf den Rhythmus ungünstig aus. Die Verse 1, 2 und 4 setzen sich nur aus einsilbigen Wörtern zusammen, wenn wir von dem Reimwort ›scheiden‹ in Vers 1 absehen, das als weiblicher Reim dort fast zwangsweise zweisilbig sein muß. Der Vers 3 hingegen hat wiederum mit Ausnahme des Auftakts – des bestimmten Artikels ›Die‹ – nur zweisilbige Wörter. Dieser plötzliche Wechsel im Rhythmus ist von der Aussage der Strophe nicht zu erklären, er klingt hier in seiner Abruptheit unpassend. Ähnliches ist sonst nirgendwo in diesem Lied anzutreffen, auch nicht in der Strophe 5. Wenn in den Strophen vorher mehrfach einsilbige Wörter in einer Folge zu finden sind, geschieht das stets im Zusammenhang mit wenigstens einem mehrsilbigen Wort. Die rhythmische Spannung, die durch die einsilbigen Wörter entwickelt wird, und die harmonische Auflösung dieser Spannung in dem mehrsilbigen Wort – in ihm gehen Hebung und Senkung fließend ineinander über – lösen sich in diesen Strophen stets miteinander ab. In Strophe 6 fehlt den Versen jede rhythmische Harmonie. Und was in dieser Strophe dem Leser mitgeteilt wird, ist fast ausschließlich im Sinngehalt der Wörter enthalten und wird dem Verstand übermittelt, Gefühle bleiben dabei weitgehend unberührt.

Für den Rhythmus fast aller Verse Spees – sowohl in der *TN* als auch im *GTB* – ist charakteristisch, daß in der Regel zwei Hauptakzente zusammen mit einem oder – in vierhebigen Versen – zwei

Nebenakzenten auftreten. In dreihebigen jambischen Versen ist die Betonung $x/\acute{x}x/\grave{x}x/\acute{x}[x]$ oder $x/\acute{x}x/\acute{x}x/\acute{x}[x]$, selten $x/\acute{x}x/\acute{x}x/\acute{x}[x]$. Nur ausnahmsweise sind in den Versen Spees einmal drei Hauptbetonungen zu finden, und zwar handelt es sich da in der Regel um Aufzählungen.¹⁶ Wenn die dabei aufgezählten Gegenstände oder Personen alle einen gleichen Wert besitzen, ist dies sehr sinnvoll. Es vermittelt unter anderem den Eindruck von Vielfalt, aber ebenso von zur Schau gestelltem Prunk und entspricht somit dem Stil eines Barockgedichts. Auch in den Strophen 1 bis 5 unseres Liedes kommen in den Versen jeweils zwei stärker hervorgehobene Akzente und ein Nebenakzent vor. In Strophe 6 jedoch erscheinen in den Versen 1, 2 und 4 jeweils drei Hauptbetonungen, ohne daß in diesen Versen etwas aufgezählt wird. Das ist für Spee sehr ungewöhnlich und paßt weder zum Rhythmus der übrigen Strophen des Liedes, der in den vier ersten Strophen ruhig und ohne Pathos dahinfließt, noch zum Klang, der dort zart und innig ist.

Schließlich verlangt die Melodie des Liedes ebenfalls die Betonung $x/\acute{x}x/\grave{x}x/\acute{x}[x]$ oder $x/\acute{x}x/\acute{x}x/\acute{x}$. Es ist die Melodie eines bekannten französischen Liebesliedes, auf die – als Kontrafaktur – das Weihnachtslied gedichtet wurde. Schwer vorstellbar ist es, daß Spee mit seinem sehr feinen Gespür für den Zusammenklang von Text und Melodie eine solche Strophe mit solch plumpen Versen gedichtet hat.

Nicht weniger aufschlußreich ist der Satzbau, dem wir uns nun zuwenden. Die beiden ersten Strophen enthalten mehrere Sätze. Zwei oder in Strophe 1 auch drei kurze Hauptsätze mit einer Länge von zwei oder auch nur einem Vers werden parataktisch, das heißt ohne eine verbindende Konjunktion, aneinandergereiht. Das geschieht so schlicht und einfach, wie es in der gesprochenen Sprache des Volkes üblich ist. In der 3. Strophe zieht sich ein Hauptsatz durch die ganze Strophe hindurch, ohne daß es umständlich wirkt oder der Satz überladen ist. Die meisten Umstandsbestimmungen – sie erläutern und ergänzen die Aussage in den Versen 1 und 2 – sind nachgestellt. Wie der Doppelpunkt nach Vers 2 anzeigt, gehören die Umstandsbestimmungen eng zu dem vorangehenden Satz. Der lange Satz versinnbildlicht so im Satzrhythmus die Dauerhaftigkeit der Liebe zu dem Kind in der

¹⁵ Spee verschiebt den Akzent im Weihnachtslied nicht innerhalb von Wörtern, sondern nur im Zusammenhang mit einsilbigen Wörtern innerhalb des Satzganzen.

¹⁶ So in *TN* 6, Vers 96; *TN* 14, Vers 32; *TN* 22, Verse 76, 80 f., 91, 147, 156 u. a. m.

Krippe. In Strophe 4 sind Gliedsätze vorhanden. Sie ordnen sich als kurze Objekt- bzw. Finalsätze recht ungezwungen in das Satzganze ein.¹⁷ Viel weniger einfach und ungezwungen sind die Sätze in den beiden letzten Strophen gebaut. In Strophe 5 stellen die Verse 3 und 4 eine Folgerung aus dem in den Versen 1 und 2 Vorgestellten dar, was die Konjunktion ›Darumb‹ am Anfang des dritten Verses klar macht. Das zweite Geschehen wird aus dem ersten gefolgert. Der Verstand wird hier stärker als in den Strophen vorher angesprochen. In Strophe 6 ist, wie schon gesagt, der letzte Satz kaum zu verstehen. Außerdem fällt es schwer, hier einen unmittelbaren Zusammenhang zwischen den Versen 1 und 2 und den Versen 3 und 4 zu erkennen: Der Satz in den Versen 3 und 4 besitzt zu den zwei Sätzen in den zwei ersten Versen weder eine logische Bindung noch eine satzübergreifende Verknüpfung – etwa durch eine Konjunktion, die eine direkte Verbindung zwischen den Sätzen des ersten und zweiten Teils der Strophe begreiflich machen könnte.

Nicht überraschen darf jetzt, daß sich auch in der Wortwahl Unterschiede zwischen den Strophen 1 bis 4 einerseits und 5, 6 andererseits zeigen. In den ersten vier Strophen ist die Wortwahl sehr einfach, kindlich schlicht. Der Ausdruck ›kindelein‹ ist eine Koseform, ›will ich‹ in den Strophen 1 bis 3 wirkt volkstümlich einfach. In gleicher Weise wirkt ›lieben sehr‹ im zweiten Vers der dritten Strophe. Auch das ›mehr und mehr‹ in Strophe 3 gehört als Steigerung durch die Wiederholung desselben Wortes der ungekünstelten, aber sehr ausdrucksstarken Volkssprache an. Der volkstümlichen Wendung ›in Freud und Leid‹ entspricht ›In freuden vnd in schmerzzen‹, wozu sie hier abgewandelt wurde. Ebenso ist ›zu aller stund‹ an die volkstümlichen Wendung ›zu jeder Stund‹ angelehnt. Nach süddeutschem Dialekt klingt die Auslassung des *e* am Ende der Substantive ›Lieb‹, ›Gnad‹, ›stund‹ und am Ende der 1. Person Singular in ›hab‹ und ›Bitt‹. Gewagte Bilder und Vergleiche, wie sie in der *TN* häufiger zu finden sind und dort als rhetorischer Schmuck dienen, fehlen in unserem Lied ganz. Sie eignen sich nicht für ein Kirchenlied und auch nicht zu einem so einfachen Stil, wie er dieses Lied prägt.

¹⁷ Die beiden Gliedsätze ›Darzu dein Gnad mir gebe‹ und ›Daß ich allein dir lebe Jetz vnd zu aller stund‹ kann man sowohl als Objekt- wie auch als Finalsätze auffassen.

Das eben Gesagte gilt jedoch nicht für die beiden letzten Strophen. Echt volkstümliche Ausdrücke kommen hier nicht vor. Die Auslassung des *e* am Ende der Wörter fehlt in den Strophen 5 und 6. In Strophe 5 ist der ganze Ton lehrhaft. Beispielsweise ist der Ausdruck ›höchstes Gut‹ der Sprache der Philosophie entnommen, und die beiden Wörter ›Darumb‹ und ›dann‹ wirken logisch folgernd. Und weil ›dann‹ fast das gleiche wie das vorangehende ›Darumb‹ aussagt, wirkt es wie ein Füllwort.

Die sechste Strophe ist für ungeschulte Leser, die ja in den vier ersten Strophen angesprochen werden, kaum zu verstehen, wie bereits mehrfach angemerkt wurde. Der schlichte und innige Ton der vier ersten Strophen fehlt vollständig. Wie ebenfalls bereits erwähnt, kommt eine Reihe von Wörtern und Ausdrücken, die in dieser Strophe gebraucht werden, in der *TN* selten oder überhaupt nicht vor. Schließlich wechselt dazu noch die Perspektive in den beiden letzten Versen: statt der Liebe vom Dichter/Sänger zu dem Christkind ist nun von einer gegenseitigen Liebe zwischen Gott und dem Dichter/Sänger die Rede. Ähnliches war in den Strophen vorher so nicht der Fall.

Wieder haben sich Hinweise dafür gefunden, daß die beiden letzten Strophen den vier ersten Strophen später angehängt wurden und nicht von Spee stammen. Ganz besonders gilt das für die letzte Strophe.

Eine geradezu bezaubernde Wirkung übt in diesem Lied der Klang der Laute im Zusammenspiel mit der Länge der Wörter aus. Sie zeigt: hier war nicht nur einer der zahlreichen Schreiber, hier war ein begnadeter Dichter am Werk. Auch in anderen Liedern – und auch in den Kirchenliedern – des Barock kommen Binnenassonanzen und Alliterationen vor – sie gehören zum Stil jener Zeit. Selten sind sie jedoch von einer solchen Aussagekraft wie in den vier ersten Strophen dieses Liedes. Selten sind in anderen barocken Kirchenliedern Klang und Wort Sinn zu einer so sehr in sich geschlossenen Einheit geformt worden. Nur auf das Wichtigste, was die Einheit von Klang und Sinn der Wörter betrifft, können wir hier im Rahmen dieses Beitrags aufmerksam machen.

In der ersten Strophe stehen im ersten Vers ›[Zu] Bethlehem ge[bo- ren]‹ vier *e* in vier aufeinander folgenden Silben. Das müßte eigentlich, so ist zu erwarten, sehr eintönig klingen. Hier ist es jedoch nicht der Fall, denn die vier Silben assonieren rein, da die Vokale in den Hebun-

gen und den Senkungen sowohl in ihrer Länge als auch in der Lautqualität übereinstimmen. Darüber hinaus kommt es in den Wörtern ›Bethlehem‹ und ›geboren‹ zu einer Alliteration, weil die beiden betonten Silben mit einem *b* anlauten. Beide, Assonanz und Alliteration, erzeugen schon zu Beginn des Liedes einen schönen Klang, lenken aber auch die Aufmerksamkeit auf den Inhalt des Verses. Der kundige Hörer weiß gleich zu Beginn: hier handelt es sich um etwas Besonderes, um die Geburt des Mensch gewordenen Gottessohnes. Hinzu kommt das rhythmisch abwechselnde Auf und Ab in den beiden dreisilbigen Wörtern: geruhsam gleiten die Silben ineinander über. Das verleiht dem ersten Vers neben seiner Musikalität einen feierlich schreitenden Ton. In den Versen 2 und 3 erscheint eine weitere Alliteration: zwei mit einem *k* anlautende Silben in ›kindelein‹ und ›außerkoren‹. Damit wird die Aufmerksamkeit auch auf diese beiden Wörter gerichtet. Noch deutlicher wahrnehmbar als im ersten Vers taucht im Schlußvers der Strophe ein Gleichklang der Vokale auf: dreimal erscheint der Doppelvokal *ei*, zweimal in Silben, die unmittelbar aufeinander folgen, zweimal, und zwar im ersten und dritten Takt, in Silben, die den Akzent tragen. Auch das *i* begegnet hier in zwei Silben, die unmittelbar hinter einander stehen, in ›will ich‹. In diesem Vers tauchen also außer dem unbetonten *e* in der zweiten Silbe von ›eygen‹ nur die beiden hell klingenden Vokale *ei* und *i* auf. Diese Gleichklänge betonen die Aussage des Dichters/Sängers, nämlich den festen Willen, sich Gott ganz zu eigen zu geben. Zugleich erzeugen sie aber auch einen sehr schönen freundlichen Klang. Die meist nur einsilbigen Wörter in den Versen 2 bis 4 klingen sicher und bestimmt: ihre Einsilbigkeit verleiht den Wörtern innere Festigkeit. Das Fließen der Verse wird durch die Einsilbigkeit der Wörter kaum behindert, denn zwischen ihnen liegen keine allzu große Pausen, und von den Lauten her reihen sich Anfang und Ende der Silben reibungslos aneinander.

In der zweiten Strophe können wir Ähnliches beobachten. Wie in der ersten Strophe kommen hier im ersten Vers zwei mehrsilbige Wörter vor. In ›[In seine Lieb versencken] Will ich mich gar hinab‹ begegnet uns in Vers 2 dreimal das *i* in drei einsilbigen Wörtern, die unmittelbar aufeinander folgen. In ›ich mich‹ geht dieser Gleichklang sogar über das *i* hinaus und umfaßt auch das folgende *ch*. Anschließend erscheint in ›gar hinab‹ zweimal das *a* in zwei unmittelbar aufeinander

folgenden Hebungen, getrennt durch ein *i* in der Silbe dazwischen. Das *i* und das *a* sind die einzigen Vokale im zweiten Vers. Das Nachdrückliche der Aussage, das bereits durch die einsilbigen Wörter hervorgerufen wird, wird erneut durch den Klang der gleichen Vokale verstärkt. Die Spannung, die die einsilbigen Wörter am Anfang des Verses aufbauen, löst sich in dem zweisilbigen Schlußwort auf. Auch hier wollen die Gleichklänge zusammen mit den einsilbigen Wörtern den festen Willen des Dichters/Sängers bekunden, dem Kind ganz anzugehören. Im nächsten Vers begegnet in ›Mein Herz will ich ihm schencken‹ das *i* wiederum dreimal in unmittelbarer Folge der Silben und hebt so auch hier das im Vers Gesagte hervor. Das ›will ich‹, das schon im vorangehenden Vers stand und auch in Strophe 1, Vers 4 bereits vorkam, erscheint zum dritten Mal. Neben dem schönen Klang unterstreicht es in diesem Vers ähnlich wie vorher die Aussage. Auch hier wird das Nachdrückliche, das am Anfang des Verses in ›Mein Hertz will ich ihm‹ durch die vielen einsilbigen Wörter hervorgerufen wird, im letzten Wort des Verses ›schencken‹ aufgefangen, die entwickelte Spannung löst sich in diesem Wort harmonisch auf. In allen drei Hebungen des letzten Verses steht der Vokal *a*. Auch dies bewirkt einen schönen Gleichklang. Den Ton der Strophe bestimmen also weitgehend die Laute *i* und *a*. Sie verleihen der Strophe die freundliche Stimmung und heben insbesondere im letzten Vers die Absicht des Dichters/Sängers hervor, dem Kind in der Krippe sich selbst zu schenken. Wie in der ersten Strophe befinden sich in dieser Strophe die einsilbigen Wörter beim letzten Vers am Schluß und bewirken so, daß der Wille zur Hingabe an Gott als Schlußaussage noch einmal fest und unerschütterlich ausgedrückt wird. Mit dem *s* in ›seine‹ und ›versencken‹ (Vers 1) sowie mit dem *h* in ›Hertz‹ und ›hab‹ (Vers 3 und 4) kommt es zu Alliterationen, da die Konsonanten im Anlaut betonter Silben stehen. Wie die Gleichklänge bei den Vokalen, wenn auch in einem etwas abgeschwächten Maße, unterstreichen auch hier die Alliterationen den Willen des Dichters/Sängers, Gott aus ganzem Herzen zu lieben.

In der dritten Strophe stehen im ersten Vers ebenfalls zwei mehrsilbige Wörter. Sie lassen auch diesen Vers ruhig dahinfließen. Im Vers 2 ›Dich will ich lieben sehr‹ erklingt wiederum der Vokal *i* in vier sich unmittelbar aneinander reihenden Silben. Mit ›Dich‹ und ›ich‹

kommt es wie im Vers 2 der Strophe 2 zu einem Gleichklang, der über den Vokal *i* in das folgende *ch* hineinreicht. Wieder lösen sich die innere Spannung und das Nachdruckliche der Aussage, die infolge der kurzen einsilbigen Wörter ›Dich will ich‹ hervorgerufen werden, in den beiden Schlußwörtern, ›lieben sehr‹ auf. Das Stakkato gleitet abermals harmonisch in ein Legato über. Durch die Zwillingsform ›In freuden vnd in schmerzen‹ wird in Vers 3 das Immerwährende der Bereitschaft, Gott zu lieben und ihm zu dienen, das Dauerhafte dieser Hingabe betont. Die beiden zweisilbigen Wörter lassen auch Vers 3 ruhig dahingleiten. Freuden wie Leiden will der Dichter/Sänger geduldig und gelassen ertragen, kein Unheil vermag ihn von seiner Liebe zu dem göttlichen Kind abzubringen. Die Formulierung ›Je länger mehr vnd mehr‹ in Vers 4 wirkt hier nicht nur durch die Wiederholung desselben Wortes (*mehr* und *mehr*) stark steigernd, sie wird auch noch einmal durch die beiden darin alliterierenden *m* nachdrücklich hervorgehoben. Neben dem festen Willen, der in diesen einsilbigen Wörtern zum Ausdruck kommt, drückt sich in den zwei langen *e* eine gewissen Sehnsucht nach der Erfüllung der in den beiden Schlußversen geäußerten Bitte aus. Die Alliterationen in den Wörtern ›Kindelein‹, ›lieben‹ und ›länger‹ besitzen hier, vergleicht man sie mit den übrigen Gleichklängen dieser Strophe, eine schwächere Wirkung, da die alliterierenden Silben weit auseinander stehen. Diese Feststellung gilt sowohl für den Wohlklang der Verse als auch für die Bedeutung dieser Gleichklänge für die Nachdrücklichkeit der Aussage.

In der vierten Strophe erscheinen Gleichklänge der Vokale bei ›Bitt ich‹ (Vers 2) und ›vnd zu aller stund‹ (Vers 4), die das Gesagte durch den Klang der Laute verstärken und der Sprache einen wohltönenden Klang verleihen. In dieser Strophe alliterieren ›Gnad‹, ›gebe‹ und ›Hertzen grund‹ sowie ›allein‹ und ›lebe‹. Wie auch sonst in diesem Lied verstärken die Alliterationen die Innigkeit und die Entschiedenheit der betreffenden Aussagen. Wieder bevorzugt der Dichter an bestimmten Stellen einsilbige Wörter, um dem, was er sagen möchte, Nachdruck und Stärke zu verleihen. Gehäuft stehen die einsilbigen Wörter in den Versen 2 und 4 am Anfang des Verses und gleiten gegen Ende des Verses in zweisilbige Wörter über. Im Gegensatz zu den vorangehenden Strophen hat der Schlußvers hier die einsilbigen Wörter am Versanfang, das zweisilbige Wort steht unmittelbar vor dem ein-

silbigen männlichen Reim. Das drängende Verlangen, das am Anfang des vierten Verses vorhanden ist – es wird durch die schwebende Betonung am Anfang des Verses sogar noch verstärkt –, löst sich am Ende des Verses auf, endet in einem Gefühl des Glücks und der Zufriedenheit; denn der Dichter/Sänger ist sich gewiß, in der Gnade und dem Wohlwollen Gottes geborgen zu sein. Dieser Schluß, der den Sängern des Liedes das Gefühl inneren Seelenfriedens vermittelt, ist ein weiterer Hinweis darauf, daß das Lied ursprünglich mit dieser Strophe geendet hat.

Wie wir gesehen haben, sind die einsilbigen Wörter in den vier ersten Strophen sehr geschickt dazu verwendet worden, eine rhythmische Wirkung zu erzielen und die dichterische Aussage zu verstärken. Un auffällig ordnen sie sich in den Rhythmus der Verse ein, drücken stilistisch den festen Willen zur Hingabe an das Kind in der Krippe aus. Das Stakkato, das dadurch entsteht, daß die einsilbigen Wörter in sich geschlossene Silben sind und sich in der Stärke der Betonung einander weitgehend angleichen, wirkt bestimmt und führt zu einem starken Nachdruck des Gesagten. Das Eindringliche wird noch im gleichen Vers in einem mehrsilbigen Wort melodisch aufgefangen, so daß trotz der zahlreichen einsilbigen Wörter keine Hektik, nichts Bedrängendes aufkommt. Die Verse wirken, obwohl die zahlreichen einsilbigen Wörter dicht aufeinander folgen, nicht ›abgehackt‹. Das liegt zum Teil daran, daß dabei keine Laute aneinander gereiht sind, die sich als Folge nur schwer aussprechen lassen. Sehr zahlreich sind in diesen vier Strophen die Gleichklänge an Vokalen und die Alliterationen. Sie verleihen den Versen den wohltönenden Klang. Das Ganze ist voller Harmonie: die tiefe Ergriffenheit der Seele verbindet sich mit einer inneren Ausgeglichenheit; der feste Wille, das Kind in der Krippe stets zu lieben, vereint sich mit der frohen Hoffnung, daß dieser Wunsch mit Gottes Hilfe in Erfüllung geht.

Das Gegenteil davon ist in den beiden Schlußstrophen der Fall. Der Ton ist härter, die Verse fließen nicht so geschmeidig dahin wie in den Strophen vorher. Die Silben gehen auch nicht fließend ineinander über, und die Lautfolgen sind weniger klangvoll. In der fünften Strophe stört das sehr häufig auftretende *ch* in den Pronomen ›dich‹ und ›mich‹, das in den Versen 1 und 3 je zweimal, in Vers 4 einmal auftaucht. Hinzu kommt das stark stimmlose *sch* in ›Fleisch‹ und das har-

te *t* in den Reimen ›Blut‹ und ›Gut‹. Auch die schwebende Betonung in ›Dich wahren Gott‹ am Anfang bewirkt keinen Wohlklang im ersten Vers. Und die Alliterationen bei den Anlauten von ›finde‹ und ›Fleisch‹, von ›Blut‹ und ›binde‹ sowie von ›Darumb‹, ›dann‹ und ›dich‹ verbessern den Klang kaum.

In Strophe 6 erscheint in Vers 1 der geräuschvolle Konsonant *ch* zweimal, das stark geräuschvolle *sch* einmal. (Das *ch* taucht in ›mich‹ und verbunden mit dem harten *t* in ›nicht‹ im Auslaut von einsilbigen Wörtern, das *sch* im Anlaut von ›scheiden‹ auf.) Äußerst hart klingt die Konsonantenfolge *pfz* in ›Knüpfz zu‹, die hier gleich zweimal aufeinander folgt. Auch das *z* und das *sch* in ›zwischen‹ in Vers 3 sowie insbesondere die Konsonantenfolge *zz* und das *pf* in dem Ausdruck ›Hertz zu pfand‹ klingen sehr unharmonisch. Und die Wiederholung von ›Knüpfz zu‹ bringt einen pathetischen Ton in die beiden ersten Verse. Die Alliteration im Anlaut der Wörter ›band‹ und ›beyden‹ vermag den Mißklang der Verse dieser Strophe nicht zu mindern.

Obwohl das Lied ›Zu Bethlehem geboren‹ kein typisches Kirchenlied ist und von seinem Dichter wohl auch nicht als solches gedacht war, soll am Schluß noch untersucht werden, in wie weit es den nach 1628 von Spee verfaßten Kirchenliedern zugeordnet werden kann. Josef Gotzen, Michael Härting und Theo G. M. van Oorschot haben für diese Lieder eine Reihe von Kriterien zusammengestellt.¹⁸ J. Gotzen nennt als Kennzeichen der Spee-Lieder: Regelmäßigkeit und Gewandtheit im Versbau, klangvolle Verse, die eine gewisse Gewandtheit im Verfertigen von Versen verraten, sowie bestimmte Eigenheiten im Stil, wie zum Beispiel: Parallelismus in Worten, Satzgliedern sowie in ganzen Sätzen; Wiederholungen von Worten und Satzgliedern, um damit auf die Leser einzuwirken; wirksame Antithesen; gehäufte Gebrauch von synonymen und antithetischen Wendungen – alles oft verbunden mit Alliterationen. Van Oorschot hat diese Kriterien für die späteren Lieder ergänzt. Er erkennt zusätzlich zu Gotzens Kriterien

¹⁸ Siehe dazu: Josef Gotzen: Neues über Friedrich von Spee und das deutsche Kirchenlied. In: *Musica sacra* 58 (1928), S. 356–360. – Michael Härting: Friedrich Spee. Die anonymen geistlichen Lieder vor 1623. Berlin 1979, S. 30. – Theo G. M. van Oorschot: Welche geistlichen Lieder hat Friedrich Spee wirklich verfaßt? In: Friedrich Spee zum 400. Geburtstag. Kolloquium der Friedrich-Spee-Gesellschaft Trier. Hrsg. von Gunther Franz. Paderborn 1995, S. 245–263 (insbesondere S. 245–248).

die vier folgenden: einmal eine strenge Logik in der Gedanken- und Bilderfolge, dann eine einheitliche Perspektive des lyrischen Ich, weiterhin die Abwesenheit jeder Weitschweifigkeit und dennoch spielerische Handhabung im Ausdruck dessen, was dichterisch ausgesagt wird, und schließlich, viertens, eine innere Betroffenheit und persönliche Identifizierung mit der Aussage des betreffenden Liedes.

Dem ersten der Gotzenschen Kriterien entspricht, daß die Verse der vier ersten Strophen des Liedes recht gewandt klingen. Das Metrum ist streng alternierend. Kommen schwebende Betonungen vor – fast stets am Anfang der Verse, wo dann neben der ersten Hebung auch der Auftakt betont wird – wirken sie ungezwungen, sehr natürlich, ja geradezu notwendig. Außer diesen Abweichungen von der strengen Regelmäßigkeit ziehen in diesen Strophen nur solche Silben eine Betonung auf sich, auf denen auch der natürliche Sprachakzent liegt. Die Reime sind alle rein und klingen schön. Reime wie ›-lein‹ mit ›sein‹ und ›Herzen‹ mit ›Schmerzen‹ sind auch sonst in Spees Dichtungen anzutreffen. Von der sechsten Strophe aber kann man keineswegs behaupten, daß Verse und Versbau dichterische Gewandtheit verraten, zumindest bleiben sie hinter dem Klang der Verse der ersten vier Strophen zurück. Daß eine Reihe der von Gotzen erwähnten übrigen stilistischen Eigenheiten, wie Parallelismus, Antithesen, gehäufte Gebrauch von synonymen und antithetischen Wendungen, die sonst oft in den Kirchenliedern Spees, aber auch in seinen anderen Liedern im *GTB* und in der *TN* anzutreffen sind, im Lied ›Zu Bethlehem geboren‹ fehlen, ist mit der Innigkeit des Tons zu erklären, die in diesem Lied vorherrscht und die jedem rhetorischen Prunk abhold ist. Der Dichter spricht hier ganz aus dem Innersten seines Herzens. Er vermeidet sorgfältig, den Leser direkt zu beeindrucken, und bedient sich darum auch keiner Mittel, mit denen man beim Leser unmittelbar Eindruck zu erreichen versucht.

Zum Teil sind Gotzens Kriterien auch in der fünften Strophe erfüllt. Der Rhythmus ist auch hier streng alternierend, die schwebende Betonung ist kein zwingender Beweis gegen Spees Autorschaft der Strophe. Aber die Verse klingen bei weitem nicht so schön wie die der ersten vier Strophen. Ihr Rhythmus erweist sich als nicht so fließend, die Hebungen sind nicht so ausgewogen von den Senkungen abgestuft wie in den Strophen vorher.

Eine strenge Logik der Gedankenfolge, wie sie van Oorschot als erstes Kennzeichen für Spee-Lieder nennt, ist in den Strophen 1 bis 4 durchaus gegeben. An ›zu eygen will ich sein‹ in Vers 4 der Strophe 1 knüpfen in der Strophe 2 die Verse 1 und 3 mit ›In seine Lieb versencken‹ und ›Mein Hertz will ich ihm schencken‹ unmittelbar an. Das ›Dich will ich lieben sehr‹ in Vers 2 der dritten Strophe greift wiederum das ›In seine Lieb versencken‹ der Strophe 2 auf. Daß der Dichter darum bittet, daß Gott ihm die Gnade dazu gebe, Gott von Herzen zu lieben, weil er dies allein aus eigener Kraft nicht zu tun vermag, schließt sich an das Bekenntnis der Liebe zu Gott als eine notwendige Folge an. Die beiden letzten Verse der Strophe 4: ›Daß ich allein dir lebe Jetzt vnd zu aller stund‹ greifen noch einmal alles auf, was in den Strophen 1 bis 3 gesagt worden ist. Die fünfte und sechste Strophe knüpfen in ihrer Aussage zwar auch an die vier vorangehenden Strophen an, beide Strophen bringen aber neue Motive in das vorher so einheitliche Ganze ein.

Auch van Oorschots zweite Forderung ist in den vier ersten Strophen erfüllt: Dort spricht allein das lyrische Ich, und es spricht nur aus sich heraus, aus dem Innern seines Herzens. In diesen Versen ist kein Wechsel zwischen der Ich-Aussage mit ihrer Hinwendung zum Hörer zu erkennen. Die Einheit der Perspektive bleibt somit überall gewahrt, jeder Vers ist von dem gleichen Bestreben, sich Gott zu schenken, ganz durchpulst. In der fünften Strophe spricht ebenfalls ein Ich, aber der Ton dieses Ichs ist ein anderer, es fehlt ihm die Innigkeit der vorangehenden Strophen. In Strophe 6 ändert sich jedoch in den beiden letzten Versen die Perspektive, aus der heraus gesprochen wird, völlig: Von der dringenden Bitte, ja Forderung, die in den beiden ersten Versen noch beibehalten wird, geht der Sprecher in den zwei letzten Versen ›Die Liebe zwischen beyden Nimbt hin mein Hertz zu pfand‹ von einer Bitte des Ichs zu einer fast gänzlich objektiv anmutenden Feststellung über. Damit ist die bisher einheitliche Haltung des Ichs, das fast ausschließlich seine Empfindungen und inneren Gefühle ausspricht, verlassen.

Die dritte Forderung van Oorschots – die Vermeidung von Weitschweifigkeit bei gleichzeitiger spielerischer Handhabung der Sprache – ist ebenfalls in den vier ersten Strophen durch die Konzentration ganz auf das Kind in der Krippe erfüllt. Der Dichter lenkt die Gedanken ganz auf seine Liebe zu diesem Kind hin. In immer neuen Wen-

dungen betont er sein Bestreben, aber er wiederholt es in einer angenehm spielerischen Form. Die Gewandtheit, mit der vom Dichter das Gleiche immer wieder ausgesagt wird, wirkt hier nicht aufdringlich, das Gesagte bleibt gerade in der Wiederholung innig, bleibt stets das Bekenntnis eines Gott von Herzen liebenden Ichs. Die fünfte Strophe dagegen klingt gelehrt. Ihr fehlt die Gewandtheit in der Handhabung der Sprache, wie sie in den vier ersten Strophen zu finden ist. Die zwei ersten Verse klingen ähnlich einem Glaubensbekenntnis: In dem Kind in der Krippe findet der Dichter den wahren Gott; als Mensch geboren, liegt er in der Krippe. Daß das ›Darumb ich dann‹ in Vers 3 sehr ungelentk klingt, darauf wurde schon hingewiesen, ebenfalls wurde bereits darauf aufmerksam gemacht, daß der Ausdruck ›höchstes Gut‹ eigentlich ein philosophischer Ausdruck ist. Die letzte Strophe wirkt in den zwei ersten Versen stark pathetisch, in den zwei letzten Versen hingegen ernüchternd sachlich, indem die Bitte dort einer Feststellung weicht, abgesehen davon, daß das Gesagte in den zwei Schlußversen nur schwer zu verstehen ist. Von einer spielerischen Handhabung der Sprache kann hier überhaupt nicht die Rede sein.

In den vier ersten Strophen ist auch das vierte Merkmal in van Oorschots Liste – eigene Betroffenheit und persönliche Identifizierung des Dichters mit dem Gesagten – deutlich zu erkennen. Der Dichter selbst spricht in ihnen aus tiefster Seele. Er gibt sich Gott zu eigen, schenkt ihm sein Herz. In Freud wie Leid will er Gott lieben; in tiefer Demut bittet er Gott, ihm diese Gnade zu gewähren. Auch vom Dichter der fünften Strophe kann man durchaus annehmen, daß er zu tun denkt, was er bekennt. Er glaubt, darum bindet er sich an Gott als das höchste Gut. Aber er liebt Gott nicht ganz selbstlos, nicht ohne jeden Eigennutz wie der Dichter in den ersten vier Strophen. Das ›Darumb‹ am Anfang von Vers 3 und erst recht das ›dann‹ im gleichen Vers geben deutlich zu erkennen, daß das zweite, in den Versen 4 und 5 Geäußerte, daß die Bindung an Gott, die Folge des zuerst in den Versen 1 und 2 Festgestellten, das Erkennen des wahren Gottes, ist. Daß der Sprechende sich an Gott bindet, wird eigentlich erst dadurch bewirkt, daß er in dem Kind in der Krippe Gott gefunden hat, der als Mensch geboren wurde. Es drückt sich hier das Gefühl der Dankbarkeit stärker als das der Liebe aus. Der Dichter der sechsten Strophe formt die beiden ersten Verse der vierten Strophe ›Darzu dein Gnad

mir gebe Bitt ich auß Herten grund· um zu ›Laß mich von dir nicht scheiden /Knüpf zu /knüpf zu das band.‹ Die bescheidene Bitte des Dichters der ersten vier Strophen, der Gott aus tiefstem Herzen liebt und ihn um die Gnade bittet, ihn stets lieben zu dürfen, wird zu einer Forderung, in der das Ich des Sprechenden im Mittelpunkt steht, nicht mehr das Kind in der Krippe wie in den Strophen 1 bis 4. Aus der Bitte Spees und dem Konjunktiv ›gebe‹ wird der Imperativ ›Laß mich ... nicht scheiden‹. In den Worten der beiden ersten Verse kommt das Begehren nach Rettung vor Sünde und ewigem Tod stärker als eine uneigennütige Gottesliebe zum Ausdruck. Die Strophe schließt in den zwei letzten Versen mit einer Feststellung. In ihr ist keinerlei innere Betroffenheit zu finden.

Die vier ersten Strophen des Liedes ›Zu Bethlehem geboren‹ entsprechen also, wie wir gesehen haben, den Merkmalen, die von den beiden Autoren Gotzen und van Oorschot in einem Kirchenlied Spees erwartet werden. Daß die ersten vier Strophen des Liedes von Spee gedichtet worden sind, daran dürfte wohl kaum ein Zweifel bestehen. Aber sind sie darum ein echtes Kirchenlied und sind sie auch von Spee als Kirchenlied gedacht? Hier bleiben ernste Zweifel. Gerade weil diese Strophen die aufgestellten Kriterien so streng erfüllen, ist dies fraglich. Die Ansprüche, die van Oorschot an ein Kirchenlied Spees aus seinen späteren Jahren stellt, sind Ansprüche, die an jedes gute Gedicht gestellt werden. Der Ton des Liedes ›Zu Bethlehem geboren‹ ist für ein Kirchenlied zu innig, er ist zu persönlich. Spee indentifiziert sich zu sehr mit dem im Lied sprechenden Ich. Die Rollenlyrik, wie sie im Barock für ein lyrisches Gedicht üblich ist, ist hier bereits in die Nähe der Bekenntnislyrik gerückt, wie sie eine spätere Zeit kennt. Zwar gelingt es dem Dichter in diesem Lied noch, das Ich zum Ich des Sängers in der Kirchengemeinde umzuformen, aber dieses Ich tendiert bereits zum Ich einer einzelnen Person, die sich eben noch als ein Glied in der Gemeinschaft der Kirchengemeinde fühlt. Vergleichen wir dieses Lied mit anderen Kirchenliedern des 17. Jahrhunderts, so finden wir keines, was diesem Lied im Ton gleicht. Selbst in den stark pietistisch beeinflussten Kirchengesängen jenes Jahrhunderts ist das Ich des Sprechenden fast stets ein Rollen-Ich geblieben. Das Ich des Autors und das Ich der in der Kirche Singenden bleiben auch in diesen Liedern unpersönlicher als bei Spee.

Es ist erstaunlich, daß dieses Lied, obwohl die Melodie schon feststand, zu einer so in sich vollendeten Dichtung, einem so überaus innig klingenden Gesang geworden ist. Bei diesem Lied hat der Dichter nicht ›neigen und biegen‹ müssen, wie Spee dies bei dem Lied ›Jesus sucht das verlohren Schäßlein‹ im *GTB* glaubte tun zu müssen, das er ebenfalls auf eine schon bestehende Melodie gedichtet hat.¹⁹ So sehr hat sich der Dichter in dem Weihnachtslied ›Zu Bethlehem geboren‹ in die ältere Melodie hineinversetzt und die Verse im Zusammenklang mit der Melodie äußerst klangvoll gestaltet, daß trotz der bestehenden Vorgabe der Melodie ein bedeutendes Sprachkunstwerk entstanden ist. Der Dichter muß eine große dichterische Begabung und gleichfalls im Hinblick auf die vorgegebene Melodie eine große sprachliche Anpassungsfähigkeit gehabt haben, daß ihm ein Lied in einem so schlichten und innigen Ton gelingen konnte. Wegen dieser Vorzüge steht das Weihnachtslied heute noch immer in den Gesangbüchern der verschiedenen christlichen Konfessionen und ist eines der beliebtesten Lieder geblieben, das in der Weihnachtszeit in den christlichen Kirchen gesungen wird, obwohl es kein typisches Kirchenlied ist. Wir dürfen zu Recht annehmen, daß die vier ersten Strophen dieses Liedes von Friedrich Spee gedichtet worden sind. Die Verse der beiden letzten Strophen aber wurden später an diese vier Strophen angehängt. Ihr Dichter ist nicht Friedrich Spee.

¹⁹ Friedrich Spee: *Güldenes Tugend-Buch*. Hrsg. von Theo G. M. van Oorschot. München 1968, S. 137f.

Spuren und Nachwirkungen Spees im niederländischen Sprachraum

Auf den ersten Blick sollte man annehmen, daß einer umfassenden Rezeption Friedrich Spees, zumal der zeitgenössischen, in den Niederlanden manches entgegengestanden haben mag. Mußte ihm doch als Bekämpfer der Hexenverfolgung in der Republik der Vereinigten Niederlande und den von ihr verwalteten Generalitätslanden, die insgesamt in etwa dem heutigen Königreich der Niederlande entsprachen, ganz offensichtlich der Aktualitätswert abgehen, der ihm in den deutschen Landen eignete. In den nördlichen Niederlanden war ja seit Beginn des 17. Jahrhunderts niemand mehr auf Verdacht der Hexerei hingerichtet worden und ließen die Gerichte Anschuldigungen der Zauberei, des Hexentreibens oder des Teufelspakts gar nicht zu, ja vielmehr gaben sie Injurienklagen der solchermaßen Beschuldigten statt.¹ In den unter spanischer Herrschaft stehenden südlichen Niederlanden, die weitgehend mit dem Staatsgebiet des heutigen Königreichs Belgien identisch sind und die Heimat von Spees Mitbruder Martin Delrio, dem Befürworter der Hexenprozesse, waren, hätte dagegen eine Schrift wie die *Cautio Criminalis*, wenn überhaupt versucht worden wäre, sie dort in einer Neuauflage oder in niederländischer Übersetzung herauszubringen, infolge der strengen Zensurmaßnahmen, gerade für Bücher irgendwie religiösen Inhalts, wohl kaum veröffentlicht werden können.

Auch für den Verfasser des *Gülden Tugend-Buchs* und der *Trutz-Nachtigall* sowie für den Kirchenlieddichter Spee dürfte der Weg in die Niederlande schon bei oberflächlicher Betrachtung der Verhältnisse dort mühselig anmuten: muß doch in der nordniederländischen Republik, in der die reformierte Kirche nach der Dordrechter Synode von

¹ Vgl. Hans de Waardt: *Toverijen samenleving. Holland 1500–1800*. Den Haag 1991 (Hollandse Historische Reeks 15); Ders.: *Verlöschen und Entfachen der Scheiterhaufen. Holland und Brabant in den 1590er Jahren*. In: Herbert Eiden, Rita Voltmer (Hrsg.): *Hexenprozesse und Gerichtspraxis. Trier 2002 (Trierer Hexenprozesse. Quellen und Darstellungen 6)*, S. 315–329.

1618/19 ihre Vormachtstellung gefestigt hatte, sich zwar nicht als Staatskirche hatte etablieren können, dafür aber zur »publieke kerk«, d. h. zur privilegierten Konfession, geworden war,² das Interesse für einen Jesuiten als Verfasser geistlicher Dichtung äußerst gering gewesen sein, erst recht, wenn man sich darüber hinaus vergegenwärtigt, daß Meditatives und Mystisches dem niederländischen Calvinismus damals schlechthin suspekt waren.³ Wenn zudem berücksichtigt wird, daß im reformierten Gottesdienst lange Zeit Psalmenlieder entschieden bevorzugt wurden,⁴ waren auch die Aussichten des Kirchenlieddichters Spee, irgendwie anzukommen, nicht sonderlich groß.

In den katholischen Enklaven der niederländischen Republik sowie in den durchweg katholischen Gebieten der Niederlande als solcher, d. h. in den Generalitätslanden Brabant und Limburg sowie im spanischen Verwaltungsbereich, war die Lage in dieser Hinsicht jedoch nicht sehr viel besser: der Gebrauch von volkssprachigen Liedern in der Liturgie war dort verboten oder galt als verpönt.⁵ Hausandachten oder ähnliche gottesdienstartige Veranstaltungen außerhalb des kirchlichen Rahmens dürften hier leicht Protestantismus- bzw. Sektarismusverdacht erregt haben, wenn sie überhaupt gestattet waren. Zwar gab es in den katholischen Gebieten der Niederlande durchaus einen Markt für Gebets- und Meditationsbücher, aber dort wurden eindeutig, soweit man nicht auf die diesbezügliche vorreformatorische kirchliche Tradition zurückgriff, Schriften eigener Provenienz, etwa die der Jesuiten Johannes Busaeus, Frans Coster oder Leonard Lessius,⁶ bevorzugt.

² Dazu u. a. Horst Lademacher: Die Niederlande. Politische Kultur zwischen Individualität und Anpassung. Berlin 1993, bes. S. 229–255.

³ Vgl. dazu u. a. D. A. Vorster: Protestantse Nederlandse mystiek. Amsterdam 1948, namentlich S. 79–86.

⁴ Vgl. A. G. Soeting: Kerkzang in de Lage Landen. In: W. de Leeuw, Th. J. M. Naastepad, W. G. Overbosch, W. Vogel, J. Wit (Hrsg.): Een compendium van achtergrondinformatie bij de 491 gezangen uit het Liedboek voor de Kerken. Amsterdam 1978, S. 3–36.

⁵ Dazu u. a. Charles van Leeuwen: Hemelse voorbeelden. De heiligenliederen van Johannes Stalpart van der Wiele 1579–1630. Nijmegen 2001 [Phil. Diss. Utrecht], S. 160–168.

⁶ Zur Verbreitung der Schriften dieser Autoren in den Niederlanden vgl. W. Perquin, L. Verschueren u. a. (Hrsg.): Bibliotheca Catholica Neerlandica Impressa 1500–1727. Den Haag 1954.

Erst ab etwa 1900 kommt es im niederländischen Sprachraum, unter Katholiken und Altkatholiken, aber auch unter Protestanten, zu einer, zugegebenermaßen recht bescheidenen, Auseinandersetzung mit Spees (anonymen) Kirchenliedern. Das *Güldene Tugend-Buch* und die *Trutz-Nachtigall* sind in den Niederlanden, in den protestantischen wie in den katholischen Territorien, offensichtlich nicht zur Kenntnis genommen worden: Zu Übersetzungen, auch zu solchen in Auszügen, ist es, abgesehen von dem gescheiterten Versuch, aus dem Jahre 1942, »Bei finster nacht« aus dem *Tugend-Buch* zum altkatholischen Kirchenlied umzufunktionieren,⁷ nie gekommen, und es lassen sich auch keine sonstigen expliziten oder impliziten Bezugnahmen auf die Schriften nachweisen. Die *Cautio Criminalis* hat dagegen schon Spuren hinterlassen. Ihnen soll im folgenden zunächst nachgegangen werden: abschließend soll dann noch kurz ein Blick geworfen werden auf die Lieder Spees, die in den Niederlanden in den Gottesdienst Eingang gefunden haben.

* * *

Der Verfasser der ersten Monographie über Spees *Cautio Criminalis*, der niederländische Jesuit Hugo Zwetsloot, hob schon 1954 hervor, daß der Schrift im Laufe des 17. Jahrhunderts in den protestantischen Provinzen der Niederlande eine Beachtung beschieden gewesen sei, die ihr in den deutschen Landen erst durch Thomasius' Beschäftigung mit ihr zuteil geworden sei.⁸ Das mag angesichts der vorher behaupteten Obsoletheit der Hexenverfolgung in der damaligen Republik der Vereinigten Niederlande paradox anmuten. Bei näherem Hinsehen wird aber klar, daß der beachtlichen Aufmerksamkeit für Spees *Cau-*

⁷ Für Hinweise zur Rezeption von Spees Liedern in den Niederlanden bin ich meiner Doktorandin Bertine Bos zu Dank verpflichtet. Ihre Untersuchung »Mit neu erweckten Zungen«. Das deutsche geistliche Lied vom Spätmittelalter bis zur Romantik in den Niederlanden ist mittlerweile abgeschlossen und wird demnächst der Geisteswissenschaftlichen Fakultät der Universität Nijmegen als Dissertation vorliegen. Zur niederländischen Übersetzung von Spees »Bei finster nacht« vgl. Gezangboeken dienste van de Oud-katholieke Kerk van Nederland. Utrecht 1942, Nr. 64.

⁸ Hugo Zwetsloot: Friedrich Spee und die Hexenprozesse. Die Stellung und Bedeutung der »Cautio Criminalis« in der Geschichte der Hexenverfolgung. Trier 1954 [Phil. Diss. Nijmegen], S. 288.

tio in den protestantischen Niederlanden im 17. Jahrhundert wesentlich auch ein politisches Moment innewohnt, das mit dem Selbstverständnis der jungen Republik und ihrer Bewohner sowie mit ihrem Stellenwert im europäischen Staatengefüge zu tun hatte. Der Hexendiskurs in den nördlichen Niederlanden und zumal der Hinweis auf den Hexenwahn und dessen Folgen in den deutschen Landen dienten nicht zuletzt auch der nordniederländischen Selbstprofilierung als eigenständigem protestantischem Staat bzw. dem Selbstbild als ausgewähltem Volk durch Abgrenzung zu den anderen westeuropäischen, nicht zuletzt den katholischen, Staaten und besonders zum stammverwandten Nachbarvolk.⁹ Spee fungiert mit seiner *Cautio* dabei als die Stimme der Vernunft, die unter Rohlingen nicht gehört wird und eben dadurch deren Roheit desto eindringlicher aufscheinen läßt.

So argumentiert bereits der erste Autor, der sich in der Republik der Vereinigten Niederlande nachweislich mit der *Cautio* beschäftigte und sie literarisch verwertete, der Amsterdamer Jurist Johan van Heemskerck (1597–1656). Er veröffentlichte 1637 eine bukolisch-didaktische Rahmenerzählung, in deren Titel, *Batavische Arcadia*, schon etwas von chauvinistischem Selbstgefühl anklingt. Das Werk war un- gemein beliebt und wurde bis in die zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts immer wieder neu aufgelegt. Eine Gruppe von Hirten und Hirtinnen erörtert hier unterschiedliche Themen, namentlich solche juristischer Art, aber auch einige, die sich mit der Geschichte der Niederlande bzw. mit dem niederländischen Selbstbild befassen. Für einen Abschnitt über die Folter und, seit der zweiten, erweiterten, Auflage von 1647, auch für einen über das Hexenwesen wird ausgiebig aus der *Cautio* geschöpft.¹⁰ Besonders in den benachbarten deutschen Landen, heißt es, würden unter dem Vorwand der Rechtspflege in Hexenangelegenheiten die scheußlichsten Greuel an einfältigen Menschen verübt, und ein Theologe aus dem katholischen Lager, wo man in der Regel doch abergläubischer in solchen Dingen sei als unter Protestan-

⁹ Dazu: Guillaume van Gemert: »Ein Büchlein, das jeder lesen sollte«. Zur Rezeption von Spees »Cautio Criminalis« in den Niederlanden im späten 17. Jahrhundert. In: Spee-Jahrbuch 3 (1996), S. 113–126.

¹⁰ Vgl. Johan van Heemskerck: *Batavische Arcadia. Met eene inleiding en aanteekeningen voorzien door W. P. Wolters en H. C. Rogge.* Amsterdam o. J. [um 1870], S. 32–44 und S. 158–164.

ten, habe gesagt, daß er vielen Personen, die der Hexerei verdächtigt worden seien, die Beichte abgenommen und sie zum Scheiterhaufen begleitet habe, daß er aber guten Gewissens nicht bestätigen könne, daß auch nur eine von ihnen wirklich eine Hexe gewesen sei.¹¹ Die Bezugnahme auf das 11. Dubium aus Spees *Cautio* ist hier unverkennbar; unüberhörbar ist aber auch das Bestreben zur Abgrenzung seitens des Niederländers, um als Angehöriger eines anderen Volkes und als Protestant besser dazustehen.

Weniger offensichtlich sind solche Abgrenzungsbestrebungen bei einem anderen Autor, der nachweislich auch auf van Heemskerck zurückgriff, bei dem Dordrechter Arzt Daniel Jonktys (Jonctijs) (1609/10–1666?), der 1651 unter dem Titel *De pijnbank wedersproken en bematigt* eine Schrift gegen die Anwendung der Folter im Strafverfahren vorlegte. In seinem bewegten Plädoyer, das er aber nüchtern juristisch unterbaut, ist das konfessionelle Moment weitgehend ausgespart und bleibt der Hexenwahn als solcher außen vor. Daher sieht er in Spee, den er nicht namentlich kennt und auch nicht als Katholiken einstuft, vor allem einen Mitstreiter, der am selben Strang zieht und ebenfalls aus Humanität und aus tiefinnigem Mitleid mit den oft zu Unrecht und über Gebühr Gequälten die Folter ablehnt. Jonktys zieht die *Cautio* ein gutes Dutzend Male heran, oft verweist er dabei bloß auf Stellen, wiederholt paraphrasiert er, nicht selten aber auch präsentiert er umfangreiche Abschnitte aus der Schrift in eigener niederländischer Übersetzung.¹² Dabei greift er – was von seinem Anliegen her ohne weiteres verständlich ist – besonders häufig auf Spees 20. Dubium zurück, das von der Anwendung der Folter handelt und von der Gefahr, daß Unschuldige, die unter Folterqualen ein falsches Geständnis ablegen, zu Unrecht verurteilt werden.

1657, sechs Jahre nach Jonktys' Streitschrift gegen die Mißstände bei der Anwendung der Folter mit deren Bezugnahmen auf die *Cautio*, wurde in Amsterdam unter dem Titel *Waerborg om geen quaed halsgerecht te doen* eine vollständige niederländische Übersetzung der

¹¹ Ebd., S. 34–35. Die Stelle ist abgedruckt bei: Van Gemert: »Büchlein« (s. Anm. 9), S. 115.

¹² Daniel Jonktys: *De Pyn-bank Wedersproken, en bematigt.* Rotterdam 1651, S. 8, 136, 137, 167, 168, 170, 187, 198, 203, 210, 217–218, 218, 221.

Cautio veröffentlicht.¹³ Sie stammte von Nicolaes Borremans (1614/15 – nach 1679), einem Pastor der Remonstranten, jener liberal-reformierten Strömung, die sich nach der Dordrechter Synode von der orthodox-reformierten Kirche abgespalten hatte. Borremans' Übersetzung gibt die Vorlage adäquat wieder, ohne jedoch der Eigenart der niederländischen Sprache Abbruch zu tun. Insofern ist sie, wie Theo van Oorschoot dargetan hat, als beachtliche Leistung einzustufen.¹⁴ Ausgelöst wurde sie durch einen Zwischenfall in Oudewater, der Stadt der berühmten Hexenwaage, in der Borremans in den vierziger Jahren einige Zeit gelebt hatte. Der Magistrat dort hatte es ausdrücklich abgelehnt, eine Frau, bezeichnenderweise eine Katholikin, so Borremans, gegen die Vorwürfe der Zauberei vorgebracht worden waren, wiegen zu lassen, was ihre Unschuld angeblich hätte beweisen können. Der Entschluß war damit begründet worden, daß in der niederländischen Republik ohnehin niemand mehr als Hexe hingerichtet werde. Borremans, der den Standpunkt der oudewaterschen Stadtväter teilte, hatte daraufhin die *Cautio* übersetzt, um zu zeigen, welcher Unfug bei den Hexenprozessen mit unterlaufe und wie die Katholiken für den Hexenwahn anfälliger seien als die Protestanten.¹⁵ Auch hier kommt somit, wie bei van Heemskerck, letztendlich auch der Aspekt der niederländischen Selbstprofilierung zum Tragen durch Abgrenzung gegen einerseits deutsche Unrechtspraxis in Sachen Hexenwahn und andererseits angebliche katholische Leichtgläubigkeit in solchen Dingen.

Nach dem Erscheinen von Borremans' Übersetzung wird es in den Niederlanden auf längere Zeit still um die *Cautio*. Erst als in den Jahren 1691 bis 1693 der in Amsterdam tätige friesische reformierte Pastor Balthasar Bekker (1631–1698) in seinem aufsehenerregenden Buch *De Betoverde Weereld* unter Berufung auf den cartesianischen Dualismus von Körper und Geist dem Zauberglauben, und somit auch

¹³ Vgl. Theo van Oorschoot: Nicolaes Borremans. Übersetzer von Friedrich Spees »Cautio Criminalis«. In: Guillaume van Gemert, Hans Ester (Hrsg.): Grenzgänge. Literatur und Kultur im Kontext. Für Hans Pörnbacher zum sechzigsten Geburtstag und zum Abschied von der Universität Nijmegen. Amsterdam, Atlanta, Ga 1990, S. 65–83.

¹⁴ Ebd., S. 65.

¹⁵ Ebd., S. 72–73.

dem Hexenwahn, die Grundlage zu entziehen versuchte, fand sie erneut Beachtung.¹⁶ Was noch dadurch gesteigert wurde, daß, während die Debatte über Bekkers Thesen noch voll im Gange war, 1695 in Sulzbach eine Neuauflage der lateinischen *Cautio* gedruckt wurde, die – wohl im Kontext des Streits um Bekkers Schrift – auch in niederländischen Gelehrtenzeitschriften recht intensiv berücksichtigt wurde.

Bekker spricht dem Teufel als einem Geist ohne Körper jegliche Möglichkeit ab, unmittelbar auf den Menschen als von Gott erschaffene Einheit von Körper und Geist, von Leib und Seele, einzuwirken. In den ersten beiden der insgesamt vier Bücher der *Betoverde Weereld* inventarisiert er zunächst, was die einzelnen Völker und Religionen vom Altertum bis zur damaligen Gegenwart über Geister und deren Wirkungsmacht gedacht haben bzw. was sich in der Bibel über den Teufel findet. Im dritten Buch, das das Kernstück seiner Ausführungen ausmacht, entlarvt er unter Einsatz der kritischen Vernunft und unter Anwendung der exegetischen Akkommodationstheorie die Bibelstellen über Teufelswirkung und Dämonie als Fehlübersetzungen, zeitgemäße Interpretationen von nicht hinreichend als solchen erkannten Naturphänomenen bzw. als Sinnestäuschungen; im vierten schließlich geht er mit zeitgenössischen Teufels- und Spukgeschichten ins Gericht, die er kritisch-rational analysiert und widerlegt. Gerade Bekkers exegetisches Verfahren, das nach der Hierarchie von Schriftwort und Vernunft in ihrem Verhältnis zueinander fragen läßt, erregte, zumal sein streitbares und unbeugsames Wesen ihn wiederholt die Grenzen des Taktes überschreiten ließ, den Unmut seiner orthodoxeren Amtskollegen, was letztendlich zu seiner Suspendierung führte. Bekkers Gedanken über den Hexenwahn als gesellschaftliches Phänomen dürften sie trotzdem zugestimmt haben. Der Hexenwahn wird, im vierten Buch der *Betoverde Weereld*, als Inbegriff der Rückständigkeit abgestempelt, die sich gerade in den deutschen Landen und dort wiederum besonders unter Katholiken breit mache. Bis dahin scheint Bekker die gängige niederländische Argumentationsweise in diesem Zusammen-

¹⁶ Die nachfolgenden Ausführungen zu Bekker und Spee stützen sich im wesentlichen auf einen Vortrag, den der Verfasser 1997 während der Tagung »Friedrich Spee in ökumenischer Sicht« in Düsseldorf-Kaiserswerth gehalten hat (Vgl. Spee-Jahrbuch 4 (1997), S. 136–137).

hang zu übernehmen, wobei Abgrenzung gegen die deutsche Hexenpraxis der niederländischen – protestantischen – Selbstdarstellung förderlich war. Berücksichtigt man jedoch Bekkers Umgang mit Spee, so kommt ein neuer Aspekt hinzu.

Zweimal erwähnt Bekker die *Cautio*, die ihm in Borremans' niederländischer Übersetzung vorlag. Beide Stellen sowie eine dritte Erwähnung der *Waerborg*, die sich allerdings auf einen Anhang von Borremans' Hand bezieht, finden sich im vierten Buch der *Betoverde Weereld*: eine ist ein bloßer Querverweis auf die andere, die im 24. Kapitel zum Ermittlungsverfahren in den Hexenprozessen kritisch Stellung nimmt. Hier greift Bekker ausführlich auf Spees 51. Dubium zurück, streicht allerdings die 46 Thesen, die dort im Grunde die ganze *Cautio* zusammenfassen, auf 15 zusammen. Bekker lobt den Verfasser der Schrift, von dem er weiß, daß er ein katholischer Geistlicher war, ausgiebig und fordert, daß die *Cautio* in alle europäischen Sprachen übersetzt und von jedermann gelesen werde. In Bekkers Argumentationszusammenhang wird Spee die Rolle des *exemplum ex minore ad majorem ductum* aufoktroiert, nach dem Muster, daß, wenn schon ein Katholik in den vom Hexenwahn verseuchten deutschen Landen dem Aberglauben absagt, es die Reformierten in den aufgeklärten Niederlanden umso mehr machen sollten.

Weitgehend nach eben diesem Muster strickt auch ein Mitstreiter Bekkers, der Rotterdamer »Journalist« Pieter Rabus (1660–1702), in der von ihm herausgegebenen Zeitschrift *De Boekzaal van Europe* seine Argumentation, als er 1696 die Sulzbacher Ausgabe der *Cautio* von 1695 bespricht.¹⁷ Auch er stellt den Hexenwahn und die Hexenverfolgung als eine vorwiegend deutsche Angelegenheit hin, deren sich dort besonders die Katholiken annehmen würden. Den Verfasser der *Cautio*, aus der er, wie Bekker, besonders das 51. Dubium heranzieht, lobt Rabus überschwenglich als die rühmliche Ausnahme unter dessen Glaubensbrüdern, während er die niederländischen Leser der *Boekzaal*, die zum Glück nichts von der Hexenverfolgung wußten, teilweise in ehrlicher Entrüstung, teilweise in ironischer Untertreibung, infor-

¹⁷ Dazu: Guillaume van Gemert: Spees »Cautio Criminalis« in den Niederlanden. Pieter Rabus' Besprechung der Sulzbacher Ausgabe von 1695. In: Morgen-Glantz 3 (1993), S. 207–222.

mieren will über die Scheußlichkeiten, die mit der Hexenverfolgung einhergehen: »Ja, Hollanders, alle die mooije dingen gaen d'er om, eer de brandoffers den vierdood sterven«. ¹⁸ Zwar zieht er nicht wie Bekker den expliziten Schluß, daß die niederländischen Protestanten erst recht vom Aberglauben abrücken sollten, wenn schon ein Katholik wie der Verfasser der *Cautio* das mache, implizit aber sind seine Ausführungen darauf durchaus angelegt.

Die *Cautio* wurde in den nördlichen Niederlanden somit für den Hausgebrauch vereinnahmt. Das *Güldene Tugend-Buch* und die *Trutz-Nachtigall* gaben sich dazu nicht her: wohl deshalb wurden sie nicht berücksichtigt. Um 1700 hatte aber auch die *Cautio* hier ausgedient und ihre Aufgabe im Rahmen der nordniederländischen Selbstprofilierung erfüllt. Bekkers *Betoverde Weereld* sowie das um sich greifende Aufklärungsdenken zogen nun in der nordniederländischen Republik einen endgültigen Schlußstrich unter die Debatte über Aberglauben und Zauberei.

In den südlichen, katholischen, Niederlanden findet sich nicht die geringste Spur einer eigenständigen Spee-Rezeption. Nur wenn man den Beichtspiegel *Industria spiritualis*, der 1634 ohne Verfasserangabe in Köln erschien und von den Zeitgenossen einem Minoriten Christoph Leutbrewer (fälschlich: Keutbrewer) zugeschrieben wurde, als ein Werk Spees ansieht, und dafür gibt es gute Gründe, wie Theo van Oorschot dargetan hat,¹⁹ hat er sich auch hier, sei es wiederum anonym, bemerkbar gemacht. Von der *Industria spiritualis*, die auf die Generalbeichte vorbereiten soll, legte der bekannte, nachmalige Provinzial der niederländischen Karmeliten Daniel a Virgine Maria 1647 unter dem Titel *Gulde biecht-konste om op den tijdt van min als twee uren sich te breyden tot een generale biechte van heel syn leven* eine niederländische Bearbeitung vor, die in Brüssel erschien und dort bis 1717 noch zwölfmal neu aufgelegt wurde. So dürfte Spee, sei es unter fremdem Namen, auch im katholischen Süden des niederländischen

¹⁸ Vgl. Pieter Rabus: *Boekzaal van Europe*, September, Oktober 1696, S. 284. Rabus' Besprechung der *Cautio* ist abgedruckt in: Van Gemert: Spees »Cautio« (s. Anm. 17), S. 214–221. Die zitierte Stelle findet sich hier auf S. 220.

¹⁹ Theo van Oorschot: Der Beichtspiegel »*Industria spiritualis*«. Ein Bestseller Spees? In: Gunther Franz, Hans-Gerd Wirtz (Hrsg.): Friedrich Spee als Theologe. Trier 1997, S. 121–143.

Sprachraums, sich einer gewissen Beliebtheit erfreut haben, sogar noch bis ins frühe 18. Jahrhundert, länger somit noch als in der weitgehend reformierten nordniederländischen Republik.

* * *

Zwei Jahrhunderte lang scheint sich daraufhin in Sachen Spee in den Niederlanden nichts getan zu haben. Von etwa 1900 an strömten dann, offensichtlich über deutsche Gesangbücher, erstmals, und zwar anonym, einzelne Lieder Spees in die Niederlande ein. In der niederländischen Fassung sind sie in der Regel derart verstümmelt, daß sich die Vorlage kaum wiedererkennen läßt. Erst in jüngster Zeit scheint der Eigenart der Speeschen Lieder mehr Verständnis entgegengebracht zu werden. Das zeigt sich am deutlichsten an den unterschiedlichen Übertragungen von Spees wohl bekanntestem Lied in den Niederlanden: »O Heyland reiß die Himmel auff«. Es hat seit 1890 vermutlich siebenmal eine niederländische Nachdichtung ausgelöst: drei erschienen in katholischen Liedersammlungen, vier in protestantischen.²⁰ Von ihnen werden heute nur noch die katholische von 1936 und die protestantische von 1964, die in das Einheitsgesangbuch der niederländischen reformierten und evangelischen Kirchen *Liedboek voor de Kerken* von 1973 eingegangen ist,²¹ tatsächlich gesungen. In den älteren Fassungen scheint die deutsche Vorlage kaum durch.

Erst die protestantische Fassung von 1964 aus der Feder des Germanisten Ad den Besten (geb. 1923) kann mit Recht als Nachdichtung bezeichnet werden.²² Sie hat die Lebendigkeit und die kühne Bildlichkeit der Vorlage hinübergerettet, ohne daß die heutzutage allzu pathetisch wirkenden O-Ausrufe allesamt beibehalten wurden.²³ Alle Stro-

²⁰ Dazu die diesbezüglichen Ausführungen von Bertine Bos in ihrer (vgl. Anm. 7).

²¹ *Liedboek voor de Kerken. Psalmen en Gezangen voor de Eredienst in kerk en huis, aangeboden door de Interkerkelijke Stichting voor het Kerklied.* Zoetermeer, Leeuwarden 1987, S. 187–188 (Nr. 128).

²² Den Bestens Übersetzung wird im folgenden zitiert nach der Fassung im *Liedboek voor de Kerken*, S. 187–188.

²³ Spees Lied wird im folgenden zitiert nach: Friedrich Spee: Die anonymen geistlichen Lieder vor 1623. Mit einer Einleitung herausgegeben von Michael Härtling. Unter Mitarbeit von Theo G. M. van Oorschot. Berlin 1979 (Philologische Studien und Quellen 63), S. 161–162.

phen des Originals kehren hier wieder, und zwar in der ursprünglichen Reihenfolge. Zumal die ersten beiden Strophen geben den Inhalt der Vorlage genau wieder, ohne sich sklavisch an diese zu halten. Nur die »theologisierende« Einfügung »Zoon van God« in der letzten Zeile der ersten Strophe wirkt störend, zumal Spees Original jegliche Tendenz zur Belehrung abgeht. Der Hinweis auf den Gottessohn ist zudem ein Lückenbüßer, der ein Reimwort für »slot« (Schloß) ergeben soll:

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

Kom tot ons, scheur de heemlen, Heer,
daal, Heiland, uit uw hemel neer.
Ruk open, rijt ze uit het slot,
de hemeldeuren, Zoon van God.

In der zweiten Strophe wurde das kühne Bild, das die Vorlage evoziert, daß nämlich Gott selber den Tau heruntergießen möge, auf dem der Heiland herabsteigen könne, aufgegeben. Stattdessen tauen, nach dem Modell des »Rorate coeli«, die Himmel selber und steigt der Heiland herunter wie Tau, der die durstigen Pflanzen zu erquicken vermag:

O Gott! ein Thaw vom Himmel gieß/
Jm Thaw herab O Heylandt fließ.
Jhr Wolcken brecht vnd regnet auß/
Den König vber Jacobs Hauß.

Dauwt, heemlen, schenk u maatloos uit
daal, Heer, als dauw op dorstig kruid.
Gij wolken, breekt in regens neer,
regent de Heiland, Isrels Heer.

Die beiden folgenden Strophen sind etwas freier übertragen: aus den grünenden Bergen und Tälern in der dritten ist ein lachender Frühling geworden, das »Blümle« mutiert zur roten Rose und der Heiland springt nicht aus der Erden, sondern geht hervor aus dem Schoß der Erde; in der vierten wurde das Hoffen der Welt ersetzt durch ein von

der Wortwahl her archaisch wirkendes pausenloses Harren (»verbeiden onverpoosd«) und ist das Jammertal in ein verlorenes Paradies verwandelt, was vor allem wohl daher kommt, daß »höchster Sal« sinnigerweise durch Palast (»paleis«) ersetzt wurde und deshalb ein neues Reimwort vonnöten war:

O Erdt schlag auß! schlag auß O Erdt!
 Daß Berg vnd Thal grün alles werdt.
 O Erdt herfür diß Blümle bring/
 O Heylandt auß der Erden spring.

Wo bleibstu Trost der gantzen Welt/
 Darauff die Welt all Hoffnung stelt/
 O kom! ach kom! vom höchsten Sal/
 Kom tröst vns hie im Jammerthal.

Breek, aarde, uit, breek uit in pracht
 dat berg en dal van lente lacht.
 O aarde, wek die roze rood,
 ontspring, Heer, aan der aarde schoot.

Waar blijft Gij toch, o 's werelds troost,
 die wij verbeiden onverpoosd?
 O daal toch uit uw hoog paleis
 in ons verloren paradijs.

Die Strophen fünf und sechs lehnen sich wieder enger an die Vorlage an, wenn auch hier gelegentlich, zum Teil wohl aus Reimgründen, Änderungen vorgenommen wurden. In der zweiten Zeile der vorletzten Strophe wird in der niederländischen Fassung die Entfernung vom Betrachter zu der Sonne bzw. zum Stern hervorgehoben, und damit die Freude der Anschauung, die in der Vorlage anklang, durch eine Perspektive, die eher an Verlassenheit gemahnt, ersetzt, letztendlich wohl nur weil »ver« (fern) sich auf »ster« (Stern) reimt. In der dritten Zeile wird hier zudem der Sonnenschein angeredet, der den Menschen nicht im Dunkeln belassen soll, während in der Vorlage nur die Sonne selber, und zwar viel impliziter, als tätig Handelnde aufgeführt wird. Gravierender ist eine Änderung in der letzten Strophe: hier kann in

der zweiten Zeile »dood« auf den leiblichen Tod bezogen werden, während »ewig Todt« in der Vorlage sich eindeutig auf den Seelentod als Folge der Erbsünde bezieht, vor dem nur der herbeigesehnte Erlöser Christus Rettung bringen kann. Schließlich ist auch das »Elend« in der letzten Strophe, das sich auf das Exil des sündigen Menschen, sein Leben außerhalb des himmlischen Vaterlands, bezieht, bei Den Besten fortgefallen:

O klare Sonn/ du schöner Stern/
 Dich wolten wir anschawen gern.
 O Sonn geh auff: ohn deinen Schein
 Jm Finsternuß wir alle sein.

Hie leyden wir die gröste Noth/
 Vor Augen steht der ewig todt.
 Ach kom/ führ vns mit starcker Handt/
 Vom Elend/ zu dem Vatterlandt.

Gij klare zon/ gij schone ster.
 door ons aanschouwd van eindloos ver,
 o zon ga op, o zonneshijn,
 laat ons niet in het donker zijn.

Wij zijn hier in zo grote nood,
 wij leven allen naar de dood.
 O kom, en voer met sterke hand
 ons weer terug in 't vaderland.

Den Bestens Übertragung ist eine Glanzleistung, gemessen an der um fast drei Jahrzehnte älteren katholischen Fassung.²⁴ Letztere wirkt

²⁴ Abgedruckt in: Zingt allen mee. Gebeden- en zangboek ten dienste van het volk. Samengesteld door Dr. Eliseus Bruning O.F.M. Utrecht 1936, S. 276–277 (Nr. 39). Zum Gedicht selber ist angegeben, daß es sich um eine Neubearbeitung einer älteren Vorlage durch einen Franziskaner handelt (»Nieuwe bewerking door O.F.M.«). Ob das heißt, daß der Herausgeber des Bandes Eliseus Bruning für den Text verantwortlich zeichnet, ist unklar. Noch in einer Sammlung aus den sechziger Jahren ist das Lied enthalten, allerdings auf drei Strophen reduziert (ohne die dritte aus dem Jahre 1936). Vgl. De Parochiebundel voor de Kerkprovincie van Nederland. Hilversum 1962, S. 15 (Nr. 101).

steif und gespreizt; die Lebendigkeit der Vorlage ist ganz abhanden gekommen. Von den sechs Strophen wurden nur vier übernommen: die vierte und die sechste sind (nahezu) restlos gestrichen, aber auch die anderen klingen nur vereinzelt an die Vorlage an. Im Grunde sind hier nur einzelne Elemente der Bildlichkeit von Spees Original beibehalten worden. Zudem mutet das Ganze von der Wortwahl her recht archaisch und gekünstelt an; von Spees Nähe zur gesprochenen Sprache des Alltags ist nichts geblieben. Gleich in der ersten Strophe setzt ein »Theologisieren« ein, das den Heiland kurzerhand zum ewigen Wort Gottes (»Gods eeuwig Woord«) macht und mit den im Niederländischen eher unüblichen Vorgenitiven (»Gods ... Woord«; »aller mensen Redder«) zu einer Hochtrabendheit führt, die der Vorlage abgeht. Das Wort »Himmel«, das bei Spee in der ersten Strophe nicht weniger als dreimal vorkommt, ist hier nicht mehr anzutreffen, so daß genau genommen nicht einmal klar ist, welches Tor der Heiland öffnen soll, und das Relativpronomen »die« in der dritten Zeile, das sich wohl auf »Heiland« in der ersten Zeile bezieht, könnte auch auf Gott in »Gods eeuwig Woord« verweisen, wobei zu fragen wäre, ob nicht ein »dat«, das sich auf »Woord« bezogen hätte, logischer gewesen wäre:

O Heiland, open wijd de poort,
En daal omlaag, Gods eeuwig Woord,
Die aller mensen Redder zijt,
Zo lang voorzegd, zo lang verbeid!

In den folgenden drei Strophen hat der anonyme niederländische Bearbeiter seiner Phantasie erst recht freien Lauf gelassen. Die zweite fleht den Heiland, der hier zugleich als sanftes, demütiges Lamm und als Löwe Judas bezeichnet wird, an, die trockenen Herzen der Menschen zu bespritzen mit Tau und Regen aus der Höhe, wobei Tau und Regen im Grunde alles ist, was aus der Vorlage übernommen wurde; die dritte übernimmt den Vorgang des Aufblühens aus der Vorlage, macht Spees einfaches »Blümle« aber zur Lilie Jesses (»lelieblanke Jessebloem«), zum Gegenstand der Freude der Engel und zum Ruhmeszeichen der Menschheit, deren Erlösungsbedürftigkeit noch dadurch verstärkt wird, daß die Erde hier als von Gott verflucht (»met Gods vloek belaân«) erscheint; in die vierte sind Elemente der fünften, die Sonne, und der sechsten (das Kommen) der Vorlage eingegangen.

Während aber in der Vorlage der Morgen herbeigewünscht wird, bricht hier der Tag tatsächlich an; damit kann das Adventslied als Morgenlied mißverstanden werden und tritt zudem ein Widerspruch ein, denn obwohl der Tag anbricht, dauert das Warten an:

Besproei ons hart, zo dor en droog,
Met dauw en regen van omhoog;
Gij zijt het zacht, ootmoedig lam,
Gij zijt de leeuw uit Juda's stam.

O aarde, met Gods vloek belaân,
Laat uit uw bodem bloeien gaan
De vreugd der eng'len, onze roem,
De lelieblanke Jessebloem.

O Morgenstond, zo lang verbeid,
O Zon van algerechtigheid,
De dag breekt aan, de nacht is om:
Wij wachten; ach! Heer Jesus kom!

Von noch vier weiteren Spee-Liedern: »O Traurigkeit, o Hertenleid«, »Bei finster nacht« / »Bei stiller Nacht«, »Zu Bethlehem geboren« und »Vom Himmel kommt, o Engel kommt« liegen eine oder zwei niederländische Fassungen, zumeist recht freie Bearbeitungen, vor. Die ersten beiden Lieder wurden 1922 bzw. 1942 in einer altkatholischen Sammlung aufgenommen, das dritte 1917 und 1962 für katholische Gesangbücher zubereitet und das vierte erschien 1954 in einer reformierten Sammlung.²⁵ Heute sind sie allesamt vergessen und funktionieren nicht mehr im Kontext des Gottesdienstes.

* * *

Spee wurde in den Niederlanden immer anonym rezipiert. Keiner der Autoren, die sich im 17. Jahrhundert mit der *Cautio* auseinandersetzten, kannte den Namen des Verfassers. Auch die niederländischen Bearbeiter seiner Lieder betrachteten die Vorlagen als anonyme Dichtun-

²⁵ Dazu die entsprechenden Ausführungen von Bertine Bos (vgl. Anm. 7).

gen. Als Den Besten 1964 in der Probefassung des protestantischen Einheitsgesangbuchs seine Übersetzung von »O Heyland reiß die Himmel auff« veröffentlichte, stufte er das Lied noch als anonym ein; erst in der endgültigen Fassung des Gesangbuchs aus dem Jahre 1973 konnte er Spees Namen angeben. Das Lied ist somit das einzige Werk Spees, das in der über 350jhrigen Geschichte der Spee-Rezeption in den Niederlanden namentlich als solches gekennzeichnet ist. Die Anonymität hat Spees Aufnahme in den Niederlanden aber offensichtlich nicht beeinträchtigt. Seine eigentliche Wirkung war eine gesellschaftliche, aber anders als in den deutschen Ländern handelte es sich dabei nicht um den Anstoß zur Beendigung der Hexenjagd, sondern vielmehr um einen, sei es auch bescheidenen und indirekten, Beitrag zur Verfestigung des Selbstbildes der nördlichen Niederlande als protestantischer Staat. Das ist für einen Jesuiten gewiß eine erstaunliche Leistung.

Berichte

Die Friedrich-Spee-Gesellschaft Düsseldorf im Jahre 2002/2003

Friedrich Spees Geburtstag

Es ist eine gute Tradition, dass der Heimat- und Bürgerverein Kaiserswerth und die Friedrich-Spee-Gesellschaft Düsseldorf am Geburtstag von Friedrich Spee zu einer gemeinsamen Feier einladen. In diesem Jahr haben wir den 412. Geburtstag begangen. Aus diesem Anlass fand eine Vortragsveranstaltung am Dienstag, den 25. Februar 2003, um 19.30 Uhr in der Rheinhauskapelle (An St. Swibert in Düsseldorf-Kaiserswerth) statt.

Viele waren der Einladung gefolgt, so dass die Barockkapelle bis auf den letzten Platz besetzt war, um Professor Dr. Gunther Franz – den langjährigen Vorsitzenden der Friedrich-Spee-Gesellschaft Trier – zu hören, der über das Thema sprach »Für die Obrigkeiten Deutschlands höchst notwendig! Staat und Menschenrechte bei Friedrich Spee«.

Das Thema des Vortrags lehnte sich an den Titel der *Cautio Criminalis* an, der 1631 erschienenen Schrift gegen die Hexenprozesse. Der Referent betonte, dass Spee in seinem Kampf für eine Reform des Gerichtsverfahrens bis heute wegweisend sei und seine Prinzipien Eingang in die europäische Erklärung der Menschenrechte gefunden hätten. In manchen Ländern sei die Folter noch

schreckliche Praxis. Die *Cautio* habe nicht die Form einer theoretischen Abhandlung, sondern sei ein rhetorisch gekonnter Appell an alle Obrigkeiten und Verantwortlichen, ob weltlich oder geistlich, zur äußersten Vorsicht in Kriminalprozessen. Zur Zeit der Ausbildung des frhabsolutistischen Staates habe Spee das Ideal des christlichen Fürsten vertreten, der nach Naturrecht und gütlichem Recht für Gerechtigkeit und Wohl seiner Untertanen verantwortlich sei. Wie ein jesuitischer Beichtvater am Hof ermahne Spee die Obrigkeit bei ihrem Gewissen. Zum Vergleich führte der Referent den Jesuitenpater Adam Contzen an, Beichtvater des bayrischen Kurfürsten, der eine umfangreiche Staatslehre verfasst habe. In seinem Vertrauen auf die Güte und Barmherzigkeit Gottes, die sich auch in der Behandlung des Mitmenschen auswirken müsse, habe Spee seine spezifische Stimme zwischen den jesuitischen Staatslehren seiner Zeit erhoben.

Der Vortrag bekam eine hohe Aktualität, weil gerade wenige Tage vorher in Frankfurt die Frage aufgekomen war, ob Ermittlungsbehörden Folter androhen bzw. anwenden dürfen, um ein Geständnis zu erreichen (Mord an Jakob von

Metzler). »Folter – der Begriff entstammt dem Wörterbuch des Unmenschen, einem Werk aus vor-zivilisatorischer Zeit. Foltern, also das Zufügen oder Androhen schwerster Schmerzen, um den Gepeinigten beziehungsweise real Bedrohten »gesprächig« zu machen, mag bei den Taliban in Afghanistan üblich gewesen sein und in Saddams Irak zum polizeilichen Rüstzeug gehören. Aber Folter in Deutschland?« Dieses Zitat und diese Frage (aus der *Rheinischen Post* vom 21. 2. 2003) standen plötzlich im Raum. Der Referent wich der Frage nicht aus und betonte die Forderung Spees, die Folter abzuschaffen. Sie sei heute genauso aktuell wie im 17. Jahrhundert.

Die Veranstaltung wurde musikalisch vom Kantor der Basilika St. Suitbertus in Kaiserswerth, Winfried Kannengießer, umrahmt, der auf der Orgel unter anderem Improvisationen zu einem Lied von Friedrich Spee und Musik aus der Barockzeit spielte.

Nach dem Vortrag kamen viele Teilnehmer ins Speearchiv, wo bei einem Glas Wein das Gespräch eine intensive Fortsetzung fand.

Die Jahreshauptversammlung fand am 8. Juli 2002 im Sitzungssaal des Lambertushauses in Düsseldorf (Altstadt) statt. Der Vorsitzende Hans Müskens berichtete über Aktivitäten der vergangenen Monate und über zahlreiche Kontakte zu Menschen und Institutionen. Geplante Veranstaltungen wurden vorgestellt und diskutiert. Die Schatzmeisterin Frau Hamm legte den Kassenbericht vor und die Rechnungsprüfer berich-

teten ihrerseits, so dass dem Vorstand Entlastung gegeben werden konnte. Unter »Verschiedenes« kamen eine Reihe von Anregungen aus dem Plenum zur Sprache. Die zahlreichen Beiträge reichten vom Internet bis zum Wunsch nach einer Neuauflage des Lesebuches.

Zusammenarbeit mit der Pfarrgemeinde

Seitdem unsere Gesellschaft am Suitbertus-Stiftsplatz die Archiv- und Bibliotheksräume eröffnet hat, ergeben sich enge und gute Kontakte zum Pastor der Basilika, Pfarrer Hermann-Josef Schmitz und seinen Mitarbeitern, sowie zur Pfarrgemeinde und ihren Gremien. Einige Beispiele für die gute Zusammenarbeit sollen hier erwähnt werden:

– Als Einstimmung auf die Adventszeit und das kommende Weihnachtsfest gestaltete die Friedrich Spee-Gesellschaft am 1. Dezember 2002 in der Basilika eine Vesper. Im Mittelpunkt stand eine Meditation zu dem Lied »O Heiland, reiße die Himmel auf«. Der Gottesdienst wurde am 8. Dezember in der Pfarrkirche St. Lambertus in Düsseldorf-Kalkum wiederholt.

– Für den 16. März 2003 hatte unsere Gesellschaft die Vorbereitung einer Vesper in der St. Suitbertus-Basilika übernommen. Im Mittelpunkt stand eine Betrachtung des Passionsliedes von Friedrich Spee »O Traurigkeit, o Herzeleid«.

– Am 23. März 2003 fand diese Andacht mit demselben Thema als Vesper in St. Lambertus in Kalkum statt.

– Am 30. März 2003 veranstaltete das Vokalensemble »Trutz-Nachtigall« aus Düsseldorf unter der Leitung von Kantorin Ulrike von Weiss eine »Geistliche Musik zur Passion« in der St. Suitbertus-Basilika unter anderem mit Texten und Liedern von Spee.

– Für den 4. April 2003 hatte unsere Gesellschaft die Vorbereitung und Gestaltung einer Kreuzwegandacht in der Basilika St. Suitbertus übernommen. Die Kreuzmeditation mit Texten aus dem *Gülden Tugend-Buch* und mit Liedern von Friedrich Spee fand allgemeine Zustimmung.

– Am 25. Mai 2003 feierten die katholischen Kirchengemeinden in Kaiserswerth und Kalkum das sogenannte »Brückenfest«, um die Verbindung der beiden Gemeinden zum Ausdruck zu bringen. Der Tag begann mit der traditionellen Kreuzprozession in Kalkum. Ab Mittag versammelten sich die Gemeindeglieder auf dem Stiftsplatz in Kaiserswerth. Dieser Platz der alten Stiftsanlage zeigte sich zum ersten Male nach dem 2. Weltkrieg vollkommen restauriert. Grund genug, ein Fest zu feiern. Zunächst wurde ein Denkmal von Bert Gerresheim eingeweiht, das den Pilger auf dem Wege nach Santiago de Compostella zeigt und somit an die lange Tradition erinnert, dass die Menschen auf dem Weg zum Apostelgrab in Kaiserswerth Station

machten und es daher hier schon eine Jahrhunderte alte Jacobusbruderschaft gab. Der Stiftsplatz hat somit neben dem Spee-Epitaph ein weiteres Kunstwerk des bekannten Düsseldorfer Künstlers. Wir beteiligten uns als Gesellschaft an diesem Fest, indem zum einen die Archivräume bei einem »Tag der offenen Tür« vorgestellt wurden und die Trierer Spee-Ausstellung in der Basilika zu sehen war. Zahlreiche Besucher trugen sich in das Gästebuch ein. Die Ausstellung, die bis zur Woche vor Fronleichnam zu besichtigen war, fand viel Interesse. Vor allem die zahlreichen Besucher und Gäste ließen es sich bei der Besichtigung der Kirche nicht nehmen, sich auch über Friedrich Spee zu informieren. An Hand des ausgelegten Begleitmaterials haben etwa tausend Besucher die Ausstellung gesehen.

– Das Marienstift ist fertig. Am 8. Juli 2003 war die feierliche Einweihung des renovierten Wohnhauses für »Betreutes Wohnen«. Die Spee-Gesellschaft als direkter Nachbar war eingeladen und hat gratuliert. Die Fertigstellung des Komplexes hat auch für uns sichtbare Folgen: der Garten mit der herrlichen alten Rotbuche ist sehr schön gestaltet worden. Der Pavillon am Rhein kann wieder von uns benutzt werden. Unser Institut hat nach der langen Bauphase ein höchst ansprechendes, viel bewundertes Umfeld. Der Blick aus dem Fenster lohnt sich oder das Ausruhen auf den Bänken im Garten.

Besucher

Die ständige Einladung zu Führungen mit dem Thema »Kaiserswerth mit den Augen Friedrich Spees« wurde auch in diesem Jahr von Einzelpersonen und Gruppen angenommen. Sie kamen auf diesem Wege ins Spee-Archiv und haben die Einrichtung mit viel Interesse angesehen und kennengelernt. Den Besuchern hat es immer sehr gefallen, wie die Eintragungen im Gästebuch belegen. Zwischenzeitlich konnten wir in einer Glasvitrine eine kleine Ausstellung der Schriften Spees und weiterer theologischer Bücher aus der Zeit des 17. Jahrhunderts zeigen, die in einem Zusammenhang zu Spee stehen. Diese Vitrine wird für Besuchergruppen stets aus den Beständen der Spee-Gesellschaft neu zusammengestellt.

– Folgende Besuchergruppen sind in den letzten Monaten den Spuren Friedrich Spees in Kaiserswerth nachgegangen: Frauenforum aus Ratingen (5.6.02); Heimatverein Ratingen (8.6.02); Katholischer Frauenbund Düsseldorf (4.9.02); Angermunder Kulturkreis (18.9.02); Familienkreis St. Suitbertus in Ratingen aus Anlass der Feier eines 60. Geburtstages (ein Besuch im Speearchiv als Geschenk) (10.10.02); ehemalige Abiturienten des Ratinger Gymnasiums (3.5.03); Kolpingfamilie aus Lintorf (12.6.03); Frauengemeinschaft aus der Pfarrgemeinde St. Adolphus in Düsseldorf (1.7.03).

– Schülerinnen und Schüler des

13. Jahrgangs des Kopernikus-Gymnasium in Ratingen-Lintorf kamen am 10.4.03 ins Speearchiv, um sich hier im Laufe eines Morgens mit der Person Spees, seinem Werk und der Zeit, in der er gelebt hat, ausführlich zu beschäftigen.

– Ein Besuch der besonderen Art war der Auftakt der Wallfahrt des Novizen Holger Adler, der als junger Jesuit die Verpflichtungen übernommen hatte, über mehrere Wochen den Weg Friedrich Spees von Kaiserswerth über Köln nach Trier nachzugehen. Als »Spee-Pilger« begann er seine Reise am Geburtsort von Friedrich Spee und wohnte zwei Nächte in unserer Spee-Wohnung. »Oh Mensch, ermeß im Herzen dein, wie wunder muß der Schöpfer sein«, so schrieb er ins Gästebuch und nahm Anregungen und gute Wünsche mit auf den Weg vom Rhein durch die Eifel an die Mosel.

– Ins Gästebuch haben sich auch Einzelbesucher eingetragen, die bei der Wanderung durch Kaiserswerth auf Friedrich Spee stoßen und oft froh sind, bei uns im Archiv Näheres in Erfahrung bringen zu können.

Vorträge und anderes

Einige Veranstaltungen wie Vorträge, Textlesungen, Liederabende bereicherten das Jahresprogramm und wurden zum Teil in Zusammenarbeit mit anderen Institutionen organisiert:

– »Von Schlössern und Riegeln« – Der Heimatverein »Ratinger Jon-

ges« feierte am Samstag vor dem 1. Adventssonntag in der Hauser Kapelle in Ratingen eine Ökumenische Andacht, zu der wir die meditativen Gedanken zu Spees Adventslied beitragen konnten.

– Am 9. Oktober 2002 hielt Dr. Aurelia Spindel OP (Augsburg) im Rahmen der Düsseldorfer Mittwochsgespräche einen Vortrag über »Die Mystik des Friedrich Spee: Gott suchen heißt, den Menschen finden«. Die Referentin legte ihrem Vortrag drei große Punkte zugrunde: 1. Definition und Erklärung des Begriffs »Mystik«; 2. Friedrich Spee: Leben, Werk und Wirkungsgeschichte; 3. Die Mystik Friedrich Spees ist »behutsam in seinem Werk nachzulesen«.

– Am 10. Dezember 2002 fand in der Pfarrkirche St. Anna in Lintorf ein Text- und Liederabend statt, zu dem der Verein Lintorfer Heimatfreunde und die Spee-Gesellschaft gemeinsam eingeladen hatten. Er hatte das Motto: »Sonne entdecken«. Texte und Lieder von Spee standen in einem spannungsreichen Bezug zu motivgleichen Texten aus vier Jahrhunderten. Es sangen Katharina Greiß-Müskens (Mezzosopran) begleitet an der Orgel von Thomas Müskens. Die Textauswahl und den Vortrag besorgte Hans Müskens.

– Am 23. Januar 2003 hielt der Vorsitzende beim Katholischen Deutschen Frauenbund in Düsseldorf einen Vortrag über Kaspar Ulenberg zum Thema »Der Wahrheit verpflichtet«. Die Gruppe hatte sich

2002 in Kaiserswerth näher mit Friedrich Spee beschäftigt und dabei auch von einem weiteren »Kaiserswerther« gehört: Kaspar Ulenberg, der mit seiner Psalmendichtung Spee möglicherweise für sein dichterisches Tun motiviert hat.

– Am 24. Februar 2003 wurde in der Diözesanbibliothek in Köln eine Ausstellung zu Johannes Gropper eröffnet, dem Kölner Seelsorger, Theologen und späteren Kardinal, der mit seiner Theologie starken Einfluss auf seine Zeit und so auch auf das Denken Spees genommen hat. Die Spee-Gesellschaft war hier nicht direkt an der Vorbereitung beteiligt. Aber der stellvertretende Vorsitzende der Gesellschaft, Professor Dr. Heinz Finger, Leiter der Diözesanbibliothek sorgt immer wieder dafür, sofern es das Thema erlaubt, dass Spee »in seinem Hause vorkommt«. Bei der festlichen Eröffnung in Anwesenheit von Joachim Kardinal Meisner sang das Vokalensemble »Kölner Dom« Lieder aus Spees Zeit, so unter anderem »Tu auf, tu auf, du schönes Blut«.

– Am 20. März 2003 konnte der Vorsitzende den Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern des Dekanates Wuppertal bei einer Rekolektio Friedrich Spee näher vorstellen unter dem Thema »Sind Vorbilder sinnvoll und notwendig?«

– Am 2. April 2003 fand als Vorbereitung auf Ostern im Pfarrzentrum von St. Peter und Paul in Ratingen ein Meditationsabend statt. Vorgestellt wurde das »Gespräch des gekreuzigten Christus« von Friedrich Spee.

– Am 24. April 2003 hielt der Vorsitzende in Hösel vor den Mitgliedern des dortigen Männerkreises einen Vortrag zum Thema »Auf der Suche nach der Wahrheit: Friedrich Spee von Langenfeld«.

– »Ihr sollt ein Segen sein« – Auch auf dem Ersten Ökumenischen Kirchentag vom 28. Mai bis 1. Juni 2003 in Berlin waren wir vertreten. Zusammen mit dem Arbeitskreis Hexenprozesse des Evangelischen Kirchenkreises Unna hatten wir in der Agora, dem Ort, wo sich viele Aktivitäten aus den Kirchen vorstellen konnten, einen Informationsstand.

Friedrich Spee: ein Thema für Stadtführer

»Düsseldorf hat nur wenige Autoren von Gewicht«, so wurde Joseph Anton Kruse, Leiter des Heine-Instituts in einer Düsseldorfer Tageszeitung zitiert. Weiter hieß es: »Besonders in dieser Stadt müsse man sich deshalb um die Historie kümmern. Bei Heinrich Heine und Robert Schumann klappe das sehr gut, bei Friedrich Spee immerhin so halbwegs. Aber bei Persönlichkeiten wie Wilhelm Heine oder eben Barth (um den Dichter Emil Barth ging es in dem Artikel) nur befriedigend.« (*Rheinische Post* vom 2. Juli 2003). Die Friedrich-Spee-Gesellschaft hat in dem vielfältigen kulturellen und literarischen Angebot der Landeshauptstadt ihren Platz gefunden. Viele

Kontakte machen das möglich. Vor allem ist es aber der »Kaiserswerther« Friedrich Spee selbst, der in Düsseldorf bekannt ist und der als wegweisend im Hinblick auf den gerechten Umgang mit dem Mitmenschen und als »frommer« Liederdichter erkannt wird. Vor Veröffentlichungen werden wir häufiger um Rat gefragt. Friedrich Spee wird in neuen Stadtführern vorgestellt und gehört somit zur Geschichte der Stadt. Hier einige Beispiele:

– In dem Buch von Michael Brockerhoff / Thomas Bußkamp (Fotos) »Düsseldorf ... mehr als eine Stadt« sind die ersten 15 Seiten Kaiserswerth gewidmet und Friedrich Spee findet mit einer Biografie im Zusammenhang mit der Geschichte des Stiftsplatz einen angemessenen Platz (Droste Regional / Rheinische Post, Düsseldorf 2003).

– In dem kleinen Band »Kunstkauf leicht gemacht« von Heribert Brinkmann / Ralph Lueger (Fotos) wird das »Geburtshaus Spees« am Stiftsplatz erwähnt und im Bild dargestellt, unsere Archiv- und Bibliotheksräume (Droste Regional / Rheinische Post, Düsseldorf 2003).

– In dem kleinen Reiseführer von Frank Geile »Entlang des Rheins – Von Düsseldorf bis Zons« beginnt die erste Station ebenfalls in Kaiserswerth. Zweieinhalb Seiten sind Friedrich Spee gewidmet, in denen unter anderem das Epitaph von Bert Gerresheim an der Stiftskirche beschrieben wird. Es fehlt auch nicht der Hinweis auf sein Grab in der Je-

suitenkirche in Trier. (J. P. Bachem Verlag, Köln 2003).

– Der repräsentative Bild- und Textband von Reinhard Felden / Ronald D. Gerste »Düsseldorf – Portrait einer weltoffenen Metropole / Portrait of a major international city« widmet Friedrich Spee im Zusammenhang mit der Darstellung von Kaiserswerth ein eigenes Kapitel: »Spee: Vorkämpfer für Toleranz / Spee, an early champion of tolerance« und erwähnt dabei unter anderem die jährlich im Februar stattfindende Veranstaltung aus Anlass seines Geburtstages (Ellert & Richter Verlag, Hamburg 1997).

– In einer weiteren Publikation »Historischer Rundgang Kaiserswerth« findet Friedrich Spee ausdrückliche Erwähnung, und zwar unter anderem unter dem Kapitel »Geburtshaus Friedrich Spees«. Dieser Stadtführer erschien 2002 in 5. Auflage (Hrsg. Landeshauptstadt Düsseldorf)

– Schließlich werden Friedrich Spee und Kaspar Ulenberg in dem kleinen Kirchenführer »Basilika St. Suiibertus« angemessen vorgestellt (Redaktion F. J. Vogel, Kaiserswerth 2002).

– Und noch ein Blick nach Köln: In dem von Ansgar Bach herausgegebenen Stadtführer »Literarisches Köln« erscheint auch Friedrich Spee unter den 80 Autoren der rheinischen Metropole. Wie bei jedem Autor gibt es einen kurzen Lebenslauf, Literatur-

hinweise und Hinweise auf Orte, wo man den jeweiligen Autor in der Stadt finden kann, so wird zum Beispiel auf die Skulptur von Friedrich Spee am Rathausturm oder auf die Gedenktafel am Generalvikariat hingewiesen (Verlag Jena 1800, Berlin 2002).

Fundsache

Immer wieder werden uns Bilder, Bücher, Aufsätze für das Archiv angeboten. Ein besonders schönes Beispiel der letzten Monate ist ein Exemplar der Zeitschrift »Jan Wellem« vom Juli 1955. Es handelt sich hierbei um die Vereinszeitung des Heimatvereins »Alde Düsseldorfer e.V.«. Der Autor P. J. Müller referiert auf den Seiten 11 f. über den »Dichter der Trutznachtigall« und zitiert am Schluss das Gedicht »Sommeranfang«: »Der trübe Winter ist fürbei ...« Der Autor verweist auch darauf, dass bereits in der Aprilnummer des »Jan Wellem« das Gedicht »Trauergesang von der Not Christi am Ölberg« abgedruckt worden sei. Für uns ist es ein schönes Exponat aus den fünfziger Jahren und für Düsseldorf ein schönes Zeichen, dass die Beschäftigung mit Friedrich Spee hier eine lange Tradition hat.

Hans Müskens

Die Friedrich-Spee-Gesellschaft Trier im Jahre 2002/2003

Veranstaltungen von Juli 2002 bis Juni 2003

Am 7. August 2002 fand an Friedrich Spees Todestag in der Trierer Jesuitenkirche der traditionelle Gedenkgottesdienst statt – mit einer anschließenden Andacht in der Spee-Gruft. Zelebranten waren Dr. Herbert Hoffmann und Prof. em. Dr. Josef Steinruck. Musikalisch gestaltet wurde die Messe von Herrn Berthold Bauer.

Im Rahmen der Katholischen Erwachsenenbildung hielt Dr. Peter Keyser Vorträge zu den Themen »Friedrich Spee – Ein Christ zum Vorzeigen« und »Friedrich Spee – Anwalt der Frauen in der Zeit des Hexenwahns«, und zwar am 18. September 2002 (mit Dias) im Trierer Böhmerkloster (Alten-/Altenpflegeheim St. Elisabeth), am 17. Oktober 2002 im Gemeindehaus St. Andreas in Trier-Tarforst und am 28. Oktober 2002 im Euchariussaal des Pfarrzentrums St. Matthias in Trier, wo für eine Woche auch die Spee-Ausstellung gezeigt werden konnte. In Trier-Tarforst hatte Frau Hedi Weber die Veranstaltung ange-regt, in St. Matthias war Matthias Werner, der Vorsitzende der Kolping-Familie, der Initiator.

Ein Friedrich Spee-Seminar von Prof. Dr. Bernhard Schneider und Dr. Michael Embach im Wintersemester 2002/03 an der Theologischen Fakultät und der Universität Trier war die erste allein Spee gewid-

mete reguläre Lehrveranstaltung der Universität.

Zu Beginn der Jahres-Mitgliederversammlung am 8. November 2002 im Lesesaal der Bibliothek des Bischöflichen Priesterseminars sprach Prof. Dr. Andreas Heinz über »Kirchenliedgesang und katholische Gesangbücher im alten Erzbistum Trier und den Beitrag Friedrich Spees« und machte damit zugleich auf die hervorragenden Beispiele aus der Ausstellung »300 Jahre Trierer Gesangbuchgeschichte« (siehe unten: Ausstellungen) aufmerksam, die im Lesesaal noch einmal ausgestellt waren. Den Arbeitsbericht des Vorsitzenden Prof. Dr. Bernhard Schneider ergänzten – nach Kassenbericht und Kassenprüfungsbericht sowie der Entlastung des Vorstands – die Vorstellung des Internet-Auftritts unserer Gesellschaft durch Frau Kerstin Seidel von Paulinus Media und des *Spee-Jahrbuchs* 9 (2002) durch Dr. Michael Embach, den Leiter der Redaktion (vgl. unten: Veröffentlichungen).

Für den 3. Dezember 2002 waren die Mitglieder zur Buchvorstellung von Josefine Wittenbechers Roman *Tödliche Feuer: Der Fall Dietrich Flade* durch den Paulinus-Verlag – mit der Autorin und Dr. Harald Baulig vom Verlag – in die Trierer Stadtbibliothek eingeladen.

»O Heiland, reiß die Himmel auf

– Ein Mainzer Adventslied und sein Dichter Friedrich Spee« war der Titel einer Veranstaltung der Akademie des Bistums Mainz in Kooperation mit dem Institut für Kirchenmusik der Diözese Mainz. Sie fand am 6. Dezember 2002 in Mainz mit dem Vortrag »Friedrich Spee (1591–1635): Leben in bedrängter Zeit« von Prof. Dr. Bernhard Schneider im Erbacher Hof und einem Gesprächskonzert in der benachbarten Augustiner-Kirche statt. Im Zentrum des Konzerts standen die sechs Strophen des Adventsliedes »mit seiner Melodie und im Spiegel textbezogener Vertonungen«. Sie erklangen im Wechsel von Orgelintonationen, Gemeinde- und Chorgesang und wurden hymnologisch von Prof. Dr. Ansgar Franz erläutert. Unsere Spee-Ausstellung vor dem Ketteler-Saal des Erbacher Hofes fügte da der sehr anspruchsvollen Veranstaltung mit zahlreichen Besuchern eine optische Dimension bei.

Am 6. Februar 2003 wurde Franz Joseph Müller, einer der vier noch lebenden Mitsreiter der Geschwister Hans und Sophie Scholl und Vorsitzender der *Weißerose-Stiftung*, von Prof. Schneider und Dr. Embach zur Spee-Gruft und durch die Spee-Schätze der Bibliothek geführt. Am Grab Spees legte Herr Müller eine weiße Rose nieder, denn auch Spee »leistete Widerstand und gehörte damit zu den Verfolgten«. F. J. Müller hatte aus Anlass des 60. Jahrestages der Zerschlagung der *Weißerose* und der Liquidierung ihrer führenden Mitglieder am Vortrag in der Pro-

motionsaula des Priesterseminars über seine Erinnerungen berichtet, einer gemeinsamen Veranstaltung von Katholischer Akademie, AStA der Theologischen Fakultät und Konrad-Adenauer-Stiftung.

Hoch aktuell war am 26. Februar 2003 der Vortrag von Prof. Dr. Gunther Franz: »Für die Obrigkeiten Deutschlands höchst notwendig!« Staat und Menschenrechte bei Friedrich Spee« im Vortragssaal der Trierer Stadtbibliothek. Prof. Franz hatte zu diesem Thema schon auf der Wissenschaftlichen Studientagung »Staatsbildung und Hexenprozess«, 3.–6. Oktober 2002, in der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart in Weingarten (Oberschwaben) gesprochen. Unerwartete Brisanz erhielt der Vortrag durch die im Februar bundesweit entbrannte Debatte um Folter-Äußerungen des Frankfurter Polizei-Vizepräsidenten im Zusammenhang mit dem Verhör eines Kindesentführers. Dies schlug sich in der lebhaften Diskussion über Spees Ablehnung der Gewalt bei Verhören nieder, die dem Vortrag in Trier folgte. Auch in Düsseldorf-Kaiserswerth war das der Fall, wo Prof. Franz seinen Vortrag tags zuvor, an Spees Geburtstag, dem 25. Februar 2003, gehalten hatte (siehe oben: Bericht der Düsseldorfer Spee-Gesellschaft, S. 221 f.).

Am 10. Mai 2003 trafen sich Mitglieder der Spee-Gesellschaft zu einer Feierstunde zum 10. Todestag von Dr. Anton Arens, dem ersten lang-jährigen Vorsitzenden unserer Gesellschaft, im Foyer der Promotions-

Aula des Bischöflichen Priesterseminars. Anton Arens' Verdienste für die Spee-Forschung und die Trierer Spee-Gesellschaft würdigten Prof. Dr. Bernhard Schneider und Prof. Dr. Gunther Franz. Sie hoben »die wichtigen Anstöße« hervor, »die Dr. Arens der Verehrung Spees mit der Entdeckung seines Grabes im Jahre 1980 gab«, und gedachten auch mit persönlichen Erinnerungen seiner unvergessenen Persönlichkeit. Mit einem Gebet an seinem Grab in der Spee-Gruft endete die Feier, die einige »Mitkämpfer« aus den ersten Jahren der Bemühungen um das Spee-Gedächtnis wieder zusammengeführt hatte.

Prof. Dr. B. Schneider sprach am 26. Mai 2003 über Friedrich Spee als »Dichter, Seelsorger und Kämpfer für Gerechtigkeit« im Haus Fetzenreich in Trier. Der Vortrag mit anschließender Diskussion bekräftigte, dass Spee zu den »Gestalten gelebter Gerechtigkeit« gehört, die von der Katholischen Hochschulgemeinde zum Gegenstand ihrer Veranstaltungsreihe gewählt worden waren.

Vertreter unserer Gesellschaft nahmen als Gäste der Clara-Viebig-Gesellschaft am 31. Juli 2002 in Bad Bertrich an der Gedenkveranstaltung zum 50. Todestag von Clara Viebig teil und, ebenfalls in Bad Bertrich, an dem Wissenschaftlichen Symposium der Viebig-Gesellschaft vom 4. bis 6. Oktober 2002 »Die Provinz des Weiblichen. Zum erzählerischen Werk Clara Viebigs« unter der Leitung von Prof. Dr. Volker Neuhaus, Köln.

Veröffentlichungen

Im gemeinsam mit der Düsseldorfer Spee-Gesellschaft herausgegebenen *Spee-Jahrbuch* 9 (2002) konnten die Vorträge der Trierer Tagung der Spee-Gesellschaft »Friedrich Spee – Was ist geblieben, was hat nachgewirkt?« vom April 2002 bereits den Schwerpunkt bilden, ohne dass der Herausgabe-Termin (die Jahres-Mitgliederversammlung, Anfang November 2002) verschoben werden mußte. Wiederum hat die kompetente Computer-Bearbeitung durch Frau Martina Wallner in der Bibliothek des Bischöflichen Priesterseminars die Redaktionsarbeit unterstützt, die in dem Jahr unter besonderem Zeitdruck stand.

Der Internet-Auftritt www.friedrich-spee.de wurde Ende Oktober 2002 ins Netz gestellt. Das zeitaufwändige Projekt war seit 1999 in Vorstands- und Mitgliederversammlungen und seit August 2001 in einer Arbeitsgruppe wiederholt besprochen worden. Die Arbeitsgruppe hat dann seit Mai 2002 in einem Dutzend Sitzungen, zum Teil mit Frau Kerstin Seidel, die bei Paulinus Media mit der Leitung des Projekts beauftragt war, die End-Fassung erarbeitet. Leider konnte die Düsseldorfer Spee-Gesellschaft der Einladung zur Beteiligung aus Kostengründen nicht folgen. Für die äußere Gestaltung genehmigte die Designerin Birgit Bach die Verwendung des von ihr entworfenen Werbe-Faltblatts unserer Gesellschaft. Autoren der einzelnen Teile (Seiten) waren Dr. M. Embach, Dr. P.

Keyser, Dr. Theo van Oorschot und Prof. Dr. B. Schneider. Eine erste Revision und die Erweiterung um ein interaktives Forum ist im Mai 2003 mit Paulinus Media vorgenommen worden.

Gunther Franz' Aufsatz »Prominente Gegner der Hexenprozesse in Luxemburg und Kurtrier« erschien in *Hexenwahn. Ängste der Neuzeit*, dem Begleitband (hrsg. von Rosmarie Beier-de Haan, Rita Voltmer und Franz Irsigler, Berlin 2002, S. 154–163) zur gleichnamigen Ausstellung des Deutschen Historischen Museums Berlin (vgl. *Spee-Jahrbuch* 2002, S. 157). Es ist der mit Anmerkungen ergänzte Nachdruck aus *Incubi – Succubi. Hexen und ihre Henker bis heute*, dem historischen Lesebuch zur Ausstellung in Luxembourg 2000 (hrsg. von R. Voltmer und F. Irsigler), Luxembourg 2000, S. 143–154 (vgl. *Spee-Jahrbuch* 2000, S. 197 und 199).

Außerdem ist von Prof. Dr. Gunther Franz der Aufsatz »Die Arbeitsgemeinschaft »Hexenprozesse im Trierer Land und in Luxemburg« ins Internet gestellt worden, und zwar in *Zeitenblicke: Online-Journal für die Geschichtswissenschaften* 1, 2002 (<http://www.zeitenblicke.historicum.net/2002/01/franz/franz.html>)

Die Spee-Dokumentation der Bibliothek des Priesterseminars wird gegenwärtig zügig aufgearbeitet; zwei studentische Hilfskräfte haben bereits über 2500 Titel in der EDV erfaßt.

Nachzutragen ist der Erwerb eines

Exemplars des Erstdrucks des *Gülden Tugend-Buchs* von 1649 durch die Bibliothek des Bischöflichen Priesterseminars Trier (Signatur: Ci 609) im Vorjahr. Die Spee-Gesellschaft Trier konnte sich daran mit einer Spende von EUR 1000 beteiligen – neben den Zuwendungen der Kulturstiftung des Landes Rheinland-Pfalz und der Sparkasse Trier.

Ausstellungen

Vom 22. bis 29. Oktober 2002 stand unsere Spee-Ausstellung wieder einmal in Trier: im Foyer des Pfarrzentrums St. Matthias. Besucher des Pfarrzentrums wurden durch sie auch auf einen Vortrag zu Spee (vgl. oben) hingewiesen.

In Mainz umrahmte unsere Ausstellung vom 30. November bis 18. Dezember 2002 im Erbacher Hof im Foyer des Ketteler-Saals zeitlich und räumlich die Adventsveranstaltung »O Heiland, reiße die Himmel auf« der Akademie des Bistums Mainz (siehe oben: Veranstaltungen). Wieder hatte Herr Prälat Hermann Mayer dazu angeregt.

An Spees Geburtsort Düsseldorf-Kaiserswerth in seiner Taufkirche, der St. Suitbertus-Basilika, war unsere Ausstellung vom 25. Mai bis 15. Juni 2003 zu sehen. Pfarrer Hermann-Josef Schmitz und Hans Müskens, der Vorsitzende der Düsseldorfer Spee-Gesellschaft, hatten sie für das Stiftsplatz-Fest nach dort geholt (vgl. oben: Bericht der Düsseldorfer Spee-Gesellschaft, S. 223).

Spee nahm auch eine hervorragende Stelle ein in einer Gesangbuchausstellung aus der Bibliothek des Bischöflichen Priesterseminars und der Trierer Stadtbibliothek, die das Deutsche Liturgische Institut für ein gemeinsames Symposium mit dem Graduiertenkolleg »Geistliches Lied und Kirchenlied« der Johannes Gutenberg-Universität Mainz zusammengestellt hatte. Im *September/Okttober 2002* in der Bibliothek des Liturgischen Instituts und im *Mai 2003* noch einmal in der Bibliothek des Priesterseminars waren »300 Jahre Trierer Gesangbuchgeschichte« unter dem Motto »Mehr als Worte sagt ein Lied« (Titel des Begleitheftes zur Ausstellung, hrsg. von Andreas Heinz und Markus Zimmer, Trier 2002) zu sehen. Gezeigt wurden Gesangbuchdrucke von 1572–1847, »vor allem Gesangbücher mit Liedgut von Friedrich Spee« (aus dem Begleitheft), unter anderem der *Geistliche Psalter* (Ex. von 1637), der *Ulenberg-Psalter* (Ex. von 1582), die *Trutz-Nachtigall* (1649), das *Trierer Gesangbuch* (unveränd. 2. Aufl. 1695 (1665)) mit über einem Dutzend Spee-Liedern, Jakob Gippenbuschs *Psalteriolium Harmonicum Sacrarum Cantilenarum* (1642) als Faksimile-Ausgabe der Spee-Gesellschaft e. V. Trier 1991 mit 26 Spee-Liedern.

Mitglieder

Weihbischof Dr. Felix Genn wurde zum »Ruhr-Bischof« – als Nachfolger

von Bischof Hubert Luthe – in Essen ernannt und am 6. *Juli 2003* feierlich in sein Amt eingeführt. Im August 2002 war Dr. Genn, der als Leiter der Heilig-Rock-Wallfahrt 1996 weit über Trier hinaus bekannt wurde, zum Domkapitular ernannt worden.

Weihbischof Dr. Alfred Kleinermeilert trat am 30. *März 2003*, an seinem 75. Geburtstag, von seinem Amt zurück. Er war fast 25 Jahre Vorsitzender der Ökumenekommission des Bistums, der erste Delegierte der katholischen Kirche in der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen auf Bundesebene und Vizepräsident der Gesellschaft für mittelrheinische Kirchengeschichte.

Prof. Dr. Gunther Franz, der Vorsitzende unserer Gesellschaft von 1993 bis 2000, erhielt am 14. *November 2002* die Ehrenmitgliedschaft der Trierer »Gesellschaft für christlich-jüdische Zusammenarbeit« in Anerkennung seiner Verdienste um den christlich-jüdischen Dialog.

Prof. em. Dr. Hans Sabel starb am 10. *Mai 2003*. Der engagierte Musikpädagoge, Kirchenmusiker und Komponist, der neben zahlreichen Kirchenliedern zum Beispiel auch die »Trierer Marienvesper« zum Katholikentag 1970, das »Trierer Halleluja« zur Heilig-Rock-Wallfahrt (1959) und die Schulkantate »Max und Moritz« komponierte, wurde 90 Jahre alt.

Auch von unseren Mitgliedern Josef Strack, Tawern, und Matthias Minninger, Trier, erhielten wir die Nachricht von ihrem Tod.

Peter Keyser

Tagungsbericht: »Unkraut unter dem Weizen«. Humanismus, Toleranz und Hexenverfolgung im Rheinland und in den Niederlanden

Tagung der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart mit dem Arbeitskreis Interdisziplinäre Hexenforschung vom 28. Februar bis 2. März 2002 in Stuttgart¹

Dr. Thomas Becker (Bonn) und Dr. Hans de Waardt (Amsterdam) stellten das Gleichnis »Vom Unkraut unter dem Weizen« (Matth. 13, 24–30) an den Beginn ihrer einführenden Überlegungen. De Waardt verwies darauf, dass es seit Jahrhunderten herangezogen werde, wenn über Toleranz reflektiert werde. Doch müsse dieser Begriff dringend weiter spezifiziert werden. Er sah es als eine Zielsetzung der Tagung an, dazu einen Beitrag zu leisten und zu fragen, inwieweit niederrheinische und niederländische Späthumanisten mit ihrer Auffassung von Toleranz die Praxis der Hexenverfolgungen beeinflusst hätten.

Sein anschließender Vortrag »Hexen, Heilkunst und Humanismus. Johan Wier, ein humanistischer Spiritualist des 16. Jahrhunderts« versuchte eine Rekonstruktion des intellektuellen Klimas, das Wier (oder

Weyer), den Leibarzt des Herzogs Wilhelm V. von Jülich-Kleve-Berg, zur Abfassung seiner Schrift *De praestigijs daemonum* beeinflusst habe. De Waardt hatte als eine bedeutende Quelle, die bisher kaum gewürdigt worden sei, den Briefwechsel zwischen Johann Wier und seinem Bruder Matthias untersucht. Aus diesem geht hervor, dass Wier am jülich-klevischen Hof intensive Kontakte zu der Spiritualisten-Gruppe »Das Haus der Liebe« gepflegt haben müsse. Diese hätten sich, wie gerade auch die Späthumanisten, durch eine Toleranz gegenüber den konfessionellen Entwicklungen ausgezeichnet und so wichtige intellektuelle Grundlagen für die Gegner der Hexenverfolgung geliefert.

Peter Arnold Heuser (Bonn) befasste sich in seinem Vortrag »Humanistische Jurisprudenz und Hexenjustiz« mit dem *mos gallicus*, der im 16. Jahrhundert insbesondere an den französischen Universitäten (Rechtsschule von Bourges) gelehrt worden sei. Heuser stellte die These auf, dass diese Rechtsschule auch in den Niederlanden und am Niederrhein insofern große Auswirkungen gehabt hätte, als sie über einen längeren Zeitraum zur Entkriminalisie-

¹ Eine wichtige Orientierungshilfe für diesen Bericht bot mir das von Elisabeth Biesel erstellte Tagungsprotokoll, das am 15. 4. 2001 über die Mailingliste zur Erforschung der historischen Hexenverfolgung – Witchcraft Research [hexenforschung@listserv.dfn.de] versandt wurde.

rung des Hexereidelikts geführt habe. Als Beleg dafür führte er das Parlament von Paris an, für welches sich dies für das späte 16. Jahrhundert konstatieren lasse. Auch die kurkölnische Juristenelite sei weitgehend den Strömungen dieser Rechtsschule gefolgt. In der sich anschließenden Diskussion wurde insbesondere eingefordert, die Prozesspraxis nicht außer Acht zu lassen. Erst wenn diese mituntersucht sei, ließen sich begründete Schlüsse auch auf die Auswirkungen im Kontext der Hexenverfolgungen schließen.

Dr. Erika Münster-Schröer (Ratingen) beschäftigte sich mit dem Thema »Hexenprozesse in Jülich-Kleve-Berg. Strafverfolgung, Kirchenreform und Humanismus im 16. Jahrhundert«. Diese Territorien seien in der älteren Forschung als verfolgungsarm angesehen worden, was auf die Milde der Landesherren zurückzuführen gewesen sei, die sich tolerant verhalten hätten, indem sie weder Hexen verfolgt, die Anhänger des Luthertums sanktioniert oder Täufer gestraft hätten. Die innere Politik sei erasmianisch – durch das vermittelnde Konzept der *via media* – geprägt gewesen. Diese Auffassungen seien jedoch zu korrigieren und zu differenzieren. Münster-Schröer gab zunächst einen Überblick über das Ausmaß früher Hexenverfolgungen im Zeitraum zwischen 1510 und 1530, die zwar nicht mit späteren Massenverfolgungen anderwärts in der Hochphase der Hexenverfolgung nach 1580 verglichen werden könnten, jedoch hinsichtlich der Prozess-

dichte zeitlich und räumlich recht intensiv gewesen seien. Die Prozesse habe man überwiegend wegen der Anklage des Schadenszaubers geführt. Von ähnlicher Verfolgungsintensität, wenn auch über einen viel kürzeren Zeitraum, sei insbesondere die Verfolgung der Täufer gewesen. Hieran zeige sich, dass seit den 1530er Jahren Fragen der Reformation und der Wahrung der konfessionellen Einheit in den Vereinigten Herzogtümern ganz und gar in den Vordergrund der Landespolitik getreten seien. Deren dauerhafte Grundlinie sei seit dem ausgehenden 15. Jahrhundert durch die Ziele der Unruhe- und Aufruhrvermeidung und der Sicherung des inneren Friedens bestimmt gewesen.

Dr. Rita Voltmer (Trier) stellte in ihrem Vortrag »Gelehrte Kritik, offener Widerstand und zögernde Eindämmung. Cornelius Loos, Heinrich Gaderius, Nicolaus Cusanus und die Hexenverfolgungen im Trierer Land (16.–17. Jahrhundert)« drei Repräsentanten des »katholischen Lagers« und ihren unterschiedlichen Umgang mit der Hexenlehre vor. Sie untersuchte dabei besonders, in welcher Form mit dem einschlägigen »Unkraut unter dem Weizen-Gleichnis« umgegangen worden sei. Bei Cornelius Loos, der in Löwen studiert hatte, lasse sich in *De vera et de falsa magia* starke Kritik am Hexenglauben feststellen. Zugleich lehnte er aber auch den Protestantismus rigoros ab. Sowohl der Hexenglaube als auch die neuen Religionen stellten für ihn Werkzeuge des Bösen dar. In

seiner Argumentation gegen die Hexenverfolgungen griff er nicht auf das Gleichnis »Vom Unkraut unter dem Weizen« zurück. Gaderius, der in einem luxemburgischen Dorf als Pfarrer fungierte und ebenfalls in Löwen studiert hatte, wurde im Jahr 1616 durch den Amtmann von Britt selbst der Hexerei beschuldigt. Aus Zeugenaussagen hatte Voltmer rekonstruiert, dass Gaderius die Predigt zum Gleichnis »Vom Unkraut unter dem Weizen« dazu genutzt hatte, um vor übereilten Hexereibeschildigungen zu warnen. Nicolaus Cusanus, zur Zeit der großen Hexenverfolgungen in der Reichsabtei St. Maximin als Lehrer tätig, hatte zwar keinen Zweifel an der Hexenlehre, jedoch an der Prozesspraxis. Er wollte den reumütigen Angeklagten grundsätzlich die Rückkehr in die Kirche ermöglichen, da Gott mächtiger als der Teufel sei. Die von Cusanus geäußerte Kritik entsprach einem verfolgungskritischen Diskurs innerhalb des Jesuitenordens; Adam Tanner machte in diesem Kontext nur wenig später das Gleichnis »Vom Unkraut unter dem Weizen« wieder zitierfähig.

Monika Triest (Antwerpen) und Lou Gils (Schoten) untersuchten in ihrem Beitrag »Witches and tolerance in the Netherlands. A proposition with illustrations« illustrierte Flugblätter. Die südlichen Niederlande, so ihre Hypothese, seien in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts aufgrund ihres wirtschaftlichen, politischen und kulturellen Umfelds toleranter als andere europäische Re-

gionen gewesen. Zwar ermittelten die Referenten eine Vielzahl von Illustrationen zu Hexenverfolgungen, Teufelsdarstellungen usw., die allerdings zur weitverbreiteten Polemik protestantischer Seite gegen das Papsttum gehörte. Sie konnten keineswegs größere Toleranz in diesem Bildmaterial festmachen. Die Diskussion befasste sich mit der Frage der Interpretation von Bildern als historischen Quellen, die außerordentlich viele Fallstricke aufweise.

Dr. Thomas Becker (Bonn) beschäftigte sich mit dem Thema »Reformationsversuche und Hexereiverdacht. Rheinische Hexenverfolgung als Element konfessioneller Stabilisierung in Kurköln im 16. und 17. Jahrhundert.« Seit 1536 habe sich Erzbischof Hermann von Wied um eine religionspolitische Einigung auf Reichsebene bemüht. Als diese scheiterte, ließ er eine neue kurkölnische Kirchenordnung ausarbeiten, die er 1543 den Landständen vorlegte. Er machte sie nicht als Landesrecht verbindlich, konnte aber einige Mitglieder der Ständeversammlung für die rheinische Reformation gewinnen. So gab es ein tolerantes Nebeneinander der Konfessionen im Kurstaat, das aber durch den Sieg des Kaisers im Schmalkaldischen Bund bald darauf, im Jahr 1547, beendet wurde. Dennoch konnte auch für die spätere Zeit ein relativ tolerantes Nebeneinander der Konfessionen beobachtet werden. Erst der Sieg der katholischen Partei im Kölner Bistumskrieg 1587 habe dem konfessionellen Nebeneinander ein Ende

gesetzt. Die schweren Hexenverfolgungen, die im Jahr 1628 in Kurköln einsetzten, sah Becker nur in einem indirekten Zusammenhang damit.

Der Abend klang aus mit dem Beitrag von Anita Raith (Stuttgart) »Hexenbilder im Film. Über die Problematik, die Geschichte der Hexenverfolgung zu verfilmen (mit Filmbeispielen)«. Folgende Filme wurden in Auszügen gezeigt: Der schwedische Film »Häxan« von 1922, deutsch »Die Hexen«, 1969 in drei Teilen für das Fernsehen aufbereitet. Weiter die 1969 in der CSSR entstandene Romanverfilmung »Hexenjagd«, die auf den Gerichtsprotokollen der letzten Hexenverfolgung in Böhmen basiert. Im Anschluss das Dokumentarspiel »Der Hexenprozess der Kepplermutter« von 1990, der eine akribische historische Rekonstruktion des Prozessgeschehens beabsichtigte. Als viertes Fallbeispiel wurde ein Ausschnitt aus »Die Hexenjäger von Trier« aus dem Jahr 2000 gezeigt, an welchem als Fachhistoriker Dr. Rita Voltmer und Prof. Dr. Franz Irsigler mitgewirkt hatten. Anschließend stand noch ein Ausschnitt aus einem Unterrichtsfilm auf dem Programm (von 1980?), der den Prozess gegen Katharina Henot aus Köln zum Gegenstand hatte und nicht als empfehlenswert angesehen werden konnte.

Im zweiten Teil der Tagung am Samstag stellte Susanne Pletsch (Bonn) ihre Magisterarbeit »Das Bild der Hexe in der rheinischen Bevölkerung des 17. Jahrhunderts aus volks-

kundlicher Sicht« vor. Sie kam zu dem Ergebnis, dass die »rheinische Hexe« mildere Züge trage als die im Hexenhammer entworfenen, dass auch die Sabbatvorstellungen von den dort niedergelegten abwichen und dass es keine einheitliche Vorstellung vom Hexenflug gegeben habe. In der Diskussion wurde darauf hingewiesen, dass nicht nur Verhörprotokolle, wie Pletsch sie benutzt hatte, sondern auch volksnahe Erzähltraditionen wie zum Beispiel Sagen berücksichtigt werden sollten.

Die Tagung endete mit einer Abschlussdiskussion. Prof. Dr. Sönke Lorenz (Tübingen), neben Dieter Bauer (Akademie) ebenfalls zur Tagungsleitung gehörend, merkte an, dass den meisten Teilnehmern der Raum beziehungsweise die Territorien, die die Vorträge zum Gegenstand hatten, in ihrer Geschichte weitgehend unbekannt gewesen seien. Als dringend notwendig wurden weitere Forschungen zu dem Themenkomplex erachtet, insbesondere inwieweit Netzwerke von Humanisten, beispielsweise von Schülern des Erasmus von Rotterdam, nachgezeichnet werden könnten; inwieweit es Netzwerke von Druckern, von Juristen gebe usw. Auch die Frage von Konfessionsentstehung und Hexenverfolgung müsse eine stärkere Berücksichtigung finden. Letztendlich sei es problematisch, den Toleranzbegriff für das 16. Jahrhundert anzuwenden.

Erika Münster-Schröer

Besprechungen

Dirk Niefanger: Barock. (Lehrbuch Germanistik). Weimar 1998. Stuttgart / Weimar: Metzler 2000, 275 S.

Der Verfasser der vorliegenden Publikation, Dirk Niefanger, ist als Wissenschaftlicher Oberassistent am Seminar für Deutsche Philologie der Universität Göttingen tätig. Im Sommersemester 2000 verwaltete er eine Gastprofessur für Neuere Deutsche Literatur an der Humboldt-Universität Berlin.

Ziel des Buches ist es, eine umfassende Einführung in die deutsche Literatur des Barock zu geben. In Jahreszahlen ausgedrückt, bezeichnet dieser Begriff, wie Niefanger ihn verwendet, die Zeit 1620 bis 1720. Über die Vorstellung der wichtigsten Autoren und Werke hinaus sollen der kulturelle Kontext, die leitenden philosophischen Anschauungen und die historischen Hintergründe der Epoche dargestellt werden. Damit intendiert die Publikation mehr als eine rein literaturimmanente Darstellung des Barock. In der Tat beschäftigen sich die Kapitel 3 (»Gesellschaft, Politik und Kultur«) und 4 (»Literarisches Leben, Kulturtechniken«) mit den wichtigsten realhistorischen und geistesgeschichtlichen Rahmenbedingungen der Barockliteratur. Die darauf folgenden vier weiteren Kapitel sind den eigentlich literarischen Ausdrucksformen des Barock gewidmet. Es sind dies: Lyrik und poetische Kleinformen (Kapitel 5); Drama

und Theater (Kapitel 6); Roman und narrative Prosa (Kapitel 7) sowie nicht-fiktionale Prosa (Kapitel 8). Der Aufbau dieser nach literarischen Textsorten gegliederten Kapitel bedient sich eines durchgängigen Schemas. Zu Beginn werden jeweils literaturtheoretische Positionen des 17. Jahrhunderts referiert, am Ende findet sich ein summarischer Überblick über die Forschungsliteratur. Ein den gesamten Band einleitendes Kapitel zur Barockforschung und zum Barockbegriff führt auf einer theoretischen und wissenschaftshistorischen Ebene in die Thematik ein. Innerhalb dieser Darlegungen werden unter anderem wichtige Institutionen, Zeitschriften und das Internet vorgestellt, soweit sie für die Barockforschung von Belang sind. Unter den »sehr aktiven Literaturgesellschaften« (S. 6) erfährt neben der Gryphius-, der Knorr-von-Rosenroth- und der Grimmelshausen-Gesellschaft auch die Friedrich-Spee-Gesellschaft lobende Erwähnung. Zum Abschluß erscheinen eine nach den Rubriken »Bibliographien / wichtige Überblickswerke / Einführungen« (S. 238), »Zitierte Werke / Quellentexte / Sammlungen« (S. 239–244) und »Forschungsliteratur« (S. 244–263) gegliederte Bibliographie sowie ein Personenregister (S. 264–275).

Person und Werk Friedrich Spees sind an mehreren Stellen und in verschiedenen Zusammenhängen von

Niefangers Darstellung präsent. Im Einleitungskapitel, das die Geltung des Barockbegriffes umschreibt, wird Spee unter jenen Autoren des Barock genannt, die literaturgeschichtlich betrachtet zu Unrecht in den Hintergrund geraten seien (S. 15). Dabei geht es Niefanger letztendlich darum, die lange Zeit gehagte Überbewertung von Michael Opitz' 1624 erschienenem *Buch von der Deutschen Poeterey* zu hinterfragen. Opitz, so Niefanger, sei immer wieder zum alleinigen Gründungsvater der deutschsprachigen Barockliteratur stilisiert worden (»Gründungslegende«). Diese Stilisierungen hatten jedoch übersehen, daß es vor oder neben Opitz andere literarische Kräfte gegeben habe, die ebenfalls einen genuinen Anteil an der Entstehung einer volkssprachlichen Literatur im 17. Jahrhundert trugen. Genannt werden die Theaterkultur der Jesuiten und der Wanderbühnen sowie das deutschsprachige Kirchenlied und die Lyrik, hier namentlich jene Friedrich Spees und Georg Rodolf Weckherlins. Innerhalb des Kapitels über die gesellschaftlichen, politischen und kulturellen Entwicklungen der Barockzeit erfährt Spees Kampf gegen die Hexenverfolgungen Beachtung (S. 50f.). Niefanger attestiert der *Cautio Criminalis*, insbesondere durch deren Übersetzung ins Niederländische, Polnische und Französische, »eine breite[n] Wirkung, obwohl die Rechtsfolgen anfangs noch nicht sonderlich auffällig sind« (S. 51). Das poetische Werk Friedrich Spees, genauer gesagt die

Trutz-Nachtigall, behandelt Neufanger unter dem Oberbegriff des »Geistlichen Petrarkismus«. Charakteristisch für diese poetische Richtung sei, daß nicht mehr die irdische Geliebte, sondern Gott oder Gottes Sohn Gegenstand der Dichtung sei. Dieser Befund wird untermauert durch einen Hinweis auf das 50. Lied der *Trutz-Nachtigall*, in dem eine körperlos gedachte Jesusminne kombiniert werde mit der Trauer über die Kreuzigung Christi. Auf die poetische und pastorale Bedeutung des *Gülden Tugend-Buches* geht Niefanger – hierin ein Spiegel der allgemeinen Forschungssituation – nicht ein. Geben die bisherigen Referenzen zu Spee im großen und ganzen die gängige Forschungsmeinung wieder, so fällt Niefangers abschließender Befund, Spee sei »der größte Mystiker katholischer Konfession« (S. 115) eher unkonventionell aus. Hier fragt man sich, welcher Begriff von Mystik diesem Urteil zugrundegelegt wird. Ein streng literaturgeschichtlicher Begriff ist es wohl nicht – dieser würde eher auf die drei »klassischen« Mystiker Tauler, Seuse und Meister Eckart kommen als auf Spee. Bestenfalls läßt sich bezüglich der Kategorisierung Spees als Mystiker sagen, sein Werk habe wichtige Impulse der bernhardinischen Passionsmystik verarbeitet. Diese Forschungsmeinung wurde auf breiter Basis dargelegt von Martina Eichel- dinger, deren grundlegendes Buch über Spees *Trutz-Nachtigall* und *Güldenes Tugendbuch* im Literaturverzeichnis Niefangers bezeichnen-

derweise nicht erscheint (Martina Eichel- dinger, Friedrich Spee – Seelsorger und poeta doctus. Die Tradition des Hohenliedes und Einflüsse der ignatianischen Andacht in seinem Werk. Tübingen 1991. Vgl. die Besprechung von Franz Günter Sieveke in: Spee-Jahrbuch 1 (1994), S. 223–226).

Insgesamt hinterläßt die Barock-Einführung von Dirk Niefanger einen guten Eindruck. Das Buch spiegelt eine gediegene Kenntnis der Barockliteratur und der aktuellen Forschungssituation wieder. Die Rolle, die Friedrich Spee in ihm einnimmt, ist nicht die des Hauptakteurs, wohl aber die eines gut eingeführten, unverzichtbaren Mitspielers.

Michael Embach

Johannes Meier (Hrsg.): »... usque ad ultimum terrae«. Die Jesuiten und die transkontinentale Ausbreitung des Christentums 1540–1773. (Studien zur außereuropäischen Christentums- geschichte (Asien, Afrika, Lateiname- rika). Bd. 3). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2000, 211 S.

Anlässlich des 225. Jahrestages der von Papst Clemens XIV. erzwungenen Aufhebung der Societas Jesu widmete die *Forschungsstiftung für Vergleichende Europäische Übersee- geschichte* ihre 9. Jahrestagung der Gesellschaft Jesu und deren enormem Anteil an der Verbreitung des Chris- tentums im Kontext der frühneuzeit- lichen europäischen Expansion (S. 7). Acht von elf der in dem vorlie- genden Band enthaltenen Aufsätze sind Beiträge dieses Kolloquiums, das uns engagierte Männer von ho- hem Ausbildungsgrad und spirituel- ler Motivation präsentiert, die durch die Art ihrer Missionstätigkeit als treibende Kraft im Kulturkontakt zwischen Europa und den außereuro- päischen Kontinenten (S. 5) wirkten.

Am Beginn des Bandes führt uns Frank Poble einen zurückgewiesenen »Jesuitenmissionar« vor und die Art, wie dieser seine Zurückweisung ver- arbeitete (S. 13–37: »Friedrich Spee und Franz Xaver – Poetische Reak- tionen eines Dabeimgebliebenen«). Durch die Heranziehung anderer ab- schlägiger Bescheide können wir die Gründe der Nicht-Zulassung zur Mission in mangelnder »Qualifikati- on« vermuten. Die Untersuchung setzt sich mit der Wirkung der Welt-

mission auf das Denken Spees und der Bedeutung, die Franz Xaver in seinem dichterischen Werk einnahm, auseinander. *José Jesús Hernández Palomo* will in seinem Beitrag ›*La Misión Indias: peregrinación sin retorno (entre la vanidad y la voluntad divina)*‹ (S. 39–52) das Andenken an Gerónimo Pallas vor dem Vergessen bewahren. Auf eigener Erfahrung basierend hatte dieser 1620 seine *Avisos para los religiosos de Europa que uvieren de emprender de las Indias* (Ratschläge an europäische Ordensleute, die die Absicht haben, in die überseeische Mission zu gehen) verfaßt. Vor allem im Kapitel IV werden für die Mission erforderliche Einstellung, Eignung und Urteilsvermögen behandelt. Sein Werk stellt somit eine wichtige Grundlage für die Eignungsprüfung dar. Ein Beitrag von *Reinhard Wendt* befaßt sich mit der enormen Leistung der Jesuiten auf dem Gebiet der Sprachwissenschaft: ›*Mission in vielen Zungen. Der Beitrag der Jesuiten zu Erfassung und Klassifizierung der Sprachen der Welt*‹ (S. 53–67). Nicht nur zum eigenen Gebrauch verfaßten die Missionare Grammatiken und Lexika, sondern auch für die Nachfolger in der Missionstätigkeit. Sie förderten damit die Entwicklung einer Schriftkultur und begründeten – dank der Kommunikationsstruktur des Ordens und seiner Vernetzung – auf diese Weise eine komparative Linguistik. Selbst Wilhelm von Humboldt schätzte die Leistung der Jesuiten. Als besonders wirksames Mittel, sich an fremde Zuhörer zu wenden, nutzten die Jesuiten

den Einsatz des Theaters. Für den europäischen Sprachraum ist dies vielfältig erforscht. *Fernando Amado Aymoré* macht uns bekannt mit außereuropäischen Beispielen: ›*Mission und Glaubenskampf auf der Bühne: Instrumentalisierung des Visuellen im Katechismustheater der Jesuiten. Beispiele aus Brasilien, Japan und Deutschland zwischen 1580–1640*‹ (S. 69–84). Gezeigt wird an diesen Stücken der Volksmission die Vergleichbarkeit der Vorgehensweise bei den europäischen Glaubenskämpfen wie auch bei der außereuropäischen Missionstätigkeit. Zudem bietet sich hier ein ideales Feld zur Demonstration von *Erfolgen und Schattenseiten organisierter Akkulturation* (S. 82). Auf einen weiteren interessanten Aspekt im Zusammenhang mit der Entdeckung der überseeischen Welt verweist *Norbert Brieskorn SJ* mit seinem Beitrag ›*Die Sklaverei in der Beurteilung des P. Luis de Molina S.J.*‹ (S. 85–98). Ähnlich wie Spee das Verfahren der Hexenprozesse als Ursache für die Produktion von Hexen sieht, so argumentiert auch der im Gnadenstreit berühmt gewordene Jesuit in seinem Werk *De Justitia et Jure* (1593–1600), daß die Nachfrage nach Sklaven diese produziere. Erst Rousseau plädierte schließlich für die Abschaffung der Sklaverei.

Der zweite Teil des Bandes befaßt sich anhand einzelner lokaler Beispiele mit Erfolg und Mißerfolg jesuitischer Missionierung und den Gründen hierfür, die vielfach nicht bei den einzelnen Missionaren lagen, sondern an der rigorosen Haltung Roms

oder nachtridentinischer Arroganz. *Claudia Collani* sieht in ihrem Beitrag ›*Aspekte und Problematik der Akkomodation der Jesuiten in China*‹ (S. 99–119) in der kulturellen Gleichstellung mit Europa die Notwendigkeit einer neuartigen Form der Missionstätigkeit (Akkomodation), die sich bei den chinesischen Gelehrten als erfolgreich erwies, wegen des Ritenstreits nicht aber beim Kaiser. Dennoch förderte die Jesuitenmission den Kulturaustausch zwischen Ost und West. *Arnulf Camps OFM* versucht mit seinem Beitrag ›*Das Christentum aus chinesischem und japanischem Blickwinkel während der »Jesuitischen Epoche« der Missionsgeschichte Asiens (1549–1773)*‹ (S. 121–136), für eine Neuorientierung im Fachgebiet Missionsgeschichte Ost-Asiens zu werben. Es gelte, die Transformation lokaler Kulturen und Gesellschaften durch das Christentum, die lokalen Antworten und Initiativen hierauf und die Rolle der einheimischen Christen und Nichtchristen zu untersuchen. Dazu dienen – zur Vermeidung eines einseitigen Bildes von der Begegnung des Christentums mit den chinesischen und japanischen Kulturen – die Berücksichtigung chinesischer und japanischer Quellen. Auf die Verknüpfung jesuitischer Missionsabsicht mit der politischen Begegnung zwischen Äthiopien und Portugal im Abwehrkampf gegen den Islam verweist *Verena Böll* in ihrem Beitrag ›*Das jesuitische Intermezzo in Äthiopien*‹ (S. 137–151). Trotz der Bekehrung König Susenyos'

zum Katholizismus endet die Missionsabsicht der Jesuiten wegen der Nichtachtung der jahrhundertalten Tradition in einem Desaster und einer Stärkung der äthiopisch-orthodoxen Kirche. Die folgenden drei Beiträge sind den jesuitischen Aktivitäten in Amerika gewidmet. *Franz-Joseph Post* beschreibt in seinem Aufsatz ›*Jesuitenmission und Ethnizität in Nouvelle-France im 17. und 18. Jahrhundert*‹ (S. 153–166) die Ambivalenz eigentlich jeglicher Missionstätigkeit: Auf der einen Seite bestand die Gefahr der Desintegration (Huronen-Mission), auf der anderen Seite bot sich auf der Basis des Christentums die Möglichkeit einer erneuerten Integration (Irokesen-Mission). *Klaus Schatz SJ* untersucht in seinem Beitrag ›*Die südamerikanischen Jesuiten-Reduktionen im Spiegel der Berichte deutscher Missionare*‹ (S. 167–181) die Charakterisierung der Reduktionen und die mit ihnen verfolgte Absicht der Abgrenzung der Indianer gegenüber dem »tierischen« Dasein in den Wäldern und gegenüber den Kolonialisten durch die Jesuiten selbst. Schließlich beschreibt *Johannes Meier* in seinem Beitrag ›*Chiloé – Ein Garten Gottes am Ende der Welt*‹ (S. 183–201) ein bis in die Gegenwart gelungenes Ergebnis der Missionierung.

Der Band besitzt in jeder Hinsicht informativem Wert – sei es, daß wir Neues erfahren, sei es, daß scheinbar Gewußtes in neues Licht gerückt wird beziehungsweise gern geglaubte Annahmen relativiert werden.

Franz Günter Sieveke

Georg Schwaiger (Hrsg.): Teufels Glaube und Hexenprozesse. München: Beck 1999. 202 S.

Vorliegendes Bändchen, das in der Beck'schen Reihe (337) in 1. Aufl. 1987 erschien, ging aus einem Oberseminar des Herausgebers zum Thema Hexenwahn und Hexenprozesse an der Ludwig-Maximilians-Universität hervor und veröffentlicht neben einem eigenen Beitrag über ›Das Ende der Hexenprozesse im Zeitalter der Aufklärung‹ (S. 150–179) solche seiner Schüler, die die Absicht verfolgen, aus den Quellen und aus der kritischen neueren Literatur die Herkunft des Zauber- und Hexenglaubens aufzuzeigen, die wesentlichen Epochen der Hexenverfolgungen herauszustellen und so einen fundierten Überblick zu gewinnen (S. 9). Die Schuld der verschiedenen christlichen Kirchen, die in der Verteidigung des reinen Glaubens und in der Abwehr des Satans und seiner Gehilfen unschuldige Menschen qualvoll zu Tode brachten, wird anerkannt und aus ihren Wurzeln heraus zu verstehen – nicht zu entschuldigen – versucht. Insofern fällt dieses Buch nicht in die Gruppe billiger Polemiken.

In Reiner Brauns Beitrag ›Teufels Glaube und Heilige Schrift‹ (S. 11–36) wird der biblischen Entwicklung des Dämonen- und Teufelsbildes sowie der Erklärungs Bemühungen des Bösen und der Sünde nachgegangen, um die Bezugspunkte der nachbiblischen theologischen wie nichttheologischen Auseinandersetzung mit dem Teufelsglauben freizulegen. Da

bei wird auch die Theologen-Kontroverse hinsichtlich der personalen Existenz des Teufels im Neuen Testament erwähnt, ohne – vernünftigerweise – eine definitive Position hier zu beziehen; denn bei einer Negierung der personalen Existenz des Teufels könnte leicht der Satz Mephistos in Vergessenheit geraten: *Den Bösen sind sie los, das Böse ist geblieben*. Die folgenden Aufsätze verfolgen das Ziel, das Phänomen des Hexenwahns in der frühen Neuzeit für den heutigen Leser begreifbar zu machen. So versucht Waltraud Jilg, Hexe und Hexerei als kultur- und religionsgeschichtliches Phänomen zu beschreiben (S. 37–56). Dazu gehört natürlich eine Klärung des Begriffs Hexe in seiner Komplexität, die Freilegung der Ursprünge der einzelnen Elemente des Hexenglaubens sowie der Gebrauch dieses Begriffs im historischen Überblick seit den Kirchenvätern. Die theologische Ausformulierung des Dämonenpakts untersucht Roland Götz – ausgehend von der spätantiken Dämonologie – in seinem Beitrag ›Der Dämonenpakt bei Augustin‹ (S. 57–84). Beeinflusst von seiner Beschäftigung mit dem Manichäismus und dem Neuplatonismus und auf der Grundlage der alttestamentlichen Gleichsetzung der heidnischen Götter mit Dämonen, konzipiert Augustinus seine für das Mittelalter bedeutungsvolle Zweistaatenlehre (*De civitate Dei*) und entwickelt in diesem Zusammenhang seine Dämonologie, die das Phänomen des Dämonenpakts impliziert. Bei der Skizzierung der

Nachwirkungen der Zweistaatenlehre wird leider Ignatius von Loyola nicht erwähnt, obwohl seine Vorstellung von den zwei Heeren den Aspekt des notwendigen Kampfes um die vom höllischen Heer bedrohte Seele des Menschen in Literatur und Theologie des 17. Jahrhunderts eine wichtige Rolle spielt. Auch sollte man angesichts der detaillierten Darlegung der mittelalterlichen Adaption Augustins, die der Leser gerne zur Kenntnis nimmt, bedenken, daß der Hexenwahn eher eine Verirrung der Neuzeit ist, die zu ihrer Legitimierung sicherlich auf tradiertes Gedankengut zurückgreift und nicht mit Ketzerverfolgung gleichgesetzt werden darf. Hans Jörg Nesner stellt in seinem Beitrag die eigentlichen Grundlagen der künftigen Hexenprozesse vor: ›Hexenbulle‹ (1484) und ›Hexenhammer‹ (1487) (S. 85–102). Die fehlende Kodifikation der kirchlichen Lehre zum Zauberwesen in der Bulle *summis desiderantes* von Innocenz VIII. ermöglichte erst die systematische und einseitige Interpretation durch den Hexenhammer (*Malleus maleficarum*) (S. 88) von Jacob Sprenger und Heinrich Institoris, der zur Grundlage für die späteren Verfahren wurde. Exemplifiziert werden das Procedere und die rechtlichen Grundlagen hierzu wie auch der aufkommende Widerstand gegen diesen Wahn von Annemarie Hartmann in ihrem Beitrag ›Der Hexenwahn im Herzogtum und Kurfürstentum Bayern im 16. und 17. Jahrhundert‹ (S. 103–127). Mit der eigentlichen

Opposition gegen die Hexenprozesse im 17. Jahrhundert beschäftigt sich Alexander Loichingers Beitrag: ›Friedrich von Spee und seine ›Cautio criminalis‹‹ (S. 128–149). Neuere Forschungen zur Veröffentlichung der beiden Auflagen des Werkes wie auch die Edition von van Orschot sind nicht berücksichtigt. Als Textgrundlage dient die Übersetzung Ritters. Auch das Verhältnis Spees zu seinen Ordensobern wird undifferenziert geschildert. Überhaupt fehlt in den beiden letztgenannten Untersuchungen ein Eingehen auf die nicht einheitliche Einstellung der Mitglieder des Jesuitenordens zum Hexenwahn. Lediglich Adam Tanner wird von Hartmann kurz erwähnt. Der abschließende Beitrag von Georg Schwaiger: ›Das Ende der Hexenprozesse im Zeitalter der Aufklärung‹ (S. 150–179) nennt frühe Gegner der Hexenprozesse wie unter anderen Cornelius Loos, Adam Tanner, Friedrich Spee, Philipp von Schönborn, der von Spee beeinflusste Johannes Matthäus Meyfart u. a., schreibt aber den entscheidenden Durchbruch bei der Abschaffung der Folter dem Philosophen Christian Thomasius zu.

Das Bändchen beschließt eine Erklärung einiger Begriffe (S. 197 f.), ein Verzeichnis der Abkürzungen biblischer Bücher (S. 199) und ein Personenregister von Hans-Jörg Nesner (S. 200–203). Bei der Anzahl der betrachteten Aspekte in ihrer historischen Entwicklung bleiben Wiederholungen nicht aus, werden aber nicht als störend empfunden. Neuere

Forschungen (nach Erscheinen der 1. Aufl.) werden in den Vorworten der 3. und 4. Auflage genannt, wobei offensichtlich Vollständigkeit nicht angestrebt wird. So fehlen Hinweise auf die von Gunther Franz hrsg. Aufsätze zu den Hexenprozessen im trierisch-lothringischen Raum (1997) und im Raum Rhein-Mosel-Saar (1995), auf Peter Oestmanns *Hexenprozesse am Reichskammergericht* (1997), Horst Heinrich Gebhards *Hexenprozesse im Kurfürstentum Mainz des 17. Jahrhunderts* (1991) u. a. Als Einstieg in die Materie kann das Büchlein aber empfohlen werden.

Franz Günter Sieveke

Birgit Boge u. Ralf Georg Bogner (Hrsg.): Oratio Funebris. Die katholische Leichenpredigt der frühen Neuzeit. Zwölf Studien. Mit einem Katalog deutschsprachiger katholischer Leichenpredigten in Einzeldrucken 1576–1799 aus Beständen der Stiftsbibliothek Klosterneuburg und der Universitätsbibliothek Eichstätt. (Chloe. Bd. 30). Amsterdam u. a.: Rodopi 1999, XI u. 844 S.

Die Herausgeber charakterisieren vorliegenden voluminösen Band (XI u. 844 Seiten) recht bescheiden als »einen ersten Versuch der Annäherung an einen Gegenstand [...], der von der [...] Frühneuezeitforschung der letzten Jahrzehnte kaum beachtet, ja dessen Existenz gelegentlich sogar explizit geleugnet worden ist« (S. IX). Insofern stellt er ein echtes Desiderat dar. Auf zwölf Forschungsbeiträge – musikwissenschaftliche Untersuchungen sind nicht beige-steuert worden – folgt ab S. 353 der im Titel angekündigte Katalog deutschsprachiger katholischer Leichenpredigten in Einzeldrucken (1576–1799). Die Mehrzahl der Aufsätze, die interessante Aspekte zur Kulturgeschichte der frühen Neuzeit erschließen, stammen von den Herausgebern selbst, die sich mit der Thematik intensiv beschäftigt haben und deren Kenntnisse auch auf einem fundierten Quellenstudium basieren. Mit ihrem ersten Beitrag (S. 3–8) kritisieren sie die bisherige in Klischees festgefahrene Forschung und schaffen damit die Plattform für die weiteren Untersuchungen des Bandes,

die einen Zeitraum von gut 200 Jahren abdecken. Ein Resümee ihrer Untersuchungen – verbunden mit der Berücksichtigung der Beiträge des Bandes – bieten sie mit der Formulierung einiger »vorläufiger Thesen zur Geschichte von Produktion und Distribution einer Gattung der religiösen Gebrauchsliteratur der frühen Neuzeit« in dem abschließenden Aufsatz des Teils A des Bandes (S. 317–340). Aufschlußreich ist dabei die prozentuale Verteilung der untersuchten Texte auf die Vertreter der einzelnen Orden. Auch wenn man es vermutet hat, so untermauert ein statistischer Beleg doch die Tatsache, daß der Jesuitenorden auf diesem Feld die Gruppe der Leichenprediger anführt (45,84 %), gefolgt – wenn auch mit großem Abstand – von den Benediktinern (11,09 %). Wichtig für Teil B des Bandes ist in diesem Beitrag auch die Beachtung der Drucker und Druckorte.

Wie nicht anders zu erwarten, wird natürlich der rhetorischen Leistung bei dieser besonderen Form der Gebrauchsliteratur breitere Aufmerksamkeit geschenkt: *Lieselotte Popelka* untersucht zu diesem Thema im umfangreichsten Beitrag des Bandes (S. 9–80) das Verhältnis von Trauer-Prunk und Rede-Prunk und berücksichtigt in diesem Zusammenhang die Bedeutung der jesuitischen Rhetorik und Theaterpraxis für die Bewältigung der in der Leichenrede gestellten Aufgabe. Sie verweist dabei auch auf die bisher in der Forschung fehlenden Einzelanalysen der Emblemata und ihrer Vorlagen sowie der Erforschung

der jeweiligen Trauermusiken für ein tiefer gehendes Verständnis des Phänomens »Trauerapparat« (S. 69). Die beigefügten Abbildungen, die als Belege ihrer Ergebnisse dienen, die wegen ihrer Verkleinerung sowohl für den Bild- wie aber auch für den Textteil sehr schwer zu rezipieren sind, verweisen aber auch auf die Notwendigkeit der Erforschung der oben genannten Desiderata. In den Komplex *Emblematikrezeption* und *allegorischer Naturdeutung* gehört auch der Beitrag von *László Jónácsik* (S. 187–209), der diese Thematik am Beispiel der Schwanenallegorese in der *laudatio funebris* auf Johannes von Eilers von Abraham a Sancta Clara untersucht und ein thematisch relevantes Literaturverzeichnis beifügt. Bedeutungsvoll für die Rhetorikforschung sind auch die Beiträge von *Johann Anselm Steiger* (S. 103–130), der an zwei Autoren (Wolfgang Fuchs und Johann Gerhard) exemplarisch den Unterschied von römisch-katholischer Trauerrede und lutherischer Leichenpredigt unter dem Aspekt »*Oratio panyryrica* versus *homilia consolatoria*« veranschaulicht, und von *Andreas Brandtner* (S. 247–273) zur »*Rhetorik des Herzens*« – exemplifiziert an Leichenpredigten des Paters Maurus Lindemayer OSB (1723–1783) –, womit auch die Virulenz der Gattung im 18. Jahrhundert zumindest für den süddeutschen Sprachraum bezeugt wird. *Ralf Georg Bogner* verweist durch seinen Beitrag »*Polemische Leichenpredigt*« (S. 211–233) – untersucht an der Augsburger Kontroverse um Franz Xaver Pfyffers Schmach-

rede auf Gottfried Lomer – auf eine zumindest vom Forschungsstand her ungewöhnliche Realisation der *oratio funebris*. Ebenso stellt die Poetisierung dieser Textsorte eine Sonderentwicklung dar, die *Christian v. Zimmermann* in ihrer politischen Funktion anhand der dichterischen Texte auf den Tod Maria Theresias vorstellt (S. 275–315) und die ebenfalls als Zeugnisse für die Langlebigkeit der Leichenrede gelten können. Den politischen Aspekt der *oratio funebris* verfolgt auch *Stephan Mauelshagen* mit seiner Untersuchung zweier Leichenpredigten für Damian Hugo von Schönborn (S. 235–245: *Trauer und politisches Kalkül*). Für die Kulturgeschichte der frühen Neuzeit ist natürlich der Beitrag von *Birgit Boge*, der sich den Bestattungskosten und den Bestimmungen in der *Land- und Polizeyordnung* für Bayern von 1616 widmet, von Interesse weckender Bedeutung (S. 81–102: *Der teure Tod*). Pädagogische Ambitionen der *oratio funebris* aufzuzeigen, verfolgt sie mit ihrem Beitrag *›Nekrolog als Handlungsanleitung für weibliches Wohlverhalten‹* (S. 131–169), der als Beispiel die rhetorische Struktur und Argumentation der *›Leichenpredigt auf Maria Catharina Manz‹* (1654) analysiert wie auch die relevanten biblischen Quellen aufzählt. *Ralf Georg Bogners* Beitrag mit dem Titel *›Mord unter Ordensbrüdern‹* (S. 171–185) liefert einen Eindruck, wie man mit einem kriminellen Sachverhalt in der Leichenpredigt umgeht mit dem Ziel der Ehrenrettung des Stiftes als Ort des Verbrechens.

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß die Beiträge teils eigene Forschungsergebnisse referieren – in diesen Zusammenhang gehören auch die textanalytischen Beiträge –, teils in den Komplex forschungsanregend einführen. Den Beitragsteil beschließt ein Personenregister, in dem bedeutende Jesuiten wie Franz Lang, Jakob Masen, Friedrich Spee etc. nicht fehlen.

In Teil B (S. 351–776) listen die Herausgeber in einem *Katalog deutschsprachiger katholischer Leichenpredigten in Einzeldrucken 1576–1799* Texte dieser Gattung aus den Beständen der Stiftsbibliothek Klosterneuburg und der Universitätsbibliothek Eichstätt auf. Die Prinzipien der bibliographischen Erfassung werden dargelegt, die bearbeiteten Bestände genannt, und die biobibliographischen Hilfsmittel in einem Literaturverzeichnis aufgelistet (S. 355–370). Die Benutzbarkeit des Kataloges wird durch Register erschlossen, die nach den Aspekten Personen, Verstorbene, Leichenprediger, Verfasser von Trauerlyrik, Widmungsträger, Auftraggeber, Zensoren, biblische Themata, Drucker und Verleger, Druck- und Verlagsorte, Illustratoren gegliedert sind (S. 777–844). Der Band kann als gelungener Einstieg in die Erforschung der katholischen Leichenpredigt gesehen werden, die bisher zu Gunsten der wissenschaftlichen Aufarbeitung protestantischer Texte dieser Gattung vernachlässigt wurde.

Franz Günter Sieveke

Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter

Embach, Dr. habil. Michael; Trier; Privatdozent, Bibliotheksdirektor der Bibliothek des Bischöflichen Priesterseminars Trier
 van Gemert, Prof. Dr. Guillaume C. A. M.; St. Anthonis (Niederlande); Germanist, Ordinarius der Katholieke Universiteit Nijmegen
 Keyser, Dr. Peter; Trier; Studiendirektor i. R.
 Müller, Stephan Christoph; Bochum; Promovend
 Münster-Schröer, Dr. Erika; Essen; Leiterin des Stadtarchivs Ratingen
 Müskens, Hans; Ratingen; Studiendirektor i. R., Vorsitzender der Friedrich-Spee-Gesellschaft Düsseldorf
 Sieveke, Dr. Franz Günter; Konz; Akad. Oberrat i. R.; Neuere Deutsche Literaturwissenschaft, Universität Trier
 Voltmer, Dr. Rita; Trier; wissenschaftliche Mitarbeiterin der Universität Trier, Geschichtliche Landeskunde
 Weiers, Karl Heinz; Trier; Oberstudienrat i. R.
 Wollgast, Prof. em. Dr. Siegfried; Dresden; Technische Hochschule Dresden
 Zopfs, Prof. Dr. Jan; Mainz; Jurist, Ordinarius der Juristischen Fakultät, Johannes-Gutenberg-Universität Mainz