

# Spee-Jahrbuch

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

12. Jahrgang

2005

spee

## Redaktionsleitung

Bibliotheksdirektor Privatdozent Dr. 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 i. R. Hans Müskens, Ratingen  
Dr. Theo G. M. van Oorschot, Mehren

Manuskriptbearbeitung: Martina Wallner, M. A.

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung der Kulturstiftung Sparkasse Trier

[www.friedrich-spee.de](http://www.friedrich-spee.de)

Alle Rechte vorbehalten  
© Paulinus Verlag GmbH, Trier  
Medienhaus im Bistum Trier

ISSN 0947-0735  
ISBN 3-87760-516-8

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

Hinterer Umschlagseite: Friedrich Spee: *Güldenes Tugend-Buch*, Teil II, Kap. 10  
(Erstdruck Köln 1649, S. 244 f.)

Bildnachweise: S. 14: Landesmedienzentrum Rheinland-Pfalz, Koblenz (Harald  
Goebel); S. 87: Pfarrarchiv Clarholz; S. 111: Westfälisches Archivamt Münster  
(WAA), Bestand Haus Ruhr [von und zur Mühlen], Akte [vlf.] Nr. 1471 a;  
S. 154: Christiane Wolff (Trierischer Volksfreund)

Umschlaggestaltung/Satz: Adriana Walther  
Satz: SatzWeise, Föhren  
Druck: repa druck, Saarbrücken

## Inhalt

<i>Gunther Franz</i> Nachruf auf Professor Dr. Helmut Weber	9
<i>Winfried Freund</i> Friedrich Spee – Ein barocker Sprachkünstler	15
<i>Stephan Chr. Fritz</i> Süßer Rosenwind als Hauch der Liebe Annäherung an Friedrich Spees Lied »Der Wind auf leeren Straßen« (TN 35) und Notizen zur Rezeption	29
<i>Frank Pohle</i> Zum Katechismustheater der Jesuiten im Rheinland	51
<i>Maria Kohle</i> Das Gesangbuch in den konfessionellen Auseinandersetzungen der frühen Neuzeit – Das Beispiel <i>Paderborn 1609</i>	69
<i>Erika Heitmeyer</i> Das Andachtsbuch (1761) der Skapulierbruderschaft von Clarholz und seine Spee-Lieder	85
<i>Frank Sobiech</i> Weihbischof Niels Stensen (1638–86): ein pastoraler Reformator – Seine Stellung zur Hexenverfolgung	109
<i>Wolfgang Graf von Spee</i> Mutiges Bekenntnis gegen den Zeitgeist: <i>Cautio Criminalis</i> . Mit Friedrich Spee auf den Spuren von Folterpraktiken und Hexenprozessen	127

## Berichte

*Hans Müskens*

Die Friedrich-Spee-Gesellschaft Düsseldorf im Jahre 2004/2005 145

*Peter Keyser*

Die Friedrich-Spee-Gesellschaft Trier im Jahre 2004/2005 152

*Holger Adler*

Pilgern auf den Spuren Friedrich Spees 159

## Buchbesprechungen

Hetty Kemmerich: »Sagt, was ich gestehen soll!« Hexenprozesse. Entstehung – Schicksale – Chronik. Dortmund 2004 (2. Auflage): Ingrid Lessing Verlag, 340 S. (*Hans Müskens*) 165

Michael Fischer / Diana Rothaug (Hrsg.): Das Motiv des Guten Hirten in Theologie, Literatur und Musik. Tübingen 2002: A. Francke Verlag, 328 S. (*Hans Müskens*) 166

Herbert Karner / Werner Telesko (Hrsg.): Die Jesuiten in Wien. Zur Kunst- und Kulturgeschichte der österreichischen Ordensprovinz der »Gesellschaft Jesu« im 17. und 18. Jahrhundert (Österr. Akad. d. Wiss. Veröffentlichungen d. Kommission f. Kunstgeschichte. Bd. 5). Wien: Österreichische Akademie d. Wissenschaften 2003, 282 S. Ill. (*Franz Günter Sieveke*) 169

Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter 173

## Hinweis der Redaktion:

Die in den Spee-Jahrbüchern 6(1999) und 8(2001) abgedruckte *Auswahlbibliographie der neu erschienenen Spee-Literatur* kann aus Raumgründen künftig nicht mehr aufgenommen werden. Der jeweils neueste Stand ist in der umfangreichen, derzeit etwa 2.800 Titel umfassenden Spee-Dokumentation der Bibliothek des Bischöflichen Priesterseminars abrufbar über:

Bibliothek des Bischöfl. Priesterseminars Trier  
 Jesuitenstr. 13  
 54290 Trier  
 Herrn Dipl.-Bibl. Harald Meyer  
 0651 / 9484-146  
 E-Mail: priesem@uni-trier.de



Prof. Dr. Helmut Weber

## Nachruf auf Professor Dr. Helmut Weber

Die Nachricht vom Tod des allseits geschätzten Speeforschers Professor Dr. Helmut Weber, kurz vor Erreichen des 75. Lebensjahres, bestürzte uns am 7. Juli 2005 zu Beginn der Feierstunde anlässlich der Vollendung der Historisch-kritischen Ausgabe der Werke Friedrich Spees mit dem 4. Band, einem wichtigen Ereignis für die Spee-Forschung.

Der Verstorbene wurde am 27. August 1930 in Remagen-Oberwinter geboren und entschied sich nach dem Abitur 1951 für den Priesterberuf. Er konnte als Germaniker an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom studieren, empfing 1956 die Priesterweihe und wurde 1960 zum Doktor der Theologie promoviert. 1965 wurde Weber an der Universität Würzburg für das Fach Moraltheologie habilitiert, und im folgenden Jahr wurde ihm der Lehrstuhl für Moraltheologie an der Theologischen Fakultät Trier übertragen, den er bis zur Emeritierung 1997 innehatte. Von 1979 bis 1987 war Weber Rektor der Theologischen Fakultät, die auch nach Wiedererrichtung der Universität Trier eine rechtlich selbstständige Hochschule geblieben war. Die gute Kooperation mit der Universität kam unter anderem 1980 mit der Verlegung des Instituts für Cusanus-Forschung von Mainz nach Trier zum Ausdruck. 1985 wurde Weber in das Trierer Domkapitel berufen. Er erhielt in der aus mehreren Gebäuden bestehenden Kurie Rollingen (Windstraße 2) eine eindrucksvolle Residenz. Als Moraltheologe setzte Helmut Weber eigene Akzente durch die Verbindung von naturrechtlich-scholastischer Grundlegung in Rom mit der stärker auf die Bibel und die Geschichte ausgerichteten deutschen Theologie. Er fand internationale Anerkennung, unter anderem mit seinen beiden Lehrbüchern »Allgemeine Moraltheologie« und »Spezielle Moraltheologie« 1991 und 1999.

Es lag nahe, dass Weber sich Friedrich Spee, dem bedeutenden Vorläufer als Lehrer der Moraltheologie, zugewandt hat. Das vielseitige Wirken Spees wurde in Wendungen wie »Dichter, Seelsorger, Bekämpfer des Hexenwahns« (im Titel der Jubiläumsausstellungen 1985 und 1991) umschrieben. Weber hat darüber hinaus auf Spees eigentlichen Beruf als Professor der Moraltheologie hingewiesen. Auch wenn Spee

von 1629 bis kurz vor seinem Tod 1635 in Paderborn, Köln und Trier zusammen kaum mehr als vier Jahre unter außerordentlichen Belastungen Moralthologie dozieren konnte, scheint er auf diesem Gebiet Beachtliches geleistet zu haben. Einer seiner Schüler, der Jesuit Hermann Busenbaum, rühmte Spee als *laudatissimus huius scientiae magister*. Durch Busenbaums *Medulla theologiae moralis* und Alphons von Liguori sah Weber Spee am Anfang einer moralthologischen Strömung, die bis ins 20. Jahrhundert wirksam gewesen ist. Nachdem Helmut Weber in dem für die Spee-Renaissance wichtigen Sammelband »Friedrich Spee im Licht der Wissenschaften« 1984 aus Busenbaum Grundzüge der Moralthologie Spees zu ermitteln suchte, war es von besonderem Interesse, dass im Historischen Archiv der Stadt Köln eine Handschrift *Theologia moralis explicata* gefunden wurde, die nach dem Rückentitel *P. Frid. Spee* zugeschrieben worden war. Am 18. Mai 1988 gab es vor dem Spee-Arbeitskreis in der Stadtbibliothek Trier eine spannende Diskussion mit Joachim Vennebusch (Köln), Helmut Weber und Theo van Oorschot, ob die Handschrift ein Werk Friedrich Spees sei oder auf ihn zurückgehe. Von besonderem Interesse erschien, was Spee gegebenenfalls an der Universität über die Hexerei gelehrt hat (1991). Nach fast zehnjähriger Beschäftigung mit dem Manuskript legte Weber 1996 eine wissenschaftliche Edition »Theologia moralis explicata. Ein Friedrich Spee zugeschriebenes Werk aus der Zeit des Dreißigjährigen Krieges« vor. Sie erschien in Ergänzung zur Historisch-kritischen Ausgabe als »Quellenedition der Friedrich-Spee-Gesellschaft«. Weiterführend war auch die Behandlung des Gewissens bei Spee (1995).

Am 20. März 1985 hatte Weber in Düsseldorf einen Vortrag »Zum 350. Todestag von Friedrich Spee – Theologie in der Zeit des Hexenwahns« gehalten, der weitreichende Wirkung hatte. Im Anschluss bildete sich ein Gremium, das die Gründung der Friedrich-Spee-Gesellschaft Düsseldorf am Todestag, dem 7. August 1985, vorbereitete.<sup>1</sup> Auch hielt Weber unter anderem den Festvortrag bei der Einweihung des Friedrich-Spee-Hauses in Speyer am 7. Dezember 1985. Als nach dem Tod von Dr. Anton Arens Gunther Franz zum Vorsitzenden der

<sup>1</sup> Friedrich Spee-Gedächtnis. Dokumentation anlässlich des 350. Todesjahres bearb. von Valentin Probst. Trier 1988, S. 113–121, 609–616.

Friedrich-Spee-Gesellschaft Trier gewählt wurde, übernahm Helmut Weber die Funktion des stellvertretenden Vorsitzenden. Zum 65. Geburtstag am 27. August 1995 erhielt Weber mit Unterstützung der Friedrich-Spee-Gesellschaft die Festschrift »Aus reichen Quellen leben. Ethische Fragen in Geschichte und Gegenwart«<sup>2</sup>. Eine Würdigung zum 70. Geburtstag hat Prof. Josef Steinruck im Spee-Jahrbuch 2000 veröffentlicht. Ein Jahr später, am 31. Oktober 2001, wurde Helmut Weber die Ehrenmitgliedschaft der Friedrich-Spee-Gesellschaft Trier verliehen, als er aus gesundheitlichen Gründen aus dem Vorstand ausscheiden musste.<sup>3</sup>

Helmut Weber unternahm ausgedehnte Wanderungen – teilweise auch in nicht ungefährlichem Gelände. Seinen 40-tägigen Fußweg (in zwei aufeinander folgenden Jahren) über die Alpen nach Rom empfand er als »ein Sinnbild für den Lebensweg mit seinen Schwierigkeiten, auch mit seinen Möglichkeiten und mit seinem Ziel, der ewigen Heimat bei Gott« (Todesanzeige). Weber war ein humorvoller Mensch und kein »moralinsaurer« Theologe und entdeckte die »Fröhlichkeit als Zug seiner Liebenswürdigkeit« auch bei Friedrich Spee.<sup>4</sup> Die kleine Schrift »Friedrich Spee (1591–1635). Leben und Werk und sein Andenken in Trier« 1996 – von der Weber den Hauptteil verfasst hat – gibt eine ansprechende Einführung und Zusammenfassung, die viele Trier-Besucher erreicht und 2004 in 3. Auflage erscheinen konnte. Nachdem der Plan, im Rahmen einer Spee-Forschungsstelle die Rolle Spees in den Anfängen der Moralthologie unter Webers Leitung zu untersuchen, keine finanzielle Unterstützung fand, wollte er nach seiner Emeritierung selber auf diesem Gebiet weiterarbeiten. Es war tragisch, dass durch einen Schlaganfall, dem weitere folgten, die wissenschaftlichen Pläne durchkreuzt wurden.

Helmut Webers Wirken für die Erforschung des Werkes Friedrich Spees und dessen Andenken hat bleibende Bedeutung, und alle, die ihn näher gekannt haben, werden ihm ein dankbares Gedenken bewahren.

Gunther Franz

<sup>2</sup> Herausgegeben von seinen Schülern Hans-Gerd Angel, Johannes Reiter und Hans-Gerd Wirtz.

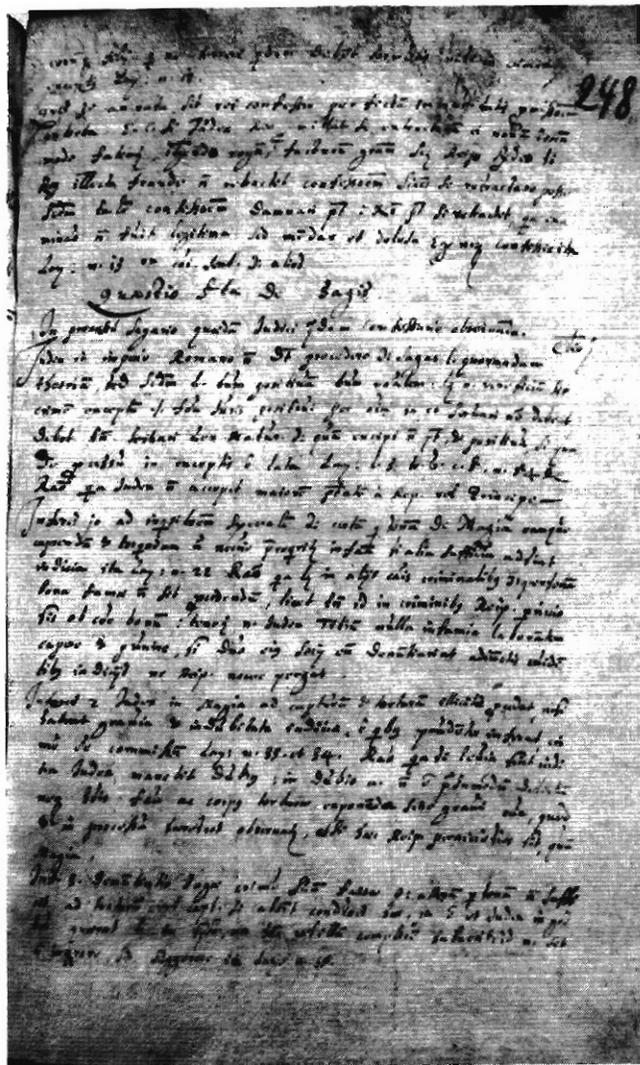
<sup>3</sup> Spee-Jahrbuch 9 (2002), S. 154 f.

<sup>4</sup> Helmut Weber, Gunther Franz: Friedrich Spee, Leben und Werk und sein Andenken in Trier. Trier 1996 (3. Aufl. 2004), S. 46 f.

**Veröffentlichungen zu Friedrich Spee von Helmut Weber**

- »Casuum summam confecit ...« Friedrich Spee als Professor der Moraltheologie. In: Anton Arens [Hrsg.]: Friedrich Spee im Licht der Wissenschaften. Mainz 1984, S. 179–204. (Quellen und Abhandlungen zur mittelrheinischen Kirchengeschichte; 49).
- Spee als Moraltheologe. In: Friedrich Spee. Dichter, Seelsorger, Bekämpfer des Hexenwahns. Zum 350. Todestag. Katalog einer Ausstellung der Stadtbibliothek Trier. Hrsg. v. Gunther Franz. Trier 1985, S. 110–114. (Ausstellungskataloge Trierer Bibliotheken; 10). Katalog der Ausstellung in Düsseldorf 1991. 2. stark erw. Auflage des Kataloges der Stadtbibliothek Trier von 1985. Trier 1991, S. 184–190. (Ausstellungskataloge Trierer Bibliotheken; 10A).
- Friedrich Spee von Langenfeld (1591–1635). Zwei Vorträge im Spee-Gedenkjahr 1985. Trier 1986 [Maschinenschriftl. vervielf., Vorträge in Düsseldorf am 20. März 1985 und in Speyer am 7. Dezember 1985].
- Friedrich Spee von Langenfeld. In: Schriftenreihe der Stadt Speyer 4 (1987), S. 39–52 [Vortrag anlässlich der Einweihung des Friedrich-Spee-Hauses am 7. Dezember 1985 in Speyer].
- Ist Friedrich Spees Moraltheologie gefunden? Zur Verfasserschaft einer Kölner Handschrift. In: Trierer Theologische Zeitschrift 97 (1988), S. 85–105.
- Zum 350. Todestag von Friedrich Spee. Theologie in der Zeit des Hexenwahns. In: Friedrich Spee-Gedächtnis. Dokumentation anlässlich des 350. Todesjahres bearb. von Valentin Probst. Trier 1988, S. 609–616.
- Was hat Friedrich Spee von Langenfeld in Trier über die Hexerei gelehrt? Der Abschnitt *De sagis* in der Kölner Handschrift *Theologia moralis explicata*. In: Friedrich Spee. Dichter, Seelsorger, Bekämpfer des Hexenwahns. Hrsg. v. Gunther Franz. 2. stark erw. Auflage des Kataloges der Stadtbibliothek Trier von 1985. Trier 1991, S. 123–137. (Ausstellungskataloge Trierer Bibliotheken; 10A).
- Die Gesellschaft Jesu und die Moraltheologie. In: Bischöfliches Dom- und Diözesanmuseum Trier [Hrsg.]: Die Gesellschaft Jesu und ihr Wirken im Erzbistum Trier. Katalog-Handbuch zur Ausstellung im Bischöflichen Dom- und Diözesanmuseum Trier 11. September

- 1991 – 21. Oktober 1991. Mainz 1991, S. 121–136. (Quellen und Abhandlungen zur mittelrheinischen Kirchengeschichte; 66).
- Moraltheologe und Poet dazu. Der Trierer Kasusprofessor Friedrich Spee. In: Spee-Jahrbuch 2 (1995), S. 23–38.
- Die Bedeutung des Gewissens bei Friedrich Spee und in der Moraltheologie seiner Zeit. In: Friedrich Spee zum 400. Geburtstag. Kolloquium der Friedrich-Spee-Gesellschaft Trier. Hrsg. v. Gunther Franz. Paderborn 1995, S. 51–65.
- Deutschland, die Deutschen und das Deutsche im Spiegel der Schriften Spees. In: Spee-Jahrbuch 3 (1996), S. 31–49.
- Theologia moralis explicata. Ein Friedrich Spee zugeschriebenes Werk aus der Zeit des Dreißigjährigen Krieges. Hrsg. v. Helmut Weber. 1. Aufl. Trier: Spee-Buchverl., 1996. LI, 521 S. (Quelleneditionen der Friedrich-Spee-Gesellschaft; 2).
- Friedrich Spee (1591–1635). Leben und Werk und sein Andenken in Trier. Hrsg. v. der Friedrich-Spee-Gesellschaft Trier. Helmut Weber; Gunther Franz. 1. Aufl. Trier: Paulinus, 1996. 66 S.
- 2., erw. Aufl. Trier: Spee, 1998. 72 S.
- 3., überarb. Aufl. Trier: Paulinus, 2004. 72 S.
- Spee als Moraltheologe. In: Friedrich Spee als Theologe. Hrsg. v. Gunther Franz und Hans-Gerd Wirtz. Trier 1997, S. 99–120.
- Friedrich Spee. In: Winfried Weber [Red.]: Geschichte des Bistums Trier. Strasbourg 2003, S. 179–180.
- Cautio criminalis seu de processibus contra sagas. In: Lexikon der theologischen Werke. Hrsg. v. Michael Eckert u. a. Stuttgart 2003, S. 72.
- Trutz-Nachtigall. In: Lexikon der theologischen Werke. Hrsg. v. Michael Eckert u. a. Stuttgart 2003, S. 755–756.



Manuskriptseite der Kölner Handschrift der ›Theologia moralis explicata‹ mit dem Beginn des Abschnitts *De sagis* (Über die Hexen). Eine Übersetzung von Prof. Weber (und die Wiedergabe des Textes) findet sich in: Friedrich Spee – Dichter, Seelsorger, Bekämpfer des Hexenwahns. Katalog der Ausstellung in Düsseldorf 1991, Hrsg.: Gunther Franz, Trier 1991, S. 123–139. Foto: Landesmedienzentrum Rheinland-Pfalz, Koblenz (Harald Goebel)

WINFRIED FREUND

## Friedrich Spee – Ein barocker Sprachkünstler\*

Für sein Spee-Buch wählte Karl-Jürgen Miesen den programmatischen Untertitel *Priester, Dichter, Hexen-Anwalt*.<sup>1</sup> Nun will es aber scheinen, als ob der Dichter Spee nicht nur in dieser alles in allem verdienstvollen Biographie, sondern auch sonst eher ein Schattendasein fristet, auch wenn, wie Bernhard Schneider 2003 ausführte, in jüngeren Forschungsarbeiten Anzeichen einer Umorientierung sichtbar seien. Im Vordergrund steht bis heute der Priester, Theologe und Mystiker, der Kritiker des Hexenunwesens, der frühe Aufklärer und couragierte Selbstdenker. Hier hat die Spee-Forschung zweifellos Bedeutendes geleistet und den Namen Spees untrennbar mit der Entwicklung modernen Denkens verbunden.

Aber der Pionier des kritischen Geistes und eines Glaubens, der ohne Umwege den unmittelbaren Kontakt mit Gott sucht, den spontanen Dialog des Geschöpfes mit seinem Schöpfer, wie ihn auch Jakob Böhme (1575–1624), der Mystiker aus Görlitz, führte, ist darüber hinaus einer der bedeutendsten Repräsentanten barocker Sprachkunst, ebenbürtig den großen Lyrikern seiner Zeit wie Paul Fleming (1609–1640), Andreas Gryphius (1616–1664), Angelus Silesius (1624–1677), Hofmann von Hofmannswaldau (1617–1679) und nicht zuletzt Paul Gerhardt (1607–1676). Es wird oft vergessen, dass Spee parallel zu Martin Opitz (1597–1639) und unabhängig von diesem in *Etliche Merckpünctlein für den Leser* ein poetologisches Programm in *nuce* entwirft. Als Vorrede sind die *Merckpünctlein* der *Trutz-Nachtigall* vorausgeschickt. »TrutzNachtigal wird das Büchlein genand weil es trutz allen Nachtigalen süß, vnd lieblich singet, vnd

\* Überarbeitete Fassung des Eröffnungsvortrages der Tagung des Arbeitskreises »Friedrich Spee und das konfessionelle Zeitalter« der Friedrich-Spee-Gesellschaft und der Katholischen Akademie im Robert Schuman-Haus, Trier, am 10. September 2004.

<sup>1</sup> Karl Jürgen Miesen: *Friedrich Spee. Priester, Dichter, Hexen-Anwalt*. Düsseldorf 1987.

zwar auff recht Poëtisch. Also daß es sich auch wol bey sehr guten Lateinischen, vnd andern poëten dörffe hören lassen.«<sup>2</sup>

Nicht zu überhören sind die Betonung des Poetischen und das entschiedene Eintreten für die deutsche Sprache, die des echten literarischen Ausdrucks ebenso fähig ist wie andere Nationalsprachen. Bereits in seinen poetologischen Reflexionen gibt sich Spee als ein repräsentativer Autor der Barockzeit zu erkennen, dem die ästhetische Gestalt und die nationalsprachliche Eigenart entscheidend wichtig sind. In diesem Sinne tritt er wie Opitz für eine Reform der deutschen Verssprache ein. »Was aber die Art deren ReymVerß betrifft, seind es theils Jambische, theils Trochaische Verß, wie es die gelehrten nennen: Dan sonst keine andere art sich im Teutschen recht arten, noch klingen wil. Die Quantitet aber, das ist die Länge vnd Kürtze der Syllaben, ist Gemeinlich vom accent genommen, also, daß dieienige Syllaben auff welche in gemeiner außsprach der accent fellet, für Lang gerechnet seind, vnd die andere für Kurtz.«<sup>3</sup> Es gilt, nach den Gesetzen nationaler Prosodie die Literatursprache einzurichten. Die klassischen Sprachen haben dabei Modellcharakter. Keinesfalls aber kann es darum gehen, sie lediglich zu kopieren. Vollendung ist nur erreichbar, wenn man dem nationalsprachlichen Charakter auf dem hohen Niveau der klassischen Sprachen Rechnung trägt. Dabei ist die gelegentliche Verwendung der lateinischen Sprache nicht ausgeschlossen, allein schon deswegen, um sich ihres Modellcharakters immer neu zu vergewissern.

Für den Barockdichter wie für den Künstler dieser Epoche überhaupt ist die Aussage untrennbar mit deren Gestaltung verbunden. Sie überzeugt im Grunde allein durch ihre vollendete Form. Spee erschließt sich als Dichter in erster Linie vor dem Hintergrund seiner Epoche, die wie kaum eine andere auch ein im höchsten Maße ästhetisches Zeitalter gewesen ist, präsent in der Malerei, der Architektur wie der Musik. Erst eine umfassende kulturgeschichtliche Betrachtungsweise ist imstande, Spee in seiner epochalen Komplexität zu erkennen. Einige Beispiele mögen diesen Ansatz veranschaulichen, ein

<sup>2</sup> Friedrich Spee. Trutz-Nachtigall. Hrsg. von Theo M. G. van Oorschot, Bern, 1985 (Friedrich Spee: Sämtliche Schriften. Histor.-krit. Ausg., 1. Bd.), S. 11.

<sup>3</sup> Ebda.

Ansatz, der sich als Anregung versteht, sich mit Spee als barockem Sprachkünstler im kulturgeschichtlichen Kontext auseinander zu setzen. Erst die werkästhetische Betrachtung lässt das künstlerische Profil Spees erkennen, für den Glaube und Schönheit, Religion und Kunst eine unauflöbliche Einheit bilden.

Das berühmte Adventslied *O Heiland reiß die Himmel auf*<sup>4</sup>, anonym erschienen, aber mit erheblicher Wahrscheinlichkeit eine Schöpfung Spees, ist auch aus rein literarischer Sicht ein großes Gedicht aus dem Geist und dem Ausdruckswillen des Barock.

Aufforderndes Sprechen, starke Bewegungsverben, intensivierende Adverbien, beide effektiv in der ersten Strophe wiederholt, gebildet aus einem einzigen vorwärts stürmenden Satz, erzeugen eine kraftvolle, von unten nach oben gerichtete Bewegung, deren Dynamik den Leser mit fortreißt. Ziel ist, die ersehnte gegenläufige Reaktion auszulösen, den Himmel zu öffnen, damit er die Erde segne. Ungestüm, drängend ist das Verlangen des noch unerlösten Menschen, aber auch voll unerschütterlicher Gewissheit, dass es einen Erlöser gibt und Erlösung möglich ist, ja greifbar nahe gerückt scheint wie in den Kuppelfresken barocker Kirchen.

Selbstbewusst erhebt der Mensch seine Stimme, nimmt ohne Vermittlung und Fürsprache direkt den Dialog mit seinem Schöpfer auf, der näher gerückt, in Hörweite erreichbar scheint. Ähnlich verleiht Johann Sebastian Bach (1685–1750) der Einzelstimme in der polyphonen Kontrapunktik neue Bedeutung, indem er sie harmonisch akzentuiert und ornamental hervorhebt. Parallelen ergeben sich nicht zuletzt zur barocken Oper in der Nachfolge von Heinrich Schütz (1585–1672) mit ihrem konstituierenden Element des Sologesangs, ein Pendant zum lyrischen Monolog. In einer von unten nach oben sich vertikal spannenden Szene stehen sich der allgewaltige Schöpfer und sein mündig gewordenes Geschöpf gegenüber. Sinnlich vergegenwärtigt, wird der Heiland eins mit den belebenden und erneuernden Kräften der Natur. Gott, der seinen Sohn als Tau herabfließen lassen soll, erscheint als die befruchtende Potenz, die Erlösung in metaphorischer Versinnlichung als ein Zeugungsakt, der die in der Erde schlum-

<sup>4</sup> Friedrich Spee: Die anonymen geistlichen Lieder vor 1623. Hrsg. von Michael Härtling, Berlin 1979 (Philologische Studien und Quellen, H. 63), S. 161 f.

mernden Lebenskräfte weckt. In radikaler Aufgipfelung steigert sich der Tau, der befruchtende Samen Gottes, in effektvoll gesetzter hyperbolischer Klimax zum Wolkenbruch, damit die Erde endlich ausschlage und inmitten des sich ausbreitenden Grüns die wunderbare Blume aus der Erde springe. Im Naturbild offenbart sich die Geburt des Erlösers aus dem göttlich gesegneten Schoß der Menschenfrau. Die Erde bedarf der zeugenden Kraft Gottes, um fruchtbar zu werden, wie der Himmel der irdischen Bereitschaft zu empfangen und zu gebären bedarf, um sichtbare Gestalt anzunehmen und in der Zeit wirksam zu werden.

Das miteinander Verflochtensein von Himmel und Erde spiegelt sich in den abwärts und aufwärts führenden Bewegungen. Auf das Herabfließen des Regens vom Himmel antwortet das Herausspringen der Blume aus der Erde. Überzeugend gewinnt der Glaube sinnlich konkrete Gestalt. Die Natur ist der Spiegel Gottes. Ihr Werden gibt Zeugnis von seiner unendlich erneuernden Kraft und offenbart zugleich die Wachstumskräfte seiner Geschöpfe.

Doch solange der Erlöser ausbleibt, der befruchtende Erlösungsakt nicht vollzogen wird, kann es keinen Trost geben, verharrt die Erde in ungeduldiger Erwartung. Noch einmal richtet sich das Geschöpf in erneuter Anrufung an seinen Schöpfer. Diesmal erscheint Gott im Bild der Sonne. Wie das Wasser ist sie eine mächtig belebende Kraft, wie der herabstürzende Regen erneuern ihre herabfallenden Strahlen das Leben auf der Erde. In ihrer Wärme und ihrem Licht ist das Jenseits sinnhaft gegenwärtig, sichtbar nahe und voller Verheißung, wenn sie aufgeht und denen, die noch in der Finsternis sind, den Weg weist. Gleichsam an ihren Strahlen empor, die sich auf die Erde senken, führt sie den Menschen in den Himmel. Erst dann wird die Dialektik von abwärts und aufwärts führenden Bewegungen ein Ende haben, erst in der Vereinigung mit Gott wird der Mensch alles abwerfen, was ihn nach unten zieht, erst dann wird er im Zenit seines Daseins stehen.

Das Gedicht verharrt in der Erwartung der Ankunft des Erlösers, der in ausdrucksstarken Naturbildern sichtbare Konturen annimmt und mit zunehmender sinnlicher Präsentation glaubwürdig wird. Die barocke Glaubenshaltung ist, wie alle geistige Orientierung im Zeitalter der Entdeckungen, gebunden an die Erfahrung der Sinne. Gotteserkenntnis erschließt sich aus der sinnlichen Wahrnehmung. Auch hier

gilt der Grundsatz John Lockes (1632–1704), Hauptvertreter des Empirismus, *Nihil est in intellectu, quod non ante fuerit in sensu*.<sup>5</sup> Auch wenn der Gläubige angesichts des Endes, das seiner Existenz gesetzt ist, herausstrebt aus dem Diesseits, um in das jenseitige Paradies einzugehen, wo Leiden und Sterben überwunden sind, erfährt das Irdische dennoch durch das Bekenntnis zur sinnlichen Natur des Menschen eine neue Hochschätzung. Gerade darin, dass alles Geschaffene auf den Schöpfer zu verweisen vermag, liegt die Schönheit der Schöpfung, das schier unerschöpfliche Vermächtnis Gottes, dem Menschen geschenkt, damit in ihm eine Ahnung aufgehe von der Herrlichkeit des Schöpfers. Der Glaube ist für den Barockdichter nur ästhetisch vermittelbar. Niemals sind die Kirchen pracht- und schmuckvoller ausgestattet gewesen als im Zeitalter des Barock. Die Kuppelfresken rücken bei deutlich verkürzten Vertikalen das Paradies näher. Es ist, als ob sich Himmel und Erde in der Dynamik der Perspektive auf halbem Wege begegneten. Die in Ovalen schwingenden Wände tragen den Einzelnen über alle festgezogenen Grenzen hinaus und lassen das Festgefügte transparent und beweglich erscheinen. Visualisierung und Dynamisierung prägen die sakrale Architektur der Zeit und die geistliche Lyrik Spees.

Die Aufwertung des Gefühls, die Kraft der Imagination und die Innigkeit des Naturerlebens verbinden sich in dem Gedicht *Anleitung zur Erkenntnis und Liebe des Schöpfers aus den Geschöpfen* (TN Lied 21) zu einem Höhepunkt im lyrischen Werk Spees. Im Original umfasst das Gedicht 18 Strophen und entspricht damit dem kumulativen barocken Stilwillen, der, um einen Gegenstand zu erfassen, nicht im modernen Sinn den treffenden, charakteristischen Ausdruck sucht, sondern in immer wieder neuen Annäherungen und Paraphrasen das zu Beschreibende konturiert. Auf diesem Wege fügen sich die wiederholten, rhetorisch ausladenden Umschreibungen zum Medium der Fülle und des Reichtums, dem sprachlich nur durch fortgesetzte Häufungen und Reihungen beizukommen ist. Ganz ähnlich verfahren die pansophischen Bestrebungen in der Barockzeit, die, um zu einer überzeugenden, gesicherten Erkenntnis zu gelangen, auf ein philosophisch-

<sup>5</sup> Lockes oberster Satz in *An Essay Concerning Human Understanding*. 1690, dt. 1911–13.

religiöses Gesamtwissen abzielen. In diesem Sinne ist das Gedicht Spees eine enzyklopädische Annäherung an den gewählten Gegenstand.

Der geistliche Liederdichter des Barock ist der Spurensucher Gottes in der sichtbaren Welt, die man nicht in erster Linie als das Jammertal, befleckt vom Makel der Erbsünde versteht, sondern als Werk des Allmächtigen, des großen Schöpfers und Baumeisters, dessen Werke alle Vorstellungen übertreffen. Gott ist in ästhetischer Auffassung der Inbegriff des lebendigen, schaffenden Künstlers, der die Schöpfung als Kunstwerk aus sich heraussetzt. Der Dichter, in dem er sie interpretierend zu verstehen sucht, wird zum nachschaffenden Künstler und Mitschöpfer. Wie Gott nach Jakob Böhme die Welt gebiert, so gebiert der Künstler Gott in seinen Werken.

Dem Blick des geistigen Naturlyrikers nach oben offenbart sich der Kosmos von Sonne, Mond und Sternen, die in unwandelbarer Ordnung zusammengefügt, Abbild der Ewigkeit von überwältigender Schönheit sind. Im ewigen Rhythmus von Tag und Nacht, Sonnen- und Sternenlicht ist die Schöpfung aufgehoben und verweist auf das Urbild des Schöpfers. »Wie wunder muß der Schöpffer sein.« Der Refrain, der jede Strophe beschließt, steigert das vorausgehende, sinnlich Wahrgenommene zu einer nur ahnbaren Schöpferkraft. Abbild und Urbild verhalten sich wie die Steigerungsformen des Positivs beziehungsweise Komparativs auf der einen und des Superlativs auf der anderen Seite zueinander. Die effektiv gesetzte Klimax als Strukturprinzip verleiht dem Gedicht eine graduelle Bewegtheit, wie man sie auch aus den Gradualpsalmen kennt.

Das Irdische als göttliches Werk weist immer schon über sich hinaus. Hier liegt der eigentliche Grund für die Dynamik und die herrliche Fülle dessen, was sich den Sinnen darbietet. Alles ist von erlesener Schönheit, vergleichbar mit den Innenausstattungen von Barockkirchen wie der Santa Agnese in Piazza Navona in Rom, die Francesco Borromini (1599–1667) um 1653 erbaute. Kurven und ovale Linien beherrschen die Gesamtanlage wie die einzelnen Zierformen und lösen den Eindruck einer unendlichen Bewegtheit aus. Im Innern der Kirche entfaltet ein hinreißendes Schaugepränge die Macht und die Herrlichkeit des Glaubens. Für Spee wird die ganze Natur in ähnlicher Weise zum Schauplatz des wunderbaren Schöpfers, zum

lebendig sich entfaltenden Sakralraum. Dem Blick, der sich vom Anblick der überwältigenden kosmischen Ordnung auf die Erde senkt, bietet sich die Erde in betörend schönen Bildern dar. In grüne Seide gekleidet, feiert die Natur ein rauschendes Lebensfest. Wie auf einer festlich arrangierten Bühne stimmt alles Wachsende und Knospende in das Lob des Schöpfers ein. Theater und Kostüm sind charakteristische Darbietungsformen barocken Erlebens, das der Kulisse und des Ornaments bedarf, um sich auszudrücken. Barocke Kunst ist immer das gleichsam in Szene gesetzte vital dynamische Lebensgefühl, bei Spee ein Lebens- und Glaubensfest in einem.

Die Sichtweise ist wie die beherrschende empirische Erkenntnisform der Zeit betont induktiv, von der Beobachtung des Einzelnen zum Allgemeinen, von der Wirkung zur Ursache fortschreitend. Das sich überall in großer Fülle regende Leben hat seinen Urgrund im Erdreich, aus dem es hervorkommt und das es nährt, aber auch im Wasser, das in Brunnen und Bächen das Leben versorgt und erhält. Alles in der Hand einer unendlichen Fürsorge, für alles hat die Liebe des Schöpfers Platz geschaffen und lässt es wachsen und gedeihen. Dem Kosmos von Sonne, Mond und Sternen korrespondiert der Kosmos von Erde, Wasser und Kreatur, die vollkommene Symbiose des Elementaren mit dem Vitalen.

Der Höhepunkt des Gedichts steht im Zeichen einer furiosen Aufgipfelung. In steigernder Wiederholung spiegelt das Zahlwort »tausend« die unfassbare Fülle der Schöpfung. Auffällig ist der Blick für das Kleine und auch Kleinste, für die einzelnen Blätter und Adern, in denen das »grüne Blut« des Pflanzenlebens pulsiert. Erneut ist im Abbild das Urbild, im Mikrokosmos der Makrokosmos sichtbar, verbunden zur großen Harmonie des Seins. Natur- und Gotteserleben verschmelzen, die Schönheit der Schöpfung verweist auf das unübertreffbare Genie des Schöpfers. Gott ist in der Tat der Inbegriff des Künstlers, dessen Kunstwerk sich allein in der ästhetischen Nachschöpfung erschließt. Der Dichter ist der *alter deus*, begabt von Gott mit der Gabe, den Menschen den schönen Schein des Endlichen als getreuen Abglanz des unendlichen Lichts zu deuten. Erst die sinnlich wahrgenommene Schöpfung macht es möglich, das eigentlich Unaus-sagbare aussagbar zu machen, im Bild deren tiefste Bedeutung zu enthüllen. Anders als in der Mystik aber, in der das Bild das, was nicht

anders ausgesagt werden kann, nur bedeutet, sind in Spees Gedicht Erscheinung und Wesen, Abbild und Urbild zwar graduell unterschieden, im Kern aber miteinander identisch. Das vergängliche Sein der Schöpfung wird im Sinne der *analogia entis*<sup>6</sup> zum Gleichnis des ewigen Seins Gottes, indem sich selbst noch im Niedersten Höchstes abzubilden vermag.

Die eigentliche Aussage des Gedichts erschließt sich aber auch hier vor allem im Zuge einer stilistisch-rhetorischen Analyse. Für den heutigen Leser ist die barocke Lyrik das aussage-intensivste Ausdrucksmedium der Epoche. Überzeugend schlägt sich gerade in der lyrischen Aussageweise das neue Selbstbewusstsein des Menschen nieder. Lyrik als der unendliche Monolog des Subjekts wird zum Spiegel einer menschlichen Selbstbegegnung, die ihre Wurzeln in der Renaissance hat. Auge in Auge steht das lyrische Ich angesichts der schönen Schöpfung seinem Schöpfer gegenüber, im Vertrauen darauf, dass seine reich instrumentierte Sprache imstande ist, die mit allen Sinnen wahrgenommene Schönheit aufzunehmen und adäquat wiederzugeben. Die geistliche Lyrik nimmt dabei einen herausgehobenen Platz ein, weil sie sich unmittelbar den höchsten Dingen zuwendet, diesen aber zugleich in der Poesie sinnliche Gestalt verleiht. Das Göttliche hebt die Kunst über sich selbst hinaus, die Kunst aber macht das Göttliche hier und jetzt erst anschaulich.

Der lyrische Schöpferpreis ist Spees *Trutz-Nachtigall* entnommen. Ein zentrales Motiv bildet hier die Beziehung zwischen der Einzelseele und Christus, zwischen der *sponsa* und ihrem *sponsus*<sup>7</sup>, nach dem sie sich verzehrt, wobei Christus als der schöne Gott Cupido erscheint, ausgestattet mit Bogen und Liebespfeilen. Auffällig ist im Gefolge der petrarkistischen Liebesdichtung die erotische Akzentuierung. Überhaupt zeigt die barocke Kunst eine unverkennbare Neigung zum Erotischen, um das Unaussagbare anschaulich und miterlebbar zu machen. In diesem Sinne stellt auch der Seitenaltar Berninis (1598–1680) in der Kirche Santa Maria della Vittoria in Rom den Augenblick der Verückung der heiligen Theresia dar, als der Engel des Herrn das

Herz der Verückten mit einem goldenen Pfeil durchbohrt, wobei sich höchste Lust, gesteigert bis zur Liebesekstase, in den Zügen der Heiligen spiegelt.

In der Stilisierung und Intention steht Paul Gerhardt, der führende Vertreter der protestantischen geistlichen Lyrik dem führenden Vertreter der katholischen geistlichen Lyrik, Friedrich Spee, erstaunlich nahe. Gerade die betont ästhetische Würdigung offenbart die tiefe, innere Verwandtschaft der beiden Lyriker, die wahrhaft ökumenische Eintracht in einem Zeitalter des aggressiven Konfessionalismus. Die Kunst, die verstehen, aber nicht verurteilen will, erweist sich der Geschichte und der Politik als unendlich überlegen.

Vielleicht im Ganzen schlichter, weniger bestimmt von großen rhetorischen Gesten, sind die Lieder Gerhardts aber dennoch ebenso der Schönheit der Natur als Offenbarung Gottes zugewandt. Gedichte wie *Geh aus mein Herz und suche Freud* oder *Nun ruhen alle Wälder*<sup>8</sup> sind Spees Schöpferpreis wesensverwandt. Die gleiche bewundernde Andacht im Anblick der Naturschöpfung, die nicht enden wollenden begeisterten Apostrophen und die Intensität des noch das Kleinste umfassenden Erlebens prägen die Verse Spees wie die Verse Gerhardts.

Die Natur ist Gott, *deus sive natura*, wie Spinoza (1632–1677), einer der wichtigen Philosophen des 17. Jahrhunderts sagt. Je besser die Menschen Gott erkennen, umso mehr lieben sie ihn. Geistliche Lyrik und das Natur- und Liebesgedicht sind bei Spee und Gerhardt identisch, das Sakrale und Profane austauschbar. Gerade der künstlerische Vergleich kann zu vertieften Erkenntnissen führen. Überhaupt ist die geistliche Lyrik Gerhardts und Spees unter dem überwältigenden Eindruck der aus der Liebe erwachsenen Schönheit der Schöpfung, getragen vom Geist der Versöhnlichkeit, ein schöpferischer Gegenentwurf zu den verheerenden Zerstörungen der Zeit.

Während Spees Lyrik gelegentlich auch unter literarisch gestalterischen Aspekten betrachtet wurde, ist sein berühmtestes Werk, die *Cautio Criminalis*<sup>9</sup>, fast ausschließlich Gegenstand historischer, phi-

<sup>6</sup> Die *analogia entis* wurde auf dem Laterankonzil 1215 formuliert: Schluß von dem weltlichen Sein auf Gott als Ursache.

<sup>7</sup> Begriffe aus der christlichen Brautmystik (*sponsa* – Verlobte, *sponsus* – Verlobter).

<sup>8</sup> Paul Gerhardt: Geistliche Lieder. Halle a. S. 1907. S. 229f. u. 238f.

<sup>9</sup> Friedrich Spee: *Cautio Criminalis*. Hrsg. von Theo G. M. van Oorschot mit einem Beitr. von Gunther Franz. Tübingen 1992 (Friedrich Spee: Sämtliche Schriften. Histor.-krit. Ausg., 3. Bd.). – Friedrich von Spee: *Cautio Criminalis* oder Bedenken we-

losophischer, ethischer und theologischer Erörterungen gewesen. Mag sein, dass die lateinische Sprache, in der die Warnschrift gegen den Hexenwahn verfasst ist, eine eingehende literarische Analyse verhinderte, aber auch die erste vollständige deutsche Übertragung von Joachim-Friedrich Ritter († 1985), die 1939 zum erstenmal vorlag, hat an der Situation wenig geändert.

Man muss davon ausgehen, dass bereits im Zeitalter des Barock ein extensiver Literaturbegriff anerkannt und wirksam war. Reiseberichte, man denke an den Bericht der moskowitzischen und persianischen Reise von Adam Olearius (1603–1671), Briefe, wie die der Liselotte von der Pfalz (1652–1722), die zahlreichen Poetiken u. a. m. gehörten im weiteren Sinn selbstverständlich zu den literarischen Hervorbringungen. Neben der im engeren Sinn poetischen Literatur steht die Gebrauchsliteratur, die im Sinne der rhetorischen Trias demonstrativ/epideiktische, deliberative und judiziale Texte umfasst.

Spees *Cautio* ist auf den ersten Blick ein überzeugendes Beispiel für die rhetorische Sachprosa im Gefolge humanistisch gelehrter Schreibkultur. Spee, geschult am antiken Diskurs und überzeugt von der Pflicht jedes Einzelnen, selbst nachzudenken und zu urteilen, folgt zunächst im Wesentlichen den Argumentationsmustern judizialer Rhetorik. Das scheinbar zweifelsfrei erwiesene *crimen magiae*, das Verbrechen der Zauberei, stellt sich ihm erneut als *dubium*, als ungeklärter Rechtsfall, dar. Indem er die Voreingenommenheit der Kläger und die Inkompetenz der Richter betont, werden die Urteile selbst in höchstem Maße fragwürdig. Anklage und Verteidigung, die beiden dialektisch verschränkten *officia* der judizialen Rhetorik, werden in überraschender Weise realisiert. Verteidigt werden die Opfer einer unverantwortlichen Blutjustiz, angeklagt aber werden die richtenden Täter. Der unerschrockene Ankläger stellt eine Rechtspraxis an den Pranger, die das Recht ständig in das äußerste Unrecht, die erwarteten gerechten Urteile in bornierte Vorverurteilungen verkehrt. Es entsteht das detailgenaue Porträt einer unmenschlichen Welt, einer ganz und gar verkehrten Welt, in der die höchste Norm, die *qualitas absoluta*, die für den Christen die *caritas christiana* darstellt, mit Füßen getreten

gen der Hexenprozesse. Aus dem Lateinischen übertragen und eingeleitet von Joachim-Friedrich Ritter, 6. erw. Aufl. München 2000 (dtv 30782).

wird. Die Praxis der Hexenverfolgungen, in der der Glaube zum Aberglauben, die Richter zu Henkern pervertieren, widerspricht in elementarer Weise der gebotenen Nächstenliebe. Die ganze rhetorische Wucht richtet sich gegen eine ethische Korruption ohnegleichen.

Zwangsläufig geht die judiziale in die demonstrative Argumentation über, indem die angeklagten Zustände in höchstem Maße tadelnswert erscheinen. Die unüberbietbar menschenverachtende Praxis der Hexenprozesse erzwingt die negative Realisierung rhetorischer Dialektik. Anklage und Tadel begründen im deliberativen Sinn die Haltung des Abratens. Im fließenden Übergang zur deliberativen Argumentation mit ihren *officia* des Zu- und Abratens, wie sie in der Volksversammlung praktiziert wurde, erfüllt sich die im Kern politische Tendenz der *Cautio*. Ziel ist, die Situation durch die Ächtung der Täter im Sinne der Opfer zu ändern. Rhetorische Struktur und politische Aussagetendenz sind eng miteinander verknüpft.

Barocke Literatur, und dies gilt sowohl für die Dichtung wie für die Gebrauchstexte, ist gebunden an die Disposition der Aussage, an deren gattungsbezogene Strukturierung. Gerade die Kritik, wenn sie nicht zu zügelloser Aggressivität verkommen soll, bedarf der Formung und Gestaltung, um zu überzeugen.

In dem Maße, wie die dargestellte Szene einer inhumanen Rechtspraxis der höchsten Norm der *caritas christiana* evident widerspricht, erscheint das Dargestellte als *mundus perversus* (verkehrte Welt), als eine ganz und gar depravierte Wirklichkeit, in der das Bestialische über das Menschliche, der Hass über die Liebe triumphiert. Spees *Cautio* entfaltet in einer groß angelegten satirischen Szene die radikale Verkehrung der höchsten ethischen Norm und gibt sich so als eine der beeindruckendsten satirischen Dokumentationen zu erkennen. Erst in der Perspektive einer konsequent literarhistorisch-strukturellen Betrachtungsweise gewinnt Spees Schrift gegen den Hexenwahn als eine ethisch wie ästhetisch überzeugende Prosasatire in der Nachfolge römischer Modelle Gestalt. Bereits Quintilian (um 35 – um 96), für den die formalrhetorische Ausbildung die Grundlage für eine ganzheitliche sittliche Erziehung ausmachte, hebt die Prosasatire als eine Sonderform der satirischen Dichtung anschaulich heraus. Seine *institutio oratoria* wurde von Luther (1483–1546), Erasmus (1466–1536) und anderen Humanisten benutzt und dürfte auch Spee nicht unbekannt

gewesen sein. Spees Verwendung der lateinischen Sprache zielte natürlich in erster Linie darauf ab, die einflussreichen, situationsmächtigen Kreise und die Gelehrten zu erreichen, darüber hinaus aber, so darf vermutet werden, stellte er sich damit in die Tradition der lateinischen *satira menippea*, der Prosasatiren des Menippos von Gadera (um 280 v. Chr.), der lukianischen Dialoge Senecas (um 4 v. Chr. – 65 n. Chr.) *Apocolocyntosis*, *Verkürbissung* (= Verhöhnung) *des Kaisers Claudius* und des Romans *saturae*, darin insbesondere des *Gastmahls des Trimalchio* von Petronius Arbitr († 66 n. Chr.).

Sowohl die römischen Prosasatiren als auch die *Cautio Spees* beeindrucken durch ihre ethische Überzeugungskraft und ihre ästhetische Gestaltung. Mit dem römischen Satiriker Juvenal (um 60 n. Chr. – nach 127) konnte Spee angesichts der grassierenden Menschenverachtung sagen: *Indignatio facit versus*, die Entrüstung fordert die Satire heraus, um den Menschen die Augen zu öffnen und dazu anzustoßen, die heillose Situation von Grund auf im Sinne christlicher Humanität zu verändern. Auch für Spee galt angesichts seiner Erfahrungen als Hexenbeichtvater, was schon Juvenal umgetrieben hatte: *Difficile est, saturam non scribere*.<sup>10</sup>

Um aber das Ziel einer größeren Humanisierung zu erreichen, bedurfte es einer unnachsichtigen, scharfen Form der Kritik, auf die Spee selbst am Ende der *Cautio* mit Bezug auf den Propheten Jesaja verweist: »Sie mögen sich nicht wundern, wenn ich sie zuweilen heftig und leidenschaftlich ermahne; es gebührt mir nicht, unter denen zu sein, die der Prophet stumme Hunde heißt, die nicht zu bellen wissen.«<sup>11</sup> Bei Jesaja sind die Wächter der Herde, die Hirten gemeint: »Alle die Wächter sind blind, sie wissen alle nichts, stumme Hunde sind sie, die nicht strafen können, sind faul, liegen und schlafen gerne.«<sup>12</sup> Der bellende, bei Jesaja ist es der strafende Hund, verkörpert die ideale kritisch-satirische Instanz. Zynisch, abgeleitet von griech. *Kyon* (Hund), ist seine bissige Kritik, die rücksichtslos herabsetzt

<sup>10</sup> Vgl. Römische Satiren. Hrsg. von Otto Weinreich. Reinbek 1962. S. 145 ff. (Juvenal I, 1).

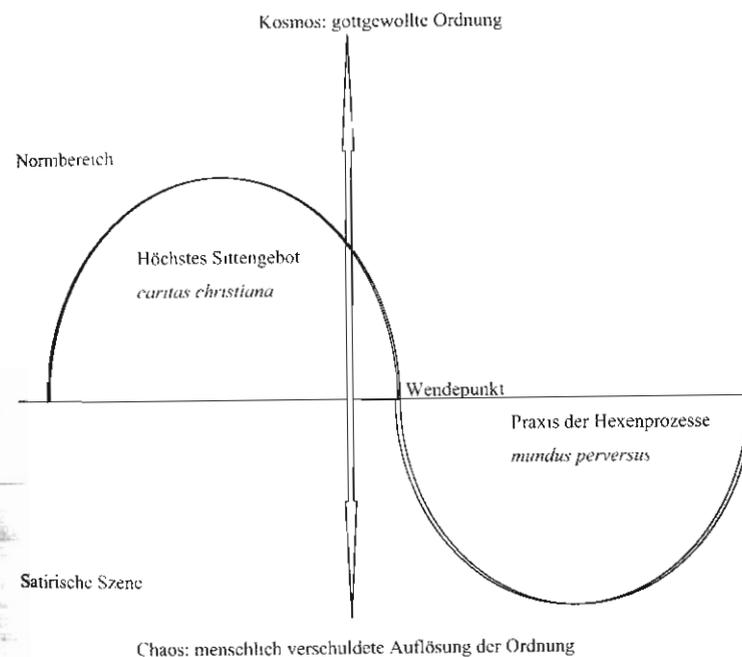
<sup>11</sup> Friedrich von Spee: *Cautio Criminalis*. Aus dem Lateinischen [...] von Joachim-Friedrich Ritter, (wie Anm. 5), S. 289.

<sup>12</sup> Jesaja Kap. 56, Vers 10. Zitiert nach Stuttgarter Jubiläumsbibel. Stuttgart 1937. S. 889.

und bloßstellt, gerichtet gegen die, die allen Anspruch auf menschliche Achtung und Würde verspielt haben. Zynismus, verstanden als die bissigste Form der kritischen Attacke, ist die Kritik, die sie verdienen. Nimmt man die Anspielung auf Jesaja wörtlich, so erfährt durch sie die Kritik in der Tat eine deutliche Verschärfung. Die Landesherren erscheinen dann in der Rolle der trägen Hirten, die ihre Schutzaufgabe in eklatanter Weise vernachlässigen, während die Inquisitoren und ihre Henkersknechte mit den Raubtieren gleichgesetzt werden, die reißen und mordend in die schutzlose Herde einbrechen.

Die Sprache wie die Kunst sind dem Menschen nicht zuletzt gegeben, um warnend seine Stimme gegen das Übel zu erheben und die mit Worten abzustrafen, die gegen das Wohl derer handeln, die ihnen anvertraut sind. Satire gewinnt auch bei Spee Gestalt als kritisches Sprachhandeln mit dem Ziel, einer menschlichen Gesellschaft den Weg zu bereiten, in der die *caritas christiana* die höchste Tugend ist.

Die satirische Struktur der *Cautio Criminalis*



Die literarische Gestaltung ist dem barocken Künstler niemals Selbstzweck, sondern Ausdruck einer Humanität, die das bloß Stoffliche formend durchdringt. Wie sich die Schönheit des Schöpfungskosmos in der poetischen Strukturierung spiegelt, so offenbart sich die Hässlichkeit der chaotisch entstellten Geschichts- und Gesellschaftspraxis der Menschen im Spiegel wohl kalkulierter literarischer Rhetorik. Die künstlerische Gestaltung drückt dem sinnlich Erfahrenen den Stempel des Geistes auf und macht es aussag- und anschaulich. Gestaltend beziehungsweise das Gestaltete nachvollziehend, gelangt der Mensch zur Erkenntnis der Schöpfungsharmonien, die ihn erheben, aber auch zur Erkenntnis der selbstverschuldeten disharmonischen Verzerrungen, die es zu überwinden gilt. Die Veränderung einer heillosen Situation setzt deren strukturelle Darstellung voraus.

Die Poesie drückt bei Spee den Einklang des Menschen mit der Schöpfung und dem Schöpfer aus, die Prosa demgegenüber den nach Auflösung verlangenden Missklang von Hass und Aggression unter den Menschen mit der Liebe Gottes. Die literarisch-rhetorische Gestaltung in der Poesie wie in der Prosa ist Herausforderung, die gottgewollten *harmonices mundi* (Weltharmonien), wie sie der barocke Astronom Johannes Kepler (1571–1630) nennt, nicht aus den Augen zu verlieren. Wo sie hervortreten, gilt es sie zu preisen, wo sie aber verzerrt werden durch das schuldhaft Handeln der Menschen, deren Hass die Schönheit in Hässlichkeit verkehrt, gilt es, die Wiederherstellung eines harmonischen Zustands dringend anzumahnen. Alles Schöne, wie es aus der Hand des Schöpfers kommt, ist gut, nur das Gute, das der Mensch tut, lässt ihn schön werden.

STEPHAN CHR. FRITZ

## Süßer Rosenwind als Hauch der Liebe

Annäherung an Friedrich Spees Lied »Der Wind auf leeren Straßen« (TN 35) und Notizen zur Rezeption

### 1. Hinführung

Ein Krippengedicht, in dem der heilige Joseph den Stalltieren Rosen unter das Futter mischt, auf dass der Atem von Ochs und Esel, der das frierende Kind in der Krippe wärmen soll, besser riecht, ist auf seine Weise irgendwie schon originell – und hat durchaus etwas Witziges. Über die Vorstellung Rosen fressender (Krippen-)Tiere dürften sich die meisten modernen Leserinnen und Leser eines Schmunzelns nicht enthalten können; dementsprechend mag es auch die zeitgenössische Leserschaft erheitert haben. Warum auch nicht – findet sich in der *Trutz-Nachtigall* (TN), insbesondere in den Schöpfungsjubelliedern und den Weihnachtsgedichten, doch so manche Textstelle, die auf einen mit keineswegs bitterernster Miene, sondern mitunter auch augenzwinkernd-vergnügt dichtenden Friedrich Spee schließen lässt: oder was sollte beispielsweise der in der so genannten Gabenekloge (TN 36) vorkommende Ausdruck »peltzen Mausfall« (TN 36,118)<sup>1</sup> als Synonym für eine Katze denn anderes sein als ein humorvoller Einfall?

Ohne Zweifel zählt das Lied »Der Wind auff Lären Strassen« mit dem Titel »Ein kurzes Poëtisch Christgesang, vom Ochs, vnd Eselein

<sup>1</sup> Ein solcher »Neologismus« ließe sich freilich auch im Hinblick auf die kultur- und sprachpatriotischen Zielsetzungen, die Spee mit der TN verfolgte, begründen. Die Mehrheit der Intellektuellen, Dichter und Gelehrten seiner Zeit hegte Vorurteile gegenüber dem Deutschen als Sprache der Dichtung und gab der Poesie in lateinischer oder französischer Sprache den Vorzug. Spee wollte mit der TN den Gegenbeweis erbringen und zeigen, wie er im 2. »Merckpünctlein« der TN schreibt, dass man »auch in der Teutschen Spraach« – und damit mit dem deutschen Sprachmaterial und im spielerischen, experimentellen Umgang mit der deutschen Sprache – niveauvolle Dichtung hervorbringen könne.

bey der Krippen« (TN 35) zu den kurioseren Gedichten, die Friedrich Spee geschrieben hat. Es ist das kürzeste Lied der TN und wird, da es im Straßburger Arbeitsheft noch fehlt und erst in der Trierer Handschrift und in der Münsteraner Abschrift (hier allerdings ganz am Schluss angefügt) auftaucht, zu den jüngsten Liedern gehören, die Spee (für die TN) gedichtet hat. Ein unmittelbarer zeit- und frömmigkeitsgeschichtlicher Bezugsrahmen für dieses Lied dürfte der zur damaligen Zeit hierzulande noch verhältnismäßig junge Brauch des Aufstellens von Kirchenkrippen sein, den die Jesuiten aus Italien ab der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts eingeführt hatten und der zu den älteren, weiterhin intensiv gepflegten Bräuchen wie der Herbergssuche, dem Kindleinwiegen oder den Krippen- und Weihnachtsspielen hinzugetreten war.<sup>2</sup>

Ob es mit seiner »Originalität« zu tun hat, dass *Der Wind auf leeren Straßen* heute selbst in neueren Weihnachtsanthologien<sup>3</sup> noch zu finden ist, sei dahingestellt. Vor einiger Zeit wurde ihm sogar die Ehre zuteil, an prominenter Stelle im Feuilleton der Frankfurter Allgemeinen Zeitung abgedruckt und kommentiert zu werden.<sup>4</sup> Selbst in die Gedichtsammlung schlechthin, in »den *Conrady*«, wurde es, zusammen mit *Bei stiller Nacht*, aufgenommen.<sup>5</sup>

Über die Rezeption von Spee-Liedern außerhalb des deutschsprachigen Raums und in evangelischen Gesangbüchern ist bereits geschrieben worden. Bekanntlich vier Kirchenlieder aus Spees Feder ha-

<sup>2</sup> Vgl. zum Krippenbrauch: Theodor Maas-Ewerd: Die Krippen in unseren Kirchen und Wohnhäusern. Ausdruck liturgieergänzender Frömmigkeit und kreativer Aneignung des Geschehens von Bethlehem. In: Theodor Maas-Ewerd – »Schon leuchtet deine Krippe auf.« Die Feier der Geburt Jesu Christi und der weihnachtliche Festkreis in Liturgie und Brauchtum. Festgabe zum 6. Februar 2000. Mit Bibliographie. Hrsg. von Florian Trenner und Bert Wendel. St. Ottilien 2000, S. 177–192.

<sup>3</sup> So etwa in: Feiern wir mit Fröhlichkeit. Das Liederbuch zur Weihnachtszeit. Hrsg. von Martin Schmeisser. Freiburg/Basel/Wien 1990, S. 180, beziehungsweise in: Alle Jahre wieder. Die beliebtesten Gedichte und Geschichten zum Weihnachtsfest. Hrsg. und zusammengestellt von Volker Bausch. Leipzig 2002, S. 102 f.

<sup>4</sup> Der Kommentar von Iring Fetscher: Friedrich Spee von Langenfeld. Ein kurz poetisch Christgedicht vom Ochs und Eselein bei der Krippen, ist abgedruckt in der Frankfurter Anthologie. Gedichte und Interpretationen. Hrsg. von Marcel Reich-Ranicki. Bd. 3, Frankfurt/M. 1977, S. 23–27.

<sup>5</sup> Das große deutsche Gedichtbuch. Hrsg. von Karl-Otto Conrady. Königstein/Taunus 1970, S. 70.

ben es in heutige evangelische Gesangbücher geschafft. Es sind dies: *O Heiland, reiß die Himmel auf, Zu Bethlehem geboren, O Traurigkeit, o Herzeleid* und *Die ganze Welt, Herr Jesus Christ*, wobei im Falle der evangelischen Fassung von *O Traurigkeit, o Herzeleid* nur noch die erste Strophe von Spee stammt, während die restlichen Strophen von Johann Rist verfasst wurden.<sup>6</sup> Von diesem Spee-/Rist-Lied und von *O Heiland, reiß die Himmel auf* finden sich Übertragungen in amerikanischen, von letzterem auch in niederländischen evangelischen Gesangbüchern.<sup>7</sup>

In diese Gruppe der evangelischerseits und außerhalb des deutschsprachigen Raumes rezipierten Lieder verdient auch *Der Wind auf leeren Straßen* aufgenommen zu werden: nicht nur gehörte das Lied über einen längeren Zeitraum hinweg zum Bestand eines evangelischen Liederbuches, sondern es wurde kürzlich auch von einem englischen Komponisten neu vertont.

Doch stellen wir die Rezeptionsgeschichte von Spees Krippenlied und ihre Stationen im 20. und zu Beginn dieses Jahrhunderts noch zurück. Ehe wir hierauf im letzten Abschnitt näher eingehen, sei zunächst ein Blick auf den Rezeptionsgegenstand selbst geworfen.

## 2. Interpretation

### *Ein kurtzes Poëtisch Christgesang, vom Ochs, vnd Eselein bey der Krippen*

#### I.

Der Wind auff Lären Strassen

Streckt auß die Flügel sein:

Streicht hinn gar scharpff ohn maassen,

Zur Bethlems Krippen ein.

<sup>6</sup> Das katholische Gesangbuch »Gotteslob« folgt freilich dem Speeschen Originaltext. Vgl. GL 188.

<sup>7</sup> Vgl. Hans-Dietrich Ueltzen: Friedrich Spee in evangelischen Gesang- und Liederbüchern. In: Von Spee zu Eichendorff. Zur Wirkungsgeschichte eines rheinischen Barockdichters. Hrsg. von Eckhard Grunewald u. Nikolaus Gussone. Berlin 1991, S. 309–313; sowie Gunther Franz: Spee-Lieder in evangelischen Gesangbüchern. In: Friedrich Spee zum 400. Geburtstag. Kolloquium der Friedrich-Spee-Gesellschaft Trier. Hrsg. von dems. Paderborn 1995, S. 349–376.

Er brummet hin, vnd wider  
Der Fliegend WinterBott,  
Greiff an die Gleich, vnd Glider  
Dem frisch Vermenschten Gott.

2.

Ach, ach, laß ab von brausen,  
Laß ab, du schnöder Wind:  
Laß ab von kaltem sausen,  
Vnd schön dem schönen Kind.  
Vilmehr du deine Schwingen  
Zerschlag im wilden Meer,  
Aldà dich satt magst ringen,  
Kehr nur nitt wider her.

3.

Mitt dir nun muß ich kosen,  
Mitt dir, o Joseph mein,  
Das Futter misch mitt Rosen  
Dem Ochs, vnd Eselein.  
Mach deinen frommen Thieren  
So lieblichs mischgemuß,  
Bald, bald, ohn zeit verlieren,  
Mach ihnn den Athem süß.

4.

Drauff blaset her, ihr beyden,  
Mitt süßem RosenWind;  
Ochs, Esel wol bescheiden,  
Vnd warmets nacket Kind.  
Ach blaset her, vnd hauchet,  
Aha, aha, aha.  
Fort, fort, euch waidlich brauchet  
Ahà, ahà, ahà.<sup>8</sup>

<sup>8</sup> Friedrich Spee: Trvtz-Nachtigal. Kritische Ausgabe nach der Trierer Handschrift. Hrsg. von Theo G. M. van Oorschot. Stuttgart 1985 (Reclams Universal Bibliothek,

Der *Poëtisch Christgesang* versetzt seine Leserinnen und Leser geradewegs ins bitterkalte Bethlehem. Eisiger Winterwind fegt durch einsame, gähnend leere Straßen. Den Stall mit *Bethlehems Krippen* (7), in der das Jesuskind liegt, nimmt der *fliegend WinterBott* (9) nicht aus, ohne Rücksicht, ohne Ehrfurcht – immerhin handelt es sich um den Sohn des Höchsten, der dort als *frisch Vermenschte[r] Gott* (11) liegt – geht die frostige Zugluft *Gleich, vnd Glider* (10) – Gleich bedeutet im damaligen Sprachgebrauch Gelenke – des Kindes heftig an. Das Kind ist »frisch« auf der Welt, die Geburt des Gottessohnes, Gottes Menschwerdung beziehungsweise *Vermenschung* hat sich gerade erst ereignet. Was das Credo der Kirche seit dem 5. Jahrhundert über das Mysterium der Inkarnation und über Jesus Christus bekennt und verkündet: dieser sei »wahrer Mensch und wahrer Gott«, versucht das Gedicht auf seine, auf poetische Weise zu bekennen und auszudrücken. Der, der da in der Krippe liegt, ist wahrer Mensch, aus Fleisch und Blut, mit *Gleich und Gliedern*, als solcher leidensfähig und unter der Kälte »bibbernd« wie jeder andere auch. Doch ist er nicht nur Mensch, sondern zugleich wahrer, wenn auch *vermenschter Gott*. So sehr das Gedicht, und mit ihm die TN insgesamt (und die Frömmigkeit der Spee-Zeit sowieso), das *Menschsein* Jesu deutlich in den Mittelpunkt rückt, so wenig läuft das Lied auf der anderen Seite Gefahr, die Göttlichkeit Jesu zugunsten seines Menschseins zu verkürzen. Nicht zufällig steht *Gott* als letztes Wort, an gleichsam exponierter Stelle der Strophe.

Dass der Ausdruck *vermenschter Gott* gewöhnungsbedürftig ist, steht auf einem anderen Blatt. Er mag, wenn man so will, »unlyrisch«<sup>9</sup> sein – oder zumindest weniger poetisch als das, was beispielsweise *Nun singt und klingt, jetzt ist es Zeit*, ein älteres Weihnachtslied, mutmaßlich aus der Feder Spees, folgendermaßen in Verse fasst:

Bd. 2596), S. 189 f. Die Zitierung von Versen aus anderen Liedern der TN erfolgt unter Angabe von Gedicht- und Zeilennummer ebenfalls nach dieser Ausgabe.

<sup>9</sup> Jörg-Jochen Berns: Ahà, ahà, ahà. Unsägliches und Unsagbares in einem Weihnachtsgedicht Friedrich Spees. In: Wahrheit und Wort. Festschrift für Rolf Tarot zum 65. Geburtstag. Hrsg. von Gabriele Schecker u. Beatrice Wehrli. Berlin, Bern u. a. 1996, S. 73–90, hier S. 82.

»Die Gottheit vberzuckert ist /  
*Est puer natus hodie,*  
 Der Zucker du O Menschheit bist /  
*Pro reorum crimine,*  
*Hodie, hodie,*  
*Natus est rex gloriae.*«<sup>10</sup>

Doch was an Spees Formel »theologisch heikel« oder »kühn« sein soll, wie Jörg-Jochen Berns (übrigens beide Male ohne Begründung) schreibt<sup>11</sup>, vermag sich nicht so recht zu erschließen. In christologische oder inkarnationstheologische Häresien hat sich Spee, soweit ich sehe, nicht begeben. Im Übrigen ist der Ausdruck *vermensch* gar nicht seine Erfindung, sondern findet sich schon bei Martin Luther.<sup>12</sup> Wenn schon nicht christologisch-dogmatische, so hätte es seitens der Zensur zumindest konfessionspolitische Einwände gegen die Verwendung des Wortes geben können. Offenbar galt *frisch vermensch* jedoch weder als zu monierender Verstoß gegen die Rechtgläubigkeit noch gegen die katholische Sprachnorm. Der Verdacht, dass die sonst verhältnismäßig peniblen Zensoren hier schluderig gearbeitet hätten, lässt sich in diesem Falle wohl kaum erhärten. Denn dann hätten sie nicht nur bei der Prüfung der Druckfassung der TN, in der der Ausdruck in leicht abgewandelter Form noch ein weiteres Mal vorkommt<sup>13</sup>, unaufmerksam gearbeitet, sondern auch schon im *Geistlichen Psälterlein* (Köln 1637), in dem das Lied zuerst erschien und das bis zum Erscheinungsjahr der TN (1649) bereits neunmal aufgelegt worden war.

Über eisige Winde oder winterliche Temperaturen, von denen *Der*

<sup>10</sup> Vgl. Lied Nr. 50 in Friedrich Spee: Die anonymen geistlichen Lieder vor 1623. Hrsg. von Michael Harting. Berlin 1979, S. 216–218, hier S. 217. Es ließen sich weitere Beispiele aus Spees Kirchenliedrepertoire anführen. Die theologische Zweinaturenlehre wird in auffallend vielen seiner Lieder thematisiert.

<sup>11</sup> Berns (wie Anm. 9), S. 82.

<sup>12</sup> Vgl. dazu im Deutschen Wörterbuch (DWb) von Jacob und Wilhelm Grimm, Bd. 25, Sp. 86 f. – Dass es auch unter diesen Vorzeichen keine Beanstandung gab, kann ein Indiz für den Eingang des Wortes in den damaligen (theologischen) Sprachgebrauch sein.

<sup>13</sup> Vgl. TN 33,4f.: »Vom Kindlein frisch geboren, / Vom klein VerMenschten Gott, / Im Kriplein halb erfroren, / Erschall der Himmlisch Bott.«

*Wind auf leeren Straßen* spricht, steht nichts in den Weihnachtsevangelien des Matthäus (1, 18–2, 12) und des Lukas (2, 1–20); diese verlieren auch kein Wort über die angeblich immense Armut der Heiligen Familie, die von der Weihnachtsdichtung gern herausgestellt wird und bis heute zu den Weihnachtsklischees gehört.<sup>14</sup> Die Vorstellung, die Geburt Jesu habe unter den klimatischen Bedingungen stattgefunden, die für gewöhnlich in Europa zur Weihnachtszeit vorherrschen, kommt seit dem Mittelalter in Weihnachtsbrauchtum und -dichtung auf. Sich den Stall von Bethlehem inmitten von Kälte und Schnee vorzustellen, markiert »ein Stück Inkulturation«<sup>15</sup>, mit der die in der Menschwerdung hervortretende Selbstentäußerung des Höchsten und die Radikalität der Gleichwerdung und Solidarisierung Gottes mit den Menschen drastisch und in besonderer Anschaulichkeit: nämlich als bitterlich frierendes Kind, von Anfang an leidend und zum Leiden bestimmt, vor Augen geführt wird. Spätestens seit der berühmten Weihnachtsfeier des hl. Franz von Assisi im Wald bei Greccio im Jahre 1223 gehören die Topoi von den armseligen Geburts Umständen zum Motivbestand der Weihnachtsdichtung. In vielen älteren Weihnachtsliedern Spees finden sie sich.<sup>16</sup> In *Der Wind auf leeren Straßen* hingegen sind die Armut und Widrigkeit des Stalls nicht das Thema, und auch der kalte *Winterbott* dient, wie noch erläutert werden soll, nicht nur der Veranschaulichung der alles andere als idyllischen Geburts Umstände.

Die Sorge um das Wohlergehen des *schönen Kind[es]* (15) lässt den oder die sich ab der zweiten Strophe zu Wort meldende Sprecher/in den *schnöden Wind* (13) energisch in seine Schranken verweisen. Das dreimalige geminativ-anaphorische *laß ab* (12–14) gleicht einem gebietenden Bannspruch. Der kalte Wind solle das Kind *schönen* (15),

<sup>14</sup> Zu den Divergenzen zwischen biblischem Text und ergänzender Übermalung des Weihnachtsevangeliums vgl. Heinz Schürmann: »Sie gebar ihren erstgeborenen Sohn«: Lk 2, 1–20 als Geschehnisdeutung im Lichte von Verheißung und Offenbarung. In: Weihnachten heute. Das Weihnachtsfest in der pluralistischen Gesellschaft. Hrsg. von Theodor Bogler. Maria Laach 1966, S. 29–35.

<sup>15</sup> Vgl. hierzu Theodor Maas-Ewerdt: »Ochs und Esel huldigten ihm«. Zwei Tiere an der Krippe ihres Herrn. In: Trenner/Wendel (wie Anm. 2), S. 193–222, hier S. 200.

<sup>16</sup> Vgl. etwa Spees Lied *Schau Christ / wie Christus hat veracht*, in: Spee (wie Anm. 10), Nr. 43, S. 188–190.

das heißt verschonen, er solle seine Kräfte woanders, möglichst weit weg, im *wilden Meer* (17), austoben, sich dort *satt ringen* (18) und ja nicht wiederkehren (19). Wer es ist, der oder die hier spricht, sagt das Gedicht nicht. Da es sich um ein auktoriales Subjekt handelt<sup>17</sup>, dürfte es sich nicht um die Gottesmutter, an die man zunächst denken könnte<sup>18</sup>, handeln, die hier das Wort nimmt; vielmehr dürfte das *lyrische Ich* in unserem Gedicht identisch sein mit dem sich in TN 1 oder den Schöpfungsjubelliedern artikulierenden auktorialen Ich des Dichters.<sup>19</sup>

Die Diktion der dritten Strophe ist drängend; ungewöhnliche Einfälle wie die Zubereitung eines *Mischgemüs*' aus Viehfutter und Rosen pflegen eilig, pflegen enthusiastisch und mit gehöriger Nachdrücklichkeit vorgebracht zu werden, um rasch zu überzeugen und etwaigen Einwänden gleich von vornherein entgegenzuwirken beziehungsweise sie unmöglich zu machen. In der älteren Krippen-Ikonographie wird Joseph für gewöhnlich passiv, grübelnd, schlafend dargestellt. Dem scheint sich das Gedicht anzuschließen: fast kommt es so vor, als müsse der Sprecher des Gedichts den Nährvater Jesu regelrecht wachrütteln: *Mitt dir nun muß ich kosen, / Mitt dir, o Joseph mein* (20–21). Die erneut eingesetzten Stilfiguren der Wiederholung (Anapher und Geminativ) – an dieser Stelle ebenso wie in der zweiten Hälfte der Strophe (*Mach deinen – Mach ihnen*; 24.27; *bald, bald*; 26) – unterstreichen die Eindringlichkeit und Notwendigkeit zu schnellem Handeln: *Rasch, ohn[e] zeit [zu] verlieren* (26), möge Joseph, um das Kind nicht noch mehr unter der Kälte leiden zu lassen, Rosen unter das Fut-

<sup>17</sup> So zutreffend Berns (wie Anm. 9), S. 80. Auch Karl Heinz Weiers ist dieser Ansicht. Friedrich Spee: Trutz-Nachtigal. Interpretationen und Kommentare. S. 440–449. (Diese Monographie ist (noch) unveröffentlicht und gehört zum Bestand der Spee-Sammlung der Bibliothek des Bischöflichen Priesterseminars in Trier. Ich danke Herrn Karl Heinz Weiers für die Zurverfügungstellung eines Exemplars seiner monumentalen Arbeit auf CD-ROM).

<sup>18</sup> Die Anrede Josephs *o Joseph mein* könnte auf den ersten Blick ein Zitat aus einem älteren, weit verbreiteten Weihnachtslied (*Joseph, lieber Joseph mein, / hilf mir wegen mein Kindelein*) sein.

<sup>19</sup> Wobei das Ich in den Laudes wiederum dem Beter der biblischen Psalmen nachempfunden ist (die Lieder TN 21–28 sind ja deutlich durch die Psalmen inspirierte beziehungsweise vereinzelt sogar tatsächliche Psalmlieder).

ter mengen (22), aus diesem *lieblichs mischgemüß* (25) herstellen und dieses nunmehr veredelte Futter seinen *frommen Thieren* (24) zum Fressen geben.

Virtuos gelingt es dem Gedicht, die drei verschiedenen Anredesituationen: das Ansprechen zuerst einer Naturgewalt, dann eines Menschen und in der Schluss-Strophe schließlich der Tiere darzustellen beziehungsweise in gebundene Rede, in poetische Sprache umzuwandeln. Der gebieterische, befehlend-zurechtweisende Duktus der zweiten Strophe hebt sich deutlich ab von der Art und Weise, mit der der Sprecher in der dritten Strophe seine Worte an Joseph richtet. Joseph ist die einzige Person, zu der das Ich spricht – *kosen*, das heißt plaudern, lässt sich weder mit einer Naturgewalt noch mit Stalltieren – und für die es die freundlichste, liebevollste Anrede wählt (*o Joseph mein*). Anders aber als Joseph, der die systematische Arbeitsabfolge, die ihm das Ich auseinandersetzt, *ad hoc* begreifen kann und umsetzt, muss dem Ochs und dem Esel das, was sie tun sollen, antrainiert werden. Die Diktion der vierten Strophe ist die Diktion des Dressierens. Exakt wird die behutsame Form, mit der man Tiere dazu zu bringen versucht, das zu tun, was man wünscht, einschließlich des dafür erforderlichen, beruhigend-hätschelnden, gut zurechtweisenden, durch Wortwiederholung gekennzeichneten Tonfalles – wiederum kommen Anapher und Geminativ zum Einsatz –, vom Gedicht versifiziert. Wie jede Dressur, so bedarf auch diese der mehrmaligen Repetition (*Drauff blasset her, ihr beyden*; 28 – *Ach blasset her, vnd hauchet*; 32 – *Fort, fort, euch waidlich brauchet*; 34) und des sanften Lobens, ehe die Stalltiere ihrem Dienst von selbst nachkommen. An die Stelle des kalten Windes, der zu Beginn des Gedichtes in den Stall gefegt kam und das Jesuskind zum Frieren gebracht hatte, tritt nun der *süsse RosenWind* (29), den die *wol bescheidenen* (30), das heißt braven, schnell begreifenden Tiere beim Ausatmen verströmen und der das *nacket Kind* (31) unter blumigen Wohlgeruch zu wärmen und vor dem Frieren beziehungsweise Erfrieren zu schützen vermag.

Mit dem Rosenfutter und dem wohlriechenden Tieratem über der Krippe bringt Spee etwas Neues in die Weihnachtsdichtung ein. Alles andere (auf einige Motive sind wir oben schon eingegangen) ist der überkommenen Weihnachts-Ikonographie und -dichtung entlehnt: dies gilt zumal für Ochs und Esel, die seit jeher zum Kernbestand der Weih-

nachtskrippe gehören.<sup>20</sup> Das Motiv vom wärmenden Atem der Stalltiere findet sich bereits in der spätmittelalterlichen Weihnachtsdichtung und auch schon in früheren Liedern Spees.<sup>21</sup> Selbst die Duftnote des Viehatems, wenn auch die unangenehme, bringt eines der älteren Lieder aus seiner Feder schon einmal zur Sprache. So heißt es in der 16. und 17. Strophe des Liedes *Das ist das wahre gülden Jahr*:

16.

Daß Kind so kalt vnd bärmlich arm /  
Ein Ochß vnd Esel hauchten warm /  
*Lætamini in Domino,*  
*In hoc anno aureo.*

17.

Der Athem gab ein solchen stanck /  
Das Kind wurd warm / doch halber kranck /  
*Lætamini in Domino,*  
*In hoc anno aureo.*<sup>22</sup>

Von dem wenig erquicklichen Gestank des Tieratems zu seiner Verkehrung ins Gegenteil war es dann nur noch ein kleiner Schritt, den vor Spee jedoch, soweit wir wissen, noch keiner gemacht hatte.

Indes stellt die Schluss-, oder treffender: Schlüssel-Szene mit dem Rosenatem der Tiere und dem lautmalerisch umschriebenen Atemgeräusch (Ahà, ahà, ahà) gleichsam die Pointe unseres Gedichtes dar. Auf dieses Geschehen hin hat sich der Fokus von Strophe zu Strophe immer mehr eingengt. Bot die erste Strophe noch eine Art Weitwinkelperspektive mit der Umgebung des Stalls und den verlassenem Straßen Bethlehems, so verkleinerte sich der Bildausschnitt danach stetig:

<sup>20</sup> Hierzu vgl. Maas-Ewerd, Ochs und Esel (wie Anm. 15).

<sup>21</sup> Zum Beispiel in dem oben (unter Anm. 16) bereits erwähnten Lied *Schau Christ! wie Christus hat veracht*.

<sup>22</sup> Vgl. Spee (wie Anm. 10), Nr. 58K, S. 243–245, hier S. 245. Es ist dies die 18-strophige Fassung des sog. Quentelschen Gesangbuchs *Alte Catholische Geistliche Kirchen-gesäng ...* (Köln 1621). Eine um 10 Strophen verringerte Fassung findet sich in dem Gelegenheitsdruck *Das Allerschönste Kind in der Welt* (Würzburg 1622). Vgl. Spee (wie Anm. 10), Nr. 41, S. 183f.

von dem Äußeren zunächst auf das Innere des Stalls; von dort auf die Heilige Familie; dann auf *Ochs und Eselein bei der Krippen*, um schließlich bei dem Minimalausschnitt mit dem süßen Rosenhauch über dem Kind ruhen zu bleiben. Weil es auf dieses Geschehen allein ankommt, rücken alle anderen Mitglieder des Krippen-Ensembles, rücken Maria und Joseph an den Rand, spielt die Mutter Jesu keine und Joseph nur die typische passiv-dienende Rolle.<sup>23</sup>

Mit der zunehmenden Konzentrierung auf das Hauch-Geschehen korrespondiert die schrittweise Verringerung der Lautstärke: von dem durch die, weil *leeren*, Straßen besonders laut wehenden Wind, der im Stall ein ziemliches Getöse veranstaltet, hin- und herbrummet (7), *braust* (12) und *saust* (14), über die – um das Kind nicht zu erschrecken oder zu wecken – gewiss leisere Verwünschung des Windes in der zweiten Strophe, über das wohl noch leisere Kosen, das heißt Plaudern, mit Joseph und die ebenfalls eher im Flüsterton erfolgende Anleitung der Tiere (28 f.) hin zu dem lautlos (wie es eine Randbemerkung in der Münsteraner Handschrift angibt) und hauchend zu lesenden Atemgeräusch *Ahà, ahà, ahà* (33.35).<sup>24</sup> Dem Tosen des Windes in der ersten und zweiten Strophe des Gedichtes steht das *Blasen* (28.32) und *Hauchen* (32), steht die Ruhe, die andächtige Beinah-Stille der letzten Strophe gegenüber. Zugleich ist an die Stelle des ungeordneten, chaotischen Hin- und Herwehens des Windes der gleichmäßig geatmete Rosenwind getreten. Selbst die winterliche Kälte scheint gemildert und erträglicher geworden zu sein.

Die Gegensätzlichkeit der beiden Winde, die das Gedicht herstellt – zwischen dem schnöden Winterwind auf der einen und dem süßen Rosenwind auf der anderen Seite –, besteht nicht nur im Bereich des Sinnlich-Wahrnehmbaren, sondern auch und vor allem in religiö-

<sup>23</sup> In der Hagiographie setzt eine Aufwertung Josephs erst mit der *devotio moderna* ein. 1479 wurde er von Papst Sixtus IV. ins Römische Brevier aufgenommen. Der Josephstag (19. März) wurde 1621 zum kirchlichen Feiertag ernannt. Zu den Grundlagen des mittelalterlichen Josephsbildes und den erfolgreichen Bemühungen um seine Aufwertung vgl. Hildegard Erlemann: *Die Heilige Familie. Ein Tugendvorbild der Gegenreformation im Wandel der Zeit. Kult und Ideologie*. Münster 1993 (Schriften zur religiösen Kultur; Bd. 1), S. 131–166.

<sup>24</sup> Vgl. dazu die Anmerkung in der historisch-kritischen TN-Ausgabe: Friedrich Spee: *Trutz-Nachtigall*, Hrsg. von Theo G. M. van Oorschot, München 1985 (Friedrich Spee. Sämtliche Schriften; Bd. 1), S. 411.

ser oder spiritueller Hinsicht. In keinem anderen Lied der TN wird der Wind durch ein solch pejoratives Attribut wie *schnöde* charakterisiert.<sup>25</sup> Als *schnöde* gilt der TN sonst die eitle, in Sünde verfallene, gottwidrige Welt.<sup>26</sup> Das Wort taucht vor allem im Zusammenhang mit der Passion Jesu auf. So lautet das Incipit von Spees Ecce-Homolied (TN 42): »Schaw den Menschen, o du *schnöde*, / Frech, vnd stolze, böse Welt« (TN 42,5 f.). Das Eingangsgedicht TN 1 nennt den Ort der Kreuzigung Jesu, nennt Golgota (die »Schädelhöhe«, wie die Evangelien übersetzen; vgl. Mk 15,22; Mt 27,33; Joh 19,17) eine »*schnöde* Schedelstatt« (TN 1, 81). Der *Klag- und Trauergesang der Mutter Jesu* (TN 44) spricht von der Passion Jesu unter dem Bild wilder, wütender Tiere, die über den guten Hirten, der das verlorene Schaf sucht, herfallen und ihn zerreißen (TN 44,40–93). Statt ihr Kind, statt den Hirten aller Hirten »zu lieben«, statt »zahn und mild« (TN 44,84 f.) zu werden, hätten die Bestien, so wehklagt die Mutter Jesu, ihr »schnödes wesen wild behalten« (TN 44,78 f.), wären sie ohne Mitleid, wie von Sinnen, wären sie gleichsam »verblendet« (TN 44,86) geblieben. Auch der *Winterbote* in unserem Gedicht bringt nicht nur tatsächliche Kälte in den Stall, sondern verhält sich chaotisch und wild, ohne Demut oder Ehrfurcht, geschweige denn Liebe dem Gottessohn gegenüber. Er repräsentiert die von Gott abgewandte, sündhafte Welt, die dem Gottesknecht Leid antut und nach dem Leben trachtet.<sup>27</sup>

Demgegenüber ist der süße Rosenwind ein Wind, der das Leiden und das Frieren des Kindes mildern soll und ihm Gutes tun will. Er ist ein ausgesprochener Liebeswind, wie sich aus der Attributierung

<sup>25</sup> Vgl. zu »schnöde« im DWb, Bd. 15, Sp. 1371–1375.

<sup>26</sup> Das Wort begegnet im *Gülden Tugend-Buch* (GTB) und in der TN im Zusammenhang mit dem *contemptus mundi*, der Geringschätzung alles Irdischen, die vor allem der zweite Teil des GTB thematisiert. So lauten die ersten Zeilen eines Liedes folgendermaßen: »Ade, fahr deine strassen, / Du schnöd vnd böse welt: / Ade, will dich verlassen. / Weg, weg mit gut, vnd gelt!«; vgl. Friedrich Spee: *Guldenes Tugend-Buch*. Hrsg. von Theo G. M. van Oorschot. München 1968 (Friedrich Spee. Sämtliche Schriften, Bd. 2), S. 190.

<sup>27</sup> Vgl. Margret Gentner: »daß futter misch mit rosen«. Literaturwissenschaftliche Notizen zu Spees »kindlicher Naivität«. In: Friedrich Spee im Licht der Wissenschaften. Beiträge und Untersuchungen. Hrsg. von Anton Arens. Mainz 1984, S. 37–62, hier S. 61 f.

durch *süß* und durch *Rosen*, weiterhin aber durch die Position, die das Lied im Gesamtkonzept der TN einnimmt, entschlüsseln lässt.

Zunächst zu dem Epitheton *süß* mit seiner weit gefächerten Semantik, das in der TN recht häufig und in unterschiedlicher Verwendung auftaucht.<sup>28</sup> Im Rahmen dieses Aufsatzes können wir nur auf die wichtigsten Aspekte, nicht aber auf die ganze Bandbreite der Verwendung von »süß« in der TN eingehen. Im Fall unseres Gedichtes ist natürlich zunächst einmal an eine sinnlich wahrnehmbare Süße zu denken, im Sinne eines anmutigen, wohlriechenden Rosenduftes.

Doch hat man es gerade in der geistlichen Literatur, nicht zuletzt in Spees Werk, immer auch mit einer besonderen, mit einer spirituellen Süße zu tun. Das Loben und Preisen Gottes gilt Spee, wie er im *Gülden Tugend-Buch* (GTB) schreibt, als Form und Ausdruck wahrer Gottesliebe.<sup>29</sup> Ihre Artikulationsformen: nämlich das Erklingen der Lobgesänge auf Gott und auf die Schöpfung, aber auch die Lobgesänge selbst, zu denen der Dichter die Vögel oder die Schöpfung aufmuntert, werden mehrmals als *süß* bezeichnet: »O *süssigkeit* der stimmen« (TN 20,51). Oder: »Recht preiset ihn mitt jubelschall; / Mitt händen schlagt zusammen, / Springt auff vnd schreyet vberall / Erhebet ihn mit Namen. / Füllt an den Luftt mitt *süssem* Sang, / Mitt Harppfen, Laut vnd Geigen« (TN 24,68–73). Als *süß* gilt das Loblied auf die göttliche Dreifaltigkeit: »Last vns bey *süssen* Versen rein / Die zarte noten führen.« (TN 29,21 f.). *Süß*, wohlklingend, ist auch die Dichtung, die Poesie, wobei die herkömmliche, weltliche durch die größere Süße der geistlichen Poesie übertroffen wird: »TrutzNachtigal wird das Büchlein genand weil es trutz allen Nachtigalen *süß*, vnd lieblich singet, vnd zwar auff recht Poerisch«, so das erste »Merckpünctlein«. Ohne die Vokabel »süß« kommt auch die Beschreibung der Schönheit Jesu durch die liebende und sich nach Christus verzehrende Seelenbraut (»Gesponß«) in den Sponsaliedern beziehungsweise durch die »christliche Seel« in den Buß- und Trostliedern der TN nicht aus. Selbst die Leiden Jesu gelten bei Spee, und schon in der mittelalterli-

<sup>28</sup> Wie nuanciert die Semantik von »süß« ist, zeigt schon die Länge des entsprechenden Artikels im DWb. Vgl. auch: Friedrich Ohly: *Süße Nägel der Passion*. Ein Beitrag zur theologischen Semantik. Baden-Baden 1989.

<sup>29</sup> Spee (wie Anm. 26), S. 297.

chen Passions- und Hymnendichtung, insofern als *süß*, als sie dem Menschen die Erlösung verheißen und letztendlich, nach christlicher Lehre, sein ewiges Heil bedeuten.

Mit der Süße in spiritueller, theologischer Bedeutung verbindet sich also, vereinfachend gesagt, die menschliche Hoffnung auf Erlösung, verbindet sich die heilvolle Begegnung des Menschen mit Gott. *Süß* können die Zeichen, Bezeugungen und Offenbarungen der Liebe Gottes sein, oder aber umgekehrt die Äußerungen der menschlichen Gottesliebe. Doch hat *süß* nicht nur etwas mit der von der TN in den Mittelpunkt gerückten zweifach zu verstehenden Gottesliebe zu tun, sondern das Attribut dient sogar der Kennzeichnung der innertrinitarischen Liebesbewegung zwischen Gottvater und Gottsohn im Heiligen Geist, die im Dreifaltigkeitslied TN 29 als *süßer* Wind versinnbildlicht wird: »Von Beyden kompt der HertzenWind, / Von Beyden gleich gewindet: / Jst Beyder Geist, vnd Seufftzer lind, / *Abà*, so nie verschwindet. [...] O süsser Wind, o süsser Blast! / Von Beyden hergeblasen.« (TN 29, 223–226.239 f.)

Dass es ein spiritueller Wind der Liebe ist, den Ochs und Esel in unserem Gedicht aushauchen, ergibt sich nicht nur aus der Dechiffrierung des Attributes »süß«, sondern auch im Blick auf das Rosensymbol: ist doch keine Blume so sehr Symbol für die Liebe wie die Rose. Sie ist die Blume der Liebesgöttin Venus. Mit der doppelten Attributierung (*süß* und Rose) des Tierhauchs dürfte Spee versucht haben, einer voreiligen Gleichsetzung des einen innertrinitarischen und damit dem Göttlichen zugeordneten »süßen Windes« aus TN 29 mit dem *süßen Rosenwind*, den das sprechende Subjekt in unserem Krippenlied zum Hauchen bringt beziehungsweise hauchen lässt, vorzubeugen.<sup>30</sup>

»Die Rose«, so schreibt Umberto Eco in der Nachschrift zu seinem Roman *Der Name der Rose*, ist eine »Symbolfigur von so vielfältiger Bedeutung, dass sie fast keine mehr hat.«<sup>31</sup> In der christlichen Ikono-

graphie und der geistlichen Literatur indes sind die Rosen Attribute der Gottesmutter, verschiedener Heiliger, etwa der hl. Elisabeth oder der hl. Dorothea, oder aber Symbol für das Martyrium und für die Vergebung durch Christus.<sup>32</sup>

Auf die Rose trifft man in der TN in verschiedenen Zusammenhängen: sei es in den Lobliedern auf die Schöpfung; sei es als Attribut Auroras, der Göttin der Morgenröte; sei es, im Anschluss an den Wundenkult und die Wundenmystik des Spätmittelalters, die in der Barockzeit noch sehr lebendig waren, als Bezeichnung für die Wundmale Jesu.<sup>33</sup> In unserem Lied jedoch kommt es genau genommen gar nicht so sehr auf die Rose selbst an, sondern es geht vielmehr um deren ätherische Wirkung – wie auch schon in dem ersten Sponsalied TN 2, wo die Seelenbraut Jesu »Tränen« aus Rosenwasser als Zeichen ihrer großen Sehnsucht und Liebe vergießt (TN 2,21), um damit den himmlischen Bräutigam regelrecht zu betören. In TN 35 hingegen ist es der durch den Tieratem veredelte Rosenduft, der die Fürsorge und Liebe des Sprechers zu dem Kind versinnbildlicht.

In beiden Gedichten symbolisieren die Rosen beziehungsweise die Rosendüfte zwar die liebende Hinwendung zu Gott, doch spielt in Spees Werk die Unterscheidung zwischen zwei Formen von Gottesliebe eine große Rolle. Diese Differenzierung bestimmt die Struktur von Spees GTB und die Einteilung der TN in verschiedene, sich jeweils der einen beziehungsweise anderen Form widmenden Liedgruppen. Und in der Tat geht es auch in den beiden Gedichten TN 2 und 35 nicht um ein und dieselbe Form der Gottesliebe. Im dritten Einleitungskapitel des GTB unterscheidet Spee zwischen der agapeförmigen Freundschafts-Liebe zu Gott auf der einen und der begierlichen, erotischen Liebe zu Gott auf der anderen Seite.<sup>34</sup> Erstere gilt Spee als die wahre

rot ... Der Leser wird regelrecht irregeleitet, in alle möglichen Richtungen (also in keine) gewiesen, ... Ein Titel soll die Ideen verwirren, nicht ordnen ...« Zit. nach Margret Gentner: Symbol Rose. In: Spee- Jahrbuch 3 (1996), S. 51–88, hier S. 61. Über das Rosensymbol detailliert: Gerd Heinz-Mohr und Volker Sommer: Die Rose. Entfaltung eines Symbols. München 1988.

<sup>32</sup> Vgl. zur Rose als christliches Symbol Heinz-Mohr/ Sommer (wie Anm. 31), bes. S. 115–186.

<sup>33</sup> Ausführlicher zum Rosensymbol in der TN Gentner (wie Anm. 31), bes. S. 70 f.

<sup>34</sup> Erotisch sei hier verstanden im Sinne des philosophisch-theologischen Eros-Begriffes. Vgl. hierzu etwa Joseph Pieper: Über die Liebe. München 1984, S. 124 f.

<sup>30</sup> Vgl. Berns (wie Anm. 9), der den süßen Wind aus TN 29 und den süßen Rosenwind aus TN 35 gleichsetzt.

<sup>31</sup> Auf dem enormen Bedeutungsspektrum des Rosensymbols beruhe, so Umberto Eco, die Titelgebung seines Romans: »... rosa mystica, Krieg der Rosen, Roman de la Rose, die Rosenkreuzer, die Anmut der herrlichen Rosen, und Rose lebte das Rosenleben, la vie en rrose, eine Rose ist eine Rose ist eine Rose, Röslein, Röslein, Röslein

Gottesliebe, da Gott als Freund, um seiner selbst willen, und nicht nur im Hinblick auf das ewige Heil, das Gott den Menschen schenkt, geliebt wird. Die andere hingegen ist eine eher egozentrische Liebe, da der »begehrte Gegenstand lediglich als Instrument zum Nutzen dessen, der ihn begehrt«<sup>35</sup>, geliebt wird. Spee setzt die reine Gottesliebe höher an, ohne dabei aber die erotische Gottesliebe zu disqualifizieren. Ausdrücklich schreibt er im GTB: »Wir alle diese beide liebe zu Gott haben müssen.«<sup>36</sup> Die begehrende Gottesliebe, die sich als Sehnsucht nach dem Heil in Gott zum Ausdruck bringt, ist für Spee eine notwendige Stufe auf dem Weg des Gläubigen zu Gott. Auf diese Liebeskonzeption können wir an dieser Stelle nicht weiter eingehen.<sup>37</sup> In der TN indes rücken die Sponsalieder (TN 2–11), in denen sich die *anima sponsa*, die Seelenbraut Jesu, im Verlangen nach dem himmlischen Bräutigam eine Stillung ihrer Sehnsüchte herbeiwünscht, die erotische Gottesliebe in den Mittelpunkt, während sich die Schöpfungsjubellieder (TN 20–28) und die Leben-Jesus-Lieder (TN 30–50) der wahren, der Freundschafts- und der Gottesliebe zu Gott widmen, die im selbstlosen Preis der Schöpfung und im Lob des Schöpfers oder aber etwa im mitleidigen Nachempfinden der Passion des Guten Hirten zum Ausdruck kommt.<sup>38</sup>

Zum Ausdruck kommt diese reine Gottesliebe auch in dem vierten Weihnachtslied der TN, der eingangs schon einmal am Rande erwähnten »Gaben-Ekloge« TN 36. Hier tauschen sich die beiden Hirten Damon und Halton im scherzhaften Wettstreit darüber aus, was sie denn dem Kind demnächst noch alles an Geschenken mitbringen könnten: jede Menge Streicheltiere sind darunter, Obst und Nüsse, aber auch nützliche Gegenstände, ja im Grunde der ganze Hausrat eines Hirten, einschließlich Hirtenflöte und Hirtenstab. Hinter der

Aufzählung all der vielen Geschenke treten die Hirten selbst nahezu völlig zurück; nichts scheint es zu geben, was sie dem Jesuskind nicht schenken und überlassen würden. Nicht an ihrem Besitz, nicht an »Gut, vnd gelt«<sup>39</sup>, hängt ihr Herz. Das hängt an nichts anderem als an dem Kind und damit an Gott. Ihre Gaben geben sie ihm freimütig, ohne die Erwartung einer Gegenleistung. Insofern die wahre Gottesliebe darin besteht, wie Spee im GTB schreibt, Gott Gutes zu wollen und zu gönnen<sup>40</sup>, erweisen sich die beiden Hirten (und dies nicht nur in diesem Gedicht) als Beispiele oder Vorbilder für die selbstlose Gottesliebe.

Das trifft in gleicher Weise auf den Sprecher in unserem Gedicht zu. Auch ihm geht es nicht um sich. Sobald die Tiere angelernt sind, tritt er wieder völlig in den Hintergrund, verschwindet er aus der Szenerie. Auf seine Person kommt es nicht (mehr) an. Ihm ist es einzig und allein um das Kind zu tun, das vor der Kälte geschützt werden soll und dem er ein Zeichen seiner Liebe geben will.

Auf einen letzten Aspekt sei hierbei noch hingewiesen. *Der Wind auf leeren Straßen* mit seiner Vergegenwärtigung des Stalles von Bethlehem und dem Tätigwerden des Sprechers dürfte, wie bereits Jörg-Jochen Berns festgestellt hat<sup>41</sup>, ein Vorbild in der Betrachtung »von der Geburt Christi«<sup>42</sup> aus den *Geistlichen Übungen* des Ignatius von Loyola haben.<sup>43</sup>

Dieser Betrachtung geht in den *Übungen* eine dreiteilige Hinführung voraus. Der Übende soll über den »Ort oder die Höhle der Geburt« meditieren und sich diesen konkret vorstellen: »wie groß, wie klein, wie niedrig, wie hoch und wie [...] bereitet«<sup>44</sup>. Im erste Teil der

<sup>35</sup> Martina Eicheldinger: Friedrich Spee – Seelsorger und poeta doctus. Die Tradition des Hohenlieds und Einflüsse der ignatianischen Andacht in seinem Werk. Tübingen 1991, S. 13.

<sup>36</sup> Spee (wie Anm. 26) S. 30.

<sup>37</sup> Vgl. dazu Theo G. M. van Oorschot: Friedrich Spees Güldenes Tugend-Buch. (Bd. 2) Literarhistorische Abhandlung. Nijmegen 1968, S. 46–88.

<sup>38</sup> Vgl. Eicheldinger (wie Anm. 35), S. 236 f. sowie Karl Heinz Weiers: Gliederung und Aufbau von Friedrich Spees Trutz-Nachtigall. In: Spee-Jahrbuch 2 (1995), S. 39–66. Unter demselben Titel finden sich Ergänzungen und Modifizierungen des Autors im Spee-Jahrbuch 11 (2004), S. 55–70.

<sup>39</sup> Diese damals und noch bis heute geläufige Formel findet sich mehrfach in Spees Werk. Vgl. etwa die ersten Zeilen aus einem älteren Lied von Spee: »Sag was hilfft alle Welt? / Mit allem Gut vnd Gelt / Alles verschwind geschwind / Gleich wie der Rauch im Wind.« – Spee (wie Anm. 10), Nr. 29, S. 147. Ein zweites Beispiel ist das oben, unter Anm. 26 zitierte Lied aus dem GTB.

<sup>40</sup> Vgl. Spee (wie Anm. 26), S. 29.

<sup>41</sup> Berns (wie Anm. 9), S. 78–80.

<sup>42</sup> Ignatius von Loyola: Geistliche Übungen. Nach dem spanischen Autograph übersetzt von Peter Knauer SJ. Würzburg 1999, S. 67.

<sup>43</sup> Wie sehr die *Geistlichen Übungen* auf das GTB und die TN eingewirkt haben, hat Martina Eicheldinger (wie Anm. 35) mit ihrer Studie umfassend nachweisen können.

<sup>44</sup> Ignatius (wie Anm. 42), S. 67.

Betrachtung geht es darum, sich den Stall in Bethlehem nicht nur vorzustellen, sondern sich in der Meditation selbst an den soeben imaginierten Ort der Geburt Jesu zu versetzen, mit dem Ziel, sich über die Größe der Liebe Gottes und seine umfassende Solidarisierung mit den Menschen auch im Leid klar zu werden. »Durch die Erwägung des Lebens Jesu« – und in den nachfolgenden Übungseinheiten dann auch durch die Erwägung seines Leidensweges – soll der Exerzitant zudem »Kraft zu einer vertieften Entscheidung für den guten Weg« in der Nachfolge Christi »auch angesichts von Schwierigkeiten und Leiden«<sup>45</sup> gewinnen.

»Der erste Punkt [der Betrachtung] ist: die Personen sehen, nämlich unsere Herrin sehen und Josef und die Magd und das Kind Jesus, nachdem es geboren ist; ich mache mich dabei zu einem kleinen Armen und einem unwürdigen Knechtlein, indem ich sie anschau, sie betrachte und in ihren Nöten diene, wie wenn ich mich gegenwärtig fände, mit aller nur möglichen Ehrerbietung und Ehrfurcht.«<sup>46</sup>

Vor diesem Hintergrund lässt sich *Der Wind auf leeren Straßen* als Ergebnis beziehungsweise als stellvertretende, oder gar: den Leser mit hineinnehmende Durchführung einer solchen Betrachtung ansehen. Die Tiere so zu dressieren, dass sie ihren warmen, rosenduftigen Atem über dem Kind aushauchen, ist die Form, mit der der Sprecher versucht, der Aufgabe, die die Ignatianische Übung an ihn stellt, gerecht zu werden, ist sein Weg, auf dem er versucht, dem Kind und der Heiligen Familie auf meditative Weise »in ihren Nöten« zu dienen. Dabei symbolisiert der *süße Rosenwind* zum einen die Liebe des sprechenden Subjektes zu dem in der Krippe liegenden Jesuskind. Er überbrückt Zeit und Raum und die Distanz zwischen Mensch und Gott. Zum anderen entpuppt er sich, im Hinblick auf die Ignatianische Übung, als ein Zeichen der »Ehrerbietung und Ehrfurcht«, als Verehrung des Höchsten, und ist, so betrachtet, eine Art »Inzensation« mit Rosenduft.

<sup>45</sup> Anton Arens: Friedrich Spee als Dichter im Dienst der Seelsorge. In: Friedrich Spee im Licht der Wissenschaften. Hrsg. von dems., Mainz 1984, S. 95–133, hier S. 125.

<sup>46</sup> Ignatius (wie Anm. 42), S. 67.

### 3. Zur Rezeptionsgeschichte

Eine Reihe von Liedern aus dem GTB und der TN konnten die Gesangbücher des 17. Jahrhunderts erobern: etwa das Lied *Ein Schäfflein außerkorn* (GTB, S. 137); oder die Sponsalieder *Zu früh wan sich entzündet* (GTB, S. 223; TN 3) und *Wan morgen röth: die nacht er tödt* (GTB, S. 220; TN 7); oder aber das Bußlied *Thu auff, thu auff du schönes Blut* (GTB, S. 327; TN 12), das die größte Verbreitung im 17. Jahrhundert fand.<sup>47</sup> *Der Wind auf leeren Straßen* hingegen findet sich, soweit ich sehe, nur in einem Gesangbuch, im *Geistlichen Psalterlein* (GP; Köln 1637), zu dessen Bestand es bis zur letzten Auflage des GP im Jahre 1831 gehörte.<sup>48</sup>

Die Herausgeber des GP ordneten *Der Wind auf leeren Straßen* jedoch nicht unter den Weihnachtsliedern ein, sondern unter den Liedern zum christlichen Leben. Diese als »Tugendlieder«<sup>49</sup> zu bezeichnenden Gesänge, sollten, so der Hinweis im GP zu Beginn dieses Liederabschnittes, »allenthalben zu allen zeiten (auch in den Geistlichen Exerctiis, darumb sie dann durch die drey Weg der Vollkommenheit außgeteilt seynd) abgesungen und gebraucht werden« können.<sup>50</sup> Die Einordnung unseres Krippenliedes als, so die Überschrift, *Poetisch Christ Lied* unter Liedern, die das Wachsen, Sich-Entfalten und Reifen des christlichen Lebens unterstützen und Menschen bei ihren Exerziten und Geistlichen Übungen begleiten wollen, bestätigt

<sup>47</sup> In meiner Studie über die Rezeption der GTB-/TN-Lieder wird demnächst darüber ausführlich zu lesen sein.

<sup>48</sup> Vgl. zum *Geistlichen Psalterlein*: Arens (wie Anm. 45), S. 109–126, und Theo G. M. van Oorschot: Das Jesuitengesangbuch Geistlicher Psalter. In: Spee-Jahrbuch 9 (2002), 121–137. – Mir lag die »Großdruckausgabe« des *Psalterleins*, der *Geistliche Psalter* (Köln 1638; eine Kopie des Exemplars der Stadtbibliothek Trier, Sign. Mu 251 gehört zum Bestand des Mainzer Gesangbucharchivs), vor. Im Liedindex des *Psalters* werden die Seitenzahlen der Lieder sowohl des *Psalterleins* als auch des *Psalters* genannt. Ich gebe daher im Folgenden beide Seitenzahlen (Psalterlein/Psalter) an. Unser Lied findet sich dort auf der S. 273 beziehungsweise 302.

<sup>49</sup> Oorschot (wie Anm. 48), S. 130.

<sup>50</sup> *Geistliches Psalterlein/Geistlicher Psalter* (vgl. Anm. 48), S. 244 beziehungsweise 270. Bei den »drei Wegen der Vollkommenheit« handelt es sich um eine aus der aszetischen und mystischen Literatur seit der Patristik stammende Umschreibung für den sich in drei Etappen vollziehenden Prozess des fortschreitenden Wachsens, Entfaltens und Reifens im christlichen Leben. Vgl. dazu Arens (wie Anm. 45), S. 124 f.

als Beweis *ex eventu* die von uns soeben in der Interpretation vermutete Verbindung zwischen den *Geistlichen Übungen* des Ignatius und *Der Wind auf leeren Straßen*. Eine eigene Melodie besitzt das Lied im GP nicht, es sollte auf die Melodie von *Es fiel ein Himmelstau*<sup>51</sup> gesungen werden. Auch unter den Vertonungen der TN-Lieder, die in einer Teilaufgabe der TN 1649 publiziert wurden, findet sich keine zu TN 35.

Abgesehen vom GP taucht das Lied in keinem anderen Gesangbuch auf. Zu wenig scheint es die Zwecke herkömmlicher Kirchenlieder zum Hochfest der Geburt des Herrn erfüllt zu haben. *Der Wind auf leeren Straßen* hat nichts gemein mit den anderen für den Gemeindegesang gedachten Weihnachtsliedern. Weder ist es ein Weihnachts-Jubel noch ein sich eng an der biblischen Weihnachtsgeschichte orientierendes Perikopenlied; weder dient es der Verkündigung noch versifiziert es die christologischen, inkarnationstheologischen und soteriologischen Aussagen der Glaubenslehre und des Katechismus über die Geburt Jesu.

Irgendwann, vielleicht im Zuge der Spee-Renaissance des 19. Jahrhunderts, muss aus dem Krippenlied *Der Wind auf leeren Straßen* ein geistliches Volks- beziehungsweise Winterlied geworden sein. Vermutlich über die Singbewegung zu Beginn des 20. Jahrhunderts gelangte es in das von Otto Riethmüller<sup>52</sup> (1889–1938) konzipierte und mit herausgegebene evangelische Jugendliederbuch *Ein neues Lied* (Berlin-Dahlem 1932). Eingeordnet ist Spees Lied, als Nr. 477, bei den Winterliedern. Friedrich Spee wird als Verfasser des Liedes genannt. Allerdings sind von den ursprünglich vier Strophen nur die ersten beiden übrig geblieben. Der zweistimmige Satz, der dazu notiert ist, folgt, so wird angegeben, der »Weise: Mein Herz ein fein Lied dichtet – Sunderreiter 1581« und stammt von dem zu Wasserburg am Inn gebürtigen evangelischen Prediger und Melodieschöpfer Gregorius Sunderreiter oder Sunderreuter, der 1581 in Nürnberg eine Psalterbereitung und -vertonung unter dem Titel *Dauids Himlische Harpffen*

<sup>51</sup> Geistliches Psalterlein/Geistlicher Psalter (vgl. Anm. 48), S. 22/20. Die Melodie findet sich bei Wilhelm Bäumker: Das katholische deutsche Kirchenlied in seinen Singweisen. Freiburg 1883–1911 (Nachdruck Hildesheim 1962), Bd. 1, S. 358, Nr. 100.

<sup>52</sup> Zu Otto Riethmüller vgl. Martin Rößler: Liedermacher im Gesangbuch. Stuttgart 2003, S. 892–933.

publizierte.<sup>53</sup> Die Melodie von Spees Krippenlied steht in den *Harpffen* zu Psalm 46 (= 45). Vermutlich hat Sunderreiter sie nach dem Vorbild einer weltlichen Melodie geschaffen.<sup>54</sup> Wer jedoch die Sunderreiter-Melodie wann mit TN 35 verknüpft hat, konnte ich bislang leider nicht in Erfahrung bringen. Auch die Frage, aus welcher Quelle Riethmüller unser Lied entnahm, muss, angesichts zahlreicher vergeblicher Nachforschungen und Anfragen (etwa beim Deutschen Volksliedarchiv in Freiburg)<sup>55</sup>, vorerst offen bleiben.<sup>56</sup>

Machen wir einen Sprung von den evangelischen Jugendliederbüchern zum renommierten Knaben- und Männerchor Christ Church Cathedral Choir in Oxford. Dieser nahm im Jahre 2000 unter der Leitung von Stephen Darlington (geb. 1954) eine CD mit dem Titel

<sup>53</sup> Gregorius Sunderreiter – in der Forschung kursieren unterschiedliche Namensschreibungen – war als Prediger der Evangelischen Kirche zu Augsburg tätig. Mehr zu ihm und seinen Vertonungen in: Encyklopädie der evangelischen Kirchenmusik. Bearb. u. hrsg. von Salomon Kümmerle. Gütersloh 1894 (Nachdruck Hildesheim 1974), Bd. 3., S. 567; sowie Johannes Zahn: Die Melodien der deutschen evangelischen Kirchenlieder aus den Quellen geschöpft und mitgeteilt. Gütersloh 1890 (Nachdruck Hildesheim 1963), Bd. 6, S. 66. Zu Sunderreiters Psalter vgl. Angelika Reich: Übersetzungsprinzipien in den deutschsprachigen liedhaften Gesamtsaltern des 16. und 17. Jahrhunderts. Regensburg 1977, S. 66 f.

<sup>54</sup> Die Melodie findet sich unter der Nr. 5370 bei Zahn (wie Anm. 53), Bd. 3, S. 391. Herrn Dr. Korth und Herrn Dr. Lauterwasser von der Gesellschaft zur wissenschaftlichen Erforschung des Kirchenliedes in Kassel danke ich für freundliche Auskünfte. In der Melodienedition des DKL (Das deutsche Kirchenlied) erscheint noch in diesem Jahr unter dem Sichel Ga2 ein Kommentar zu Sunderreiters Melodie. (Das deutsche Kirchenlied. Kritische Gesamtausgabe der Melodien, Abteilung III. Bd. 3 (1581–1594), Kassel/Basel 2005.)

<sup>55</sup> Die Suche gleicht der Suche nach der Nadel im Heuhaufen. Auch in Sammlungen geistlicher Volkslieder des 19. und frühen 20. Jahrhunderts (durchgesehen habe ich etwa Friedrich Hommel: Geistliche Volkslieder aus alter und neuer Zeit mit ihren Singweisen. Leipzig 1871, oder Josef Gabler: Neue geistliche Nachtigall. 600 religiöse Volkslieder mit ihren Singweisen. Linz 1884, oder Helmut Pommer: Deutsche Gottesminne: Geistliche Volkslieder des 15. bis 19. Jahrhunderts. Augsburg 1926) taucht *Der Wind auf leeren Straßen* nicht auf.

<sup>56</sup> Vermutlich stammt das Lied aus einem Liederbuch der Sing-/und Jugendbewegung der Zeit zwischen 1900 und 1930. Eine Reihe davon habe ich durchgesehen, darunter das Finkensteiner Liederbuch (Neuauf. der 12 Jahrgänge der Finkensteiner Blätter für Jugend und Volk). 2 Bde. Hrsg. von Walther Hensel. Kassel 1962. Laut Angabe des Archivs der Jugendbewegung auf der Burg Ludwigstein bei Kassel kämen hierfür etwa 100 Titel infrage. Diese alle vor Ort auf Burg Ludwigstein auf das Krippenlied hin zu überprüfen, war mir bislang zeitlich nicht möglich.

*Remember Bethlehem. Carols for a new millenium* auf.<sup>57</sup> Unter den Liedern, die die CD versammelt, findet sich *Der Wind auf leeren Straßen* zu einem vierstimmigen Chorsatz mit Klavierbegleitung des zeitgenössischen Komponisten Howard Goodall (geb. 1946). Das Spee-Lied erklingt in voller Länge und in deutscher Sprache (mit freilich deutlich hörbarem englischen Akzent). Nach den beiden ersten, vierstimmig und unter Klavierbegleitung gesungenen Strophen folgt mit der dritten eine von den Knabenstimmen dominierte Strophe, in der sich das Klavier deutlich zurückhält. Die Männerstimmen im Hintergrund intonieren, den Schluss des Lieds vorwegnehmend, das Atemgeräusch der Tiere: A-ha, a-ha. Die Schluss-Strophe wird zunächst von einem Tenorsolo eingeleitet, ehe die zweite Hälfte wieder zum vierstimmigen Chorsatz der ersten beiden Strophen zurückfindet und das Lied mit einem mehrfach wiederholten, immer leiser werdenden *A-ha, a-ha* ausklingt.<sup>58</sup>

Bleibt noch die Frage, wie der englische Komponist Howard Goodall dazu kam, zu *Der Wind auf leeren Straßen* eine Melodie zu schaffen. Die Antwort hierauf ist nicht besonders spektakulär. Auf meine Anfrage hin teilte mir Mr Goodall über seine Agentin mit, er habe Spees Lied vor einigen Jahren in der einschlägigen, von Leonard Forster herausgegebenen Barockanthologie *The Penguin book of German verse* (Harmondsworth 1957)<sup>59</sup> entdeckt und dann auf der Grundlage des deutschen Textes seine Melodie komponiert.

So bleibt am Schluss zu wünschen, dass sich noch weitere moderne Komponisten aus aller Welt von Spees Gedichten inspirieren lassen, diese wieder neu zu Gehör und vielleicht sogar wieder neu ins Gespräch bringen. Damit würde ein weiteres Kapitel in der modernen Spec-Rezeption aufgeschlagen.

<sup>57</sup> Die CD erschien bei Metronome Recordings Ltd. (MET CD 1044).

<sup>58</sup> Da ich kein Musikwissenschaftler bin, sei mir diese grobe Skizzierung der Komposition und meiner Hörindrücke nachgesehen. Meiner Kollegin im Mainzer Graduiertenkolleg »Geistliches Lied und Kirchenlied interdisziplinär«, Frau Ute Evers, danke ich für die musikwissenschaftlichen Präzisierungen dieses Abschnittes.

<sup>59</sup> Mir lag die gegenüber der Erstauflage unveränderte Ausgabe von 1982 vor. TN 35 findet sich auf S. 103f. Als zweites TN-Lied enthält die Sammlung Lied Nr. 3, *Gleich früh wan sich entzündet*, S. 100–102.

## Zum Katechismustheater der Jesuiten im Rheinland\*

### Einleitung

Vor rund 25 Jahren hat Theo Gerardus Maria van Oorschot in mehreren Aufsätzen auf einen Sammelband mit sogenannten Katechismusspielen hingewiesen, der sich noch heute im Bestand »Jesuiten« des Historischen Archivs der Stadt Köln befindet. In einem dieser Beiträge, erschienen 1982 in der Festschrift für Elida Maria Szarota, konnte van Oorschot zeigen, wie Gedichtzeilen Friedrich Spees aus der *Trutz-Nachtigall* von einem seiner Ordensbrüder noch vor Drucklegung aufgegriffen, bearbeitet, erweitert und in einen neuen Kontext gebracht worden sind – in den eines Katechismusdramas.<sup>1</sup> Zahlreiche Lieder Spees haben in der katechetischen Praxis Verwendung gefunden, und auf die dialogische Struktur vieler Gedichte Spees, die selbst »kleine Katechismusdramen« darstellten, ist in der Vergangenheit durch van Oorschot und andere bereits mehrfach hingewiesen worden.

Auf diese Zusammenhänge verweisend, sollen im Folgenden die Hintergründe dieses Theaters näher betrachtet, seine Formen, seine Zwecke, seine Entwicklung von jener Kölner Sammelhandschrift an bis ins späte 18. Jahrhundert und seine Bedeutung für den Konfessionalisierungsprozess im Rheinland dargestellt werden. Dies ist um so wichtiger, als die katechetischen Bemühungen der Jesuiten (aber auch anderer Orden) im Prozess der Konfessionalisierung nicht hoch genug eingeschätzt werden können. Die Societas Jesu hat sich in besonderer Weise die Katechese zur Aufgabe gemacht, und zwar in einem Maße,

\* Überarbeitete Fassung eines Vortrages, gehalten auf der Tagung des Arbeitskreises »Friedrich Spee und das konfessionelle Zeitalter« in Trier, am 20. September 2003.

<sup>1</sup> Vgl. Theo G. M. van Oorschot: Die erste Jahrhundertfeier der Gesellschaft Jesu (1640) in Kölner Katechismusspiele. In: *Theatrum Europaeum. Festschrift für Elida Maria Szarota*. Hrsg. von Richard Brinkmann u. a. München 1982, S. 127–151, hier S. 145–148.

dass man mit Recht von der Erteilung des katechetischen Unterrichts als einem Hauptzweck des Ordens sprechen kann. In ihrer katechetischen Arbeit formten die Jesuiten den katholischen Kulturkreis maßgeblich und erreichten eine größere Breitenwirkung, als es ihnen mit den ignatianischen Exerzitien allein je möglich gewesen wäre. Der Jesuit Francesco Sacchini etwa betonte die zentrale Bedeutung der Katechese für alle Mitglieder des Ordens in seiner *Paraenesis ad magistros scholarum inferiorum Societatis Iesu* von 1625:

»Gewöhnlich verlangt man von uns Wissenschaft zu empfangen; wir machen dabei die Bedingung, daß man den Unterricht in der christlichen Lehre annehme. Dies ist die einzige Bezahlung, welche wir für unsere Waren beanspruchen [...]. Die Katechese ist also unsere Hauptaufgabe, der Unterricht in den Wissenschaften nur Nebenzweck. [...] Welche ganz besondere Aufmerksamkeit von uns der Katechese geschenkt werden muß, erhellt sich endlich daraus, daß sie eine unserem Orden geradezu wesentliche Eigentümlichkeit ist; denn nichts haben der hl. Ignatius und die andern Gründer der Gesellschaft Jesu nachdrücklicher durch ernste Ermahnungen und das eigene Beispiel betont.«<sup>2</sup>

Bis zum Beginn des 17. Jahrhunderts hatten die Jesuiten ein System entwickelt, dass es für Katholiken – zumindest in den Städten – nahezu unmöglich machte, keinen Katechismusunterricht zu genießen, bis zur Aufhebung des Ordens erreichten sie auch entlegene ländliche Gebiete. In einer Mischung aus Zwang (Besuchspflicht) und Anreizen (Gesang, Schauspiel, Ansätze einer Elementarbildung) fanden die Katechismusstunden der Jesuiten regen Zuspruch, und sie erreichten damit einen Wirkungsgrad, der denjenigen vergleichbarer Unternehmungen im protestantischen Raum bei weitem übertraf. Die Schüler aller Klassen an ihren Gymnasien erhielten sonntags eine Katechis-

<sup>2</sup> Francesco Sacchini: Praktische Winke für Gymnasiallehrer aus der Gesellschaft Jesu (*Paraenesis ad magistros scholarum inferiorum Societatis Iesu*, 1625). In: Der Jesuiten Sacchini, Juvenicus und Kropf Erläuterungsschriften zur Studienordnung der Gesellschaft Jesu. Übersetzt von J. Stier, R. Schwickerath, F. Zorrell, Mitgliedern derselben Gesellschaft. Freiburg im Breisgau 1898 (Bibliothek der katholischen Pädagogik, X), S. 48.

musstunde, an allen Pfarrkirchen der Städte mit Jesuitenniederlassungen waren Katechismen eingerichtet, Angebote der Standesseelsorge knüpften ein engmaschiges Netz, das auch junge Erwachsene erfasste. Denn in den Jugend- und Volkskatechesen, den Armen-, Straßen-, Dienstmädchen- und Soldatenkatechesen trugen die Jesuiten ihre Botschaft in das Volk hinein. In die Dörfer des Umlands schickten sie Katecheten und Missionare, um auf das Landvolk einzuwirken. Im katechetischen Unterricht mit dem *Kleinen Canisius* oder – in unseren Breiten – den Katechismen der Patres Scouville und Wiltz in der Hand erreichte der Orden tatsächlich die Massen und bildete und formte sie im reformkatholischen Sinne.

Im Rheinland förderte ab 1610 das Erzbistum Köln die katechetischen Bemühungen der Jesuiten, ermunterte die übrigen Reformorden, deren Methoden zu übernehmen und sich in der Katechese zu betätigen. Wenig später machte Koadjutor Ferdinand von Bayern die Abhaltung von Religionsunterricht allen Pfarrern zur Pflicht, wobei sie sich durch Ordensgeistliche vertreten lassen konnten.<sup>3</sup> Christenlehrbruderschaften unterstützten diesen Prozess und ermöglichten die Durchsetzung einer einheitlichen Katechese auch im ländlichen Raum: 1645 waren sie im Erzbistum Trier, 1646 im Erzbistum Köln und 1663 im Bistum Lüttich eingeführt worden, fanden aber hauptsächlich südlich des Eifelkamms im Einzugsgebiet der Luxemburger Volksmission Verbreitung.<sup>4</sup> Ihre Hauptaufgabe war es, dafür zu sorgen, dass es regelmäßige Katechesen gab, dass genügend Kinder und junge Erwachsene sie besuchten und dass sie diszipliniert abliefen. Die Gestaltung der Katechese blieb aber auch weiterhin in der Zuständigkeit des Katecheten, also des Ortspfarrers, seines Kaplans oder eines

<sup>3</sup> Vgl. August Franzen: Der Wiederaufbau des kirchlichen Lebens im Erzbistum Köln unter Ferdinand von Bayern, Erzbischof von Köln 1612–1650. Münster 1941 (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, 69/71), S. 203.

<sup>4</sup> Vgl. Andreas Schüller: G. Philippe de Scouville und die Christenlehrbruderschaft. In: Pastor bonus 47 (1936), S. 84–96. – Bernhard Schneider: Bruderschaften im Trierer Land. Ihre Geschichte und ihr Gottesdienst zwischen Tridentinum und Säkularisation. Trier 1989. – Josy Birsens SJ: Philippe de Scouville (1622–1701). In: Für Gott und die Menschen. Die Gesellschaft Jesu und ihr Wirken im Erzbistum Trier. Mainz 1991 (Quellen und Abhandlungen zur Mittelrheinischen Kirchengeschichte, 66), S. 353–356 sowie ders.: Die Bruderschaften der Jesuiten in Luxemburg im 17. und 18. Jahrhundert. In: Hémecht 49 (1997), S. 333–390/459–506, bes. S. 470–499.

eigens bestellten Ordensgeistlichen. Katechismusprozessionen, Gesänge und Schauspiele krönten diese Bemühungen mit großer Wirkung vor einem Publikum, das nach Hunderten, wenn nicht Tausenden zählte.

Mit den Arbeiten von Schrems und Vossebrecher liegen Studien vor, die trotz Mängeln eine erste Orientierung über Geschichte und Methode der jesuitischen Gemeindekatechese bieten.<sup>5</sup> Andreas Schüller legte Ende der 20er Jahre eine Reihe von gut recherchierten und nach wie vor empfehlenswerten Aufsätzen vor, die die Arbeit der Volksmissionen und die katechetische Tätigkeit der Jesuiten im Rheinland zum Thema haben.<sup>6</sup> Besonders breite Behandlung hat das Katechismustheater der Kölner Jesuiten erfahren, da deren Jahresberichte, die *Litterae annuae* gelegentlich darauf zu sprechen kommen und – was wichtiger ist – mit dem schon genannten Kölner Sammelband eine Reihe von vollständigen Spieltexten erhalten ist: P. Adam Kasen hatte um 1645/46 als Regens des Tricoronatum und *visitator catechismorum* 26 Katechissmusspiele abschreiben und in drei separat paginierten Abteilungen ordnen lassen, um den Katecheten ein kleines Repertorium zur weiteren Verwendung oder Anregung zur Verfügung zu stellen.<sup>7</sup> Mit

<sup>5</sup> Vgl. Karl Schrems: Die Methode katholischer Gemeindekatechese im deutschen Sprachgebiet vom 16. bis zum 18. Jahrhundert. Historisch-kritisch dargelegt. Aus dem Nachlaß herausgegeben von Wolfgang Nastainczyk. Frankfurt am Main/Bern/Las Vegas 1979 (Regensburger Studien zur Theologie, 21) und Herbert Vossebrecher: Die Bildungs- und Erziehungsmethoden der deutschen Jesuiten in Katechese und Gottesdienst des 16. Jahrhunderts. In: Beiträge zur Didaktik und Erziehungswissenschaft. Hrsg. von Josef Tymister. Paderborn 1971, S. 181–188.

<sup>6</sup> Vgl. als ersten Überblick Andreas Schüller: Das Theaterspiel in der Jesuitenkatechese im Rheinland und in Westfalen. In: Geschichtliche Landeskunde 1 (1929), S. 1–6 [nachfolgend Schüller 1929]. Jüngst widmete sich Fernando Amado Aymoré dem rheinischen Katechismustheater, da ihn die Parallelen zu den Spieltraditionen der Jesuitenmissionen, vor allem in Brasilien, interessierten. Zwar betrachtet er das Material unter anderem Blickwinkel, kommt aber kaum zu neuen Erkenntnissen; vgl. Fernando Amado Aymoré: Mission und Glaubenskampf auf der Bühne. Instrumentalisierung des Visuellen im Katechismustheater der Jesuiten. Beispiele aus Brasilien, Japan und Deutschland zwischen 1580 und 1640. In: »... usque ad ultimum terrae«. Die Jesuiten und die transkontinentale Ausbreitung des Christentums 1540–1773. Hrsg. von Johannes Meier. Göttingen 2000 (Studien zur außereuropäischen Christentumsgeschichte, 3), S. 69–84.

<sup>7</sup> Der Entstehungszeitraum ergibt sich aus der Datierung der aufgenommenen Manuskripte – das jüngste Stück stammt von 1645 – sowie aus einer Vorbemerkung des

einer Ausnahme – einem Düsseldorfer Osterspiel von 1625 – sind diese Stücke in Köln zur Aufführung gelangt.

Für das Katechismustheater der Niederrheinischen Jesuitenprovinz außerhalb Kölns liegt eine solche Textsammlung nicht vor, so dass noch keine übergreifende Studie existiert.<sup>8</sup>

### Die Methoden der Katechese und das Katechismustheater

Um gleich einem Missverständnis vorzubeugen: Katechissmusspiele waren keineswegs ein »Pflichtprogramm«, das im Laufe des Unter-

Regens Jakob Kritzraedt vom 1. Juli 1660, in der er angibt, er habe den Band schon vor 1647 bei Kasen gesehen. Kritzraedt sagt weiter über den Band: *Asservandus est apud Praefectum Catechismorum, ad usum Catechistarum* (»ist beim Katechissmus-Präfekten zum Gebrauch durch die Katecheten aufzubewahren«) (Historisches Archiv der Stadt Köln [nachfolgend HASTK], Best. 223, A 30, fol. Iv). Von den Texten ist in diesem Sinne auch Gebrauch gemacht worden: Das Ursula-Spiel des Katechissmus von St. Peter ist jahrelang in St. Ursula und 1654 auch vom Katechissmus von St. Brigida aufgeführt worden. Vgl. HASTK, Best. 223, A 30, S. 187. Größere Teile eines Katechissmusspiels der Pfarre St. Kolumba von 1640 stellen eine Bearbeitung von Versen aus Friedrich Spees *Trutz-Nachtigall* dar und geben Zeugnis von der Praxis, bewährte Texte für neue Zwecke dienstbar zu machen und in anderen Kontexten weiterzuverwenden. Vgl. van Oorschot 1982 (wie Anm. 1), S. 145–148. Die Handschrift gliedert sich in drei Abteilungen: Die erste Abteilung enthält auf 171 Seiten acht Katechissmusspiele, die jeweils am Ignatiustag zur Aufführung gelangt waren, die zweite Stücke zu den Hoch- wie zu einzelnen Heiligenfesten. Der dritte Teil umfasst sodann auf weiteren 339 Seiten zehn Katechissmusspiele anlässlich des Ordensjubiläums 1640 sowie zwei ergänzende Ignatius-Stücke des Katechissmus von St. Ursula in Köln aus demselben Jahr. Alle Stücke sind in deutscher Sprache verfasst; sie enthalten oft 20–35 Rollen, von denen die meisten durch Mädchen besetzt waren – Jungen hatten in diesen Stücken nur Statistenfunktionen.

<sup>8</sup> Vgl. neben wichtigen Bemerkungen von August Brecher (Die kirchliche Reform in Stadt und Reich Aachen von der Mitte des 16. bis zum Anfang des 18. Jahrhunderts. Münster 1957) zum Katechissmustheater in Aachen nur Andreas Schüller: Die Elberfelder Jesuitenmission und ihre Katechissmusdramen (1658–1773). In: Bonner Zeitschrift für Theologie und Seelsorge 4 (1927), S. 134–154 [nachfolgend Schüller 1927]. Weitere Spezialuntersuchungen hat Schüller für Koblenz vorgelegt: Die Katechese des Koblenzer Jesuitenkollegs (1580–1773). In: Pastor bonus 37 (1926), S. 119–136/197–208 [nachfolgend Schüller 1926a], Die katechet. Unternehmungen des Koblenzer Jesuitenkollegs im 18. Jh. In: Pastor bonus 37 (1926), S. 348–358 und Die Katechese der Koblenzer Jesuiten in den Sodalitäten, bei Exkursen und Volksmissionen. In: Pastor bonus 38 (1927), S. 116–126.

richtsjahrs zu bestimmten Zeiten veranstaltet werden musste. Die Ausgestaltung und Methode der Katechese war dem Katecheten weitgehend anheim gestellt, wenngleich es dafür seit 1603 eine zumindest den Jesuiten der Rheinischen Provinz(en) gemeinsame Norm gab.<sup>9</sup> Demnach sollte eine Unterrichtseinheit die Dauer von einer Stunde nicht überschreiten, mit dem Kreuzzeichen und einem Vaterunser beginnen, etwa eine Viertelstunde Wiederholung des Stoffes der letzten Stunde umfassen und in ein gemeinsam gesungenes Lied münden. Ein theatralisch-dramatisches Element war nicht vorgesehen und fand auch kaum Niederschlag in den katechetischen Handbüchern und Anleitungen der Zeit.<sup>10</sup> Zur Auflockerung des Unterrichts empfehlen sie lediglich, Exempel und Gleichnisse zu verwenden oder dialogische Elemente einzuflechten, indem man Kinder im Wechsel die Fragen und Antworten des Katechismus rezitieren lässt.

Aus einem solchen Dialog konnten aber kleine Spielszenen hervorgehen beziehungsweise gleichsam akademische Dispute inszeniert werden!<sup>11</sup> Zudem wirkten die Gepflogenheiten des gymnasialen Lehrbetriebs auf die Katechesen ein, denn jeder Magister war zugleich auch als Katechet tätig. Es kam so vielfach zu einer Nachahmung der an den Gymnasien üblichen Prämienvergaben zum Ende des Schuljahres, die sich an eine »Paradekatechese«, eine inszenierte Prüfung der Katechismuskinder im Beisein der Eltern wie der Gemeinde anschloss.<sup>12</sup> Der Gedanke, diesen feierlichen Abschluss des katechetischen Unterrichtsjahres wie die Schulschlussfeiern der Gymnasien

<sup>9</sup> Zu Details vgl. Schuller 1926a (wie Anm. 8), S. 124–126.

<sup>10</sup> Eine süddeutsche, zwischen 1592 und 1675 mehrfach aufgelegte *Instruktion, wie man den Catechismus der Jugend fürhalten soll*, sah immerhin vor, dass die Katechismusjugend an Weihnachten eine Krippe aufbaue, an der dann Krippenspiele inszeniert werden konnten. Vgl. Schrems 1979 (wie Anm. 5), S. 21. Reime und Chöre gehörten aber vielfach zu den empfohlenen didaktischen Mitteln, etwa in der *Christenlehr-Ordnung* des Jesuitenpaters Georg Vogler von 1625. Vgl. ebd., S. 35.

<sup>11</sup> Vgl. Schrems 1979 (wie Anm. 5). Solche theaterfreundlichen Ansätze verschwanden jedoch in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts allmählich aus den katechetischen Anleitungen zugunsten stärker monologischer Unterrichtselemente in der Hand des Katecheten selbst.

<sup>12</sup> Vgl. Schüller 1929 (wie Anm. 6), S. 1. 1589 lässt sich bereits eine solche Praxis für Köln belegen, ohne dass sie Regelmäßigkeit gewonnen hätte. Diese Prüfungen wurden aber auch im 17. Jahrhundert nicht zu einer allgemeinen und dauernden Einrichtung, sondern lagen ganz im Belieben des Katecheten. Vgl. ebd., S. 2 f.

mit einer kleinen Theateraufführung zu verbinden, lag nahe, doch galt es, die theatralischen Mittel und den literarischen Anspruch den Möglichkeiten anzupassen.

Vor allem im 17. Jahrhundert, der Blütezeit des Katechismustheaters im Rheinland, verfassten die Katecheten meist kleinere szenische Darstellungen (*Dialogi* oder *Dialogismen* genannt), seltener auch größere Schauspiele, die sie mit den Kindern ihrer Katechismusgruppe, und zwar vornehmlich den Mädchen, einstudierten und in der Kirche zur Aufführung brachten. Nur in Ausnahmefällen wie zu den Zentnarfeiern der Societas Jesu in Köln 1640 schlug man in der Kirche eine Bühne auf, die aber keine den Schulbühnen vergleichbaren Kulissen trug.<sup>13</sup>

Im Vorfeld des Katechismusspiels, mancherorts als dessen Ersatz, hatte sich der Brauch eingebürgert, dass die Kinder in Begleitung des Katecheten in feierlichem Zug und von kostümierten Engelchen, biblischen Gestalten oder Heiligenfiguren begleitet zur Kirche zogen. Zwischen etwa 1612 und 1650 erfreuten sich solche Katechismusprozessionen, die häufig den Charakter szenischer Prozessionen annahmen, großer Beliebtheit.<sup>14</sup> In Roermond etwa, schon in der Belgischen Ordensprovinz gelegen, zogen in der Pfingstwoche 1622 im Festprogramm anlässlich der Kanonisation der ersten Jesuitenheiligen auch die Katechismuskinder auf, ihnen voran vier Engelchen mit blumenumkränzten Bildern von Ignatius und Xaverius, denen eine Allegorie des Glaubens mit Schlange und Zerberus folgte – Sünde und Hölle führte sie an eine Kette gebunden mit sich. Dann folgten Kinder in Verkleidungen, welche die durch die Heiligen »überwundenen« Völkerschaften darstellten: Italien, Spanien, Frankreich, Deutschland, In-

<sup>13</sup> Es hat sich lediglich ein Bühnensituationsplan für ein Katechismusstück der Kölner Pfarre St. Kunibert von 1643 erhalten – *David, Obsieger über Goliath, den Bär und den Löwen* –, doch ist nicht bekannt, wo es aufgeführt wurde, ob in St. Kunibert oder in der Jesuitenkirche. Andreas Schüller: Kirchenkatechismusspiele der Kölner Jesuiten (1636–1645). In: Bonner Zeitschrift für Theologie und Seelsorge 7 (1930), S. 226–256, hier S. 231 druckt seine Interpretation des Bühnenplans mit Erläuterungen ab. Die Inszenierung bedarf allerdings keines Podiums, sondern hätte mit einer größeren freigeräumten Fläche im Kirchenschiff auskommen können.

<sup>14</sup> Bernhard Duhr: Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge. Bd. II, 2. Freiburg im Breisgau 1913, S. 21–23 nennt Beispiele aus diesem Zeitraum für Konstanz, Weiden, Würzburg, Ingolstadt, Judenburg und Köln.

dien, China, Japan und »Kafrarien« (Mosambik). Der Zug der Katechismuskinder lehnte sich darin an antike Triumphzüge an. Mitten im Zug trug eine Atlasfigur die Weltkugel, ihr folgten Allegorien der Tugenden, welche die Laster gebunden mit sich schleppten. Den Höhepunkt machte eine Ecclesia, begleitet von einer großen Schar von Dienern und Dienerinnen.<sup>15</sup> In bescheidenerem Rahmen beteiligten sich die Katechismen an den Prunkprozessionen in Köln 1622, ebenso später an den Prozessionen zum Ignatiustag<sup>16</sup> und insbesondere an den Zentenarfeiern der Gesellschaft Jesu.<sup>17</sup> Die Kinder zogen 1640 von ihren Pfarrkirchen zur Jesuitenkirche St. Mariä Himmelfahrt, um dort ein Katechismusstück aufzuführen; man wird voraussetzen können, dass die Darsteller bereits kostümiert waren und ihre Requisiten und Attribute mit sich führten.<sup>18</sup> Derartige Prozessionen der Katechismen bereiteten auf die anschließenden Deklamationen vor und vertieften deren Wirkung.

Wenn sich aber schon für die Darbietungen in den Prozessionszügen der Begriff des Dramas nicht anwenden lässt, so ist er auch für die Katechismusspiele nur in eingeschränktem Sinne zu verwenden. Sie folgten weder den Regeln der dramatischen Gattungen, noch konnten sie es mit dem Theater der Schulbühnen hinsichtlich der Wandlungen von Kulisse und Kostüm und der Lebendigkeit der Darstellung aufnehmen. Die Katechismusspiele waren zumeist feierliche, stark ritualisierte und reglementierte Spiele, waren oft nur Rezitationen versifizierter Katechismuslehre. Kostüme und Requisiten waren auf allegorisch-symbolische Bedeutungszusammenhänge beschränkt und

manchmal durch mitgeführte Schrifttafeln verdeutlicht, um bei einem mehrheitlich nicht oder wenig gebildeten Publikum Missverständnisse und Unruhe zu vermeiden. Mitunter stellten sich die Personen zu Beginn ihres Auftritts vor und erläuterten die Symbolik von Kleidung und Attributen, Bewegung fand auf der Bühne bis zum Kerzenopfer, das die meisten Aufführungen beschloss, wahrscheinlich kaum statt.<sup>19</sup> Der Katechismus von St. Georg stellte allerdings 1640 sogar ballettartig ein Buchstaben-Permutationsspiel dar, bei dem die Kinder die Buchstaben der Worte S. IGNATIUS durch Platztausch zu (lateinischen, also wohl nicht allgemein verständlichen) Anagrammen umformten.<sup>20</sup> Wirklich dramatische Qualitäten erreichte eine solche Aufführung jedoch nicht, und sie waren wohl auch nicht intendiert. Es waren *Schauspiele*, die die Feierlichkeit des Anlasses unterstreichen und in besonderer Weise erbauen und belehren sollten, indem sie die Inhalte des Katechismus um eine sinnliche Komponente erweiterten und einem größeren Publikum in erbaulichen Szenen vor Augen stellten. Sie sollten »den Zuhörern und Mitspielern in sinnfälliger Darstellung die Wahrheiten der Glaubens- und Sittenlehre einprägen«,<sup>21</sup> der Gemeinde vorführen, was die Kinder im Unterricht an Gebeten und liturgisch richtigem Verhalten gelernt hatten und diese zugleich für den Besuch der Katechismusstunden begeistern. Eine erbauliche Wirkung kam ihnen zu, mitunter sollen die Katechismusstücke auch Konversionsentscheidungen herbeigeführt oder junge Menschen zu einem Ordenseintritt bewegt haben, worüber die *Litterae annuae* verschiedentlich berichten.<sup>22</sup>

<sup>15</sup> Vgl. Jan Barten SJ: Een barokfeest te Roermond in de pinksterweek van 1622. In: De Maasgouw 71 (1957), Sp. 11–17, hier Sp. 15.

<sup>16</sup> Vgl. Andreas Schüller: Die Ignatius-Verehrung in der niederrheinischen Jesuitenprovinz. In: Annalen des Historischen Vereins für den Niederrhein 115 (1929), S. 283–309, hier S. 292. Zu den Festprozessionen 1622 in Koblenz vgl. ebd., S. 290.

<sup>17</sup> Vgl. Andreas Schüller: Die Volkskatechese der Jesuiten in der Stadt Köln (1586–1773). In: Annalen des Historischen Vereins für den Niederrhein 114 (1929), S. 34–86, hier S. 54 f./60 [nachfolgend Schüller 1929a].

<sup>18</sup> Eine kurze Beschreibung des Zuges einer solchen Katechese von der Kölner Nikolauskapelle über die Lupuskirche nach St. Mariä Himmelfahrt wird geschildert in HASStK, Best. 223, S. 145 ff. Vgl. dazu auch Brigitte Garbe: Reformmaßnahmen und Formen der katholischen Erneuerung in der Erzdiözese Köln (1555–1648). In: Jahrbuch des Kölnischen Geschichtsvereins 47 (1976), S. 136–177, hier S. 161 f. und van Oorschot 1982 (wie Anm. 1), S. 128 f.

<sup>19</sup> Vgl. Theo G. M. van Oorschot: Die Kölner Katechismusspiele. Eine literarische Sonderform aus der Zeit der Gegenreformation. In: Daphnis 8 (1979), S. 217–243, hier S. 220.

<sup>20</sup> Vgl. van Oorschot 1982 (wie Anm. 1), S. 136 und generell zu solchen anagrammatischen Balletten Anita Traninger: Wie die Buchstabenwechsel zu den Dantz-Spielen oder Balletten zu gebrauchen? Zur Bedeutung der ars combinatoria für den frühneuzeitlichen Tanz und seine Beschreibung. In: Künste und Natur in Diskursen der Frühen Neuzeit. Hrsg. von Hartmut Laufhütte. Wiesbaden 2000 (Wolfenbütteler Arbeiten zur Barockforschung, 34), S. 1095–1106. Dort finden sich allerdings nur Beispiele aus dem höfischen Umfeld.

<sup>21</sup> Franzen 1941 (wie Anm. 3), S. 212.

<sup>22</sup> Beispielsweise soll 1600 in Köln ein Handwerksgehilfe von den Katechismusdisputen der Kinder so angetührt worden sein, dass er ihnen seinen Wochenlohn als Prämie aussetzte. Vgl. Schüller 1929a (wie Anm. 17), S. 51. 1604 wurden, ebenfalls

### Einschränkung und Verbot des Katechismustheaters

So sehr einzelne Jesuitenkollegien und Katecheten auf die großen missionarischen Erfolge des Katechismustheaters hingewiesen haben, so sehr bestimmte jedoch die Sorge um Ernst und Sittsamkeit der Darbietung das Denken der Ordensoberen wie der kirchlichen Verwaltungsspitzen. Noch während des Dreißigjährigen Krieges kamen die Aufführungen in Misskredit.

Schon am 8. Juli 1623 beklagte Ordensgeneral Vitelleschi in einem Brief an den Provinzial der Rheinischen Provinz, die Mainzer Theologiestudenten verschwendeten zu viel Zeit *in conscribendis dialogis seu dramatis vernacula lingua quae deinde a pueris et puellis in templis recitantur*<sup>23</sup> (»mit dem Schreiben von Dialogen oder Theaterstücken in Volkssprache, die dann von Jungen und Mädchen in den Kirchen vorgetragen werden«). Am 14. März 1626 schrieb er an Provinzial Baving, es sei ihm zu Ohren gekommen, dass in Düsseldorf gewisse Dramen von Mädchen nicht mit der nötigen Würde aufgeführt worden seien, und er verlangte, die Verantwortlichen zu ermahnen und künftig Ähnliches zu verhüten.<sup>24</sup> Schon 1628 beschloss die Oberdeutsche Provinzialkongregation, Dialoge der Katechismuskinder mit Ausnahme der Weihnachtsspiele nicht mehr aufzuführen, und auch diese dann ohne szenischen Apparat. 1640 wurde dem Katechismusspiel abermals gesteuert, denn die neuen *Consuetudines* der Oberdeutschen Provinz sahen vor, dass dramatische Darstellungen und Dialoge nur noch mit Vorwissen der Ordensoberen veranstaltet und keine Rollen mehr an Mädchen vergeben werden. Sollten Darstellerinnen unumgänglich sein, seien sie unter keinen Umständen von

in Köln, wie ältere Mädchen durch die Teilnahme an den Katechismusstunden so in ihrem religiösen Eifer bestärkt, dass sie von ihren Eltern weglaufen und in ein Kloster eintraten. Vgl. ebd., S. 53. In Elberfeld führte eine Aufführung 1769 zur Konversion zweier enger Familienangehöriger einer Darstellerin. Vgl. HASTK, Best. 223, A 655/3, fol. 445v-449r.

<sup>23</sup> Zit. nach van Oorschot 1982 (wie Anm. 1), S. 148 (Original: Archivum Romanum Societatis Iesu [nachfolgend ARSI]).

<sup>24</sup> Vgl. Duhr II,2 (wie Anm. 14), S. 25 und Schüller 1930 (wie Anm. 13), S. 234. Ein Zusammenhang mit der Düsseldorfer *Actiuncula de Maria Magdalena* von 1625 (HASTK, Best. 223, A 30, S. 5–86) ist möglich, aber nicht sicher.

Ordensangehörigen einzuüben und zu kostümieren.<sup>25</sup> Ein Grundproblem des Katechismustheaters wird hier greifbar: der Zwang der Katecheten zum engeren Umgang mit Mädchen und jungen Frauen. Zwar gab es auch nach der Verabschiedung der *Consuetudines* noch vereinzelt Katechismustheater in der Oberdeutschen Provinz, aber eben nicht mehr als Regelfall. Auch im belgischen Raum waren die Ordensoberen dem Katechismustheater nicht günstig gesinnt. 1633 erfolgte ein generelles Verbot durch den Provinzial, das zu Beginn der 1640er Jahre allerdings etwas gelockert wurde.<sup>26</sup> Derartige Provinzialerlasse liegen für die Niederrheinische Provinz nicht vor, wenn auch hier äußerer Druck dem Katechismustheater ein vorläufiges, schleichendes Ende setzte.

Mitte des 17. Jahrhunderts glaubte der Kölner Generalvikar Georg Paul Stravius in den Aufführungen Unbeholfenheit und Stümperhaftigkeit sowohl in Anlage und literarischem Wert der Stücke wie in der Qualität der Schauspieler ausmachen zu können und befand, dass sie daher oft ihren Zweck verfehlten. Eine erbauliche Wirkung auf das Publikum stellte er nicht fest, sondern fürchtete Lachen, Hohn und Spott in der Kirche, ja sprach sogar in seinem Erlass *De repraesentationibus* vom 6. April 1644 davon, dass die Katechismusspiele zur Verächtlichmachung der Religion beigetragen hätten. Wenn sich Stravius auch nicht zu einem generellen Verbot durchringen konnte, da er das Katechismustheater bei richtiger Handhabung als mögliches Instrument einer konfessionell-kirchlichen Volksbelehrung begriff, drang er doch auf eine Einschränkung der Spieltätigkeit und auf die

<sup>25</sup> Vgl. Duhr II,2 (wie Anm. 14), S. 18.

<sup>26</sup> Vgl. Leonard van den Boogerd: *Het Jezuietendrama in de Nederlanden*. Groningen 1961, S. 50. In der Flandro-Belgischen Provinz scheinen die Katechismusstücke einen höheren Stellenwert gehabt zu haben als am Rhein. Aus dem 17. und sogar noch dem 18. Jahrhundert sind zu rund 50 Katechismusaufführungen Periochen erhalten. Vgl. Goran Proot: *Het Brugs jezuietentoneel in de zeventiende en achttiende eeuw*. In: V.R.B. (Vereniging van Religieuswetenschappelijke Bibliothecarissen) Informatie 30 (2000), S. 3–18, hier S. 13f. Darunter befinden sich auch Stücke mit klassischen Tragödienstoffen, etwa die *Maria Stuart* des P. Adriaan Cosyns SJ, die 1690 in Löwen und 1692 in Roermond zur Aufführung kam. Vgl. van den Boogerd 1961, S. 51–58. In der Niederrheinischen Provinz waren die Stoffe enger an Inhalten des Katechismus orientiert; nur in einem Fall, in Hadamar 1753, ist die Existenz einer gedruckte Perioche zu einem Katechismusspiel archivalisch nachweisbar.

Beschneidung von Auswüchsen.<sup>27</sup> Insbesondere die Darstellung der Passion Christi war nun untersagt, Schauspiele wurden künftig von einer Genehmigung durch das Generalvikariat – und damit durch eine neue Zensurinstanz, denn der vollständige Spieltext war zur Genehmigung einzureichen – abhängig gemacht. Als Richtschnur für eine Genehmigung stellte Stravius die Kriterien von *veritas* und *pietas* auf: Die Stücke sollten wahrheitsgetreu und religiös erbauend sein. Insgesamt sei die Vermittlung der christlichen Lehre durch Predigten den Katechismusstücken vorzuziehen. Den Rektor des Kölner Jesuitenkollegs wie den Guardian des Kölner Kapuzinerklosters (!) bestellte Stravius ins Generalvikariat ein, um ihnen, die zugleich auch als Provinziale ihrer Ordensprovinzen amtierten, die Bestimmungen des Erlasses in besonderer Weise einzuschärfen.<sup>28</sup>

Eine Wirkung des Erlasses auf die katechetische Praxis der Jesuiten lässt sich unmittelbar feststellen. Der unter Adam Kasen begonnene Sammelband ist nicht weitergeführt worden; das letzte datierte Stück zur Ursula-Legende stammt aus dem Jahr 1645<sup>29</sup> und trägt zudem einen späteren handschriftlichen Vermerk des Regens Jakob Kritzraedt:

»Die folgenden Verse verfasste im Jahre 1645 P. Jakob Gippenbusch, Katechet an St. Peter, und führte sie erstmals auf. Daraufhin, nachdem sie genehmigt worden waren, wurden sie in jedem Jahr an St. Ursula aufgeführt, jetzt, im gegenwärtigen Jahr 1654 aber vom Katechismus von St. Brigida, und das soll so, wie ich höre, fürderhin fortgesetzt werden.«<sup>30</sup>

<sup>27</sup> Vgl. Franzen 1941 (wie Anm. 3), S. 213f. Van Oorschot 1982 (wie Anm. 1), S. 144f. beobachtete an den erhaltenen Kölner Katechismudramen eine Zunahme von Allegorien und rhetorischem Schmuck ab etwa 1640 und eine allmähliche Umgestaltung des Katechismusspiels zum Singspiel. Das Finschreiten des Generalvikars kann als Reflex auf diese Tendenz gewertet werden.

<sup>28</sup> Vgl. Franzen 1941 (wie Anm. 3), S. 277f.

<sup>29</sup> Vgl. HASTK, Best. 223, A 30, S. 187–196. Die Vorbemerkung Kritzraedts vom 1. Juli 1660, *Asservandus est apud Praefectum Catechismorum, ad usum Catechistarum* (HASTK, Best. 223, A 30, fol. Iv) (vgl. Anm. 7), deutet zwar auf eine fortgesetzte kreative Auseinandersetzung mit den alten Texten hin, doch ist sie nicht nachweisbar. Ist der Band gleichsam als »Katalog« des Bewährten und Statthaften zu begreifen?

<sup>30</sup> HASTK, Best. 223, A 30, S. 187: *Rhythmi sequentes sub annum 1645 a P. Jac. Gippenbusch Catechista S. Petri compositi, et primum producti, deinceps ut approbati,*

Die Jesuiten haben sich der geforderten Zensur unterworfen und die Vielfalt der Theatertexte stark eingeschränkt. Ein einmal erfolgreiches, durchkomponiertes und durch die Mühlen des Generalvikariats gelaufenes Stück wurde nun jährlich wiederholt, die Katecheten anscheinend nicht zu neuer Kreativität angehalten.

Dennoch waren Verstöße gegen den Erlass *De repraesentationibus* offenbar nicht selten. 1651 wiederholten Synodaldekrete ihn fast wörtlich und setzten nun auch Strafen für den Fall einer Nichtbefolgung fest.<sup>31</sup> Die Kölner Diözesansynode von 1662 griff die Bestimmungen noch einmal auf, da sie offenbar noch nicht die erwünschte Wirkung gezeigt hatten.<sup>32</sup>

Die Auswirkungen der Kölner Regelungen auf die übrigen Kollegien am Niederrhein, die zum größten Teil im Gebiet der Erzdiözese lagen, lassen sich nachzeichnen, wenn die Theaterarbeit der Katecheten für das 17. Jahrhundert dort auch nur schlecht dokumentiert ist. Die zwar spärliche, aber zeitlich wie räumlich breit gestreute Überlieferung aus Aachen, Düren und Düsseldorf lässt vermuten, dass im 17. Jahrhundert an allen Orten mit Jesuitenniederlassungen zumindest eine Minimalform des Katechismustheaters existiert haben dürfte: das Kerzenopfer der weiß gewandeten Katechismuskinder, begleitet von einer kurzen Deklamation und gemeinsamem Gesang.<sup>33</sup>

Besonders ausführliche Berichte liegen für das Kolleg in Bad Münstereifel vor, das in vielerlei Hinsicht dem Kölner Kolleg eng verbunden war. Die Jesuiten versahen dort alle innerstädtischen Katechesen und zeitweise die »Kinderlehr ad Salvatorem«, also im örtlichen Institut für Mädchenbildung.<sup>34</sup> Anlässlich der Kanonisation Franz Borgias 1671 berichtet der Chronist der *Litterae annuae* von einer Beteiligung der Katechismuskinder am Festprogramm, die Kerzen in einer Prozes-

*singulis annis in urbem ad S. Ursulam exhibiti, hoc praesenti quidem ao. 1654 a Catechismo S. Brigidae; imposterum etiam, ut audio, continuandi.*

<sup>31</sup> Vgl. Franzen 1941 (wie Anm. 3), S. 278.

<sup>32</sup> Ob die Kölner Erlasse auch im Bistum Lüttich übernommen worden sind, das zu der Zeit in Personalunion mit Köln geführt wurde, ließ sich noch nicht in Erfahrung bringen. Es scheint jedoch, als habe das Aachener Kolleg sich den Entwicklungen am Rhein weitgehend angeschlossen und keinen Sonderweg beschritten.

<sup>33</sup> Vgl. auch Schüller 1929 (wie Anm. 6), S. 2 und Schüller 1930 (wie Anm. 13), S. 235.

<sup>34</sup> 1670 und 1671 erhielten die Münstereifeler Jesuiten dafür einen kleinen Geldbetrag; vgl. Stadarchiv Bad Münstereifel, Histor. Archiv, Titel 8, Nr. 21 f.

sion durch die Stadt getragen hatten und diesen Zug *non inconcinno dramate non sine omnium applausu* (»mit einem nicht uneleganten Drama nicht ohne allgemeinen Applaus«) beendeten.<sup>35</sup>

Das erwähnte »nicht unelegante« Drama deutet darauf hin, dass die Katechismen in Einzelfällen mehr zu leisten im Stande waren als nur kleine Dialogismen zu rezitieren, und dass sich dies gerade für Münstereifel andeutet, scheint kein Zufall zu sein, denn schon zur Erneuerung des städtischen Katechismus 1643 spielte man ein längeres Drama über die verführte Seele und die ewigen Höllenstrafen, ein Schauspiel, *quod omnes intimo quodam attamen salutari horrore percussit*<sup>36</sup> (»das alle durch einen ganz tiefen, aber gleichsam heilsamen Schrecken zu Boden schmettert«). Und 1667 heißt es, die Katechismuskinder hätten ein deutsches Drama über den Ortsheiligen Donatus aufgeführt.<sup>37</sup>

Münstereifel ist somit der einzige Standort der Jesuiten am Niederrhein außerhalb Kölns, für den sich im 17. Jahrhundert ein ambitionierteres Katechismustheater, teilweise unter Nennung des behandelten Themas, ausmachen lässt. Wenn auch zu berücksichtigen ist, dass der doch beschränkte Platz der Jahresberichte von einem Kolleg wie Aachen leichter zu füllen war als in Münstereifel, ist dieser Befund bemerkenswert.

Gegen Ende des 17. Jahrhunderts bricht die Tradition des Katechismustheaters jedoch ab. Nach 1671 erwähnen die *Litterae annuae* in Münstereifel keine weiteren Katechismusstücke, und auch da war die Aufführung schon im Festprogramm zur Heiligsprechung Franz Borgias gut versteckt. Selbst die kurzen Deklamationen im Zuge von Kerzenopfern werden in Aachen zuletzt 1685, in Düsseldorf zuletzt 1688 erwähnt, obwohl die Erlasse der Diözesansynoden diese nicht beanstandeten, solange sie nicht szenisch waren.

1701 wandte sich noch einmal ein Kölner Geistlicher an den Generalvikar und klagte über ein Wiederaufleben des Katechismustheaters. Er habe beobachtet, dass die Mädchen in den Kirchen allerlei Theaterstücke aufführten, ja sogar als Jungen und in sonstigen Män-

nerrollen aufzutreten und sich in der Kirche umkleideten. Nach den Aufführungen, zu denen die Zuschauer lärmten und lachten, führen die eiteln Darstellerinnen in ihren Kostümen in der Stadt umher und zeigten sich bei Bekannten und Verwandten. Wenn sich die Beschwerdepunkte wohl auch nur auf Einzelfälle bezogen haben, so wurden die älteren Regelungen daraufhin doch noch einmal in einer erzbischöflichen Verfügung bekräftigt und verschärft: Festveranstaltungen der Katechismen sollten sich künftig auf Prozessionen und Andachten beschränken.<sup>38</sup>

### Neuanfänge um 1750

Eine Wiederbelebung des Katechismustheaters der Niederrheinischen Provinz vollzog sich erst Mitte des 18. Jahrhunderts, und dann weit ab von den Zentren jesuitischer Aktivität. In der kleinen Missionsstation Schwerin ließen die Jesuiten 1745 am Aloysiustag einige als Engel verkleidete Kinder vor dem Altar deklamieren.<sup>39</sup> Dieser zaghafte Neuanfang fand, obzwar in den *Litterae annuae* berichtet, noch keine direkten Nachahmer. Ambitionierter gingen die Jesuiten im hessischen Residenzstädtchen Hadamar zu Werke: Als sie 1753 und 1754 wieder Katechismusstücke zur Aufführung brachten, galt dies in den *Litterae annuae* als ein *exemplum in Provincia hactenus nunquam visum*<sup>40</sup> (»in der Ordensprovinz nie zuvor gesehenes Beispiel«).

Beide Aufführungen sind sicher nicht auf eine gezielte, in der ganzen Niederrheinischen Provinz greifende Wiederbelebung des Katechismustheaters zurückzuführen, sondern waren allein mit der Person

<sup>38</sup> Vgl. Josef Kuckhoff: Das Mädchenschulwesen in den Ländern am Rhein im 17. und 18. Jahrhundert. In: Zeitschrift für Geschichte der Erziehung und des Unterrichts NF 1 (1932), S. 1–35, hier S. 13f. Tatsächlich berichten die Kölner *Litterae annuae* von einem Katechismusspiel im Jahr 1700, auf das der Geistliche sich bezogen haben mag. Es findet deshalb Erwähnung, weil der Katechet P. Johann Lippmann just zu der Zeit im Kolleg verstarb, als die Kinder seines Katechismus in der Jesuitenkirche die von ihm verfasste *Tragödie vom Tode* zu Ehren des hl. Ignatius spielten. Vgl. Carl Niessen: Studien zur Geschichte des Jesuitendramas in Köln. Habil. masch. Köln (Städtische Handels-Hochschule) 1919, S. 64 und Schüller 1929 (wie Anm. 6), S. 4.

<sup>39</sup> Vgl. Schüller 1929 (wie Anm. 6), S. 4.

<sup>40</sup> HAStK, Best. 223, A 650, fol. 266r.

<sup>35</sup> ARSI, Rh.Inf. 54, fol. 104r/v.

<sup>36</sup> ARSI, Rh.Inf. 50, fol. 130r.

<sup>37</sup> Vgl. ARSI, Rh.Inf. 53, fol. 205r.

der Katecheten verknüpft. In Hadamar amtierte seit 1736 P. Gerhard Raquet SJ als Pfarrer und versah dort auch das Amt des Katecheten. Raquet, 1694 in Schönberg in der Eifel geboren, war zuvor lange Jahre der Jülich-Bergischen Volksmission als Missionar zugeteilt und hatte auch als Prediger in Köln und Düsseldorf gewirkt. Die affektreiche, ansprechende Aufbereitung trockener Glaubenssubstanz muss er daher beherrscht, als Volksmissionar über eigene »Bühnenerfahrung« verfügt haben in einem Maße, wie es sich gerade für das Katechismustheater besonders eignete. Als Katechet scheint er vorbildlich gewesen zu sein, denn noch sein Nachruf betont sein Geschick im Unterrichten von Kindern.<sup>41</sup>

Warum Raquet 1753 auf den Gedanken kam, den Katechismusunterricht durch Theaterelemente attraktiver zu gestalten, entzieht sich der Kenntnis. Er ließ jedenfalls – kritisch beäugt von der reformierten Obrigkeit<sup>42</sup> – durch die Schüler der katholischen Elementarschule im Chor der Pfarrkirche ein katechetisches Theaterspiel in deutschen Versen aufführen. In fünf Akten behandelte es die Hauptstücke des Katechismus, die Darsteller legten einander 125 Fragen vor und beantworteten sie vor der zahlreich herbeigeströmten Menge. 3.000 Zuschauer sollen sich in der Pfarrkirche eingefunden haben. Der Text, die Affekte, die Gesten machten einen solchen Eindruck, dass – um die Formulierung der *Litterae annuae* aufzugreifen – harte Männer in heiße Tränen ausgebrochen sein sollen und auch die reformierten Beamten und Ratsmitglieder im Publikum den Darstellern ihre Bewunderung nicht versagen konnten. Die Kinder hätten bereits in ihrem zarten Alter solche Einsicht in das Wesen der Sünde gezeigt und mit so lebhaften Farben die Höllenstrafen gezeichnet, dass das Publikum starr gewesen sei vor Staunen.<sup>43</sup> Die Aufführung habe sogar an eine Volksmission erinnert, *nam pueros plerosque et examinando*,

*et explicando, et agendo natos dixisses Missionarolos*<sup>44</sup> (»denn mehrere der Jungen hättest du nämlich sowohl beim Examinieren und Erklären als auch beim Schauspiel als kleine Missionare bezeichnen können«).

1754 suchte P. Raquet an den Erfolg anzuknüpfen und ließ abermals unter großem Beifall der Gemeinde durch die Elementarschülerinnen Spielszenen in drei Teilen aufführen: Was Mädchen morgens, mittags und abends tun, was meiden sollen.<sup>45</sup> Bevor es zu weiteren Aufführungen kommen konnte, verstarb Raquet am 16. Mai 1755 in Hadamar, und das hoffnungsvolle Unternehmen fand unter seinem Nachfolger P. Franz Falk SJ keine Fortsetzung. Doch fand sein Beispiel Nachahmer an anderen Kollegien: 1756 führte die Katechismusjugend in Hildesheim an zwei aufeinander folgenden Sonntagen ein frommes Drama mit feierlicher Musik auf, in Münstereifel inszenierte der Katechet 1772 eine feierliche Preisverteilung mit vorgeschalteten Prüfungsdialogen und Gesängen der Katechismuskinder.<sup>46</sup>

Eine festere Spieltradition bis zur Aufhebung des Jesuitenordens hat sich aus den Anregungen Raquets jedoch, folgt man den Angaben in den *Litterae annuae*, nur zwischen 1761 und 1772 in der Bergischen Diaspora entwickelt, in Elberfeld, wo die Jesuiten seit 1658 eine ständige Mission unterhielten – Aufführungen, meist in Zusammenhang mit der Erstkommunionfeier anstelle der Predigt und meist mit kontroverstheologischen Inhalten, aber auch Krippenspiele. Andreas Schüller hat auf diese Stücke bereits 1927 hingewiesen.<sup>47</sup>

Die Katechismusstücke scheinen, den ausführlichen Berichten der Elberfelder Missionare in ihren *Litterae annuae* nach zu urteilen, großen Erfolg gehabt zu haben. Dennoch folgten die Jesuitenkollegien am Niederrhein dem Elberfelder Beispiel nicht. Vermutlich war das Theater in den mehrheitlich katholischen Gebieten kein probates Mittel der Katechese mehr, da die katholische Konfessionalisierung dort bereits zu einem Abschluss gekommen und aus der Sicht der Jesuiten nicht mehr durch Unwissenheit, sondern durch aufklärerischen Zweifel,

<sup>41</sup> Vgl. Schüller 1929 (wie Anm. 6), S. 6 und Walter Michel: Die Hausgeschichte der Jesuiten zu Hadamar (1630–1772). O. O. u. J. (Typoskript, um 1987), S. 350.

<sup>42</sup> Der Kellner des Amtes Hadamar schickte ein Exemplar der periochenartigen Zusammenfassung des Schauspiels an die Regierung nach Dillenburg; vgl. Schüller 1929 (wie Anm. 6), S. 4. Sie ließ sich in der archivalischen Überlieferung Hessen-Hadamars bislang nicht auffinden.

<sup>43</sup> Vgl. HASTK, Best. 223, A 650, fol. 266r/v sowie Schüller 1929 (wie Anm. 6), S. 4 und Michel o. J. (wie Anm. 41), S. 344 f., Absch. 1476.

<sup>44</sup> HASTK, Best. 223, A 650, fol. 266v.

<sup>45</sup> Vgl. HASTK, Best. 223, A 650, fol. 328r/v und Michel o. J. (wie Anm. 41), S. 348, Absch. 1491.

<sup>46</sup> Vgl. HASTK, Best. 223, A 656, fol. 13r.

<sup>47</sup> Vgl. Schüller 1927 (wie Anm. 8), S. 150–154.

Jansenisten und Freimaurer gefährdet war. Für das 16. und 17. Jahrhundert, als dies noch nicht der Fall gewesen ist, lassen sich zahlreiche Beispiele finden, in denen das Katechismustheater nicht nur eigene, katholische Positionen beschrieb, sondern sie immer auch unter Verweis auf die andere, »falsche« Lehre der protestantischen Konfessionen abzugrenzen und schärfer zu konturieren suchte. Das Katechismudrama gab damit den Mitspielern und Zuschauern zugleich Argumentationshilfen für Religionsgespräche im Alltag und half, die geistigen Mauern zwischen den Konfessionen zu erhöhen. Während eines Rekatholisierungsversuchs in Wesel versuchten die Jesuiten schon 1599, eine öffentliche Katechismusprüfung als Schauspiel zu instrumentalisieren, um die Neugier der Weseler Bürger zu erregen und so einen größeren Hörerkreis potentieller Konvertiten in die Kirche zu bringen.<sup>48</sup> In den erhaltenen Kölner Katechismusspielen aus der Zeit des Dreißigjährigen Kriegs wird die Katholizität der Stadt als selbstverständlich vorausgesetzt und zum Ausdruck gebracht, aber auch unterstrichen, dass der katholische Glaube der allein wahre und die katholische Kirche die einzig wahre – und die einzig siegreiche – Kirche sei.<sup>49</sup> In der Diasporasituation Elberfelds – die der Lage in Schwerin, Hadamar und Hildesheim vergleichbar ist – konnte das Katechismustheater seine festigende Funktion nach innen im 18. Jahrhundert immer noch wahrnehmen und die Kontroverspredigten der Patres ergänzen, an deren Themen es ja anknüpfte. Das Katechismustheater der Jesuiten war damit stärker als das Schultheater und selbst das Theater in den Marianischen Sodalitäten mit dem Prozess der frühneuzeitlichen Konfessionalisierung verknüpft. Die Bedeutung des Katechismustheaters im Prozess der Konfessionalisierung ist somit nicht zu unterschätzen, wenn auch deutlich geworden sein dürfte, warum es Friedrich Spee nur um Weniges überdauert hat.

<sup>48</sup> Vgl. Dorothea Coenen: Die katholische Kirche am Niederrhein von der Reformation bis zum Beginn des 18. Jahrhunderts. Untersuchungen zur Geschichte der Konfessionsbildung im Bereich des Archidiakonats Xanten unter der klevischen und brandenburgischen Herrschaft. Münster 1967 (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, 93), S. 181.

<sup>49</sup> Vgl. van Oorschot 1979 (wie Anm. 19), S. 225 ff.

## Das Gesangbuch in den konfessionellen Auseinandersetzungen der frühen Neuzeit – Das Beispiel Paderborn 1609\*

Nachdem im Jahr 1963 in der Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils (1962–1965) der Volksgesang in der Liturgie als regulärer und integrierender Bestandteil anerkannt worden war<sup>1</sup>, verstärkte man nun auch in der katholischen Gesangbuchforschung aus hymnologischen, liturgiewissenschaftlichen und pastoralen Interessen die Untersuchung von Gesangbüchern und der in ihnen enthaltenen Gesänge.

Für den westfälischen Raum kam das älteste erhaltene gedruckte katholische Gesangbuch Westfalens, das *Paderborner Gesangbuch 1609* (*Pa 1609*), für die Erforschung der volksgesanglichen Tradition in Frage. Die Universitäts- und Forschungsbibliothek Erfurt/Gotha, vormals Stadt- und Regionalbibliothek Erfurt, besitzt das einzige noch erhaltene Exemplar.<sup>2</sup> Im Besitz der Erzbischöflichen Akademischen Bibliothek (EAB) Paderborn war lange Jahre nur ein unvollständiger Mikrofilm des Erfurter Unikats. Erst nach der politischen Wiedervereinigung Deutschlands im Jahr 1990 wurde eine detailgenaue Analyse am Original möglich. Durch die erfolgte Erstellung eines originalwertigen Reprints mit Kommentar<sup>3</sup> wird auch weiteren Interessierten die Einsichtnahme und Bearbeitung ermöglicht.

\* Vortrag vor der Friedrich-Spee-Gesellschaft Trier aus Anlass der Überreichung des Spee-Förderpreises am 16. November 2004.

<sup>1</sup> Vgl. Sacrosanctum Concilium 112.

<sup>2</sup> Die Signatur lautet Dep. Erf., 5 – T. lit. 12° 50.

<sup>3</sup> Das Paderborner Gesangbuch 1609. Reprint mit Kommentar von Maria Kohle. Paderborn 2004 (Studien und Quellen zur westfälischen Geschichte, 50/2). – Ausführlicher in Vorstellung, Analyse und Bewertung ist die Dissertation von Maria Kohle: Das Paderborner Gesangbuch 1609. Das älteste erhaltene katholische Gesangbuch Westfalens und sein gottesdienstlicher Gebrauch im Dienst der Katholischen Reform. Paderborn 2004 (Studien und Quellen zur westfälischen Geschichte, 50/1).

## 1. Entstehungsbedingungen des Gesangbuchs<sup>4</sup>

Das *Paderborner Gesangbuch 1609* ist jedoch nicht nur isoliert für sich zu analysieren und zu bewerten, sondern seine Entstehung muss aus und in den historischen Bedingungen Westfalens, der Stadt Paderborn und des Hochstifts und Bistums Paderborn erläutert werden.

Das Hochstift Paderborn, territorial identisch mit dem Fürstbistum Paderborn, war nach Bevölkerung und Fläche ein relativ kleines Gebiet. Die Diözese Paderborn war dagegen bedeutend größer. Der weltliche Arm des Paderborner Fürstbischofs reichte also nur bis zu den Grenzen des Hochstifts. Da die übrigen diözesanen Teile auf anderem weltlichem Territorium lagen, hatten auch offizielle kirchliche Maßnahmen des Paderborner Bischofs aufgrund der Bestimmungen des Augsburger Religionsfriedens (1555) an den Grenzen des Hochstifts ihr Ende.

Im Zeitalter der Konfessionalisierung (1555–1648) begann auch in Stadt und Hochstift Paderborn unter den Vorgängern des Fürstbischofs Dietrich von Fürstenberg der katholische Einfluss kontinuierlich zu schwinden. Der deutlich größere Teil aller Schichten der Bevölkerung war evangelisch geworden – bis zum Jahr 1585, dem »Jahr der katholischen Wende«<sup>5</sup>.

In diesem Jahr wurde Dietrich/Theodor von Fürstenberg (1585–1618), der Protagonist der Gegenreformation und Katholischen Reform im Hochstift Paderborn, Fürstbischof. Dietrich, 1546 geboren, war 1563 Domherr in Paderborn, 1565 Domherr in Trier und 1577 Dompropst in Paderborn geworden. 1589 wurde er zum Bischof geweiht. Zu Anfang des 17. Jahrhunderts griff er in eine politische Paderborner Auseinandersetzung ein. Dieser so genannte »Kampf um Paderborn« endete im Jahr 1604 mit der militärischen Unterwerfung der Stadt durch den mit dem Fürstbischof verbündeten Grafen von

Rietberg. Der militärische Sieg führte zur Vierteilung des Bürgermeisters Wichard, zur Aufhebung der Selbstverwaltung der Stadt und zum Verbot evangelischer Gottesdienste in der Stadt.<sup>6</sup> Das Jahr 1612 darf als Schlüsseljahr für die Rekatholisierung Paderborns angesehen werden: Das Einverständnis Dietrichs mit der Wahl Ferdinands von Bayern zum bischöflichen Koadjutor, die Beendigung des Streites zwischen Fürstbischof und Domdechant und das Eintreffen der ersten Kapuziner, die sich der Pastoral des Kleinbürgertums und der unteren gesellschaftlichen Schichten widmeten, ließen von diesem Zeitpunkt an ein koordiniertes Voranschreiten der Rekatholisierung sicher erscheinen.

Den seelsorgerlichen und katechetischen Boden hatten in besonderem Maß die Jesuiten bereitet. Bereits als Dompropst hatte Dietrich von Fürstenberg dafür gesorgt, dass 1580 zwei Jesuiten von Heiligenstadt nach Paderborn kamen. 1585 übernahmen sie die Leitung des Gymnasiums Salentinianum, dessen Schülerzahl bis 1586, also innerhalb eines Jahres, von 140 auf 400 stieg.<sup>7</sup> 1612 wurde das Noviziat der Jesuiten eingerichtet, das bis 1620 dort Bestand hatte und dann wegen der drohenden Gefahren durch den Dreißigjährigen Krieg nach Trier verlegt wurde.<sup>8</sup> 1614 konnte das Gymnasium an der Straße Kamp in den Räumlichkeiten des Jesuitenkollegs bezogen werden.

<sup>4</sup> Vgl. Dies.: Das Paderborner Gesangbuch 1609. Das älteste erhaltene katholische Gesangbuch Westfalens und sein gottesdienstlicher Gebrauch im Dienst der Katholischen Reform. Paderborn 2004 (Studien und Quellen zur westfälischen Geschichte, 50/1), S. 29–74.

<sup>5</sup> Alois Schröer: Die Kirche in Westfalen im Zeichen der Erneuerung (1585–1648). Bd. II (Die Gegenreformation in den geistlichen Landesherrschaften). Münster 1987, S. 3.

<sup>6</sup> Vgl. Klemens Honselmann: Der Kampf um Paderborn 1604 und die Geschichtsschreibung. In: Westfälische Zeitschrift 118 (1968), S. 229–338. Unveränd. Nachdr. Münster 1969. – Vgl. Karl Hengst: Kirchliche Reformen im Fürstbistum Paderborn unter Dietrich von Fürstenberg (1585–1618). Ein Beitrag zur Geschichte der Gegenreformation und Katholischen Reform in Westfalen. Paderborn 1974 (Paderborner Theologische Studien, 2), S. 15, 20 f., 26–28, 35. – Vgl. Andreas Neuwöhner: Den Kampf um die Freiheit verloren? Verwaltung und Finanzen der Stadt Paderborn im Spannungsfeld von städtischer Autonomie und frühmodernem Staat. Paderborn 2004 (Studien und Quellen zur westfälischen Geschichte, 48), S. 23–38.

<sup>7</sup> Vgl. handschriftliche Quellen. EAB Paderborn. Studienfonds-Archiv Paderborn: Hs. Pa 43. Bd. I, Bl. 2r u. 9r. – Vgl. Wilhelm Richter: Geschichte der Paderborner Jesuiten. Erster Teil (1580–1618). Paderborn 1892, S. 2, 4–6, 17 f., 22. – Vgl. Bernhard Duhr: Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge. Bd. I. Freiburg 1907, S. 136 f., 140. – Vgl. Bernhard Opfermann: Die Geschichte des Heiligenstädter Jesuitenkollegs. Bd. I (1574–1685). Hrsg. vom Verein für eichsfeldische Heimatkunde Heiligenstadt. Duderstadt 1992, S. 20 f.

<sup>8</sup> Vgl. handschriftliche Quellen (wie Anm. 7), Bl. 186v. – Vgl. Richter (wie Anm. 7), S. 123 f. – Vgl. Duhr (wie Anm. 7). Bd. II 2. Freiburg 1913, S. 545.

1616 erfolgte dort die feierliche Eröffnung der ersten Universität Westfalens, der Academia Theodoriana.<sup>9</sup>

Als Dietrich von Fürstenberg 1618 starb, hatte er versucht, im Sinn der Katholischen Reform die Gläubigen durch Belehrung und Überzeugung wiederzugewinnen; im Sinn der Gegenreformation hatte er zu diesem Zweck auch die politischen Mittel seiner fürstbischöflichen Macht genutzt.

In dieser Umbruchsituation kam der erste Buchdrucker in Paderborn, Matthaeus Pontanus (ca. 1565–1622), in diese Stadt. Pontanus stammte aus Hildburghausen im heutigen Thüringen. Bevor er die latinisierte Fassung seines Namens verwendete, hatte er Brückner geheißen. Bis zu seinem 23. Lebensjahr war er Anhänger der lutherischen Lehre. Seine Ausbildung und Buchdruckertätigkeit führten ihn über Ingolstadt, Mainz und Köln 1591/92 nach Münster. In diesem Zeitraum konvertierte er zum katholischen Glauben. Seit 1592 arbeitete Pontanus als Geselle beim Buchdrucker Lambert Raesfeld in Münster und heiratete in dieser Stadt in demselben Jahr die Bürgerin Elisabeth Weg(g)ewart. Im Rahmen der fürstbischöflichen Rekatholisierungsbemühungen kam er 1596 als katholischer Drucker nach Paderborn. Zwischen 1602 und 1604 muss Pontanus wieder lutherischer Christ gewesen sein, konvertierte dann aber endgültig zum Katholizismus. Pontanus war beziehungsweise wurde Mitglied in der Frankfurter Rosenkranzbruderschaft, in der Paderborner Kalandsbruderschaft und in der Marianischen Kongregation am Jesuitenkolleg in Paderborn. 1608 kaufte der Drucker das Haus an der Ecke Kamp/Klingelgasse, also neben dem Jesuitenkolleg, und erhielt von Dietrich von Fürstenberg daraufhin das Privileg für die Monopolstellung der Druckerei in Stadt und Hochstift Paderborn. Pontanus revanchierte sich, indem er das *Paderborner Gesangbuch 1609* dem Fürstbischof widmete. Nach mehreren Jahren in Prosperität muss er 1621 in finanzielle Schwierigkeiten geraten sein. 1622 verstarb er. Seit 1624 druckte sein

Sohn Heidenreich bis 1630, danach dessen Witwe bis 1632. Mit deren Tod 1636 endete die erste Phase der Buchdruckereigeschichte in Paderborn.

Von Matthaeus Pontanus, seinem Sohn Heidenreich und dessen Witwe konnten immerhin 116 Drucke ausfindig gemacht werden. Davon entfallen 85 % auf Matthaeus Pontanus, 11 % auf seinen Sohn und 4 % auf dessen Witwe. Matthaeus Pontanus druckte als Bewahrer und Verkünder des katholischen Glaubens vor allem dogmatische, moraltheologische, katechetische und spirituelle Literatur und verfasste theologisch sachkundig zu nicht wenigen seiner Drucke die Vorreden.

Der Dreißigjährige Krieg (1618–1648) hatte auf das Hochstift Paderborn mit dem Einfall des Herzogs Christian von Braunschweig (1599–1626), des »Tollen Christian«, 1621/22 übergegriffen. Schwerste Verwüstungen von Stadt, Dom und Jesuitenkolleg waren die Folge. Der Lehrbetrieb an Gymnasium und Universität der Jesuiten wurde jedoch kurze Zeit später wieder aufgenommen. Für 1623–1626 und 1629–1631 ist Friedrich Spee (1591–1635) als Professor für Philosophie, als Katechet an der Marktkirche St. Pankratius und als Seelsorger zum Beispiel in der Funktion als Domprediger verzeichnet.<sup>10</sup> An seine Tätigkeit erinnert ein Denkmal gegenüber dem früheren Jesuitenkolleg. Aus dem Verlauf des Dreißigjährigen Krieges mit seinen einschneidenden Konsequenzen für Paderborn, auch hinsichtlich der Pestwellen, resultierten größere technische und wirtschaftliche Schwierigkeiten für Heidenreich Pontanus und seine Witwe, so dass sich damit die durchschnittliche Zahl von nur etwa zwei Drucken pro Jahr erklären lässt, vielleicht auch, warum unter anderem Spees *Cautio Criminalis* 1631 nicht in Paderborn gedruckt worden ist.

Die Biographie und das Druckwerk von Matthaeus Pontanus erweisen diesen als einen Drucker, der aufgrund seines reflektierten konfessionellen Werdegangs, seiner schließlich dauerhaften und ausdrücklichen Beheimatung im Katholizismus und seiner guten theologischen Ausbildung über die besten Voraussetzungen verfügte, die Konzep-

<sup>9</sup> Vgl. Richter (wie Anm. 7), S. 125–132. – Vgl. Duhr (wie Anm. 7). Bd. II 1. Freiburg 1913, S. 40. – Vgl. Joseph Freisen: Die Universität Paderborn. Erster Teil: Quellen und Abhandlungen von 1614–1808. Paderborn 1898, S. 12–89 (Statuten der Universität, Nachträge und Promotionsrecht). Anhang I, Nr. 72 (lat. Festschrift des Paderborner Jesuiten Horrion zur Eröffnung der Universität mit einem ausführlichen Lob auf Westfalen, Paderborn und Dietrich von Fürstenberg).

<sup>10</sup> Vgl. handschriftliche Quellen (wie Anm. 7). Bd. II, Bl. 42v, 49r. – Vgl. Anton Arens: Friedrich Spee. Ein dramatisches Leben. Aach/Trier 1991, S. 49–51.

tion, die Herausgabe und den Druck des *Paderborner Gesangbuchs 1609* vorzunehmen.

## 2. Aufbau und inhaltliche Schwerpunkte des Gesangbuchs<sup>11</sup>

Das Titelblatt des *Paderborner Gesangbuchs 1609* – im Reprint in Originalfarbigeit –, wortreich im Stil der Zeit, ist hoch informativ. Auffällig ist die wortwörtliche Übernahme der ersten zehn Zeilen aus dem *Speyerer Gesangbuch 1599* (Sp 1599). Der Begriff *Kirchenge-säng* bildet schon die Überleitung zur Verwendung der Gesänge. Die Hochfeste im Verlauf des Kirchenjahrs, gekennzeichnet durch die Worte *auf die fürnehmste Feste*, bilden den übergreifenden Zuordnungsrahmen. Die folgenden Formulierungen *auch in Processionen/ Creutzgängen und Kirchenfärten: Bey der H Meß/ Predig/ in Häusern/ und auff dem Feld* machen aufgrund der Reihenfolge Angaben über die Wichtigkeit der Verwendung der Gesänge. Das durch die Katholische Reform und die Gegenreformation wiedererstarkte katholische Bewusstsein um die Wende vom 16. zum 17. Jahrhundert zeigte sich in einer deutlichen Zunahme der *Demonstratio catholica* in Prozessionen, Kreuzgängen (Bittprozessionen an den Tagen vor Christi Himmelfahrt) und *Kirchenfärten* (Wallfahrten). Demgegenüber sind in der Reihenfolge der Wichtigkeit die Gesänge während der Messfeier und im Zusammenhang der Predigt außerhalb der Messfeier (*Bey der H Meß/ Predig*) nachgeordnet. Die weitere Verwendung der Gesänge *in Häusern/ und auff dem Feld* zielt auf die Frömmigkeit im häuslichen Leben und bei der Arbeit. An die Verwendungszuweisungen der Gesänge schließt sich ein inhaltlicher Hinweis an, nämlich auf die Katechismusgesänge. Es folgt die offiziell-kirchliche Druckerlaubnis durch den Paderborner Fürstbischof Dietrich von Fürstenberg. Da man dem *Paderborner Gesangbuch 1609* aufgrund seiner Verbreitungsbegrenzung auf das Hochstift Paderborn und aufgrund des nicht zwingend vorgeschriebenen öffentlichen Gebrauchs eher halbamtlichen Charakter zubilligen sollte, handelt es sich noch nicht um ein klassisches Diözesan-Gesangbuch.

<sup>11</sup> Vgl. Kohle (wie Anm. 4), S. 75–99.

Die Vorrede des Gesangbuchs, die von seinem Drucker, Matthaeus Pontanus, verfasst ist, enthält besonders die Widmung des Gesangbuchs an Dietrich von Fürstenberg, die Begründung für die Erstellung eines katholischen Gesangbuchs als Antwort auf evangelische Lieder und die Kriterien für die Auswahl der Gesänge. Der hohe Bildungsstand von Matthaeus Pontanus zeigt sich nicht nur in der Art der Abfassung der Vorrede, sondern besonders darin, dass er mit großer Sicherheit die Redaktoren- und Herausgebere Tätigkeit für das gesamte Gesangbuch übernommen hat.

Die Zahl der Gesänge im *Paderborner Gesangbuch 1609* ist nicht direkt im Gesangbuch ablesbar, da sie nicht bis zum Ende durchgezählt sind. Ich habe 137 Gesänge ermittelt, deren Zählweise ich auch in einem Anhang meiner Dissertation transparent gemacht habe. Das Gesangbuch hat zwei ungleich umfangreiche größere Abschnitte: erstens die 20 Katechismusgesänge in Prosaform mit einem Anteil von 14,60 % an der Gesamtzahl der Gesänge und zweitens die 117 Gesänge in Strophenform, die an den Festen und/oder thematischen Schwerpunkten des Kirchenjahrs orientiert sind, mit einem Anteil von 85,40 %. Unter den Letzteren ist der sehr hohe Anteil von Weihnachtsgesängen auffällig: 46 Gesänge oder 33,57 %, also ungefähr ein Drittel des Gesamtbestands des Buches. Der Anteil der lateinischsprachigen Gesänge ist unter den Weihnachtsgesängen höher als der der deutschen. Im Blick auf den Gesamtbestand ist das Verhältnis umgekehrt. Die ungewöhnlich große Anzahl von Weihnachtsgesängen und der hohe Anteil von lateinischen Gesängen und Strophen lassen die beabsichtigte Bereitstellung von Liedgut unter anderem für Lateinschüler, auch für Kurrendesänger, vermuten.

Für die Konzeption des *Paderborner Gesangbuchs 1609* hat Matthaeus Pontanus, wie er selbst in der Vorrede des Buches erklärt, auf alte und neue Gesangbücher als Quellen zurückgegriffen.

Den ersten größeren Abschnitt im *Paderborner Gesangbuch 1609* bilden, wie bereits erwähnt, die Katechismusgesänge. Für diese Gesänge sind Texte des Katechismus vertont, aber in Prosa belassen worden. Die Gesänge sind deutschsprachig, da sie den Kindern und Erwachsenen die katholischen Glaubenswahrheiten in der ihnen vertrauten Muttersprache (neu) zugänglich machen sollten. Die Blütezeit solcher Katechismusgesänge lag zwischen 1590 und 1610. Die

Vorlagen für das *Paderborner Gesangbuch* sind im Hinblick auf die Texte fast ausschließlich im *Speyerer Gesangbuch 1599* und mit einigen Abstrichen in einem handschriftlichen Katechismus vermutlich Paderborner Provenienz aus dem Jahr 1591 (*Pa 1591*) zu sehen. Bei Letzterem handelt es sich aber eher um ein Gesangbuch mit vorgeschaltetem Katechismus unter Noten. Der in der Literatur in Bezug auf *Pa 1591* zu findende, aber nicht begründete Hinweis »Paderborner Provenienz« lässt sich vielleicht damit erklären, dass der letzte Vorbesitzer Franz Graf von Kesselstatt gewesen ist. Christoph von Kesselstatt (1757–1814), unter anderem Domdechant in Paderborn, hat seine reiche Sammlung von Handschriften, zu denen auch *Pa 1591* gehört haben könnte und die hauptsächlich aus den aufgelösten Klosterbibliotheken der Bistümer Hildesheim und Paderborn stammen, in den Besitz der Familie von Kesselstatt in Trier übergehen lassen.<sup>12</sup> Für zwei Überleitungen zwischen Texten ist *Pa 1609* unabhängig von den genannten Vorlagen und damit die primäre Textquelle. Die Melodien aller Katechismusgesänge tauchen in ihren jeweiligen Fassungen zum ersten Mal so im *Paderborner Gesangbuch 1609* auf.

Im Rahmen der Weihnachtsgesänge überwiegt bei den text- und/oder melodieglichen Übernahmen von Weihnachtsgesängen aus anderen Gesangbüchern in *Pa 1609* deren Herkunft aus dem *Speyerer Gesangbuch 1599*, aus dem *Mainzer Cantual 1605* und aus dem *Andernacher Gesangbuch 1608*. Andererseits haben aber auch nur die Weihnachtsgesänge einen derart hohen Anteil an Paderborner Eigengut: sei es durch die eigens für das *Paderborner Gesangbuch* neu geschaffenen Texte und/oder Melodien besonders im Bereich der Puer-natus-Gesänge, sei es durch gezielte Strophenveränderungen, Strophenverminderungen oder Strophenhinzufügungen. Gerade die zahlreichen Puer-natus-Gesänge verleihen dem Gesangbuch einen volkstümlichen Charakter.

Im Hinblick auf die Rezeption von Gesängen aus anderen Gesang-

<sup>12</sup> Vgl. Franz Kohlschein: Liturgische Handschriften und Drucke aus dem alten Bistum Paderborn in Trier. In: Westfälische Zeitschrift 117 (1967), S. 349–355, besonders S. 349. – Vgl. Andreas Heinz: Eine Hildesheimer Missalehandschrift in Trier als Zeuge hochmittelalterlicher Taufpraxis. In: Die Diözese Hildesheim. Jahrbuch des Vereins für Heimatkunde im Bistum Hildesheim 52 (1984), S. 39–55, besonders S. 39–43.

büchern im *Paderborner Gesangbuch 1609* bietet sich für die Fasten- und Osterzeit, die Prozessionsgesänge, die Gesänge von Himmelfahrt bis Dreifaltigkeit, die Gesänge zur Verehrung der Eucharistie, die dogmatischen Lehrgesänge und die Gesänge an Marienfesten und an Gedenktagen von Heiligen und Engeln ein völlig anderes Bild als bei den Weihnachtsgesängen. Es findet sich kaum Paderborner Eigengut. Stattdessen dominiert die Übertragung von Gesangsblöcken oder einzelnen Gesängen. Vorlagen sind fast immer das *Speyerer Gesangbuch 1599* oder das *Mainzer Cantual 1605*.

Unter den Terminus »Endzeit-Lieder« lassen sich die Lieder fassen, in deren Texten an ein hohes Ethos in der Lebensführung der Menschen appelliert und dies mit der erhofften nachhaltigen Wirkung im Reich Gottes verbunden wird. Vorlagen für die Lieder sind einzelne Gesangbücher, die bisher keine Rolle spielten. Pontanus hat hier aus Einzelgesängen verschiedener Provenienz eine neue, inhaltlich gebundene Liedgruppe zusammengefügt.

Insgesamt wird im *Paderborner Gesangbuch 1609* die Mehrfachverwendung von Gesängen gefördert. Diese Tatsache deutet auf die ökonomische und didaktische Intention des Matthaeus Pontanus hin, nicht ein zu umfangreiches und damit zu kostspieliges Gesangbuch zu schaffen, sondern ein handliches für den praktischen Gebrauch, das Gelegenheiten bot, die Gesänge bald auswendig mitsingen zu können; denn nicht wenige Menschen waren Analphabeten oder zu arm, um ein Buch zu kaufen.

### 3. Liturgische und außerliturgische Verwendung der Gesänge<sup>13</sup>

Hinsichtlich der liturgierechtlichen Regelungen des Trienter Konzils (1545–1563) zur Verwendung von Kirchenliedern ist nur über das Rückschlussverfahren festzustellen, dass während der Messfeier der die lateinischen Gesänge ersetzende Gebrauch deutscher Gesänge implizit untersagt war. Dennoch sieht das *Paderborner Gesangbuch* gemäß Titelblatt auch deutsche Lieder während der Messe vor. Dies lag zum Teil an den pastoralen Gegebenheiten: Nicht nur Konvertiten

<sup>13</sup> Vgl. Kohle (wie Anm. 4), S. 101–139.

wollten in der vertrauten Muttersprache singen; und in Landpfarreien fehlte es meistens an lateinisch geschulten Chorsängern. Dazu existierte eine wohl auch im Hochstift Paderborn verbreitete Regelung, dass der lateinische Gesang während des Hochamts zwar der Regelfall bleiben sollte, dass aber ergänzend zu den leise gesprochenen lateinischen Messtexten des Priesters zwischen Epistel und Evangelium und besonders nach der Elevation im eucharistischen Teil der Messe die so genannten Nachwandlungslieder gesungen werden konnten. Als Träger des Gesangs fungierte die Gemeinde, häufig mit Unterstützung eines geistlichen Küsters, der öfter auch Schullehrer war.

Der Sitz im Leben, den die Gesänge aus dem *Paderborner Gesangbuch 1609* eingenommen haben, ist neben den Messfeiern hauptsächlich in den Prozessionen zu sehen, von denen für die Stadt Paderborn an den Festen Christi Himmelfahrt und Fronleichnam zunehmend berichtet wird. Auch die Mitglieder der Marianischen Kongregationen werden bei ihren Zusammenkünften die Gesänge häufiger angestimmt haben. Die Jesuiten förderten die berichteten Phänomene intensiv.

Genaueren Aufschluss über den tatsächlich praktizierten Gesang können speziell Visitationsprotokolle zu den Verhältnissen in einzelnen Pfarreien des Hochstifts Paderborn geben. Die diesbezüglich einzig ergiebigen Protokolle stammen von der Visitation 1575. Erhalten geblieben ist aber nur der Bericht des Dompropstes zum Archidiaconat Paderborn. Unter anderem wurde nach dem Gebrauch verbotener Kirchenlieder gefragt. Acht Pfarrer bestätigen solchen Gebrauch und begründen ihn mit der Tradition in der Pfarrei. In dem Visitationsbericht werden neun deutsche Kirchenlieder mit der Kopfzeile genannt und einmal zusammenfassend eine Gruppe deutscher Weihnachtslieder. Ob diese Lieder additiv (ergänzend) oder substitutiv (ersetzend) zu den lateinischen Messtexten gebraucht wurden, geht aus den meisten Nennungen nicht hervor. Aufschlussreich wäre eine solche Angabe besonders bei den Liedern *Alleine Gott in der hoigde sei eher* und *Wir glauben*, um feststellen zu können, ob die Lieder als Ersatz für die Ordinariumsteile Gloria und Credo verwendet wurden oder als Hinzufügung zu diesen. Alle im Visitationsprotokoll von 1575 mit Kopfzeile genannten Lieder waren in der Neu-Fassung durch evangelische Autoren (Nicolaus Decius, Martin Luther) seit

1522/23 weit verbreitet. Sie entstammen allerdings in Text und Melodie schon der vorreformatorischen Tradition. Die Kenntnis und Unterscheidungsfähigkeit der Pfarrer, ob die vorreformatorische katholische oder die evangelische Fassung oder eine Mischfassung in ihren Gemeinden gesungen wurde, sind aus den Quellen nicht zu eruieren. Vier von den im Visitationsbericht von 1575 genannten Liedern fanden in textlicher Variation Aufnahme in das bischöflich autorisierte *Paderborner Gesangbuch 1609*, darunter *GElobet seystu Jesu Christ* und *GOTTsey gelobet und gebenedeyet*. Es ist anzunehmen, dass die deutschen Kirchenlieder – Anfang des 17. Jahrhunderts im Gesangbuch bischöflich anerkannt – die Teilhabe der einfachen Gläubigen am Gottesdienst fördern sollten, wenn jene Lieder konfessionell konsensfähig waren.

Die Verwendungsangaben im *Paderborner Gesangbuch* selbst und in den Gesangbüchern, die als direkte Vorlage der Paderborner Gesänge dienten, ergeben, dass knapp 30 % aller Gesänge eine präzisierende beziehungsweise erweiternde festträgliche oder festzeitliche Bestimmung erfahren. Mehrheitlich intendiert Matthaëus Pontanus aber Mehrfachverwendbarkeit. Außerliturgisch wurden die Gesänge auch beim Kurrendesingen in der Stadt durch die armen Schüler vorgetragen, die dafür Spenden zu ihren Ausbildungskosten erbaten.

#### 4. Eigenwert des Gesangbuchs<sup>14</sup>

Der Gestaltungswille und die Wirkungsabsicht des Endredaktors und Herausgebers des *Paderborner Gesangbuchs 1609*, Matthaëus Pontanus, kommen in den Katechismus- und Weihnachtsgesängen sowie in den Endzeit-Liedern besonders zum Tragen.

Bei den Paderborner Katechismusgesängen handelt es sich um 20 vertonte, adaptierte Prosaabschnitte des *Kleinsten Katechismus* des Jesuiten Petrus Canisius (1521–1597) in deutscher Sprache. Der Ton ist sachlich-unpolemisch. Die Katechismusgesänge sollten hauptsächlich während der sonntäglichen Christenlehre zum leichteren Behalten der Glaubensaussagen genutzt werden, außerdem als variierender Ersatz für die additiv während der Messfeier gebrauchten deutschen Kir-

<sup>14</sup> Ebd., S. 141–284.

chenlieder, schließlich im Zusammenhang mit der Predigt außerhalb der Messe und während der Prozessionen.

Die inhaltlichen Schwerpunkte und Verkündigungsgehalte der Weihnachtsgesänge aus dem *Paderborner Gesangbuch 1609* sind vorwiegend christologischer, aber auch mariologischer Art. Die Verbreitung katholischen Gedankenguts kam zum Beispiel besonders in der katholischen Neuschöpfung *ES ist ein Roß entsprungen* zum Tragen. Dieses Lied, höchstwahrscheinlich in Kreisen der *Devotio moderna* entstanden, war wohl im Trierer Raum schon mündlich verbreitet, als es von dem Kartäuser Frater Conradus in seiner Heimatstadt Trier spätestens 1588 in einer 19-strophigen Fassung aufgeschrieben wurde. Das erklärt, weshalb das *Mainzer Cantual 1605* dem Lied den Titel voranstellt: *Das alt Catholisch Trierisch Christliedlein*. Die Handschrift von Frater Conradus befindet sich in der Stadtbibliothek Trier.<sup>15</sup> Diese älteste uns bekannte Fassung der Trierer Handschrift 1587/88 mit 19 Strophen wurde bei ihrem ersten Abdruck in dem in Köln gedruckten *Speyerer Gesangbuch 1599* zu einer 23-strophigen Fassung erweitert. Diese ging unverändert ins *Mainzer Cantual 1605* über. *Pa 1609* hat eine 8-strophige Version und stimmt mit *Sp 1599/Ma 1605* hinsichtlich der 1. und 2. Strophe weitgehend überein. Die in *Sp 1599/Ma 1605* folgenden Strophen 3–15, welche die Verkündigung Gabriels an Maria und den Besuch Mariens bei Elisabeth narrativ entfalten, hat *Pa 1609* nicht. Die offenbar gezielte Strophenauswahl durch den Paderborner Redaktor und Drucker Matthaeus Pontanus lässt als Auswahlmotiv vermuten, dass er das Lied als Weihnachtslied anbieten wollte. Deshalb konzentriert sich seine Fassung in den Strophen 3–7 auf das Ereignis der Geburt des Erlösers, die Beschneidung, Namengebung und die Verehrung durch die Hirten und die drei Könige. Theologisch korrekt lässt Pontanus das Lied in der 8. Strophe mit der trinitarischen Doxologie und einer Bitte um die Fürsprache Mariens enden. Die Zusammenstellung der 8 Strophen aus dem Trierer Erbe wurde in Paderborn offenbar gut angenommen, denn sie blieb unverändert in allen folgenden Paderborner Gesangbüchern bis zum Ende des 18. Jahrhunderts (1790).

<sup>15</sup> Es handelt sich um ein handgeschriebenes Gebetbuch (Hs. 2363/2304), in dem das Lied auf Bl. 169r-172r steht.

Die Verbreitung konfessionell übergreifend tragfähiger Aussagen (vor allem in dem Weihnachtslied *GElobet seystu Jesu Christ*) wirft ein Schlaglicht auf die moderate Konzeption des Gesangbuchs: Konfessionell polemische Prägungen wird man im *Paderborner Gesangbuch 1609* vergebens suchen. Die gottesdienstliche und außergottesdienstliche Verwendung der Gesänge reicht vom Weihnachtstag bis Epiphanie, vereinzelt darüber hinaus. Der Gebrauch in der Messfeier ist quellenmäßig belegt. Eher in Verbindung mit dem Kindelwiegen im Rahmen von Hirten- und Dreikönigsspiel werden zum Beispiel *En trinitatis speculum – Der Spiegel der Dreifaltigkeit*, die Puer-natus-Gesänge und *IN dulci júbilo* erwähnt und bestätigen diesen volksfrommen Usus wohl auch als Paderborner Praxis.

Die letzten sechs Lieder des *Paderborner Gesangbuchs 1609* können aufgrund ihres Verkündigungsgehalts zusammengefasst und als Endzeit-Lieder charakterisiert werden: Im Vordergrund steht die Aufforderung an den Menschen zur Umkehr, meistens mit Blick auf das jüngste Gericht. Matthaeus Pontanus hat die Endzeit-Lieder am Ende des Gesangbuchs eingeordnet, weil der letzte Monat im Kirchenjahr, der November, mit den vom Ewigkeitsgedanken geprägten Festen Allerheiligen und Allerseelen beginnt. Pontanus wird weitere pastorale Gesichtspunkte im Auge gehabt haben: In Liturgie (Requiem; Begräbnis; Totengedächtnis) und häuslicher Andacht (Sterben) sollten genügend Lieder mit mahnender und tröstender Botschaft zur Verfügung stehen.

Das *Paderborner Gesangbuch 1609* war offenbar für einen weiten Adressatenkreis konzipiert, denn es bietet Gesänge für alle Zeiten des Kirchenjahrs in Liturgie und Haus.

##### 5. Nachwirken des *Paderborner Gesangbuchs 1609* in den späteren von der Druckerfamilie Pontanus erstellten Gesangbüchern<sup>16</sup>

In den Jahren 1616, 1617, 1628 und wahrscheinlich auch um 1630 erschienen weitere von der Druckerfamilie Pontanus hergestellte Gesangbücher. Grundsätzlich kann festgestellt werden, dass das *Pader-*

<sup>16</sup> Vgl. Kohle (wie Anm. 4), S. 285–308.

borner Gesangbuch 1609 einen Grundbestand an Gesängen bereitstellt, der in den folgenden Pontanus-Gesangbüchern rezipiert wird, aber auch wegen der Erhöhung der Verwendungsmöglichkeiten und wegen des sich in Paderborn wieder mehr und mehr etablierenden katholischen Lebens zum Beispiel hinsichtlich der Mariengesänge erweitert werden musste. Daher sollte man nach dem *Paderborner Gesangbuch 1609* eher von Folge- als von Neuauflagen bis zu den *Paderborner Gesangbüchern 1628 (Pa 1628)* und *um 1630* sprechen. Die Kontinuität der übereinstimmenden Gesänge ist recht hoch: Sie liegen im *Paderborner Gesangbuch 1617* deutlich über der Hälfte oder im *Paderborner Gesangbuch 1628* knapp darunter.

*Pa 1628* ist das Paderborner Gesangbuch, das in früherer Zeit eine noch höhere wissenschaftliche Aufmerksamkeit als *Pa 1609* erfahren hat. Dies lag zum Teil daran, dass *Pa 1628* als Unikat an seinem Fundort Paderborn leichter zugänglich war als aufgrund der früheren politischen Konstellationen die Unikate von *Pa 1609* in Erfurt und *Pa 1617* im ehemaligen Ost-Berlin. Zum größeren Teil beruht aber wohl das gesteigerte wissenschaftliche Interesse auf der Tatsache, dass *Pa 1628* einige Lieder des Jesuiten Friedrich Spee (1591–1635) enthält. Der Paderborner Hymnologe Theo Hamacher kennzeichnet 1982 *Pa 1628* als Jesuitengesangbuch, das 23 Lieder von Friedrich Spee enthalte, von denen wiederum 12 in *Pa 1628* neu seien.<sup>17</sup> In einem weiteren Aufsatz von 1985 erhöht Hamacher diese Zahl auf 13 und nennt Kriterien des Kölner Stadtbibliothekars, Germanisten und Hymnologen Joseph Gotzen, anhand deren die anonym verfassten Spee-Lieder zu identifizieren seien.<sup>18</sup> Diese Kriterien sind von den Hymnologen Michael Härting und Theo G. M. van Oorschoot 1979 zur Identifizierung von Spee-Liedern weiterentwickelt worden. Darüber hinaus stellt Härting fest, dass früher entstandene Spee-Lieder über das Sammel-

werk, das verschollene *Brachelsche Gesangbuch Köln 1623*<sup>19</sup>, in weitere Gesangbücher, zum Beispiel *Pa 1628*, gelangt seien.<sup>20</sup> Härting spitzt diese Aussage in einem Aufsatz von 1984 noch einmal zu, indem er höchstens 2 Lieder von Spee, wahrscheinlich aber gar keine als Erstdrucke in *Pa 1628* zulässt.<sup>21</sup> In demselben Jahr, 1984, veröffentlichte Theo G. M. van Oorschoot ein tentatives Verzeichnis der Lieder, deren Verfasser Spee ist oder sein könnte.<sup>22</sup> 1991/1995 nimmt er vorsichtige Korrekturen und Ergänzungen zu diesem Verzeichnis vor, indem er die Zahl der Spee-Lieder reduziert.<sup>23</sup> Auf der Basis der Erkenntnisse von Härting und van Oorschoot sowie von eigenen Forschungen kommt der jetzige Ordinarius für Mittelalterliche und Neuere Kirchengeschichte in Trier, Bernhard Schneider, 1991 zu dem Ergebnis, dass in *Pa 1628* wohl kein Erstdruck von Spee-Liedern vorliegt. Spee, der bekanntlich bis 1626 in Paderborn weilte, sei vielleicht Bearbeiter des Buches gewesen, in dem aber auf jeden Fall eine Spee-Rezeption stattgefunden habe.<sup>24</sup> 1995 betont Schneider noch einmal den Stellenwert zum Beispiel von *Pa 1628* im Hinblick auf die reiche Tradierung von Spee-Liedern in Paderborn bis mindestens 1720.<sup>25</sup> Aus der großen

<sup>17</sup> Vgl. Theo Hamacher: Friedrich von Spee und das Paderborner Gesangbuch von 1628. In: Musik und Musiker. Beiträge zur Musikgeschichte Westfalens, insbesondere des Paderborn-Corveyer Raumes. Hrsg. von Theo Hamacher. Paderborn 1982, S. 144–148.

<sup>18</sup> Vgl. Dens.: Die Lieder des Friedrich Spee von Langenfeld im Paderborner Gesangbuch 1628. In: Beiträge zur Geschichte des katholischen deutschen Kirchenliedes. Hrsg. von Theo Hamacher. Paderborn 1985, S. 112–132. – Vgl. Joseph Gotzen: Neues über Friedrich von Spee und das deutsche Kirchenlied. In: Musica Sacra 58 (1928), S. 356–360.

<sup>19</sup> Vgl. Konrad Ameln / Markus Jenny / Walther Lipphardt (Hrsg.): Das Deutsche Kirchenlied (DKL). Kritische Gesamtausgabe der Melodien. Bd. I 1: Verzeichnis der Drucke von den Anfängen bis 1800. Kassel / Basel / Tours / London 1975 (Répertoire International des Sources Musicales (RISM) B/VIII/1), S. 205 (1623<sup>0a</sup>).

<sup>20</sup> Vgl. Michael Härting (unter Mitarbeit von Theo G. M. van Oorschoot): Friedrich Spee. Die anonymen geistlichen Lieder vor 1623. Berlin 1979 (Philologische Studien und Quellen, 63), S. 30–41.

<sup>21</sup> Vgl. Dens.: Zur Quellenlage der anonymen Lieder von Friedrich Spee. Hrsg. von Theo G. M. van Oorschoot. In: Friedrich Spee im Licht der Wissenschaften. Beiträge und Untersuchungen. Hrsg. von Anton Arens. Mainz 1984 (Quellen und Abhandlungen zur mittelhessischen Kirchengeschichte, 49), S. 63–71, besonders S. 67.

<sup>22</sup> Vgl. Theo G. M. van Oorschoot: Verzeichnis der anonymen Lieder von Friedrich Spee. In: Friedrich Spee (wie Anm. 21), S. 73–81.

<sup>23</sup> Vgl. Dens.: 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.

<sup>24</sup> Vgl. Bernhard Schneider: Die Rezeption von Spee-Liedern in den Diözesangesangbüchern der (Erz-)Diözesen Köln, Paderborn, Münster, Hildesheim und Osnabrück im 19. und 20. Jahrhundert. In: Von Spee zu Eichendorff. Zur Wirkungsgeschichte eines rheinischen Barockdichters. Hrsg. von Eckhard Grunewald / Nikolaus Gussone. Berlin 1991 (Schriften der Stiftung Haus Oberschlesien. Literaturwiss. Reihe 3), S. 223–290, besonders S. 242.

<sup>25</sup> Vgl. Dens.: Die Wirkungsgeschichte der Lieder Friedrich Spees in katholischen Ge-

Zahl der vermutlichen Spee-Lieder in *Pa 1628* seien 4 stellvertretend genannt: *Gegrüßet seystu O Jesulein, Nimb hin mein Hertz/ gib mir das dein, O Trawrigkeit/ O Hertenleydt, Himmel und Erdt sich was die Welt.*<sup>26</sup>

Rückblickend darf festgestellt werden, dass die Leitlinie des Verlages Pontanus hinsichtlich der Gesangbücher lautet: Kontinuität unter maßvoller Einbeziehung von neueren Entwicklungen.

Das *Paderborner Gesangbuch 1609* bildet in der Reihe der frühen Paderborner Gesangbücher aus der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts einen markanten theologischen Anfangs- und Mittelpunkt und spiegelt die Situation der kirchenpolitischen sowie liturgie- und frömmigkeitsgeschichtlichen Entwicklung fokussiert wider.

## Das Andachtsbuch (1761) der Skapulierbruderschaft von Clarholz und seine Spee-Lieder\*

### 1. Andachtsbücher als forschungsrelevante Buchgattung

Zögerlicher, als es ihrer Bedeutung entspricht, rücken Andachtsbücher der Neuzeit in das Blickfeld der wissenschaftlichen Betrachtung.<sup>1</sup> Bedeutsam ist dieses religiöse Medium im Prozess der nachtridentinischen katholischen Reform und der Konfessionalisierung, dem der Trierer *Arbeitskreis Friedrich Spee und das konfessionelle Zeitalter* neben anderem sein interdisziplinäres Engagement widmet.

Andachtsbücher sind als Buchgattung unter anderem wegen ihrer Vielzahl und Vielfalt, wegen ihrer unterschiedlichen Erscheinungsweisen und Funktionen schwer zu systematisieren. Ein Merkmal ihrer Entstehung ist die zielgruppengemäße Übertragung von kanonischen Texten und solchen der kirchlichen Tradition in das Medium Andachtsbuch und damit in einen religiösen und sozialen Handlungsrahmen.<sup>2</sup>

Häufig waren Andachtsbücher die textliche Grundlage für das religiöse Leben geistlicher Gemeinschaften oder Bruderschaften.<sup>3</sup> Liturgie- und frömmigkeitsgeschichtlich sind die nachtridentinischen Devotionsbruderschaften von besonderem Interesse. Deren Andachtsbücher dienten nicht nur der Heiligung des Alltags und der Förderung der persönlichen Frömmigkeit; sie begleiteten auch die zahlreichen

\* Grundlage ist der Vortrag im *Arbeitskreis Friedrich Spee und das konfessionelle Zeitalter* am 11. September 2004 in Trier.

<sup>1</sup> Vgl. Andreas Holzem: Das Buch als Gegenstand und Quelle der Andacht. Beispiele literaler Religiosität in Westfalen 1600–1800. In: Normieren, Tradieren, Inszenieren. Das Christentum als Buchreligion: Hrsg. von dems. Darmstadt 2004, S. 225–262, besonders S. 226–229.

<sup>2</sup> Vgl. ebd., S. 247f.

<sup>3</sup> Vgl. Ludwig Remling: Bruderschaften als Forschungsgegenstand. In: *Jahrbuch für Volkskunde N.F. 3* (1980), S. 89–112, besonders S. 107–110.

sangbüchern vom Barock bis zur Gegenwart. In: *Friedrich Spee zum 400. Geburtstag* (wie Anm. 23), S. 265–348, besonders S. 269 f.

<sup>26</sup> Vgl. Ameln / Jenny / Lipphardt (Hrsg.) (wie Anm. 19), S. 217 (1628<sup>06</sup>). Im *Paderborner Gesangbuch 1628* finden sich die Lieder auf den Seiten 34 f., 35 f., 120–122, 409–411.

gottesdienstlichen Versammlungen der Mitglieder, der *Sodalen*: die Messfeiern, Predigten und Katechesen, die Andachten, Prozessionen und Wallfahrten.<sup>4</sup> Die aktive Beteiligung und die emotionale Präsenz der Teilnehmer an den Gottesdiensten fand ihren sinnfälligen Ausdruck im Gesang muttersprachlicher Lieder.<sup>5</sup> Diese waren im allgemeinen innerhalb der Gottesdienstformulare der Andachtsbücher abgedruckt.

Das Clarholzer Andachtsbuch *Marianischer Bund* von 1761, dem dieser Vortrag gilt, hat als Besonderheit einen eigenen Gesangbucheil mit 59 Liedtexten ohne Noten auf 122 Seiten.<sup>6</sup> Davon stammen 23 Texte von Friedrich Spee (1591–1635); das sind 38,9% des Gesamtbestandes der Clarholzer Liedersammlung. Hinsichtlich dieser proportional üppigen Aufnahme von Spee-Liedern lohnt sich zu fragen, in welcher Form die Texte rezipiert und in welchen religiösen und sozialen Handlungsrahmen sie gestellt sind.

Diese Fragen führen zunächst in die Entstehungsgeschichte des Clarholzer Andachtsbuches und damit zu seinem Benutzerkreis: der Skapulierbruderschaft in der Pfarrei Clarholz, die dem dortigen Prämonstratenserklöster eingegliedert (inkorporiert) war.<sup>7</sup> Aus der Ge-

<sup>4</sup> Vgl. Bernhard Schneider: Wandel und Beharrung. Bruderschaften und Frömmigkeit in Spätmittelalter und Früher Neuzeit. In: Volksfrömmigkeit in der Frühen Neuzeit. Hrsg. von Hansgeorg Molitor u. Heribert Smolinsky (Katholisches Leben und Kirchenreform 54). Münster 1994, S. 65–87, besonders S. 74 f.

<sup>5</sup> Vgl. ebd., S. 76 f.

<sup>6</sup> *Marianischer Bund / Das ist: / eigentlicher und nothwendiger / Unterricht / Der Hochlöblichen Ur=alten / Ertz=Bruderschaft / Unser lieben Frauen vom Berg / Carmelo / Oder des / Heiligen Scapuliers / rechtmäßig eingeführet im Jahr 1679 / In dem Hochadelichen Gottes=Hauß Clarholtz / Des H. Canonischen und befreyten weissen / Praemonstratenser=Ordens nunnehro 1761 / wegen der Nachmittägigen Andacht bewilliget / Von Sr. Hochwürden Gnaden / Leopoldo Augusto Ludovico L. B. / De Rübelle, Praeposito ejusdem Peril=Iustris Ecclesiae, etc. etc. / zusammen getragen / Von einem Regulirten Chor=Herrn des Abteylichen / Gottes=Hauß Knechtsteden selbigen Praemon=Istratenser=Ordens. / Cum licentia speciali Reverendissimi Vicariatus Osnabrugensis. / Zu finden in der Hochadelichen Probstei Clarholtz. 12<sup>n</sup>. Darin der Gesangbucheil S. 274–396. Drei erhaltene Exemplare im Pfarrarchiv Clarholz. Zur regionalgeschichtlich akzentuierten Beschreibung des Andachtsbuches und zum Clarholzer Eigengut im Liedbestand vgl. Erika Heitmeyer: »Anmüthige Gesänge«. Das Clarholzer Gesangbuch im Bruderschaftsbuch von 1761. In: Westfälische Zeitschrift 154 (2004), S. 273–288.*

<sup>7</sup> Vgl. Johannes Meier: Die Prämonstratenser in Clarholz und Lette. In: Clarholz und

# Marianischer Bund

Das ist:

eigentlicher und nothwendiger

Unterricht

Der Hochlöblichen Ur=alten

Ertz=Bruderschaft

Unser lieben Frauen vom Berg

CARMELO

Oder des

# Heiligen Scapuliers

rechtmäßig eingeführet im Jahr 1679

In dem Hochadelichen Gottes=Hauß Clarholtz  
Des H. Canonischen und befreyten weissen

Praemonstratenser=Ordens nunnehro 1761

wegen der Nachmittägigen Andacht bewilliget

Von Sr. Hochwürden Gnaden

Leopoldo Augusto Ludovico L. B.

de Rübelle, Praeposito ejusdem Peril=

Iustris Ecclesiae, &c. &c.

zusammen getragen

Von einem Regulirten Chor=Herrn des Abteylichen

Gottes=Hauß Knechtsteden selbigen Praemon=Istratenser=Ordens.

*Cum licentia speciali Rm̄i Vicariatus Osnabrugensis.*

Zu finden in der Hochadelichen Probstei Clarholtz.

Titelblatt des Clarholzer Andachtsbuches (1761) »Marianischer Bund«.

schichte des Klosters und der Pfarrei Clarholz sollen ausgewählte Ereignisse skizziert und geistliche Profile beschrieben werden. So möge ein Bezugsrahmen entstehen, in dem das Andachtsbuch *Marianischer Bund* seinen Ort hat.

## 2. Die Prämonstratenser in Clarholz

Clarholz, ein westfälisches Dorf, auf halber Strecke zwischen Münster und Paderborn gelegen, erlangte Bedeutung durch sein Prämonstratenserkloster. Im Jahr 1133 war das adlige Chorherrenstift vom Kloster Cappenberg aus besiedelt worden und hatte Bestand bis zur Säkularisation im Jahr 1803. In etwa zeitgleich mit der Weihe der Stiftskirche »der seligen Maria und des heiligen Laurentius« wurde Clarholz 1175 zur Pfarrei erhoben.<sup>8</sup> Das Kloster hatte das Besetzungsrecht für die Stelle des Pfarrers. Dieses Recht übte der Klostervorsteher, der Propst, aus. Als Pfarrer wurden anfänglich Clarholzer Prämonstratenser eingesetzt, später, im 17. und 18. Jahrhundert, auch Kanoniker aus den rheinischen Prämonstratenserklöstern Steinfeld und Knechtsteden. Der Klostervorsteher konnte das Privileg der *Exemption* des Ordens nutzen, also die weitgehende Unabhängigkeit vom Ortsbischof. Die Befugnisse des Klostervorstehers bezüglich der inkorporierten Pfarrei waren quasi-bischöflich.<sup>9</sup>

Angesichts der territorialen Verhältnisse in Clarholz waren diese privilegierten Befugnisse von Bedeutung. Politisch gehörte Clarholz zum Kleinstterritorium der Herrschaft Rheda. Die Rhedaer Landesherren waren seit 1527 lutherisch, seit dem Ende des 16. Jahrhunderts calvinistisch.<sup>10</sup> Kirchlich gehörte Clarholz zum Bistum Osnabrück.

Lette in Geschichte und Gegenwart 1133–1983. Heimatbuch, zur gemeinsamen 850-Jahr-Feier hrsg. von den Heimatvereinen Clarholz und Lette. Clarholz und Lette 1983, S. 42–187, besonders S. 43–45.

<sup>8</sup> Ebd., S. 44f. u. S. 67.

<sup>9</sup> Vgl. Johannes Meier: Knechtstedener und Steinfelder Prämonstratenser als Seelsorger der Pfarrei Clarholz im 17. und 18. Jahrhundert. In: Westfälische Zeitschrift 122 (1972), S. 163–189, besonders S. 164f. u. S. 171–174.

<sup>10</sup> Vgl. Harm Kluebing: Ständebildung ohne Ritterschaft. Die Klöster Marienfeld, Clarholz und Herzebrock als Landstände der Herrschaft Rheda. In: Clarholtensis Ecclesia. Forschungen zur Geschichte der Prämonstratenser in Clarholz und Lette (1133–

Dies war konfessionell nicht weniger problematisch, denn im Fürstbistum Osnabrück regierten seit 1650 (*Capitulatio Perpetua Osnabrugensis*) abwechselnd katholische und evangelische Bischöfe (*Successio alternativa*). Die katholischen Belange wurden unter evangelischer Regierung durch Weihbischöfe vertreten.<sup>11</sup>

Es liegt auf der Hand, dass Kloster und Pfarrei unter den konfessionellen Konflikten in diesem Umfeld heftig zu leiden hatten; aber dank der klösterlichen Privilegien konnten sie sich existenziell und konfessionell behaupten. Von Vorteil war zudem die Einbindung von Clarholz über Diözesan- und Territorialgrenzen hinweg in den Klosterverband der *Zirkarie* Westfalen. Hierzu gehörten alle Ordenshäuser der Prämonstratenser in Westfalen und im Rheinland bis zur Mosel und Lahn.<sup>12</sup>

Der Einbindung in die Zirkarie verdankte Clarholz im 17. und 18. Jahrhundert den geistlich erfrischenden *Elitenimport* von Steinfelder und Knechtstedener Prämonstratensern als Pfarrern. Der Clarholzer Konvent vermochte sich nämlich nach Jahren des religiösen Niedergangs nicht aus eigener Kraft zu öffnen für die Erneuerung der Kirche nach dem Reformkonzil von Trient (1545–1563). Die Vermittlung von konfessioneller Sicherheit und von Formen aktiver und verinnerlichter Frömmigkeit auf der Pfarrebene tat Not. Mit dem Wirken der rheinischen Prämonstratenser setzte sich die nachkonziliare Erneuerung in Clarholz, wie allgemein in Westfalen, verspätet durch, und spirituelle Schwerpunkte und Frömmigkeitsformen des Ordens gewannen ihre Bedeutung zurück.<sup>13</sup> Zu nennen sind: eucharistischer

1803). Hrsg. von Johannes Meier (Studien und Quellen zur westfälischen Geschichte 21). Paderborn 1983, S. 235–256, besonders S. 248.

<sup>11</sup> Vgl. Paul Berlage (Bearb.): Handbuch des Bistums Osnabrück. Ankum 1968, S. 9–12. Vgl. auch Thomas Scharf-Wrede: Bistum Osnabrück (ecclesia Osnabrugensis, Kirchenprovinz Köln). In: Die Bistümer des Heiligen Römischen Reiches von ihren Anfängen bis zur Säkularisation. Hrsg. von Erwin Gatz. Freiburg 2003, S. 529–539, besonders S. 533f.

<sup>12</sup> Vgl. Friedrich Wilhelm Saal: Die Prämonstratenser in Westfalen. In: Clarholtensis Ecclesia (wie Anm. 10), S. 19–33, besonders S. 20–22 u. S. 26.

<sup>13</sup> Vgl. Johannes Meier: Knechtstedener und Steinfelder Prämonstratenser (wie Anm. 9), S. 171f. u. S. 174. Zur nachkonziliaren Frömmigkeit vgl. Klaus Ganzer: Das Konzil von Trient und die Volkstrommigkeit. In: Volksfrömmigkeit in der Frühen Neuzeit (wie Anm. 4), S. 17–26, besonders S. 23–25.

Kult, vor allem Anbetungskult, Marien- und Heiligenverehrung, Pflege von Liturgie und Katechese, Förderung des Apostolats an Armen, Kranken und Sterbenden.<sup>14</sup>

Zu den überregionalen Einflüssen in Clarholz trug schließlich auch die Prägung der Kanoniker durch zwei unterschiedliche Priesterseminare bei. Die Clarholzer Kandidaten studierten gewöhnlich im Seminar der Propstei Cappenberg in Münster, das von Jesuiten geleitet wurde. Die Steinfelder und Knechtstedener Prämonstratenser besuchten das ordenseigene Kölner *Seminarium Norbertinum*.<sup>15</sup>

### 3. Die Clarholzer Skapulierbruderschaft

An der Gründung der Skapulierbruderschaft an der Clarholzer Kirche im Jahr 1679 und an ihrem raschen Aufblühen hatten Clarholzer Kanoniker aus Steinfeld den entscheidenden Anteil. Die Bruderschaft war uneingeschränkt offen für alle Gläubigen, für Kleriker sowie Männer und Frauen aus dem Laienstand, unabhängig vom sozialen Rang.<sup>16</sup> Das Amt des Vorstehers war jedoch einem Ordenskleriker vorbehalten. Noch im Gründungsjahr 1679 traten 4 Mitglieder des Clarholzer Konvents und 78 Laien, darunter 77 % Frauen, in die Bruderschaft ein.<sup>17</sup>

Mit und nach dem Erscheinen des Andachtsbuches *Marianischer Bund* im Jahr 1761 nahmen Mitgliederzahlen und religiöse Intensität der Bruderschaft einen deutlichen Aufschwung. Das geht aus dem Mitgliederverzeichnis und einer Wohltäterliste über Sach- und Geldspenden für religiöse Zwecke hervor.<sup>18</sup> Die meisten Mitglieder gehörten zur Pfarrei Clarholz, doch ließen sich auch Gläubige aus dem

Münsterland, dem Dortmunder und Bielefelder Raum aufnehmen, somit aus den Nachbarbistümern Münster und Paderborn.<sup>19</sup>

Der Knechtstedener Prämonstratenser Petrus Heinrich Prickartz ist der ungenannte Verfasser des Andachtsbuches *Marianischer Bund*. Er war zunächst Kaplan in Clarholz (1758–1762), dann Pfarrer ebendort (1762–1795).<sup>20</sup> Bewilligt wurde das Andachtsbuch von Propst Leopold von Rübel (Probst 1750–1763), einem Clarholzer Kanoniker, der vor seiner Einkleidung (1707) das Gymnasium und die Universität der Jesuiten in Paderborn besucht hatte.<sup>21</sup> Beide, Prickartz und von Rübel, waren Mitglieder der Bruderschaft.

Die Clarholzer Skapulierbruderschaft war als Devotionsbruderschaft rein religiös ausgerichtet. Die Vorsorge für die Ewigkeit war von zentraler Bedeutung, sinnfällig konkretisiert durch das ständige Tragen des Skapuliers. Für die Ordenskleriker war das Skapulier, ein über Brust und Rücken bis zu den Füßen herabfallender Tuchstreifen, Bestandteil des Ordensgewandes. Das Laienskapulier war eine Verkleinerung dieses Schulterkleides und bestand aus zwei viereckigen Wollstücken, die, an Stoffbändern über die Schultern herabhängend, an Brust und Rücken unter der Oberbekleidung getragen wurden. Das Skapulier galt als Unterpfand des ewigen Heils für alle, die mit ihm bekleidet starben, und symbolisierte den Schutz durch die Gottesmutter.<sup>22</sup>

Die lebenslange Vorbereitung auf den eigenen Tod und die aktive Teilnahme am permanenten Totengedächtnis der Gemeinschaft, an der *Memoria*, standen im Mittelpunkt des bruderschaftlichen Lebens.<sup>23</sup> Außer einer tugendhaften und barmherzigen Lebensgestaltung gehörte die Teilnahme an zahlreichen gottesdienstlichen Versammlun-

<sup>14</sup> Vgl. Max Heimbucher: Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche. 2 Bde. Paderborn 1933, Bd. 1, S. 444 f.

<sup>15</sup> Vgl. Johannes Meier, ebd., S. 169–174.

<sup>16</sup> Vgl. Ursula Olschewski: Die Clarholzer »Erzbruderschaft Unserer Lieben Frau vom Berge Carmel« und ihre Mitglieder. In: Leben unter dem Krummstab. Die Kirchspiele Clarholz, Lette und Beelen im 18. Jahrhundert. Hrsg. von Johannes Meier u. Jochem Ossenbrink. Bielefeld 2003, S. 77–167, besonders S. 86–89.

<sup>17</sup> Vgl. ebd., S. 80.

<sup>18</sup> Vgl. ebd., S. 79 u. 86.

<sup>19</sup> Vgl. Ursula Olschewski: Die Erzbruderschaft der Allerseligsten Jungfrau Maria vom Berg Karmel zu Clarholz. In: Die Bibliothek des Praemonstratenserklosters Clarholz. Hrsg. von Reinhard Feldmann (Schriften der Universitäts- und Landesbibliothek Münster 15). Münster 1996, S. 29–51, besonders S. 33 f.

<sup>20</sup> Vgl. ebd., S. 32.

<sup>21</sup> Vgl. Wilhelm Honselmann: Adlige Chorherren. Verzeichnis der Mitglieder des Clarholzer Konventes. In: Clarholtensis Ecclesia (wie Anm. 10), S. 75–126, besonders S. 113 f.

<sup>22</sup> Vgl. Karl Suso Frank: Skapulier. In: Lexikon für Theologie und Kirche. Hrsg. von Walter Kasper u. a. Bd. 9. Freiburg / Basel / Rom / Wien 2000, Sp. 653.

<sup>23</sup> Vgl. Bernhard Schneider: Wandel und Beharrung (wie Anm. 4), S. 77–79.

gen zu den Pflichten der Sodalen. Dazu zählten Bruderschaftsmessen und Seelenämter, theophorische Prozessionen, Sakramentsandachten, Marienverehrung und Heiligenfeiern und das Tagzeitengebet. Alle diese gottesdienstlichen Aktivitäten waren mit dem Erwerb zahlreicher Ablässe verbunden.<sup>24</sup> In diesem religiösen und sozialen Handlungsrahmen hat das Clarholzer Andachtsbuch seinen Ort.<sup>25</sup>

#### 4. Das Clarholzer Andachtsbuch von 1761

Das mit 396 Seiten recht umfangreiche Andachtsbuch hat drei unterschiedlich lange Teile. Der erste Teil stellt Ursprung, Zielsetzung, Regularien und geistliche Werte der Marienbruderschaft sowie Privilegien und Ablässe vor.<sup>26</sup> Im ausführlichsten zweiten Teil sind Gebete und Andachten, einige eingestreute Lieder, Betrachtungen und geistliche Ermahnungen enthalten, und zwar für die gottesdienstlichen Versammlungen und für das private Gebet.<sup>27</sup> Der dritte Teil ist die Liedersammlung mit 59 Texten. Sie ist wie ein gebrauchstüchtiges Kirchengesangbuch nach dem Kirchenjahr und nach thematischen Schwerpunkten gegliedert.<sup>28</sup> Die 23 Lieder von Friedrich Spee verteilen sich, Pfingsten ausgenommen, im Gesamtbestand der Texte. Alle Teile des Buches verzichten völlig auf die lateinische Liturgiesprache; dementsprechend weist die Liedersammlung weder lateinische Gesänge noch Mischlieder auf.

Die Skapulierfrömmigkeit der Bruderschaft, speziell die Vorsorge für die Ewigkeit, und die spirituellen Schwerpunkte des Prämonstratenserordens (eucharistischer Kult, Marien- und Heiligenverehrung, Pflege von Liturgie und Katechese, Apostolat)<sup>29</sup> machen das geistliche Profil des Buches aus. Die typisch katholischen Frömmigkeitsformen

<sup>24</sup> Vgl. Ursula Olschewski: Die Clarholzer »Erzbruderschaft Unserer Lieben Frau vom Berge Carmel« (wie Anm. 16), S. 83 f.

<sup>25</sup> Vgl. Anm. 2.

<sup>26</sup> *Marianischer Bund* (wie Anm. 6), S. 3–25.

<sup>27</sup> Ebd., S. 25–273.

<sup>28</sup> Ebd., S. 274–396.

<sup>29</sup> Vgl. Max Heimbucher: Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche (wie Anm. 14), Bd. 1, S. 444 f.

lassen das zeittypische Bedürfnis nach konfessioneller Sicherheit erkennen, auch noch in der Mitte des 18. Jahrhunderts<sup>30</sup> und gerade auch in dem konfessionell schwierigen Umfeld von Kloster und Pfarrei Clarholz.<sup>31</sup>

Unübersehbar sind die jesuitischen Einflüsse im Clarholzer Andachtsbuch. Zunächst sind diese erklärlich wegen des vorbildhaften seelsorgerlichen und katechetischen Engagements der Jesuiten. Speziell jedoch spielen die Studienorte der Clarholzer, Steinfelder und Knechtstedener Prämonstratenser eine Rolle, vor allem Münster und Köln, aber auch Paderborn. In diesen jesuitisch geprägten Städten erlebten die jungen Prämonstratenser deren seelsorglich-katechetisches, wissenschaftliches und publikatorisches Wirken.<sup>32</sup>

#### 5. Der Gesangbuchteil im Clarholzer Andachtsbuch

##### 5.1 Entstehungsbedingungen

In den zahlreichen und vielfältigen Gottesdiensten der Skapulierbruderschaft, »Wobey sich jederzeit alle Brüder und Schwestern eifrigst einfinden lassen«<sup>33</sup>, hatten die Sodalen Gelegenheit zur intensiven und aktiven Beteiligung. Stärker als in den regulären Pfarrgottesdiensten kam der Gesang muttersprachlicher Lieder zur Geltung.<sup>34</sup> Dazu hätte man ein Diözesangesangbuch benutzen können, wenn ein solches verfügbar gewesen wäre. Im Bistum Osnabrück hatte es infolge der konfessionellen Wirren<sup>35</sup> kein Nachfolgebuch gegeben für das erste und einzige Diözesangesangbuch *Pastorale Romanum* von 1629.<sup>36</sup> Ersatz-

<sup>30</sup> Vgl. Bernhard Schneider: Wandel und Beharrung (wie Anm. 4), S. 69 u. 71.

<sup>31</sup> Vgl. Anm. 10 u. 11.

<sup>32</sup> Vgl. Anm. 15 u. 21. Von prägendem Einfluss auf den zweiten Teil des Clarholzer Andachtsbuches war das seit 1662 häufig aufgelegte Gebetbuch des Jesuiten Wilhelm Nacatenus (1617–1682): *Himmlich Palm-Gärtlein*. Für diesen Vortrag wurde ein Exemplar von 1764 benutzt (Erzbischöfliche Akademische Bibliothek Paderborn, Sign. 46, 23).

<sup>33</sup> *Marianischer Bund* (wie Anm. 6), S. 50.

<sup>34</sup> Vgl. Bernhard Schneider: Wandel und Beharrung (wie Anm. 4), S. 76.

<sup>35</sup> Vgl. Anm. 11.

<sup>36</sup> Vgl. Kurt Küppers: Diözesan-Gesang- und Gebetbücher des deutschen Sprachgebietes.

weise war in Clarholz bereits im letzten Viertel des 17. Jahrhunderts das *Kölner Gesangbuch* in Gebrauch.<sup>37</sup> Offensichtlich handelt es sich um das Jesuitengesangbuch *Geistliches Psalterlein* von 1637, das lange Zeit weit über Köln hinaus verbreitet war.<sup>38</sup>

Der Clarholzer Kaplan Petrus Heinrich Prickartz, der ungenannte Verfasser des Andachtsbuches *Marianischer Bund*<sup>39</sup>, stellte mit der Liedersammlung im dritten Teil seines Buches für Clarholz also ein eigenes Gesangbuch zur Verfügung unter dem Titel *Anmüthige Gesänge*<sup>40</sup>. Es war auf den gottesdienstlichen Bedarf in Pfarrei und Bruderschaft zugeschnitten und approbiert durch den Generalvikar in Osnabrück.<sup>41</sup>

## 5.2 Gliederung und thematische Schwerpunkte

Die Gliederung des Textbestandes nach dem Kirchenjahr und nach thematischen Schwerpunkten ist typisch für katholische Gesangbücher. Die gehaltliche Gewichtung ist typisch für die Skapulierbruderschaft. Abfolge und Anzahl der Texte ergeben folgendes Bild:

	Themen/Festkreis	Anzahl d. Texte	Seiten	von Spec
1.	Weihnachten	5	274–281	1
2.	Fastenzeit	5	282–293	3
3.	Ostern	5	293–299	3
4.	Himmelfahrt	2	299–300	1
5.	Pfingsten	2	301–302	0
6.	Dreifaltigkeit	1	302–304	1
7.	Sakramente	6	304–315	2
8.	Liebe Gottes und Christi	8	315–332	1
9.	Maria	11	333–351	8
10.	Engel und Heilige	12	351–378	2
11.	Endzeit	2	378–382	1

Auffällig ist der weite Raum, den die Marien-, Engel- und Heiligengesänge füllen. Mit 23 Texten (Nr. 9 und 10) stellen sie 38 % des gesamten Liedbestandes. Die Gottesmutter, die Engel und Heiligen, die in der Anschauung Gottes sind, werden angerufen als Helfer zu einem tugendhaften Leben, als Begleiter in der Todesstunde und als Fürsprecher bei Gott. Die Vorbereitung auf den eigenen Tod und die Fürbitte für die Verstorbenen fanden ihren kultischen Ausdruck in den zahlreichen Marienandachten und Heiligenfeiern der Bruderschaft. Für die Ausgestaltung bestand großer Bedarf an gemeindetauglichen Gesängen. Die Spee-Lieder<sup>42</sup> stellten dafür eine Fundgrube dar, wie die Aufnahme von zehn Texten Spees deutlich zeigt.

Bruderschaftstypisch ist auch das breite Spektrum von 14 Liedern, die der eucharistischen Anbetung, der Danksagung und der mystischen Versenkung in Gott gewidmet sind, nämlich die Sakramentsgesänge (Nr. 7) und die Gesänge von der Liebe Gottes und Christi (Nr. 8). Sie bilden 23 % des Bestandes. In den Sakramentsandachten und bei theophorischen Prozessionen hatten sie ihren Verwendungs-

<sup>42</sup> Zur Vorläufigkeit einer solchen Zuweisung vgl. Anm. 45.

tes im 19. und 20. Jahrhundert. Geschichte. Bibliographie (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 69). Münster 1987, S. 5. Erst 1781 erschien in Osnabrück das *Neue katholische Gesangbuch zur Belehrung und Erbauung* von Rudolf Deuten. Vgl. ebd., S. 6.

<sup>37</sup> Vgl. Rudolf Schulze: Beiträge zur Geschichte des Pramonstratenserklusters Klarholz (Kr. Wiedenbrück) 1133–1803, Teil III. In: Zeitschrift für Vaterländische Geschichte und Altertumskunde 87 (1930), S. 192–214, besonders S. 198–201.

<sup>38</sup> Das Erzbistum Köln erhielt erst 1880 sein erstes offizielles Diözesangesangbuch. Vgl. Kurt Küppers: Diözesan-Gesang- und Gebetbücher (wie Anm. 36), S. 23. Zur Verbreitung des *Geistlichen Psalterleins* und zu seiner Bedeutung als Tradent von Spee-Liedern vgl. Bernhard Schneider: Die Rezeption von Spee-Liedern in den Diözesangesangbüchern der (Erz-)Diözesen Köln, Paderborn, Münster, Hildesheim und Osnabrück im 19. und 20. Jahrhundert. In: Von Spee zu Eichendorff. Zur Wirkungsgeschichte eines rheinischen Barockdichters. Hrsg. von Eckhard Grunewald u. Nikolaus Gussone (Schriften der Stiftung Haus Oberschlesien. Literaturwissenschaftliche Reihe, Bd. 3). Berlin 1991, S. 223–290, besonders S. 226–228. Vgl. auch Anm. 55.

<sup>39</sup> Vgl. Anm. 20.

<sup>40</sup> Vgl. Anm. 28.

<sup>41</sup> *Marianischer Bund* (wie Anm. 6), Titelblatt.

ort.<sup>43</sup> Von Friedrich Spee stammen drei Lieder, weitere drei von dem Jesuitendichter Wilhelm Nacatenus (1617–1682)<sup>44</sup>.

### 5.3 Spee-Lieder

Bei den 23 Speeliedern<sup>45</sup> (unter den 59 Liedern) im Gesangbucheil des Clarholzer Andachtsbuches handelt es sich, in alphabetischer Auflistung, um folgende Texte:

1. Ach Jesu! Ach unschuldigs Blut! (S. 286–289).
2. Ave Maria, gratia plena! (S. 333–34).
3. Das Heyl der Welt, Herr Jesu Christ (S. 313).
4. Dich grüssen wir, o Jesulein! (S. 278–280).
5. Dich liebt O Gott! Mein ganzes Hertz (S. 318–320).<sup>46</sup>
6. Die gantze Welt Herr Jesu Christ! (S. 298–299).
7. Freu dich, du Himmels=Königin (S. 297–298).
8. Gelobt sey Gott der Vatter! (S. 302–304).
9. Heut ist gefahren Gottes Sohn (S. 299–300).
10. Himmel und Erd, schau! was die Welt (S. 282–285).
11. Ist das der Leib, Herr Jesu Christ (S. 295–296).
12. Maria die reine, von Herten ich meyne (S. 347–349).<sup>47</sup>
13. Maria gieng geschwind (S. 335–336).

<sup>43</sup> Vgl. ebd.

<sup>44</sup> Es handelt sich um die Lieder »Dich zu grüssen, dir zu Füßen« (S. 313–315), »O Jesu! liebster Jesu!« (S. 315–318) und »Wann ich, o liebster Jesu mein!« (S. 327f.) aus dem Gebetbuch *Himmlisch Palm=Gärtlein*. Vgl. Anm. 32.

<sup>45</sup> Vgl. Theo G. M. van Oorschot: Verzeichnis der anonymen Lieder von Friedrich Spee. Ergänzung zu dem Beitrag von Michael Härting. In: Friedrich Spee im Licht der Wissenschaften. Hrsg. von Anton Arens. Mainz 1984, S. 73–81. Zur Vorläufigkeit und zum Versuchscharakter dieses Verzeichnisses vgl. auch 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, besonders S. 245 u. S. 248–253.

<sup>46</sup> Zur neueren Zuweisung des Liedes zu (vermutlich) P. Johannes Heringsdorf SJ, dem Herausgeber des *Geistlichen Psalterleins*, Köln 1637, vgl. ebd., S. 252f. Zum *Geistlichen Psalterlein* vgl. Anm. 38.

<sup>47</sup> Es handelt sich um das in der Kopfstrophe veränderte Lied »Mein Zuflucht alleine / Maria du reine«. Vgl. Theo G. M. van Oorschot: Verzeichnis (wie Anm. 45), Nr. 95, S. 78.

14. Maria gieng hinaus (S. 336–338).
15. Maria ist gebohren (S. 340–341).
16. Maria Mutter Jesu Christ (S. 338–340).
17. Meerstern ich dich grüsse (S. 346–347).
18. O Christ! Hie merck (S. 311–312).
19. O ihr Freund Gottes allzugleich! (S. 358–359).
20. O Königin / O gnädigste Frau (S. 345–346).
21. O Traurigkeit! O Hertenleydt! (S. 285–286).
22. O unüberwindlicher Held! (S. 354–355).
23. Sag, was hilft alle Welt (S. 378–379).

Die Übernahme der zahlreichen Spee-Lieder in das Clarholzer Buch hat sicherlich einerseits seinen Grund darin, dass aus ihnen eine von Herzen empfundene Frömmigkeit und ein inniges Gottvertrauen im Geist der nachtridentinischen katholischen Reform sprechen, der sich auch die Clarholzer Prämonstratenser verpflichtet sahen.<sup>48</sup> Andererseits mögen praktische Gründe mitgespielt haben. Spee-Lieder hatten im rheinisch-westfälischen Raum einen hohen Bekanntheitsgrad. Diesen wussten die Prämonstratenser der Zirkarie Westfalen<sup>49</sup> zu nutzen, speziell auch die Clarholzer Seelsorger, die auf eine örtliche Singepaxis mit dem *Geistlichen Psalterlein* zurückgreifen konnten.<sup>50</sup> Die bekannten Lieder waren problemlos verwendbar im überregionalen Wirkungsbereich der Clarholzer Bruderschaft.<sup>51</sup> Überdies konnten sie ohne Noten und damit kostengünstig im Andachtsbuch abgedruckt werden.

### 5.4 Quellenbezug der Clarholzer Spee-Lieder

Für die Clarholzer Liedersammlung griff der Herausgeber Petrus Heinrich Prickartz<sup>52</sup> hauptsächlich auf die Gesangbücher der Nach-

<sup>48</sup> Vgl. Anm. 13.

<sup>49</sup> Vgl. Anm. 12.

<sup>50</sup> Vgl. Anm. 37.

<sup>51</sup> Vgl. Anm. 19.

<sup>52</sup> Vgl. Anm. 20.

bardiözesen Münster<sup>53</sup> und Paderborn<sup>54</sup> zurück. Er benutzte aber auch das *Geistliche Psalterlein*<sup>55</sup>, schöpfte also hinsichtlich der einzelnen Spee-Lieder nicht aus einer einzelnen Quelle. Die 23 Spee-Lieder der Clarholzer Sammlung sind ausnahmslos in den drei oben genannten Hauptquellen enthalten.<sup>56</sup> Von diesen Liedern stimmen neun weitgehend mit den drei Quellen überein. Aus der obigen alphabetischen Auflistung sind es die Lieder Nr. 3, 11, 13, 15, 17, 18, 19, 20 und 22. Die übrigen 14 Lieder weisen starke Veränderungen in Struktur, Sprache, Gehalt und Strophenzahl auf. Prickartz übernahm und mischte Varianten von Wörtern, Zeilen und Strophen aus den verschiedenen Vorlagen. Überdies kürzte er Lieder durch Auslassungen und fügte eigene Strophen hinzu gemäß den bruderschaftlichen Bedürfnissen in Clarholz.

Vor allem springen folgende Änderungsweisen ins Auge: Das kollektive »Wir« der singenden Gemeinde wird am Liedschluss ins Spiel gebracht, und zwar immer im Sinn der Vorsorge für die Ewigkeit, also des Hauptanliegens der Skapulierbruderschaft. Damit wird häufig die Perspektivität der Speeschen Fassung durchbrochen, nicht selten werden auch die Textstruktur und die von Spee beabsichtigte Aufführungspraxis hintangestellt. Die poetische Bildersprache weicht dabei

<sup>53</sup> *Münsterisch Gesangbuch / Auff alle Fest und Zeiten deß gantzen Jahrs ... 1677. Gedruckt zu Münster in Westphalen / Bey Dietherich Raefsfeldt* (Diözesanbibliothek Münster, Signatur G 157). Dieses Gesangbuch, u. a. fußend auf dem *Geistlichen Psalterlein*, wurde bis 1778 in Münster nachgedruckt. Vgl. Erika Heitmeyer: »Münsterisch Gesangbuch / Auff alle Fest und Zeiten deß gantzen Jahrs ... 1677«. Zu Struktur und Genese des ersten Münsterer Diözesangesangbuchs. In: Zwischen römischer Einheitsliturgie und diözesaner Eigenverantwortung. Gottesdienst im Bistum Münster. Hrsg. von Benedikt Kranemann u. Klemens Richter (Münsteraner Theologische Abhandlungen, Bd. 48). Altenberge 1997, S. 79–101, besonders S. 79 u. 95.

<sup>54</sup> *Christ=Catholisches/Gesang=Buch ... 1737 ... Paderborn / bey Job. Ditt. Todt / Hoff=Buchtr.* (Erzbischöfliche Akademische Bibliothek Paderborn, Signatur 27, 838 C).

<sup>55</sup> *Geistliches / Psalterlein / P. P. Societ. Jesu, / in welchem / die auserlesensten alten und neuen / Kirchen= und Hausgesänge, / liebreiche Psalmen Da= / vids, verfasst ... Gedruckt in Mülheim / bey Job. Georg Schmitz, Buchhändler. 1741* (Erzbischöfliche Akademische Bibliothek Paderborn, Signatur 28, 347).

<sup>56</sup> Vgl. Anm. 53, 54 u. 55.

im Allgemeinen einer begrifflichen oder appellativen Diktion gemäß dem bruderschaftlichen Handlungsrahmen.<sup>57</sup>

### 5.5 Beispiele für die Clarholzer Rezeption von Spee-Liedern

Die interessegeleitete Rezeption der Spee-Lieder im Clarholzer Andachtsbuch soll im Folgenden an zwei Beispielen aufgezeigt werden, an dem Osterlied »Die gantze Welt Herr Jesu Christ!« und dem Endzeitlied<sup>58</sup> »Sag, was hilft alle Welt«, den Liedern Nr. 6 und 23 in der obigen alphabetischen Auflistung.

#### 5.5.1 »Die gantze Welt Herr Jesu Christ!«

Die unmittelbare Textvorlage für die Clarholzer Fassung des Osterliedes entstammt weder den damals gebräuchlichen Gesangbüchern Münster 1677 und Paderborn 1737 noch dem *Geistlichen Psalterlein*.<sup>59</sup> Prickartz hat auf eine ältere Ausgabe des Paderborner Gesangbuchs, gedruckt 1682, zurückgegriffen.<sup>60</sup> Dort hat der Text folgenden Wortlaut:

1. Die gantze Welt Herr Jesu Christ  
hilariter, hilariter,  
in deiner Urständ fröhlich ist/  
Alleluja / alleluja.
2. Das Himmlisch Heer im Himmel klingt/  
hilariter, hilariter,  
die Christenheit auff Erden singt/  
Alleluja / alleluja.

<sup>57</sup> Vgl. Anm. 2.

<sup>58</sup> Zur Begrifflichkeit und zum Typus »Endzeitlied« vgl. Maria Kohle: Das Paderborner Gesangbuch 1609. Das älteste erhaltene katholische Gesangbuch Westfalens und sein gottesdienstlicher Gebrauch im Dienst der Katholischen Reform (Studien und Quellen zur westfälischen Geschichte 50/1). Paderborn 2004, S. 97.

<sup>59</sup> Vgl. Anm. 56.

<sup>60</sup> *Christ=Catholisches Gesang Buch ... 1682 Newhauß: In Verlegung Johan Todt Buchtruck. und Johan Hessen Buchhandl. in Paderborn.* (Westfälisches Landesmuseum für Kunst und Kulturgeschichte Münster, Signatur K 281), S. 141.

3. Jetz grünet was nur grünen kan  
hilariter, hilariter,  
die Bäum zu blühen fahn an:  
Alleluja / alleluja.
4. Es singen jetz die Vögel all/  
hilariter / hilariter,  
jetzt singt und klingt die Nachtigal/  
Alleluja / alleluja.
5. Der Sonnenschein jetzt kompt herein/  
hilariter / hilariter,  
und gibt der Welt ein newen schein:  
Alleluja, alleluja.
6. Drumb lobt jhr Creaturen all/  
hilariter, hilariter,  
Preyset Jesum mit frölichem Schall/  
Alleluja / alleluja.
7. Weil er durch seiner Urständ fron<sup>61</sup>  
hilariter, hilariter,  
uns führen wil zum Himmels Thron/  
Alleluja / alleluja.

Die Paderborner Fassung von 1682 besteht aus dem wohl ursprünglich fünfstrophigen Spee-Lied (Str. 1–5) und zwei Zusatzstrophen (Str. 6 u. 7). In dem fünfstrophigen Spee-Lied dient die Eingangsstrophe mit Anrufung und Lobpreis des Auferstandenen zugleich als Kehrstrophe zu den vier folgenden Kernstrophen. Eine responsorische Singweise, etwa im Wechsel von Vorsängern und mit der Kehrstrophe antwortender Gemeinde, ist zum Beispiel im Münsterer Gesangbuch von 1677 noch ausdrücklich vorgesehen.<sup>62</sup> Die Eingangs- und Kehr-

<sup>61</sup> Mittelhochdeutsch »vrôn« bedeutet u. a. »Herrlichkeit«, »Heiligkeit«. Vgl. Matthias Lexer: Mittelhochdeutsches Taschenwörterbuch. Stuttgart 1986, S. 299.

<sup>62</sup> *Münsterisch Gesangbuch* (wie Anm. 53), S. 214. Vgl. auch die um Urfassungen bemühte Ausgabe von Spee-Liedern von Dietmar Rost u. Joseph Machalke: *Mein Herz will ich dir schenken. Die schönsten Lieder. Mit Bildern alter Meister. Paderborn 1985*, S. 65–67. Vgl. auch *Gotteslob. Katholisches Gebet- und Gesangbuch mit*

strophe verbalisiert durchgängig den Christus-Bezug des Liedes. Damit begründet sie hinsichtlich der Kernstrophen den wiederhergestellten Einklang zwischen Himmel und Erde und bewirkt die Transparenz der bilderreichen Frühlingsszenerie auf die Osterbotschaft hin.<sup>63</sup>

Die Paderborner Fassung sieht die responsorische Singweise nicht vor.<sup>64</sup> Damit sind Anrufung und Lobpreis des auferstandenen Christus auf die Eingangsstrophe beschränkt, und zugleich verliert die Gemeinde die ihr ursprünglich zuge dachte Rolle, den neuen Glanz der Schöpfung responsorisch wieder und wieder zu preisen. Die Folge aus dieser strukturellen Verengung des Speeschen Osterliedes sind die beiden Zusatzstrophen 6 und 7. Sie stellen ein kausales Satzgefüge dar mit dem Korrelat »Drumb« im Hauptsatz (Str. 6) und der folgenden Konjunktion »Weil« im Nebensatz (Str. 7). Die Sinnspitze des kausalen Zusammenhangs ist die verheißene ewige Seligkeit im Reich Gottes (»Weil er durch seiner Urständ fron / ... uns führen will zum Himmels Thron«). Wegen dieser endzeitlichen Hoffnung gebühren dem Erlöser Lob und Preis. Dazu fordert die singende Gemeinde sich und andere in den Imperativen der 6. Strophe auf (»lobt«; »Preyset«). Mit diesen beiden Zusatzstrophen wird die Bildebene des Spee-Liedes verlassen. In argumentativer und appellativer Diktion wird ein endzeitlicher Bezug der Osterfreude hergestellt, den das kollektive »Wir« der Singenden zum Ausdruck bringt.

Die Clarholzer Fassung von 1761<sup>65</sup> stellt eine weitere Veränderung des strukturell verengten und strophisch erweiterten Paderborner Textes dar. Im Andachtsbuch hat der Text folgenden Wortlaut:

dem Anhang für das Erzbistum Paderborn, hrsg. von den Bischöfen Deutschlands und Österreichs und der Bistümer Bozen-Brixen, Lüttich und Luxemburg. Paderborn 1996, Nr. 219.

<sup>63</sup> Vgl. Erika Heitmeyer: »Lebendig Orgelspiel«. Zu Form und Funktion von Gesangbuchliedern Friedrich Spees. In: *Musica Sacra* 111.3 (1991), S. 194–201, besonders S. 196 f.

<sup>64</sup> Auch das *Geistliche Psalterlein* (wie Anm. 55), S. 113 f., berücksichtigt diese Singweise nicht.

<sup>65</sup> *Marianischer Bund* (wie Anm. 6), S. 298 f.

1. Die gantze Welt Herr Jesu Christ!  
Alleluja, Alleluja.  
In deiner Urständ frölich ist.  
Alleluja, Alleluja.
2. Das Himmlisch Heer im Himmel klingt;  
Alleluja, Alleluja.  
Die Christenheit auf Erden singt.  
Alleluja, Alleluja.
3. Die Sonn heut fröhlich tritt herein, etc.  
Und gibt der Welt ein neuen Schein. etc.
4. Verwandelt ist jetz alles Leydt, etc.  
In lauter Freud und Herrlichkeit. etc.
5. Drum singt ihr Creaturen all, etc.  
Preiset Jesum mit Freuden=Schall. etc.
6. Weil Er uns Menschen allzumahl, etc.  
Will führen in den Himmels=Saal. etc.
7. Herr Jesu! Unser Hertz erfreu, etc.  
Den wahren Geist mach in uns neu. etc.
8. Daß wir von dieser Oster-Freud, etc.  
Gelingen zu der Seeligkeit. etc.

Von den ursprünglich fünf Strophen Spees sind nur drei übernommen worden: die Eingangstrophe, die zweite und die Schlusstrophe. Angefügt sind fünf Zusatzstrophen (Str. 4–8).

Bereits in den drei auf Spee zurückgehenden Strophen (Str. 1–3) finden sich in Clarholz folgende Veränderungen: Das lateinische »hilariter« im Refrain ist durch den vertrauten Fest- und Freudenruf »Alleluja« volksfreundlich ersetzt worden. Die Vertauschung von »singt« und »klingt«, die schon in Paderborn 1682 vorliegt, und die Ersetzung von »Sonnenschein« durch »Sonne« verdecken den bei Spee gestalteten Widerhall und Widerschein der »gantzen Welt« angesichts des österlichen Heilsereignisses. Dementsprechend fehlen auch die österli-

chen Sinnbilder aus Flora und Fauna.<sup>66</sup> Die responsorische Singweise ist in der Clarholzer Fassung ebenfalls nicht vorgesehen.

Mit den Zusatzstrophen (Str. 4–8) wird auch hier die poetisch-bildhafte Darstellungsweise aufgegeben zugunsten von Argumentation und Appell und zulasten der einheitlichen Perspektivität. Die vierte Strophe des Clarholzer Textes fasst das Ostergeschehen als Faktum zusammen: »Verwandelt ist jetzt alles Leydt ... / In lauter Freud und Herrlichkeit.« Aus diesem Faktum ergibt sich der Aufruf an alle geschaffenen Wesen, damit auch an die singende Gemeinde, den Erlöser zu preisen (Str. 5). Der Grund dieses Lobpreises ist die eröffnete Aussicht, teilzuhaben an den himmlischen Freuden im Jenseits (Str. 6). Die Voraussetzung dafür ist eine Erneuerung in Gottes Geist; um diese innerlich anrührende Erneuerung (»unser Hertz erfreu«) ruft das »Wir« der Gemeinde den Erlöser namentlich an (Str. 7). Die finale Schlussbitte verknüpft die aktuelle Festtagsfreude mit der endzeitlichen Erwartung: »Daß wir von dieser Oster-Freud ... / Gelingen zu der Seeligkeit« (Str. 8).

Wie schon die Paderborner Vorlage läuft auch die Clarholzer Fassung explizit auf die endzeitliche Erwartung hinaus. Der Clarholzer Text widmet dieser Erwartung nicht nur mehr Raum durch weitere Strophen. Er legt auch einen deutlichen Akzent auf die innerlich empfundene Frömmigkeit im Sinn der nachtridentinischen Reform. Schließlich thematisiert er die geistliche Erneuerung als Voraussetzung für den Gewinn der ewigen Seligkeit, verweist also auf eine erforderliche Vorbereitung auf Tod und Ewigkeit. Hier ist die katechetische Handschrift des bruderschaftlich wirkenden Seelsorgers Petrus Heinrich Prickartz deutlich lesbar.<sup>67</sup>

### 5.5.2 »Sag, was hilft alle Welt«

Die Textvorlage für die Clarholzer Fassung des Endzeitliedes entstammt dem *Münsterisch Gesangbuch* von 1677.<sup>68</sup> Dort lautet der neunstrophige Text mit sprechender Überschrift folgendermaßen:

<sup>66</sup> Paderborner Fassung von 1682 (wie Anm. 60), Str. 3 u. 4.

<sup>67</sup> Vgl. Anm. 13, 20 u. 23.

<sup>68</sup> *Münsterisch Gesangbuch* (wie Anm. 53), S. 408–410.

## Geringschätzung der Welt Eitelkeit.

1. Sag was hilfft alle Welt/  
Mit jhrem Gut und Gelt/  
Alles vergeht geschwind/  
Gleich wie der Rauch im Wind.  
Alles vergeht geschwind / etc.
2. Was hilfft der hohe Thron/  
Der Scepter und die Cron/  
Scepter und Regiment/  
Hat alles baldt ein End.  
Scepter / etc.
3. Was hilfft sein hübsch und fein/  
Schön wie die Engel seyn/  
Schönheit vergeht im Grab.  
Die Rosen fallen ab.  
Schönheit / etc.
4. Was hilfft ein Goltgelbs Haar/  
Crystallne Augen klar?  
Der Mund Corallen roth/  
Verliehret sich im Todt.  
Der Mund / etc.
5. Was ist das gülden stück/  
Von Goltzier und Geschmück?  
Golt ist nur rothe Erd/  
Die Erd ist nicht viel wehrt.  
Goldt ist / etc.
6. Was ist das roth Gewand/  
Das Purpur wirdt genant?  
Von Schnecken auß dem Meer/  
Kommt alles Purpur her.  
Von Schnecken / etc.

7. Was ist der Seyden Pracht?  
Wer hat den Pracht erdacht:  
Es haben Würm gemacht  
Die gantze Seyden-Tracht.  
Es haben / etc.
8. Was seynd dann solche ding,  
Die jhr schätzt nicht gering:  
Erd / Würmwerck / Schnecken-Blut/  
Ist das euch zieren thut.  
Erd / Würmwerck / etc.
9. Ist das nicht Phantasey/  
Und grosse Narredey?  
Alles ist Narredey/  
Und eytel Phantasey.  
Alles ist / etc.

Diese Münsterer Fassung von 1677 entspricht im Wortlaut weitgehend dem Text des Erstdrucks im Liederbuch *Bell'Vedére*, Würzburg 1621.<sup>69</sup> Die ursprüngliche Aufführungspraxis und damit die Struktur des Liedes sind jedoch nicht beibehalten.

Im Druck von 1621 ist das Spee-Lied ausdrücklich als Wechselgesang zwischen einer fragenden Solostimme (*una vox interrogat*) und einem antwortenden Chor (*Chorus respondet*) ausgewiesen.<sup>70</sup> Der Solostimme, also einem Vorsänger, gehört jeweils die erste Strophenhälfte, dem Chor, etwa der Gemeinde, die zweite Hälfte, die jeweils wiederholt wird. Der Vorsänger stellt in thematischer Vielfalt die materiellen Güter und Werte der Welt in Frage; der Chor entlarvt sie als vergänglich und trügerisch und bekennt sich zum Macht- und Prachtverzicht angesichts des unausweichlichen Todes. Singepraktisch erhält der Chor oder die Gemeinde ein zusätzliches Gewicht durch die jeweilige Wiederholung des Bekenntnisses.

<sup>69</sup> Friedrich Spee: Die anonymen geistlichen Lieder vor 1623. Mit einer Einleitung hrsg. von Michael Härtling. Unter Mitarbeit von Theo G. M. van Oorschot (Philologische Studien und Quellen 63). Berlin 1979, S. 60 u. S. 147f. Dieser Wortlaut ist auch beibehalten im *Geistlichen Psälterlein* von 1741 (wie Anm. 55), S. 264f.

<sup>70</sup> Friedrich Spee: Die anonymen geistlichen Lieder (wie Anm. 69), S. 147.

Die dialogische Singweise, die Spee für dieses Endzeitlied vorgesehen hat, ist in der Münsterer Fassung von 1677 verloren gegangen und mit ihr die dominante Rolle der bekennenden Gemeinde. Übrig geblieben ist ein anonymer Sprecher, der seine Fragen, die nun rhetorisch sind, selber zu beantworten weiß. Das wird auch deutlich in der einzigen wesentlichen Veränderung des Wortlauts, die in der Münsterer Fassung gegenüber dem Erstdruck vorgenommen ist: Die vierte Zeile der achten Strophe hat in Münster das anredende Pronomen »euch«, in Würzburg das redende Pronomen »uns«.

Die Clarholzer Fassung<sup>71</sup> stellt zwar den ursprünglichen Wechselgesang nicht wieder her, aber sie gibt dem singenden Kollektiv die Dominanz zurück. Prickartz gestaltet die Münsterer Vorlage zu einem Wir-Lied der Gemeinde um. Der gesamte Text samt der jeweiligen Wiederholung der zweiten Strophenhälfte ist dem Kollektiv in den Mund gelegt:

Gesang von der Eitelkeit der Welt.

1. Sag, was hilft alle Welt,  
Mit ihrem Gut und Geld?  
Alles verschwind, geschwind,  
Gleichwie der Rauch im Wind. ;:
2. Was hilft der hohe Thron,  
Der Scepter und die Cron?  
Scepter und Regiment,  
Hat alles bald ein End. ;:
3. Was hilft seyn, hübsch und fein,  
Ja selbst die Schönheit seyn?  
Roosen die Fallen ab,  
Schönheit vergeht im Grab. ;:
4. Was hilft fein schönes Haar,  
Crystall die Augen klar  
Leftzen Corallen roth?  
Alles vergeht im Todt. ;:

<sup>71</sup> *Marianischer Bund* (wie Anm. 6), S. 378 f.

5. Was soll das golden Stück,  
Schön kostbar ausgeschmückt?  
Gold ist nur gelbe Erd,  
Die Erd ist nicht viel werth. ;:
6. Was will der Seiden=Pracht,  
Fein rothe Purpur=Tracht?  
Purpur ist Schnecken=Blut,  
Seiden der Würmen Guth. ;:
7. Und doch nach solche Ding,  
Die man soll schätzen g'ring,  
Trachtet man bey der Nacht,  
Und so bald man erwacht. ;:
8. Ist das nicht Eitelkeit,  
Die größte Narrethey:  
Suchen was eitel ist,  
Was ewig achten nicht? ;:
9. Drum last uns kluger seyn,  
Streben nach diß allein,  
Was uns das Himmelreich,  
Bringet in Ewigkeit.

Prickartz verkürzt den rhetorisch gestalteten Klärungsprozess bezüglich der »Eitelkeit der Welt« auf sechs Strophen. Dabei werden die sechste und siebte Strophe der Münsterer Vorlage zu einer gerafften sechsten Strophe zusammengeschoben. In den drei Zusatzstrophen (Str. 7–9), in denen die Teilung in zwei Strophenhälften völlig aufgegeben ist, drängt sich der kollektive Sprecher vor: Zunächst durch das verallgemeinernde Pronomen »man« (Str. 7), in der Schlussstrophe durch das Personalpronomen »uns« des singenden Kollektivs, also der Gemeinde (Str. 9).

Die Gemeinde bekennt sich, wider alle Einsicht (»Und doch nach solche Ding / ... Trachtet man ...«), zu ihrer unablässigen Begierde nach den nichtigen Gütern (Str. 7). Sie beklagt dieses veräußerlichte Streben, welches die ewigen Werte außer Acht lässt (Str. 8). Damit öffnet sie den Raum für den Schlussappell an sich selbst, nämlich in

der Zeit Vorsorge zu treffen für die Ewigkeit, gestützt auf die Klugheit, die erste der vier Kardinaltugenden (Str. 9). Mit diesem Selbstappell zur eschatologischen Wachheit formuliert die Gemeinde das bruderschaftliche Kernanliegen.<sup>72</sup>

## 6. Zusammenfassung

Die interessegeleitete Rezeption von Spee-Liedern aufzuzeigen ist das Anliegen der vorstehenden Ausführungen. Der pyramidenförmige Aufbau der Darlegungen soll ihm dienen.

Das Andachtsbuch als Buchgattung, die Prämonstratenser als seelsorgerliche Instanz in einem konfessionell problematischen Umfeld und die Clarholzer Skapulierbruderschaft als Zielgruppe des Andachtsbuches von 1761 sind die Basis des Rezeptionsprozesses<sup>73</sup>. Als textliche Grundlage des religiösen Lebens der Bruderschaft und beeinflusst von den Frömmigkeitsformen der Prämonstratenser sollte das Clarholzer Andachtsbuch neben der allgemein erstrebten konfessionellen Sicherheit den besonderen Zielen der Skapulierbruderschaft dienen, nämlich der lebenslangen Vorbereitung auf den Tod und der Teilnahme an den eigenen gottesdienstlichen Versammlungen wie Andachten, Bruderschaftsmessen, Seelenämtern, theophorischen Prozessionen usw.

Der Erwerb der ewigen Seligkeit und die endzeitliche Erwartung finden auch in der Auswahl und Einbindung der Spee-Lieder ihren Niederschlag, indem beispielsweise die Gemeinde, das singende Kollektiv, ihre Bedeutung wieder erhält, die in den von Prickartz benutzten Quellen zurückgedrängt war.

Die Entstehungs- und Verwendungsbedingungen des Clarholzer Gesangbuchs, seine Struktur und sein Quellenbezug, vor allem aber die Auswahl und Einbindung der Spee-Lieder führen zur »Spitze der Pyramide«: der exemplarischen Analyse zweier Spee-Lieder.

<sup>72</sup> Vgl. Anm. 23.

<sup>73</sup> Vgl. Norbert Groeben: Rezeptionsforschung. In: Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft. Neubearbeitung des Reallexikons der deutschen Literaturgeschichte. Bd. 3. Hrsg. von Jan-Dirk Müller u. a. Berlin / New York 2003, S. 288–290, besonders S. 289.

## Weihbischof Niels Stensen (1638–86): ein pastoraler Reformier Seine Stellung zur Hexenverfolgung\*

Ziel dieses Beitrags ist es, Ausblicke auf einige Facetten eines Mannes der Kirche zu eröffnen, welcher zwar nicht die große Kirchenpolitik seines Zeitalters bewegt hat, jedoch durch seine in seinem außergewöhnlichen Lebenslauf begründete Eigenart, seine Geradlinigkeit und sein entschiedenes Eintreten für die Durchsetzung der Katholischen Reform im Zuge des Tridentinums (1545–63) auch heute noch unsere Aufmerksamkeit verdient. Es handelt sich bei dieser Persönlichkeit um den Dänen Niels Stensen (1638–86), den fachlich vielseitigen gelehrten Apostolischen Vikar der Nordischen Missionen, der am 23. Oktober 1988 von Papst Johannes Paul II. (1920–2005; reg. 1978–2005) in einem eigens für seine Seligsprechung reservierten Gottesdienst als erster Naturwissenschaftler beatifiziert wurde.<sup>1</sup>

Eingebettet in einige Überlegungen zur Bedeutung der Pastoral Stensens und deren Fernwirkung bei der Neubesetzung des Weihbischofsamtes im Erzbistum Trier in den Jahren 1685/86 beleuchtet der Beitrag das Leben dieses Intellektuellen, der die Ausübung der Naturwissenschaft schließlich der Seelsorgetätigkeit opferte, und zwar unter der Fragestellung: Wie stand Niels Stensen zum Hexen-

\* Überarbeitete Fassung des Vortrags »Weihbischof Niels Stensen (1638–1686) – Eine reformerische Persönlichkeit« auf der Tagung des Arbeitskreises »Friedrich Spee und das konfessionelle Zeitalter« der Friedrich-Spee-Gesellschaft und der Katholischen Akademie im Robert Schuman Haus, Trier, am 11. September 2004.

<sup>1</sup> Zum Verlauf des Seligsprechungsprozesses Stensens vgl. Frank Sobiech: Herz, Gott, Kreuz. Die Spiritualität des Anatomen, Geologen und Bischofs Dr. med. Niels Stensen (1638–86) (Westfalia sacra; 13) (Diss. theol. Münster 2003), Münster 2004, S. 11–15. Der hl. Albertus Magnus OP (um 1200–80), 1931 zum Kirchenlehrer und 1941 zum Patron der Naturforscher (vgl. Acta Apostolicae Sedis 34 [1942], S. 89–91) erhoben, bleibt, wenn auch bedeutender Naturforscher auf dem Gebiet der Botanik und Zoologie, als der Zeit vor dem Entstehen der modernen Naturwissenschaften zugehörig bei jener Zählung ausgeklammert.

glauben seiner Zeit? Methodisch wird dabei so vorgegangen, dass aus einer Reihe von Anhaltspunkten in Stensens Leben ein sicheres Urteil über Stensens diesbezügliche Haltung gewonnen wird.

Zunächst eine kurze Einführung in Stensens Leben: In Kopenhagen am 1. Januar 1638 st.v. (11. Januar st.n.)<sup>2</sup> als Sohn eines Goldschmieds geboren und in lutherischer Konfession getauft, studierte er Medizin und erwarb sich als Anatom und Geologe europaweit Bekanntheit. Während seines Studiums in Amsterdam und Leiden (1660–64) nahm er, erstmals in einer konfessionell und weltanschaulich uneinheitlichen Umgebung, deistische Überzeugungen an. Nach deren Überwindung – wobei sein Vorsehungsglaube eine große Rolle spielte – und der zugleich erfolgten Konversion zur katholischen Kirche im Jahre 1667 in Florenz wandte er sich zunehmend der Theologie zu. 1675 wurde er in Florenz Weltpriester; schon zwei Jahre später folgten in Rom die Ernennung zum Titularbischof von Titiopolis (Isaurien) sowie die Bischofsweihe. Von 1677 bis 1680 wirkte Stensen am Hof in Hannover, von 1680 bis 1683 als Münsterer Weihbischof, von 1683 bis 1685 in Hamburg und danach bis zu seinem Tod am 25. November 1686 st.v. (5. Dezember st.n.) am Hof in Schwerin.

## I. Problemaufriss

Pater Friedrich Spee von Langenfeld SJ (1591–1635) wird in Stensens Briefen und Werken nicht erwähnt, obwohl aufgrund der engen Beziehung Stensens zum Jesuitenorden und seiner öfteren Teilnahme an den ignatianischen Exerzitien nicht unwahrscheinlich ist, dass er von Spee zumindest schon einmal gehört hatte. So empfing Stensen vor seinem Amtsantritt in Münster im Juli 1680 achttägige so genannte »kleine« Exerzitien im Paderborner Jesuitenkolleg. Dort hatte Spee 1629/30 Moralthologie gelehrt und an seiner *Cautio Criminalis* geschrieben. Stensen entfaltete eine reiche – die Physikotheologie differenzierende – Schöpfungsspiritualität, diese auch gegenüber den in religiöser Hinsicht »politischen« Menschen, denen er erstmals in den Vereinigten

<sup>2</sup> St.v. = *stili veteris* (alten Stils) bzw. st.n. = *stili novi* (neuen Stils) bezeichnet den Julianischen bzw. den Gregorianischen Kalender.

Niederlanden begegnet war.<sup>3</sup> Eine besondere Rolle spielt hierbei das menschliche Herz, dessen muskulöse Struktur Stensen in den Jahren 1662/63 als Student entdeckt hatte. Sein Herz-Kreuz-Wappen, bestehend aus einem anatomisch geformten Herzen mit einem Kreuz auf der Herzbasis, fasst seine Spiritualität bildhaft zusammen.



Bischöfliches Siegelwappen Stensens (3. August 1685). Foto: Westfälisches Archivamt Münster

Wie stand ein solches Genie – der Universalgelehrte und Hofbibliothekar in Hannover Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716) bezeichnete Stensen in treffsicherer Einschätzung von dessen bahnbrechenden

<sup>3</sup> Vgl. Sobiech, Spiritualität (wie Anm. 1), S. 145 f.

geologischen Forschungen als »Myste der Natur«<sup>4</sup> – zur Hexenverfolgung? Nichts deutet jedenfalls darauf hin, dass sich Leibniz, der in seinen im Jahre 1710 veröffentlichten *Essais über Theodizee* Friedrich Spee als Verfasser der *Cautio Criminalis* einer breiteren Öffentlichkeit vorstellte,<sup>5</sup> mit Stensen, mit dem er in Hannover in regem geistigen Austausch stand, über die Hexenfrage intensiver unterhalten hätte.

Der Redemptoristenpater Gustav Scherz CSsR (1895–1971), durch seine Stensen-Editionen »Vater der Steno-Renaissance«, berichtet in den *Stenoniana Catholica*, der von ihm in Kopenhagen herausgegebenen Zeitschrift zur Förderung des Seligsprechungsprozesses Stensens, dass ihm ein nicht näher genannter Professor einer Fakultät die beiläufige Äußerung überbrachte, Stensen habe sich unumwunden für Hexenverbrennung ausgesprochen. Damit werde dem »Ruf der Heiligkeit«, der *Fama sanctitatis*, erheblicher Abbruch getan.<sup>6</sup> In der 1974 erschienenen »Positio über die Tugenden«, *Positio super virtutibus*, dem offiziellen historischen Dokumentenband, wird zwar der im Folgenden noch zu analysierende Brief Stensens abgedruckt<sup>7</sup>, der den Fall einer sich selbst bezichtigenden Klosterschwester betrifft, auf den sich sicher der nicht genannte Professor bezog, das Thema Hexenglaube wird jedoch nicht thematisiert. Warum, wird sich im Weiteren zeigen.

<sup>4</sup> Vgl. ebd., S. 91.

<sup>5</sup> Leibniz hatte von dessen Autorschaft durch Reichserzkanzler Johann Philipp von Schönborn, Kurfürst und Erzbischof von Mainz und Bischof von Würzburg (1605–73; Amtszeiten: 1642/47–73), erfahren, vgl. Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz (Sechster Band, Zweite Abtheilung), hrsg. von Carl Immanuel Gerhardt, Berlin 1885 (Neudruck Hildesheim 1965), S. 156f. (*Essais de Theodicée* I, Nr. 96f.).

<sup>6</sup> Vgl. Gustav Scherz: Eine Hexengeschichte; in: *Stenoniana Catholica* 2 (1956), S. 85f.

<sup>7</sup> *Sacra Congregatio pro Causis Sanctorum* (Hrsg.): Osnabrugen. Beatificationis et Canonizationis Servi Dei Nicolai Stenonis Episcopi Titiopolitani († 1686). *Positio super introductione causae et super virtutibus ex officio concinnata* (*Officium Historicum*; 38), Rom 1974, S. 522 (Nr. 8), 553–561 (Nr. 14 c).

## II. Stationen bis zur Zeit als Münsterer Weihbischof

Im so genannten Chaos-Manuskript, einem gegen Ende seiner Kopenhagener Studienzeit (1656–59) im Jahre 1659 verfassten Studientagebuch, exzerpiert Stensen aus Pierre Borels (ca. 1620–89)<sup>8</sup> *Historiarum et observationum medico-physicarum Centuriæ IV* (Paris 1656) die Notiz, dass plötzlich über Nacht kurz vor der Taufe entstandene blutige Flecken auf dem Gesicht von gesunden Kindern entweder von einem giftigen Insekt oder – mit Hilfe einer langen Nadel durch Hexen verursacht worden seien. Da Stensen sich aber nicht, wie er es sonst in seinem Tagebuch gewöhnlich handhabt, auch die Heilmittel dagegen notiert,<sup>9</sup> lässt sich auf eine Skepsis seinerseits gegenüber dieser übernatürlichen Erklärung schließen. Im Dänemark Stensens hatte die Hexenlehre, wenn auch vorwiegend nur auf gesetzlicher und gelehrter Ebene, Fuß gefasst: In einer Verordnung vom 12. Oktober 1617 – welche bis 1683 galt – wurde das erste Mal der Teufelspakt als Merkmal einer Hexe gesetzlich rezipiert.<sup>10</sup> Der Kopenhagener

<sup>8</sup> Stensen traf diesen Autor später im Dezember 1664 in der Privatakademie von Melchisédech Thévenot (ca. 1620–94) in Paris, vgl. August Ziggelaar (Hrsg.): Chaos. Niels Stensen's Chaos-manuscript Copenhagen, 1659. Complete edition with Introduction, Notes and Commentary (*Acta Historica Scientiarum Naturalium et Medicinalium*; 44), Kopenhagen 1997, S. 485.

<sup>9</sup> Ziggelaar, Chaos (wie Anm. 8), S. 33 ad Nr. 45 (col. 5, fol. 29r); ebd., S. 481. Vgl. ebd., S. 37f. ad Nr. 91–92, 94 (col. 7, fol. 29v). – Erwähnenswert ist noch, daß der bayerische Hofprediger P. Jeremias Drexel SJ (1581–1638), dessen Werk über Josef, den Sohn Jakobs (Gen 37–50), Stensen als Kopenhagener Student im März 1659 las (vgl. Sobiech, Spiritualität (wie Anm. 1), S. 32), in seinem Werk über die christlichen Almosen (München 1637) – von dem man nicht weiß, ob Stensen es kannte – zur Verbrennung der Hexer und Hexen aufrief und sich gegen nicht näher genannte *frigidissimi Christiani, nec isto nomine digni* (»überaus laue Christen, die dieses Namens nicht würdig sind«), wandte, *qui manibus pedibusque obstant, quò minus hoc lolii genus eradicetur, ne forsan, quod aiunt, in innocentiam sæviatur* (»die mit Händen und Füßen widerstreben, daß diese Lolchart ausgerottet wird, damit nicht möglicherweise, wie sie sagen, gegen die Unschuld gewütet wird«), was sich vor allem gegen Friedrich Spees anonym erschienene *Cautio Criminalis* (Rinteln 1631) richtete, vgl. Hieremias Drexelius: *Gazophylacium Christi elemosyna* [...], Antwerpen 1638, S. 94f. (Pars I, Caput VIII, §I) und dazu Irato Michele Battafarano: Spee nicht bei Drexel: Zur Strategie, wissend über die *Cautio Criminalis* zu schweigen; in: *Spee-Jahrbuch* 3(1996) = Festschrift für Theo G. M. van Oorschot zum 70. Geburtstag, S. 101–112.

<sup>10</sup> Jens Christian V. Johansen: Denmark: The Sociology of Accusations; in: Bengt

Theologieprofessor und lutherische Bischof über Seeland, Jesper Rasmussen Brochmand (1585–1652; Amtszeit: 1639–52), den Stensen noch zu seiner Zeit als Lateinschüler der Kopenhagener Liebfrauensschule (1648–56) bei den üblichen Schulinspektionen erlebt haben dürfte,<sup>11</sup> beschreibt in seinem im Jahre 1633 erschienenen einflussreichen, bis zur Aufklärung maßgeblichen Hauptwerk *Universae theologiae systema* ausführlich Hexenflug und Hexensabbat.<sup>12</sup> Stensen plante während seiner letzten Jahre in Hamburg und Schwerin, während eines Italienaufenthalts eine Gegenschrift zu verfassen,<sup>13</sup> aber nicht bekannt ist, ob er auch das Hexenthema im Blick hatte.

Es mag sein, dass Stensens Beschäftigung mit René Descartes (1596–1650) – dessen methodischer Zweifel hatte ihn eigenem Bekunden nach während seiner Studienzeit in den Niederlanden von seinen Vorurteilen gegenüber den Katholiken befreit<sup>14</sup> – ihn von vornherein auch gegen eine kritiklose Übernahme des Hexenglaubens feite.<sup>15</sup> Auch in der Zeit nach seiner Konversion, deren Anlass ein ihn

Ankarloo / Gustav Henningsen (Hrsg.): *Early Modern European Witchcraft. Centres and Peripheries*, Oxford 1990, S. 339–365/341.

<sup>11</sup> Vgl. Sobiech, *Spiritualität* (wie Anm. 1), S. 113; zur Person vgl. Manfred Jakubowski-Tiessen: *Brochmand, Jesper Rasmussen*; in: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, Bd. 1, 4. Aufl. (1998), Sp. 1768 f.

<sup>12</sup> Johansen, *Denmark* (wie Anm. 10), S. 361. Ein weiterer Vertreter der gelehrten Hexendiskussion in Dänemark war der gleichfalls orthodoxe lutherische Theologe Johann Brunsmann (1637–1707), vgl. ebd., S. 362. Ende 1673 entspann sich in Kopenhagen (vgl. hierzu Anm. 40) zwischen ihm und Stensen eine private kontrovers-theologische Auseinandersetzung, wobei nicht bekannt ist, ob Stensen noch dessen Werk *Et Forførdeligt Huus-Kaars* (Kopenhagen 1674) kennenlernte, das von den Hexenverbrennungen der Jahre 1612/13 in Køge (Seeland) handelt und auch in deutscher und lateinischer Sprache erschien, vgl. Anders Bæksted (Hrsg.): *Køge Huskors / Johan Brunsmann*, Kopenhagen 1953 (englisches Summary auf den S. 318–320). Es ist eher unwahrscheinlich, da Stensen Mitte Juli 1674 Kopenhagen Richtung Florenz mit der Absicht, Priester zu werden, wieder verließ. Die Vorfälle in Køge waren übrigens mit ursächlich für die genannte königliche Verordnung vom 12. Oktober 1617, vgl. Johansen, *Denmark* (wie Anm. 10), S. 345.

<sup>13</sup> Vgl. Sobiech, *Spiritualität* (wie Anm. 1), S. 338.

<sup>14</sup> Vgl. ebd., S. 61.

<sup>15</sup> Erst gegen Ende des 17. Jahrhunderts wurde der Cartesianismus auf die Hexenfrage angewandt, so beim reformierten Theologen Balthasar Bekker (1634–98), welcher nicht nur u. a. Brunsmanns Hexengeschichte (vgl. Anm. 12) kritisierte, vgl. Balthasar Bekker: *Die Bezauberte Welt [...]*, Amsterdam 1693, S. 237–244 (viertes Buch, 28. Hauptstück), sondern auch die neutestamentlichen Berichte von den Heilungen

tief berührendes Alltagserlebnis ihm zuteil gewordener göttlicher Gnade bildete, versuchte Stensen in seinen anatomischen und geologischen Schriften nicht, im Gegensatz zu vielen seiner Zeitgenossen, übernatürliche Kräfte als Lösungshilfen in die Argumentation einzuführen – man denke nur an das Beispiel der Hexennadeln –, sondern blieb stets auf dem Boden der von ihm beobachteten Tatsachen.<sup>16</sup>

Im Jahre 1677, kurz nach seiner Bischofsweihe und noch vor seiner nach dem 22. September stattfindenden Abreise aus Rom Richtung Hannover, besprach sich Stensen mit Kardinal Francesco Albizzi (1593–1684) – seit 1635 Assessor des Heiligen Offiziums, seit 1654 Kardinalinquisitor – über den Jansenismus;<sup>17</sup> nicht auszuschließen ist, dass in ihrer Unterredung auch die Hexenfrage thematisiert wurde. Albizzis Magiegläubigkeit wurde dadurch entschärft, dass er gemäß der römischen Hexenprozessinstruktion<sup>18</sup>, welche beim praktischen Nachweis von schwarzer Magie und den Bestandteilen des Hexendelicts eine hohe Skepsis an den Tag legte, bei diesem Nachweis sehr vorsichtig war. In seinem 1683 erschienenen, jedoch auf seine Erfahrungen Mitte der dreißiger Jahre zurückreichenden Buch über Grundlagen von Glauben und Gerechtigkeit berichtet Albizzi, dass es ihm mehrmals widerfahren sei, dass ihm Klosterschwestern gestanden hätten, sie hätten sich mit Hilfe des Dämons einen Liebhaber in das Kloster geschafft. Dies sei, wie Albizzi konstatiert, immer falsch gewesen, da Gott diese angeblichen Verführungen durch Dämonen nicht zulasse.<sup>19</sup> Zudem verabscheute Stensen Gewaltmaßnahmen gegenüber Hä-

dämonisch Besessener »natürlich« erklärte, vgl. weiterführend Aart de Groot: *Bekker, Balthasar*; in: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, Bd. 1, 4. Aufl. (1998), Sp. 1277.

<sup>16</sup> Vgl. Sobiech, *Spiritualität* (wie Anm. 1), S. 143.

<sup>17</sup> Anfang Juni 1677 hatte Stensen seinen Antrittsbesuch bei einigen Kardinälen, unter ihnen Albizzi, vgl. Gustav Scherz (Hrsg.): *Nicolai Stenonis Epistolae et Epistolae ad eum datae [...] cum prooemio ac notis Germanice scriptis. Tomus prior [II]*, Kopenhagen 1952, E. 123, S. 329, Z. 3f. Zu ihrer Unterredung im September vgl. ders. (Hrsg.): *Nicolai Stenonis Epistolae et Epistolae ad eum datae [...] cum prooemio ac notis Germanice scriptis. Tomus posterior [III]*, Kopenhagen 1952, E. 359, S. 703, Z. 6–11; ebd., E. 369, S. 715, Z. 38–S. 716, Z. 3.

<sup>18</sup> Diese Instruktion geht nach den Forschungen von Rainer Decker auf eine von Dr. jur. Giulio Monterenzi (1550–1623) während seiner Amtszeit als Konsultor des Heiligen Offiziums (um 1593–1603/04) verfasste Vorlage zurück.

<sup>19</sup> Franciscus Albitius: *De Inconstantia in iure admittenda vel non [...]*, Amsterdam

retikern – bedenkt man, dass die »Hexen« von ihren Verfolgern als große häretische Bewegung angesehen wurden – zutiefst. Er setzte stattdessen auf die Überzeugungskraft des katholischen Glaubens, was auch Rückschlüsse auf seine Stellung zur Hexenverfolgung zulässt. Um seiner Überzeugung Ausdruck zu verleihen, berichtet Stensen in seiner Kontroversschrift *Defensio et Plenior elucidatio Scrutinii reformatorum* (Hannover 1679) über die von ihm während seiner Romaufenthalte der Jahre 1666 bis 1677 erlebten, auf Besserung statt auf Bestrafung des Angeklagten gerichteten Praxis der römischen Inquisition.<sup>20</sup>

### III. Der Fall der Sr. Elisabeth Bisping in Münster

Im Bistum Münster, in das Stensen 1680 als Weihbischof kam, wurden die Hexenverbrennungen unter Fürstbischof Christoph Bernhard von Galen (1606–78; reg. 1650–78) beendet, wobei nun lediglich noch zwischen Besessenen und Simulanten unterschieden wurde: Erstere – die Besessenen – wurden nicht wegen Hexerei angeklagt, sondern den Exorzisten zugeführt, und letztere – die Simulanten – wurden den Kriminalgerichten zur Aburteilung ausgeliefert.<sup>21</sup> Unter Ferdinand II.,

[fingiert] 1683, S. 355, § 182. Ich danke Herrn Dr. Rainer Decker für die Mitteilung dieser Stelle. Auch in der Handbibliothek des Archivs des Heiligen Offiziums in Rom befindet sich ein Exemplar des Werkes. Vgl. Rainer Decker: Albizzi, Francesco; in: Richard M. Golden (Hrsg.): *Encyclopedia of Witchcraft*. The Western Tradition, Santa Barbara 2005. Albizzi beschreibt in seinem Buch auch die Eindrücke seiner Deutschlandreise in diplomatischer Mission nach Köln 1636/37, als ihm das »fürchterliche Schauspiel« unzähliger Pfähle mit den Überresten verbrannter Frauen begegnet sei, vgl. Rainer Decker: *Die Päpste und die Hexen*. Aus den geheimen Akten der Inquisition, Darmstadt 2003, S. 101 f.

<sup>20</sup> Knud Larsen / Gustav Scherz (Hrsg.): *Nicolai Stenonis Opera Theologica cum prooemiis ac notis Germanice scriptis*. Tomus prior, Kopenhagen 1944, S. 260–289/286, Z. 23–28; ebd., S. 288, Z. 18–31. Vgl. Rainer Decker: *Entstehung und Verbreitung der römischen Hexenprozeßinstruktion*; in: Hubert Wolf (Hrsg.): *Inquisition, Index, Zensur. Wissenskulturen der Neuzeit im Widerstreit* (Römische Inquisition und Indekongregation; 1), Paderborn 2003, S. 159–175/170 ad Nr. 2.

<sup>21</sup> Vgl. Manfred Becker-Huberti: *Die tridentinische Reform im Bistum Münster unter Fürstbischof Christoph Bernhard v. Galen 1650 bis 1678*. Ein Beitrag zur Geschichte der Katholischen Reform (Westfalia sacra; 6), Münster 1978, S. 304–312; Andreas

Fürstbischof von Paderborn und Münster (1626–83; Amtszeit für Münster: 1678–83), der während seiner Zeit als päpstlicher Kammerherr spätestens 1657 bei der Behandlung eines Paderborner Falles die skeptische Haltung Roms gegenüber der Hexenlehre kennen gelernt hatte, setzte sich diese Linie fort.<sup>22</sup>

Stensen thematisierte den Hexenglauben weder in seinen Predigten noch in seinen naturwissenschaftlichen oder theologischen Publikationen; auch in seinen Briefen begegnet die Thematik nicht. Es gibt lediglich einen Fall aus seiner Münsterer Zeit, in dem er auf Phänomene zu sprechen kommt, die in der zeitgenössischen Hexendoktrin als Merkmale einer Hexe galten: Es handelt sich um Sr. Elisabeth Bisping (\* um 1649) aus dem Münsterer Augustinerinnenkloster Rosental.<sup>23</sup> Fürstbischof Ferdinand hatte Stensen im Frühjahr 1683 mit dessen Visitation beauftragt,<sup>24</sup> da unter den Schwestern seit 13 Jahren ein von Zank und Streit beherrschter Umgang an der Tagesordnung war und seit mehreren Jahren jedwede reguläre Disziplin gänzlich zusammengebrochen war. Hervorgerufen wurde der ständige Unfriede, wie Stensen in seinem Brief von Anfang Oktober 1683 aus Hamburg an die Kardinäle der Propagandakongregation berichtet, durch die genannte Schwester Bisping. Das Problem bestand darin, dass diese in ihrem Bruder, dem adeligen Domkapitelsekretär Jodokus Mauritius Bisping († frühestens 1710), einen mächtigen Protektor besaß. Schon sieben Jahre zuvor war der Erfolg einer Visitation des Münsterer Generalvikars Johannes von Alpen (1630–98) aus Furcht vor jenem ver-

Holzem: *Der Konfessionsstaat 1555–1802* (Geschichte des Bistums Münster; 4), Münster 1998, S. 424–438.

<sup>22</sup> Jörg Ernesti: *Ferdinand von Fürstenberg (1626–1683). Geistiges Profil eines barocken Fürstbischofs* (Studien und Quellen zur westfälischen Geschichte; 51) (Habil. theol. Mainz 2003), Paderborn 2004, S. 98, 281.

<sup>23</sup> Es handelt sich um einen früheren Beginenhof, dessen Bewohner im Jahre 1508 die Augustinerregel angenommen hatten, jedoch regelwidrig keine strenge Klausur beachteten, vgl. Wilhelm Kohl: *Münster – Beginenhof Rosental, dann Schwesternhaus*; in: Karl Hengst (Hrsg.): *Westfälisches Klosterbuch. Lexikon der vor 1815 errichteten Stifte und Klöster von ihrer Gründung bis zur Aufhebung*. Teil 2. Münster-Zwillbrock (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Westfalen; 44 / Quellen und Forschungen zur Kirchen- und Religionsgeschichte; 2), Münster 1994, S. 124–126/125 ad I.3.

<sup>24</sup> Stensen übte das Amt eines »außerordentlichen Visitators« (*visitator extraordinarius*) aus, vgl. Scherz, Nicolai Stenonis Epistolae II (wie Anm. 17), E 321, S. 628, Z. 15.

eitelt worden.<sup>25</sup> Stensen wurde daraufhin durch von Alpen, seinen Mitvisitorator, bei diesem *Odiosum munus* (dieser widerwärtigen Aufgabe) im Stich gelassen; aber auch die anderen von Stensen durch einen neuen Befehl des Fürstbischofs hinzugezogenen Weltpriester und Ordensleute baten Stensen eindringlich, er möge sie beim Bischof entschuldigen, da sie sich vor der Missgunst des Kapitelsekretärs fürchteten. Ferdinand übertrug daraufhin Stensen allein die Visitation dieses Klosters.<sup>26</sup>

In Situationen wie solchen gewinnt Stensens häufig ausgesprochene Mahnung Klang, nicht aus Menschenfurcht eine bestimmte Entscheidung zu treffen, sondern sich so zu verhalten, dass sich die betroffenen Personen einst an ihrem Todestage und vor dem ewigen Richter über die getroffene Entscheidung freuen werden.<sup>27</sup>

Doch zurück zum Brief: Stensen schreibt in diesem weiterhin, er habe in Rosental »mehrere und schwerwiegende Indizien« zu »furchtbaren Vergehen« vorgefunden.<sup>28</sup> Schwester Bisping hatte ihm nämlich »freiwillig« (*sponte*) einen Teufelspakt gestanden, genauerhin einen »ausdrücklichen Pakt mit dem Teufel, die freiwillige Annahme des Mals zum Zeichen des freien Zutritts und häufigen fleischlichen Verkehr mit demselben«<sup>29</sup> – typische Bestandteile der Hexenlehre, nämlich Teufelspakt, Teufelsmal und Teufelsbuhlschaft.<sup>30</sup> Über die Moti-

<sup>25</sup> Dies bestätigt von Alpen, welcher Stensens Versuch, Schwester Bisping zu versetzen, befürwortete, vgl. ebd., E 323, S. 638, Z. 13–21, 24–26. Von Alpen wurde am 1. Juli 1683 vom Münsterer Domkapitel nach dem Tode Ferdinands von Fürstenberg abgesetzt, vgl. Scherz, Nicolai Stenonis Epistolae I (wie Anm. 17), S. 99; zur Person: Alois Schröer: Die Bischöfe von Münster. Biogramme der Weihbischöfe und Generalvikare (Das Bistum Münster; 1), Münster 1993, S. 379f.

<sup>26</sup> Scherz, Nicolai Stenonis Epistolae II (wie Anm. 17), E 321, S. 625, Z. 30–S. 626, Z. 12. Er räumte Stensen zugleich die Freiheit ein, zu dieser Aufgabe entsprechend Geeignete als Mitarbeiter heranzuziehen.

<sup>27</sup> Knud Larsen / Gustav Scherz (Hrsg.): Nicolai Stenonis Opera Theologica cum prooemiis ac notis Germanice scriptis. Tomus posterior, Kopenhagen 1947, Opusculum 9, S. 497, Z. 13–15; Scherz, Nicolai Stenonis Epistolae I (wie Anm. 17), E 104, S. 304, Z. 7–9. Vgl. Sobiech, Spiritualität (wie Anm. 1), S. 128 unten f.

<sup>28</sup> Scherz, Nicolai Stenonis Epistolae II (wie Anm. 17), E 321, S. 626, Z. 24 f.: *atrocium criminum plura et gravia indicia*. Vgl. ebd., E 322, S. 636, Z. 9f.

<sup>29</sup> Ebd., E 321, S. 626, Z. 26–28: *factum explicitum cum daemone, acceptatio voluntaria characteris in signum liberi accessus, et frequens commercium carnale cum eodem*.

<sup>30</sup> Von Alpen schreibt den angeblichen Teufelspakt den »Leidenschaften« (*passiones*)

vation dieser Schwester – ob bei ihr Hochstapelei oder Hysterie vorlag, und wie sie mit der Hexenlehre in Berührung gekommen war – lassen sich nur Mutmaßungen anstellen. Als sie einige Tage später ihr Geständnis als mit »den Frauen vertrauten Krankheiten und Hypochondrie«<sup>31</sup> erklären wollte, habe Gott, so Stensen, sie auf eine von ihm nicht vorhergesehene Weise überführen wollen: Als er sie nämlich mahnte, einige Akte von Reueschmerz zu erwecken und unter anderem die Worte »Jesus, sei mir Erlöser« (*Jesu, sis mihi Jesus*) – eine der von Stensen gepflegten Sentenzen – nachzusprechen, sah sie sich dazu außerstande, so sehr sie sich auch anstrenge, solange bis sie bekannte, dass das wahr sei, was sie anfangs freiwillig gestanden hatte.<sup>32</sup> Auch an zwei weiteren Tagen habe sie sich freiwillig Stensen<sup>33</sup> gegenüber zu denselben Vergehen bekannt.

Msgr. Hermann Hoberg (1907–92), von 1957–77 Vizeprefekt des Vatikanischen Geheimarchivs, merkte als einer der theologischen Gutachter an, welche im Rahmen des Seligsprechungsprozesses Stensens das in der *Positio super virtutibus* ausgebreitete Material einer Bewertung zuführten, dass man hier nicht von übermäßiger Leichtgläubigkeit Stensens, sondern von einem unvermeidlichen Tribut an die Überzeugungen seiner Zeit sprechen müsse.<sup>34</sup> Diese These Ho-

der Betreffenden zu, wobei er davon nicht nur gehört, sondern auch gelegentlich einiges gesehen habe – was er aber nicht weiter präzisiert, vgl. ebd., E 323, S. 638, Z. 3–9, 22–24; ebd., S. 639, Z. 11–13.

<sup>31</sup> Ebd., E 321, S. 626, Z. 29 f.: *morbi familiares mulieribus et hypochondria*.

<sup>32</sup> Ebd., E 321, S. 626, Z. 30–S. 627, Z. 2. Stensen weist auf einen ähnlichen Fall unter dem deutschen Papst Victor II. (\* um 1020; reg. 1055–57) hin, als der Erzbischof des französischen Embrun, Hugo (reg. 1054–55), gegenüber Hildebrand, dem Abgesandten Victors und späteren (hl.) Papst Gregor VII. (OSB) (\* um 1020/25; reg. 1073–85), so lange nicht den Namen des hl. Geistes aussprechen konnte, als er seine simonistischen Handlungen leugnete, vgl. Horace Kinder Mann: The Lives of the Popes in the Middle Ages. The Popes of the Gregorian Renaissance. St Leo IX. to Honorius II. 1049–1130. Vol. VI.: 1049–1073, London<sup>2</sup> 1925, S. 192f.

<sup>33</sup> Wie beim ersten Mal wieder mit Caspar Engelbert Schmael († 1692) als Zeugen. Schmael stieß 1682 aus Hamm mit den niederen Weihen zu Stensen und wurde von diesem 1684 in Hamburg zum Priester geweiht, vgl. Sobiech, Spiritualität (wie Anm. 1), S. 85.

<sup>34</sup> Sacra Congregatio pro Causis Sanctorum (Hrsg.): Osnabrugens. Beatificationis et Canonizationis Servi Dei Nicolai Stenonis Episcopi Titiopolitani († 1686). Relazione presentata al Sig. Card. Luigi Raimondi[,] Prefetto della Congregazione per le Cause dei Santi[,] dal Relatore Generale sulla Seduta dei Consultori dell'Ufficio Storico del

bergs ist jedoch nicht korrekt, da Stensen nicht schreibt, dass er der Hexenlehre beipflichte, sondern lediglich, dass er Indizien zu »furchtbaren Vergehen« besitze, die auch allgemein auf okkultistische Praktiken hindeuten können.

Stensen untersagte als erstes der Sr. Bisping den Empfang der hl. Kommunion, nachdem er auch noch durch das Zeugnis ihrer Mitschwwestern erfahren hatte, dass sie zu deren höchstem Ärgeris mehrere sehr gute Beichtväter höhnisch behandelt hatte.<sup>35</sup> Ob ihrer Unbelehrbarkeit erwirkte er einen Befehl Ferdinands, der sie gemäß den Statuten ihres Klosters in ein anderes Augustinerinnenkloster der Stadt Münster, wohl Mariental (gen. Niesing),<sup>36</sup> versetzte, um sie dort in Gewahrsam halten zu lassen, bis sie entweder wahre Zeichen der Besserung zeige oder gegen sie auf Anordnung des Fürstbischofs ein Prozess – wegen der Missachtung der Ordensdisziplin wohl disziplinärer Art – eingeleitet werde.<sup>37</sup> Stensen war, wie er darlegt, bestrebt, einen Prozess zu vermeiden und stattdessen einzig auf die freiwillige Besserung der Schwester hinzuarbeiten.<sup>38</sup>

Wie er die Schwester einschätzte, nämlich entweder als Besessene

oder Hysterikerin, ist aus den erhaltenen Quellen nicht eindeutig zu eruieren. Dass Stensen jedenfalls Besessenheit als Realität einstufte, wird in seinem Brief vom 22. Juli 1681 aus Münster an seinen Florentiner Gönner, Großherzog Cosimo III. (1642–1723; reg. 1670–1723), über die Wunderheilungen des Kapuzinerpaters Marco d'Aviano OFMCap. (1631–99)<sup>39</sup> sichtbar. Darin berichtet er davon, dass er Augenzeuge gewesen sei, wie eine Besessene während des Besuchs des Paters in der Stadt Münster vom vergangenen 12. auf den 13. Juli auf dessen Fürbitte hin befreit worden sei, nämlich von dem sie beherrschenden unreinen Geist.<sup>40</sup>

Was die Hexenverfolgung betrifft, wirkte Stensen – auch mangels konkreten Handlungsbedarfs – nicht aktiv »reformerisch«, jedoch stand er – vielleicht gerade auch wegen seiner nüchternen naturwissenschaftlichen Betrachtungsweise – der Hexenlehre von Anfang an kritisch, wenn nicht sogar ablehnend gegenüber.<sup>41</sup> Stensen nahm das Wort »Hexe« gegenüber der sich selbst bezichtigenden Rosentaler Schwester zu keinem Zeitpunkt in den Mund. Seine behutsame Behandlung ihres Falls, indem er einzig auf ihre freiwillige Besserung

6 Novembre 1974 (Officium Historicum; 39), Rom 1974, S. 12. Kritisch einer der Zensoren in *Sacra Congregatio Rituum* (Hrsg.): *Beatificationis et Canonizationis Servi Dei Nicolai Stenonis Episcopi Titopolitani [sic!] (1638–1686). Vota Theologorum Censuram super Servi Dei Scriptis (Sacra Rituum Congregatione. Cardinali Augustino Bea, Ponente), Rom 1967, S. 14: Auctor [sc. Stensen] demonstrat se credere in possibilitatem commercii carnalis cum diabolo* (»Der Autor [d. h. Stensen] gibt zu erkennen, daß er an die Möglichkeit eines fleischlichen Verkehrs mit dem Teufel glaubt«).

<sup>35</sup> Vgl. Scherz, *Nicolai Stenonis Epistolae II* (wie Anm. 17), E 321, S. 627, Z. 2f.; ebd., E 322, S. 636, Z. 10f.

<sup>36</sup> Dieses beachtete im Gegensatz zu Rosental (vgl. Anm. 23) eine gewisse, wenn auch – Stensens Worten nach (Scherz, *Nicolai Stenonis Epistolae II* (wie Anm. 17), E 321, S. 627, Z. 8–10) – nicht strenge Klausur, vgl. Wilhelm Kohl: *Münster – Schwesternhaus Mariental*, gen. Niesing; in: Karl Hengst (Hrsg.): *Westfälisches Klosterbuch. Lexikon der vor 1815 errichteten Stifte und Klöster von ihrer Gründung bis zur Aufhebung. Teil 2. Münster-Zwillbrock* (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Westfalen; 44 / Quellen und Forschungen zur Kirchen- und Religionsgeschichte; 2), Münster 1994, S. 85–88/86 ad 1.3.

<sup>37</sup> Zum Ganzen: Scherz, *Nicolai Stenonis Epistolae II* (wie Anm. 17), E 321, S. 626, Z. 22–S. 627, Z. 12; vgl. Gustav Scherz: *Niels Stensen. Eine Biographie. Band II. 1677–1686*, hrsg. von Franz Peter Sonntag, Leipzig 1988, S. 173f., 186.

<sup>38</sup> Scherz, *Nicolai Stenonis Epistolae II* (wie Anm. 17), E 321, S. 628, Z. 33f.

<sup>39</sup> Am 27. April 2003 seliggesprochen, vgl. das noch nicht erschienene Breve in den *Acta Apostolicae Sedis*.

<sup>40</sup> Scherz, *Nicolai Stenonis Epistolae II* (wie Anm. 17), E 235, S. 490, Z. 18f. Stensen war durch Fürstbischof Ferdinand von Fürstenberg in eine Kommission zur Prüfung der auf die Fürbitte Pater Marcos geschehenen Wunder berufen worden, vgl. Ernesti, Ferdinand (wie Anm. 22), S. 317–321/318, Anm. 100; Scherz, *Niels Stensen* (wie Anm. 37), S. 116–119/118f.

<sup>41</sup> In seinem Brief vom 21. Juni 1672 aus Dresden an Cosimo, in dem er von seinen Erlebnissen auf seinem Weg von Florenz nach Kopenhagen berichtet – Stensen bekleidete dort für zwei Jahre eine unsichere Position als königlicher Anatom (*Anatomicus regius*), wie er von wohlwollenden Freunden genannt wurde, bis er sich dazu entschloss, Priester zu werden (vgl. Anm. 12) –, referiert er in Dresden gerüchtweise umlaufende sonderbare *prodigi e spaventi* (»Wunderzeichen und Schreckgespenste«), fügt jedoch vorsichtig an: *Relata refero* (»Ich gebe Erzähltes wieder«) (Scherz, *Nicolai Stenonis Epistolae I* (wie Anm. 17), E 79, S. 266, Z. 2–20/16), das heißt, er macht kenntlich, dass er nur ihm Übermitteltes wiedergibt und nichts Endgültiges über den Wahrheitsgehalt der Aussagen dartun möchte (vgl. hierzu *Vota Theologorum Censuram* (wie Anm. 34), S. 14). Im Unterschied zu Stensen teilte dessen Kopenhagener Anatomielehrer Thomas Bartholin (1616–80) den Aberglauben seiner Zeit und publizierte solche angeblichen Vorfälle, vgl. z. B. in Deß Höchstberühmten Anatomici Herrn Thomæ Bartholini [...] Ungewöhnlicher Anatomischer Geschichten Erstes und Zweytes Hundert [...], Frankfurt a. M. 1657.

hinarbeitete, zeigt, dass er niemals Gewaltmaßnahmen solchen Personen gegenüber zugestimmt, geschweige denn Denunziationen Glauben geschenkt hätte. Somit konnte hieraus auch kein Hindernis für Stensens Seligsprechungsprozess erwachsen, wie es der eingangs erwähnte unbekannt Professor vermutete. Stensens Spiritualität prägt vielmehr eine auf stellvertretendes Mitleiden und Fürbittgebet ausgerichtete Nächstenliebe. So hatte er auch sein vorläufiges Rosentaler Visitationsprotokoll vom 30. April 1683 mit einer für ihn typischen geistlichen Ermunterung an die Schwestern beendet: »Sie wollen sich doch alle befleissigen der wahrer Einigkeit und gedenden, wo Liebe und Friede ist, da ist Gott, und wo Unfriede [...] und Zanck ist, da regieret Sathan. Der Friede Jesu sey in aller ihrer Herten!«<sup>42</sup>

Domdechant Johann Rotger von Torck (1628–86), der sich in der Sedisvakanz nach dem Tode Fürstbischofs Ferdinand vom Münsterer Domkapitel am 1. Juli 1683 zum Kapitularvikar hatte wählen lassen,<sup>43</sup> machte jedoch Stensens Werk wieder zunichte: Mit Rücksicht auf den Kapitelsekretär nahm er sich in eigener Person – und ohne Stensen vorher anzuhören – jede Schwester einzeln vor und suchte ihr einzureden, ob sie nicht, ausschließlich durch Stensen veranlasst, gegen Sr. Bisping Widerwillen gefasst hätte. Dreimal ließ er die Schwestern danach noch durch andere verhören, ob sie Sr. Bisping nicht freiwillig wieder zulassen wollten.<sup>44</sup> Sie wurde schließlich auf dringendes Ersuchen<sup>45</sup> des genannten Kapitelsekretärs ohne Anhörung Stensens rückversetzt, wobei jedoch die sie aufnehmenden Schwestern öffentlich versicherten, sie nicht als Schwester, sondern als »Geißel Gottes«

<sup>42</sup> Scherz, Nicolai Stenonis Epistolae II (wie Anm. 17), E 294, S. 583, Z. 30–33.

<sup>43</sup> Vgl. Anm. 25.

<sup>44</sup> Vgl. hierzu auch Scherz, Nicolai Stenonis Epistolae II (wie Anm. 17), E 308, S. 604, Z. 22–24 (Brief vom 31. Juli 1683 aus Münster an von Torck). Übrigens war er es, der Stensen, nachdem dieser von seinen Mitvisitatoren verlassen worden war, zu seinem Vorgehen ermuntert und ihm versichert hatte, das Domkapitel werde ihn auch nach einem eventuellen Ableben Ferdinands nicht an der Weiterführung der Visitation hindern, vgl. ebd., E 321, S. 626, Z. 12–21; ebd., S. 628, Z. 11–14. In ebd., E 322, S. 635, Z. 8–10, 17–20 berichtet Stensen, von Torck habe ihm gegenüber nach dessen in eigener Person durchgeführter Visitation eingeräumt, dass die gegen ihn, Stensen, erhobenen Vorwürfe unberechtigt und nur durch Furcht veranlasst worden seien.

<sup>45</sup> Ebd., E 323, S. 638, Z. 37–S. 639, Z. 2.

(*flagellum Dei*) betrachten zu wollen. Der Unfrieden begann, wie nicht anders zu erwarten, von neuem.<sup>46</sup>

#### IV. Schwierigkeiten mit dem Münsteraner Domkapitel

Schon am 28. Juni 1683 hatte das Domkapitel Stensen sämtliche neue Visitationen sowie die Fortsetzung der begonnenen mit der Begründung untersagt, er habe »große confusiones« angerichtet und »kendlliche nullitates« begangen.<sup>47</sup> Stensen rechnet dieses Verhalten des Domkapitels zu den von ihm unter der Münsterer Sedisvakanz erlebten Vorfällen, die »ich unter Menschen, die natürlicher Lebenserfahrung folgen, niemals für möglich gehalten hätte, geschweige denn, daß sie unter Katholiken vorkommen dürften, und zwar solchen, die dem ganzen übrigen Klerus und allen Laien, ja sogar den von allen Seiten [an das Bistum Münster] angrenzenden nichtkatholischen Königreichen und Staaten das Licht katholischer Heiligkeit darbierten sollten.«<sup>48</sup> Die Heiligkeit des eigenen sowie des Lebens der Mitmenschen bildete für Stensen, dies sei betont, das einzige Ziel all seiner seelsorglichen Tätigkeit.

In den Wochen nach dem Tode des Fürstbischofs befand sich Stensen an einem äußeren Tiefpunkt seines Lebens. Nachdem er von der Absicht Torcks erfahren hatte, ihn darum zu bitten, die obligatorische Heiliggeistmesse vor der von ihm als simonistisch verurteilten Wahl des Kölner Kurfürsten und Erzbischofs Maximilian Heinrich von Bayern (1621–88; Amtszeit für Münster: 1683–88) zu singen, verließ er Münster am Wahltag, dem 1. September 1683, nach dem Anhören einer Frühmesse Richtung Hamburg, um seine Vikariate zu besuchen und alle Anlässe zu Zusammenstößen zu vermeiden, indem er sagen ließ, er könne den Beistand des hl. Geistes nicht zu einer im vorhinein

<sup>46</sup> Zum Ganzen: ebd., E 321, S. 627, Z. 13–S. 629, Z. 10.

<sup>47</sup> Scherz, Nicolai Stenonis Epistolae I (wie Anm. 17), S. 99.

<sup>48</sup> Scherz, Nicolai Stenonis Epistolae II (wie Anm. 17), E 321, S. 628, Z. 23–27: *namquam credidisset inter homines naturalem prudentiam sequentes, nedum inter catholicos videnda, et quidem tales qui toti reliquo clero et omnibus laicis, imo circumstitis undique regnis et statibus acatholicis deberent catholicae sanctitatis lumen exhibere.*

verabredeten Wahl anrufen.<sup>49</sup> Stensens fluchtartiges Verlassen der Stadt markiert den Endpunkt seiner weit ausgreifenden seelsorglichen Reformarbeit, die er als Weihbischof und außerordentlicher Visitor bei den Priesterweihen und in den einzelnen Pfarreien des Bistums unter Widerstand des Domkapitels durchzuführen suchte. Seine Kritik an den von ihm erlebten Missständen verband sich bei ihm jedoch stets mit eigener tiefer Demut und ausgeprägtem Sündenbewusstsein. Seine Spiritualität, wie sie sich in seinen Predigten, Briefen und Publikationen niedergeschlagen hat, bildete die Grundlage für die seelsorgliche Praxis dieser durch und durch »reformerischen Persönlichkeit«.

#### V. Zur zweimaligen Berufung als Weihbischof nach Trier

Im Frühjahr 1686 schließlich wurde Stensen durch Erzbischof Johann Hugo von Orsbeck (1634–1711; reg. 1676–1711)<sup>50</sup> zum zweiten Mal das Amt des Trierer Weihbischofs angetragen.<sup>51</sup> Über die erste Trierer Berufung ist nach dem bisherigen Forschungsstand nicht viel bekannt;<sup>52</sup> Stensen erwähnt nur in seinen Briefen, dass sie im Jahre 1680 nach Ende seiner Hannoveraner Zeit erfolgte. Die Entscheidung zwischen Münster und Trier hatte er damals Papst Innozenz XI. (1611–89; reg. 1676–89) überlassen.<sup>53</sup> Nach dem Tod des Trierer Weih-

<sup>49</sup> Vgl. ebd., E 318, S. 620, Z. 25–28 (Brief vom 24. September 1683 aus Hamburg); Scherz, Niels Stensen (wie Anm. 37), S. 193f. Später wird sich Stensen aber seinen »überstürzten Auszug« (*precipitatus exitus*) vorwerfen; er hätte die Heiliggeistmesse vielmehr mit einem Gewissensappell beginnen sollen, vgl. Larsen/Scherz, Nicolai Stenonis Opera Theologica (wie Anm. 27), Opusculum 4, S. 440, Z. 6–9.

<sup>50</sup> Zur Person vgl. Bernhard Schneider: Orsbeck, Johann Hugo von; in: Bio-Bibliographisches Kirchenlexikon 6 (1993), Sp. 1282–1285.

<sup>51</sup> Vgl. *Positio super virtutibus* (wie Anm. 7), S. 606–610; Heribert Raab: Bischof und Fürst der Germania Sacra zwischen Westfälischem Frieden und Säkularisation (1650–1803); in: Ders.: Reich und Kirche in der Frühen Neuzeit. Jansenismus – Kirchliche Reunionsversuche – Reichskirche im 18. Jahrhundert – Säkularisation – Kirchengeschichte im Schlagwort. Ausgewählte Aufsätze (Freiburger Veröffentlichungen aus dem Gebiete von Kirche und Staat; 28), Freiburg (Schweiz) 1989, S. 319–351/323f., 339 unten; Scherz, Niels Stensen (wie Anm. 37), S. 266–268; Wolfgang Seibrich: Die Weihbischofe des Bistums Trier (Veröffentlichungen des Bistumsarchivs Trier; 31), Trier 1998, S. 116–119.

<sup>52</sup> In Seibrich, Weihbischofe (wie Anm. 51) wird sie nicht erwähnt.

<sup>53</sup> Scherz, Nicolai Stenonis Epistolae II (wie Anm. 17), F. 468, S. 879, Z. 21–25 (Brief

bischofs Maximilian Heinrich von Burman (1648–85; Amtszeit: 1682–85) musste der Trierer Kurfürst in den Jahren 1685/86 jedoch anscheinend zunächst auf eine nochmalige Berufung Stensens eingestimmt werden, da er sich zur Rücksichtnahme gegenüber Maximilian Heinrich verpflichtet fühlte sowie auch Unstimmigkeiten mit den Trierer Domherren befürchtete. Stensens zweite Trierer Berufung war nämlich gerade aufgrund seines ausgezeichneten, vor allem während seiner Münsterer Zeit erworbenen Rufs – insbesondere seine Stellung zur simonistischen Wahl Maximilian Heinrichs – von Personen wie dem Apostolischen Vikar der Holländischen Mission, Johannes van Neercassel (1626–86), Landgraf Ernst von Hessen-Rheinfels (1623–93) und Antoine Arnauld (1612–94) gefördert worden.

Stensen überließ schließlich die Entscheidung in der Frage der Berufung wiederum dem Papst, wobei er ihm ausführlich die verschiedenen Argumente pro und contra erläuterte.<sup>54</sup> Das beharrliche, vier Monate währende Schweigen des Papstes sowie des Propagandasekretärs Odoardo Cibo (1619–1705) ist rätselhaft; hing es damit zusammen, dass gewisse Kreise Stensen nicht einem jansenistischen Umfeld – wie man es im Trierer Land antreffen konnte –<sup>55</sup> ausgesetzt wissen wollten?<sup>56</sup> Oder etwa, weil van Neercassel am 6. Juni 1686 gestorben war und man als möglichen Nachfolger an Stensen dachte?<sup>57</sup> Es konnte bisher nicht erhellt werden. Stensen starb am 5. Dezember 1686 (25. November st.v.) in Schwerin, wodurch sich die Klärung der Frage für Rom erledigte.

Weiteres Material zu diesen Bemühungen, Stensen als Weihbischof zu gewinnen, könnte man noch im Nachlass des Landgrafen Ernst

vom 1. August 1686 aus Schwerin an Innozenz XI.); ebd., E 469, S. 881, Z. 8–12 (Brief vom 3. August 1686 aus Schwerin an Cosimo).

<sup>54</sup> Ebd., E 468, S. 878, Z. 11–18; ebd., E 469, S. 881, Z. 16–22; ebd., E 470, S. 882, Z. 22–37. Vgl. *Positio super virtutibus* (wie Anm. 7), S. 662.

<sup>55</sup> Vgl. hierzu näher Heribert Raab: Gegenreformation und katholische Reform im Erzbistum und Erzstift Trier von Jakob von Eltz zu Johann Hugo von Orsbeck (1567–1711); in: Römische Quartalschrift 84 (1989), S. 160–194/185; Seibrich, Weihbischofe (wie Anm. 51), S. 119f.

<sup>56</sup> So Heribert Raab: Landgraf Ernst von Hessen-Rheinfels und der Jansenismus; in: Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte 19 (1967), S. 56.

<sup>57</sup> So G. van Nimwegen: Stensen und die Nachfolge Neercassels; in: *Stenoniana Catholica* 2 (1956), S. 55–58.

finden.<sup>58</sup> Eine ausführliche Biographie Orsbecks steht zudem noch aus.<sup>59</sup> Ein besonders interessantes Kapitel stellt dabei Stensens – bisher verschollenes – in Münster aufgesetztes Manuskript »Über die Auflegung der Hände« (*De impositione manuum*) beziehungsweise »Über die Gefahr der Auflegung der Hände« (*De periculo imponendi manus*) dar, welches er nicht nur nach Rom und an Großherzog Cosimo,<sup>60</sup> sondern auch nach Trier schickte, damit man vor einer endgültigen Entscheidung über seine Ansichten im Bilde war. Orsbeck hingegen riet Stensen wiederholt an, vor einer Entscheidung doch wenigstens Trier einmal zu besuchen und sich über die Verhältnisse zu informieren, da es dort für Stensen auch zahlreiche Gelegenheiten geben werde, an der Konversion der Häretiker zu arbeiten.<sup>61</sup> Was Stensen vor einer nochmaligen Tätigkeit als Weihbischof eines Fürstbistums zurückschauen ließ, war seine in Münster gesammelte bittere Erfahrung, dass ihm bei den Priesterweihen vielfach ungeeignete, zur Durchsetzung von Adelsinteressen protegierte Kandidaten präsentiert wurden, sowie nicht zuletzt seine Motivation, als Bischof in den Missionen wirken zu können, und nicht, wie er in einem Brief vom 15. März 1684 an Odoardo Cibo klagt, als Weihbischof seine Tage zu beschließen.<sup>62</sup> Wenn auch bezüglich jenes Manuskripts bisherige im Rahmen der Erstellung der *Positio super virtutibus* durchgeführte Nachforschungen sowohl im Diözesanarchiv Trier als auch im Staatsarchiv Koblenz<sup>63</sup> erfolglos blieben,<sup>64</sup> könnte es immerhin doch noch möglich sein, dass sich im Trierer Land das von Stensen gesandte Exemplar oder eine Abschrift davon auffinden lässt.

<sup>58</sup> Vgl. Raab, Landgraf Ernst (wie Anm. 56), S. 41–60/49, Anm. 60. Der reformierte Landgraf war 1652 im Dom zu Köln konvertiert, was eine ausgedehnte Streilitatur hervorrief. Zu dessen Reformvorstellungen vgl. weiterführend Martin Friedrich: Ernst v. Hessen-Rheinfels; in: Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Bd. 2, 4. Aufl. (1999), Sp. 1464.

<sup>59</sup> Vgl. Franz Schorn: Johann Hugo von Orsbeck. Ein rheinischer Kirchenfürst der Barockzeit. Erzbischof und Kurfürst von Trier, Fürstbischof von Speyer, Köln 1976, S. 5.

<sup>60</sup> Vgl. Sobiech, Spiritualität (wie Anm. 1), S. 9.

<sup>61</sup> Scherz, Nicolai Stenonis Epistolae II (wie Anm. 17), E 468, S. 878, Z. 14f.; ebd., E 469, S. 881, Z. 1–8, 19–22. Vgl. Scherz, Niels Stensen (wie Anm. 37), S. 268.

<sup>62</sup> Scherz, Nicolai Stenonis Epistolae II (wie Anm. 17), E 343, S. 667, Z. 31–38.

<sup>63</sup> Im Jahre 1975 Umbenennung in »Landeshauptarchiv Koblenz«.

<sup>64</sup> Vgl. *Positio super virtutibus* (wie Anm. 7), S. XIII.

## Mutiges Bekenntnis gegen den Zeitgeist: *Cautio Criminalis*

### Mit Friedrich Spee auf den Spuren von Folterpraktiken und Hexenprozessen

Viele der mehr als 100 Kirchenlieder von Friedrich Spee (1591–1635) gehören bis heute zum Liedgut beider großen Kirchen. Wir alle kennen »O Heiland, reiß die Himmel auf« und »Zu Bethlehem geboren ist uns ein Kindelein«. Bekannt sind Spees *Güldenes Tugend-Buch* und *Trutz-Nachtigall*, vor allem aber die *Cautio Criminalis* (Vorsicht vor den Kriminalprozessen oder Rechtliches Bedenken wegen der Hexenprozesse), mit der ihr Autor die Folterpraktiken in diesen Prozessen im 17. Jahrhundert anprangert. Diese Mahnschrift, 1631 in einer ersten Auflage anonym erschienen, wurde in italienischer Übersetzung 2004 erneut aufgelegt. Die Tageszeitung *Corriere della Sera* veröffentlichte darüber am 28. April 2004 einen ausführlichen Artikel. Diese Publikation und weltweit verbreitete Medienbeiträge über grausame Praktiken beim Umgang mit Gefangenen in Lagern von Truppeneinheiten der USA und Großbritannien im Irak belegen die Aktualität der Folterthematik. Anscheinend ist solche Brutalität gegenüber Inhaftierten wie eh und je gang und gäbe. Selbst Demokratien scheuen die Anwendung mittelalterlicher Folterpraktiken nicht, die den Opfern unvorstellbare Qualen zumuten. Zu einer vor diesem Hintergrund von der Fernsehjournalistin Sandra Maischberger gestellten Frage, ob Folter legitim sei, erklärte im Mai 2004 der Historiker Michael Wolffsohn, Professor für Neuere Geschichte an der Bundeswehruniversitt in München: »Es ist legitim, weil der Terror im Grunde genommen mit den normativen Grundlagen, also mit der Bewertungsgrundlage unserer zivilisierten Ordnung, überhaupt nichts mehr zu tun hat.«

## Mut zur Wahrheit und Gerechtigkeit

Die Sorge über den Zustand und die Zukunft der Gesellschaft veranlasste Spee zur Abfassung der *Cautio*. Alarmiert von seinem Gewissen und Gerechtigkeitssinn hoffte er, mit dieser Schrift zum Umdenken anzuregen und Mitstreiter gegen in der Gesellschaft herrschenden Hexenwahn und Hexenprozesse zu finden. Mut und viele Beichtgespräche mit zum Tod Verurteilten bestärkten Spee darin, seine Bedenken schriftlich zu äußern. Er war überzeugt, dass die meisten der in den Prozessen Verurteilten – überwiegend Frauen – unschuldig sind. Daher richtet sich die lateinisch verfasste *Cautio* vorrangig an Fürsten, Geistliche und Richter. Ihm lag vor allem daran, dem Recht auf Verteidigung zum Durchbruch zu verhelfen, das jedem zu gewähren sei. Außerdem sollte niemand ohne Vorlage eindeutiger Beweise verurteilt werden können.

Größte Bedenken hatte Spee gegen die Anwendung der Folter als »Beweismittel« in den Prozessen, womit unwahre und oft völlig realitätsferne Geständnisse erpresst wurden. Unabhängig vom Wahrheitsgehalt des Geständnisses mussten die meisten der als Hexen Verurteilten qualvoll auf dem Scheiterhaufen sterben. 80.000 bis 100.000 Menschen – die Hälfte davon in Deutschland – sollen im 16. und 17. Jahrhundert im Zuge der Hexenprozesse getötet worden sein.

Spee schrieb die *Cautio* während des Dreißigjährigen Krieges. Es war die Zeit der Gegenreformation und des wissenschaftlichen Aufbruchs. Dafür steht insbesondere Galileo Galilei (1564–1642), der Gründer der modernen Physik. Die gewonnenen wichtigen Erkenntnisse und Anregungen dürften die Jesuiten und damit Friedrich Spee angespornt haben, auch im eigenen Metier der Menschheit besonders engagiert zu dienen.

Nach einem zweijährigen Noviziat (1610–1612) in Trier kam Spee im Laufe der Jahre viel in Deutschland herum. Bei den Jesuiten war häufiger Ortswechsel üblich. Gewissenhaft und konsequent übte er seelsorgerliche Aufgaben sowie Lehrtätigkeit an Schulen und Universitäten aus: in Trier, Speyer, Würzburg, Köln, Paderborn und andernorts in Deutschland. In kritischen Situationen, wie nach einem Anschlag auf sein Leben im April 1629 bei Peine, wusste er die Ordensoberen an seiner Seite. In der notwendigen und mehrmonati-

gen Erholungsphase nach dem Mordanschlag vollendete er die *Cautio*-Mahnschrift.

Für Spee war bei aller Entschlossenheit, handeln zu müssen, Vorsicht angesagt. Er musste mit erheblichem Widerstand im eigenen Orden und bei der Obrigkeit rechnen. So bemerkte er: »Wehe, so ist es heutzutage um die Freiheit bestellt.« Wenn einer es nur wage, einem Angeklagten beizustehen, mache er sich selbst verdächtig. Daher mochte er sein Warnungsbuch nicht im Druck veröffentlichen, sondern es unter Geheimhaltung seines Namens als Manuskript nur einigen wenigen Freunden anvertrauen.

Diese Schrift ist eine entschiedene Anklage mit überzeugenden Argumenten gegen den Hexenwahn, gegen die Hexenprozesse sowie gegen die Obrigkeit und die Fürsten, die nichts für die Beseitigung dieser Zeiterscheinungen unternahmen. Sie richtet sich aber auch an die Berater und Beichtväter der Fürsten, Beichtväter der Angeklagten, an Inquisitoren, Richter und Prediger. Was es mit der Folter in Hexenprozessen auf sich hat, erfuhr Spee bereits während des Noviziats in Trier. Dort hatte er wohl die ersten Gespräche mit Beichtvätern verurteilter Hexen. Er sagt: »Die Folter schafft die Hexen«.

## Spees Verwandte als Hexe verbrannt

Die Grausamkeit der Hexenprozesse zeigt exemplarisch das prozesuale Verfahren gegen eine Verwandte von Friedrich: Anna Katharina Nürberg. Sie war die Frau von Robert Spee. Zwei Jahre nach dessen Tod (1629) wurde sie wegen nicht standesgemäßer Heirat mit einem »Pferdeknecht« denunziert, eingekerkert und als Hexe angeklagt. Einige Frauen hatten angeblich beobachtet, Katharina sei nachts auf einem roten Pferd geritten. Sie sei mit dem Teufel verbündet und als Hexenkönigin habe sie aus »silbern Geschirr gedrunken« und beim »teufflischen Dantz immer allerobst gewest«. Tagelang wurde sie in einem modrigen Turm eingesperrt. Die Anklage warf ihr Hexerei und Zauberei vor. Wiederholt beteuerte sie dagegen: »Ich kann doch nicht zugeben, was ich nie getan habe«.

Weil sie nicht gestand, wurde sie gefoltert. Man verband ihr die Augen, befestigte Schrauben um ihre Schienbeine und zog diese fest

an. Nach dieser peinigenen Tortur sagte sie, man solle ihr »fürsagen, als dann wolle sie bekennen«. Doch umgehend widerrief sie alles. Daraufhin legte man sie gefesselt auf eine Streckbank. »Nit ein pater noster lang, da gestand sie und will bekennen«. Verängstigt schwieg sie jedoch, so dass sie in einem nächsten Folterschritt an ein Seil gehängt wurde, »ein wenig von der Erde uffgezogen, etwa ein fuß hoch«. Als sie erneut bemerkte, unschuldig zu sein, wurde die ganze Folterqual wiederholt. Nachdem sie »ein viertheil stund gehangen«, gestand sie die unglaublichsten Geschichten. So sei sie auf einem grauen Bock zum Tanz auf die Hammersteiner Laien geritten und dort Königin der Hexen gewesen. Das längst feststehende Urteil wurde am 20. September 1631 gefällt: Tod durch Verbrennung auf dem Scheiterhaufen. Am folgenden Tag erstickte sie, gebunden an einen Brandpfahl, auf einem Scheiterhaufen unweit ihres Wohnortes Bruchhausen bei Linz/Rhein. Sie war das zweiundzwanzigste Opfer der Hexenverbrennung in jenem Jahr im Bereich des Hochgerichtes des Rheinortes Erpel, zu dem der Wallfahrtsort Bruchhausen im Mittelalter gehörte.

Auch im Limburger Raum an der Lahn wurden im 16. und 17. Jahrhundert vor allem Frauen als Hexen verbrannt. 1586 sind danach »zu Limburg zwei weiber verbrent, so vil boses bekant, Donnerstag vor St. Matthaei tag«. Eine der beiden Frauen war Anna Blum aus Limburg-Staffel. Ihr wurde »Schadenzauber« unterstellt. Sie habe dem Gemeindegewalt die Zahlung von zwölf Pfennigen verweigert. Die Folge davon: Einer der Kühe des Gemeindegewalt seien daraufhin »die Bein zu der Nas heraus gewachsen«, wie dem Vernehmungsprotokoll zu entnehmen ist. 1676 wurden in Idstein, etwa 30 km südlich von Limburg, 39 Frauen und Männer wegen Hexerei hingerichtet. Oft waren wirtschaftliche Krisen der Grund für den Anstieg der Hexenprozesse. Der Chronist berichtet von kalten Wintern, so dass die Weinstöcke erfroren, von Missernten und Preissteigerungen. Durch das Zufrieren der Lahn entstanden Hungersnöte, weil die Wassermühlen Getreidekörner nicht mehr mahlen konnten. Unwetterfolgen waren häufig Ursache für Anschwärzung oder Verleumdung. So wurde nach einem schweren Unwetter, das im Juli 1589 in Elz bei Limburg die Ernte vernichtete, gegen fünf Frauen wegen Zauberei prozessiert. Es wird berichtet, im Zusammenhang mit solchen Prozessen sei es üblich gewesen, das Ver-

mögen der Angeklagten als Einnahmequelle zugunsten des Unterhalts des Gerichts einzuziehen.

### Verwerfliche Exekutionen Unschuldiger

Das Beispiel des grausamen Todes der Katharina Nürberg steht für tausendfach in Deutschland auf Scheiterhaufen exekutierte, vermeintliche Hexen. Spee befindet: »Gar viele, ja unzählbar viele werden unschuldig gefoltert, gepeinigt, gereckt, gegeißelt, geschraubt und immer neuer grausamer, unmenschlicher Marter unterworfen. Und wenn sie schon tausendmal vor Gott unschuldig sind: man will es ihnen nicht glauben.« Dieser Wahnsinn bestärkte den *Cautio*-Autor zu entschiedenem Widerstand, zumal ihn sein in vielen Beichtgesprächen mit angeklagten und unschuldig gefolterten Frauen angereichertes Wissen dazu drängte.

Die Ausartung der Hexenprozesse ist auf die vermehrte Anwendung der Folter zurückzuführen, die seit dem Ende des 15. Jahrhunderts zunehmend prozessuales Beweismittel wurde. Die Hexenrichter beriefen sich unter anderem auf die Hexenbulle von Papst Innocenz VIII. (1484) sowie im *Hexenhammer* (1487) beschriebene Teufelsgeschichten. Der Dominikaner Heinrich Institoris (1430–1505) soll nach neueren Forschungen alleiniger Verfasser dieser Schrift sein. Jakob Sprenger (1436–1495), Inquisitor und Abt der Dominikaner in Köln, früher als Mitverfasser des *Hexenhammers* genannt, glaubte an Hexen. Er wollte sie bekehren, aber nicht hinrichten. Institoris richtete sich dagegen mit seinen Schuldzuweisungen ausschließlich gegen die als verführbar geltenden Frauen. Dabei stützte er sich auf Klischees, wonach »charakterliche Schwäche, Leichtgläubigkeit, Boshaftigkeit und Triebhaftigkeit Frauen zu leichteren Opfern des Teufels machen«. Frauen neigten eher als Männer zur Hexerei, wegen »teuflischer Leichtgläubigkeit und augustinischer Erbsündenlehre«.

**Kritik an der Prozessführung**

In der *Cautio Criminalis* geht Spee auf 51 Fragen (*dubia*) ein, deren Besprechung er im Zusammenhang mit den Hexenprozessen für besonders wichtig hält. Er bejaht zum Beispiel die Frage, ob es überhaupt Hexen gibt (Frage 1). Dass es aber »so viele gebe und all jene, welche verbrannt wurden, wirklich schuldig seien, glaube weder ich noch andre gottesfürchtige Männer«, sagt er. Die Zahl der Hexen steigt nach seiner Ansicht, weil die Prediger keinen Finger dagegen rühren und keine Obrigkeit gegen Verdächtigungen einschreitet. Auch Neid und Missgunst prangert er an.

Spee verneint, dass es bei Ausnahmeverbrechen wie der Zauberei erlaubt ist, willkürlich zu prozessieren, weil sich die Ausnahme nicht auf die Vernunft und das Naturgesetz bezieht (Fr. 5). Bei keiner Straftat – sei es ein Ausnahmeverbrechen oder nicht – gehe es an, anders zu verfahren, als es die »gesunde Vernunft« zulasse. Die Fürsten hätten ihre Gründe, scharf gegen Zauberei vorzugehen, die ihnen die Räte vorsagen: »Erfüllung ihrer Pflicht, Eifer für die Ehre Gottes«. Doch mit dem Scheiterhaufen-Brennen verwüsteten sie ihre Länder mehr als irgendein Krieg und erreichten nichts (Fr. 7).

Der Hexenprozess erfordert nach den Worten Spees besondere »Vorsicht, Gewissenhaftigkeit und Umsicht« (Fr. 8). Mancherorts hätten von Fürsten für die Prozesse beauftragte Juristen oder Inquisitoren eine bestimmte Geldsumme nach der Kopffzahl der Angeschuldigten erhalten (vier bis fünf Taler für jeden). So bestehe durch Hab-sucht die Gefahr, der Gerechtigkeit im Prozess zu schaden.

Bei den Hexenprozessen überlassen die Fürsten die Prozessabwicklung ihren Beamten, kritisiert Spee (Fr. 9). Um Jagd kümmerten sie sich, also hätten sie keine Entschuldigung, dort nicht zuzusehen, »wo es sich um Menschenblut handelt«. Wenn die Fürsten selbst Elend und Klagen der Gefangenen hörten und die Barbarei der Folter miterlebten, würde man bald weniger Hexen in Deutschland zählen.

Spee übt Kritik an einem Richter, der zugab, Unschuldige verurteilt zu haben. Dieser berief sich skrupellos auf fürstliche Order: »Des gewissenhaften Fürsten Sache ist es, zu befehlen, die unsrige zu gehorchen«. Der Fürst entlaste sich jeglicher Sorge und werfe alles auf das

Gewissen der Beamten; die Beamten entlasten sich und schieben alles auf den Fürsten, kommentiert der *Cautio*-Autor.

Nach Auffassung Spees gibt es keinen Zweifel, dass Gott es nicht verhindert, gegen Unschuldige zu prozessieren (Fr. 10, 11). Gott lasse Böses zu, wie zum Beispiel die früheren Prozesse gegen Märtyrer, von denen viele als Zauberer verurteilt wurden. Er beklagt, viele Beschuldigte seien auf Grund unkluger und schlechter Richter, wegen grausamer Folter, nichtssagender Indizien und widerrechtlicher Prozessverfahren auf Scheiterhaufen gestorben. Die Prozesse müsse man unterbinden, die eine »moralisch sichere Gefahr für Unschuldige sind« (Fr. 12).

In Studierstuben sich zurücklehrende Theologen und Prälaten, die keine Vorstellung vom Elend und Klagen Eingekerkelter und von Folterinstrumenten haben, bezichtigt Spee im Kontext der Hexenprozesse als diejenigen, die hauptsächlich die Obrigkeit aufhetzten (Fr. 15). Zu diesen gehörten auch »gewisse fromme Männer«, die in Unkenntnis der Schlechtigkeit der Menschen alle Inquisitoren und Richter in diesen Prozessen »für Heilige halten«. Prozessförderer seien auch solche Juristen, die mit den Hexenprozessen ein einträgliches Geschäft machen, sich fromm gerieren und der Obrigkeit Angst machen, sofern diese gegen Hexen nicht etwas tun würde.

**Forderung nach rechtschaffenen Richtern für die Verteidigung**

Zur Verteidigung Unschuldiger sollten gelehrte, kluge und rechtschaffene Richter angestellt werden, die die gesetzlichen Vorgaben beachten, der Vernunft folgen und in zweifelhaften Fällen stets mehr für als gegen Angeklagte eintreten (Fr. 16). Spee beklagt das Vorgehen von Richtern, die die Schuld der Angeklagten stets voraussetzen. Solche Juristen versuchten, mit rechten und unrechten Mitteln zu argumentieren, und reagierten empört, sobald man einen Grund für die Unschuld geltend mache. Einem angesehenen Juristen, der einräumte, der Fürst dränge zur eifrigen Fortsetzung der Prozesse, empfiehlt er, sich für die Verteidigung genauso intensiv einzusetzen wie für die Überführung Angeschuldigter. Ungläubig gesteht er, in Deutschland könne kaum ein Richter oder Inquisitor tätig sein, der sich der erwie-

senen Unschuld genauso annehme wie eines durch schrecklichste Folterqualen erpressten Geständnisses. Ebenso zweifelt er an der Gerechtigkeit eines Inquisitors, der Agenten in die Dörfer schickt, um die Bauern gegen die Hexen aufzuhetzen.

Ein ohne Verteidigung durchgeführter Hexenprozess ist nichtig, und der Richter ist samt Fürst zum Schadenersatz zu verpflichten, befindet Spee (Fr. 17, 18). Schuldig seien auch die Räte und Beichtväter der Fürsten, die nicht mahnen. Neben dem Einsatz von Advokaten und damit Verteidigung in diesen Prozessen fordert er, die den Angeklagten vorgebrachten Indizien diesen mitzuteilen. Bei Diebstahl und Ehebruch gewähre man beides, bei größeren Verbrechen wie der Hexerei dagegen nicht. Wegen nicht erlaubter Verteidigung seien schon viele Unschuldige hingerichtet worden.

Mögliche Schwierigkeiten im Falle der Unterstützung von Angeklagten in Hexenprozessen räumt Spee ein. Hilft ein Advokat Hexen, gerät er in Verdacht. Verdächtig macht schon eine »freundliche Mahnung«. Daher gibt er seine Mahnschrift einigen Freunden ohne Nennung des Namens nur zum Lesen.

### Durch Folter erpresste Geständnisse

Ein durch Folter erpresstes Geständnis ist wertlos, betont Spee. Bei zwei Annahmen, die eine für die Schuld, die andere für die Unschuld, müsse letztere immer den Vorzug erhalten und auf die Anwendung der Folter verzichtet werden. Aber, so der Jesuit nachdrücklich, »ich wundere mich, welches Gewissen die haben, die für das Gewissen der Fürsten nicht besser besorgt sind, sondern schweigen«. Mögen die Angeklagten die vorgebrachten Indizien noch so belegt widerlegen, sie werden trotzdem auf die Folter gespannt. Die Gefolterten seien eher bereit, sich alle möglichen Verbrechen anzudichten, als weiter gefoltert zu werden. Die Folter ist nach seiner Beurteilung eine große Gefahr für die Unschuldigen und häufe Deutschland mit Hexen und unerhörten Verbrechen an (Fr. 20).

Gerüchten und Denunziationen folgen härteste Folter und immer neue Torturen, deutet Spee an. Papst Paul III. habe vorgeschrieben, der Angeklagte dürfe nicht länger als eine Stunde gefoltert werden.

Doch die mildesten Richter folterten ein bis zwei Stunden. Wegen der entsetzlichen Qualen seien viele Gefolterte gestorben oder zu Krüppeln geworden. Er verweist auf das damals übliche und härteste Folterwerkzeug, eine Presse mit spitzen Furchen, die um die Schienbeine gelegt und fest angezogen wird, so dass »das Blut an beiden Seiten hervorspritzt und das Fleisch wie ein Kuchen zerdrückt wird«. Den dadurch verursachten Schmerz hielten die stärksten Männer nicht aus. Die Richter erzählen, das Grauensvolle verharmlosend, an der Hexerei sei nicht zu zweifeln, weil sehr viele freiwillig und ohne Folter Geständnisse ablegten.

Im Kontext der sich überall vergrößernden Zahl an Hexen macht Spee auf eine der üblichen Folterpraktiken aufmerksam. Er führt Aussagen eines früheren Gerichtsbeisitzers an. Danach wurden Angeklagten, die sich bei der Folter schuldig bekannt hatten, Namen bestimmter Personen genannt. Leugneten die Befragten, wurden sie so lange und mit aller Härte gefoltert, bis sie die gewünschten Angaben machten, die dann als denunziert protokolliert wurden. Kommentar des *Cautio*-Autors: Daher mag man beurteilen, »weshalb wir in Deutschland eine so große Zahl an Hexen haben. Wehe den Fürsten, die so gegen die Hexen wüten lassen! Ihre Räte und Beichtväter, in gleicher Unwissenheit befangen, schweigen.« »Vorán ihr Richter«, propagiert er, »spannt die Kapuziner, die Jesuiten, und andere Ordensleute auf die Folter, sie werden gestehen. Sollten sie leugnen, wiederholt ein-, zwei-, dreimal die Folter, und auch sie werden gestehen. Wollt ihr noch mehr: Foltert die Prälaten, die Domherren, die Doktoren, sie werden gestehen ... Wenn ihr noch mehr wollt, werde ich euch selbst foltern und ihr nachher mich, ich werde bekennen, was ihr gestanden habt, und so sind wir alle Hexen«.

Zur Anwendung mehrfacher Folter bemerkt Spee, die zweite sei schon genug (Fr. 21). »Kein deutscher Herr würde seinen Jagdhund so zerreißen lassen – und ein Mensch dürfe so oft zerrissen werden?« Entweder müsse die Folter grundsätzlich abgeschafft oder so umgestaltet werden, dass sie für die Unschuldigen mit moralischer Sicherheit keine Gefahr bedeute.

Den Ordensgemeinschaften, die Beichtväter für die Hexenprozesse bestimmen, legt Spee nahe, kluge und an Menschenkenntnissen reiche Ordensleute zu beauftragen (Fr. 30). Beispielgebend für ihn ist ein be-

freundeter Geistlicher, der auf Fragen von Richtern, ob Angeklagte auf ihren Aussagen beharrten, immer geantwortet habe, dass ihn dies nichts angehe. »Meine Sache ist es, sie zum Himmel zu führen, mögen sie schuldig oder unschuldig sein«. Spee beteuert, keine Angeklagte zum Scheiterhaufen geführt zu haben, die er »nach reiflicher Erwägung aller Umstände für schuldig erklären konnte«.

Gefoltert werden dürfe nur wegen schwerwiegender Anzeichen der Schuld, so dass »die Schuld mit moralischer Gewissheit feststeht«, merkt Spee an (Fr. 32). Der »böse Leumund«, also Streit, Schmähungen, Verleumdung, Neid, Verspottung durch Kinder usw. genüge nicht zur Anwendung der Folter (Fr. 34). Der Leumund müsse, sollte er überhaupt als Beweis gelten, gerichtlich durch geschworene Zeugen bewiesen werden, was man aber nirgendwo praktiziere. »Was sind das für Prozesse, in denen man auf Grund unbewiesener und nichtiger Indizien prozessiert?«, fragt er. Dabei sei die Luft verpestet von Verdächtigungen und Verleumdungen (Fr. 35).

Eine Angeklagte, die nach der Folter kein Geständnis ablegt, darf nach Ansicht Spees nicht verurteilt werden (Fr. 39). Er berichtet über den eine Frau betreffenden Prozessablauf, die mehrmals gefoltert wurde und bis zum Scheiterhaufen auf ihrer Unschuld beharrte. Auch gegenüber einem Notar habe sie sich so erklärt und sei dann zum Scheiterhaufen gegangen. Dies, so der *Cautio*-Autor, sei mehrfach auch andernorts so geschehen und entspreche nicht der Gerechtigkeit, denn niemand dürfe verurteilt werden, dessen Verbrechen nicht feststehe.

### Der Widerruf eines Geständnisses ist zu beachten

Spee bezieht sich auf eine andere Frau, die durch Folter und Drängen eines »törichten Priesters« nicht zu einem Schuldeingeständnis zu bewegen war. Gerade deshalb wurde sie als »verstockt zum Feuertod bei lebendigem Leib verurteilt«. Der Priester bedrängte sie weiter, bis sie gestand: »Nun also, ich bin schuldig.« Dieser Priester habe dann überall erzählt, man könne den Hexen nicht glauben, wenn sie ihre Schuld leugneten. Der Widerruf eines Geständnisses, betont Spee, sei jedoch sehr bedeutsam, weil bei zum Tode Verurteilten »die Rechtsvermutung für die Wahrheit der Aussage steht« (Fr. 40). Ein Schuldeinge-

ständnis angesichts des Todes beachten die Richter, nicht jedoch einen Widerruf.

Befragt, ob beim Verbrechen der Zauberei viel von den Angaben von Mitschuldigen zu halten ist, behauptet Spee, noch so viele Angaben reichten zur Gefangennahme und Folterung der Angegebenen nicht aus (Fr. 44). Infame Personen hätten es sonst in der Hand, selbst die besten Leute anzuschwärzen. Entweder sind die von anderen Angegebenen Hexen oder sie sind es nicht. »Sind sie es nicht, was können sie dann von Mitschuldigen wissen, da sie ja keine Mitschuldigen haben.« Aussagen von Hexen hätten keinen Wert. »Diese sind ihrer Natur nach und durch ihre Verbindung mit dem Teufel Lügnerinnen«, was selbst die Verfasser des *Hexenhammers* bestätigten. Wirkliche Hexen sind »Feinde des Menschengeschlechts und Todfeinde der Unschuldigen«.

Der Frage nachgehend, ob wenigstens den Denunziationen reumütiger Angeber zu glauben sei (Fr. 45), verweist Spee auf den von ihm geschätzten Theologen Adam Tanner (1572–1632). Vor dem Hintergrund der Mittel zur Ausrottung der Hexen vertritt dieser die Meinung, dass man mit der Befragung Mitschuldiger warten sollte, bis die Beschuldigten nach dem Feststehen des Todesurteils von ihrem Beichtvater gut auf den Tod vorbereitet sind. Doch die Richter würden jede Angabe der auf den Tod vorbereiteten, reuigen Personen verwerfen, die nicht mit deren früheren Aussagen übereinstimmten. Dies sei »für die scharfsinnigen Leute der Prüfstein der wahren Reue«. Den Richtern wirft der *Cautio*-Verfasser vor, dass sie jeden Widerruf einer Denunziation als Mangel an Reue und als Heuchelei bewerten.

### Die Gefährdung Unschuldiger

Von den Aussagen derjenigen hält Spee nichts, die behaupten, der Teufel könne bei den Hexentänzen keine Unschuldigen darstellen (Fr. 48). Vor diesem Hintergrund verweist er auf den Trierer Weihbischof Peter Binsfeld (1545–1598) und andere und fragt: »Was soll man von denen halten, die so wenig Kenntnis der wirklichen Vorgänge haben?« Sie sollten sich auf Eingekerkerte einlassen und damit etwas von der Furchtbarkeit des Kerkers erfahren und würden dann viel milder phi-

losophieren. Binsfeld stelle fest, nie seien Unschuldige angeklagt und verurteilt worden. Dagegen der *Cautio*-Autor: »Wir alle sind Hexen, sobald wir gefoltert werden.« Der Papst würde sich schließlich als Zauberer bekennen, Binsfeld würde dies tun, »ich ebenso, das selbe alle anderen mit Ausnahme einiger weniger außerordentlich starker Naturen«.

Zur Frage der Beweise derjenigen, die den Angaben der Hexen glauben und die Erlaubnis zur Folter erteilen, bemerkt Spee: »Entweder haben die Gegner gute Mittel, den Hexen beizukommen oder sie haben sie nicht. Haben sie gute, so mögen sie die selben gebrauchen, haben sie keine guten, so sollen sie das Hexenspielen sein lassen« (Fr. 49). Letzteres würde allerdings bedeuten, die Hexen zu beschützen, was Spee zurückweist. So würde man sich in den Verfahren auf Aussagen des Teufels berufen.

Sollte der Richter einerseits die Denunziation verachten oder sich andererseits der Meinung der Gegner anschließen, die diese für sehr wichtig halten (Fr. 50)? Der Meinung der Gegner dürfe der Richter, so Spee, nicht folgen. Bei Zweifeln müsse der Richter »das für den Angeklagten Sichere wählen«.

### **Aberglaube, Neid, Verleumdung, Ehrabschneidung: Wurzeln der Hexenverfolgung**

Bei der Beantwortung der letzten Frage (51) zum »allgemeinen Gang der Hexenprozesse« greift der *Cautio*-Verfasser wesentliche Aspekte seiner Mahnschrift nochmals pointiert auf. Besonders unter den Katholiken in Deutschland sind danach Aberglaube, Neid, Verleumdung und Ehrabschneidung sehr verbreitet. Diese von der Obrigkeit nicht bestrafen und von den Predigern nicht gerügten »Laster« erregen zuallererst den »Verdacht der Zauberei«. Den Hexen wird die Schuld an allen Strafen Gottes angelastet. Vor diesem Hintergrund rufen alle dazu auf, gegen die Hexen vorzugehen, die sie doch selbst denunzierten. Also befehlen die Fürsten ihren Richtern und Räten, mit der Verfolgung der Hexen zu beginnen. Fürstliche Order nicht sofort umzusetzen, gilt in Deutschland als schwere Sünde. Vor allem der Klerus beteiligt sich bei der Erfüllung der Wünsche der Fürsten überaus eifrig. Die

Richter haben daher zwei Möglichkeiten: entweder die Hexenverfolgung umgehend einzuleiten oder – im Falle ihres anhaltenden Zögerns – mit dem Einsatz eines Inquisitors rechnen zu müssen, dessen Bemühen durch Kopfgelder und Kollekten stimuliert wird.

Verbreitung von Gerüchten und böswärtige Verunglimpfung von Personen sind der mögliche Beginn eines Teufelskreises im Vorfeld von Hexenprozessen und Folterpraktiken. Damit der Anschein nicht geweckt wird, man prozessiere alleine von einem Gerücht ausgehend, hat man zusätzlich ein Indiz. Liegt zum Beispiel ein unehrbarer Lebenswandel vor, ist dies ein eindeutiges Anzeichen, Verdacht zu schöpfen, weil es nahe liegt, vom unehrenhaften Lebenswandel auf ein weiteres Übel zu schließen. Ein ehrenhafter Lebenswandel ist ebenso ein deutliches Indiz, denn Hexen pflegen sich zu verhüllen und verstehen es, den guten Schein zu wahren. Eine so verdächtige Person wird eingekerkert. Löst der Kerker Furcht vor den grausamen Qualen aus, die damit verbunden sind, ist dies ein weiteres eindeutiges Indiz. Ihr Gewissen klagt sie an, heißt es dann. Aber auch Furchtlosigkeit, die darauf fußt, dass man sicher ist, unschuldig zu sein, ist ein Indiz. Gerade dies sei allen Hexen eigen: sie berufen sich auf ihre Unschuld und leugnen permanent.

Durch umtriebige Inquisitoren und ihre Helfershelfer öffnet sich ein weites Indizienfeld. Hinterfragt wird dabei das Leben und Umfeld von Angeklagten. Böswillig ausgelegte Worte und Taten werden so zur Hexerei. Ergeben Recherchen über eine angeklagte Person, dass eine Feindschaft besteht, ist dies ein geeigneter Ansatz für die Gegner. In aller Regel wird dann der Vorwurf der Zauberei erhoben, die als ein Ausnahmeverbrechen die Zulassung eines Anwalts oder Selbstverteidigung nicht erlaubt. Selbst wenn es möglich wäre, einen Anwalt hinzuzuziehen, es würde sich niemand zur Verfügung stellen, weil er dadurch selbst in den Verdacht der Zauberei geraten könnte.

### **Keine Chance, dem Tod auf dem Scheiterhaufen zu entrinnen**

Nach dem Verlesen der Anklageschrift wird einer Angeklagten etwas Zeit zum Nachdenken eingeräumt. Selbst wenn es ihr gelingt, sich zu allen Anklagepunkten genügend zu erklären, wird dies nicht beachtet.

Die Angeklagte wird dennoch wieder eingekerkert, damit sie Zeit hat zu reflektieren, ob sie weiter »halsstarrig beharrt«. Sich von diesem Verdacht befreien zu wollen, wird als »Halsstarrigkeit« ausgelegt. Der Beschluss zur Folter wird ihr an einem der folgenden Tage vorgelesen, als wäre nichts gegen die Vorwürfe der Anklage erwidert worden.

Die zunächst praktizierte Marter ist die erste und »leichtere« Stufe der Folterpraktiken. Bekennt die Gemarterte, wird öffentlich verbreitet, sie habe ohne Folter ein Geständnis abgelegt. Dies ist dann die Grundlage für die Verurteilung zum Tode auf dem Scheiterhaufen. Aussagen einer Angeklagten bei weiteren Folterungen sind zusätzliche Indizien. Selbst wenn sie vor Schmerz ohnmächtig wird, kolportiert man, sie schlafe bei der Folter und vertraue dem Zaubermittel des Schweigens, das noch strafbarer mache und ihr Verbrennen rechtfertige. Stirbt eine Angeklagte bei der Folter, wird argumentiert, der Teufel habe ihr den Hals umgedreht. Der Henker verscharrt ihre Leiche dann unter dem Galgen. Hat der Henker wegen weiterer Folter aber Bedenken, so wird die Beklagte, mit stärkeren Fesseln eingeschnürt und maximal ein Jahr inhaftiert. Mit aller Macht wird in dieser Zeit verhindert, dass irgendwelche Unschuldsvermutungen über die Ange-schuldigte bekannt werden. So bestimmt man unerfahrene Priester, die die Gefangene zu einem Schuldeingeständnis drängen. Außerdem denken sich Richter neue Indizien aus, so dass die Angeklagte überführt und verbrannt werden kann.

»Welcher Weg öffnet sich hier zum Entrinnen, wenn man auch noch so unschuldig ist?«, fragt Spee. Er rät, sich vor dem Beginn aller Pein schuldig zu bekennen und zu sterben. Entkommen könne ja doch niemand, weil man das Ziel des »Gerechtigkeitseifers« in Deutschland kenne. Nicht durch Feuerbrände könne diese Pest ausgerottet werden, sondern fast ohne Blutvergießen. »Aber wer wird das Mittel wissen wollen«, gibt er zu bedenken. Weiteres zu sagen, erübrigt sich nach seinen Worten, auch eine Übersetzung der Mahnschrift vom Lateinischen ins Deutsche. Allerdings bittet er alle gebildeten, frommen, klugen und gemäßigten Deutschen, diese Schrift aufmerksam zu lesen. Sehr gefährdet seien alle Obrigkeiten und Fürsten, wenn sie sich diesen Gegebenheiten nicht mit großer Aufmerksamkeit zuwenden sollten. Für ihn zieme es sich nicht, zu denen zu gehören, die der Prophet als stumme Hunde bezeichnet, die nicht bellen können.

### Zusammenfassung

Mit der *Cautio* mahnt Spee zur Vorsicht. Seine Kritik konzentriert sich auf das Prozessverfahren. Er tadelt Beweismittel und Indizien, die wenig Wert oder völlig wertlos sind. Unberührt lässt er dabei rechtschaffene und die Gerechtigkeit beachtende Menschen, die sich von Vernunft und Einsicht leiten lassen. Dass sich Gerichtsherren über seine Mahnschrift entrüsten, tangiert ihn nicht. Sie geben damit vielmehr deutlich zu erkennen, wer sie sind und wie wenig ihnen im Grunde an der Gerechtigkeit liegt. Reichlich informiert in vielen Gesprächen mit Gefangenen, im Beichtstuhl, in Kontakten mit Richtern und nach zahlreichen Beratungen, Studien von Indizien und Akten urteilt er knapp und eindeutig, »dass man Schuldlose für schuldig hält«. Unter Berücksichtigung aller Gesichtspunkte und stets um Wahrheit bemüht, habe er keine Hexe zum Scheiterhaufen geleitet, über die er hätte sagen können, sie sei wirklich schuldig gewesen. Spees weitere Feststellungen:

- Geistliche und Kleriker folgen immer wieder Verleumdern und Schwätzern;
- die Gerichtsakten stecken voller Irrtümer. Aber was hilft es, wenn man gestattet, sie durchzublätern? Die Fürsten haben all das schon gehört und doch geschwiegen;
- man hat jeden für gut zu halten, bis hinreichend bewiesen ist, er sei schlecht;
- alle Theologen und Juristen lehren, solange ein Fall noch nicht geklärt ist, muss man die für den Angeklagten günstigere Lösung annehmen;
- das Naturrecht verbietet, den Gefangenen Verteidigung und Rechtsbeistand zu verweigern; das Gleiche verlangt die christliche Nächstenliebe;
- kein Mittel gibt es, die Wucht der öffentlichen Meinung zu stoppen, dass die Menschen unvoreingenommen und leidenschaftslos die Sachverhalte gründlicher überdenken könnten.
- Was wundern wir uns noch, wenn alles voller Hexen ist? Wundern wir uns lieber über die ungeheure Blindheit der Deutschen und die Beschränktheit selbst der Gelehrten. Wenn diese noch nicht einmal eine Viertelstunde auf die Folter gespannt würden, dann wären sie

- schnell bereit, ihre ganze Weisheit und großsprecherische Philosophie aufzugeben, denn sie lassen sich recht kindisch über Dinge aus, von denen sie nichts verstehen;
- die Folter ist abzuschaffen und nicht mehr anzuwenden; jedenfalls muss alles beseitigt oder anders geregelt werden, was diese Tortur derart gefährlich macht;
  - vor allem für die Fürsten, ihre Ratgeber und Beichtväter muss es eine Gewissenspflicht sein, um deretwillen sie vor dem höchsten Richter Rechenschaft ablegen müssen, wenn sie mit Nichtbeachtung und Stillschweigen darüber hinweggehen;
  - Spee beklagt den Missbrauch der Sprache. Nachforschungen hatten ergeben, dass eine oft gebrauchte Redewendung, wonach sich eine Angeklagte angeblich ohne Folter schuldig bekannte, mit den Tatsachen nicht übereinstimmte. In Wirklichkeit waren alle gefoltert worden. Aber doch »nur« mit einer breiten eisernen Presse mit scharfen Zähnen, die, auf die Schienbeine gepresst, zerquetschtes Fleisch und spritzendes Blut verursacht. Unerträgliche Schmerzen sind die Folge;
  - die Fürsten können verlauten lassen, man habe sie hinters Licht geführt; doch es ist zu bezweifeln, dass dies so ganz ohne Schuld dieser Hirten der Völker geschieht, wie Homer die Fürsten nennt.

### Reaktionen auf die Mahnschrift

Der Philosoph, Mathematiker und vielseitige Forscher Gottfried Wilhelm Freiherr von Leibniz (1646–1716) verweist in seiner *Theodizee*, der Rechtfertigung Gottes gegen Einwände wegen dessen Allmacht, Weisheit, Liebe und Gerechtigkeit, auf Friedrich Spee und das »Andenken dieses vortrefflichen Mannes«. Pater Spee habe im Frankenland, in und um Würzburg, zahlreiche vermeintliche Hexen zum Scheiterhaufen begleitet. Durch Beichte und viele Gespräche habe der Jesuit erkannt, dass die meisten der als Hexen Angeklagten unschuldig verurteilt worden waren. Leibniz beruft sich auf den Kurfürsten von Mainz, Johann Philipp von Schönborn (1605–1673), der, in Kenntnis der *Cautio*, das Verbrennen abschaffte. Diesem Umdenken hätten sich die Herzöge von Braunschweig und die meisten Fürsten und Stände in

Deutschland angeschlossen. Leibniz war seit 1676 Bibliothekar und Hofrat des Herzogs Johann Friedrich von Hannover. Es ist daher anzunehmen, dass dort in dieser Zeit Hexenprozesse nicht mehr stattfanden.

In der Einführung zur zweiten Auflage der *Cautio* (Frankfurt 1632) sagt der vermutlich fingierte Sponsor der Ausgabe Johannes Gronäus, Spees Schrift habe viele fromme und gelehrte Männer zu einer genaueren Untersuchung der Hexenprozesse angeregt. Spees Mitbruder, Pater Heinrich Türck (1607–1669), langjähriger Rektor des Trierer Kollegs, der die Ausbreitung der Hexenprozesse um 1630 beschreibt, konstatiert, trotz Widerstandes gegen die Mahnung des *Cautio*-Autors »wurde doch erreicht, dass man an vielen Orten ein milderer und vorsichtigeres Verfahren einzuhalten begann«. Von anderen Ordensbrüdern wird berichtet, Pater Spee habe es sich bei seinen Vorträgen, besonders in der Moral, nicht nehmen lassen, auf die Ungerechtigkeit der Prozesse aufmerksam zu machen. Jesuitenpater Bernhard Duhr (1852–1930) würdigt besonders Spees Anteilnahme am Schicksal von Menschen. In einer 1901 publizierten, ausführlichen Reflexion der *Cautio* spricht er von der »edlen, aus der innigsten christlichen Liebe quellenden Gesinnung«, welche die Mahnschrift präge: »Das aufrichtigste, herzlichste Mitleid mit den Leiden seiner Mitmenschen«.

### Was charakterisiert Friedrich Spee und kann zugleich Orientierung sein?

Friedrich Spee fühlte sich stets an sein Gewissen gebunden: Beim Umgang mit der öffentlichen Meinung, bei Reaktionen auf Vorgaben der Kirche und Ordensoberen. Er litt angesichts der Leiden anderer Menschen. Darüber hinaus ergriff er Partei für diejenigen, die gequält und gedemütigt zum Schweigen gebracht wurden. Möglicherweise hat er sich an der fünften und achten der Seligpreisungen orientiert (Mt 5,3–10): »Selig, die barmherzig sind, denn sie finden Erbarmen; selig, die man verfolgt, weil sie die Gerechtigkeit suchen, denn für sie ist das Himmelreich«.

Der *Cautio*-Autor sensibilisiert für die Anerkennung der Unantast-

barkeit der für jeden geltenden Menschenwürde und für die Einhaltung der Menschenrechte. Er motiviert zum Eintreten für humanitäre Kriterien, festgemacht zum Beispiel an Zugewanderten, die viele Jahre integriert in Deutschland leben, jedoch keinen unbefristeten Aufenthaltsstatus haben und lediglich »geduldet« sind.

### Humanisierung des Rechts

Im heutigen Recht verankerte Grundsätze sind auf das Engagement des *Cautio*-Verfassers für die Berücksichtigung humanitärer Kriterien zurückzuführen, zum Beispiel die Unschuldsvermutung bis zum Beweis der Schuld (*in dubio pro reo*), das Recht auf Verteidigung und rechtliche Anhörung, das Verbot der Folter als Beweismittel, die Unabhängigkeit der Richter sowie die Trennung von Vertretung der Anklage und Urteilsfindung.

Spees Einsatz für an den gesellschaftlichen Rand gedrängte und entrechtete Menschen bestärkt zum Respekt gegenüber Mitmenschen, gleich welcher Nation, Rasse, Hautfarbe; es motiviert für den Einsatz zugunsten armer, hilfsbedürftiger kranker und alter Menschen, aber auch für Zugewanderte und Inhaftierte; beispielgebend kann nicht zuletzt auch die Gesinnung sein, die bei Spees Handeln deutlich wird. Bei aller Schärfe seiner Forderungen, Anklagen und Verurteilungen greift er wegen offensichtlicher Missstände und bedauernswerter, hilfloser Menschen an, die sich in größter Not befinden.

## Berichte

### Die Friedrich-Spee-Gesellschaft Düsseldorf im Jahre 2004/2005

#### 1. Friedrich Spees Geburtstag

Es ist eine langjährige Tradition, dass der Heimat- und Bürgerverein Kaiserswerth und unsere Gesellschaft am Geburtstag von Friedrich Spee zu einer gemeinsamen Feier einladen. Zahlreiche Gäste waren am 25. Februar 2005 um 20 Uhr in die Rheinhauskapelle gekommen. In diesem Jahr konnten wir den Juristen Dr. Walter Bröcker aus Düsseldorf gewinnen, der über das Thema sprach: *Die aktuelle Diskussion um die Folter im Lichte der »Cautio Criminalis«*. Dr. Bröcker hat sich als Jurist immer wieder mit der Problematik beschäftigt. Bekannt geworden ist er für an Spee Interessierte durch seinen Beitrag *Der Kritiker*, den er 1991 für das Spee-Lesebuch als Einführung zur Textauswahl aus der *Cautio Criminalis* verfasst hatte. Der Referent stellte zunächst die 1631 in 1. Auflage erschienene Schrift gegen die damalige Praxis der Hexenprozesse vor. Ausgangspunkt seiner Überlegung war der Titel, in dem es heißt: *Cautio Criminalis oder Rechtliches Bedenken wegen der Hexenprozesse für die Obrigkeiten Deutschlands gegenwärtig notwendig. Aber auch für die Ratgeber und Beichtväter der Fürsten, für Inquisitoren, Richter, Advokaten, Beichtiger der Angeklagten, Prediger*

*und andere sehr nützlich zu lesen.* Friedrich Spee habe die Problematik der damaligen Rechtsprechung und Prozessführung erkannt. Er habe mit viel Engagement ein juristisches Werk verfasst, das überzeugen wollte und die Änderung der bestehenden Verhältnisse anstrebte. Er sei aber auch und vielleicht sogar in erster Linie Seelsorger, dem es um den Menschen gehe, der in die *Mühlen der Justiz* geraten sei. Das Buch besteche auch den heutigen Leser – selbst den Juristen – durch seine argumentative Sorgfalt und Intensität sowie durch den Quellenreichtum, mit dem er seine Ausführungen belegen könne. Der Referent fragte demnach zu Recht, was Friedrich Spee dem Menschen im 21. Jahrhundert noch zu sagen habe, wenn heute zum Beispiel über Folter gesprochen werde und man sich Sorgen über Grenzverschiebungen machen müsse, die schon lange nicht mehr im Blickpunkt unseres Denkens gewesen seien. Nach dem Vortrag ergab sich eine lebhaftere Diskussion im Speearchiv, wohin die Teilnehmer der Veranstaltung eingeladen worden waren. Viele Anwesende nahmen die Gelegenheit wahr, sich über die neusten Anschaffungen des Archivs zu informieren und bei einem Glas »Nassen Zehnt« Kontakte zu knüpfen.

Am Morgen hatten Wilhelm

Mayer, der Vorsitzende des Heimat- und Bürgervereins, und ich am Epitaph vor der Suitbertus-Basilika im Gedenken an den 414. Geburtstag von Friedrich Spee Blumengebinde niedergelegt.

Der Pastor der Gemeinde, Pfarrer Hermann-Josef Schmitz, hatte die Mitglieder der beiden Vereine eingeladen, um 18.30 Uhr an der hl. Messe in der Basilika teilzunehmen. In dem Gottesdienst, der mit Liedern und Texten von Friedrich Spee gestaltet wurde und in dem der Pfarrer in der Predigt ein anschauliches Lebensbild zeichnete, wurde der Lebenden und Verstorbenen beider Institutionen gedacht.

## 2. Treffpunkt Spee-Archiv

Im Januar 2005 haben wir eine neue Veranstaltungsreihe begonnen. Mitglieder und interessierte Öffentlichkeit sind einmal im Monat, mittwochs um 19 Uhr eingeladen, sich über spezielle Themen um Friedrich Spee zu informieren und darüber zu diskutieren. Das Angebot ist angenommen worden, so dass bisher an sechs Abenden vor wechselndem Publikum thematisch gearbeitet werden konnte.

– Die Reihe startete im Januar mit dem Thema *Im Schatten der Rotbuche: Friedrich Spees Leben – dargestellt an literarischen Texten*. Die Presse berichtete: *Die Person und das Wirken Friedrich Spees hat immer wieder Eingang in literarische Texte gefunden: in*

*Erzählungen, Romane, Gedichte. Die Texte selbst sind oftmals Dokumente der Zeit, in der sie geschrieben wurden ... Der Referent, Vorsitzender der Friedrich Spee-Gesellschaft, las ausgewählte Texte vor und stellte auch eigene Versuche der literarischen Verarbeitung zur Diskussion (RN).*

- Im Februar war die Veranstaltung der Frage nach der Aktualität der *Cautio Criminalis* gewidmet (s. o. Friedrich Spees Geburtstag).
- Am 16. März ging es unter dem Thema *Gespräch des gekreuzigten Christus* um Meditationstexte Spees zur Fastenzeit.
- Im April fand das Thema eine gewisse Fortsetzung: *Ist das der Leib, Herr Jesu Christ*. Das Lied war der Auftakt zu Spees Texten zur Osterzeit.
- Im Mai stand die *Trutz-Nachtigall* im Mittelpunkt unter dem Motto *Conterfey des menschlichen Lebens*.
- Und schließlich hieß es im Juni 05: *In unserer Welt geht alles drunter und drüber*. Die Gestalt Friedrich Spees in der Erzählung *Der Aufbruch um den Junker Ernst* von Jakob Wassermann aus dem Jahre 1926.

Am Beispiel der letzten Veranstaltung kann man sehr gut feststellen, dass auch Gäste kommen, die Friedrich Spee bisher nicht oder eher oberflächlich kennen gelernt haben. Über den Schriftsteller Jakob Wassermann, dessen Lebenswerk einige Besucher gut kannten, fanden sie an diesem Abend einen Zugang zu Spee

und entdeckten neue Aspekte ihres »Lieblingsautors«. Dieser Abend – aber auch die übrigen Abende – ermöglichten einen guten Informations- und Gedankenaustausch.

## 3. Vorträge – Führungen

Vorträge sowie Führungen durch Kaiserswerth unter dem Motto *Kaiserswerth mit den Augen Friedrich Spees* wurden auch in diesem Berichtszeitraum regelmäßig gewünscht und durchgeführt. Mehrmals entstand aus einem solchen Besuch eine weitere Vortragsveranstaltung, um sich intensiver mit Spee und seiner Zeit zu beschäftigen. Im einen oder anderen Fall gab es auch zunächst eine vorbereitende Veranstaltung, um dann einige Zeit später die »Reise« nach Kaiserswerth folgen zu lassen.

- Nach den Sommerferien 2004 begann es am 6. September mit einem Besuch des evangelischen Frauenkreises aus Angermund, der sich auf die *Spurensuche* nach dem Leben und Werk Friedrich Spees machte. Diesem Besuch war eine Veranstaltung in Angermund vorausgegangen.
- Am 8. September kam eine KFD-Gruppe (Kathol. Frauen Deutschlands) aus Essen-Altenessen (Pfarrgemeinde St. Johannes) ins Archiv. Für eine Reihe von Teilnehmerinnen war es der erste Besuch in Kaiserswerth, entsprechend neu war auch die Begegnung mit Friedrich Spee.

– Am 16. September kam eine Gruppe der Christopherus-Akademikerschaft Düsseldorf ins Archiv und beschäftigte sich intensiv mit den *Spuren* Friedrich Spees in Kaiserswerth. Zum Programm gehörte auch eine Meditation vor dem Spee-Epitaph.

- Für den 20. September wurde ich zu einem Vortrag im Rahmen von »Forum Nord« eingeladen, um zum Thema *Auf der Suche nach der Wahrheit: Pater Friedrich Spee Sj* zu sprechen.
- Am 30. September besuchte der Männerkreis des Dekanates Ratingen Kaiserswerth. In diesem Kreis hatte ich bereits einen Vortrag zu Friedrich Spee gehalten, so dass an diesem Tag eine Fortführung und Intensivierung des Themas erfolgte. Großes Interesse fanden vor allem die Bestände des Archivs.
- Am 8. Oktober hielt Professor Dr. Anton Kruse, Leiter des Heinrich-Heine-Instituts in Düsseldorf, in der Bücherei in Kaiserswerth einen Vortrag über *Friedrich Spee – Ein Lyriker der Barockzeit*. Eine Veranstaltung mit Rezitation von Speetexten.
- Am 11. Oktober konnte ich einen Vortrag zu *Leben und Werk von Friedrich Spee* vor dem Rotary Club Ratingen halten.
- Am 18. Oktober besuchte uns der KKV Düsseldorf (Katholiken in Wirtschaft und Verwaltung) um *Kaiserswerth mit den Augen Friedrich Spees* kennen zu lernen. Auf dem Programm standen unter

anderem die Barbarossapfalz, die Basilika, das Spee-Epithaph, das Romanische Haus und das Speearchiv.

- Am 11. November hielt ich für ein Gremium der KFD-Düsseldorf (Pfarrgemeinde St. Marien, Oststraße) einen Vortrag zum Thema: *Friedrich Spee. Auf der Suche nach der Wahrheit.*
- Für den 18. November wurde ich zu einem Vortrag nach Rheinbach eingeladen. Veranstalter war das Familienbildungswerk in Meckenheim. Das Thema hieß: *Friedrich Spee von Langenfeld – Priester, Dichter und Hexenanwalt.*
- Die letzte Veranstaltung in 2004 war der Besuch eines Familienkreises aus Ratingen-Tiefenbroich in Kaiserswerth.
- Am 21. Februar 2005 fand ein Vortrag für die Kolpingfamilie in Düsseldorf-Holthausen statt zum Thema: *Pater Friedrich Spee SJ – Priester, Dichter, Hexenanwalt.*
- Am 14. April traf sich eine Gruppe der KFD aus Ratingen in Kaiserswerth zum Thema: *Die Folter ist abzuschaffen.*
- Eine andere KFD-Gruppe aus Ratingen traf sich am 25. April und ein weiteres Mal am 23. Mai, um sich über *Leben und Werk Friedrich Spees* zu informieren beziehungsweise den Gang durch *Kaiserswerth mit den Augen Friedrich Spees* zu unternehmen.
- Am 25. Mai kam Herr Karl-Heinz Brokerhoff mit seinem Literaturkreis aus Angermund nach Kaiserswerth. Die Teilnehmer hatten

sich im Vorfeld anhand des Spee-Lesebuches mit Gedichten aus der *Trutz-Nachtigall* beschäftigt. An diesem Nachmittag versuchten sie nun, dem Dichter Friedrich Spee am Ort seiner Geburt näher zu kommen.

- Am 8. Juni war eine KFD-Gruppe aus Meerbusch-Lank bei uns im Archiv zu Besuch und lernte so ihren »Nachbarn« Friedrich Spee von der anderen Rheinseite näher kennen.
- Am 21. Juni gab es einen weiteren Besuch der Kolpingfamilie aus Düsseldorf-Holthausen, um auf diese Weise die im Februar erfolgte Begegnung mit dem Leben und Werk Spees zu vertiefen.

#### 4. Besucher im Archiv

Der Blick ins Gästebuch zeigt, dass nicht nur Gruppen vorbeikommen und sich über Friedrich Spee und sein Werk informieren; es sind auch Einzelbesucher, die mehr zufällig hereinschauen oder sich vorher anmelden. Teils handelt es sich um Besucher aus der Nachbarschaft, aus der näheren und weiteren Umgebung von Kaiserswerth. Es finden sich aber auch Besucher, die aus Hamburg oder München kommen oder eine russische Frauengruppe und ein Ehepaar aus Beirut. Viele drücken auf ihre Weise ihr Interesse und ihre Freude aus, dass sie das Institut kennen lernen konnten. Dafür ein Beispiel: *An diesem »verschwiegenen« Platz entdeckte ich Friedrich Spee, den Apostel*

*von bleibender Bedeutung für alle Generationen. Das war mein Eindruck während eines Besuchs im Speearchiv ... (S. Yussuf u. Ursula Anaf am 18. 8. 2004)*

Karl Heinrich Brokerhoff schrieb uns nach dem Besuch mit seinem Literaturkreis ein Gedicht ins Gästebuch (Eintragung vom 25. Mai 2005):

#### Friedrich Spee

Als sie Menschen verbrennen,  
willst Du  
(mit dem Prophet sprechend)  
*kein stummer Hund sein,  
der das Bellen vergisst.*

Als sie Menschen verbrennen  
gegen Mordlust und Hohn  
schlägst du Alarm.

Doch  
umstellt von den höllischen Feuern  
und ächzend unter dem Joch  
eines schweigenden Gottes –  
lobest und preisest Du  
einundzwanzigstrophig  
in deiner großen Hymne  
den Herrn!

#### 5. Zusammenarbeit mit der Friedrich-Spee-Akademie Düsseldorf

Die Friedrich-Spee-Akademie hat ein breit gefächertes Bildungsangebot. Sie möchte auch regelmäßig an den Namensgeber erinnern. So liegt eine Zusammenarbeit unter diesem Aspekt nahe. Mehrere Veranstaltungen konnten wir im Herbst 2004 zusammen mit der Akademie anbieten, die auch im Programm des Düssel-

dorfer Kulturherbstes erschienen und interessierte Teilnehmer fanden.

Am 22. September 2004 fand die erste Veranstaltung statt. Das Thema hieß: *»Stelle dir vor, auf einem großen Platz seien alle Bettler der Welt und auf der anderen Seite sei ein großer Berg von Gold.« – Friedrich Spee und die soziale Frage.*

Am 20. Oktober 2004 war die zweite Veranstaltung im Romanischen Haus in Kaiserswerth. Das Thema lautete diesmal: *Die Folter ist abzuschaffen – Friedrich Spees Kampfschrift »Cautio Criminalis« aus dem Jahre 1631 heute gelesen.*

Am 16. Juni 2005 hatte die Akademie zum näheren Kennenlernen von Kaiserswerth eingeladen, wobei es selbstverständlich auch eine *Begegnung mit Friedrich Spee* gab.

#### 6. Zusammenarbeit mit der Kirchengemeinde St. Suitbertus

Die Zusammenarbeit mit der katholischen Pfarrgemeinde St. Suitbertus ergibt sich unter anderem durch die räumliche Nähe am Stiftsplatz.

Die Gemeinde feiert jedes Jahr das Suitbertusfest. Dem eigentlichen Fest geht ein Triduum voraus. So konnten wir den 2. Abend am 1. September 2004 mitgestalten. Er hatte das Motto: *Zu Gast bei Friedrich Spee und im Garten des Marienstiftes.* Die Anwohner von Stiftplatz 11 – das sind die Galerie Nicols, die Ökumenische Hospizbewegung, die Caritas für Düsseldorf (Betreutes Wohnen) und das Speearchiv – hatten zusammen

mit dem Pfarrgemeinderat den *Feierabend* vorbereitet.

Auf den Gottesdienst aus Anlass des Geburtstages von Friedrich Spee am 25. Februar 2005 habe ich bereits hingewiesen, an dessen Vorbereitung wir beteiligt waren.

Am 4. März 2005 hatten wir die Gestaltung der Kreuzwegandacht in der Basilika mit Texten und Liedern von Friedrich Spee übernommen.

### 7. Kontakte zu Schulen

Friedrich Spee in den Schulen bekannt zu machen, gehört entsprechend der Satzung zu unseren Zielen. Im Berichtszeitraum ergaben sich mehrere Möglichkeiten. Am 9. März 2005 fand eine Lehrerfortbildungsveranstaltung in Kaiserswerth statt. Das Thema: *Friedrich Spee für die Schule*. Nach einer Information über Leben und Werk Spees ging es um die konkrete Umsetzung des Themas für verschiedene Altersstufen. Möglichkeiten bieten: Sichtung des didaktischen Materials – die Biographie als Beispiel für ein exemplarisches Leben – die Auseinandersetzung mit der Hexenproblematik – Spees Einsatz für die Frauen, die als Hexen angeklagt wurden – Kirchenlieder – exemplarische Meditationstexte – Friedrich Spee in literarischen Zeugnissen – thematische Umsetzung mit darstellerischen Mitteln (Szene, Bild).

Am 30. November 2004 veranstaltete der Kurs evangelische Religion des 11. Jahrgangs des Ko-

pernikus-Gymnasiums aus Ratingen-Lintorf eine Exkursion nach Kaiserswerth. Einen ganzen Morgen lang arbeiteten wir an verschiedenen Stellen vor Ort (Burg, Kirche, Archiv) zum Thema Friedrich Spee. Die Schüler erlebten die Zeit des 17. Jahrhunderts. Der Zeitsprung von damals zu heute ist für junge Leute nicht immer ganz einfach. Die Aktualität und überzeitliche Bedeutung Spees wurde aber erkannt. Das wurde besonders dadurch erreicht, dass Spee selbst zu Wort kam in einigen ausgewählten Texten aus dem GTB und der CC, in denen *Menschenrechte* formuliert werden. Die nahe Basilika ergab ein Gespräch über ein Kirchenlied Spees. Und schließlich vermittelte die Kaiserpfalz eine Vorstellung, wo Friedrich Spee seine Kindheit verbrachte.

Friedrich Spee konnten wir auch in diesem Jahr in einer weiteren Schrift für den Schulunterricht platzieren. In der Reihe *Cornelsen Copy-Center Religion* aus dem Cornelsen Scriptor Verlag gibt es ein weiteres Heft mit dem Titel *Wagnisse. Menschen aus Geschichte und Gegenwart* (hrsg. von Almut Löbbecke, Berlin 2005). Es handelt sich dabei um Kopiervorlagen für das 5.-10. Schuljahr. Friedrich Spee ist mit mehreren Kapiteln vertreten: Friedrich Spee – Dichter, Tröster, Kämpfer; Hexenanwalt; Von der Barmherzigkeit; Sehnsucht.

### 7. Jahreshauptversammlung

Die Mitgliederversammlung fand am Mittwoch, dem 29. September 2004, im Heinrich-Heine-Institut statt. Entsprechend der Tagesordnung stellte der Vorsitzende die verschiedenen Aktivitäten des vergangenen Jahres noch einmal kurz vor. Die Schatzmeisterin, Frau Ingrid Hamm, berichtete über den Stand der Kasse. Dem Vorstand wurde Entlastung erteilt. Es folgte eine Vorschau auf mögliche Programmpunkte und eine ausführliche Aussprache über aktuelle Fragen. Frau Hilke Miesen, die Geschäftsführerin, schrieb ein ausführliches Protokoll der Versammlung, das allen Mitgliedern mit dem Brief zu Weihnachten zugestellt wurde.

Der Mitgliederversammlung war ein Vortrag des Vorsitzenden vorangegangen: *Gerechtigkeit – Wahrheit – Vernunft: Friedrich Spees Mahnschrift »Cautio Criminalis« – heute gelesen*. Das Thema war bewusst so gewählt worden und knüpfte an die Medienberichterstattung der vorangegangenen Wochen und Monate an, wodurch die Aktualität überdeutlich wurde.

### 8. Neuerwerbungen

Für das Archiv konnten wir eine Reihe von Schriften und Dokumenten erwerben.

Uns wurde eine schöne Ausgabe der *Trutz-Nachtigall* angeboten, und zwar herausgegeben von Gustav Bal-

ke aus dem Jahre 1879. Das Besondere an diesem Buch ist der individuelle Einband, der für eine private Bibliothek in England angefertigt wurde.

Als Dauerleihgabe erhielten wir das *Philosophische Lexikon* von Johann Georg Walch aus dem Jahre 1733 mit einem ausführlichen Kapitel über *Hexerei (und Spee)*.

Von Frau Anneliese Sauer aus Düsseldorf-Lohausen bekamen wir mehrere Exponate geschenkt. Von ihrem Mann, Walter Sauer, besitzen wir zwei Stiche (Rinteln und Stiftsplatz in Kaiserswerth). Zur Ergänzung schenkte sie uns einen weiteren Stich und eine Zeichnung ihres Mannes, die beide die Kaiserpfalz als Motiv haben. Weiterhin brachte sie eine alte Rekonstruktionszeichnung der Kaiserpfalz mit, die eindrucklich ein Bild des Schlosses vermittelt, in dem Friedrich Spee seine Kindheit verbrachte. Schließlich schenkte sie uns ein Buch ihres Mannes: *Rinteln – Geschichten und Bilder* (geschrieben und gezeichnet von Walter Sauer aus dem Jahre 1973).

### 9. Sonstiges

Zum Schluss sei noch darauf hingewiesen, dass wir Anfang Juli 2005 ein Interview gegeben haben für eine Sendung in *Antenne Düsseldorf*, eine Abendsendung, die regelmäßig Persönlichkeiten aus der Kirchengeschichte vorstellt. Diesmal war es Friedrich Spee, den ich in seiner Viel-

schichtigkeit und Aktualität beschreiben konnte.

Der Jahresbericht nennt im Wesentlichen die äußeren Fakten. Es gibt viele Gespräche und Begegnungen, von denen hier nichts oder nur andeutungsweise etwas gesagt werden kann. Immer wieder erfahren wir, wie die Person Friedrich Spee

auf die Menschen unserer Zeit wirkt. Diese Erfahrung wird oftmals weiter erzählt, so dass neue Kontakte entstehen. Die hier vorgestellten Informationen möchten auch Anregung und Hinweis sein, dass es viele Wege zu Friedrich Spee gibt.

Hans Müskens

## Die Friedrich-Spee-Gesellschaft Trier im Jahre 2004/2005

### Veranstaltungen von Juli 2004 bis Juli 2005

An Friedrich Spees Todestag, dem 7. August 2004, wurde seiner in der Trierer Jesuitenkirche in einem ökumenischen Gottesdienst gedacht, den Regionaldekan i. R. Josef Schönborn und Pfarrer Ulrich zelebrierten und den Martin Folz, der Leiter des Spee Chors, musikalisch auch mit Spee-Liedern gestaltete. Der ferienbedingt kleine Teilnehmerkreis fand im Chorgestühl Platz und versammelte sich danach noch zu einem Gebet in der Spee-Gruft.

Am 10. und 11. September 2004 tagte zum zweiten Mal der Arbeitskreis »Friedrich Spee und das konfessionelle Zeitalter« auf Einladung der Friedrich-Spee-Gesellschaft Trier gemeinsam mit der Katholischen Akademie im Robert Schuman-Haus in Trier. Dr. Hans-Gerd Wirtz (für die Katholische Akademie) und Prof. Dr. Bernhard Schneider (für die Spee-

Gesellschaft Trier) als gemeinsame Leiter der Veranstaltung konnten wieder rund 30 Teilnehmer begrüßen, darunter 18 Teilnehmer vom Vorjahr.

Die Reihe der sieben Vorträge eröffnete Prof. Dr. Winfried Freund (Paderborn) mit Beobachtungen zu »Friedrich Spee – ein barocker Sprachkünstler«, abgedruckt im vorliegenden *Spee-Jahrbuch* (S. 15–28). Ebenfalls in diesem *Spee-Jahrbuch* abgedruckt – in teilweise erweiterter Form – sind die Tagungsbeiträge von Frau Dr. Erika Heitmeyer (Dortmund), (S. 85–107), und Dr. Frank Sobiech (Trier), (S. 109–126).

In den weiteren Vorträgen beschäftigten sich Prof. Dr. Guillaume van Gemert (Nijmegen) mit der »protestantischen Rezeption der CC in der Mitte des 18. Jh.s.«; Hans Müskens (Ratingen) unter der Überschrift »Friedrich Spee als literarische Gestalt« mit Texten von J. W. Harnisch, Augustin Wibbelt und So-

phia Doms. Dr. Theo van Oorschot (Mehren) sprach über »Die Melodien von Spees geistlichen Liedern« und Dr. Rita Voltmer (Trier) über »Die Jesuiten und die frühneuzeitlichen Hexenverfolgungen«.

Es gab also reichlich Stoff für die angeregten Diskussionen, die allerdings in den jeweils vorgesehenen Zeiten kaum beendet werden konnten. Deshalb wurden in den abschließenden Gesprächen etliche Überlegungen zur Organisation der Veranstaltung angestellt: etwa einen Workshop vorzusehen, Vortragszeiten zu Gunsten der Diskussionsmöglichkeiten zu kürzen, ein flexibleres Zeitschema zu suchen. Darüber hinaus brachten die Gespräche eine Anzahl weiterführender Vorschläge zu Themen und Inhalten, auch zum Teilnehmerkreis. Als Themen wurden unter anderem genannt: Spees Umgang mit der Bibel, die biblischen Motive in seinen Liedern und der CC, Spees Bildtheorie. Die Teilnahme von Musikwissenschaftlern erhofft sich Dr. van Oorschot nach der bevorstehenden Veröffentlichung des 4. Bandes der historisch-kritischen Ausgabe der Schriften Spees mit den geistlichen Liedern.

Am Ende war wie schon im Vorjahr der Wunsch nach einer Fortsetzung dieser Treffen deutlich. Und so traf sich der Arbeitskreis am 9./10. September 2005 unterdessen zum dritten Mal.

Zur Einweihung des baulich erneuerten Lesesaals der Stadtbibliothek Trier an der Weberbach und im Rahmen der »Bibliothekstage Rhein-

land-Pfalz« fand am 22. September 2004 die »Erste Trierer Lesenacht« mit prominenten Persönlichkeiten statt. Prof. Dr. Bernhard Schneider las kurze Texte aus der *Trutz-Nachtigall* und der *Cautio Criminalis*.

Für den 16. November 2004 war zur Jahres-Mitgliederversammlung der Spee-Gesellschaft im Vortragsaal der Stadtbibliothek Trier, Weberbach, eingeladen worden, bei der satzungsgemäß nach vier Jahren der Vorstand neu zu wählen war. Der bisherige – und neue – Vorsitzende, Prof. Dr. Bernhard Schneider, begrüßte die Mitglieder und lud zu einer Gedenkminute für die Verstorbenen der Gesellschaft ein, in die er ausdrücklich das Nichtmitglied Dr. Bernhard Schmitt einschloss wegen seiner Verdienste als Verfasser der Bibliographie im *Spee-Jahrbuch* und zuletzt als Ausrichter der Spee-Ausstellung im Lesesaal des Priesterseminars zum Spee-Monat Juni 2004.

Nach Arbeits-, Kassen- und Kassenprüfungsbericht und der Entlassung des Vorstands fand die Wahl statt mit der Wiederwahl von Prof. Dr. Bernhard Schneider, Frau Dorothee Serwe, PD Dr. Michael Embach, Prof. Dr. Gunther Franz, Dr. Peter Keyser und Dr. Hans-Gerd Wirtz.

Dazu wurden Martin Folz, der Leiter des Spee-Chors, sowie Domrendant i. R. Rudolf Fox gewählt, die beide schon seit dem Ausscheiden von Prof. Fischbach und Direktor Gert Burscheid im Vorstand mitgearbeitet hatten. Alle Mitglieder wurden jeweils einstimmig bei Enthaltung der Betroffenen gewählt.

Der Versammlung konnte Dr. Embach auch den neuen Jahrgang 11 (2004) des *Spee-Jahrbuchs* vorstellen und dabei allen Mitarbeitern für ihre zuverlässige Arbeit danken. Prof. Schneider wies dabei noch einmal darauf hin, dass die Herausgabe des Jahrbuchs die arbeits- und kostenintensivste Leistung der Spee-Gesellschaft ist, zumal die Mitgliederzahl – und damit das Beitragsaufkommen – altersbedingt leicht zurückgegangen ist.

Am Abend der Mitgliederversammlung, am 16. November 2004, fand als besonders erfreuliches Ereignis für die Spee-Gesellschaft Trier



Überreichung des Förderpreises an Dr. Maria Kohle durch Prof. Bernhard Schneider (l.) und Prof. Andreas Heinz. Foto: Christiane Wolff (Trierischer Volksfreund)

auch der Festakt zur Verleihung des Förderpreises an Frau Dr. Maria Kohle im Lesesaal der Stadtbibliothek statt. Ausgezeichnet wurde sie für ihre Dissertation »Das Paderborner Gesangbuch 1609«.

Bei seiner Begrüßung der Gäste dankte Prof. Schneider der Sparkasse Trier mit ihrem Vorstand, die den Preis von €1500 zur Verfügung gestellt hatte, und insbesondere Herrn Direktor Gert Burscheid, dessen Bemühungen dies zu verdanken war. Prof. Dr. Andreas Heinz lobte in seiner Laudatio den Vorstand der Gesellschaft, der mit diesem 6. Förderpreis den Bereich der Liedforschung

erstmals berücksichtigte und damit auch den begnadeten Kirchenlieddichter Friedrich Spee in Erinnerung bringe.

Der Vortrag der Geehrten »Das Gesangbuch in den konfessionellen Auseinandersetzungen der frühen Neuzeit – Das Beispiel Paderborn 1609« (vgl. in diesem *Spee-Jahrbuch*, S. 69–84) führte in zentrale Gesichtspunkte der Dissertation in prägnanter Weise ein und stellte den von ihr besorgten Reprint des Gesangbuchs vor, dessen erste Auflage schon vergriffen ist.

Zum feierlichen Rahmen – in dem auch Prof. Gunther Franz als Hausherr sprach – trug ein Klarinetten-Trio junger Musiker der Musikschule Trier wesentlich bei.

Nur Tage später, am 19. November 2004, fanden die Feiern zum Geburtstag Triers unter dem Motto »2020 + mehr« ihren Abschluss. Dabei wurden die Ergebnisse der Abstimmung »Wählt den größten Trierer aus 2020 Jahren!« bekannt gegeben. Unsere Bemühungen haben sich gelohnt, wie das Abstimmungsergebnis zeigt. Bei insgesamt 3597 abgegebenen Stimmen für die neun Kandidaten mit unter anderem P. Oswald von Nell-Breuning und Caspar Olevian erhielt Spee 391 Stimmen. Er kam damit auf den 4. Platz mit nur sieben Stimmen hinter Kaiser Konstantin (3. Platz) und Karl Marx (1. Platz mit 1463 Stimmen) sowie Kaiser Augustus (2. Platz, 499 Stimmen), aber noch vor Kaiserin Helena.

Über das umfangreiche Spee-Pro-

gramm im »Spee-Monat« in Trier vom 31. Mai bis 2. Juli 2004 und die entsprechende Aufmerksamkeit der verschiedenen Veranstaltungen wurde im letzten *Spee-Jahrbuch* 2004 (S. 167–169) berichtet. Nachzutragen ist, dass die Veranstaltungen ein erfreuliches Medien-Echo fanden und die Stadt sich mit einem Brief des Oberbürgermeisters Schröder ausdrücklich bedankt hat. Als dauerhaftes Ergebnis muss die gute Zusammenarbeit mit dem Spee-Chor und seinem Leiter Martin Folz, mit dem Agentur-Haus und mit der Waltraud Riehm Company und natürlich mit den Bibliotheken der Stadt und des Priesterseminars hervorgehoben werden. Trotz der Resonanz und gezielten Werbung konnte dabei nur ein neues Mitglied gewonnen werden!

Am 17. Februar 2005 sprach auf Einladung der Spee-Gesellschaft Spees Ordensbruder Prof. Dr. Michael Sievernich (Frankfurt/Main) über »Spee als Gesellschafts- und Kirchenkritiker« im Lesesaal der Bibliothek des Priesterseminars in Trier.

Am 12. März 2005 hielt Prof. Dr. Gunther Franz einen Vortrag bei der Tagung »Hexenverfolgung und die Kirchen in Westfalen und Lippe« in Lemgo, einem Zentrum der Hexenprozesse in Lippe. Die Tagung wurde vom Verein für Westfälische Kirchengeschichte in Zusammenarbeit mit der Evang. Kirche von Westfalen und der Lippischen Landeskirche organisiert. Franz sprach über »Friedrich Spee und seine *Cautio Criminalis* gegen die Hexenprozesse im

Spannungsfeld von geistlichem Staat und Jesuitenorden«.

In Graz hielt Prof. Dr. Bernhard Schneider am 20. April 2005 auf Einladung der Theolog. Fakultät der Karl-Franzens-Universität den Vortrag: »Die Hexenverfolgung und ihr prominentester Gegner: Friedrich Spee«. Die rund 60 Zuhörer, mehrheitlich Studierende der Theologie, bezeugten ihr großes Interesse in einer sehr regen Aussprache.

Einen weiteren Vortrag hielt Prof. Schneider am 18. Mai 2005 in Saarbrücken im Begegnungs- und Bildungszentrum. Er stellte die CC als einen der »Großen Texte aus 2000 Jahren Christentum« vor. Hierzu hatte die Saarbrücker Abteilung der Kathol. Akademie Trier unter der Leitung von Dr. Werner Müller gemeinsam mit dem Medienladen Saarbrücken im Rahmen der Vortragsreihe »Große Texte ...« eingeladen. Im Foyer war dazu vom 27. April bis 18. Mai 2005 auch die Spee-Ausstellung aufgestellt, bei deren Eröffnung Dr. Keyser in Leben und Werke Friedrich Spees einführte.

Ein Höhepunkt für Spee-Forscher und -Freunde war am 7. Juli 2005 die feierliche Präsentation des 4. Bandes der historisch-kritischen Ausgabe der *Sämtlichen Schriften* Spees mit den »geistlichen Kirchengesängen« zusammen mit der 2. Auflage der CC in der gleichen Reihe. Der barocke Lesesaal der Bibliothek des Priesterseminars war der passende Ort für die Ansprachen des Herausgebers des Liederbandes Dr. Theo van Oorschot, von Prof. Gunther Franz, der

die Druckgeschichte der CC für die Neuauflage überarbeitet hat, vom Verleger Gunter Narr (Francke Verlag, Tübingen) und von Prof. B. Schneider. Ein Sänger-Quartett aus dem Spee-Chor mit und unter Leitung von Martin Folz gaben der Feier mit einigen Spee-Liedern einen angemessenen musikalischen Rahmen. Zum Abschluss der Veranstaltung hatte der Verleger Herr Narr noch zu einem Glas Wein eingeladen, was gern angenommen wurde und viele Gespräche ermöglichte.

### Veröffentlichungen

Friedrich Spee: »*Ausserlesene, catholische, Geistliche Kirchengesäng*«. Hrsg. von Theo G. M. van Oorschot (Friedrich Spee: *Sämtliche Schriften*, 4. Bd.), A. Francke Verlag Tübingen 2005. Es ist der letzte Band der historisch-kritischen Ausgabe, der auch alle Melodien enthält. Als »das wichtigste Liedcorpus der katholischen Gegenreformation des 17. Jahrhunderts« (Prof. H. Kurzke) bietet es für die Spee-Forschung und für die Liedforschung überhaupt eine einmalige Basis. Mit der lange erwarteten und daher um so mehr begrüßten Vollendung dieses Bandes hat die jahrzehntelange Arbeit und die ausgezeichnete Kennerschaft des Herausgebers Dr. Theo van Oorschot für die bedeutendste Veröffentlichung der Spee-Forschung der letzten Jahre gesorgt.

Friedrich Spee: *Cautio Criminalis*. Hrsg. von Theo G. M. van Oorschot

(Friedrich Spee: *Sämtliche Schriften*, 2. Bd.) 2. Auflage, mit einem erweiterten, bis in die Gegenwart ergänzten Beitrag von Gunther Franz zur Druck- und Editions-geschichte und einem Abbildungsanhang mit acht Titelbildern historischer Ausgaben, A. Francke Verlag Tübingen 2005.

Das *Spee-Jahrbuch* 2004 (Jg. 11), das in der Arbeitsgemeinschaft gemeinsam mit der Düsseldorfer Spee-Gesellschaft herausgegeben wird, konnte im November 2004 vorgestellt werden. Zur Kostenreduzierung wurde die Gestaltung des Umschlages ein wenig vereinfacht.

Gunther Franz: *Friedrich Spee – Barockdichter und Bekämpfer des Hexenwahns*. In: Lebendiges Rheinland-Pfalz. Zeitschrift für Wirtschaft, Wissenschaft und Kultur. Jg. 41, Heft I-II/2004: »Für das Gedächtnis der Menschheit erhalten«. Die Handschriftensammlung, Frühdrucke und Urkunden in Trier. Hrsg.: Landesbank Rheinland-Pfalz, S. 34–37. In dem Aufsatz stellt Prof. Franz als besondere Schätze vor: Die einmalige Kontinuität der Aufbewahrung in der gleichen Bibliothek eines Autographen der *Trutz-Nachtigall*, den *Geistlichen Psalter* von 1638 sowie die CC-Drucke von 1631 und 1632.

Helmut Weber und Gunther Franz: *Friedrich Spee (1591–1635). Leben und Werk und sein Andenken in Trier*. 3. Auflage (1. Aufl. 1996) Paulinus-Verlag Trier 2004. Ganz offenbar entspricht dieses Bändchen in Inhalt und Umfang den Wünschen interessierter Trier-Besucher, so dass

jetzt wegen des großen Verkaufserfolges diese Neuauflage erscheinen konnte.

Auch das Werbe-Faltblatt der Spee-Gesellschaft Trier war vergriffen und brauchte eine Neuauflage. Es wurden wieder 3000 Stück gedruckt mit Nachträgen, Korrekturen und der Angabe der Internet-Seite der Gesellschaft.

Das ursprünglich 1988 von der Spee-Gesellschaft Trier als Schallplatte/Kassette herausgegebene Konzert *In Memoriam Friedrich Spee* mit dem Spee-Chor und verschiedenen Solisten unter der Leitung von Karl Berg ist nun digitalisiert als CD über den Spee-Chor erhältlich.

Dass der Ausbau unseres Internet-Auftritts (<http://www.friedrichspee.de>) mit der Ergänzung durch vier musikalische Proben abgeschlossen ist, konnte schon im vergangenen Jahr berichtet werden. Die durch das Internet und unser Forum entstehenden Kontakte lassen an Entwicklungen teilhaben, von denen wir sonst kaum etwas erfahren würden.

### Ausstellung

Die Wanderausstellung »Friedrich Spee – Dichter, Seelsorger, Bekämpfer des Hexenwahns« der Trierer Spee-Gesellschaft konnte ihre Tour in Sachsen-Anhalt fortsetzen. Nach ihrer Aufstellung im St. Pius-Haus der St. Mariengemeinde Magdeburg-Sudenburg vom 25. Juni bis 8. Juli 2004 war sie – weiterhin betreut von Dipl.-Ing. Johannes Hansch (Hett-

stedt) – vom 10. bis 29. Juli 2004 noch in Magdeburg in der Kathedrale St. Sebastian zu sehen. Vom 30. Juli bis 18. August war sie in der Lutherstadt Wittenberg, in der Sakristei der ev. Stadtkirche, vom 19. August bis 8. September in Dessau im Kathol. Gymnasium St. Liborius und vom 9. bis 24. September 2004 in Halle/Saale in der Moritzkirche.

In Niedersachsen war die Ausstellung vom 5. Oktober bis 30. November 2004 in Peine als Teil einer umfangreichen Veranstaltungsreihe »Hexen«, die von der Frauenbeauftragten in der Region Braunschweig, Frau Silke Tödter, zusammen mit dem Braunschweigischen Landesmuseum organisiert worden war. Sie stand in der evang. Jakobikirche, in der dazu auch ein Vortrag und ein Gottesdienst zu Spee stattfanden.

Schließlich war sie vom 27. April bis 18. Mai 2005 in Saarbrücken im Foyer des Begegnungs- und Bildungszentrums zu sehen, und zwar begleitend zu Prof. B. Schneiders Vortrag über die CC innerhalb der Vortragsreihe »Große Texte aus 2000 Jahren Christentum« (s.o. S. 155), die von der dortigen Abteilung der Kathol. Akademie gemeinsam mit dem Medienladen organisiert worden war.

### Mitglieder

Leider müssen wir wieder den Verlust zweier prominenter Mitglieder betrauern.

Weihbischof em. Karl Heinz Jaco-

by, Mitgründer der Spee-Gesellschaft Trier, ist am 29. Januar 2005 im Alter von 86 Jahren gestorben. Geprägt von den Erfahrungen des Krieges, setzte er sich für Frieden und die Versöhnung mit Frankreich und Luxemburg ein, zum Beispiel als Vertreter der deutschen Bischöfe bei der französischen Bischofskonferenz und als geistlicher Beirat der Pax-Christi-Bewegung im Bistum Trier.

Vom Tod des langjährigen stellvertretenden Vorsitzenden und Ehrenmitglieds unserer Gesellschaft Domkapitular em. Prof. Dr. Helmut Weber am 7. Juli 2005 berichtet der Nachruf am Anfang dieses *Spee-Jahrbuchs*, der auch seine Verdienste um die Spee-Forschung würdigt.

Unserem Mitglied Domkapitular Monsignore Prof. Dr. Franz Ronig wurde Ende Mai 2005 das Bundesverdienstkreuz verliehen. Zu seinen zahlreichen Ehrungen erhielt er diese neue Auszeichnung für seine Verdienste in der staatlichen und kirchlichen Denkmalpflege, zum Beispiel bei der Domrenovierung und als Leiter des Amtes für kirchl. Denkmalpflege und als Kustos des Trierer Domschatzes.

Im gleichen Monat Mai 2005 konnte Prof. Karl Berg seinen 80. Geburtstag feiern. Er gründete 1964 (als noch keine Spee-Renaissance das nahe legte) den Trierer Spee-Chor und leitete ihn viele Jahre; auch andere musikalische Institutionen in Trier verdanken ihm ihre Existenz und Blüte.

Peter Keyser

### Pilgern auf den Spuren Friedrich Spees

Pilgern auf irgendwelchen Spuren? Ist das denn heute noch in? Sicher nicht für jedermann, aber doch für einen Novizen im Jesuitenorden. Denn es gehört zur Ausbildung im ersten Novizenjahr.

Und da war die Idee, nicht auf alten bekannten Pilgerwegen zu wandern. Ich mache etwas Neues. Ich gehe »meinen« eigenen Weg.

Meine Idee entsprang meiner Verehrung für den Jesuiten Friedrich Spee, der mich schon als 16-Jährigen faszinierte – und nun sind wir beide auch noch im gleichen Orden. Ich wollte ihn an seinen Orten treffen, wollte wissen, was heute auf einer solchen Reise passiert, auf den Spuren Spees. Wo sind die Spuren? Wie sehen die Orte aus, wo er gelebt hat? Was werde ich für Menschen treffen? Wie wird es mir ergehen?

Mit diesen Gedanken stieg ich im Sommer 2003 in den Zug und fuhr nach Düsseldorf zu Frau Hilke Miesen, der Witwe von Karl-Jürgen Miesen, dem Autor einer Spee-Biographie. Wir hatten schon einige Zeit herzlichen Kontakt, und sie förderte meine Idee von Anfang an. Mit ihr fuhr ich am selben Abend nach Kaiserswerth ins Friedrich-Spee-Archiv, welches da untergebracht ist, wo Friedrich Spee nach einer Kaiserswerther Legende 1591 geboren wurde. Hier konnte ich zwei Tage bleiben und vor allem auch übernachten. Am ersten Abend in Kaiserswerth kam Herr Hans Müskens, der Vorsitzende der Friedrich-

Spee-Gesellschaft Düsseldorf, zu uns. In einem Lokal lernten wir uns bei Altbier kennen. Wir sprachen auch darüber, was ich eigentlich mit einer solchen Reise bezweckte: Ich werde wohl kaum als der »erste Speepilger«, wie ich mich nannte, eine große Bewegung auslösen oder eine breite Verehrung hervorrufen. Ich will Menschen treffen, die mir erzählen, was sie an Spee fasziniert. Und ich will wissen, wer sind heute die »Hexen«, die »Pestkranken«?

Als wir uns verabschiedeten, ging die Sonne unter. Ich setzte mich an den Rhein, es war wunderbar. »Hier ist er also aufgewachsen, der kleine Friedrich«, dachte ich, »ob er auch manchmal so am Rhein saß und den Sonnenuntergang genoss, der den Strom und die weite Landschaft noch mehr verzaubert?«

Solchen Gedanken hing ich nach, ehe ich mich um die Basilika herum auf den Weg machte zurück zum Spee-Archiv, zu meiner provisorischen Unterkunft. In einer Nische an der Kirche fiel mir ein Schlafsack auf. Ein Mann kroch heraus, winkte mich zu sich und fragte, ob ich denn etwas Geld bei mir hätte. Aber leider hat ein Pilgernovize kein Geld bei sich und ist auf das angewiesen, was ihm die Menschen geben. Trotzdem kamen wir, Uwe und ich, ins Gespräch. Im Laufe unserer Unterhaltung fragte ich ihn, der seit elf Jahren in Kaiserswerth auf der Straße lebt, ob er an Gott glaube. Sein Bekenntnis war deutlich: »Nö, der is mir zu

weit weg, aber an Jesus schon.« Ich wollte natürlich wissen, warum? »Der ist einer wie ich, der hat auf der Straße gelebt und sich um die gekümmert, die auch auf der Straße leben. Den gibt's.« Zum Abschied bot er mir einen Schluck aus seiner Pulle Schnaps an. Der erste Tag auf den Spuren Spees endete mit einem nächtlichen Gespräch mit dem Penner von Kaiserswerth.

Am nächsten Tag ging ich durch Kaiserswerth und verbrachte viel Zeit vor dem Spee-Relief von Bert Gerresheim. Wie Spee die »Hexe« am Gürtel packt, kraftvoll ohne Zweifel, das zeigt, dass es um Not geht.

Am Nachmittag führte mich Herr Müskens an weitere Stellen, wo ich etwas von Friedrich Spee entdecken konnte: die alten Häuser, die zu seiner Zeit bereits hier standen, zum Burggraben, wo seit Jahren eine Büste an ihn erinnert, zur Kaiserpfalz, wo er mit seinen Eltern und Geschwistern gewohnt hat, zur Basilika, wo er den ersten Kontakt zur Kirche fand.

Dem Pfarrer von Kaiserswerth, Hermann Josef Schmitz, blieb nicht verborgen, dass ich mich im Spee-Haus aufhielt. Er lud mich am Abend zu sich ins Pfarrhaus ein. Später kam der evangelische Pfarrer J. Marquardt hinzu. Bei ziemlich ausgelassener Stimmung half ich mit beim Dichten für einen humoristischen Auftritt der beiden Geistlichen beim kommenden Schützenfest. Das Ergebnis entsprach dem Stil einer Blütenrede, konnte sich meines Erach-

tens aber hören lassen. Leider musste ich am anderen Tag weiter und so weiß ich bis heute nicht, wie unser »poetisches Werk« in der Öffentlichkeit ankam. Immerhin wird in Kaiserswerth noch gedichtet, und ich habe mich als Dichter versucht.

Den anderen Morgen begann ich mit: »Isch möschd zu Foos noh Köllejon«, was aber leider an einem Tag nicht zu schaffen war. So lief ich von Kaiserswerth bis Düsseldorf. Von dort aus trampete ich bis Köln-Mülheim. Es war unglaublich heiß an diesem Tag, meine Füße schmerzten. Doch ich wollte noch Köln-Lindenthal erreichen, wo unser Provinzialat wohnt. Es wurde immer heißer, mein Trinkwasser war ausgegangen. Als ich an einer Straßenampel warten musste, spürte ich Hitze und Durst um so deutlicher. Ich sah hinter mir eine offene Türe. Der Wirt saß alleine an einem Tisch. Ich ging hinein, bestellte ein Kölsch, trank es aus und sagte, dass ich mich, der ich heute zu Fuß aus Düsseldorf gekommen sei, den ganzen Tag darauf gefreut hätte. Die Antwort war klassisch kölsch: »Ja, wie? Uss Düsseldorf? Zu Foos? Warum dat dann?« Schon stand ein zweites, unbestelltes, Kölsch vor mir. Ich antwortete: »Man sieht es mir zwar nicht an, aber ich bin werdender Ordensmann und pilgere zur Zeit von Kaiserswerth nach Trier.« »Müssen dat alle bei Ihnen? Denn ich kannte mal einen, der sah evver jaaa nit donoch uss, dat dä ne längere Strecke loaufe däät.« Er machte vor seinem nicht zu übersehenden Bauch eine weite run-

de Bewegung. Ich erklärte es ihm: »Alle bei uns, die sich in der Ausbildung befinden, gehen als Pilger: ohne Geld, angewiesen auf das, was sie bekommen, ähnlich der Walz bei den Zimmerleuten.« Und schon stand das dritte herrlich frische Kölsch, wiederum nicht bestellt, vor mir. Ich fragte nach dem weiteren Weg und sagte, dass ich jetzt noch in die Messe wolle. Ich trank das vierte Kölsch und dachte mit Schrecken an die Rechnung, denn ich wollte ja meine Notfallreserve nicht schon am dritten Tag angreifen. Ich bat den Wirt um die Rechnung. Es folgte eine kurze Stille, dann: »Iss juut, aber beten se fur misch enn Vaterunser!« Ich betete nicht nur das bestellte Vaterunser für ihn. Die Kölner sind doch immer noch »juut katholisch«. Im Sinne Spees? Ich denke, ja!

In Köln auf den Spuren Spees zu wandeln, ist leicht, da es noch zahlreiche historische Anhaltspunkte gibt. Aber ich setzte zunächst einen anderen Schwerpunkt und besuchte als erstes die alten Mitbrüder im Heim in Köln-Mülheim in der Seniorenresidenz »Friedrich Spee«. Die Mitbrüder hatten sich in demokratischer Abstimmung für diesen Namen entschieden. Pater Abel schrieb in mein Pilgerbuch: »In großer Verbundenheit schauen wir auf das Wirken des Patrons in Köln und singen in der Eucharistie seine Lieder.«

Am Nachmittag schaute ich im Domforum vorbei und fragte einen der Mitarbeiter, ob er mir etwas zu Friedrich Spee sagen könne, ich hätte dessen Namen in der Marzellenstra-

ße auf einer Tafel gelesen. Sagen konnte er mir leider nichts, aber er suchte im Internet und druckte mir ein paar Seiten eines Internetlexikons aus. Immerhin!

Nach einem kurzen Innehalten in der Jesuitenkirche St. Mariä Himmelfahrt hatte ich einen Termin im Generalvikariat, dem ehemaligen Jesuitenkolleg, mit Herrn R. Mailänder, dem Diözesanreferenten für Kirchenmusik im Erzbistum Köln. Wir waren uns von Anfang an sympathisch und stiegen sofort *medias in res*. Wir sprachen über das musiktheoretische Konzept seiner Arbeit, die Verbindung von Glaube und Musik bei Kirchenmusikern und wie es sie auslaugen muss, wenn sie vier bis fünf Messen am Sonntag spielen. Wir gingen weiter zu der Frage, welche Bedeutung der Kirchengesang heute habe und warum viele Menschen nicht mehr gerne singen.

Unsere Antwort blieb ein Versuch. Gesang muss der inneren Bewegung entsprechen, ich muss mich mit ihm identifizieren. Aber es gibt noch eine dritte, viel wichtigere Ebene: Der Kirchengesang muss auch in mir etwas zum Klingen bringen, was ich nicht kenne und im Moment nur erahne, wonach ich mich sehne. Die Zeit mit Herrn Mailänder verging wie im Flug und ich spürte in diesem Gespräch, wie das Interesse an Friedrich Spee Menschen zu verbinden vermag.

Da ich ein paar Jahre in Köln studiert hatte und damals in einem Altenheim arbeitete, wollte ich auch diese Menschen besuchen. Die

Schwestern und die Bewohner freuten sich sehr, mich zu sehen, und gewährten mir gerne ein Obdach, so konnte ich an diesem Samstag noch die Abendmesse in St. Mariä Himmelfahrt besuchen. Welch ein Zufall: Wir sangen das Speelied »Ihr Freunde Gottes allzugleich«.

Bevor ich am Sonntag weiter ging, besuchte ich das Kölner Stadtmuseum, um in Erfahrung zu bringen, ob man hier etwas über Spee finden könne. An der Kasse fragte ich, was in der Ausstellung über mittelalterliche Hexenprozesse in Köln zu sehen sei. Die Frau verwies mich auf das Elde-Haus, eine Gedenkstätte für Opfer des Nationalsozialismus. Der Zusammenhang war nicht direkt zu erkennen, aber interessant. Es kam ein Führer des Stadtmuseums. Ihm stellte ich die gleiche Frage, ob ich denn in der Ausstellung etwas über Hexenprozesse und Friedrich Spee finden könne. Seine Antwort: »Hexen? Schauen sie sich auf der Straße um, da finden sie jenuch Hexen.« Ich war verdutzt – grimmig und verließ den Ort der Kölnischen Geschichtspflege. Welche Menschen er wohl gemeint hat? Wer sind die Hexen von heute? Wo werden heute Vorurteile unkritisch übernommen und Menschen diskriminiert? Wer wird abgestempelt?

Bis dahin verlief diese Pilgerreise recht angenehm: aufgehende Türen, herzliche Begegnungen. Doch die nächsten Tage brachten auch Unangenehmes: Das Wetter änderte sich. Nach den Stationen Hürth, Brühl, Euskirchen wurde ich krank, so dass

ich fürs erste meine Pilgerreise abbrechen musste. Ein Kölner Freund und Pfarrer holte mich und nahm mich in seinem Haus auf.

Krankheit spielte in meinem Leben bisher kaum eine Rolle, ich ging davon aus, schnell wieder gesund zu sein. Doch nun verordnete der Arzt mir acht bis zehn Tage Bettruhe. Ich lag in einer »fremden« Wohnung, hatte nur das Nötigste dabei. Wäsche, die kaum reichte, zu wenig an warmen Sachen, angewiesen auf alles, was ich brauchte. Zum Lesen keine Energie, nur Krankheit, Einsamkeit, Erschöpfung. So ist das eben mit den Wegen, die man plant, die aber plötzlich nicht mehr begehbar sind. Ich war krank und musste warten, Tag um Tag, mich schonen. Dunkel erscheint mir diese Zeit im nachhinein, aber sehr wichtig. War nicht Spee jemand, der sich mit unglaublicher Hingabe um die Kranken gekümmert hatte? Warum auch immer, diese Erfahrung gehört zu meiner Pilgerreise »Auf den Spuren Friedrich Spees«. Zu Spee gehören eben auch die Kranken und Hilflosen: »Bei stiller Nacht, zur ersten Wacht ein Stimm begann zu klagen ...«

Wieder genesen, trampfte ich bis nach Gerolstein in der Eifel. Von da aus ging es zu Fuß in fünf Tagen nach Trier. Wie vorgesehen, ohne Geld, lebend von dem, was ich bekam. Ich bin heute noch begeistert von der Großzügigkeit und Hilfsbereitschaft, die mir begegnete. Am 15. Juli 2003 erreichte ich Trier, das Ziel meiner Reise.

Ich ging zu den Mirbrüdern in der

Dietrichstraße und wurde herzlich aufgenommen. Ziemlich erschöpft war ich, aber nicht so, dass ich nicht noch einmal durch die Straßen Triers hätte gehen können. So spazierte ich am Abend ein wenig umher und kam auch zur Porta Nigra, gönnte mir ein Eis und setzte mich auf einen Stein. Ich war ganz erfüllt von dem Gefühl, es geschafft zu haben.

Mir fiel eine ältere Frau auf, die nebenan ständig die Aschenbecher und Speisekarten der Tische eines Cafés, wo keiner saß, einsammelte und wieder austeilte. Sie war nicht so gekleidet, als wäre das ihr Job. Andere, die sie ebenfalls beobachteten, gingen lachend weiter. Außerdem war sie zu alt, um spät abends in einem Straßencafé zu arbeiten. Ich beobachtete sie weiter. Als sie plötzlich Richtung Busstation an der Porta Nigra ging, ohne Handtasche, mit Hausschlappchen an den Füßen, wußte ich: »Hier stimmt etwas nicht.« Ich ging hinter ihr her und fragte sie wie ein unschuldiger Tourist, ob sie sich hier auskenne. Sie sprach von ihren Eltern und dass sie nun in den Stall zu den Kühen müsse. Wenn ich wolle, könne ich sie gerne besuchen. »Aha!« dachte ich, »Eine ältere verwirrte Frau, die auf meine Frage, wo sie denn wohne, nicht antworten kann.«

Ich ging also mit ihr langsam, nett plaudernd, zurück zu dem Straßencafé und rief die Polizei an, beschrieb die Frau, nannte sogar ihren Namen, und der Beamte entgegnete erleichtert: »Die Frau F., ja die suchen wir schon den ganzen Tag. Wo sind Sie

gerade?« Als sie im Polizeiauto abfuhr, zurück ins Heim, winkte sie mir freundlich zu: Ein Speeschies Erlebnis? Vielleicht.

Am anderen Morgen hatte ich die letzte Station meiner Reise erreicht. Ich ging in die Jesuitenkirche, dann holte ich den Schlüssel an der Pforte des Priesterseminars und stieg hinab in die Speegruf. Da saß ich nun an seinem Grab. Froh. Aber zugleich die Frage in mir: »Wie hätte er wohl darauf reagiert, wenn er einen Kult um seine Person erlebt hätte?« Und: »Betreibe ich hier eigentlich so etwas wie Personenkult?«

Während ich darüber nachdachte und mich gegen den Vorwurf eines Kultes innerlich verteidigte, wurde ich still, wie dieser Ort. Eine friedliche Stimmung, breitete sich in mir aus und plötzlich hatte ich das Gefühl, als wenn mir jemand auf die Schulter klopfen und sagen würde: »Mach weiter so!« Ich dachte an die alte Frau F. und nahm mir vor, weiterzumachen und hinzuschauen.

Ich gab den Schlüssel wieder ab, verbrachte einen herrlichen Tag in Trier, ging abends in der Jesuitenkirche zur Messe und hinterher mit einem Mirbruder ein Glas Wein trinken. Er traf einige Bekannte, andere wurden uns schnell bekannt. Der Wein half dabei. Pater Hans, mitten im lustigen, ausgelassenen Gespräch, rief mir zu: »Erzähle den Leuten mal, was du gerade machst. Warum du hier in Trier bist und was ein Speepilger tut.«

Beim Verabschieden kam ein Mann aus der Runde auf mich zu

und sagte, seine Frau sei vor kurzem gestorben und das sei heute der erste Abend, wo er mal wieder unter Leuten sei. Er kenne Spee, aber dass er ihm noch mal einen so schönen Abend verdanke, das hätte er sich nie träumen lassen. Friedrich Spee: Er verbindet heute noch Menschen.

Der Tag der Abreise war da, der Zug ging mittags, so hatte ich ein letztes Mal Zeit, in die Jesuitenkirche zu gehen zum Grab von Friedrich Spee. Dort traf ich den Herrn von dem weinseligen und fröhlichen Abend wieder. Wir waren beide ergriffen von unserer Begegnung am Grab Spees und wünschten uns alles Gute. Was doch alles passiert. Beim Hinausgehen dachte ich, Spee hatte immer etwas mit den Menschen zu tun, und er hat es heute noch.

Ich begegnete ihm weniger wissenschaftlich oder literarisch, sondern

mehr mit der Frage: Wo gibt es denn Verbindungen zwischen ihm und mir? Vor der Reise war ich ein Verehrer Spees gewesen, nun fühlte ich mich wie ein Freund dieses Mannes. Die Erlebnisse im »Speeschen Sinne« waren der Auslöser dafür. Es war alles dabei: vom Dichten im Kaiserswerther Pfarrhaus, dem Bekenntnis des Penners, dass es Christus gibt, die Erfahrung der eigenen Krankheit und Hilfe durch andere, über die Frage, wozu Kirchenmusik heute, bis hin zu der alten verwirrten Frau, die sich verlaufen hatte, und schließlich der Begegnung am Grab Spees. Friedrich Spee hat auch heute noch etwas mit den Menschen zu tun. Viele taten mir auf meiner Reise Gutes. Ich bete für sie: Gott vergelt's.

*Holger Adler*

## Buchbesprechungen

**Hetty Kemmerich: »Sagt, was ich gestehen soll!« Hexenprozesse. Entstehung – Schicksale – Chronik. Dortmund 2004 (2. Auflage): Ingrid Lessing Verlag, 340 S.**

Den Titel eines neuen Sachbuches über die Hexenverfolgung am Niederrhein hat die Autorin Hetty Kemmerich bewusst ausgewählt. »Sagt, was ich gestehen soll« beruht auf der verzweifelt vorgetragenen Bitte von Anna Katharina Spee, geb. Nürnberg, die 1631 in Erpel / Bruchhausen als Hexe hingerichtet wurde. Es gibt viele Bücher zum Thema, daher ist es schon ein Wagnis, sich mit einer eigenen Arbeit auf den Markt zu begeben. Die Autorin ist aber von der Thematik so fasziniert, hat sich durch Selbststudium, auf zahlreichen Tagungen und durch viele Gespräche mit Fachleuten durch die komplexe Problematik hindurch gearbeitet, dabei durchaus auch neue Aspekte gefunden und ansprechend dargestellt. Es ist bedrückend zu lesen, wie Menschen der frühen Neuzeit andere verfolgten und ihnen das Verbrechen der Hexerei anlasteten mit der Folge, dass unendlich viele ungerechte Todesurteile gefällt wurden.

Für die Autorin sind einige Ausgangsfragen wichtig, auf die sie dann das Buch aufbaut: Wie kam es zur Verfolgung von Hexen? Wer konnte als Hexe oder als Hexenmeister hingerichtet werden? Was wissen wir

über die Befürworter und über die Gegner der Hexenlehre?

Um diese Fragen zu beantworten, geht die Autorin in drei Schritten vor. Zunächst stellt sie im ersten Teil des Buches aktuelle Forschungsergebnisse vor und berücksichtigt dabei die Erkenntnisse verschiedener Disziplinen und Fachrichtungen. Sie untersucht weiterhin die verschiedenen Ursachen der Hexenverfolgungen ebenso wie die Auswirkungen, die sich in der Zeit und darüber hinaus ergeben. Durch die offensichtliche Aktualität der Fragestellung löst sie Betroffenheit aus und gibt so dem Leser die Möglichkeit, sich mit dem Problem sachgerecht auseinanderzusetzen, ohne dass er durch eine vorgesetzte Meinung beeinflusst wird. In der ausführlichen Darstellung der Gesamtproblematik findet auch Friedrich Spee als Kritiker der Hexenprozesse einen angemessenen Platz.

Im zweiten Teil des Buches stellt Hetty Kemmerich zahlreiche Schicksale von Prozessopfern dar. Sie bezieht sich dabei auf wissenschaftlich untersuchte Dokumente von 56 Schicksalen wie Gerichtsprotokolle, Kostenrechnungen, Briefe u. a. Hierbei beschränkt sie sich im Wesentlichen auf den Niederrhein. »Verurteilt – verb(r)annt – vergessen« ist die Überschrift dieser umfangreichen und eindrucksvollen Darstellung, in der auch der Prozess gegen Katharina Spee beschrieben wird und die mit

dem Prozess gegen die beiden Frauen Helene Mechthild Curtens und Agnes Olmans aus Düsseldorf-Geresheim in den Jahren 1737/38 endet.

Im dritten Teil dokumentiert die Autorin rund 650 Hexenprozesshinweise aus einem Zeitraum von ungefähr 700 Jahren, die für die Region zwischen Bonn und Xanten nachgewiesen werden können. Zum ersten Mal werden so in einer umfangreichen Chronik die zum Teil verstreuten Hinweise zusammengetragen und dokumentiert.

Die drei unterschiedlichen Teile des Buches stellen jeweils einen eigenen Wert dar, sie ergänzen sich aber, weil durch die allgemeine Darstellung der Hexenproblematik jedes einzelne Schicksal des zweiten Teils und jede Namensnennung im dritten Teil eine Konkretisierung erfährt. Der Leser wird nicht nur über einen historischen Sachverhalt, der irgendwann in einem anonymen Rahmen passiert ist, sondern er »erlebt« Schicksale konkreter Menschen. Sie tragen Namen. Sie haben an Orten gelebt, die man oftmals heute noch aufsuchen kann. Es sind Männer und Frauen aus der Nachbarschaft, die hier genannt werden und denen unendlich viel Unrecht geschah.

Ohne den »pädagogischen Zeigefinger« zu heben, leistet die Autorin Aufklärungsarbeit: Vorurteile schaden zu allen Zeiten Menschen. Und Ausgrenzung von missliebigen Personen oder Minderheiten ist auch ein Thema des 21. Jahrhunderts. »Aufklärung« erfolgt in dem Buch

vor dem Hintergrund historischer Fakten.

Ein weitgehend umfassendes Verzeichnis der aktuellen und von der Autorin benutzten Literatur ergänzt das Sachbuch.

Hetty Kemmerich, 1944 in Lindlar im Bergischen Land geboren, studierte nach dem Abitur Deutsch und Geschichte für das Lehramt an Grund- und Hauptschulen. Bis 1998 unterrichtete sie an einer Duisburger Grundschule. Seit rund 15 Jahren hat sich die Autorin ein umfangreiches Wissen über die neuesten Studien der Hexenverfolgung erarbeitet. Es war ihr ein Bedürfnis, die Ergebnisse in dem Buch »Sagt, was ich stehen soll!« zusammenfassend darzustellen. Die Beschäftigung mit der Hexenprozessproblematik hat sie auch zu Friedrich Spee geführt.

Die erste Auflage des Buches (2003) war schnell vergriffen, so dass der Verlag schon 2004 eine neue, in einigen Teilen verbesserte Auflage herausbrachte.

*Hans Müskens*

**Michael Fischer / Diana Rothaug (Hrsg.): Das Motiv des Guten Hirten in Theologie, Literatur und Musik. Tübingen 2002: A. Francke Verlag, 328 S.**

Das Buch entstand aufgrund einer Initiative von Christiane Schäfer, einer Stipendiatin des Mainzer Graduiertenkollegs »Geistliches Lied und Kirchenlied interdisziplinär«. Der Gedanke wurde von den He-

rausgebern aufgegriffen und mit Hilfe junger Wissenschaftler unterschiedlicher Fachrichtungen umgesetzt. Die Beiträge des Buches greifen das uralte Bild vom Hirten und seiner Herde auf. Vierzehn Autoren sind an dem Unternehmen beteiligt. Zwei grundsätzlich unterschiedliche Richtungen spielen dabei eine Rolle, nämlich das Bild vom guten und schlechten Hirten. Der Titel nennt die zentralen Themenfelder: Theologie, Literatur, Musik, wobei andere Bereiche immer wieder hinzugezogen werden und so ein sehr breit angelegtes Themenspektrum aufgezeigt wird.

Im ersten Beitrag gibt Beate Hirt (Mainz) einen Überblick über das Bild des Hirten in biblischer Tradition. Juden und Christen kennen eine Vielzahl von Hirtenbildern, bis hin zu der Aussage, dass im Neuen Testament Jesus selbst als der »Gute Hirt« dargestellt wird. Beim Propheten Ezechiel wird auch das Bild vom schlechten Hirten nicht ausgespart und hat eine entsprechende Wirkungsgeschichte.

»Die Hirten und der Gute Hirte«: Der nächste Beitrag von Jochen Gindele (Trier) setzt das biblische Bild des Hirten in Beziehung zur antiken Literatur. Ein interessanter Aspekt ergibt sich hier. Weil das Christentum sich zunächst in Städten entwickelte, fand das Bild vom Hirten weniger Zustimmung, weil es nicht der Lebenserfahrung des Stadtmenschen entsprach.

Christian Senkel (Gießen) stellt in seinem Beitrag »Dantes poetische

Theologie des *pastor bonus*« vor. Es ist eine Hinführung zum mittelalterlichen Weltbild, das aber auch gleichzeitig in die Neuzeit verweist. Auch in der »Commedia« wird der schlechte Hirte vorgestellt, der irdische Kirchenführer, der versagt, um damit die Größe des einen »Guten Hirten« zu betonen.

Eine ausführliche Darstellung des Hirtenmotivs bei Friedrich Spee gibt Christiane Schäfer (Römerberg). Sie weist nach, dass der Barockautor einen eigenen Weg geht, nicht den spätantiker Autoren oder Dantes, sondern sich an die Eklogen Vergils anlehnt und diese mit dem biblischen Bild vom Guten Hirten verbindet. Die Autorin kennzeichnet die zwei Wege, die in der Hirtensymbolik der *Trutz-Nachtigall* zu erkennen sind: Auf der einen Seite ist es die Suche nach dem verlorenen Schaf, auf der anderen Seite ist es die Passion des Hirten. Beide Motive sind auf einander bezogen durch die Liebe. Die Autorin sieht hier eine »auffallende Parallele zur zeitgenössischen Erbauungsliteratur aus dem protestantischen Raum«.

In den nächsten Beiträgen geht es um verschiedene Vermittlungswege des Bildes vor allem innerhalb des Protestantismus des 16.–18. Jahrhunderts. Lars Kessner (Mainz) stellt einen dieser Wege vor, indem er »Vier evangelische Psalmlieder über Psalm 23 aus dem 16. und 17. Jahrhundert« näher untersucht.

Neben dem Gesang entwickelte sich im lutherischen Gottesdienst die »Figuralmusik«, die in der Regel auf

die Texte des Sonntagsgottesdienstes (zum Beispiel auf das Evangelium des Tages) abgestimmt ist. So gibt Diana Rothaug (Mainz) einen Überblick über Kompositionen des 17. Jahrhunderts, in denen das Bild vom Hirten anklingt. Schwerpunkt ihrer Ausführungen bilden zwei Kantaten von Johann Sebastian Bach.

Konstanze Grutschnig-Kieser (Karlsruhe) beschreibt die Geschichte des Liedes »Weil ich Jesu Schäfflein bin«, wie es in der Herrnhuter Brüdergemeine gesungen wurde. In ihrem Beitrag wird deutlich, dass auch Lieder als Mittel in der Kontroverse zwischen den Konfessionen benutzt wurden und das zum Teil in aggressiver Form. Hier wird der »Gute Hirt« Jesus Christus unter anderem gegen den schlechten (dem von der anderen Konfession) ausgespielt.

Michael Fischer (Mainz) zeigt den Weg »Vom Guten Hirten zum Oberhirten« und meint damit die »Entwicklung der Priesterbildung und des Priesterbildes im 19. Jahrhundert.« Der Autor erbringt den Nachweis, dass sich das Bild verengt im Sinne einer kirchlichen Hierarchie. Der gleiche Autor liefert einen Liederanhang über »Katholische Kirchenlieder zum Guten Hirten«. Hier ist es aber nicht das eingeeengte Bild, sondern es sind die Lieder, die Jesus Christus als den Guten Hirten meinen. Es zeigt sich eine große Vielfalt, die zu weitergehender Interpretation reizt.

Die letzten Beiträge sind dem veränderten Hirtenbild im 20. Jahrhundert gewidmet. Zwei Tendenzen wer-

den deutlich: das Bild wird profaniert und es entsteht eine starke zum Teil harsche Kritik, die dazu führt, dass das Motiv ganz verschwindet. Johannes Nikolaus Schneider (Mainz) geht dieser Entwicklung an Psalmgedichten von Karl Wolfskehl, Georg Trakl und Bertold Brecht nach. Nicht Heilsgewissheit, sondern »Heilungsgewissheit« findet hier einen dichterischen Ausdruck.

Einen innerkirchlich neuen Weg, einen ökumenischen dazu, sieht Ernst-Ulrich Kneitschel (Mainz), indem er eine »Spurensuche zwischen Neuem Geistlichen Lied und Ökumenischer Bewegung« vornimmt. Das Bild vom Guten Hirten und der einen Herde verweist auf die »Einheit der Kirchen beziehungsweise die Vielfalt der einen Kirche«. Zahlreiche Textbeispiele kennzeichnen seinen Beitrag.

Der Aufsatz von Alexandra Scheibler (Hamburg) findet einen anderen Ansatz. Sie stellt Leonard Bernsteins »Chichester Psalms« in den Mittelpunkt. Bernsteins Anliegen ist es, eine persönlich religiöse Aussage zu machen, geprägt von der liturgischen und musikalischen Tradition des chassidischen Judentums, dann aber doch nicht für den Gottesdienst, sondern für den Konzertsaal bestimmt.

Schließlich setzt sich Frieder von Ammon (München) in seinem Beitrag mit einer Parodie des 23. Psalms von Pink Floyd auseinander: »Die Schafe auf der Schlachtbank.« Der Beitrag vermittelt anschaulich die

Veränderungen im heutigen Umgang mit dem Bild vom Guten Hirten. Der Hirte ist der Wolf, der den Schafen zu Leibe rückt, es ist damit eine Aussage über die neuere Geschichte mit den Erfahrungen von Diktaturen. Die Veränderung zeigt aber auch ein antiautoritäres Element, wie es in der Bewegung der 1970er Jahre deutlich wird. Das 20. Jahrhundert bringt eine grundsätzliche Veränderung. Anstelle des Glaubens steht die Kritik, und an die Stelle Gottes ist der Mensch getreten. Es ist ein Prozess der Säkularisierung. Es bleibt die Frage, ob die Veränderungen legitim sind im Hinblick auf die ursprüngliche Aussageabsicht des Bildes.

Das bekannte Bild vom Hirten und seiner Herde erfährt durch die differenzierte Darstellung neben Bekanntem viele neue Deutungsangebote. Überraschende Aspekte tun sich auf. Neues, bisher in der Forschung noch nicht Untersucht, findet der Leser hier. Indem man erkennt, dass es sich um ein uraltes bildliches Sprechen handelt, das auch in unterschiedlichen Kulturen und Religionen beziehungsweise Konfessionen angesiedelt ist, bekommt es ein hohes Maß an Aktualität, was wiederum Impulse gibt für die Umsetzung zum Beispiel im Gottesdienst, in der Katechese oder im Religionsunterricht. Die 14 Autoren haben zwar jeder für sich einen Bereich behandelt. Man sieht aber den »roten Faden«, auch wenn das Spektrum von der Bibel über Dante bis Pink Floyd reicht.

Eine Liste mit Hinweisen auf die

einführende (!) Literatur ergänzt die Aufsätze. Hilfreich ist auch das »Incipit-Register«, in dem die Überschriften und Anfänge von Liedern, Gedichten, behandelten Strophen und musikalischen Werken aufgeführt werden.

Für den Leser, der sich zunächst von der Arbeit über das Hirtenmotiv in der *Trutz-Nachtigall* von Friedrich Spee angesprochen fühlt, wird bald neugierig und auch die übrigen Aufsätze studieren, weil er »erlebt«, wie Spee – bei aller Eigenständigkeit – in eine lange Tradition eingebunden ist und die Wirkungsgeschichte letztendlich bis in unsere Tage reicht.

Hans Müskens

**Herbert Karner / Werner Telesko (Hrsg.): Die Jesuiten in Wien. Zur Kunst- und Kulturgeschichte der österreichischen Ordensprovinz der »Gesellschaft Jesu« im 17. und 18. Jahrhundert (Österr. Akad. d. Wiss. Veröffentlichungen d. Kommission f. Kunstgeschichte. Bd. 5). Wien: Österreichische Akademie d. Wissenschaften 2003, 282 S. III.**

Der Untertitel korrigiert die Erwartungshaltung des Lesers, die sich zunächst auf die Wirksamkeit des Jesuitenordens in der Stadt Wien einstellt – ein Aspekt, der einen nicht minder interessanten Band ergeben hätte. Den Blick aber über die Hauptstadt hinauszulenken ist gerechtfertigt, da Wien der Sitz des Provinzials der österreichischen Or-

densprovinz war, die sich über ein Gebiet mit verschiedenen Nationalitäten erstreckte. Die Beiträge des Sammelbandes rekurren hauptsächlich auf die interdisziplinär ausgerichtete Tagung »Die Jesuiten in Wien« vom 19.–21. Oktober 2000, die sich ebenso wie die vorliegende Veröffentlichung als Anstoß für weitere Forschungsbemühungen zu Kunst-, Kultur- und Wissenschaftsgeschichte der Societas Jesu in Österreich verstehen. Im Vergleich zu anderen Ländern sind Publikationen zu den hier angesprochenen Themen in Österreich merkwürdigerweise eher selten, wo doch zum Beispiel die Gestaltung des Wiener Universitätsviertels maßgeblich durch die Jesuiten geprägt wurde. Unter diesem Aspekt der Initiatio künftiger wissenschaftlicher Bemühungen ist dieser Band zu würdigen.

Die Mehrzahl der Beiträge befasst sich mit kunst- beziehungsweise architekturgeschichtlichen Aspekten, wobei die Ikonologie die notwendige Berücksichtigung findet. Ihre Ergebnisse erlangen die Verfasser durch die genaue Beobachtung und Analyse von Einzelobjekten, was ihre Objektivität nur erhöht. Als Belege und für den Nachvollzug beim Leser wird mit Bildbeigaben nicht geizt, wobei die Abbildungsqualität – besonders bei der Wiedergabe von Kupferstichen – sehr gut ist. In diesem Zusammenhang sind zu nennen die Beiträge von Herbert Karner (»Die drei Wiener Bauanlagen der Jesuiten: Topographie und Wirkung«, S. 39–55), Manfred Koller (»Die Wiener

Universitätskirche als Gesamtkunstwerk. Befunde und Restaurierungen 1984–1998«, S. 57–61), Hellmut Lorenz (»Senza Toccar le mura della chiesa«. Andrea Pozzos Umgestaltung der Wiener Universitätskirche und die barocken »Farbräume« in Mitteleuropa«, S. 63–74), Werner Telesko (»Das Freskenprogramm der Wiener Universitätskirche im Kontext jesuitischer Frömmigkeit«, S. 75–91), Luigi A. Ronzoni (»Ignaz Parhamer und die Christenlehr-Bruderschaft. Die Franz Regis-Kapelle in der Jesuitenkirche Am Hof in Wien«, S. 99–112) und in gewisser Weise auch Ana Lavriè (»Das Jesuitencollegium in Laibach und seine künstlerischen Verbindungen mit den benachbarten Ordenshäusern«, S. 131–145), die den interessanten Aspekt des Künstleraustauschs thematisiert. Welche Bedeutung der Orden auf bildnerische und architektonische Qualität legte, zeigt die Beauftragung des damals international renommierten Künstlers Andrea Pozzo, der durch sein Wirken in Wien die Universitätskirche im europäischen Kontext etablierte (s. Lorenz und Koller). Deutlich wird aber auch, dass das zur Anschauung gebrachte Programm seine feste Verankerung in der jesuitischen Theologie hat (Telesko). Aber auch die Aktualisierung kirchenpolitischer Themen findet in der Kunst ihren Ausdruck (Ronzoni).

Aber nicht nur Bauwerke und ihre künstlerische Ausgestaltung vermitteln das Kunstprogramm des Ordens, sondern auch schriftliche Quel-

len, die die Kunstgeschichtsforschung inspirieren können. Dies zeigen die Beiträge von Jörg Garms (»Überblick über die Schriftquellen zur österreichischen Ordensprovinz im römischen Ordensarchiv der Jesuiten«; S. 13–19) und Tomáš Jeoábek (»Spuren zur Geschichte der Wiener Jesuiten im Mährischen Landesarchiv«, S. 93–97), wo wir etwas über die Einrichtung der alten Jesuiten-Bibliothek – der Schatzkammer des Wissens – erfahren.

Notwendige historische Kenntnisse über die Entwicklung von Wiener Universität und Jesuitenkolleg sowie über die »ordenseigene« Pädagogik erhalten wir durch den Aufsatz von Kurt Mühlberger (»Universität und Jesuitenkolleg in Wien. Von der Berufung des Ordens bis zum Bau des akademischen Kollegs«, S. 21–37). Einen weiteren Einblick in die frühneuzeitliche Bildungsgeschichte bietet Géza Galavics (»Thesenblätter ungarischer Studenten in Wien im 17. Jahrhundert. Künstlerische und pädagogische Strategien«, S. 113–130).

Einem – auch für die Folgezeit – wichtigen Thema, der Gestaltung von Gebilden aus »nicht dauerhaftem Material« für bestimmte Anlässe, wendet sich Liselotte Popelka zu: den Trauerveranstaltungen und den Illuminationen, die aus dem Unterrichtssystem erwachsen und sich neuer technischer Errungenschaften bedienen (»... Quasi per umbram objicimus. Jesuiten als Erfinder ephemerer Strukturen«, S. 147–156). Die Strukturierung orientiert sich unter

anderem an der Emblemik. Bestimmte Anlässe und die Art, wie sie begangen werden, können aber auch ihren Niederschlag in schriftlichen Werken finden. Dies dokumentiert Maria Pötzi-Malikova (»Berichte über die Feierlichkeiten anlässlich der Kanonisation der Heiligen Aloysius Gonzaga und Stanislaus Kostka in der österreichischen Ordensprovinz«, S. 157–164).

Bei der oben erwähnten Tagung war eine der wichtigsten Formen jesuitischer Glaubensverkündigung, die auch aus dem Unterricht erwuchs, nicht in einem Beitrag vertreten: das Theater. Für den vorliegenden Band hat Sandra Krump einen Aufsatz über zwei Dramen des Passauer Jesuitentheaters beigegeben (»Aus gegebenem Anlass ... Habsburgpanegyrik in Jesuitendramen der österreichischen Ordensprovinz. Aufgezeigt an zwei Dramen des Passauer Jesuitentheaters«, S. 165–178). Die Behandlung des gestellten Themas ist philologisch überzeugend durchgeführt. Dennoch ist es bedauerlich, dass die Wiener Situation, wo das Jesuitentheater mit seinen *Ludi Caesarei* quasi als Hoftheater fungierte, nicht thematisiert wurde.

Die Ausgestaltung jesuitischer Frömmigkeit in der Kunst spricht Josef Imrode an und geht der Frage nach, inwieweit Tendenzen der Empfindsamkeit vorweggenommen werden (»Die Entdeckung der Empfindsamkeit. Ignatianische Spiritualität und barocke Kunst«, S. 179–191). Den Blick auf die Architektur und die Frage nach dem Jesuitenstil wer-

fen die Beiträge von Richard Bösel («Grundsatzfragen und Fallstudien zur jesuitischen Bautypologie», S. 193–209), Petr Fidler («Zum Mäzenatentum und zur Bautypologie der mitteleuropäischen Jesuitenarchitektur», S. 211–230) und Evonne Levy («Das ›Jesuitische‹ der jesuitischen Architektur», S. 231–241).

Die Traditionsverbundenheit der von den Jesuiten in der Kunst behandelten Themen und ihre stilistische »Neuformulierung« ist sicherlich auch ein wichtiges Erfolgskriterium. Dies untersucht Sibylle Appuhn-Radke («Innovation durch Tradition. Zur Aktualisierung mittelalterlicher Bildmotive in der Ikonographie der Jesuiten», S. 243–259). Demgegenüber bringt Markus Hundemer Rhetorik und Malerei in Beziehung in einem Aufsatz, der in seinem Aufbau der rhetorischen Dispositio-Lehre folgt («Argumentative Bilder und bildliche Argumentation: Jesuitische Rhetorik und barocke Deckenmalerei», S. 261–273). Ein solches Thema hat allein schon dadurch seine

Berechtigung, dass sowohl Malerei wie auch auf sprachliche Gestaltung zielende Rhetorik den gleich Zweck verfolgen: die Beeinflussung des Rezipienten. Aber wie die Musik folgt auch die Malerei in ihrer Komposition der damals alles beherrschenden Rhetorik.

Viele Aspekte werden in diesem Buche angesprochen und erweitern das Wissen des Lesers. Die stiefmütterliche Behandlung des Jesuitentheaters wurde bereits angesprochen. Leider fehlen auch Beiträge zur Musik. Aber der Band versteht sich ja als Anstoß für künftige Forschung. Er wird beschlossen durch ein Personenregister, das vielleicht ergänzungsbedürftig ist. So erscheint *Avancini* nur einmal (S. 172), obwohl er auf S. 175 auch auftaucht, Ignatius von Loyola dürfte letztmalig nur auf S. 262 f. genannt werden, erscheint jedoch spätestens S. 272 noch einmal. Doch seien wir nicht beckmesserisch.

*Franz Günter Sieveke*

## Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter

Adler, Holger; Düsseldorf

Franz, Prof. Dr. Gunther; Trier; Ltd. Direktor der Stadtbibliothek Trier

Freund, Prof. Dr. Winfried; Hövelhof; em. Germanist; Universität Paderborn

Fritz, Stephan Chr.; Mainz; Mitglied im Graduiertenkolleg »Geistliches Lied und Kirchenlied interdisziplinär« der Universität Mainz  
Heitmeyer, Dr. Erika; Dortmund, Studiendirektorin i. R.

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

Kohle, Dr. Maria; Dortmund; Gymnasiallehrerin

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

Pohle M. A., Frank; Aachen

Sieveke, Dr. Franz Günter; Konz; Akad. Oberrat i. R.; Neuere Deutsche Literaturwissenschaft, Universität Trier

Sobiech, Dr. Frank; Trier; Kirchenhistoriker

Spee, Wolfgang Graf von; Limburg